

الكتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة  
المؤلف: صدر الدين محمد الشيرازي  
الجزء: ٨  
الوفاة: ١٠٥٠  
المجموعة: فلسفة ، منطق ، عرفان  
تحقيق:  
الطبعة: الثالثة  
سنة الطبع: ١٩٨١ م  
المطبعة:  
الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان  
ردمك:  
ملاحظات:

الحكمة المتعالية  
في الأسفار العقلية الأربعة  
لمؤلفه  
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني  
صدر الدين محمد الشيرازي  
مجدد الفلسفة الإسلامية  
المتوفى ١٠٥٠ هـ  
الجزء الأول \* من السفر الثالث  
الطبعة الثالثة  
- ١٩٨١ -  
دار إحياء التراث العربي  
بيروت

## السفر الثالث في العلم الإلهي

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله (١) الذي أنار بوجوب وجوده وجود الكائنات وأشرق بنور ذاته ذوات  
الآنيات وهوية الممكنات أبدع الجواهر العقلية الثابتة (٢) عن شعاع ذاته  
وأنشأ نفوس السماوات عن تجلي اشراقات صفاته وخلق صفحات الأجرام العلوية  
والسفلية

(١) في كلامه ص في مقام الحمد بعلاوة كثير من المحسنات الذاتية والعرضية اللفظية  
والمعنوية كالبراعة بالنسبة إلى الفن والكتاب والطباق ونحوهما صنعه مراعاة النظر  
من وجوه

كالجمع بين الذات والصفات والافعال والآثار والجمع بين الإنارة والاشراق والنور و  
الشعاع والتجلي والظهور والجمع بين الابداع والانشاء والتكوين والخلق والجعل و  
الصنع والجمع بين العقل والنفس والحرم والصورة والاستعداد والجمع بين الصفحة و  
الكتابة والكلمة والقراءة والتنزيل والمحكم والمتشابه وقس عليه مقام الشكر والصلاة  
وما بعدها والتعبير بوجوب الوجود والاشراق بالنور إشارة إلى تغاير لسان الطائفتين  
المشائية والاشراقية فان أولئك يعبرون عن الحق الحقيقي تعالى شأنه بواجب الوجود  
والوجود الحقيقي وهؤلاء بنور الأنوار والنور الغنى س قد

(٢) أشار بالثبوت إلى أن المراد بالجواهر العقلية شئيات ماهياتها فان وجوداتها  
عين شعاع ذاته وكذا في النفوس وانما قال في العقول من شعاع ذاته وفي النفوس اتى  
بالصفات لان العقول من صقع الربوبية والنفوس لها متعلق بعالم الصورة ويمكن ان يكون  
المراد بالصفات العقول لأنها الصفات الفعلية س قد

لكتابه كلماته وكون أسباب الحركات (١) وأدوار الكائنات لترادف رحماته وتجدد  
شؤون آلائه وخيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعدا  
لتحمل أماناته ورسالاته ومظهرها لعجائب أسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته  
وحاملا لمصحف آياته وقارئاً لكتابه المنزل محكماته ومشابهاته أشكره على  
سوابغ جوده وانعامه ومواهب حكمه والهامة وشمول احسانه وسطوع برهانه  
وأصلي على محمد ص عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي اوتى جوامع  
الكلم (٢) بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وجعله داعيا إلى الله باذنه وسراجا منيرا  
وآله المصطفون الأعلون خزنه أسرار الوحي واليقين وحمله كتاب الحق المبين وأبواب  
الوصول إلى جوار رب العالمين.  
وبعد فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر إلى  
ذوات الموجودات (٣) وتحقيق وجود المفارقات والإلهيات المسمى بمعرفة

-----  
(١) المراد بالحركات الاستكمالات الطولية وبالأسباب الأسباب الأرضية لان  
السموات قد ذكرت نفوسها وأجرامها والتأسيس خير من التأكيد وأيضا استعمال التكوين  
وهو اليجاد للشئ المسبوق بالمادة والمدة مانع لان الأفلاك مخترعات ومنشآت  
لا مكونات س قده

(٢) اتيان جوامع الكلم القرآني التدويني إياه حكاية بمقتضى تطابق العوالم عن  
جامعية وجوده القرآني التكويني الكلمات الوجودية الآفاقية والأنفسية وكيف لا و  
روحانيته ص العقل الكلي الذي هو جامع جميع العقول الطولية والعرضية وخلق من فاضل  
طينته طين العقول الأرضية وفي الوحي الإلهي يس إشارة إلى جامعية الانسان الكامل الختمي  
لان الياء إشارة إلى المراتب العشر التي هي الخمس النزولي والخمس الصعودي والسين لمعادلة  
زيره وبيناته إشارة إلى الانسان الكامل المتعادل قوتاه العلامة والعمالة أي المراتب  
العشر من الوجود منطوية في الانسان س قده

(٣) يعنى في الأمور العامة من العلم الكلي والإلهي بالمعنى الأعم بين أحوال  
الواجب بالذات والممكن بالذات على الوجه الكلي إذ يبحث هناك عن المفهوم الكلي لواجب  
الوجود مثلا.

واما في الإلهي بالمعنى الأخص فيبحث عن معنون هذا العنوان الكلي إذ يثبت وجوده و  
صفاته وأفعاله وذلك لأنه يجوز الشك في وجود شئ مع القطع بأحواله ولوازمه كما قرر في  
الكلام أيضا انه يجوز القطع بان صانع العالم عالم قادر مريد ونحو ذلك مع الشك في وجود  
الصانع س قده

الربوبية والحكمة الإلهية ولما كان أفضل نعم الله الفائضة على خلقه وأشرف عطياته التي آتاها من لئنه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير أعني الحكمة الإلهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى وبتحصيها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات

المنيعة وكل من آتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شكرا واحسانا فيجب على من آتاه الله رحمه من عنده وعلمه من لئنه علما وأفاده قوة في هذا العلم يمشى به في ارض الحقائق ونورا تهتدى به في ظلمات البرازخ السفلية وجناحا يطير به إلى أوج العوالم العلوية وبصيرة أراه بها ملكوت السماوات والأرض كما قال تعالى وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين ان يسارع إلى شكر نعمه الله وجوده ويبادر إلى اظهار كرمه ورحمته امثالاً لقوله تعالى

واما بنعمه ربك فحدث واستجابا لمزيد احسانه كما ذكره لئن شكرتم لأزيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح المعاد.

ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الأحوال في المال فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير الأتم والكمال الأعم وان سطره في كتاب ففيه الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان يجعل من ورثه جنه المتقين وأن يكون له لسان صدق في الآخرين وذلك لان ارشاد أبناء الجنس (١) من الطالبين من أعظم القربات إلى رب العالمين وهو من شعار الأنبياء المرسلين سلام الله على نبينا وآله وعليهم أجمعين

(١) لم يقل أبناء النوع إذ المراد الجنس اللغوي أو للإشارة إلى ما هو التحقيق من أن الانسان جنس بحسب الباطن نوع واحد بحسب الظاهر كما حقق في مباحث المعاد س قده

فقد جاءت في الكتب السماوية كلمات كثيرة داله على شرف العلم والتعليم ففي ما أوحى الله إلى أبينا آدم ع ان المستنبطين للعلوم عندي أفضل من عمار الأرض بالصنائع ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزله آدم الصفي قوله ص لمعاذ لان يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وأمثال ذلك كثيره يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه وأوضحنا سبيله وبيننا دليله وأحيينا رسومه بعد ما اندرس وأحكمنا بنيانه بعد ما انطمس وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وأبطلنا ما كان باطلا وإن كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الأنبياء قلما أخطوا في المباني والأصول المهمة وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم ونفى القدرة عن البارئ وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك (١) افتراء عليهم وإفك عظيم.

(١) نعم قالوا بدل المسألة الأولى بعدم انقطاع فيض الله تعالى وعدم نفاذ كلماته وعدم أقول نوره أزلا وأبدا أو ما شئت فعبر واما العالم فحدوثه يبتنى عليه اثبات الصانع تعالى عند المليون ودثوره يبتنى عليه وصول المحازات والبلوغ إلى الغايات فكيف ينكرها من يدعى الحكمة والمعرفة فعلى كل من الحكيم والملي ان لا يجعل عرضه لقول القائل حفظت شيئا وغابت عنك أشياء وقالوا بدل الثانية بعدم القدرة المعبر عنها بالامكان و صحه الفعل والترك واما القدرة بمعنى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهم ينادون به كيف وكثير من المتكلمين قالوا بالقدرة الزائدة والحكماء قالوا بالقدرة الذاتية وقالوا بدل الثالثة بعدم العلم بالجزئيات من الجزئيات علما انفعاليا متغيرا و اما العلم بها من السبب علما فعليا فهم مصرحون به وقالوا بدل الرابعة بعدم بقاء خاصية النشأة الدنيوية بما هي دنيوية لاستلزام البقاء عدم البقاء ووقوع الدثور في نشأة القرار وتلك عقبى الدار.

واما انحفاظ حقيقة الجسم وجوهره بحيث لو رايته لقلت انه الذي كان في الدنيا بعينه الا انه كان دنيويا وفي النشأة الباقية صار أخرويا متكاملا في جوهره فهم متصلبون فيه كما يظهر كل ذلك لمن تصفح كتب هذا الحكيم المحقق س قد

وأما المتأخرون منهم كتوابع المشائين وسائر المحدثين فقد وقع لهم سهو  
عظيم وأغلاط كثيرة في الإلهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يعذر الخطأ  
والنسيان فيها من الانسان ولا ينجو من عذاب الجهل فيها ابدا إذا كان فيه استعداد  
وقوه

سلوك نحو المعاد وقد ضل وغوى وانحرف عن طريق المسرى والمأوى والرجل  
الحكيم  
لا يلتفت إلى المشهور ولا يبالي إذا أصاب الحق من مخالفه الجمهور ولا يتوجه في  
كل

باب إلى من قال بل إلى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وأمير المؤمنين  
ع أنه قال لا يعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف أهله ونحن  
لم نقصد في تحقيق كل مسألة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب إلى الله وملكوته الاعلى  
في ارشاد طالب زكى أو تهذيب خاطر نقي فان وافق ذلك نظر أبناء البحث والتدقيق  
فهو الذي أو ماناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم  
بأمراض باطنية أعيت أطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبي الهادي ع  
بقوله تعالى انك لا تهدي من أحببت (١) لا جرم لما شرعوا في تحصيل  
الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم الا نفورا واستكبارا في الأرض حيث لم يظفروا  
منها

بطائل ولم يصلوا إلى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنه استعدادهم للاقتداء  
بالأمثال السمعية والمناهج الشرعية فصاروا راجعين (٢) بخفي حنين متلبسين بالعار  
والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الأليم وليس للحكيم الرباني مع أمثال  
هؤلاء

كلام وكتاب ولا مع أشباههم نداء وخطاب كما قال تعالى ولئن اتيت الذين  
أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وقال أيضا وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها  
وكيف يؤمنون بالغيب ويقرون به ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة

(١) أي كل من شئت بما أنت انسان بشرى وهذا الأجاب والمشية منه ص بالنسبة إلى  
مظاهر القهر مثل أبي جهل وأبي لهب انما هو لأجل دخولهم في عموم الأوامر فان  
أوامر الله ارادته ومشيته ونواهيته كراهته ومنه قوله ع امر الله إبليس بسجدة آدم ولم  
يشأ - س قده

(٢) رجع بخفي حنين مثل يضرب في الرجوع بالخيبة والحرمان اميد

شروطا وأسبابا كانشراح الصدر (١) وسلامه الفطرة وحسن الخلق وجوده الرأي وحده الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور (٢) من الله يوقد به دائما كالقنديل وهو المرشد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا إلى ما في البيت ومن لم يكن فيه هذه الأمور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى

بين أيديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة أيضا وان سدد من أطرافها شيئا واحكم من مقدماتها

شظرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور.  
ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار إليه (٣) في قوله تعالى والمؤمنون

-----  
(١) أي سعته فلا انكار له على الأشياء من حيث إنها كتبت بقلم صنع الله بخلاف ضيق الصدر فيعترض على وجود الفاجر فضلا عن الكافر مثلا ولو لم يعترض بلسانه والمراد بسلامه الفطرة سلامه مادته واعتدال مزاجه وطيب طينته ووجوده الرأي استقامة سليقته و بالذوق ذوق العرفان وبالكشف الكشف في النظريات وعبر عنه ثانيا بالحدس كما في الاحكام التي لا مجال فيها للفكر واسع كما في السماويات ونظائرها وكذا في الحدس مقابل الفكر س قد

(٢) والعمدة في هذا الباب هذا ومن هنا ورد في المأثورات عن الأئمة ع عرفت ربي بربي وقيل لعارف بم عرفت ربك قال بواردات ترد من ربي على قلبي ويناسب المقام ما قيل إذا رام عاشقها نظره \* ولم يستطعها فمن لطفها اعارته طرفا رآها به \* فكان البصير بها طرفها س قد

(٣) فان الايمان الحقيقي هو التصديق اليقيني ويدخل في الايقان بالله الايقان بصفاته وفي الايقان بملائكته الايقان بالعقول الطولية والعرضية وفي الايقان بكتبه الايقان بالنفوس الكلية والمنطبعة وفي الايقان برسله الايقان بالعقول الصاعدة والايقان بالمعاد س قد



كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين أحدهما العلم بالمبدء وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدء معرفه الله وصفاته وأفعاله وآثاره وفي العلم بالمعاد معرفه النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال جل ثناؤه في مدح الناظرين في خلق العالم وما فيه

من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالة على عظمه المبدع وتوحيده ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمزكى لها عن الأغشية المادية ونفس وما سويها فألهمها فجورها وتقويها قد أفلح من زكيا وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التأمل في حكمه الله وآياته والتفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته والذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله ذمهم لأنهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل اخذوه تقليدا وتلقيا وكقوله وكأين من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة ووبخهم لرفضهم البحث عن حقائق الأمور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر وقال ما أشهدتهم (١) خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا إشارة إلى نفى هذين العلمين عنهم وانهم مضلون لأجل ذلك وان المضلين ليسوا على شئ من الحق وما ضلوا وأضلوا الا بعد أن

(١) نفى العلم بالمبدء إذ عدم العلم بالأثر من حيث هو اثر هو عدم العلم بمبدئه لان الأثر يشابه صفه مؤثرة وآثار قدره لله مطابقات ما في عمله وقوله لا خلق أنفسهم نفى العلم بالمعاد لان مدار العلم بالمعاد على معرفه النفس الانسانية وقوله ما كنت متخذ المضلين عضدا لأنهم مخذولون وعضدا بدل بعض من الكل س قده.

جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين.

فاذن البرهان والقرآن اتفقا جميعا على أن تعلم الحكمة الإلهية ومعرفة النفس الانسانية أعني العلم بالمبدء والمعاد هو الفوز بالبقاء الأبدي ورفضه منشأ الخسران السرمدى.

وانا قد قدمنا إليكم يا إخواني في الطريق من أنوار الحكم ولطائف الكلم مبادئ عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية (١) واحكاما ذهنية هي مقدمات ذوات فضائل جمه ودرجات للمسير إلى الله بقدم الفكر وألهمه وهي معارج للارتقاء إلى معرفه الإلهية والاعتلاء إلى شهود جمال الأحدية وصفاته الواجبية ومجاورة المقدسين ومنادمة أهل الملكوت والعليين من مقاصد أصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات أسرار أهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين.

فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها ليس الا من عند الله حيث أودعها أولا في القلم العظيم واللوح الكريم وقرأها من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته وألهمه محكم آياته وهداه بنوره فاصطفاه وجعله خليفة في عالم ارضه ثم جعله اهلا لعالمه العلوي وخليفة لملكوته السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك

كبير لأنه الأكسير الأعظم الموجب للغنى الكلى والسعادة الكبرى والبقاء على أفضل الأحوال والتشبه بالخير الأقصى والتخلق بأخلاق الله تعالى ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية أنه قال سبحانه يا بن آدم خلقتك للبقاء وانا حي لا أموت أطعني فيما أمرتك وانه عما نهيتك أجعلك مثلي حيا لا تموت وورد أيضا عن صاحب شريعتنا ص في صفة أهل الجنة انه يأتي إليهم الملك فإذا دخل عليهم

ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا في الكتاب من الحي القيوم الذي لا

---

(١) أي عادلة أو منطقية ولكن يراد مادة القياس كما في صناعة البرهان إذ لم يتكلم في صور الأقيسة س قده.

يموت (١) إلى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني أقول للشئى كن فيكون وقد جعلتك اليوم  
تقول للشئى كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل إليها الانسان بالحكمة  
والعرفان

وهو يسمى عند أهل التصوف بمقام كن كما ينقل (٢) عن رسول الله ص في غزوه  
تبوك فقال كن أبا ذر فكان أبا ذر وله مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء في التوحيد  
المشار إليه بقوله تعالى في الحديث القدسي فإذا أحببته كنت سمعه الذي به  
يسمع وبصره الذي به يبصر (٣) الحديث وسينكشف لك في هذا السفر بيان هذا  
المطلب بالبرهان ويلقى إليك معرفه العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمله  
بموجبه

تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فافهم واغتنم به وكن به سعيدا ولا تلقه الا إلى  
أهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد في الدنيا والزاد للآخرة من التقوى  
وكننا بمنزله من سهل طريقا وعرا (٤) فأزال الشوك والحجارة وسهل حزونها ليهتدي  
فيها من يشاء من عباده والله ولي الفضل والهداية ويده مفاتيح الخير والحكمة وعنده  
خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون

(١) هكذا في النسخ والأولى ما في سفر النفس حيث نقل فيه من الحي القيوم  
إلى الحي القيوم وهو أرفق بسياق مكاتيب العرب حيث يكتبون في أول مكتوبهم مثل قولهم  
من زيد بن عمرو إلى بكر بن خالد س قده

(٢) كان أبو ذر ممن خرج مع رسول الله ص إلى تبوك فلما مضى سائرا أبطأ به  
بعيره فاخذ متاعه وحمله على ظهره ثم خرج يتبع اثر رسول الله ص ماشيا ونزل هو ص  
في بعض منازل فنظر ناظر من المسلمين فقال يا رسول الله ان هذا الرجل يمشى على الطريق  
وحده فقال ص كن أبا ذر فلما تأمله القوم قالوا يا رسول الله هو والله أبو ذر سيرة  
ابن هشام ج ٤ ص ١٧٨ اميد

(٣) هذا مقام قرب النوافل واما في مقام قرب الفرائض ف على ع اذن الله  
الواعية وعين الله الناظرة ويده الباسطة س قده

(٤) الوعر الصلب ضد السهل والشوك ما يخرج من النبات شبيها بالأبر و  
الحزونة غلاظة الأرض وشدتها.

## الفن الأول فيما يتعلق بأحوال المبدء وصفاته وفيه مواقف الموقف الأول

في الإشارة إلى واجب الوجود وان أي وجود يليق به وانه في غاية  
الوحدة والتامة وفيه فصول (١)

(١) لعلك تقول هو تعالى احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار فكما  
لا يناله الإشارة الحسية والخيالية والوهمية كذلك لا يناله الإشارة العقلية فاعلم أن هذا النوع  
من التنزيه فرع باب التعطيل وربما نرى من هو باعتقاد نفسه من المنزهة وهو في الحقيقة  
من المعطلة إذا سمع من القوم علم الذات وعلم الصفات وعلم الافعال قال علم الذات لا معنى  
له فان ذاته تعالى لا تكتنه كما صرح به الحكيم نفسه ولم يدر ان لهذا الكلام معنى ومقاما  
غير هذا وان هذا الظن يناسب الخطباء في المقام الخطابي مع أن الخطيب الرازي المثير  
لغير التشكيك لم يشكك في هذا بل قرره وصدقه فقال في بعض كتبه ان العلم بالله و  
صفاته وأفعاله أشرف العلوم وعلى كل مقام منه عقده الشك فعلم الذات عليه عقده ان  
الوجود عين ماهيته أو زائد عليها إلى آخر ما قال.

فلم يفقه هذا المعطل ان اثبات ذات واجب الوجود أو ان ذاته من شئيتي الوجود و  
الماهية شئية الوجود لا شئية الماهية أو غير ذلك من علم الذات ومن معارف الذات لا من  
علم الصفات والافعال بالبدئية ومع ذلك ليس اكتناها للذات ومن الذي شرط في العلم و  
المعرفة الاكتناه.

فليعرف هذا المعطل في حديث الإشارة ان على زعمه المذكور نقضا وحلا.  
اما النقص فنقول تذكره أيضا إشارة وان يزعم انا نتذكره بالصفات فصفاته عين  
ذاته وان كانت غير ذاته فمن البين ان الصفة لا بد لها من الذات إشارة.  
واما الحل فكما أشرنا إليه سابقا بان معرفته بنور مستعار منه وبعين بصيرة ففي الحقيقة  
لا يعرف ذاته الا ذاته.

توحيد إياه توحيده و نعت من ينعته لاحد  
أي من حيث إنه ينعته بقوة نفسه وببصيرة ذاته الإمكانية وبوجه آخر الإشارة العقلية  
إلى أسمائه ولكن بحيث يسرى الاحكام من العنوانات إلى المعنون فلا وجود للعنوان بما  
هو عنوان الا ظهور المعنون والاسم غير المسمى بوجه وعينه بوجه فباعتبار ان وجهه آله  
لحاظه وانه هو فتذكره تذكره لا تذكر غيره ومعرفته معرفته لا معرفه سواه بل الوجود  
اللفظي والكتبي لأسمائه تعالى ظهوراته وظهور الشئ ليس مباينا له.  
نعم إذا اخذت العنوانات ملحوظات بالذات لا آلات اللحاظ للمعنون فليست هي هو  
وحيث مخلوقه مثلكم مردودة إليكم في أدق معانيها وأوفق تصاويرها س قد

## الفصل الأول

في اثبات وجوده والوصول إلى معرفه ذاته  
واعلم أن (١) الطرق إلى الله كثيره لأنه ذو فضائل وجهات كثيره ولكل وجهه

(١) اعلم أن لهذا الكلام ظاهرا يناسب طريقه أهل النظر ويناسب ما هو بصدد بيانه من ذكر براهين الحكماء على المطلوب وباطنا قد لمح إليه يناسب مشرب أهل الذوق. اما الظاهر فهو ان المراد بالطرق الكثيره طرق الوجود والامكان والحدوث و الحركة وغير ذلك وبالفضائل والجهات كونه تعالى صرف الوجود و كونه واجبا منتهى سلسله الامكانات وقديما محدثا للحوادث ومحركا غير متحرك للمتحركات وغير ذلك و لكل طائفة من أهل النظر مسلك منها وطريقه الوجود أسد وأشرف. واما الباطن فهو ان قوله ان الطرق إلى الله كثيره يكون تلميحا إلى قولهم الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق ويكون الفضائل والجهات أسماءه الحسنی و صفاته العليا ويكون المراد بقوله تعالى ولكل وجهه وقوع كل ماهية من الماهيات وعين من الأعيان الثابتة تحت اسم كمظهرية الملك للسيوح القدوس والفك للدائم الرفيع والحيوان للسميع البصير والجان للطيف الخبير والانسان لله وهكذا وتولى كل منها لكل ان يعبدها فالحيوان مثلا عبد السميع البصير والسلك عبد السيوح القدوس وقس نظائرهما عليهما. واما الانسان سيما الكامل فهو عبد الله وهو المظهر الأتم بل الاسم الأعظم فطريقته الطريقة الأوسع الأعم ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم س قد

هو موليتها لكن بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض وأسد البراهين وأشرفها إليه هو الذي (١) لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل (٢) الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم

(١) وهو مع ذلك برهان انى سلك فيه من بعض اللوازم وهو كون الوجود حقيقة مشككة ذات مرتبه تامه صرفه وناقصة مشوبه إلى بعض آخر من اللوازم وهو كون المرتبة التامة الصرفه منه واجبه الوجود والذي ذكره ره من أن الطريق فيه عين المقصود وان فيه سلوكا من ذاته تعالى إلى ذاته ثم من ذاته إلى صفاته ثم من صفاته إلى أفعاله ينبغي ان يحمل على أن هذا البرهان الأنبي من بين سائر البراهين الأنبي في هذا الباب أشبه باللم من غيره والا فلا معنى لعليه الذات بالنسبة إلى نفسها ولا بالنسبة إلى صفاتها التي هي عينها وكذا لا معنى للسلوك النظري من الشئ إلى نفسه ولا منه إلى صفاته التي هي عين نفسه هذا ط مد ظله

(٢) الصديق مبالغة الصادق وهو ملازم الصدق في الأقوال والأفعال والقصود و العهود مع الله ومع الخلق فقد أومى قده إلى أن الطرق الأخرى كأنها لا تخلو عن كذب لان من لم يعلق بحقيقة الوجود التي هي بينه المائبة والهلية وهي أظهر الظواهر وأوسع الواسعات كما أن مفهومها وعنوانها أبده البديهيات وأعم العامات وهي أول الأوائل في الخارج كما أن مفهومها أول الأوائل في الذهن كما عبر الشيخ في فصل عقده لبيان بعض احكام مفهومها بقوله في الذب عن أول الأوائل وعلق بغيرها من الحدوث والامكان وحركه ونحوها من الأخفاء ورأى الماهيات التي شانها الاختفاء وجعلها واحكامها مفروغا عنها واخذها موضوعه مسلمة ولم ير حقيقة الوجود التي يعرفها كل صبي وغبي وزكى وغيرهم وهي ظاهره بالذات مظهره لهذه الماهيات ولأحكامها هذه وغيرها لم تخلو فطرته عن اعوجاج و نظره عن عماء وكلامه اللهجي والقلبي عن كذب ولم يعدل حيث لم يضع الشئ موضعه بخلاف من استدل بحقيقة الوجود على حقيقة الوجود فان نظره وقع على ما هو حق الواقع وحق نفس الامر ووضع ما وافق الطبع ولم يتمسك بما يتطرق إليها النوع ولو أثبت المقدمات الممنوعة الا انه يطول المسافة س قده

يستشهدون بذاته على صفاته (١) وبصفاته على أفعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار امر آخر غيره كالامكان للمهية والحدوث للخلق وحركه للجسم أو غير ذلك وهي أيضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهج احكم وأشرف. وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله تعالى أولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون إلى الوجود ويحققونه ويعلمون انه أصل كل شئ ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته

بما هي حقيقته بل لأجل نقائص واعدام خارجه عن أصل حقيقته. ثم بالنظر في ما يلزم الوجود أو الامكان (٢) يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته إلى كيفية أفعاله وآثاره وهذه طريقه الأنبياء كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا إلى الله على بصيرة. وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينيه (٣) واحده بسيطه لا اختلاف بين

(١) كما سيحى في التذكرة الاجمالية عن قريب س قد  
(٢) من لوازم الوجود التمامية وفوق التمامية بالنسبة إلى الوجودات التي دونه وسيحى ان تمام الشئ هو الشئ وما يفضل عليه وان البسيط كل الأشياء التي دونه بنحو أعلى ومن لوازم الامكان أجوفية الممكن بنفسه والوجدان استعارة ووديعه من غيره هذا في امكان الماهيات ومن لوازم امكان الوجودات الفقر النوري ورابطيتها وتقومها بالوجود القيومي لا بمداخلة ولا يعنى بالتوحيد الا هذا س قد  
(٣) وهذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة ونجد كل ذي شعور مضطرا إلى اثباتها وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقا كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا أي الواقعية ثابتة وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعتها فعنده الأشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكة واقعا أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة وإذ كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبه بالذات فهناك واقعية واجبه بالذات والأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعتها قائمه الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل ان أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة ط مد ظله

افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة كما في افراد مهية نوعيه وغاية كمالها ما لا أتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو أتم منه

إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل

قبل القوة والوجود قبل العدم وبين أيضا ان تمام الشئ هو الشئ وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره (١) واما مفتقر لذاته إلى غيره.

والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص.

والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه الا به (٢) لما مر ان

-----  
(١) كلمه اما للتقسيم لا للترديد كما لا يخفى فلا حاجه إلى اخذ التسلسل كما سيأتي س قد  
(٢) يعنى لا يتوهم أحد ان كون مرتبه من الوجود وهي مرتبه فوق التمام واجبه  
لا حقيقة الوجود بقول مطلق مستلزم للتحديد ومناف للتوحيد لأننا نقول المراتب الاخر من  
حقيقة الوجود متقومة تقوما وجوديا ومفتقرة فقرا نوريا إلى الوجوب الذاتي كما مر في  
السفر الأول ان الوجودات عين الربط والفقر إلى الله تعالى لا انها ذوات لها الربط والفقر  
وقد ذكرنا سابقا انه كما أن مقومات الماهية بحيث لولاها لا ماهية ولولا اعتبارها في الماهية  
مجمله أو مفصله لم يبق من الماهية الا اللفظ كذلك لولا الوجوب الذاتي مع الوجودات لم يبق  
لها تحقق ولا ظهور ولا نعنى بالتوحيد سوى غنى الواجب القيوم وفقر الأشياء إليه وقد أشار  
إلى فقرها الوجودي وربطها الذاتي بقوله وقد مر أيضا ان الوجود إذا كان معلولا إلى  
آخره س قد



حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لأجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطه لا حد لها ولا تعين الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب

أو له مهية غير الموجودية.

وقد مر أيضا ان الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلًا بسيطًا وكان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية وعلى أي القسمين يثبت ويتبين ان وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه وهذا هو ما أردناه.

واعلم أن هذه الحجة في غاية المتانة والقوة يقرب مأخذها من ماخذ طريقه

(١) ان قلت المعلولية ذاتية لان الوجود مجعول بالذات قلت نعم لكن كلاهما ذاتيان للمرتبة الخاصة لا لأصل الحقيقة المحفوظة في المراتب والنقص قد يطلق ويراد به نفس نحو الوجود النازل وهو عين هذه المرتبة المقتضية للتشكيك وقد يطلق ويراد به العدم وفقد هذه المرتبة النازلة للأخرى وهذا ليس في قوام المرتبة لأنها وجود وذاك عدم. وخلاصة كلامه ان حقيقة الوجود بشرط الارسال ليس فيها نقص وقصور وكل مرتبه منها ليست خاليه عن نسخ الحقيقة والقصور يعود إلى المرتبة باعتبار مصحوبيتها للعدم بل الماهية القابلة فإذا استدلل على الوجوب الذاتي بمرتبته الظهور لم يستدل بغيره عليه لان مرتبه الظهور نسخ الحقيقة ووحدها ليست عددية بل وحده حقه. لكنني أقول المقدمات المأخوذة في هذه الحجة وان كانت شامخة فيها مطالب عاليه الا ان الاستكشاف عنها في أول الأمر ليس بلازم إذ تصير به كثيره الدقة عسره النيل وإن كان لازما في مقام آخر كمقام البحث عن فياضيته. فالأسد الأخصر ان يقال بعد ثبوت أصالة الوجود ان حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحاق الواقع حقيقة مرسله يمتنع عليها العدم إذ كل مقابل غير قابل لمقابل والحقيقة المرسله التي يمتنع عليها العدم واجبه الوجود بالذات فحقيقة الوجود الكذائية واجبه الوجود بالذات وهو المطلوب س قد

الاشراقيين التي تبنتى على قاعدة النور (١) لكن الباحثين من المتأخرين  
لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان أو ضعف عقولهم عن ادراك معنى الأشد  
والأضعف

في حقيقة الوجود ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بأنه لا معنى لكون  
حقيقة واحده مختلفه بالكمال والنقص بحسب أصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به  
الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا (٢) وتارة بعد تسليمه بانا لا نسلم ان الكمال  
مقتضى أصل الحقيقة وان القصور يقتضى المعلولية والافتقار إلى ما هو الكامل فان  
لاحد

(١) لان النور أيضا عندهم حقيقة واحده ذات مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر والغنى  
والفقر وغير ذلك والأنوار الحسية فضلا عن الأنوار الأسفهدية والأنوار القاهرة من حقيقة النور.  
وانما كانت الطريقتان قريبتين لا متحدتين لان طريقه الوجود وهو النور الحقيقي  
لكونه ظاهرا بالذات مظهرا للغير الذي هو الماهيات بالحقيقة كانت أشمل وأوسع لان نور الوجود  
يسرى إلى الهيولى فضلا عن الطبائع والأجسام والاعراض والنور في قاعدة الاشراق غاية نزوله  
الأنوار العرضية واما الأجسام والاعراض الأخرى فعندهم غواسق فقاعدة نور الوجود أسد واحكم  
وأعذب وأتم س قده..

(٢) هذا مغالطة نشأت من الاشتباه بين شيئية الوجود وشيئية الماهية ففي شيئية الماهية  
لا يتحدان فان شيئيتي ماهيتي الجنس والفصل مثلا لا تتحدان أصلا واما شيئية الوجود فهذا الاتحاد  
فيها امر متحقق بناء على التشكيك في الوجود الذي هو امر تحقيقي برهاني كما مر في السفر الأول  
بل ماهيات الأجناس والفصول من حيث التحقق في العين في غير المركبات الخارجية من الأجسام  
متحدة ففي البسائط الخارجية كالأعراض ما به الاشتراك كاللون عين ما به الامتياز كالمفروق  
لنور البصر في البياض ولكن وجودا فان وجود الجنس والفصل واحد وجعلهما واحد فمن هنا يتفطن  
الليبيب ان هذا من خواص الوجود وقد ذكرنا في موضع آخر ان آية ذلك الاعداد فان ما به  
الاشترار فيها الوحدة التي هي مبدئها وهي بعينها ما به الامتياز فيها وهي مادتها وصورتها  
وراسمها ومفنيها والوحدة هي الوجود أو مساوقته س قده

ان يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجود والامكان لكان كل منهما معللا بالغير (١) فكان الواجب مفتقرا إلى علة وهو محال وبطلان التوالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه فكون الوجود حقيقة واحده متفاوتة بالكمال والنقص امر محال.

أقول مبنى هذا الايراد كما أشرنا إليه على قصور الادراك عن البلوغ إلى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحده (٢) ليس ككون الانسان مهية واحده لان الوحدة في المهيئات ليست مثل الوحدة في الوجود لان تلك الوحدة ذهنية (٣) عارضه للكليات زائدة على ذاتها عارضه لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة إياها لأنه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك المهية الواحدة اما كذا واما كذا واما الوجود فليس مهية كلية واحده في الجميع حتى يجرى فيها ما ذكره من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس ووحده الأقسام ان جنسا فجنسا وان نوعا فنوعا وان شخصا ف شخصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع أو جنس ووحده هذه الحقيقة واشتراكها بين الافراد والآحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال

(١) بقي هنا شق آخر وهو ان يقتضى كليهما ولا يتم سند المنع الا بابطاله س قده  
(٢) محصله ان الاشكال انما يرد في المتواطى دون المشكك وحقيقة الوجود مشككة غير متواطئة ولم يجب ره عن الشطر الأول من الاشكال تعويلا على ما تقدم في مباحث الوجود ط مد ظله

(٣) بخلاف الوحدة في حقيقة الوجود فإنها عينيه لا ذهنية ذاتية لا عارضه ومعروضها التعملي باعتبار العروض في العنوان لا في المعنون هو شئيه حقيقة الوجود لا شئيه الماهية والكلية الطبيعية وحذف المشخصات في حقيقة الوجود لا يمكن لان تشخصها بذاتها متفاوتة المراتب. وبالجملة وحده هذه الحقيقة وحده حقه حقيقية لا عددية س قده

والاعتراض ساقط بالكلية لان موضعه ما إذا كان المقسم طبيعة كليه.  
فان أورد هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بأنه ان اقتضى الواجبية  
كان جميع افراده واجبا والا لم يكن في الوجود ما هو واجب بالذات.  
نجيب بان لفظ الوجود إن كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود فالامر  
كما قلنا وإن كان المراد هذا المفهوم المصدرى فلا يقتضى شيئا وهو كسائر الصفات  
من العوارض المفتقرة إلى غيرها وليس شئ منها واجب الوجود بل ولا من الموجودات  
الخارجية لأنه اعتبار عقلي نعم ربما يقال (١) بأنه عين في الواجب زائد في الممكن  
بمعنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بأنه موجود  
بخلاف الممكن إذ ليس كذلك الا إذا لوحظ معه غيره.

تنقيح وتهذيب

ان صاحب الاشراف أورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته  
المبتنية على قاعدة النور والظلمة.

وأجاب عنه بما ملخصه ان المهية المشتركة بين تلك المراتب الكاملة  
والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن وليس بمشترك في الخارج بينها فان  
ما في الخارج ليس مركبا من أصل المهية وكمالها حتى يجب ان يحصل ما هو لمرتبة  
مخصوصة منها لمرتبة أخرى بل المراتب والافراد المختلفة متباينة في الخارج  
فان ذات الكامل مبانة لذات الناقص والمتوسط فيجوز ان يختلف تلك الافراد في  
اللوازم والآثار فالاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا  
حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال.

أقول وأنت تعلم أن الحق ان الكلى الطبيعي موجود في الخارج سيما  
عند من ذهب إلى أن الوجود اعتبار عقلي لا صور له في الأعيان وما في الأعيان هو  
مهيئات الأشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع في الخارج هي

---

(١) والقائل الحكيم الفاضل الكاتبي في حكمه العين فإنه بعد ما ذكر بداهة مفهوم  
الوجود واشتراكه ذكر هذا الكلام س قده

المهية لا بشرط شئ أعني الكلي الطبيعي (١) الذي يعرضه الكلية والعموم في  
الذهن وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة الا بالقوة ففي الخارج امر من شأنه ان  
يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك بين كثيرين.

فنقول الامر المشترك موجود في الخارج وإن كان ظرف عروض الاشتراك  
انما هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال  
والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه فاذن للعقل ان ينظر إليه من حيث هو هو  
لأنه امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية أو لم تعتبر (٢) فيجدها اما مقتضيه  
لشئ من خصوصيات الأقسام ومراتبها من الكمال والنقص فيحكم بان ما عدا تلك  
الخصوصية أو تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية واما غير مقتضيه لشئ منها فيكون  
كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول  
بان ما به الاختلاف بالكمال والنقص بعين ما به الاتفاق فيما له مهية مشتركة كليه

-----  
(١) تسميه نفس الماهية اللا بشرط شئ بالكلي لوجوه.  
أحدها انه اصطلاح خاص ولا مشاحة في أن يسمى نفس الطبيعة التي لا كليه ولا جزئية  
بالكلي بالاشتراك.

وثانيها انه من باب تسميه الشئ باسم ما يؤول إليه في الذهن ان أريد الأذهان السافلة  
فيكون من قبيل قوله تعالى أراني أعصر حمرا.  
وثالثها انه من باب تسميه الشئ باسم ما كان في الذهن ان أريد الأذهان العالية فيكون  
من قبيل قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم إذا عرفت هذا فكلام المصنف قده يشير  
إلى ثاني الوجوه والمراد بعروض الكلية بالقوة عروض الكلية المنطقية واما الكلية الطبيعية  
فهي فيه بالفعل س قده

(٢) لان شيئية الماهية يمكن ان يكتننها العقل فيكون محط نظره بالترديد والتشقيق  
وفيه تلميح إلى أنه بخلاف شيئية الوجود الحقيقي فلا ينالها العقل حتى تكون مورد التشقيق  
انما طريق العلم به منحصر في العلم الحضورى فما بيد العقل منها انما هو مفهوم الوجود العام  
الذي له وحده ذهنية كسائر المفاهيم الذهنية س قده

قول فاسد غير صحيح لان تلك المهية لعمومها واشتراكها من شانها ان توجد في كل فرد فرد وحصه حصه ومع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتي أو عرضي لها فتلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصه حصه ان كانت مقتضيه

للكمال والشدة كانت جميعها كامله شديده وان كانت مقتضيه للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفه وان لم تكن مقتضيه لشيء لكان كل منها مفتقرا إلى مخصص زائد على مهية تلك الطبيعة المشتركة.

فعلم وتحقق ان شيئاً من المهيئات غير قابل للأكمل والأنقص والأشد والأضعف الا بأمور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود إذا كانت متفاوتة

الدرجات إذ ليس للوجود طبيعة كليه ذهنية يكون لها أنحاء من الحصولات كمهية الانسان أو الفرس أو غيرهما حيث إن لها حدا واحدا ومعنى معيناً مشتركاً بين الكثيرين متشخصاً بتشخصات موجودة بوجودات زائدة تلك التشخصات والهويات على ذلك المعنى بحيث إذا جرده العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل منها امر

واحد وإذا فرض تلبسه بأي تشخص كان صار عين ذلك التشخص لان حقيقة الوجود ليست الا نفس التشخصات والهويات كما علمت فإذا كان مشككاً متفاوتة المراتب شدة وضعفاً أو تقدماً وتأخراً لا يمكن تحليله إلى طبيعة مشتركة وتخصيص زائد (٢)

(١) إذ قد مر ان كون ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق معقول في شيعة الوجود الحقيقي إذ هو لسعته غير مرهون بمرتبته فجهة الاختلاف عين جهة الاتفاق لا في شيعة الماهية لضيقتها وتحددتها فكان المصنف قد يستفسر عن الشيخ ما عنيتم بالنور ذي المراتب فان عنيتم به الوجود فهو اعتباري عندكم وان عنيتم به الماهية فهي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة فكيف تكون نفسها كامله ومتوسطة وناقصة وكيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق وان عنيتم شيئاً آخر فلا ثالث لان الشيء المحقق اما وجود واما ماهية والمنفصلة حقيقة س قد (٢) بل مراتب الوجود من حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واحد مشترك فيه ومن حيث العكس كثيره مشتركات ولكن كثره لا تنافي تلك الوحدة الحقه و كذلك نور الأنوار والأنوار القاهرة والأنوار الاسفهبديية عند الاشرافي حيث لا ماهية لها تشوب النور البسيطة فكل مرتبه منها ممتازة عن الأخرى بنفس ذاتها البسيطة المشتركة في الحقيقة بل كذلك الأنوار الحسية العرضية كل مع الاخر فان كل مرتبه منها مجرد النور بلا شوب ظلمه فيها حتى الضوء السابع في البيت السابع مثلاً فان الاعراض بسائط خارجية والقصور عدمي بل الأنوار العرضية مع الأنوار المجردة امتيازها واشتراكها هكذا لأنها من حقيقة تلك الأنوار عند الاشرافي والمرتبات البسيطة بوجه بعيد نظير مراتب الحركات عند الحكيم فإنها عنده غير مشوبة بالسكنات ولو كانت أبطاً ما يتصور منها بل البطيئة هيئة متصلة واحده كالسريعة س قد

(۲۱)

فالمرتبة الكاملة منه ليست بقابلية للتحليل إلى أصل مشترك وامر زائد لأنها بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد الوجود واما القصور فعدمي فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعيه ولا جنسية (١) بل ضربا آخر من الوحدة لا يعرفه الا الكاملون.

-----  
(١) هذا جواب عما عسى ان يقول أحد انه إذا كان كل مرتبه من حقيقة الوجود مخالفه لمرتبة أخرى منها بنفس ذاتها البسيطة ولا جهة اشترك فيها لئلا يلزم التركيب فأين الوحدة والتوحيد.

والتحقيق في الجواب ان للكثرة التي من حيث الشدة والضعف والتقدم والتأخر و غيرهما في أصل الحقيقة الوجودية لا تنافي الوحدة الحقه بل تؤكدها فإنها كاشفه عن الأشملية والأوسعية وفقد السلب بما هو سلب الوجود الذي هو مناط التركيب وبالنظر العرفاني عدم مماثله طور من الوجود طور آخر في المراتب الطولية كما في الصور التي في المراتب العرضية انما هو بحكم اسم من ليس كمثلته شئ واسمه الأحد.  
ففي كل شئ له آية \* تدل على أنه واحد

واما الكثرة التي هي ثار التباين والاختلاف النوعي فهي في القوابل التي هي الماهيات الإمكانية وليست في الوجود بالذات وهي اعتبارية كأصل موضوعها وأيضا المراتب التالية و المتلوة في السلسلة الطولية كلف ونشر و متن و شرح و مجمل و مفصل و محدود و حد وأيضا الوجود كنوع واحد ليس مراتبه كأنواع ولا كأمثال وما قد يعبر بالافراد يراد به المراتب و الدرجات و جميع المراتب الوجودية من سنخ واحد إذا قيس إلى سنخ العدم كما أن الأنوار العرضية مع تفاوتها التشكيكية من سنخ واحد بالنسبة إلى الظلمة البحتة كيف ولم يتخلل غير تلك الحقيقة الوجودية فيها ولهذه السخية ينتزع منها مفهوم واحد هو مفهوم الوجود المشترك فيه ولولا السخية لم ينتزع المفهوم الواحد من الحقائق المتخالفة ولم يتحقق الاشتراك المعنوي في الوجود وخلافه مبرهن بل ضروري س قده



والحاصل ان صاحب الاشراقين لو كان قصد بمهية النور الذي هو عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب إليه وان أراد به مفهوما من المفهومات التي من شأنها الكلية والاشترك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المشائين ان الأشد والأضعف من السواد والحرارة والنور وغيرها راجعان إلى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الافراد (١) لا من جهة المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه.

تذكره اجمالية

قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذي قرع سمعك أيها الطالب من أن حقيقة الوجود لكونها أمرا بسيطا

(١) قال سيدنا الأستاذ دام بقاءه انهم بعد ما قسموا المفهوم إلى المتواطئ والمشكك وعرفوا الأول بأنه ما يتساوى صدقه على افراده والثاني بأنه ما يختلف في ذلك نظروا بعين الدقة ورأوا بطلان التشكيك في المفاهيم فعدلوا إلى القول به في العرضي المفهوم المنتزع من قيام العرض بموضوعه لعدم مطابق له في الواقع ولكنه أيضا غير مجد في دفع الاشكال عن جريان التشكيك في المفاهيم والمحدور وهو امتناع صدق المفهوم الواحد على مصاديقه وان لم تكن المصاديق بافرد لذلك المفهوم كما في المفاهيم الانتزاعية بعد باق على حاله. فالحق ان التشكيك غير جار في المفاهيم من رأس ولا يمس كرامتها قط وانما مصبه نفس الوجودات الخارجية وهذا ما رامه اتباع المشائين من كون الأشد والأضعف من السواد والحرارة و النور وغيرها راجعين إلى تفاوت الحصولات وهو قده قربه من مسلكه ولم يعده منه حيث إنهم مع ذلك ذهبوا إلى أن المعنى الواحد المقول على أشياء مختلفه لا على السواء يمتنع ان يكون مقوما لتلك الأشياء أو جزء مقوم لها لان الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو لا تختلف ولا جزئها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما أو مفارقا فوقع الوجود على وجودات الأشياء المختلفة بالهويات وقوع لازم خارجي غير مقوم على خلاف ما ذهب إليه قده من وحده حقيقة الوجود والاختلاف التشكيكي في نفس الحقيقة الخارجية المقومة أميد.

غير ذي مهية ولا ذي مقوم أو محدد هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتم الذي لا نهاية له شدة إذ كل مرتبه أخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصوره وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم انما يلزم الوجود لا لأصل الوجود بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني فالأول على كماله الأتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو أتم منه والقصور والافتقار ينشئان من الإفاضة والجعل ويتمان به أيضا لان هويات الثواني متعلقه بالأول فينجر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه.

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان ويثبت به أيضا توحيده لان الوجود حقيقة واحده لا يعترها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد يتصور في لا تناهيه (١)

(٢)

ويثبت أيضا علمه بذاته وبما سواه وحياته إذ العلم ليس الا الوجود (٣) ويثبت

(١) إذ لم يتخلل غيره فيه ومن كلمات العرفاء انه إذا جاوز الشيء حده انعكس ضده كعدم النهاية في الظهور ينعكس إلى الخفاء وفرط القرب ينعكس إلى البعد وفرط الفقر ينعكس إلى الغناء وقس عليه فعدم النهاية في كثره الشؤون والمراتب في الوجود بحيث لا نحو وجود الا وهو مصداقه ينعكس إلى الوحدة الحقه الحقيقية ومن هنا قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري أي خدای بی نهایت جز تو کیست \* چون توئی بیحد و غایت جز تو کیست هیچ چیز از بینهایت بیشکی \* چون برون نامد کجا ماند یکی س قدہ

(٢) المراد بلا تناهيه عدم محدوديته بحد إذ حد الشيء غيره وكل غير مفروض لحقيقة الوجود باطل الذات فالوجود الحق لا حد فهو مطلق غير متناه كل ما فرض ثانيا له عاد أولا لعدم حد يوجب التميز وهذا اللاتناهي بحسب الدقة سلب تحصيلي لكنه رحمه الله يستعمله ايجابا عدوليا وهو نظر متوسط بنى عليه أبحاثه تسهيلا للتعليم كما صرح به في مباحث العلة والمعلول فافهم ذلك ط مد ظله

(٣) وبعبارة أخرى العلم ليس الا الوجدان ومرتبة فوق التمام من حقيقة الوجود واجده لنفسها أي غير فاقده لنفسها فهي عالمه بذاتها ولكونها بسيطة الحقيقية واجده لكل الوجودات التي دون تلك المرتبة بنحو أعلى فهي عالمه بها فثبت علم تلك المرتبة بذاتها وبغيرها س قدہ.

قدرته و ارادته لكونهما تابعين للحياة والعلم (١) ويثبت أيضا قيومية وجوده لان الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المرید الحي القيوم الدراك الفعال ولكونه مستتبعا للمراتب التي تليه الأشد فالأشد والأشرف فالأشرف ثبت صنعه وابداعه وأمره وخلقه وملكوته وملكه فهذا المنهج الذي سلكناه أسد المناهج وأشرفها وأبسطها حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفه ذاته تعالى وصفاته

(١) وأيضاً ثبت قدرته لكون الوجود ظاهراً بالذات مظهراً للغير فهو نور والنور فياض الشعاع والفيضان إذا كان عن علم ومشيه فهو قدره لان القدرة ليست الا هذا وهذا النور ليس نورا حسيا عرضيا حتى يكون عديم الشعور والمشية وثبت ارادته لكون الوجود عين العشق والمحبة لذاته وثبت حياته لكون الحي هو الدراك الفعال وثبت تكلمه لكون التكلم اعرابا عما في الضمير ومرتبة الظهور من حقيقة الوجود اعراب عن مرتبه الخفاء كنت كنتا مخفيا فأحبيت ان اعرف وثبت سمعه وبصره لان إذا كان كل الوجودات حاضره له فمن حملتها المسموعات والمبصرات وقس عليه كل الصفات الكمالية لكن يجب ان يعلم أنه كما أنه إذا قيل الممكنات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم أو انها اعتبارية يذهب الوهم أو العقل الجزئي إلى الماهيات الموجودة ويأخذ الوجود معها ويغلط ويغالط والحال ان مراد القائل المحقق بها ليس الا شيئية الماهية التي هي من واد والوجود من صقع آخر كذلك إذا قيل الوجود عين العلم والإرادة والقدرة ونحوها يذهب الوهم بل العقل إلى هذا المفهوم العام البديهي الذي هو خال عنها وظل واحد من حقيقة الوجود في العقل فان للحقيقة عنوانات وأظلالا أخرى في العقل كالوحدة والتشخص والعلم والحياة والقدرة وغيرها.

وأما إذا ذهب العقل المكتحل بنور الله إلى الحقيقة البسيطة المبسوطه التي يكون المنبسط عليه لها في الذهن بل في اعتباره حتى يكون هذا الذهاب والمراجعة إليها مقامه كيف لا يدعن ويجدها خاليه والحال ان فوق التمام والتامات كالعقول والناقصات كالنفوس ووجودات قائمه وهي علوم بذواتها بأنفس ذواتها الوجودية والصور العلمية التي للنفوس ووجودات نورية وكذا هذه الوجودات إرادات وابتهاجات من ذواتها بذواتها وبآثارها من حيث هي آثارها وقس عليهما الباقي .  
واما العقل غير المكتحل بنور الله تعالى فضلا عن كونه صاحب المقام في دوام التذكر فهو ان ذهب إلى المعنون انقطع في وجودات عالم الفرق ولا يذهب إلى وجود عالم الملكوت والجبروت فضلا عن اللاهوت ولا ينظر الا بنظر اجمالي فهذا سر عدم فهم العقول الجزئية الصفات الكمالية لحقيقة الوجود فافهم واستقم س قده.

وأفعاله إلى توسط شئ من غيره ولا إلى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا إله إلا هو ويعرف غيره أولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد.

فهذا المسلك كاف لأهل الكمال في طلب الحق وآياته وأفعاله لكن ليس لكل أحد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من أصل واحد فلا بد في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة إلى الحق وان لم يكن بهذه المثابة من الايصال.

## الفصل (٢)

في الإشارة إلى مناهج أخرى للوصول إلى هذه الوجهة الكبرى فمنها ما أشرنا إليه في العلم الكلي والفلسفة الأولى لأننا بينا خواص واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح من خارج (١) والا ترجح بذاته فكان ترجمه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم فكان ممتنعا وقد فرض ممكنا هذا خلف

فواجب الوجود لا بد من وجوده فان الموجودات حاصله فإن كان شئ منها واجبا فقد وقع الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسلة إلى غير نهاية كما مر بيانه والدور مستلزم للتسلسل فهو محال أيضا مع أنه يوجب تقدم الشئ على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لأنها غير مكثرة للذات الموضوعة لهما فالدور مع أنه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهذا المسلك أقرب المسالك إلى منج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود وهي هنا يكون النظر

---

(١) وهذا قولهم المتساويان ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع وادعوا ان هذه القضية بديهية أولية ومنعها مكابرة ولذا فالترجيح بلا مرجح باطل حتى عند الأشعري فإذا رأينا الممكن خرج عن الاستواء إلى أحد الطرفين كما قال المصنف قده وان الموجودات حاصله قطعنا بوجود الواجب لاستحالة الدور والتسلسل س قده.

في مفهوم الموجود (١).  
وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموجودية يعطى انه لا يمكن تحقيقه  
الا بالواجب إذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود أصلا لأنه على هذا  
التقدير  
تحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو محال بديهية أو بغيره وذلك الغير أيضا ممكن  
على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الآحاد أو يدور أو يؤدي إلى الواجب والشقان  
الأولان باطلان وكذا الثالث لأنه خلاف المقدر وإن كان حقا لازما لان نقيضه  
وهو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصفه الشيخ في الإشارات بأنه طريقه  
الصديقين وتبعه المتأخرون فيه.  
قيل عليهم أستم قد أخذتم في الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه  
بعد وجوده أو قبله.

فأجابوا بان هذا البرهان غير متوقف الا على وجود موجود ما (٢) فإن كان  
واجبا فهو المرام وإن كان ممكنا فلا بد ان يستند إلى الواجب بالبيان المذكور  
ثم استشكلوا في كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر في الأنبي واللمي والواجب  
تعالى ليس معلولا لشيء أصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده  
يكون دليلا آنيا وهو لا يعطى اليقين (٣) فأجابوا عنه بان الاستدلال بحال مفهوم  
الموجود

- 
- (١) ولكن من حيث السراية إلى المعنون ومن حيث إن مفهوم الموجود وجه الموجود الحقيقي  
بما هو موجود ووجه الشيء هو الشيء بوجه ولكن المعنون بعضه ماهية لها الوجود س قده.  
(٢) لا وجود الممكن بنحو المفروغية عنه وعلى سبيل الجزم به كما في طريقه الامكان  
أو الحدوث أو غيرها فإنها فيها ملحوظة بنحو المفروغية عنها والموضوعية ومن هنا قال المحقق  
القوشجي أيضا لا شك في وجود موجود إلى آخره فالوجود ليس أجنبيا عنه تعالى كالامكان  
والحدوث وغيرهما بل حقيقته حقيقة الواجب كما مر في طريقه المتألهين ومفهومه وجهه  
تعالى وهو تعالى فرده كما في طريقه الإلهيين س قده.  
(٣) فيه ان الذي لا يفيد اليقين هو ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلة لتوقف العلم  
بوجود المعلول على العلم بوجود العلة فلو عكس لدار واما السلوك من بعض اللوازم العامة التي  
لا علة لها كوازم الموجود من حيث هو موجود إلى بعض آخر فهو برهان اني مفيد لليقين كما بين  
في فن البرهان من المنطق ومنه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة الأولى ط مد ظله.

على أن بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من أحواله التي اقتضاها فالاستدلال بحال (١) تلك الطبيعة المشتركة على أخرى معلوله للحال الأولى (٢) وربما قرروا الجواب بأنه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه إلى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود

المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه إلى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند آخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصه ما افاده بعض المحققين من أهل البحث. وفيه ما لا يخفى من التكلف (٣) (٤) والحق كما سبق ان الواجب لا برهان

(١) هذه الحال كون الموجود اما واجبا واما ممكنات متسلسلة واما ممكنات دائرة واما ممكنات مترجحة الوجود من جهة ماهياتها على حال أخرى هي كون بعض منه واجبا وبعض آخر منه ممكنا على البت واليقين.

ان قلت حينئذ فالنتيجة حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب تعالى.

قلت وجود الواجب يستتبع على وجه الاستتباع واللزوم فالبرهان عليه بالعرض س قده (٢) الحق انها ملازمه للحال الأولى لا معلوله لها ولا هما معلولتا علة ثالثه لأنهما من اللوازم العامة المساوية للوجود ولا علة له ط مد ظله.

(٣) اما أولا فلانه لم يكن البرهان حينئذ لميا بل مصحوب اللم.

واما ثانيا فلانه يجرى في سائر الطرق مثلا يقال استدلال بحال مفهوم المحدث وانه ذو فرد حادث محتاج إلى العلة على حال أخرى له وهو انه ذو فرد غير حادث هو الواجب لا على ذات الواجب وكذا الاستدلال بحال مفهوم المحرك وهو كونه ذا فرد متحرك محتاج إلى محرك آخر غيره على حال أخرى له وهو كونه ذا فرد غير متحرك هو الواجب لا على ذات الواجب واما ثالثا فلان الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف ليس بأدنى من عكسه ولا من استنادهما إلى علة ثالثه هي الواجب فالحق ان يقال إن الشيخ وهؤلاء وكذا من قال إن كون العالم مصنوعا ومجعولا وعلة لكون الواجب صانع العالم لا لذاته المتعالية ومروا إلى مقام ظهور الحق تعالى على الأشياء فان له تعالى ظهورا في مقام ذاته وهو ظهوره بذاته على ذاته وهو عين مقام الخفاء على مخلوقاته و ظهورا على ما عدا ذاته في مقام فعله وهو الظهور في مظاهر ذاته ومجالي صفاته واليه أشير في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف ومن هنا قيل فلست تظهر لولاى لم أكن لولاك أو يقال أرادوا بالمجعولية والمؤلفية بفتح اللام حقيقة المجعول بالذات الذي هو الوجود الحقيقي للعالم وبالصانعية والمؤلفية بكسر اللام مفهومهما الإضافي المتحقق بتحقيق منشأ انتزاعه فتلك المجعولية الحقيقية نفس الإضافة الاشرافية أي الاشراف المبنى للمفعول كما أن الجاعلية الحقيقية عين الإضافة الاشرافية ولكن الاشراف المبنى للفاعل وحقيقة الأولى هي حقيقة الوجود المنبسط على الماهيات كما أن حقيقة الثانية هي ذلك الوجود المنبسط ولكن ساقط الإضافة عنها متعلقا بالحق المتعال وهو الابداع الحقيقي لا المصدري فهذه المجعولية الحقيقية والإضافة الاشرافية علة لإضافاته تعالى التي لا تعقل الا بين الامرين لا لإضافته الاشرافية المبنية للفاعل فضلا عن ذاته المتعالية بذاته س قده.

(٤) وهو مسلم في الجواب الثاني وممنوع في الأول ط مد ظله

(٢٨)

عليه (١) بالذات بل بالعرض (٢) وهناك برهان شبيه باللمي (٣).

(١) المراد بالبرهان البرهان المصطلح عليه في الفلسفة وهو البرهان اللمي وهو الذي يسلك فيه من العلة إلى المعلول إذ لا علة لمطلق الوجود الشامل للواجب والممكن المبحوث عنه في الفلسفة وليس المراد به ما هو مصطلح المنطقي الشامل للآني واللمي كيف وجميع البراهين المستعملة في الفلسفة ومنها القائمة على وجود الواجب براهين آنية كما عرفت فيسلك فيها من بعض لوازم الوجود ككونه حقيقة ثابتة بذاتها أو علة أولى إلى بعض آخر ككونه واجبا لذاته والدليل على اراده ما ذكرنا قوله وهناك برهان شبيه باللمي فقد اعترف بوجود برهان هناك ونفى عنه اللمية ولا يبقى حينئذ الا الآني ط مد ظله.

(٢) له معنيان أحدهما ما ذكرنا من الاستتباع واللزوم في توجيه كلامهم وثانيهما انه كما أن وجود الجوهر جوهر بالعرض ووجود العرض عرض بالعرض لماهيتهما كذلك البرهان على الوجود س قده.

(٣) هذا وجه آخر غير ما ذكر مما بالعرض إذ في الأول التزم انه برهان لمي الا انه على حال مفهوم الموجود أو على وجوده تعالى الرباطي بالذات وعلى وجوده النفسي بالعرض وفي الثاني لا يلتزم انه برهان لمي بل شبيه باللمي لكن على أنه فوق اللمي لا انه دونه اما انه ليس بلمي حقيقة فهو ظاهر إذ ليس هو تعالى معلولا واما ان الاستدلال من حقيقة الوجود على الوجوب فوق اللم فلان كل لم مستعير في الإنارة من نور حقيقة الوجود همه عالم بنور أو است پیدا \* كجا أو گردد از عالم هویدا - س قده.



ومن الطرائق التي استحسنوها طريقه زعموا انها يتم من غير الاستعانة  
بابطال التسلسل والدور أوردتها صاحب المطارحات وهي ان الوجود إذا انحصر  
في الممكنات الصرفة سواء ذهبت سلسلتها إلى غير نهاية أو لم يذهب بأنها دارت على  
نفسها فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في أنه يفتقر إلى علة فعلتها  
اما نفسها أو جزء من آحادها أو خارج عنها.

والأول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى  
علله (٢) والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا  
واجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يسارق  
الوحدة بل عينها وقد علمت (٣) ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود الا وجودات  
الآحاد فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق منهما شيء ثالث في  
الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لا احد ان يقول إن جميع الممكنات ليست لها  
علة أخرى غير علة الآحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علة افرادها فليست  
بخارجة عن ذواتها الممكنة التي بعضها علة للبعض فلا يلزم الانتهاء إلى الواجب

-----  
(١) اعلم أن كل متعدد فيه اعتبارات أحدها الكل الافرادي وهو العام الاستغراقي ولا  
يعتبر فيه المعية والاجتماع وثانيها الكل المجموعي بمعنى الآحاد بالأسر أي ذات المجموع  
التي هي شيء والوصف العنواني أعني الاجتماع العارض لذلك المجموع شيء آخر وثالثها  
المجموع بشرط الهيئة الاجتماعية ورابعها المجموع بشرط الهيئة الاجتماعية.  
إذا علمت هذا فاعلم أن مراد القائلين بان المجموع من الآحاد هو موجود على حدة  
وراء كل واحد هو الثاني أعني المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أو الثالث فان الشرط خارج واما  
الرابع فمعلوم انه لا وجود له إذ الهيئة امر اعتباري والا لعرضها هيئتها أخرى وتسلسل ولقد وقع  
مع المصنف قده في شقاق من ادعى البداهة في أن مجموع الآحاد بالأسر موجود على حدة وما قال  
المصنف حق وصواب كما لا يخفى على أولى الأبواب وقد فصل في الأمور العامة س قده  
(٢) لما مر في الأمور العامة ان العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده  
تحقيقا لمعنى الاستقلال س قده.  
(٣) وقد قدمنا المناقشة فيه فيما علقناه على مباحث الوحدة والكثرة ط مد ظله

الا ان يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقا آخر.  
ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بأنه يجوز ان يكون  
الشيء علة لنفسه مستندا بان مجموع الموجودات من الواجب والممكن ممكن  
لاحتياجه إلى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه  
إلى بقيه الاجزاء (١) واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه التزموا  
في الجواب صحه كون العلة التامة للشيء عينه قالوا إن أردتم بالعلة العلة التامة  
بمعنى جميع الآحاد (٢) التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور  
فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على  
المجموع

حتى يلزم توقف الشيء على نفسه وان أردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه أعني  
الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب فان آحاده مستنده إلى  
الواجب فلا تأثير في المجموع باعتبار بقيه الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند  
إليه اما ابتداء أو بواسطة هذا ولم يتفطنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور  
ولا يدفع الاعتراض لان مبناه على تجويز كون الشيء علة تامه لنفسه وكون الجزء  
علة فاعليه.

والمجيب يقول نعم الامر كما قلت فان كون مجموع الشيء علة تامه لنفسه  
جائز وكون الجزء فاعلا لكل (٣) جائز أيضا وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء  
الاستدلال.

(١) وللزوم كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعله وانما لم يذكره هنا كما لم يذكر الاحتياج  
إلى البقية هناك تعويلا على فطانة المتعلم فيجرب هذا هناك وذاك هنا س قد  
(٢) أي جميع العلل التي يتوقف المعلول على كل واحد واحد منها لا بمعنى جميع العلل  
التي يتوقف المعلول على ذلك الجميع لأنه عين المعلول والتوقف يقتضى المغايرة وهو يتم  
في العلل الناقصة التي هي اجزاء العلة التامة فوصف الموقوف عليه للعلة التامة وصف بحال  
المتعلق وتعريف العلة بما يتوقف عليه المعلول مخصوص بما عدا العلة التامة س قدم  
(٣) ان قلت ما فائدة هذا وهل يهدم الدليل به أيضا وكيف يهدم فان كل جزء يجعل فاعلا  
في سلسله الممكنات غير المتناهية ممكن يحتاج إلى فاعل فيلزم كون ذلك الجزء فاعلا لنفسه ولعله  
تحقيقا لمعنى الاستقلال وتعليل الشيء بنفسه علة تامه مفروض الجواز لا فاعليه الشيء لنفسه  
ولعلته واما في السند فإذا كان الواجب فاعلا للمجموع لا يلزم هذا المحذور لان الواجب لا فاعل له  
لعدم مناط الحاجة وكذا ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب إذا جعل فاعلا لاستناده إليه.  
قلت بلى يهدم الدليل بالتزامه إذ يختار ان جزء المجموع غير المتناهي وهو ما فوق  
المعلول الأخير الذاهب إلى غير النهاية فاعل للمجموع منه ومن المعلول الأخير.

وإذا رجعت وقلت جملة ما فوقه ممكن ما فاعله.  
أقول جملة ما فوق المعلول الأخير من الجملة الفوقانية وهكذا بالغا ما بلغ وقد  
مر عند اجراء هذا الدليل في ابطال التسلسل في مبحث العلة والمعلول ان معنى الاستقلال  
هنا ان لا شيء في مجموع السلسلة الا وذلك الجزء فاعل له بنفسه أو باجزائه والا يشد عنه

شئ مما يتوقف عليه المجموع - س قدہ.

(۳۱)

وانما وقعوا في هذا كله لما زعموا ان المجموع من الامرين أو الأمور له وجود غير وجود كل من الافراد ولما حكموا بأن المجموع من الواجب والمعلول الأول موجود ممكن محتاج إلى علة حكموا بأن علته التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقه على معلولها وذهلوا عن أن هذا الالتزام غير معقول في نفسه فان كل ممكن موجود يحتاج إلى علة فاعليه تامه التأثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشئ عينه انما يتصور في الاعداد والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحده اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما مما لا صوره لها في الأعيان غير كل واحد من الآحاد.

وبعض أهل التحقيق منهم أجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الأول بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار

ان مرجح وجودهما معا هو هما مأخوذين لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن يحتاج إلى مرجح فالجواب انا

لا نسلم انهما مأخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود وممكن موجود.

ودفع معاصره هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فإذا فرض على وجه الاجمال كان واحدا وإذا اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كما أن كلا منهما موجود فهما موجود أيضا ضرورة ان انتفاء الكل (١) انما يكون بانتفاء أحد من آحاده والآحاد بأسرها موجودة فيها وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا أو متعددا وسواء اعتبر مجملا أو مفصلا إذ الاجمال والتفصيل انما يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجبان اختلافا في نفس الامر فإذا اعتبر الواجب مع المعلول الأول فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا أو مفصلا موجود إذا المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف أعني ذات الاثنين وهو موجود لا محاله وان لم يكن الهيئة الاجتماعية والاثنينية موجودة كما أن الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا وإذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه إلى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شئ آخر يصلح علة له فلا ينحسم مادة الاشكال بما ذكره.

على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا أو مفصلا متصف بان الدار

تسعمهم على التعاقب ولا يتصف بأنها تسعمهم مجتمعين فتأمل انتهى.  
أقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفه أصل الوجود وانه ليس من الانتزاعات الاعتبارية وعن ان وجود الشئ عين تعينه ووحدته وان الكثرة لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم إذا اخذ الشئيين شيئا واحدا لا يوجب ذلك أن يكون لهما ذات أحدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالمأخوذ

(١) كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء لا يستلزم وجوده بوجوده كما في العلة الناقصة وأيضا هذا في الكل الذي له وجود كالمركبات الحقيقية واما في المركب الاعتباري فلا وجود له حتى يكون له الانتفاء سيما في اللحاظ التفصيلي - س قده.

من الانسان والحجر معا ليس بانسان ولا حجر ولا شئ آخر وكذا المأخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا في الخارج معناه ان آحاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي. اما الذي ذهب على الأول فأمرور.

منها زعمه ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار وذلك باطل لان العلية والمعلولية (١) (٢) من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحده ولو باعتبارين.

-----  
(١) أقول التغاير الاعتباري النفس الأمري يكفي عندكم لموضوع العلية والمعلولية في كثير من المواضع منها عليه الفصل للجنس ولا سيما في البسائط الخارجية والفصل والجنس وجودهما واحد ولكن ذلك الوجود الواحد مضافا إلى ماهية الفصل علة ومضافا إلى ماهية الجنس معلول ومنها عليه الصورة للهولي وتركيبهما عند المصنف قدس سره اتحادي لا انضمامي. ومنها تقدم اعتبار الحياة بالذات في الذات المتعالية على اعتبار العلم وتقدم اعتبار العلم على اعتبار الإرادة وقس عليه كما قال بعض المتكلمين والجواب اما عن الأول فهو ان العلية بين الجنس والفصل لأجل انهما عين المادة والصورة بالذات والتغاير باعتبار أخذهما لا بشرط وبشرط لا والصورة شريكه العلة للمادة وهما متغايرتان بالذات وعن الثاني ان مراده بالاتحاد ليس ان حيثية القوة عين حيثية الفعلية والحال انهما متعاندتان وتعاندهما يدلنا على أن الجسم مركب من الهولي والصورة بل إن الهولي لما كانت صرف القوة والقوة ضعيفه التحصل لا تأتي عن الاتحاد مع الفعلية بخلاف الفعليات فإنها لشدتها متباعدة عن الاتحاد ومع ذلك مغايرتهما باعتبار ان الصورة كانت وستكون في عالم المثال منفكة عن الهولي والهولي كانت متلبسة بغير هذه الصورة هذا على طريقته قدس سره وعندنا التركيب بينهما انضمامي لا اتحادي وعن الثالث ان التقدم والتأخر في صفات الله تعالى خلاف التحقيق لأنها عين ذاته تعالى س قدس سره  
(٢) المراد بهما عنوانا العلية والمعلولية من حيث انتزاعهما عن ذاتي العلة والمعلول الممتنع اجتماعهما لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه بالذات والتقابل بينهما بالتضاييف لكنه ره يرى أن المتضائفين لا يمتنع اجتماعهما بالذات كالعاقلية والمعلولية وانما يمتنع فيما قام البرهان على الامتناع كالعلوية والمعلولية وقد صرح بذلك مرارا ففي العبارة بعض المسامحة - ط مد ظله.

ومنها ان المركب من الواجب والصادر الأول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر (١) من الواجب في أول المراتب شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع لا أمرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم.

ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس أحد اقسام الوجود لأنه ليس واجبا ولا عقلا ولا نفسا ولا جسما ولا عرضا وكل موجود في الواقع يجب ان يكون أحد هذه الأقسام.

ومنها ان الحق جرى على لسانه في آخر كلامه حيث ذكر انهما مأخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب وممكن ولم يتفطن بأنه محط الجواب ولا حاجه إلى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الاشكال إذ لا ضرورة ولا برهان يدعو إلى كونهما معا موجودا واحدا (٢) في الخارج كيف والمعية تؤذن بالاثينية. واما الذي ذهب على معاصره فبعض (٣) هذه المذكورات (٤) مع شيء آخر

-----  
(١) ان قلت علة المجموع ليست هي الواجب تعالى بل هي المجموع عند ذلك المدقق قلت ليس المراد بالمصدر هو العلة التامة بل الفاعل والفاعل للمجموع هو الواجب تعالى كما مر عند قوله وان أردتم بها العلة الفاعلية ان قلت صدور هذين الشيئين بالترتيب وهو جائز عندهم فصدور الصادر الأول مقدم على صدور المجموع قلت ليس كذلك إذ في مرتبه صدور ذلك الصادر صدر المجموع وحصل عقد الاجتماع بلا ترتيب وبغير انتظار س قده  
(٢) كيف ولو كانا موجودا على حدة لزم كون الواجب جزءا لغيره والحال انه كما لا جزء له لا يكون جزءا لغيره حاشاه عن ذلك وهذا أيضا أحد المحاذير الواردة على هذا المدقق ومعاصره وقد أشار قده إليه والى غيره بكلمة منها س قده  
(٣) لا كلها كاتحاد موضوع العلية والمعلولية لأنه كان جارحا ولم يعين العلة و كجريان الحق على لسانه س قده  
(٤) ولا يخفى عليك انه بنى دفعه على تأثير اللحاظ في نفس الامر واستتباع اختلافه اختلافها فيها ولذا التزم بان الواجب والممكن على فرض التفصيل موجود متعدد وجود كل منحاز عن الاخر وعلى فرض الاجمال كان وجودهما واحدا وهذا صريح في أن الملاحظة لها دخل في نفس الامر مع أنه صرح في ذيل كلامه بعدم ايجاب اختلاف الملاحظة الاختلاف في نفس الامر فهو بنفسه زيف كلامه واخر بنيانه - اد.

وهو استدلاله على كون المتعدد موجودا بان آحاده موجودة وبأنه لو انتفى كان انتفائه بانتفاء شئ من آحاده وشئ منها غير منتف و كلا الوجهين مغلطة فان كون الآحاد موجودة معناه انها موجودة بوجودات متعددة مختلفه بالوجوب والامكان و الجوهرية والعرضية مثلا فكذلك حكم المتعدد في كونه موجودا معناه انه موجود بوجودات مختلفه لها احكام مختلفه واما قوله انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء أحد من آحاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده إذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له

تحقق في الخارج أو من شأنه ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفائه بانتفاء شئ من اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الآحاد المتعددة الموجود في الخارج بأي وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الآحاد وأيضا يلزم على ما تصوره وصورة بطلان الحصر في التقسيمات فإذا قلت الشئ اما واجب أو ممكن أو الجوهر اما مجرد أو مادي أو الكلمة اما اسم أو فعل أو حرف لم يظهر الحصر المقصود الا إذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقي ومن المناهج غير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ما يبتنى على الامكان.

وتقريره بعد أن يمهد ان الشئ الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضى وجوده لا يقتضى أولوية وجوده لذاته والا لكان (١) كافيا لذاته في حصول وجوده وكان

واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدا أو متعددا مترتبا أو

متكافئا لا يصح ان يقتضى وجوب وجود شئ إذ المقتضى لوجوب وجود الشئ لا بد ان يجعل

جميع أنحاء عدمه ممتنعا وليس هذا من شان الممكن لجواز طريان عدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه للمعلول فقد دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فاذن الممكنات سواء كانت متناهية أو غير متناهية في حكم ممكن واحد في أنه لا يطرد عدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا أنحاؤه حتى يصير

-----  
(١) الأولوية الذاتية اما كافيه أو غير كافيه والملازمة بين هذا التالي ومقدمه ثابتته على التقدير الأول لا الثاني ولكن في مقام اثبات الصانع لا يضر الثاني فتصدى لابطال الأول - س قده.



واجبا بها ليكون موجودا فلا بد في كون الممكن موجودا ان يكون علتها غير خارجه  
عن

حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب واليه الإشارة في كلام الفارابي حيث  
قال لو حصلت سلسله الوجود بلا وجوب ويكون مبدئها ممكنا حاصلا بنفسه لزم  
اما ايجاد الشئ لنفسه وذلك فاحش واما صحه عدمه بنفسه وهو أفحش انتهى.  
ومعناه ان هذا الممكن ان أفاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشئ  
علة لنفسه مقتضيا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وان لم يفد الوجوب  
ولم يمنع العدم فيلزم صحه عدمه بنفسه وهو أفحش بطلانا وذلك لان المحذور  
الأول لازم هنا أيضا من كون الشئ سببا لنفسه بأي وجه كان مع محذور آخر  
وهو انه إذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث إن  
عروض العدم له ابتداء أولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب  
له ممتنع الحصول  
الفصل (٣)

في الإشارة إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين (١) من  
أهل فارس وظن أنها برهانية والى ما فيها من الاختلال  
قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وناسب أهل البحث ان  
يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور إذ تحقق موجود

-----  
(١) قال سيدنا الأستاذ دام بقاءه الظاهر أن هذا البعض من العرفاء ويشعر بذلك  
قوله وناسب أهل البحث الظاهر في عدم كونه بنفسه منهم والعرفاء جلهم قائلون بأصالة  
الوجود فلو بنى ما استدل به من الوجوه على أصالة الوجود لما يرد عليها شئ مما أورده قده  
فان ما أورده يبتنى على حمل الوجود في كلام هذا البعض على مفهومه وقد حققت ان مراده  
على ما استظهرناه من كلامه هو حقيقة الوجود وشخصه لا مفهومه الانتزاعي الذهني.  
ثم إن الوجوه الأربعة بالحقيقة ترجع إلى وجهين الأول الاستدلال من طريق الدور  
والثاني الاستدلال من طريق الصديقين من غير تمسك بشئ من الدور والتسلسل ورجوع الوجوه  
الثلاثة إلى هذا الوجه لما عرفت من ابتناء كلامه على أصالة الوجود وجعل شخص الوجود  
مصعب الاستدلال - اد.

ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق

ايجاد ما يتوقف أيضا على تحقق موجود ما (١) لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد. ومنها ان ليس (٢) للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشئ على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بأدنى تأمل وهذا حقيق بان يكون طريقه الصديقين الذين يستشهدون بالحق عليه وبعبارة أخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدء بالذات وبذلك يثبت وجود واجب الوجود وبعبارة أخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا (٣) محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله.

(١) المراد بموجود ما اما الفرد المنتشر من الموجود واما الطبيعة منه واما كل فرد منه واما مجموع الآحاد بالأسر واما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات وكذا في ايجاد ما فيضرب الخمسة في الخمسة تصير خمسة وعشرين وعلى كل واحد من التقادير ففي قوله وتحقق ايجاد ما موقوف أيضا على تحقق موجود ما خمسة وعشرون احتمالا فيحصل من ضرب الخمسة والعشرين في مثله ستمائة وخمسة وعشرون احتمالا. ان قلت موجود ما مثلا ظاهر في الفرد المنتشر لا غيره قلت ليس كذلك ألا ترى ان المصنف قد حملهما على الطبيعتين ووجه التعميم ان كلمه ما الإبهامية للتعميم و الابهام بالنسبة إلى هذه الأقسام الخمسة لا بالنسبة إلى اشخاص الموجود أي نحن في مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة أو الفرد المنتشر أو غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام س قد

(٢) إحدى المقدمتين هنا مطوية هي ان الممكن له مبدء وكذا في العبارة الأخرى وكونه حقيقا بان يكون طريقه الصديقين مبني على أن يراد بالموجود حقيقة الوجود التي هي حقيقة بسيطه نورية وبالاطلاق السعة والإحاطة لا ما يستعمل في المفاهيم كالكلية س قد (٣) لان حيشية الوجود كاشفه عن حيشية الوجوب لان الموجود بما هو موجود لا يخلو عن ضرورة في حال الوجود ولأن الموجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا في جميع أوعية الوجود من الأذهان العالية والسافلة فإنه إذ انمحت صورته شئ عن صفحه الأعيان فهي ثابتة في صفحه بل صفحات من الأذهان في نشأة العلم بل إذا وقع شئ في مرتبه من مراتب العين كعالم المادة بحيث انعقد فيه قضية فعليه لا يرتفع عن نفس الامر لان الارتفاع النفس الأمري انما يصدق بالارتفاع عن جميع مراتب النفس الأمري لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها بخلاف تحققها س قد.

أقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل  
أما الوجه الأول فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل فان الدور  
المصطلح عليه عند العلماء هو الذي يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كحكم توقف  
النطفة على الحيوان والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسله على طبيعة مرسله  
أخرى

وهي تتقدم أيضا عليها في صورته التسلسل فالمغالطة نشأت ههنا من اخذ الكلي مكان  
الجزئي والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية.

ومثل هذه المغلطة وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه المسمى بمصارع الفلاسفة  
حيث قال اعلم أنه لو لم يكن للعالم بدء زمني يلزم الدور فان الدور في النطفة  
والانسان

والبيض والدجاج انما ينقطع إذا عنيت الابتداء من أحد طرفي الدور والا لتوقف  
وجود أحدهما على الآخر ولم يكن لتحصيل أحدهما دون الآخر أولوية وذلك يؤدي  
إلى أن لا يحصل أصلا وقد حصل فلا بد من قطع الدور بأحدهما والبدء في الأشخاص  
الانسانية بالأكمل أولى قال المحقق الطوسي قده في الجواب أحسنت  
يا علامه في ما يسأل عنه العوام والصبيان (١) فإنه ليس بدور ههنا الا في اللفظ لان  
الشيء إذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده إلى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا  
يؤدي إلى أن لا يحصل بل ربما يتسلسلان والتسلسل إن كان مستحيلا وجب ان  
يكون

له مبدء فههنا اشبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى.  
وأما الوجه الثاني منها فهو أيضا مغالطة نشأت من اهمال أحد شروط التناقض  
وهو وحده الموضوع بالشخص فان تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض إذا  
كان الشيء واحدا بالشخص وأما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه إذا تقدم وتأخر و

-----  
(١) فهو نظير قول بعض الظرفاء من الشعراء  
مسألة الدور جرت بيني وبين من أحب  
لولا مشيبي ما جفا لولا جفاه لم أشب - س قده.

قد مر في أوائل السفر الأول ان مبادئ الموجودات التي يبحث عنها في الفلسفة الأولى التي موضوعها الموجود المطلق هي من عوارضه أيضا (١) ولا محذور فيه كما نص عليه الشيخ في إلهيات الشفا.

واما الوجه الثالث فقولته مجموع الموجودات ان أراد به كل واحد واحد فلا نسلم انه ليس لها مبدء بل لكل منها مبدء على التقدير المذكور وان أراد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما مر انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات

الآحاد على نعت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الآحاد كذلك ليست هناك حاجة

إلى علة غير علل الآحاد. (٢)

واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه ان يكون حيشية الوجود غير حيشية الامكان (٣) واعتبار كون الشيء موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود يستحيل ان يصير معدوما محضا لان فيه ضرورة بشرط المحمول

(١) لان حقيقة الوجود المطلق لها مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر ونحوهما كما تقدم فالمبدئية فيها من الطوارئ واللواحق لذاتها وانما قال أيضا لان المراد بالمطلق هو المرسل اللا بشرط المقسمي الذي مر في السفر الأول تحقيقه فيصدق ان له مبدءا أيضا فالمراد بالاطلاق وكذا العموم في قوله واما الواحد بالعموم اما السعة الوجودية بالنسبة إلى مراتب حقيقة الوجود كما هو مذاق المصنف قده وكثير من المتألهين واما الابهام المفهومي المستعمل في الكليات الخمس كما هو مشرب الخفري وأترابه وعلى أي تقدير فليس لهذا الموضوع وحده عددية يستحيل فيه اجتماع المتقابلين س قده.

(٢) لا يقال فيصدق ان مجموع الموجودات من حيث هو مجموع لا مبدء له لأننا نقول نعم ولكن يصدق الكبرى أيضا سلبا فان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع لا مبدء له و السالبتان لا تتجان في الشكل الثاني وان اعتبر وجودات الآحاد وعللها فالموجبتان لا تتجان في الثاني س قده.

(٣) الظاهر أن مراد المستدل بهذا الوجه هو ما قدمناه في تقدير برهان الصديقين فلا يرد عليه ما أورده ره فاخذ الموجود من حيث هو موجود واجب انما يرجع إلى الضرورة بشرط المحمول إذا كان وجوده زائدا على ذاته واما الموجود الذي ذاته عين الوجود وهو حقيقة الوجود فضرورته أزلية لا بشرط المحمول ط مد ظله.

بخلاف الموجود بما هو ممكن إذا لم يعتبر تقيده بالوجود فيصح ان يصير معدوما محضا بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك أن يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا.

فالحاصل ان حيثية الوجود يخالف حيثية الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فالأولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل ليتم الكلام والا فغير تمام الا إذا ثبت ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في كونه مفتقرا إلى علة خارجه عن ذاته وهو متوقف على أن

يكون للجميع صورته وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقائق الآحاد وقد علمت ما فيه.

#### الفصل (٤)

في الإشارة إلى طرائق أخرى لا قوام اما الإلهيون فلهم مسلك آخر وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجبي طريقين طريقه يتيين بها وجوده ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته وطريقه يثبت بها أولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا (٢) ثم بعد ذلك يثبتون ان الأجسام وصورها و اعراضها كثيره فليس شئ منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها إلى مرجح. فمن الطريق الثاني اثبات امكان العالم الجسماني فان الأجسام المحصلة النوعية التركيب فيها ظاهر لان كلا منها مركب من أصل الجسمية المشتركة ومن امر

(١) لعلك تقول لا دخل لثبوت ذلك في تمامية جميع هذه الوجوه الا في الثالث وفي الرابع أيضا على بعد فاعلم أن نظره قد هنا إلى بعض التقريرات في هذه الوجوه مثل ان يراد بموجود ما وإيجاد ما المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أو المجموع بشرط الاجتماع لا بشرطه كما ذكرنا أو بنى الكلام على التغليب س قده.

(٢) فيوضع المطلوب على نحو الشرطية وصدقها لا يستلزم وضع المقدم كان كان واجب الوجود موجودا كان واحدا بسيطا لا انه يوضع وحدته وبساطته على نحو التعريف اللفظي للمفهوم الكلي لواجب الوجود بناء على تقدم ما الشارحة على هل البسيطة لان مفهوم واجب الوجود ليس هو الذات الواحدة البسيطة بل ما يقتضى ذاته الوجود أو ما هو ذاته بذاته مستحقه لحمل مفهوم الموجود س قده.

مخصص له بنوع من الأنواع إذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى

هي

أبسط من الجسم بما هو جسم أو لا وسواء أثبت صورته جوهرية مخصصه منوعة كما يراه المحصلون من المشائين أم لا إذ الهيئات المخصصة في مذهب غيرهم بمنزله الصور

داخله في الأنواع ولا أقل في الأشخاص إذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك أن الأجسام لتركبها ممكنة والصور والاعراض لحاجتها إلى المواد والموضوعات

ممكنة فعلى جميع القواعد الأجسام معلولة مفتقرة إلى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة إلى المحال والنفوس أيضا مفتقرة إلى الأبدان وليس كل منهما مرجحا للآخر والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم (١) لما مر من أن التأثير

الجسماني بمشاركة الوضع والوضع بين المؤثر والمتأثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولأن الأجسام لا يذهب إلى غير النهاية لبراهين تناهى الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع أمرا غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب.

واما الطبيعيون فلهم مناهج أخرى مأخوذة من جهة التغير والاستحالة.

أحدها (٢) طريقه حركه نفسها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت من

(١) ولأن العلة والمعلول لا يمكن ان يتفقا نوعا لان حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فكون أحدهما علة والآخر معلولا ترجيح بلا مرجح والجسم بما هو جسم نوع واحد س قده (٢) المناهج الأخرى لم تذكر بلفظ الثاني ونحوه بل بقوله وأيضا الأجسام الفلكية وبقوله ويقرب وبقوله وكما هذه الطريقة والمراد من قوله وهو الاستدلال من الحركات الاستدلال بمطالبة المحرك الفاعلي وبمطالبة المحرك الغائي اما الأول فظاهر واما الثاني فبيانه الاجمالي ان كل حركه طلب إراديا كان ذلك الطلب كما في حركه النفسانية أو كان بغير اراده وشعور تركيبى كما في حركه الطبيعية وان لم يخل كل موجود عن شعور بسيط كما قال تعالى ان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقد قرء يفقهون بالياء أيضا وإذا كانت حركه طلبا فلا بد من مطلوب وكل مطلوب ينتهى إلى منتهى الطلبات وهو الواجب تعالى الذي هو غاية الميول والحركات والأشواق والرغبات كما في الأسماء الحسنى يا من لا مقصد الا إليه يا من لا يرغب الا إليه يا من لا حول ولا قوة الا به يا من لا يعبد الا إياه وفي القرآن المجيد ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ولكل وجهه هو مولياها. وبيانه التفصيلي ان الحركات في البسائط من الأجسام والمركبات منها طلبات لباب الأبواب الذي هو الانسان وتقربات إليه والانسان بعضه طالب التخلق بخلق بعض آخر حتى ينتهى إلى التخلق بأخلاق الله تعالى مثلا يتحرك الانسان ليكون عالما أدبيا وإذا كان يسعى ان يصير فقيها وإذا صار يشق ان يغدو متكلمًا وإذا غدا يجهد ان يكون حكيما إلهيا يعنى عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني وإذا بلغ إلى هذا المقام الذي هو عزيز المنال يتغنى ان يكون متألها عارفا ربانيا مقتدرا متصرفا ذا الرياستين فائزا بالحسينيين متخلقا بأخلاق الله جل جلاله علما وعملا

وبالجملة إذا كان الانسان رفيع الهممة لا يقنع بما نال حتى آل إلى ما آل فلا بد ان يكون هنا موجود تام بل فوق التمام حتى توجه الكل إلى جنابه وشمروا الأذيال للوفود على فناء بابه وبذلوا الجهد بغيه لاقترابه ولذا لا يتسلى الطالب المذكور الا بالاتصاف بصفات مرجعه ومآبه وفي الحديث القدسي يا بن آدم خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي س قدہ

قبل ان المتحرك لا يوجب حركه بل يحتاج إلى محرك غيره والمحركات لا محاله تنتهي إلى محرك غير متحرك أصلا دفعا للدور والتسلسل وهو لعدم تغييره وبرائته عن القوة والحدوث واجب الوجود أو وجه من وجوهه كما مر ذكره في مباحث حدوث العالم وأيضا الأجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية و المباشر للحركات نفس فاعله بالإرادة فلها في فعلها غاية فهي قاصده للخير لا تحرك لأجل شهوة أو غضب أو التفات إلى نفع يصل إلى ما دونها إذ لا وقع له عندها ولا الغاية

حال بعضها لبعض والا لتشابهت الحركات ولم ينته عدد الأجسام إلى آخر فإذا لم يكن غايتها شهوانية ولا حال بعضها مع بعض ولا الأجسام التي تحتها أو فوقها ولا نفوس ما تحتها أو ما فوقها على ما بين في موضعه فتعين أن تكون لأمر غير جسماني ولا نفساني فان

وجب وجوده فهو المراد والا استلزمه وهذه طريقه الخليل ص.  
ويقرب من هذا الطريق ان الأمور الزائلة امكانها وحدوثها ظاهر وانفعال  
العنصریات عن السماویات معلوم (١) وليست السماویات بعضها علة للبعض اما  
المحوي

للحاوي فهو ظاهر لكونه أقصر وأحقر واما الحاوي للمحوي فلاستلزامه (٢) لامكان  
الخلاء والكواكب أشرف من غيرها والشمس أشرف الجميع فهي أولى بهذا الوهم  
ومع ذلك متغير متجدد الأحوال من الطلوع والأفول فيحتاج إلى محرك غير ذاتها فما

-----  
(١) أي فلا يكون العنصریات علة للسماویات فبقي ان يكون بعضها علة بعض كفلك لفلك أو  
الفلكي كالشمس للفلك وأبطل الشقوق حتى يثبت المطلوب س قد  
(٢) وذلك حيث إن وجود المعلول لا يكون في مرتبه وجود علته - اد.



وقع في أوهام القاصرين من الصابئين وغيرهم ليس الا من جهة الغلط في السماويات  
وبهذه

الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى وثبت ما ورائها ما هو أكمل وهو محركها لا على  
سبيل مباشره وتغير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود فاطر  
الكل وكمال هذه الطريقة بما حققناه وأحكمناه من اثبات حركه الجوهرية في جميع  
الطبائع الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية فالأفول والدثور كما يلحقها من جهة  
الصفات

والهيات من الأوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر والذات فمحول ذواتها و  
مبقيها على سبيل تجدد الأمثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني وعلى هذا المعنى  
يحمل حكاية الخليل ع حيث نظر في أفول الكواكب وغيرها بحسب تجدد  
جواهرها في كل آن مع ما رأى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عند الله باقيه ببقائه  
حيث قال تعالى وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من  
الموقنين فسافر ع بعقله من هذا العالم لدثوره وزواله إلى عالم الربوبية فقال  
لا أحب الآفلين انى وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا مسلما  
وما انا من المشركين

وللطبيين (١) مسلك آخر يبتنى على معرفه النفس وهو شريف جدا لكنه دون  
مسلك الصديقين الذي مر ذكره ووجه ذلك أن السالك هيهنا عين الطريق وفي الأول  
المسلوك إليه عين السبيل فهو أشرف.

(١) وجه كونه للطبيعي ان النفس بما هي نفس حادثه بحدوث البدن وانها بما هي  
نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبيعي كما أن طرق حركه للطبيعي لان الجسم بما هو  
واقع في التغير موضوع علم الطبيعي ويجوز جعل هذا المسلك الإلهي جوازا متساوي الطرفين  
لو لم يكن راجحا بملاحظة ابتناؤه بالنحو الأوثق الأشرف على معرفه النفس المستلزمة لمعرفة  
الرب كما قال ع من عرف نفسه فقد عرف ربه وبملاحظة اخذ تجرد النفس في  
الدليل وان النفس السالكة عين المسلك بل بما هي مجردة عين المسلوك إليه ظهورا في مقام  
الفعل إذ لا آية أكبر من النفس المجردة بالفعل الكاملة علما وعملا والنفس بهذه الملاحظات  
موضوع من موضوعات الإلهي.

ولهذا الابتناء واقتناء هذه الخبايا واجتناء هذه الثمرات كما أشار المصنف قده.  
لا يمكن ان يقال يمكن تقرير الدليل بوجه أخضر وأخف مؤنه من أن هذا الجسم أو الصورة أو  
العرض أو النفس الجسمانية الحدوث والروحانية البقاء عند المصنف قده حادثه فهي ممكنة  
مفتقرة في وجودها إلى سبب غير جسم ولا جسماني لان الجسم والجسماني تأثيرهما بتوسط الوضع  
والوضع لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم إذ كما لا يتصور الوضع بالنسبة إلى المجرد كذلك لا يتصور  
بالنسبة إلى المعدوم على الطريق الأولى.

لأننا نقول يفقد حينئذ تلك الثمرات من معارف الآية الكبرى على أنه يمكن ان يقال  
حينئذ يحصل الوضع للعلة الجسمانية بالنسبة إلى مادة المعدوم من المحل أو الموضوع أو المتعلق  
كما أن حراره الماء معدومة لكن يحصل للنار وضع بالنسبة إلى مادة الحرارة أعني الماء - س قده



( ५५ )

تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الأجسام (١) حادثه بما هي نفس (٢) مع حدوث البدن لامتناع التمايز أولا بدون الأبدان واستحالة التناسخ كما سيحجى فهي ممكنة مفترقة في وجودها إلى سبب غير جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم (٣)

(١) ان قلت النفس غير مجردة من أول الأمر بل جسمانية الحدوث روحانية البقاء عند المصنف قده.

قلت أولا هذا الدليل من القوم وهم قائلون بتجرده من أول الأمر في ذاته دون فعله وثانيا ان النفس وان كانت جسمانية حدوثا عند المصنف لكنها مجردة بقاء فيطالب العلة لمقامها التجردى ويتم الدليل إلى آخره س قده

(٢) قيد الحدوث بهذا القيد للإشارة إلى قدم النفس باعتبار باطن ذاتها أي بما هي عقل كلي فان كينونه العقل الكلي المفارق ذاتا وفعلا في المقام الشامخ الجبروتي عند الله كينونه النفوس في ذلك المقام ولكنه مبنى على قواعد حكمية محكمة مبرهنة في هذا الكتاب والكتب الأخرى من هذا الحكيم المتأله قده من أصالة الوجود وتشكيكه والحركة الجوهرية وجواز اختلاف افراد نوع واحد في الجسمانية والتجرد وغير ذلك وعلى هذا يحمل قول أفلاطون الإلهي بقدم النفس لا انها قديمه بما هي نفس لامتناع التمايز س قده

(٣) إن كان المراد به ما هو الجسم في بادي النظر وهو الصورة الجسمية أو الجسم على طريق الاشراقيين بقي الهيولى التي هي جوهر أبسط عند المشائين فهي أيضا باطل كونها علة والا لكانت الأجسام كلها ذوات نفوس مع أن الهيولى قابله صرفه لا فعليه ولا فاعليه لها - س قده.

فلا عليه له للنفس والا لكانت الأجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت نفسا أخرى أو صورته جسمانية (١) أو عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة لنفس لان تأثيراتها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس إلى ما لا وضع له. وأيضا الشئ لا يوجد لما هو أشرف منه ولا شك ان النفس أقوى تجوهرًا وأشرف وجودا من سائر القوى الجسمانية فموجودها لا محاله شئ مقدس عن المواد والأجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطه أو بواسطة شئ من عالم امره وكلمته.

وهنا اشكالان أحدهما ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مستلزم لان لا ينفعل ولا يوجد جسم ولا صفة له من المبادئ المفارقة

إذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق.

وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن وأحواله في النفس لتجردها عنه.

والجواب عن الأول ان الأجسام والمواد نفسها (٢) هي الموجودة المنفصلة

-----  
(١) المراد بالصورة الجسمية الصورة النوعية وهو ظاهر أراد قده ابطال هذا بوجه آخر هو حديث مدخلية الوضع والا فيلزم المحذور الأول أيضا وهو كون الموضوعات والمحال كلها ذوات نفوس انسانية لان العلة المستقلة لها كمال قرب ومعيه بمعلولها فلو كانت القوى علة لنفس انسانية كانت العلة هي الصور النوعية والاعراض الجسمانية والنفوس النباتية والحيوانية اللواتي في الأبدان الانسانية وإذا كان كذلك لزم ما ذكرنا أيضا نعم لا يلزم ذلك في عليه نفس انسانية منفصلة لنفس انسانية منفصلة أخرى أو نفس فلكية لنفس انسانية و تبطل بحديث توسط الوضع س قده. (٢) فلو توسط الوضع في انفعالها في أصل ماهياتها لقبول وجوداتها عن المبادئ توسطت

المادة بين نفسها ونفسها إذ كلما توسط الوضع في انفعال المواد عن القوى الجسمانية توسطت المادة في تحصيل الوضع ثم الوضع في حصول التأثير والتأثر فلو توسط الوضع في حصول نفس المادة عن المفارق لزم توسط الشئ لنفسه ولزم تقدم الشئ على نفسه فتوسط الوضع في حصول نفس المادة موقوف على توسط المادة وتوسط المادة هنا محال والموقوف على المحال محال وأيضا المفارق له اضافة اشراقية إلى المواد والأجسام لا اضافة مقولية فكيف يتصور الوضع هنا وأيضا ذوات الأوضاع بالنسبة إلى المبادئ العالية المفارقة فضلا عن مبدء المبادئ ليست بذوات أوضاع كما انها من هذه الجهة ليست بزمانية ولا مكانية بل كالآن و النقطة - س قده.

عن المبادئ لا المنفعلة عنها بتوسط أوضاعها فالمحال غير لازم واللازم غير محال. واما عن الثاني فالنفس عندنا غير متأثرة عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدء والمعاد. واما المتكلمون (١) فطريقتهم تقرب من طريقه الطبيعيين المبتنية على الحركة لان طريقتهم تبتنى على الحدوث قالوا إن الأجسام لا تخلو عن حركه والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالأجسام كلها حادثه وكل حادث مفتقر إلى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل ذكره دفعا للدور والتسلسل (٢).

وهذا أيضا مسلك حسن لأننا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع إلى تجدد في ذوات المتحركات وان حامل قوة الحدوث لا بد ان يكون أمرا مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية والاعراض تابعه في تجدها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زائلة دائرة في كل آن فيحتاج إلى غيرها وهذا بعينه يرجع إلى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها إلى كليه الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا وكذا البحث المشهور من أنه يمكن حدوث كل فرد من حركه أو المتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية ساقط لان الكلى الطبيعي غير موجود عندهم أصلا وغير موجود عندنا بالذات إذ لا وجود للمهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار.

(١) أي أكابره القاصدون بالحدوث الحدوث التجدي الذاتي واما المنادون منهم بالزمان الموهوم فكلا س قد

(٢) لا يخفى عليك ان اخذ الدور والتسلسل في برهان المتكلمين مستدرك فإنهم ليسوا يقولون بموجود مجرد سوى الواجب جل ذكره فصرف قيام الدليل على أنه لا يمكن ان يكون المحدث جسما أو جسمانيا كاف في اثبات وجود الواجب تعالى على طريقتهم ولا يحوج إلى التمسك بالدور والتسلسل - اد.

## الفصل (٥)

في أن واجب الوجود آنيته مهيته

استدل عليه بان كل مهية يعرض لها الوجود ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للموجود يحتاج إلى جاعل يجعلها كذلك فان كل عرضي معلل اما بالمعروض أو بغيره لكن يمتنع تأثير المهية في وجودها أو كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء أو المستلزم لوجوده لا بد ان يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل أن تكون موجودة وهو محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث لزواياه واستلزام الأربعة للزوجية فان هناك لا يلزم تقدمها بالوجود فاذا لو كان وجود الواجب زائدا على مهيته يلزم ان يكون مفتقرا إلى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة غير تامه عندنا لأنها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت للممكنات إذ كما أن فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء (١).

فان أجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى كون المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل.

(١) ما نقض قده به فغير ناقض فان تقدم الفاعل مسلم قد برهن عليه واما القابل فلا يجب تقدمه على مقبوله بل الامر بالعكس فان الصورة شريكه العلة للهولي فلا جرم تكون متقدمة عليها بجميع أنحاء التقدم كما صرح هو قده عليه في موارد متعددة اللهم الا ان لا يراد من القابل معناه المصطلح بل الموضوع الخارجي لعروض العوارض قضية لقاعدة الفرعية.

لكن يرد عليه مع أن قاعدة الفرعية لا تقتضي الا تقارن الامرين المثبت والمثبت له في الثبوت واما تقدم المثبت له فهي أخص منه ولم يقد عليه دليل آخر ان قياس الماهية بالموضوع والوجود بالعوارض مع الفارق بل بلا جامع فان الماهية بالحقيقة عكس الوجود وحده وزيادة الوجود ذهنا وعروضه عليها بتعمل من العقل وتحليل منه لا يقاس عليه الخارج الذي لا يناله بواقعيته الذهن وتحليلاته - اميد.

فيجاب بمثله إذا كان الواجب ذا مهية (١) وأيضا قد علمت أن الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها وهو الأصل في الموجودية دون المهية

(١) يعنى لما كانت الماهية أمرا اعتباريا ولم يكن اثينية حقيقية في الممكن بسببها ولا قابلية ولا مقبولية حقيقتين ولا يجب تقدم لمثل ذلك القابل بالوجود وان وجب تقدم القابل الحقيقي على المقبول فكيف يكون اثينية حقيقية في الواجب بسبب تلك الماهية الاعتبارية فلا جاعلية ولا محعولية حقيقتين حتى يجب التقدم بالوجود لمثل ذلك الفاعل و ان وجب في الفاعل الحقيقي حيث يكون اثينية حقيقية وجعلا حقيقيا وليس المراد ان هنا جعلنا حقيقيا وفاعلية حقيقية لتلك الماهية بالنسبة إلى وجودها ومع ذلك لا يجب تقدمها عليه بالوجود لما عرفت من أن الماهية اعتبارية صرفه فانية في الوجود في الممكن فكيف في الواجب فلا تستدعى التقدم بالوجود في كلا المقامين إذ لا وجود لها فلا يرد على المصنف قده ما أورده المحقق الطوسي قده في شرح الإشارات جوابا لنقض الإمام الرازي بالقابل من أن الماهية انما تكون قابله للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعله لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط هذا بيان مرامه رفع مقامه.

والجواب انه بعد التحليل وتجويز العقل فيه تعالى شيئا وشيئا هما ماهية ووجود وهو مرتبه من نفس الامر أيضا اما ان يجعل العقل تلك الماهية فاعله أو قابله للوجود أو لا فاعله ولا قابله وقس عليه الاحتمالات في الوجود بالنسبة إلى الماهية فان كانت فاعله كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان تجويز الشئ في قوة تجويز لوازمه ألا ترى ان ماهية الممكن عنده قده اعتبارية ومع ذلك بعد التحليل إذا نظرت إلى نفسها فهي قابله والوجود مقبول لان هذا من لوازم الماهية الإمكانية فإذا قيل بالماهية الإمكانية في الممكن الذي هو زوج تركيب لا يمكن ان لا يقال بأنها قابله وإذا قيل بأنها قابله لا يمكن ان لا يقال بأنها مقدمه على المقبول بالتجوهر فكذا إذا قيل بالماهية الوجودية له تعالى ينبغي ان يقال إنها فاعله لوجوده وإذا قيل بأنها فاعله لا بد ان يقال إنها مقدمه بالوجود وكل ذلك نشأ من القول بان فيه شيئا وشيئا ولو باعتبار العقل وان كانت قابله والقبول بمعنى الموصوفية كما في الأربعة والزوجية كانت فاعله أيضا ولزم المحذور وان كانت قابله والقبول بمعنى الانفعال كانت ماهية امكانية وهو الخلف وان لم تكن فاعله ولا قابله لم يؤد التركيب إلى الوحدة لعدم ارتباط بينهما ولزم الاثينية كما في الحجر الموضوع بجانب الانسان وإن كان الوجود فاعلا أو قابلا والقبول بمعنى الموصوفية فالماهية لا تكون مجعولة لأنها دون الجعل وإن كان قابلا والقبول بمعنى الانفعال كانت الماهية صفة زائدة على الوجود متجددة وان لم يكن فاعلا ولا قابلا لها لزم مثل ما مر وأيضا على أكثر التقادير لزم الخلف وهو ان ما هو الواجب هو الوجود والماهية خارجه.

ولنا وجه آخر سوى ما ذكرنا في حواشينا على السفر الأول وهو ان الماهية لما كانت حيثية ذاتها حيثية الاختلاط والضيق فلو كانت هي حقيقة الواجب تعالى لم يكن محيطا كما ترى ان كل ماهية تنافى الماهية الأخرى ولولا الوجود لم يصدق الطبائع بعضها على بعض والوجود الحقيقي حيثية ذاته حيثية الوحدة والسعة لا يضاد الأشياء والماهيات ولا ينافيها حتى أن كل ماهية وجود بالحمل الشائع الصناعي فتفظن.

وجه آخر الشئ المتحقق اما وجود واما ماهية والماهيات كلها كماهية واحده فإنها ليست شيعية الوجود ولا العدم والماهية لا تليق بالحضرة الربوبية لأنها حيثية عدم الالباء عن الوجود والعدم فبقي الوجود لأنه حيثية الالباء عن العدم س قده





سواء كان الوجود مجعولا لغيره أو واجبا فكما ان وجود الشيء (١) إذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة بالعرض تابعه لمجعولية الوجود فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود (٢) وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما أمرا واحدا في الواقع.

-----  
(١) هذا غير متعلق بكلام القوم لأنهم جعلوا الوجود على تقدير الزيادة معللا لا الماهية بل لما قال إن الوجود هو الأصل والماهية تبع توهم ان ماهيته معلوله لوجوده حينئذ مع أنها ماهية وجوبية دفع هذا التوهم بأنها لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود وأنت تعلم أن الماهية ما هي حاكية عن الوجود المحدود فبالحقيقة ذاته الوجود الصرف وما سماه الماهية التابعة الا مجعولة هي مفاهيم الصفات والأسماء الحسنى الحاكية عن الوجود الغير المحدود فأين الماهية المصطلحة المتنازع فيها التي هي الكلى الطبيعي س قده  
(٢) هذا منه قده غريب فان وجود الممكن عرضي لماهيته معلل وليس من عوارض الوجود للماهية بل من عوارض الماهية كما مر غير مره في السفر الأول - س قده.

وربما تقرر الحجة (١) على بطلان كون الواجب ذا ماهية هكذا وهو انه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون ألفا موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا ولا معدوما كما حقق في مبحث المهية وكما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال إذ الشئ ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا.

أقول ولاحد ان يختار شقا آخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال وهو كون (٢) اتصافه بالوجود بسبب الوجود كاتصاف الهیولی بالصورة فان الصورة منشأ حصول

الهیولی ومنشأ اتصاف الهیولی بها أيضا ذاتها لا شئ آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا وكون كل صفة مفتقرة إلى موصوفها غير مسلم (٣) في الأوصاف التي بحسب التحليل العقلي

(١) اللام للعهد الذكرى فهي الحجة السابقة الا ان مطالبه العلة هناك للوجود و ههنا للاتصاف س قده.

(٢) هذا بناء على التحقيق الذي هو أصالة الوجود وأقول على هذا فماهيته ليست ماهية وجوبية لمسببيتها في اتصافها بالوجود فلا تصلح أن تكون تلك الماهية في مقام الذات فتكون من العرضيات التابعة كالصفات الإضافية ومفاهيم الأسماء الحسنی كما قلناه وأيضا ليس الوجود أمرا ينضم إلى الماهية بل كون الماهية وتحققها فقولكم اتصافها بالوجود بسبب الوجود بمنزلة قولكم الماهية المتحققة مع أنها كانت متساوية النسبة إلى التحقق واللا تحقق اللهم الا ان يقال منظوره المناقشة بابداء شق ثالث بل رابع كما في قوله وأيضا لباحث إلى آخره فلا يكون المنفصلة حقيقية.

ثم لو قيل إن تلك الماهية الاعتبارية مرتبه ذاتها سنخ عدم الالباء عن العدم أو ان الوجود غير المتناهي في شدة النورية كيف ينتزع منه الماهية سلم ذلك لكنهما دليلان آخران وهو يناقش في هذه الحجة مع الاتفاق على حقيقة المدعى الشامخ س قده (٣) لا يقال هذا منع مقدمه لم تؤخذ في الدليل فان من قال بوجود زائد على ماهية الواجب تعالى لا يبالي بافتقار وجوده إلى ماهية نفسه نعم لا يقول بافتقاره إلى غيره ألا ترى انهم في الاستدلال لم يجعلوا المحذور الافتقار فيما إذا كان وجوده معلولا ولازما لمماهيته بل تقدم الشئ على نفسه لأننا نقول منظوره قده دفع الدور المتوهم وروده بأنكم جعلتم الموصوف الذي هو الماهية مفتقرة إلى الصفة التي هي الوجود والصفة بما هي صفة مفتقرة إلى موصوفها فيدور س قده

وأيضاً لباحث على أسلوب القوم ان يقول إن المحجوج إلى العلة هو الامكان كما هو المشهور فاتصاف الشيء بأمر إذا كان ممكناً وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفاً بهذا الامر كحال الجسم مع البياض وأما إذا لم يكن اتصاف الشيء بأمر ممكناً بل واجباً أو ممتنعاً فلا حاجة هناك إلى علة فاذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة إلى سبب ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود (١) دون المهية وما يقال من أن الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه ان ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيراً ولهذا قال بعض أهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثاراً له وقد يقال إن الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فإذا كان ذات الواجب مقتضياً لوجوده كان واجباً فلا يحتاج إلى علة لان الحاجة فرع الامكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه.

والذي افاده بعض المتأخرين في دفعه انه لافرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فإذا كان مقتضياً لوجوده كان علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجوداً لا ان يكون هناك تأثير وتأثر قلت عدم الامكان اما بالنظر إلى المهية أو إلى غيرها وعلى الأول يكون الذات علة إذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر إليه وعلى الثاني يلزم احتياجه إلى ذلك الغير فلا يكون واجباً انتهى.

أقول لا حد ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر إلى وجوده بان وجوده يقتضى ان

---

(١) هذا بناء على أصالة الوجود واما على أصالة الماهية فيقال المنشأ كون الماهية الوجودية ملزومه للوجود فنسبته إليها ضرورية كنسبة الزوجية إلى الأربعة كما يأتي بعد أسطر وكذا على هذا قول القائل الواجب ما يقتضى ذاته الوجود على ظاهره لكن الكل باطل لان ملزوم الوجود وجود أو محفوف - س قده.

يكون له مهية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان معنى الحيوان مثلا وإن كان

زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فإذا نظرنا إلى معنى الحيوان من حيث هو هو أمكن ان يتصف بالناطق وبالانسان وان لا يتصف وأما إذا نظرنا إلى معنى الانسان

مهية والى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا (١) وكون الانسان مقتضيا للحيوان لا معنى له الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك اثنية في الوجود وتأثير وجعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم وتأخر إذ الجنس والفصل متحدان في الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم نعم إذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه لكانا متغايري الوجود لكن ذلك امر يخترعه العقل بلا مطابقه للواقع.

وبالجملة ما ذكره (٢) لو تم فإنما يتم على أسلوب أصحاب الاعتبار حيث إنهم ذهبوا إلى اعتبارية الوجود وان موجودية الأشياء انما هي في ذوات المهيئات بكون مهيئاتها واقعه في الأعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها فيكون الأصل في الموجودية في كل ما له مهية هو المهية دون الوجود فكون الوجود زائدا في الممكن

ان مهيته في ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر آخر وكونه عينا في الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني في قوله  
هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا

(١) لا يخفى ان وزان ما ذكره من أن ماهيته متصفة بالوجود وجوبا باقتضاء الوجود ان يقال الحيوان متصف بالانسانية وجوبا باقتضاء الانسانية اللهم الا ان يقال التشبيه ليس الا في أن الاتصاف تحليلي وفي ان الوجوب بالنظر إلى الفصل الذي كالوجود س قده  
(٢) كعدم تفظنهم بان الوجوب بالنظر إلى الوجود الأصل وان سبب الاتصاف هو الوجود الحقيقي وعدم تفظنهم في أصل الحججة بأنه على فرض الماهية له وهي اعتبارية لا يصير الوجود عرضيا خارجيا بل لو صار لصار معروضا والماهية عرضية تحليلية - س قده.

لشئ منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من حيثية مكتسبه من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فإنه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى.

فظهر من أسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح (١) وقع منهم من غير أن يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود والذي ذكره انما يصح في هذا المفهوم العام المصدري دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شئ ويتعدد بتعدد الأشياء ذاتا وهوية ويختلف باختلافه معنى ومهية.

واما على ما ذهبنا إليه حسب ما أقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شئ هو الموجود في الواقع فقولهم إن الوجود زائد في الممكن عين في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث إذا قطع النظر عن موجدته ومقومة يكون

(١) انما حمل كلام المحقق الدواني على ذلك مع تصريحه بأنه تعالى وجود قائم بذاته لتصلبه في أصالة الماهية واعتبارية الوجود والشئ اما ماهية واما وجود وإذا كان الوجود اعتباريا كان الواجب تعالى من الشئيين شئية الماهية فليس الوجود في كلامه الا انه تعالى بذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود فالتفوه بالفرد للوجود خروج عن مذهبه ولو شاء ان لا يخرج لقال بما قال السيد المدقق ان كونه تعالى وجود بحتا كما قال الحكماء انه موجود بحت بمعنى ان غيره الف موجود وباء موجود وهو موجود فقط لا يقال عليه أكثر من موجود وانه ماهية بذاتها مستحقة لحمل موجود بلا حيثية تقييدية ولا تعليلية بخلاف الماهية الإمكانية فإنها بذاتها غير مستحقة لحمل موجود ولا معدوم لا انه فرد من الوجود إذ لا فرد له ولو في الذهن ولكن كلاهما بمعزل عن التحقيق.

ان قلت لعل المحقق الدواني قال باعتبارية الوجود حيث لا فرد له في الممكن فان موجودية الممكن عنده بانتسابه إلى حضره الوجود القائم بذاته.

قلت إذا كان للعنوان معنون في الخارج ولو كان واحدا فهو أصيل ولا يعقل اعتباريته بمجرد ان ليس له فرد في موضع آخر ألا ترى انه لا يعقل اعتبارية الشمس لأنه ليس لها فرد آخر - س قده.

موجودا وواقعا في الأعيان (١) لان الهويات المعلولة كما مر فاقرات الذوات إلى وجود جاعلها وموجدتها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول فلو قطع النظر إلى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فإنه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود الا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره وهو غنى الذات عن وجود ما سواه فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب تأمل فيه فإنه حقيق بالتصديق.

ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذو مهية وان الواجب لا مهية له وجه آخر وهو ان كل ما سوى واجب الوجود (٢) يتصور مرتبته من مراتب نفس الامر

(١) هذا إذا أريد بالممكن وجوده وأما إذا أريد ماهيته فمعناه ان فيه حيثية أخرى لا تأتي عن الوجود والعدم لكنها لا اعتباريتها عارضه س قد  
(٢) ممنوع اما أولا فلان الواجب على تقدير كونه ذا ماهية له مرتبه خاصه لا يوجد في غيرها وهي مرتبه ماهيته الممتازة عن سائر الماهيات لذاتها وتعين بها مرتبه وجوده التي هي أعلى المراتب من الحقيقة المشككة فوجوده محصور في مرتبته واما سائر مقامات الوجود فإنما وجوده فيها بمعنى الاستزام لكونه علة أولى يستلزمه كل معلول بافتقاره لا لوجوب وجوده.  
واما ثانيا فلجواز ان يدعى الخصم ان الذي ذكره من خواص الماهية الإمكانية لا مطلق الماهية حتى الماهية المفروضة للواجب.  
واما ثالثا فلان ما ذكره من أن للأشياء صورا معلومه عند المبادئ انما نتسلمه في العلم الحضورى والمعلوم حينئذ وجوداتها لا ماهياتها واما العلم الحسولي الذي معلومه الماهية الكلية فالذي ذكره في أبحاثه السابقة في كيفية تحقق المعقولات الكلية في الذهن يقضى ان لا يتحقق علم حسولي في الموجودات المجردة ذاتا وفعلا فلا تغفل.  
ويمكن تقريب كون ماهيته آنيته بمعنى الماهية عنه بوجه آخر وهو ان لازم فرض وجوب الوجود بالذات ثبوت الوجود له على أي تقدير فأى موجود قدرنا وجوده كيفما قدرنا فهو موجود معه ولو لم نقدر شيئا وهو أيضا تقدير فهو موجود فله الوجود من دون قيد أو شرط إذ لو كان وجوده مقيدا بقيد أو مشروطا بشرط لارتفع على تقدير ارتفاعه والمفروض ثبوته على أي تقدير هذا خلف فهو مطلق غير محدود فلا ماهية له إذ لو كانت له ماهية لامتازت عن غيرها من الماهيات وارتفعت بالضرورة مع ثبوتها وهي ثابتة على أي تقدير هذا خلف فواجب الوجود بالذات لا ماهية له ط مد ظله

لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا بوجوده الذي يخصه (١) فيكون بإزائه هناك مهية غير موجودة وصوره معلومه فان الجسم بما هو جسم ليس له وجود في مرتبه النفس

ولا النفس من حيث هي نفس موجودة في عالم العقل وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبه وجود جاعله فيمكن ان يتصور له مهية في تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كيف وللأشياء صور معلومه للمبادئ قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود لأنه كما يوجد في حد ذاته يوجد في جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه يصير مره كذا ومره كذا بل بمعنى ان لا شئ من نشآت الكون الا ويصدق بحسبه ان الباري موجود ولا شان من الشئون الوجودية إلا وله فيه شان (٢).

وهي هنا مسلك آخر في نفى المهية عن الواجب وهو قريب المأخذ مما ذكرها صاحب المطارحات هو ان الوجود إذا كان زائدا على المهية يقع المهية تحت مقولة من المقولات وتكون لا محاله من مقولة الجوهر دون مقولات الاعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور أو غير مشهور أو تزيد عليه لان مقولات

الاعراض قيامها بغيرها فإذا كانت تحت مقولة الجوهر فلا بد ان تتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع فتحتاج إلى المخصص وأيضا لا شبهه في حاجه بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصص والمرجح وإذا صح الامكان على ما تحت الجنس

من الأنواع صح على الجنس بما هو هو إذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الأنواع التي تحتها فالممتنع على الجنس

(١) أي وإن كان موجودا بوجود آخر تطفلا كما في أذهاننا وكذا في الأذهان العالية فان للماهيات برزات سابقه ولاحقه س قده  
(٢) ولكن له شان ليس لها فيه شان كما قيل الحمد لله الذي برهان ان ليس شان ليس فيه شانه - س قده.

والواجب عليه إذا كان لذاته لا لعروض شيء يتعدى إلى الأنواع فإذا احتاجت أنواع مقولة إلى غيرها لزم الامكان على الجنس فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو محال فإذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز ان يكون ذا مهية فكان وجودا بحتا وهو المطلوب  
الفصل (٦)

في توحيده أي انه لا شريك له في وجوب الوجود  
قد سبق منا طريق خاص عرشي في هذا الباب لم يتفطن به أحد من قبلي ذكرته في القسم الأول الذي في العلم الكلي وضوابط احكام الوجود وسنشير ههنا إلى مسلك شريف آخر قريب المأخذ من ذلك.

والذي استدل به في المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته  
(١)

فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل عارض معلول للمعروض فرجع إلى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا لذاتيهما وهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحده كان التعيين أيضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا و لا تعينا والمفروض خلافه هذا خلف وان كانتا متعددة كان وجوب الوجود أعني الوجود المتأكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من أن وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما فيلزم الافتقار إلى الغير في التعيين وكل مفتقر إلى غيره في تعينه يكون مفتقرا إليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا.  
ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته ان أردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل أحد عين ذاته فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل وان أردتم كون

ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود بخلاف الممكنات إذ ذاتها

-----  
(١) أي بتمام ذاته البسيطة فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما إلى آخره أو ببعض ذاته فيلزم التركيب - س قده.



بذاتها غير كافيه في كونها مبدء هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان

يكون في الوجود شيئا كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه. فان قيل قد ثبت ان الذي يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون وجوده الخاص (١) وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود

الخاص الواجبي عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه وتعدده فيرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة إلى ابن كمونة بان العقل لا يأبى بأول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شئ منهما إلى مهية ووجود (٢) بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل إن في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد فإنهم حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين ذاته أرادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته وحيث برهنوا على التوحيد بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه أرادوا به المفهوم إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصه متعينا بذاته ويكون هويه كل منهما ووجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة. أقول هذه الشبهة شديده الورود (٤) على أسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية

(١) فإذا كان غير زائد فلم يكن فيه الماهية المكثرة والشئ بنفسه لا يتشئ فكيف يتكثر وجوده الخاص الذي هو عين تشخصه س قده  
(٢) بل وتعين فان كلام السائل كان فيه فيكون ماهية كل منهما ووجوده وتعينه واحده بسيطه فيكون تعيناهما البسيطان كوجوديهما وذاتيهما البسيطتين متخالفين بتمامي الذات الذين لا بعض لهما فما قال السائل من أن الوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية مسلم ولكن قوله فلا يمكن اشتراكه ممنوع لم لا يجوز ان يكون هناك تشخصان كذلك س قده  
(٣) أقول شبهه ابن كمونة شديده الورود على طائفتين إحداهما الطائفة الذين أشار إليهم المصنف قده فإنهم حيث قالوا بأصالة الماهية والماهيات حيثية ذواتها حيثية الكثرة وفطرتها الاختلاف بل هي مثار الكثرة والاختلاف في الوجود أيضا بوجه وكانت هي حقيقة الواجب تعالى كما في الموجودات الممكنة كان الوجود المشترك بين الواجبين أيضا عندهم انتزاعيا صرفا وجاز الاختلاف بتمام الذات بين ماهيتيهما البسيطتين كماهيات الأجناس القصوى و جاز اختلاف العنوان والمعنون في الاحكام كالوحدة في العنوان والاختلاف في المعنون لاختلافهما سنخا إذ ليس العنوان مفهوما ذاتيا والمعنون مصداقا بل مبدء للانتزاع فلا يمكن الزام التركيب ولا الاحتياج في التعيين إلى الغير ولا عرضية الوجود والوجوب الحقيقيين ولا غير ذلك على مورد الشبهة.

وثانيهما الذين قالوا بعدم السنخية بين العلة والمعلول بل بين وجود ووجود ولو كالسنخية بين الشئ والفئ سواء قالوا بالاشتراك اللفظي في الوجود حذرا من السنخية

أو بالاشتراك المعنوي بل وان قالوا بأصالة الوجود ولكن قالوا فيه بحقائق متباعدة بذواتها البسيطة بحيث لا حيثية اتفاق بينهما تكون عين ما به الاختلاف بل أقول دفعها على هؤلاء أصعب من دفعها على أولئك بل لا تنحل لأنها من لوازم ذلك المذهب حيث لا يشعرون لكنهم ينطقون بالتوحيد وبه يعتقدون لأنهم إذا جوزوا عدم تلك السنخية بين العلة والمعلول فليجوزوا بين علتين وواجبين.

وأما على المذهب المنصور من كون الوجود أصيلا وعنوانا لحقيقة بسيطه نورية مشككة بالتشكيك الخاصي نسبته إليها نسبه الذاتي إلى ذي الذاتي والمفهوم والفرد الحقيقي لا نسبه المفهوم الانتزاعي إلى منشأ الانتزاع فهي سهله الدفع كما حققه قده وهذه كلها ظاهره عند المتدرب بهذه القواعد التي أسسها هذا الحكيم المتأله في هذا الكتاب وغيره من زبره شكر الله سعيه س قده

(٤) قال سيدنا الأستاذ دام بقاه انها ليست بوارده على القائلين بأصالة الماهية أيضا وذلك لان جل هؤلاء ذهبوا في الواجب إلى أنه وجود بحت بسيط لا حيثية ماهية هناك يكون الوجود عارضا لها فالوجود عندهم يكون عين ذاته وقد أقاموا البرهان على توحيد الواجب أيضا على هذا الأساس وعليه تكون شبهه ابن كمونة مندفة غير وارده أصلا حيث إن أساسها فرض أصالة الماهية واعتبارية الوجود وهم لا يقولون به في ناحية الواجب تعالى نعم من يقول باعتبارية الوجود في الواجب أيضا وانه ماهية مجهوله الكنه حتى يكون وجوب الوجود لازم الماهية حينئذ فلا يسعهم الجواب عن الشبهة بما ذكر بل يحييون بأنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد عن مصداقين متباينين بالذات ليس بينهما جهة شرکه أصلا فإنه لا بد ان يكون في تينك الماهيتين جهة شرکه حتى يصح انتزاع مفهوم واحد وهو يستلزم التركب في ذاته تعالى عنه - اميد.

الوجود حيث إن الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام  
الانتزاعي

وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب ولا في الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث أطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على ما حققناه من أن هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته إليها نسبه العرض العام إلى الافراد والأنواع فليست قويه الورود بل يمكن دفعها بأدنى تأمل وهو ان هذا المفهوم وإن كان منتزعا من المهية بسبب عارض

لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته إلى الوجودات الخاصة نسبه المعاني المصدرية الذاتية إلى المهيئات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من مهية فرس أو بقر أو غير ذلك فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا أو نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما يزاؤه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدء انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا أيضا بوجه ما فلا بد من امتياز أحدهما عن الاخر بحسب أصل الذات إذ جهة الاتفاق بين الشئيين إذا كانت ذاتية لا بد وأن يكون جهة الامتياز والتعيين أيضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطه والتركيب ينافي الوجوب كما علم.

بقي في المقام شئ آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق كما في التفاوت بالشدة والضعف على ما رأينا في باب حقيقة الوجود فلاحظ ان يقول امتياز أحد الواجبين عن الاخر لعله حصل بكون أحدهما أكمل وجودا وأقوى من الاخر بحسب ذاته البسيطة ولا نسلم في أول النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب آخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر.

لكن هذا مدفوع بما أشرنا إليه سابقا من أن القصور يستلزم المعلولية إذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمه للقصور

إذ القصور معناه غير معنى الوجود لان القصور عدمي والشئ لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فان كمال الشئ تأكيد فيه فالخط الأطول من خط آخر صح ان يقال كماله بنفس طبيعة الخطية واما الخط الأقصر فلا يصح ان يقال قصره بطبيعة الخطية بل بعدم مرتبه من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال إنه ليس فيه شئ غير طبيعة الخطية واما الخط المتناهي ففيه خط وشئ آخر لا يقتضيه الخطية أعني النهاية والحد فاذن كل وجود متناهي الشدة لا بد ان يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص عينت وحصلت تلك العلة مرتبه من الطبيعة الوجودية والمعلولية تنافي وجوب الوجود أي كون الشئ موجودا بالضرورة الأزلية فاستحال تعدد الواجب وهذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك أهل الاعتبار. لكن يمكن ان يقال إذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي أمرا مشتركا معنويا بين الموجودات الا ان منشأ انتزاعه في الممكنات المتخالفة المهيئات ليس ذاتها بذاتها بل هي بحسب ارتباطها إلى الجاعل القيوم ومنشأ انتزاعها في الواجب ذاته بذاته فبالحقيقة المنتزعة منه الوجود (١) في الجميع هو ذات الباري وإن كان

(١) ولذلك يسمى عند أهل الذوق من المتألهين بمنشأ انتزاع الموجودية كما في كتابه المبدء والمعاد وبعض كتب المحقق الاجل الأفخم السيد الداماد قدس سره كما يسمى عند الاشراقيين بنور الأنوار وعند المشائين بالوجود الحقيقي وعند غيرهم بغير ذلك وحاصل جوابه قد من قبلهم انه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة حتى لا تكون فيها جهة وحده وقد مضى ذلك في السفر الأول وانه كما أن انتزاع المفهوم الواحد هو الوجود المشترك فيه من الماهيات المتخالفة الإمكانية انما هو بجهة الوحدة التي فيها لأجل ارتباطها إلى الجاعل تعالى بحيث يكون حيثية فاعليه الفاعل داخله في مصداق الحكم عليها بالوجود فبالحقيقة وجوده تعالى مناط حمل الموجود على ذاته وعلى ذوات الأشياء وهو المحكى عنه والمنتزعة منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين لا بد له من جهة جامعه بينهما فيلزم التركيب لكن الانصاف انه لا يصح كلامهم في الحقيقة كما أشار إليه بقوله لكن يمكن لان كونه تعالى وجودا كما سبق وسيأتي مجرد اصطلاح عند أهل الاعتبار والارتباط الذي جعله جهة الوحدة من قبلهم وكذا الانتساب إن كان المراد بهما الوجود العيني والإضافة الاشراقية التي هي نور السماوات والأرض وهي بالحقيقة نور الوجود العيني فنعم المراد لكن أين هذا من مذهبهم حيث نفوا أصالة الوجود وإن كان المراد بهما الإضافة المقولية فهي تبع محض للأطراف في الوحدة والكثرة والماهيات كما علمت أن حيثية ذواتها حيثية الكثرة والاختلاف س قد

المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فاذن لو تعدد الواجب القيوم تعالى عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدء لانتزاعه ومطابقا للحكم به فاذن البديهة حاكمه بان المعنى الواحد المصدري لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناطق الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعها فيها فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة أخرى في الذات أيضا كفصل إن كان ما به الاتفاق جنسا أو تشخص إن كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم.

منها قول الشيخ أبي علي في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو أراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك أمران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجودا شيئا واحدا وان أراد به ان كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت أن الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجدية وحقيقية الوجود.

ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد المهية (١) في ذلك المتعدد أو تختلف وعلى الأول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها (٢) والا لما كانت مهيتها بواحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما وكل عارض معلول اما لمعروضة فقط أو بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الأول

(١) أي ما به الشيء هو هو وهو فيهما وجوب الوجود بالذات س قده  
(٢) بل لغيرها إذ قد تقرر ان تكثر المعنى الواحد بالمادة ولو احقها فيلزم احتياج الواجب لذاته في تعيينه إلى غيره - س قده.

فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فأفحش ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة.

ومنها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا (١) انتهى وهذا مجمل تفصيله (٢) ما سبق من البيان وهو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لان مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراف ومتابعوه في ذلك من كافة المتأخرين الا نادرا والشبهة مما أوردتها هو أولا في المطارحات تصريحا وفي التلويحات تلميحاً ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ولاصراره على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين التي ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد المهية وأما إذا اختلفت فلا بد من برهان آخر ولم أظفر به إلى الان.

الفصل (٧)

في تعقيب هذا الكلام بذكر ما افاده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم أن العلامة الدواني قال في بعض رسائله وفي شرحه للهيكل النورية انا نمهد مقدمتين إحداهما ان الحقائق الحكمية لا تقتنص من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما من

(١) في التعيين ان كانوا متحدي الماهية وفي وجوب الوجود ان كانوا مختلفي الماهية لعروضه حيث إنه معنى واحد س قد

(٢) كأنه قد يشير إلى ما بينه في نفي الماهية عن الواجب تعالى ويمكن ان يكون مبنيا على أن كثره الافراد ان كانت باقتضاء من تمام الماهية أو جزئها أو امر لازم لها لم يتحقق للماهية فرد لوجوب كون كل ما صدق عليه كثيرا فلا يتحقق فيها واحد فلا يتحقق كثير فلا يتحقق فرد هذا خلف وان كانت لأمر مفارق كان معلولا لأمر خارج فلو انقسم واجب الوجود إلى كثيرين مختلفين بالعدد كان معلولا - ط مد ظله.

النسب والإضافات ثم النظر الحكمي اقتضى ان حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرًا كما في العلم بالجواهر (١) بل قائمًا بذاته كما في علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته وكما أن الفصول الجوهرية يعبر عنها بألفاظ يوهم انها إضافات عارضه لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالإرادة في فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب والإضافات (٢) في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرًا. وثانيتها ان صدق المشتق على شيء (٣) لا يقتضى قيام مبدء الاشتقاق به وإن كان العرف يوهمه وذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على ماء

(١) مبنى على ما نقل عنه في مباحث الوجود الذهني ان تسميه العلم كيفًا من باب المسامحة وان العلم بكل مقولة داخل تحت تلك المقولة حقيقة ط مد ظله (٢) ولا أيضا من الكيفيات والانفعالات فان الناطق الحقيقي كمنظيره هو النطق والنطق درك الكلليات والدرك الذي هو عين المدرك بالذات كيفية ذات اضافه وقبول النفس له انفعال وكذا الحس بمعنى درك الجزئيات والكيف والانفعال لا يصلحان للفصلية للجوهر وكذا حركه عرض غير قار لا يصلح فصلا للجوهر وانما لم يتعرض لما ذكر لأن هذه حقائق عرفية خاصه قبل الرجوع إلى البرهان وكلامه في المعاني العرفية العامة ولا شك انها إضافات فان الناطق معناه العرفي و اللغوي ذات ثبت له النطق الظاهري والمراد بالثبوت هو الثبوت الربطي بل الرباط على ما مضى وهو الإضافة واللام أيضا لام الإضافة س قده

(٣) ان قلت لا فرق بينها وبين الأولى الا بالعموم والخصوص قلت الثانية مطلقه أي القيام المذكور غير معتبر سواء وافقت العرف واللغة أم لا فان معرفه الحقائق غير مشروطه بموافقتهما ولا بمخالفتهما وقد أشار العلامة إلى ذلك بقوله وإن كان العرف يوهمه أي العرف يوهم اعتبار القيام المذكور في المشتق ولا يقول به كليه باعتقاده فان المشتق بمعنى المنتسب كثير في العرف كاللاين والتمار والبقال وغيرها ومنه قوله تعالى وما انا بظلام للعبيد أي ما انا بمنتسب إلى الظلم وذكر ابن مالك ان بفعال يغنى عن ياء النسبة وكذا المشتق بمعنى نفس المبدء كثير ولهذا استدل العلامة على اتحاد العرض والعرضي بانا إذا رأينا البياض حكمنا بأنه ابيض بمجرد رؤيته من دون ان يتوقف في ذلك الحكم حتى يتفطن بأنه عرض والعرض موجود ناعتي لا بد له من موضوع حتى يكون الأبيض بمعنى ذات له البياض ويساوي في هذا الحكم العوام والخواص - س قده.



متسخن ليس الا لأجل كون الحديد موضوع صناعة زيد وان الماء منسوب إلى الشمس  
بتسخنه بمقابلتها

ثم قال وبعد تمهيدهما نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق  
الموجود أمرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب  
ذلك الغير إليه فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقة ومن غيره المنتسب إليه وذلك  
المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل أول البديهيات.  
فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود  
وكيف يعقل كون الموجود أعم من تلك الحقيقة وغيرها.  
قلت ليس الموجود ما يتبادر إلى الفهم ويوهمه العرف من أن يكون أمرا مغايرا  
للوجود بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته فإذا فرض الوجود  
مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا ووجودا قائما بذاته  
كما أن الصور المجردة إذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما وعالما  
ومعلوما وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حاره وحرارة وقد صرح بذلك  
بهمنيار في كتابه البهجة والسعادة بأنه لو تجردت الصورة المحسوسة عن  
الحس وكانت قائمه بذاتها كانت حاسه ومحسوسة وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون  
الوجود زائدا على الموجود الا ببيان مثل ان يعلم أن بعض الأشياء قد يكون  
موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود إذ يعلم أن ما هو عين الوجود  
يكون واجبا بالذات ومن الوجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه.  
فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الأعم (١).

قلت يمكن ان يكون المعنى العام أحد الامرين (٢) من الوجود وما هو  
منتسب إليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك أن يكون مبدء الآثار ويمكن ان يكون

(١) أي ما هذا المعنى الأعم فلا يلزم التكرار مع قوله في السؤال الأول وكيف يعقل كون  
الموجود أعم س قده  
(٢) هذا هو العام البدلي لا العام الاستغراقي فضلا عن العام المنطقي نعم مبدء الآثار أو ما قام  
به الوجود عام منطقي - س قده.

هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود أعم من أن يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ومن أن يكون (١) من قبيل قيام الأمور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظائرها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الوجود مجازا.

فيتلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد موجود في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود أعم منه ومما ينتسب إليه وإذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو أول الأوائل التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز أو بوضع آخر فلا يكون عين حقيقة الواجب ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن ويتبدل الطبع.

فان قلت ما ذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على أن الامر كذلك في الواقع.

قلت لما دل البرهان على أن وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك.

فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولاً عرضياً.

قلت يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة إذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فيلزم تقدمه

بالوجود على نفسه أو بغيره فيكون أفحش وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته

(١) ففي الماهيات المنتسبة إلى الوجود وإن كان الوجود الحقيقي غير قائم بها لكن مفهوم الوجود المشترك قائم بها قيام الانتزاعيات بمعروضاتها وهذا أعم لصدقه على الماهيات المنتسبة كما قلنا وعلى الوجود القائم بذاته لان الوجود الانتزاعي قائم به أيضا قيام الانتزاعيات بمعروضاتها كما مر في السفر الأول نقلا عن الشيخ انه يصدق على الوجود الحقيقي البحت الواجبي انه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود العام - س قده.

وإذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا انه امر يعرضه الوجود و بهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز.

فإذا تمهد هذا ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته إذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما (١) فأدانا البحث والنظر إلى أنه امر قائم بذاته هو الواجب ومحصله انا إذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة إلى امر فظهر ان الوجود الذي ينسب إليه جميع المهيئات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا إلى مفهوم الحداد والمشمس توهمنا في بادي النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ثم تفتنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة إليهما.

فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضا مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبه إليه وليس هناك شمسان ولا حديدان وأنت خبير بان كون الوجود عارضا للمهيئات (٢) على ما هو المشهور الذي

(١) أي من حيث السراية إلى المعنون ومن حيث الصدق عليه فحينئذ لو كان له معروض ومبدء قابلي أو فأعلى كان مصداقا لهذا المفهوم وكان المبدء مبدء لحصة منه لا لمطلقه ولذا قال الشيخ الوجود المطلق لا مبدء له وأما إذا نظرنا إليه لا من حيث إنه وجه وعنوان يسرى حكمه إلى المعنون بل ملحوظ بالذات فله مبدء قابلي وفاعلي هو الذهن عاليا كان أو سافلا بل إذا نظرنا إلى الوجود المشترك فيه أدانا النظر إلى أن مصداقه وما ينتزع منه واحد إذ لو كان اثنين فاما ان يكون خصوصية هذا معتبره في الصدق وتصحيح الانتزاع فلم يكن ذلك مصداقا له واما ان يكون خصوصية ذلك معتبره فيما ذكر فلم يكن هذا مصداقا له واما ان يكون الخصوصيتان ملغيتين فكان المصداق والمنتزع منه لهذا المفهوم الواحد هو القدر المشترك بينهما وهو واحد س قده (٢) أي العروض الخارجي للوجود الخارجي واما العروض الذهني التحليلي لمفهومه الذهني من قبيل العروض الأمور المنتزعة العقلية لمعروضاتها لا من قبيل عروض المحمولات بالضميمة فلا مضايقة فيه عنده كما مر في كلامه ولا يضر فيما هو بصدده لكن لا يخفى ان مراد القوم من زيادة الوجود على الماهية ليس الا الزيادة في التصور ومن العروض الا هذا العروض التحليلي - س قده.

ينساق إليه النظر الأول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للأذهان السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتأخرين من أن ثبوت شئ لشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه إذ الكلام في الوجود المطلق وليس للمهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعاً على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من أن الاتصاف بالوجود إنما هو في الذهن لا يجديهم نفعاً لأنه إذا نقل الكلام إلى الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكم على أن مشاهيرهم قدحوا في هذا الاستثناء.

ثم قال إن من البين أنه إذا كان الوجود وصفاً للمهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف المهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم أن يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الأمر النسبي وظاهر أن النسبة فرع للمتسبين فلا يصح كونها أول الصوادر إلى غير ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض الوجود للمهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شئ من الشبهات هذا نظري في حقيقة ما ذهب إليه الحكماء. أقول هذا التحرير وإن بالغ في بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه أكثر الأنام ممن أتى بعده لكن عندي أن هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفي العليل ولا يروى الغليل ولا يجدي مع صحه مقدماته نفعاً في مسألة التوحيد كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى وذلك لوجوه من البحث يرد عليه الأول أنا لا نسلم أن ماخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد كيف وهو امر جامد غير صالح لأن يشتق منه شئ (١) (٢) وكذا المشمس.

(١) ان قلت قد كثر في عرف العرب الاشتقاق الجعلي كاستحجر الطين واستنوق الجمل قلت أولاً هو خلاف الأصل فلا يتجاوز عن مورد اليقين ولا سيما إلى هذا الاسم المتداول في الألسنة والأفواه المستعمل في الواجب والممكنات طراً وثانياً ان كلام المصنف قد في أصل الاشتقاق الجعلي ومأخذه كليه بان المصدر لا بد ان يكون اسم معنى وله صور يسرى ويتحول فيها لا ان يكون له جمود وتحديد كالحديد ومعلوم انه إذا كان جامداً لم يكن جارياً س قد (٢) مبنى على ما قال به القدماء ان المصدر مبدء اشتقاق المشتقات وهو أصل الكلام لكن قد تحقق عند المتأخرين ان مبدء الاشتقاق هو الحروف الأصلية الجارية في اقسام المشتقات والمصدر أحدها وهيئات المشتقات وهي ما عدا الحروف الأصلية داله على نسب مختلفه عارضه للمبدء وهيئات الأوصاف ومنها صيغه المبالغة تدل على نوع قيام المبدء بموضوعه المفروض له أياً ما كان أعني نسبه ما للمبدء إلى الموضوع والنسبة قد تكون للمبدء بذاته كنسبة الضرب إلى فاعله وقد تكون بضرب من الاعتبار والدعوى كنسبة الحديد إلى مزاوول عمله ونسبه الشمس إلى الماء المتسخن من جهة وقوع شعاعها عليه ومن هنا يظهر انه لو كان هناك مجاز أو توسع فإنما هو في مبدء الاشتقاق دون هيئة المشتق ويظهر أيضاً وجوه المناقشة في كلامه قد فمناها ما في قوله كيف وهو امر جامد غير صالح لأن يشتق منه كيف والحديد باعتبار نسبه إلى من يزاوول عمله غير الحديد الذي يعده جامداً وكذا الشمس ومنها ما في قوله لكن يستلزم كون المبدء متحققاً فيه لا أقل إذ كفى تحققاً ان يقوم المبدء بما له من النسبة بالموضوع كقيام الحديد بما له من نسبه المزاوولة إلى موضوعه به وهكذا ومنها ما في قوله لجواز

ان يكون هذه الاطلاقات مجازيه من باب التوسع إذ قد عرفت ان التوسع لو كان فإنما في المبدء دون الهيئة فقد أريد بالحدید الذي هو المبدء مثلا معنى أعم مما يقوم بنفسه أو يقوم بالحداد من حيث مزاولته عمل الحدید وكذا الوجود الذي هو المبدء مثلا أريد به الأعم من الحقيقة القائمة بنفسها والحقيقة بما لها من نوع قيام بالممكن من جهة نسبتہ إليها فمبدء الاشتقاق هو المبدء من جهة نسبتہ وقيامه الادعائي لا نفس النسبة ومنها ما في قوله فكيف يعول عليها فإنه لا يقتنص حقيقة من هذا الاطلاق وانما يصحح به اطلاق الموجود على الواجب والممكن فالواجب موجود بمعنى انه عين الوجود والممكن موجود بمعنى انتسابه إلى الوجود فليس شيء من الاطلاقين يغلط ط مد ظله

الثاني ان صدق المشتق على شئ وان لم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به كما مهده لكن يستلزم كون المبدء متحققا فيه لا أقل (١) وما ذكره من مثال الحداد والشمس مما لا تعويل عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازيه من باب التوسع لجواز (٢) ان يكون مبدء الاشتقاق مثل التحدد والشمس أو الحديدية والشمسية.

-----  
(١) كالموجود الصادق على الوجود والأبيض على البياض والحار على الحرارة وبالجملة المعيار في صدق المشتق الامر الدائر بين القيام والتحقق وان لم يلزم واحدا بعينه س قدہ

(٢) في بعض النسخ بالواو وليس بسديد لأنه تعليل لتوسع والمراد بمبدء الاشتقاق مصحح الاشتقاق ومسوغ الاطلاق بدليل قوله لا ان النسبة إذ معلوم ان النسبة ليست مبدء اشتقاق مصطلح والا لم يرد هذان البحثان ونحوهما على المحقق المراد بمثل التحدد و الحديدية والشمس والشمسية كون الشئ حديدا وضرورة الشئ شمسا ادعاء ليكون من قبيل تحقق المبدء كما أن المراد من قوله كيف وصوره الحديد ان يكون من قبيل قيام المبدء س قدہ

لان النسبة إليهما تكون مبدء الاشتقاق بل هما بادعاء ان للحديد نحوا من الحصول في الصانع له كان المواظبة على استعمال الحديد والتشغل به صير الرجل ذا حصه من الحديد كيف وصوره الحديد قائمه بذهنه (١) والحديد وإن كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته مما تقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المتسخن من باب التوسع وبتخييل ان فيه حصه من الشمس (٢) كما صورناه وبالجملة لا تقتنص الحقائق (٣) من هذه الاطلاقات كما افاده فكيف يعول عليها.

الثالث ان المشتق كما أنه مفهوم كلي (٤) بلا شك لاحد في ذلك كذلك مبدء

(١) أي بنحو الغلبة بحيث كأنها ملكت باله وملكت خياله لكون الحديد موضوع صناعته مع المواظبة والمزاولة عملا وخطورا فهو أيضا دليل على كونه ذا حصه من الحديد وليس المراد ان مجرد قيام صورته الحديد بالذهن مصحح اطلاق الحداد حتى يقال إنه يلزم ان يكون كل من تصور الحديد حدادا س قده

(٢) فان صورته الشمس قائمه بالماء بل الشمس تطلق على الشعاع الشمسي س قده

(٣) أي لا تقتنص الحقائق من الاطلاقات المحكمة المبينة فكيف من هذه المتشابهات المحتملة للانتساب وللتحقق ادعاء وللقيام كما ذكره المصنف قده أقول قال العلامة لا تقتنص الحقائق منها بل حقق عدم اعتبار قيام المبدء في المشتق عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرضي وفي موضع آخر ذكره ههنا من باب الأصول الموضوعية ولما قال إن العرف يوهمه ترقى عن ذلك وقال إن العرف أيضا لا يعتبره نظرا إلى هذه الأمثلة وغيرها فلو أرخينا العنان واعتبرنا العرف لوجدناه موافقا لموجب البرهان س قده

(٤) أقول مراد المحقق الدواني أيضا ليس الا جعل المفهوم هو المبدء والمشتق منه بل اللفظ مبدء للفظ إذ معلوم ان حقيقة الوجود ليست من سنخ المفهوم ولا من سنخ اللفظ فكيف تكون مبدء الاشتقاق للفظ الموجود ومفهومه الكلي نعم هي مبدء الاشتقاق بمعنى منشأ الانتزاع وانها ما منها الحكاية بمفهوم الوجود والموجود وهذا كما يطلق الفصول الاشتقاقية على الفصول الحقيقية التي هي مبادئ الفصول المنطقية واما قول المحقق يجوز ان يكون مبدء اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته فإنما هو باعتبار معنون مبدء الاشتقاق أو باعتبار العنوان من حيث التحقق ومن حيث كونه آله اللحاظ بحيث يسرى حكمه إلى الحقيقة كما في موضوع القضية المحصورة لا كموضوع الطبيعية والعنوان والمعنون بما هما كذلك ليس بينهما غاية الخلاف بل وجه الشئ هو الشئ بوجه والا لما سرى الحكم منه إليه والحاصل ان للوجود مفهوما وحقيقة والأول عنوان ووجه والثانية معنون وذو الوجه والأول يصحح بعض الأحكام كمبدئية الاشتقاق والثانية تصحح بعضها كالقيام بذاته والى هذا أشار قده في كتابه المبدء والمعاد بقوله وكون المشتق اعتباريا لا يصادم تأصل المبدء س قده

الاشتقاق سواء كان جزء ه أو عينه يجب ان يكون مفهوما كلياً فان جزء المفهوم الكلي أو نفسه لا يمكن ان يكون شخصاً جزئياً فقولهُ يجوز ان يكون مبدء اشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاته غير صحيح (١).

الرابع ان أهل اللغة أو العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدء اشتقاق كيف يشتقون منه صيغهُ الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه (٢) مع أن عامه الناس يطلقون لفظ الموجود وما يرادفه في سائر اللغات هست وأمثاله ويعرفون معناه من غير أن يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب إليها وما ذكره من أنه قد يطلق لفظ

(١) يمكن ان يكون مراده بالمبدء الوجود الحق من حيث صيرورته بتوسع ما مبدء للاشتقاق وهو بهذا الوجه مفهوم كلي واما كون واجب الوجود مصداقاً حقيقياً للموجود مع كونه واحداً شخصياً فهو ككون الحقيقة العينية المشككة مصداقاً حقيقياً للموجود وليست بكليه ولا جزئيه عند المصنف قد طمد ظله

(٢) أقول بل معرفه الواجب تعالى فطرية فان ذاته في غاية الاشراف والإنارة و لا حجاب له الا فرط الظهور كما مر ويأتي في الاسفار السابقة واللاحقة كيف وكل أحد يعلم ذاته بالحضور وإن كان للحضور مراتب إذ لكل اغتراف من هذا البحر الخضم واعتراف بالمبدء العلي العظيم كل بحسبه والعلم الحضورى بذاته لا ينفك عن العلم بمبده وعنت الوجوه للحي القيوم أفي الله شك فاطر السماوات والأرض ولا سيما تسمع أصحاب هذا القول يقولون وجود زيد اله زيد فالحاصل ان المعرفة الفطرية والعلم به بوجه يكفي في ذلك وهذا أيضا ان قلنا بان واضح الألفاظ هو الخلق وأما إذا قلنا بأنه الحق ولا سيما فيما يطلق عليه سبحانه فلا اشكال - س قد ه.



في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم الموجود والوجود أجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض النظريات فان ذاته تعالي غير معلوم لاحد وكذا الانتساب إلى المجهول مجهول البتة.

الخامس ان مبدء اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا لا أنه يكون هناك مشتق واحد له مبدئان (١) مره اشتق من هذا ومره اشتق من ذلك (٢) وهذا مما لم يسمع من أحد من أهل اللغة ولا من غيرهم فكون الموجود إذا أطلق على ذات البارى كان معناه الوجود وإذا أطلق على غيره كان معناه المنتسب إليه مما لا يتصور له وجه صحه (٣) سيما وقد اعترف بأنه مشترك معنوي وليس هذا نظير الأسود إذا أطلق تارة

(١) يمكن الجواب عنه بما تقدم من توجيه كلامه بكون المبدء هو المعنى الأعم الشامل للواجب والممكن جميعا ط مد ظله

(٢) أي مره اشتق الموجود من الوجود ومره اشتق هو بعينه من الانتساب إليه ان قلت المحقق لم يجعل المبدء الا الوجود وكيف يجعل الانتساب مبدء للموجود وهو لا يصلح الا لكونه مبدء للفظ المنتسب وليس الكلام فيه قلت مقصوده انه كما أن لفظ المشتق لا بد ان يكون مناسبا للفظ المبدء كذلك معناه وماهيته لا بد ان يكون متحققا في معنى المشتق فلفظ المشتق مأخوذ من لفظ المبدء ومعناه من معناه فكما ان لفظ المنتسب إلى الوجود لا يمكن ان يكون مأخوذا من لفظ الوجود كذلك مفهومه الذي هو مفهوم الموجود الذي بمعناه لا يمكن ان يكون مأخوذا من مفهوم الوجود إذ لا يتحقق هو فيه ولا حظ له منه والوجود طبيعة و الانتساب إليه طبيعة أخرى فالموجود بمعنى نفس الوجود مأخوذ من الوجود وبمعنى المنتسب مأخوذ من الانتساب بحسب المفهوم وان اعتبرت اللفظ قلت من الوجود بمعنى الانتساب أو نقول مراد المصنف قده من المبدء هو المصحح لا المصدر كما في بعض الأبحاث السابقة س قده

(٣) وذلك لان الحداد الذي بمعنى المنتسب إلى الحديد دائما بهذا المعنى ولم يستعمل بمعنى الحديد بخلاف الموجود عنده فاذن لا يوجد له نظير والمحقق وان تعرض لذلك و صححه بان للموجود معنى واحدا عاما وهو مبدء الآثار أو ما قام به الوجود وقد عمم القيام كما مر الا ان المصنف قده لم يعبا به لان الموضوع له بالوضع النوعي للمشتق ذات ثبت له المبدء ومبدء الآثار الذي ذكره ليس فيه منه عين ولا اثر نعم هو معنى عرفي خاص واما ما قام به الوجود فهو وإن كان من افراد ذلك المعنى المذكور للمشتق لكن لا يتحقق في الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود وقيام الوجود الانتزاعي المصدرى فرع قيام الوجود الحقيقي بالموجود أو عينيته وإذ لاحظ له بشئ من الوجهين فلا قيام عقلي للانتزاعي أيضا لفقدان المصحح في المحكى عنه الذي هذا المفهوم المشترك فيه حكاية عنه نعم هذا القيام العقلي يصح في الموجود الذي هو عين الوجود الحقيقي كما قال الشيخ لكن لا يكون حينئذ عاما والى ما ذكرنا أشار قده بقوله وليس هذا نظير الأسود إلى آخره.

ان قلت المحقق مهد أولا ان الحقائق لا تقتنص من العرف فلا يبالي بان يكون معنى الموجود مطلقا مبدء الآثار لا المعنى العرفي الذي هو ذات ثبت له الوجود.

قلت أولا ان المحقق نفسه أراد موافقة العرف حيث تشبث بالأمثلة العرفية من الحداد

والمشمس ونحوهما وثانيا انه ليس مقصود المصنف قده انه لما كان معنى المشتق ذات ثبت له المبدء عرفا فبمجرد ذلك اعتقدناه بل لأنه موجب البرهان وقد مر في أوائل السفر الأول في الرد علي شيخ الاشراق ان الموجود معناه ذات ثبت له الوجود مطلقا وكون تلك الذات نفس الوجود أو غيره انما نشأ من خصوصيات الموارد فكل مشتق عنده معناه ذات ثبت له المبدء مطلقا عقلا وإن كان العرف هنا موافقا للعقل إذ كثير من العرفيات حقه فطرية ومن قبل الحق ولا يلزم الحكيم ان يخالفها الا ان يكذبها البرهان س قده

على السواد المجرد وتارة على الشئ الأسود إذ معناه في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وإن كان مصداقه في أحد الموضوعين نفس السواد وفي الاخر مع شئ آخر فملاك الأسودية تحقق السواد مطلقا أعم من أن يكون مجردا عن غيره أو مقرونا به وليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك.

السادس انه باي طريق عرف ان ذاته تعالى وجود بحث بعد ما أنكر ان للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء (١) وزعم أنهم ذهبوا إلى أنه من المعقولات الثانية

-----  
(١) هذا حق متين قطعي الوجود على هذا المحقق فإنه إذا كان الواجب تعالى وجودا حقيقيا كان الوجود أصيلا ولا ينفي تأصل الطبيعة مجرد انتفاء بعض افرادها لان انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد وتحققها بتحقق فرد ما ولا معنى لتأصلها في موضع دون موضع فبمجرد ان لا افراد متكثرة لطبيعة الوجود في الماهيات لا يمكن القول باعتبارية الوجود مع كونه ذا فرد حقيقي قائم بذاته والحال انهم متصلبون في هذا القول هذا كله واضح وما ذكر بعض المتأخرين في عدم المنافاة بين اعتبارية الوجود وكونه معقولا ثانويا وبين تحقق الافراد له من أن الوجودات الخاصة بالإمكانية وان كانت افراد الوجود لكن ليست موجودات إذ الخارج ظرف أنفسها لا ظرف وجوداتها لأنها نفس أكوان الماهيات والوجود الواجبي وإن كان كون نفسه لا كون الماهية لكن ليس فردا ذاتيا له بل عرضيا لا يعبا به كما أوضحناه في موضع آخر وهو سهل الدفع على طريقه المصنف قده - س قده.

التي لا مصداق لها في الخارج فمن أين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود فان رأى ذلك لأنهم أطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسبا للعلم واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية والعجب أنه بالغ في اثبات شئ ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق وإرادة المبدء وأهمل فيما هو المهم هيهنا وهو ان الباري محض حقيقة الوجود أو الموجود إذ لا طريق يؤدي إلى اثبات التوحيد الا بان يثبت بالبرهان ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهو لانكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بمراحل والايراد الذي أورده على نفسه وأجاب

عنه بقوله فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة إلى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التسعير في أثناء المناخمة وانما يصح ما ذكره من الجواب لو كان أصل الاشكال عليه ان ذاته تعالى إذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا

كما قرره وأما إذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف يكون موجودا في الخارج عندك مع أن الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب والذي يمكن ان يقال حينئذ هو ان كون الوجود اعتباريا لا ينافي اطلاق الموجود عليه تعالى فيكون الباري عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تعالى عين مفهوم الوجود وقد علمت ما فيه أيضا فان الحق ان ذاته عين حقيقة الموجود لأنه الوجود البحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق.

السابع ان قوله فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجودا لنفسه إلى قوله والحرارة على تقدير تجردها كذلك صريح في أن للوجود معنى مشتركا

يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره (١) وهذا انما يتصور ويصح إذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي المصدرى كما ذهبنا إليه حسبما رآه المحققون إذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبى المصدرى أمراً قائماً بذاته

الثامن ان قوله ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الوجود امر واحد غير مبين (٢) مما ذكره إذ بعد تسليم ان الوجود أعم من قسمين من حقيقة قائمه بذاته ومن أشياء منسوبة إليها لم يظهر كون القسم الأول حقيقة واحده إذ ليس كون تلك الحقيقة وجوداً قائماً بذاته معناه ان لهذا المفهوم المصدرى فرداً بالحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده وغاية ما له ان يقول إن الحقيقة الواجبية لما كان بذاتها موجودة متحصلة في الخارج من غير فاعل يفعلها أو قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلاحد ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة.

التاسع ان قوله كون الوجود عارضاً للمهيات لا يصفو عن الكدورات إلى آخره على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودة الممكنات عبارة عن الانتساب إلى الوجود لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر أو بكونها عين مفهوم الوجود كما رآه بعضهم على أن أكثر المفاسد التي ترد على اتصاف المهيات بالوجود انما يرد بناء على أن الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض أو بناء على عدم

---

(١) حيث قال إذا فرض الوجود مجرداً فلو لم يكن له قيام بغيره فما معنى فرض التجرد والحاصل ان في كلامه تهافتاً حيث يقول مره بهذا ومره بأنه لا عروض ولا قيام للوجود بغيره لا مجرد انه لا يصلح الا على أصالة الوجود لأنه البحث السادس الذي مر ذكره س قده  
(٢) كما مر من قبل ان في كلامهم مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد وان اطلاق الوجود الخاص على الواجب عند أهل الاعتبار ليس الا بضرب من الاصطلاح - س قده.

الفرق (١) بين نحوي العروض والعارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعى للمعروض وجودا غير وجود العارض واما عارض المهية فلا يستدعى الا وجود المهية (٢) وإن كان متحدا وجودها بوجود عارضها

والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للمهية إذ هو نفس وجود المهية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضا لنفس المهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وأزلنا الشكوك عنها وهذبنا مشرب تحقيقه عن الشوائب والمكدرات.

العاشر انه لا معنى لكون موجودة الممكنات بالانتساب إلى حقيقة الوجود الشخصي لان النسبة وجودها وتحققها فرع وجود المنسوب والمنسوب إليه والعجب أنه

نفي كون اثر الفاعل اتصاف المهية بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف نسبه والنسبة فرع المنتسبين وحكم هيهنا بان موجودية الأشياء عبارة عن انتسابها إلى تلك الحقيقة وهل هذا الا التناقض.

(١) الترديد باعتبار جعل الاتصاف كاتصاف الموضوع بالعرض عن علم بالتفرقة أو لا عن علم بها بل عن خلط واشتباه هذا على عدم الفرق بين الاتصاف والعروض كما في مواضع استعمالهما في الاسفار واما على التفرقة بينهما بان نسبه العروض إلى الاتصاف نسبه المصحح إلى المتصحح أو بان الاتصاف في الخارج كون الوجود الرابط للصفة في الخارج والعروض في الخارج كون الوجود النفسي وإن كان رابطيا للعارض في الخارج كما هو رأى المصنف قده في الامكان وغيره من العدميات والنسب كما مر في السفر الأول ان لها وجودا رابطا فقط ومن هنا يقال في معنى المعقول الثاني باصطلاح الحكيم هو ما كان عروضه لمعروضه في العقل سواء كان اتصافه به في العقل كالكلية أو في الخارج كالامكان والشئئية فامر الترديد واضح س قده

(٢) كون هذا فردا خفيا لا يستدعى ان يكون الفرد الجلي كون وجود الماهية غير وجود عارضها حتى يكون العارض عارض الوجود لا عارض الماهية لان المراد ان عارض الماهية لا يستدعى الا شئئية لماهية سواء لم يعتبر معها الوجود وكان مقدمه على عارضها بالتجوهر أو اعتبر معها الوجود ولكن بعين وجود العارض كما هو شان كل عارض غير متأخر في الوجود عن وجود المعروض فالفرد الجلي ان لم يكن متحدا وجودها بوجود عارضها بان يكون صدق السلب بانتفاء الموضوع - س قده.

واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة النحرير في هذا الموضوع بالجرح والتوهين لما أكب عليه أكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعما منه ومنهم (١) ان فيه اثباتا للتوحيد الخاصي الذي أدركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون ولم يدروا ان ذهابهم إلى اعتبارية الوجود فرع باب التعطيل وسد طريق الوصول والتحصيل لان طريقته مشاهده سريان

-----  
(١) فإنه باعتقادهم وحده الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود والحال انه كما أشار قده وانا أوضح لك ليس فيه توحيد خاصي فإنهم لما قالوا بأصالة الماهية قالوا بالثاني للوجود فدار التحقق منشعبة عندهم بشعبتين إحداهما الوجود والأخرى الماهية. واما حزب التاله الحقيقي وفئة الحكمة النضيحة الحقه المرموز بقوله هست آئين دو بيتي ز هوس \* قبله عشق يكي آمد وبس فحيث قالوا بأصالة الوجود وانه حقيقة ذات مراتب لكونه مقولا بالتشكيك الخاصي الذي يؤكد الوحدة الحقه فعندهم المنسوب إليه هو الوجود غير المتناهي شده والمنسوب هو الوجود الخاص والنسبة التي هي الإضافة الاشراقية هي الوجود المنسبط الذي في كل بحسه فلم يكن على قولهم في الدار غير الوجود ديار وحقيقة الوجود حيثية ذاتها الوحدة والتشخص للسبخية الذاتية بخلاف الماهيات التي هي مثار الكثرة والاختلاف فالتوحيد الخاصي بل الأخصى وحده الوجود ووحدته الموجود في عين كثره الوجود وكثرة الموجود كثره تؤكد الوحدة الحقه. لا تقل دارها بشرقي نجد \* كل نجد لعامرية دار ولها منزل على كل ماء \* وعلى كل دمنه آثار فظهر معنى قوله قده موجودية كل موجود باتحاده مع حد أي لما كانت الماهيات كسراب بقية وان هي الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان كانت فانية في معنونات مفهوم الوجود فالمعنونات أعني الوجودات العينية هي الموجودات الحقيقية وليست موجودة كل موجود بخلوها عن الوجود كما هو على القول بالانتساب فان الموجودات الإمكانية حينئذ هي الماهيات والماهيات بمجرد الانتساب لا تصير مستحقة لحمل الموجودية عليها ومع ذلك لما كانت أصيلة كانت أسناخا اخر في دار الوجود فلا تظنن انه إذا كانت موجوديتها بخلوها وعريها عن الوجود كان إلى التوحيد أقرب إذ عاد الوجود كلا إلى إقليم الله والنور طرا إلى صقع الله إذ السنخ ليس منحصرافا في الوجود حتى يلزم من عوده إليه ان يكون الحمد والملك له - س قده.

نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بان موجودية كل موجود باتحاده مع حد وتلبسه بمرتبته من الوجود لا ان موجوديتها بخلوها وعريها عنه والا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك منهم بعينه ضد لمسلكنا الذي سلكناه

بحمد الله والكل ميسر لما خلق له.

تعقيب آخر فيه تشريب ثم إن العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بأنه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه أعني معروض الاثنينية بدون العارض (١) اما واجبا أو ممكنا والأول باطل لافتقار هذا المعروض

إلى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذلك الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعليه تامه فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومقدما عليه واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع إلى الواحد الاخر (٢) وليس التردد في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء على المشهور من أن العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول (٣) فلا مانع من أن يكون عينه كما في المجموع الواجب

والمعلول الأول (٤) انتهى.

أقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فإنك قد علمت أن

(١) فان من قال مجموع الشئيين أو الأشياء موجود على حدة قال بوجود المجموع بمعنى نفس الآحاد بالأسر لا المجموع من حيث المجموع أي من حيث الهيئة الاجتماعية فان الهيئة اعتبارية فكذا المجموع محيئا بهذه الحثية ومن القائلين بان المجموع بمعنى معروض الاجتماع موجود على حدة وفاقا لهؤلاء المتأخرين المحقق اللاهيجي ره تلميذ المصنف قده حتى قال في حاشيته على الحاشية الخفية انه كما أن تتميم دلائل اثبات الواجب تعالى موقوف على أن جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم كذلك تتميم بعضها موقوف على أن مجموع الموجودات موجود على حدة س قده

(٢) ولأنه يلزم الترجيح من غير مرجح س قده

(٣) بل يجب تقدمها عليه للفرق بين المجموع بمعنى الآحاد بالأسر وبين المجموع من

حيث المجموع وتحقيقه في الشوارق للمحقق اللاهيجي ره س قده

(٤) واما الفاعل التام ههنا فهو واحد منهما أعني الواجب فإنه فاعل تام للمعلول الأول وإذا حصل المعلول الأول حصل المجموع بلا حاجه في باب الفاعل إلى الغير - س قده.



لا موجودة في مركب ليس له جزء صوري ولا جهة وحده الا موجودة واحد واحد من

آحاده واما احتجاجة عليه بان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من آحاده والآحاد هيئنا بالأسر موجودة فقد علمت أنه مغالطة فككنا عقدتها. ثم استدل أيضا هيئنا عليه بأنه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شئ وعن المعلول الأول شئ آخر وعن مجموعهما شئ ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئين في درجه واحده وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الأول على ما هو المشهور فلو لم

يكن سوى كل واحد شئ لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شئ ثالث. أقول إن هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ المقتول في أكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الإشارات وفي رسالة له في هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا كما بيناه والمتبع هو البرهان واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي بيانه من ذي قبل إن شاء الله.

واعلم أن من سخائف البيان أيضا في هذه المسألة قول بعض المتفلسفين انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود أو لا وعلى الأول يلزم معلوليتهما أو معلولية أحدهما كما هو شان التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق أحدهما

مع عدم الآخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة أشبه (١) منه بالفلسفة والى المغالطة أقرب منه إلى البرهان فان مبناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي

(١) نعم إن كان من متفلسف فكما قال قده واما إن كان من فيلسوف متأله فلي فيه تأويل وهو انه لعل مراده ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فكما لا يمكن عدمه بالنظر إلى ذاته كذلك لا يمكن بالنظر إلى ما عدا ذاته فإذا سئل في ايه مرتبه كانت وبالنظر إلى أي موجود كان هل له الوجود أو العدم فالجواب الوجود والاثبات لا العدم والسلب لأنه بسيط الحقيقة فهو كل الوجود وكله الوجود وهذا الذي ذكرناه بعينه ما ذكره قده في بيان قولهم ماهيته آنيته ان له تعالى في كل مراتب الوجود ومع كل الشؤون له شانا وليس له في مرتبه من المراتب الوجودية ماهية معلومه - س قده.

والامكان بالقياس إلى الغير ومن هذا القبيل قولهم التكثر اما انه يجب بالنظر إلى طباع  
الوجوب بالذات فيلزم ان يتحقق الكثير من دون الواحد أو انه يمكن بالنظر إليه  
فيجوز (١) ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات أو انه يمتنع بالنسبة إليه وهو  
الحق المطلوب إذ فيه أيضا تدليس بين الامكان الذاتي والامكان الغيري.  
تعقيب آخر اعلم أن السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسألة على وجه آخر  
فقال ما حاصله ان الموجود قد يكون شيئاً موجوداً كالف موجود أو بقاء موجود  
وقد يكون (٢) موجوداً بحيث لا انه شئ موجود كسماء موجودة أو انسان موجود مثلاً  
والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشئ الموجود بمعنى انه قابل  
لان يحلله الذهن إلى مهية وموجود محمول عليه وكذا مفهوم الواجب عين الواجب  
بالذات لأنه ليس بقابل لهذا التحليل ولو قبل القسمة وكان ألفاً واجباً مثلاً يحكم  
العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الألف ولا جزؤه لم يكن الألف في  
حد ذاته واجباً لما تقرر ان كل عرضي معلول ومن ثم ذهب الحكماء إلى أن كل مهية  
معلولة والى ان الواجب لذاته لا مهية له والى ان وجوده مجرد عن المهية وليس وجود  
الممكنات مجرداً عنها.

ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي  
به الامتياز إن كان نفس ذاتهما بان يكون هذا شيئاً واجباً والاخر شيئاً آخر واجباً  
لزم كون الواجب ذا مهية وذلك باطل كما مر وإن كان التعين بغير الذات فتخصص  
أحد

التعيينين بأحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب  
لأنه برئ منها ولا ان يكون شخصه لامتناع ان يكون الشخص علة لتعيينه ولا الوجود

(١) ولو بدل هذا بقولنا فيكون كل من الوحدة والكثرة فيه معللاً لكان برهاناً وثيقاً  
محكماً س قدّه

(٢) هذا السيد حيث يقول باعتبارية الوجود وان كل ما هو في الخارج ماهية وكل  
ما هو في الذهن ماهية يأول كلام القوم انه تعالى وجود بحت إلى أنه موجود بحت لأنه  
لما لم يكن للوجود فرد كيف يكون هو تعالى وجوداً فهو ليس وجوداً ولا ماهية بل هو موجود  
بحت ولا يخفى انه بحت لفظي إذ لا ثالث الا في اللفظ فان الموجود من حيث التحقق اما وجود  
حقيقي واما ماهية - س قدّه.

أو الوجوب ونظائرهما من الأمور المشتركة بينهما لان المشترك لا يكون علة التخصص  
ولا امر آخر والا لزم ان يكون شخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك  
الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا ولعمري انه قريب المنهج (١)  
من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود أو الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود  
وذلك بان يدعن بان للوجود حقيقة هي عين افراده وله في كل موجود فرد هو بذاته  
موجود سواء كان معه مهية أخرى أو لم يكن كما أن للبياض حقيقة خارجية هي  
بذاتها ابيض وغيره بانضمامه ابيض وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه

-----  
(١) هذا المنهج عكس المنهج الحق إذ مناط موجودية كل ماهية على المنهج الحق اتحادها  
مع نحو من الوجود الحقيقي كاتحاد اللا متحصل مع المتحصل فهي مفهوم منتزع من ذلك الوجود  
الخاص وعلى هذا المنهج مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود فكما انه على  
المنهج الحق الماهية لا يحاذيها شئ في الواقع سوى ما يحاذي مفهوم الوجود من أنحاء  
الموجودات العينية لأنها سراب محض ومبهم صرف وفان بحث في المفنى فيه الذي هو الوجود  
الخاص فلذا يتحد ذلك المفهوم أعني الماهية بالوجود الخاص فعلى هذا المنهج بعكس ذلك حيث  
لا يقول السيد بفرد للوجود ولو ذهنا حتى يقوم بالماهية ويكون ذلك القيام مناط موجوديتها  
فلذا تتحد الماهية بمفهوم الموجود فيكون ذلك الاتحاد مناط موجوديتها فالمنهجان وقعا في  
شقاق لكن منظوره قده من القرب أمران  
أحدهما ان السيد أيضا نفى الاثينية والعروض والاتصاف بين الماهية والوجود كما مر  
في أوائل السفر الأول.

وثانيهما ان منظور السيد من نفى الوجود نفى فرد خارجي أو ذهني قائم بالماهية فان وجود  
الشئ نفس كونه وما به يشار إليه إشارة عقلية أو حسية فيكون مفهوم الموجود حاكيا عن نفس  
الماهية متحدا بها إذ ما يقوم به وينضم إليه كون نفس ذلك القائم ووجوده فموجودية الماهيات  
الإمكانية نفس ذواتها ولكن بعد الانتساب إلى الجاعل إذ الكل متفقون على أن الماهية من حيث  
هي ليست الا هي وموجودية الماهية الواجبية نفس ذاتها بدون الانتساب لكونها ماهية وجوبية  
فليست متساوية النسبة إلى الوجود والعدم كالماهية الإمكانية قبل الانتساب ولكن هذا يستدعى  
أن تكون الماهية المحكى عنها بمفهوم الموجود المتحدة به شئية الوجود إذ شئية الماهية  
ولو بعد الصدور عن الجاعل والانتساب إليه لا تكون مستحقة لحمل موجود بل تكون متساوية  
النسبة إلى مفهوم الموجود والمعدوم والسيد لا يقول به - س قده.

يصفو عن كل شبهه وشك فاذن الواجب تعالى كما أنه عين الوجود فهو عين حقيقة الوجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني. وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني منها انه على ما ذهب إليه من أنه الموجود البحت إن كان ذاته عين هذا المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب أمرا اعتباريا من المعقولات الثانية وإن كان فردا من افراده ورد عليه ان موجوديته بذاته أو لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء كان لازما أو عارضا فإن كان بذاته ولا شك انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون (١) موجودا مرتين مره بذاته ومره بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات. ومنها انه على التقدير الأول أيضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيشية بل لا يبقى لنفى التحليل إلى الوجود و المهية معنى أصلا إذ حينئذ يثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفى التحليل انه لا يمكن تحليله إلى الموجود الخاص والمهية وهي هنا قد حلل إلى نفس الموجود الخاص والموجود المطلق قلنا إن الانسان الموجود ينحل إلى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك ينحل ما زعمتم انه ذات الباري إلى ما سميتموه الموجود البحت

(١) كما مر في كلام هذا المحقق ان المعقول من الوجود هو المفهوم المشترك الاعتباري واطلاقه على الوجود الحقيقي القائم بذاته اما بالمجاز أو بوضع آخر فطبيعة الوجود وجود وفردا أيضا وجود فلزم لشيء واحد وجودان وأيضا أحد الوجودين ذاته المفروضة انه موجود بذاته والاخر مصداق لصدق طبيعة الموجود لان مصحح كون شيء من طبيعة صدق هذه الطبيعة عليه فان مناط كون الشيء بياضا مثلا ومعياره صدق البياض المطلق عليه هذا تصوير مطلبه ولا يخفى ان هذا وما بعده يرد على نفسه أيضا لان الوجود القائم بذاته وجود حقيقي وفرد من مفهوم الوجود المطلق وهذا أيضا ضرب من التحليل ولو حمل العارض على المحمول بالضميمة تطرق في الموضوعين وظاهر ان المراد به الخارج المحمول وسيزيفه قده بأتم وجه - س قده.

والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا فرق بين الصورتين في ذلك فإن كان تحليل الانسان إلى الوجود الخاص العارض ومهيته بناء على أن العارض حصه من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فان العارض له أيضا حصه منه . ومنها ان ما حرره من أن الواجب لا مهية له أصلا ان أراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان أراد ان له ذاتا لكن لا تسمى مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان من يقول إن حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات فلا يبقى المباحثة الا في اللفظ وأنت إذا تأملت أدنى تأمل علمت أن ما ذكره (١) من أن ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هو مبدء لانتزاع هذا المفهوم بذاته لأنه وجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته بالتبع هذا تحصيل تمام ما أورده هذا المورد المعاصر له على كلامه . أقول يمكن دفع هذه الايرادات على أسلوبنا اما عن الأول فنختار في الترديد الذي ذكره ان ذاته تعالى عين الوجود الخاص وكونه فردا للموجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجودا بالوجودين ولا ان يكون قابلا للتحليل إلى أمرين وذلك لان موجوديته ليس الا بذاته لا بعروض حصه من هذا المفهوم كما أن كون هذا الانسان انسانا (٢) لا يقتضى ان يكون فيه انسانيتان خاصه وعامه لان الانسان

(١) يعنى ان ما ذكرنا انه يقول بما يقول خصمه بمجرد الفرض والالزام والا فحيث لا يقول بفرد للوجود كيف يمكنه ان يقول إن ذاته وجود وحيث يقول إنه يحمل عليه مفهوم الموجود ويتحد به ومعلوم انه مفهوم اعتباري بديهي كيف يمكنه ان يقول إن ذاته في مقام ذاته موجود فهو عرضي له ولا يخفى ان هذا يرد على نفسه أيضا كما مر ان اطلاق الوجود عليه تعالى بمجرد النسبة لقوله بأصالة الماهية إذ الشئية اما وجود واما ماهية وشئية الوجود عنده اعتبارية فبقي شئية الماهية فقد أقر بما أنكر وكر على ما فرس قده

(٢) إذ الجزئي هو نفس الطبيعة النوعية محفوفة بالعوارض المشخصة فالجزئية والكلية شيان اثنان واما نفس الطبيعة المعروضة تارة للكلية وتارة للجزئية فهي واحده والوجود أيضا واحد لان الكلى الطبيعي ليس منعزل الوجود عن وجوده افراده فليس له وجود ولفرده وجود آخر واما فيما نحن فيه فليس الوجود العام أو الموجود العام عرضيا بمعنى المحمول بالضميمة بل خارج محمول كالشئية بالنسبة إلى الأشياء الخاصة س قده

الخاص كزيد هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشيء (١) إلى أمرين ومفاده هو ان يحصل منه أمران اعتبار كل منهما وحيثته غير اعتبار الاخر وحيثته كتحليل الانسان الموجود إلى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده إلى وجوده ومطلق الوجود فان كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل عليه الوجود لا بعروض شيء آخر وكذا الموجود البحت إذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئا متغيران بل ذلك المفهوم الغرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير.

واما عن الثاني فنقول الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركب فيه من جهتين متغيرتين تغايرا يوجب تكثرا في الموضوع اما في الخارج أو في الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات ومعان كثيرة كيف وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالى غير قابل للتحليل إلى أمرين والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى لا توجد له حيثية لا تكون تلك حيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلا حيثية كونه انسانا غير حيثية كونه واجبا وموجودا لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئا آخر إذ قد يتصور انسان غير موجود و يتصور موجود غير انسان فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب و كونه واجبا على الاطلاق لان مرجعهما إلى واحد حقيقي.

وعن الثالث ان المراد كما حققناه ان الواجب ليس له غير الهوية الشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالموجود البحت أو الوجود أو التشخص

---

(١) مجيء حديث التحليل في البين ليس تعرضا لجواب الاعتراض الثاني هنا فإنه يجيء بل هو التصدي لان ليس هنا وجودان ولو بتحليل العقل كالتحليل في الممكن إلى حيثية ما لا يأتي عن الوجود والعدم وحيثية ما يأتي عن العدم - س قده.

أو الواجب البحث مهية كليه فان المهية للشئ هي التي يتصورها الذهن (١) بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرض لها الكلية والاشترك وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورهما ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم لا مهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيق حكمي وبحث معنوي.

وظهر مما ذكرنا ان القول بان ذات الباري موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط ان يتفطن قائله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا المفهوم الكلي أو عين فرد من افراده الذاتية حتى تكون نسبته (٢) إلى ذلك الفرد كنسبة الذاتي إلى الذات لأنك قد علمت أن مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وأمثالها ليست لها افراد ذاتية كما للأجناس

(١) وبعبارة أخرى الماهية هي الكلي الطبيعي أعني الطبيعة المبهمه التي تعرضها الكلية في موطن والتشخص في موطن آخر وهي امر لا يأبى عن الوجود والعدم وبعبارة ثالثة الماهية كل محدود بحد جامع مانع وهذه المانعية المأخوذة فيها عبارة عن محدوديتها فكل مفهوم يحكى عن وجود محدود محاط هو الماهية بخلاف المفهوم الحاكي عن غير محدود كمفهوم الوجود وكذا العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات العليا والأسماء الحسنی الحاكية كلها عن الوجود غير المحدود لان مرجع الكل إلى الوجود فليس كل مفهوم ماهية مصطلحه فلم يكن الواجب ذا ماهية باعتبار صدق هذه المفاهيم عليه نعم يطلق عليه الماهية بمعنى ما به الشئ هو هو وبلغه الفرس الماهية پاسخ پرسش از گوهر شئ س قده

(٢) وقد مر مرارا ان نسبه مفهوم الوجود إلى الفرد نسبه الذاتي إلى الذات وهيهنا قد نفاها ويمكن أن تكون الكاف للتمثيل واما ان كانت للتشبيه فالتوفيق بان الاثبات والنفي كليهما صحيحان كل من وجه اما الاثبات فباعتبار ان هذا المفهوم حكاية من نفس الحقيقة والفرد كالذاتي لا كالعرضي الحاكي عن الضميمة واما النفي فباعتبار ما سبق في السفر الأول ان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن والا يلزم الانقلاب وليس لها ماهية محفوظة في نشأتي الذهن و الخارج فهذا المفهوم المشترك ليس مقوما للفرد والذاتي محفوظ في النشآت فلهذا نفى عينه الفرد أيضا أي الفرد بهذا النحو أعني الذاتي لا العرضي ومن هنا قد يصرح المصنف قده بان الوجود معقول ثان مع القول بأصالته وان له معنونا محيطا بسيطا وذلك لعدم وجدان جهة الشركة بين هذا العنوان ومعنونه - س قده.

والأنواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات لآحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشترك لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على أمور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد آخر وقد يصدق على أمور أخرى لا بالذات بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الأول انه وجود وموجود بذاته ويقال للقسم الثاني انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ولا بد مع ذلك من امتياز بينها اما بالكمال و النقص والغنى والفقر أو التقدم والتأخر أو بأوصاف زائدة (١) وبذلك يتوسل إلى نفي تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في أن معنى كونه تعالى موجودا بحثنا هو ما قررنا لكن بعض كلماته و آثاره ينافي ذلك.

ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سر أبيه المقدس وهو غياث أعظم السادات والعلماء المنصور المؤيد من عالم الملكوت لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال اما الأول فجوابه انا نختار انه عين مفهوم الموجود وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما أن كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم (٢) من ذلك كون ذلك المفهوم مهية شئ منها واما قوله هذا المفهوم امر

(١) هي الماهيات الإمكانية لأنها عوارض الوجودات س قد

(٢) كيف لا يلزم وقد أنكرتم قيام الفرد الخارجي أو الذهني من الوجود بالماهية حتى يكون ذلك الفرد ما به الاتحاد وملاكه في حمل الموجود على الماهية فيكون الحمل أوليا ذاتيا وملاكه الاتحاد بحسب المفهوم ويمكن ان يقال مرادهما ان الواجب أو الممكن عين منشأ انتزاع مفهوم الموجود وهو ملاك الحمل الا ان الواجب تعالى ذاته بذاته ولذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم والماهية الممكنة وان كانت نفسها منشأ انتزاعه بلا حيثية تقييدية انضمامية أو اعتبارية إذ لا فرد للوجود عندهما الا انها منشأ الانتزاع بحيثية تعليلية مكتسبه من الجاعل بعد الصدور أو الانتساب أو الارتباط أو ما شئت فسمه ولكن هذا المفهوم وإن كان عرضيا الا انه يحكى عن نفس منشأ الانتزاع لا عن ضميمه فيه كما على المذهب المنصور فكان حيثية منشأ الانتزاع للواجب والممكن عينيه هذا المفهوم المنتزاع هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبلهما. ولكن أنت تعلم أن تلك حيثية هي الوجود إذ الوجود باعتبار وجهه إلى الجاعل هو الایجاد وينوره اتحاد عدد حروفهما وهو تسعة عشر فلو كانت الماهية نفسها مجعولة ومنشأ لانتزاع مفهوم الموجود لكانت منشأ له ولو قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل وإذ ليس كذلك عقلا واتفاقا فما به التفاوت هو الأصل في التحقق وفي المجعولية وفي المنشأية للانتزاع وقد هربا عن تسميته بالوجود ولا كلام لنا في التسمية - س قد.



اعتباري فظاهر الفساد فان كون الموجود موجودا ضروري ألا ترى ان القوم ذهبوا إلى أن موضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق ثم حكموا ان وجود موضوعه غنى عن الاثبات لأنه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج

فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله ورد عليه ان موجوديته بذاته إلى آخره غير مسلم وتحقيقه على ما قرره أي السيد المذكور في حواشي التجريد يقتضى تمهيد مقدمه هي ان العوارض المحمولة على الشئ مواطاة عين ذلك الشئ ومتحد معه في الخارج ومغاير له زائد عليه في الذهن فان سئل عن ذلك الشئ من حيث هو في الخارج

هل هو عين العارض أو غيره فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث إنه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ولا خفاء في أن النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا في أن ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون له الوجود الذهني لا يكون له نسبة إلى العارض المذكور.

وإذا تمهد هذا فنقول إذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال مقتضى هذه النسبة ذاته أو شئ آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني ويسقط الترديدات البعيدة التي يمجها الطبيعة السليمة والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني يتكثر بحسبه وذلك في الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان المهية وهي جواب ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فإذا تجردت عنها عند العقل تميز أحدهما عن الآخر عنده وحينئذ يجد الذات في نفسها عارية عن

العوارض المحمولة وفي نفس الامر مخلوطة متحدة بها فيطلب سببا في ذلك ويستند لا محاله إلى امر ما هو اما الذات واما غيرها ولما لم يجز استناد مفهوم الموجود

إلى الذات لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فحكموا بان كل ذي مهية معلول انتهى. أقول فيما ذكره وجوه من الخلط والغلط

الأول ان ما ذكره من أن مفهوم الموجود موجود لأنه محمول عليه مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوي الحمل (١) والخلط بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الأول وكثير من المفهومات غير محموله على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا في الخارج.

الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي (٢) هو الموجود المطلق

-----  
(١) ليس المراد بسوء اعتبار الحمل ما هو المصطلح في فن المغالطة فان سوء اعتبار الحمل الذي هو أحد المغالطات الثلاث عشره ان يؤخذ مع موضوع القضية ما ليس منه نحو زيد الكاتب انسان أو لم يؤخذ معه ما هو منه من الشروط والقيود كان يؤخذ غير الموجود ثابتا غير موجود مطلقا كالحركة والزمان وغير الموجود محسوسا غير موجود مطلقا فهذه المغالطة مما يتعلق الغلط فيه باللفظ بان يكون مختلف الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود وغيره من حيث الاشتراك والتشابه والمجاز المرسل والاستعارة ونحوهما ويسمى الجميع بالاشتراك اللفظي س قده

(٢) قد ذكرنا في المعلقات على السفر الأول ان الموضوع حقيقة الوجود المطلق و هو حقيقة الوجود الا بشرط والمراد بالاطلاق واللا بشرطية السعة الوجودية والإحاطة الحقيقية لا المفهومية وان أطلقوا الموضوع على هذا المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلي كما قال قده بل المفهوم من حيث التحقق في الفرد والعنوان من حيث السراية إلى المعنون كما في الطبائع الموضوعية في المحصورة فالمغالطة في قوله مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلي من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح إذا لم يؤخذ مع هذا المفهوم ما هو شرط الحكم بالموضوعية لهذا العلم أعني قولنا من حيث العنوانية وكونه ساري الحكم إلى الحقيقة النورية ويمكن ان يكون الغلط في الأول والثاني من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان هذا المفهوم عرضي لتلك الحقيقة النورية كما مر غير مره - س قده.

لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما أرادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر من غير تخصيص بطبيعة خاصه أو بكمية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصص أيضا فالبحث عن الشيء بما هو مصداق للموجود المطلق حرى بان يذكر في الفلسفة الأولى والذي هو مستغن عن الاثبات لأنه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن.

الثالث ان الذي تصوره وصوره في الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا تعويل عليه فان كون ذات الباري مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على أنه عين الوجود البحت لا ان كونه (١) كذلك يبتنى على كونه غير متعقل. وأيضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل فاذا الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق عين أحدهما وزائدا على الآخر ليس كما تصوره بل الحق في الفرق بينهما ان يقال إن الممكن قابل للتحليل إلى حيثيتين حيثية كونه موجودا وحيثية كونه أمرا آخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب فان جميع حيثياته هي بعينها حيثية الموجود البحت إذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص أو جهات نقائص هي غير جهة الوجود والوجود مثلا الفلك ليس محض الوجود إذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقرا إلى مكان أو حيز محتاجا إلى سبب ومحرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب والاعدام فيه التي بإزاء الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذي يحمل عليه هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه

(١) فهذه المغالطة من باب ايهام الانعكاس وفي قوله قده وأيضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحاميل ابداء الغلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات أيضا من حيث اخذ المغالطة المعقولة بالفعل للعقل مع موضوع الحكم وليس منه - س قده.

سواء حمل عليه الموجود المطلق أم لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقا لهذا المفهوم وصدقه على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه حيثتان متغايرتان

فان كونه هذا الموجود وكونه موجودا مطلقا شئ واحد لا فرق الا بالتعيين والابهام كما أن كون زيد هذا الموجود وكونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب ذلك فيه كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص والشر وكذا كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة كاتباً أو عالماً يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي مهية معلولا لان حيثية المهية والامكان يخالف حيثية الفعلية والوجود فبالحيثية الأولى يستدعى علة ويفتقر إليها وبالحيثية الثانية قد يستغنى عنها كما في الواجب لذاته جل ذكره.

تذليل وتسجيل وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح إذا أريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود كما أن للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض وأما إذا أريد بالموجود أو الوجود نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكى عنه بهما فلا شك في بطلانه. فان قلت كيف يكون ذات الباري عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور (١) وذات الباري مجهول الكنه.

قلت قد مر سابقا ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود ههنا صاراً منشئين لاحتجابه تعالى عنا والا فذاته تعالى في غاية الاشرار والإنارة فان رجعت وقلت إن كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخلو اما ان

يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق

عليه مفهوم الشئ وعلى الأول اما ان يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر والأول ظاهر الفساد والثاني يقتضى ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيئات غير انك سميت تلك الحقيقة

(١) أي مفهومه بديهي وحقيقته عين الظهور والاضهار فان البداهة من المعقولات الثانية المنطقية ومر سابقا في أوائل السفر الأول في مبحث نفى الماهية عن الواجب تعالى - س قده.

بالوجود كما إذا سمي انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع إلى أن الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد مر ان كل ذي مهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى ان ذلك لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعى ان يكون موجودا

ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم. أقول منشأ هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود وآحاده واعداده وعن معنى عرضية المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه ان للمعروض موجودية وللعارض موجودية أخرى كالماشي بالقياس إلى الحيوان والضاحك بالقياس إلى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته إليها نسبه الانسانية إلى الانسان والحيوانية إلى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية صح ان يقال إنها عين الانسان لأنها مرآة لملاحظته وحكاية عن مهيته و صح ان يقال إنها غيره لأنها امر نسبي والانسان مهية جوهرية. وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بإزائه شئ يكون المعنى المصدرى حكاية عنه بل كالسواد (١) الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي أعني الأسودية وقد يراد ما يكون به الشئ اسود أعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد إذا فرض قيامه بذاته صح ان يقال ذاته عين الأسودية وإذا فرض جسم متصف به لم يجز ان

يقال إن ذاته عين الأسودية مع أن هذا الامر العام لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع. إذا تقرر هذا فلنا في الجواب ان نختار في الترديد الأول الشق الأول وهو ان الوجود حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من

(١) انما مثل للحقيقة البسيطة النورية بالسواد ولم يمثل بالنور العرضي أو البياض مثلا مع أنهما انسب للإشارة إلى تلاشي التعينات ومحو نقوش الأغيار في تلك الحقيقة وقوله ع الفقر سواد الوجه في الدارين وعليكم بالسواد الأعظم يشيران إلى هذا و أيضا السواد يناسب الظلمة وفي الظلمات عين الحياة ان الله خلق الخلق في ظلمه ثم رش عليهم من نوره - س قده.

لفظ الوجود إلى آخره قلنا نختار منه ما بإزاء ما يفهم من هذا اللفظ أعني حقيقة الوجود الخارجي الذي هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما أن للسواد حقيقة في كل اسود لكن في بعض الموجودات مخلوط بالنقائص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما أن السوادات متفاوتة في السوادية بعضها

أقوى وأشد وبعضها أضعف وانقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية كمالا ونقصا.

ولنا أيضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الأول الا ان هذا المفهوم الكلي وإن كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا له وجود في الخارج حتى

يكون عينا لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء آخر يقوم به كسائر العرضيات في صدقها على الأشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لأنه انما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصه من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود أو لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الآليات والخصوصيات الوجودية.

الفصل (٨)

في أن واجب الوجود لا شريك له في الإلهية وان اله العالم واحد البراهين الماضية (١) دلت على أن واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في

(١) اعلم أن ههنا مقامات ثلثة مقام توحيد الوجوب ومقام توحيد الوجود الحقيقي و مقام توحيد الألوهية والعلية اما توحيد الوجوب فالبراهين الماضية دلت عليه واما توحيد الوجود الحقيقي وهو التوحيد الخاصي فسيجئ في فصل معقود في أن واجب الوجود كل الوجودات بنحو أعلى من المحقق الدواني بزعمه واما توحيد الاله والخالق فقد ذكره ههنا إذ توحيد الواجب لا يستلزمه كما على قاعدة خلق الأعمال على رأى المعتزلة حيث قالوا بالقدرة المستقلة للعباد وكما إذا قيل إن الواجب تعالى خلق العقل الأول وفوض الامر إليه فهو بالاستقلال يكون علة لما بعده ولكن ليس هذا مذهب الحكماء حاشاهم عن ذلك إذ لا مؤثر في الوجود الا الله عندهم والمبادئ المفارقة والمقارنة من العقول والنفوس و الطبايع وسائط جوده ووسائل سببه ولا يعطى الوجود الا ما هو بري وعري مما بالقوة س قد



وجوب الوجود والآن نريد ان نبين ان اله العالم واحد لا شريك له في الإلهية إذ مجرد وحده الواجب بالذات لا يوجب في أول النظر كون الاله واحدا.  
فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد وكل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلقه به وبه صار واجبا وموجودا فبوجوب استناد كل الموجودات (١) وارتفاعها إليه يلزم ان يكون وجودات الأمور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالأشياء كلها محدثه عنه ونسبته إلى ما سواه نسبه ضوء الشمس لو كان قائما (٢)

-----  
(١) والحاصل ان الشئ ما لم يوجد لم يوجد والموجود حدوثا وبقاء منه تعالى والايجاد تبع الوجود س قده  
(٢) بل لو كان معه من الشرائط اضعاف ذلك وبالْحَقِيقَةُ لا نسبه له تعالى إلى الأشياء وانما الأشياء منتسبات إليه وبين نور الحق ونور الشمس فروق كثيره غير القيام بالذات وعدم القيام بالذات منها ان نور الشمس انبسط على السطوح والمبصرات ونور الوجود وسع كل شئ من المحسوسات الخمسة والمتخيلات والموهومات والمعقولات وما وراء المحسوس والمعقول ومنها ان نور الشمس انبسط على ظواهر المستنيرات دون أعماقها ونور الوجود الذي هو ظله الممدود نفذ في بواطن المستنيرات بحيث أفناها في نفسه ومنها ان نور الشمس لا شعور له وأنوار شمس الحقيقة كلها عقلاء شاعرون احياء ناطقون فان من أنواره الأنوار القاهرة في الطبقة الطولية والطبقة المتكافئة العرضية والأنوار الاسفهبديّة العلوية والسفلية بل الوجود بشرائره عين الحياة والعلم وغيرهما من الكمالات ومن أنواره نفس العلم الذي هو ظاهر بالذات لكونه بديهي التصور ومظهر للغير الذي هو حقائق الأشياء ماهياتها وهلياتها ولمياتها وكونه نورا قال ع العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء وعرف شيخ الاشراق العلم بكون الشئ نورا لنفسه وكونه نورا لغيره ومنها ان نور الشمس له أفول وله ثان في الوجود ونور شمس الحقيقة ليس له أفول ولا ثان لكونه واحدا بالوحدة الحقه - س قده.  
(١) السيب: العطاء.



بذاته إلى الأجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فإنه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وأنت إذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وأنارته بنورها ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس وأسندته إليها وكذا الثالث والرابع وهكذا إلى أضعف الأنوار فعلى هذا المنوال وجودات الأشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله.

طريق آخر أشير إليه في الكتاب الإلهي سلكه معلم المشائين أرسطاطاليس وهو الاستدلال بوحده العالم على وحده الإله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سماوات وأرضون وأسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع أولا بان يقال لو فرض عالم آخر لكان شكله الطبيعي هو الكره والكرتان إذا لم يكن إحديهما محيطه بالأخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مبائن لهذا العالم محال أيضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين.

وأما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر إليه اما على الاحتمال الأول وهو ان يكونا متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالآخر في السماء والأرض وغيرهما فما نقل عن أرسطاطاليس من أنه إذا كانت أسطقسات العوالم الكثيرة وسماواته غير متخالفة في الطبيعة والأشياء المتفقه في الطبيعة متفقه في الأحياز والحركات والجهات التي يتحرك إليها فالأسطقسات في العوالم الكثيرة متفقه (١) في المواضع مختلفه فوق واحده فهي ساكنه بالقسر والذي بالقسر بعد الذي بالطبع بالذات فعلم أنها كانت مجتمعه

متاحدة ثم افرقت بعد ذلك فهي اذن متبائنة (٢) ابدا وليست بمتبائنة ابدا وهذا خلف.

(١) متفقه حال وفي المواضع متعلق بمختلفة أي حال كونها متفقه في الطبيعة مختلفه في الأمكنة س قده

(٢) أي متفارقة على وضع التعدد وليست بمتبائنة ابدا أي لا بد ان لا تصير متفارقة بعد ما كانت متصلة بالطبع إذ يلزم الخلاء في العالم الذي خرجت تلك منه وفي العالم الذي دخلت فيه وكذا يلزم الخرق والالتيام في أفلاكهما وكذا يلزم حركه الثقال إلى المحيط والكل باطل - س قده.

وأيضاً الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود إلى ما كان أولاً عليه (١)  
بالذات فتلك العوالم ستجمع ثانيه فهي مجتمعه وغير مجتمعه ابدا انتهى كلامه.  
فان قيل إن الأرضين مثلا وان كانت كثيره بالعدد الا انها مشتركة في الأرضية  
وأمكنها أيضا مشتركة في كونها وسط الكل فالأرض المطلقة تقتضي الوسط المطلق  
والأرض المعينة تقتضي الوسط المعين من العالم المعين.  
فيقال في دفعه ان الأجسام الكثيرة بالعدد المتحدة بالنوع والحقيقة وان  
لم يشك ان أمكنتها كثيره بالعدد لكن يجب ان يكون كثره أمكنتها على نحو لو  
اجتمع كل الأجسام متمكنا واحدا يصير تلك الأمكنة مكانا واحدا مع أن ذلك

-----  
(١) الأول كان باعتبار بدوها وفاتحتها والثاني باعتبار عودها وخاتمتها بل هذا غير  
مختص بالأسطقسات بدليل قوله فتلك العوالم فلم يكن محذور تعدد سماواتها مسكوتا عنه في كلام  
المعلم فنقول معنى الكلام ان تعدد افراد نوع واحد بالقسر فوجود شمسين أو قمرين أو فلكي  
شمسين مثلا بالقسر ولا قسر في الفلكيات فضلا عن دوامه وكذا وجود كرتي نار مثلا  
في عالمين فلو كان التعدد والانفصال في تلك العوالم دائما لزم القسر دائما وهو باطل  
كما تقرر في محله فلا بد ان يزول وتعود هي إلى الاتصال فهي مجتمعه لذلك وغير مجتمعه  
لاستلزامه حركه المستقيمة في الأفلاك والمحذورات الثلاثة المذكورة في الأسطقسات واما  
تعدد افراد نوع واحد في عالمنا هذا فليس من باب القسر الدائم لان كل واحد من الاشخاص  
غير دائم والنوع لا وجود له الا في ضمن الشخص فليس واحد بالعدد دائما بل نوع القسر هنا دائم.  
ثم إن هذا أي عدم قبول الأفلاك القسر والفك هو الدليل على انحصار نوعها في شخصها  
وكذا الفلكيات.

ان قلت لم لا يجوز التعدد الافرادي لكل نوع هناك بلا فك وقسر بان يكون مفطورا على  
التعدد من أول الأمر لا التعدد بعد الاتحاد.

قلت لا يمكن ذلك لان الاجزاء المفروضة في كل واحد متشابهه ومتشابهه أيضا للكل  
وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فلو كان الفردان مثلا من نوع مفطورين على  
الانفصال كانت الاجزاء المفروضة في كل واحد أيضا منفصله بل يلزم الكثرة بلا وحده وقد بين  
نظير ذلك في ابطال مذهب ذييمقراطيس - س قده.

محال بالضرورة إذ اختلاف الأمكنة ضروري (١) واما الاجتماع المذكور فمما لا مانع عنه (٢) في طبيعة تلك الأجسام لو حدثها فرضا إذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد واحد متصل منها وهذا خلف واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما

أشار إليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله يمكن ان يكون (٣) جسم مخالفا لهذه الأجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز إلى المحيط أو من المحيط إلى المركز واما ماره على المركز بالاستقامة وهي الآخذة من الطرفين (٤) أو غير آخذة منهما بل على محاذاتهما لكن الذي بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من نهايات إلى نهايات متضادة بالطبع لا بالإضافة وبيان ذلك في كتاب أرسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماع الطبيعي وتفسير المفسرين فمن هذا يعلم أن الحركات الطبيعية في جميع الأجسام اما من المركز أو إليه بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق

(١) وذاتي والذاتي لا يختلف ولا يتخلف وأبضا لو اتصلت تلك الأمكنة لزم جواز حركة الأينية على المكان فيلزم ان يكون للمكان مكان وأيضا لا يعقل صيرورة الوسط طرفا س قده  
(٢) أي له الامكان الذاتي وان لم يكن له الامكان الوقوعي إذ يأباه طباع الخارج و أوضاع الكون التي فرضها الخصم للزوم الخرق والالتيام والخلاء وغير ذلك س قده  
(٣) استدل بعدم حركه أخرى وكيفية أخرى على عدم عالم جسماني آخر مخالف بالطبع ان قلت تخالف الآثار يدل على تخالف مبادئ الآثار واما اتحادها فلا يدل على اتحادها نوعا كالحرارة اللازمة للنار والغضب وحركه والشمس وهي متباينة نوعا قلت عموم اللازم بحسب الجليل من النظر واما بحسب النظر الدقيق فالحرارة اللازمة للنار مبانة للحرارة اللازمة لغيرها ان قلت ما تقول في الزوجية اللازمة للأربعة والثمانية وغيرهما وهي أنواع متباينة والزوجية واحده أو متمائلة قلت الزوجية لازم الماهية وكل لازم الماهية اعتباري على ما حقق في موضعه فليس لها في تلك الاعداد ما يحاذيها والأمور الانتزاعية في التماثل والتباين تابعه للأشياء المنتزعة هي عنها وأيضا قد مر ان المفهوم الواحد لا ينتزع من الأمور المتخالفة بما هي متخالفة س قده  
(٤) قسم المستقيمة أولا قسمه ثلاثية ثم عدل وقسمها قسمه ثنائية دائرة بين النفي والاثبات - س قده.

تسعه عشر (١) وقد بينه الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح  
المفسرون  
كثامسطيوس والإسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه لكنني أحوض في  
طرف يسير منه.

فأقول الطبيعة ما لم توف على النوع الأتم شرائط النوع الأنقص الأول بكماله  
لم تدخله في النوع الثاني (٢) والمرتبة الثانية مثال ذلك أن ذات النوع الأخص و  
هو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في  
الأجسام بما هي أجسام لم تخط به إلى النوع الثاني الأشرف بالإضافة وهو النبات وما  
لم تحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغذائية والنامية والمولدة في النوع الأخص  
لم تتجاوز به إلى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية ومرتبة الحيوانية مشتملة على الحس  
والحركة مع سائر القوى النباتية والجسمية فما لم يحصل للنوع الأخص الأدنى الأول  
جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات فمن الواجب أيضا ان لا يتعدى الطبيعة  
بالنوع الحيواني إلى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهر  
ناطقاً فمن الضرورة أوفت جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعته افاده القوة النطقية  
فاذن كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات فاذن النوع الناطق  
يدرك جميع المحسوسات التي أدركها كل حيوان فاذن لا محسوس (٣) ما خلا ما

-----  
(١) تسع منها الطعوم البسيطة التسعة المشهورة وأربع منها الكيفيات الفعلية و  
الانفعالية وثلاث منها المسموعات والمبصرات والمشمومات وثلاث منها المحسوسات بالعرض  
فذكر أوائل الملموسات بالتفصيل أولى إذ إليها مفوض كدبانوئية عالم العناصر كما إلى  
العقل الفعال مفوض كدخدائية هذا العالم عندهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وما يعلم جنود  
ربك الا هو س قده

(٢) إذ لو أدخلته فيه بدون التوفية لزم الطفرة في حركه الكيفية عند الشيخ وفي حركه  
الجوهرية عند المصنف قده والضرورة قضت بطلانها فيهما كما في حركه الأينية وهذا هو  
قاعدة امكان الأخص التي موضع استعمالها السلسلة الصعودية وقد قال المصنف قده في موضع  
آخر قد وضعناها بإزاء قاعدة امكان الأشرف التي موضع استعمالها السلسلة النزولية فتفطن س قده  
(٣) إذ لا حاس ما خلا ما استوفى للجوهر الناطق والحاس والمحسوس متضائفان والمتضائفان  
متكافئان - س قده.

يدرکه الناطق فاذن لا کیفیات ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات والثلاثة المحسوسة  
ب

العرض (١) كالحركة والسكون والشکل فاذن لا جسم یکیف بکیفیه ما خلا هذه  
المعدودة

فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بکیفیات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي  
متفقہ بالطبع کثیره بالعدد انتهى کلامه.

فإذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع أو بالشخص فقد ثبت ان العالم  
واحد شخصي فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي أي له وحده طبيعية لا انها  
تألیفیه وذلك (٢) لتحقق التلازم بين اجزائه الأولية فان بين الأجسام العظام التي

(١) المحسوسات بالعرض کثیره کالکرم والإضافة وغيرهما كما في سفر النفس وقد خصها  
الشیخ لكونها أكثر تناولا وأصح وجودا بالنسبة إلى البعض كالإضافة والعدد واما الجسم  
التعليمي فمعدود من ناحية الجسم المکیف واما الأطراف فمنطوية في الشکل ثم إن ذکر حركه  
والسكون بعد ذکر حركه وأقسامها تفصيلا والسكون عدمها عن موضع قابل اما باعتبار تعداد  
الکیفیات من غير نظر إلى النفي والاثبات واما باعتبار كونهما کیفیتین هیئنا وهناك كان باعتبار  
ذاتهما واما من باب ذکر العام الأجزائي أو العددي بعد الخاص إذ العام منه منطقي ومنه  
استغراقي ومنه أجزائي ومنه عددي س قدہ

(٢) أراد قدہ ان یثبت تشخص العالم علی نهج یوافق کل مشرب قد علم کل أناس مشربهم  
والا فأنت تعلم أن هیئنا أنهاجا أوثق وأشرف ومشارب أعذب والطف علی مذاقه قدہ تدل علی  
أزید من الارتباط والالتصاق فان اجزاء العالم في مقام وجودها والوجود ما به الامتياز فيه عين  
ما به الاشتراك وحيثية ذاته الوحدة والتشخص تتأحد تأحدا حقیقيا وتشخص تشخصا عینيا و  
أیضا جمیع فصول أنواع العالم بالنسبة إلى الفصل الأخير للنوع الأخير الانساني مأخوذة لا بشرط  
الأجناس وجمیع الصور بالنسبة إلى الصورة الأخيرة الانسانية الكاملة العقلية الفعلية مواد مأخوذة  
بشرط لا فالکل مبهمات في صراط الانسان الكامل وشيئية الشئ بالصورة ولا سيما صورہ الصور  
التي هي مواد بهذا الاعتبار والمبهم لا وجود له الا بالمعین فالکل موجودة بهذا الواحد الذي  
هو الفصل الأخير والصورة الأخيرة وهو موجود وواحد بوجود الله الواحد القهار.

نرسد کار عالمي بنظام\* گر نه پای تو در میان باشد  
وأیضا كل الأنواع الجوهرية التي في السلسلة العرضية القدرية باعتبار انطوائها  
في أنوار أربابها وانطواء أربابها في نور رب النوع الانساني حيث إن نسبه الأرباب إلى الأرباب  
نسبه الأصنام إلى الأصنام ثابتة غير متغيرة واحده غير متکثرة وبهذا النظر تغيرات العالم  
الکبير في أدواره وأكواره كتفاوت الانسان بحسب الأمزجة في الانسان الواحد الصغیر  
ما عندکم ینفد وما عند الله باق.

قرنها بر قرنہا رفت أي همام\* وین معاني بر قرار وبر دوام  
شد مبدل آب آین جو چند بار\* عکس ماه وعکس اختر بر قرار  
إلى غير ذلك من المناهج البارقة الشارقة والمشارع العذبة السابعة س قدہ

فيه تلازما وكذا بين تلك الأجسام واعراضها بل بين أكثر المجال واعراضها فان استحالة الخلاء وامتناع خلو الأجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم بين الأرض والسماوات وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما.

وقد علمت أن اللزوم والتلازم (١) يوجب الانتهاء إلى علة واحده فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده إلى ذلك المبدء الواحد الذي دل انتظام أحوال السماوات والأرض وما بينهما على وجوده والعقول والنفوس التي أثبتتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الأجسام أو صور مدبره لها متصرفه فيها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومه الوجود بل غير موجودة (٢) كما سيلوح وجهه فكل جسم وجسماني ونفس وعقل منته إلى مبدء واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الأرضيات حتى ملكوتها وأربابها ولا يبعد ان يراد بالفساد الانتفاء رأسا ووجه الدلالة ان المراد انه لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم الجسماني وما ينوط به متعددا واللازم باطل كما مر

(١) لان التلازم وان لم ينحصر فيه لكن القسم الاخر منه باطل هي هنا قطعاً إذ لا عليه لجسم بالنسبة إلى جسم آخر لان تأثيره بمشاركة الوضع والوضع لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم س قده  
(٢) فان العقل لا محاله فعال فيقتضى ظلالة لا محاله في العالم والملك والنفوس لا جرم مدبره في الجسم فتستلزم أجساما اخر وقد بين امتناعها فقد اضرب قده عن الأول لئلا يصير الحجة اقناعية - س قده.

فالملزوم مثله كما وضح من قوله اذن لذهب كل إله بما خلق ولعلي بعضهم على بعض

### الفصل (٩)

في أنه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس مؤتلفة الذات (١) من اجزاء وجودية عينية أو ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين أو الذهنتين ولا من اجزاء حديه عملية ولا من الاجزاء المقدارية.

وذلك لان كل ما هو مركب كان للعقل إذا نظر إليه والى جزئه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود إلى جزئه أقدم (٢) من نسبته إلى الكل تقدا بالطبع وإن كان معه بالزمان أو ما يجرى مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا إلى جزئه متحققا بتحقيقه وان لم يكن اثرا صادرا عنه وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا محال وهذا البيان يجرى فيما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست في الحقيقة متقدمة (٣) بل

(١) اعلم أن وجه الضبط لقسمة الاجزاء إلى أقسامها الأربعة ان يقال الاجزاء اما موجودة بوجود واحد في العين واما موجودة بوجودات متعددة وعلى الأول اما ان تعتبر في الذهن لا بشرط فهي الاجزاء العملية واما ان تعتبر بشرط لا فهي الاجزاء الوجودية الذهنية كالمادة والصورة الذهنتين وعلى الثاني اما أن تكون متباعدة في الوضع فهي الاجزاء المقدارية واما ان ليس كذلك فهي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة الخارجيتين س قده (٢) أقول الكلام في مطلق الاجزاء والجنس والفصل للشئ اجزاء شئيته لا وجوده وملاك التقدم ههنا لشئ الماهية لا الوجود والتقدم بالتجوهر لا بالطبع والجواب ان المراد بالوجود ههنا ما يشمل التقرر أو المراد فرض نسبة الوجود والمراد بالتقدم بالطبع المرادف للتقدم بالذات وهو القدر المشترك بين التقدم بالطبع بالمعنى الأخص والتقدم بالعلية والتقدم بالتجوهر فاستعمل الكلى في هذا الفرد س قده (٣) بل متأخرة لان العقل والوهم بعد وجود مقدار ما يفرض فيه شئ غير شئ كليا أو جزئيا أقول نعم فعليه الاجزاء هكذا ولكن المراد بالجزئية والكلية كون المقدار مصححا لقبول التجزية إذا فرضها النفس بخلاف مثل النقطة أو المجرد فالمصحح لذوات الاجزاء مقدمه على المصحح لذات الكل وهذا نظير ما مر في الرد على غياث العلماء انه يكفي في كون الشئ قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل على أن الاجزاء المقدارية ليست بهذه المثابة لان نفى الاجزاء العملية مستلزم لنفيها إذ المقدار قائم بالجسم فما ليس له جزء حملي إن كان له جزء مقداري كان له مادة وصوره فكان له جنس وفصل هذا خلف س قده

نسبه الجزئية إليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفى تلك الأجزاء عنه تعالى من بيان آخر والقوم طولوا الكلام في تجرد الواجب عنها وعن التجسم واحتاجوا في البيان إلى برهان تنهى الأبعاد (١).

ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمه قد أشرنا إليها مرارا من أن كل متصل بذاته أو بغيره قار كالمكانيات أو غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبه والواجب جل ذكره قوى الوجود وغايته في الشدة بلا شوب نقص وقصور وأيضا قد تقرر ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة (٢) هي والجميع فنقول لو كان للواجب جزء مقداري كما يقوله المشبهة فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة

(١) وذلك لأنه قد ثبت انه لا يجوز العلية والمعلولية في افراد نوع واحد فلو كان الواجب مقدارا كجسم تعليمي أو طبيعي وكان علة لجسم تعليمي أو طبيعي لم يكن أحدهما بالعلية أو المعلولية أولى من الآخر لان حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فما فرض معلولا يكون علة لآخر وما فرض علة يكون معلولا لآخر فيكون الأجسام غير متناهية وثبت تناهي الأبعاد وبالجملة إذا كان الجسم بذاته علة وكانت تلك الذات في المعلول وإذا كان بذاته معلولا وكانت تلك الذات في العلة لزم عدم تناهي الأجسام كما قلنا س قده

(٢) المراد بالحقيقة ما هو أعم من الماهية النوعية والوجود الخارجي فمغايرة جزئه المقداري على تقدير امكانه لكه لمغايرة الوجود الامكاني الوجود الواجبي وعلى تقدير الوجوب لا يلزم ان يكون موجودا بالقوة لأنه جزء مقداري والاجزاء المقدارية موجودة بالقوة والا لانتفى المقدار ولازم ذلك كون الجزء موجودا بالقوة وهو واجب الوجود وهو خلف ولو كان المراد بالحقيقة الماهية النوعية كما أنه المراد في باب الحكم المتصل لم يتم البيان وهو ظاهر والأولى الاعتماد في نفى الاجزاء المقدارية على برهان نفى مطلق الحد عنه تعالى من جهة كونه واجب الوجود بالذات وقد تقدمت الإشارة إليه - ط مد ظله.



واما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة وكلا شقي التالي محال فكذا المقدم فتعالى عن أوهام المجسمين والمعطلين علوا كبيرا.

طريق آخر (١) لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك الأجزاء أو بعضها واجب الوجود أو ليست الاجزاء ولا شئ منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود والأقسام الثلاثة بأسرها مستحيلة.

اما بطلان الأول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لأن المفروض ان هناك شيئا واحدا وحده حقيقية ذا اجزاء إذ كل ما لا وحده له لا وجود له كما بينا مرارا فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان يكون لبعض اجزائها إلى بعض افتقار ذاتي وتعلق طبيعي وارتباط لزومي إذ لا يتصور تأليف حقيقة نوعيه أو شخصية من أمور متفصلة الذوات مستغنية الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال باي نحو من أنحاء التلازم فاذن قد رجع الفرض إلى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة.

واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب كان مستغنى القوام عن الجزء الآخر وعن غيره والجزء الآخر لامكانه مفتقر إلى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات إلى ممكن وبتوسطه (٢) إلى

(١) هذا وما يتلوه لنفى مطلق الاجزاء دون الاجزاء المقدرية ط مد ظله  
(٢) يعنى في الوجود حتى يكون من باب الافتقار إلى علل الوجود والا فالافتقار إلى الواجب الآخر افتقارا قواميا يكون بلا واسطه.

ان قلت الواجب المفروض مركبا يفتقر في القوام إلى قوام الممكن الذي هو جزؤه لا في الوجود لفرض وجوب وجوده وقوام ذلك الممكن لا يفتقر إلى ذلك الواجب الآخر لأنه علة وجوده لا قوامه فلا يلزم الافتقار إلى الواجب الآخر في الوجود بتوسط الممكن والكلام مطلق يشمل الاجزاء العقلية ويرشد إليه أيضا عنوان ما بعده بالطريق الاخر.

قلت لما كان الوجود مقدما على الماهية تقدما بالحقيقة عنده قده وبالأحقية عند بعض كان قوام ذلك الممكن مفتقرا إلى وجوده ووجوده إلى ذلك الواجب الآخر لسبقه على الواجب المفروض مركبا فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هذا خلف - س قده.

واجب آخر والافتقار إلى الغير وإن كان إلى واجب آخر وكذا التأخر عنه ينافي الوجود بالذات.

واما بطلان الثالث فهو أوضح إذ كيف يتصور (١) حصول مجموع واجبي من ممكنات صرفه وجميع الممكنات ممكن لا محاله لو فرض موجودا وفي الشقين الأخيرين

يلزم الدور إذ العقل إذا قاس الممكن والواجب إلى الوجود يجد الواجب أقدم في الوجود

ويحكم بأنه وجد فوجد الممكن وإذا قاس الجزء والكل إليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل ويحكم بأنه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم (٢) تقدم كل من الكل والجزء ههنا على نفسه.

طريق آخر قد علمت أن الواجب حقيقته آنية محضه فلا مهية له وكل ما لا مهية له لا جزء له ذهنا ولا خارجا ولنفصل هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الاجزاء العقلية وما تسلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية إذ كل بسيط في العقل (٣) بسيط في الخارج دون العكس وانما نقيت عنه الاجزاء

(١) ان قلت هذا سنه كل نوع مجموع من اجزاء فان الانسان حاصل من حيوان و ناطق ليس شئ منهما انسانا والبيت حاصل من سقف وجدران ليس شئ منهما بيتا وهكذا قلت اما في التركيب من الاجزاء المحمولة كما في الانسان فليس كذلك لان الحيوان والناطق يحمل عليهما الانسان حملا عرضيا مع أنهما موجودان مناسبان له وجودا وماهيتان مناسبتان له ماهية واما في التركيب من الأجزاء الخارجية فالسقف والجدار وان لم يسميا باسم البيت لكن البيت شئ هو من سنخهما فان مادة البيت مادتهما وصورته صورتها ولا تفاوت الا بالجزئية والكلية واما فيما نحن فيه فمعلوم انه لا سنخية بين حيثية الاباء عن العدم وحيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم س قده

(٢) والسؤال هنا أيضا بان افتقار الكل إلى الجزء في القوام وافتقار الممكن إلى

الواجب تعالى في الوجود كالسؤال السابق والجواب الجواب س قده

(٣) اما أولا فلان البسيط في العقل لو كان مركبا في الخارج من المادة والصورة لكان مركبا في العقل من الجنس المأخوذ من المادة والفصل المأخوذ من الصورة هذا خلف واما الثاني فلانه لا يلزم ان يكون كل بسيط في الخارج بسيطا في العقل لمكان الاعراض المركبة في العقل من الجنس والفصل بل من المادة والصورة الذهنيتين أعني الجنس والفصل بشرط لا أو المادة والصورة التبعيتين للمادة والصورة اللتين في الموضوعات وهما بيانان للكلية الموروثة منهم من اخذ الجنس مطلقا من المادة والفصل مطلقا من الصورة فإنها تستقيم في الاعراض بهما وفي المفارقات بالأول منهما س قده

العقلية إذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقرا إلى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل

في أن يوجد (١) ويحصل بالفعل فحينئذ نقول ذلك الجنس لا يخلو اما ان يكون وجودا

محضا أو مهية غير الوجود فعلى الأول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا إذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا انما يتصور إذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب وأيضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا تحت مقولة الجوهر وكان أحد الأنواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائر الأنواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على امكانها وقد مر ان امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أي مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

تلخيص عرشي لو كان للواجب اجزاء حديه عقلية فلا يخلو اما ان يكون

(١) أي في عالم العقل لحصول النوع مجردا عن المحصلات الصنفيه والشخصية المادية في عالم أرباب الأنواع أو في عالم عقلنا إذ الاعتبار في التمامية والنقصية بالعقل لا بالحس واما الوجود في هذا العالم فيحتاج إلى المصنفات والمشخصات ولا يتم بالفصول فقط. وإذا علمت ما ذكرنا علمت سر قولهم ان النوع ماهية تامه محصله والجنس ماهية ناقصة مبهمه إذ لم يقل أحد بوجود رب الجنس ولم يمكن الإشارة العقلية إلى الجنس متحصلا لكونه بعض الماهية لا ماهية تامه ويشار إليه في العقل إشارة ابهامية كالأمر المردد بين المعينات والفاني في المحصلات إذ وجود الجنس وجودات كوجودات الأنواع الطبيعية و الأنواع العقلية وما يتصور متحصلا منعزلا عن الفصول انما هو مأخوذ بشرط لا مادة عقلية لا جنس بما هو جنس ولفناء وجوده في الفصول يحتمل على الكثرة المختلفة الحقائق مواطاة بخلاف النوع إذ له وجود في العقل إذ الوجود انما هو للماهية التامة وهي الماهية النوعية - س قده.

جميعها أو بعض منها حقيقة الوجود أو ليس كذلك وعلى التقادير يمتنع الحمل (١) وذلك

خرق الفرض.

الفصل (١٠) في أن الواجب الوجود لا فصل (٢) لحقيقته المقدسة على أنه مقسم نوعي أو مقسم صنفى أو شخصي فان شيئاً من هذه الأمور لا ينافي كون المقسم بسيطاً غير ذي جزء كالجنس البسيط أو النوع البسيط (٣) وذلك لما علمت أن الواجب غير ذي مهية وكل ما له فصل مقسم

(١) لان الحمل يقتضى وحده وجودية وكثرة مفهومية فعلى تقدير كون الاجزاء حقيقة الوجود كان هنا وحده صرفه لان مقام شئيتها ومقام وجودها واحد فلا يصدق الهوهو وأيضا المحمول لا بد ان يكون مفهوماً وحقيقة الوجود ليست بمفهوم وعلى تقدير كونها غير الوجود كان هنا كثره صرفه إذ ليس لها مقام وجود هو ما به الاتحاد سوى مقام شئيتها الماهية فلا يصدق الهوهو أيضاً وعلى تقدير الاختلاط كان هنا وحده محضه في البعض وكثرة صرفه في البعض إذ لا شئئية ماهية للبعض وهي مناط الاختلاف ولا شئئية وجود للبعض وهي مناط الوحدة. ان قلت شان الاجزاء الحملية في كل مورد ان يكون غير الوجود ومع ذلك تحمل فليكن هيئنا كذلك.

قلت نعم ولكن لها وجود عرضي فلها مقام ذات ومقام وجود وفيما نحن فيه الماهية عين الآنية وقد فرغنا عن اثباته بل نقول من رأس على كل واحد من التقادير الثلاثة في الجنس والفصل فالنوع الذي هو الواجب تعالى اما وجود فقط واما ماهية فقط وعلى أي تقدير لا يحمل كل واحد من الاجزاء على الاخر ولا على النوع ولا النوع على كل واحد هذا خلف واما وجود و ماهية فيكون زوجاً تركيبياً فيكون ممكناً هذا خلف س قده

(٢) اطلاق الفصل والمقسم على المصنف والمشخص من باب عموم المجاز أو المقسم بمعناه اللغوي عطف على الفصل وكلمه أو بمعنى الواو والأول أولى هذا وبالْحَقِيقَةِ سلب كونه نوعاً مركباً أو جنساً بسيطاً أو نوعاً بسيطاً سلب اقسام الماهية عنه من الماهية المتحصلة النوعية المركبة كالانسان والنوعية البسيطة كالهولي فان جنسها مضمن في فصلها وفصلها مضمن في جنسها و الماهية الجنسية المبهمة البسيطة كالجنس العالي س قده

(٣) ذكره استيفاء للأقسام المحتملة والا فلا مصداق للنوع البسيط في الماهيات و هو الذي لا جنس فوقه ولا نوع تحته - ط مد ظله.

أو خاصه مصنف أو مشخص فهو لا محاله مهية كليه فما لا مهية له لا يكون جنسا ولا نوعا فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته بلا مشخص.  
طريق آخر (١) قد أشرنا سابقا في مباحث الوجود ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مشخص له فان مدخلية هذه الأمور ليست في تقرر معنى الجنس بما هو جنس أو معنى

النوع بما هو نوع بل لها مدخلية في أن يكون الجنس موجودا محصلا أو النوع موجودا مشارا إليه بالحس أو العقل (٢) فلو كان للوجود فصل أو محصل شخصي لكان شئ منهما مقرا للمعنى والتجوهر فكذلك واجب الوجود إذ هو أعلى مراتب الوجود وأكده فيتعاضم عن أن يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس إلى تحصيلات أنواعه

أو كالنوع بالقياس إلى تشخصات اعداده وهويات افراده فما أضل منهج بعض جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنسي (٣) والموجودات افراده وأنواعه ولم يتفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة إلى أنواع وأعداد فلا يخلو اما ان يتكثر سواء كان بالأنواع أو بالأشخاص بنفس ذاته أو بغير ذاته فان تكثر بمقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع واحد ولا شخص واحد إذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضى للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته وهذا الكلام في آحاد هذه الكثرة فلا واحد وإذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثير فإذا انتفى المبدء انتفى ذو المبدء فإذا كثرناه بنفسه فقد

---

(١) الفرق بينه وبين الطريق السابق ان الطريق السابق يسلك فيه من مسلك نفى الماهية والفصول المقسمة والأمور المشخصة انما تجرى في الماهيات وفي هذا الطريق من مسلك كونه أعلى مراتب الوجود فلا ابهام فيه حتى برفعه فصل منوع أو عرض مشخص ط مد ظله  
(٢) هذا بتمامه صفة لكلمة موجودا في الموضوعين وافراد ضمير إليه امره سهل وانما قلنا ذلك لان النوع في كونه مشارا إليه بالعقل غير محتاج إلى المصنف والمشخص ويمكن ان يكون المراد بالعقل المدارك الجزئية الباطنة المشيرة إلى افراد النوع إشارة وهمية أو خيالية والأول أقرب معنى س قده  
(٣) أي الطبيعة من حيث التحقق في الافراد واما نفس الطبيعة كما هو موضوع القضية الطبيعية فلا يذهب إليه جاهل فضلا عن عاقل - س قده.

أبطلنا نفسه وان تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود وهي غير حيثية الوجود والوجود بالذات فيتركب ذاته من جزئين أحدهما يجرى مجرى المادة والاخر يجرى مجرى الصورة وهو ممتنع.

الفصل (١١)

في أن واجب الوجود لا مشارك له في أي مفهوم كان لان المشاركة بين شيئين في أي معنى كان يرجع إلى وحده ما وقد علمت أن الوحدة على أنحاء شتى وان منها حقيقية (١) ومنها غير حقيقية والحقيقية قد تكون عين الذات الواحدة وهي الوحدة الحقة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيئات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها أموراً متكررة في الواقع وهي بحسب الشركة في امر ما وقد مر تفصيلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الأول.

إذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشئ من أنحاء الوحدة غير الحقيقية فلا شريك له في شئ من المعاني والمفهومات بالحقيقة فلا مجانس له إذ لا جنس له ولا مماثل له إذ لا نوع له ولا مشابه له إذ لا كيف له كما سيظهر لك من نفي الصفات الزائدة عنه فلا مساوي له إذ لا يوصف بكم ولا مطابق له إذ لا يوصف بوضع ولا محاذي له إذ لا يوصف باين ولا مناسب له وان وصف بالصفات الإضافية وذلك لان جميع صفاته الإضافية ترجع إلى اضافته واحده هي القيومية كما ستعلم وإذا لا مؤثر ولا موجد سواه كما سيظهر في توحيد الافعال فلا مشارك له في صفه

(١) الواحد بالوحدة الحقيقية ما لا يستدعى واسطه في العروض في باب الاتصاف بالوحدة وبعبارة أخرى ما يكون وصف الوحدة له من قبيل الوصف بحال الشئ لا من قبيل الوصف بحال متعلق الشئ والواحد بالوحدة غير الحقيقية بخلاف ذلك فزيد وعمرو واحد في الانسانية والفرس والبقر واحد في الحيوانية فالانسانية والحيوانية كل منهما واحده حقيقية إذ لا واسطه في العروض له والوحدة وصف نفسه واما زيد وعمرو في الأول والفرس والبقر في الثاني فواحد غير حقيقي إذ الوحدة لهما باعتبار متعلقهما أعني جهة الوحدة وهي الواحد الحقيقي ثم الواحد الحقيقي اما واحد بالوحدة الحقه وهي هنا ما لا يكون ذاتا ووحدته بل وحده قائمه بذاتها لا بالماهية واما ليس كذلك وهو بخلافه - س قده.

القيومية وإذ لا محل له فليست له نسبة الحلول كما يقوله النصارى وإذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة وإذ لا مناسب

له فالمناسبات التي أثبتها بعض المتصوفة في حقه تعالى كلها أوهام مضلة وما أبعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء (١) ان نسبته تعالى إلى جميع العالم كنسبة النفس

(١) والانصاف ان مقصودهم من ذكر الأمثلة الجهة المقربة لا الجهات المبعدة ففي مثال النفس والبدن تعالى عن المثل لا عن المثل بل لله المثل الاعلى المقصود انه كما أن البدن حي بحياة النفس وانها أصل قوامه ولبه وروحه ومع ذلك هي لا داخله في البدن ولا خارجه عنه كذلك العالم حي بحياة الله وقائم بقيوميته ومعيه قيوميته روح الأرواح وممسك رباط الأشباح وليس هو تعالى في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج بل لما كان الامر كما قيل وفي كل شئ له آية \* تدل على أنه واحد كانت الأمثال العليا محالي نوره وظهور توحيده وتوحيد ظهوره فبهذا النظر عنت الوجوه للحي القيوم ووجه الشئ بما هو وجه الشئ فان في ذي الوجه فدل على ذاته بذاته و تنزه عن مجانسه مخلوقاته فاما جهة حاجه النفس إلى البدن وانفعالها منه وحدوثها بحدوثه وغير ذلك فمن الجهات المبعدة التي ليست مقصوده ولذا تابوا واستدركوا بعد ما اتوا بالمثل فابتهلوا وندبوا بقوله

أي برون از وهم وقال وقيل من \* خاك بر فرق من وتمثيل من لكن الأصل التمثيلات المقربة للتأسي بالأنبياء والاقتداء بكتاب الله تعالى اما تسمع قوله تعالى في كتابه المجيد مثل نوره كمشكاة الآية وغير ذلك والسبب اللمي في ايرادها انه لا يمكن للعقل ولا سيما المتعلق منه فهم المعاني مجردة عن الصور لأجل التعلق بالمتخيلة بمقتضى تطابق العوالم فإذا قال العقل انه تعالى نور وأراد انه نور حي قائم بذاته كذا وكذا كما مر وقع في الخيال صورته شعاع في غاية التألؤ والظهور وإذا قال إنه محيط وقع فيه صورته الانبساط الكمي وإذا قال إنه قاهر فوق كل نور وقع فيه الفوقية الوضعية أو صورته قهر نور الشمس لأنوار الكواكب في النهار وهكذا غايته ان العقل المرتاض بالبرهان لا يعبأ بهذه التصويرات ويرجم شيطان المتخيلة ويقول إنها من دعا باتك وصفاته تعالى اجل من هذه ويحكم بما حكم به البرهان وإذا كان هذا حال العقل المرتاض بالنظر والفكر فما ظنك باهل الخيال فان تمثيلات خيالهم كأضغاث الأحلام وتمثيلات العقل وأهل الشهود كالرؤيا الصادقة الأئمة بتحليل الصور إلى المعاني والحقائق فلو منع الخيال من التمثيلات ولم يؤت بها أصلا واقتصر على المعاني الصرفة وقعت الخصومة في البين وطفقا يتشاجران ولم يدعن الوهم والخيال للعقل كمن أحضر مائدة واطعم بعض الحاضرين دون البعض مع حاجتهم إلى الطعام ولعل ما ذكرنا من التمثيلات المطابقة أحد وجوه قول المولوي أن خيالاتي كه دام أوليا است \* عكس مه رويان بستان خداست س قد.

إلى البدن هيهات نسبة النفس إلى البدن نسبة الصانع إلى الدكان وآلاته (١) لا نسبة العلة إلى معلولها وكل ما لا يفعل إلا بالإله فلا يمكن ان يوجد الاله ولو كانت النفس خالقه بدنها لم تكن نفسا فليست نسبة المبدع إلى مبدعة نسبة النفسية لتعالیه عن الحاجة في شيء.

وأیضا النفس الناطقة من حيث إنها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى وهي جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي أيضا جسمانية التأثير وان كانت روحانية التأثير وذلك لان الایجاد متقوم بالوجود والمستغني عن المادة في الایجاد لا بد وأن يكون مستغنيا عنها في الوجود أيضا ولو لم يكن النفس

جسمانية التأثير لكانت عقلا محضا هذا خلف واله العالم جل اسمه مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث.

وأیضا النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي وبينهما تركيب اتحادي وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء فبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر إلى ضمیمة تكمله وتحصله والواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاضم عن أن يتممه شيء فثبت ان لا مناسب له تعالى مع أن النسبة أبعد أوصاف الشيء عن ذاته فهو برئ الذات عن الأشياء ذاتا وصفه ونسبه مع أنه لا يخلو عنه ذره من الذرات ولا يعزب عنه شيء في الأرض والسموات

---

(١) لا يخفى انه قد وقع فيهما هرب فان تلك النسبة هذه النسبة من جهة وليست هي هي من جهات أخرى وقد صرح مرارا في هذا الكتاب ولا سيما في سفر النفس منه انه ليس تعلق النفس بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه وليست آلاتها ذوات منفصلة - س قد.



## الفصل (١٢)

في أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات واليه يرجع الأمور كلها هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب ادراكه الا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمه لكن البرهان (١) قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كله الوجود. (٢).

(١) ملخص البرهان ان كل هويه صح ان يسلب عنها شئ فهي متحصلة من ايجاب وسلب وكل ما كان كذلك فهي مركبه من ايجاب هو ثبوت نفسها لها وسلب هو نفى غيرها عنها ينتج ان كل هويه يسلب عنها شئ فهي مركبه وينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطه الحقيقية فإنها لا يسلب عنها شئ وان شئت فقل بسيط الحقيقة كل الأشياء ومما يجب ان لا تغفل عنه ان هذا الحمل أعني حمل الأشياء على بسيط الحقيقة ليس من قبيل الحمل الشايح فان الحمل الشايح كقولنا زيد انسان وزيد قائم يحمل فيه المحمول على موضوعه بكتلتا حيثيتي ايجابه وسلبه اللتين تركبت ذاته منهما ولو حمل شئ من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركبا وقد فرض بسيط الحقيقة هذا خلف فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب وان شئت فقل انه واجد لكل كمال أو انه مهيمن على كل كمال ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف وحمل المحدود على المطلق ط مد ظله (٢) إشارة إلى أن قولنا بسيط الحقيقة كل الوجودات من باب تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية فهو كل الوجود لبساطته وان كله الذي لا بعض له هو الوجود لا يشوبه ماهية ولا عدم فالكاف في قوله كما أن كله الوجود للتعليل كما في قوله تعالى واذكروا الله كما هديكم ثم إن مفاد قوله بسيط الحقيقة كل الأشياء هو الكثرة في الوحدة بمعنى ان مرتبه من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعه لكل الوجودات ويترتب عليها بفردها من الكمال ما يترتب على الجميع وليس مفاده الوحدة في الكثرة كما يتوهم كثير من الناس حيث إنهم إذا سمعوا ذلك القول طلوعوا وطفقوا يقدحون فيه بأنه يلزم ان يكون الحجر والمدر وغيرهما كلها واجب الوجود ووقعوا في ايهام الانعكاس أي كل الأشياء بسيط الحقيقة ولم يعلموا ان هذا في العلم الحضوري العنائي الذي هو عين الذات الأحدية واما الوحدة في الكثرة فهي مقام فيضه المقدس الشامل ورحمته التي وسعت كل شئ وفي كل بحسبه ولم يروا ان مسألة الوحدة في الكثرة كتب العرفاء مشحونة بها وان الكثرة في الوحدة التي هي مفاد قوله ان البسيط كل الوجودات من خصائصه باعتقاده ولم يسبقه أحد الا أرسطاطاليس بقول مجمل بل قال في موضع من الاسفار انه لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك وان لم يكن كذلك إذ قد صار من اصطلاحات العرفاء مقام شهود المفصل في المجمل ومقام شهود المجمل في المفصل الا ان يظن أن هذا الفيض المقدس والوجود المنبسط إذا لوحظ ساقط الإضافة من الماهيات وان ما به الامتياز في ذلك الوجود عين ما به الاشتراك فهو من مقام شهود المفصل في المجمل وإذا لوحظ ظاهرا في المظاهر والمجالي فهو عكسه وانى لا أظن بهم ذلك غايته ان يكون كلامهم هذا متشابها ولهم محكمات غير ذلك ولعل قول الشيخ العطار في منطق الطير هم ز جمله پيش از همه \* جمله از خود ديده و خویش از همه إشارة إليه.

وقال السيد المحقق الداماد أعلى الله مقامه في التقديسات وهو كل الوجود وكله الوجود وكل البهاء والكمال وكله البهاء والكمال وما سواه على الاطلاق لمعات

نوره ورشحات وجوده وظلال ذاته وإذ كل هويه من نور هويته فهو الحق المطلق  
ولا هو على الإطلاق الا هو انتهى.  
ولعله يعتقد ان مراد السيد قده من قوله هو كل الوجود انه منشأ انتزاع الموجودية في كل موجود سواء  
كانت

موجودية نفسه أو موجودية غيره كما صرح به كما اقتضاه  
ذوق أهل التاله حتى أطلقوه عليه تعالى تسميه وحينئذ فأين هذا من المقصود نعم تحقيق  
هذه المسألة وتفصيلها وسد ثغورها بآتم وجه حق المصنف قده ككثير من نظائره س قده

اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الإلهية لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شئ ولا كون شئ آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار (١)

(١) ان قلت اللا كون نفى وسلب ليس شئ يحاذيه فلا يستدعى التركيب قلت شر التراكيب هو التركيب من الاثبات والسلب إذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض بل إن سئلت الحق فلا تركيب الا هو إذ التركيب يستدعى سنخين أحدهما الوجود والحقية والاخر هو العدم والبطلان إذ الوجود والوجود ليسا سنخين حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واما لحاظ الماهية فيرجع إلى اعتبار العدم وأيضا سبب هذا السؤال انك متى سمعت التركيب من شئين تبادر إلى ذهنك شئية الوجود ولا تنحصر فيها الشئية اما تسمع قولهم الشئ اما واجب الوجود واما ممكن الوجود واما ممتنع الوجود وشئية الامتناع الشئية العدمية بل الامتناع أشد أنحاء العدم ثم اما تسمع قولهم الممكن زوج تركيب واحد شئيته شئية الماهية وهي وان لم يكن شئية العدم لكن لم تكن شئية الوجود أيضا وهي موضوع اللاتين والبرزخ بين البحرين البحر العذب الفرات والبحر الأجاج فحصر التركيب في التركيب من شئيتي الوجود نظر أمني عامي فمدلول لفظ زيد مثلا ثلاثة نحو وجوده وماهيته وفقده الوجودات الأخرى سيما فقد كمالته المترقية واما وجود لا حد له فلا فقد فيه كما لا ماهية له ففي البسيط الحقيقي لا تركيب ولو في العقل ولو من الوجدان والفقدان. ان قلت السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب في قوام الذات. قلت الصفات السلبية للشئ بالنسبة إلى ذات المعروض عرضيات واما بالنسبة إلى الذات التي هي مجموع الذات المعروضة والعارض ذاتيات كما أن عرضيات زيد بالنسبة إلى ذاته النوعية عرضيات واما بالنسبة إلى هويته داخلات وزيد مجموع الطبيعة النوعية و العرضيات من صفاته الثبوتية والسلبية س قده.

العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين (١) وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف فالمفروض انه بسيط إذا كان شيئاً دون شيء آخر كان يكون ألفا دون ب فحيثية كونه ألفا ليست بعينها حيثية ليس ب والا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئاً واحداً واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم أمراً واحداً فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الأشياء.

وتفصيله انا إذا قلنا الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسية أو انه لا فرس

-----

(١) وليعلم ان الكلام انما هو في المصداق والواقعية الخارجية لا المفهوم الذهني وإن كان كلامه يوهم وقوع البحث في المفهوم وبيان ان مرتبه الوجود الواجبي لا قوام لها الا بالحقيقة الصرفة الوجودية بخلاف سائر المراتب دونها فان ما به يتقوم مرتبتها الوجودية ليس هو صرف الوجود بل مع ما اقترنت به من النقائص والاعدام فلا وقع لما قد يتوهم من أنه كيف يمكن ان يقال في سائر المراتب بأنها متحصلة القوام من الوجود والعدم مع أن كل مصداق للموجودية ليس الا هي فان هذا خلط بين الواقعية المطلقة والمراتب المحدودة ولسيدنا الأستاذ دام مجده مسلك أعذب يمكن به الحصول على هذه النتيجة أعني كونه تعالى واجداً لكمال كل ذي كمال ولا يسلب عنه شيء منها من جهة النظر إلى وجوب الوجود بالذات فان لازم كون الوجوب بالذات ان يمتنع ارتفاع الوجود على أي تقدير فلا يكون محدوداً والا ارتفع عما وراء الحد فهو مطلق فلا يسلب عنه وجود ولا يسلب عن وجود - اميد.

فحيثية انه ليس بفرس لا يخلو اما ان يكون عين حيثية كونه انسانا أو غيرها فإن كان الشق الأول حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرسا فيلزم من ذلك انا متى عقلنا مهية الانسان عقلنا معنى اللا فرس وليس الامر كذلك إذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلا عن أن يكون تعقل الانسان وتعقل ليس بفرس شيئا واحدا كيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا ولا سلبا بحثا بل سلب نحو من الوجود (١) والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا بقوة وامكان لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة أو اشتقاقا فهو مركب فإنك إذا أحضرت في ذهنك صورته وصوره ذلك المحمول السلبي مواطاة أو اشتقاقا وقايست بينهما بان تسلب أحدهما عن الاخر أو توجب سلبيه عليه فتجد ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا (٢) سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة

(١) هذه العبارة وقعت في أواخر مبحث العلة والمعلول من السفر الأول هكذا ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللا فرسية إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نتعقل إلى آخره ولعله عذر لجواز تعقل السلب ولكن ما وقع هيئنا أحسن إذ يكون جوابا لما عسى ان يقال السالبة لا تستدعى وجود الموضوع فلا تقتضي حيثية حتى يردد فيها بأنها عين حيثية الايجاب أو غيرها فحاصل الجواب ان هذا السلب سلب من الموضوع الموجود والسالبة عند وجود الموضوع تساوق المعدولة والموجبة السالبة المحمول على التحقيق ولذلك خص الكلام بالايجاب في قوله فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول وقبل هذا القول وبعده ردد بين السلب والعدول أو ايجاب السلب تنبيها على عدم التفاوت في التأدية س قده (٢) هذا واضح ولكن وقع في ذلك الموضوع من الاسفار وفي الشواهد بدل هذا فما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه انه ليس هو ولزوم هذا غير واضح إذ الكلام في أن الانسان مثلا ليس بفرس لا ان الانسان ليس بانسان لكنه قده بين ذلك في كتابه المسمى بأسرار الآيات فإنه قال ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وإن كان كل منهما مضافا إلى شيء آخر فان المضاف إليه معناه خارج عن معنى المضاف والإضافة فالتخصيص به تخصيص بأمر خارج والتخصيص بالامر الخارج لا يضر حقيقة الشيء في نفسها فاذن لو كان معنى ثبوت بعينه معنى سلب ب لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه وهو محال انتهى.

والحاصل ان وجود زيد إذا سلب عنه وجود عمرو وكان وجود زيد بما هو مصاحب للنقص والحد وبالجملة للعدم مصداقا لسلب وجود عمرو لزم التركيب وهو فيما نحن فيه محال وإذا سلب عن وجود زيد بما هو وجود زيد كان الشيء غير نفسه لان الوجود فيهما بما هو وجود لا بما هو حصه أو فرد واحد إذ المفروض ان وجود زيد بما هو وجود زيد مسلوب عنه إذ لو كان الفرد أو الحصه مسلوبا عنه كان المصداق النقص والعدم وهو الشق الأول س قده

وصوره أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل أو مهية ووجود فإذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورته زيد في عقلك هي بعينها صورته ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورته زيد وامر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة أو استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوه بجهة أخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشأه نقص الوجود فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الأشياء على وجه أشرف والطف ولا يسلب عنه شيء الا النقائص والامكانات والاعدام والملكات وإذا هو تمام كل شيء وتمام الشيء أحق بذلك الشيء من نفسه فهو أحق من كل حقيقة بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فاتقن ذلك وكن من الشاكرين.

فان قلت أليس للواجب تعالى صفات سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف.

قلنا كل ذلك يرجع إلى سلب الاعدام والنقائص وسلب السلب وجود و سلب النقصان كمال وجود وليعلم ان هذه الماهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون (١) معه قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله.

(١) هذا كالتعريف الذي سينقله من العرفاء وقصده من التوضيح هو الاعتذار مما عسى ان يقال إنه إذا كان الوجود البسيط جامعا لكل وجود فلم لا يصدق عليه ماهيته فليجز ان يقال إنه انسان أو فلك أو ملك أو غيرها بان الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع وهذان الجمع والمنع يشيران إلى اعتبار قيد فيها فقط لضيقها وضيق وجودها فإذا أضيف إلى وجود ماهية وجود آخر لم يصدق تلك الماهية عليه س قد

وتوضيح ذلك انك إذا حددت نوعا محصلا كمهية الانسان مثلا بأنه حيوان ناطق يجب عليك ان تحضر معانيه وتضبطه وتقصد من قولك الشارح لمهيته انه لا يزيد عليه شئ ولم يبق شئ من معاني ذاته واجزاء مهيته الا وقد ذكر في هذا القول الوجيز أو غير الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما له فيشترط في مهية الانسان وحده ان لا يكون شئ آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق فلو فرض ان في الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب المهية مع هذه المعاني المذكورة في مهية الانسان معاني أخرى كالفرسية والفلكية وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا آخر أتم وجودا منه وانما أردنا بقولنا (١) نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده ومعناه فقط فان الأنواع الإضافية كالحيوان مثلا أو الجسم النامي مثلا وإن كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس بحيث إذا أضيف إلى ذلك المعنى معنى آخر كمالى لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الإضافي ومعناه ولهذا إذا أضيف إلى الجسم النامي الحساس يحمل على المجموع الذي هو الحيوان الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف النبات إذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت مهيته الحديدية فاذن وجد نوع حيواني لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه حجر أو معدن وان حمل انه جسم ذو قوة حافظه للتركيب وكلامنا في الوجود الناقص إذا تم لا في المعاني المطلقة إذا ضم إليها معنى آخر فالأول غير محمول على شئ آخر فرض

-----  
(١) أي قولنا انك إذا حددت نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما يحصل مفهومه فقط إذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذي هو ماهية ناقصة ولا سيما جنس الأجناس بما هو مفهوم تام والنقص في ماهية الجنس انما هو بحسب التحصل لفناء تحصيله في تحصيلات فصوله المقسمة - س قده.

انه أتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه.  
إذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء قد اصطالحوا في اطلاق الوجود المطلق  
والوجود المقيد على غير ما اشتهر (١) بين أهل النظر فان الوجود المطلق عند  
العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في امر معين محدودا بحد خاص والوجود المقيد  
بخلافه كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الأشياء على  
وجه

أبسط وذلك (٢) لأنه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدء كل فضيلة أولى بتلك  
الفضيلة من ذي المبدء (٣) فمبدء كل الأشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الأشياء  
على

وجه ارفع وأعلى فكما ان السواد الشديد يوجد فيه جميع الحدود الضعيفة السوادية  
التي مراتبها دون مرتبه ذلك الشديد على وجه أبسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه  
كل المقادير التي دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعييناتها العدمية من  
النهايات والأطراف فالخط الواحد الذي هو عشره أذرع مثلا يشمل الذراع من  
الخط والذراعين منه وتسعة أذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على

(١) إذ ما اشتهر بينهم تخصيص المطلق والمقيد بالمفاهيم الذهنية مطلقا واما في عرف  
العرفاء فكاد ان يكون موضوعا بالوضع التخصيصي أو التخصصي للامر العيني وذلك مثل الكلية  
بمعنى السعة والإحاطة كما في عرف الحكماء الاشرائيين بل الهيوينيين واللا بشرط وغيره  
المستعمل في الوجود الحقيقي فقول العرفاء انه الوجود المطلق مثل قول الحكماء الوجود  
البيسط كل الوجودات س قدده

(٢) بنى بيانه على المطلق للمقيد والعلة واجده لكمال معلوله كما يقال معطي  
الشيء لا يكون فاقدا له وهو وإن كان بيانا تاما في نفسه لكن الذي أشرنا إليه في التعليق  
السابق أشرف مسلكا وأعم نفعا ويتبين به كونه واحدا بالوحدة الحقه ومسائل شريفة أخرى  
ط مد ظله

(٣) إشارة إلى سبب آخر بتغيير المدعى والدليل اما المدعى فلانا لا نجعل العنوان هيهنا  
البيسط كل الوجودات بل نجعل ان مبدء الوجودات فاعل وغاية كل الوجودات وهيهنا أيضا  
من قبيل تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية واما الدليل فهو هيهنا ان معطي الخير و  
الكمال لا يكون فاقدا له وان غاية الشيء كماله وكمال الشيء هو الشيء مع امر زائد إذ لو  
كانت غاية الشيء وكمال فاقدا له لم يكن وصول الشيء إليها من قبيل الاستكاملات بل من  
قبيل التكونات والتفاسدات - س قدده.



أطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الأطراف العدمية ليست داخله في الحقيقة الخطية التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان أولى وأليق بان يكون خطا (١) من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخله في مهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها من النقائص والقصورات وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وفي الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارة الضعيفة فهكذا حال أصل الوجود وقياس إحاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا أتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقائص خارجه عن حقيقة الوجود المطلق داخله في الوجود المقيد واليه الإشارة في الكتاب الإلهي ان السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما والرتق إشارة إلى وحده حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وأرضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى (٢) وجعلنا من الماء كل شيء حي وهل الماء الحقيقي الا رحمته التي وسعت كل شيء وفيض جوده المار على كل موجود وكما أن الوجود حقيقة واحده سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكل سريان الوجود (٣) على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حيه عالمه ناطقة بالتسبيح شاهده لوجود ربها عارفه بخالقها ومبدعها كما مر تحقيقه في أوائل السفر الأول واليه

(١) إذ لم يفته شيء من نسخ الخط بل فاتته القوابل والنقاط مثلا وهي مباينه بالنوع له اما القوابل فلكونها جواهر والخط عرض واما النقطة فلكونها حدا مشتركا بين الخطوط والحدود المشتركة مباتنة بالنوع لذوي الحدود كما ثبت في محله س قده  
(٢) هذا في الوحدة في الكثرة أظهر منه في عكسه وكلمه حي صفه موضحه لا مخصصه إشارة إلى أن كل شيء له حيوه وشعور س قده  
(٣) أي سراية لا تتصف بصفات المسرى فيه بل تفنيه وبهذا المعنى أطلق السير أيضا في قوله  
جمالك في كل الحقائق سائر\* وليس له الا جلالك ساتر  
أي الأفرط نور جمالك - س قده.

الإشارة بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده (١) ولكن لا تفقهون تسييحهم لان هذا الفقه وهو العلم بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان

الموقف الثاني

في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول

الفصل (١)

في الإشارة إلى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاکرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهه الغير وصفه الاكرام ما تكمرت ذاته بها وتجلت والأولى سلوب عن النقائص والاعدام وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم إلى حقيقية كالعلم (٢) والحياة وإضافة كالحالقية

(١) أي يسبح بتسييحه ويحمد بحمده أي كلها كاشفه لأسمائه وصفاته وشارحه لجماله وجلاله والحمد أيضا اظهار كمال المحمود وكل وجود خير وحسن وجمال وجلال ولما كان كل وجود وخير منسوباً أولاً إلى الله تعالى وثانياً إلى تعينه وماهيته كما قال ع ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله لان نسبته إلى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان كانت وجودات العالم بشرائها السنة ناطقة بان له الحمد وله الملك لا بمحض دلالة الأثر على المؤثر كما يقوله المتكلمون ولما لم يكن الأثر شيئاً على حياله بل ما هو فيه بما هو وجود لم هو وبهوية الهو المطلق هويه كل هو وكان قد ينقضي في نظر السالك دول المظاهر للأسماء ويظهر دولة الأسماء وتبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار كان الحمد والتسييح المبنيان للفاعل أيضا به تعالى أنت كما أثبتت على نفسك ولذا جمع تعالى بين التسييحين أو الحمدتين أعني التسييح وحمد الأشياء في قوله يسبح والتسييح وحمد نفسه في قوله بحمده وقوله قدده وهو العلم بالعلم إشارة إلى قرائه يفقهون بياء الغيبة لا بقاء الخطاب س قدده

(٢) التمثيل بمثالين إشارة إلى انقسام الحقيقة إلى الحقيقة المحضة والحقيقة ذات الإضافة فان الصفة مطلقاً سواء كانت في الواجب تعالى أو في الممكن أربعة أقسام لان الصفة اما سلبية واما ثبوتية ويندرج في السلبية ما ليس في لفظه حرف سلب كالعمى والأمية الموضوعين لعدم البصر وعدم الكتابة والتعلم للعلم وفي الحق الأول كالقدوسية والثبوتية اما إضافية وهي ما كانت محض النسبة كالعالمية والقادرية واما حقيقية وهي اما حقيقية محضه ان لم تكن نسبه ولا ملزومه للنسبة كالحياة والوجوب بالذات وعلم العالم بذاته واما حقيقية ذات اضافه ان لم تكن نسبه ولكن تكون ملزومه للنسبة كالعلم بالغير والقدرة عليه فعلم زيد بالشمس مثلاً صورته في ذهنه وليست اضافه بل كيفية ولكن تلزمها النسبة إلى الشمس الخارجية وتلك النسبة هي العالمية.

إذا عرفت هذا فنقول الصفات السلبية ليست عين ذات الموصوف والا لكان الموصوف عدما ان قلت هي محذور في كون مصداقها عين الذات فان الثبوتية الحقيقية أيضا مصداقها عين الذات لا مفهومها قلت السلب لا مصداق له وظاهر ان الموجود لا يكون مصداقاً وفرداً ذاتياً للسلب والعدم نعم يصلح لان يكون منترعا منه وفرداً عرضياً لهما بخلاف المفهوم الثبوتي

فان الموجود فرد ذاتي له والكلبي الطبيعي وما يجرى مجراه موجود عين فرده الذاتي ان قلت سلوب الباري تعالى عندكم من باب سلب السلب فيكون اثباتا قلت السلب مطلقا أينما تحقق وأي شيء كان مسلوبه بما هو سلب لا يحاذيه شيء وكونه اثباتا وثبوتا انما هو شان فرده العرضي لا بما هو طبيعة سلب وعدم والصفات الإضافية أيضا أعني المضافات الحقيقية لا المشهورية زائدة على ذات الموصوف والا لكان الموصوف نسبة محضه والسؤال والجواب جاربان هنا أيضا ان قلت السلب والإضافة كيف يكونان صفتين لشيء وهما نفى محض و اعتباري قلت العقل لا يعتبر في صفة الشيء كونها أمرا عينيا بل يكتفى فيها بكونها في ظرف نفس الامر فان الكلية صفة للانسان والفرس وغيرهما وهي من المعقولات الثانية ولذا كان العرضي اما محمولا بالضميمة واما خارجا محمولا مطلقا وكلاهما صفة الشيء فالتى من صفات الواجب تعالى عين ذاته هي الصفات الثبوتية الحقيقية بكلتا شعبتيها س قد

والرازقية والتقدم والعلية وجميع الحقيقيات ترجع إلى وجوب الوجود  
أعني الوجود المتأكد وجميع الإضافيات ترجع إلى اضافته واحده (١) هي اضافته

-----  
(١) أي نفس مفهومها الإضافي المندرج تحته جميع إضافاته تعالى فان للوجود  
الحق قيومية حقه حقيقية بالنسبة إلى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمة الواسعة و  
للوجود المطلق قيومية حقيقية ظليلة بالنسبة إلى الوجودات المقيدة وهنا قيومية إضافية منطوية  
فيها المفاهيم الإضافية التي حكموا بزيادتها على الذات.

ان قلت هل يمكن ان يكون معنى كلامه قده ان حقائق الصفات الإضافية وما ينتزع  
هي عنها ترجع إلى اضافته اشراقية هي القيومية الحقيقية الظلية التي ذكرتموها بمعنى انها  
شؤونها وفنونها وانطوائها فيها يكون كانطواء الأسماء والصفات التي في مرتبه الواحدية  
في الأحدية وكل اسم نفس ذلك المسمى مأخوذا بتعين من التعينات الكمالية كما هو  
طريقه العرفاء.

قلت لا يناسب هذا المعنى قوله قده فيما بعد بأسطر المتأخرة عنه واما أضيف بها  
إليه لان القيومية الحقيقية ولو كانت تلك الإضافة الاشراقية ليست متأخرة عما أضيف إليه  
كيف وهي من صقع أول الأوائل مقدمه على الكل بتقدمه بل هي كالمعنى الحرفي لا يمكن  
الحكم عليها بالعينية أو الزيادة ثم إن القيومية التي من الإضافات من التقويم الوجودي و  
لو جعلت مبالغة القيام بذاته كما عند البعض لم تكن من الإضافات كما لا يخفى س قده

القيومية (١) هكذا حقق المقام والا فيؤدى إلى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة إلى ذاته الأحدية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

بيان تفصيلي واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها

لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من أن الأول تعالى لا يتكثر لأجل تكثر صفاته لان كل واحده من صفاته إذا حققت تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه فيكون قدرته حياته وقدرته وتكونان واحده فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في سائر صفاته. وقال أبو طالب المكي مشيته تعالى قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات إذ لا اختلاف هناك وسيأتي زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك منزلة بعض الاقدام وكما أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحده لا تزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها والا لكانت ألفاظها مترادفة فكذا صفاته الإضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافه واحده متأخرة عن الذات ولا يخل بوحديته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الإضافية المتأخرة عنه وعمّا أضيف بها إليه وانما علوه ومجده وتجمله وبهائه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحدية أي يكون ذاته تعالى في

-----  
(١) وهي كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثية وجودية فان الخلق والرزق و الحياة والبدء والعود والعزة والهداية إلى غير ذلك حيثيات وجودية في موضوعاتها من الوجودات الإمكانية وهي جميعا قائمه به تعالى مفاضة من عنده - ط مد ظله.

ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الإضافات وكما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته وأحديته يستحق هذه الأسماء من العلم والقدرة والحياة من غير أن يتكثر ويتعدد حقيقة أو اعتباراً وحيثية لأن حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال أبو نصر الفارابي وجود كله وجوب كله علم كله قدره كله حيوه كله لا أن شيئاً منه علم و شيئاً آخر منه قدره ليلزم التركيب في ذاته ولا أن شيئاً فيه علم و شيئاً آخر فيه قدره ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذا صفاته الإضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته فمبدئيتها بعينها رازقيته وبالعكس وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها إذ لو اختلف جهاتها وتكثرت حيثياتها لأدى تكثرها إلى تكثر مبادئها وقد علمت أنها عين ذاته تعالى.

قال الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول في بعض كتبه ومما يجب ان نعلمه ونحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب إضافات مختلفه توجب اخلاف حيثيات فيه بل له اضافه واحده هي المبدئية تصحح جميع الإضافات كالرازية والمصورية و نحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فإنه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرها كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يتكثر على كل حال انتهى كلامه وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت السلوب لا تتكثر محل بحث (١) كما مرت الإشارة إليه من أن سلوب الوجودات (٢) بما هي وجودات

(١) اعتراض على اطلاق قوله وان كانت السلوب لا تتكثر إلى آخره والا فالسلوب التي عدها سلوب الاعدام لا سلوب الوجودات وهي لا تتكثر ولا تكثر ط مد ظله (٢) أقول عبارة الشيخ لا تأتي عن ذلك لأنه من باب رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي أي وان ليس كل سلب يتكثر بل بعضه يتكثر كسلب الكمال وبعضه لا يتكثر كسلب النقص ولو سلم انه من باب السلب الكلي فالمراد ان لا شيء من السلب الكلي فالمراد ان لا شيء من السلب بما هو سلب يتكثر إذ لا ميز في الاعدام من حيث العدم وإن كان تكثراً ففيما تضاف إليه من المسلوبات ثم إن الشيخ نفى التكثر لا التكثير ولو في سلوب الكمالات كما يشعر به قوله مما يوجب إلى آخره والجواب عن هذا انه من باب الاستلزام - س قد.

مما يوجب تكثرا في المسلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب تكثر الحيشية في الموصوف به هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما سلب الوجود الأكمل عن الموجود الأنقص كسلب مرتبه العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبه الواجب عن العقل فذلك لا محاله يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقر.

قال بعض المحققين في شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية ان غرضه من ذلك أن السلوب قد يحتاج إلى حيثيات ذاتية مختلفه كسلب الجمادية عن الانسان فإنه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية

عنه فإنه من حيث كونه حساسا متحركا بالإرادة وسلب الفرسية عنه فإنه من حيث كونه ناطقا وتلك حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في واجب الوجود فان جميع السلوب مستنده إلى ذاته الأحدية مره واحده لان ذاته مقتضيه لسلب الامكان المستلزم لسلب النقائص فافهم انتهى.

أقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في الانسان تكفى لان تكون مصححه لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما أن العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التي دونه في الرتبة من غير حاجه إلى حيثيات ذاتية مختلفه فيه فعلم أن القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقائص عن شئ هو كماله الوجودي وفي تصحيح سلوب الكمالات عن شئ هو نقصاناته وجهاته العدمية فكلما يسلب عنه شئ وجودي بما هو وجودي فهو لا محاله مركب خارجي أو ذهني كالانسان يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية فهو لا محاله مركب الذات من هاتين الحشيتين إحديهما وجودية والأخرى عدمية واما الانسان إذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك إلى حيثية أخرى غير حيثية

ذاته النفسية النطقية فعليك بالثبوت في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا يزعجك عما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات.

## الفصل (٢)

في قسمه أخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم أن أيتها لائحة للذات الواجبية

الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف أو غيره فهذه أربعة الأول كالم متصل للجسم (١) والثاني كالأسود له والثالث كالعالم للعقل (٢) والرابع كالعالم للانسان البشرى فنقول صفات الباري ليست من قبيل المحسوسات إذ هو اجل من أن يناله حس فما أضل المجسمة والمشبهة ولا من قبيل الصفات الزائدة لازمه كانت كما يقوله الأشاعرة أو مفارقه كما يقوله الكرامية تعالى عن أوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا إذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عارية في مرتبه ذاته بذاته عما هو صفه الكمال كالعلم والقدرة والحياة وغيرها فيكون تجمله بغير ذاته فيكون للغير تأثير في كماله وتمامه ويؤدى إلى الدور المستحيل (٣) فيلزم ان (٤)

(١) أي للصورة الجسمية حيث يطلق عليها الجسم كثيرا لأنها الجسم في بادي النظر واما المتصل للجسم المركب فمعلوم انه جزء لا عين س قد

(٢) على ما ذهب إليه تبعاً للشيخ الاشراقي من أن العقول وجودات محضه لا ماهية لها أو المراد كالعالم لوجود العقل إذ من الواضحات زيادة العلم على ماهية العقل إذ الماهية من حيث هي لأي شئ كانت ليست الا هي لا عالمه ولا جاهله س قد

(٣) ان قلت جهة التوقف متخالفة لان الصفات متوقفة في وجودها على الذات والذات متوقفة في كمالها على الصفات وهل هذا الا كتوقف كل من العرض والموضوع على الآخر بوجه غير دائر لان توقف العرض في وجوده وتوقف الموضوع في تشخصه قلت كونه تعالى فاعلا ذا حيوه وشعور وقدره مفروغ عنه فصدور الحياة والعلم والقدرة والإرادة وغيرها موقوف على هذه ان قلت هذا تقدم الشئ على نفسه لا الدور قلت الدور باعتبار توقف صدور العلم على الحياة والإرادة مثلا وتوقف صدورهما على العلم وقس عليه ثم إنه ليس المراد التجمل بسبب غير المنفصل إذ مقتضى عروض الصفات معلوميتها ويكتفى بنفس المعروض وهو واضح س قد

(٤) لكون ذاته معطيه ومستطيعه ولأن الذات أكمل من الصفات لكونها علة للصفات والصفات أكمل من الذات لكونها كمالا وحليه للذات فالذات أكمل من الذات بقياس المساواة فان قلت لا عليه ولا تأثير بينهما على طريقه المصنف قد كما سيأتي قلت نعبر بالأصل والتبع أو نحوهما - س قد.



يكون ذاته أكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراف يلزم ان يكون ذاته أنور من ذاته إذا تنور بأنوار صفاته والكل مستحيل ولأن الفطرة حاكمة بان ذاتا يكون كمالها بنفس ذاتها أشرف وأكمل من ذات استكملت بأمر زائد على ذاته وعلى الجملة ليس في ذاته لكونه مبدء سلسله الخيرات الوجودية والإضافات النورية شئ بالقوة أصلا ولا في ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لأنه غير متناهي الشدة الوجودية أبى ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته أي وجودها بعينه وجود الواجب فهي كلها واجبه الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الإشارة بقول الشيخ أبى نصر الفارابي يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدره بالذات وفي الإرادة اراده بالذات حتى تكون (١) هذه الأمور في غيره لا بالذات أقول وهكذا في كل صفة كمالية (٢) للموجود بما هو موجود.

تنوير عرشي وهذا يرشدك إلى أن حقائق الأشياء يجوز ان يكون لها وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون لحقيقة واحده أنحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد بعضها ممكن وبعضها واجب كأصل الوجود فإنه حقيقة واحده بعضها جوهر

(١) حاصل كلام المعلم انه كما يقول الإلهيون في دليل اثبات الواجب تعالى ان الوجود إن كان واجبا فهو والا استلزمه دفعا للدور أو التسلسل نعم هذا البيان في توابع الوجود فنقول العلم إن كان واجبا فهو وإن كان متعلقا بالغير فذلك الغير أيضا علم لان معطي الكمال لا يكون فاقد له ثم ننقل الكلام إلى ذلك العلم وهكذا حتى يصل إلى علم قائم بذاته وكذا في القدرة والإرادة وغيرهما مما هو من عوارض الموجود بما هو موجود من غير استلزام تجسم وتقدر س قده (٢) المراد بالصفة الكمالية ما لا يرجع إلى عدم أو عدمي كالماهية والموجود من حيث هو موجود هو الوجود من حيث هو وجود والصفة المنتزعة من الوجود كذلك يجب أن تكون عينه غير زائدة عليه وان خالفته مفهوما ولو لم تكن عينه لكانت غيره فكانت باطلة لأصالة الوجود وبطلان غيره وقد فرضت صفة كمالية هذا خلف وإذ كان الواجب تعالى وجودا حقا لا عدم معه ثبتت له الصفة المذكورة فكانت عينه والصفات الواجبية أيا ما كانت هي الصفات المنتزعة عن الموجود بما هو موجود تثبت للواجب لذاته وتثبت لغيره به فافهم ذلك - ط مد ظله.

وبعضها عرض منها واجب ومنها ممكن وذلك لأن هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم بين الواجب والممكن وهي في الواجب عين ذاته فتكون واجبه لان وجوده عين العلم والقدرة والإرادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته عقل وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضا من مقولة الكيف وهو كيفية نفسانية غير القدرة والإرادة اللتين هما أيضا كفتان نفسانيتان متغائرتان ومغائرتان للعلم فهي هيهنا مختلفه في الوجود لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شئ واحد وجودا وعينا وكذا فعلا وتأثيرا فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والإرادة والحياة فكما ان المعلول معلومه تعالى فكذا مقدوره ومراده وحى بحيوته ومجعله بجعله بالذات من غير اختلاف جهات الا بحسب الأسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان يحقق الامر في عينيه الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون إلى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينيه الصفات في البارى تعالى ان مفهوماتها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته المتفاوتة (١) ونزيدك ايضا لهذا المرام.

### الفصل (٣)

في حال ما ذكره المتأخرون في أن صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته (٢)

(١) في قولهم الأول غفلوا عن أصل الوجود فكان عينيه كل من الصفات مع الأخرى ومع الذات بحسب المفهوم والحمل بينها أوليا لعدم أصالة الوجود عندهم واما في قولهم بالنيابة وانه مترتب على ذاته إلى آخره فقد غفلوا عن سر الوجود وان حقيقة كل صفة هي الوجود فتكون مقولة بالتشكيك كالوجود وتكون مثلا الصورة القائمة من المعلوم بالنفس صفة وعلم النفس والعقل والواجب تعالى بذواتهم أيضا صفة فلو كانوا متفطنين بهذا العرض العريض للوجود وتوابعه مع وحدتها وبساطتها لم يتحاشوا عن كون العلم قائما بالذات بل الواجب الوجود بالذات صفة وعلم بالحقيقة ولم يتفوهوا بالنيابة ويمكن جعل اضافته السر إلى الوجود بيانية حتى تكون إشارة إلى قولهم الأول ويكون قوله ودرجاته المتفاوتة إشارة إلى قولهم الثاني س قده (٢) ما أقاموه من الدليل عليه انما ينتج على تقدير تمامه ان ليس له صفة هي غير ذاته وهذا غير كون صفاته عين ذاته ولعل الدليل مأخوذ من مشرب الاعتزال - ط مد ظله.

قالوا كلما هو صفة لشيء (١) فيفتقر إلى ما يقوم به فكلما قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به وكلما وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب أو للممكن ممكنة في أنفسها

وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد تبين نفى تعدد الواجب في الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتفردة في ذاته لأنه لو تقرر في ذاته صفة ممكنة ففاعلها ومرجحها لا بد ان يكون ذاته إذ لا واجب سواه ولا ينفعل أيضا عن مجعولاته وهو بين (٢) وحينئذ يلزم ان يكون الذات الأحادية فاعله ومنفعله وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة و قبولها بأخرى لوجوه

الأول ان الفعل للفاعل قد يكون (٣) في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت بساطته تعالى.

الثاني انهما لو كانتا جهة واحده لكان كلما فعل بنفسه (٤) قبل وكلما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه.

(١) أي صفة مغايرة لشيء أو صفة لشيء غيره ولولا تقدير الغيرية لكان قوله فيفتقر إلى ما يقوم به في محل المنع وهو ظاهر ط مد ظله (٢) لان شر الحاجات هو الحاجة إلى المعلول وأيضا المعلول ينفعل عن الذات باعتبار الصفة كالعلم والمشية والقدرة ونحوها فلو حصلت صفاته عن مجعولاته لزم الدور س قده (٣) كلمه قد للتحقيق كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين أو لما كان في الايجاب الجزئي كفاية في اثبات المطلوب مع أنه لو أورد الكلية لكان مصادرة ودلالة المفاهيم ضعيفه أورد سور الجزئية التي هي نقيض للكلية الأخرى وهذا أولى فلا يراد انه يفهم منه ان فعل الفاعل قد يكون في نفسه وهو التزام لمطلوب الخصم س قده (٤) كلمه بنفسه في الموضوعين متعلقه بفعل الذي يليها والا فهي خالية عن الفائدة لان ما فعل بأمز زائد على ذاته أيضا قبل بذلك الأمر الزائد وبالعكس لأن المفروض ان الفعل والقبول جهة واحده وقوله والوجود يكذبه لان الهيولى الأولى قابله لا غير والصورة النوعية فاعله لا غير.

ان قلت الصورة النوعية أو العقل لا محاله لهما عوارض وصفات يقبلانها فهما فعلا وقبلا لا انهما فعلا لا غير.

قلت ليس المراد لزوم التساوي بحسب التحقيق أو بحسب الصدق مطلقا بل المراد لزوم التساوي بحسب الصدق بالنسبة إلى الامر الواحد الذي فعل أو قبل بل المراد لزوم الاتحاد والوجود يكذبه لان الواجب تعالى لا يقبل مجعولاته المادية مثلا والعقل والصورة لا يقبلان معاليلهما فالأولى ان يقرء الفعلان بالبناء للمفعول وكلمه بنفسه حينئذ أيضا الصق بما بعدها س قده



الثالث ان الفاعل هو الذي يقتضى وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجود المعلول على غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضى المعلول ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجود المقبول فنسبه الفاعل إلى مفعوله بالوجوب ونسبه القابل إلى مقبوله بالامكان والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشئ لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف بصفة متفررة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الحثيتان

اما ان تكونا لازمتين له أو مقومتين له أو الواحدة منهما مقومه والأخرى زائدة (١) وعلى

التقادير يلزم تركيب الذات في الواحد الحقيقي  
اما على الشقين الأخيرين فواضح.

واما على الشق الأول فنعيد الكلام إلى صدورهما بان نقول إنهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين أيضا فاما ان يتسلسل الامر لا إلى نهاية أو ينتهي إلى جهتين مقومتين

(١) لا يخفى ان ههنا احتمالا آخر وهو أن تكون إحداهما عينا للذات والأخرى لازمه لها واستلزامه لمحذور ليس عذرا لعدم تعرضه إذ كل الشقوق مستلزمه للمحاذير لكن يمكن ان يقال هذا الشق كان بطلانه أوضح إذ نقل الكلام إلى صدور الجهة اللازمة فاما ان تستند إلى الجهة العينية أعني الذات فهو باطل لتعاند الفعل والقبول فلا يستند جهتهما إلى ذات بسيطه واحدى الجهتين إلى الأخرى وان كانت جهة قبول الصفات هي الجهة اللازمة وجهه صدورها الذات البسيطة كجهة صدور الجهة اللازمة لزم صدور الكثير عن الواحد واما ان تستند إلى جهة أخرى لازمه وهلم جرا فيلزم التسلسل واما ان ينتهي إلى جهة مقومه فيلزم التركيب في الذات مع محذور آخر وهو الخلف إذ عاد ما فرضناه عينا جزءا فالمحذور هنا أشد من هذه الحثية - س قده.

لذاته تعالى عنه علوا كبيرا هذا ما ذكره في عينيه صفاته تعالى الحقيقية وفيه بحث من وجوه

الأول انا نقول إن هيهنا اشتباها من باب اخذ القبول (١) بمعنى الانفعال الاستعدادي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفى الأول دون الثاني فلقائل ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته (٢) ولوازم الذات لا تستدعي جعلاً مستقلاً بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً وعدمها فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة باللا جعل الثابت للذات ولا يبعد ان يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين إلى أن صفاته تعالى واجبه الوجود بوجوب الذات.

والثاني ان الدليل منقوض بالصفات الإضافية (٣) له تعالى كالمبدئية والسببية وغيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات

-----  
(١) القبول بمعنى الانفعال التجديدي هو ان يطرق على الشيء كمال يليق به بسبب الغير أو بالغير بمدخلية المادة والقبول بمعنى مطلق الاتصاف هو ان يتصف شيء بشيء لازم له بذاته بلا مدخلية المادة فالنار قابله للحرارة بالمعنى الثاني والماء قابله لها بالمعنى الأول و المادة النارية لا مدخلية لها في قبول الحرارة فلو فرضت الصورة النوعية النارية مجردة عن المادة لكانت متصفة بالحرارة أيضاً ولوازم الماهيات وكذا لوازم الوجودات قبولها بمعنى مطلق الاتصاف وحيثية اتصافها بلوازمها عين حيثية مصدريتها ومنشأيتها لها سواء كانت فواعل بالطبع لها أو بالاختيار الأعم من الفاعل بالرضا أو بالعناية س قده  
(٢) هذا كلام آخر مع القوم وليس نتيجة لما قبله إذ فيما قبل منع جهة القبول وراء جهة الفعل وهيهنا منع جهة الفعل أيضاً بأنها لا مجعولة بلا مجعولية الذات الا انه فرع هذا الكلام على ما قبله لابتنائها على كونها لوازم فكأنه قال فإذا كانت الصفات مقبولة لذاته تعالى لا بمعنى الانفعال التجديدي وذلك لكونها لوازم فلقائل ان يقول اللازم لا يستدعي جعلاً مستقلاً س قده

(٣) أقول بعد ما حققت لك معنى الصفات الإضافية وانها انتزاعية ولهذا قالوا بزيادتها تعلم أن لا ورود لهذا النقض إذ من مقدمات الدليل ان كل ما هو صفة لشيء فيفتقر إلى ما يقوم به وهذا لا يجرى في الإضافات إذ لا قيام للامر الانتزاعي بشيء وليس أمراً ينضم إلى الموصوف - س قده.

أو عدم كونها زائدة على الذات وكلا القولين باطل ويرد على الوجه الأخير من  
الوجوه الثلاثة مفسد  
أحدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له تعالى حيث يلزم على ما ذكر اختلاف  
جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدره باعتبار وإرادة باعتبار والقدرة بحسبها امكان  
صدور الفعل (١) والإرادة تقتضي وجوبه فعلمه تعالى من حيث إنه قدره يصح  
منه الصدور واللا صدور ومن حيث إنه اراده يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا  
الامكان

غير جهة الوجوب يلزم ان يكون ذاته ذا حيثيات مختلفه مع أن حيثية ذاته بعينها  
حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية وكذا حيثية كل صفة كمالية له هي بعينها حيثية  
سائر الصفات الكمالية وسيأتي تحقيق هذا المقام.

وثانيها المنع باننا لا نسلم ان نسبه القابل إلى المقبول بالامكان الخاص  
المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وهو غير منافي للوجوب  
وربما يجاب عنه باننا نعلم بديهية ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول  
ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية  
أخرى ولك ان تدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار في اتصاف المهيات  
بلوازمها إذ لا يمكن ان يقال إن الأربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز ان لا يكون  
زوجا بل هي واجبه الزوجية.

وثالثها ان التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع إذ الایجاد ايجاب  
وجود المعلول في حد نفسه والقبول امكان حصول المقبول في القابل فالامكان

---

(١) فيه ان هذا معنى قدره الحيوان واما قدره الواجب تعالى فمعناها صدور الفعل عقيب  
العلم والمشية وقد حقق قده في كتبه ذلك وقد كذب المحقق الخفري في ادعائه التلازم بين  
معنيتي القدرة أعني صحه الصدور والامكان المذكور وكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان  
لم يشأ لم يفعل ولعل هذا الاعتراض ونظائره مما قبله وبعده غير الأول من غيره نقلا بلا استناد إلى قائله  
ولم يزيفه اتكالا على ما حققه في موضعه كما قال وسيأتي تحقيق هذا المقام ويرشدك إلى ما ذكرنا  
تصديره البحث الأول بقوله انا نقول وتصديره تحقيقاته اللاحقة أعني قوله لا يخفى عليك  
ان هذا الكلام وان دفع إلى آخره بقوله أقول اشعارا بان ما وقع في البين من مجادلات  
المتأخرين - س قده.

امكان وجود لغيره والوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافي بينهما (١) وأيضا  
الفاعل يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب والايجاب بل هو يصحح  
وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم.

وقد يجاب عن الأول (٢) بان المعلول في نفسه كما أنه لامكانه محتاج إلى علة  
وموجب فكذلك (٣) وجوده في غيره أيضا لامكانه محتاج إلى العلة والموجب ولا  
شك

ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده في القابل أيضا  
هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء في نفسه فكذلك يوجب وجوده في  
غيره وأيضا نحو وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي نحو وجوده انه صفة لغيره  
فوجوده

في نفسه عبارة عن وجوده لغيره ألا ترى ان وجود الاعراض في أنفسها هي وجودها  
لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول في نفسه هو بعينه وجوده للقابل.  
وعن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللا ايجاب والضرورة واللا ضرورة في  
ذات واحده من جهة واحده بين لا يخفى على المتأمل فمنعه مستندا بان الفاعل يوجب  
المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب  
الناشئ من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشئ عن ذاته فلا يمكن ان يكون  
شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحده ولا يذهب عليك ان هذا ليس بحثا على السند

-----  
(١) هذا بناؤه على أن مفهوم الوجود النفسي غير الوجود الربطي فهذا طبيعة وذاك طبيعة  
أخرى وأين إحداهما من الأخرى فموضوع الوجوب مغائر لموضوع الامكان وما سيأتي ان  
وجود الشيء في نفسه في الموجود الناعتي عين وجوده لغيره بناؤه على اتحادهما مصداقا وهوية  
والتنافي من الأحكام الخارجية س قده

(٢) قوله عن الأول أي عن قوله إذ اليجاد ايجاب الخ وقوله عن الثاني أي  
عن قوله وأيضا الفاعل يوجب الخ اد

(٣) لما قال المانع رفع التنافي بسبب ان موضوع الوجوب والايجاب هو الوجود  
النفسي وحده للمعلول وموضوع الامكان هو الوجود الربطي له وحده أراد المجيب اثبات  
التنافي بكون كل منهما موضوعا لكليهما فان الربطي أيضا موضوع الوجوب الناشئ من الفاعل  
لحاجته إلى الفاعل أيضا والنفسي أيضا موضوع الامكان فان الوجود النفسي للمقبول عين  
الوجود الربطي - س قده.



الأخص (١) بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يدفع عنها السند.  
أقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان دفع هذا الاعتراض عن الدليل  
المذكور لكن لا يجدى نفعا لأصل المقصود من عينيه الصفات له لان الدليل المذكور  
وان أثبت تعدد جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهتا  
الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية بأمر زائد على ذات الموصوف فلم يقد دليل  
على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولأجل هذا قال الشيخ أبو علي في التعليقات  
ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج  
يكون

واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلا لشيء فان القبول لما فيه  
معنى

ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل  
اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موضوعه لتلك  
الصفات لأنها موجودة فيه بل لأنها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بأنه ابيض لان  
الأبيض

يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بأنه ابيض لان البياض من لوازمه وإذا اخذت  
حقيقة الأول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو ان  
لا كثره فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في  
جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على أنها  
من حيث هي قابله فاعله فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا.  
فقد علم أن حيثية القبول والفعل ليست مما يوجب اثينية في الذات ولا في  
الجهات الثابتة للذات الا إذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثر وليس من شرط  
قيام شيء بشيء تأثره عنه بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسائط.  
فان قيل لا نسلم وجود لازم للمهية البسيطة بل المهيات التي هي علل للوازمها  
انما هي مركبات فيمكن ان يكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة أخرى فلا يلزم ان

(١) أي الأخص في التحقق من المنع حتى يقال إنه خارج عن دأب المناظرة فان اسناد  
المانع منعه تفضل فتخريب السند الأخص لا يرفع أصل المنع من البين ولعله كان مسندا بسند  
آخر فالواجب على المستدل اثبات نفس المقدمة الممنوعة فأثبتها على وجه يدفع عند السند  
بالتبعية - س قده.

يكون هناك شئ واحد قابلا وفاعلا بجهة واحده.  
قلنا أولا ان في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل واحد من البسائط شئ من اللوازم ولا أقل من كونه واحدا أو ممكنا عاما أو مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة أيضا لها وحده مخصوصة حتى العشرة في عشرينها والخمسة في خمسينها ولها لازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحثية ليس علة لزومه أحد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلًا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له أيضا أحد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الأضلاع الثلاث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضى فكان الشئ الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا ولذلك ترى الشيخ وأترابه تبعا للمعلم الأول والمشائين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته لذاته ولم يحذروا عن لزوم كونه فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيحجى ذكره وتحقيق الامر في ذلك.

ذكر وتحصيل قال بعض اعلام المتأخرين في هذا المقام ايجاب الفاعل للمفعول مقدم على فعله بالذات وامكان حصول المقبول في القابل مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشئ وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجهه ويقتضيه وجهه بها يستحقه ويمكن حصوله فيه.

أقول العمدة هنا اثبات تكثر الجهة لأجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل و القبول أو حين الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب وجهه يحصل منها الاستحقاق ووحدهما كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدهما بلا تفاوت فلو تم الاستدلال والا فلا وقد استدلوا لاثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة أخرى مجرى ما ذكرناه فلهذا طويينا ذكرها وتركنا نقلها لان شيئا منها لا يسمن ولا يغنى.

#### الفصل (٤)

في تحقيق القول بعينه الصفات الكمالية للذات الأحادية  
فأقول الوجه عندي ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه أخرى سديده  
الأول (١) ان هذه الصفات الكمالية (٢) كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة  
على وجود ذاته لم يكن ذاته في مرتبه وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات  
الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن مثلا في  
حد ذاته بذاته عالما بالأشياء قادرا على ما يشاء والتالي باطل لان ذاته مبدء كل  
الخيرات  
والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره (٣) فيكون للغير فيه تأثير فيكون

(١) أقول هذا الدليل مصادره لأن عدم كون الذات مصداقا للصفات الكمالية في مرتبه  
ذاته وعريها عنها بنفسها ونحو ذلك من التعبيرات عين مطلوب الخصم لأنه يقول ليست  
هي في حد ذاته وان لم تسلب أيضا عن ذاته دائما لأنها لوازم ذاته عن ذاته ومن يقول بالزيادة  
لا يتحاشى عن الاعتراف بهذا التالي بل التالي عين المقدم كما لا يخفى فتوجيه كلامه ان  
ما هو المحذور اللازم الذي هو مراده قده مطوي وهو انه يلزم على هذه التقادير ان يكون  
الذات ماهية وهو باطل في الواقع بيان اللزوم ان الذات العارية عن هذه الكمالات وعن  
مقابلاتها لا محاله ماهية إذ الشئيه اما ماهية أو وجود والوجود ليس عاريا عن هذه الكمالات  
بل عينها كما حققه فبقي ان يكون ماهية فالقياس برهاني س قده  
(٢) بيتنى البرهان على أن هناك صفات يتصف بها الواجب تعالى كالعلم والقدرة و  
الحياة وانها صفات كمالية وان معطي الشئ لا يكون فاقد له وهي مقدمات ثلاث أوليها  
مبينة فيما سيأتي والثانية بديهية والثالثة مبينة في مباحث العلة والمعلول ط مد ظله  
(٣) أقول قد تم الدليل بدون هذا مع ما ضمنا إليه فيإضافة هذا صار محل المنع لان  
الاستكمالات بالصفات والانفعال عنها انما يلزم لو لم تكن هي لوازم ذاته وأما إذا كانت لوازم  
ومعلوم ان وجودها من نفس الملزوم وهو مصدرها ومنشأها فلم يستكمل بها لأنها دائما واجبه  
له بنفس ذاته ولم يستفدها من غيره والأولى ان يقال لو كانت زائدة على الذات كانت مرتبه  
الذات خاليه عنها ومعلوم انها خاليه عن مقابلاتها أيضا والا لكانت مرتبه الذات عين السلوب  
لهذه الكمالات والخلو إن كان موضوعه الماهية التعملية كان امكانا ذاتيا لكن لا ماهية للواجب  
تعالى فموضوع ذلك الخلو وجود صرف هو حاق الواقع وعين الأعيان والخلو والامكان  
الذي في الموضوع الواقعي امكان استعدادي وحامله مادة والمادة لا بد لها من صورته والمركب  
منهما جسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا الاستعداد مراد القوم من القبول المأخوذ في  
دليلهم وليس مجرد الاتصاف فلا غبار عليه عندي س قده

منفعلا من غيره وانه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو محال فكذا المقدم واما لوازم المهيئات فهي ليست أمورا كمالية حتى يلزم من لزومها للمهية ان يستفيد المهية منها كمالا فيلزم الإفادة والاستفادة الموجبتان لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي أمور اعتبارية (١) من توابع المهية.

الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته (٢) يلزم ان يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته لجهة أشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته أشرف من ذاته إذ لو كفت جهة ذاته في أن يكون موجبا لإفاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من علمه علم آخر كما في أصل الوجود وكذا في سائر الصفات الكمالية للوجود

والتالي محال لان جهة النقص والخسة تخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا مجال لتوهم فيضانها من غيره عليه والا يلزم ان يكون معلوله أشرف منه وهذا أشد استحالة من الأول.

الثالث ما أشرنا إليه سابقا من أن بديهية العقل حاكمه بان ذاتا ما إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لان تجمل الأولى بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها وما تجمل بذاته أشرف مما يتجمل بغير ذاته وإن كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون في أعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدء سلسله الوجودات وواهب

كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محاله أكرم وأمجد من الموهوب المفاض عليه فلو لم يكن كماله ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق

(١) حتى عند القائلين بأصالة الماهية وذلك لان الأصالة عندهم انما تكون للماهية في ظرف التحقق الخارجي والا فمع قطع النظر عن الخارج فالماهية عندهم أيضا اعتبارية فكذلك لوازمها اد

(٢) ملخصه انه لا يمكن فيضانها من ذات عطلاء إذ معطي الكمال ليس فاقد له ولا من ذات هي عين الصفات العليا لأنه الخلف فيلزم ان لا يفيض واستدعي جهة أشرف مما عليه نور الأنوار - س قده.

لكان المجموع من الذات واللواحق أشرف من الذات المجردة والمجموع معلول  
فيلزم ان يكون المعلول أشرف وأكمل من علته وهو محال بين الاستحالة فاذن كل  
واحد

من الوجود (١) وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب ان ينتهي  
إلى

ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدره قائمه بذاتها وإرادة قائمه بذاتها وحيوه  
قائمه بذاتها وهكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب ان يكون جميعها واجبه  
الوجود وأن يكون جميعها أمرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما بين سابقا.  
وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل  
على نفى زيادة الصفات لله تعالى بأبلغ وجه وأكده حيث قال في خطبه من خطبه  
المشهورة

أول الدين معرفته وكمال معرفته (٢) التصديق به وكمال التصديق به  
توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له (٣) نفى الصفات

(١) فرع فرعه على نتيجة البرهان وليس هو نتيجته فان محصل البرهان انه لما كان  
الواجب مبدء كل وجود وصفه كمالية كان من الضروري ان يكون على غاية ما يتصور من المجد  
والبهاء فوجب ان يكون صفاته الكمالية عين ذاته إذ لو كان عاريا عنها في ذاته لكان من الممكن  
ان يتصور ما هو أمجد منه وأبهى.

ومن المعلوم انه انما ينتج ان الواجب بنفس ذاته وجود وعلم وقدره وحياه وكل صفه  
كمالية لا ان لكل صفه كمالية فردا قائما بذاته وان كلا منها واجب وان الجميع واحد.  
ومن الممكن ان يجعل هذا الفرع برهانا مستقلا على عينه الذات للصفات فيرجع إلى  
نحو من قول الفارابي يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات و  
في القدرة قدره بالذات وفي الإرادة اراده بالذات حتى تكون هذه الأمور في غيره لا بالذات ط مد ظله

(٢) الكمال قد يطلق على الكمال الأول الذي ينتفى ذو الكمال بانتفائه كالصور المنوعة  
كما يقال النفس كمال أول وقد يطلق على الكمال الثاني الذي لا ينتفى ذو الكمال بانتفائه  
كالعلم والأول هو المراد ههنا ولا سيما فيما عدا الفقرة الأخيرة بدليل انه ع حيث عكس  
الكلام بما هو كعكس النقيض له أنتج الجهل الذي هو عدم المعرفة ويمكن ان يكون المراد  
هو الثاني كما سيظهر من كلام المصنف قده بحمل الجهل على الإضافي س قده

(٣) ويمكن ان يكون المراد معنى آخر أعلى مما ذكره المصنف قده وهو ان كمال  
الاخلاص هو الفناء في الأحدية عن الواحدية إذ قد مر في السفر الأول وغيره من طريقه العرفاء  
ان الوجود المأخوذ مع الأسماء والصفات هو المرتبة الواحدية عندهم والوجود المأخوذ  
بشروط لا أعني الهوية الغيبية التي لا اسم ولا رسم لها هو المرتبة الأحدية والأولى مقام قاب  
قوسين والثانية مقام أو أدنى عندهم ولعل الشيخ الأجل عبد الله الأنصاري للإشارة إلى  
صعوبة هذا المقام قال

ما وحد الواحد من واحد\* إذ كل من وحده جاحد - س قده.

(۱۳۵)

عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن جهله فقد أشار إليه ومن أشار إليه (١) فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م فقد أخلى منه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام. وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لأكثر المسائل الإلهية ببراهينها ولنشر إلى نبذ من بيان أسرارها وأنموذج من كنوز أنوارها.

شرح

قوله ع أول الدين معرفته إشارة إلى أن معرفه الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان واليقين فان ما لم يتصور شئ لا يمكن التصديق بوجوده ولهذا قيل مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب. قوله ع وكمال معرفته التصديق به وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتأكد الذي لا أتم منه الذي يفتقر إليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات المصحوبة للنقائص والاعدام والقصورات فقد عرف ان لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود في العالم أصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود (٢) إذا عرفت على وجه الكمال

(١) أي في مقام الفناء البحث لا يتطرق الإشارة كما أشار ع في جواب سؤال كميل عن الحقيقة بقوله ع كشف سبحات الجلال من غير إشارة فلو أشير إليه في ذلك المقام ولو إشارة عقلية فالمشير بما هو مشير وهو مشار إليه قد جعله محدودا ولو بما عدا نفسه لأنه بما هو مشير أثبت لنفسه وجودا س قده

(٢) الظاهر عدم ملائمة كلمه الفاء ههنا لان قوله وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود الخ ظاهر في عنوان حقيقة الوجود المطابق لها لا في الحقيقة. أقول في كلامه قده ثلاثة احتمالات أحدها ان يكون أول كلامه بيان أصل المعرفة وقوله فحقيقة الوجود إلى آخره بيان كمال المعرفة وهذا مع كونه خلاف الظاهر غير جائز لأنه ع لم يجعل أصل المعرفة مستلزما للتصديق وقوله قده فقد عرف ان لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود صريح في الاستلزام وثانيها وهو مناسب للتفريع بالفاء ان يكون أول الكلام كآخره محمولا على العلم الحضوري كما هو ظاهر لفظ عرف لان المعرفة هي العلم بالجزئيات والوجود هو التشخص والمعنى بالمعنى هو الحقيقة لا المفهوم الكلي حينئذ وثالثها ان يكون أول الكلام محمولا على كمال المعرفة ولكن بنحو العلم الحسولي وآخره ترقيا على سبيل التفريع إلى كمال المعرفة بنحو العلم الحضوري وهو أظهر لمكان لفظ المعنى ولأنه لم يقل بعد قوله لان من عرف معنى واجب الوجود إلى آخره وعرف ذلك الوجود ولأنه استدل بقوله والا لم يوجد إلى آخره وصاحب العرفان الحضوري في غيبه عن نور البرهان الفاض من عند البرهان على كل شئ بذات ذلك البرهان وهذا الاستدلال من العارف لا من المصنف قده بخلاف قوله فيما بعد لان ما هو إلى آخره فإنه من المصنف.

ثم بيان كلامه قده على الاحتمال الثالث ان من عرف تصورا مفهوم واجب الوجود الكلي الخارج من قسمه الموجود إلى موجود إذ لاحظته العقل مجردا عما سواه وجدده منتزعا منه الموجودية ومستحقا لحمل موجود وهو الواجب تعالى والى موجود ليس كذلك بل يفتقر فيه إلى انتسابه إلى شئ أو ارتباطه أو غير ذلك بل هو محض الانتساب الاشراقي والارتباط الوجودي وهو الممكن فهذه المعرفة بالموجود الأول تستلزم التصديق بوجوده لان الموجود الذي محض الفقر والربط به موجود ثم ترقى وقال إذا كانت هذه المعرفة مستلزما للتصديق به فكيف لا يستلزم معرفه حقيقة الوجود التي هي معنون ذلك المفهوم بالعلم الحضوري إياه.

ان قلت العلم الحضوري منحصر في موردين أحدهما علم الشئ بنفسه وثانيهما علم الشئ بمعلوله وحقيقة الوجود ليست معلوله للعارف بالحق تعالى ولا عينا له فكيف يعلم حقيقة الوجود بالعلم الحضوري.

قلت العلم الحضوري بحقيقة الوجود يمكن بنحو علم الفاني بالمفني فيه وفي الحقيقة لم يتخلل بين وجود العارف وحقيقة الوجود بل بين وجود ووجود أجنبي وما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيه وليس المبعد الا الدهول وهو يزول بالفناء - س قده.



هو ان يكون معلوما بالعلم الحضوري الشهودي إذ قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود لا بد وأن يكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف سائر المهيئات

فإنها قد يكون العلم (١) بها غير وجودها العيني فلا يمكن ان يعرف حقيقة كل وجود الا بعينه الخارجي إذ ليس للوجود وجود ذهني كالمهيات الكلية فكل من عرف حقيقة الوجود لأي موجود كان على وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته إن كان له مقومات كالوجودات المجعولة وعلى أي تقدير لا بد ان يعرف

ان حقيقة الوجود ومبدئه وكماله موجودة لان ما هو وهل هو (٢) في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف الوجود أي وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان مهية الوجود أنيته كما أشرنا إليه فثبت ان كمال معرفته أي معرفه الوجود المتأكد الواجب عين التصديق به.

قوله ع وكمال التصديق به توحيده إشارة إلى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه

عموم ولا تشخص فان من تأمل (٣) ان الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود من تحديد أو تخصيص أو تعميم أو نقص أو فتور أو قوة أو قصور

يعلم أنه لا تعدد فيه إذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره (٤) فضلا عن تجويز وقوعه

(١) كلمه قد اما للتحقيق واما للتقليل وتصحيح العينية الجزئية في الماهيات باعتبار العلم بالعلم بها وكون وجودها العلمي عينا انما هو باعتبار ذلك الوجود في نفسه فان كل وجود ذهني في نفسه عيني وانما ذهنيته بالقياس واما تصحيحها بعلم العقل أو النفس بأنفسهما فلا يمكن إذ لو قلنا بالماهية لهما فلا دخل لها في علمهما الحضورى بذاتهما فان وجودهما علم وعالم ومعلوم الا ترى ان النفس في علمها بذاتها تغفل عن كل الماهيات والمفاهيم ومعلوم انه لاحظ للماهية من العالمية س قده

(٢) بل ولم هو إن كان من الوجودات المجعولة ولا سيما في وجودات المفارقات كما قال المعلم الأول ان ما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد س قده

(٣) هذا ناظر إلى كمال المعرفة بنحو العلم الحسولي إذ الحضورى غير محتاج إلى التأمل س قده

(٤) مع أن نفس الحكم باستحالة تصوره تصور له ولعله ليس المراد من التصور المستحيل الفرض الذهني المطلق فان الحكم بالاستحالة بنفسه حكم بامكانه وليس بمحاله في شئ من المستحيل وجودها والا ليلزم ان لا يتحقق موضوع لقضية من القضايا الامتناعية بل المراد منه التصور للشئ بوجه صحيح فان المستحيل على ضربين الأول ما يكون مستحيلا بعد النظر العقلي مع أنه يمكن تصوره بوجه صحيح كتقدم المعلول على علته والثاني ما لا يمكن تصوره كذلك كسلب الشئ عن ذاته فالمراد ان المقام من قبيل الضرب الثاني لا انه لا يمكن فرضه وتصوره ذهنا مطلقا هذا.

ولكن لا يخفى عليك ان الضرب الأول أيضا بعد التأمل يرجع إلى الثاني فان كل مستحيل

يرجع بعد التحليل إلى اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما كما لا يخفى اد

(١٣٨)

كما مر تحقيقه فثبت ان معرفه ذاته التي هي عين التصديق بوجوده شاهده على فردانيته ووحدانيته كما قال تعالى شهد الله انه لا إله إلا هو فذاته شاهده على وحدانيته واما وجه عطف قوله والملائكة وأولوا العلم على كلمه الله الدال على شهادتهم أيضا على وحدانيته فبيانه كما مرت الإشارة إليه من أن وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفه شيء من هذه الوجودات بكماله الا بحضور هويته وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به (١) أعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت أن حقيقة الحق شاهده على توحيدته فكذلك وجود غيره وانما عبر عنه بالملائكة وأولى العلم (٢) لان جميع ما سواه من الموجودات من أولى العلم لما وقعت إليه الإشارة من أن الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات الوجودية لكن الوجود في بعض الأشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها ومخالطتها

-----  
(١) تقوما وجوديا بمعنى عدم الخروج وهو المعية القيومية واستلزام هذا الحضور ذلك الحضور في شبيئة الوجود كاستلزام حضور الماهية حضور مقوماتها من الأجناس والفصول في شبيئة المفهوم س قده (٢) أي بمجموعهما إذ نهايته ان الملائكة تعبير عن وجودات المبادئ المفارقة والمقارنة أي الصفات صفا والمدبرات أمرا لكن لا يكون تعبيراً عن وجود المدبر فيه بل أولوا العلم يشمل الجميع.

وجه آخر هو أظهر هو ان يراد بالملائكة المقربون منهم وهم العقول الكلية التي هي المبادئ العالية وفواتح الوجود وبأولوا العلم العلماء بالله شهودا وهم أيضا العقول الكلية ولكن خواتم الكون من النفوس الكلية الإلهية وشهادتهم كونهم من صقع الربوبية وصيرورتهم مصاديق من رأني فقد رأى الحق وتخلقهم بأخلاق الله تعالى وتحققهم به - س قده.

بالاعدام والظلمات والى ذلك أشار تعالى بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده  
ولكن لا تفقهون تسبيحهم

وقوله ع وكمال توحيده الاخلاص له يعنى الزوائد والثواني إذ لو كان في  
الوجود غيره سواء كان صفه أو شيئاً آخر لم يكن بسيطاً حقيقياً لما مر سابقاً ان بسيط  
الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودي الا النقائص والاعدام إذ جهة سلب  
الوجود غير جهة ثبوت الوجود فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في  
ذاته مع أنه بسيط الذات هذا خلف.

قوله ع وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه أراد به نفى الصفات التي  
وجودها غير وجود الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف  
الإلهية من دون قيام امر زائد بذاته تعالى فرض انه صفه كمالية له فعلمه وقدرته و  
ارادته وحياته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحدية مع أن مفهوماتها  
متغايرة ومعانيها متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة  
الكمالية (١) مع وحده الوجود.

قوله ع لشهادة كل صفه انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير  
الصفة إشارة إلى برهان نفى الصفات العارضة سواء فرضت قديمه كما يقوله  
الأشاعرة أو حادثه فان الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها وكل  
متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشئ ومشارك له بشئ آخر وذلك  
لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك (٢) والا

(١) إذ الموجود كلما كان أجمع للمعاني الكمالية كان سلوبه وفقداناته أقل وأندر  
وبساطته ووحدته أتم وأظهر س قده  
(٢) ان قلت كثيراً ما يقول المصنف قده ان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فكيف  
شدد النكر ههنا قلت هذا حق ولكن موضع استعماله انما هو حقيقة الوجود لا الماهيات و  
المفاهيم فان ما به الامتياز في شيئية الماهية وهو الفصل ليس عين ما به الاشتراك وهو الجنس  
مطلقاً نعم وجودهما أيضاً موضع استعماله ولا سيما في البسائط وههنا ما به الامتياز في أحد الطرفين  
شيئية المفهوم وهي في مقابل شيئية الوجود الذي حقيقته انه في الأعيان فهذا من قبيل امتياز  
وجود ذي ماهية بالماهية عن الوجود.

على أن كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك في مراتب الوجود انما يجدى نفعا في  
البسائط إذا كانت المرتبة العالية جامعته في ذاتها لوجود السافل وأما إذا كانت فاقده كما هو  
مقتضى الزيادة فلا إذ يلزم التركيب من الوجدان والفقدان كما مر أو من قدر مشترك وقدر  
مختص كما هو مدلول الخطبة الشريفة وأيضاً قد علمت أن الوجود الحقيقي عين الإرادة  
والقدرة وغيرهما من الكمالات كما مر قبيل ذلك بأسطر فالوجود الذي زيد عليه الصفات لم  
يكن وجوداً الا بالتجاوز فلا سنخية فلا شركة فكيف يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك  
وهذا برهاني س قده

(١٤٠)

لكان الواحد بما هو واحد كثيرا بل الوحدة بما هي وحده بعينها كثره هذا محال  
فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيلزم  
التركيب في ذات الواجب وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف واليه الإشارة بقوله  
فمن وصفه فقد قرنه إلى قوله فقد جهله أي من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه  
بغيره في الوجود وإذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما فرضه ثاني  
اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين بأحدهما يشاركه في الوجود وبالاخر يباينه  
فكلامه ع إذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر أنوار المعرفة نص على غاية تنزيهه  
تعالى عن شوب الامكان والتركيب فيلزم من هذا التنزيه (١) والتقدير ان  
لا موجود بالحقيقة سواه وهذه الممكنات من لوازم نوره وعكوس أضوائه وقد مرت  
الإشارة إلى أن غاية التوحيد توجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الأشياء فهو الكل  
في وحدته ولهذا عقب هذا الكلام الذي في نفى الصفات بقوله ع ومن أشار إليه  
فقد حده إلى آخره أي من أشار إليه باي إشارة كانت حسية أو عقلية بان قال ههنا  
أو هناك أو كذا وكذلك فقد جعله محدودا بحد خاص ومن حده بحد معين فقد حده  
أي

جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقة وقد ثبت ان وحدته الحقه ليست مبدء الاعداد وواحد  
الافراد والآحاد وهو محال.  
وعلى هذا يجب ان لا يكون محصورا في شئ ولا يخلو عنه شئ فلا يكون في ارض

(١) يعنى لا ينتقض البرهان بمغايره الموجودات معه إذ المغايرة صفتيه لا عزلية  
فعدم سلب وجود بما هو وجود عن الوجود الصرف في حيز الالتزام - س قده.

ولا في سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم بحبل على الأرض السفلى لهبط على الله ولهذا قال ع ومن قال فيم فقد ضمنه و من قال على م فقد أخلى منه تصديقا لقوله تعالى هو معكم أينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثه الا هو رابعهم (١) ولا خمسه الا هو سادسهم وقوله تعالى ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده وقول النبي ص انه فوق كل شئ وتحت كل شئ قد ملا كل شئ عظمته فلم تخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد روى أنه قال موسى أقریب أنت فأناجيك أم بعيد أنت فأناديك فاني أحس حسن صوتك ولا أريك فأين أنت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عند من يذكرني وانا معه إذ دعاني وأمثال هذا في الآيات والأحاديث كثيرة لا تحصى .  
تممه وتبصره ومما يجب التنبيه عليه انه ليس معنى نفى الصفات عنه تعالى انها غير متحققه في حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف وهو منعوت بجميع النعوت الإلهية والأسماء الحسنی في مرتبه وجوده الواجبي وجل جناب الحق عن فقد وعدم لصفة كمالية بل المراد ان أوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما أن ذاتيات المهية لنا موجودة بوجود واحد شخصي لكن الواجب لا مهية له إذ لا جهة امكانية فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا (٢) وهو الكل في وحده فتلك

(١) لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وآمن ووحيد الله تعالى من قال إنه رابع ثلاثة فان المعنى الذي في قام مثلا رابع ثلاثة ليس في رابع أربعة ولا ثالث ثلاثة إذ المعنى ليس من سنخ الصورة والوجود الذي في ماهية ثلاثة رابع ثلاثة لا ثالث ثلاثة إذ ليس الوجود من سنخ الماهية حتى يكون أحد مقوماته كالواحد العددي الذي هو مبدء قوام الثلاثة س قدہ (٢) هذا عبارة الحكماء يستعملونها في الصور المرتسمة في الذات التي هي علمه العنائي وهذا نظير قولهم النظام الكياني مطابق للنظام الربوبي وفسحة ذلك العالم وعظمته باعتبار ان فيه صوره كل شئ من المجردات والماديات كليه مجردة عن المادة ولواحقها التي هي مناط الضيق موجودة بوجود الحق المحيط وقد استعملها المصنف قدہ في المرتبة الواحدية وهي عالم الأسماء والصفات وهو عظيم جدا كما قالوا إنه في هذه المرتبة جاءت الكثرة كم شئت وانما سمي بالعالم الربوبي لان الأسماء والصفات عندهم أرباب الأنواع وهي أرباب الأرباب التي هي المثل النورية المسماة عند الاشرقيين بأرباب الأنواع واما على طريقه الحكماء فيسمى به لأنه من صقع الربوبية في مقابل هذا العالم الكياني الغالب عليه احكام السوائية لمكان المادة وحركه وغيرهما وقوله وهو الكل في وحده كلام الفارابي ذكره في مسألة العلم والمراد هنا ان وجود الحق تعالى وجود كل الأسماء والصفات بوحدته وبساطته بدون انثلام فيهما س قدہ



الصفات الإلهية كثيره بالمعنى والمفهوم واحده بالهوية والوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من أنواع الممكنات صفه إلهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده وله بحسب كل يوم شان من شؤون ذاتية وتحليات (١) في مقامات إلهية ومراتب صمدية وله بحسب تلك الشؤون صفات وأسماء كما يكشفه العرفاء الكاملون ولهذا قالوا أول كثره وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الأحدية الذاتية وبين كثره الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات هي كثره الأوصاف والأسماء الإلهية

(١) المراد بالشؤون والتحليات اما التحليات التي في السلسلة العرضية من تجل بعد تجل على المادة الكلية ومعنى كل يوم ان مضى وان يأتي أو تجل على تجل على كل نوع نوع وكل منها عالم ولكل منها حركه جوهرية وعرضية فلكل منها زمان وطلوع نور التجلي عليه يوم وحينئذ يكون عبارة أخرى لقوله بل للحق إلى آخره أو المراد بهما حقيقة الأسماء والصفات فان هذه المفاهيم أسماء الأسماء والاسم الحقيقي هو الوجود الصرف ولكن مأخوذا بتعين من التعينات الكمالية الواجبية فان للحق تعالى تجليا وظهورا بذاته على ذاته وظهورا في أسمائه وصفاته وظهورا في أسمائه ومجالي صفاته فالمراد بهما هيهنا التحليات في المرتبة الواحدية وكل في كل في تلك المرتبة بحسب الوجود والهوية كل شئ فيه معنى كل شئ وبكل يوم الأيام السرمدية الجمعية التي مع اشتمالها على كل الأزمنة والزمانيات والدهور والدهريات كانت واحدا ولحظة واحده فان امر الفاتحة كامر الخاتمة وما امر الساعة الا كلمح بالبصر أو هو أقرب وما أمرنا الا واحده وذكرهم بأيام الله وهذه أعني المرتبة الواحدية برزخ البرازخ وأول برزخ بين أحدية الذات وكثرة الماهيات والأعيان الثابتة التي هي لوازم الأسماء والصفات في هذه المرتبة وبها ربط ذلك الامكان بالوجوب والكثرة بالوحدة كربط الحدوث بالقدم وهذا التجلي في الأسماء والصفات ولوازمها بنحو الجمع مسمى عندهم بالرحمة الصفئية كما أن تجليه في مقام كن وظهور الافعال منه مرتبه طولية وعرضية مسمى بالرحمة الفعلية - س قد.

وهي غير مجعولة (١) بل متحققه بنفس تحقق الذات الواجبة اللا مجعولة لا كما يقوله المعتزلة من أنها ثابتة منفكة عن الوجود إذ قد علمت أن القول بشيئية المعدومات باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من أنها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود واجبه غير مجعولة ومع ذلك يصدق عليها انها بحسب أعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت وتبين ان الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها إلى تल्प شديد للسريرة

تنبيه آخر قد مر ان كل كمال يلحق الأشياء بواسطة الوجود فهو لمبدء الوجود لذاته ولغيره بسببه فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المرید بذاته لا بالصفات الزائدة والا يلزم الاحتياج في إفاضة هذه الكمالات على شئ إلى حيوه وقدره وعلم وإرادة أخرى إذ لا يمكن إفاضة الا من الموصوف بها وإذا علمت هذا علمت معنى ما قيل إن صفاته تعالى عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما سبق إلى الأوهام ان هذه الحياة والعلم والقدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته ولا أيضا ما توهمه (٢) كثير من المنتسبين إلى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى و المفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي كيف وذاته تعالى مجهوله الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مفنى التعينات والمفهومات كلها فلم يبق فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا ماهية ولا مفهوم الا

(١) أي الأسماء غير مجعولة لا الممكنات والمظاهر وإن كان هذا انسب بقوله لا كما يقوله المعتزلة إذ المشهور منهم ثبوت الماهيات الممكنة منفكة عن الوجود في الأزل لا مفاهيم الأسماء وانما قلنا لا الممكنات لان الكلام في الأسماء والصفات والمعتزلة وان لم يصرحوا بثبوتها الا انه لازم قولهم بثبوت الماهيات الممكنة لاشتراك الكل في أنها من سنخ المفاهيم لا حقيقة الوجود س قده

(٢) فتوهمهم مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق وكما أن للانسان مثلا شيئية ماهية وشيئية وجود كذلك للعلم والقدرة ونحوهما شيئية مفهوم وشيئية وجود فإذا قلنا إنها عين الذات أردنا ان وجودها عين الذات لا مفهومها وإذا قلنا إنها واحده قصدنا ان مصداقها واحد لا معناها ومفهومها - س قده.

الذات فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفه به وفي هذا الاعتبار يتحقق صفه وموصوف وعلم وعالم وقدره وقادر وكذا وجود وموجود ويقال لهذا الاعتبار مرتبه الإلهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبه الأحدية والهوية الغيبية فيتحد العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف فيها أيضا والحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحده في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس و الفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر وليست في الوجود الا الذات الأحدية كما أنهما في الخارج شئ واحد هو العقل وفي الاعتبار الاخر يتميز كل منهما عن صاحبه فيتكثر الصفات والأسماء ولوازمها غاية التكثر فاتقن ذلك لان لا تقع في التعطيل ولا في التشبيه

#### الفصل (٥)

في ايضاح القول بان صفات الله الحقيقية كلها ذات واحده لكنها مفهومات كثيرة واعلم أن كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته تعالى عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع إلى معنى واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت ألفاظ العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها في حقه ألفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الاخر فلا فائدة في اطلاق شئ منها بعد اطلاق أحدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد إلى التعطيل والالحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصا على حده ولا صفه منه متميزة عن صفه أخرى له بالحيشة المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته أي يعلم (١) هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته

(١) فسر بالعلم لنكتتين إحداهما انه لما كان علمه فعليا كافيا في الوجود المعلوم كان قدره وثانيتهما الإشارة إلى أن المعتبر عندهم في القدرة انما هو العلم والمشية لا انفكاك الفعل عن الفاعل كما عند المتكلم ولكون علمه فعليا لا يستتبع شوقا وإرادة غير العلم قال في الإرادة أيضا بل نفس علمه إلى آخره كما أن علمه أيضا نفس ذاته - س قده.

ومريد بإرادة هي نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الأكوان من حيث إنها ينبغي ان توجد على ما سيحى ذكره.  
وتبعث من كل من هذه الصفات صفات أخرى مثل كونه حكيمًا غفورًا خالقًا رازقًا رؤوفًا رحيمًا مبدئًا معيدًا مصورًا منشئًا محييا مميتًا إلى غير ذلك فإنها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذره من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود باية حيثية كانت من الحثيات الا بقدرته وإفاضته بوسط أو بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا وخبيرا وغير ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليما وهكذا قياس سائر الأسماء والصفات غير المتناهية الحاصلة من تركيب هذه الأسماء والصفات (١) كتركيب الأنواع والأصناف و الاشخاص من معاني ذاتية كالأجناس والفصول الداخلية أو عرضية كاللوازم و الاعراض العامة والخاصة الخارجية فان من الأسماء والصفات ما هي جنسية ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كخالقية زيد وعالمية عمرو وكل من هذه الأسماء والصفات تستدعى مظاهر ومجالي مناسبة إياها (٢) بها يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من أسمائه العليا يقتضى ايجاد مخلوق

من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الأشباح على الأرواح والاضلال على الاشخاص والمظاهر على المباطن والمرايا على الحقائق فالعالم

-----  
(١) فالعلي والعظيم كل واحد منهما اسم والعلي العظيم اسم وكذا في العليم الخبير والسميع البصير ونحو ذلك وأيضا لها عدم تناه باعتبار الأسماء الشخصية فعالم لزيد اسم شخصي وعالم لعمرو اسم شخصي آخر وهكذا س قده  
(٢) كالسبوح والقدوس للملك والسميع والبصير للحيوان والمضل للشيطان واللطيف للجان والله للإنسان وهكذا فالعالم بشرائره لأسماء ذلك الجميل الواحد الأحد جل جلاله كبيت المرأة الذي صنعت زليخا  
آئينه خانه است پر از ماه و آفتاب \* دامان خاك تيره ز عكس صفای تو  
والأرض الغبراء وذره الهباء مع الأنوار القاهرة العليا والدرة البيضاء سيان في هذا الشأن - س قده.

الربوبي من جهة كثره المعاني الأسمائية والصفات عالم عظيم جدا مع أن كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يختص بدركها الراسخون في العلم فلذلك أوجد الباري جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لأسمائه الحسنى ومجالي لصفاته العليا فلما كان قهارا أوجد المظاهر القهرية (١) التي يترتب عليها اثر القهر من الجحيم ودر كاتها وعقاربها وحياتها وعقوباتها وأصحاب سلاسلها وأغلالها من الشياطين والكفار وسائر الأشرار ولما كان رحيفا غفورا أوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما حواه من ملائكة الرحمة وكالجنة وأصحابها من المقربين والسعداء والأخيار وهكذا القياس في سائر الأسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليها ومحاكيها.

واعتبر من أحوال نفسك الناطقة المفطورة على صورته الرحمن وهي حجه الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر عنك من الأقوال والأحوال والحركات والسكنات

و  
الأفكار والتخييلات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الصفات والأسماء فإنك إذا أحببت أحدا

وواليته دعتك تلك المحبة إلى أن يظهر منك ما يدل على محبتك إياه من المدح والتعظيم

والتبسيط والتكريم والدعاء له وإظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطابئة ولو لم تكن أحببته لما ظهر منك شيء من هذه الأمور فهذه الآثار والنتائج مظاهر لصفة المحبة التي فيك وإذا عاديت أحدا ظهر منك من الأقوال والحركات والآثار ما يدل على معاداتك إياه

-----  
(١) كما أن الأسماء والصفات في مقام الوجود واحد كذلك المظاهر باعتبار فنائها في الظواهر ولا أقل من اعتبار تدليها بها يظهر ذلك كما هو حقه لمن كان حاله ومقامه مقام تصالح الأضداد فضلا عما ينطبق به برهانه إذ تحت كل جلال جمال وكل داء دواء ونقم نعم كما قال المولوي عاشقم بر لطف وبر قهرش بجد فعند ذلك يكون مظهر كل اسم مظهرا للاخر والقهر في الحق تعالى باهرية نوره كل نور وغلبه ظهوره كل ظهور كقاهرية نور الشمس بوجه أنوار الكواكب وهذا عين سعة رحمته كل شيء وهذا معنى قول السلطان أبي يزيد حين سئل عن الاسم الأعظم فرغ بيت قلبك فاذن كل اسم هو الاسم الأعظم واحد وجوه ما قيل كل شيء فيه معنى كل شيء - س قد.

كالشتم والضرب والذم واطهار الوحشة والكرهه عنه وتمنى زواله وتشهى نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك وقس على ذلك نظائره فهذه الأسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم.

ومن ههنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه أمرا انتزاعيا لا هويه له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدرية كالامكان والشئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا الا بتكثرا ما نسب إليها من المعاني والمهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة متكثرة (١) حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جدا ولأجل هذا الالزام ذهبوا إلى أن مفادها ومعناها امر واحد وكلها يرجع إلى مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان ألفاظها مترادفة في حقه تعالى

فقد علمت فساده آنفا بل التحقيق كما مر مرارا ان الوجود هو الأصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشده وضعفا وكلما كان الوجود أكمل وأقوى كان مصداقا لمعان

ونعوت كمالية أكثر ومبدء لاثار وأفاعيل أكثر بل كلما كان أكمل وأشرف كان مع أكثرية صفاته ونعوته أشد بساطه وفردانية وكلما كان انقص واضعف كان أقل نعوتا وأوصافا وكان أقرب إلى قبول التكثر والتضاد حتى أنه يصير تغاير المعاني المتكثرة التي يكون في الوجود القوى الشديد موجبا لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الأسماء المتقابلة له كالهادي والمضل والمحبي والمميت والقابض والباسط والأول والآخر والغفار والقهار سبب لتضاد الموجودات وتعاند المكونات (٢) التي

(١) إذ المفروض انه لا فرد لمفهوم الوجود سوى الحصص العقلية حتى يكون ما به الاتحاد للصفات والأصل فيها شئية المفاهيم التي اختلافها ذاتي بل هي مثار الاختلاف والكثرة في الغير فلا مفر لهم الا ان يقولوا حملها على الذات أو حمل كل منها على الأخرى ذاتي أولى مفاده الاتحاد في المفهوم وذلك المفهوم الواحد ماهية مقتضيه للوجود أي لانتزاعه و استحقاق حملة وملزومه له من قبيل ملزومية الشئ للزومه الانتزاعي وبهذا أعني كون الماهية الواجبة ملزومه ومقتضيه للوجود بالنحو المذكور يفترق ماهيته تعالى عن الماهية الإمكانية لكونها غير ملزومه للوجود بل متساوية بالنسبة إلى الوجود والعدم س قده (٢) ولذا قيل سبحانه من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة أي وحده وجود الماهيات الذي هو الفيض المقدس بوحده وجود الذات تعالى شأنه وكثرة الماهيات التي هي المظاهر بكثرة الأسماء والصفات التي هي الظواهر وإذا وصل السالك إلى مقام شهود وجود الصفات الذي هو جهة وحدتها بشهود مقام الواحدية الذي هو مقام تصالح الأضداد كما أشار ع إليه بقوله وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه تصالح في حقه

المظاهر المتقابلة ومن هنا قيل همه از انجام می ترسند وعبد الله از آغاز وأدنى من ذلك أن يشاهد جهة وحده الماهيات والمظاهر أعني وجودها بان تشاهد بحيث تكون مرتبطة ومتعلقه بالتجلي الذي عليها بل فانية فيه كما هو مقتضى توحيد الآثار وتوحيد الافعال أي توحيد المتجلي عليه الذي هو كبيت المرأة الواحد وتوحيد التجلي الذي هو كعكس عاكس واحد حتى يشاهد جهة وحده الصفات وهي وحده وجود الذات وهذا توحيد الصفات والذات والأول من قبيل اللم وهذا من قبيل الان - س قده.

هي آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحياة والموت بل  
كالأرواح والأبدان  
الموقف الثالث

في علمه تعالى وفيه فصول  
الفصل (١)

في ذكر أصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب  
منها انه قد ثبت ان للأشياء وجودا في الخارج ووجودا في القوة المدركة  
ومرادنا من الخارج هيئنا عالم الأجسام المادية ذوات الجهات الوضعية والحكماء  
لما حاولوا اثبات ان للأشياء الخارجية نحو آخر من الوجود وربما يقال له الوجود  
الذهني قالوا بعد ما أحالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتي انا نحكم كثيرا ما على  
أشياء معدومة في الخارج بأحكام وجودية وثبوت الشيء للشيء متوقف على وجود ذلك  
الشيء وإذ ليست تلك الأشياء في الخارج فلها نحو آخر من الوجود وهو الوجود  
العلمي سواء أطلق لفظ العلم على ذلك الوجود أو على الإضافة التي تقع بسببه بين



العالم والمعلوم.  
ومنها ان العلم كالوجود يطلق تارة على الامر الحقيقي وتارة على المعنى  
الانتزاعي النسبي المصدري أعني العالمية وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم و  
سائر تصاريفه إذ العلم ضرب من الوجود (١) ولو سئلت عن الحق فالعلم والوجود شيء  
واحد لكن الوجود إذا ضعف بحيث يتشابه مع العدم ويصحبه النقائص والقصورات  
كالأجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر  
وكما احتجبت هذه الأجسام وعوارضها بعضها عن بعض وغاب كل جزء منها عن  
صاحبه إذ ليس لها وجود جمعي ولا صورته حضورية في نفسها فكذلك احتجبت و  
غابت عن غيرها من القوى الإدراكية إذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره في  
نفسه فليس لهذه الأجسام وأحوالها وجود علمي ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم و  
المعلوم ولا لموضوعاتها اسم العالم مع أنه يطلق عليها اسم الوجود لان اسم الوجود  
أعم تناولا للأشياء من اسم العلم (٢) وغيره من صفات الكمال كالقدرة والإرادة  
والعشق

ونظائرها وان كانت كلها من أحوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان في  
مفهوم كل منها زيادة اضافه على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شيء  
لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهيولي كيف ولو كان الشيء  
علما ومعلوما لأنه موجود في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل أحد وفساد

- 
- (١) أي الوجود النوري الصوري غير المشوب بالمادة ثم ترقى وقال هما واحد  
الا انه إذا ضعف الوجود لم يطلق عليه اسم العلم والمعلوم ولا على الهيولي مثلا اسم العالم  
لا ان حقيقة العلم مسلوبة عنه س قد
- (٢) هذا من جهة عدم اجتماع الفعليات في الموضوعات الجسمانية والتفرقة التي بين  
اجزائها المنافية لحضور ذواتها لذواتها وذواتها لغيرها واما من جهة النظر إلى كون  
الفعليات الجوهرية الجسمانية واقعه تحت حركة الجوهرية واعتبار التوسط في حركتها  
وكذا من جهة النظر إلى وحدتها الجامعة بين اجزائها فلذاهب ان يذهب إلى أن العلم سار فيها  
شامل لها - ط مد ظله.

اللازم يوجب فساد الملزوم.  
ومنها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه (١) وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات.

وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فإذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند المدرك أريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة كالسما والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان وسائر الماديات وأحوالها وإذا قيل العلم عبارة عن حضور صورته شئ للمدرک عنى به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شئ غيره وفي كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوري ادراكي خالص عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام والظلمات.

فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وهما الآخرة والأولى وتسميه الآخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي بالقياس إلى ضعف نظرنا لا بالقياس إلى الامر نفسه لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي والحضوري والشهود من لوازم الوجود

-----  
(١) المراد به المعلوم بالذات الذي في العلوم الصورية كما يرشدك إليه قوله بعد أسطر وجود نوري ادراكي خالص إلى آخره فان مراده في هذا الأصل ان المعلوم الحقيقي هو الصورة المعلوم بالذات لا التي هي معلومه بالعرض لا التقسيم المستوفى للمعلوم ولا تقسيم العلم إلى الحضوري والحصولي فإنه سيحجى فلا يرد انه يصدق على الموجود المادي المعلوم بالعلم الحضوري ان وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه إلى آخره مع أنه ليس ذلك المعلوم بالذات وجودا نوريا خالصا من الغواشي المادية ولا غير مخلوط بالاعدام والظلمات كما يصرح به اللهم الا ان يراد بنوريته وخلوصه عن الغواشي المادية سلب حكم المادة كما في معلومية الماديات للواجب تعالى لكنه خلاف ظاهر المقام - س قده.

الأخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك فكل طبقه هي أشد براءه عن هذا العالم وأكثر تجردا وارتفاعا عن المادة فهي أشد ظهورا وأكثر حضورا وجمعية. اعلم أن أكثر القوم زعموا ان المانع عن المعلوماتية هو كون الشيء مقارنا لأمور زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه كلي فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام

كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فقالوا المعلوم (١) اما مجرد عما سواه أو مخالطه به مخالطه مؤثرة من الأغشية والملابس فالأول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والأين والتمتى ولو لم تكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طبقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وسائر المختلفات في هذه العوارض الغريبة.

والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا أو مسموعا أو مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو متخيلا أو موهوما واما المقارنة غير المؤثرة فهي غير مانعة عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود أحدهما للآخر أو عدمه عنه لا يتغير به نحو وجود الآخر بخلاف مقارنه الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلا فإنها إذا زالت عنه زال وجوده الشخصي فلأجل ذلك مدار المعقولية عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار المدركية على شيء ما من التجرد فالمتجرد عن أصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبه ما وضعية لمحل الصورة الإدراكية لمادتها الخارجية والمتجرد عن المادة وعوارضها الا المقدار هو المتخيل و المتجرد عن الجميع الا نسبه غير وضعية هو الموهوم والمتجرد بالكلية المساوي

(١) المراد به المعلوم بالمعنى الأعم من الأربعة والمراد بالمعلوم فيما قبله المعقول بقريته قوله بوجه كلي وبقريته مقابله هذا الكلام لقوله وكذا مدار المدركية إذ العلم المقابل للإدراك هو العلم بالكلي كما في قولهم في الحق تعالى انه عالم ومدرك فلا تناقض في الكلام - س قده.

نسبته إلى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما أفادوه وفيه قصور ناش من قلة البضاعة

في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت أنحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا و نقصا فان المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل والوضع واللون و الأعضاء كالرأس واليد والرجل فان جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل (١) بل هذه الأنواع الطبيعية المركبة من

(١) ان قلت ما المراد بهذه المقارنات الممكن وجودها مع زيد في العقل فإن كان المراد الشكل الكلي والوضع الكلي وهكذا فمقارنتها معه ليست مؤثرة لان زيدا المتصور بعنوان المعقولية هو الانسان الكلي والوضع والشكل أو غير ذلك المتصور معه وضع أو شكل بالحمل الأولى وعدم تصورهما معه لا يوجب زواله والوضع المقارن المؤثر ما هو وضع بالحمل الشايع وبعبارة أخرى ما هو من لواحق المادة فمقارنة هذه الكليات ليست مؤثرة وإن كان المراد الأمور المعنوية الروحانية كما قال أرسطو الانسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية مثل ان اليد ما به يبطش والرجل ما به يمشى وهكذا فلو بطش انسان بالهمة أو طوى الأرض بلا مشى لكانت تلك الهمة والقدرة يدا ورجلا بالحقيقة فمعلوم ان القوم أيضا لا يجعلون مثل هذه المقارنات مانعه من المعقولية وإن كان المراد مقارنه وضع البدن وشكله ولونه للجوهر العاقل وللمعقول بالتبع فمع انه خلاف الظاهر ولا سيما في الأعضاء ليست مقارنه مؤثرة إذ بانتفاء البدن فضلا عن وضعه وشكله ولونه لا ينتفى العقل والمعقول.

قلت المراد شق آخر وهو ان المقارنات هذه اللواحق التي لمواد افراد كل معقول بما هي معتبره مع ذلك المعقول الذي يحمل عليها مواطاة وهو حقيقتها وهي رقائقها والرقائق هي الحقائق بوجه و كأنها قواعد مخروطات أنوارها وانبساط اشراقها وامتداد أظلالها فأوضاعها وأشكالها أوضاع الحقائق وأشكالها وهكذا في البواقي وهذه وراء المعنويات والروحانيات من هذه اللواحق الموجودة بنحو الوحدة والبساطة في ذوات الحقائق وفي رؤوس تلك المخروطات فالانسان المعقول مثلا وجود بسيط مجرد في العقل جامع لحقيقة وجود كل فرد فرد بنحو أعلى ومع ذلك كل الافراد والرقائق مقام وحدته في الكثرة ولذا قال في سفر النفس تعقل صورته الانسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بان يكون انسانا بحثا يخرج عنه جميع ما هو غير الانسان من الوضع الخاص والكم الخاص والأين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته وقواه وأعضائه حتى أنه يعقله ذا رأس ووجه وعين وبطن ويد رجل كل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة وقال في موضع آخر منه التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس شرط معقولية تلك الماهية إذ للعقل ان يتصور ماهية الانسان مثلا مع جميع عوارضه وصفاته ونوعته من كنهه وكيفه وآينه ووضعته ومناه وكذا بشكله وأعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري تعالى بالجزئيات انتهى.

وليس مراده من الوجه العقلي الكلي وجود روحانياتها ومعنوياتها بنحو الوحدة والبساطة فقط بل هو مع ما في الافراد ولكن لا على وجه الخصوصية كما حققنا والقرينة على أن مراده ذلك قوله كما ثبت في باب علم الباري تعالى بالجزئيات إذ لا يعزب عنه مثقال ذره في السماوات ولا في الأرض وقاعدته في كتبه الجمع بين صفات التشبيه والتنزيه وحمله ما ورد من الكتاب والسنة في البابين على الظاهر من غير نقص ووقوع في التجسم س قد

(۱۵۳)

هذه الأجزاء والأعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة إذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي فان الحيوان كالأسد مثلا إذا انسلخ عن المقدار والشكل والرأس والعين و اليد والرجل والبطن لم يكن أسدا ولا حيوانا.

وأیضا (١) كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضع ولونه وآينه وغير ذلك فرادى وجمعي فالقول بان مدار العاقلية على تجريد مهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما قول زور مختلق كيف وهذه الأمور بعضها مقومات للمهية وبعضها كمالات و متممات لها والكلام في تعقل كل منهما كالکلام

في تعقل تلك المهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل و كذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبه على تأكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان أقوى تحصلا وأشد فعلیه وأتم هویه كان أقوى انكشافا وأشد ظهورا

(١) يمكن تقريره بوجهين أحدهما انه إذا تصور مقداره وشكله وغير ذلك علم أنها ليست مانعه من المعقولية إذ لو كانت مانعه من معقولية غيرها كانت أنفسها غير معقولة بطريق أولى وثانيهما انه إذا تصور هذه الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن فقد قارنت جوهر العقل وهو عقل وعافل ومعقول فظهر ان مقارنتها مع الشيء ليس مانعا من معقوليته والجواب يستفاد مما ذكرنا فتفطن - س قده.

وأكثر حيطة وجمعا للأشياء وكلما كان أضعف وانقص كان أكثر خفاء وظلمه وأقل حصولا وانقص ظهورا.

ثم أقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبري بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشور وعن جهة النقص والقصور وهو عالم الإلهية الذي فيه وجود جميع الأشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثره وامكان واضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعية وأحوالها وهو عالم الحدوث والذثور والتحدد و الزوال والأول منبع ماء الحياة والظهور ومبدء أنوار العلوم والمعلومات والآخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كل ما هو أقرب إلى المبدء الاعلى كان في باب الظهور والعلم أقوى وكل ما هو أبعد منه كان اخفى واضعف

ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الأسفل مشتركة في أن وجودها وجود صوري ادراكي غير منفك عن الحياة والادراك بخلاف ما في هذا العالم وهو الأجسام الطبيعية إذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مبادئها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطه بهذه الأجسام إذ لا قوام للسافل الا بالعالي ولولا العالي لانطمس السافل وأنت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والحياة و الادراك خارجان عن حدود الأجسام الحيوانية التي في هذا العالم بالمعنى الأول غير خارجين عنها بالمعنى الثاني فأبدان الحيوانات وجثتها هي من هذا العالم ونفوسها وأرواحها من عالم آخر.

ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فبهينا نقول كما أن العلم بالشئ قد يكون صورته ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنا علما عقليا وذلك العلم لا محاله امر كلي (١) وان تخصصت بألف تخصص

(١) فيه إشارة إلى أن الصورة العلمية في العلم الحصولي سواء كانت جزئية خيالية أو كلية عقلية لا تخلو من ابهام الكلية فان الصورة الذهنية كائنة ما كانت لا تأتي ان يفرض لها أكثر من مصداق واحد والجزئية في الصورة المحسوسة أو المتحصلة من جهة أخرى غير نفس الصورة وهي كونها مأخوذة من الشخص - ط مد ظله.

فكذلك قد يكون أمرا عينيا وصوره خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتنا اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها لا بصوره زائدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته

على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا الادراك بصوره حاصله في نفسنا فهي تكون كليه وان كانت مجموع كليات جملتها تختص بذات واحده إذ مع ذلك لا يخرج نفس تصويره عن احتمال الصدق على كثيرين وأيضا (١) كل مفهوم كلي وصوره

ذهنية ولو كان أمرا قائما بذاتنا فنحن نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بانا فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية.

واعلم أن هيهنا دقيقه شريفة (٢) يجب التنبيه عليها وهي ان لقائل ان يقول النفس الانساني (٣) جوهر متحصل لا محاله وكل جوهر لا محاله يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس يكون له فصل لا محاله فالنفس مركبه من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما أعني الطبيعتين مفهومان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الإشارة إليه الا بهو لا بانا. فان قلت الجنس والفصل جزئان لنوع النفس فلا بد من انضمام امر جزئي إليهما حتى يتم قوامها الشخصي والمتقوم من المعنى النوعي مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين.

قلت هب ان المركب من عده معان مع امر آخر شخصي بذاته كالوجود ونحوه وان امتنع صدقه على كثره لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصوره ذهنية وكلما هو كذلك فهو بالنسبة إلينا هو ولا يمكن الإشارة إليه

- 
- (١) الفرق بين الوجهين ان الأول سلوك من مسلك الجزئية فان صورته النفس العلمية جزئية ولو كانت علما حصوليا كانت كليه والثاني سلوك من مسلك الحضور ولو كانت علما حصوليا أشير إليها بهو على طريق الغيبة لا بانا على طريق الحضور ط مد ظله
- (٢) باعتبار ما هو نتيجة هذه الكلمات من أن النفس لا ماهية لها وانها فوق الجوهرية بمعنى ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع كما قال الشيخ المقتول ان النفس وما فوقها أنوار صرفه ووجودات محضه س قد
- (٣) هذا في الحقيقة تقرير آخر للوجه الثاني وتمهيد لدفع ما سيذكره من الاعتراض وليس باعتراض - ط مد ظله.



بانا ونحن نعلم بوجودنا (١) انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر أو الناطق (٢) أو غير ذلك وكلما ندرکه من هذه الأمور لا نشير إليه بانا فعلم من هذا ان الكل غائب عنا الا هويتنا البسيطة فلا بد أن تكون هذه الهوية البسيطة وجودا لا غير إذ كلما هو غيره فلا محاله تحت إحدى المقولات فيكون مركبا من أمور كليه والوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني.

ومن هيهنا اندفع ايراد بعضهم على القوم (٣) عندما أثبتوا تجرد النفس بانا نغفل عن البدن وسائر الأجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شئ من الأجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة انا كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا أصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد؟ ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها بنفس صورته ذاتها لا بصورة أخرى كذلك تدرك

كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة أخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه الأول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي وتستعمل قواها الشخصية

-----

(١) متعلق بما قبل السؤال والجواب وابطال لتركب النفس من الاجزاء العقلية كقوله وكلما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الإشارة إليه الا بهو لا بانا س قده  
(٢) لعلك تقول ان الأنسب ان يقال نغفل عن الجوهر والناطق مع كونهما ذاتين فضلا عن المفاهيم العرضية لكن الجواب ان التنزل باعتبار العموم في الأول والخصوص في الثاني لا الذاتية والعرضية س قده

(٣) أي القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المادة ووجه الاندفاع ان النفس إذا تجردت عن الماهية ثبت تجردها عن المادة بطريق أولى أو القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن الماهية وعن التركب من الجنس والفصل ووجه الاندفاع انهم يلتزمون ويقولون الغفلة عن مفهوم الجوهر المجرد تؤكد ذلك المطلوب أو انهم يقولون لا نمنع صدق المعاني المتكثرة صدقا عرضيا كصدق الموجود بالفعل لا في الموضوع وغيره من النعوت الكمالية عن الهوية البسيطة فقولنا ذاتنا جوهر مجرد إلى آخره من هذا القبيل - س قده.

الموجودة في الأعيان فإنها تستعمل مثلا قوتها المتفكرة وتستخدمها في تفصيل  
الجزئيات

وتركيبتها وترتيب الحدود الوسطى وهي لا محاله صور جزئية موجودة في مشهد  
النفس حاضره عندها متمثلة بين يديها تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقدم و  
التأخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس الا صورا شخصية  
عينيه (١) لا أمورا كليه ذهنية مبهمة الوجود وكذا الاله التي بها يقع التصرف والترتيب  
أعني القوة المتفكرة وكذلك تدرك النفس قواها الخيالية والجسمية وتتصرف  
فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها وتشاهدها بأعيانها لا بواسطة صور  
أخرى

غيرها لثلا يلزم تضاعف الصور وذهابها إلى غير النهاية فالنفس اذن تشاهد تلك الأمور  
مبصرة إياها ببصر ذاتها لا ببصرة أخرى.

الثاني ان ادراك هذه الأمور لو كان بصوره ذهنية (٢) مأخوذة عنها لأدر كانها

(١) الصورة وان كانت كليه بدليل قوله المتفكرة حيث إن المتخيلة تسمى متفكرة  
عند استعمال العاقله إياها في تفصيل الكليات وتركيبتها التفصيل في السوالب والتركيب في  
الموجبات الا ان كل كلي جزئي في نفسه أو من حيث إن الموضوع أي النفس من جملة الشخصات  
وعينيتها من جهة ان الموجود الذهني عيني وذهنيته مثل كليته باعتبار المقايسة وانما قال  
لا أمورا كليه ذهنية مع أنها كما كانت شخصية عينيه كما علم ذهنية كليه أيضا لأنها لما كانت  
محل تصرف النفس لا بد ان يكون أنفسها معلومه بالحضور للمتصرف وان كانت معلومه بالصور  
الكلية كانت الصور متصرفا فيها س قده

(٢) أي الصور المحفوظة والمتصرف فيها لا الآلات بقرينة مقابله قوله وأهل  
الكمال منهم يدركون إلى آخره ثم إنه قده جعل المدعى الذي هو بعض الأصول والمقدمات  
مدركية القوى المدركة والمحركة بالحضور لا بصور ذهنية والحال ان الثاني والثالث  
والرابع من الوجوه المبينة للمدعى بل الأول بالنسبة إلى نفس الصور العلمية والخامس  
بالنسبة إلى الاستعمال لا بالنسبة إلى الآلات يثبت مدركية آثارها ومقبولاتها أعني الصور  
الادراكية بالحضور وغرضه قده ايماء لطيف إلى قاعدة اتحاد المدرك والمدرك وأيضا  
قد مر في مبحث القوة والفعل ان القوة بمعنى مبدء التأثير تطلق على العرض فان الحرارة  
مبدء التلطيف مثلا والبرودة مبدء التكتيف مثلا وهذه الصور مبادئ الكشف والانكشاف  
مثلا - س قده.

على الوجه الكلى واللازم باطل لأننا نجد من أنفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصور الإدراكية على الوجه الجزئي هذا حال جمهور الناس وأهل الكمال منهم يدركون (١) مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبه الأعمال وصريف أقلامها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وإذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلوب.

الثالث انا نتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع في بدننا والألم هو الشعور بالمنافي وليس هذا الألم بان يحصل لتفرق الاتصال (٢) أو للخلط المؤذي أو الكيفية المؤذية

(١) أي يدركون بالعلم الحضورى التركيبى والا فالكل مشتركون في العلم

الحضورى البسيطى س قد

(٢) حاصله انا اما ان ندرك نفس التفرق الواقع في الموضوع المخصوص بالحضور فهو المطلوب والا فإن كان مدركا بحصول صورته فاما ان يكون تلك الصورة في ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثليين في موضوع واحد واما أن تكون في النفس باعتبار مقامها العقلي فتكون الصورة كليه واما أن تكون في قوة أخرى كالباصرة فيلزم ان يتألم كل من وقعت تلك الصورة في باصرته وليس كذلك نعم قد يحصل بالابصار وغيره ألم آخر بل غم وهم لا هذا الوجد المخصوص.

ان قلت لم لا يجوز ان تقوم إحدى الصورتين بالنفس في مقامها النازل للمسي أو بأمر له تعلق بالنفس كالقوة اللامسة قياما صدوريا والأخرى بالعضو قياما حلوليا فلا يلزم اجتماع حالين في محل واحد.

قلت النفس في ذلك المقام للمسي عين اللامسة وهي لا شان لها الا الانطباع والسراية في كل البدن فالقيام بها أيضا قيام بذلك العضو ويلزم ما ذكرنا والايراد بهذا الوجه على قولهم الإدراك موقوف على تجريد ما مدفوع بان هذا التوقف في العلم الحسولي والإدراك الصوري لا العلم الحضورى كما في معلومية الأجسام والجسمانيات لنور الأنوار على طريقه أهل الإشراق. ان قلت إذا لم يشترط التجريد في مطلق العلم فلندرك نحن الأجسام والجسمانيات بالحضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات أيضا صالحه للعلم والمعلومية بلا حاجه إلى انتزاع وجود صوري نوري منها كما يقوله المصنف قده..

قلت قد مر ان العلم الحضورى في موردين علم الشئ بنفسه وعلم الشئ بمعلوله ومعلوم ان الأجسام والجسمانيات ليست أنفسنا ولا معاليلنا بخلاف قوانا وآلاتنا أحوالها س قده

صوره أخرى في ذلك العضو جزئيه أو في النفس كليه أو في غيرهما بل المدرك في هذا الألم نفس تفرق الاتصال (١) أو كيفية قائمه بالعضو نعم ربما يحصل من ادراك هذا المنافى بصوره أخرى ألم آخر غير هذا الألم الحسى (٢) فاذا ثبت ان من الأشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق حضوري بها. الرابع ان من أدرك شيئاً خارجاً عن ذاته وذوات قواه فإنما يدركه بصوره حاصله منه عند نفسه مطابقه إياه واما تلك الصورة فإنما يدركها بعين تلك الصورة لا بصوره أخرى مطابقه والا لزم ان يجتمع في محل واحد صور متساوية في المهية (٣)

(١) هذا بظاهره ممنوع بل المدرك من طريق الحس سواء كان لذيذاً أو مؤلماً هو صورته الكيفية الحاصلة في العضو الملائمة لطبيعته أو المنافى المضاد لها وهي التي تحصل عند الحس المشترك حصولاً ذهنياً كيف والحس كثيراً ما يخطئ في مدركه ولا معنى للخطأ في معلوم حضوري.

وأيضاً من المسلم في محله ان هذه الادراكات الحسية زمانية بمعنى ان بين ورود المحسوس على العضو الحساس وبين الادراك فصلاً زمانياً ولو كان معلوماً حضورياً لم يكن لذلك معنى لكن يجب ان يعلم أن هذا العلم الحسولي متوقف على اتحاد الكيفية الحاصلة للعضو معه وللنفس اتحاد مع العضو فتجد عندئذ ما يجده العضو من الكيفية وهو علم حضوري والصورة الذهنية الحاصلة في الحس المشترك مأخوذة منه ولعل هذا هو مراده قدس سره ط مد ظله

(٢) وهو الألم الوهمي الحاصل من ضم معان مؤلمة وهمية إلى الصورة الحسية فيشتد به الألم ويتضاعف الجزع وقلما يوجد مورد لا يشارك فيه الوهم الحس فيما يدركه ط مد ظله

(٣) ولزم أيضاً استحضر النفس ما لا نهاية له دفعه واحده فالمقدم في الثاني والرابع واحد والتالي هنا اجتماع الأمثال وفي الثاني مدركيتها على الوجه الكلي والصور في الرابع غير مختصه بالجزئيات بخلاف الثاني بل في الأول أيضاً اشتراك في المقدم معهما الا ان الثاني عدم نهاية الصور وذكر القوى فيه تطفلي لئلا يتحد مع الخامس فتفتن - س قده.

مختلفه بالعدد وهو محال (١) (٢)  
الخامس من العرشيات (٣) ان النفس في مبدء فطرتها خاليه عن العلوم  
التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس  
فعلا طبيعيا فيتوقف لا محاله على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صوره  
من المعلوم لزم توقفه على استعمال الاله المتوقف على العلم بتلك الاله وهكذا  
يعود الكلام فاما ان يدور أو يتسلسل وهما محالان فبالضرورة أول علوم النفس هو  
علمها بذاتها ثم علمها بقواها (٤) وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة  
وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس

- 
- (١) لأنه اجتماع الأمثال ولأنه خلاف الوجدان س قده  
(٢) الظاهر أن استحالته من جهة التسلسل اللازم من فرض معلومية كل صورته علمية  
بصورته علمية أخرى وهو البرهان على اتحاد العلم والمعلوم واما مجرد اجتماع صور  
متماثلة في محل واحد فليس فيه كثير اشكال لكونها صوراً ذهنية لا تترتب عليها الآثار ط مد ظله  
(٣) كونه عرشياً لأجل معرفته ان الفعل الاختياري ما هو مسبوق بالمبادئ الأربعة من العلم  
والمشيئة والإرادة والقدرة من غير اعتبار انفكاكه عن الفاعل كما هو معتبر عنه عند المتكلم  
وأيضاً لأجل انطواء العلم بالقوى في علم النفس بذاتها وانطواء العشق والإرادة لها في عشقها  
وارادتها لذاتها وهذا مطلب نفيس مناط كون النفس فاعلاً بالتجلي للقوى وهو قوله فبالضرورة  
أول علوم النفس إلى آخره س قده  
(٤) إن كان المراد بالعلم بالقوى العلم بالقوى الذي هو منطوق في علمها بذاتها حيث إنها بسيطه  
الحقيقة كل القوى بنحو الوحدة والبساطة فالاستتباع المستفاد من كلمه ثم باعتبار المفهوم  
فعنوان العلم بالذات مقدم وعنوان العلم بالغير مؤخر ومن هذا القبيل ترتيب الصفات الوارد في  
أحاديث أهل العصمة كقولهم علم وشاء وأراد وقدر وقضى وأمضى ونحو ذلك وقول بعض  
المتكلمين ان اعتبار الإرادة مقدم على اعتبار القدرة وإن كان المراد العلم بالقوى  
في مقام القوى المترتبة المتكثرة نوع تكثر وفي مقام الوحدة في الكثرة من النفس فالامر واضح  
وعلى التقديرين ليست كلمه ثم للتراخي الزماني - س قده.

لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل (١) الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الأفعال الاختيارية الصادرة عنا في خارج البدن فان هذا ضرب آخر من الإرادة ليس بالقصد والروية وإن كان غير منفك عن العلم به لكن الإرادة هي هنا عين العلم وفي غيره من الأفعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقه بالعلم بها والتصديق بفائدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فإنما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجهه لاستعمال الآلات لا بإرادة زائدة وعلم

زائد بل النفس لما كانت في أول الفطرة عالمه بذاتها عاشقه لها ولفعلها عشقا ناشيا من الذات اضطرت إلى استعمال الآلات التي لا قدره لها الا عليه فاحتفظ بهذا فإنه علق نفيس.

ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورته ما قد تحصل في آله ادراكية والنفس لا تشعر بها (٢) كما إذا استغرقت في فكر أو في غضب أو شهوة أو فيما تؤديه

حاسه أخرى فلا بد من التفات النفس إلى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست بصوره كليه بل بصوره جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصوره زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك مطلقا انما يحتاج إلى صورته حاصله واما الاحتياج إلى صورته ذهنية زائدة على ذات المدرك فإنما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجودا ادراكيا نوريا كالأجسام المادية وعوارضها أو لا يكون المدرك بوجوده (٣) حاضرا عند

(١) أي تصورا حصوليا لان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولي وإن كان معلوما بالحضور فالنفس بالنسبة إلى الاستعمال فاعل بالرضا وباعتبار علمها الاجمالي المقدم به فاعل بالعناية وباعتبار انطواء العلم به في علم النفس الحاوية للقوى المستعملة بذاتها علما مقدا لان النفس كل ما دونه فاعل بالتجلي آية كبرى للفاعل بالتجلي الحق س قده  
(٢) يمكن ان يناقش فيه بان المسلم في المورد انتفاء العلم بالعلم لا انتفاء أصل العلم ط مد ظله  
(٣) مقابلته مع عدم كون وجود المدرك نوريا على سبيل التغليب أو يكون كلمه أو بمعنى الواو وقوله وعدم الحضور إلى آخره الأول كالمعدوم المطلق والثاني كواجب الوجود باعتبار ذاته بذاته والثالث كالصور التي في أذهان اخر عاليه أو سافله ويحتمل ان يكون المراد بالثاني الأجسام المادية وعوارضها بادخال الواجب في الثالث ولكن بان يكون الترديد أعني قوله أو لا يكون المدرك إلى آخره ترديدا في العبارة - س قده.

القوة الإدراكية وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك أصلا أو لعدم وجود ادراكي له أو لعدم وجوده الإدراكي عند قوة إدراكية فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلًا لكل أحد ولا كل واحد من الصور العلمية حاصله لكل من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شئ وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين الشئيين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شئيين (١) تحقق بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودي أحدهما عالما بالآخر الا لمانع من كون أحدهما ناقص الوجود أو مشوبا بالاعدام محتجا بالغواشي الظلمانية فان تلك العلاقة مستلزمة لحصول أحدهما للآخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها

وقواها والصور الثابتة في ألواح مشاعرها وقد تكون بين صورته حاصله من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها

ويقال له العلم الحسولي والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة هي هنا أيضا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عنها وإذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد ثان كما أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على المهية الموجودة و الموجود بالحقيقة هو القسم الأول وهو المتعين المتميز في الواقع دون المهية لأنها في ذاتها

امر مبهم غير متعينة الذات فإذا أطلق عليها لفظ الموجود فإنما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها

بالوجود وقد أشرنا مرارا إلى أن العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود

فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشئ آخر فهو معلوم لذلك الآخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية

والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فاذن العلم بالشئ بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم وهو أتم قسمي العلم بالشئ لا بحصول صورته

هي غير ذات الشئ المعلوم إذ لا علاقة بين العالم وبين الذات التي هي غير الصورة العلمية فمن

(١) اثنيية الشئيين أعم من أن تكون بحسب المفهوم خاصه كما في العلاقة الاتحادية التي في علم الشئ بذاته أو بحسب الوجود أيضا كما في الارتباط الوجودي الذي في علم الشئ

بالغير سواء كان ذلك الارتباط بنحو العلية أو القبول والاتصاف - س قده.

(١٦٣)



ذهب (١) إلى أن العلم بالغير منحصر في ارتسام صورته منه لا غير فقد أخطأ وأنكر أتم قسمي العلم نعم لو قيل إن العلم بالأشياء التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالأجسام الطبيعية وحرركاتها وأحوالها منحصر في حصول صورته أخرى مطابقه إياها لكان حقا لكن أكثر الأقوام ذاهلون عما حققناه (٢) من أن لا حضور لهذه الماديات والظلمات عند أحد ولا انكشاف لها عند مبادئها الا بوسيلة أنوار علمية متصلة بها هي بالحقيقة (٣) تمام ماهياتها الموجودة بها

(١) هم المشاؤون فحسروا العلم الحضوري في علم الشئ بنفسه ونفوه في العلم بالغير وذهبوا إلى أن علم الواجب تعالى أيضا بالأشياء الممكنة حصولي ارتسامي فقد أنكروا أتم قسمي العلم في العلم بالغير س قد

(٢) إشارة إلى ما ذهب إليه في نحو وجود العلم الحصولي بعد القول بتجرد مطلق العلم جزئيا كان أو كليا وان المشهود في العلوم الحصولية الجزئية هو المثل المعلقة والصور البرزخية وفي الكلية أرباب الأنواع وهي وجودات خارجية ذوات آثار خارجية واما ما نجده من عدم ترتب الآثار على الصور الذهنية فإنما هي الآثار المترتبة عليها في ظرف المادة لا آثارها في نفسها على أنها مشهودة من بعيد وذلك منشأ كليتها وابهامها وغير ذلك. والى ذلك يرجع ما قدمناه في التعليق السابق ان النفس باتحادها بالعضو المتحد مع الصورة الحاصلة تجدد الصورة الحاصلة بعينها فان الذي تجده هو التوسطية من حركة دون القطعية والتوسطية ثابتة غير متغيرة وقد قدمنا في البحث عن حركة الجوهرية ان الثبات من شؤن التجرد واما حصول العلم الحسى بالحركات والتغيرات فإنما هو علم بالحركة والتغير لا حركة وتغير في العلم فافهم ذلك ط مد ظله

(٣) أي أنوار هي قواعد مخروطات أنوار أرباب الأصناف المادية القيمة بها كتقويم النفس باشرافها للبدن وتمام ماهياتها هي التي بها هي معنى وجوداتها لا شئياتها المفهومية وكيف لا تكون هي تمام وجوداتها وهي مبادئها وغاياتها والسبب التمامي للشئ وكمالها لا بد وأن يكون للشئ نحو اتحاد به والا لم يكن تماما وكمالا له وغرضه قد ان لا يتوهم أحد ان هذه الماديات حينئذ لا تكون معلومه بما هي للمبادئ لعدم صلوحها للعلم والمعلومية بالذات على ما صرح به فدفعه قد بان تلك الأنوار التي هي علوم حضورية ومعلومات بالذات تمام حقائق تلك الأصنام فحضورها حضورها كحضور كامل الشئ المستلزم لحضور ناقصه الوجودي وحضور الحقائق المستلزم لحضور رقائقها المتصلة بها فليست هي كالصور الارتسامية في أذهاننا من ذوات الصور فإنها ليست أسبابا فاعليه لها ولا اتصالها مثل ذلك الاتصال الذي كان باعتبار الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة فلا جرم ليس حضور هذه الصور الا منشأ للعلم الضعيف بذوات الصور ومع ذلك فهي أيضا بوسيلة هذه الصور التي كأنوار متصلة بها تنكشف انكشافا ألا ترى ان بالصورة المبصرة بالذات ينكشف المبصر بالعرض ولا يشذ شئ منه ولكن أين هذا من ذلك ولك ان تعمم الأنوار العلمية في كلامه من تلك القواعد بشمولها وجود الأصنام في أصحابها بنحو أعلى وأبسط في مقام ارفع وأشمخ.

وان سئلت عن الحق فأقول عدم كون هذه الماديات والظلمات أنوارا علمية انما هي بالنسبة إلينا واما بالنسبة إلى المبادئ العالية وخصوصا بالنسبة إلى مبدء المبادئ فهي علوم حضورية فعليه ومعلومات بالذات وان لم يكن هذه المرتبة من العلم في مرتبه العلم الغنائي الذاتي فحصولها للمادة ينافي العلم فينا إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نالين لها واما بالنسبة إلى المحيط بالمادة وما فيها فحضورها للمادة حضور له إذ لم يشذ المادة عن محيطته بل حضورها

له بنحو أشد لان لها حضورا للفاعل بالوجود لان نسبه المعلول إلى فاعله بالوجود والحضور  
الامكاني الذي لها في القابل أيضا محاط وكذا الفرق والغيبة والدثور التي جعلها قد  
موانع الادراك والمدركية بالذات انما هي موانع بالنسبة إلينا واما بالنسبة إلى المبدء المحيط  
ووحده الجمعية وحضوره في كل دابر وحاضر وغابر وثباته في كل متجدد وزائل وداثر  
وانه الأصل الثابت في كل أصل وفرع والمعنى المحفوظ في كل صورته وشكل ووضع فالفرق بما  
هو فرق عين الجمع والغيبة بما هي غيبه عين الحضور وكذا الدثور عين الثبات والظلمة عين  
الضياء وفي الدعاء يا من لا يوارى منه ليل داج ولا بحر عجاج ولا سماء ذات أبراج ولا ظلم ذات  
ارتاج وارتاج يا من الظلمة عنده ضياء الدعاء ولا سيما قد علمت أن الوجود في كل شئ هو  
الأصل وما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك بل لا حاجة في كون تلك الماديات علما وعالمه  
بالمبادئ إلى التجريد كما قال تعالى ان من شئ الا يسبح بحمده نعم هي عالمه بالمبادئ  
علما بسيطا لا مركبا كما مر.

واعلم أنه كما أن الحياة حياتان حياه بمعنى الدرك والفعل كما يقال الحي  
هو الدراك الفعال وأقل مراتب الدرك هو اللمس وأقل مراتب الفعل هو حركه بالإرادة  
وهذه الحياة خاصه بالنفوس الحيوانية وما فوقها وحياه مساوقة للوجود وهي سارية في كل  
شئ دائرة مع الوجود حيثما دار بل عينه كذلك العلم علما علم معتبر في الحياة بالمعنى  
الأول وهذا هو العلم الخاص وعلم مساوق للوجود متأس به في السراية بل عينه وبهذا يجمع  
بين نفى المصنف كون الماديات علما ومعلومه للمبادئ وبين اثبات كون الوجود عين العلم و  
نظائره المستلزم لكونها علما وعالمه بالمبادئ ولو علما بسيطا فضلا عن كونها علما ومعلومه  
للمبادئ س قد

ومنها انه يجب ان يعلم أن المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة  
والذات وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شئ واحد بلا اختلاف جهة

وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات أعني الصورة الحسية  
المتتملة

عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شئ واحد بلا  
اختلاف جهة فما وجوده لغيره (١) لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور  
الطبيعية

والجمادية وغيرها وكالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم تكن تحس بذواتها  
فالبصر لا يحس البصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به  
والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لأنها موجودة لا لذواتها.  
فإذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمه بذاتها لكانت موجودة

(١) ان قلت جميع الأشياء حتى المجردات وجودها لغيرها أعني القيوم تعالى  
بل الكل روابط محضه به لان لها وجودا في أنفسها وهي عين الوجود لغيرها الذي هو جاعلها  
القيوم تعالى كما مر في السفر الأول ردا على بعض الأجلة فيلزم ان لا يكون المجردات كلا  
سوى واجب الوجود بالذات عالمه بذواتها.

قلت المراد بالوجود للغير هي هنا الحلول فيه والمراد بالغير هو المادة بالمعنى الأعم  
فتشمل المادة الأولى والثانية والموضوع فالمانع في محسوسية البصر للبصر مثلا هو وجوده  
للغير الذي هو المادة لا وجوده للغير الذي هو النفس.

ان قلت البصر والسمع وما فوقهما من القوى مجردة عند المصنف قده فوجودها  
لذواتها فينبغي ان تدرك ذواتها.

قلت هذه المذكورات وأمثالها قواعد القوم وهو قده يرافقهم فيها كما قال في بعض  
مقالاته نشرحهم في البدايات ونفترق عنهم في الغايات والقوى عندهم منطبغات في المواد  
مع أنها عنده أيضا شديده الحاجة إلى المظاهر ولذا احتاجت في ادراكاتها إلى حضور المادة  
ونحوه وليست مجردات تامه التجرد كالعاقلة حيث لا يكون الأرواح الدماغية محلا لها ولا  
مظهرا وأيضا من يلتزم ان الصورة المحسوسة لو فرضت مجردة لكانت حسا وحاسا ومحسوسا  
يلتزم ان الحس المجرد تجردا برزخيا حس وحاس ومحسوس لذاته وحاسيته حاسية النفس  
لان النفس كل القوى ومحسوسيته محسوسية الصورة المدركة أو الصورة المدركة اشراق الحس  
وظهوره كما أن الحس ظهور النفس - س قده.

لذاتها وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة المحسوسة أمرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من أن

الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما أورده شيخ اتباع المشرقيين من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته

وبالأعراض القائمة به إذ ما من جماد الا وقد حصل له ماهية وحصل له بعض الصفات وذلك لما قد مر ذكره من أن الصور الجمادية وما يجرى مجراها لما كانت حاصله للمواد لم يحصل ذواتها لها لان القائم بغيره كانت آنيته له بعينها آنيته لمحلها فلو

حصل له شيء صورته كان أو عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك لا له فان ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول في نفسه أو لا كيف يحصل له شيء. وأيضا قد لاح لك منا ان هذه الأجسام الطبيعية وأحوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب الظلمانية في أنفسها فضلا عما تحتف به من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل ومادة أو كونها ذات ملابس وغواشي لاحقه لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان أو حسيا وقد أشرنا إلى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور.

وهم وتنبيه واعلم أن بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين (١) في الشكل الثاني حيث إنهم استنتجوا من قولهم كل صورته غير جسمية ذات مجردة عن المادة وكل صورته معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة قولهم ان كل صورته غير جسمية معقولة بالفعل

(١) أو بانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بان قالوا كل عاقل مجرد وكذلك قالوا كل معقول مجرد وينعكسان إلى قولنا كل مجرد عاقل وكل مجرد معقول وإذا كان الأصل صادقا كان العكس صادقا فزعم البعض انهم أثبتوا المطلوب بهذا المنهج حاشاهم عن ذلك وقولهم كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل مثلا ليس من باب الانعكاس الاصطلاحي بل من باب قضيتين كليتين كل منهما مبرهن عليه على حدة اتفق ان كلا منهما عكس لغوي للأخرى - س قده.

والحال ان الموجبتين في الثاني لا تتجان وذلك وهم فاسد بل إنهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصوره ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته أو قالوا إن كلما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل أو لا يصح ومحال ان لا يصح ان يعقل (١) إذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحه معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل أو بان يتغير فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوة من الأجسام وغيرها التي تحتاج في معقوليتها إلى نزع وتجريد مجرد ينتزعا ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت معقولة بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل إذ كل ما له من

الصفات والأحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب إذ لا انفعال ولا تغير له فلا يسنح له شيء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته (٢) فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه

(١) ولو بالوجوه العامة مثل انه موجود وواجب أو ممكن أو غير ذلك س قد  
(٢) إذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الأعم من الموضوع وقد فرضناه مجردا هذا خلف.  
ان قلت لا نسلم الخلف لم لا يجوز ان يكون معقولا للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام والحلول.

قلت هذا الدليل من المشائين وهم يحصرون العاقلية والمعقولة للغير في الارتسام وهيهنا لما كان المفروض ان المجرد معقول بالذات والمعقول بالذات وجوده في نفسه عين وجوده لعاقله لزم حلول نفسه وارتسام ذاته في الغير الذي هو عاقله.  
ان قلت أليست الصورة الكلية التي في عقولنا مجردة كما قال المحقق الطوسي قدح النفس مجردة لتجرد عارضها مع أنها حاله في النفس فبطل قولكم لو كان ذلك المجرد معقولا للغير كان حالا فيه فلم يكن مجردا وقد فرضناه مجردا هذا خلف.  
قلت على مذهب القوم ليست مجردة عن الموضوع الذي هو النفس ومرادهم بتجردها التجرد عن المادة الخارجية ولواحقها واما على مذهب المصنف قدح فالتعقل بمشاهدة النفس لأرباب الأنواع عن بعد بل باتحادها معها فلم تكن هنا صورته حاله في موضوع حتى تكون مادة للنقض.

ان قلت على مذهبه قدح يلزم أن تكون مجردة عاقلة لذاتها وكون الصور الكلية عاقلة لذواتها ظاهر البطلان.

قلت نلتزم ذلك كيف وهي نفس وعقل وهما عاقلان لذاتيهما واستبعادك منشأ الخلط بين ماهية الشيء ووجوده فان ماهية الصورة الكلية الفرسية عاقليتها ظاهره البطلان وهو قدح لا يقول باتحاد هذا المفهوم مع العاقل بل باتحاد وجودها أي وجودها النوري العقلي معه ووجوده عاقل لذاته بعين عاقلية مدركها.

ان قلت بل يمكن تميم الدليل بان يقال فهو عاقل لذاته إذ المعقولة والعاقلية

متضائفان والمتضائفان متكافئان فإذا كانت المعقولية في مرتبه ذات المجرد بحيث لا وجود له الا المعقولية كانت العاقلية أيضا في مرتبه ذاته لأن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقولية.

قلت نعم استدل المصنف قده بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل والمعقول في العلم بالغير أيضا في رسالة المشاعر وغيرها ولكن عندي انه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا إذ التكافؤ في المرتبة الذي هو من احكام التضايف لا يقتضى أزيد من تحقق أحد المتضائفين مع الاخر ولو بنحو المقارنة لا مقدما ولا مؤخرا لا الاتحاد كيف والعلة مضائفة للمعلول والمحرك للمتحرك والتكافؤ لا يستدعى الا ثبوت المعية في المرتبة بين طرفي كل منهما وسلب الترتيب بينهما لا اتحادهما وجودا وحيثية والا اجتماع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحده وهذان ونحوهما من التضايف الذي هو من اقسام التقابل بالاتفاق كما سيصرح به فما ذكر من أنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل ممنوع ان سلك مسلك التضايف لان مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول كيف وكل مضاف امر معقول بالقياس إلى الغير والغرض ان المفهومين المتضائفين كما أنهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثر الوجود والحيثية لا يقتضى تكافؤهما أيضا الاتحاد ولا التكثر وان لا يأبى الاتحاد بدليل من خارج. نعم لو تمسك بالإضافة وأريد اضافته اشراقية وجودية وان للمعقول بالذات وجودا رابطا وان ذلك يقتضى ضربا من الاتحاد والاتصال في مقام الظهور بلا تجاف عن المقام العالي لكان موجها وسيأتي في مبحث علم الواجب تعالى ما يؤيد هذا فانتظر.

والانصاف انه ليس مراده قده لا في تلك الرسالة ولا في غيرها التمسك بمجرد التضايف بل الملاك في الاستدلال ان لا وجود ولا شان للمدرك الا المدركية لأنه نوري علمي وقد قرر ان الوجود النوري علم ومعلوم بحيث لو فرض عدم جميع أغياره ووجود ذاته لكان وجوده وجودا نوريا ادراكيا وإذا كان مدركا والحال هذه فمدركه ذاته إذ المفروض عدم الأغيار كما في المجرد بذاته بلا تجريد مجرد إياه حيث لا وجود له سوى المدركية وذاته مدركه لذاته.

ولا يجرى ما ذكر في المعلول بالذات لان المعلول معلول بالعلة المغائرة لا مع قطع النظر عن جميع الأغيار حتى العلة بخلاف المعقول بالذات فإنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول وعنوان المعقول غير محتاج إلى العلة كما في الحق تعالى وان احتاج فمن جهة عنوان المعلول والامكان ومسلك التضايف أيضا تام لان جهة التكافؤ في القوة والفعل فان المعقول بالفعل يستدعى العاقل بالفعل س قده

معقولا بالفعل هذا خلف.  
وهيها شكوك يجب ازلتها.  
الأول ان كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات حال خارجي مغائر



لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام  
صفه زائدة والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل  
شئ في نفسه هو هو وكل مهية من حيث نفسها ليست هي الا هي فلا بد في كون  
الشئ

عالما بنفسه مثلا من امر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته ومعلوميته  
فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته.

أقول هذه مغالطة منشأها الخلط بين الوجود والمهية فان لفظ الذات  
قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق ويراد به المهية النوعية والعلم في  
الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا انه لو فرض (١) له مهية كلية كان معنى تلك  
المهية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شئ  
آخر إليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات المتغايرة على شئ لا يستدعى تغيير

-----  
(١) الفرض هنا أعم من تجويز العقل وتقديره أو بمعنى تقدير العقل على التحقيق من  
كون العقول والنفوس أيضا أنوارا ساذجة وحاصل كلامه قده انه في الواجب تعالى هذه  
الصفة كسائر صفاته الكمالية عين وجوده ولا ماهية له حتى يقال إنها ليست عين ماهيته أو  
يقال إنها عينها أيضا الا ان يقصد الماهية بمعنى ما به الشئ هو هو فيقال انها عين وجوده  
وماهيته وفي سائر المجردات هذه كسائر صفاتها عين وجودها لا عين ماهيتها إذ الماهية في كل  
شئ ليست من حيث هي الا هي لا عالمه ولا لا عالمه كسائر طرفي النقيض بل في العلم كسائر  
الصفات حيث يقال إنها عين الذات الوجودية للمجرد المعبر شئيتها الوجودية كما علمت  
فوجود الصفات عين وجود المجردات لا مفهومها عين مفهومها - س قده.

جهات الصدق أصلا ولا يقدح كثرتها في وحده الذات الموصوفة بها الا ان يوجب  
تغاير الحثيات.

الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم  
كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته بقوله انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا  
عقل كونه عاقلا لذاته وليس كذلك إذ اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج  
إلى تحشم برهان مستأنف إذ بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات وجودها ألا ترى ان  
من أثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه بل  
يلزمه اقامه الحجة الأخرى له.

والجواب بوجه عرشي بعد ما مر من أن عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص  
القائم بذاته لا بغيره فهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقا (١) فضلا  
عن من يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل له عند اقامه البرهان صورته علمية  
مطابقه لمعنى كونه موجودا فهيها قد حصلت مهية موجودة لشيء آخر هو نفس ذلك  
المبرهن  
أو عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصل له لا حاصل لذاته فيكون هذه الصورة  
معقولة له لا معقولة لذاتها لما ثبت ان كلما وجوده لغيره لم يكن حاصل الا لذلك  
الغير

لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود  
آخر له عندما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بأنفسها  
عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو  
عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان  
يعلم أحد ذاتها بالعلم الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من أصحاب  
المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم إلى السماوات العلى.

(١) أي ولو لأصحاب المعارج بالعلم الحضوري ولكن الحضوري التام الاكتناهي فان  
الحضوري له مراتب كما أن علم النفس بذاتها حين كونها عقلا هيولانيا وحين كونها عقلا بالفعل  
وحين كونها عقلا فعلا مثلا كلها حضوري ولكن أين حضور من حضور وشتان بين النور وبين  
الظلمات والديجور وبين النور ونور على نور فلا منافاة بين النفي هنا وبين الاثبات المشار  
إليه بقوله اللهم الا ان يعلم أحد - س قده.

الثالث ان كثيرا من المنتسبين إلى العلم والفضل زعموا انه عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما لذاته يلزم اختلاف الحشيتين وان موضوع العالمية غير موضوع المعلوماتية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قايس ذلك على معالجة الشخص نفسه إذ لا شك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس

من حيث ما لها من ملكة المعالجة والمتأثر هي من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج والعجب أنه قايس بين اختلاف أمرين لا يوجب تكثرا أصلا لا في الخارج ولا في الذهن

ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلوماتية وبين اختلاف أمرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التأثير التجديدي والتأثر التجديدي وهما جنسان عالين لا يشتركان في ذاتي أعني مقولتي ان يفعل وان ينفعل فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حاله نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حامله لقوه الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حاله إلى حاله أخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقه ببدن مادي لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد ولا انفعال بصفة حادثه لها فبالحقيقة المعالج (١) يعنى المداوي المفيد للشفاء والدواء هو قوة اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلاج يعنى المريض الممنو بالآفة والنقص وهو الامر المتعلق بما هو منبع الآفة والشر وهو المادة أو ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صوره طبيعية أو نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية والمعلوماتية فهو لا يستدعى اختلافا لا في الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه

الرابع ان جمهور المتأخرين زعموا ان التضاييف مطلقا (٢) من اقسام التقابل

(١) إن كان هذا مؤاخذة يشبه المؤاخذات اللفظية إذ اثبات الوسائط للأفعال الجزئية لا ينافي الاستناد إلى الفاعل الحقيقي في الحقيقة وان لا مؤثر في الوجود الا الله كما سيحى الا ان لا يكون هذا الكلام منه مؤاخذة بل بيان الواقع في تغاير الجهة هنا س قد

(٢) وبعد هذا كله فالحق ان التضاييف مطلقا من اقسام التقابل وان المتضائفين بما هما متضائفان متقابلان وذلك انهم ذكروا ان اضافته الشيء كونه بحيث لا يعقل ماهيته الا مع تعقل ماهية أخرى معقولة معها فالإضافة نسبة متكررة والمتضائفان هما الشيطان المعقول كل منهما مع الآخر و بالقياس إلى الآخر المعقول معه وبالقياس إليه ولا معنى لتعقل الشيء مع نفسه وبالقياس إلى نفسه وان شئت فقل لا معنى لتحلل النسبة المتكررة بين الشيء ونفسه فكل متضائفين متغايران لذاتيهما وهو التقابل وقد تقدم بعض الكلام في هذا المعنى في بحث التقابل في السفر الأول ط مد ظله

وان كل متضائفين متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من أقسامه الأربعة تقابل التضاييف ولأجل ذلك حكموا بأن اضافه العالمية مغايرة أي مقابله لإضافة المعلوماتية فإذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمه و معلومه في علم الشئ بنفسه من أنه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه بان التغير بين موضوع العالمية والمعلوماتية هناك امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا (١) إلى أن اضافه العالمية في البسيط امر اعتباري ذهني لا تحصل له في الخارج وكذا المعلوماتية فذلك من أشنع الكلام وأقبح القول وهو مصادم للبرهان ولأجل هذه الشبهة الركيكة أنكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذي تحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين متضائفين مما يقتضى تغييرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضى ان يكون وجودها بعينها غير وجود المعلوماتية بوجه من الوجوه أصلا بل ولا شئ من المفهومات المتبائنة الوجود أيضا بمجرد يقتضى ذلك الا بيان وبرهان لجواز صدق مفهومات كثيره على ذات أحدية فبعض المتضائفات (٢) يحكم العقل بتقابلها كالعلية والمعلولية والتحرك والتحرك والمستعد

(١) والحق ان نوع الوصفين المتحددين مادة المتعلق أحدهما بالآخر كالضارب و المضروب والقاتل والمقتول والعامل والمفعول والمحب والمحوب وغيرها لا تضاييف بينهما وانما النسبة بينهما نسبة غير متكررة ثم الذهن ربما يعتبر النسبة التي بينهما في الطرفين فيضمها إلى كل منهما فيعود تضاييفا اعتباريا ويعبر عنهما بمثل الضاربية والمضروبية والقاتلية والمقتولية والعاقلية والمفعولية إلى غير ذلك فبين الفاعلية والمفعولية تضاييف دون الفاعل والمفعول وموطن هذا التضاييف المعجول كموطن طرفيها ظرف الاعتبار ولا برهان يصادم ذلك كما ذكره ط مد ظله

(٢) لو كان عدم الاجتماع بينهما من جهة قيام برهان خاص كما ذكره كان امتناع الاجتماع بينهما لوسط البرهان لا لذاتيهما فلم يكن تقابلا فإنه المغايرة الذاتية وقد فرض بينهما تقابل هذا خلف ثم العلة والمعلول لا تضاييف بينهما وانما هو نسبة غير متكررة وامتناع الاجتماع بينهما لمكان توقف المعلول على العلة ولا معنى لتوقف الشئ على نفسه لا لمكان التقابل بينهما كيف وبيئهما كمال المسانحة نعم بين العلية والمعلولية تضاييف اعتباري موطنه وموطن طرفيه ظرف الاعتبار وكذا لا تضاييف بين التحريك والتحرك والمستعد والمستعد له على قياس ما ذكرنا في العلة والمعلول نعم بين المتقدم والمتأخر تضاييف حقيقي ولذلك يمتنع اجتماعهما لذاتهما لا لأمر ط مد ظله

والمستعد له والتقدم والتأخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم كما أشرنا إليه وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجرى مجريهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الأول لا ما هو من الضرب الثاني. فإذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالأشياء المبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى بها كالعناية والقضاء والقدر والكتاب في عده فصول أخرى.

## الفصل (٢)

في اثبات علمه بذاته

كأنك بعد تذكر ما أسلفناه من الأصول لا تحتاج إلى مزيد بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم (١) لما كان مرجعها إلى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية وعدم احتجاب الملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصله لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير وهذا الحصول أو الحضور لا يستدعى تغييرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو أقوى وجودا وأشد تحصلا وارفع ذاتا من النقائص والقصورات فيكون أتم عقلا ومعقولا وأشد عاقلية لذاته فواجب الوجود

(١) سلك إلى اثبات العلم بالذات من ثلاث طرق إحداها ما في قوله ان حقيقة العلم إلى آخره وهو برهان اني أشبه باللمي والثانية ما في قوله في تذكره قد قرع سمعك إلى آخره والثالثة ما في قوله وأيضا كيف يسوغ إلى آخره - ط مد ظله.

لما كان مبدء سلسله الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في أعلى مراتب شدة الوجود و تجرده ويكون غير متناه في كمال شدته وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناهية في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبه أخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وزان عاقلية لذاته على هذا الوزان فنسبه عاقلية في التأكد إلى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد إلى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم وأشدها نورية وجلاء وظهورا بل لا نسبه لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبه بين وجوده ووجودات الأشياء وكما أن وجودات الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية في علمه بذاته تعالى وقد علمت أيضا ان وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات.

تذكره قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الأولى والعلم الكلى ان كلما حكم به العقل انه كمال لموجود ما من حيث هو موجود ولا يوجب تخصصا بشيء أدنى (١) ولا تغيرا ولا تجسما أو تركبا ثم تحقق في موجود من الموجودات كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لا محاله والا لكان

(١) هذا معيار معرفه الكمال له تعالى وعطف تفسيري عليه أي لا يشترط عروضه للموجود بتخصص الاستعداد فيه والتخصص بشيء أدنى هو التخصص بالهيولى في عروض القوة والاستعداد والتغير كعروض المتى فإنه مشروط بالحركة والتجسم كما في عروض اللون والطعم مثلا وهذا كله هو التخصص الطبيعي والتركب هو التخصص التعليمي أي الانقسام إلى الاجزاء المقدارية وهذه السلوب وإن كان بعضها لازم البعض الا انه يجوز انفكاكها في الاعتبار كما أن القوة ترجع إلى الهيولى مع قطع النظر عن مقارناتها والزمان يلزم حركه ولو كانت مجردة عن غيرها واللون والطعم من عوارض التجسم وكالاستدارة والتريع مثلا فإنهما من عوارض التقدر - س قده.

فيه تعالى جهة امكانية مقابله للوجوب الذاتي وقد مر ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحثيات ولا شك ان العلم صفه كمالية للموجود بما هو موجود ولا يقتضى تجسما ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات

كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات. وأيضا كيف يسوغ عند ذي فطره عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب والمستفيد أكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محضه ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شئ أوفى بكل كمال غير مكثرا لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر.

الفصل (٣)

في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي ان العلم التام (١) بالعلة التامة أو بجهة كونها علة يقتضى العلم التام بمعلولها وإياك ان تفهم من قولنا جهة العلية أو حيثية كون الشئ علة نفس المعنى الإضافي (٢) من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة (٣) وبه حصل وجود المعلول

(١) المراد بالعلم التام بها العلم بآنيتها وماهيتها إن كان لها ماهية وليس المراد العلم بذاتها وصفاتها وجميع لوازمها ومن لوازمها المعلول فالعلم بها بهذا النحو مستلزم للعلم به إذ كما قيل لو أريد هذا لم يكن مفيدا والعلم التام بالمعلول أيضا أي بذاته وصفاته وجميع ملزوماته ومن ملزوماته العلة مستلزم للعلم بالعلة فلا وجه لقولهم ولا عكس ثم إن عطف قوله أو بجهة من عطف العام على الخاص لان الجهة أعم من كونها عين ذات العلة أو زائدة عليها س قده

(٢) إذ لو كان المراد من العلية نفس الإضافة كان الاستلزام أي اللغوي إذ لا عليه بين المتضائفين ذهنا وخارجا من الطرفين فلم يكن وجه لقولهم ولا عكس س قده

(٣) كالصورة النوعية في النار التي هي علة بالضميمة ومعلوم انها عين منشأة الحرارة وانها مقدمه على العلية الإضافية المحضنة وعلى الحرارة فحضورها خارجا أو ذهنا بما هي هي منشأ حضور الحرارة وحكم المنجم بما سيقع أو الطبيب الحاذق حيث يقول الشئ الفلاني هكذا من هذا الباب س قده

ولا شك ان قوام كل معلول بأمر مقوم له محصل إياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول ان يكون المعلول من لوازمها فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية إياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن أو خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضى (١) العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلوله لمعلولها بل انما يقتضى بإمكانه وافتقاره علة ما فأينما تحققت علة ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه وأينما تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على وجود علة ما وهو دليل ظني على وجود العلة بخصوصها وانما عد

-----  
(١) تفصيل المقام ان المراد بالمعلول اما ماهيته أو حالها التي أشار إليها من الامكان أو وجوده بما هو مضاف إلى الماهية أو وجوده بما هو وجود واما حال الوجود التي هي امكانه الذي بمعنى الفقر فهو عين ذات الوجود فلم يكن شقا آخر فان أريد الماهية ومعلوم انها لا كليه ولا جزئية فلا يقتضى شيئا ولا يستدعيه وان أريد امكانها وهو سلب الضرورتين فهو أوغل في الابهام فلا يستدعي الا علة ما وان أريد وجود الماهية بما هو مضاف إليها فله حكمها أيضا من حيث إنه مبهم والمبهم لا يستدعي خصوصية وان أريد وجوده بما هو وجوده فالعلم به وان استلزم العلم بمقومه كما مر في شرح الخطبة ان معرفه حقيقة أي وجود كان بالحضور تستلزم معرفه مقوماته لكنه من باب معرفه ذاته بذاته لا بمعلوله فان نحو الوجود وإن كان معلولا بالذات لكن الماهية التي هي معلوله بالعرض ما به المعلولية للوجود فالمعلول يستلزم ما به المعلولية كما أن المحتاج يستلزم ما به الحاجة وهو الامكان والمتقدم يستلزم ما به التقدم والمستعد يستلزم ما به الاستعداد وغير ذلك فما لم يضاف وجود إلى ماهية لم يسم معلولا بخلاف العلة فإنها بذاتها الوجودية وخصوصيتها الخاصة تقتضي المعلول الخاص كيف وعند بعضهم تشخص المعلول بالفاعل كما مر في مبحث الماهية - س قده.



الاستدلال من المعلول على العلة (١) قسما من البرهان وهو المسمى بالآني بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة أو بجهتها المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت ان العلم بذى السبب (٢) لا يحصل الا من جهة العلم بسببه. فإذا تمهد هذا الأصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته علة مقتضيه لما سواه على ترتيب ونظام فإنه مقتض بذاته للصادر الأول وبتوسطه (٣) للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا إلى آخر الموجودات فيلزم

(١) قد أوضحنا في بعض تعليقات السفر الأول ان المفيد لليقين من الاستدلال الآني انما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامة التي لا سبب لها على بعض آخر فحسب وما عدا ذلك لا يفيد اليقين ولا يسمى برهانا طمد ظله

(٢) قد بين أولا ان العلم بالسبب طريق إلى العلم بالمسبب مع جواز ان يكون له طريق آخر ثم ترقى وحصر كما قالوا ان ذوات الأسباب لا تعرف الا بأسبابها وقد قيل إن القاعدة مطردة فيما عدى البديهيات فإنها معلومه بلا مبادئ مطلقا.

أقول هذه القاعدة غير مخصوصة بالعلم النظري بل العلم البديهي أيضا منطوق في العلم بالعلة وان لم يستشعر العالم فان ظهور المعلول أي شيء كان ليس خلوا عن ظهور العلة الحقيقية بل هذا الظهور ينسب إلى العلة أولا وبالذات والى المعلول ثانيا وبالعرض كما قال سيد الموحدين على ع ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله وقال سيد الشهداء ابنه الحسين ع الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك عميت

عين لا تراك وهذه القاعدة في المجعول بالذات الذي هو الوجود في كمال الظهور حيث إنك عرفت ان الوجودات الخاصة هويات ارتباطية بل عين الروابط والتعلقات س قده

(٣) هذا التوسط بالنظر التفصيلي إلى مراتب الوجود المتفاوتة شدة وضعفا وشرفا وخسة وان تلك المراتب صادرة عن الباري الفعال بالنظام والترتيب الأشرف فالأشرف إلى ما لا أحسن منه بقاعدة امكان الأشرف كما هو المشهور واما بالنظر الاجمالي وان الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس امر واحد وكلمه واحده منه تعالى تعلق بالماهيات التي في السلاسل الطولية والعرضية دفعه واحده دهرية بل سرمدية وانه أشرق على جميع هياكل التوحيد اشراقا واحدا وحده حقه ظلية.

آفتاب وجود كرد اشراق \* نور أو سر بسر گرفت آفاق

فيسقط الوسائط ويعلم المصدر الواحد ذلك الصادر الواحد لاستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول ولكن لما كان هذا البيان للعلم بالغير كالقدر المشترك بين الأقوال وبناء العلم الارتسامي على الترتيب السببي والمسببي والنظر التفصيلي بين هذا النمط س قده

كونه تعالى عالما بجميع الأشياء على النظام الأتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية هذا العلم بالأشياء على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا وقابلا ولا أيضا يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم (١) بالأشياء هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء

أو مع الأشياء بان لا يعلم الأشياء الا حين وجودها فيكون للأشياء فيه تأثير ويكون بسبب الأشياء بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم أن الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الانساني والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهيا للمقدسين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضه زلت اقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى شيخ اتباع الرواقيين ومن تبعه في نفي العلم السابق على اليجاد فإذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشده براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء والبدع وأصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام.

ولأجل ما ذكرناه من الصعوبة والاشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة

---

(١) تعريض بالاشراقيين كما أن ما قبله تعريض بالمشائين وبيان اللزوم ان المختار عند الحكيم من كان فعله مسبوقا بالمبادئ الأربعة من العلم والمشية والإرادة والقدرة وعلى هذا المذهب ليس الفعل مسبوقا بالعلم حيث إن العلم عين الفعل فلم يكن مختارا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم وان قالوا بسبق العلم على الفعل كما سيشير إليه في وجه ضبط الأقوال الا انه ليس مرضيه قده لأنه سبق بالاعتبار - س قده.

علمه تعالى بشئ من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته كما أن منهم من نفى علمه بشئ أصلا بناء على أن العلم عندهم اضافته بين العالم والمعلوم ولا اضافته بين الشئ ونفسه أو صورته زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشئ بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرا مبينا فما أشنع وأقبح ان يدعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمى نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشئ من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذي أفاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الأشياء اللهم الا ان يكون لكلام أولئك الفلاسفة الأقدمين معنى آخر قصدوه غير المدلول الظاهر أو كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا آخر بان قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة إلى التصور والتصديق عند الناس أو ما يجرى مجريها (١) والله أعلم بأسرار عباده.

الفصل (٤)

في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء أحدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان أبو نصر وأبو علي و بهمنيار وأبو العباس اللوكرى وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا (٢) على الوجه الكلى. الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج سواء كانت مجردات

(١) مثل ان يكون مراد من أنكر علمه بغيره نفى علمه بالغير في الأزل إذ لا غير في الأزل ولم يعلم هذا الرجل وحدته الحقه ولا أحاطه الأزل ولا معنى كون شئية الشئ بتمامه ولا الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة ولا انه لا منافاة بين ان لا يكون الغير في الأزل وبين ان يكون العلم بالغير في الأزل وبعد اللتيا والتي وتوجيهات كيت وكيت لا ينبغي ان يتفوه بهذه الأقوال عاقل فضلا عن حكيم س قدده

(٢) واليه ذهب عامه المتكلمين وان تحاشوا عن تسميته كليا وتحاشى أكثرهم عن عده زائدا على الذات - ط مد ظله.

أو ماديات مركبات أو بسائط مناظا لعالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحدو حدوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الإلهية. الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة وهو المنسوب إلى فرفور يوس مقدم المشائين من أعظم تلامذة المعلم الأول. الرابع ما ذهب إليه أفلاطن الإلهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم إلهية بها يعلم الله الموجودات كلها. الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل ويقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفية لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته المعتزلة (١).

السادس مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء وهو قول أكثر المتأخرين قالوا للواجب علما بالأشياء علم اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها. السابع القول بان ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول واجمالي بما سواه و ذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا إلى أواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من أثبت علمه تعالى بالموجودات فهو اما ان يقول إنه منفصل عن ذاته أو لا والقائل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزلة أو إلى الذهن كبعض مشائخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة أم لا وعلى الثاني اما ان يقول (٢) بان علمه تعالى بالأشياء الخارجية صور قائمه بذواتها

(١) متعلق بعينها وهذا يشعر بعد القول بالثبوت قولين ويؤيده ما في بعض النسخ في بيان فذلكة الأقوال فهذه ثمانية س قد

(٢) أو يقال اما ان يقول بسبق علمه على الأشياء وهو القول بالمثل أو لا فاما في الكل وهو قول شيخ الاشراف واما في البعض وهو قول تالس الملطي فإنه يقول بارتسام صور الأشياء في العقل وحضور العقل عند الواجب تعالى س قد

منفصله عنه وعن الأشياء وهي المثل الإفلاطونية والصور المفارقة أو يقول بان علمه بالأشياء الخارجية نفس تلك الأشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر لأنها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها إليه علوم ومن حيث وجوداتها في أنفسها ولمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض المتقدمة بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات فلا تغير في علمه تعالى بل في

معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراف ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول إنه غير ذاته وهو مذهب الشيخين الفارابي وأبي علي أو يقول إنه عين ذاته فحينئذ اما ان يقول إن ذاته متحدة بالصورة العقلية كفرفور يوس واتباعه من المشائين أو يقول إن ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه أو بما سوى المعلول الأول على الوجه الذي أشرنا إليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وابطراما ونصلح ما أفسدوه بقدر الامكان ثم أعين ما هو أقرب إلى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب.  
الفصل (٥)

في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب إلى أهل التصوف واما مذهب المعتزلة القائلين بان المعدوم شئ وان المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل (١) فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الرأي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم واما ما نقل عن هؤلاء الاعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى

(١) مع أنهم في غنى عن أصل اثبات العلم لقولهم بعري الذات عن الصفات - ط مد ظله.

الأذهان (١) وسواء كان معدوما مطلقا أو صار موجودا بعد عدم ما في وقت من الأوقات

والثفرقة تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الأكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفه وعلوما غامضة مطابقه لما أفاضه الله على قلوبنا وألهمنا به مما لا نشك فيه ونشك في وجود الشمس في رابعه النهار حملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه حملا صحيحا ووجهها وجيها في غاية الشرف والاحكام كما

سنشير إليه إن شاء الله تعالى مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان ونبو (٢) العقل عنها بأقل من كلام المعتزلة فيهما.

(١) أي الأذهان العالية والنشأة العلمية ان قلت أين هذا من مذهب المعتزلة فان المعتزلة يقولون بثبوت الماهيات منفكة عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية و هؤلاء يقولون بثبوتها منفكة عن الخارجية فقط بل إذا نسب إلى الأذهان لم يكن مجردا عن الوجود وهل هذا الا كالوجود الذهني في الأذهان السافلة للماهيات المنفكة عن الوجود الخارجي.

قلت بطلان هذا وأمثاله لأصالة الوجود واعتبارية شيئية الماهية أينما كانت وانه ليس هناك شيئين إحداهما الوجود والأخرى ثبوت الماهية وان كانت مع الوجود الاثينية التي في أذهاننا بمحض الاعتبار وقد مر ان التخلية عن الوجود عين المحفوفية به وكان الشئيين الحاصلين بالتعمل وجود ووجود بالحمل الشائع أحدهما قابل والاخر مقبول بالاعتبار فليس في الدار غير الوجود ديار وبناء هذا القول أيضا على أن ثبوت الماهية مقابل الوجود في ظاهر الامر لكن نظره قده ليس إلى هذا بل إلى مجرد انها ليست موجودة بوجودها الخاص وان ثبوتها مجردة عن الوجود الخاص امر واضح الفساد بقريته ما سيذكره في الجواب من أنها وان انفكت عن وجودها الخاص الا انها موجودة تطفلا لوجود الحق تعالى ولو كان نظره إلى ما ذكرنا كان المناسب في الجواب ان يقال ثبوتها بالعرض لوجود الحق لا ينافي اعتباريتها كما في تحققها بالعرض حال وجودها الخاص بها فتفتن س قده

(٢) النبو التباعد عن الشئ والتجافي منه.

ومن جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين وثلاثمائة منه وهو قوله ان أعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الأعيان فوجه عليه دون غيره من أمثال قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن (١)

فأسمعه امره فبادر المأمور فيكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم يزل الممكنات في حال عدمها الأزلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته (٢) وتسبحه وتمجده بتسبيح أزلي وتمجيد قديم ذاتي ولا عين لها موجود انتهى.  
وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم (٣) فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه

(١) صفه قوله المعبر عنه في اللسان العربي بكن والمعنى كلامه سبحانه فعله كما في نهج البلاغة وفعله الوجود المنبسط على الأشياء والوجود لما كان في الخارج عين الماهية ترقى الشيخ وقال بل كان عين كلمته س قد

(٢) في أحاديث أئمتنا ع مثل ذلك وعرفانها في تلك الحال وتسبيحها و تمجيدها كون وجودها للواجب تعالى وعدم اضافه وجود إلى أنفسها كما في حال نقض ميثاقها أعني في هذا العالم فعدم اضافه الوجود إلى الأعيان هناك اعترافها هناك بان الملك والحمد له و اضافته إليها هي هنا انكارها ونقض عهدها وان أقرت باللسان س قد (٣) هذا مذهب الأشاعرة وقد حمل التابعة المحقق الطوسي قد في التجريد على معنى أصالة الموازنة في التطابق ومراد هذا الشيخ من المعلوم المتبوع المعلوم بالذات هناك أعني الماهية من حيث هي التي بنفسها هي لا بجعل مؤلف لبطلانه في الذاتيات ومن العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لا تعين له بذاته ومن التابعة تعينه وتلونه بلون الأعيان الثابتة وأيضا اعتبار المعلوماتية أي الماهية من حيث هي) مقدم على اعتبار الوجود أي وجود كان لان ما بالذات مقدم على ما بالعارض والحق الجمع فان المعلوم متبوع في التلون مثلا والعلم متبوع في الوجود الأحدي والمعلوم تابع في الوجود الكوني الخارجي. ان قلت كيف يطلب الأعيان هناك الظلم والكفر والشقاوة وكل أحد يطلب الخير والسعادة لنفسه في كل نشأة لا الشر والشقاوة؟.

قلت الشر مثلا هناك بالحمل الأولى شر لا بالشائع لأنه بالشائع منافي وجود الشيء كما أن الخير ملائمه ولا وجود هناك حتى يصدقا فيطلب كل ماهية هناك وجودا هي هنا يبرز ذاتها ولوازمها لا ان يرتفع نفس الموضوع أعني تلك الماهية المخصوصة من البين كما أن ماهية الألف التي تكون الاستقامة ذاتية لها لا بجعل مؤلف من جاعل وكذا ماهية الدال التي اعوجاجها كذلك في ذهن الكاتب تقتضيان وجودا في الخارج يبرزهما على ما هما عليه والا لم تكونا ألفا ودالا س قد.

وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون  
فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال أيضا ما يبذل  
القول لدى لان قولي على حد علمي في خلقي وما انا بظلام للعبيد أي  
ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان يأتوا به بل ما  
عملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه  
فإن كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون  
فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم (١) الا ما أعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومه  
لنا (٢) بما هي عليه من أن تقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا أن نقول  
قلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم انتهى.  
وقال في موضع آخر فليس للحق الا إفاضة الوجود على حسب مقتضى الأعيان.

(١) يعنى كما أن الأعيان في الأزل لم يقولوا لنا بلسان قابلياتهم الا ما أعطته ذواتهم وقابلياتهم  
بتلوناتهم المختلفة كذلك ما قلنا لهم فيما لا يزال الا ما أعطته واقتضته ذاتنا من مجرد القول  
غير المتلون وهو كلمه كن الواحدة فليس شاننا الا الابرار والإنارة لكل ما كمن في ذواتهم  
أي شئ كان من خير أو شر وليس سحيتنا الا الجود والكرم وطرد الظلمة والعدم قل كل يعمل  
على شاكلته - س قده.

(٢) تنظير أي كما أن ذاتنا وأسمائنا وصفاتنا التي هي عين ذاتنا معلومه لنا على  
ما هي عليه كذلك صور أسمائنا وهي الأعيان وفيه إشارة أيضا إلى القاعدة المشهورة في اثبات  
علمه بالغير وهي العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول - س قده.



أقول هذه الكلمات وأشباهاها داله بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت المهيئات عندهم منفكة عن الوجود في الأعيان فلا فرق بين مذهبيهم ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فان البرهان ناهض على استحالة تقدم المهية على الوجود تقدا ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدا مجردا عن الوجود ثبوتا علميا

أو ثبوتا خارجيا لكن يجب ان يعلم (١) ان الأشياء الكثيرة قد تكون موجودة بوجد واحد على وجه بسيط وقد توجد بوجدات متعددة متكررة حسب تكرها بحسب المفهوم المحصل النوعي وإذا قيل كذا موجود في الخارج أو في الذهن أريد به الوجود التفصيلي لأنه الوجود الذي يخصه تلك المهية ولا يتحد معها فيه غيرها فإذا قيل وجود الفرس أريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الانسان والفيل والبقر وغيرها فاما الوجود البسيط الاجمالي الذي فرض انه يصدق عليه مفهومات هذه الأنواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تبايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب إلى شئ من تلك المعاني والحقائق بأنه وجود له إذا العرف جار (٢) بأنه إذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل

(١) هذا ما وعده آنفا ان يشير إلى توجيه لكلامهم لكننا قد أشرنا فيما تقدم مرارا ان الذي ذهب إليه قده في كيفية تحقق العلم الحسولي أعني الماهية الذهنية التي لا تترتب عليها الآثار لازمه عدم تحقق المفاهيم الماهوية في ظرف التجرد العقلي فلا سبيل إلى اثبات العلم الحسولي في المجردات العقلية وما فوقها فلا معنى لثبوت الماهيات والأعيان الثابتة بثبوت الأسماء والصفات قبل وجوداتها العينية باي نحو من الثبوت فرض نعم ثبوت الكمالات الوجودية المفصلة عينا على نحو الاجمال في المراتب العالية من الوجود على القول بالتشكيك مما لا ينبغي ان يرتاب فيه لكنهم لا يرون للوجود كثره تشكيكية ولا لغير الذات المتعالية وجودا حقيقيا غير مجازي ط مد ظله

(٢) أي المتعارف بين العقول النظرية جار بكذا أو العرف العام جار بكذا ويكون إشارة إلى كون المطلوب فطريا فلا يرد ان الحقائق لا تقتنص من العرف - س قده.

الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء أشياء كثيرة.

فإذا تقرر هذا فنقول ان الذي أقيم البرهان على استحالته هو ثبوت المهية مجردة عن الوجود أصلا سواء كان وجودا تفصيليا أو وجودا اجماليا واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير أمرا متحصلا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم

المطلق لان وجود الحق تعالى ينسحبها كلها لان تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى ولا شك ان أسمائه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم احصائها موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد أسلفنا لك في مباحث تقاسيمهم صفات الله وأسمائه أنموذجا من هذا الباب وتلميحا إلى معرفه عالم الأسماء وان ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف لك (١) ان هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الأقدمين ان علم الباري بالأشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط أزلي ومع بساطته وأزليته ووجوبه الذاتي هو كل الأشياء على وجه أعلى وارفح و أشرف وأقدس إذ كما أن للأشياء وجودا طبيعيا في هذا العالم ووجودا مثاليا ادراكيا جزئيا في عالم آخر ووجودا عقليا كليا في عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود أسمائي إلهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الأسماء

(١) أي إلى هنا انكشف لك تبعيده من منهج الاعتزال وسينكشف لك تقريره من منهج الأقدمين - س قده.

## الفصل (٦)

في حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمثل العقلية  
والصور الإلهية وحال ما ينسب إلى فرفور يوس وأتباعه  
من اتحاد العاقل والمعقول

أما مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان مذهبا منصورا عندنا حيث ذبنا عنه  
وبرهنا عليه وأحکمنا برهانه وشيدنا أركانہ ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في  
العلم الكلي المذكور في السفر الأول من هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور  
مناطاً للعلم الأزلي الكمالي الإلهي السابق على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح  
لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى  
وعن علمه بذواتها (١) فكيف يكون هي بعينها علمه بالأشياء في أزل الآزال.  
وأيضاً هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينيه لا ذهنية ننقل الكلام إلى  
كيفية علمه بها قبل الصدور فيلزم اما التسلسل (٢) أو القول بان الواجب تعالى  
لا يعلم كثيراً من الأشياء قبل تلك الأشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك  
الأشياء

لم يكن هو عالماً بحال والأصول الماضية الحقه المتكررة تبطل هذا وأمثاله واما  
المنسوب (٣) إلى فرفور يوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تأخر عنه إلى يومنا  
هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ

(١) مبنى على ما أشير إليه سابقاً وسيبحث عنه تفصيلاً ان الأشياء معلومه تفصيلاً في مقام  
الذات والا فالخصم غير مسلم لما ذكره ط مد ظله

(٢) فلو كانت تلك الصور العلمية معلومه بصور أخرى لزم التسلسل أو بنفسها لزم  
الجهل قبلها ط مد ظله

(٣) اعلم أن اتحاد العقل والمعقول ان استعمل في مقام العلم الكمالي الذاتي فمعناه  
كون بسيط الحقيقة بوحده وبساطته كل المعقولات وان استعمل في مقام العلم التفصيلي فمعناه  
اتحاد اشراقه بكل معقول بلا تجاف من ذاته عن مقامه بل الاتحاد في مقام الظهور للحقيقة  
الظاهرة - س قده.

كالشفاء والنجاة والإشارات وكتب الشيخ الاشرافي كالمطارحات وحكمه الاشراف والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام (١) في مباحث اتحاد العقل والمعقول من الفن الكلى بما لا مزيد عليه ومن أراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيقته ودقته ولطافته فليراجع إلى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبه قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشده غور في التفكير وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

### الفصل (٧)

في حال القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى فتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ في أكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما تستفاد من السماء وهياتها وأشكالها الخارجية بالحس والرصد صورتها العقلية وقد لا يكون الصورة المعقولة مأخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت أنشأها البناء أولا في ذهنه بقوة خيالية ثم تصير تلك الصورة محركه لأعضائه إلى أن يوجد في الخارج فليست تلك الصورة وجودها العلمي مأخوذا من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية من الفلسفة الأولى ان جنس العلم الذي من جملة أقسامها وأجناسها منقسم إلى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامه استقلالية أو لا

فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل القسم الأول لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر في ذلك إلى قابل وآله ووضع خاص وزمان خاص وشرائط أخرى. فنقول نسبه جميع الأمور في هذا العالم إليه تعالى نسبه صنع الصانع

(١) تأييد لأصل قوله باتحاد العاقل والمعقول واما توجيه علم الواجب التفصيلي قبل الایجاد بذلك فيرد عليه جل ما يرد على القول بالصور المرتسمة على ما سيحى تفصيله و لعل المصنف قد لم يذكر المناقشة فيه لذلك - ط مد ظله.

المختار إلى نفسه الصانعة ونسبه تصنيف الكتاب الحكمي إلى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامه الفاعلية بان يكون مجرد تصويره كافيًا لحصول صنعه أو تصنيفه في الخارج فصدور الأشياء عن الباري جل اسمه في الخارج بأنها عقلت أولاً فصدرت وتعقله تعالى إياها ليست بأنها وجدت أولاً فعقلت لان صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس أفكارنا التي نستنبطها أولاً ثم نوجدتها

من جهة ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيره فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في أفعالنا الاختيارية إلى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركه واستعمال آله تحريكية طبيعية كالعضلات والرباطات والأيدي والأرجل وخارجية غير طبيعية كالفأس والمنحت والقلم والمداد وانقياد مادة صالحه لقبول تلك الصورة والأول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما أنه تام الوجود والتحصيل انما امره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون فقوله وكلامه الذي (١) هو تابع لإراداته الذاتية هو تعقله للأشياء فكينونية الأشياء في الخارج تابعه لمعقولها الذي هو عبارة عن قوله وتلك الصور العقلية هي

كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الإلهي المنور نبه على هذا المقصود بأبلغ وجه

وأحسنه حيث رتب وجود الأكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الأزلية الذاتية وسنحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرقى إن شاء الله.

وربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصلة في ذاته بأنه يعلم ذاته وذاته سبب للأشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته يعلم جميع الأشياء في الأزل لكن الأشياء كلها غير موجودة في الأزل

(١) كون الصور المرتسمة كلاماً باعتبار انبعاثها عن الذات لا مستفادة عن الأشياء و باعتبار اعرابها عما في الضمير الغيبي المطلق والمراد بتابعيتها تأخرها السرمدي و بالإرادة الذاتية العلم المقدم على هذه الصور المرتسمة الاجمالي بالأشياء الذي هو ابتهاج ذاته بذاته بحيث ينطوي فيه اراده الأشياء لان من أحب شيئاً أحب آثاره - س قده.

بوجود أصيل فلو لم يكن أيضا موجودة بوجود علمي غير أصيل لم يتحقق العلم بها (١) إذ العلم يستدعى تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والإضافة أو صورته موجهة لها والتعلق بين ذات العالم أو صفته وبين المعدوم الصنف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الأزل والا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند البارئ قبل وجودها الخارجي فذلك إما بان تكون منفصلة عن الواجب تعالى فيلزم المثل الإفلاطونية وإما بان يكون أجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محالان أو بان تكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب.

وأورد عليه انه منقوض بالقدرة الإلهية الأزلية لأنها أيضا صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شك ان قدره الله تعالى شاملة لجميع الأشياء (٢) مبدعها وكائنها إذ الكل صادره عنه إما بوسط أو بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود في الأزل

بأعيانها لا بصورها العلمية لان ذواتها العينية مقدوره له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الأزل محال فظهر النقض لجريان الدليل وتخلف المدلول. وأجاب بعض الأزكياء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا يقتضى وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي فيها الوجود التقديري إذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم لما استشعر انه دام أصل الاستدلال بما ذكره قال فالوجه ان يقال إن النسبة وان لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند

(١) الملازمة ممنوعه لان شئئية الماهية بلا وجود عيني أو ذهني مصححه للتعلق كما هو مذهب المعتزلة وهو وإن كان باطلا في الواقع الا انه لا بد للمستدل ان يتعرض لابطاله كما تعرض لغيره مما هو باطل عنده وقس عليه قوله فبقي كونها موجودة س قد  
(٢) كان قائلا يقول يكفي لتعلق القدرة الأزلية المبدع الأزلي كالعقل الأول فان امكانه الذاتي يكفي بمجرد لقبوله الوجود من القادر الأزلي كيف وامكان الكائن أزلي كما قالوا إنه فرق بين امكان أزلية الكائن وأزلية امكانه فأجاب بان القدرة على الكائن أيضا في الأزل - س قد.

المعلوم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف له ولا تميز.  
أقول اما أصل الاستدلال فسنرجع إليه واما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بان  
القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن  
لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الأزلية إذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه  
الخارجي بل يكفي وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجي بل  
يكفي وجوده بصورته وذلك الوجود الصوري كما أنه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما

صرح

به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته بان تلك الصور كما انها  
حاصله فيه تعالى كذلك صادرة عنه واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي  
غاية الركاكة من وجوه (١)

أولها حكمه بان النسب والإضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير  
وليس كذلك كما علمت في مباحث مقولة الإضافة من أن لها حظا من الوجود  
الخارجي

وان لم يفرضه فافرض وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية لكنها من  
الانتزاعيات التي تستدعي (٢) وجود الطرفين وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الأزلي  
والقدرة الأزلية بكون أحدهما يستدعي التعلق دون الاخر تحكم بحث لما سبق من أن  
صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحده ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته

(١) أي من مجموع الوجوه فان الحكم بان وجود النسب بمعنى وجود منشأ  
انتزاعها ليس أول قارورة كسرت في الاسلام لأنه وقع من أكثرهم فليس هذا مناط غاية الركاكة  
وان أريد انها عنده كأنياب الأغوال حيث قال إذ النسبة تقديرية الوجود فالمراد بالتقدير  
هيهنا مثل ما يوجد في القضية الحقيقية لا تقدير العقل المقابل لتجويزه أي يكون لها وجود  
على حدة في العقل بعد ما اعتبرها المعبر واما قبله فوجودها وجود منشأ انتزاعها في الخارج  
إذ فيه مصحح لانتزاعها س قده

(٢) فان من الانتزاعيات ما لا يستدعي شيئين كالعمى المنتزع من زيد الأعمى ومنها ما  
يستدعيهما كالأخوة المنتزعة منه ومن عمرو فعنوان النسبة المقولية ناطقة بذلك نعم لو  
كانت الإضافة اشراقية لا يستدعيهما ولا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله إذ النسبة نفسها  
تقديرية الوجود - س قده.

تعالى على قدره الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية (١) و فيه تعالى نفس الايجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت.

تنبيه وإشارة ان خلاصه ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء ان الواجب تعالى يعقل الأشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الأشياء من الأشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل من الأشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو محال واما عارضه لها (٢) ان يعقل الأشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو أيضا محال ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه إذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج (٣) فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شئ

-----  
(١) انما قال للفاعلية إشارة إلى أنه لا يلزم على ذلك القائل كون القدرة عين القوة والاستعداد كما يتوهم لان قدرته تعالى بالفعل عنده وانما اثرها الذي هو الفعل بالقوة كما أن القدرة على الكتابة للفاعل الكاتب الماهر المحصل لملكه الكتابة بالفعل وان كانت الكتابة له حين لا يكتسب بالقوة وهذه شئ من مقولة الفعل وتلك شئ آخر من مقولة الكيف - س قده.  
(٢) أي من خارج ذاته فلا يرد على الشيخ نفسه ما أورده لان الصور منبعثة عن ذاته تعالى عنده ونسبته إليها نسبه الفاعل إلى الفعل لا نسبه القابل كما إذا اتصف بها من خارج وقوله ويكون لولا أمور من خارج أي لولا وجود فاعل الصور س قده  
(٣) أي عروضاً خارجياً بحيث يكون للمعروض مرتبه من الوجود متقدماً على وجود العارض ويكون العروض عروض المقبول للقابل والمراد بالقوة الانفعالية المادة وحينئذ لزوم التركيب الخارجي ظاهر ولا ينتقض هذا وكذا ما بعده من الجسمانية أو الجسمانية بالعقل إذ يعرض له الوجود من خارج فإنه ممكن وله من ذاته ان يكون ليس ومن علته ان يكون ايس وليس فيه تركيب خارجي ولا جسمانية أو جسمانية ووجه عدم الانتقاض انه لا ماهية للعقل على التحقيق وعلى المشهور من أن له ماهية فلا عروض خارجي للوجود بالنسبة إلى الماهية في المواضع الاخر فكيف في العقل وأيضاً القابل في العقل هو الماهية والقوة امكان ذاتي وفي الواجب تعالى حينئذ القابل وجود صرف عين الواقع و متن الأعيان بالقوة امكان استعدادي وحامل الاستعداد هو المادة ولا بد لها من صوره فيلزم التجسم لا محاله تعالى الواجب القدوس عن ذلك علواً كبيراً س قده



هو به موجود بالفعل وشئ هو به بالقوة وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لأنه بسيط الحقيقة من كل جهة.

وأیضا كل ما يعرض له شئ لا من ذاته بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محاله جسم أو جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذه الأصول كون عاقلية مستفادة من غيره أو حاصله بعد ما لم يكن ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث تغيرها عقلا زمانيا مشخصا فيكون لكل واحد منها صوره أخرى على حده ولا شك انها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها

مع بعض فيكون ذات الباري محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون اله العالم مادة جسمانية تعالی عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وأیضا من وجه آخر هذه الفاسدات إذا أدركت بصورها الكونية أو بما يطابقها من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا

أو تخيلا فتكون القوة المدركة لها قوة حساسة أو قوة خيالية إذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجه الوجود كالمدرك فالصور المحسوسة والمتخيلة لكونها شخصية متجزية لا بد ان تدرك باله جسمانية متجزية فلا بد ان يدرك الواجب تعالی هذه الأشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما أن اثبات كثير من الأفاعيل له تعالی بلا وسط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شئ على نحو كلي (١) ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ شخصي

(١) المراد بالكلية في كلامه كما وقع السعة والإحاطة أي يعقل الشئ بصوره محيطه

به وبغيره فيعقله ويعقل غيره بصوره واحده وهذا كقول الاشرقيين ان رب النوع كلي ذلك النوع ومعلوم انه فرد ابداعي غير دائر ولا زائل لكنه محيط بكل الافراد الطبيعية وكاطلاق الرياضيين الكلي على الفلك المحيط مع شخصيته واطلاق الكلية على الإحاطة الوجودية العينية كاطلاق الإحاطة على الكلية حيث يسمى القضية الكلية بالمحيطة س قد

فلا يعزب عنه مثقال ذره في السماوات ولا في الأرض وهذا من العجائب التي يحتاج  
تصورها  
إلى لطف قريحة.

وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل انه مبدء كل موجود عقل أوائل  
الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شئ من الأشياء يوجد الا وقد صار من جهة  
ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن  
يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول تعالى يعلم الأسباب ومطابقتها ويعلم ضرورة  
ما تتأدى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن ان يعلم تلك  
ولا

يعلم هذه فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كليه.  
وقال أيضا ولا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثره الصور  
التي يعقلها اجزاء لذاته كيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل  
ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على أن المعقولات والصور التي له بعد ذاته  
انما هي

معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية (١) وانما له إليها اضافته المبدء الذي  
يكون

عنه لا فيه بل إضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا تتقدم ولا تتأخر  
في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي محيطا  
بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته اضافته إليها من حيث هي معقولة لا من حيث  
لها وجود في الأعيان فبقي لك (٢) النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة  
في ذات الأول كاللوازم التي تلحقه ويكون لها وجود مفارق لذاته وذوات غيره كصور  
مفارقة على ترتيب موضوعه في صقع الربوبية (٣) أو من حيث هي موجودة في عقل أو  
نفس

(١) أي لا المعقولات التدريجية المتعاقبة وهي ما مر بقوله كالعقل المتغير س قد  
(٢) أي إذا عرفت ان الإضافة العقلية إليها ليست من حيث وجودها العيني فبقي لك النظر  
في وجودها العقلي أي في وجود صورها العلمية انه هل هو بطريق قيامها بذاتها أو بطريق قيامها  
بأمر آخر اد

(٣) لما كان المفروض مفارقتها لم يكن المراد من وضعها في صقع الربوبية تقويمها أو  
عروضها للذات وهو ظاهر بل المراد منه تخلقها بأخلاق الله واتصافها بصفاته واستهلاك احكام  
الامكان تحت احكام الوجوب فان مناط غلبه السوائية حركة والمادة ولو احقها وهي عنها  
منتفية ولذا تسمع المصنف كثيرا ما يقول إن العقول باقيه ببقاء الله وقديمة بقدمه فلا ينافي  
قدمها ما قال المحققون انه لا قديم سوى الله تعالى وإذا كانت العقول هكذا وهي من أفعاله  
فما ظنك بصفته تعالى والصفة أشد اتصالا بالموصوف من الفعل وإن كان الفعل من المبدعات

وإذا عرفت هذا فلا وجه لما قيل على الشيخ انه لا يدري أحد ما هذا الصقع س قدہ

إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت في أيها كانت فيكون ذلك العقل أو النفس  
كالموضوعة

لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على أنها فيه ومعقولة للأول على أنها عنه ويعقل  
الأول تعالى من ذاته انه مبدء لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول  
منه ان المبدء الأول مبدء له بلا واسطه بل يفيض عنه وجوده أولا وما المعقول  
منه انه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك  
المعقولات وإن كان ارتسامها في شئ واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب  
السببي والمسببي وإذا كانت تلك الأشياء المرتسمة (١) (٢) في ذلك الشئ من  
معلومات

(١) أي إذا كانت تلك الصور المرتسمة في عقل أو نفس من معلومات الأول فيدخل في  
جملة ما الأول يعقل ذاته مبدء له فيلزم ان يكون هذه العقلية نفس وجود تلك الصور لا ممييزة  
لوجودها والا لزم التسلسل لأنه إذا كان عقله ان ذاته مبدء للصور غير وجود الصور فيكون  
هذه العقلية غير تلك الصور فلها أيضا وجود لأنها من اللوازم فلها أيضا عقلية أخرى لأن علة  
الوجود هي العقلية فلا بد ان يكون تلك الصور نفس عقل المبدء المبدء للخير فحينئذ  
لا يكون صدورها على ما قلنا من أنه إذا عقلها وجدت لان هذا القول حينئذ بمنزله ان يقال  
لأنه عقلها أو لأنها وجدت وهذا باطل فلا يمكن ان يكون الصور في نفس أو عقل اد  
(٢) يترأى في ظاهر الامر ان يتكلم الشيخ في نفس ذلك الشئ ان عقله ليس نفسه  
بل مقدم عليه حتى يصدق في حقه عقل فوجد وصورته يكون حينئذ في عقل آخر أو نفس أخرى  
فيتسلسل لا في الأشياء المرتسمة فإنه مشترك الورود عليه وعلى ما هو الحق عنده من ارتسام  
الصور في ذاته تعالى لكن بعد التدقيق تعلم أن الحق ما قاله لان الصور حينئذ موجودات عينيه  
فتكون مسبوقة بالعلم وليست ذهنية علمية لتكون مستغنية عن علم آخر والصور الأخرى انما  
كانت علمية غير عينيه ان ارتسمت في ذاته تعالى الا ان الشيخ غلب الصور ومحلها أيضا  
مراده فهذا الكلام من الشيخ مثل ما أورده المصنف قده على مذهب القائلين بالمثل  
الإفلاطونية سابقا س قده

الأول فيدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدء له فيكون صدورها عنه ليس على ما قلناه من أنه إذا عقل خيرا وجد لأنها نفس عقله للخير أو يتسلسل الامر لأنه يحتاج إلى أن يعقل انها عقلت وكذلك إلى ما لا نهاية له وذلك محال فهي نفس عقله للخير فإذا قلنا لما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلات فإنما يكون كانا قلنا لأنه عقلها عقلها أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها أمورا مفارقه لكل ذات عرضت الصور الإفلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض أيضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال (١) فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص

عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته مأخوذة مع اضافته ما (٢) ممكنة الوجود فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبه الوجود

(١) وهو لزوم ان يكون هذا العقل أيضا مسبوqa وجوده بعقل آخر فيدور أو يتسلسل اد (٢) مراده قده بالإضافة المقولية وكذا بالعلية والحكم متوجه إلى القيد المأخوذ معه وليس مراده بالإضافة الاشراقية والعلية الحقه الحقيقية بل الحقه الظلية التي هي نور الوجود وظله الممدود فان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما بالإضافة المقولية وهي مفهوم ذهني انتزاعي فمعلوم زيادتها وامكانها وكيف يحتمل كونه واجبا ومع ذلك لا غرو في كونها صفة للعنوان والوجه ووجه الشئ هو الشئ بوجه ضعيف وهذا كالصفات الانتزاعية من الكلية والأبوة وغيرهما للانسان فهذا معنى زيادة الصفات الإضافية كما مر في الحواشي السابقة ثم إنه إشارة إلى ارتضاء كون الصور المعقولة لواحق ذاته كما يعبرون عنها بلوازم الأول والى الاعتذار عن ملاصقته الممكن بان الممكن بالحقيقة ليس الا مفهوم العالمية الإضافية واما نفس الصور فهي واجبه بوجوب الذات الأقدس قديمه بقدمه باقيه ببقائه أزيد مما يقال في العقل الأول انه باق ببقائه لا بابقائه - س قده.

بل من حيث ذاتها وتعلم أن العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم أنه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورته من شأنها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورته معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدء لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول

كما هو مبدء لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تأمل الأصول

المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي ان يتضح انتهى ما ذكر. وفيه أمور مستقيمة شريفة وأمور متزلزلة وكلما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الأول عاقلا للأشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصله عنده تعالى بصورها العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الإفلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الأول من كون عقله تعالى لذاته علة عقله لها وان كثرتها كثره بعد الذات الأحادية وانها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي (١) وان حيثية كونها معقولة له تعالى بعينها حيثية صدورها عنه (٢) بلا اختلاف جهة وانها ليست مما عقلت فوجدت أو وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وان كمال الأول ومجده في أن ذاته بحيث يصدر عنه هذه الأشياء لا في نفس حصولها له فعلوه ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية إلى غير ذلك وكلما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد. ثم من العجب ان الذين جاؤوا بعد الشيخ وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدروا عليه ولم يأتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه أو من قصور

(١) هذا انما يستقيم في الطبقة الطولية من العقول واما المثل الإفلاطونية فلا ترتيب سببي ومسببي فيها وتسميتهم إياها بالعقول العرضية والطبقة المتكافئة ينادى بذلك اللهم الا ان يقال الترتيب الذي في العقول الطولية يكون لهذه بالعرض لأنها تحصل من اشراقات تلك و مشاهداتها س قده

(٢) إشارة إلى قول الشيخ وتعلم أنه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورته من شأنها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورته معقولة من حيث هي معقولة فأفاد ان ما ذهب إليه الشيخ من الفرق بين صورتين صحيح وان الصور المفاضة عن الله من القسم الثاني - اد.

قرائحهم وأذهانهم أو من عدم خوضهم في الأصول الحكيمة كما ينبغي.  
فمنهم أبو البركات البغدادي حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله  
لو كان علمه مستفادا من الأشياء لكان للغير مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه  
تعالى فاعلا للأشياء فان فاعليته لا تتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله  
مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للأشياء فكما ان هذا الكلام  
باطل فكذا ما قاله

أقول وجه اندفاعه كما أشير إليه ان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد  
تطلق ويراد بها نفس الإضافة المتأخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق ويراد  
مبادئ تلك الإضافات (١) فهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات  
الكمالية

له تعالى الا باعتبار مبادئها المتقدمة على الإضافة فكما ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف  
على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا لزم الدور فوزان ذلك في علمه  
ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم.

ومن القادحين في هذا المذهب أشد قدح شيخ اتباع المشرقين المحيي  
رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من إلهيات  
كتابه المسمى بالمطارحات قولهم ان ذاته محل لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل  
عنها انما ذكروه ليظن الجاهل ان فيه معنى فإنه يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند  
تجدد كما يفهم من مقولة ان ينفعل وهذا لا يغنيهم فإنه وان لم يلزم الانفعال التجديدي  
من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان  
الفعل بجهة والقبول بأخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا تكون محلا لاعراض ولا  
يتصف

بها وقد تقرر فيهما وهل كان اتصاف المهيات بصفات فيها الا لأنها كانت محلا لها  
انتهى كلامه.

(١) كالصور النوعية المسخنة النارية فإنها فاعليه النار مقدمه على الفاعلية التي هي  
الإضافة المتأخرة - س قده.

أقول ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال التجديدي الاستعدادي (١) دون اجتماع الايجاب و مطلق القبول فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها إذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده العرضي كما هو شان الاعراض فحيثية صدور مثل هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه لأنه لم يوجب الا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقيم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطي فاذا لو كان خلل في كون أوائل الصوادر عنه اعراضا لكان من سبيل آخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم المهيئات البسيطة مع أنه قد حقق القول فيها بأنها غير مستنده الا إلى تلك المهيئات التي هي جاعلها فهل هي الا فاعله لها وقابله بجهة واحده.

ثم قوله كيف يصدق عاقل إلى آخره تعريض ببهمنيار حيث قال في التحصيل ذاته تعالى وان كانت محلا لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا يتأثر فان أكثر ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو في الاعراض التي يتأثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون

والطعم وسائر الاعراض وكالنفس في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الافعال والأحوال والآثار الصادرة عنه من جهة الفاعلية والايجاب وكذا الإضافات العارضة له إلى المعلولات المتأخرة عنه فان

---

(١) فأشار بالانفعال التجديدي إلى أنه لا بد ان يقبل الشيء من غيره فلو انبعث الشيء من نفسه انبعث اللوازم من حاق ذات الملزومات لم يكن انفعالا تجديديا وبالاستعدادي إلى أنه يكون بمدخلية المادة لأنها حامله القوة وموضوعه للقابلية فقبول الماء للسخونة انفعال تجديدي استعدادي لا قبول الأربعة للزوجية أي عروضها لها ولا قبول النار للسخونة و معروضيتها لها فإنهما لم يقبلهما من غيرهما ولا بواسطة المادة الموضوعية إذ لو فرضناهما مجردتين أيضا لكانتا مقتضيتين لهما فجهة الاقتضاء في أمثال ذلك هي جهة العروض والقبول بمعنى الموصوفية بعينها - س قده.



أريد من الاتصاف (١) مطلق المعروضية والملحوقية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا فساد في تحققه ههنا وان أريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن

عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم. وقال فيه أيضا وان لم يكن تعقله تعالى زائدا على ذاته وليس ذاته الا ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدء الصورة في ذاته اما ان يكون على ما يقال إنه

إذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن ماهيته فيقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فبطل قولهم ان علمه بالأشياء سبب لحصول الأشياء بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى.

أقول هذا المذكور أيضا يشبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى بذاته علة لعلمه بلازمه ليس يقتضى ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكره من قولهم ان وجود الأشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع وإن كان لزومه بتوسط هذا العلم (٢) فان لازم اللازم أيضا لازم والحاصل ان الصور العلمية الحاصلة

(١) بل في القيام الصدوري لا اتصاف أصلا فان الأشياء كلها قائمه به تعالى قياما صدوريا ولا اتصاف وقد ذكر الشيخ ان له إليها اضافته المبدء الذي يكون عنه لا فيه وكلام صاحب التحصيل يمكن ان يحمل على ما ذكرنا بوجه بعيد بان يراد بالمحل المحل الصدوري وبالعرض العرضي إذ العلم خارج محمول س قد

(٢) والحاصل ان حصول اللزوم بنفس العلم وبالعكس فقولهم علمه بذاته أي ذاته لان هذا العلم حضوري وقولهم علة لعلمه أي للصور المرتسمة وقولهم بلازمه أي باللوازم المباشرة اللازمة لنفس ذلك العلم وهو الصور بنفسه وهذا من قبيل قولهم تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل وكيف يقدم اللزوم على العلم وصفات الواجب تعالى كل عين الأخرى واللزوم من طرف الواجب عين العلية والخالقية فلا تقدم ولا تأخر بين صفاته تعالى - س قد.

في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والأشياء الخارجية من لوازم علمه بتلك الأشياء فتكون هي من لوازم لوازمه تعالى بل هي عين لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في المهية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم (١) علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته أعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها.

ثم إنه لما استشعر بهذا الدفع قال واما ان يقال إن حصول الصور في ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما يوجد اللازم المبين فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المبينة بل هي مع صورته. أقول هم يلتزمون ذلك ولا ينسد (٢) بذلك باب اثبات العقل من حيث إن مبناه على أنه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الأول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل إذ نقول أولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصر في هذا

(١) أقول ليس مراد الشيخ ان تأخر اللازم المتصل أعني الصورة العلمية عن اللازم المبائن وهو ذو الصورة وتقدم اللزوم على العلم باللزوم انما يفهم بته من أمثال قولهم إذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته حتى يتوجه عليه ما ذكره المصنف قده من أنه يشبه المؤاخذات اللفظية بل مراده استيفاء الشقوق استظهارا.

فحاصل كلامه ان الصورة الأولى اما انها مؤخره عن اللازم المبائن واما انها مقدمه عليه واما انها لا مؤخره ولا مقدمه بل معه كما سيذكره وعلى كل تقدير يلزم محذور س قده (٢) أقول مراد الشيخ انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى بمجرد ذاته مفيد اللوازم المبائة بل بتوسط الأمور الحالة كما سيأتي من المحقق الطوسي قده ويلزم ان لا يكون الواجب تعالى علة تامه بسيطه للعقل الأول وهو خلاف مذهبهم حتى أنه اعتبر العدم الذاتي و الامكان وسائر الاعتبارات اللازمة للامكان في طرف المعلول لئلا يقدح في بساطه العلة كما في الشوارق للمحقق اللاهيجي قده ودلالة كلام الشيخ على ما ذكرنا أظهر من دلالاته على ما ذكره المصنف قده من الانسداد المذكور وإن كان لازما أيضا فلا وجه للاقتصار عليه - س قده.

المسلك بل المسالك إلى اثباته واثبات كثرته متعددة (١) وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الأشياء الخارجية وليس كل واحد من تلك الجهات (٢) تصلح لان تكون جهة لصدور أي معلول كان بل كل واحد منها جهة لصدور ما يطابقها ويمثلها على الترتيب وثالثا انه إذا دل البرهان على حصول صور المعلومات قبل ايجادها في ذاته تعالى (٣) فلا بد من أن يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم وكذا هيئاتها وكيفيةها الخارجية على وفق هيئاتها وكيفيةها الصورية والا لم يكن العلم الأزلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة ثم قال إن الصورة الأولى سواء تقدمت على اللازم المباين أو كانت غير متقدمة ولا متأخرة لما حصلت في ذاته فتستدعي جهتين في ذاته ولا يصح ان يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود إلى الفعل من الامكان غير المرجح لحصول صورته فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها السلب وحده أو السلب مع ذاته فإنه يلزم ان يكون السلب أشرف من ذاته إذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ومحال ان يكون الجهة السلبية أشرف من الذات الواجبية.

-----  
(١) كما في كتابه المسمى بمفاتيح الغيب وغيره ولكن مسلك امكان الأشرف بان يقال النور المدبر وهو النفس موجود فالنور القاهر وهو أشرف منه موجود بقاعدة امكان الأشرف مبنى أيضا على قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولذا جعلت القاعدة من فروعه س قداه (٢) أي ليست كثره الجهات مطلقا سادها لبات العقل ومصححه لصدور الجسم مثلا بل لا بد أن تكون مناسبة للكثير الصادر أولا حتى لا يكون على سبيل الجزاف فلا يمكن ان يقال تصدر من الذات المتعالية الوجودية صورته الجسم ومن الصورة العلمية الأولى القائمة بذاته تعالى هيولي الجسم لعدم المناسبة س قداه (٣) أراد قداه ان ما هو مناط الاشكال بعينه مناط الحل فان وجود الصورة الأولى الذي جعله جهة مكثرة مانعه عن صدور العقل فهو مقتض لصدوره لان علمه فعلى مطابق للمعلوم فلا بد ان يقع المعلوم الذي هو العقل في الوجود وهذا نظير ما ذكر المعلم الأول في دفع شبهه الثنوية حيث جعل ما هو مناط الشبهة مناط الدفع - س قداه.

أقول اما قوله ثم إن الصورة الأولى إلى قوله يستدعى جهتين في ذاته اعاده لما سبق منه (١) انه يلزم من حصول صورته في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول

واما قوله ولا يصح إلى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم أو وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتأخر عنه شيء لاحق به سواء كان المتأخر لازما أم لا وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له أو لا وليس ذلك كما توهموه (٢) حيث لم يعلموا ان المقتضى

للشيء والمفروض عليه ليس فاقدًا له خاليا عنه بالحقيقة حتى طرء عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية أو زمانية ليلزم عليه الامكان الذاتي أو القوة الاستعدادية بل الشيء من حيث موجوده أتم وأكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا أصل شريف لم يظفر به الا قليل من الأصفياء.

ثم قال وأيضا الصورة الأولى إذا كانت مع ذات الأول علة لحصول اللزوم المبائن الذي هي صورته وعلة أيضا لحصول صورته أخرى في ذاته المتعال فيلزم ان يكون الأول

باعتباره صورته واحده وجهه واحده يفعل فعيلين مختلفين.

(١) فيه تعريض إلى أنه تكرر وليس كذلك بل اعاده تمهيدا للجواب الذي ذكره أعني تكثير الجهة للفعل والقبول س قده

(٢) فالشيء إذا كان لازما وكان منبعثا من حاق الملزوم لا من غيره وكان الملزوم نفسه معطيا إياه ومعطى الشيء ليس فاقدًا له كان ذلك الملزوم واجدا لذلك اللازم في مرتبه ذاته فاللوازم المتصلة أعني الصور لما كانت منبعثة عن ذاته تعالى كان هو جامعا لها بنحو أعلى فإذا كان النحو الأعلى منها ومقامها الاجمالي واجبا فكيف يتطرق حينئذ امكان ذاتي أو استعدادي والنحو الأضعف والمرتبة التفصيلية منها أيضا مناط السوائية فيها مستهلكة كيف والافعال الابداعية أعني العقول التي صورها لوازم متصلة كالمعاني الحرفية بالنسبة إليه لا حكم لها على حيالها ومن صقع الربوبية موجودة بوجود الله تعالى باقيه ببقائه فما ظنك بالصور التي هي من الصفات السرمدية فأين الاتصال المعنوي في الصفة مما في الفعل - س قده.

أقول أولا ان ما ذكره منقوض بكون العقل الأول سببا لحصول العقل الثاني (١) والفلك الأقصى فيكون ذات الأول باعتبار صورته واحده وجهه واحده يفعل فعلين مختلفين وكل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به ههنا. وثانيا بالحل وهو ان الصورة الأولى كالصادر الأول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى والا لكان المعلول مثل العلة فاذن كل ما سوى الأول لا يخلو من جهتي كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شئ آخر الأشرف من الأشرف و الأخص من الأخص.

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الأولى وهي علة للاستكمال بحصول صورته ثانيه وان اعتذروا بأنها وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بأنها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف وعندهم ليست الصورة موجبه لنقص فيه وإذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصا ومزيل للنقص مكمل وكل مكمل من جهة ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل. أقول قد علمت أن هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصورة عنه تعالى وصدور سائر الأشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته متأخرة بوجودها ووجوبها (٢)

عنه ونسبتها إليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون

---

(١) هذا على طريقه المشائين والشيخ الاشراقي لا يقول به بل عنده يفيض من عقل واحد عقل واحد إلى آخر الطولية ولا يأخذ الأفلاك في الوجود حينئذ اللهم الا ان يكون البحث عليه برهانيا عند المصنف قده س قده  
(٢) لأنها بعد تمامية ذاته وانها تفيض بالعناية الخالية عن النقص مطلقا لان ذاته بسيطه الحقيقة جامعها لها بنحو أعلى فليس وجدان الصور بعد فيضانها من الذات وجدانا بعد فقدان حتى يكون كمالا ولا وجوبا وفعلية بعد امكان وقوه كما أورد الشيخ الاشراقي عليهم - س قده.

وجود الشيء بالقياس إلى مهيته ممكنا وبالقياس إلى موجوده واجبا فكل من تلك الصور وإن كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له فان معنى كون الوجود ممكنا ان له مهية زائدة عليه كان حاله بالقياس إليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك (١) ان يكون حاله أي حال ذلك الوجود في نفسه أو بحسب الواقع أو بالقياس إلى موجوده وإن كان غير منفصل عن موجوده ذلك الحال أعني الامكان وبالجملة وجود تلك الصور ليس مزيلا لقوه ونقص عن الواجب كما أن عدمها عنه ليس قصورا له وفقدانا عنه بل كماله ومجده انما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله ومجده بوجودها له كما ليس بوجودها في نفسها فاذن كماله ومجده بذاته لا بشيء آخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مره منها قوله في التعليقات لو فرضنا ان الأول يعقل ذاته مبدء لها (٢) ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها (٣) أو لا يكون مؤثرا فإن كان مؤثرا كان علة لان يعقلها الأول لكن علة وجودها هو ان الأول عقلها فيكون لأنها عقلها الأول عقلها (٤) أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه.

(١) هذا هكذا في الفعل واللازم المباتن كالعقل فكيف في الصفة واللازم المتصل س قده

(٢) أي للمعقولات أو للموجودات العينية فان قوله تلك الموجودات يحتملها و مؤثرية المعقولات بان تكون موجه لعلمه الكمالي إذ العلم بالغير موقوف على الغير أو يراد مؤثرية حيثية وجود المعقولات في حيثية تعقلها كما يدل عليه قوله فيما سيأتي وحقيقة الامر ومؤثرية الموجودات العينية بان تكون الصور مستفادة منها كما في العلم الانفعالي والظاهر من استشهاد المصنف قده هو الأول ولا يحضرنني التعليقات س قده

(٣) واما تعقل ذاته فذاتي ليس بمؤثريتها كما فرض أولا س قده

(٤) إذ بمقتضى ما في الواقع من أن علة وجودها هو ان الأول عقلها كان تعقله لها علة وجودها والفرض ان وجودها مؤثر في التعقل فالتعقل علة التعقل أو لما كان المفروض ان الوجود مؤثر في التعقل والتعقل علة الوجود في الواقع فالوجود علة الوجود وكلاهما باطل وحقيقة الامر ان التعقل والوجود واحد في الصور المرتسمة ولا عليه بينهما وانما لم يتعرض للشق الثاني أعني ان لا يكون مؤثرا لأنه المطلوب س قده

تعليق آخر إن كان وجود تلك المعقولات (١) علة لان يعقلها الأول ثم نقول إن عقل الأول لها هو علة لوجودها كان كأنه يقال لأنها وجدت عنه وجدت عنه وإن كان تعقل الأول علة لوجودها ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كأنه يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين محال وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الأول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها (٢) فإنه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فعقله لذاته عقل لها إذ هي لازمه له وهو يوجدها معقولة لا انه يوجدها ويكون من شأنها ان تعقل.

تعليق آخر فان قال قائل انه يعلمها قبل وجودها (٣) حتى يلزم من ذلك

-----  
(١) أي عقلا كماليا هي عين ذاته ثم نقول إن عقل الأول لها علة في الواقع لوجودها أي لوجود تلك المعقولات أو المراد ابطال ان للصور صوراً س قد  
(٢) أي لا يستفيد علمه الكمالي بالموجودات المعقولة من وجودها فإنه يفيدها الوجود أي يفيد تلك الصور الوجود ومعطى الشيء واجد له وذلك الوجدان علم حضوري س قد

(٣) أي يعلم الصور علماً تفصيلياً وقوله حيث يلزم تعليل قبل المعلل وقوله في حال عدمها محذوره انه لا ميز في العدم ولا خبر عنه والعلم صفه توجب لمحلته التميز و قوله أو يلزم اما ان يعلمها إلى آخره محذوره الخلف والعلم الانفعالي أو يعلمها بصوره منبعثة عن ذاته سابقه ومحذوره التسلسل ولم يتعرض له لوضوح بطلانه وقوله فان قوله ذلك محال جواب لقوله فان قال قائل وهو المعلل الذي أشرت إليه وقوله وهو يعلم الأشياء ان كانت الأشياء هي الصور فالعلم كمالياً اجماليا وان كانت موجودات عينه فالعلم تفصيلي وقوله وعلمه بسيط على تقدير الاجمالي ظاهر وعلى تقدير التفصيلي لأنه ترتيب سببي ومسببي - س قد.

اما ان يعلمها وهي في حال عدمها أو يلزم ان يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فان قوله ذلك محال لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة وهو يعلم الأشياء لا بان تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الأشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها وعلمه بسيط.

ثم قال وفي الجملة اثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردى ويوجب ان يكون الذي يفيد الصور ليست ذاته بل شئ أشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحده بجهة واحده يجوز ان يقبل ويفعل فيهدم بذلك قواعد كثيره

مهمه لهم ويكون التزاما لمحالات كثيره انتهى ما ذكره.

أقول قد علمت أن واجب الوجود مبدء كل الأشياء ومبدء وجوب وجودها وإذا صدر عنه شئ بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط أيضا ناش منه فالجهات

الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف رشح وفيض من شرفه فلا يفيد شئ شيئا أصلا كيف ووجود الأشياء عنه أو له ليس يزيده كمالا لم يكن حاصله له في ذاته بذاته وعلمت أيضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم المهيئات واطلاق القبول هيهنا ليس بمعنى الانفعال والتأثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة أصلا نعم لو التزم أحد تجويز ان يكون ذات واحده فاعله وقابله من جهة واحده يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول والانفعال وشان الحافظ الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحرك والتحرك وكذا الاحساس والتحرك ومثل قاعدة تركيب الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهرًا ذا بعد وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته لأشياء اخر.

واما اثبات عينيه الصفات الإلهية لذاته فطريقه غير منحصر في أنها لو كانت زائدة لزم كون شئ واحد قابلا وفاعلا لما علمت حاله في بحث الصفات بل لما



سلكناه وقررناه هناك ألا ترى ان له تعالى إضافات كثيرة (١) إلى الأشياء على الترتيب ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وبالجملة ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولا رداء ه في الاعتقاد بما أورده المنكرون

له القادحون فيه إلى زماننا هذا مع طول المدة وشده الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم.

ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي ره في شرح الإشارات مع أنه قد شرط في أول قسمي الطبيعي والإلهي ان لا يخالف الشيخ

في اعتقاداته وليته لم يخالفه هيئنا أيضا وسلك ذلك الشرط إذ كان أنفع له إلى أن يفتح الله

على قلبه ما هو الحق والصواب قال متصديا لتبيين مفاصد القول باثبات الصور في ذاته انه لا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية ولا سلبية (٢) وقول بكونه محلا (٣) لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الأول غير مباين لذاته تعالى وبأنه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى (٤) وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

(١) لا يخفى ان الإضافات لكونها أمورا اعتبارية ولذا كانت زائدة عليه لا تحتاج إلى فاعل ولا قابل فهي دون الجعل كالماهية س قده

(٢) يعنى الاتصاف والزيادة فيهما مما لا باس به لكونهما اعتبارية وسلبية لا يحاذيهما شيء في الخارج كاتصاف الأشياء بالإضافات والسلوب والعوارض الذهنية انما الباس في الاتصاف بالحقيقية الكمالية وزيادتها س قده

(٣) المفسدة كونه محلا للكثرة لا مجرد كونه محلا وقابلا لأنه قد مر ولا كونه محلا لمعلوله الممكن لأنه يأتي فيما يتلوه س قده

(٤) أي بنفي العلم بالغير فإنه مثار هذه الاشكالات لا علمه بذاته في مرتبه ذاته س قده.

والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات  
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني.  
أقول اما الزامه المفسدة الأولى من كون ذات الباري على التقدير المذكور  
فاعلا وقابلا ان أراد بالقبول مطلق العروض اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل  
على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجديدي (١) أو كون  
العارض مما يزيد المعروف (٢) كمالا وفضيلة في عروضه فيكون المفيد أشرف من  
ذاته

وأنور وأفضل وان أراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان لزومه غير بين  
ولا مبين والعجب أن الشيخ ممن ذكر في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات  
بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الأشياء غير مختلفه ولا متعددة.  
منها قوله ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول لما  
فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك الصفات والعوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن  
قابلا كما أنه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فإنه  
حينئذ لا يكون ذاته موصوفه بتلك الصفات لان تلك الصفات موجودة فيه لأنها عنه و  
فرق بين ان يوصف جسم بأنه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف  
بأنه ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد فيه لأنه عنه لو كان يجوز ذلك في  
الجسم (٣) وإذا اخذت حقيقة الأول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر  
هذا المعنى فيه وهو انه لا كثره فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل  
فاعل (٤) وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم

(١) إن كان القبول بمدخلية المادة س قده

(٢) ان استفيد المقبول من الغير وان لم يكن بمدخلية المادة س قده

(٣) أي مجرد الفرض كاف في التمثيل وان لم يتحقق ذلك في الجسم فان الجسم

بما هو جسم مطلق لا يلزمه البياض ولا بما هو مصور بصوره نوعيه من البسائط بل ولا من

المركبات الا بمدخلية المادة والمزاج وكذا في مثل بياض الثلج مدخلية الغير واضحه من

مداخله الأشعة في الخلل والفرج مع أوضاع مخصوصة س قده

(٤) بل هو من حيث هو فاعل قابل - س قده.

وفي ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هي قابله فاعله فان البسيط ما عنه وما فيه  
شئ  
واحد إذ لا كثره فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه إذ هناك  
كثره وقال كل اللوازم هذا حكمها.

ومنها قوله ان البسائط ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في  
الشئ شئ عن شئ لم يكن وكان استعداده لقبول ذلك الشئ مقدا على قبوله بالطبع.  
ومنها قوله النفس الانسانية (١) لا يصح أن تكون فاعله للمعقولات قابله  
لها بعد أن لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد فاما  
الشئ

الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما فلا يجب ان يكون في معنى ما بالقوة.  
ومنها قوله الذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لها لأنه لا يصح ان  
يكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا بعد أن لم يكن فاعلا وقابلا فإنه يسبقه معنى ما بالقوة.  
أقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على أكثر الناس ان منشأ التركيب  
في شئ من جهة عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا أو سبق معنى  
الامكان سبقا ذاتيا والأول يوجب التركيب الخارجي والتعدد في الوجود كعروض  
البياض للجسم وحركه للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجرى مجريها والفعل  
من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجرى مجريها والانفعال من جهتها والثاني يوجب  
التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للمهية فالفعلية من جهة الوجود  
والامكان من جهة المهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذات اللوازم من جهة  
لوازمها

بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم بل ايجابها ووجوبها  
فلا تكثر فيها من جهتي الامكان والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل  
والانفعال

-----  
(١) أي النفس الانسانية لكونها في أول المراتب عقلا بالقوة منفعا وقابله للمعقولات  
بالانفعال التجديدي لا يصح أن تكون فاعله لها لان الفاقد للشئ لا يكون واجدا له معطيا  
إياه واما الشئ الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما أي لا حاله منتظرة له بل هو بالفعل  
من جميع الوجوه فهو يكون فاعلا للمعقولات وحيثية اقتضائه لها بعينه حيثية قبوله العروضي  
اللزومي - س قده.

واما الزامه المفسدة الثانية من اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما تلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته أو يزيد في وجوده وجودا بل وجوده تعالى غير متناهي الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات وجوده واليه الإشارة بقولهم ان ذاته تعالى وإن كان محلا لتلك الصور لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته وليس علو الأول ومجده بعقله للأشياء (١) بل بان يفيض عنه الأشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات.

وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت

(١) هذه العبارة ان صدرت عن من يقول بان بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو أعلى كالمصنف قده كان معناها ان علوه ومجده بعلمه بذاته المنطوي فيه علمه بغيره علما اجماليا في عين الكشف التفصيلي ولكن أصحاب العلم الصوري قالوا إنه علم اجمالي فقط وليس علوه بهذه الصور المرتسمة لكونها علوما ومعلومات له بعد كونها علما ومعلوما بنحو أعلاها البسيط مترشحة عن ذاته التي هي فوق التمام وان صدرت عن غيره كان معناها ان علوه ليس بعقله للأشياء التي هي الصور العقلية أو للأشياء التي هي الموجودات الخارجية كما في طريقه الشيخ الاشراقي ولكن بما هي أشياء وبما هي معلومات بل بان يفيض عنه الأشياء معقولة أي باعتبار وجهها إلى الله تعالى وبما هي أنوار علمية وهي بهذا الاعتبار من صقعه وموجودة بوجوده فكماله لم يكن بغيره.

ان قلت كلهم قائلون بان بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو أعلى لكونهم متفقين بان ذاته علم كجمالي اجمالي بجميع ما سواه فلم يكن القول به مخصوصا ببعض قليلين بل أقلين كما تقولون.

قلت فرق بين ان يكون مطلب لازم كلام أحد ولم يشعر به ولم يلتفت إليه نفيًا وإثباتًا بل لو التفت لنفاه وبين ان يشعر به وعنونه وبرهن عليه تفصيلا والا فنقول هو لازم كلام العامة أيضا انه غنى وعليم في مرتبه ذاته بذاته وبغيره كيف ولو قالوا به استشعارا فهو علم تفصيلي ذاتي لا اجمالي فقط ولذا جعله المصنف قده من خصائص نفسه وبعض من سبقه من أساطين الحكمة - س قده.

اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها أو ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدء للوازمه أي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها (١) أو يستكمل بها أو يتصف بها بل كماله في أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لأنه محلها انتهى. والحاصل ان الواجب بحسب ذاته بذاته ذو تلك اللوازم لا انه بسبب تلك اللوازم ذو تلك اللوازم فعاقليته للأشياء لم يحصل له بسبب الأشياء (٢) ولا أيضا بسبب صورها

العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في أي مرتبه كانت بلا ملاحظة شيء آخر معه لكانت ذاته عاقلة للأشياء لكن عاقليته للأشياء مما لا تنفك عن حصول صور الأشياء له معقولة وهذا مما فيه غموض ولطافه يقصر عن دركه أكثر الأذهان

كيف ومن أدرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على الایجاد سواء كانت معقولاته التفصيلية صورا ذهنية كما هو رأى المشائين أو خارجية كما هو رأى الأفلاطونيين ومن لم يذق هذا الشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود

(١) ينفعل عنها ان سبقه القوة سبقا زمانيا أو يستكمل بها ان سبقه الامكان الذاتي سبقا ذاتيا كما مر أو يتصف بها ان اخذت الاعراض لا بشرط ليكون عرضيات محمولات أو ينفعل إن كان القبول بمدخلية المادة أو يستكمل ان لم يكن بها ولكن استفادها من الغير أو يتصف ان لم يستفد وانبعث من ذاته ولكن كان علوه بها لا بمبدئها س قده

(٢) هذا إلى آخره في مسألة جامعية بسيطة الحقيقة أظهر مما مر في العبارة السابقة ولذا وصفه بالغموض واللطافة لكن لما لم يكن هذا مذاق الشيخ وغيره من اتباع المشائين إذ لو كان مناط العلم عندهم تلك المسألة لما قالوا بالصور المرتسمة لا بد ان نبين مراد الشيخ بان الصور بما هي صور الأشياء وماهياتها ليست كمالات له وبما هي منبعثة عن ذاته بلا مدخلية غيره من فاعل أو قابل أو غيرهما وباعتبار وجوده الذي هو ظهور الوجوب الذاتي وليست أشياء على حبالها علمه التفصيلي فلا ينافي كون مجده بذاته لأنها ليست الا ظهور ذاته وإن كان في الماهيات التي في النشأة العلمية ولذا قال المصنف قده بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته إلى آخره - س قده.

على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل ومما يشير إلى هذا المعنى كلمات الشيخ في  
التعليقات

منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه (١) ونفس وجود هذه الأشياء  
نفس معقوليتها له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود  
موجود من شأنه (٢) ان يعقل أو يحتاج ان يعقل وقوله اضافه هذه المعقولات إليه  
اضافه محضه عقلية (٣) أي اضافه المعقول إلى العاقل فقط لا اضافه كيف ما وجدت  
أي ليس من حيث وجودها في الأعيان أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس  
أو اضافه صورته إلى مادة أو عرض إلى موضوع بل اضافه معقولة مجردة بلا زيادة  
وهو انه يعقلها فحسب.

أقول والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد  
والانكار على ما ينسب إلى فرفور يوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات  
مع أن هذا التحقيق الذي ذكره ههنا وفي مواضع أخرى مما يقتضى صحة القول  
بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون اضافتها إليه  
تعالى اضافه بسيطه لا اضافه شيء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب (٤) ان  
لا يتصور

- 
- (١) وذلك لان علمه بذاته مستلزم لعلمه بالأشياء وعلمه بها وجود هذه الصور و  
المصنف قد فهم منه اتحاد العاقل والمعقول حملة على أن تعقله لذاته لما كان  
حضوريا كان هو وجود ذاته وحيث حمل الشيخ عليه وجود هذه الصور والحمل هو الاتحاد  
في الوجود خرج منه اتحاد العاقل بالمعقول في مرتبه الظهور س قد  
(٢) الشأنية هي القوة فهو في وجود عالم المواد وقوله يحتاج ان يعقل في وجود  
عالم المفارقات س قد  
(٣) أي وجود رابط لا رابطي ثم إنه أوغل في كونه رابطا من الوجود المنبسط الفعلي  
لان هذا صفه وذاك فعل وأين الصفة من الفعل س قد  
(٤) أي كونها اضافه بسيطه اشراقية ووجودها العقلي النوري وجودا رابطا محضا  
بالنسبة إلى وجوده مما يوجب التكافؤ الذي هو مقتضى التضاييف لما بينا سابقا انه لا يقتضى  
الوحدة ولعله لهذا قال ضرب من الاتحاد والاتصال وهذا ما وعدناك سابقا - س قد.

بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود ولا انفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال فلا بد من أن يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وإن كان في تعقل هذا

الاتصال وكيفيته صعوبة على غير المكاشف.

تعليق آخر كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بأنه يلزم عنه وجودها هو مبدء لوجودها عنه وليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به انه مبدء لوجودها عنه.

تعليق آخر وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بأنه مبدء لها فهذه المعقولية هي نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية. تعليق آخر لو كان يعقل ذاته أولا ثم يعقلها مبدء للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر الأول تعالى يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته وهو انه مبدء للموجودات وانها لازمه له عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته أولا ويعقل انه مبدء للموجودات

ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الأول كاعتبار تعقلنا نحن فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما بقياس واعتبار فنعقل أولا انه موجود ونعقل أيضا انه مبدء للموجودات بقياس ونظر ونعقل أيضا انا عقلنا وذلك بعقل آخر وليس في التعقل الأول هذه الحال. تعليق آخر لا محاله انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدء للموجودات فالموجودات معقولات له وهي غير خارجه عن ذاته (١) لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فإنه يعقل ما هو خارج عن ذاته إلى غير ذلك من تحقيقاته وافاداته.

تعليق آخر ليس علو الأول ومجده هو ان يعقل الأشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الأشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي

(١) الجملة حال لان ذاته خبر كما لا يخفى فهو العاقل والمعقول إذ لو لم يعقل مبدئية ذاته التي هي عين ذاته لم يعقل الأشياء - س قده.

المعقولات وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بأنه يخلق لا بان الأشياء مخلوقه له فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى

واما لزوم المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته فتلك الكثرة (١) لما كانت بعد الذات على ترتيب الأول والثاني والثالث وهكذا إلى أقصاها لم يقدر في وحده الذات ولم ينثلم بها الأحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدء للكثرات التي بعدها وقد أشار الشيخ إلى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات

بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم بها وحده الذات ألا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدر في بساطته الحقه لكونها صادرة عنه على الترتيب العلى والمعلولي فكذلك معقولاته

(١) أقول كون هذه الكثرة بعد الذات وعلى الترتيب السببي والمسببي لا يدفع المحذور لان ايراد المحقق الطوسي قد ناطر إلى كون الصور اعراضا حاله فيه تعالى كما في كلام بهمنيار وغيره والى قولهم انها مرتسمة في ذاته تعالى والى تسميتهم إياها باللوازم المتصلة وذوات الصور باللوازم المباشرة فالسلسلة المترتبة من الصور إذا كانت مرتسمة في الذات حاله فيه لزم كونه محلا للكثرة لا محاله وان لم تكن حاله فيه وكانت قائمه به قياما صدوريا لزم عليهم المثل وهم لا يقولون به مع أن المثل لا ترتيب فيها ولذا سماها الاشرافيون عقولا عرضية وطبقه متكافئة نعم إذا كانت الصور قائمه به تعالى بالترتيب لا تستدعي جهتين في المبدء لصدورها وكذا لا تستدعي جهتين إحداهما للفعل و الأخرى للقبول لما ذكره ان جهة الاقتضاء لها بعينها جهة العروض اللزومي حيث إنها منبعثة من نفس الذات ولم تستفدها من غيره وعدم انثلام وحده الذات في صدور اللوازم المباشرة كالعقل وما دونه انما هو لقيامها بذواتها لا بذات مبدئها ولو قامت به لزم كون ذات المبدء محلا للكثرة لا محاله ولو كان منظور المصنف قد ان لا كثره في نفس الصور للترتيب بينها فالكثرة ليست منحصرة في الكثرة العرضية بل الكثرة الطولية أيضا شئ كيف وبعضها سبب وبعضها مسبب والسببية والمسببية من المتقابلات لا تجتمعان في واحد - س قد.



المفصلة الكثيرة انما هي ترتبت عنه على وجه ترتقي إليه وتجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليها أحدية الذات إذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما أشار إليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر على كل ذاته بذاته (١) فله الكل من حيث لا كثره فيه فهو ينال الكل من ذاته (٢) فعلمه بالكل بعد ذاته (٣) وعلمه بذاته نفس ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحده.

(١) أي هو عالم بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل أي العلم بالكل كما قال تعالى ألا يعلم من خلق أي ألا يعلم ما سواه من هو خالقها وعلتها وهو اللطيف الخبير أي والحال انه مجرد وكل مجرد عالم وخبير بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول وقول المعلم من حيث لا كثره فيه إن كان في العلم الاجمالي فلان بسيط الحقيقية جامع للكل بنحو الوحدة والبساطة ولا كثره أصلا اللهم الا في مفاهيم الأسماء ولوازمها التي هي الماهيات وإن كان في العلم التفصيلي الذي هو بعد العلم الاجمالي كما هو مذهبه فلكونه على الترتيب على ما قال المصنف قده س قده

(٢) لان علمه الاجمالي بالكل منطوق في علمه بذاته فذاته علم تفصيلي بذاته اجمالي بما عدا ذاته وعلمه التفصيلي أيضا بالكل من ذاته أي من جهة كونه مبدء الكل س قده (٣) البعدية بناء على العلم التفصيلي ظاهر واما على الاجمالي فهي البعدية في الاثبات لا في الثبوت أي اثبات العلم بالكل انما هو بعد اثبات ذاته وعلمه بذاته أو البعدية في الاعتبار بحسب المفهوم فان اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو وكذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته وهذا كما وقع من الترتيب في بعض الصفات في أحاديث أهل العصمة ع من قولهم علم وشاء وأراد وقدر وقضى وأمضى ونحو ذلك وكما أن عند العرفاء مرتبة الذات من حيث هو اللاتعيين البحث مقدمه على مرتبه الأسماء والصفات.

قوله بعد ذاته ليس خبرا لقوله فعلمه بالكل بل هو حال من الكل وقوله نفس ذاته خبر لعلمه في الموضوعين أي علمه بكل الأشياء التي وجودها بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته نفس ذاته وفي بعض نسخ الفصوص لم يوجد نفس ذاته وقوله ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته يمكن تنزيهه على العلمين الاجمالي والتفصيلي اما على الأول فظاهر واما على الثاني فلما ذكره المصنف قده من الترتيب المؤدى إلى الوحدة و الأولى ان يجعل هذا الكلام من المعلم عذرا لعدم التكثر في ذاته وفي علمه مع الكثرة غير المتناهية في الأشياء ولحكاية ما به الانكشاف الواحد البسيط أعني ذاته عن هذه المنكشفات المتكثرات والمتباينات بأنه يتحد الكل بالنسبة إلى ذاته أي من حيث إنها مرتبطات و متعلقات بذات واحده واصل محفوظ فارد وسنخ باق ثابت لا يتغير واحده فهو كرابط ينظم شتاتها وتتصالح به مختلفاتها.

واما قوله فهو الكل في وحده فظاهر في مسألة بسيط الحقيقة كل الأشياء وقد يقال ويحتمل ان يكون المراد ان الكل الذي ذكر انه يتحد بالنسبة إلى ذاته أي كل ما عدى الواجب هو الكل في وحده إذ ذاته لما كان علما بسيطا بجمعها فيكون الكل كلا في وحده ولا يخفى ما فيه من البعد وتفكيك الضمير س قده

واما لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الأول غير مبائن لذاته ان أراد بعدم المباينة الحلول والقيام (١) فهو عين محل النزاع فلا يكون حجه على القائلين بكون علمه تعالى انما هو بالصور القائمة بذاته مع مغايرتها له وان أراد به كون صورته المعلول الأول متحدة بالواجب تعالى بناء على أن صدور كل معلول عنه مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورته المعلول الأول عين الواجب لتقدمت عليها صورته أخرى والكلام عائد فيها أيضا وهكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين أبي نصر وأبي علي وكتب

-----  
(١) أقول هذا هو مراد المحقق ويكون حجه عليهم فإنه إذا قيل صورته المعلول أو العلم بالمعلول قائم به تعالى وحاله فلعلهم يلتزمون وأما إذا انتبهوا واعلموا ان الماهية الإمكانية محفوظه بين العلم والمعلوم وكشف الغطاء وبدت لهم سواتها فهو من الفضاعة بمقام لا يمكنهم التزامه ألا ترى انه لو قيل العلم بالبهيمة أو بالكفر قائم بنفسك تلتزم وتمكن ذلك بل تعده كمالاتك بخلاف ما لو قيل البهيمة قائمه بنفسك والكفر قائم بنفسك - س قد.

اتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبق بعلمه واما صدور ما وجوده عنه نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره إلى أن يكون مسبقا بعلم آخر لان وجوده عقل فلم يفتقر إلى عقل آخر.

قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لأحدهما على الآخر فيكون عقله لها ممايزا لوجودها عنه فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فاذن هي من حيث هي موجودة معقولة و من حيث هي معقولة موجودة كما أن وجود الباري ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقلية لها والا ان كانت معقولات أخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك

الصور ويتسلسل إلى غير النهاية فإنه يجب أن تكون قد عقلت أولا حتى وجدت أو تكون انها عقلت لأنها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها فيلزم ان يكون علة معقوليتها معقوليتها (١) وعلة وجودها وجودها.

تعليق آخر لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقلية لها يجب أن تكون موجودة عند عقلية لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا وإذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها أيضا على عقلية لها فيتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيجب اذن ان يكون نفس عقلية لها نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الصور المعقولة اما ان توجد عنه بعد أن تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لأنها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم إذا كانت موجودة ان يتقدمها عقلية لها وكذلك إلى غير النهاية إذ

(١) الظاهر أن الشيخ يريد الزام تقدم الشيء على نفسه ومعلوم انه محال في الواحد بالعدد لا في الواحد بالعموم فان الانسان في ضمن فرد مقدم على نفسه في ضمن فرد آخر فلا يلزم هنا الا التسلسل - س قده.

الكلام في ذلك كالكلام في هذا لأنها كانت معقولة له وهي أيضا من لوازمه فتكون قد عقلت هذه أيضا بواسطة صورته معقولة أخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الامر.

تعليق آخر إذا قيل انما وجدت هذه اللوازم لأنها قد عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها هي أيضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت وبواسطة أي شيء فيقال انما وجدت لأنها عقلت فيتسلسل الامر.

تعليق آخر هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته وإذا تبع وجودها عقلية لها كانت عقلية لها من لوازم ذاتها أيضا فيكون وجود العقلية من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل إلى ما لا نهاية.

واما لزوم المفسدة الأخيرة من أنه تعالى لا يوجد شيئا مما يبينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا الاكقول من ينكر وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني أو وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك أن لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الأمور العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له أولا ان البرهان هو المتبع لا غير وثانيا ان ذلك العالم أشرف بالتقدم وأنسب فكذلك نقول الصور الإلهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا ببقائه (١) الموجودة بوجوده لا بايجاده الواجبة بوجوده فضلا عن ايجابه فهي

(١) لا كالأجسام والجسمانيات فإنها باقية ببقائه موجودة بايجاده حيث إن احكام الامكان عليها غالبه ومناط السوائية من المادة ولواحقها من السيلان والزمان والمكان وغيرها فيها ظاهر وهذه في العقول التي هي من الافعال مستهلكة فضلا عما هي من الصفات وقد اعترض عليه قده حيث قال مثل هذا القول في العقول بأنه يلزم على هذا ان يكون تسرمد العقول تسرمد الذات وبالعكس ووجودها وجوده وبالعكس والعجب ممن يعد نفسه من زمره الحكماء وهو بعض معاصريه قده الشهير بشمس الجيلاني حيث نقل كلامه قده من رسالة الحدوث واعترض عليه بأنه يلزم حينئذ ان لا يكون الممكن بالذات ممكنا بالذات بل يكون واجبا بالذات.

أقول هذا الاعتراض وأشباهه بالأبحاث العامة أشبه منها بالأبحاث الخاصة ليس أصحاب القول المنسوب إلى ذوق التاله يقولون إن الماهيات الإمكانية موجودة بالانتساب إلى حضره الوجود القائم بذاته كما في التقديسات وغيرها من كتب أستاذه والانتساب لما كان أمرا اعتباريا كانت الكل بالحقيقة موجودة بوجود الله تعالى كيف وقد قالوا وجود زيد له زيد ولا يلزم عليهم ان يكون الحقيقة الإمكانية حقيقة وجوبية لان الحقيقة الإمكانية عندهم هي الماهية ومرتبة الماهية شيء ومقام وجودها شيء آخر ولهذا قالوا إن الكثرة في الموجود والوحدة في الوجود ولعل هذا القائل يتحاشى من قول العرفاء ان مفاهيم الأسماء والصفات موجودة بوجود المسمى وان الاسم عين المسمى بوجه وغيره بوجه فهنا أيضا للعقول ماهيات هي معروضات الامكان موجودة بوجود الله تعالى والماهية غير الوجود ولكل حكمه وعلى تقدير ان يكون لها وجود غير وجوده كما هو مذهب المصنف

قده من أن الوجود أصل وله مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما فوجودها إذ لا استقلال  
له ليس شيئاً على حياله بل هو كالمعنى الحرفي غير المستقل بالمفهومية كما قيل في حقها  
كنا حروفاً عاليات لم نقل فهي عنوانات الذات المقدسة جل شأنه والعنوان والوجه بما  
هو آله لحاظ المعنوي ليس بشئ على حياله وهذا معنى كونها من صقع الربوبية وموجودة  
بوجوده فهي لا هو ولا غيره وهكذا كان حكم الفاني والمفنى فيه وليت شعري ان  
هؤلاء كيف يصدقون بقول سيد العقول الصاعدة من الأولياء قلعت باب الخبير بقوة ربانية  
بل كيف يدعونون بقوله تعالى وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى س قد

أشرف وأقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون أقدم تحققا وأقرب منزله منه تعالى فهي لا محاله أخرى بان يكون واسطه في اليجاد لهذه المباينات الخارجية. ثم من القادحين في اثبات الصور الإلهية المنكرين لمذهب الصور من المتأخرين العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام انكسيمانوس الملطي من أنه قال كل مبدع (١) ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم

-----  
(١) خص الفيلسوف المبدع بالذكر مع أن الكائن والمخترع أيضا عنده كذلك لان الأنواع الكلية التي في هذا العالم أيضا من المبدعات المحفوظات بتعاقب الاشخاص وجعل العلم بالجزئيات منظويا في العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين أو لان العوالم بكليتها باللحاظ اللا بشرطي وباعتبار وجهها إلى الله الواحد شئ واحد صدر عن الواحد كما قال تعالى وما أمرنا إلا واحده وهو بهذا النظر مبدع أخرجه المبدع تعالى من الليس إلى الايس دفعه واحده بلا مادة ومدته إذ لا مادة ولا مده للمجموع المأخوذ فيه المادة و الزمان والمكان وغيرها واما جعله مستورا بالكل فلان القضية الكلية هي المعتبرة في العلوم فهذا نظير قولهم كل واجب الوجود بسيط أو كل واجب الوجود ماهيته آنيته وغير ذلك والصورة الأولى بمعنى ما به الشئ بالفعل والصورة الثانية هي الصورة العقلية س قده

مبدعة الأول والصور عنده غير متناهية (١) ثم قال ولا يجوز في الرأي الا أحد قولين اما ان نقول أبدع ما في علمه واما ان نقول أبدع أشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا أبدع ما في علمه فالصور أزلية بأزليته (٢) وليس

(١) يرد عليه انها كيف يكون غير متناهية وأنواع المجردات والماديات الفلكيات والأرضيات متناهية والأشخاص غير المتناهية ليس لكل واحد منها صورته على حدة قائمه به تعالى عندهم على أنها إذا كانت غير متناهية وهي مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا كما قال المصنف قده فيما مر لزم التسلسل وكونها محصورة بين حاصرين والجواب عن الأول ان المراد بعدم التناهي عدم التناهي المدى أو الشدى بشدة نورية الواجب تعالى لا بشدة على حدة كما يشير إليه قوله أزلية بأزليته أو نقول إن أنواع المفردات من الجواهر المذكورة و الاعراض وان كانت متناهية الا ان الأنواع الحاصلة بالتركيب نسب بعضها إلى بعض غير متناهية الا ترى ان أصول الطعوم البسيطة تسعه وأنواع مركباتها لا تحصى أو نقول صور الجزئيات غير المتناهية قائمه به تعالى مخصصه كل واحد منها بتخصيصات صائرة إياها كنوع منحصر في فرد كما هو المقرر في الكتب وعن الثاني انه لا يلزم كون الترتيب في مجموع غير المتناهي كما ذكرنا سابقا انه على مذهب القائلين بقيام الصور بذواتها وهي الأنوار القاهرة ليس الترتيب الا في القواهر الأعلى لا في الطبقة المتكافئة المسماة بالمثل وتلك نظيره هذه وأيضا الترتيب إلى جانب المعلول لا إلى جانب العلة س قده

(٢) فلا يلزم تعدد القدماء وفي هذا القول من الفيلسوف رد على معاصر المصنف قده الذي مر ذكره - س قده.

يتكثر ذاته بتكثر المعلومات (١) ولا يتغير بتغيرها انتهى.  
واعترض عليه بوجهين أحدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور  
من الذات من كونه بالعلم المقدم أو لا وعلى الأول يرد عليه ان العلم المقدم الذي  
هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية  
قبل اليجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى أبدع أشياء  
لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف.  
وثانيهما انه يرد عليه ان هذه الصور اما جواهر أو اعراض فإن كان  
الأول لزم ان يكون موجودات عينيه لا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في  
ذلك كالكلام في أصل الصور وإن كان الثاني لزم ان يكون واجب الوجود بالذات  
محلا وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير  
متأثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء أيضا في أن علم الواجب  
الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور  
فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات  
علم كماليا ذاتي غير تابع للتأثير والحق تحققه كما مر انتهى.  
أقول في كلامه مواضع أنظار اما قوله ان العلم المقدم الذي هو عين الذات  
كاف إلى آخره ففيه ان هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التي هي من  
لوازم ذاته وهو غير كاف في ايجاد الأشياء المباشرة لذات المبدء تعالى لان  
علمه بالأشياء الخارجية ليس وجود تلك الأشياء في أنفسها (٢) ولا الإضافة اليجادية

(١) المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات بالذات التي هي الصور العقلية بقريته  
قوله ولا يتغير بتغيرها س قد

(٢) والحاصل ان العلم الاجمالي الكمالي الذي هو عين الذات هم قائلون به وبتقدمه و  
لكنه كاف في العلم والفيضان لأشياء وجودها عين العلم التفصيلي بها والإضافة اليجادية منه  
تعالى إليها عين الإضافة العلمية بها وهذا مستقيم في الصور المتصلة لا في الأشياء الخارجية  
فلا يكفي ذلك العلم الاجمالي في الأشياء الخارجية بل لا بد من فيضان الصور عندهم قبل فيضان  
الأشياء الخارجية والإضافة اليجادية إلى الأشياء الخارجية عند الاشرافيين وهذا المعترض  
وان كانت عين الإضافة العلمية بها لم يمكن الزامهم بما ذكره قده الا ان خلافه برهاني عند  
المشائين لقاعدتهم المشهورة ان المدرك بالذات لا بد وأن يكون وجوده للمدرك لا  
للمادة والأولى ان يقال لما كان وجوده تعالى وحده محضه وبساطة صرفه والموجودات  
الخارجية كثره محضه بالنسبة إلى وحدته تعالى لم يكن بينهما مناسبة حتى يكون تلك الوحدة  
المحضة علما بتلك الكثرة فلم يكن بد من رابط وبرزخ جامع بينهما وهو الصور المرتسمة و  
يمكن حمل كلامه قده عليه س قده



منه إليها عين الإضافة العقلية إذ ليس وجودها في ذاتها عنه عين معقوليتها له والا  
لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه  
تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها وان العلم إذا كان عين اليجاد و  
المعلوم عين الموجود المعلول لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم وإرادة ومشيه إلى  
علم

سابق تفصيلي فلا يتأتى قوله وهذا قول بان الله أبداع أشياء لا يعلمها على أن الحق  
عندنا في

هذا المنهج ان لا جعل ولا تأثير في حصول مثل هذه الصور لأنها من اللوازم (١) ولا  
تأثير

للملزوم بالقياس إلى لوازمه فان كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم  
واما قوله هذه الصور اما جواهر أو اعراض إلى آخره فغير متوجه ولا موجه  
إذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي أو على توهم المنافاة  
بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم ويفيد في المنفصلة أو  
مانعه الجمع (٢) فنقول هذه الصور جواهرها جواهر علمية بحسب المهية واعراض

-----  
(١) أي اللوازم الموجودة بوجود الملزوم الباقية ببقائه الأزلية بأزليته على نحو  
ما مر تقريره ولا تأثير للملزوم بالقياس إلى لوازمه الكذائية والا فاللزوم المصطلح معناه الاقتضاء  
والعلية فكيف لا تأثير س قد

(٢) الصواب حذف قوله أو مانعه الجمع ولعله سهو من الناسخ اما أولا فلانه يدل  
على أن الترديد لا يستقيم ولا يفيد في مانعه الخلو مع أنه فيها أقوم وأفيد من مانعه الجمع  
لأنها تدل على استيفاء الأقسام وضبطها ولذا تستعمل هي والحقيقية في التقاسيم دون مانعه  
الجمع كما قال المحقق الشريف في بعض مؤلفاته واما ثانيا فلانه يوهم ان المنافاة بين  
الجوهر الذهني والعرض الخارجي على سبيل منع الخلو مع أنه لا منافاة بينهما لا صدقا وهو  
ظاهر ولا كذبا لارتفاعهما في الجوهر الخارجي واما ثالثا فلان مانعه الجمع قسم من المنفصلة و  
قد جعلت قسيما لها س قد

خارجية بحسب الوجود (١) فلا يستدعى العلم بها صورته أخرى والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمه بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تقريره. واما قوله استدلالا على أن علم الباري تعالى بتلك الصور ليس علما كماليا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا انه تابع لفيضانها وان أراد ان نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى (٢) فنقول من الذي أنكر هذا ومن الذي جعل اللوازم المتأخرة الناشئة بعد الذات التامة الواجبية كمالا له فان هؤلاء الفلاسفة المثبتين لهذه الصور الإلهية يصرحون بان كماله وعلوه ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الأشياء معقولة وان عقله لذاته مستتب لعقله إياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصلة (٣)

(١) ليس المراد ان وجودها عرض حتى يقال إن الوجود ليس جوهرًا ولا عرضًا بل المراد ان تلك الماهيات الجوهرية أنفسها اعراض خارجية ولكن في الوجود الذهني ولا منافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي لان العرض ليس جنسا بل عرض عام للمقولات التسع العرضية في الخارج وللمقولات العشر في الذهن كما مر في السفر الأول س قده (٢) يعنى ان الاستدلال على نفى الكمالية بالتابعة باطل لان العلم والمعلوم بالذات متحدان فعلمه بالصور عين الصور ولكن نفى الكمالية مسلم ولا كلام لنا فيه فان كماله بكون ذاته واجده لكل ما يفيض منه من الصور وغيرها بنحو أعلى س قده (٣) الغرض من هذا الكلام أمران أحدهما دفع ما عسى ان يقال إن مراد العلامة الخفري ان علم الواجب تعالى بالأشياء الخارجية باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا إلى آخره فقولكم ان علم الباري تعالى بتلك الصور في موضعين يخالفه. وثانيهما دفع ما لعله يقال أيضا انه على تقدير ان يكون مراده ذلك يمكن ان يكون العلم بالأشياء الخارجية تابعا لفيضان الصور.

وحاصل الدفع انه لما كان علمه بالصور عين علمه بالخارجيات كما أن علمك بصوره الشمس مثلا عين علمك بالشمس الخارجية والعنوان آله لحاظ المعنون فأين التابعة وأين الاثنية اللهم الا في المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض لا في العلم و كذا لا تفاوت بين العلم بالصور والعلم بذوات الصور للعينية المذكورة في العلم فلا حاجة إلى جعل الباء في قوله بتلك الصور للسببية لا صله للعلم س قده

وإن كان وجودها غير وجود هذه الصور إذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بـصور  
أخرى وجودها وجود علمي ادراكي بخلاف ما ذهب إليه المتأخرون وبعض اتباع  
الرواقيين كصاحب كتاب حكمه الاشراق والمحقق الطوسي ره حيث  
جعلوا الأمور الخارجية كالأجسام وغيرها (١) صالحه للإضافة العقلية وكأنهم ذهبوا  
عن القاعدة المشهورة ان وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للعقل  
شئ واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده  
عند

الحاس شئ واحد بلا اختلاف ثم لا شبهه في أن هذه الماديات ذوات الأوضاع  
المكانية

ليست وجوداتها الخارجية وجودا عقليا ولا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح  
ويجوز كون هذه الصور المادية في أنفسها (٢) قبل تجريدتها وانتزاعها علما ومعلوما  
وعقلا ومعقولا.

واما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم

---

(١) التمثيل قريب عن التوزيع فان صاحب حكمه الاشراق جعل وجود الكل علما  
حضوريا واما المحقق قده فعلى ما قال المصنف قده فيما بعد ذلك جعل مناط علمه  
تعالى بالأجسام والجسمانيات ارتسام صورها في المبادئ العقلية والنفسية ثم ذهبهم عن  
القاعدة في الأجسام والجسمانيات لان لها وجودا في أنفسها ووجودا للمادة واما في المجردات  
بذواتها فلانه وان لم يكن لها وجود للمادة الا ان لها وجودا في أنفسها عندهم كما مر في مبحث  
الوجود الرابط من السفر الأول س قده  
(٢) قد تقدم وجه المناقشة فيه - ط مد ظله.

ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بوارد عليهم إذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه الصور المتأخرة عن الذات ألا ترى إلى قول الشيخ في أول الفصل المعقود في بيان نسبه المعقولات إليه تعالى من فصول إلهيات الشفاء يجب ان يعلم أنه إذا قيل للأول تعالى عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعه واحده من غير أن يتكرر بها في جوهره أو يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولأنه يعقل ذاته وانها مبدء كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء انتهى فقوله إذا قيل للأول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو أولى بان يكون عقلا من تلك الصور وقوله فيعقل من ذاته كل شيء كلها تصريحات وتنبهات على العلم الاجمالي الكمالي والعقل البسيط لكن معرفه هذا العقل البسيط في غاية الصعوبة فان ظني بل يقيني انه لم يتيسر فهمه على وجهه لاحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى فهذه جملة من أقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام.

#### الفصل (٨)

في تحقيق الحق في هذا المقام وفي اظهار ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى وليعلم أولا ان لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكروه في اثباتها من الأصول والمقدمات ولا في وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قائمه بذاته غير مبانة عن ذاته انما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور اعراضا وفي ان وجودها وجود

ذهني ولولا تصريحاتهم بأنها اعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا وهو انها مثل عقلية وجواهر نورية كما هو رأى الأفلاطون ولا يبعد

ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث إن كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانكسيمانوس وغيره خاليه عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع مآثورات أقوالهم.

إذا تقرر هذا فاعلم أن الذي نعتقده في ابطال هذا الرأي أمور.

الأول ان لوازم الأشياء على ثلاثة أقسام لازم ذهني كالنوعية لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجي كالحرارة للنار وحركه للفلك ولازم للمهية ثم يجب ان يعلم أن لازم المهية كما أنه تابع لها في أصل المهية كذلك تابع لها في نحوي الوجود الذهني والذهني للخارجي فالذن امتنع ان يكون لأحدهما وجود خارجي وللآخر وجود ذهني وبالعكس (١)

إذا تمهد هذا فنقول ان لوازم الأول تعالى ان كانت من قبيل اللازم الخارجي (٢) فلا بد ان يكون كملزومها موجودة خارجية وكذا لو فرض انها من لوازم المهية فان مهية الأول عين آنيته سواء قلنا إن لا مهية له أصلا أو قلنا إن مهيته عين آنيته ووجوده على اختلاف الاصطلاحين فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداتها العينية لازمه له (٣) فجواهرها لا محاله يجب ان لا يكون اعراضا ولا جواهر

(١) لا يخفى انه لا موقع لقوله وبالعكس نعم لو قال امتنع ان يكون للملزم وجود خارجي ولللازم وجود ذهني لكان في موقعه س قده

(٢) الأولى ان يوجه الاعتراض على كون الصور المرتسمة معلولات للواجب وكون العلم الحصولي داخلا تحت كيف النفساني إذ مع تسليم الجهتين المذكورتين يكون للصور المرتسمة نحو من الثبوت الخارجي هو بحسبه من الاعراض الخارجية كسائر الكيفيات النفسانية والملازمة بين الواجب تعالى وبين الصور المرتسمة من جهة ماهياتها الموجودة وهي كيف الموجود بوجود الواجب لا من جهة انها مفاهيم ذهنية كذا وكذا من جهة انها ذهنية ط مد ظله

(٣) إذ لا وجود ذهني للأول تعالى لأنه وجود خارجي صرف لا يدخل في ذهن من الأذهان والا لانقلب مع أنه لا يتوقف لزومها على وجوده في الذهن فبقي ان يكون لوازم الأول من أحد القبيلين الأولين فتكون أمورا خارجية لا ذهنية أقول ما ذكره قده منقوض بالصور الذهنية التي لنفوسنا فان كانت من عوارض الماهية لها لزم أن تكون عارضه لماهياتها من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين وهو ظاهر البطلان وان كانت من العوارض الذهنية لها توقف عروضها للنفوس على حصول النفوس في الأذهان حتى تعرضها فبقي أن تكون عوارض خارجية هذا خلف.

والحل ان الكل أمور خارجية في ذاتها كيف وهي صفات الموجود العيني و صفه الموجود العيني عينيه وكونها ذهنية بالقياس إلى الموجودات العينية الأخرى وهي ذوات الصور فتسميتهم الصور المرتسمة في ذاته تعالى بالذهنية لأنها علمية بخلاف الموجودات العينية اما لاستقلالها واما لكونها موجودة للمادة ولغيبه بعضها عن بعض تصلح للعلمية عندهم واما ترتب الآثار التي هي مناط الخارجية فهي أولى به لكونها أسباب

الوجودات العينية س قدہ

(۲۲۸)

ذهنية بل جواهر خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الأول  
تعالى بقي الكلام في تحقيق الامر هيهنا بان الذوات القائمة بأنفسها كيف أمكن  
ان يكون من اللوازم للشئ التي لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك.  
الثاني ان قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان  
العلم بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ليس المراد من العلم التام بالعلة  
العلم  
بمهيمة العلة (١) الا فيما يكون مجرد المهية سببا للمعلوم كما في لوازم المهيات

-----  
(١) محصله ان مرادهم من القاعدة استتباع العلم الحضوري بالعلة علما حضوريا  
بالمعلول من غير نظر إلى العلم الحضوري فالقاعدة تهدي إلى ما ذهبنا إليه من الكشف  
الحضوري التفصيلي في عين العلم الاجمالي لا ما ذهبوا إليه من العلم الحسولي من طريق  
الصور المرتسمة.

وفيه ان المتعرض للقاعدة هم المشاؤون في كتاب البرهان من المنطق وهم لا يرون  
العلم الحضوري في غير صوره علم الشئ بنفسه على أن من المعلوم ان البرهان انما يجرى  
في العلوم الحسولية دون العلم الحضوري ولولا كون القاعدة جاريه في العلم الحسولي  
لم يكن لتقسيم البرهان إلى قسمي اللمي والأنبي فائدة البتة وبالجملة الشيخ وسائر  
المشائين لا يسلمون كون علم العلة بمعلولها وبالعكس حضوريا ولا جريان القاعدة فيه ط مد ظله

بمعنى الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم بإضافة العلية لأنه على هذين الوجهين يكون العلمان أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدم لأحدهما على الآخر وعمده الغرض من هذه القاعدة اثبات علم الباري تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة بها علة وليس هي الا نحوا خاصا من الوجود وقد بين فيما سلف من الكلام ان الجاعلية والمجعولية انما هي بين الوجودات لا المهيات وبين أيضا ان العلم بأنحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل

الا بحضورها وشهودها بأعيانها لا بصورها وأشباهاها وذلك غير ممكن الا من جهة الاتحاد

أو من جهة العلية (١) والإحاطة الوجودية.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجعولاته الصادرة عنه انما هي أنحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضى العلم الواجبي بتلك الوجودات الذي لا بد ان يكون عين تلك الوجودات (٢) فمجمولاته بعينها معلومته

(١) أي العلم الحضورى منحصر في موردين أحدهما في الاتحاد كما في علم النفس بذاتها وثانيهما في العلية كما في علم النفس بمنشأتها الخيالية مثلا ومعلوم ان ما نحن فيه من قبيل الثاني س قده

(٢) ولا يمكن ان يقال إن المجعول بالذات وإن كان هو الوجود لكن العلم بجاعله لا يقتضى الا العلم به مطلقا ولو بنحو الصوري إذ حينئذ يصدق ان العلم بالعلة استلزم العلم بالمعلول والقاعدة لا تدل على مزيد من هذا ولا تقتضى الكيفية لأننا نقول الوجود ليس له نحو واحد من التحقق ولا ماهية له فلا صور له انما الصورة للماهية الموجودة فالعلم بنحو من الوجود لا يمكن الا بالحضورى فغرضه قده ان هذه القاعدة التي تمسك الكل بها في اثبات أصل علمه تعالى بما سواه كما تدل عليه تدل أيضا على كلفه من كون علمه بما سواه حضوريا وعدم كونه حصوليا كما زعمه القائلون بالصور المرتسمة.

ان قلت قد مر قبيل ذلك أن صاحب الاشراف والمحقق الطوسي وغيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه تعالى كأنهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة ان وجود المدرك بالذات في نفسه ومدركيته ووجوده للمدرك شئ واحد وان الوجود المادي مثار الغيبة ومدار العلم على الحضور والظهور فما باله قده قد ذهل عن ذلك وكر على ما فر.

قلت كان مقصوده قده هناك اعتذار من قبل المشائين القائلين بالصور بان قولهم بالصور نشأ من قاعدتهم المشهورة وان القائلين بالعلم الحضورى ذهلوا عن بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يسلم القاعدة عند القائلين بالحضورى أو سلمت ولكن يقولون إن وجود الأمور الخارجية للمادة وشبهها لا ينافي وجودها للمدرك ههنا لكونه تعالى محيطا بالمواد وغيرها وان ذوات الأوضاع والجهات ليست مشارا للغيبة بالنسبة إليه تعالى بل كلها



كالنقطة في عين كونها غير منفكة عن ذواتها وذاتياتها ولوازمها ومقصوده قده هيئنا القدرح  
في القول بالصور بنفس القاعدة الأخرى المثبتة لأصل العلم بالغير وانها تنفى هذا القول  
وتثبت مذهب الاشراق فالمقصود بالذات هنا القدرح والمنع لا الاستدلال س قده

فهي بعينها علومه التفصيلية لا محاله فهي تابعة للعلم الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وانما سمينا هذه الوجودات علما له

باعتبار انها من لوازم علمه بذاته وان اصطلاح أحد بان يسمى تلك الأشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها (١) ومجعولات له باعتبار مهيئاتها المتغايرة للوجود لكان

حسنا للمحافظة على الفرق بين ما هو علم الباري وما هو فعل له فان العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما يؤثر في غيره بما هو غيره والمهيات الممكنة كلها مبائة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه.

-----  
(١) بل باعتبار وحدتها أيضا وسبق اعتبار كونها علما على اعتبار كونها معلوما وإن كان في الحضوري العلم عين المعلوم - س قده.

الثالث (١) قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت أيضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة امكان الأشرف وهو ان كلما هو أقدم صدورا من المبدء

الأول فهو أشرف ذاتا وأقوى وجودا وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة الحقه إذ لا شبهه في أن الاعراض أيا ما كانت هي أحس وأدون منزله من الجوهر أي جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط في اليجاد مع تصريحهم بأنها اعراض قائمه بذاته تعالى فما أشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصقع الإلهي خسيصة ضعيفة الوجود والتي يطابقها ويوازيها من العالم الامكاني حذو النعل بالنعل والقذ بالقذ تكون أشرف وجودا وأعلى مرتبه وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامه البرهان

ذكر وتنبيه (٢) واما الذي افاده المحقق الطوسي ره في شرح الإشارات بعد ما أورد البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان التعقل لا يلزم ان يكون بصوره زائدة على ذات المعلوم من أنه لما كان وجوده علة لوجود ما سواه وعلمه بذاته

(١) وهناك وجه رابع هو ان مقتضى ما تقدم تحقيقه في كيفية ظهور الماهيات والمفاهيم الذهنية ان العلوم الحصولية لا تحقق لها في غير النفوس المدركة للكليات والجزئيات وهي العلوم التي تنتهي بوجه إلى الحس واما الوجودات المجردة عن المادة ذاتا وفعلا فلا تحقق في علمها لماهية ولا أي مفهوم آخر ذهني ط مد ظله

(٢) لما أشار إلى الاستدلال على طريقه الاشراف في ضمن القدرح تطفلا بقاعدة مجعولية الوجود وانه لا يدرك الا بالحضور أراد ان يذكر ان دليل المحقق الطوسي قده لاثبات تلك الطريقة اقناعي وليس كذلك فان خلاصه دليل المحقق قده انه إذا اتحد العلتان فلا بد ان يتحد المعلولان والا لزم صدور الكثير عن الواحد أعني صدور الصور عن علمه بذاته الذي هو ذاته وصدور الموجودات التي هي ذوات الصور عن ذاته أيضا وكأنه قده زعم أن استدلاله من حيث المناسبة والموافقة بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة و انه كما في العلتين اتحاد ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضا اتحاد - س قده.

علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان واحد بلا خلاف واختلاف فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه ان هذا الكلام لا يخلو عن اقناع إذ لا احد ان يمنع حقية هذا الحكم إذ ربما يكون في المعلول لكونه انقص وجودا من علته شائبة كثيرة لا يكون مثلها في العلة ألا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده والعتان ههنا شئ واحد في الخارج والمعلولان متعددان تعددا خارجيا وأيضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه والعقل الصادر منه أولا فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المعلول أقوى توحدًا من علته الموحدة. ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الإلهي شهاب الدين السهروردي ان جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الإشارات في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكأنه مأخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في الأجسام والجسمانيات من أن حضور ذواتها كافي في أن يعلم بالإضافة الاشرافية من

دون الافتقار إلى الصور الزائدة وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادئ العقلية أو النفسية ولكل من الرأيين وجه وسينكشف لك حق المقال في ادراك الحق الأول لهذه الجزئيات المادية على وجه لم يتيسر

لاحد ولم يثبت في غير هذا الكتاب. حكمه مشرقية لعلك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل وأمعنت النظر في ما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الإلهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراضا خارجية

بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لا يعتربها الامكان وفي كيفية لزومها لزوما لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور (١) بل على ضرب آخر غيرهما لعلمت لو كنت نفى

(١) مع أن الشيخ صرح كثيرا بأنها عنه وانه مبدئها فلزومها ضرب آخر وهو انها لوازم غير متأخرة في الوجود من وجود الملزوم وانها موجودة بوجوده باقيه ببقائه على ما تقدم - س قده.

الذهن نقي الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الإلهية ليست من جملة العالم ومما سوى الله وليس وجودها وجودا مبائنا لوجود الحق سبحانه ولا هي موجودات بنفسها لنفسها بل انما هي من مراتب الإلهية ومقامات الربوبية وهي موجودة بوجود واحد باقيه ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس الا الأجسام بصورها وطبائعها واعراضها وموادها والكل مما ثبت حدوثها وتجدها بالبرهان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم انما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وأمره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد.

تصالح اتفاقي لعل كلا من الأرسطاطاليسيين والأفلاطونيين لو نظروا حق النظر وامعنوا حق الامعان في مذهب الآخرين لوجدوه راجعا إلى مذهبهم كما حققناه واما قبل الامعان فكل من المذهبيين في علم الله مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الاخر اما الخلل في مذهب اتباع أرسطو فهو كون تلك الصور الإلهية اعراضا ضعيفه الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود أقوى تحصلا وأشد وجودا وتجوهرا منها وقد علمت فساده فإذا تم هذا القصور وسد هذا الخلل بجعلها موجودات عينيه لا ذهنية تصوير كالصور الإفلاطونية في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الأفلاطونيين فهو كون علمه أشياء خارجه عن ذاته وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه انما يصدر عنه بعلم سابق فان كانت مما عقلت أولا فوجدت فيعود الكلام إلى كيفية معقوليتها السابقة فهي اما بوجودات وصور منفصلة خارجية أو بوجودات وصور إلهية متصلة هي لوازم الأول غير الصادرة بل الموجودة بوجوده تعالى ففي الشق الأول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة إلى اثبات غيرها.

ثم لا يخفى ان علمه لا بد ان يكون أمرا إلهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق أصلا فعلمه وكلامه وأمره وقضاؤه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فإذا رجع الامر وعاد الفكر في الصور الإفلاطونية إلى أنها يجب ان

لا تكون أمورا خارجه عن صقع الربوبية (١) كما ظنه الاتباع والمقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور إذا أزيل عنه هذا الخلل والقصور يعود إلى ما قررنا فالظن بأولئك الكبراء المتقدمين ان رأى أفلاطون وأرسطاطاليس في باب العلم شئ واحد والخلل في كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين والمفسرين أو من سوء فهم الناظرين في كلامهما أو قصور الفكر عن البلوغ إلى درك ما أدركاه وتعقل ما تعقلاه لان المطلب بعيد السمك عظيم الرفعة شديد اللطافة تكل الأذهان عن فهمه و تدهش القلوب عن سماعه وتخفش العيون عن ضوئه.

ثم اعلم أن أبا نصر الفارابي قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق رأى الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال ما ملخصه انه لما كان الباري جل ثناؤه بآنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في آنيته ولا يشاكله ولا يشبهه شئ حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظه فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضروري ان يعلم أن معنى كل لفظه نقولها في شئ من أوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك

كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه وإذا قلنا إنه حي علمنا أنه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي

الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرهما ومهما استحکم هذا المعنى وتمكن في

---

(١) حتى يكون علمه أشياء خارجه من ذاته وحتى لا يحتاج إلى علم سابق إذ لا صدور لها فنفي الصدور هو الملاك في عدم وجوب مسبوقية الصور المرتسمة أيضا بالعلم التفصيلي ولا يجدى فيه تسليم الصدور وكون الملاك انها عين العلم والمعلوم بالذات كما مر نقلا عن التعليقات إذ كلما كان صادرا عن الفاعل المختار لا بد ان يكون مسبوقا بالعلم التفصيلي به حتى يمتاز المختار عن الموجب ولا يكون الايجاد على سبيل الجراف كما يأتي في كلام المعلم الثاني عن قريب ويرد هذا بزعمهم على طريقه الاشراف من كون وجودات الأشياء علما له تعالى - س قده.

ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطن و  
أرسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الان إلى حيث فارقناه.  
فنقول لما كان الباربي تعالى وتقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما  
فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جل الاله عن الأشباح وأيضا  
فان ذاته لما كانت باقيه ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه أيضا كذلك  
باق غير دائر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي  
المريد

فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال ينحو ما يفعله أو يبدعه اما علمت أن من  
نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المرید لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا  
وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته وهذا من أشنع الشناعات فعلى  
هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور أقاويل أولئك الحكماء (١) فيما أثبتوه من  
الصور الإلهية لا على أنها أشباح قائمه في أماكن خارجه عن هذا العالم (٢) فإنه

(١) لما كان مذهب المعلم العلم الصوري فبعد ما أثبتته في ذات الموجد ارجع أقاويل  
أولئك الحكماء الأفلاطونيين في اثبات المثل إلى مذهبه واستشهاد المصنف قده في  
ذلك أنه إذا أرجعت المثل إلى الصور المتصلة دل على أن تلك المثل غير خارجه من ذاته  
وان الصور إذا كانت مثلا نورية لم تكن اعراضا ولو لم تكن لوازم موجودة بوجوده تعالى  
بل كانت صادرة لزم الايجاد الجزافي كما قال في ايجاد الموجودات الخارجية لو لم تسبق  
بالعلم وذلك لأنها لو صدرت عن علم لزم التسلسل والا لزم الجزاف فلا بد أن تكون أزلية  
بأزليته موجودة بوجوده س قده

(٢) لا يخفى انها لو لم تكن صوراً متصلة بذاته تعالى كانت لوازم مبائة قائمه بذواتها  
لا انها أشباح ولا انها في أماكن ولا خارجه من هذا العالم بل انها بواطن هذا العالم  
لا في عرضه ولا يلزم أيضا عوالم غير متناهية فاعلم أن أحد تأويلات المثل هو المقادير  
التعليمية القائمة بذواتها أي المثل المتعلقة التي هي بإزاء كل جزئي جزئي من كل نوع  
كما مر في السفر الأول فمقصود المعلم ان التأويل الصحيح للصور الإلهية هو انها الصور  
العلمية المتصلة لا انها مقادير وممتدات والحال انها تكون أموراً خارجه من هذا العالم  
وانما كانت في أماكن إذ المادة والصورة عندهم متلازمان فتكون أجساما والجسم لا بد له  
من مكان فيلزم عوالم جسمانية كل منها في عرض الاخر وقد أبطله أرسطاطاليس بلزوم  
الخلاء لان تماس الكرئين بالنقطة وبغير ذلك كما أشار إليه وقد مر أيضا وانما كانت غير  
متناهية لان كل عالم جسماني مسبوق بالعلم والمفروض ان العلم أشباح ومقادير قائمه بذواتها  
فيلزم عوالم غير متناهية ويمكن ان يكون معنى كلامه انه لو لم تكن الصور الإلهية عقولا و  
صورا علمية داخله في صقع الربوبية وبواطن هذا العالم وفي طوله بل كانت عقولا قائمه في  
أماكن خارجه عن هذا العالم أي في عرضه بان لا تكون أنواع هذا العالم أظلالها ومربوباتها  
فإنه متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية فان العقول لا محاله  
فعاله تقتضي اظلالا من الأنواع الطبيعية كما أن جميع ما في عالمنا الأدنى اظلال لما في العالم  
الاعلى وانما كانت عوالم غير متناهية لان الصور العلمية إذا كانت كذلك كانت عالما عينيا  
امكانيا فاحتاجت إلى صور علمية أخرى سابقه والكلام فيها أيضا كالكلام في الأولى

فكل الصور عالم واحد مسبوقة بصور أخرى هي أيضا عالم آخر وهلم جرا وهذا هو المراد من العوالم غير المتناهية كما في المعنى الأول وليس المراد ان كل صوره من الصور الإلهية تكون عالما والصور غير متناهية فالعوالم غير متناهية وان كانت افراد كل نوع له صوره في علمه تعالى غير متناهية وهذا ظاهر فعلى هذا كونها أشباها انما هو لكونها صورا علمية حاكيه عن المعلومات التي تحتها وكونها في أماكن خارجه من هذا العالم كناية عن كونها في عرضه بالفرض والمعنى الأول أظهر - س قدہ.



متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقد بين الحكيم أرسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون أقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيره في الأقاويل الإلهية فإنه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اهماله ضرر شديد انتهى كلامه ولا يخفى انه مؤيد لما بيناه وقررناه ضربا من التأييد ولنرجع إلى بيان سائر الطرق في علمه

## الفصل (٩)

في حال مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد  
اجمالي يعلم به الأشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال  
وهذا مذهب أكثر المتأخرين وقد بينوا ذلك بان الواجب تعالى لما كان  
عالما بذاته وذاته مبدء لصدور جميع الأشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها  
علما متحققا في مرتبه ذاته مقدما على صدور الأشياء لا في مرتبه صدورها والا لم يكن  
عالما

بالأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفه كمالية  
أي حقه وهو محال فزعموا أن علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدء مجعولاته  
فلتمتيزه في الخارج ومبدء تميز الشيء يكون عالما به إذا العلم ليس الا مبدء التميز  
فاذن ذاته علم بما سواه.

ويرد عليه انه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها (١) (٢) وربما  
قالوا علمه بالأشياء منطوق في علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما  
عداه

وعلمه بما عداه منطوق في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه عالما فعليا  
لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدرُوا على بيانه.

- 
- (١) لان حاصل دليلهم ان ذاته تعالى مبدء تميز الشيء وكل مبدء تميز الشيء علم به  
فذاته علم به فصدق الكبرى متوقف على الانعكاس المذكور فإنه عكس لقولنا العلم بالشيء  
مبدء التميز س قد
- (٢) فان القياس الذي استعملوه ان ذاته مبدء لتمييز الأشياء ومبدء تميز الأشياء علم  
فذاته علم بالأشياء وبيان الكبرى انه عكس قولنا العلم مبدء تميز الأشياء لكن  
الذي نقل من بيانهم أولا بقوله وقد بينوا ذلك بان الواجب لما كان عالما بذاته وذاته مبدء  
تصور جميع الأشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها إلى آخره طريق آخر من البيان يغير  
هذا البيان صغرى وكبرى ولم يتمسك فيه بعكس وغير ذلك مع أن ظاهر عبارة المصنف قد  
ان البيان الثاني هو الأول بتغيير ما للتعبير - ط مد ظله.

واعلم أن كون ذاته عقلا بسيطا هو كل الأشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه إذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث إذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية وأكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم (١) دون الآليات الوجودية ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والتمجمج

في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من أنه كيف يكون شئ واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة (٢) صورته علمية لأشياء مختلفة كثيرة فقد انثلم قاعدتكم ان

(١) فيدور كلامهم حول الماهيات والمفاهيم العامة الانتزاعية والبحث عنها ولا يرتاب أحد في امتناع انطباق مفهوم على مفهوم آخر فان المفاهيم مثار بينونة والاختلاف فكيف يمكن ان يكون العلم بمفهوم أو ماهية أي حضوره عند العالم منطبقا على العلم بجميع المفاهيم أو الماهيات ومن البين انه لا يقع مفهوم على آخر في مقام مفهوميته بخلاف ما إذا كان مدار البحث على الوجود بحيث تقع نفس الآنية الخارجية موضوعا له فعندئذ انطباق العلم الاجمالي على التفصيلي بمكان من الامكان اد

(٢) لو علموا ان هذه الوحدة وحده حقه حقيقية لا عددية تقابلها أو علموا ان كل شئ له وجه إلى الله ووجه إلى النفس وان ازدواج وجه الله ووجه النفس وتركيبهما ليس كما فيما بين شئ وشئ بل كما فيما بين شئ وفيه خصوصاً في ء فان في شئ كما في الفارسي

تو آفتاب منیری ومغربی سایه \* ز آفتاب بود سایه را وجود وهلاك فإذا اطلعت شمس الحقيقة اضمحلت المجازات وعتت الوجوه للحي القيوم. وقد تقرر في قاعدة الوجود والماهية واتحادهما ان الوجود ليس الا كون الماهية و تحققها بمعنى ان لا تحقق لها الا بالوجود فالسواد مثلا بلحاظ انه سواد بالحمل الأولى وإن كان وجودا بالحمل الشائع فان التخلية عين التخلية ماهية السواد واما تحقق السواد وهو ليس الا كونه لا أمرا ينضم إليه إذ المنضم إليه امر مبهم لا تحصل له فهو فرد الوجود و التحقق وقد علمت أن التحقق أحق بالتحقيق مما لا يتحقق الا به وحكم التميز بينونة صفه لا بينونة عزله ان هي الا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم ما انزل الله بها من سلطان لما اعترضوا بأمثال ذلك وما نطقوا الا بالحق س قد

العلم بالشئ يجب ان يكون صوره مساوية له متحدة المهية مع المعلوم والواجب تعالى لا مهية له فضلا عن مهيات كثيرة.

وأیضا كيف يتميز الأشياء بمجرد هذا العلم (١) وانها لم توجد تلك المهيات بعد أصلا وهل هذا الا كتمايز المعدومات الصرفة (٢).

وربما يجاب عن الأول بأنه كما أن بالصورة العلمية المخصوصة بشئ يتميز ذلك الشئ (٣) كذلك بالمقتضى لخصوصية شئ يتميز ذلك الشئ لان المقتضى باقتضائه يميز ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما أن الصورة التي بها يتميز الشئ إذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضى الذي به يتميز الشئ إذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع أمرا واحدا يتميز باقتضائه كل ذره من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في أن

يكون ذلك الامر الواحد إذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها فحينئذ يكون

جميع الأشياء معلومه بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزله الوجود الذهني أمرا واحدا.

(١) لما ذكر المانع من طرف العالم بل العلم من الوحدة والبساطة ونفى الماهية ذكر المانع من ناحية المعلوم من العدم الأزلي س قده  
(٢) كما عليه المعتزلة اد

(٣) الأنسب الثاني في الأول والأول في الثاني كما لا يخفى ثم لا يخفى ان جوابهم هذا استنتاج عن الشكل الثاني من موجبتين بان المقتضى يتميز به الشئ والصورة العملية يتميز به الشئ ثم كيف لا يتميز بالمقتضى شئ والحال ان القابل واستعداده الخاص يتميز المستعد له مع أن نسبه الشئ إلى القابل بالامكان والى الفاعل بالوجوب - س قده.

ويرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت العلة مبائة للمعلول مغائرة له في الوجود (١) فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون

مشعورا به بمجرد كونه مبدء امتيازه على أن قياس العلة على الصورة وإزالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا إذ الصورة عين مهية المعلوم على ما هو التحقيق أو شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه (٢) فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق. وعن الثاني بان ذاته علم اجمالي بالأشياء بمعنى انه يعلم الأشياء بخصوصياتها لا على وجه التميز (٣) فان العلم شيء والتميز شيء آخر والأول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهية انه لا يمكن ان يعلم معلومات متبائة الحقائق بخصوصياتها لحقيقة واحده مبائة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم. واعلم أن الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب أعني كيفية تعقله للأشياء في مرتبه ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية (٤) وهذا أيضا كلام في غاية الاجمال وان

- 
- (١) هذا ممنوع بل السخية معتبره فيما بين العلة والمعلول س قد ه  
(٢) هذا هكذا بالنسبة إلى ماهية المعلول واما بالنسبة إلى وجوده ففيه كلام ولا سيما في المفارقات إذ قد مر عن المعلم الأول ان ما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد والتعبير بحقيقة الحقائق في كلام أهل الذوق واقع س قد ه  
(٣) هذا بظاهره يناقض الجواب الأول لان بنائه كان على حصول التميز بالمقتضى و بناء هذا على نفى التميز رأسا والتوفيق ان المثبت هناك التميز في المعلومات والمنفي هنا التميز في العلم أي ليس مطلوبنا الا العلم الاجمالي بالأشياء الكثيرة وهو يتأتى بالصورة الواحدة البسيطة والتميز في العلم لا يجب الا إذا كان ذلك العلم تفصيليا وهذا يؤيد الأنسبية المذكورة س قد ه  
(٤) ان أريد لوازم الماهية فالانطواء ممنوع وان كانت اللوازم لوازم بينه اللهم الا ان يراد بها مطلق ما لا ينفك عن الشيء حتى يشمل الذاتيات ولكن يكون حينئذ كمثال الحد والمحدود وسيأتي حاله والأولى ان يراد بالانسانية الانسان العقلي الجبروتي الجامع لكل الوجودات والكمالات في افراد الانسان الملكوتي والناسوتي وباللوازم لوازم الوجود الخارجي لزوما غير متأخر في الوجود س قد ه

كان مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع إلى توضيحه في مستأنف القول إن شاء الله.

وربما أوردوا مثالا تفصيليا وقسموا حال الانسان في علمه بثلاثة اقسام أحدها أن تكون علومه وصوره العقلية تفصيليه زمانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على سبيل التدرج ولا يخلو حينئذ من مشاركة الخيال بل يكون تعقله

مع حكاية خيالية (١) بحيث يتحد الادراك نحو من الاتحاد كما إذا أبصرنا شيئا وحصل أيضا منه في الحس المشترك صورته اتحد الادراك ولا يتميز لنا ما يحصل

في آله البصر وما يحصل في الحس المشترك الا بوسط ودليل. وثانيها أن تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات يقدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وإن كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضره في نفسه إذ النفس ما دامت نفسها مدبره لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها ان تعقل الأشياء معا لما أشرنا إليه من مشاركة الخيال فليس يحضر عندها جميع ما كسبتها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لأيها شئت متى شئت من غير تعب وكلفه وهذه حاله بسيطه ساذجة لها نسبة إلى كل صورته يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية إلى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الايجابية إلى المعلول فليس الانسان في هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكسوبة لها من قبل حاضره عنده ولكن بالقوة القريبة منه إذ له قدره الاستحضار فيكون عالما بالقوة.

(١) كما إذا تعقلت النور الفعلي ومقام الظهور للحق فتخيلت معه النور الحسي و تعقلت انبساطه في كل بحسبه وتخيلت معه الامتداد وتعقلت بقاءه وتخيلت معه الزمان و هكذا - س قده.

وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعه فيحصل له علم اجمالي  
بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئا فشيئا حتى يمتلئ منه الاسماع والأوراق  
فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه  
ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان  
يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو أشرف منها.  
فقالوا قياس علم واجب الوجود بالأشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على  
هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكه وصفه  
زائدة في النفس وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وحين أورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه  
الثلاثة ان ذلك أي العلم بالشئ على الوجه الثالث أيضا علم بالقوة الا انه قوة قريبه  
من الفعل أجابوا بان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل أي علمه بأجوبة هذه  
المسائل حاصل عنده إذا شاء فصله فهذا إشارة إلى شئ معلوم ومن المحال ان يتيقن  
بالفعل حال الشئ الا وهو معلوم من جهة ما يتيقنه فإذا كانت الإشارة يتناول المعلوم  
بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان مخزونا عنده فهذه المسائل  
بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد ان يجعلها معلومه بنحو آخر فهذا العلم البسيط  
هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدء مخرج إياها من العقل بالقوة إلى العقل  
بالفعل بحسبها يلزم النفس التصور الفكري والعلم التفصيلي فالأول هو القوة  
العقلية المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس هذا  
كلامهم.

ويرد عليهم (١) ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك  
الحالة عالم بالفعل بان له قدره على شئ دافع لهذا السؤال اما حقيقة ذلك الشئ فهو  
غير  
عالم به فان لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال  
فالحقيقة

مجهوله واللازم معلوم فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات (٢)

---

(١) مناقشة لفظيه راجعه إلى قصور البيان كما يرمى إليه قوله ما يستفاد من ظاهر  
هذا الكلام والا فالمناقشة في العقل الاجمالي الذي قرره لا سبيل إليها ط مد ظله  
(٢) هذا مغالطة محضه فان الذي هو بالقوة هو العلم التفصيلي بالأجوبة الذي هو بمشاركة  
الخيال فحيث لم يكن الصور في الخيال توهم انها ليست في العقل وحيث لم يكن في العقل  
بنحو التفصيل ظن أنها ليست فيه بنحو الاجمال والعلم البسيط الذي هو الملكة وكون الملكة  
علما واضح وكون ذلك العلم بالفعل أوضح إذ لا حاجة فيه إلى تحشم كسب جديد فبالحقيقة  
العلم بالأجوبة بنحو الكثرة بل نفس الكثرة بالقوة لا العلم بها بنحو الوحدة والشدة بل يمكن  
ان يقال وان لم يناسب مذاق هؤلاء ان التميز والتفصيل فيه وأقوى لأنه يتبع الوجود الذي  
هو عين حيشة الظهور والنور فكلما كان الوجود أقوى كان التفصيل أتم وان لم يكن تفصيلا

زمانيا بل بمعنى صحه انتزاع المفاهيم المختلفة المناسبة لتلك الملكة ولا شك ان تلك الملكة أقوى وجودا من تلك التفاصيل الخيالية والزمانية كيف وهي خلاق التفاصيل وينوعها ولهذه الخلاقية اشتبهت بالقدرة عند المورد بل إن سئلت عن الحق فالقسم الثاني من علم الانسان وهو الملكة التي لم يتهياً أسباب الاستمداد منها أيضا بالفعل فان العلم شئ والالتفات إليه شئ آخر وكذا كونه في الخيال شئ وكونه في العقل شئ آخر وكونه بنحو الكثرة شئ وبنحو الوحدة شئ آخر كما مر وليست النفس بشراشرها ولا أعلى مشاعرها الخيال حتى إذا لم يكن الشئ المدرك فيه أو إذا لم يكن ادراكه بمدخليته لم يكن في عقلها البسيط أيضا س قد



مفصله متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات  
المفصلة

وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور (١) كون شئ  
واحد

لا سيما إذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه علما بأمر مختلفه  
الذوات متباينة المهيات بخصوصها فإنه لا يمكن ان يكون تلك الأمور معلومه بالذات  
والا يلزم تمايز المعدومات كما مر اللهم الا أن تكون معلومه بالعرض فالمعلوم بالذات  
ذلك الامر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم  
بافراد الانسان من العلم بوصفه العنواني وكالعلم بالفروع من العلم بالأصل لا كالعلم  
باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا  
كما علمت في مباحث المهية فان التفاوت بالاجمال والتفصيل ههنا انما يكون  
بنحوي الادراك لا بأمر في المدرك ولأن سلم هذا في العلم الاجمالي الذي مثلوا به  
في المبحث المذكور في المثال الأخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية

-----  
(١) اعاده لما سبق من السؤالين بادعاء انه لا يمكن دفعهما بهذه الأجوبة فتفتن - س قده.

بالنسبة إلى معلوماته وهي مميزات الممكنات كالمحدود بالقياس إلى الحد (١) وفي هذا سر عظيم فانتظره متفحصا.

#### الفصل (١٠)

وأما قول من زعم كون (٢) علمه بحسب مرتبه ذاته (٣) علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الأول وعلما اجماليا بما سوى المعلول الأول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على ايجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقة إلى آخر المعلولات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبه واحده بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علم تفصيلي بلا حقه اجمالي بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول

(١) والا لزم اتحاده مع الممكنات وتركبه من الاجزاء ولعل السر الذي أشار إليه انه يمكن ان يكون علمه الذاتي بالوجودات كالمحدود والحد بوجه فان المعلول حد ناقص للعلل لان وجوده حكاية ضعيفه عن وجود علته والعلل حد تام للمعلول لأنها حاكيه عنه بنحو أعلى س قد

(٢) هذا القائل قد هرب بزعمه عن جعل شيء واحد بسيط علما تفصيليا بمعلومات متخالفة فجعل الواحد علما تفصيليا بالواحد لجواز حكاية الواحد عن الواحد وغفل عن انه يلزم عليه ان يكون ذاته مع وحدته وبساطته علما تفصيليا بأمرين متخالفين أحدهما ذاته فان ذاته علم تفصيلي بذاته والآخر ذات المعلول الأول وهذا ما أشار قد إليه بقوله يرد عليه شبه ما تقدم س قد

(٣) المراد به كون علمه باقتضاء من مرتبه الذات دون استقراره فيها حتى يكون عين الذات بل هو علم حصولي لازم للذات من جهة العلم بالذات الذي هو سبب للعلم بالمعلول الأول والدليل على ما ذكرنا ما أورده في بيان هذا المذهب تلوا وفي الجوابين الآتين فيفارق هذا القول القول بالصور المرتسمة من وجهين أحدهما تركيب العلم من تفصيل واجمال والثاني كون العلم بكل مرتبه من مراتب العلل والمعلولات في مرتبه علته البعيدة اجماليا وفي مرتبه علته القريبة تفصيليا والصور العلمية عند المشاء علوم تفصيليه محضه من غير اختلاف - ط مد ظله.

متقدم على ايجاده فيكون علمه فعليا فاعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم (١) بوجوه

أخرى أحدها انه يجب احتياج الواجب في العلم التفصيلي بأكثر الأشياء إلى ما سواه وثانيها انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم بأكثر الأشياء في كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في أكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية

وربما يجاب عن الأول بان توقف العلم التفصيلي الذي هو امر مبائن لذاته بشئ على شئ آخر يستند إلى ذاته ليس محذورا كما أن صدور الموجودات عنه بعضه متوقف على بعض آخر وذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسله الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره إلى شئ بل هذا في الحقيقة افتقار الكل إليه لا إلى غيره.

وعن الثاني بان هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا والانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانيا بل تقدما وتأخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقه القائلين

بارتسام صور الأشياء في ذاته على الترتيب العلى والمعلولي وكما في طريقه بعض المتكلمين (٢)

وأبى البركات وقريب من هذا الرأي رأى من زعم من متأخري الحكماء (٣)

(١) وهو ما أورده على القول بالصور المرتسمة وما كان يصبر عليه من لزوم كون العلم قبل الایجاد غير زائد على الذات اد

(٢) ظاهره طريقه أخرى في العلم لكنها لو كانت لاستوفاهما عند تعداد الأقوال ولو قال بدل لفظ القائلين لفظ المشائين لأمكن حمل طريقتهم على طريقه هؤلاء ويمكن ان يراد طريقه المتكلمين في باب زيادة الصفات على ذاته تعالى والترتيب السببي والمسببي فيها كما يقولون اعتبار العلم مثلا مقدم على اعتبار الإرادة س قده

(٣) الأولى من متقدمي الحكماء فان هذا رأى ثالثي الملطي وهو أحد أساطين الحكمة المتقدمين ولعل مراده المحقق الطوسي قده فإنه بزعم المصنف قده يقول بهذا القول - س قده.

بان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصور القائمة به هربا من مفسد تلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالأشياء صوراً كثيرة قائمه بذاته تعالى وهذا وان أمكن تصحيحه عند من له قدم راسخ (١) في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتي وحقيقة علمه تعالى قديمه لأنها عين ذاته فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا تصغ إلى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فإنه بمنزله قول من قال إن بعض قدرته قديمه وبعضها حادثه أو قال بعض ذاته قديمه وبعضها حادثه بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحده ومع وحدتها تكون علما بكل شئ كما أشرنا إليه في أوائل هذا السفر الربوبي.

ويرد عليه أيضا ان وجود العقل مسبق بعلم الحق به لان ما لا يعلم لا يمكن ايجاده واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محاله ومهيته مغائرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما قررنا تكون واجبه الوجود لذاتها

لان حقيقتها حقيقة الوجود وان لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران المهية لها امكان عقلي أو خارجي ولا شئ من المهيئات واجب الوجود لذاته (٢) فكيف يكون مهية المعلول الأول علما لواجب الوجود.

فظهر وتبين من تضاعيف أقوالنا ان الحق الأول يعلم الأشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر وأيضا العقل الأول عندهم جوهر وجوهريته انه مهية لها وجود

(١) لان العقل عند الراسخ موجود بوجود الله أزلي بأزليته كما مر فيمكن كونه علما له تعالى س قده

(٢) هذا كبرى لقياس على هيئة الشكل الثاني هكذا حقيقة العلم وصرفه واجب الوجود ولا شئ من الماهيات بواجب الوجود فينتج ما ينعكس إلى قولنا لا شئ من الماهيات بحقيقة العلم ثم نضم إليه قولنا العقل ماهية من الماهيات ينتج المطلوب من الشكل الأول وان جعلت قوله لا شئ من الماهيات واجب الوجود صغرى لا تحتاج إلى انعكاس النتيجة - س قده.

انتزاعي وهو عرض زائد على مهيته والعلم سيما علم الله ليس كذلك لأنه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هي لسريان الهوية الواجبية فيها (١) فيصلح عندهم ان يكون علمه تعالى بالأشياء ولا يصلح عند غيرهم وأيضا القول بان العقل الأول بما فيه عين علمه بالأشياء يبطل العناية الإلهية السابقة على وجود الأشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر (٢) وهو العقل وعلمه تعالى صفة له فهو غيره وأيضا الحضور متأخر عن الحاضر (٣) لأنه صفة له وهو متأخر عن الواجب لأنه معلول له وعلمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور.

اشراق تعليمي وتنبيه تفرعي

والحق ان من انصف من نفسه يعلم أن الذي أبدع الأشياء وأفادها واقتضاها اقتضاء بالذات وأوجدتها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود سواء كان العدم زمانيا أو ذاتيا يعلم تلك الأشياء بحقائقها ولوازمها قبل ايجادها سيما وقد كانت على ترتيب ونظام ونظامها أشرف النظمات وترتيبها أحسن التقويم والا لما أمكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محاله غيرها ومقدم عليها واعلم أن كل من تشبث في اثبات علمه تعالى بالأشياء بشيء من مجعولاته كعقل أو نفس أو يقول علمه التفصيلي متأخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عندنا من

- 
- (١) كان قائلا يقول انك جوزت كون العقل علما له تعالى عند الراسخين وقد سبق أيضا ارجاع الصور المرتسمة إلى المثل الإفلاطونية وهي جواهر أجاب بان جوهريتها باصطلاح العرفاء وهي عندهم بمعنى المتبوعية كما أن العرضية بمعنى التابعة فصور العالم اعراض و معناه جوهر معرب گوهر فكان متبوعية الحق بعين متبوعية الحق وجوهريته س قدده
- (٢) هو وإن كان صفة ذاتية للحاضر لكنه صفة فعلية لعلته فان للمعلول نحو قيام بعلته في مقام وجوده التفصيلي ط مد ظله
- (٣) ممنوع فإنه منتزع عن نحو وجوده غير متأخر عنه فهو علم بالفعل في مقام الفعل لكن الاشكالين مبنيان على ظاهر بيان القوم المبني على أصالة الماهية - ط مد ظله.

أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبه ذاته (١) السابقة على جميع اللوازم والخوارج من غير أن يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم.

### الفصل (١١)

في حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الاشرافية اعلم أن صاحب الاشراف أثبت علمه على قاعدة الاشراف وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق وأراني ربي برهانه ومبنى تلك القاعدة على أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته (٢) وعلمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهره له لاشرافه عليها اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية أو بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للأشياء مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها أو نفوسها أو غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى عنده محض اضافته اشرافية (٣) فواجب الوجود مستغن في علمه

(١) وذلك لان بسيط الحقيقة كل الأشياء ومتى كان الوجود أقوى كان النور والظهور أشد فالتمييز والتفصيل أظهر والأسماء الحسنى وصورها أكثر ولكن بحسب المفهوم لا بحسب الوجود والانكشاف للمعلول بنفس ذات العلة السابقة أتم من انكشافه بذاته فان يد الله مع الجماعة وسيحقق المطلب إن شاء الله تعالى س قد

(٢) أي حيثية العلم هي حيثية الظهور والاطهار وهي تدور على النورية وهي مركزها وحق النورية وحقيقتها عنده تعالى بل هي هو لأنه تعالى نور الأنوار والأنوار القاهرة و الاسفهدية والعرضية كلها نوريتها به تعالى كما يدل ذلك عليه تسميته تعالى بنور الأنوار فمن كان نورا حقيقيا وغير متناه في شدة النورية الحقيقية يظهر ذاته لذاته لنوريته لذاته وكذا يظهر جميع ما عدا ذاته لذاته لاشرافه عليها فكيف يخفى عليه شئ مما في الغيب والشهادة أم كيف يحتاج مع هذه النورية إلى الصور لتظهر له ذوات الصور وهذا قوى متين ان أريد بالنور حقيقة الوجود الذي هو عين الأعيان وهو الظاهر بالذات المظهر للماهيات س قد

(٣) أي اشرافه الذي هو نور السماوات والأرض وهو الوجود الحقيقي وهذا كما أن الصور العلمية والأشباح الخيالية التي لنفسك إذا قويت بقوة النفس أو بالنوم أو الاغماء أو غير ذلك بحيث يساوى في القوة الموجودات الخارجية أو يزيد عليها صارت عينيه ومع ذلك هي علمك فتلك السماء التي تظلك والأرض التي تحملك والأشخاص التي تخاطبها وتخاطبك وجميع ما يبهجك أو يوحشك علومك تشاهدها بإضافتك الاشرافية إذ كلها اشرافات لنفسك وظهوراتها س قد.

بالأشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق (١) فلا يحجبه شئ عن شئ وعلمه وبصره واحد (٢) إذ علمه يرجع إلى بصره لا ان بصره يرجع إلى علمه كما في غير هذه

القاعدة ونوريته أيضا نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالأشياء نفس ايجاده لها كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه فله اضافته الفعالية إلى جميع الأشياء بها يصحح جميع الإضافات اللاتئة به كالعالمية والمريدية وغيرهما إذ كلها واحده على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه في علم الله تعالى فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير أيضا عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما لها تصرف فيه من اجزاء البدن وقواه فهو

انما يكون بالإضافة القهرية الاشرافية فبقدر تسلطها واشراقها على شئ منها يكون قوة ادراكها له وليس ادراكها لشئ بصوره زائدة عليه ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصوره أخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورته ترتسم في ذات النفس فهي كليه وان تخصصت الف تخصص فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة

---

(١) لا يذهب عليك ان في كل موضع ذكر الاشراق أردفه بالتسلط إلى كلامه في تقرير هذا المذهب الا ما شذ وفيه إشارة إلى مسلكين أحدهما انه بالاشراق والنور الذي هو حيثية الظهور والاضهار يظهر له الأشياء وثانيهما انه لما كان له التسلط والعلية الابداعية يظهر له المعاليل ويعلمها حضورا بلا احتياج إلى اقتحام صورها في البين س قده  
(٢) لان ادراك البصر فينا كان ابصارا لان المرئي مشاهد لنا بحيث يمنع الشركة فيه وهذا حاصل له تعالى بذاته لا لجارحته كما فينا فكل وجوده ولا بعض له بصر وسمع وغيرهما من الصفات العليا كشخص تمام بدنه في اللطافة والشفيف كالجليدية فيكون كله عينا باصرة - س قده.

فيها للكثرة فيلزم ان يكون النفس محرکه لبدن كلي ومستعمله لقوى كليه وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية فإنه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية و النفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل إلى مشاهدته ذاتها (١) لعدم حضورها عند نفسها فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه

وجوده لمحله فوجودها لغيرها لا لنفسها كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجحد آثارها فإذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجرمانية سبيل إلى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة وكذلك سائر المدارك الجزئية فالمدرک لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الأمور وذلك لاشراقها وتسلطها على هذه الأمور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدرکا لذاته ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا إذ النور يلزمه الظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافته إليه وكلما كان

(١) لما نفى ان يكون علم النفس بالقوى بارتسام صورها في العاقلة أراد ان ينفي كون علمها بها بالعلم الحضوري للقوى بنفسها ولما كانت هي قوى النفس متصلة بها كان علمها بأنفسها علم النفس بها ولم يتعرض لاحتمال كون علم القوى بأنفسها حصوليا بانطباع صورها في أنفسها لوضوح بطلانه بوجوه أحدها ان صورها غيرها ونحن نعلمها بأعيانها وثانيها انه يلزم اجتماع المثليين في محل واحد هو محل القوة أعني الروح البخاري وثالثها انه يدور أو يتسلسل لان انطباعها بصورها متوقف على الاستعمال والاستعمال متوقف على العلم الانطباعي فيلزم ما ذكرنا كما لا يخفى وقد مر.

والحاصل ان الأقسام أربعة فان العلم بالقوى اما حضوري واما حصولي والحضوري اما للقوى بالقوى واما للنفس بها والحصولي اما للنفس في مقام العاقلة واما للقوى بانطباع صورها فيها واحد الأقسام صحيح والباقي باطل - س قده.



الشيء أشد نورية وأقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره أشد وأقوى وأشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره وأقوى أنحاء التسلط هو الابداع المطلق و التأسيس بلا شركة وليس للنفس بالقياس إلى هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك وضرب من الفاعلية غير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع

لكان ادراكها له ولما فيه في الغاية وليس كذلك لما ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط وكما كان نوريتها أشد وتسلطها على البدن أقوى كان ادراكها أقوى إذ كان حضور البدن لها أتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها كتسلطها على بدنها لأدركته أيضا بمجرد الإضافة الاشرافية القهرية من دون الافتقار إلى قبولها الصورة وانفعالها عنه فالقبول جهة النقص والقهر جهة الكمال والشرف ونحن انما احتجنا إلى الصورة في بعض الأشياء كالسماء والكواكب وغيرها مما نعلمه

باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور هي معلومنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا ولو كانت هي أيضا حاضره لنا كحضور آلاتنا وما فيها لما احتجنا في ادراكها إلى صورته.

فاذن ثبت وتحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي مختلف عليها لكونها نورا لذاتها ولها ضرب من التأثير في هذه الأمور فالنور المجرد الواجبي وهو في أعلى مرتبه شده النورية وله اضافة الابداع إلى ما سواه الذي هو أعلى ضروب التأثير والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر الأتم لا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والأجرام وقواها وما يتمثل لها

أو ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدئية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالأشياء لا يزيد على اضافته إلى الأشياء.

وأیضا قد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له وإذا تحقق شيء منه في معلوله فتحققه له أولى وكلما هو أولى فهو واجب له بالضرورة وإذا صح العلم الاشرافي للنفس ففي واجب الوجود أولى فيدرك ذاته لا بأمر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراف إليها ولو كان مدركا لذاته بنور

زائد لكان ذاته أنور من ذاته ولو كان مدركا للأشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات.

قال ومما يدل على أن هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافته ظهور الشئ الخارجي للبصر (١) عند عدم الحجاب فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع أشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابله المستنير للعضو الباصر فيقع به اضافته اشراقية للنفس إليه لا غير فاذا اضافته تعالى لكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الإضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددتها يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذره في السماوات ولا في الأرض فهذه طريقه هذا الشيخ الجليل في هذه المسألة وتبعه العلامة الطوسي ره وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب الإشارات لما رأى في اثبات الصور لذاته تعالى ورود كثر من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها حاول طريقه أخرى لتصحيح مسألة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته إلى صورته غير ذاته التي

هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورته غير صورته ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصوره تتصورها أو تستحضرها (٢) فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك و مع ذلك فأنت تعقلها بذاتها لا بصوره أخرى لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه وليس من شرط كل ما يعقل

(١) ليس المراد ان الابصار بمجرد الإضافة الاشراقية فالعلم أيضا كذلك لأنه حينئذ بصير قياسا فقهيا مع أنه ليس هذا الاستدلال أولى من العكس بان يقال العلم اضافته اشراقية فالابصار كذلك بل المراد انا أثبتنا برهانا ان الابصار بالإضافة الاشراقية فالآن نقول العلم أيضا كذلك لان علمه تعالى يرجع إلى بصره س قده

(٢) من خزائن علمك بعد ما تصورتها أو لا - س قده.

ان يكون المدرك محلا للصورة المعقولة فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل كونك محلا لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك إياها فان حصلت هي لك

على جهة أخرى سوى الحلول فيك لعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلومات الذاتية للعقل الفاعل لذاته حاصله له من غير أن يحل فيه (١) فهو عاقل إياها بأنفسها بلا حلولها فيه.

فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته و بين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الأول وبين تعقل الواجب له إذ عقله لذاته علة عقله لمعلوله الأول كما أن ذاته علة ذات المعلول الأول فإذا حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورته تحل في ذات الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات (٢) فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلومات لها بحصول

(١) قد سبق من المصنف قده في الفصل المعقود لما وجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته انه لا تفاوت بين مذهبي الشيخ الاشراقي والعلامة الطوسي قدس سره الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في الأجسام والجسمانيات أيضا وهذا العلامة لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادئ العقلية والنفسية كما في مذهب ثالث الملطي واني لا أجد مخالفه بين مذهب الشيخ والعلامة وأتكلم فيما عسى أن تكون موضع الدلالة على ما نسب إليه وأبين مراده من هذه العبارات فمن حملتها هذه فاذن المعلومات الذاتية أقول التوصيف بالذاتية ليس من باب التوصيف بالصفة المخصصة بل إشارة إلى أن الكل معاليله بالذات إذ الوسائط أيضا منه ولا مؤثر في الوجود الا الله أو المراد بها الوجودات قاطبة لان الوجود هو المجعول بالذات عند العلامة أيضا كما نقل كلامه في أوائل السفر الأول س قده

(٢) لان كل مجرد عاقل وكل مجرد معقول ولأنه لا حجاب فيما بين المجردات فكل مجرد يعقل غيره من المجردات سواء كان فوقه أو تحته أو يكافئه فهذا وقوله فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلومات إلى آخره تأسيس لانتقاش الجواهر العقلية بصور ما ليست بمعلومات لها وان الأول تعالى يعقلها ويعقل الصور التي فيها جميعا بالحضور لا ان علمه تعالى بمعلوماته أو علم الجواهر العقلية بمعلوماتها بحصول صورها حتى يكون علمه تعالى ببعض الأشياء حضوريا وبعضها حصوليا كما فهم من هذه العبارات ونسب القول به إلى العلامة قده فبيان مراده قده في انتقاشها بالصور انها أي الجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلومات لها بحصول صورها.

اما ما ليست بمعلومات لها فكالعقول الطولية التي هي فوق العقل السافل مما هي علل له و كالعقول العرضية كل بالنسبة إلى الآخر إذ لا عليه فيها ولذا سميت طبقه متكافئة و كصنم كل منها بالنسبة إلى غير صاحبه لان كل صنم وطلسم معلول لربه وصاحبه المعتنى به لا لصاحب الطلسم الاخر.

واما انها تعقل ما ليست بمعلومات لها فلانه لا حجاب في المفارقات ولأن كلا منها يعقل

الواجب الوجود ولا موجود الا وهو معلول الواجب تعالى والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل معاليل الواجب تعالى لا بد وأن تكون معلومه لكل مجرد سواء كانت فوقه أو تحته وإن كان ما هو تحته معلوما له بالحضور.

واما انها تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فلانه قد مر انه إذا لم يكن المعلوم عينا للعالم ولا مقهورا ومعلولا له لم يكن بد من استحضار صورته فلا بد ان يكون علم كل مجرد بما فوقه وبما في عرضه بالصورة إذ ليس له عليهما التسلط والاشراق واما الواجب تعالى فهو عالم بالكل بالحضور لان كل موجود اما معلوله أو معلول معلوله فشرط العلم الحضوري بالغير وهو التسلط حاصل له بالنسبة إلى الكل كيف وهو يعلم ذاته وذاته علة للمعلول الأول فيعلمه ثم يعلم المعلول الأول وهو علة للثاني والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فيعلم الثاني أيضا بالحضور كالمعلول الأول وهكذا إلى آخر الموجودات وكذا كل مجرد يعلم ما دونه من معاليله بالحضور بقاعدة الاشراف والتسلط عليها والاحتياج إلى الصور لعلمها بما فوقها فالمبادئ العالية تعلم الأجسام التي هي معاليلها بالحضور فضلا عن مبدء المبادئ - س قده.

صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود أيضا ولا موجود الا وهو معلول للواجب  
تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه حاصله فيها

والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه (١) فاذن لا يعزب عنه مثقال ذره في السماوات ولا في الأرض من غير لزوم شئ من المحالات المذكورة قال إذا تحققت هذا الأصل وبسطته ظهرت لك كيفية احاطته بجميع الموجودات

الكلية والجزئية (٢) وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامة وإذا تأملت فيه وجدته بعينه طريقه الشيخ الاشراقي بأدنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها أحد وهي مقدوحة عندي بوجوه من القدح و قد مضى بعضها وبقي البعض ولا بأس بإعادتها مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف.

فنقول يرد عليها أمور.

الأول انها تبطل العناية الإلهية السابقة (٣) على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بان جوده النظام وحسن الترتيب الأنيق في هذا العالم انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الأنيق الواقع بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثره وافرة عنده و لها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الأصنام تابعه لذوات أربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلك لأننا نقول هب ان هذا النظام

(١) أي كما يعقل الجواهر العقلية وصورها بالحضور كذلك يعقل الوجودات العينية المادية بالحضور لقاهرته وتسلمته عليها س قده

(٢) بان يقال الجواهر النفسية أيضا تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها والأول الواجب يعقل تلك الجواهر وصورها بأعيانها لا بصور غيرها والمراد بالكلية الصور المعقولة الحاضرة بأعيانها المرتسمة في الجواهر العقلية والنفسية وبالجزئية الموجودات العينية من المجردات والماديات س قده

(٣) الحق انها لا تفي بآثبات العناية لا انها تبطلها فعلى من اعتمد عليها ان يثبت سنخا آخر من العلم توجه به العناية الإلهية - ط مد ظله.

تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته بحسب صقعه الإلهي مشتملا على أفضل نظام وأحسن جمعية لا نظام أفضل منه ولا أحسن وأكرم دفعا للدور والتسلسل ولقد بين المعلم الأول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه.

الثاني ان كون العلم اضافه محضه غير صحيح سواء سميت اشراقية أم لا (١) إذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع (٢) ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل وأيضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والإضافة لا يمكن تقسيمها إلى هذه الأقسام وقوله وتقسيمهم العلم في أوائل المنطق إلى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالأشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الإضافة الحضورية غير مستقيم (٣) لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن

(١) إشارة إلى أن كون الإضافة اشراقية بمجرد الاسم على مذهب الشيخ الاشراقي وانما هي مقولية لان الوجود الحقيقي الذي هو الاشراق بالحقيقة عنده اعتباري فلم يبق الا شيئية الماهية والماهيات غواسق صرفه لا اشراق لها في ذاتها فإضافته مقولية وهي غير متصورة في الجهل المركب وفي العلم بما ليس له وجود خارجي وأيضا لما كانت الإضافة اعتبارية لا صوره لها ملحوظة بالذات والتصور والتصديق صورته لم يمكن تقسيمها إليهما س قده

(٢) لا يخفى ان العلم بالإضافة الاشراقية مرجعه إلى العلم الحضورى من العلة لمعلولها والمطابقة واللا مطابقة من خواص العلم الحصولي دون الحضورى وكذا الانقسام إلى التصور و التصديق الذي ذكره قده ط مد ظله

(٣) أي في العلم الذي هو مجرد الإضافة بناء على كونها مقولية لان مطلق العلم معنى واحد وهو من أعلى الكمالات وحقيقة نورية فلا يمكن كون بعض افراده أمرا اعتباريا هو الإضافة واما تخصيص مقسم التصور والتصديق بالعلم الحصولي وان الحضورى ليس تصورا وتصديقا فهو حق والمصنف قده لا مهرب له عنه في علم الشئ بذاته وعلمه بغيره حضوريا لان التصور والتصديق من المعقولات الثانية فلا يمكن ان يكون الوجود العيني تصورا وتصديقا ولا يرد عليه قده ما أورده على الشيخ انه معنى واحد لان هذا لا ينافي كون بعض افراده صورته وبعضها وجودا واشراقا لان كليهما نور وكمال بخلاف الإضافة المقولية - س قده.

ان يكون بعض افراده اضافه وبعضها صوره إذ كل مورد قسمه ليس انقسامه إلى الافراد الا بقيود متخالفة تضم إليه ويحصل منه مع كل ضميمه قسم واحد فالمورد مشترك بين الأقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لأمر بين الإضافة وغيرها لأنها غير مستقلة المعنى وهذا مما يظهر بأدنى تأمل.

والثالث ان العلم كما بين في موضعه (١) اما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الاحساس وليس من العلم شئ خارج عن هذه الأقسام ويلزم على مذهبه اما كون الباري والمجردات العقلية في ادراكها للأجسام والصور الخارجية وكذا في ادراكها للمثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة (٢) واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الأقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو

(١) فيه ما في سابقه ط مد ظله

(٢) ان أراد كون الباري أو المجرد مدركا للجزئيات المادية وعلمه احساسا أي مشاهده لها سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان اللازم كيف ومن يرجع علمه إلى بصره لا يتحاشى عن ذلك بل يباهى به وكل من يقول إنه تعالى سميع وبصير وليس له جارحه لتنزهه وغناه عنها كالمصنف قده وغيره من المحققين ليس له بد من أن يقول معناه ان كل وجود حاضر له ومن جملتها المبصرات والمسموعات وبالجملة المدركات الجزئية فهو بصير بها سميع لها بنحو المشاهدة لا بنحو العلم بها كما يقول بعض المتكلمين الا ان حضورها لنا انما هو لقوانا وجوارحنا لحاجتنا وحضورها له لذاته فهو سمع كله وبصر كله كما في الأحاديث وان أراد كونها حاسه أي قوة في جارحه مادية منعنا الملازمة والحاصل ان علمه الحضورى بالجزئيات احساس أي مشاهده و ادراك فإنه تعالى كما أنه عالم كذلك مدرك والادراك قد يقابل التعقل والعلم كما في كلامه قده بعد أسطر فان لكل صوره مادية كائنة فاسده صوره ادراكية إلى آخره وقوله وكذا في ادراكها للمثل الادراكية إلى آخره الغرض منه ان الاشكال في الجزئي المادي والممتدات والمتقدرات واما الجزئي المجرد فلا اشكال فيه وان لم يكن العلم به عند الشيخ الاشراقي بالصورة لان العلم بالصور الكلية وبالجزئي المجرد كلاهما تعقل اما تسمع أمثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته - س قده.



بالصور في ادراك الباربي أو المفارق للخارجيات والجزئيات فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان

لم يذكر (١) فاذا ادراك هذه الأمور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا على ما ذهبنا إليه (٢) وادراك المفارق إياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوه وتعقل وتلك الصورة أيضا صورته عقلية وهي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات وما دونها أيضا معقولة له لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فإنه نافع جدا (٣).  
والرابع ان الإضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفين (٤) فيلزم الحاجة له في أشرف صفاته إلى مخلوقاته.

الخامس انا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئاً من الأجسام الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركاً بالذات (٥)

- 
- (١) فإذا قيل مثلاً المتحيز اما أجسام بسيطه أو مركبه لم يقل الهبولي والاعراض أيضا متحيزات إذ المقصود هو المتحيز بالذات وكذا إذا قيل المبصر اما ضوء أو لون لم يقل الجسم وبعض الاعراض الأخرى أيضا مبصرات إذ المقصود هو المبصر بالذات وبالجملة مراده قده ان العلم بالجزئيات المادية والمتقدرة ليس علما بالذات عندهم حتى يرد عليهم انه من أي قسم من الأقسام الأربعة بخلافه عند الشيخ الاشراقي س قده
  - (٢) من أن الصور الادراكية هي العقول النورية س قده
  - (٣) لأنه أيضا أحد مسالك اثبات المثل النورية إذ لو كانت الأنواع المادية صالحه للعلم لكفت كما قال القائل بالعلم الحضورى بالماديات انها لما كانت حاضره عنده تعالى وله التسلط المطلق عليها فأية حاجه إلى الصور س قده
  - (٤) فيه انه كذلك في الإضافة المقولية دون الإضافة الاشراقية ط مد ظله
  - (٥) قد عرفت ان المانع الذي أبداه من غيبه الكمالات المادية واحتجاب اجزاء الأجسام والحركات بعضها عن بعض مرفوع بالنظر إلى شمول حركه جميع المقولات باعتبارها حركه توسطية وبالنظر إلى الوحدة الحاكمة على كل من الأجسام النوعية وفي بعض كلمات المصنف اعتراف ما بذلك كما سيجيء في الوجه الثامن ان للطبائع المحركة غايات ولها ضرب من الادراك لغاياتها ط مد ظله

وليس لها أيضا حضور جمعي عند شئ الا بأمثلتها الحسية أو العقلية ولأجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ره (١) ومن وافقهما إلى الاكتفاء بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الأكوان المادية.

والسادس ان قوله ومن لم يكن الابصار عنده بانطباع أشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابله المستنير للعضو الباصر منظور فيه إذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما هو غير وهو ما ذهبنا إليه وقررناه بان النفس أصبحت عند تلك المقابلة مخترعة للصور المبصرة في غير هذا العالم نسبتها إلى النفس بالقيام الاتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

السابع انه ذهب إلى أن التخيل ليس بحصول الصور الخيالية في شئ من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لما في عالم المثال والتي هناك من الصور ليس شئ منها عنده من معلولات النفس حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها (٢) فبطل ما قرره

من القاعدة المذكورة من أن ادراك الشئ لذاته بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهرا عليه ومراده من القهر ليس الا العلية بنحو فلا قهر لما ليس بعله ولا قهر على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته في ادراك النفس للخياليات. والثامن انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا مما سواه في مرتبه

(١) قد نسب فيما سبق إلى العلامة التفصيل وهذا ينافيه ولعله قده يعتقد التشابه في كلامه وقد عرفت انه محكم فلا تغفل س قده

(٢) ويرد عليه أيضا مثله في الابصار إذ لا قهر ولا تسلط للنفس بالنسبة إلى الموجودات الخارجية حتى تبصرها بالإضافة الاشراقية وقد أورد هذا الاعتراض في كتبه على الشيخ - س قده.

ذاته (١) لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له بالأشياء باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيف القول به واللازم باطل و كيف يجوز (٢) صاحب بصيرة ان الذي أوجد الأشياء واقتضاها بذاته لا يكون فيه علم بها مع أن الحكماء قد أثبتوا للطبائع المحركة للمواد غايات ذاتية في أفاعيلها والعلة الغائية متأخرة عن الفعل وجودا متقدمة عليه قصدا فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها لغايات أفاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الأشياء جزافا فهذه وجوه من القدح في هذا الرأي.

واما تحاشيه وتحاشي من تبعه من القول بالصور الإلهية لظنهم انه يلزم حلول الأشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت أن ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حاله فيه وأما إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعيين والتقييد فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شئ واحد متفاوت الوجود بالكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر (٣) عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الإلهي الحاوي

(١) يرد عليه ما أوردناه على أول الوجوه فالحق ان الذي أثبتته من العلم الاشراقي في مقام الفعل حق لا مرية فيه لكنه لا يكفي في العلم الذاتي الكمالي ط مد ظله (٢) جل جناب الشيخ عن هذا التجويز كيف وكل مجرد عاقل لذاته وهو علمه بذاته تفصيلا وهو بعينه علمه بما سواه اجمالا والعلم الاجمالي الكمالي متفق عليه والاجمالي الذي أبطله الشيخ اما بنحو الاقتصار واما في مرتبه الفعل وبالجملة نفى الخاص بل يقول الوجودات العينية بما هي علم الله تعالى واحده وحده حقه اضمحلت عندها الكثرات وسابقه سبقا أزليا وهي بما هي مضافة إلى الأشياء كثيره ومتأخرة عنها بما هي مضافة إلى الحق سبحانه ولكن لا بد اما ان يقول حقيقة الوجود لا بشرط مرتبه الذات كما هو مذهب الصوفية أو يقول إنها بما هي مضافة إلى الحق كانت من صقع الربوبية موجودة بوجود الله باقيه ببقائه لا هو ولا غيره فهي بهذا النظر علمه التفصيلي السابق س قده (٣) هي هنا سؤالان أحدهما ان الصور الإلهية عنده قده مأولة بالمثل النورية الإفلاطونية كما مر غير مره وسيجئ أيضا ان العلم الإلهي قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا متصلة أو منفصلة بل كفى شاهدا قوله متفاوت الوجود بالكمال والنقص فكيف جعلها الوجود الإلهي الحاوي لماهيات الأشياء اللازمة لأسمائه اللازمة لذاته لزوما غير متأخر في الوجود عن وجود المسمى في كليهما وثانيهما ان نفس الامر اما حد ذات الشئ مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعبر واما عالم العقل واما تفسيره بالوجود الإلهي والعلم الإلهي الذاتي فهل له وجه أم لا.

والجواب اما عن السؤال الأول فهو ان في كلامه قده إشارة إلى تأويل آخر للصور العلمية وهو انها الماهيات والأعيان الثابتة الموجودة بوجود الله تعالى أو إشارة إلى شدة الاتصال بين الوجود الجبروتي لكل شئ والوجود اللاهوتي لها فعبء عن الأول بالثاني. واما عن السؤال الثاني فنقول اما المراد بالامر عالم الامر ولا بأس بتفسيره بالوجود اللاهوتي للأشياء لأنه النحو الاعلى لوجودها الأمري واما المراد به نفس الشئ ولا بأس بالتفسير المذكور لان شئية الشئ بتمامه وكماله وذات الشئ بباطن ذاته ونحو أعلاه

وما هو لم هو فبالحقيقة هذا التفسير داخل في تفسير نفس الامر بحد ذات الشيء وما هو عليه  
الشيء كما أشار قده إليه - س قده.

لصور الأشياء كلها كليها وجزئها قديمها وحادثها فإنه يصدق عليه انه وجود الأشياء على ما هي عليها فان الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكل شئ إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود إلهي عند العرفاء وهذا الوجود أولى بان يكون عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه انه محال عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب.

فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الإلهية تابعا للأشياء.

قلنا هذا العلم الإلهي لكونه كالقدرة والإرادة ونظائرها من الصفات الإضافية

أي من الحقائق المضافة إلى الأشياء فله اعتباران أحدهما اعتبار عدم مغايرته (١) للذات الأحدية وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعه لشيء بل الأشياء تابعه له إذ به صدرت وجودات الأشياء في الخارج ولهذه الجهة قيل علمه تعالى فعلى وثانيهما اعتبار اضافته إلى الأشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للأشياء متكثر بتكررها وسنشرح القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه بالأشياء على طريقه أصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقه للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تابعا للمعلوم أو المعلوم تابعا له الأليق بذكره ان يكون هناك من هيهنا

### الفصل (١٢)

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ومخ القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار إليه بقوله تعالى وعنده مفاتيح (٢) الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتيح هي الصور التفصيلية (٣) والغيب هو

- 
- (١) وبعبارة أخرى هذا العلم باعتبار نفس وجود ونوريته متبوع وباعتبار تعيينه و تلونه بتعينات الماهيات وألوان الأعيان الثابتة الذاتية لها تابع لها إذ لا لون له في ذاته ولا شان له الا النورية والظهور والابراز والاظهار لما كمن في ذاتها بلا جعل تركيبى بل ولا بسيطى لأنها صور أسمائه اللا مجعولة بلا مجعولية الذات س قد
- (٢) المفاتيح جمع مفتاح وهو الخزينة وورد أيضا جمع مفتاح بكسر الميم وهو المفتاح وهو قده قد اخذ بثاني المعنيين ومالهما وإن كان واحدا حيث إن من عنده مفاتيح الخزائن هو عالم بما فيها قادر على التصرف فيها كيف شاء عادة كمن عنده نفس الخزائن الا ان في كلامه تعالى فيما يشابه هذا المورد ما يؤيد المعنى الأول فإنه كرر ذكر خزائنه وخزائن رحمته في مواضع شتى من كلامه ولم يذكر لها مفاتيح في شيء من كلامه
- (٣) وانما لا يعلم ذواتها أيضا ذواتها لأنها لاستغراقها في شهود الحق لا خبر لها عن ذواتها الا من حيث كونها أنواره ولا يكتننها الا هو س قده

مرتبته الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للأشياء كلها في هذه المرتبة الأحادية التي هي غيب كل غيب وابطس من كل بسيط.

وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين أحدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقه قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه بمدلولات الأسماء والصفات في مرتبه ذاته (١) وانها ليست من قبيل اللوازم

المتأخرة بل حالها كحال المهية بالقياس إلى وجودها مع أن الواجب ليس ذا مهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من المعلم البشرى وسماعه منه إلى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استنباطه واستفاضته من الملكوت.

اما المنهج الأول فلنمهد لبيانه أصولا

أحدها ان كل هويه وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبه وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالمهية عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له المهية البسيطة والمعاني المتعددة قد تكون موجودة بوجود واحد ويقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد تكون موجودة بوجودات متعددة ويقال لها المركب الخارجي كمهية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي وفصله من

(١) هذا مبني على ما وجه به كلامهم في التوحيد بالوحدة التشكيكية وكون مقام الأحادية وهو أعلى مراتب الوجود الذي حده ان لا حد له هو مقام الذات وسائر المراتب مراتب من الوجود حقيقة واما ما هو ظاهر كلامهم من قصر حقيقة الوجود فيه تعالى وكون وجود غيره مجازيا فللذات اطلاق الوجود وما يفرض هناك من التعينات الكلية وهي الأسماء والصفات والجزئية وهي الحدود والماهيات الإمكانية فهي جميعا دون الذات ومنها التعين العلمي حتى علم الذات بالذات نعم العلم والقدرة وسائر الصفات الذاتية تعينات قبل ظهور الكثرة والغيرية - ط مد ظله.

صورته وهو الحساس ثم لا بد ان يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا تكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجانب الانسان والا فلم تكن المهية مهية واحده وجهه الوحدة انما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لان الصورة هي أقوى تحصلا من المادة لأنها مفيدة المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة

عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بإزاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بان يكون ذلك المعنى جزء للمهية والا

لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا لنوع جنسا لفصله والمفروض فصلا مقسما

فصلا مقوما (١) ولا بان يكون عارضا لازما له إذ المبدء الفصلي في مرتبه هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور ان الجنس عرض أو عرضي للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالمضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة إلى الانسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس داخلا في مهية الفصل الاشتقاقي إذ لا مهية له والسر في ذلك أن كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقه للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجي (٢) والوجود لا حد له ولا مهية

(١) لزوم هذا دون اثباته خرط القتاد لان الجنس المقسم بالفتح بالفصل صار مقوما للفصل حيث فرض الجنس جزء للفصل لا الفصل جزء للجنس وكون الشيء جزء لشيء لا يستلزم العكس فان الحيوان جزء الانسان والانسان ليس جزء للحيوان ولا عينا له بل عارض له ولعل مراده ان الفصل المقسم الذي فرض بتمامه عارضا للجنس يلزم ان لا يكون بتمامه عارضا بل بعضه مقوم الجنس أي ليس بخارج عنه بل عينه س قد

(٢) كون الفصل نحو من الوجود أو كون الصورة كذلك بظاهره مشكل فان الوجود لا فصل ولا جنس ولا نحوهما ثم إن كون الشيء نحو من الوجود لا ينافي ان يكون له ماهية كما أن النوع كالبياض نحو من الوجود وله ماهية وكيف يجوز ان لا يكون للفصل الاشتقاقي و هو المأخوذ منه الفصل المنطقي ماهية والفصل القريب للجسم وهو البعيد للانسان مثلا وهو الصورة الجسمية المعبر عنها في الحد بالقابل للابعد والنفس النباتية التي هي بإزاء النامي في الحد والنفس الحساسة المحركة التي هي بإزاء الحساس والمتحرك بالإرادة كلها لها ماهيات والا لم تكن ماهية لشيء والجواب ان المراد فصول الجواهر كالنفوس الناطقة والعقول المفارقة والانسان وهو قد كثيرا ما يصرح تبعا للشيخ الاشراقي بان النفوس الانسانية والعقول أنوار محضه ووجودات صرفه بلا ماهية وسره ان الماهية هي المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود الضيق والعقول موجودات وسبعة وكذا النفوس لا وقوف لها عند حد محدود وسيأتي بعد أسطر نفى الفصول الوجودية عن أنواع الحيوان سوى الانسان الا تأكيدات الأجناس وان فصولها المذكورة في حدودها ليست ووجودات على حدة وليست أيضا عدميات إذ العدمي لا يكون جزء للأنواع المحصلة والحاصل ان الفصل الوجودي الكمالي ليس الا



للنوع الأخير الذي هو الإنسان وهو النفس القدسية وهو نحو من الوجود بلا ماهية - س قده.

فاتصاف ذلك النحو من الوجود أي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف  
المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث إن للمعروض وجودا وللعارض  
وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقائي وهو الصورة النوعية في الخارج مضمن فيه  
المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى  
قولهم الجنس عرض للفصل أي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان  
بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقائي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة  
بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الأخير للانسان وهو الناطق  
بل النفس الانسانية من حيث إن مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي  
ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني  
وبعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود في نوع آخر غير الانسان مثلا طائفة  
منها

موجودة بوجود واحد آخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر إلى الحساس و  
طائفة أخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد آخر في النبات وطائفة  
أخرى في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للابعد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم  
العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد يوجد في الجسم المقداري الجوهرى واما  
مفهوم الجوهر فقد فهو بإزاء وجود الهيولى فعلم من هذا ان الأشياء الكثيرة المتكثرة

الوجود توجد بوجود واحد.  
الأصل الثاني انه كلما كان الموجود أقوى وجوداً وأتم تحصيلاً كان مع بساطته أكثر حيطة بالمعاني (١) واجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في سائر الأشياء غيره كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورته إلى صورته متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورته بعد صورته إلى أن تبلغ مترقية إلى صورته أخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادئ تلك الأفاعيل بأجمعها مع أحديتها.  
الأصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجي عن مهيته وحده فوجود الانسان مثلاً ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا ولا تظن انه كما يوجد في الانسان فصل (٢) كمالي زائد على الحيوانية المطلقة

(١) وانما لا ينافي كثرتها بساطته بل كانت مؤكدة لبساطته لان المعاني الكمالية كلما كانت أكثر انتزاعاً من الوجود كشفت عن أن استجماعه للكمالات واستيفائه للخيرات أكثر و نوره أقهر وأبهر وسلبه وفقده أقل وأندر س قد  
(٢) والا لم يكن الانسان نوعاً أخيراً مشتملاً على كل الأنواع أو يلزم ان يكون مركباً من الاجزاء غير المترتبة في العموم والخصوص وهي الفصول المتكافئة ولا يخفى ان التباين بين الانسان والفرس مثلاً على ما ذكره باعتراف الاخذ بشرط لا وباعتبار كون التفاوت كتفاوت المادة والصورة فالكل بشرط لا مواد وهو الصورة الأخيرة ولا بشرط أجناس وهو الفصل الحقيقي وفيك انطوى العالم الأكبر.  
ان قلت كيف يتحقق الجنس بلا فصل أو المادة بلا صورته والفصل علة الجنس والصورة علة المادة قلت نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فان الفصل الأخير في النوع الأخير فصل الكل والصورة الأخيرة فيه صورته الكل كما أشرنا إليه بان كل الأنواع لا بشرط أجناس و الفصل الأخير فصلها وبشرط لا مواد والصورة الأخيرة صورتها ولا سيما على القول باتحاد النفس الناطقة بالحركة الجوهرية مع العقل الفعال كما في النفوس الكلية الإلهية والعقل الفعال هو المحصل للأنواع الكائنة بإذن الله المتعال وجامع لفعلياتها كما أن الهولوى مجمع قواها واستعداداتها هذا هو المشرب الأهنأ الأعذب وهنا بيان آخر أقرب إلى الأذهان وهو ان يكون المراد ان الحيوانية مثلاً نوع في الحيوانات لا جنس لها كما لا فصل لها الا في الانسان - س قد.

فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك أن يكون الفصول فيما وراء الانسان أمورا عدمية إذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسي وفعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال آخر وجودي إذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث المهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكره وإن كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة احكام المعاني والمهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات وأنحائها من الشدة والضعف فقد يكون لأمر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوى وضعف الوجود يستدعى الاستهلاك بوجوده في وجود آخر والانتقال من وجوده إلى وجود ما هو أكمل وأقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالأشجار يكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر وقوه أخرى كمبدء الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود اللطف والمواد الحيوانية فإنه صالح لان ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الأشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة إلى الانسان وكل جنس بالنسبة إلى نوع تحته من الأجناس والأنواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان

يكون تمام حقيقة شئ بعض حقيقة شئ آخر.  
الأصل الرابع ان كلما تحقق شئ من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد أصل ذلك الكمال في علته على وجه أعلى وأكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات المسمى باثنولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستنده إلى علته الموجدة وهكذا إلى علة العلة ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقائص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها.  
فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول الواجب تعالى هو المبدء الفياض (١)

(١) أي هو المبدء الفياض لجميع الوجودات بالذات ولجميع الماهيات بالعرض فيجب اذن بمقتضى الأصل الرابع ان يكون جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحدة والبساطة والكمال والشدة وبمقتضى الأصل الأول والثاني ان يكون منشأ انتزاع كل المعاني والمفهومات ولكن بدون ان يكون هي متحققه بالوجودات الخاصة بمقتضى الأصل الثالث فاذن علم ذلك الوجود الشديد الأكيد غير الفقيد بذاته عين علمه بجميع الوجودات والماهيات ومع اجماله أي وحدته وبساطته عين الكشف التفصيلي كيف وكلما كان الوجود أقوى كان النورية أشد لان حيثية الوجود حيثية النور فإذا كانت المعاني والمفهومات ظاهره متميزة كل عن الآخر حيث كانت موجودات بوجودات مشتتة وأنوار ضعيفه فيما لا يزال كان ظهورها و تميزها أكثر وأشد عند وجودها بذلك الوجود القوى وتنورها بذلك النور الشديد في الأزل فان يد الله مع الجماعة فيبيان ظهور الماهيات في الأزل بهذا الوجه هو المناسب لهذا المنهج والمستنبط من أصوله واما بيانه بأنه فياض الماهيات بأسمائه وصور أسمائه فالماهيات والأعيان هناك ثابتة كما قالوا سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة فهو المناسب لمنهج العرفاء وسيأتي.

ان قلت على ما حققه قده استقام علمه الحضوري الذاتي بالنحو الاعلى من كل شئ في الأزل واما علمه بالأشياء بما هي معلولات ومتحققات بالوجود الفعلي فكيف يستقيم في الأزل وهي بما هي كذلك فيما لا يزال قلت الوجود الفعلي المنبسط على الأشياء ظهوره ومقام الوحدة في الكثرة كما أن الأول مقام الكثرة في الوحدة فليس بئنا عنه بل كالوجود الرابط والمعنى الحرفي لا تحقق له على حiale ولا يصير موضوعا لحكم فلا تحقق له الا بتحقيق الأول ولا حكم له الا الانطواء في حكمه فهو من حيث هو نور واحد في عين انبساطه على الكثرات طولاً وعرضاً وعلم تفصيلي أيضا كما ذكرنا في طريقه الشيخ الاشرافي من صقع الأول سابق بسابقته وأيضا تلك الماهيات التي في العلم عين الماهيات التي في العين والوجود الذي في العلم تمام الوجودات التي في العين وشيئية الشئ بتمامه فنيها ودركها نيلها ودركها وبالجملة مع تحقق مسألة النسخية بين العلة والمعلول لا اشكال في المقام.  
اعلم أن مسألة العلم مسألة مهمه في الإلهيات يستنبط اللبيب العارف منها كثيرا من المسائل المهمة خصوصا مسألة التوحيد الخاصي إذ كما مر قولنا البسيط كل الموجودات ليس الا مسألة العلم الحضوري الذاتي ولا يستقيم هذه الا بذلك س قده

(۲۶۹)

لجميع الحقائق والمهيات فيجب ان يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الأشياء (١) ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أن البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الأشياء وان أردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى

-----  
(١) بيان مبني على قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء السابق ذكرها ويمكن بناء مسألة العلم التفصيلي في مقام الذات على الاطلاق الوجودي اللازم من فرض وجوب الوجود بالذات إذ كل وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب احاطته تعالى الوجودية عنه فهو واجد في مقام ذاته المطلقة غير المحدود كل كمال وجودي وذاته حاضره عند ذاته إذ لا غيبه هناك لشيء عن شيء للوحدة الحقه وهو العلم فعلمه بذاته عين علمه بكل شيء وهو المطلوب - ط مد ظله.

بجميع الأشياء حاصل في مرتبه ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمه بذاته أو خارجه منفصله عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه و الاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الإلهي والمجلى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثره فيها فهو الكل في وحده.

فان قلت فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا مهية فلا يكون وجودا بحتا و قد تقرر بالبرهان انه تعالى وجود بحت بلا مهية لان كل ذي مهية معلول. قلت قد سبقت منا الإشارة إلى دفع هذا الايراد بان المراد من المهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيرة (١) وذلك لقصور وجودها عن الحيطه التامة والمراد من كون الشئ ذا مهية أو كونه ذا وجود زائد على مهيته هو كون الشئ بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده إلى شئ آخر ولا يكون أيضا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محاله يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبه من مراتب

نفس الامر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود لمهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة انفكت المهية عن وجودها الخاص بها وما من ممكن الا وفي نفس الامر له مرتبه لا يكون وجوده الخاص المقيد به في تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن ذا مهية وكون الوجود زائدا على مهيته.

واما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا له مهية محدودة بحد خاص فاقد لأشياء كثيرة ولا أيضا يوجد مرتبه في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا انه ليس يوجد له مهية أخرى غير الوجود وتأكده فجميع حيثياته حيثية واحده هي حيثية وجوب الوجود إذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال كل مرتبه منها غير متناه في عده الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش

(١) وبالحيقة المفهوم إذا كان محاكيا عن الوجود المحدود الضيق كان ماهية لا إذا كان محاكيا عن الوجود غير المحدود كمفاهيم أسمائه وصفاته.



ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بإزائها جهة وبإزاء الوجود جهة أخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا مهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ويجب ان يكون كل الأشياء الا إلى الله تصير الأمور.

ايضاح تفريعي فعلمه تعالى بالأشياء في مرتبه ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيره غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير أن يصير وجودا لكل من تلك المعاني ولا لشيء منها (١) كما أشرنا إليه في الأصول بل كان مظهرا لكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى لمهية من المهيئات وبين كونه وجودا لها إذ وجود كل مهية هو ما يخص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان أعني الصورة الانسانية النفسية واشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من مهيئات الأنواع من غير أن يصير تلك المهيئات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها و مجلي لأحكامها.

مثال آخر ان مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات والحرارات أنواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذا تحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركه متصله واحده لها حدود غير متناهية بحسب ادراك الوهم أنواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد وله في كل حد نوع آخر من جنسه والأنواع المتباينة متباينة

في الوجود بالضرورة مع أنه ليس هيهنا الا وجود واحد لاتصال حركه ونقول أيضا ينتهي حركه الاشتدادية فيه إلى مرتبه كامله تشتمل على المراتب الضعيفة منه كما أن كل مرتبه كامله من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي أقصر منه مع وحده وجوده بل السواد الشديد مثلا سواء حصل بالاشتداد أم حدث ابتداء يشتمل على مهية السوادات الضعيفة التي هي دونها

(١) قد خرج من هذا جواب أوضح لما استشكل به من قوله فيما سبق فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية الخ وذلك لأنه إذا لم يكن ذلك الوجود وجودا لتلك المعاني والمهيات لم يكن هي أيضا ماهيات لذلك الوجود - س قده.

مع وحده الوجود فالسبب في جميع ذلك وما أشبهه ان الوجود المختص بشئ غير الوجود

الذي يظهر فيه أو يصدق عليه ذلك فتلك الأنواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتغال الحقيقة الانسانية على كثير من المهيئات وليس هذا من باب كون الشئ موجودا بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه أعلى وأتم من وجودها

الخاص ومعنى كون الشئ بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكمالها بالفعل بل المادة قابله له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده

مقربه لها إلى فاعله فكذلك حال المعلومات الإلهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الإلهي الأحدي.

فنقول التحقيق ان هذه الأنواع الممكنة انما تباينت وتخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع وأشرف من كل وجود عقلي أو مثالي أو خارجي وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة (١) في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانيات والاستعدادات قريبه كانت أو بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود مبدئها وتامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشئية عن الوجود لان ذلك كما أشرنا إليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها وعن وجود ما هو مبدئها وتامها.

فان قلت فإذا ثبت كون الأشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه إلى اثبات الصور العقلية الزائدة مقارنة كانت أو

(١) ويمكن ان يكون المراد بها الشدة كما أن الشدة موضوعها الأصلي القوة على الممانعة كما مر في السفر الأول أو القدرة مثل لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وذلك الوجود الجمعي الإلهي عين القدرة - س قده.

مبائنة (١) وأيضا إذا كان ذاته بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي  
فما الحجة على اثبات العقل من طريق أحدية المبدء الاعلى إذ مبناه على أنه واحد من  
كل وجه بلا اختلاف حيثية وأنتم أثبتتم في ذاته معاني كثيرة.  
قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله (٢) لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله

(١) اعلم أنه إذا كانت الصور مبائنة وهي العقول تتصور فيها ثلاثة أسئلة أحدها  
انه ما الحاجة إلى وجود العقول وهذا ليس مرادا هيئنا وجوابه ان وجودها جوده تعالى  
وجوده ذاتي وبما هو فعله هو تعالى مبدئها وغايتها وثانيها انه ما الحاجة في علمه بالأشياء  
إلى العقول حتى ترتسم فيها صور الأشياء وتكون هي دفاتر علمه كما سيجئ بيان مراتب  
علمه وهذا أيضا ليس مرادا هيئنا وجوابه ان هذا العلم علم العقول بمقتضى انها مجردات بالفعل  
علومها عين وجودها وان لم يكن عين ماهياتها بل كل مجرد عاقل بذاته وبما عدا ذاته مما هي معاليل  
ذاته فلا يمكن ان يقال علم أحد مغن عن علم الاخر وإن كان علم كل عالم علم الباري أيضا لان  
معاليله حاضره بذواتها وصورها العلمية لذاته لكنه علم فعلى له تعالى أي في مرتبه فعله وثالثها  
انه إذا كان ذاته علما بسيطا بكل الأشياء وفي عين بساطته تفصيليا كما قلتم بل قد مر ان من يقول  
علمه التفصيلي متأخر عن ذاته فهو قاصر النظر فما الحاجة في علمه الذاتي التفصيلي عندكم  
إلى الصور العلمية المقارنة أو الصور الإفلاطونية والعقول النورية حتى تكون أنفسها لا الصور  
التي فيها كما في السؤال الثاني علوما تفصيليه وهذا هو السؤال المقصود هيئنا وجوابه  
ما ذكره قده س قده

(٢) مصدر مضاف إلى المفعول ان قلت لا نسلم انه لازم منه فان تعقل ذاته الذي هو العلم  
بالعلة يستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصها بل إذا كان تعقل المعلول منظويا في  
تعقل العلة ذاتها فقد حصل مقتضى القاعدة بوجه أولى فالسؤال بعد باق قلت قد أشار قده  
إلى دفع ما ذكرت بقوله على الوجه الذي هو معلولها وكذا بقوله وهذا غير تعقلها على وجه  
لا يكون هي بحسبه معلوله فحاصل كلامه قده ان العلم بالعلة كما اقتضى علمه بالنحو الاعلى  
من كل معلول وهو الوجود الإلهي منه كذلك اقتضى علمه بالنحو الأولى منه وهو الوجود الفعلي  
الذي المعلول به معلول وهذا العلم انما هو بالصور.

ان قلت إذا كانت الصور مقارنه فكون هذا العلم بالصور ظاهر وأما إذا كانت مبائنة أي  
عقولا نورية فكيف يكون بالصور لان أنفسها علوم كما عند الأفلاطونيين قلت هذه وان  
كانت أنفسها علوما بأنفسها لكنها صور علمية قائمه بذواتها للخارجيات المادية وأيضا بما هي  
مضافة إلى الحق تعالى وأنواره وعلومه وموجودة بوجوده وأزلية بأزليته صور هي بعينها بما  
هي هي ومن حيث إنها معلولاته ذوات الصور ومعلومات كما مر س قده

القريب ومن تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله ومنه تعقل معلوله الثالث  
وهكذا الرابع والخامس إلى آخر المعلولات على الترتيب العلى والمعلولي فان  
ذاته لما كان علة للأشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على  
الوجه

الذي هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد  
واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلوله (١) واما وجوب كون  
المعلول الأول واحدا لا متعددًا بسيطًا لا مركبا مع كون المبدء الاعلى مصداقا  
ومظهرا لمهيات الممكنات كلها فذلك لأجل ان تكثر العنوانات لا يقدر في أحدية  
ذات الموضوع فان الحثيات المختلفة التي توجب كثره في الذات هي الحثيات التي  
اختلفها بحسب الوجود لا التي تعددها واختلفها بحسب الآثار فمثال الأول  
كالاختلاف

في القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والتحرك ومثال  
القسم الثاني كالعلم والقدرة والعاقلية والمعقولية والوجود والتشخص والوحدة  
والوجود إلى غير ذلك من الحثيات التي يجوز ان يكون ذات واحده من جهة واحده

-----  
(١) فان تعقلها على ذلك الوجه موجب قاعدة البسيط كل الوجودات وقاعدة معطي  
الكمال ليس فاقدًا له وغيرهما من الأصول لا قاعدة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول أو  
علة له إذ ليس في التعقل على ذلك الوجه علما الا ان يراد الاستلزام غير المتأخر في الوجود  
واما تعقلها على وجه المعلولية فهو موجب قاعدة العلم بالعلة علة أو مستلزم للعلم بالمعلول  
فعلى هذه القاعدة كانت المثل النورية أيضا علمه التفصيلي الثانوي كمطلق الوجود المنبسط  
كما هو طريقه الشيخ الاشراقي ثم إن السؤال في العلم الحضوري الفعلي الذي هو الوجود  
المنبسط السؤال والجواب الجواب فان هذا المذهب الشامخ محيط بكثير من أقوال العلم - س قده.

مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه  
تخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب  
الوجود

لا من جهة أخرى يخالفه كالأماكن والتركيب والقصور والمعلولية والتأخر والعجز  
وغير ذلك.

فان قلت فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا فيما يشتمل ذاته أو حده على الجنس  
والفصل كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون وقابض البصر في السواد قلت  
لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية  
يرجع

إلى اختلاف في أنحاء الوجودات فان الحيوانية الطبيعة المطلقة قد توجد في نحو  
ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف  
وقتا بنحو من أنحاء وجود الحيوانية يمتنع ان يكون حينئذ وبحسب ذلك الوجود ناطقا  
ثم

إذا تحول من ذلك الوجود وانتقل إلى وجود آخر أقوى وأكمل يصير ناطقا باختلاف  
أحوال

الوجود وأنحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضى التركيب في الذات الموصوفة  
بها والتعدد في قواها ومن هذا الوجه أثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية  
وغيرها في النفس أو من جهة تضاد الحثيات وتقابلها.  
ومن الأمور الواجبة ادراكها (١) وتحقيقها لمن أراد ان يكون رجلا عارفا

(١) إذ يستنبط منه سوى ما نحن بصدده كيفية كون الأشياء في عالم الذرات ومسألة  
القضاء والقدر وكيفية هبوط الأرواح مع عدم التحافي عن نشأتها وعدم تبدل ذاتياتها وخصياتها  
وكذا حال عروجها بهذا النحو فإنه إذا كانت الماهية محفوظة في هذه البرزات ولوجوداتها  
أيضا أصل محفوظ وسنخ باق كان هبوط الموجود الطبيعي أي تسفله الذي هو ذاتي هذه المرتبة  
من الوجود عين هبوط ذلك الموجود اللاهوتي والجبروتي مع أنه لم يبرح من ذلك المقام  
الشامخ وعروجه أي علوه الذاتي عروج هذا الموجود الطبيعي بالحقيقة لاتصاله به فتلك  
الحقيقة عين هذه الرقيقة وبالعكس فبالحقيقة كمال هذه المعرفة بالجمع بين المتقابلين  
إذ مع أنه لا موقع للتراب في عالم التجرد والتنزيه ولا يمكن ان يتخطى فيه أقحم نفسه هناك  
واتصل بالأفلاك والأملاك وكذا في عكسه إذ مع أنه لا يسع هذا العالم للنفوس فضلا عن العقول  
ولا وضع ولا جهة لها قد جاءت من معادنها ودخلت هذا العالم وعمرته وأحبته واتصلت به  
يدبر الامر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه الآية س قد

بالحكمة الإلهية ان يعلم أن للموجودات مراتب في الوجودية وللوجود نشأت متفاوتة بعضها أتم وأشرف وبعضها انقص وأخس كالنشأة الإلهية والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشأة احكام ولوازم تناسب تلك النشأة ويعلم أيضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع وأقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحدة والجمعية أقرب وكلما كانت انزل واطرف كانت إلى التكثر والتفرقة والتضاد أميل فأكثر المهيئات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم غير متضادة في العالم النفساني كالسواد والبياض و كالحرارة والبرودة فان كل طرفين من هذه الأطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد لقصورهما عن

الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودان في خيال

واحد وكذا المختلفات في عالم النفس متفقه الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة في اثولوجيا ان الانسان الحسى صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفه لكنها كلها في موضع واحد انتهى فإذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الإلهية في الجمعية والتأحد فجميع الأشياء هناك واحد وهو كل الأشياء بوحده من غير ما يوجب اختلاف حيثية. ويؤيد هذا المطلب ما قاله فيه أيضا واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا حيننا موجودة وحيننا غير موجودة بل فيه ابداء وهي وان كانت دائمة فإنها فيه مستفادة من اجل ان العقل انما يفيدها من العلة الأولى واما العلة الأولى فان الفضائل فيها بنوع أعلى لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير أن الفضائل تنبع منها من غير أن تنقسم (١) ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما

(١) وتتكثر وجودا ولا تتحرك بان تنفصل منه كالنداوة من البحر فإنه توليد تعالى عن ذلك بل بأنها تضاف إلى غيرها والتوحيد اسقاط الإضافات. وما الروح والجثمان الا وديعة\* ولا بد يوما ان يرد الودائع ولا تسكن في مكان وقد عبر المعلم الأول في موضع آخر عن الوجوب الذاتي بالسكون لكنه السكون المعنوي أي لا حاله منتظرة له ولا انتقال له من حال إلى حال س قده

بل هي آنية تنبجس منها الآنيات والفضائل فإنها موجودة في كل الآنيات على نحو قوة الآنية (١) وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس والنفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية والأجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك أن المعلول كلما بعد عن العلة الأولى وكانت المتوسطات أكثر كان من العلة الأولى أقل قبولاً.

وقال في موضع آخر منه الواحد المحض هو علة الأشياء كلها وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الأشياء وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الأشياء وذلك أن الأشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثره بجهة من الجهات قلت لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها وذلك أنه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات.

قال وأقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئاً من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه غير أنه وان كانت الأشياء كلها انبجست منه فان الهوية الأولى أعني به هوية العقل هي التي انبجست منه أولاً بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الأشياء التي في العالم الاعلى والعالم الأسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه. وقال أيضاً ان في العقل الأول جميع الأشياء وذلك لان الفاعل الأول أول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورته منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معاً لا شيئاً بعد شيء بل كلها معاً وفي دفعه واحده وذلك أنه أبدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته أولاً وبعضها آخر كما يكون في الانسان الحسي لكنه أبدعها كلها معاً في دفعه واحده.

---

(١) أي على قدر قابليتها.

وقال أيضا ان الأشياء الطبيعية (١) بعضها متعلق ببعض وإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علوا إلى أن يأتي الأجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالأشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلة الأولى والعلة الأولى بدء لجميع الأشياء ومنتهاها ومنه مبدؤها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا.

وقال إن الأشياء كلها من العقل والعقل هو الأشياء كلها فإذا كان العقل كانت الأشياء وإذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل (٢) وانما صار العقل هو جميع الأشياء لان فيه جميع صفات الأشياء وليس فيه صفة الا وهي تفعل شيئا مما يليق

(١) إلى قوله إلى أن يأتي الأجرام السماوية لعل ظاهره يدل على أن النفوس الجزئية بعد طي مراتب الأجسام العنصرية تتعلق بالأجرام السماوية طبقه بعد طبقه وبعد طي مراتب الأجرام جميعا تتحد بالنفس الكلية والعقل الكلي كما هو مذهب بعضهم الا انه مستلزم للتناسخ فلا بد ان يحمل كلامه على طي المراتب على نهج الاتصال وعلى الصيرورة وعلى سبيل الاستكمال والتبدلات الذاتية بالحركات الجوهرية فالمراد بالجرم السماوي الروح الدماغية الذي هو في الصفا والاعتدال كالفلك ولذا صار مطية للقوى ومعسكرا لجنود النور الاسفهد ومكتسبا بخلعة الحياة أو الجسم المثالي الذي لا يبلى والحق ان يقال مراده التعلق بالأجرام السماوية بنحو التعلق بالمظهر من غير أن يصير المتعلق نفسا والمتعلق جسدا حتى يلزم التناسخ وإذا كان أحد شديد التعلق بصور مألوفة له بل معشوقة له و لا يمكن نيلها الا في مظهر كالماء والبلور ونحوهما لا يلزم ان يكون نفسا له والترقي إلى مقام النفس الكلية والعقل الكلي وعدم طي الأجرام السماوية يشبه الطفرة الا ان تصير النفس الانسانية في سيرها وسلوكها في الدنيا بحيث تكون شعبانا عن الجسم بالكلية بالتخطي في عالم الأفلاك كالأنبياء وبغير ذلك وذلك الطي لا يتيسر لمن له الف وانس بالعنصريات و صفاتها وأشكالها وأطوارها الا بالانخلاع التام عنها والكرهة عن الأكل والشرب ونحو ذلك مما هي ديدن ديدان عالم العناصر وانها دائما كالوصال والراقع ويصير منسلخا عن الانس بالجزئيات الدائرة الفانية من المبصرات والمسموعات الباطلة وغيرها س قده (٢) ابطال لقول من يقول المعلول غير محتاج إلى العلة في البقاء ولقول من يقول بانقطاع الفيض وامسك الجود.



بها وذلك أنه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء آخر انتهى  
فهذه العبارات صريحة في أن الواجب جل ذكره فيه جميع الأشياء كلها  
على وجه لا يقدر في أحديته واما قوله ليس هو في شيء من الأشياء فليس هو مما ينافي  
ما ادعيناه وصرح به في كلام هذا المعلم مرارا لان المسلوب عنه هو الشيء بحسب  
وجوده الذي به يمتاز عن سائر الأشياء وهو وجوده الخاص به دون غيره والمثبت له  
هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الإلهي الذي هو تمام كل شيء ومبدئه ومنتهاه  
والشيء مع تمامه في شئيته أولى به من نقصانه كما سبق ذكره كما أن مهية الحيوان  
كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي أولى في باب الحيوانية من كونها موجودة  
لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي أولى بالانسانية من الانسان الحسي لكونه تمامه  
وكماله وكذلك الانسان الإلهي أعني الانسان المشهود في النشأة الإلهية وكذلك  
سائر الأشياء أولى بأنفسها هناك من أنفسها إذا لم يكن هناك لان ذلك الوجود تمام  
كل موجود من حيث وجوده كما أن مطلق الوجود تمام كل مهية من حيث هي مهية.  
فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شيء من الكتب إلى الان الا في هذا  
الكتاب فاعرف أيها المتأمل فيه قدره وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد  
المنثورة فيه.

واما المنهج الثاني أعني منهج الصوفية الكاملين فهو قريب المأخذ  
من منهج الحكماء الراسخين وبيانه ان لوجوده أسماء وصفات هي لوازم ذاته  
وليس المراد من الأسماء ههنا هي ألفاظ العالم والقادر وغيرهما وانما هي أسماء  
الأسماء في اصطلاحهم (١) ولا أيضا المراد بالصفات ما هي اعراض زائدة على

(١) وقد مر في السفر الأول وغيره ان الوجود الصرف المأخوذ بلا تعين كما أطلق  
عليه اللا تعين البحث هو الذات وإذا اخذ ذلك الوجود العيني متعينا بتعين كماله فذلك  
الوجود العيني المتعين هو الاسم كما إذا لوحظ انه ظاهر بالذات ومظهر للغير فهو اسم النور  
وإذا لوحظ فياضية ذلك النور بذاته عن شعور فهو القادر وإذا لوحظ انه ما به ينكشف ذاته  
لذاته وكذا كل شيء لذاته فهو العالم وإذا لوحظ انه الاعراب عما في الضمير الغيبي للأعيان  
الثابتة في الأزل وفيما لا يزال فهو المتكلم وقس عليه الباقي - س قده.

الذات (١) بل المراد المفهومات الكلية كمعاني المهيئات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام

الحكماء ويراد بها ما يشمل المهية أيضا (٢) كما يذكر في المنطق الوصف العنوانى ويراد

به المفهوم الكلى الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا أو عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد صفات جميع الأشياء انما المراد بها ما يشمل المهيئات ويقابل الوجودات فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتى والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كالفرق في تعاليم الحكماء (٣)

بين قولنا الواحد بمعنى الشئ الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار. فنقول ما من موجود متأصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيره مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الأمور ليس مصداقها والمحمكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهي طبائع كليه والوجود هويه شخصية ولا يخفى أيضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان أكمل وأشد كان فضائله الذاتية أكثر والمحمولات المحاكية عنها أوفر إذ له بحسب كل درجه في الكمال آثار مخصوصة هي مبدئها لذاته فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيشية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شئ بحسب حيشية في ذاته

(١) كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون الصفة ويريدون بها المعنى القائم بالغير س قده

(٢) ويطلق في عرف المتكلمين أيضا على هذا المعنى حيث يقولون الصفة النفسية و يعرفونها تارة بما ينتفى الذات بانتفائه كسوادية السواد وتارة بما يقع به التماثل بين التماثلين والتخالف بين المتخالفين س قده

(٣) إذ كما ذكرنا في تحقيق معنى الاسم في اصطلاح العرفاء نفس ذلك التعين الوجودى هو الصفة والوجود مع ذلك التعين هو الاسم ونفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التعين هو المسمى فاذن كون لوازمه تعالى غير متأخرة في الوجود بل متحدة فيه ظاهر - س قده.

كان حكمه حكم المهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود  
الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك  
المحمولات

المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستأنف فاذا كان ذاته مستجمع جميع  
الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدء كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة  
فله بحسب كل فضيلة أو مبدئية فضيلة توجد في شيء آخر من مجعولاته محمول  
عقلي فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات  
فالذات المأخوذة مع كل منها (١) يقال لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك  
المحمول العقلي هو الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء  
عنه قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض  
وكذا حكم ما يلزم الأسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي  
الأعيان الثابتة التي قالوا إنها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست  
موجودة من حيث أنفسها ولا الوجود صفة عارضه لها ولا قائمه بها ولا هي عارضه له  
ولا قائمه به (٢) ولا أيضا مجعولة للوجود معلوله له بل هي ثابتة في الأزل باللا جعل  
الواقع للوجود الأحدي كما أن المهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده  
لا بمهيته لأنها غير مجعولة بالذات ولا أيضا لا مجعولة أي قديمه بالذات وليست  
أيضا تابعه للوجود بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون للتابع وجود آخر وليست  
لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير فاذا تلك الأسماء والصفات (٣)  
و

(١) أي مع كل من المحمولات العقلية هذا وهكذا قوله ونفس ذلك المحمول  
العقلي لا ينافي ما هو تحقيق معنى الاسم والصفة من أنهما الوجود الحقيقي لان مراده المفهوم  
من حيث التحقق لا المفهوم العقلي بما هو عقلي س قده  
(٢) لا يمكن حمل القيام على القيام الصدوري وان أمكن في سابقه على وجه بعيد بناء  
على احتمال الأولوية الكافية إذ يلزم التكرار مع قوله ولا أيضا مجعولة فليحمل القيام في  
الموضوعين على مثل قيام الهيولى بالصورة الجسمية في التحقق وقيام الهيولى المصورة بالصورة  
النوعية في التنوع وانما لم تكن الماهية مجعولة للوجود لأنها دون الجعل س قده  
(٣) أي بما هي مفاهيم.

متعلقاتهما كلها أعيان ثابتة في الأزل بلا جعل وهي وان لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الأزل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الإشارة إليه.

فإذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الأعيان (١) موجودة بوجود ذاته فكانت هي أيضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد إذ العقل و الوجود هناك واحد فاذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبه ذاته قبل وجودها فعلمه بالأشياء الممكنة علم فعلى سبب لوجودها في الخارج لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالأشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي أخيرة المراتب الوجودية فالحق بوجود واحد يعقلها أولا قبل ايجادها (٢) ويعقلها

(١) لا ريب ان هذه الأعيان الثابتة أعم من مفاهيم الأسماء والصفات والماهيات الإمكانية أمور اعتبارية غير أصيلة وهي موجودة بالوجود بالعرض ولما كان ملاك معقوليتها للذات هو موجوديتها بالذات وللذات وهي موجودة بها بالعرض فهي معقولة لها بالعرض ولما كان كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات فالموجودة للذات هي وجوداتها وهي المعقولة للذات فيرجع إلى أن الأشياء جميعا معقولة للذات لأنها موجودة لها وهو البرهان الذي يتضمنه المنهج الأول ولا يبقى لهذا البيان الا وضع ما بالعرض مكان ما بالذات وليس بمصلح شيئا ان لم يفسده. على انا قد نبهناك مرارا ان الماهيات وسائر المفاهيم لا تتعدى طور النفوس فإنها اعتبارية ناشئة من خطأ الوهم والموجودات التي لا تعلق لها بالمادة لا ذاتا ولا فعلا علومها حضورية غير حصولية ط مد ظله

(٢) فان وجودها على الوجه الذي هي بحسبه معلوله وجود رابط ومعنى حرفي ليس له تحقق على حiale ولا يصير موضوعا على حدة فعلمه تعالى بوجودها على هذا الوجه منطو في علمه بالنحو الاعلى من وجودها كما أن علمه بها على هذا النحو أيضا منطو في علمه بذاته - س قده.

ثانيا بعد ايجادها فبعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا (١) وبعين واحده كان يراها في الأزل واحده وبعد الأزل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدرُوا على تبين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة

على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايادات ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة.

ذكر وتصريح قد مر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو وان ذاته من حيث وجوده وهويته مما يفنى الصفات والتعينات و المفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا إشارة إليه ولا اسم ولا رسم لأن هذه الأمور كلها طبائع كليه والذات هويه شخصية صرفه لا خبر عنها ويقال لها مرتبه الأحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات التي هي أيضا بوجه عين الذات ويقال لها مرتبه الإلهية والواحدية فجاءت الكثرة كم شئت إذ في هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات وتتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الإرادة فيتكثر الصفات ويتكثر الأسماء ويتكثر مظاهرها ويتميز الحقائق الإلهية الموجودة بوجود واحد الهى بعضها عن بعض بالمهية كما يتميز الصور العقلية والحقائق الإفلاطونية التي هي بإزاءها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود

فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الأحدية مقام جمع الجمع وهي هنا مقام الفرق وإذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلى مرتبه الصور النفسانية صارت إلى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال إلى أن يصل إلى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفساد وبقائها عين التجدد والانقضاء و

(١) وكأنه مبنى على نحو من الاتحاد بين وجودها الإلهي وبين وجودها الامكاني العقلي أو المثالي أو المادي - ط مد ظله.

اتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد وعين قوة الكثرة كالمقدار.

وبالجملة الحقائق المتأصلة كالانسان والفرس والدواب والشجر والحجر و الذهب والفضة والأرض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الأنواع لكل منها أنحاء من الكون (١) ودرجات ومقامات في الوجود ونشأت في الكمال كلما هو ارفع وأشرف كان الوجود فيه أقدم ووحدته أقوى واحاطته بما سواه أكثر وجمعيته أشد ونوريته أظهر وآثاره أوفر حتى يبلغ إلى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الامكان ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات والتعائق بين المتضادات والتأحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومه بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي ص لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانما قال وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبه الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هناك و انما يلائم دعوى الوقتية.

تنبيه تعليمي ومما ينبه على كون حقيقة واحده لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي وبعضها إلهي انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة (٢) الحاصلة حقيقة واحده وهي قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد تكون جوهرنا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد تكون جوهرنا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا تكون جوهرنا ولا عرضا بل أمرا خارجا عنهما وهو واجب الوجود كما في علم الله بذاته وبالأشياء وكذلك القدرة قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد تكون جوهرنا كما في العقول فان القدرة فيها هي عين

(١) إشارة إلى العروج بعد الهبوط س قده

(٢) الصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل هنا ولو حملت على العلم الحسولي كما اشتهر تعريفه بها لم يصدق على علم النفس أو العقل أو الواجب بذاته لكونه حضوريا لا صوريا بهذا المعنى - س قده.

وجودها وان لم تكن عين ماهياتها إذ ليست مهية شئ منها عين معنى القدرة ووجود  
الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرًا وقد تكون واجبه كقدرة  
الله تعالى على كل شئ فإذا تحقق عندك ان مهية واحده كالعلم والقدرة و  
نظائرها ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها أقوى وأشرف حتى ينتهي في  
جانبي

النزول والصعود إلى العرضية والواجبية فقس على هذا جميع الحقائق الوجودية  
فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود مهية في الذهن عند تصور النفس لها وله  
وجود جوهرى طبيعى وهو ظاهر وله أيضا وجود جوهرى نفساني مع أعضاء نفسانية  
كما في عالم الآخرة على ما سنبينه في مباحث المعاد الجسماني إن شاء الله تعالى وله  
وجود عقلي كما أثبتة أفلاطن وقد أوضحنا سبيله وله أيضا وجود إلهي وهو ما في علم  
الله

تعالى وكذا غيره من الحقائق.

ومن ههنا أيضا ظهر فساد ما اشتهر من المشائين وصرح به بعض اتباعهم  
كبهمنيار في تحصيله من أن الصور العلمية الحاصلة له اعراض حاله في ذاته  
فكان الانسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء والأرض والكواكب والعناصر  
والمواليد اعراض ولا شك ان وجود الاعراض أحسن مراتب الوجود وانزله والانسان  
العرضي أحسن الأناس وكذا الحيوان العرضي انزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء  
المشتهرون بالفضل ان يكون ذاته موضوعا ومحلا لهذه الأشياء على أحسن أنحاءها في  
الوجود وانزل مراتبها في الكون ولا شك ان مجاور الشئ العالي الشريف يجب  
ان يكون مناسبا له في العلو والشرف فما أبعد هؤلاء في هذه المسألة عن اصابه  
الحق ودرك الصدق.

نقل كلام لتأييد مرام قال العارف المحقق محيي الدين العربي في  
الباب السابع والسبعين وثلاثمئة من الفتوحات المكية اعلم أيديك الله انه من  
المحال ان يكون في المعلومات امر لا يكون له حكم (١) ذلك الحكم ما هو عين

(١) هذا مثل ما ذكره المصنف قده في أول الأصول السالفة ان كل هويه وجودية هي  
مصدق بعض المعاني الكلية في مرتبه وجودها فالمراد بالحكم المحكوم به وبالمعلومات  
مفاهيم الممتنعات والأعيان الثابتة فاجتماع النقيضين مع كونه معدوما والمعدوم بما هو  
معدوم بسيط يصدق عليه معدوم وممتنع مغائر لاجتماع الضدين مثلا والعين الثابت يصدق  
عليه ممكن ومعلوم ومتميز ثبوتا ونحو ذلك س قده

ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون واحدا للكثرة  
فما ثم الا مركب أدنى نسبه التركيب إليه ان يكون عينه وما يحكم به على عينه  
فالوحدة التي لا كثره فيها محال واعلم أن التركيب الذاتي (١) الواجب للمركب  
الواجب الوجود لذاته لا يقدر فيه القدح الذي يتوهمه النظائر فان ذلك في التركيب  
الإمكانية في الممكنات بالنظر إلى اختلاف التركيبات الإمكانية (٢) فيطلب التركيب  
الخاص

في هذا المركب مخصصا (٣) بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء لنفسه كما تقول في  
الشيء

الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك لا بد له من مخصص غير  
ذات

القابل (٤) والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا  
عقلا يقيم دليلا قط على أنه لا يحكم عليه بأمر فغاية من غاص في النظر العقلي واشتهر  
من العلماء انه عقل صرف لاحظ له في الايمان انه حكم عليه بأنه علة فما خلص  
توحيده له في ذاته حين حكم عليه بالعلية واما غيرهم من النظائر فحكموا عليه بالنسب  
(٥) وان ثم أمرا يسمى بالعالمية والقادرية بهما حكم عليه بأنه عالم قادر واما غير

(١) أي كثره المفاهيم الحاكية عن ذاته بذاته س قد

(٢) أي القدح لأجل الاختلاف في التركيبات الإمكانية وجودا وإضافة الاختلاف

بتقدير في س قد

(٣) يعني في التركيبات الإمكانية المختلف اجزائها وجودا لا بمجرد المفهوم  
كما يلزم الاحتياج إلى علل القوام يلزم الاحتياج إلى علل الوجود لئلا يلزم التخصيص من غير  
مخصص س قد

(٤) أي غير نفس ذات المشكل وانما حملنا على ذلك لان المخصص هو المادة القابلة

إذ قد تقرر ان الصورة الحسية محتاجة إلى الهيولى في التشكل س قد

(٥) إشارة إلى طريقه المعتزلة القائلين بالنيابة في صفاته تعالى فإنهم ينفون

حقائق الصفات عن ذاته لكن يترتب على ذاته ما يترتب على ذوي الصفات فباعتبار نسبته إلى  
آثار الصفات يحكمون عليه بأنه عالم وقادر وغيرهما - س قد.



هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات زائدة (١) تسمى حيوه وعلمها وقدره وإرادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال إنه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الأسماء من حيث معانيها أعني الأسماء الإلهية تدرج تحت هذه الصفات الأزلية انتهى كلامه والغرض من نقله ان هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان التركيب في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي أحدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الأولى اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعي إذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدًا في هذا الحمل فلا يقدر كثره المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله فان ذلك في التركيب الامكاني إشارة إلى ما حققناه آنفا من أن الأشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون إذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيبا خارجيا أو عقليا كما في الجنس والفصل. وقال في موضع آخر في معنى قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله سبحانه على ما هي

عليها في نفسها ويراهها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فتكون عن امره فما عند الله اجمال كما أنه ليس في أعيان الممكنات اجمال (٢) بل الامر كله في

(١) إشارة إلى طريقه الأشاعرة والحاصل انه لا مفر لاحد من الحكم عليه تعالى بكثرة ما من حيث مفاهيم أسمائه وصفاته لا أقل وهذه الأسماء السبعة التي عددها ذكرنا في مواضع أخرى أيضا ويقال لها أئمة الأسماء ولكن زيادتها وجودا ليس مذهبه وقد ذكر مذهبه أولا وهو الزيادة مفهوما فقط س قده

(٢) أي سواء كانت موجودة بالوجود العلمي الإلهي أو بالوجود الأمري والكوني بل الامر كله في نفسه أي في الوجود الخارجي وكذا في علم الله تعالى مفصل وليس المراد من عدم الاجمال ومن تفصيل الامر كله في نفسه ما بحسب شيئية الأعيان ومفاهيم الصفات خاصة في العلم الأزلي لقول المصنف قده هاتين المرتبتين من العلم ومعلوم ان إحداهما وهي المرادة بالحكمة انما هي العلم بالوجود الجمعي اللاهوتي لكل شئ وهو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي والأخرى وهي المراد بفصل الخطاب انما هي العلم بالوجودات على الوجه الذي هي به معلولة وهذا تفصيل عين الاجمال أي هذه الكثرة عين تلك الوحدة وهذا النشر عين ذلك الطي وهذا الفتق عين ذلك الرتق وكشف التفصيل في عين الاجمال الواقع في عبارة هذا الشيخ الجليل محمول على سياق المصنف قده على هذا س قده

نفسه وفي علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر فمن كشف التفصيل في عين الاجمال علما أو عينا أو حقا فذلك الذي أعطاه الحكمة وفصل الخطاب وليس الا الأنبياء والرسل والورثة خاصه واما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فإنهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت عبارته.

أقول يظهر من كلامه ان معرفه الانسان ان الواجب بحيث يوجد في مرتبه ذاته تفاصيل حقائق الممكنات امر عظيم لا يعرفه الا الكمل الراسخون في العلم الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ولا يبعد (١) ان يكون قوله تعالى كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير إشارة إلى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله وأتينا الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للآيات يعنى وجود الممكنات التي هي آيات داله على ذاته هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتابا لاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا لضم حروفه وكلماته بعضها إلى بعض مأخوذا من كتبه الجيش وهي الطائفة من الجيش مجتمعه ولأجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا وفرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط والعلم الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب

وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني المنتقل من صورته إلى أخرى. واعلم أن سائر الكتب النازلة على الأنبياء ع ليست تسمى قرآنا

(١) انما قال لا يبعد لان ظاهر قوله تعالى أحكمت آياته ان آياته محكمه لا متشابهه برد المتشابهات إلى المحكمات وهو قد حمله على أنها ذوات حكمه من باب افعل بمعنى صار ذا كذا ولكن مالهما واحد لان المحكمية باعتبار الحكمة - س قد.

كما ليست تسمى كلام الله لأجل هذه الدقيقة فان علومهم مأخوذة من صحائف الملكوت

السماوية حسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول الخاتم ع فعلمه في بعض الأوقات كان مأخوذا من الله في مقام لي مع الله بلا واسطه جبرئيل ع ولا غيره من ملك مقرب والله أعلم.

الفصل (١٣)

في مراتب علمه بالأشياء

وهي العناية والقضاء (١) ويقال له أم الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو

(١) لما كان القضاء هو العلم الكلي المحيط الذي بعد مرتبه الذات كان على ضريين قضاء اجمالي وهو الصور القائمة بالقلم أعني العقل الأول بل مجموع العقول الطولية لان الترتيب يؤدي إلى الوحدة وقضاء تفصيلي أولى وهو الصور القائمة بالعقول التفصيلية أعني الطبقة المتكافئة وتفصيلي ثانوي وهو الصور الفائضة على النفوس الكلية من جهتها العقلية المسماة باللوح المحفوظ وبأم الكتاب كما يأتي والقضاء المطلق أيضا يقال له أم الكتاب كما صرح به قده والقدر أيضا على ضريين علمي وهو الصور القائمة بالنفوس المنطبعة الفلكية و الأشباح المثالية وعيني وهو بالحقيقة صور مرتبه سجل الوجود التي أسقطها قده في هذا الكتاب ولكل من القضاء والقدر كما أشار إليه محل والمحل صدور قبايلي وقبايلي وقبايلي وقبايلي وواقعي فالمحل الصدوري للقضاء الاجمالي هو العناية ومحل القبايلي التعملي هو ماهية القلم لان الصور على التحقيق الذي حققه قده هو النحو الاعلى من وجودات ما دون القلم في القلم بنحو أبسط وأتم وليست زائدة الا باعتبار المفاهيم والماهيات اللازمة لتلك الوجودات كما في الأعيان الثابتة اللازمة لأسماء الله تعالى فالقابل التعملي للقلم هو القابل لتلك الصور أيضا ومحل القبايلي الواقعي هو الألواح التي دونه وعلى طريقه المشائين القائلين بالصور المرتسمة فالقابل الواقعي نفس ما ارتسمت هي فيه والمحل الصدوري للتفصيلي الأولى هو القلم والقبايلي التعملي له هو الماهية والواقعي هو اللوح المحفوظ وعلى طريقته نفس ما ارتسمت فيه وقس عليه الثانوي والقدر الا ان المحل القبايلي للصور القدرية ليس ت عمليا لزيادتها على محلها فقوله قده ومحلها إلى آخره أي المحل القبايلي بقسميه للقضاء القلم واللوح المحفوظ والقبايلي الواقعي للقدر هو لوح المحو والاثبات - س قده.

والاثبات كما أشار إليه بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب و محلهما اللوح والقلم أحدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه و الاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ واما العناية فقد أنكرها اتباع الاشراقين و أثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه بالأشياء (١) في مرتبه ذاته (٢) علما مقدسا عن شوب الامكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام أتم مؤديا إلى وجودها في الخارج مطابقا له أتم تأدية لا على وجه القصد والروية وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته (٣) خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على أنها عنه لا على أنها فيه واما القضاء (٤) فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع

(١) العلم العنائي هو علم الفاعل بغاية فعله فالمعتمد في اثباته فيه تعالى على وجوب تقرر الغاية لكل فعل عند فاعله وكون غايته تعالى في أفعاله هي ذاته فغاية كل موجود أو نظام وجود وهي كماله الأخير والمصلحة المطلوبة منه لها نحو تقرر عنده تعالى بما ان الفعل فعله فينتج ما ذكره قده انه العلم التفصيلي الذاتي بالكمالات الوجودية والنظام الأتم الجاري فيها ط مد ظله

(٢) يعنى عندنا ليست زائدة بل هي العلم الذاتي الاجمالي في عين الكشف التفصيلي الذي قلنا به فان العناية هي العلم السابق التفصيلي الفعلي بالنظام الأحسن والعلم الفعلي بالنظام الأحسن ما يكون علة له وهذه صادقه على ذلك العلم الذاتي فأشار إلى سبقه بقوله في مرتبه ذاته والى تفصيله بقوله بحيث ينكشف إلى آخره والى أحسنيته بقوله على أتم نظام والى فعليته بقوله مؤديا إلى وجودها إلى آخره س قده

(٣) أي متقرر في ذاته غير خارج منه والا لكان واجبا آخر ط مد ظله  
(٤) القضاء نحو جعل للنسبة الضرورية بين الشئ ومحموله فقول القاضي مثلا في قضاؤه بين المتنازعين المال لزيد أو الحق مع عمرو يثبت المالكية لزيد أو الحق لعمرو اثباتا ضروريا يرتفع به النزاع الذي أوجده النزاع قبل الحكم وإذا طبق هذا المفهوم على الوجود الحقيقي كان مصداق قضاؤه تعالى في كل موجود معلول هو ايجاب خصوصية وجوده القائم بعلة التامة أو العلة التامة من حيث مبدئيته لايجاب وجوده فقضاء كل معلول هو علته التامة من حيث ايجابها له والقضاء العام لجميع العالم هو علمه العنائي الفعلي الموجب له. ومن هنا يظهر ان القضاء ينقسم إلى ذاتي خارج من العالم وفعلي غير خارج منه و أغلب ما ورد من لفظ القضاء في الكتاب والسنة هو القسم الثاني ط مد ظله

الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعه بلا زمان لكونها (١) عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبائنة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لازمه لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر وليست من اجزاء العالم إذ ليست لها حيثية عدمية ولا امكانيات واقعية فالقضاء الربانية وهي صورته علم الله قديمه بالذات باقيه ببقاء الله كما مر بيانه. واما القدر (٢) فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي

(١) تعليل لقولهم فائضة عنه تعالى وانما كانت من أفعال الله تعالى مع كونها علمه وعلمه صفتة لأنها علمه الفعلي أي في مرتبه الفعل بمعنى المفعول ولأن محله الفعل ويطلق القضاء على نفس العقول لكونها محله وعلى ما هو التحقيق من كون الصور القضائية هي النحو الاعلى من المقضيات ظاهر س قد

(٢) القدر كميته الشئ وهندسته وحده وتقديره تعيين حدوده وخصوصيات وجوده وأكثر ما يقصد ويعمل انما هو في الصناعات كما أن الخياط يقدر الثوب قبل ان ييزه ويخيطه والنجار يقدر الخشب ليصنع منه مثلا كرسيًا بصفة كذا وكذا والقالب يقدر المادة المقلوبة على ما يعطيها من الكم والشكل والهيئة وغيرها وإذا طبقنا مفهومه على الوجود الحقيقي كان مصداقه ما يعطيه العلة الناقصة للمعلول من خصوصيات الوجود وخواصه وآثاره فان لكل من العلة الأربع والشرائط والمواقع وسائر الأسباب المعدة اثرا في المعلول ولها ولسائر العوامل الحافة حول المعلول آثارا في خواصه وآثاره فجملتها كالقالب الذي يعين للمقلوب ما له من خصوصيات الوجود والآثار.

ومن هنا يظهر أولا ان القدر ربما يتخلف عن مقتضاه وذلك إذا كان ملحوظا بالنسبة إلى بعض اجزاء العلة التامة دون مجموعها وثانيا ان موطن القدر هو عالم المادة الذي تتكثر فيه العلة وتتعاون وتتزاحم واما عالم التجرد فكل علة فيه واحده تامه لانتفاء العلة المادية والصورية والشرائط والمعدات والموانع فلا يبقى الا العلة الفاعلية والغائية وهما في الفاعل المجرد التام الفعلية متحدان وثالثا ان القضاء أعم موردا من القدر لاختصاص القدر بالماديات بخلاف القضاء نعم لو عمم القدر بحيث يعم كل حد حتى الحدود الماهوية كان مثل القضاء في شموله المادي والمجرد وفي عدم التخلف ط مد ظله

السماوي على الوجه الجزئي (١) مطابقه لما في موادها الخارجية الشخصية مستنده إلى أسبابها وعللها واجبه بها لازمه لأوقاتها المعينة وأمكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء.

واما اللوح والقلم فبيان القول فيهما ان الباري جلت كبرياؤه أول ما برز من ذاته ونشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء بعد الأول تعالى و نشأ بتوسطه جواهر أخرى قدسية مترتبة في الشرف والكمال وشده النورية على حسب ترتبها في القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجودات نفسانية وأخرى طبيعية وهي النفوس السماوية والأجرام الفلكية وما معهما من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب

من الكلمات المعقولة واما تلك الجواهر والأنوار القاهرة فهي مقدسة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كأنها موجودة واحده والحق انها واحده كثيره (٢) كما قررناه في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله تعالى ن (٣) والقلم وما يسطرون واتي بصيغة جمع العقلاء مع وحدته إشارة إلى

(١) اما عند المشائين فعلى سبيل الانطباع واما عند الاشراقيين فعلى سبيل المظهرية لكون الصور القدرية عندهم مثلا معلقة قائمه بذواتها س قده

(٢) اما كثرتها فهي لان مراتب الوجود متفاوتة شده وضعفا واما وحدتها فلان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك في الوجود ولا سيما في الوجودات الطولية المفارقة فان المكثرات التي في عالم الطبيعة من المادة ولو احقها والزمان والمكان والوضع وغيرها منتفية هناك والتحقيق ان لا ماهية لها كما قال به الشيخ الإلهي س قده

(٣) النون المقسم بها هي النفس الكلية الحاملة باعتبار ذاتها ومتعلقها الامكان الذاتي والاستعدادي فان النونين في النون كما في الحديث إشارة إلى الامكانين و الواو فيها إلى الوجوب الذي هو قلبها كما أن الواوين في الواو إشارة إلى الوجوب السابق والوجوب اللاحق والألف فيها إلى الوجوب الذاتي الذي هو قلبها فكما ان العقل هو القلم فالنفس هي المحبر الذي مداده سواد الامكان س قده

وحدته الجمعي وقوله تعالى اقرا وربك الأكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله تعالى قل الروح من امر ربي وقوله تعالى وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وكالامر في قوله تعالى وما أمرنا الا واحده وكالكلمة (١) كما مر وقد يعبر عنها بألفاظ متعددة كالكلمات في قوله ع أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذراء و كالمفاتيح في قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و كالخزائن في قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه فهي تسمى بأسامي مختلفه باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشه في قوايل النفوس والأجرام على وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تأثيرها في ما تحتها تأثير الكلام الأمري الاعلامي في المخاطب تسمى بالامر وهي أنوار قاهره مؤثرة فيما تحتها بتأثير الله تعالى كما أن ذواتها موجودة بوجوده لفنائها في التوحيد وكذلك حكم تأثيراتها فقاهريتها التي تأثيرها ظل لقاهرته تعالى كما أن نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعه من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان في الخارج مع كونها كما علمت معرأة عن الزمان والمكان وقد أشار إليه بقوله تعالى ألم تر إلى ربك كيف مد الظل وكما تفيض منها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحق سبحانه فكذلك تفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصاناتها فبهذا الاعتبار أو باعتبار انها تجبرها على كمالاتها والتوجه إليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت وهي صورته صفة جبارية الله وهي قضاء الله وأمره و

---

(١) كما مر الاستشهاد بقوله تعالى وكلمته ألقاها إلى مريم وكذا بقوله قل الروح من امر ربي الظاهر في الروح الصعودي إشارة منه إلى اتحاد العقول الصعودية الكاملة مع العقول النزولية في المال كما قال ص أول ما خلق الله نوري أو روعي وقولهم ع نحن السابقون اللاحقون ومذهبه قده اتحاد النفس بالعقل الفعال - س قده.

كلام الله و كلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده وأعينه الناظرة في قوله تعالى واصنع الفلك بأعيننا ووحينا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الإلهي وحيثياته.

واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصى إذ كلما جرى في العالم أو سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية فإنها عالمه بلوازم

حركاتها كما بيناه في مباحث الأجسام وسنعيد ذكره عند البحث عن المبادئ و الغايات فكما ينتسخ بالقلم في اللوح الحسي النقوش الحسية كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعلها وأسبابها على وجه كلي فتلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم والانسان الكبير عند الصوفية وكونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام في خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلي أو باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانية لما علمت من طريقتنا انه كلما تعلق بالأجرام الطبيعية من النفوس والطبائع والقوى فهي متجددة الوجود حادثه غير باقيه ما دامت موجودة بهذا الوجود التكويني ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئيه متشخصة بأشكال وهيئات مقدره مقارنه لأوقات معينه على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور لجزئيتها وشخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض في التعينات والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فإنها مضبوطة مستمرة على نسق واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هي ألواح قدرية فيها المحو والاثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثل وكل منهما كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبه في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين الا ان الأول لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بأم الكتاب والثاني كتاب المحو والاثبات على ما قال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب واما وجود هذه الأكوان المادية في موادها الهيلوانية الظلمانية المشار إليه بقوله وما ننزله الا بقدر معلوم أي بواسطة صورها القدرية المعلومة لأجل ارتسامها في القوى الادراكية فهل هي أيضا من مراتب العلم كما يظن أم لا فالحق ان ذلك



ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما أقمنا البرهان عليه ومرت الإشارة إليه في مواضع من هذا الكتاب فما أسخف قول من حكم بان وجود

تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية أخيرة مراتب علمه تعالى وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكأنه سهى ونسي ما قراه في الكتب الحكمية ان كل

علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام والظلمات وهي متبدلة الذات في كل آن نعم لو قيل إنها معلومه بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان موجهها فلا بد في ادراكها من وجود صور أخرى متعلقه بها ضربا من التعلق الاتحادي.

تكميل فهذه العوالم العالية كتب إلهية وصحف ربانية كتبها أولا يد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ أرقاما عقلية لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين والتقديس عن الحجب الظلمانية والكثائف الجسمانية كما قال تعالى في وصف القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها كرام الكاتبين في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هي أصول الكتب الإلهية واما فروعها فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لأنه نسخه العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة (١) كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية أعني القوة الخيالية كتاب المحو والاثبات وقد أشار إلى ذلك أمير المؤمنين ع في قول

(١) النفس الناطقة عند الحكيم تشمل العقل وكذا القلب فقد جرى على اصطلاح العرفاء حيث جعلوا مراتب الانسان سبعا هي الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي والأخفى وقد ذكرنا تفاسيرها في ما كتبنا على السفر الأول فلا نعيدها ومراده بالعقل هي هنا العقل البسيط الاجمالي وبالقلب والنفس الناطقة العقل التفصيلي كما سيذكره في البحث المعنون بتمثيل المذكور فيه مراتب علم الانسان - س قده.

وأنت الكتاب المبين الذي \* بآياته يظهر المضمّر  
واعلم أن النفس الانسانية إذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد  
ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشأتها إلى أن تصل بالعالم العلوي صارت كتابا علويا إلهيا  
كما أشير إليه بقوله تعالى ان كتاب الأبرار لفي عليين الآية وإذا ضلت عن  
الطريق واتبعت الهوى والجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهمية  
كتابا شيطانيا مشحونا بأنواع الكذب والمغالطة والهديان وكل كتاب هذا شأنه  
من حقه ان يطرح في النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان تقع في نار السعير  
كما أشار إليه بقوله تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين وكما أن القوى الشاعرة  
التي لسائر الحيوانات (١) وهي كتابها وصحيفة أعمالها تحترق بنار الطبيعة  
في هذا العالم فان الطبيعة المستولية على الأجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان  
الفاعلة فيها للإحالة والإذابة والهضم عند أهل البصيرة نار محرقة تذيب الأجسام و  
تحيلها بالتلطيف والتصعيد إلى القوى والأرواح كفعل هذه النار المحسوسة في  
المركبات

بالإحالة والإذابة والتبديل فكذلك نار الآخرة توقد في القلوب القاسية و  
النفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من  
الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند أهل الكشف  
الأخروي ويقال له كشف الصور نيرانات وشعلات كامنة الان تعلقت بنفوس  
الأشقياء والفجار محرقة لها معذبة إياها ماحية لما يرتسم في كتابها من الاعتقادات  
الباطلة والآراء المذمومة فعلى هذا المثل وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب

---

(١) التشبيه انما هو في أن الكتاب في الموضوعين كتاب النفس والنار انما هي  
نار الطبيعة التي ذات ثلاث شعب المشتعلة على ما في هذه النار المحسوسة من القطاعية والذاعية  
والأذية بنحو أشد كل ذلك بنحو الجسمانية وليس فيها ما في هذه من النورية والخيرات وليس  
التشبيه من جميع الوجوه إذ من المعلوم انه لا ايلام في الحيوانات بخلاف الانسان لمنافرة هذه  
الأحوال للفترة الانسانية وأنت تعلم أن هذا حقيقة الكتاب ولكن لكل حقيقة رقيقه فيبرز في  
الكون الصوري الأخروي وللفاجر صحيفة مكتوبه ورق منشور مسجور بنار السعير كما نطق  
به ظاهر الشرع الأنور وقد حقق المصنف قده ذلك في موضعه - س قده.

النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الأمثال قال الله تعالى وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فإياك يا أخوا الحقيقة وسالك طريق الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذة من القصب أو الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذة من خشب أو زمرد قياسا على قلم الآدمي ولوحه بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله و صفاته ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه و كتابه قلمهم ولوحهم و كتابتهم على انك لو نظرت في مدلولات هذه الألفاظ و جردتها عن الزوائد غير الداخلة في أصل مفهومها وروح معناها وجدت ان هذه الخصوصيات ككونها قسبا أو خشبا أو

مدادا خارجه عن أصل ماهيتها وروح حقيقتها فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على ايه صورته كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كانت جسما محسوسا أو جسما غير محسوس كما إذا رأيت في المنام انك تكتب على لوح أو كان غير جسم كروح أو نفس فإذا علمت هذا فحمل هذه الأمور على ما يناسب الإلهية أولى

من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا تتبع الهوى. تمثيل ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقه على صورته الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب وذلك لان للأفعال الصادرة عن الانسان من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهاداتها أربع مراتب لكونها أولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفا كأنها غير مشعور بها ثم تنزل إلى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر وأخطارها بالبال كليه وفي هذه المرتبة تحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات

القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل ثم تنزل إلى مخزن خياله متشخصة جزئية وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها إلى تلك الكبريات رأى جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم تتحرك أعضاؤه عند اراده اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض فالمرتبة الأولى بمثابة العلم الاجمالي والثانية بمثابة صورته

القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصور في السماء ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك ان نزول الأول لا يكون الا بإرادة كليه وعلم كلي ونزول الثاني بإرادة جزئية وعلم جزئي ينضم إلى الإرادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمنافرة رأى جزئي يستلزم عزمًا داعيًا لظهور الفعل فيتحرك الأعضاء والأدوات فيحدث الفعل وحركه الأعضاء بواسطة أعصابها بمنزله حركه السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش وظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري كظهور النفس الكلية في فلك الشمس إذ هو من العالم بمنزله القلب الصنوبري من الانسان (١) كما أن العرش بمنزله الدماغ والله بكل شئ محيط وهذه المراتب الأربع ثلاث منها علمية وهي الثلاث الأول لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الأخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومه بالعرض كما أن وجودها أيضا بتبعية ما هو معلوم بالذات وقد مرت الإشارة إليه فاحتفظ به.

ختم فيه زيادة كشف وتوضيح  
اعلم أنه ورد في الحديث ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمه  
لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه (٢) كلما انتهى إليه بصره وانما وقع الاحراق

(١) إذ كما أنه ينبث الضوء والحرارة التي هي منشأ النضج والحياة منه في العالم كذلك ينبث بالقلب الروح البخاري الذي به حراره البدن وبه حياته وبالقوة الحيوانية القائمة به استعداد قبول قوى الحس وحركه فهو كالسراج والدم النقي المعتدل زيتته والحس و الحركة ضوءه س قد

(٢) سبحات وجهه الله أنوار وجهه كذا في القاموس وفي شرح حكمه الاشراف المراد بها أنوار الذات الأزلية التي إذا رآها الملائكة المقربون سبحوا لما يروعه من جلال الله وعظمته وكبريائه والنكتة في هذا العدد ان مراتب الانسان سبع وهي اللطائف السبع التي كتبناها في الحاشية السابقة والأفلاك تسعة وعالم العناصر واحده ولما كانت الوجودات من سنخ واحد والتفاوت فيها من حيث ظهور كثره الآثار وقلتها فكما كان لهذه الآية أعني النفس الأرضية سبعة ابطن كذلك للنفوس السماوية فيحصل من ضرب السبع في العشرة سبعون وكل منها مجلي للألف من الأسماء الحسنی لله تعالى فيحصل سبعون ألفا من التعينات والحجب ووجوداتها حجب نورية ومفاهيمها حجب ظلمانية والأولى والأظهر ان يعكس الامر بان يقال في كل من السبع العشرة إذ خمر الانسان من القبضات العشر قبضه من العناصر وتسع قبضات من الأفلاك التسعة مثل ان التكبير من فلك الشمس والغضب من المريخ والمحبة من الزهرة وهكذا وفي كل من السبع هذه العشرة بحسبه وكذا الأسماء الألفية الحسنی وعلى ما ذكره قد

كما في شرح حكمه الاشراف من أن المراد بها العقول المجردة والأجسام كان العدد بيانا لوفور الكثرة لان العقول أكثر من هذا فان كثره العقول العرضية بحسب كثره الأنواع الأرضية البرية والبحرية والسماوية الفلكية والكوكبية الثابتة والسيارة والثوابت أكثر من قطرات البحار وعدد الرمال أو نقول على قاعدة الكثرة في الوحدة بنحو أعلى عالم العقل جامع لوجودات العوالم العشرة الجسمانية والمرتبات السبع لكل واحد منها مع مجلوته للأسماء

الألفية والعلم عند الله تعالى - س قدہ.

(۲۹۹)

والقهر لان المراد بهذه الحجب هيهنا هي المعلولات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك ان المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فإذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجود في مرتبه المعلول القريب لبطلت ذاته واضمحلت هويته فإذا أراد أحد ان ينظر إلى وجهه الكريم لا من جهة هذه الحجب أو قبل ان تبدل ذاته من نشأة إلى نشأة أخرى وهكذا إلى أن قطع الحجب كلها أو بعضها و صارت في مرتبه الحجاب الأول أو قريبا منه لكان حاله كما وقع لجبل موسى ع ولهذا قال جبرئيل حين سئله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم لو دنوت أنملة لا احترقت.

واعلم أن المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المترتبة في الوجود المتفاوتة في النورية وهي مع ذلك أنوار خالصه لا يشوبها ظلمه العدم لأنها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبائع وهي المرادة من الحجب الظلمانية لأنها زمانية وكلما هو زمني فللعدم دخول في نحو وجوده وليست نوريته خالصه عن الظلمة

لكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما أوجدها الله مع أن ذاته في غاية التمام والنورية غنيا عن العالمين تكميلا لوجود لوازم الأسماء والصفات أعني أعيان

الممكنات وماهياتها فان لها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه أحدهما  
النحو الاجمالي الواجبي وهذا بالحقيقة ليس وجودا لشيء منها ولا لجمعيتها بل  
لجمعيتها

ومسماها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها  
فأراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها المختصة  
وان يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني والغاية والغرض في هذه الإرادة ليس  
أمرا غير نفسه إذ هي كلها راجعه إلى صفاته (١) وصفاته عين ذاته ولذلك قال لبعض  
أنبيائه ع وقد سئله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا  
لم اعرف فخلقت الخلق لأعرف فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله وأسمائه و  
صفاته لم تحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله لا  
ان الله يكمل بهذا الوجود أو بهذا العلم فتجلى الحق سبحانه وتعالى بنفسه لنفسه بأنوار  
السبحات الوجهية فظهرت الأرواح المهيمة (٢) في الغيب المستور الذي لا يمكن  
كشفه لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا  
غير الحق لفنائه بالحق في الحق عن نفسه إذ لا نفس له سوى الموجودة بالحق  
لاستيلاء

سلطان الأحدية على وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفه له الا للحق  
بالحق

فلا يعرفون سواه إذ المعرفة فرع الوجود ثم أوجد الحق تعالى دون هؤلاء الأرواح  
بتجل

آخر ليس الأول وبالجملة أول ما أوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهر  
بسيط كلي ومع بساطته هو جميع العقول كما أن فلك الأفلاك عند بعض عبارة عن  
مجموع

الأفلاك (٣) وهو الحق عندنا (٤) أثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته

(١) أي الأعيان الثابتة راجعه إليها لفناء المظهر في الظاهر وبعبارة أخرى الغاية و  
الغرض في هذه الإرادة معروفة الذات والمعروفة عين ذاته إذ عند معروفة الذات ولا سيما  
بالحضور يتلاشى كل الأغيار س قده

(٢) هام على وجهه ذهب من العشق لا يدري أين يتوجه وهيمه الحب جعله ذا هيام  
بضم الهاء والهيام الجنون من العشق

(٣) أي بما هي متعلقه لنفس وراء نفس كل واحد واحد كما احتمل المحقق الطوسي  
والا فالمجموع لا وجود له على حدة س قده

(٤) أي كون ذلك الجوهر البسيط كل العقول بنحو الكثرة في الوحدة والوحدة في  
الكثرة حق عندنا ويؤيده قوله متصلا به فله وجوه كثيرة إلى آخره ويحتمل ارجاع الضمير  
إلى كون فلك الأفلاك كذا بشرط ان يكون كونه مجموع الأفلاك عبارة عن كون الفلك

الأطلس جامعاً لصفات الأفلاك الثمانية وأما اتخاذ الاحتمال (١) الذي أبداه المحقق قدّه  
مذهباً فلا يرتضى به وينافيه ظواهر ما سيذكره بعد صفحه مع انشام كثير من القواعد به - س قدّه.



بتعددتها وله افتقار ذاتي وجودي لموجده كما مر بيانه في أوائل الكتاب وسماه الله تعالى

حقا وقلما وامرا وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا أكثرها قال الله تعالى وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما الا بالحق وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب بعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه وهذا قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الأعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كما مر النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية أوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية وفي العالم وهي من الملائكة الكرام ورسل الله إلى الخلق بخلاف الطبقة الأولى فإنها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل إلى عالم الامكان لما علمت أن عالم الامكان منحصر عندنا في عالم الخلق دون الامر وهي المشار إليها بقوله تعالى وكتبنا له في الألواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ وهي موضع تنزيل الكتب وهي أول كتاب سطره العقل أرقاما تفصيليه وحروفا زمانية فامر الله القلم ان يجرى على هذا اللوح

جريا إلى يوم القيامة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لالقاء القلم وهو العقل إليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل لأنها زمانية.

وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الأمثلة ان لهذا القلم ثلاثمائة وستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلاثمائة وستون وجها من حيث ما هو روح وثلاثمائة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلاثمائة وستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحياة وعين الحيوان تستمد هذه الأنهار من ثلاثمائة وستين بحرا من

بحار العلوم (١) لا تأخذه سنه ولا نوم وهي اجمال كلمات الله التي لا تنفذ كما جاء  
المثل منها في القرآن ولو أن  
ما في الأرض من شجره أقلام والبحر يمد من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله  
وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه هو أيضا قلم لما دونه وهكذا كل فاعل  
ومنفعل  
من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين فتولدت الأقلام والألواح بعد هذين الملكين  
الكريمين الذين أحدهما وهو القلم بمنزله آدم والآخر وهو اللوح بمنزله  
حوا تولد الأولاد البنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واهب الأرواح فيها وهو  
فيض ذاتي له وإرادي لله كما أن صدور الفعل عنا بالإرادة إرادي لنا وذاتي لإرادتنا  
ولهذه  
النفس نسبتان نسبه نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ونسبه ظلمانية وهي مما يلي  
الهيولى  
فبتلك الرابطة تأخذ من العقل صورا عقلية ثابتة وبهذه الرابطة ترسم في الهيولى

-----  
(١) هذه الأبحار هي الثلاثمائة وستون اسما من أسماء الله المشار إليها في حديث  
مشهور معتمد الرواه مروى عن أبي عبد الله جعفر الصادق ع قال إن الله تبارك وتعالى  
خلق اسما بالحرف غير مصوت وباللفظ غير منطوق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف  
وباللون غير مصبوغ منفى عنه الأقطار مبعده عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم  
مستتر غير مستور فجعله كلمه تامه على أربعة اجزاء معا ليس شئ منها قبل الاخر فظاهر  
منها ثلاثة لفاقة الخلق إليها وحجب منها واحدا وهو الاسم المكنون المخزون فهذه الأسماء  
التي ظهرت فالظاهر هو الله تبارك وتعالى وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة  
أركان فذلك اثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسما فعلا منسوباً إليها فهو  
الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق الباري المصور الحي القيوم لا تأخذه  
سنة ولا نوم العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر  
العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن المنشئ البديع الرفيع  
الجليل الكريم الرازق المحيى المميت الباعث الوارث فهذه الأسماء وما كان  
من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاث مائة وستون اسما الحديث وكونها أبحارا باعتبار وجودها  
هذا باعتبار الفاعل وتأثيراته ففي القابل أيضا حصل ثلاث مائة وستون تأثرا وانفعالا إلى أن  
حصل في جسم الفلك ثلاث مائة وستون درجه - س قده.

صوراً طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها خضراء لامتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب الزمردة ثم أنشأ الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني واستوى عليه باسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستوائين السابقين اللاتيين بذاته وصفاته وهو بحركته الدورية الدائمة صورته شوق النفس الكلية إلى الله تعالى ووجدتها

كل آن منه تعالى شيئاً غير ما وجدته في آن آخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدير وهو أفضل الاشكال وحركته أسرع الحركات

وبهذه حركه يتحرك الأفلاك (١) كلها اقتداء بها ولكل منها حركه خاصه من محرك نفساني خاص تشبها بمعشوق خاص تقرباً إليه طاعة لله تعالى هو الذي أدار رحيها وبسم الله مجريها ومرسيها واليه منتهاها وهذا الفلك الكلي للطافته كأنه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية وهو عالم النفوس وعالم الآخرة وبين عالم الأجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا فهو ارض الآخرة وسماه الدنيا وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبة هو فلك الكواكب المسمى بالكروسي (٢) كما ورد عن النبي ص ارض الجنة الكروسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكروسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا

(١) تحركاً بالعرض وذلك القوة نفس الفلك الكلي واما حديث التشبيه بحركة السفينة وحركه ركبتها إلى خلاف جهة حركتها فغير مستقيم لان ذلك في حركه المستقيمة ولا يتم في المستديرة إذ تتصور بل تتحقق حركه الكره المجوفة بالحركة المستديرة مع سكون ما في جوفها س قده

(٢) ليس مراد القائل ان حقيقة جهنم ما حواه هذا بل مراده ان حكم الحواس حتى البصر انما هو إلى هناك فإذا أدرك هذا وما حواه غير متدلية بالحق ومن دون أن تكون محالي أسمائه وصفاته بل بما هي متشعبة متكثرة مضافة الوجود إلى الماهيات والمواد صارت منشأ للورود على جهنم ولذا كان عدد أبوابها عدد المشاعر الخمسة الظاهرة والاثني الباطنين الحس المشترك والوهم والا فجهنم مخلوقه بالعرض للأنوار والكروسي وما حواه أنوار الحق وفي حق من يأخذه بلغه إلى الله منشأ الورود على الجنان وقد مر ان العوالم الوجودية مراتب علمه وأنوار وجهه - س قده.

الفلك الأقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجملة كلما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن أبواب السماوات وكل من دخل الجنة أو عرج إلى الله لا بد ان يلج ملكوت السماوات وينفذ من أقطارها حتى ينتهي إلى صدره المنتهى ويخرج من بابها إلى ذلك العالم.

واعلم أن الكلمات النازلة من الحق تنزل إلى هذا المنتهى أحدية غير منقسمة فتقسم بعد هذا المنزل قسمه خارجية إلى الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسي موضع القدمين المتدليين أحدهما إلى عالم الجنان وهي المشار إليها بقوله تعالى ان لهم قدم صدق عند ربهم والأخرى قدم الجبار المشار إليها بقوله ص حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني يا رب فأحدي القدمين تعطى ثبوت أهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والأخرى تعطى ثبوت أهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت والى هذا المنتهى ينتهي صحائف أعمال بني آدم واما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه وينتهي إلى الله كما قال تعالى إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه.

ثم اعلم أن الله أنشأ الأفلاك الباقية بعضها فوق بعض إلى العناصر ورتبها ترتيب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية فكل ما هو أعلى فهو الطف وأنور وكل ما هو أدنى فهو أكثف وأكثر

حتى ينتهي في أحد الجانبين إلى نور الأنوار وفي الجانب الآخر إلى أسفل السافلين والكل منازل ومراحل إلى الله وبوجه آخر مراتب علمه وبوجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله وبوجه أنوار وجهه وأشعة كماله وظلال قهره.

دقيقه اشراقية واعلم أن عالم الشهادة كالقشر بالإضافة إلى عالم الملكوت وكالقلب بالقياس إلى الروح وكالظلمة بالنسبة إلى النور وهكذا كل طبقه من الملكوت الاعلى والأسفل بالنسبة إلى فوقها على هذا المثال وكما أن الأنوار المحسوسة السماوية التي

تقتبس منها الأنوار الأرضية قد يكون لها ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع

يكون أولى باسم النور لأنه أشد وأقوى في الظهور كما يفرض ضوء داخل من القمر في كوه بيت واقعا على مرآة منصوبه على حائط ومنعكسا منها على حائط آخر في مقابلته ثم منه إلى الأرض فأنت تعلم أن ما في الأرض من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة وهو لما في القمر وهو تابع لما في الشمس إذ نور القمر مستفاد منها وهذه الأنوار الأربعة مترتبة في النورية بعضها أكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم لترتيبها في الوجود فكذلك قد انكشف لأرباب البصائر بالبرهان والكشف معا ان الأنوار الملكوتية عقلية كانت أو نفسية انما وجدت من نور الأنوار على ترتيب كذلك وان الأقوى هو النور الأقرب إلى النور الأقصى الذي لا نهاية له في الشدة وكل ما هو أشد قربا منه فهو أكمل نورا وأقوى معرفه بنفسه وبربه

وكلما هو أبعد فهو انقص نورا وأقل علما واضعف وجودا حتى ينتهي إلى عالم الاظلال ثم إلى الظلمات وتلك الأنوار كلها مراتب علمه بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم إن شاء الله تعالى.

تفريع مهما عرفت ان النور هو الوجود لأنه يلزمه الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينها فاعلم أنه لا ظلّمه أشد من كتم العدم لان المظلم انما سمي في العرف مظلما لأنه ليس للابصار إليه سبيل إذ ليس موجودا للبصر وإن كان موجودا في نفسه فالذي ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو أولى بان يسمى مظلما لأنه الغاية في الظلمة فإذا تقرر هذا فنقول ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والا لكان معدوما صرفا بل الذي يمكن تحقيقه هو المركب الممتزج نوره الوجودي بظلمات امكاناته وجهاته العدمية وذلك كالأجسام وأحوالها لأنها زمانية الوجود ومكانيته فكلما وجدت في حد منهما عدمت عن سائر الحدود

## الموقف الرابع في قدرته تعالى وفيه فصول الفصل ١

في تفسير معنى القدرة

ان للقدرة تعريفين (١) مشهورين أحدهما صحه الفعل ومقابله أعني الترك  
وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الأول  
للمتكلمين والثاني للفلاسفة ومن أفاضل المتأخرين من ذهب إلى أن المعنيين  
متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من أثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى

(١) لا ريب ان الصفات التي نثبتها فيه تعالى كالعلم والقدرة والحياة وغيرها انما  
هي الصفات الكمالية التي نجدها فيما عندنا من الفضائل الوجودية ثم نجردها عن شوب  
الاعدام والنقائص فتعود صفه كمالية بحتة تقبل الصدق والانطباق عليه تعالى بما انه كمال  
بحت لا يشذ عنه كمال فالشأن كل الشأن في تجريد معنى القدرة على أي من التعريفين عرفت  
فمن المسلم ان القدرة بحدودها المادية التي توجد عندنا لا توجد عنده تعالى ولا هي بذاك  
المعنى تصدق عليه فنقول اما تفسيرها بصحة الفعل والترك والصحة على ما نفهم من معناها  
هو الجواز أي كون النسبة بين الفاعل وبين كل من الفعل والترك نسبه الامكان فلا يكون  
الفعل ممتنعا حتى يتقيد المبدء الفاعلي بالترك ولا الترك ممتنعا حتى يتقيد بالفعل فيعود  
الامر إلى كون الفاعل مطلقا غير مقيد بشئ من الفعل والترك هذا وليس في حد القدرة أن تكون  
غير الفاعل القادر ولا عينه وان كانت القدرة التي فينا خارجه عن ذاتنا.

ثم إن الواجب تعالى وجود لا يشوبه عدم ومطلق غير متقيد بقيد ولا محدود بحد  
على ما تدل عليه البراهين وفاعل للكل بنفس ذاته لا بأمر يلحقه من خارج وقد أقيم عليه  
البرهان فإذا كان ذاته هو مبدء الفعل وهو مطلق غير مقيد فلا يكون مقيدا بالفعل لامتناع الترك  
ولا بالترك لامتناع الفعل بل مبدء فعله الذي هو ذاته مطلق غير مقيد بالفعل أو الترك أي بوجوب  
الفعل أو الترك وهذه هي القدرة الواجبية وهي عين الذات وإذ كانت الذات المتعالية  
في مبدئيتها للفعل مطلقه عن أي قيد مفروض فلا يقهره شئ هو فوقه أو في عرضه بايجاب الفعل  
عليه ولا واجب غيره ولا يقهره شئ من أفعاله بايجاب نفسه أو غيره عليه لأنه متأخر عن  
الذات المتعالية قائم به مفتقر إليه في جميع شؤون وجوده ولا انه تعالى يثبت في ذاته وجوب  
الفعل عند إفاضة الوجوب الغيري على فعله وقهره على أن يوجد فإنه من أشنع المحال و  
بهذا يظهر انه تعالى مختار في فعله هذا ملخص القول في التعريف الأول.

واما تفسيرها بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فيرجع إلى  
تقييد فاعليه الفاعل بالإرادة وهي فينا صفه نفسانية تتبع العلم بمصلحة الفعل الملزمة  
وان شئت فقل الداعي الزائد فلوجود الداعي وتحقيق العلم به دخل في فاعليه الفاعل  
بالفعل أي ان المبدء الفاعلي فينا متقيد بالعلم بما يكون داعيا إلى الفعل.  
ثم لو أثبت صفه الإرادة في الذات المتعالية ولتكن بمعنى العلم بالأصلح والمفروض  
ان فاعليته تعالى بنفس ذاته كما تقدم وان علمه عين ذاته صارت الإرادة والعلم اللذان  
هما قيذان لفاعليتنا عين الذات المطلقة هناك وصدق عليه تعريف القادر لكونه فاعلا عن  
اراده وعلم بالأصلح أي بالشئ بما يترتب عليه من المصلحة التي هي غاية وجوده ويتحصل  
به ان قدرته كون ذاته مبدء لكل خير ومصلحة غير أن المصلحة المترتبة خارجا على الفعل

لا تكون غاية لذاته المتعالية وداعيا ذا دخل في فاعليته بل هي المصلحة التي في علمه الذي هو عين ذاته ولا معنى لجعل هذا العلم تابعا للمعلوم الخارجي وهو ظاهر على أن مصلحة الفعل وجهه خيريته مترتبة على الفعل المترتب على مبدئيته الفاعلية فلا تكون مؤثرة فيها قاهره عليها ولا قاهر أيضا غيرها فهو تعالى مختار على الاطلاق.

هذا ملخص القول في التفسيرين وقد استبان ان القدرة على كلا التعريفين اطلاق الفاعل وعدم تقيده بايجاب يلحق به من ناحية الفعل أو الترك واما تفسيرها بكون الفعل في حد الاستواء وعدم لحوق ايجاب من ناحية الفاعل فهو في معنى نفى الفاعلية واسناد وجود الفعل إلى الاتفاق - ط مد ظله.

الأول قطعاً وذلك لأن الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللا مشية يصح منه

الفعل والترك وإن كان يجب منه الفعل إذا وجب المشية والترك إذا وجب اللا مشية فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحه الترك على تقدير اللا مشية وكذلك قياس مقابله في الاعتبارين



أقول في ما ذكره خلط وخبط فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الامكاني الذاتي (١) وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا منه جهة امكانية لان هناك وجودا بلا عدم ووجوبا بلا امكان وفعلية بلا قوة وانما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالأشاعرة أو يجعل الدواعي على صنعه وايجاده أمرا ميبأنا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة كانت أو داعيا جائز المشية واللا مشية صحيح الفاعلية واللا فاعلية واما عند من وحده وقدسسه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالوجود والإفاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا في الواقع ولا في الذهن فالذات هي المشية والمشية هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية أو تعليلية فصدق القضية الشرطية القائلة ان شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملية له ضرورة أزلية دائمة وكذا الشرطية القائلة ان لم يشأ لم يفعل لا تنافي استحالة المقدم امتناعا

ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة أزلية فعلم أن التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الأول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زائدة على ذاته واما الواجب جل اسمه فلكونه في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقه يفعل ما يفعل لا بمشية زائدة ولا بهمه عارضه لازمه أو مفارقه فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويوجد النظام ويصنع الحكمة وهذا أتم أنحاء القدرة (٢)

(١) قد يطلق الامكان ويراد به الوقوعي وهو ان لا يلزم من فرض وقوع شئ محال ويفترق عن الذاتي في عدم العقل الأول لأنه ممكن ذاتي وهو واضح وليس بوقوعي إذ يلزم من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا إذا عرفت هذا فان حمل الصحة على الامكان الذاتي لزم المحذور كما أشار إليه قده فكيف إذا حمل على الوقوعي وربما زاد بعض المتكلمين وقاحة وتجاوز عن الامكان الوقوعي إلى نفس الوقوع في قدره الله تعالى وقال لا بد من وقوع التركيب في أوقات موهومة لا تنتهي والكل محال عند التحقيق س قده (٢) ومن هذا يعلم أن قول المتكلمين ان الله تعالى قادر مختار خلافا للحكماء مقلوب عليهم لقولهم بالقصد فان القدرة والاختيار الحقيقيين ما هو خال عن شائبة الجبر الذي في الطبائع والفاعلين بالقصد - س قده.

وأفضل ضروب الصنع والإفاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في إضائتها حيث لا يكون لمصدر هذه الأفاعيل شعور ولا مشيه ولا استقلال من فواعلها لأنها مسخرات بأمره سبحانه وكذلك

حال سائر المختارين غير الله في أفعالهم فان كلا منهم في ارادته مقهور مجبور من اجل الدواعي والمرجحات مضطر في الإرادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها. ثم إنه زعم الفخر الرازي انه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة إليه بل النزاع بينهما لفظي إذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع إلى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعله أزلية (١) لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول الأزليين لا بهذا الدليل (٢) بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا (٣) واما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذا حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليا ينافي افتقاره إلى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة وإذا كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسألة انتهى قول الرازي في شرحه للإشارات.

ونعم ما قال الشارح المحقق الطوسي العلامة ان هذا صلح من غير تراضى الخصمين وذلك لان المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على

(١) أقول من كان عنده مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث أو الامكان مع الحدوث شرطا أو شطرا كيف يجوز ذلك وآراء المتكلمين في المناط تدور على هذه س قده  
(٢) أي لا بأنه لو كان علة ومعلولا أزليين لزم قدم العالم بل بأنه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادرا مختارا في المحاكمات أي لا بان الأزلي يستحيل ان يكون مفتقرا إلى المؤثر س قده

(٣) إذ العلية بناؤها على الوجوب وعدم التخلف وهما عندهم يصادمان القدرة والاختيار ولذا بعضهم يجوزون التخلف وبعضهم يجوزون الوقوع مع التسوية أو مع الأولوية إذ الوجوب يؤدي إلى الايجاب عندهم فيجوز اللا وقوع بدل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع - س قده.

وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون مختارا أولا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج إلى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه أولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك (١) صريحا وأيضا أصحاب هذا الفاضل أعني الأشاعرة يثبتون مع المبدء الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الأول فهم بين ان يجعلوا الواجب تسعه وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبية هي علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بنفي العلة و المعلول على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل أزلي تام في الفاعلية وان الفاعل الأزلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير أزلي ولما كان العالم عندهم فعلا أزليا أسندوه إلى فاعل أزلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية (٢) وأيضا لما كان المبدء الأول عندهم أزليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليا وذلك في علومهم الإلهية ولم يذهبوا أيضا إلى أنه ليس بقادر مختار (٣) بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثره في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من

-----  
(١) فان أراد نفي العلة والمعلول الأزليين بين الواجب ومعلوله فيكذبه ان له تعالى أحوالا عندهم معللة بذاته كالعالمية والقادرية ونحوهما وان أراد نفي العلة والمعلول الأزليين مطلقا فيكذبه ان اختلاف الماهيات الثابتة في الأزل عندهم انما هو بالأحوال س قده  
(٢) لأنه بحث عن العالم المشتمل على الأجسام والجسمانيات المادية السيالة بخلاف حكمهم الثاني لأنه بحث عن الواجب الوجود بان فعله كذا فهو بحث إلهي س قده  
(٣) لأنهم علموا ان فعل المختار يمكن ان يكون دائما مثل انك لو كنت دائم الوجود لكان فعلك اختياريًا كفعلك في عمرك المنقطع وفعل الموجب قد يكون غير دائم لتوقفه على شرط أو رفع مانع كما في النار في احراقه الحطب الرطب - س قده.

الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية انتهى كلامه  
أعلى الله مقامه.

## الفصل (٢)

في أن القدرة فينا عين القوة والامكان وفي الواجب تعالى عين الفعلية  
والوجوب.

اعلم أن النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في أفاعيلها وحرركاتها  
لان أفاعيلها وحرركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة وحرركاتها لأنها لا تتحقق ولا توجد  
لا بحسب اغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الأفاعيل والحرركات  
لكن الفرق بينهما ان النفس شاعره بأغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالدواعي  
والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا في واجب الوجود وحده وغيره من  
المختارين لا يكونون الا مضطرين في صورته المختارين فان نفوس الأفلاك تفعل  
حرركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهره عليها كما ستعلم وحرركات الأفلاك و  
الكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم  
من غير اراده وشعور ورضى وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه أيضا في حاله  
واحد (١)

والمحرك الفلكي يحرك من وضع إلى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصده  
لوضع تتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك في مقامه وكذا نفوس الحيوانات  
الأرضية انما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا بمجرد القدرة بل لأجل الاغراض  
والدواعي فكل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره (٢) مجبور في أفعاله

(١) قد أشار بهذا إلى دفع ما عسى ان يقال إن في الحركات الطبيعية أيضا يلزم الشيء و  
نقيضه شيئا والوضع الذي يطلب يهرب منه فان وصول الحجر عند الهبوط إلى الحدود التي  
تلي المبدء مطلوب لطبيعته وهو بعينه مهروب منه وحاصل الدفع ان في حركة الوضعية الطلب  
لكل وضع عين الهرب منه فان الانتقال فيها من نقطه معينه والهرب منها عين الانتقال إليها  
بعينها والطلب لها بخصوصها س قده.

(٢) المراد بكونه مضطرا في اختياره انه جعل مختارا لا باختيار منه بل خلق كذلك  
والمراد بكونه مجبورا في أفعاله ان لغيره دخلا في تمام فاعليته فليس يختار الفعل عن استقلال  
من نفسه من غير دخل من مسخر أو داع زائد سواء في ذلك أفعاله الاضطرارية والاختيارية و  
ليس المراد بالجبر ما يقابل التفويض والامر بين أمرين كما سيأتي ط مد ظله

فالقدره في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له فلا فعل بالاختيار الا من الحق تعالى.

قال الشيخ الرئيس في التعليقات (١) عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع أو بسبب والاختيار بالداعي يكون اضطرارا واختيار الباري تعالى وفعله ليس بداع انتهى.

وقال في موضع آخر معنى واجب الوجود بالذات انه نفس الواجبية وان وجوده بالذات وكل صفه من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فإذا قلنا إنه مختار وانه قادر فإنما نعني به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الناس فان المختار في العرف هو ما يكون بالقوة وانه محتاج

إلى مرجح يخرج اختياره من القوة إلى الفعل اما داع يدعو إلى ذلك من ذاته أو من خارج فيكون المختار منا مختارا في حكم المضطر والأول تعالى في اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع آخر ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا تطاول إحداهما ثم صار اختياره إلى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل

-----  
(١) الكلام كان في القدرة وكلام الشيخ في الاختيار والمال واحد لان الاختيار هو كون الفعل مسبوقا بالمبادئ الأربعة من العلم والمشية والإرادة والقدرة وكأنه مركب اعتباري منها فإذا كان الاختيار بالداعي استلزام كون القدرة مؤثرة بالداعي لان الداعي شعبه من نفس العلم لأنه فينا هو التصديق بفائدة الفعل وإن كان المشية والإرادة بالداعي كان تأثير القدرة بالداعي لتقدمهما على القدرة واعتبار المشية في تعريف القدرة والفرق بين المشية والإرادة ان المشية بالنسبة إلى ماهية المعلول والإرادة بالنسبة إلى وجوده وأيضا المشية هي العزم الكلي المتعلق بالفعل والإرادة هي العزم الجزئي - س قده.

ولا يزال ولا نعنى به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا فان القدرة فينا قوة فإنه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شئ ما لم يترجح بمرجح وان لنا قدره على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدره لصح صدور فعلين متضادين معا عن انسان واحد في حاله واحده فالقدرة فينا بالقوة والأول برئ من القوة وإذا وصف بالقدرة فإنه يوصف بالفعل دائما ونحن إذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو أيضا بالفعل فانا أيضا قادرون على المشية (١) على الوجه الذي ذكرنا فيكون المشية فينا أيضا بالقوة ويكون القدرة فينا أيضا تارة تكون في النفس وتارة في الأعضاء والقدرة في النفس هي على المشية وفي الأعضاء على التحريك فلو وصف الأول بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة وكان بقي هناك شئ لم يخرج من القوة إلى الفعل فلم يكن تاما وبالجملة فان القوة والامكان تكونان في الماديات والأول فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة هي مثل الأول في الاختيار والقدرة لأنها ليست تطلب خيرا مظنوننا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلبا آخر كما فينا إذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما فعلمو الأول ومجده انه بحيث يصدر عنه الافعال ومجد هذه العقول ان يتوخى أن تكون أفعالها مثل فعل الأول انتهى كلامه.

فان قلت إذا حققت القدرة على هذا الوجه في الباري جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من رجع إلى ما ذكرناه في كيفية وجود الطبائع الكونية ونحو حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الأفلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجحود والعصية

-----  
(١) أي لنا القوة والتهيؤ على المشية فقد أطلق الشيخ القدرة هنا محازا لا حقيقة لان القدرة كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا كونه بحيث ان شاء شاء وان لم يشأ لم يشأ فان المشية صفه والقدرة انما هي على الفعل وأيضا لو كانت مشيتنا بقدرتنا كانت مشيتنا بمشيتنا وهكذا كما سيأتي ذكره - س قده.

يعلم علما يقينيا ان القدرة الحققة أزلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون الایجاد قديما والوجود الذي اثره حادثا في ايجاد ما لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التي هي صور أسمائه تعالى وعالم قضائه الأزلي فليست هي من الافعال الخارجية بل من الصفات الإلهية والحجب النورية و السراقات الجلالية ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجئ ء لهذا المطلب بسط وتوضيح.

تسجيل وتكميل ان الحق الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع إلى درك الحكمة وانخرط في حزب الملكوت وأولياء الحقيقة ان يعلم أن الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل

ما كان لاجا عليه أكثر المحتجيين عن ادراك الحقائق بأغشية التقليد للآباء والمشايخ لان الله سبحانه إذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته واجبه الوجود كذاته لأنها عين ذاته

الأحدية وقد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك

الإرادة قصدا (١) إلى التكوين سيما التكوين المطلق أو التكوين الأول لأقرب المجعولات

إليه وأشرف الكوائن منه لان القصد إلى الشئ يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشئ المقصود (٢) فثبت ان اراده الله سبحانه ليست عبارة عن القصد (٣) بل الحق في

-----  
(١) أي طلبا للفاعل بسبب داع زائد بل هو تعالى فاعل بالعناية س قده  
(٢) لان الطلب بالداعي إذا تآدى إلى المطلوب المنظور انقطع س قده  
(٣) لكن الحق انه لو كان بين كفياتنا النفسانية كيفية متميزة متخللة بين العلم الجازم وبين الفعل باسم الإرادة فهو القصد وهو ميل نفساني نحو الفعل نظير ميل الجسم الطبيعي من مكان إلى مكان وليس من الشوق أو الشوق المؤكد في شئ كما سيجئ و ليس هو العلم وان كانت الصفات والأحوال النفسانية كالحب والبغض والرضا والسخط و الحزن والسرور وغيرها علمية شعورية لان الإرادة لو كانت أمرا متميزا في نفسها فهي متخللة بين العلم والفعل فليست هي فينا العلم ومن هنا يظهر انا لو جردناها من شوائب النقص وأجرينا وصفها عليه تعالى لم ينطبق على علمه تعالى لان مفهومها غير مفهوم العلم، ولا ينفع التجريد مع تغاير المفهومين بخلاف تجريد معنى العلم مثلا فإنه وان تبدلت خصوصياته وحدوده بالتجريد حتى عاد وجودا واجبيا منفيا عنه جميع خصائص الكيفية النفسانية الخاصة لكن معناه الأصلي وهو حضور شئ لشيء محفوظ باق بعد التجريد وعند الاجراء على ما كان عليه قبل.  
ويظهر أيضا انها لو اخذت صفه له تعالى بعد التجريد كانت صفه فعل نظير الخلق

والإيجاد والرحمة منتزعة عن مقام الفعل فتامة الفعل من حيث السبب إذا نسبت إلى الفعل سميت اراده له فهو مراد له تعالى وإذا نسبت إليه كانت اراده منه فهو مرید كما أن كل ما يستكمل به الشئ في بقائه رزق فالشئ مرزوق وهو تعالى رازق وهكذا وعلى هذا جرى الكتاب العزيز فيما استعمله من لفظ الإرادة والمشية كقوله تعالى ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الأرض الآية وقوله فأراد ربك ان يبلغا أشدهما الآية وقوله فمن يملك من الله شيئاً ان أراد ان يهلك المسيح الآية وقوله انما امره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون إلى غير ذلك من الآيات.

واما ما ذكره هو وغيره من الحكماء الإلهيين من امر الإرادة الذاتية وأقاموا عليه البرهان فهو حق لكن الذي تثبته البراهين ان ما سواه تعالى تستند إلى قدرته التي هي مبدئته المطلقة للخير وعلمه بنظام الخير واما تسميه العلم بالخير والأصلح اراده أو انطباق مفهوم الإرادة بعد التجريد على العلم بالأصلح الذي هو عين الذات فلا نعم قام البرهان على أنه واجد لكل كمال وجودي وهذا لا يوجب تخصيص الإرادة من بينها بالذكر في ضمن الصفات الذاتية وبالجملة ما ذكره حق من حيث المعنى وانما الكلام في اطلاق لفظ الإرادة وانطباق ما جرد من مفهومها على صفة العلم والبحث كما ترى أشبه باللفظي ط مد ظله



معنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته (١) وانه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محاله كائنا ومستفيضا وهو غير مناف (٢) لذات المبدء الأول جل اسمه لان ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر مرارا ان البسيط الحق كل الأشياء الوجودية فالنظام الأكمل الكوني الامكاني

-----  
(١) فالإرادة هي العلم العنائي س قده  
(٢) ليكون مرضيا به مرادا محبوبا بالعرض لذاته ثم كيف يكون منافيا والمعلول ملائم لعلته - س قده.

تابع للنظام الأشرف الواجبي الحقي وهو عين العلم والإرادة فعلم المبدء بفيضان الأشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هي الإرادة (١) الخالية عن

النقص والامكان وهي تنافى (٢) تفسير القدرة بصحة الفعل والترك (٣) لا كما توهمه بعض من لا امعان له في الحكمة والعرفان.

ثم انك إذا حققت حكمت بان الفرق بين المرید وغير المرید سواء كان في حقنا أو في حق البارئ هو ما أشرنا إليه فان إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحه لرجحان أحد ذينك الطرفين على الآخر وإذا صارت إلى حد الوجوب لزم منه الوقوع فاذن الإرادة الجازمة حقا انما يتحقق عند الله وهناك قد صارت موجبه للفعل وجوبا ذاتيا أزليا واما في غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفتور ولا ضرورة فيه الا ضرورة بالغير وما دام الذات أو الوصف لا الضرورة الأزلية فاذن ما يقال من أن الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لأنك قد علمت أن الإرادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة وهناك يمتنع حدوث

- 
- (١) قد عرفت ان استناد الصنع والايجاد إلى العلم بنظام الخير حق لا مناص عنه لكن انطباق مفهوم الإرادة بالتجريد على هذا العلم الذاتي ممنوع ط مد ظله
- (٢) لأنه إذا كانت مشيئة تعالی وجوبية أزلية لم يتخلف عنها الايجاد والمشية معتبره في القدرة ولذلك قد يتكلم في القدرة وقد يتكلم في الإرادة والحاصل ان بعد معرفه الإرادة الوجوبية وانها عين العلم الفعلي الوجوبي الذي هو عين ذاته تعالی يعلم أنها لا تمكن الصحة والامكان في تعريف قدره الله تعالی والمتكلمون وان قالوا بالامكان بالنظر إلى الذات والوجوب بالنظر إلى اعتبار الإرادة لكن لما كانت الصفات عين الذات كان اعتبار الإرادة وغيرها واحد وظهر تعلق البحث عن الإرادة بالبحث عن القدرة س قده
- (٣) تقدم منا توجيه لهذا التفسير بأخذ صحة الفعل والترك نعتا للذات دون الفعل فيفيد اطلاق الذات في فاعليتها وعدم تقيدها بوجوب الفعل عليه أو وجوب الترك عليه ويلزمه الاختيار وانتفاء الايجاب - ط مد ظله.

المراد الا عند من نفى العلية والمعلولية بين الأشياء كالأشاعرة ومتى ترجح أحد طرفيها على الاخر صارت موجه للفعل ولا يبقى حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور الفعل غير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالتقوى الطبيعية وإن كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائماً بل منافراً مثل الملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مراداً له (١).

ومما يدل على ما ذكرناه من أنه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل ان الله إذا علم أنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدي إلى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب (٢) لاستحالة خروجه من طرفي النقيض مع أن الله مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان اللا كون وصحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه أو مرادا وظهور أوضح الظهور ان مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل أو الترك وان القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا أو غيريا وامتنعت اللا مشيه امتناعا

- (١) قد قدمنا في مباحث العلة والمعلول ان فعل الفاعل المجبور على فعله إرادي وان تأثير المجبر في اجباره انما هو في مرحلة العلم المتقدم على مرحلة الإرادة ولولا الإرادة لم ينتسب إليه الفعل أصلا فان من شدت يده ورجله والقي من سطح إلى الأرض فسقط مثلا لا يعد سقوطه عليها فعلا منه ولا اختيارا ولا اجبارا وهو ان هدد بالقتل ان لم ينزل من السطح على الأرض فنزل فإنما ينزل اجبارا لكنه مريد لفعله وان بدا له ان ينزل من غير أن يهدد فنزل كان نزوله عن اراده واختيار معا فالفعل الاجباري إرادي كالاختياري والفرق بينهما ما ذكره المصنف قده من الملائمة والمنافرة وذلك امر راجع إلى الترجيح العلمي لا إلى الإرادة كما هو ظاهر كلامه قده ط مد ظله
- (٢) ولا يستشكل بلزوم الجبر في الأفعال الاختيارية فان العلم الأزلي متعلق بكل شئ على ما هو عليه فهو متعلق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية فيستحيل ان تنقلب غير اختيارية وبعبارة أخرى المقضى هو ان يصدر الفعل عن الفاعل الفلاني اختيارا فلو انقلب الفعل من جهة تعلق هذا القضاء به غير اختياري ناقض القضاء نفسه - ط مد ظله.

ذاتيا أو غيريا ومن توهم انه لا بد في كون الفاعل قادرا ان يقع منه الا مشيه وقتا ما أو صح وقوعها (١) أخطأ وخلط ولم يعلم بان الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم أن صحه وصفه بالفاعلية (٢) ليست لأجل صدق هذه العملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فإنه لا يفعل وإن كان ذلك المفروض محالا وتلك العملية كاذبة كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا ان مشيه الله عين ذاته فاذا لم يكن يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه فليس لأحد ان يقول انا لا نعتبر في كون الفاعل قادرا مشيه ان لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشيه ان لا يفعل (٣) والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب انه من شانه ان لا يفعل دائما وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لأننا نقول قد سبق ان الجهات التي بها

(١) فعلى الأول يثبت حدوث العالم على طريقه القشريين من المتكلمين وعلى الثاني يثبت القدرة والاختيار على ما هو طريقتهم وأيضا على الأول كانت الصحة المعتبرة في القدرة عندهم محمولة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عن القادر انفكاكا زمانيا وعلى الثاني كانت محمولة على الامكان الذاتي وهو قد يريده ان ينفي الامكان عن ايجاده تعالى بقسميه وانه لا يعتبر في قدرته الا تلك الشرطية المذكورة وقد تقرر في موضعه ان الشرطية تتألف من صادقيتين ومن كاذبتين ومن صادقة وكاذبة ومن واجبتين وممتنعيتين وواجبة وممتنعة ودخول أدوات الشرط فيما نحن فيه باعتبار مفهوم المدخول وعنوانه س قده

(٢) الصواب بالقادرية كما لا يخفى وجهه ا د

(٣) لا يمكن من وجهين أحدهما ان سلب حقيقة الفاعلية عنه بمنزله سلب الشيء عن نفسه إذ لا معنى في ذات الفاعل الواجب بالذات سوى صريح ذاته وثانيهما انه لا يتعلق المشية بالنفي المحض فإنه عدم ولا شيء أي ليس وجودا وشيئا ولذا عبر القوم بأنه لو لم يشأ لم يفعل - س قده.

يصير الفاعل فاعلا بالفاعلية التامة يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل فاذا  
الفاعل عندما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه  
انه من شأنه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما سبيل التمييز بين المختار  
والموجب فليس كما توهموه بل كما مر من مدخلية العلم والمشية في الفاعلية  
والتأثير وعدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم ان ما سوى الله من  
المختارين مضطر في اختياره مجبور في ارادته.

### الفصل (٣)

في دفع ما ذكره بعض الناس

ان من القائلين بصحة تفسير قدرته بصحة الفعل والترك من تفصي من لزوم  
جهة امكانية هي صحة الطرفين وامكان الجانبيين بان هذه الصحة ترجع إلى ذات  
المعلول المقذور عليه لامكانه الذاتي وهذا من سخي القول (١) فان ما ذكره  
لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار إذ ما  
من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا إلى مرتبه مهيته من حيث هي وان  
لم يرد بهذا الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي بل الامكان  
الواقعي أو القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في  
الفاعل التام الفاعلية.

واما جمهور المتكلمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري فمبنى ما ذهبوا  
إليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدره الله هو انكارهم للعلة والمعلول وعدم  
تسليمهم بتحقق الوجوب بالايجاب في شئ من مراتب الفاعلية والايجاد بل مجرد  
الأولوية غير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من المختار وان نفس  
الإرادة من غير داع ومقتض يكفي لصدور الفعل ولا حاجة في ذلك إلى مرجع غير

(١) وأيضا القدرة صفة الواجب تعالى والصحة حينئذ صفة المعلول وكيف يصح  
تعريف صفته تعالى بصفة معلوله والمعرف والمعرف لا يكونان متباينين - س قد.

الإرادة لان شان الإرادة التعلق باي واحد من الطرفين وان ترجح اراده (١) على اراده من دون مرجح زائد عليها وقد علمت أن الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الانسان عن الجزم بشئ من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني ضروري المقدمات الاقتراني على هيئة الشكل الأول وقد مر فيما سبق ان امكان المهيات الجوازية هو العلة المقتضية لافتقارها إلى العلة لان انتفائه هو العلة التامة لانتفائه لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذا لا ضرورة شئ من الطرفين في المهية يوجب الاحتياج إلى المؤثر لا غير ذلك كالحادث أو سبق العدم أو نحوه.

فقد ظهر ان صنع العلة في المعلول هو الايجاب لا غير وان الشئ من لم يجب لم يوجد فما دام الشئ على حاله امكانه يستحيل فرض وقوعه أو لا وقوعه (٢) و انما يتعين له أحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الأولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية أو حاصله من السبب كما زعمه هؤلاء فغير مجدية في قطع النسبة الإمكانية (٣) ولا محصله للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلة

(١) أي هذا يلزم عليهم لأنه لازم قولهم فإنهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح دون الترجح بلا مرجح والا لا نسد باب اثبات الصانع الزموا بالثاني بأنه إذا كان المختار رجح أحد مقدوريه على اخر بمحض ارادته نقلنا الكلام إلى نفس الإرادتين المتساويتين وبعبارة أخرى إلى نفس الترجيحين فان استند ترجيح إحداهما إلى مجرد اراده أخرى أو ترجيح آخر وهكذا لزم التسلسل والا فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب فنفي المرجح الغائي مستلزم لنفي المرجح الفاعلي ففي هذا شدة النكر والتعبير عليهم تقريبا لهم س قده

(٢) وكيف يكون الطرفان طرفا واحدا والواقع بين اللاتين مثنى وإن كان مع الأولوية ولم ينسد جميع أنحاء العدم مثلا بل قولهم بالوقوع مجرد اللفظ فان حيثية الوجود كاشفه عن الوجوب وحيثية العدم عن الامتناع فإذا لم يكن وجوب لم يكن وجود وإذا لم يكن امتناع لم يكن عدم وقد مرت المسألة في السفر الأول وكتبت هناك ما يوضحها س قده (٣) أي الامكان بمعنى سلب الضرورتين لا بمعنى تساوى الطرفين إذ المفروض راجحية أحدهما ومرجوحية الآخر وحاصل كلامه انه بعد تحقيق ان مناط الحاجة إلى العلة هو الامكان يعلم أنه ما دام الامكان باقيا فالحاجة إلى العلة باقيه بعد ولم تنسد بفرض السبب الأولوي مع المعلول وان ذهب سلسله الأسباب الكذائية إلى غير النهاية س قده

المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللّم للسائل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول على اللا حصول الا بالانتهاء إلى السبب التام الموجب والعلة التامة المقتضية وأما إذا لم ينته إليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار في الجانبين مشترك الورد بين الطرفين فيؤدى إلى لزوم التسلسل في سبب الأولوية وأولوية الأولوية وهكذا إلى غير النهاية فذلك محال لترتيبها واجتماعها.

على أنه إذا لوحظت تلك الأولويات بأسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهي كالأولوية الأولى في أن مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها إذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغاً حد الوجوب وقد فرض أنها لم يبلغ هذا خلف والسر فيما ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الأولويات لامكان الانتهاء في تلك إلى الوجوب الأول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم امكان الانتهاء في هذه إلى الأولوية (١) الأولى الذاتية التي يتبعها جميع الأولويات لان ما فرض أولاً هيئنا لا يصلح لأصل الوقوع فكيف لكونه ينبوعاً ومبدئاً لغيرها من الأولويات فبزغ نور الحق (٢) وأزاح ظلمه الباطل وتبين ان النسبة الإمكانية مطلقاً

(١) فإنها أيضاً ماهية من الماهيات فكما ان الماهيات الممكنة لم يكن الوقوع في حقها واجبا بل أولى من اللا وقوع كذلك مفهوم الأولوية على هذا المذهب لم يصر وقوعها واجبا بل أولى فمع جواز لا وقوعها ولو مرجوحاً كيف وقعت وكما أن الممكنات غير المتناهية في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم كذلك الأولويات غير المتناهية في حكم الأولوية الأولى في جواز لا وقوعها فما لم ينسد جميع أنحاء عدم الشيء لم يوجد ولم يستحق عند العقل حمل موجود س قده

(٢) أي ظهر انه لا بد من الوجوب الذي هو نور الحق وهو وجهه الذي أينما تولوا فثم وجه الله ولو وجد الشيء بمجرد الامكان بمعنى تساوى الطرفين أو بمعنى جوازهما على تقدير القول بالأولوية فأين النور وانى الوجه سوى غسق الامكان وظلمه الأولوية غير البالغة نصاب الوجود فيلزم حينئذ صدق أينما تولوا فثم وجه الماهيات الإمكانية وذلك خلاف ما تقرر في الكتاب الحكيم الإلهي - س قده.

مناطق الحاجة والافتقار للشيء إلى السبب التام الموجب ولا يغنيه من جوع امكانه  
الا الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الأولوية غير البالغة نصاب الوجوب.

#### الفصل (٤)

في بيان ماخذ آخر في ابطال رأى من زعم أن شان الإرادة الواحدة ان  
يتعلق باي طرف من طرفي الممكن وباي ممكن من الممكنات.  
اعلم أن نسبة الإرادة إلى المراد (١) كنسبة العلم إلى المعلوم (٢) بل كنسبة  
الوجود إلى الشيء الموجود فيمتنع استواء نسبتها إلى الضدين والمتنافيين بل  
بها يجب أحدهما ويمتنع الاخر فكيف يستوى نسبتها إليهما وهل هذا الا كما يقال إن  
وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض أو كما يقال إن الصورة  
الانسانية في الذهن بعينها هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية وكذا حكم  
التشخص وأمثاله فكما لا شبهه لاحد في أن وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود  
عمرو بعينه ولا العلم بأحدهما هو العلم بالآخر لان تشخص العلم بزيد وهديته و  
هويته متعلقه به لا محاله فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب شخصه وبطلت هديته  
كذلك حكم الإرادة فإنها تتعين بتعين المراد وتشخص بتشخصه محققا كان أو مقدر  
مجملا كان أو مفصلا فإرادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك

(١) وذلك لان الإرادة فينا هي الشوق الأكيد الشديد الموافي للمراد وهي الجزء الأخير  
من العلة التامة ولا يتمكن المراد من التخلف عنه والمتكلم أيضا يقول لا بد ان يؤدي الشوق  
إلى الجزم بالاتيان بالفعل ثم إلى العزم ثم إلى القصد إذ العزم قد يفسخ ثم القصد لا يتخلف عنه  
الفعل فتقوم الإرادة المشخصة بالمراد المشخص وهو من مشخصاتها والإرادة المطلقة لا وجود لها  
إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد س قده

(٢) محصله ان الإرادة هويه تعلقية لا تعين لها الا بمتعلقها ولا معنى لتعين شيء واحد بمعنيين  
مختلفين وتشخصه بمشخصين كالفعل والترك وفي كلامه اشعار بل ظاهر كلامه في التسجيل  
والتكميل السابق ان الإرادة من سنخ العلم وهو العلم بالخير الملائم من حيث هو خير ملائم و  
يؤيده قوله في آخر الفصل بل الإرادة هي المرادة بالذات كما أن العلم هو المعلوم  
بالذات - ط مد ظله.



الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب.

واعلم أن ما ذكرنا من أن الإرادة كالعلم ونظائره التي كلها ترجع إلى الوجود تتعين وتتخصص حسب تعيين المراد وتشخصه لا ينافي قولنا (١) بصحة كون ارادته تعالى التي هي عين ذاته الحق الأحدية متعلقه بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكلية والجزئية التي وقعت أو ستقع وذلك للفرق بين الإرادة التفصيلية العددية التي يقع تعلقها بجزئي من اعداد طبيعة واحده أو بكل واحد من طرفي المقدور كما في القادرين من الحيوانات وبين الإرادة البسيطة الحق الإلهية التي يكل عن ادراكها عقول أكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام ههنا مع هؤلاء الزاعمين ان اراده الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشئ ومقابله على أن ما ادعينا من كون كل اراده متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومته في باب الأول تعالى وغيره من أولى الإرادة الإمكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من المهيئات من حيث هي موجودة بل الإرادة هي المرادة بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لأهله (٢)

(١) حاصله ان ارادته تعالى ليس وحدته عددية محدودة بل لها وحده حقه حقيقية تتعلق بالوجود المنبسط الذي له وحده حقه ظلية كما انها أيضا مشيئة الفعلية المتعلقة بكل وجود وموجود س قده

(٢) إذ يعلم منه سراية العشق وان العاشق والمعشوق من مصدر واحد وان الإرادة متحدة مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود فتلك الإرادة السارية إذا أضيفت إلى العالي كانت عشق العالي بالسافل وإذا أضيفت إلى الماهيات كانت عشق السافل بالعالي - س قده.

## الفصل (٥)

في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي لإرادة خلق العالم قال محقق مقاصد الإشارات ان المتكلمين من الذاهبين إلى حدوث العالم افترقوا إلى ثلاث فرق فرقه اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم وفرقه بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب

وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول أبي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقه لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن التعليل بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل أو اعترفوا بالتخصيص وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل بل ذهبوا إلى أن للفاعل المختار ان يختار أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في إنائين متساوي النسبة إليه من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما لا محاله وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة و هم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى كلامه.

وأنت بما قدمنا عليك من الأصول القطعية الحقه متمكن من ابطال هذه الآراء الخبيثة المؤدية إلى التعطيل في حقه بل التجسيم والتركيب في ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون في حقه علوا كبيرا.

اما القول بالمخصص والداعي لفعله على سبيل الأولوية دون الوجوب سواء كان أمرا مبائنا لذاته وصفاته كما قالت قدماء المعتزلة (١) أو غير مبائن له كما

---

(١) دون متأخريهم القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد ومن يجرى مجرى قدماء المعتزلة هم الأشاعرة القائلون بالتخصيص ولكن جعلوا المخصص الأولوي غير مبائن للفاعل إذ عندهم نفس الإرادة الجزافية تعالى الله عما يقولون هي المرجحة وقد أشار قده إلى ذلك فيما بعد كما أشار إلى شمول المخصص الوجوبي لذات الوقت وللمصلحة العائدة إلى العالم - س قده.

قالت الأشاعرة من كون نفس الإرادة مخصصه للفعل لا على سبيل البت والوجوب فقد علمت فساده من أن طبيعة الامكان يقتضى الافتقار إلى المرجح الايجابي (١) واما القول بالمخصص الايجابي المبائن لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود إلى العالم أو شيئاً آخر كذات الوقت عند الكعبي فهو أيضاً بين الفساد اما (٢) المصلحة العائدة إلى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته الإمكانية المتساوية النسبة إلى طرفي المقدور فلا تصلح أن تكون مخصصه لاحد الجانبين وداعيه للفاعل عليه وذلك لأننا نقول سائلاً عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم أو ايصال هذه المنفعة للمستأهل لها أولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل أو الايصال أو لم يكن فإن لم يكن شيئاً من الطرفين أولى له من الآخر ولا أرجح عنده فكيف يريد أحدهما ويترك الآخر مع تساوى نسبتها إليه وإن كان تحصيل هذه المصلحة أولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله أولوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه اجل وأعلى من أن يكتسب كمالاً من غيره وأن يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي آخر الغايات وأفضل النهايات.

واما القول بعدم المخصص أو نفى التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل ففي ذلك مغالطة (٣) يدق حلها على أكثر الباحثين بل الفاضلين. واعلم أن هناك فرقا بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

(١) فإذا لم ينته إلى المرجح الوجوبي كان بمنزله ان يقال يقع الشيء بمجرد الامكان فإن كان بلا تخصيص أصلاً كان بمنزله ان يقال يقع بمجرد الامكان بمعنى التساوي وإن كان مع التخصيص بالمخصص الأولوي كان بمنزله ان يقال يقع بمجرد الامكان بمعنى جواز الطرفين والوقوع بمجرد الامكان كالوقوع بالاتفاق وهو باطل محض س قدده  
(٢) كلمه اما التفصيلية تقتضي ان يتعرض لمذهب الكعبي أيضاً وليس منه اثر ولعله سقط من نسخه الأصل س قدده  
(٣) بيانها ما ذكره في ذيل قوله فاعلم ا د

الفاعل فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله (١) وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور

وموجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقه جل اسمه إذ الذاتى للشئ لا يكون معللا بشئ ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين ان فاعليه الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته وكذا الداعي له في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتم الذي هو عين ذاته فذاته كما أنه فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقق ان اللمية ثابتة لأفاعيل الله سبحانه بمعنى المجعلولات أو بمعنى صدوراتها وان لم يثبت في جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك أي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته من غير اراده زائدة أو داع منتظر ومرجح مترقب لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والأجرام فلكية كانت أو عنصرية صورته كانت أو مادة نفسا كانت أو جسما كما سبق ذكره في السفر الأول وسنعيد القول فيه إن شاء الله لأنه مسلك دقيق ومنهج أنيق لا يسبقنا أحد من حكماء الاسلام (٢)

والمتكلمين ولا حصل أيضا للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق (٣) بل بمجرد

(١) هذا الفعل بمعنى المفعول بخلاف الأول فإنه بمعنى اليجاد صفة له تعالى س قده  
(٢) واما أساطين الحكمة فهم قد وصلوا إليه كما نقل عنهم في مباحث الجواهر وفي مفاتيح الغيب وفي رسالة الحدوث له قده ثم إن بناء ما حققه قده على حركة الجوهرية التي الاعتقاد بها من خصائصه من بين حكماء الاسلام وكون منهجه قده أنيقا لكونه جامعا بين حدوث عالم الطبائع وسيلانه وبين عدم انقطاع فيض الله وعدم نفاذ كلماته فان القول بالحدوث المستلزم لانبثات جوده تعالى إثمه أكبر من نفعه والحدوث الدهري القائل به أستاذة قده أيضا مذهب فحل ورأى جزل جامع بين الامرين موفق بين الحسنين الا ان منهج المصنف أعني الحدوث الزماني أطبق بما ورد في الشرائع الإلهية س قده  
(٣) أي بطريق التنصيص على حركة الجوهرية واما أصل الحدوث التجديدي للعالم فقد حصل لهم بالطريقين الكشف والبرهان اما الأول فهو ديدنهم وينادى به كلام الشيخ العربي مثل ما نقل عنه في مبحث حركة والعارف الرومي وغيرهما وليس بناء عقائدهم على مجرد التقليد ومن مقالات العارف الرومي  
فيض از فياض نو نو ميرسد \* مستمرى مينمايد در جسد  
إلى آخر ما قال وأمثال ذلك كثيره وقال الحكيم السنائي الغزنوي  
عنكبوتان مگس قديد کنند \* عارفان در دمی دو عید کنند - س قده.

متابعه الشرائع والتسليم لاحكام الصادقين سلام الله عليهم أجمعين الحمد لله الذي فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا.

## الفصل (٦)

في دفع بعض الأوهام عن هذا المقام ولعلك تقول إذا كانت الضرورة الإلهية ضرورة أزلية كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات (١) فيلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافي امكان وجوده بالذات فيقال لك حسب ما حققناه في مسألة الوجود من أن كلا من الآليات البسيطة (٢) والوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الإلهي والآنية الأشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعه للضرورة الأزلية الإلهية لان ضرورتها ما دام الجعل والإفاضة لا في أنفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الإلهي وقد ثبت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة الأزلية والضرورة الذاتية التي لا تدوم الا ما دامت الذات موجودة. واما ما ذكره بعض الأماجد دام مجده وبقاؤه في دفع هذا الأعضاء من أن صدور شئ عن الغير أو حصوله عنه أو وجوده له غير تقررره ووجوده في نفسه لان الأول مضاف معقول بالقياس إلى غيره ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك

- (١) ان قلت من أين لزم الامتناع الذاتي في اللا صدور والوجوب الذاتي في الصدور وهما بالقدرة الأزلية كذلك فلا ينافي الامكان لان معروض ما بالغير منهما ممكن. قلت ادعاء الامتناع الذاتي باعتبار ان اللا صدور مستلزم لعدم القدرة الأزلية وعدمها محال بالذات ومستلزم المحال بالذات محال بالذات وبوجه آخر نحذف الاستلزام ونقول صحه الصدور تعريف القدرة فوجوب القدرة وجوب الصدور ووجوبها ذاتي وضرورتها أزلية فكذا وجوبه لان التعريف عين المعرف وأيضا ما هو الممكن بالذات المعروض لما بالغير عدم العالم ووجوده وكلام مورد الشبهة في الصدور واللا صدور المتعلقين بوجوده وأين هذان من ذينك كما سيقوله السيد س قده
- (٢) محصله ان ضرورة الوجود بالذات لا ينافي امكان الماهية في نفسها بالذات - ط مد ظله.

بخلاف الثاني فاذن امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب (١) صدور  
عن الحق.

فيرد عليه ان التحقيق كما ذهب إليه كثير من الأفاضل البارعين ان وجود  
المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله وهو بعينه صدور عنه بلا اختلاف حيثية  
أصلا فإذا كانت الضرورة ثابتة له بأحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار  
الآخر إذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق واما ما ذكره من  
الفرق بان أحدهما معقول بالقياس إلى الغير دون الآخر فغير مسلم فيما هو المجعول  
والصادر بالذات أعني الوجود لان هويته هويه تعلقية لا كالمهية كما مر تحقيقه واما  
الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة بالقياس إلى الغير فهو من جنس المضاف  
فيلزم ان يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا  
الماجد العظيم دام ظله انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الإلهية بصحة  
الصدور أراد ان يذب عنه ويتفصى عن لزوم جهة امكانية في الذات الأحدية الوجوبية  
فقال إن قلت إذا كان صدور النظام الأكمل واجبا بالنظر إلى ذاته بحسب علمه و  
لإرادته وعلمه وإرادته كسائر صفاته الكمالية راجعه إلى حيثية ذاته الحقه الوجوبية  
المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية

(١) لا يخفى ان الوجوب المذكور في الشبهة هو الوجوب الذاتي فإذا كان صدور العالم  
واجبا بالذات تعدد الواجب بالذات وهو محال وليس هذا الوجوب وجوب الذات المتعالية  
جل اسمه لأنه في موضوع مضاف معقول بالقياس كما ينادى به عبارته قد وهذاته تعالى  
ليس كذلك اللهم الا ان يقال مراده انه واجب بوجوبه تعالى كما فرق المصنف سابقا بين  
الواجب بوجوبه وبين الواجب بايجابه أو يقال هذا هو الوجوب بالقياس فإنه تعالى كما أنه  
الواجب بالذات كذلك واجب بالقياس إلى مجموع العالم كما أن المجموع بل الصادر الأول  
واجب بالقياس إليه وبوجه آخر نقول في الجواب عن أصل الشبهة ان الصدور له طرفان  
فبالإضافة الإشرافية إلى الواجب واجب لان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات  
وبالإضافة إلى العالم ممكن بالذات لأنه من هذه الجهة حال العالم - س قد.

وحيثية واعتبار واعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبه علمه (١) و ارادته في الوجود الذاتي فكيف يصح صدور والا صدور المعبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر إلى نفس ذات القادر قلت وليكن من المعلوم عندك ان صحة الصدور والا صدور المعبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس إلى ذات القادر أعم من أن يكون بحسب الجهة الإمكانية في ذات القادر كما في قدره الانسان مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس إلى كمالاته أو يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدره التقدير الحق الأول على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بإمكانه الذاتي صحيح الصدور والا صدور عن جاعله التقدير بالذات وإن كان واجب الصدور عنه بحسب علمه و ارادته في مرتبه ذاته وهذا أتم أنحاء القدرة و مراتبها انتهى ما افاده تلخيصا.

أقول قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فان معلول العلة غير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم امكانه في نفسه كون فاعله مختارا والا لكان جميع العلل والأسباب للأشياء مختارات في أفاعيلها ثم أقول غاية ما يمكن ان يقول من فسر قدرته سبحانه بصحة الصدور والا صدور في دفع ذلك الأعضاء وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والإرادة ان نسبه القدرة إلى الإرادة نسبه الضعف إلى الشدة ونسبه النقص إلى الكمال وقد يندرج وينطوي الأول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار أحدهما مع الاخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشئ كما أن الوجود الشديد إذا قيس إلى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل ولو بحسب تعمل الوهم أو بحسب كثره الآثار المرتبة على الأول دون الثاني ان الأول كأنه اضعاف الثاني أو كأنه هو وما زاد عليه وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدوره عند من يعرف جلال

(١) تعريض بالمحقق الخفري حيث صحح الصحة في القدرة بالنظر إلى ذاته بذاته و الوجود بالنظر إلى ذاته مع الإرادة - س قده.

أحدية الحق الذي كله فعليه بلا قوة ووجوب بلا إمكان وكمال بلا نقص.  
قال العلامة الطوسي ره في شرح رسالة العلم مسألة ان تكثر العلم  
والقدرة انما حصل في الموجودات الممكنة فقااست العقول مبدئها الأول عليها ووصفه  
بالعلم والقدرة والتنزيه ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا  
لمذهب الحكماء في اراده الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الأتم و  
إذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الأكمل كانت  
القدرة والعلم والإرادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة  
ثم قال في موضع آخر منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك عند الأسباب  
يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر إلى الأسباب الأول ويعلم انه ليست بقدره  
الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو  
قدرته وارادته والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح  
مطلقا لان الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدوره ومراده والحق ما قاله بعضهم لا جبر  
ولا

تفويض ولكن امر بين أمرين (١) واما في حق الله فان أثبت له اراده وقدره متبائن

(١) والحق في معنى الامر بين أمرين ان التأثير والايجاد تابعان للوجود إذ الشيء ما لم  
يوجد لم يوجد والوجود مطلقا في الأسباب والمسببات له اضافه إلى الحق تعالى بما هو ساقط  
الإضافة عن الماهيات كما قيل التوحيد اسقاط الإضافات فبهذا النظر آثار الوجود اثر وجود  
الحق وله اضافه إلى الماهيات أيضا وبهذا النظر لها آثار كما أن لها وجودات فإذا نظر إلى  
اضافه الوجود اضافه وجوبية إلى الله تعالى حكم بالتسخير أي يوجد سبحانه بتوحيد الافعال  
وتوحيد الذات والصفات لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الافعال باعتقاده ولكن خلوا  
عن توحيد الذات فان الأثر يعرف صاحبه ويقتفي اثره وإذا نظر إلى اضافه الوجود إلى الماهيات  
اضافه امكانية حكم بالاختيار والعارف ذو العينين لا يهمل شيئا من الجانبين ويمكن تنزيل  
الأسباب الأول والقريبة في كلام المحقق الطوسي على ما ذكرنا ويمكن قلب البيان مع حفظ  
البيان بان يقال إذا نظر إلى اضافه الوجود إلى الله وان الملك له حكم بالاختيار لان الكل  
حينئذ مظاهر القادر المختار مظهرية فانية في ظهور الظاهر وإذا نظر إلى اضافته إلى الأشياء  
حكم بالتسخير لان الخلق لا بد لهم من خالق وهو البد اللازم لهم وهو القاهر فوق عباده و  
البيان الأول أظهر والثاني أدق - س قده.



لزم ما يلزم ههنا (١) من غير امكان تفصص لكن صدور أفعاله ليس موقوفا على كثره  
انما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب انتهى كلامه يعنى  
بالايجاب الموجبية بفتح الجيم يعنى به الجبر فعلم مما ذكره ان قدرته كعلمه  
وارادته في أن بحسبها يجب صدور النظام الأتم لا ان بها يمكن ويصح صدوره لان  
الامكانات من لوازم المهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها.  
فاذن قد تلخص وتمحض بما ذكره انه إذا كان مبدء التأثير في شئ علم الفاعل  
وارادته سواء كان العلم والإرادة أمرا واحدا أو أمورا متعددة وسواء كانا عين ذات  
الفاعل كما في الباري أو غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل  
عنه بإرادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العلمي ولا الخاصي  
انه فاعل غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة  
والعلم وإذ قد ثبت وتقرر ان قيوم الكل واله العالم انما يفعل النظام الأتم والخير  
الأفضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو أشرف أنحاء العلوم بكل  
معقول أو محسوس فاذن هو فاعل بالعلم والإرادة على أكمل الوجوه وأتمها على  
سبيل البت والوجوب فالوجوب بالإرادة لا ينافي الإرادة بل يؤكدها لان أتم الأسباب  
ما يجب به المسبب فأتتم الإرادات ما يجب به المراد بذاته بذاته فياض الخير و  
فعال النظام الأتم على الاطلاق ولما كانت ذاته البسيطة علما بكيفية النظام الأتم  
لما علمت في مباحث العلم الإلهي ان ذاته بذاته كل الأشياء الموجودة على الوجه  
الأشرف

الأقدس لأنها موجودة بوجود إلهي واجبي ومنتصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع  
ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية  
ذاته لا على أن يتبعه كاتباع الضوء للمضي والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا  
كبيرا بل حسب ما حققه صاحب الشفا من أنه عالم (٢) بكيفية نظام الخير في الوجود

(١) من الجبر والتسخير بالدواعي الزائدة كما مر ان المختارين من الممكنات مضطرون  
في صورته مختارين لأجل التسخير بالدواعي فقله فلا يتصور هناك اختيار أي كاختيارنا س قده  
(٢) إشارة إلى اعتبار العلم والشعور في القدرة والإرادة لا غير - س قده.

وانه واجب الفيضان (١) عنه وعالم بان هذه العالمية (٢) يوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب (٣) الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل إنه مناسب له (٤) وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم جوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعولاته مراده له ونظامه الصادر عنه مرضى لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره إياها.

فاذن قد انصرح واتضح ان كونه عالما ومريدا امر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فاذن ارادته بعينها هي علمه بالنظام الأتم وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر آخر من العالم الامكاني وقد مر في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا لأجل السافل ولا غرض للقوى العالية في ما دونها حتى يفعل لأجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لأجل البدن بل لغرض آخر فوق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب إلى المبدء الفعال وكذا القوة الغذائية لا تورد الغذاء وتهضمها وتلصقها وتشبهها بالمغتذي لأجل صلاح حال الغذاء أو نفع المغتذي بل لأجل المحافظة على كمالها و الاقتداء بما فوقها (٥) وكذا النار لا تحرق الحطب لأجل تحصيل الرماد أو الفحم أو

(١) إشارة إلى أن الوقوع منه انما هو على سبيل الوجوب لا الامكان والأولوية وان الوجوب لا يصادم القدرة والاختيار س قده

(٢) إشارة إلى أن علمه فعلى فيكون اراده موجبه س قده

(٣) دفع لما يتوهم ان علمه إذا كان علة فيلزم ان يقع الكل دفعه أي معا س قده

(٤) إشارة إلى اعتبار الملائمة في الفعل للفاعل في الإرادة وذلك لان المعلول ملائم لعلته س قده

(٥) أي بالحق المبنى فيفنى الأشياء في نفسه أي مادته البدنية ولذا تشبه بالنار ويقال الغذائية نار قال المولوي

چون تعلق يافت نان بابو البشر \* نان مرده زنده گشت وبا خبر

موم وهيزم چون فداى نار شد \* ذات ظلماني أو أنوار شد - س قده.

ما يجرى مجراه بل لإدامة ذاتها ومحافظة صورتها فإذا كان فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية أو سافله يمتنع ان يكون لها غرض أو باعث أو داع فيما دونها فكيف الامر في القوة القاهرة الإلهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه تعالى شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا يخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها ينجر نقصه بما فوقه اما بحسب الفطرة الأولى كالعقول القادسة أو بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها.

## الفصل (٧)

في تفسير الإرادة والكراهة

وقد أشرنا في مواضع من كتابنا انه قد يكون لمهية واحدة أنحاء من الكون (١) وأطوار من الحصول وانه قد يكون الأمور المتغايرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للمهية الانسانية من أجناسها القريبة والبعيدة وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في شخص واحد منها كزيد مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتذوت ذاتا واحده مشارا إليها بهذا وأنت ونظائرها بل كل هذه المعاني مجتمعه في نفسه البسيطة التي هي ذاته وهي مبدء الجميع وصوره الكل وهي بحذاء الفصل الأخير لمهيته المحصلة لتلك المعاني تقوما وتجوهرها (٢) المفيدة لما بإزائها

(١) وذلك كالعلم يوجد تارة بوجود عرضي كيفية نفسانية وتارة بوجود جوهري له نوع تعلق بالمادة وهو علم النفس بذاتها أو بوجود جوهري غير متعلق كعلم العقل بذاته أو بوجود واجبي غير ذي ماهية كعلم الواجب تعالى بذاته وبذلك يعلم أن في التعبير مسامحة والمراد بالماهية الواحدة المفهوم الواحد والا لزم جواز اندراج ماهية واحدة تحت أكثر من مقولة وهو ممتنع عندهم ط مد ظله

(٢) متعلق بتلك المعاني أي النفس محصلة لتلك المعاني التي حيثية ذواتها حيثية قوام الشيء وجوهره وليس متعلقا بالمحصلة لان النفس ليست معطيه القوام وكذا كل فصل مقسم للجنس لا مقوم والحاصل ان شيئية الشيء بصورته وفصله الأخير وباقي المقومات كالفرع فهو جامع لكل ما تقدمه بنحو أبسط وأعلى فهو بما هو فصل أخير معطي التعيين ومفيض التحصل على قوام الأجناس المتقدمة وبما هو صورته أخيرة كمفيدة لوجودات المواد السابقة وفعاليتها من حيث كونها كالفاعل لها ومتمم ومكمل لها من حيث كونها غاية لها وبما هو صورته نوعيه للنوع مبدء لآثاره المختصة فلكونه تاما كاملا يترتب عليه من الآثار جميع ما يترتب على المبادئ السابقة ولانطواء الكل فيه كانت المقومات والمبادئ السابقة كالشروط والمصححات كما مر في السفر الأول - س قده.

من القوى والآلات وجودا وفعلية ولموادها استكمالا وتاماما ولاآثارها تعينا وتحصلا وأيضاً قد يكون أمور مختلفه المعاني والمفهومات موجودات بوجودات متبائنة حاصله في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة من النشآت ثم تلك الأمور بأعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم آخر ونشأة أخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف فاضل من غير تضاد بينها ولا تراحم ولا مبانة في تحصلها كما أشرنا إليه في اثبات الوجود الذهني وفي مواضع أخرى من هذا الكتاب إذا تقرر هذا فنقول انه لما كان الباري جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا وله صفات كمالية مبانة لصفات جميع ما سواه كما أن وجوده مبان لوجود جميع الموجودات لان وجوده واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب به لا بذاته وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فاقرة إليه مستفيدة منه بل متقومة به متعلقه الذات بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه شئ من الأشياء لا في ذاته ولا في صفاته أي لا في وجوده ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوي بينها وبينه وكذا العلم والقدرة وغيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما ان أصل الوجود حقيقة واحده كما تحقق في أوائل هذا الكتاب وهي في الواجب واجب بالذات وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض فكذلك قياس سائر الصفات الكمالية للموجود المطلق فان العلم حقيقة واحده وهي في الواجب واجب وفي الممكن ممكن على وزان حقيقة الوجود لان مرجع العلم والإرادة وغيرهما إلى الوجود كما أشرنا إليه الا ان عقول الجماهير من الأذكيا فضلا عن غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والإرادة في جميع

الموجودات حتى الأحجار والجمادات كسراية الوجود فيها ولكننا بفضل الله والنور الذي انزل إلينا من رحمته نهتدي إلى مشاهدته العلم والإرادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه ووزانه وقدره.

وإذا تمهدت هذه الأصول والمقدمات فنقول الإرادة والكرهية في الحيوان وفيما بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية وهي من الأمور الوجدانية

كسائر الوجدانيات مثل اللذة والألم بحيث يسهل معرفه جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيتها الكلية (١) وذلك كالعلم فان العلم بانيه العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند النفس ويعسر العلم بمهيتها الكلية لأنه كالوجود لا مهية له (٢) بل هو عين الوجود هويته وغيره عنوانا ومفهوما والوجود كما مر لا مهية له ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها ولاقتران ادراك (٣) جزئيات كل منها بادراك جزئيات أموراً آخر من الكيفيات النفسانية بحيث يشتهبه أحد الادراكين بالآخر فيعسر على

(١) لا يقال إذا عسر العلم بماهيتها الكلية عسر العلم بمعرفة جزئياتها أيضا لان الجزئي نفس الماهية المعروضة للعوارض المشخصة لأننا نقول معرفه كونه جزئيا للماهية يتيسر بمعرفة مطلب ما الشارحة لها لكونه مقدا على المطالب الأخرى وبوجه آخر ما هو وجداني وجودها وتحققها وما احتاج إلى التعريف ماهياتها كما أن النفس معلومه حضورا وإن كان للعلم الحضورى بها أيضا مراتب ولكن معرفه ماهياتها ولا أقل جنسها الاعلى هل هو الجوهر أو غيره عسره ولذا اختلف فيه س قد

(٢) ان قلت إذا لم يكن له ماهية تعذر العلم بماهيتها الكلية لا انه متعسر قلت المراد انه حينئذ يتعسر العلم بمفهومه الكلى وماهيته العرضية أو المراد بالماهية ما به الشئ هو هو ثم إنه إذا كانت هذه الصفات راجعه إلى الوجود كان تعسر التعريف لأنه لا اعرف منه وان خفائه من فرط الظهور س قد

(٣) فلاقتران العلم التصوري والعلم التصديقي والميل والشوق خلط من فسر الإرادة التي مرتبه منها هي الشوق المتأكد باعتقاد المنفعة وهو الداعي حقيقة وكذا من فسرهما بالميل التابع وغيره - س قد.

النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانية كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها ليتمكن ان يؤخذ عنها ما لها في حد ذاتها و نفس مفهومها من ذاتياتها في الحد  
إن كان لها حدا ولوازمها المساوية لها ان لم يكن لها حد ولأجل ذلك وقع الخلاف بين

المتكلمين في معنى الإرادة والكرهية.

فالأشاعرة فسروا الإرادة بأنها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغائرة للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة اليجاد واللا ايجاد وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات والى طرفي الفعل والترك على السواء ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع (١) فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور وظاهر انها مغائرة للحياة و الكلام والسمع والبصر أقول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع لأنهم ان أرادوا به العموم والكلية (٢) فهو ممنوع فان من المعلوم ما يتبعه الوقوع كما مر.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن كلا منهما من جنس الادراك ففسروا الإرادة باعتقاد النفع (٣) والكرهية باعتقاد الضرر لان نسبه القدرة إلى طرفي الفعل والترك بالسوية فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا مختارا وأورد عليه انا كثيرا ما نعتقد النفع في كثير من الافعال و لا نفعلها ولا نريدها ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض آخر منهم إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس إلى تحصيل شئ ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الإرادة كما في المحرمات وقيل هي شوق متأكد إلى حصول المراد

(١) ولا شئ من الإرادة يتبع الوقوع ينتج المطلوب س قده  
(٢) لا يخفى ان اثبات المغايرة لم يكن موقوفا على العموم والكلية والأظهر ان يقال العلم من المبادئ البعيدة والإرادة من المبادئ القريبة س قده  
(٣) فيه ان الإرادة انبعائها من القوة النزوعية والاعتقاد من المدركة فأين أحدهما من الاخر وأيضا اعتقاد النفع هو الداعي - س قده.

وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما في الافعال العادية من تحريك الأعضاء وفرقة الأصابع (١) وكثير من الافعال العبثية والجزافية وكما في تناول الأدوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتأكد ولا يوجد الفعل لعدم الإرادة كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقى الكثير الشهوة ولأجل ذلك قيل إنها مغائرة للشوق فان الإرادة هي الاجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بإرادة المعاصي لا باشتهائها ويرد على قوله و هو ميل اختياري انه لو كان القصد والإرادة من الأفعال الاختيارية لاحتاج إلى قصد و اراده أخرى ولزم التسلسل وأجيب بأنه انما يلزم التسلسل لو أريد ان الإرادة فعل اختياري دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار وسيأتي تحقيق هذا المقام.

قال بعض أهل التحصيل ان الإرادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بإرادة سابقه منه كالمتردد في طلب أصلح الوجوه فإنه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياره لينكشف له الصلاح والفساد فيها فيحصل له الإرادة بما يراه أصلح وهي مكتسبه له اما أسباب كسبها فهي القدرة على الفكر و ارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل أيضا بقدرته و ارادته لكنها لا تتسلسل بل تقف عند أسباب لا تحصل بقدرته و ارادته انتهى.

ويرد عليه انه كما أن الإرادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ بالاختيار وجوه النفع والشهوة في امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق إليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الإرادة والشوق ولم يحصل بما ذكره.

وقال بعض الأذكياء في بيان الفرق بينهما لعل الإرادة فينا كيفية نفسانية

(١) بالفاء والراء المهملة والقاف والعين المهملة كدرجة نقض الأصابع بحيث يظهر منها صوت ثم عدم الشوق في الافعال العادية ممنوع فان الجري على مقتضى العادة لذيد وخلافها ممل وانها مسبوقه بقصد وشوق وتخيل لها ولكن لسرعة زوالها ربما يتوهم عدمها - س قده.

موجبه للفعل مغائرة للشوق الذي هو توقان النفس إلى حصول المطلوب اما أولا فلان الشوق إلى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق إلى كماله كما في الزاهد المحتتب عن الشهوات المحرمة إذا غلبه الشوق إلى نيل لذه محرمه وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس إلى حركة إلى جهتين مختلفتين إحديهما للقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الإرادة بضدين حتى قيل إن اراده أحد الضدين عين كراهة الضد الاخر و اما ثالثا فلانا نحكم بثبوت الإرادة بديهية في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما إذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه يريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقا إليه (١) وان أثبتنا له شوقا فإنما يكون بالتأمل والفكر فهما متغايران انتهى ما ذكره.

أقول لعلك لو اخذت الفطانة بيدك وأحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الأذكياء الاعلام من وجوه الخلل والخبط ومبناها في الأكثر على أنهم زعموا ان الإرادة في كل ذي اراده بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود أيضا هكذا وليس الامر كما زعموه بل الإرادة في الأشياء تابعه لوجودها وكما أن حقيقة الوجود مختلفه بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والبساطة والتركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجزم والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات و الامتزاج بها ويكون بعضها خيرا محضا (٢) لا يتصور فيه شرية أصلا وبعضها

(١) أقول بل نعلم ضرورة ان له شوقا عقليا إليه وان لم يكن له شوق حسي ذوقي إليه بل كراهة ذوقية ولذا يمكننا ان نقلب دليله ونقول انا نعلم ضرورة انه كاره له والحاصل انه إلى الدواء الجيد الطعم شوقان والى البشع شوق واحد عقلي س قد  
(٢) لم يكتب في التنظير لعنوان الإرادة بعنوان الوجود بل أضاف إلى الوجود عنوان الخير في هذه الفقرات وعنوان اللذة فيما يأتي بعد أسطر من قوله والوجود في كل شئ محبوب لذيد ليكون انسب وأوفق ويكون تنظير الإرادات بالمرادات بل مراتب هذه بعينها مراتب تلك والوجود الطبيعي كما أنه محبوب كذلك محب إذ له شعور بسيط فكما انه الإرادة بمعنى المرادية كذلك اراده بمعنى المرادية والحاصل انه كما أن الإرادة بمعنى المرادية والعشق بمعنى المعشوقية ساريتان في جميع الأشياء كذلك الإرادة بمعنى المرادية والعشق بمعنى العاشقية س قد



ملزومه للشروع الكامنة في خيرياتها وهي بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لا في أصل الواقع وبعضها مستلزمه للشروع الثابتة لها في متن الواقع وحاق الأعيان كالأماكن والاستعدادات المنفكة في الأعيان الخارجة عن الفعليات والتحصلات

على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات إلى أن يهوى الشئ في النزول إلى حاشية الوجود والسقوط إلى هاوية الكثرة والشرية حيث يكون الفعلية فعليه القوة والوحدة وحده الكثرة والتحصل تحصل اللا تحصل والتعین تعین الابهام على أن مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع فكذا حكم الإرادة والمحبة فإنها رفيق الوجود والوجود في كل شئ محبوب لذيد والزيادة عليه أيضا لذيدة ومطلوبه فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض وهي محبوبه له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو أيضا محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود ومريد لما يكمل ذاته بالذات واما لما يتبع ذاته فحاله كما مر من أنه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا

الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره أو لخفض معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك كما أن الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم والادراك (١) ولكن لا تسمى بالعلم الا صورته مجردة عن مازجة الاعدام والظلمات المقتضية للجهاالات الغفلات إذا تقرر هذا فنقول الإرادة والمحبة

(١) هذا نص منه على أنه يرى العلم مساوقا لمطلق الوجود فهو عنده حقيقة مشككة تشمل الجميع غير أن الصور الجرمية لا تسمى باسم العلم وإن كان لها نصيب من مطلق الحضور بمعنى الظهور والوجود قبال العدم المطلق أو نصيب من الحضور بحضور صورها المجردة وبهذا يفسر قوله قده في مواضع أخرى ان العلم يساوق الوجود المجرد - ط مد ظله.

معنى واحد كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي و في غيره ربما تكون صفه زائدة عليه وتكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان فإنها كثيرا ما تنفك عن قدرته التي هي بمعنى صحه الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما وتركه وهي أيضا غير الداعي الذي يدعوه إلى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة مثلا أو على تركه كالضر المترتب على فعلها فهذه الثلاثة أعني القدرة والإرادة و الداعي متعددة في الانسان بالقياس إلى بعض أفعاله متحدة في حق الباري سبحانه وكلها فيه عين الذات الأحدية وفي الانسان صفات زائدة عليه وانما خصصنا تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس إلى بعض أفعاله لأنها قد تكون بالقياس إلى ضرب من أفعاله الباطنية شيئا واحدا كالتدابير الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد (١) وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتأمل في حكمه الله في هذا العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام الشريف الذي روعي فيه وأودع في قواه.

ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه مخلوقا على صوره الرحمن لا يصدر عنه فعل خارجي أو حركه خارجية بالقصد الا وينشأ مبدئه من ذاته ويقع له المرور على سائر مراتبه

وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر أفعالها وآله تحريكاتها وتلك القوى ومواضعها من الأرواح البخارية والأعضاء بمنزله عالمي الملك والملكوت في الانسان الكبير وهذا الملكوت كنظيره في أن بعضه أعلى كالعقل العملي (٢) والوهم والتمخيلة (٣)

(١) ان قلت هذه الأفعال ليست عن شعور وإرادة فضلا عن العينية فإنها صادرة عن القوى والطباع قلت هذه القوى أيدي عماله للنفس بل درجات فاعليته والنفس عين الشعور والمشية وان مثل بانبعث الميل والإرادة الفعلية عن مجرد علمه وقدرته وإرادته الذاتية كما قال قده في مواضع أخرى لكان أولى ومثله انشاء الصور الخيالية س قده

(٢) واما العقل النظري فهو من مقام ذاته وأيضا الكلام في مبادئ الفعل والنظري اجل من أن يتعلق بذاته بالفعل لتجرده التام وسعته واستواء نسبه إلى جميع الأفعال وعدم التخصص من قبله س قده

(٣) من حيث استعمال الوهم إياها في تركيب الصور الوهمية واما من حيث استعماله إياها في تركيب الصور الخيالية فمعدودة من الملكوت الأسفل ثم وقوع حديث التطبيق في البين لبيان انه كما أن الفيض المار على تلك الوسائط إلى الأداني امر واحد في الانسان الكبير ويكتسب في كل موطن حكمه كذلك الإرادة شيء واحد يمر على مراتب النفس حتى يصير في التنزل ميل الارحاء والجذب الذي في العضلات كالميل الطبيعي المنبعث من الطباع المحركة فتلك الإرادة شيء واحد سار في الجميع وفي كل بحسبه س قده

وبعضها أسفل كالخيال والحس المشترك وقوتي الشهوة الغضب وما يتلوهما من القوى المحركة المباشرة للتحريك المميلة للأعضاء وكذا هذا الملك كنظيره في أن بعضه احكم والطف كالأرواح الدخانية (١) على طبقاتها في الشفيف والنورانية بمنزله الأفلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور النورية الكوكبية كما أن هذه الأرواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالأعضاء المفردة والمركبة التي هي بمنزله العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان إذا قصد إلى احداث فعل أو حركه منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من اراده وعزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل في أعضائه إلى تحصيله فبالحقيقة هذه الأمور الأربعة

أعني العلم والإرادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم أربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصه تناسب ذلك الموطن فالمحبة إذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية

والحكم كعالم القضاء الإلهي وإذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق وإذا وجدت

(١) في التعبير بالدخانية مع أن المشهور الروح البخاري وقد مر آنفا إشارة إلى تطبيقها من هذه الجهة أيضا كما ورد في القرآن والتوراة وغيرهما ان السماء دخان ووجهه ان السماء بمنزله الروح الدخاني في بدن الانسان الكبير أو ان سماء الانسان الصغير وهو روحه البخاري دخان ثم إن المراد بطبقاتها الأرواح الثلاثة أعني الروح النفساني الدماغي والروح الحيواني القلبي والروح الطبيعي الكبدي والمجاري للأول الأعصاب وللثاني الشرائين وللثالث الأوردة فالأول أعني الروح الدماغي أشرف والطف من القلبي وهو من الكبدي ثم الروح الدماغي ما في مؤخره أشرف مما في وسطه وما في وسطه أشرف مما في مقدمه وكذا ما في مؤخر المقدم مما في مقدمه وقس عليه - س قده.

في عالم الطبيعة كانت عين الميل فإذا تبين وتحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه أو وجوه فمن فسر الإرادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر وبوجه دون وجه ومن فسرهما كالأشاعرة بأنها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي غير العلم والقدرة صح ما ذكره من جهة دون أخرى وفي موضوع دون آخر ومن قال إنها شوق متأكد إلى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا في مرتبه دون أخرى وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله وكون القدرة

في حقنا عين القوة الإمكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة هي هنا امكان وفي الباري وجوب بالذات لأنها عين العلم بالنظام الأتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم يا حبيبي واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق.  
(الفصل ٨)

في دفع ما أورد على اتحاد هذه الأمور في حقه تعالى وفي كون الإرادة القديمة سببا لايجاد الحادث

فمن الشكوك الموردة ان اراده الله تعالى لا يصح أن تكون عين علمه لأنه يعلم كل شئ ولا يريد كل شئ إذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والآثام فعلمه متعلق بكل شئ ولا كذلك ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته فأرادته صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهه قد استوثقها واحتج بها بعض مشائخنا الامامية رضي الله عنهم على اثبات ان الإرادة زائدة على ذاته تعالى.  
والجواب (١) ان فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود

(١) لا يخفى عليك انه لا حاجة في الجواب إلى ما تكلف به المصنف فان المورد انما اشبه عليه مقام المفهوم بالمصداق فان صحه التعبير في العلم بأنه تعالى عالم بكل شئ و عدم صحه التعبير في الإرادة بأنه يريد لكل شئ كما ذكره المستدل انما هو بالنظر إلى اختلاف العلم والإرادة مفهوما واما بالنظر إلى المصداق فنسبته إلى المعلوم والمراد واحده الا ترى غيرهما من المفاهيم فإنه يصدق عليه انه حي عليم قدير سميع بصير مع أن كلها متفاوتة من حيث التعلق فلا يقال إنه يسمع المبصرات ولا العكس كما أن مفهوم الحياة فيه تعالى لا يتعلق بما سواه وبالجملة لا يستعمل شئ من تلك المفاهيم في مورد الاخر مع أنه لو نظر العقل بعين البصيرة رأى أنه تعالى بجميع ذاته المقدسة منطبق عليه كل واحد من تلك العناوين فهو قادر بجميع ذاته كما أنه حي بجميع ذاته وهكذا في غيرهما من أوصافه فهو يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع فلا جهة وجودية هناك تكون خاليه من جهة وجودية أخرى فافهم ا د

(३६३)

فليس في العالم الامكاني شئ مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضى به فذاته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود فهو أيضا اراده ورضاء لكل خير الا ان أصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مراده له تعالى مرضى بها له فضرب منها خيرات محضه لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية المختلفة تحت سطوع النور الإلهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب مقهور وهذا القسم أيضا مراد لا محاله واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير لان في تركه شرا كثيرا والحكيم لا يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافي للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلاثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم يأذن له في قول كن للدخول في حريم الكون والوجود فالخيرات كلها مراده بالذات والشورور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة أيضا انما يريد بها هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الطفيفة النادرة داخله في قضاء الله بالعرض (١) وهي مرضى بها كذلك.

-----  
(١) هذا لا تنحسم به مادة الشبهة إذ قد تتقرر حينئذ هكذا علم الله تعالى يتعلق بكل شئ بالذات وارادته لا تتعلق بكل شئ بالذات والجواب ان الشرور بما هي شرور بالحمل الشائع الصناعي كما لا تتعلق بها الإرادة كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها اعداما وهذا لا ينافي تعلقهما بالذات بما هي شرور بالحمل الأولي الذاتي فقط - س قده.

فقله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وما يجرى مجراه من الآيات معناه ان الكفر وغيره من القبائح غير مرضى بها له في نفسها (١) وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها

مرضيا بها بالتبعية والاستحجار أو نقول من سبيل آخر ان وزان الإرادة بالقياس إلى العلم وزان السمع والبصر بالقياس إليه وكونان الكلام بالنسبة إلى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات اراده كما أن المتعلق منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما أن القدرة المتعلقة بالأصوات والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الإرادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شئ ممكن وإرادة لكل خير ممكن كما أنه سمع لكل مسموع وبصر بالنسبة إلى كل مبصر وقدره على كل شئ وبالقياس إلى نوع من الأصوات والحروف تكلم أو كتابه فهذا طريق آخر في حل هذه الشبهة والأول أولى (٢).

ومنها ان الله تعالى أوجد ما أوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها إلى جميع الأوقات

ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الإرادة لا القدرة والعلم فثبت ان الإرادة

(١) الأولى ان يجاب عنه بان المراد بالرضا ونحوه في الآيات الرضا التشريعي و الكلام في الرضا التكويني والإرادة التكوينية وما ذكره قده حق لكنه بعيد عن ظاهر الآيات ط مد ظله

(٢) والفرق بين الوجهين ان الأول منع لقول الخصم لأنه يعلم كل شئ ولا يريد كل شئ بيان انه يريد كل شئ كما يعلم كل شئ والوجه الثاني منع لقوله بعد بيان المغايرة بين العلم والإرادة ان علمه عين ذاته وإرادته صفة زائدة على ذاته وتقريبه ان المغايرة لا توجب زيادة إحديهما على تقدير عينيه الأخرى لم لا يجوز ان يكون مغايرتهما من قبيل مغايرة السمع والبصر للعلم بان يكون التفاوت بينهما بالسعة والضيق باختلاف الاعتبار فالعلم متعلق بكل شئ والإرادة هي العلم بالشئ الذي هو خير كما أن العلم مطلق والبصر هو العلم المقيد بالمبصرات ولعل الوجه في كون الوجه الأول أولى ان في الوجه الثاني ايهام تسليم عدم تعلق الإرادة ببعض الأشياء الموجودة مع أن الواقع خلافه فان الموجود من الأشياء خير في وجوده والإرادة متعلقه به - ط مد ظله.

مغايرة لتينك الصفتين.  
والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الأول فلانا نعيد الكلام إلى تخصيص  
نفس الإرادة بالوقوع من اللا وقوع وبالوقوع في هذا الوقت دون غيره من الأوقات  
وبالجمله هذه الإرادة ان كانت قديمه لزم تخلف المراد عنها وان كانت حادثه يرد  
الكلام في علة تخصصها بهذا الوقت دون آخر ويجرى الكلام في مخصص المخصص  
وهكذا إلى لا نهاية واما الثاني فلانا نقول الإرادة صفه واحده كالقدرة والعلم  
تتعلق بالأشياء على ترتيب سببي ومسببي وكلما يصح صدور المقدورات الكثيرة  
المختلفة بحسب الحقائق وبحسب الاعداد والأوقات عن فاعل واحد إحدى الذات  
إحدى الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا ووقتا عن  
اراده واحده بسيطه وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه (١) وتصدى لذلك  
الموحدون المعتنون بالمحافظة على اعتقاد التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في  
الالحاد والتشريك.

واما ما قيل في دفع الوجه الأول لعل شان الإرادة تخصيص كل حادث  
بالوقت الذي حدث فيه وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغنى عن مرجح  
آخر فهو مردود بان مثل هذا يجرى في القدرة أيضا وأيضا إذا وجب له ان يريد  
في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الإرادة كان موجبا لا مختارا وأيضا  
إذا كان لهذا الوقت خاصية هي ان اراده الله لا تصلح الا لتخصيص الحادث فيه فليجز  
مثل ذلك في القدرة وليجز ان يكون هذا الوقت مؤثرا في تخصيص الحادث.  
لا يقال إن الأوقات لما تساوت (٢) في الحقيقة لتشابهها في اجزائها لم يترجح  
بعضها لصلاحية التخصيص للايجاد على بعض الا لتضمنه حكمه ومصالحة مختصه  
والفعل

(١) من أن اختلاف الأنواع الابداعية ذاتية لبطلان الجعل التركيبي ومن تصحيح ربط  
الحوادث اليومية بالقديم بسبب حركه الوضعية الفلكية س قده  
(٢) فيه انها وان تساوت في الماهية الا انها مختلفه بالهوية فيجوز الترجيح والتخصيص  
بسبب ذلك - س قده.



الذي يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالإرادة لأننا نقول الكلام عائد في كون بعض اجزاء الزمان متضمنا لحكمه الايجاد دون غيره مع تساويها في الحقيقة وأيضا حكمه الله

لا تتبع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه بل تخصيصه بأمر وكذا تخصيص سائر الأشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمه الله وعلمه وارادته التي هي عين علمه ولا استبعاد في كون العلم نفسه سببا لصدور الأشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق العرض إذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابه العين التي علم تأثيرها باخبار الوحي والسنة من قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله ص العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وإذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشري مؤثرا في وجود المعلوم فالأولى ان يجوز ذلك في العلم الأزلي الذي لمنشئ العالم من عدمه الصنف.

قال بعض المتأخرين كما أن العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدء لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا ولتفصيل الصور الجزئية في خيالاتنا فان الملكة الحاصلة في أنفسنا من مزاولة العلوم وتكرار المسائل يصير سببا لحضور تلك المسائل ووجودها بالتفصيل في نفوسنا وأذهاننا وانما تبقى موجودة حاضره بالثفات النفس إليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفه عين غابت وانعدمت كما حقق في موضعه فكذلك العلم البسيط الأزلي الذي للباري تعالى بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصله في الخارج حاضره عنده غير غائبة فان وجودها عنه في الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري تعالى متحققه بالروابط العلمية التي لها معه بحيث لو انقطعت هذه الروابط ولو طرفه عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للأشياء إليه تعالى هي بعينها الروابط العلمية إليه والعلم فيه سبحانه عين الإرادة فتلك الأشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له

تعالى وكذلك إرادات ومرادات حاصله من الوجود الواجبي والعلم الأزلي و الإرادة السرمدية على ترتيب ونظام به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فان الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة ومع ذلك تنشأ منها وتحصل عن تكررها فتأمل فيه وتدبر.

ومنها ان الباري لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الأوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث وأهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على أنه لو كان قديما امتنع القصد إلى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع واما ان يريد تخصص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الأزل والا عاد إلى القسم الأول فهو حادث بعد أن لم يكن بإرادته فاما انه أراد خلقه أزلا وأبدا (١) فيلزم قدمه أو في وقت معين ونقل الكلام إليه فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل.

والجواب انه تعالى أراد بإرادته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا انه أراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة انه أراد بالإرادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه (٢) في أماكنها وأوقاتها المخصصة وأراد ايجاد الأوقات بهوياتها المخصصة لا في أوقات أخرى وكذا أراد ايجاد الأماكن بهوياتها المخصصة لا في أماكن أخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر إلى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصصه إلى شيء آخر غير الإرادة القديمة لان التخصص الحدوثي فيه عين ذاته وهويته والذاتي

(١) أي اما انه أراد خلق ذلك الوقت لا في وقت بقرينة ما بعده وليس المراد ما هو ظاهره حتى ينافي فرض عدم وجوده في الأزل وحدوثه بعد أن لم يكن وحينئذ التسلسل اجتماعي لا تعاقبي حتى يمنع بطلانه على مذهب الحكماء س قده

(٢) فيه إشارة لطيفه إلى أن العالم بالنظام الجملي وهو الانسان الكبير شخص واحد انما الاشخاص والجزئيات لماهيات اجزائه كالانسان والفرس وغيرهما - س قده.

للشئ غير معلل بأمر ولا يفتقر الا إلى الجاعل له جعلاً بسيطاً وهكذا حكم الأمكنة  
في تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديماً امتنع القصد إلى ايجاده ففيه  
ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجرى في العادة لا ما هو معنى الإرادة  
القديمة  
عند أهل التحقيق.

ومنها انه تعالى لو كان مريداً لايجاد العالم في وقت فاما بإرادة  
قديمه أو حادثه فعلى الأول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده إلى اراده  
قديمه ممتنعه الزوال فيكون الباري موجبا لا مختاراً حيث يمتنع عليه الترك وأيضا  
بعد وجود العالم اما ان يبقى الإرادة متعلقه بإيجاده أو لا وعلى الأول يلزم القصد  
إلى ايجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل أو الدور.  
ويجاب عنه بان ارادته قديمه ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الايجاب إذ  
الموجب ما لا يكون لإرادته مدخل في الفعل على ما مر غير مره والحاصل ان  
الموجب (١)

المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل ولذا قيل الوجوب  
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده ونقول أيضا ان بقاء اراده وجود العالم ليس  
بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم مره أخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وإرادة  
المراد بل كما مر ذكره في حاجه الممكن في بقائه إلى الموجد الحافظ فالممكن  
لما كان الامكان والافتقار لازمين لذاته ابدا فهو في كل آن يفتقر إلى موجد قديم بل  
إلى محدث في كل آن على ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد

(١) أي لا الموجب بمعنى المحكوم عليه بايجاب فعله لان فعله أو جب فوجب فوجد وقوله  
ما يجب عليه الفعل يرد على ظاهره ان المتكلمين الهارب عن الايجاب محققوهم كما قالوا بالوجوب  
عنه قالوا بالوجوب عليه كوجوب اللطف عليه تعالى والباري ليس موجبا اللهم الا ان يقال معنى  
قول المصنف ما يجب عليه الفعل أي من قاهر كما هو مقتضى كلمه على فيكون موجبا بالفتح  
كالطبائع لا ما يجب عنه الفعل بقدرته واختياره بمقتضى مقدمه الشئ ما لم يجب لم يوجد  
فيكون موجبا بالكسر والحكماء أطلقوا عليه تعالى لفظ الموجب بالكسر وللمجانسة  
اللفظية نسب إليهم اطلاق الموجب بالفتح حاشاهم عن ذلك - س قده.

الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على أن المحدث المقيم للعالم هو الباري القيوم القديم العليم جل ذكره.

ومنها ان لقائل ان يرجع ويقول إن ارادته باحداث حادث اما أزلية أو حادثه وعلى الأول فاما ان يبقى تلك الإرادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها أو لا ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته وان لا يكون انعدام ذلك الحادث بإرادته واما ان تتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول إذ لا يعقل تعلق الإرادة في الحال بوجود المراد أمس ومع زوالها يلزم زوال القديم وهو محال على أن اراده الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الإرادة إلى اراده أخرى ويلزم التسلسل وأيضا يلزم كونه محلا للحوادث وموردا لتعاقب الصفات وان يستحيل من صفه إلى صفه وما هذا شأنه فهو مادة جسمانية فيكون اله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للإرادات المتعاقبة علوا كبيرا.

فنقول ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشأت من قياس ارادته إلى إرادتنا وتوهم كونها عزما واجماعا على اليجاد ومن توهم ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته وعلمه وإراداته وليس الامر كذلك فإنه سبحانه لما علم أزلا سلسله الوجود وجمله النظام الأتم وروابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها ومن مقدمها إلى ساقتها وعلم أن وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه ويقع في الكون بعثه هذا العلم القديم الذي هو عين ذاته المريدة إلى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما أبدع وإفاضة نور الوجود على أعيانها واخراجها جملة من حد العدم ومكمن الاختفاء إلى حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الإرادة شئ واحد سرمدى ثابت الوجود والوجوب له أزلا وأبدا من غير تغير وتعاقب لا في ذات العلم والإرادة ولا في تعلقهما كما توهمه المتكلمون لأنهما عين ذاته ومبدء الصفة الإضافية إذا ثبت كانت الإضافات والتعلقات أيضا ثابتة.

ومنها ان ارادته مما يجب به الفعل إذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم إنه بعد تعلق الإرادة لا يبقى في صرافة الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته و ارادته على ما

هو التحقيق عين ذاته فبالنظر إلى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبه العالم إليه نسبه الحرارة إلى النار ونسبه الضوء إلى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية إلى الأربعة وإذا كان كذلك كان الباري موجبا لا مختارا إذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظرا إلى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسميه واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به. ويدفع بما قد تكررت الإشارة إليه من أن ذاته تعالى عين الإرادة والرضا (١) فبالحقيقة يكون الإرادة مبدء صدور الفعل وهذا اجل ضروب كون العفل حاصلًا بالإرادة ومن انه فرق بين الوجود عنه والوجود عليه ومن أن ذاته وإن كان أمرا بسيطا هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله بحسب معاني صفاته وأسمائه نسب وإضافات مع أعيان المهيئات

الثابتة في الأزل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر إلى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها أصلا بوجه من الوجوه لا عقلا وذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا وخارجا بحسب التعدد الخارجي فالأول كالمركب العقلي من الجنس والفصل أو الماهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة أو ما يجرى مجراهما وبالنظر إلى معاني صفاته ومفهومات أسمائه كان العالم الربوبي والصقع الإلهي كثيرا جدا بحيث لا تنلّم بتلك الكثرة أحدية الحق وبساطته وهذا امر عجيب جدا الا انا أوضحنا سبيله من الأصول التي قررنا بنيانها وأحكمتها برهانها فنقول إذا اخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله وان من شئ الا عندنا خزائنه

(١) قد جعل ما هو مناط الشبهة مناط الدفع فان للإرادة كنفائرها من العلم والقدرة وغيرهما عرضا عرضا ففي مرتبه كيفية نفسانية بل معنى مصدرى إضافي وفي مرتبه واجب لذاته فكما ان اجل ضروب كون الفعل بالإرادة فعلة كذلك اجل ضروب الإرادة ارادته - س قده.

وما نزله الا بقدر معلوم وجب لها الایجاد و كان مریدا لواحدة واحده من حقائق الممكنات ولواحد واحد من اعدادها وأشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه وإذا اخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المنحصصة التي قد يعبر عنها بالإرادات (١) أو التعلقات أو التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق (٢) ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته يفعل الأشياء بالإرادات المنضمة إليه فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل اراده خاصة ممكن معين ومخلوق خاص.

ومنها انه قد وقع في بعض أحاديث أئمتنا المطهرين المعصومين عن نسبه الخطأ والنقص سلام الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم أساطين الرواية و الحديث كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي والصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد و عيون الرضا ضاعف الله قدرهما من حدوث الإرادة والمشية وانهما من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي

كون الإرادة منه تعالى عين ذاته وأجاب عنه شيخنا وأستاذنا سيد أعظم الممجدين دام ظله العالي ان الإرادة قد يطلق (٣) ويراد به الامر المصدري

(١) ان قلت الروابط كانت نسب معاني الأسماء والصفات إلى الأعيان الثابتة والإرادة واحده من الصفات والمريد واحد من الأسماء فكيف يكون جميعها أو جميع نسبها اراده قلت المراد بالإرادات اقتضائات الصفات واستدعاءات الأسماء مقتضياتها والإرادة أيضا الاقتضاء والاستدعاء س قد

(٢) أي مخلوق معين تعينا نوعيا أو شخصيا بل المنسوب إلى ذاته بذاته الفعل المطلق والنور المجرد عن الغسق كما قالوا سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة فلا يرد انه على هذا يكون باعتبار ذاته صحه الصدور واللا صدور فكيف أنكر على من صحح تفسير القدرة بالصحة بهذا الاعتبار س قد

(٣) توجيه حسن أغير انه متوقف على اندفاع ما قدمناه من المنع وهو ان الإرادة بما لها من المعنى لا تنطبق على العلم بالخير والملائم فان الذي نعقله من معنى الإرادة التي عندنا لا يتضمن معنى العلم وإن كان مصداقها الذي هو كيف نفساني ملازما للعلم كسائر الصفات النفسانية من الحب والبغض والرضا والغضب وغير ذلك وتجريد معناها عن شوائب النقص والعدم لا يستوجب دخول معنى العلم فيها بعد ما لم يكن داخلا فلا تنطبق على صفة العلم.

فالحق ان الإرادة منتزعة من مقام الفعل من حيث انتسابه إلى قدرته تعالى القاهرة أو من اجتماع الأسباب الموجبة عليه من حيث انتسابها إليه وكثيرا ما تطلق الإرادة على تهيئه أسباب الفعل كما إذا أحضر الغذاء ثم اقبل عليه واخذه بيده والتقمه بفيه فسئل ما ذا يصنع أجيب بأنه يريد ان يتغذى أو يأكل وربما اشتبه امر الإرادة على بعضهم فذهب إلى أن علة الایجاد هي الإرادة بمعنى صفة الفعل وهو من أشنع القول ويختل به جميع مسائل التوحيد ط مد ظله

(३०२)

النسبي (١) أعني الاحداث والايجاد وقد يراد به الحاصل أعني الفعل الحادث المتجدد وكما أن لعلمه بالأشياء مراتب وأخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية و صدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة إليه علوم له بوجه ومعلومات له باعتبار فمعلوماتها له عين ذواتها لا عالميته إياها عين ذواتها وانما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته وهو قديم وبمعنى المعلوماتية

-----  
(١) إشارة إلى وجه آخر وهو انه إذا أريد المعنى المصدرى النسبي فلا بأس بإرادة المبنى للفاعل ثم المبنى للمفعول غير المصدر بمعنى اسم المفعول فان الأول معناه المعلوماتية وهو فيها حقيقة والثاني بمعنى المعلوم وهو فيه محاز ولا دخل له في التوفيق والفرق مقرر في العلوم الأدبية وغرض السيد قده المحافظة على التنزيه بان العلم بمعنى العالمية في ايه مرتبه كان قديم لا حادث وكذا الإرادة فان التحقيق ان مراتب العلم كلها من العناية واللوح والقضاء والقدر قديم بما هو علم الله تعالى وكذا الإرادة والتوفيق عندي بان لله تعالى إرادتين إحداهما ابتهاج الذات بالذات في مرتبه الذات والثانية هي المحبة الأفعالية في مقام الفيض المقدس و الوجود المنبسط وهي المشار إليها بقوله ع ان الله خلق الأشياء بالمشية والمشية بنفسها وهي امر الله وكلمه كن واليه يؤول ما قال بعض المتكلمين اراده الله تعالى امره وكرهته نهيه فما هي عين ذاته هي الأولى وما هي من صفات الفعل هي الثانية وهي بما هي مضافة إلى الأشياء حادثه بالعرض وبما هي مضافة إلى الله تعالى واجبه بوجوبه قديمه بقدمه فإنها كالمعنى الحرفي وانها ظهور الإرادة الذاتية وظهور الشئ لا يباينه - س قده.



عين هذه الممكنات وهو حادث فكذلك لإرادته سبحانه مراتب وأخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل وانما هي عين الإرادة بمعنى مراديتها له لا بمعنى مراديته إياها وما به فعلية الإرادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحقه وهذا أقوى في الاختيار مما يكون انبعاث الإرادة والرضا بالفعل عن امر زائد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده.

وأقول وهيهنا سر عظيم من الاسرار الإلهية نشير إليه إشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الأشياء الخارجية من مراتب علمه وارادته بمعنى عالميته ومراديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقف

بالأصول السالفة ذكره.

#### الفصل (٩)

في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين اراده الله سبحانه وبين إرادتنا من طريق الرواية والنقل

وقد مضى ان شاكلتنا فيما أردنا فعله أو هممنا نحو تحصيله انا نتصوره أولا و نصدق بفائدته العائدة إلينا تصديقا ظنيا أو جهليا خياليا أو علميا بان فيه منفعه ما أو خيرا ما من الخيرات الحقيقية أو الظنية عينا كان أو صيتا أو ثناء ومحمدة عائده إلى جوهر ذاتنا أو إلى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي

شوق إليه فإذا قوى الشوق النفساني واشتد اهتزت القوة الإرادية وحصلت الإرادة المسماة بالاجماع وهذه الإرادة في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي تتشعب إلى الشهوة والغضب وهي العقل العملي (١) وفي غيره اشتداد حال تلك

---

(١) العقل النظري والعقل العملي في الانسان كالمدركة والمحركة في الحيوان وفي الانسان بما هو حيوان وميله يسمى اراده وميل المحركة الشهوية كما يسمى اراده يسمى شهوة أيضا والعقل العملي هو القوة التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الأمور الانسانية التي يفعلها في معاشه ومعاده بخلاف القوة التي دونها فان أفعالها حيوانية لا فكرية - س قده.

القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل وبالجملة فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التي في العضلات فتحركها بسطا أو قبضا ويتحرك بحركتها الأعصاب والأعضاء فيحصل المراد فهذه المبادئ فينا متعددة في أفعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته لأنه نهاية المآرب والمطالب وليس له شوق (١) حاشاه عن ذلك ولا محبه بما سواه ولا قصد إلى تحصيل شئ عادم له كما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل والابداع والإفاضة لا على شاكلة الانفعال والاتصاف والاستحصال والآيات القرآنية في هذا الباب كثيره للمتدبرين فيها المتأملين في معانيها مثل قوله تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء فهو الغنى من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر إليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وأفعالها فلو كان له في فعله وجوده قصد زائد أو غرض أو شوق أو طلب طاعة أو ثناء أو مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل

قوله تعالى واليه يرجع الامر كله وقوله الا إلى الله تصير الأمور وأشباه ذلك من الآيات الكثيرة جدا فهذه الآيات تدل على أنه غاية كل شئ فليس في فعله غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له اراده زائدة أو داع ومرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته المقدسة غاية الموجودات ومصير كل الأشياء فعلم من هذه الآيات ونظائرها ان ارادته للأشياء عين علمه بها وهما عين ذاته. واما الحديث فمن الأحاديث المروية عن أئمتنا وسادتنا ع في الكافي وغيره في باب الإرادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لأبي الحسن ع أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق قال فقال الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل (٢) واما من الله فإرادته احداثه لا غير ذلك

(١) لان الشوق هو المحبة المصاحبة للوجدان من وجه والفقدان من وجه آخر وهو

موجود غير فقيد س قد

(٢) كلمه من نشأية أي جميع ما يبدو بعد الضمير من اعتقاد النفع وانبعث الشوق

وغيرهما انما هي في باب الفعل وليست بيانية لأنه لا يشمل حينئذ ما ذكر والفعل ليس اراده

بل هو مراد س قد

لأنه لا يروى ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق بإرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همه ولا تفكر ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك من اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تأكده واشتداده إلى حيثية يحصل الاجماع المسمى بالإرادة فتلك مبادئ الافعال الإرادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه أمور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك وبعضها من باب حركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع واما الجنب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والأحوال العارضة والسوانح الطارئة من الاغراض والأشواق والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم أفعاله يترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الأشرف فالأشرف.

وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سئل أبا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضاء وسخط فقال أبو عبد الله ع نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك أن الرضاء حال تدخل عليه فتنقله من حال إلى حال لان المخلوق أجوف معتمل (١) (٢) مركب للأشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد واحد الذات واحدى المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من

-----  
(١) بالكسر أي يعمل باعمال صفاته وآلاته أو بالفتح أي مصنوع ركب فيه الاجزاء والقوى آت

(٢) قد أشير بالاعتمال إلى شدة العمل وزيادته في باب تحققه وظهور ماهيته بنفسه وانها ليست خاليه عن الوجود والايجاد فان مغايرة الوجود والماهية بمحض تحليل العقل فالاعتمال كالتعمل في كتب الحكماء وقد اشتهر عند الأدباء ان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني - س قد.

غير شئ يتداخله فيهيجه وينقله من حال إلى حال لان ذلك من صفه المخلوقين العاجزين المحتاجين وروى (١) مثل ذلك أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد وفيه ان الرضا والغضب دخال تدخل عليه وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد إحدى الذات واحد المعنى .  
أقول نعت المخلوق بالأجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام وهو في مقابله نعت الله بالصمد (٢) وذلك لان كل ممكن مركب من مهية ووجود والمهية كالعدم في أنها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها وعينها فكأنه أحاط بها كإحاطة الكره المجوفة بالفضاء الذي لا تعين له الا بالمحدد وأيضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت أن كلا منها مستصحب للاعدام والنقائص فلها تجاويف (٣) بحسب تلك الاعدام والنقائص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والوجود تضاعف فيه العدم والنقصان فكأنه صار أكثر جوفاً وأقل سمكاً وأرق قواماً ثم إن الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي ما به الشئ بالقوة وصوره هي ما به

الشئ بالفعل والصورة كأنها محيطه بالمادة لأنها تحصل المادة وتعينها لأنها مبهمة الذات عدمية الهوية فكل شئ طبيعي مادي كأنه أجوف .  
وإذا تقرر هذا فاعلم أن سبب كون الشئ (٤) بحيث يلحقه الأمور الخارجية

- (١) لا يخفى عليك دلالة الروايتين على كون الإرادة من صفات الفعل ط مد ظله  
(٢) فان الصمد هو السيد المقصود في الحوائج الغنى المعنى وقد جاء في اللغة بمعنى المصمت الذي لا جوف له ولذا ردف بلا يطعم في الأسماء المركبة الشريفة فلما كان تعالى بسيط الحقيقة جامعا لكل كمال وخير ولا يسلب عنه وجود بما هو خير فهو غنى جامع لكل ما يحتاج إليه كل محتاج ذو روح وغيره ومن آياته في عالم الصور المصمت الذي لا جوف له تعالى الموجود العرى البرئ من الوسط عن التشبيه علوا كبيرا س قده  
(٣) كبيوت النحل فالكمالات والفعليات الحاصلة لكل هويه تملأ تلك الخلل وتسد تلك الثغور فالتجاويف في هذا الوجه القصورات التي في نفس الموجودات بإزاء الكمالات الميسرة لها وفي الوجه الأول التجويف هو الماهية س قده  
(٤) قد أشار إلى أن ليس المراد بالتجاويف الفقدانات المحضة بل فقدانات لها قوة الوجدانات فايداعها في الممكن كمال له لا نقص كالأولى نعم هي كالكمال الأول مثل الحركة والفعليات كالكمال الثاني مثل ما إليه حركه - س قده.

ويدخل عليه اللواحق العارضية هو لاشتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعداد أو القصورات فيفتقر إلى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم إلى الوجود ومن القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال ولأجل ذلك أودع الله في كل مخلوق توجهها إلى الكمال وطلبا للتمام الذي يناسبه تقربا إلى الله اما بعشق عقلي كما للمقربين واما بشوق نفساني كما للنفوس العالية من المشتاقين واما بشوق حيواني شهوي كما للنفوس السافلة أو بحركة وضعية أو كمية أو كيفية أو أيئية كما للطبائع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق من قصور أو فقد محوج له إلى

متمم ومكمل له ومحصل لوجوده فهو أجوف بهذا المعنى فاذن الذي لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه أصلا من جهتي نقص وتمام هو الله الواحد الأحد الصمد. واعلم أن الأحاديث المنقول من أئمتنا المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين في هذا الباب كثيره اكتفينا بهذا لئلا يؤدي ذكرها جميعا إلى الاطناب ولتيسر الرجوع إلى كتب

الحديث لمن أراد الوقوف عليها واما المنقول من غيرهم من أهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ أبو علي في تعليقاته على الشفا في بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولأنه يعشق ذاته فهذه الأشياء كلها

مراده لأجل ذاته فكونها مراده له ليس لأجل غرض وراء ذاته بل لأجل ذاته لأنها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات مراده لأنها هي بل لأجل ذاته ولأنها مقتضى ذاته (١)

مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لأجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذه لا لأجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الأشياء شاعره بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت

مريده لتلك الأشياء لذاتها لأنها صادرة من ذاتها والإرادة لا تكون الا لشاعر بذاته ثم قال وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم أن شيئا هو موافق له فيشأقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم أن

ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني

(١) فلا يلزم التفات العالي إلى السافل بالذات - س قده.

(۳۵۸)

حتى يكون وجودا فاضلا وكون ذلك الشيء خيرا لا من كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم إلى اراده أخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الأشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود والترتيب

الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته أعني المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذن لم يكن

صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكل ما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لأنه مناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل

وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الأشياء كلها مراده لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الأشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الأشياء لأجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا انك إذا أحببت شيئا لأجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الإرادة فينا انا نريد شيئا ونشتاقه لأننا محتاجون إليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق إليه لأنه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فإنه يقال لم طلب هذا فيقال لأنه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما

يتبع تحصيله إذ تحصيل الشيء غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض أيضا والغاية

قد تكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون

الارتياض غاية وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو أن انسانا

عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود (١) بذاته

(١) لان فائدة الفعل انما هي بحسبه فإذا كان الفعل هذا الفعل الكلي الذي هو تنظيم جملة النظام الكلي من ابداع المبدعات واختراع المخترعات وتكوين المكونات في غاية الاحكام والاتقان فلا محاله فائدته وثمرته لا تكون الا الواجب تعالى لأنه أجمل

من كل جميل وأجل من كل جليل وأبهى من كل بهى والمفروض ان ذلك الانسان عرف جمال الواجب  
وكمالهِ

وكل فعل مقدمه ووسيلة لنيل الغاية والغرض فلا يقصد بفعله غرضا سواه فإذا كان واجب الوجود هو  
الفاعل والمنظم كما هو الواقع فهو الغاية والغرض أي معرفية ذاته لخلقه بحيث يفنى العارف في  
المعروف هي الغاية ومعرفية ظهوره بالوحدة التامة وظهور الشيء ليس مبائنا له والا  
لما كان ظهورا له وكما أن عالميته وغيرها من صفاته عين ذاته كذلك معرفيته لغيره عين  
ذاته فتبين ان ذاته تعالى غاية الغايات وهو المطلوب س قدہ



الذي هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت نبنيه ثم رتبنا أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فإذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الإرادة (١) فينا إذا انا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع أو صواب حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية اراده أخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك اراده واجب الوجود فان نفس معقولة الأشياء له على الوجه الذي أومأنا إليه هي علة وجود الأشياء إذ ليس يحتاج إلى شوق إلى

ما يفعله وطلب لحصوله ونحن انما نحتاج إلى القوة الشوقية ونحتاج في الإرادة إلى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فان فعل الآلات يتبع شوقا يتقدمه وهناك ليس يحتاج إلى هذا الشوق واستعمال الآلات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها فاننا لو رتبنا أمرا موجودا لكننا نعقل أولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الأفضل وبمقتضاه فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصله هناك وهي

(١) أي مثال الإرادة التي تكون عين العلم الفعلي المؤثر في المراد بلا داع وبلا شوق متعقب علمنا بالنسبة إلى نفس الشوق والإرادة - س قده.

نفس الإرادة والإرادة نفس العلم والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون أعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق وطلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقة معلوم لذاته المعشوقة له فان الغرض وبالجملة النظر إلى أسفل أعني لو خلق الخلق طلبا لغرض أعني ان يكون الغرض الخلق أو الكمالات الموجودة في الخلق أعني ما يتبع الخلق (١) طلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت اراده الواجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الإرادة غير حادثه وبيننا ان لنا اراده على هذا الوجه وقال أيضا في تعليق آخر كما أن الباري الأول إذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك إذا تمثلنا (٢) تبعه الشوق وإذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركه الأعضاء واعلم أن القدرة هي ان يكون الفعل متعلقا بمشيئة من غير أن يعتبر معها شيء آخر والقدرة فيه عندنا علمه فإنه إذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدء المحرك وهو القوة المحركة لا القوة العالمية والقدرة فيه خاليه عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزئين لا انه (٣) أراد ولا انه لم يرد وليس

(١) واما الكمال الموجود في الخلق الذي لا يتبعهم كمعروفية ذاته المتعالية لهم بحيث يفنى العارف في المعروف فهو لا ينافي المطلوب اغنى الغاية الذاتية وعناء الحق المطلق فتفطن س قده

(٢) أي إذا تصور مرآة نفسنا بالصور العلمية تبعه الشوق بلا شوق متوسط بينهما وهذا ما مر عند قوله فلا يكون بين التصور الخ س قده

(٣) إلى قوله لم يرد وهما الجزءان غير المعتر استثناءهما والمراد لا انه أراد بإرادة زائدة وانما حملنا على ذلك إذ لولاه فعلى الإرادة العينية استثناءها متحقق كما قالوا لكنه شاء ففعل والمراد ان التعريف تام بدون ذكر الاستثناء بمجرد ان يقال القادر هو الذي ان أراد فعل وان لم يرد لم يفعل - س قده.

هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه الفعل فقط فإنه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها إلى العلم كما كان مرجع ارادته إلى علمه والإرادة فينا تابعه لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته.

ثم قال وصدور الأشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا انها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل أن تكون بالامكان فهو إذا فعل فقد شاء وإذا لم يفعل فإنه لم يشأ ل يتم الفعل والقدرة (١) وقال أيضا الحكمة معرفه الوجود الواجب وهو الأول ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الأول و الحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم الشيء بأسبابه إن كان له سبب واما ما لا سبب له (٢) فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود (٣) فإنه لا حد له و

(١) أي ليكون الفعل فعلا تاما والقدرة قدره تامه س قد  
(٢) إلى قوله فإنه لا حد له كان الظاهر أن يقول فلا تصديق ولا برهان عليه ولكن انما قال هكذا لان قوله إن كان له سبب متعلق بالتصور والتصديق جميعا لان الحد أيضا ما له سبب لكونه مؤلفا من أسباب القوام وقد مر ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وقوله ويعرف بذاته في آخر كلامه بدل ان يقال ولا برهان عليه والمصنف قد في كتبه كمرحلة العقل والمعقول من الأمور العامة وكتاب المبدء والمعاد وغيرهما ثلث القسمة على سبيل منع الخلو بان ما لا سبب له اما أولى التصور واما مايوس عن معرفته واما يستدل عليه باثاره والشيخ لم يتعرض هنا للاستدلال بالآثار لأنه قال الحكمة هي العلم التام وهذا ليس علما تاما واما الياس عن الاكتناه فلم يتعرض له لوضوحه س قد  
(٣) إذ حقيقة الوجود لا يمكن العلم بها الا بالعلم الحضوري فواجب الوجود لا يعلم الا بالشهود الاشرافي والعلم الحضوري لكل عقل ونفس بذاته علم به ولكن لا بالكنه واطلاق التصور على هذا العلم اما حقيقة واما تسامح بناء على ما يقال إن المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحسولي و اما باعتبار عنوان الوجود وهو العام البديهي التصور وأولية التصور على الأولين بمعنى شدة الظهور ومعروفيته بذاته هي المعرفة التصديقية وبالجملة مراد الشيخ من متصوريته بذاته و معروفيته بذاته معلوميته بالعلم الحضوري للمجردات لا معلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لذاتها لان ذوات الأسباب لا تعرف الا بأسبابها كما قال ع ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله س قد

يتصور بذاته إذ لا يحتاج في تصوره إلى شيء إذ هو أولى التصور ويعرف بذاته إذ لا سبب

له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج

إليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان (١) إن كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانيات يختلف درجات الموجودات في الكمالات

والنقصانات فإن كان تفاوت الامكانيات في النوع كان الاختلاف في النوع وإن كان ذلك في الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجود بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فإنه يكون انقص من الأول إذ كل ما سواه فإنه ممكن في ذاته ثم الاختلاف بين التوالي في الاشخاص والأنواع يكون بحسب الاستعداد و الامكان فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية ثم السماويات من جملة الماديات أشرف من عالم الطبيعة العنصرية ونريد بالأشرف ما هو أقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه الا بعد وجوده. وهذا أعني الامكانيات أسباب الشر فلهذا لا يخلو امر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر إذ الشر هو العدم كما أن الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان أكثر كان الشر أكثر انتهى كلامه.

وممن أتقن هذه المسألة من علمائنا الإمامية وحققتها غاية التحقيق العلامة الطوسي في نقد المحصل حيث قال صاحب المحصل وهو أشعري المذهب مسألة لا يجوز ان يفعل الله شيئاً لغرض خلافا للمعتزلة ولأكثر الفقهاء لنا ان كل من كان

---

(١) متعلق بالاعطاء أي بحسب قابلية المواد وقابلية الماهيات انزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها - س قده.

كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادرا على ايجاد ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثا (١) لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الوسطة لأننا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ما ليس الا اوصول اللذة إلى العبد وهو مقدور لله من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا إن أردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان أردت شيئا آخر غيره فبينه.

فقال الناقد المحقق أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم إن المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع (٢) فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض أو لا يوافق وبعض القائلين بالاعراض يقولون المراد سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما أن الجسم لا يمكن اوصاله من مكان إلى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاعراض من غير توسيط الافعال الخاصة محال والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا اوصول اللذة إلى العبد وهو مقدور من غير واسطه فليس بحكم كلي فان لذه اخذ اجره الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض (٣)

(١) هذا الدليل منه الزامي على المعتزلة القائلين بقبح العبث والا فالأشاعرة غير قائلين بقبحه ا د

(٢) يعنى انهم ينحون نحو الاعراض في أحكامهم المستنبطة من العمومات وفيما لا نص فيه فمعلوم انهم يقتفون آثار الشارعين وانهم متفقون عليه واجماعهم أيضا حجه س قده  
(٣) جواب عن قول الإمام ان أردت بالعبث الخ بأنه يمتنع الصدور حينئذ عن المختار كما لا يخفى - س قده.

مطلقا بل يجب ان يزداد فيه بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فإنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها والا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلة الغائية بأسرها من الاعتبار بل يقولون اضافه الموجودات عن مبدءها يكون على أكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا إلى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما أهل السنة فيقولون انه فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن أو قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم (١) وكثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في أفعاله بلم وكيف انتهى كلام ناقد المحصل.

تتميم وتحصيل

النزاع بين الحكماء والأشاعرة في اثبات العلة والغايات للأشياء وعدمه فكل فعل وحركه له غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لأنهم ينكرون

(١) اعلم أن هيهنا غايتين إحداهما الوصول إلى جوار الله غاية الغايات ومنتهى الرغبات ولا بد في ذلك من الوفود على باب الأبواب وهو الانسان الكامل الذي هو باب الله تعالى وهذا سيقع فان فيض الله لا ينقطع وكلماته لا تبيد والمواد لا تعدم والكل تنحو نحو الانسان وتفد على بابه ومخلوقه لأجله وهو متحرك وسائر طولاً إلى جناب الله ومخلوق لأجل الله تعالى. وثانيتها الغاية المطلوبة من كل شيء بحسبه أولاً من حيث وقوعه تحت اسم من أسماء الله الحسنى وهي موصولة إليها أيضاً ولأن أسمائه تعالى كلها حسنى وصفاته جميعاً عليها ولفناء الأشياء في ينبوع البقاء لعله ورد لا تفضلوني على يونس بن متى (١) وبهذا النظر قال الحكماء الآجال الاخترامية طبيعية والنعمات غير الموزونة موزونه فإذا علمت هذا علمت بطلان قولهم يعدمهم قبل استكمالهم - س قده.

(١) وفي ذيله: " فان معراجي إلى السماء ومعراجي إلى الماء " - اد.

العلة والمعلول وينكرون الايجاب والاستلزام في الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود أو غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم أبعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومتقدميهم شيئا آخر وهو نفى اللمية الزائدة على ذاته عنه في فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فإنما هو في نفى الغاية الزائدة عن ذاته في فعله المطلق واثباتها فيه فان الحكماء ذهبوا إلى أن فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواه من ايصال خير بممكن أو نفع أو ثواب أو غير ذلك لكن يترتب على أفعاله هذه الغايات والاعراض والمعتزلة أثبتوا لفعله الغرض العائد إلى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما في الفواعل التي تحت الكون أو لحوقا غير زمني كما في ما فوق الكون.

واعلم أن العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها ومهيتها لفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الأول أي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي أيضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان بالذات

متغائران بالاعتبار فهناك شئ واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهى إليها الفعل متحدتان ذاتا متغائرتان بالاعتبار فالخيرية والتمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة (١) ومن حيث ينساق إليه الفعل غاية وافعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة إلى الغرض الأخير الذي هو مبدأها جميعا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفتيش وقد علمت في تلك المباحث ان هذه المعاني الأربعة أعني العلة الغائية والفائدة والغاية والغرض كلها في فعل الله سبحانه شئ واحد هو ذاته الأحدية ومرجعها إلى العناية التي هي

(١) هذا في الفائدة التي هي ما إليه حركه ونهاية الفعل لكن الفائدة أعم مما هو بعد الفعل أو معه كالعشور على الكنز في أثناء حفر البئر للوصول إلى الماء - س قده.

العلم التام بوجه الخير للنظام والإرادة الحقه لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم الأكبر وهو الانسان الكامل الأعظم فاعله وغايته أولا وآخرا ومبدء ومصييرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شئ غير ذاته كما أن فاعله القريب بحسب الخصوصية شئ غير الحق الأول كما أن الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبائعه وقواه هما نفسه المتعلقة بحمله بدنه واما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل مخصوص من أفاعيل الأعضاء فقوه مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها إلى الف الف قوة وفعل (١) ومرجعها

وأفاعليها كلها إلى النفس أولا وآخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار إذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئا زائدا على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم وإذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الأنفس ذاته لا شئ وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل إن غايته وغرضه ذاته المقدسة والا رجع الامر إلى مذهب الأشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله سبحانه المطلق غرضا وغاية أخيرة غير ذاته ويقولون ذاته غرض الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والأشواق لكونه علة العلل وسبب الأسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون أغراضا وغايات وكمالات مترتبة

---

(١) هذه الكثرة باعتبار ما قالوا من الاختلاف النوعي في بعض القوى فضلا عن الشخصي كالغاذية فان غاذية كل عضو مثلا مخالفه بالنوع لغاذية عضو آخر وفي كل عضله من العضلات الخمسة مائة قوة محرکه مخالفه للقوة المحركة التي في الأخرى إحداهما مزاولة لفعلها و مباشره لتحريكها المفوض إليها والأخرى ساكنه وأيضا بعضها محرکه حركتها الخاصة إلى جهتها المعينة وبعضها محرکه حركتها الخاصة الأخرى إلى جهتها المعينة الأخرى - س قده.



منتهية إليه سبحانه بخلاف الأشاعرة فإنهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة أيضا فإنهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهبت إليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسب ما عرفه وأفاده العارفون وقد أقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وهي هنا يقام عليه من سبيل الآخريّة والغائية لان كمال كل شئ هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام إلى آخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شئ هالك الا وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى (١) وسر قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذهب إليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روى عن خير البشر ص من قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانه ص من جملة الأنبياء المرسلين سلام الله عليهم أجمعين

الفصل (١٠)

في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده  
قد علمت أن الحكمة هي أفضل علم بالمعلومات واحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شئ من الأشياء بعلمه وأسبابه ويفعل النظام الأتم لغاية حقيقية يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت أن هذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء وإرادة ايجادها من غير أن يكون المنظور إليه في الايجاد شئ سافل وغرض غير حاصل في ذات

(١) لأنها القيام عند الله الواحد القهار للكل وقد عرفت في الحاشية السابقة ان الكل يفتدون على باب الأبواب وهو الانسان الكامل وهو بدي الله فيدخلون في دين الله أفواجا وكما أن كل واحد يرتقون إلى جنابه فالكل كذلك ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحده و أيضا إذا بدل الانسان الكامل فأشرق الأرض بنور ربها بدل الكل لان الكل كاجزاء ذاته فحشر الكل إلى الله بتبعية حشره إليه - س قد.

الفاعل فهذا معنى العناية.  
والهداية هي ما يسوق الشيء إلى كماله الثاني الذي لا يحتاج إليه في أصل وجوده وبقائه وقد اعطى سبحانه كل شيء كمال وجوده وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه وزاده أيضا كمالا ثانيا وهو ما لا يحتاج إليه فيهما واليه الإشارة في القرآن بقوله تعالى ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فخلق هو اعطاء الكمال الأول والهداية هي افاده الكمال الثاني وبقوله أيضا الذي خلقتني فهو يهدين.

واما الجود فهو افاده الخير بلا عوض فان الإفادة على وجهين أحدهما معاملته والآخر جود فالمعاملة ان تعطى شيئا وتأخذ بدله سواء كان البدل عينا أو ذكرا حسنا أو فرحا أو دعاء أو حصول صفة كمالية أو ازاله رذيلة نفسانية. وبالجملة ما يكون للمعطى فيه رغبة أو غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فإنه المعاملة بالحقيقة وإن كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينيه ولا يسمون غيره معاملته ولكن العقلاء يعرفون ان الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض أو فائدة فهو معاملته فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك الا لواجب الوجود فاذن لا جواد الا واجب الوجود على أن كل جود وكرم لا يحصل الا من جهته

الفصل ( ١١ )

في شمول ارادته لجميع الافعال  
هذه المسألة أيضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى إلى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت فيه الآراء وتشعبت فيه المذاهب والأهواء وتحيرت فيه الافهام واضطربت فيه آراء الأنام فذهبت جماعه كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم إلى أن الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوض إليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الأفعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه أراد

منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر أمور (١)  
الأول فائدة التكليف بالأوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب  
والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبائح (٢) والشروع من أنواع الكفر و  
المعاصي والمساوي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من اثبات  
الشركاء لله (٣) بالحقيقة وقد علمت أن الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهه في  
أن

مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين في ايجادها أشنع من  
مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله وأيضا يلزمهم ان ما أراد ملك  
الملوك

لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد  
في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا.  
وذهب جماعه أخرى كالأشاعرة ومن يحذو حذوهم إلى أن كل ما يدخل في  
الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطه سواء كان من الأمور القائمة بذاتها أو  
من الصفات التابعة لغيرها من أفعال العباد وإراداتها وأشواقها وحرركاتها وطاعاتها و  
معاصيها وغيرها ويقولون ان اراده الله متعلقه بكل كائن غير متعلقه بما ليس بكائن على  
ما

اشتهر بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله تعالى وقدره وما روى عن  
النبي ص ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود و

(١) وربما يصحح الأشاعرة بعض هذه الأمور بالكسب فقالوا الافعال واقعه بقدره الله  
تعالى وكسب العبد على معنى ان الله جرى عادته بان العبد إذا صمم العزم على الطاعة مثلا يخلق  
فعل الطاعة فيه وهذا القدر كاف في الأمر والنهي والثواب والعقاب وربما يمثلون بمن يحمل  
شيئا ثقيلًا على كاهله ويذهب به ويجعل آخر يده تحت ذلك الحمل من غير أن يكون شيء عن وزره  
وثقله على يده ولا يخفى ان معذرتهم شر من جريمتهم س قده  
(٢) حكى انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الأستاذ أبا إسحاق  
الأسفرائيني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ سبحان من لا يجري في ملكه  
الا ما يشاء س قده

(٣) وقد قال الله تعالى أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار وقال النبي ص  
القدرية مجوس هذه الأمة وقد نسب كل من الأشعري والمعتزلي هذا القول إلى صاحبه - س قده.

الايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقييحها بالنسبة إليه بل يحسن صدور كلها عنه والأسباب المشاهدة كالأفلاك والكواكب وأوضاعها لصدور الحوادث الأرضية وأشخاص الانسان والحيوان لصدور أفاعيلها وحرركاتها هي مما ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لأنها ليست أسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شئ من الأشياء لكنه اجرى عادته بأنه يوجد تلك الأسباب أولا ثم يوجد عقبيها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله و تقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شئ إلى واسطه شئ آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بأمور متعارضة حتى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فإنها متعارضة الظواهر في هذا الباب.

وذهبت طائفة أخرى وهم الحكماء وخواص أصحابنا الامامية رضوان الله عليهم (١) إلى أن الأشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالى متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الاخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابليتها المتفاوتة بحسب الامكانيات فبعضها صادرة عنه بلا سبب وبعضها بسبب واحد

أو أسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد سبق أمور هي أسباب وجوده وهو مسبب الأسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية

(١) كالمحقق الطوسي قدّمه كما نقل سابقا عنه من شرح رسالة مسألة العلم وحاصل هذه الطريقة ان الله تعالى يوجد القدرة والإرادة في العبد ثم هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقذور فالله تعالى فاعل بعيد والعبد فاعل قريب في هذه الطريقة واما في طريقه الراسخين فهو تعالى قريب في بعده وبعيد في قربه والفرق بينهما وبين طريقه المعتزلة ظاهر لان المعلول لا يحتاج إلى العلة في البقاء عند المعتزلة بخلافه عند المحقق قدّمه وغيره - س قدّمه.

وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع أن السبب المتوسط أيضا صادره عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الأشياء إلى أحد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على أكمل وجه في الخير والحدود ولا في أن صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على أبلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والإنس فيكون الخيرات داخله في قدره الله بالأصالة والشروع اللازمة للخيرات داخله فيها بالتبع ومن ثم قيل إن الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها (١) على قياس من لسعت الحية إصبعه

وكانت سلامته موقوفة على قطع إصبعه فإنه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعية اراده السلامة ولولاها لم يرد القطع أصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به إشارة إلى الفرق الدقيق وأنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الأولين واسلم من الآفات وأصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف فإنه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الأمور أوسطها.

وذهبت طائفة أخرى (٢) وهم الراسخون في العلم وهم أهل الله خاصة

(١) أي لا يريد بها بالذات وأرادها بالعرض فان الشر مجعول في القضاء الإلهي بالعرض والا فالإرادة والرضا والعشق والمحبة والابتهاج ونحوها متحدة اصطلاحا س قده  
(٢) الفرق بينه وبين سابقه ان في المذهب السابق سلوكا من طريق الكثرة في الوحدة وفيه سلوك من طريق الوحدة في الكثرة فعلى الأول للفعل استناد إلى فاعله القريب والى فاعل فاعله بواسطته ومن طريقه والانتساب طولي لا عرضي فلا تبطل إحدى النسبتين الأخرى ولا يلزم الجبر الباطل لان العلة الأولى انما تريد صدور الفعل الاختياري عن اختيار فاعله المختار فلا يقع الا اختيارا ولا يريد الفعل في نفسه ومن غير وسطه حتى يبطل به اختيار فاعله وتسقط ارادته.

وعلى الثاني للفعل استناد إليه تعالى من غير واسطه من جهة احاطته به في مقامه كما أن له استنادا إلى فاعله الممكن ولا يلزم جبر لان احاطته تعالى بكل شيء إحاطة بما هو عليه والفعل الاختياري في نفسه اختياري فهو المحاط المنسوب إليه تعالى والى العبد هذا وقد ظهر بذلك ان المذهبين غير متدافعين - ط مد ظله.

إلى أن الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتيبها في القرب والبعث من الحق الأول والذات الأحديية يجمعها حقيقة واحده إلهية جامعها لجميع حقائقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب من المجموع شئ واحد هو الحق سبحانه حاشا الجناب الإلهي عن وصمه الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الإلهية (١)

مع أنها في غاية البساطة والأحدية ينفذ نوره في أقطار السماوات والأرضين ولا ذره من ذرات الأكوان الوجودية الا ونور الأنوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما أقمنا عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما أنه ليس في الوجود شان الا وهو شانه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه

(١) أي انها أصلها المحفوظ و نسخها الباقي لا كأصل داخل في الفرع لأنه داخل في الأشياء لا بالممازجة ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج ولا كأصل فرعه ثانيه إذ لا ثاني له في الوجود بائنا عنه بينونة عزله وان باينه بينونة صفه بل كأصل لا شان للفرع الا وللأصل معه شان ولكن للأصل شان ليس للفرع معه شان كيف وهو قيومها ومقومها الوجودي فان نسبه وجوداتها إلى الوجود المطلق الذي هو مرتبه ظهوره ونسبه تقومها به كنسبة الماهية إلى مقوماتها بحسب شبيئية الماهية وتقويمها إياها بوجه والحاصل ان وجوداتها مضافة إليه تعالى أولا لان نسبه الشئ إلى فاعله بالوجود والى قابله بالامكان كما قال أمير المؤمنين ع ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله والى ماهياتها ثانيا لان الكليات الطبيعية وهي الماهيات موجودة أيضا ولو بواسطة الوجود وساطة في العروض فإذا نظر إلى الوحدة الحقه التي انطوت عندها الكثرات وان ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك وان الوجود عائد إليه والمملك له فالأثر اثره وإذا نظر إلى الكثرة وان لها وجودات ولو كانت عنه فالآثار آثارها فليحفظ المراتب ولا سيما إذا نظر إلى كثره الآثار أو يترأى شرية ومسائه فليعد من القوابل جنه ووقاية له تعالى وبالجملة الایجاد تبع الوجود والأثر يعرف صاحبه ولا يتوهم تركيب وتمزيح كما في سابقه وقد مر ما يوضح هذا فارجع إليه - س قده.

بل بمعنى ان فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها كما أنه مع غاية تجرده وتقده لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبه الفعل والايجاد إلى العبد صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب إليه فكما ان وجود زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شان من شؤون الحق الأول فكذلك علمه وارادته وحر كته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب

فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الاعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته (١) بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالأجسام والأرجاس والأنجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فالتنزيه والتقديس يرجع إلى مقام الأحدية التي يستهلك فيه كل شئ وهو الواحد القهار الذي ليس أحد غيره في الدار والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة و المعلولية والمحامد كلها راجعه إلى وجهه الإحدى وله عواقب الاثنية والمدائح و

(١) وذلك أن الأسماء الواقعة على الوجودات الخاصة الإمكانية وخواصها وأفعالها متضمنة في مفاهيمها لحدود عللها الناقصة من موضوع ومادة وزمان ومكان وغيرها وهي جهات النقص والشين فالذي ينتسب إليه تعالى هو وجودها العاري عن وصمه النقص والعيب والقصور واما أسماؤها بمفاهيمها الماهوية مثلا فهي لا تتجاوز موضوعاتها المادية الواقعة تحت التغير والزوال واعتبر ذلك من نفسك فإنك إذا تصورت انسانا يأكل الخبز أو يشرب الخمر فهو وفعله معلولان لك ولفعله نسبه إليه ونسبه إليك لكنه إذا نسب إليه وقع عليه اسم الفعل بحده فيقال انه يأكل الخبز أو يشرب الخمر وإذا نسب إليك قيل انك أوجدت فعله كذاته و لم يقل انك تأكل الخبز أو تشرب الخمر - ط مد ظله.

التقاديس وذلك لان شانہ إفاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشور والاعدام غير مجعولة وكذا المهيآت ما شمت رائحة الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس والوجود الفاض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث مهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لأنه طاهر الأصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الوجود والنور كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والأرجاس والمواضع الكثيفة فإنه لا يخرج من النورية والصفة بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك كل وجود من حيث كونه وجودا أو اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية (١) ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع إلى نحو عدم والعدم غير مجعول لآحد والحمد لله العلى الكبير.

فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها أشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في أفعال الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهه في أن المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول إليه لآحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الأتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين على ع لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين إذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا أيضا معناه ان فيه خلوا عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى ولا انه مضطر في صورته الاختيار كما وقع

(١) فما في دعاء الافتتاح والخير بيدك والشر ليس إليك فالسالبة سالبه بسيطه محصله وحاصل كلامه انه لا بد ان يبدل الأرض غير الأرض وكذا السماوات فيبدل الناظر والنظر و المنظور حتى لا يسند إلى الخير المحض الشور - س قده.



في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث إنه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره وقول القائل خير الأمور أوسطها يتحقق في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي يقال لا حار ولا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الأضداد

بمنزله الخلو عنها وقد يكون الجامع لها بوجه أعلى وابسط من غير تضاد وتزاحم بينهما

وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فإنه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الأربع على وجه أعلى وابسط مما يوجد في هذا العالم لان التي توجد منها

انما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الأول فمثال المذهب الأول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها

مع شدتهما جميعا فأنت أيها الراغب في معرفه الأشياء بالتحقيق الساعي بسلوكة إلى نيل عالم التقديس لا تكن ممن اتصف بأنوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة أنوثة التشبيه ولا غضب ذكوره التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين وانما هم من أهل الوحدة الجمعية الإلهية فإنه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شئ لا يخلو من ذاته شئ (١) من الذوات ولا من فعله شئ من الافعال ولا من شأنه شئ من الشؤون ولا من ارادته ومشيته شئ من الإرادات والمشيات

(١) أشار بهذه الفقرات إلى توحيد الذات والصفات والافعال وان الموحد لا بد ان يعتقد بتوحيد الذات والصفات أولا ثم بتوحيد الافعال ثانيا فليقل لا هو الا هو ولا إله إلا الله ثم ليقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والأشعري يريد ان يوحد بزعمه بتوحيد الافعال ولكن لم يأت البيت من بابه ولا فهم ثمرته فإنه أثبت ذواتا مستقلة ولكن نفى آثارها ولوازمها و قذف نتائجها إلى غيرها فقال إنها محال صنع الله وان تأثيراته تظهر فيها - س قده.

ولأجل ذلك قال تعالى كل يوم هو في شأن وقال ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ففيه السلب والاثبات من جهة واحدة لأنه سلب الرمي عنه ص من حيث أثبت له وكذا قوله قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم فنسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله بأيديهم والتعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندي من مسألة خلق الأعمال التي اضطربت فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية. تمثيل فيه تحصيل

ما أشد اعانه وتيسيرا في هذا الباب مطالعه كتاب النفس الانسانية فإنه نسخه مختصره مطابقه لكتاب العالم الكبير الذي كتبه أيدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعليك ان تتدبر في كتاب النفس وتتأمل في الافعال الصادرة عن

قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري

ولا كما يقوله القدري ولا أيضا كما يقوله الفيلسفي فانظر إلى أفعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثلا ذاتا وصفه وفعلا لذاته وصفاته وأفعاله واتل قوله تعالى وفي أنفسكم أفلا تبصرون وقول رسول الله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسه وقوه من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لأنه احضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لأنه احضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع بها فلا يمكن شئ منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لأنها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً أو نقاشاً الا ان الاستخدام هيئنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور زيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرد صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناءا وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتباً فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون

سميعة وبصيرا مع انا نعلم إذا راجعنا إلى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحرك بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة إلى قوانا سيما القرية من أفق عالم النفس وسنحقق في مستأنف الكلام من مباحث النفس إن شاء الله العظيم في ايضاح القول بان النفس بعينها في العين قوة باصرة

وفي الاذن قوة سامعه وفي اليد قوة باطشه وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في الأعضاء فيها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطنش اليد وتمشى الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي بها يبطش فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه وأعضائه لا يخلو منها عضو من الأعضاء عاليا كان أو سافلا لطيفا أو كثيفا

ولا تبائنا قوة من القوى مدركه كانت أو محرکه حيوانية كانت أو طبيعية بمعنى ان لا هويته للقوى غير هويه النفس لان وحده النفس ضرب آخر من الوحدة (١) يعرفه الكاشفون وهو يتهاطل للهوية الإلهية فلها هويه أحدية جامع لهويات القوى والمشاعر والأعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والأعضاء في هويتها ويضمحل آياتها في آيتها

عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة الأدمية الشخصية ثم ينشأ

(١) هي الوحدة الحقه الظلية لأنها متعلمة بالأسماء التنزيهية والتشبيهية جميعا ومتصفة بصفات الطبائع في مقام نازل كما انها متصفة بصفات الروحانيين في مقام شامخ فهي أصل محفوظ لجميع القوى فلما كانت ظل الله تعالى وخليفته والخليفة لا بد ان يكون بصفة المتخلف فلها أيضا مقام إحدى وهو مقامها الكثرة في الوحدة وهو مقامها الخفي والأخفى الجامعة فيه لقويها بنحو أعلى ومقام ظهور وهو مقامها الوحدة في الكثرة وتشأنها بشؤون القوى بلا تجاف عن مقامها التنزيهي ثم ينشأ النشأة الآخرة بالنفخة الثانية أي بعد ما أطفئت أنوارها بما هي متشتتة في مجالي البدن المتفرقة بالنفخة الأولى المميته لها أنشأت نشأتها الأخرى فأحييت بحياة النفس حياه بسيطه ووجدت بوجودها وجودا واحدا جمعيا بالنفخة الثانية المحيية لها الموجبة لقيامها عند النفس بعد ما كانت قائمه عند مواد البدن والمحال فبالنفخة الأولى تفتى وجوداتها الخاصة وتقبض وبالثانية تبقى بعد الفناء بوجود واحد شامخ وتنهض - س قده.

النشأة الآخرة بالنفخة الثانية فإذا هم قيام ينظرون وأشرق أرض البدن الأخرى حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة وذلك لأن النفس محيطة بقواها قاهره عليها منها مبتدأها وإليها مرجعها ومنتهاها كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات كما بين منه يتدى واليه يصير إلا إلى الله تصير الأمور

## الفصل (١٢)

في حل بقيه الشبه الواردة على الإرادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الإرادة الحادثة

فمنها انه يلزم قدم العالم وتخلف المراد إذا كانت اراده الله (١) على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الأتم والجواب حسبما أشرنا إليه في مباحث حدوث الأجسام والطبائع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الإلهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشيء من أفعاله علة غائية أو داع لكان السؤال بلم عن فعله جازيا معقولا فلما ذا وقع النهى عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب انه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الأشاعرة ومن يقتفى أثرهم بل المراد كما مرت الإشارة و التصريح عليه نفي مطلب لم في فعله المطلق وفي أفعاله الخاصة بحسب الغاية الأخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الأسنان عريضه لغاية هي جوده المضغ وهي أيضا لغاية هي جوده الهضم الأول وهي لجودة الهضم الثاني و هلم إلى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول

(١) منشأ الاشكال استناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتم الذي هو عين الذات واستحالة انفكاك المعلول عن علته سواء سمينا هذا العلم اراده أو لم نسم فلا يندفع الاشكال بالقول بكون الإرادة صفة فعل لا صفة ذات وهو ظاهر - ط مد ظله.

المزاج الكامل وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعال وغايته الباري المتعالى وفي العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون آله للعلوم النظرية غير الآلية وتلك العلوم غير الآلية إذا اخذت على الاطلاق فغايتها نفسها لأنها الغاية الأخيرة لغيرها من العلوم الآلية وإذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فان مباحث الطبيعة وحركه والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة.

ثم مسائل العلم الكلى من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الإلهية وأحوال المبدء والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول إلى جوار الله والقرب منه وغايته الفناء في التوحيد وغايته البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات و نهاية المقامات فاذن لا لمية لشيء من أفعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لا فاعليه المخصوصة البعيدة منه أو المتوسطة اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها إلى من هو غرض الاغراض وغاية الأشواق والحرركات بنفس ذاته الأحدية الحقه من كل جهة.

ومنها انه لو كان الكل بإرادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الإلهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من ارضى وسمائي وليطلب ربا سواي على أن الرضا

بالكفر والفسق وكفر وفسق وقد ورد وصح عن الأئمة ع ان الرضا بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بان الكفر مقضى لا قضاء لأنه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى (١) واستصوبه جماعه من الصوفية كصاحب العوارف

(١) فان القضاء هو العلم الفعلي والمقضى هو المعلوم ولكل منهما حكم ليس للاخر الا ترى انه يصح ان يقال علمه تعالى بالأشياء عين ذاته ولا يصح ان يقال الأشياء عين ذاته وكذا علمه بالأشياء واحد ولكن الأشياء كثيره - س قد.

والمولى الرومي وزيف هذا الجواب جماعه من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء وانما هو المقضى ليس بشئ فان قول القائل (١) رضيت بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب الصحيح

ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال أستاذنا السيد الأكرم دام عمره ومجده الفرق بين القضاء والمقضى هناك لا يرجع إلى طائل أليس اعتبار المقضى بما هو مقضى راجعا إلى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبارا للمقضى فاذن انما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالمقضى بما هو مقضى بالذات واجب والكفر ليس هو بمقضى بالذات

ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم

للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو

كفر وانما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيره لنظام الوجود انتهى كلامه زيد اكرامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به (٢) نفس النسبة الحكمية

(١) ظاهر كلامه قده انه لا يناقش في أن هناك قضاء غير المقضى وهو العلم السابق الذي هو صفة الذات وانه غير المقضى وانما يناقش في كون الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالقضاء بذلك المعنى بل الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالمقضى لوضوح ان متعلق الرضا هو متعلق السخط الذي يقابله والذي يتعلق به السخط والشكاية ونحوهما هو الامر الكوني الذي هو المقضى دون القضاء بالمعنى الذي تقدم ولذلك اضطر قده إلى تحليل المقضى ثانيا إلى قضاء ومقضى وفرق بذلك بين متعلق الرضا المطلوب والمذموم فقال إن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر فالكفر من حيث إن لوجوده نسبة إليه تعالى مصداق للقضاء ولا بهذه النسبة مقضى وبهذا التقرير يندفع بعض ما سيورده المصنف قده عليه ط مد ظله (٢) لما كان كلام السيد قده ان اعتبار المقضى راجع إلى اعتبار القضاء مبنيا على كون القضاء بمعناه المصدرى والمصدر معتبر في المشتق بين ان المراد بالقضاء في كلامهم ليس المعنى المصدرى النسبي بل وجود صور الأشياء إلى آخره فمرادهم حينئذ الرضا بالأكوان السابقة للأشياء وعدم الرضا بالكون الدنيوي لان الدنيا ملعونة مردودة من قبل الله وفي نظر أهل الله وكلامه قده ناص على أن مرادهم القضاء السابق وان هذا العالم بشرائره مقضى وغير مرضى مطلقا بما هو مشوب بالمادة الظلمانية والتمدد والتجدد أو غير المرضى متحقق فيه كالأمر المستقبحة ولكن مقصوده انما في مندوحة من الجواب حيث إن الرضا والكرهية لكل منهما متعلق ولا حاجة إلى تدقيقات هؤلاء المحققين وأما إذا استونف الاشكال الآخر بان الوجود خير فكيف يكون أمور هذا العالم غير مرضية فيقال في دفعه ان الكراهية تتعلق في الأمور المستقبحة بماهياتها بل باعدامها لا غير وكلامهم يسع القضاء العيني أيضا كما هو

مصطلح السيد الداماد قدّه كما نقل عنه في مبحث المثل من السفر الأول ولو حمل القضاء على الأعم من القدر فالقدر العيني يطلق كثيرا على الوجود العيني فيدخل وجودات هذه الأشياء بما هي أنوار وعلوم ووجهها إلى الله في كونها متعلقات الرضا أيضا وعلى ما ذكره قدّه أيضا يمكن أن تكون مرضية بما هي رقائق الحقائق ومتدليات بها - س قدّه.

الايجابية أو السلبية ولا شبهه انها من باب الإضافات وقد يراد به صورته علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة والإرادة وأشباهها فعلى الأول كون القضاء مرضيا به يوجب كون المقضى مرضيا به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعه لمتعلقاتها فإذا قيل هذا القاضي أو الحاكم قضى أو حكم قضاء شرا أو حكما باطلا فالمراد منه المقضى ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضى شرا واما على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الأشياء الموجودة في هذا العالم الأدنى جميعا في عالم علم الله على وجه مقدس عقلي شريف إلهي خال عن

النقائص والشور والاعدام والامكانات ولا شبهه في أن لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بإزائه في ذلك العالم الإلهي من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدء تكونه وهو لكونه في عالم الإلهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطه الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق. فإذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضى واستقام قول من قال إن الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى واما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القائل رضيت



بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الإلهي ليس من قبيل  
النعوت (١)

والاعراض بل هي أصول الذوات والجواهر ولا نسلم ان معنى قول القائل رضيت  
بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق في علمه وأيضا قوله الرضا بالكفر من حيث  
هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيشية كفر ففيه ان علمه لما كان فعليا (٢) فكل  
جهة وجودية في شئ من هذا العالم فهي بعينها هي حيشية معلومته له فكما ان ذاته  
تعالى وعلمه بالأشياء شئ واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيشية  
كون الأشياء موجودة في أنفسها وحيشية كونها معلومه له مرتبطة به شئ واحد من  
غير تغاير هذا.

ومما يؤكده ما ذكرناه وينور ما قررناه انك إذا حكمت بكفر أحد أو بسواد  
وجهه فحصل في نفسك صور الكفر وصوره السواد فلا تكفر به ولا يسود به وجه  
قلبك لان

صوره الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صوره السواد فيه سواد كسواد الخارج  
فكذلك الامر في هذا المقام فاتقن ولا تقع في مزال الاقدام.  
ومما يدل أيضا على أن مبادئ الأشياء الشرعية (٣) والأمور المؤفة والمستقبحة

- 
- (١) وفيه ان القضاء باي معنى فسر من أوصافه تعالى وهو القاضي فان فسر بالعلم  
الذاتي كان من أوصاف الذات وان فسر بوجود الامر الكوني من حيث نسبه إليه تعالى و  
مصادقته للحكم والقضاء كان من صفات الفعل ط مد ظله
- (٢) وفيه ان الظاهر أن مراد المحقق الطوسي قده بقوله لا من هذه الحيشية  
هي الأوصاف والافعال الكونية بعناوينها المنسوبة إلى موضوعاتها فإنها من هذه الحيشية لا تنسب  
إليه تعالى ولا تكون ناعته له مثلا حراره النار وبرودة الثلج تنسبان من حيث وجودهما  
إليه تعالى وتنعتانه فله تعالى وجودهما وهو موجودهما واما هما بعنوانهما الكوني فإنما  
تنسبان إلى النار والثلج وتنعتانهما فالنار حاره والثلج بارد وهو سبحانه منزه عن هذه  
النسبة والاتصاف والحق ان الأجوبة الثلاثة صحيحة كل بوجه ط مد ظله
- (٣) تنظير وتنوير للمقام بان كون المقضى غير مرضى ومبادهيه وهي الصور القضائية  
مرضيه لا غرو فيه كما أن الأشياء الشرعية مستقبحة ومبادهيه عند العالمين بعلم الأسماء هي الأسماء  
وهي عندهم أرباب الأنواع بل أرباب العقول العرضية التي هي عند الاشرقيين أرباب الأنواع  
وكلها حسنى - س قده.

التي توجد في عالم المواد والأجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية أو نقص أو آفة ما حققه العرفاء العالمون بعلم الأسماء من أن الأسماء الجلالية القهرية له كالمنتقم والجبار والقهار هي أسباب وجود هذه الأشرار والشورور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم وأهلها كما أن الأسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادئ وجود الأخيار والخيرات كالأنبياء والأولياء ع والمؤمنين وطبقات الجنان وأهلها حتى قالوا إن الشيطان اللعين مخلوق من اسمه المضل لقوله تعالى حكاية عنه فيما أضلني (١) وقوله فيما أغويتني فالمتضادات والمتعاندات و المتخاصمات في عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصلحات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته و قضاؤه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم تتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له وأجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فلجريان مثله (٢) في حق الله في ارادته للأكوان الحادثة سيما عند من أثبت له اراده متجددة واما الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من اتباع الشيخ الأشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله لا يسئل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي ره في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فإنه كان في الأزل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب أو ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب و الامتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح (٣) لان القول بتابعية

- 
- (١) لا يخفى عليك انه لم يرد في الكتاب المجيد فيما أضلني نعم قد ورد فيما أغويتني ولكنه حكاية عن قول إبليس لعنه الله فلا يكون دليلا على ما ادعوه اد  
(٢) أي لا بعينه كما في النقض الذي ذكره العلامة في نقد المحصل وجريان مثله هو انه ان علم الله وجود الحادث اليومي كزيد مثلا وتعلقت به ارادته لكان قديما لعدم جواز التخلف والا امتنع وجوده وهكذا في نفس ارادته الحادثة يرد بالتعلق وعدمه س قده  
(٣) ويمكن ارجاعه إلى ما سيذكره المصنف قده من الجواب فان العلم الإلهي انما تعلق بالأشياء على ما هي عليها فالفعل الاختياري انما تعلق به العلم والإرادة الإلهيان بما هو مستند إلى القدرة والاختيار ومرتب على ذلك ولعله قده لذلك قال بظاهره غير صحيح ط مد ظله

العلم للمعلوم (١) لا يجرى الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لأنه سبب وجود الأشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الأشياء بحسب شئيتها في الأزل.

فالحق في الجواب ان يقال إن علمه وإن كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدره العبد واختياره (٢) لكونها من جملة أسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فكما ان ذاته تعالى علة فاعله لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسط العلة والشرائط وربط الأسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل شئ الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد أو لازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول

- 
- (١) وقال في التجريد العلم تابع بمعنى أصالة الموازنة في التطابق وعند العرفاء تابعيه العلم انما هي في التعيين والتلون لكونه نورا لا لون له س قده
- (٢) وهذا كاف في كون الفعل اختياريا لان الفعل الاختياري هو الفعل الذي هو مسبوق بالاختيار لا ما هو اختياره مسبوق بالاختيار فمع كون الاختيار ليس بالاختيار يكون الفعل مسبوqa بالاختيار والقدرة صدور الفعل عن علم ومشيه ففعلك قد سطر في الألواح القضائية والقدرية مع أسبابه أي سطر قدرتك وإرادتك واختيارك أولا ثم فعلك عقبيها فكما فعلك حتم إذ جرى به القلم واستطر به اللوح فكذا اختيارك حتم لان العلة واحده وانما يحقق هذا اختيارك إذ ليس هذا الاختيار مما يمكن ان يكون فيك وان لا يكون بل حتم لازم ان يكون. وأيضا كما أن الوجود وجودك فالاختيار اختيارك وان تنف عن نفسك الاختيار فأنف وجودك وآيتك عنك والا فنفي الصفات واللوازم والآثار وأثبت الموصوف والملزوم شئ غريب وجودك ذنب لا يقاس به ذنب
- گر خرابم کنی أي عشق چنان کن باری \* که نباید دگرم منت تعمیر کشید  
- س قده.

الكثيرة والعجب من امام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصره مذهب الأشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم انك متى حققت علمت أن النكتة في مسألة القدم والحدوث والجبر والقدر شئ واحد وهو ان الشئ متى كانت فاعليته في درجه الامكان و الجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسألتين ثم إن فاعليه الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعليه العبد فلما

استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها إلى ذات الله وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل إذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الأمر والنهي والثواب والعقاب وأيضا إذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكننا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب اما الأمر والنهي (١) فوقوعهما أيضا من القضاء

والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الأغذية الردية كما انها أسباب الأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب الأمراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لا لأجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحه ما ذكرناه ان أصحاب هذا القول يقولون

---

(١) الأولى ان يقال الأمر والنهي انما هما لتحصيل هذا النظر حالا ومقاما لا مقالا فقط وعيانا وحقا لا بيانا فحسب كما أن اخذ الدنيا لتركه والجواب الاخر ان أفعال العباد وان كانت بقدره الله تعالى فهي بقدرتهم أيضا كما مر وسيقول عند قوله واما حديث القدرة فلا يلزم توجيه الأمر والنهي إلى غير القادر - س قده.

انه يجب على الله اعطاء الثواب (١) والعوض للآلام في الآخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي إلى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطى الثواب والعوض وإذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بألفاظه وهو أقرب إلى نيل الحق من سائر ما أورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من قوله مسألة الإرادات تنتهي إلى اراده ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل إلى قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق أقول قبل استناد الكل إلى قضاء الله اما ان يكون بلا توسط في اليجاد للشئ أو يكون بتوسط والأول لا يقتضى انتهاء الإرادات إلى ارادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو اليجاد بتوسط القدرة والإرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شئ آخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لا اختيار فاعله ولا يندفع هذا الا بإقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى.

أقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا والحق مؤثر فيه وعلة قريبه لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله (٢) والأول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق ان حيثية نسبه الفعل إلى العبد هي بعينها حيثية نسبه إلى الرب وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب. وبالجملة تحقيق هذه المسألة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظام المسائل الإلهية ولم يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء أكثر الحكماء بل كلهم

(١) لا يذهب عليك ان هذا الواجب بمعنى ما يذم تاركه والواجب الذي ينافي كونه مقدورا ما يقابل الممكن والممتنع وأين هذا من ذاك س قد  
(٢) لان هذا لا يأبى عن التوسط ولا عن كون حيثيتي النسبتين متغايرتين بخلاف الأول - س قد.

لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الإشارات من أن الكل متفقون على أن الوجود معلول له على الإطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسألة توحيد الذات وانى ذلك لاحد من عرفناه ونظرنا إلى كتبه وكلامه متصفحين مفتشين.

ومنها ان الإرادة الانسانية إذا كانت وارده عليه من خارج بأسباب وعلل منتهية إلى الإرادة القديمة فكانت واجبه التحقق سواء أرادها العبد أم لم يرد (١) فكان العبد ملجئاً مضطراً في ارادته ألقأته إليها المشية الواجبية الإلهية وما تشاؤن الا ان يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بإرادته حيث لا يكون ارادته بإرادته والا لترتب الإرادات متسلسلة إلى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بإرادته (٢) لا ما يكون ارادته بإرادته والا لزم ان لا يكون ارادته عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان أراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان أراد الإرادة للفعل فعل والا لم يفعل على أن لاحد ان يقول إن اراده الإرادة كالعلم بالعلم ووجود الوجود ولزوم اللزوم من الأمور صحيحة الانتزاع و يتضاعف فيه جواز الاعتبار لا إلى حد لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض لعدم التوقف العلى (٣) هناك في الخارج. واما ما ذكره في الجواب سيدنا المفخم وأستاذنا الأكرم دام ظله العالى من

- 
- (١) تعبير عجيب إذ فرض كون اراده لم يردها الانسان اراده انسانية غير معقول لكن مراد المستشكل بهذه التسوية قطع رابطة الانسان والإرادة وبالجملة رابطة العلية والمعلولية واسناد وقوع الافعال بعد فواعلها إلى عاده الله ط مد ظله
- (٢) قد عرفت بما قدمنا ان الفاعل المجبر أيضا لا يخلو فعله عن اراده فالأولى في البيان وضع الاختيار موضع الإرادة ط مد ظله
- (٣) هذا هو الفارق بين ما ذكره قده بقوله على أن لاحد الخ وبين ما ذكره السيد قده فإنه حكم بان الإرادة بالإرادة المتقدمة بالذات وهكذا في لحاظ التفصيل وان امتناع التقدم والتأخر بالذات انما هو في المتصلات - س قده.

قوله هذا الشك مما لم يبلغني عن أحد من السابقين واللاحقين شئ في دفاعه والوجه في ذلك أنه إذا انسقت العلل والأسباب المترتبة المتأدية بالانسان إلى أن يتصور فعلا ويعتقد فيه خيرا ما انبعث له تشوق إليه لا محاله فإذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصاب

اجماعه تم قوام الإرادة المستوجبة اهتزاز العضلات والأعضاء الأدوية فان تلك الهيئة الإرادية حاله شوقية اجمالية للنفس بحيث إذا ما قيست إلى الفعل نفسه وكان هو الملتفت إليه بالذات كانت هي شوقا إليه وإرادة له وإذا قيست إلى اراده الفعل وكان الملتفت إليه هي نفسها لا نفس الفعل كانت هي شوقا وإرادة بالنسبة إلى الإرادة من غير

شوق آخر وإرادة أخرى جديدة وكذلك الامر في اراده الإرادة وإرادة إرادة الإرادة إلى سائر المراتب التي في استطاعه العقل ان يلتفت إليها بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الإرادات المفصلة يكون بالإرادة وهي بأسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الإرادية والترتب بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة اجمالية بهيئتها الوجدانية فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فلذلك بان ان المسافة الأينية يستحيل ان تنحل إلى متقدمات ومتأخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يصح تحليلها إلى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان.

فأقول فيه أولا ان التحليل العقلي للشئ الموجب بحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشئ انما يجرى في أمور لها جهة تعدد بحسب مرتبه من مراتب نفس الامر وجهه وحده في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في المهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب مهيته جزء جنسيا كاللونية وجزء فصليا كالتقابضية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على المهية المحدودة بها ثم بتقدم فصله على جنسه مع أن الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها فالحكم بتعددده وتفصيله إلى ما يجرى مجرى الاجزاء له ليس الا مما يخترعه العقل من غير حاله باعته إياه بحسب الامر في نفسه. واما ثانيا فيلزم عند التحليل والتفصيل لها وبحسبهما اجتماع المثليين بل الأمثال

في موضوع واحد وهو ممتنع إذ لا امتياز لها في المهية ولا في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وأيضا قد تقرر ان افراد مهية واحده لا يكون بعضها علة لبعض (١) إذ لا أولوية لبعض في ذاتها.

واما ثالثا فان لنا ان نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان علتها أي شيء هي فان كانت اراده أخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة إلى شيء واحد بعينه هو مجموع الإرادات وذلك محال وإن كان شيئا آخر لزم الجبر في الإرادة وهذا هو الحق فليعمل عليه في دفع الاشكال كما مر. ومما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقا ويزيد تأكيدا ما قاله المعلم أبو نصر الفارابي في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث فإن كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ولزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه و لزم القول بان اختياره يفيض فيه من غيره وإن كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه فاما ان يكون هو أو غيره فإن كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبورا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه فإنه ان انتهى الكلام إلى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند إلى الأسباب المنبثثة عن الإرادة الأزلية انتهى بألفاظه.

وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء وجميع

---

(١) هذا الزامي بناء على أصالة الماهية كما هو مذهب السيد قده أو برهاني في المتواطي وان هنا في الحقيقة اراده واحده بالشخص واما على مذهب المصنف قده من أصالة الوجود فالوجود حقيقة واحده مقولة بالتشكيك مرتبه منها علة ومرتبة منها معلول بل جاز عنده كون افراد نوع واحد بعضها مجردا وبعضها ماديا - س قده.



الأحوال الأرضية منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات والإرادات فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك إلى حركه ومن الحركات إلى حركه المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فاختياراتنا أيضا تابعه للحركات السماوية والحركات والسكونات الأرضية المتوافقة على اطراد متسق يكون دواعي إلى القصد وبواعث عليه ويكون هذا هو القدر الذي أوجبه القضاء والقضاء هو العقل الأول الإلهي (١) الواحد المستعلى على الكل الذي منه

يتشعب المقدرات انتهى كلامه

وقال في أول العاشرة من إلهيات الشفا ان مبادئ جميع هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك والإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل اراده لنا فلها علة وعلة تلك الإرادة ليست اراده متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية بل أمور تعرض من خارج أرضية وسماوية

والأرضية تنتهي إلى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه (٢) فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ ايجابها

(١) أي باعتبار الصور الموجودة فيه لان العقل محل القضاء كما أن النفس المنطبعة محل القدر وقد يطلق القضاء على نفس العقل أيضا ويمكن ان يكون مراد الشيخ التعقل الأول والأولية اضافه فيكون القضاء نفس الصور العقلية المقدسة ويمكن ان يكون المراد التعقل العنائي مجازا والعناية هي الصور المرتمسة في الذات عندهم بل يمكن ان يكون المراد العقل البسيط والعلم الكمالي الاجمالي ولكن أطلق تجوزا أيضا ولعلي كنت رأيت اطلاق القضاء الاجمالي على هذه المرتبة من العلم في كلام السيد المحقق الداماد قده س قده (٢) كمصادفة الحجر الذي يهوى في طريقه رأس زيد الذي تحركه ارادته إلى مهبط الحجر اتفاقا فيشج وكحدوث امر اتفاقي من تحريك طبيعين أو إرادتين ثم إن الاتفاق قد حقق انه بالنظر الجليل واما بالنظر إلى الأسباب المترقية إلى المبدء وفي النظام الكلي فليس الا الضرورة واللزوم كما أن الامكان الذي يكون الاتفاق نظيرا له انما هو بالنظر إلى الماهية من حيث هي واما بالنظر إلى الوجود وعلتها فليس الا الوجوب ثم إن الشيخ لم يتعرض للمبادئ القسرية لان القاسر أيضا اما طبع واما اراده - س قده.

منزل من عند الله والقضاء من الله هو الوضع (١) الأول البسيط والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج كأنه موجب (٢) اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من

حيث هي بسيطه إلى القضاء والامر الإلهي الأول انتهى كلامه. ومنها ان الكل إذا كان بعلم الله وارادته وقضائه كان كل جزء من اجزاء النظام وكل ذره من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس إلى الإرادة القديمة حتمي الثبوت في علمه مجزوما به في قضائه فما معنى التردد المنسوب إليه في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كتردد في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من غوامض المشكلات على من التزم من أهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والأحكام الشرعية ولم يأت أحد من العلماء بشيء يشبع ويغنى في هذا المقام الا ان أستاذنا دام ظله العالي ذكر وجهها قريبا ان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فأطلق المسبب هناك وأريد السبب ومغزى الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس إلى نظام الوجود وشر من حيث مسائته وبعبارة أخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه للخيرات الكثيرة والشريعة بالعرض وبالإضافة إلى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد إذ الخيرية يدعو إلى فعل الفعل والشريعة إلى تركه ففي ذلك انسياق إلى تردد ما فاذن المعنى ما وجدت شرية في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيره في أفاعيلي مثل شرية مسائه عبدي المؤمن من جهة الموت وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة الإلهية انتهى.

(١) المراد منه ما هو القريب من معناه اللغوي لان الموجودات بوجودها وماهياتها موضوعه فيه والبساطة من وجهين أحدهما من جهة الوجود الواحد البسيط إذ الكل كانت موجودة بوجود واحد وثانيهما من جهة ان كل واحده من الصور موجودة هناك صرفا بسيطا غير مخلوطة بالكثرات كما في الصور القدرية س قده

(٢) بفتح الجيم وانما زاد لفظه كان لان هيئة الاجتماع امر اعتباري وأيضا الاجتماع باعتبار المفاهيم هناك فان وجودها واحد فالاجتماع الذي هناك كأنه منشأ الاجتماع الذي في الصور القدرية من الشكل الخاص والمكان الخاص والزمان الخاص وغيرها - س قده.

أقول ما ذكره لم يدفع به الاشكال بل صار أقوى إذ لم يزد في بيانه الا ان أثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه وجانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي فهيئنا ان لم يترجح أحد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه فلا تردد إذ الحكم برجحانه وقع على القطع وكان صدوره حتما مقضيا والذي سنح لهذا الراقم المسكين ان وجود هذا الأشياء الطبيعية الكونية وجود تحديدي لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي الوجود يكون كل جزء من اجزائه المفروضة مسبوقة بامكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه إذ الامكان ذاتيا كان أو استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوق لتساويهما اما بحسب نفس مرتبه المهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة المهية كما

في الامكان الذاتي أو بواسطة وجود امر في مادة الشئ سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء اللاحق به منها فأجزاؤه كلها امكانات وقوى لأنه ضعيف الوجود يتشابه الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضى لحصوله الا ان وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة.

إذا تقرر هذا فنقول لما تقرر ان وجود الأشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه التفصيلي فهي علوم له بوجه ومعلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم امكان للوجود ثم إن النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الامكانات والترددات أكثر أنواعا وأعدادا لكونها ذات أكوان وأنحاء كثيرة في الوجود بحسب الأكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والأطوار التي بعدها إلى أن يخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية إلى جانب القدس و عالم البقاء والثبات بقوة إلهية قابضة للأرواح والنفوس عن أبدانها جاذبه بنحوادمها وأعوانها للطبائع والصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورته شئ

عن مادتها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا شان ملك الموت وهو ملك مقرب إلهي في نزع الأرواح والنفوس وشأن أعوانه وسدنته في جذب الطبائع

والصور وهذه الاستحالات والتكونات (١) كما انها تقع في عالم المواد الكونية كذلك تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات لان كل ما يثبت من أرقام الصور العلمية الجزئية في ألواح تلك النفوس فهي قابله للمحو غير محفوظه عن النسخ والتبديل كأم الكتاب لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير وفيه جميع الأشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال تعالى ولا حبه في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات و التجددات والعوارض والنقايس بحسب أنحاء الهويات الجزئية والطبائع الكونية لا تقدر في ارتباطها إلى الحق الأول وعالم الأحدية وفي اثبات الإرادة القديمة الإلهية المصونة عن الامكان والعلم القديم الحق المنزه عن وصمه الظن والتردد و القضاء المبرم الحتم الذي لا يبدل ولا يغير ولا يكثر لأنها واقعه في مراتب تنزلات العلم والإرادة قال الشيخ أبو نصر في رسالة الفصوص انفذ إلى الأحدية تدهش إلى الأبدية وإذا سئلت عنها فهي قريب أظلت الأحدية فكان قلما أظلت الكلية فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق وقال أيضا علمه الأول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقه الا يعلمها من هناك يجرى القلم في اللوح جريا متناهما إلى القيمة وقال أيضا لحظت الأحدية (٢) نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني

(١) لما أسقط بعضهم هذه الوجودات المسماة عند البعض الاخر بسجل الوجود عن مراتب العلم وكلمات المصنف قده أيضا مختلفه في ذلك ترقى وتمم البيان في لوح القدر س قده

(٢) يعنى علم الأحدية ذاتها أولا ثم لحظت الأغيار ثانيا ولحاظ الأغيار هو صورها المرتسمة في ذاته تعالى عندهم ولما كان علمه فعليا وهو فاعلا بالعناية كان علمه قدره فعبر عنه بالقدرة فقولته فلزم العلم الثاني بيان لقوله فلحظت القدرة ويمكن كون الفاء فيه للتعقيب بحمل القدرة على القدرة على الصور المرتسمة في مرتبه العلم الأول الكمالي الاجمالي س قده

المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة (١) حيث يغشى السدرة ما يغشى وسنزيك ايضاحا فاستمع. الفصل (١٣)

في تصحيح القول بنسبه التردد والابتلاء وأشباههما إليه كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل من أئمتنا المعصومين ع وصحت الرواية فيه عنهم وما نيظ بذلك من استجابة الدعوات وإغاثة الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفة أسباب طبيعية

اعلم أن للإلهية مراتب (٢) وللأسماء الحسنى مظاهر ومجالي وكانا قد بينا طرفا من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الأول فنقول ان لله في طبقات السماوات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبه النفوس دون مرتبه السابقين المقربين وهم عالم الامر المبري عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبه السابقين الأولين الا ان أفعالهم كلها طاعة له سبحانه وبامرهم يفعلون ما يفعلون ولا يعصون الله في شئ من أفعالهم وإراداتهم وخطرات أوهامهم و

-----  
(١) أي في مقامين الأول تكثر العلم الأول بتنزله إلى العلم الثاني والثاني تكثر ما في العلم بتنزله إلى النقوش اللوحية كما أن الحروف المتكثرة في القراطيس كانت واحده في مدد رأس القلم الذي من القصب والسدرة أيضا بعض تأويلاتها النفس الكلية وبعضها الصور المرتسمة وبعضها البرزخية الكبرى التي هي مرتبه الأسماء والصفات عند العرفاء س قده  
(٢) أي للفاعلية مراتب ويمكن ان يكون قوله وللأسماء الحسنى مظاهر عطفًا تفسيريًا على الأول لان الأسماء الحسنى عند العرفاء كأرباب الأنواع عند الاشراقين والأنواع كلها مربوبات الأسماء - س قده.

شهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق و قوله قول الصدق إذ لا داعيه في نفسه تخالف داعي الحق بل يستهلك ارادته في اراده الحق ومشيته في مشيه الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه ولامره مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس ولا حاجه في طاعتها للنفس إلى امر ونهى أو ترغيب وزجر بل كلما همت الناطقة بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعه مع أن هذه الحواس واقعه في عالم آخر غير عالم الجوهر العقلي منا لأنها نازلة عنه في الملكوت الأسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السماوات لله سبحانه لأنهم المطيعون بذواتهم لا امره المستمعون بأسماعهم الباطنة لوحيه المستشعرون بقلوبهم النورية لعظمته الوالهون في ملاحظة جماله وجلاله وحيث انهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون يأتمرون بأمره وينتهون بنهيه بل يفعلون حسبما يفعلوه و يتركون حسبما يتركه فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم و تدبراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا أصل.

واعلم أيضا ان الشيء كما يحدث في القابل من جهة أسباب قابلية ومباد خارجية وأوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي

كالنار مثلا كذلك قد تحدث فيه لا من استعداد مادي وجهات قابلية بل من سبب فأعلى وامر علوي ومبدء باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان من جهة نفسه عند

تصورها لأمر هائل أو انبعاث اراده غضب منها فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور مسخن خارجي وكما يحدث برودة في أعضاء البدن ليس سببها أمرا طبيعيا ولا قاسرا خارجيا بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تخيل الامر الشهواني يحرك الأعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي وأسباب معدة

طبيعية فهكذا حال مادة العالم وبدن الانسان الكبير بالقياس إلى نفسه المدبرة له في وقوع الأمور النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة سبق الأسباب الطبيعية المعدة إياها بل مع كون الأسباب السابقة مخالفه إياها

مناسبة لأضدادها ولذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع فهذا أصل أيضا إذا تقرر هذان الأصلان فنقول ان كل كتابه تكون في الألواح السماوية و الصحائف القدريية فهو أيضا مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية والألواح القدريية

أعني قلوب الملائكة العمالة و نفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات و يجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها أي طبائعها (١) و نفوسها ان تزول و تتبدل

لان مرتبتها لا تأتي ذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم و تجدد الطبائع و النفوس و سائر

القوى المتعلقة بالأجرام والذي فيه يستحيل التغيير و التبدل انما هو ذات الله و صفاته الحقيقية

و عالم امره و قضائه السابق و علمه الأزلي فمن هذه الألواح القدريية و أقلامها الكاتبة و الناقشة لصورها و وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله الحديث

و بالابتلاء كما في قوله تعالى و بلوناهم بالحسنات و السيئات و قوله و نبلو أخباركم و قوله تعالى حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين و الملك الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الأرقام الإلهية القدريية ملك كريم كما قال تعالى كراما كاتبين و الله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بعنايته المبراة عن التغيير و الحدود و لو لم يكن الامر كذلك من توسيط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الإرادية و تجدد الأرقام العلمية و نسخ الكتب السماوية لكانت الأمور كلها حتما مقضيا (٢) و كان الفيض الإلهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز من حدود الابداع

(١) تفسير الصدور بالطبائع مجاز فان الصدر المعنوي هو مقام الخيال و القلب المعنوي هو اللطيفة المدركة للكليات و الجزئيات قال تعالى ألم نشرح لك صدرك و الصدر المنشرح هو الخيال المنور الذي صورته رقائق الحقائق المنبعثة عن عالم الوحدة.

و الصدر الضيق هو الخيال الظلماني المثير للكثرة المنبعثة عن عالم الكثرة و المواد س قده (٢) إذ لم يكن حينئذ هذه الموجودات السيالة و السلسلة العرضية و كانت الأمور منحصرة في الابداعات الثابتات من الجواهر المفارقة في السلسلة الطولية و لهذا قال بعض العارفين من تمامية العالم الصادر من الله العليم الحكيم ايجاد عالم النقص فيه - س قده.

فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين من المنزل الأدنى إلى الأعلى ولا الاستنارة بنور القرب من الحق الأول بعد الانظلام بظلمه البعد منه.

وبالجمله قد كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسله الرجوع إلى الله بافرادها وآحادها والأصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الإلهية تأباه فظهر ان التجدد في العلوم والأحوال لضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع ولا مستبعد فإذا اتصلت بها نفس النبي أو الولي ع وقرء فيها من الوحي مما أوحى الله به إليهم وكتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير أقلام أولئك الكرام فإذا أخبر به للناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كسفي يقيني بل بتجربة أو ظن ونحو ذلك ثم إذا اتصلت نفسه بها تارة أخرى رأى في تلك الألواح غير ما رآه أولا وغير ما ناسبته الصور السابقة (١) والأسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية

(١) هذا بظاهره مشكل على مذهب أكثر الحكماء فان الفلك حتى جسمه لا تجدد حال فيه الا الأوضاع فالصور المنقوشة في نفوسها كيف تزول وتحدث فيها صور أخرى وكذا ما قال لا يمكن العلم به لاحد لأنه مما استأثره الله لأنه ليس في الأسباب الطبيعية ما يوجبه لأنه ليس في الأسباب الإلهية أيضا سوانح تحدثه فالأولي ان يقال لما كانت صور الكائنات منقوشة في النفوس الفلكية من جهة كونها عالمه بحركاتها وأوضاعها وجميع ما يقع هنا حتى التخيلات والإرادات كما مر نقلا عن الشيخ من لوازم حركاتها وأوضاعها والعلم بالعلة والملازوم علة للعلم بالمعلول واللازم فعندها ضوابط كليه من مبادئها وقوانين أحصيت في العالم العقلي هي انه كلما كان كذا من الحركات والأوضاع كان كذا من الحوادث في عالم الكون ثم إذا كانت النفس الكلية الفلكية منتقشة بها وتخيل النفس المنطبعة الفلكية الوصول إلى كل نقطه فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات أي لكن كان كذا فيكون كذا فنفس النبي والولي ع إذا اتصلت بها علمت بالحوادث لمشاهدة صورها فيها ولكن في بعض الأحيان لا تشاهد الا بعض الصور وبعض لوازم بعض الأوضاع ولا تشاهد بعضا آخر مما يمانعه لان الإحاطة التامة بلوازم جمع الحركات والأوضاع للسيارات والثابتات ليست الا لعلام الغيوب ولا يمكن للبشر بما هو بشر ومعاريجهم أيضا متفاوتة بل معاريج واحد منهم متفاوتة فمن ذلك النسخ والبداء وشبههما وعلى هذا يحمل كلام المصنف قده وفيه اجمال واختصار غير مخل س قده



والسفلية بل مخالفا لسوابق الصور والأسباب السماوية والأرضية فيقال لمثل هذا الامر النسخ والبداء وما أشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسفلية الا من جهة الله المختصة به لأنه مما استأثره لأنه ليس في الأسباب الطبيعية ما يوجهه ولا في الصور الإدراكية والنقوش اللوحية ما يتدبره من قبل ولأجل ذلك ورد في أحاديث أصحابنا الإماميين عن أبي عبد الله ع ان لله علمين علم مكنون مخزون (١) لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البدا وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبيائه فنحن نعلمه وعن أبي جعفر ع أنه قال العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه وعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء.

قال الشيخ في كتاب المبدء والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدء التدبير للكائنات الأرضية والأنواع غير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم ان العناية بها ليست عن الأول ولا عن العقول الصريحة فيجب ان يكون لمبدء بعدها و هو اما نفس منبثة متعلقه بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية (٢) ويشبه ان يكون

(١) إلى قوله فنحن نعلمه فالأول هو الإحاطة بالجزئيات جميعا وتحقق مقتضياتها و رفع موانعها ومعارضاتها طرا والثاني هو العلم بالكلييات المتسعة وبعض الجزئيات ولا ينافي هذا انه لا يعلم الغيب الا هو لان هذا أيضا بحول الله وقوته وبالعالمية للغيب س قد ه (٢) إن كان مراده بالنفس المتعلقة بعالم الكون والفساد وما هو متعلق بجميعها فالمجموع ليس موجودا على حده ولا نفس لها وراء النفوس الجزئية وإن كان المراد ما هو كنفس النفوس و روح الأرواح فهو العقل الفعال والله من ورائهم محيط فلم يكن نفسا وإن كان المراد بها النفس المتعلقة بحرم غير منخرق وغير كائن وفساد كما قال بعضهم في تصحيح المعاد الجسماني فعلى تقدير صحته هذا العالم في غناء عنها بنفس الغوث والقطب على طريقة العرفاء بل بالنفوس القدسية النبوية والولوية التي لم تخل الأرض عنها طرفه عين ولولاها لساخت الأرض باهلها ولباد العالم على أنها أيضا لا بد ان تتصل في علومها وأفعالها بالنفس السماوية وكون مبدء التدبير نفسا سماوية أيضا ونفس النبي والولي ولا سيما نفس خاتم الأنبياء والأولياء ص متصلة بها كما مر من المصنف قده أيضا وإن كان له وجه الا ان لهم ع مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينبغي ان يتصل النفس السماوية بباطن ذواتهم ولا سيما صاحب مقام لي مع الله وأوصيائه الهادين الذين ورد فيهم بهم سكنت السواكن وتحركت المتحركات. ولعل مراده بالنفس المتعلقة بعالم الكون والفساد وهذه النفوس القدسية النبوية والولوية المتعلقة أولا بأبدان أنفسهم ع ولكن ليت شعري ما الداعي على الأداء بهذه العبارة وهل يحرق اللسان بالأداء بما صرحنا به لا والله بل يتجلى بجلي أسمائهم ويحلوا بشهد أوصافهم س قده

رأى الأكثر (١) انه نفس متولدة عن العقول والأنفس السماوية وخصوصا نفس الشمس أو الفلك المائل وانه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاوضة الأجسام السماوية وبسطوع نور

العقل الفعال ويجب على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب أظن أن الأشبه ان يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بجرمها ان تتخيل وتحس الحوادث احساسا يليق بها فإذا حدث حادث عقل الكمال

الذي يكون له والطريق الذي يؤدي إليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المغيثة للداعين وغير ذلك هذه ويشبه

---

(١) من متفرعات النفس المتعلقة بعالم الكون والفساد وليس قولاً ثالثاً وترجيح الشيخ هو القول الثاني أعني كونه نفساً سماوية وحديث التفات العالي مضى وجهه وأما عند المصنف قده فسيجئ ان النفس السماوية ليست عالية من كل وجه والنفس وان كانت سماوية يجوز عليها الانفعال عن بعض الأرضيات - س قده.

ان يكون ذلك حقا فإنه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لأنه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورته نظام الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل (١) وكذلك يجوز ان يشاهد به لتغيرات الأحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النقص والشرية و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر يجب أن تكون بكل نقص وشر يدخل في هذا العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء فإن كان دعاء لا يستجاب أو شر لا يدفع فهناك شر لا نطلع عليه وعسى العناية لا توجهه ومعنى العناية ما أوضحناه.

وقال في فصل آخر يليه معقود لبيان وجود أمورنا نادرة عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شرير أو يتعيش به خير أو يحدث نار أو زلزاله أو سبب من الأسباب غير المعتادة لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فحينئذ تحدث أمور لا عن أسباب طبيعية ماضيه بل دفعه عن هذا السبب الطبيعي الحادث كما أن أصنافا من الحيوان أو النبات التي من شأنها ان تتكون بالتوالد تتكون لا على سبيل التوالد عن أسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد ويحدث فيها صور حادثه جديدة لم تكن في مبادئها ويكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر ولا يجب ان ينكر من أحوال التدبير أمور غير معهودة فهيها نواذر وعجائب أسبابها مثل هذا الذي وصفنا. ثم قال في فصل آخر بعد كلام من هذا الباب وسمعت ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له ان أهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فبينما جاريه تقدم الخوان وتضعه إذ قوستها ريح ومنعتها الانتصاب وكانت خطيبة عند

(١) لكون علمه فعليا - س قدّه.

الملك فقال للطبيب عالجهما في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفى بلا مهلة ففزع إلى التدبير النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر ثم امر ان يكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حراره قويه أت على الريح الحادثة تحليلا فانزعجت مستقيمة سليمه انتهت عباراته بألفاظه.

#### الفصل (١٤)

في استيناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي  
ودفع الاشكال المورد فيها

لما استبان لبصيرتك استناد الموجودات كلها إلى اراده الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب المسببات على الأسباب فمن جملة أسباب الكون وعمله وجود الداعي ودعاؤه فكما ان من أسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته وارادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والالاحاح والتضرع من جملة أسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح بإذن الله

وملكوته وان الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السماوات متأثر مؤثر في عالم الأرض

بتسخين بارد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانه له من أشعة الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات لو لم ينجبر بما يؤدي إلى الخير والصلاح فيحدث

في ذاته وعقله المنفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعلا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا منفعا محضا حتى لا يؤثر في شيء ولو بامداد واعانه مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل أيضا مما دونه بوجه فلا يبعد ان يتأثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعائهم بإذن الله ويقضى حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد أشرنا سابقا إلى أن الذي يمتنع

عليه التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكلى العقلي وكذا الذي ثبت و تحقق عند القوم ان العالي لا يلتفت إلى السافل انما يراد به العالي من كل وجه أو العالي من جهة علوه واما الجوهر النفساني وإن كان من السماويات فيمكن ان ينفعل عن أحوال بعض الأرضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت إلى انجاح طلبتها واجابه دعواتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة أو جهات آخر فما ورد في كلام الشيخ في التعليقات حيث قال وقد يتوهم ان السماويات تنفعل عن الأرضيات وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا يفعل في العلة البتة وانما سبب الدعاء من هناك أيضا لأنها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحده فمنظور فيه كما أشرنا إليه فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال.

واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالاحاح لانجاح نيته واعطاء فعله إن كان مما جرى قلم القضاء الأزلي بتقدير وجوده وارتسم لوح القدر الإلهي بتصوير ثبوته فما الحاجة إلى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال له وان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب لما يمتنع فيه حصول المدعى ونيل المبتغى فمندفع بان الطلب والدعاء (١) أيضا مما جرى به قلم القضاء و انسطر به لوح القدر من حيث إنهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضى المقدر

(١) وأيضا الطلب والدعاء من أسباب سعادتك من جهة تذكرك الله تعالى ولهذا أوحى إلى موسى ع ان يسئل الله تعالى ويطلب منه حتى ملح طعامه ونعم ما قيل هر چند دعا کنی أجابت نكنم\* زیرا كه مراد من از آن زاری تست فلو طلبت الصحة البدنية مثلا في دعائك ولم يقض وطرك لم ير البر الرؤف الذي هو ارحم من أبيك الشفيق مصلحتك فيها ومع ذلك حصل لك الصحة الباطنية لنفسك الناطقة حيث إنها كمادة ساذجة في أول الأمر وشيئية الشيء بالضرورة وأي نسبة بين ان يصير أسماؤه الحسنی و صفاته العليا صوره ذاتك وبين ان يصير صور الكائنات الدائرة صوره ذاتك ده بود آن نه دل كه اندر وی\* گاو وخر بأشد وضياع وعقار - س قده.

وبالجملة فكلما قضى وقدر حصول امر من الأمور فقد قضى وقدر حصول أسبابه وشرائطه والا فلا إذا أراد الله شيئا هيا أسبابه ومن جملة الأسباب لحصول الشيء المدعو له دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبه الأديعية والتضرعات إلى حصول المطالب ونيل المآرب في الأعيان كنسبة الأفكار والتأملات إلى حصول النتائج والعلوم في العقول والأذهان فثبت ان الأديعية والأذكار جدول من جداول بحار القضاء وساقية من سواقي أنهار القدر قال الشيخ في تعليقاته سبب اجابه الدعاء توافي الأسباب معا للحكمة الإلهية وهي ان يتوافي سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا عن الباري تعالى فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا لا لان علتها واحده وهو الباري وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحه هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح فكذلك الحال في الدعاء وموافاة ذلك الشيء له فلحكمة ما توافيا معا على حسب ما قدر و قضى فالدعاء واجب وتوقع الإجابة واجب فان انبعثنا للدعاء يكون سببه من هناك ويصير دعاؤنا سببا للإجابة وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لأجله وهما معلولا علة

واحد وربما يكون أحدهما بواسطة الآخر.

وقال أيضا إذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وإن كان يرى أن الغاية التي يدعو لأجلها نافعه فالسبب فيه ان الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعه فلذلك لا يصح استجابة دعائه.

وقال أيضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاولها العناصر متصرفة على ارادتها (١) فيكون ذلك اجابه الدعاء فان العناصر موضوعه لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في أبداننا صحيح فانا

(١) كيف و ارادتها صارت منطوية في اراده الله الفعالة إذ تركت ما تريد لما يريد و يفعل ما يشاء ويختار ما يريد - س قده.

ربما تخيلنا شيئا فيتغير أبداننا بحسب ما يقتضيه أحوال نفوسنا وتخيلاتنا. وقال أيضا وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدننا كما تؤثر في بدننا وقد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الأوهام التي تكون لأهل الهند ان صحت الحكاية وقد يكون المبادئ الأول تستجيب لتلك النفس إذا دعت فيما تدعو فيها إذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعه بحسب نظام الكل.

وقال أيضا كل دعاء فإنه لا يمتنع ان يستجاب ووجه الامتناعية أنه يكون معلوما للأول وإن كان بواسطة الداعي وكما يكون معلوما له فإنه كان إذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه هو مثلا ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار وبواره يتم بفساد مزاجه ويكون معلوما له أيضا من جانب آخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء مستجابا.

وقوله من جانب آخر أي من أسباب ذلك المزاج وان علم من أسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر ولذلك يجب ان لا يدعو أحد على أحد فإنه لا محاله قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فإذا دعا دل على أنه كان معلوما له (١) وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده.

وقال أيضا الأول هو سبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبب فإنه مسبب الأسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء مقدما علميته له على بعض فيكون بعض الشيء مقدما علمه له على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرف الأول معلولها وبالْحَقِيقَة فان علة كل

(١) إذ للداعي عقد قلب على أن المدعو سيكون وكل ما يكون فهو معلول علمه تعالى و لا سيما ان الداعي الذي يستجاب دعوته ينبغي ان يكون جازما بوقوع المدعو ثم هيئنا مقدمه مطوية بعد قوله فلا يمتنع وجوده هي ان هذا رجم بالغيب لأنه ادعاء تطابق علم الداعي لعلم الحق تعالى وليس كذلك إذ لعله يمانعه معلوم آخر كما مر - س قده.

معلوم (١) وسبب لان علم كل شئ ومثال ذلك أنه علة لان عرف العقل الأول ثم إن العقل

الأول هو علة لان عرف لازم العقل الأول فهو وإن كان سببا لان عرف العقل الأول ولوازمه فبوجه صار العقل الأول علة لان عرف الأول لوازم ذلك العقل الأول و الامر في الدعاء كذلك فإنه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي ثم إن الداعي هو سبب لان عرف دعاؤه فإنه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف الأول دعاؤه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الأول بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي انتهى كلامه في التعليقات.

وستعلم من ذي قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب إليه الحكماء ان نفوس الأفلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها وأغراضها وأشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد

(٢)

في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الأجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ في سائر كتبه كالشفا والإشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان التصورات والإرادات المتجددة في هذا العالم لها أسباب سماوية وأرضية تتوافى فتتأدى إليها وتوجبها وكذلك الأمور الطبيعية غير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك القسريات و ان لازدحام هذه العلة (٣) وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت حركة السماوية فإذا علمت السماويات الأوائل منها بما هي أوائل وبهيئة انجرارها إلى الثواني علمت الثواني لا محالة وان التصورات السماوية ما كان منها أولى وأخلق في نظام الوجود

(١) لان جميع الصور المرتسمة من صقعه فإنها صنعته وأيضا صانع آلات صنعه من ذاته لا يحتاج إلى غيره س قده

(٢) الأول مذهب المشائين وهذا مذهب الاشرافيين س قده

(٣) أي العلة الأرضية سلسله تحت سلسله العلة السماوية وإذا علمت النفوس السماوية الأوائل أي العلة سماوية كانت أو أرضية علمت الثواني أي المعلولات إذ العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول - س قده.



وأخرى وأصلح يفيضه البارى الأول ويوجده.  
قال قد اتضح لك ان لنفوس الأجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني  
الجزئية (١) على سبيل ادراك غير عقلي محض وان لمثلها ان يتوصل إلى ادراك  
الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة  
من حيث هي أسباب وما تتأدى إليه وانها دائما تنتهي إلى طبيعية أو إرادية موجهه  
ليست إرادية فاتره (٢) غير حاتمة ولا جازمة ولا تنتهي إلى القسر فان القسر اما قسر  
عن طبيعة واما قسر عن اراده واليه ينتهى التحليل في القسريات أجمع ثم إن الإرادات  
كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها أسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد اراده بإرادة و  
الا لذهب إلى غير النهاية ولا عن طبيعة للمريد والا للزمت الإرادة ما دامت الطبيعة  
بل الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي يستند إلى أرضيات و  
سماويات وتكون موجهه ضرورة لتلك الإرادات واما الطبيعة فإنها ان كانت راهنة  
فهي أصل وان كانت قد حدثت فلا محاله انها تستند إلى أمور سماوية وأرضية عرفت  
جميع هذا وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت حركة  
السماوية فإذا علمت الأوائل وهيئة انجرارها إلى الثواني علمت الثواني ضرورة  
فمن هذه الأشياء علمت أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات و  
اما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي

(١) أي لها القوة المتصرفة ولها ادراك المعاني الجزئية وادراك الصور الجزئية كما أن  
لها ادراك المعاني الكلية أيضا وادراك العقول المجردة التي يحصل لها التشبه بها إذ كما أن  
لها نفوسا جزئية منطبعة لها نفوس كلية عاقلة الا ان الكلام هيهنا في علمها بالجزئيات س قده  
(٢) أي مجرد شوق وقوله غير حاتمة أي غير عازمة كما ذكرنا سابقا ان الشوق يصير  
عزما أولا وهو توطين النفس على أحد الامرين بعد سابقه التردد والعزم يشتد حتى يصير جزما  
ويزول التردد بالكلية ولكن قد لا يقارن الفعل ثم ربما يزول العزم والعزم لزوال شرط أو  
وجود مانع للفعل مثلا بخلاف الإرادة الموجبة إذ لا يتخلف الفعل منها وهو الجزء الأخير من  
العلة التامة ويسمى المتكلم قصدا ثم لما حصر الشيخ أسباب الجزئيات في الطبيعية والإرادية  
مع أن الأسباب القسرية أيضا شئ اعتذر بان القاسر أيضا اراده أو طبع - س قده.

كالمباشر (١) أو كالمتأدى إلى المباشر أو المشاهد بالحواس فلا محاله انها تعلم ما يكون ولا محاله انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو أصوب والذي هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هيهنا إذا كانت ممكنة ولم تكن هناك أسباب سماوية تكون أقوى من تلك التصورات وإذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي (٢) في السماء

بل (٣) عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور في الأمور السماوية وليس هذا بالحقيقة تأثيرا بل التأثير لمبادئ وجود ذلك الامر من الأمور السماوية فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الامر وإذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الأولى بان يكون وإذا عقلت ذلك كان إذ لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية واما عدم العلة الطبيعية الأرضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حراره فلا يكون قوة مسخنة طبيعية أرضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي بوجه كون الخير فيه كما انها تحدث في أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر فيكون أصناف

- 
- (١) مثل المشاعر الظاهرة أو كالمتأدى إلى المباشر مثل الحس المشترك أو المشاهد بالحواس مثل النفس المشاهدة للجزئيات بالحواس س قده
- (٢) أي ولا عنه فقط بل عن علم وشعور له بالممكن والأسباب الطبيعية السماوية أوضاعها أو المقصود هنا انه قد يكون الشيء عن التصورات وعلومها الفعلية لا عن الأسباب الطبيعية كما يصرح به في التنظير س قده
- (٣) كلمه بل للترقي لا للاضراب والمعطوف عليه لكلمة بل كما لكلمة لا في قوله لا عن سبب مقدر لوضوحه أي موجودا عن التصورات لا عن كذا وأيضا عن تأثير ما لهذه المدعوات بل عن كذا والمراد ان للأسباب القابلة الكونية باستعداداتها واستعداداتها مدخلية في التكونات لكون التأثير الحقيقي للعلويات كما مر من التعليقات - س قده.

هذا القسم احالات لا أمورا طبيعية أو الهامات تتصل بالمستدعي أو بغيره أو اختلاطا  
من

ذلك يؤدي واحد منها أو جملة مجتمعه إلى الغاية النافعة ونسبه التضرع إلى استدعاء  
هذه القوة نسبة التفكير إلى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا هو منبع  
التصورات السماوية بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا إنه  
يليق به ومن عنده يبتدى كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب  
هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرايين وخصوصا في امر الاستسقاء وفي أمور أخرى  
ولهذا ما يجب ان يخاف المكافأة على الشر ويتوقع المكافأة على الخير فان في ثبوت  
حقية ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقية ذلك يكون بظهور آياته وآياته هي وجود  
جزئياته وهذه الحال معقولة عند المبادئ فيجب ان يكون لها وجود فإن لم يوجد  
فهناك شر لا ندركه أو سبب آخر يعاوقه وذلك أولى بالوجود من هذا ووجود ذلك  
ووجود هذا معا من المحال.

ثم قال وإذا شئت ان تعلم أن الأمور التي عقلت نافعه مؤديه إلى المصالح  
قد أوجدت في الطبيعة على النحو من اليجاد الذي علمته وتحققته فتأمل حال منافع  
الأعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب  
طبيعي بل مبدأه لا محاله من العناية على الوجه الذي علمت فكذلك فصدق  
بوجود هذه المعاني فإنها متعلقه بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك.  
ثم قال واعلم أن السبب في الدعاء منا والصدقة وغير ذلك وكذلك  
حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادئ جميع هذه الأمور تنتهي إلى  
الطبيعة والإرادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك والإرادات التي لنا كائنة بعد  
ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل اراده لنا فلها علة وعلة تلك الإرادة  
ليست اراده متسلسلة في ذلك إلى غير نهاية بل أمور تعرض من خارج أرضية و  
سماوية والأرضية تنتهي إلى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة  
واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ  
ايجابها منزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الأول البسيط

والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطه إلى القضاء والامر الإلهي الأول انتهت عبارته. أقول قد تتبعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمه في كيفية ربط الأشياء الكائنة والمتجددة بإرادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمه التغير و الانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات إلى السوافل وإن كان المذكور من كلماته مما لا يغنى عن المزيد عليه والمتمم له من وجهين الأول ان في كلامه تحاشيا (١) (٢)

(١) أقول لعل تحاشيه عن انفعال السماويات عن الأرضيات بما هي أرضيات واما عن انفعال السماويات عن شئ في الأرضيات فوق السماويات والأرضيات حامل للخلافة الكبرى مخلوق لأجله الكل فلعله لا يتحاشى س قده

(٢) في أطراف ما ذكراه رحمهما الله مناقشات يسيره تجرى مجرى التوضيح والتقرير لكن الذي يهمننا هو ان نذكر ان هذه التفاصيل مبنية على أصول فلسفية برهن عليها في الفلسفة وأخرى طبيعية مأخوذة من الطبيعيات أو الرياضيات على نحو الأصول الموضوعية كوجود الأفلاك الكلية والجزئية المتحركة بحركات إرادية دائمه وكونها ذوات نفوس دراية وانتهاء التركيبات السفلية إلى عناصر أربعة وغير ذلك وقد انهدمت أركانها اليوم عن الأبحاث العلمية الحديثة.

والذي ينبغي ان يقال بالبناء على أصولنا المبرهن عليها في هذا الفن مع الغض عن تلك الأصول الموضوعية في استجابة الدعوات ونوادير الحوادث وما يشابهها من الأمور على سبيل الاجمال ان من الثابت ان للوجود عوالم ثلاثة كليها مترتبة طولاً وهي عالم المادة والمثال والعقل المجرد والحوادث المادية معلوله للمثال وهو معلول للعقل والنفوس الداعية إذا أمعنت في دعوتها بالتضرع والسؤال استعدت للاتحاد بعقل حوائجها في عالم المثال ثم في العقل فآثرت في المادة بالتصرف فيها وتصريفها نحو ما تريد وتسألوه وهو استجابة الدعاء هذا وبنظير من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات وخوارق العادات.

واما البلايا والمصائب العامة كالسيول والزلازل ونحوها مما يحدث عذاباً أو نكالا للعامة فالوجه فيها ان النظام العام الجاري في الكون نظام واحد مرتبط الأطراف ومتوافق الاجزاء وبه يرتبط الأنظمة الخاصة الجزئية الحاكمة في كل نوع نوع وذلك يكشف عن نوع من الوحدة بين اجزاء الكون فلاستقامة حال كل من الاجزاء وفسادها تأثير في استقامة حال الباقي وفسادها ومقتضى طبيعة كل ان تقتضي في في مسيرها ما يوافقها وتستقيم به حالها وان يقاوم ما يوجب خلاف ذلك كما أن البدن يعيش تحت نظام تقتضيه طبيعته وتنظمه نفسه وإذا فسدت حال بعض أعضائه الفعالة اختلت بذلك أنظمة سائر الأعضاء فقاومته الطبيعة واخذت في علاجه فان صلحت حاله واستقامت فيها والا أهلكته أو هلكت الطبيعة ثم إن السنة الاجتماعية الجارية في النوع الانساني وان كانت قوانين عملية اعتبارية غير حقيقية لكنها تنتهي بالآخرة إلى الحقيقة فالطبيعة الانسانية بفطرتها الإلهية تقتضي لهذا النوع غاية وسعادة وتهديد إلى سنن واحكام تتوسط بينه وبين سعاده وتصلح بالعمل بها حاله وهي الدين الحق فللدين الحق ارتباط بالكون العام من جهة ارتباط طبيعة الانسان وفطرته بسائر اجزاء الكون ففساد السنة الدينية بين الناس بشيوع الظلم والمعصية اثر في سائر اجزاء الكون العام فمن الضروري ان تقاومه طبيعة الكل والعلل الحاكمة في سائر الأجزاء بالعلاج فان صلح والا عقبه بالدمار والهلاك أو النكال على

حسب الاقتضاء والاستعداد وينتهي هذه العلل إلى علل مثالية ثم عقلية ط مد ظله

(٤١٠)

عن أن ينفعل كل ما في السماويات عن شئ مما في الأرضيات ونحن كثيرا ما حكى لنا وشاهدنا نزول الغيث وحدوث مثل الزلزلة والخسف ونظائرهما من الرحمات الإلهية والعقوبات القهارية مقارنة لأدعية أهل الدعوات واقتراح أرباب الحاجات و أمثال ما يحكى عن الأنبياء والأولياء ع مما يجزم العقل بان في طبقه من المبادئ السماوية وضرب من ملائكة الله اراده حادثه وانفعالا من بعض أحوال النازلين في عالم الأرض (١) واستماعا لدعوتهم والتفاتا إلى اجابتهم كما دل عليه كثير من الآيات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتأويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع ان اصنع الفلك بأعيننا (٢) ووحينا ولموسى وهارون ع

-----  
(١) ان قلت لا انفعال لان علم النفس الكلية بهذه فعلى من جهة علمها أولا بأوضاعها التي هي العلل لهذه الكائنات من الدعوات والتضرعات قلنا المراد الادراك الذي بعد وقوعها المتصل بالادراك السابق لأسبابها وهذا الادراك المقارن شرط أيضا وهذا كادراكك حركتك قبل وقوعها ومع وقوعها س قده  
(٢) هي النفوس السماوية ووحينا تصوراتها - س قده.

لا تخافا اني معكما اسمع وارى (١) وللخاتم ع فإذا قراناه فاتبع قرانه ثم إن علينا بيانه.

والثاني ان الشيخ لم يذهب إلى أن موجودات هذا العالم بحقائقها و مهياتها موجودة في عالم أعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد ونقائصها وامكاناتها وشروطها واعدامها وظلماتها بل أنكر على الذاهبين إلى اثبات تلك الصور المفارقة كأفلاطن وسقراط ومن قبلهما من أساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها (٢) بالبيان الحكمي والحجة البرهانية فكان عليه ان يحقق الامر (٣) في هذا المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الأمور الكائنة بما في عالم القدر و مطابقتها إياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذ بالقذ وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر لما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته إياه واتحاده فيه ولم يتيسر له ذلك أصلا لانكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله

(١) هما علمه بالجزئيات في مقام النفوس الفلكية أيضا س قده

(٢) قد تقدم وجه المناقشة فيها لكن ذلك لا ينافي اثبات ما في هذا العالم الأدنى من الموجودات وآثارها في ما فوقها من العوالم من جهة لزوم التطابق في مراتب الوجود ففي عالم المثال صور موجودات عالم المادة وآثارها على حسب ما يليق به وفي عالم العقل ما في عالم المثال ط مد ظله

(٣) ان قيل كيف لم يحقق الامر وهو قائل بوجود الصور الجزئية للأشياء في النفوس المنطبعة الفلكية وبوجود الصور الكلية في العقل وما فوقه.

قلت نعم ولكن لا يعلم من مجرد هذا وجود حقائق الأشياء وماهياتها ولا سيما مع تصريح كثير من المشائين بعرضية الصور وكونها كيفيات ومن الممتنعات عندهم كون بعض افراد حقيقة واحده جوهرها وبعضها عرضا وبعضها ماديا وبعضها مجردا كيف والشيخ الاشراقي القائل بكلا قسمي الصور أي المثل النورية والمثل المعلقة المستفرغ وسعه في احياء هذه الطريقة يقول المصنف قده عليه انه لم يعلم من كلامه ان المثل النورية الإفلاطونية هل هي أمثال للأنواع الطبيعية أو مثالات مناسبات لها كما مر في السفر الأول وقد ذكر هذا البحث في كثير من كتبه وحينئذ فكيف يكون حال من ينادى بعرضيتها - س قده.

عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الأشياء لا يعزب عنه شئ في الأرض ولا في السماء ولهذا كان عنده علم الباري بالأشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمه بذاته وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا قائمه به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا يستكمل بها لأنها لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات بل كماله ومجده في أن يصدر هي عنه لا في أن يوجد هي له وقد علمت بما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل.

الموقف الخامس

في كونه تعالى حيا

الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك في حق أكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني (١) المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين إحداهما مدركه والأخرى محرکه فمن كان ادراكه أشرف من الاحساس كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشره التحريك كالابداع وشبهه لكان أولى باطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى ثم إذ كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان أيضا أحق بهذا الاسم لبرائته عن التركيب إذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده إلى غيره والامكان ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحياة والذثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة إحدى الذات والصفة فرداني القوة و القدرة وان نفس تعقله للأشياء نفس صدورها عنه وان معنى واحدا بسيطا منه عقل

(١) هذا أيضا بحسب الغلبة فان التحريك الوضعي والكيفي والكمي وغيرها لها دخل في الافعال - ط مد ظله.



للكل ومنشأ لكل فهو أحق وأليق باسم الحياة من جميع الأحياء كيف وهو محيي الأشياء ومعطى الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدره.

واعلم أن الصورة الإدراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافيها لان تتكون منها الصورة الصناعية بان يكون الصورة الإدراكية هي بالفعل مبدء لما هي صورته له لكان الإدراك فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث انا عالمون وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحده بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك أشياء ونشتاقها ولا قدره لنا على تحصيلها

والذي يمكننا تحصيله أيضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا إياه في العين نفس ادراكنا له ولكن يفتقر مع ذلك إلى اراده متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك وتتبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فتتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الأعصاب والآلات العضوية ثم تحرك تلك الآلات الطبيعية الآلات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوع

لصناعتنا كالقرباس أو اللوح في هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصور العلمية قدره ولا اراده بل كان القدرة فينا عند المبدء المحرك بل وليست الإرادة أيضا قدره ولا القدرة أيضا فعلا بل امكان فعل وقوه تحصيل وتلك الصورة محركه للشوق والإرادة وهما محركان للقدرة وهي محركه للآلة المحركة للقابل المتحرك فتكون محركه لمحرك المحرك للشئ المتحرك وكل من هذه المحركات أيضا لا يحرك غيره الا و

يتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها تاما قويا

في بابه لاكتفى عن غيره في باب الفعل والايجاد فالتصور الإدراكي مثلا لو كان شديد الوجود قوى الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا لإفاضته في العين وكان بعينه اراده وقدره وقد سبق القول بان علمه بالنظام الأتم هو بعينه الإرادة التي له وتحقق أيضا ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة لكل عقلا هو مبدء الكل لا مأخوذا عن الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين آنيته لا امر زائد على وجوده وهويته وان هذا العقل الأول هو بعينه الإرادة الأزلية الخالية عن شوب غرض ولمية سوى نفس

تلك الإرادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شئ عشق لوازمه وآثاره فمن أحب شخصا مثلا أحب جميع لوازمه وآثاره وأفعاله على سبيل التبعية فالله يحب كل شئ مجعول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هي ارادته الخالية عن الشين ومن اعتقد غير ذلك في حق اراده الله فقد عدل عن منهج الصواب والحد في صفاته وأسمائه فهكذا يجب ان يحقق معنى الحي في حقه أعني الدراك الفعال فالادراك كما علمت والفعل كما علمت وكلاهما شئ واحد مبدءا اضافاه واثرا وقد سبق ان الصفات

الأولية للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الأسماء من جهة صدق

معانيها عليه فكذلك الإضافية كلها ترجع إلى اضافاه واحده يستحق الأسماء الإضافية لصدق معانيها عليها فكما ان وجودا واحدا في حقه علم وقدره وحيوه فكذلك اضافاه ذلك الوجود إلى المجموعات عالمية وخالقية ورازقية وصانعية وإرادة وجود وغير ذلك فإنك إذا تفتنت بما مر من الأصول وحقت الصفات الواجبية علمت أن الصفة الأولى لواجب الوجود هي انه ان وموجود (١) (٢) بحث لا يشوبه مهية ولا نقص

(١) أنت تعلم أن الوجود الحقيقي البحث ذاته فاطلاق الصفة اما من باب المشاكلة للصفات الأخرى واما باعتبار نفس المفهوم العنواني مع قطع النظر عن المعنون وفي المنطق يطلق الوصف العنواني على انسانية الانسان مثلا والحق ان المراد من الصفة الصفة السلبية أي انه ليس له ماهية وذكر الموجود البحث من باب ذكر الموصوف مع صفته وهو مثل قوله هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك في الجنس والمراد من الجنس معناه اللغوي إذ الواحد معناه انه لا مشارك له في النوع ولازمه ثم صدق السلب هنا باعتبار انتفاء الموضوع في نفسه فيكون في ذكر الجنس اللغوي إشارة إلى نفي مطلق الشريك مجانسا كان أو مماثلا أو مشابهها أو مساويا أو مناسبا أو غير ذلك س قد

(٢) الأصول الماضية المبتنية على أصالة الوجود ووحدته التشكيكية تأتي ان يعد الوجود وصفا له تعالى كالعلم والقدرة والحياة بل الوجود البحث هناك بحذاء مفهوم الذات والهوية كما أن علمه وقدرته وغيرهما بحذاء مفاهيم الصفات من العلم والقدرة وغيرهما وهذا غير كون الصفات عين الذات والذات عينها وذلك أن البراهين المثبتة للذات هي التي تثبت الوجود البحث فالمراد بهما واحد كما أن مصداقهما واحد بخلاف ما يثبت العلم والقدرة مثلا فإنهما يثبتان بعد ثبوت الذات فمفهوماهما غير مفهوم الذات وان كانت واحده مصداقا فلا تغفل - ط مد ظله.

وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الأخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافته وبعضها هذا الوجود مع سلب وشئ منها لا يوجب كثره في ذاته البتة فاللواتي تخالط السلب كقول القائل انه أحد لم يرد منه الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه لا إلى الاجزاء الكمية ولا إلى الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة العينية أو الذهنية ولا إلى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما إذا قلنا إنه واحد فرد لم نعن الا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك في الجنس أو في وجوب الوجود كما إذا قلنا إنه عقل وعقل ومعقول لم نعن الا ان هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطه المادة وعلائقها مع اعتبار اضافته ما هكذا في الشفاء.

والحق عندنا ان هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل والادراك وان لزمه في الواقع بل الادراك عبارة عن وجود شئ لشئ وحضوره له والمادة و الماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشئ بحسب ذلك الوجود فلأجل عينيته وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما الا بواسطة صورته أخرى لها وجود حضوري و كلما كان الوجود أقوى كان الادراك أقوى فالوجود الأقوى هو الصور العقلية على درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية وإذا انتهى في الضعف إلى أن يكون صورته مادية فيغيب عن الادراك ولا يقبل النيل والمثول واما اللواتي تخالط الإضافة فمثل قول القائل الأول لا يعنى به الا اضافته هذا الوجود إلى الكل اضافته الفاعلية أو نحوها وكقوله الآخر لا يعنى به الا اضافته هذا الوجود إليها اضافته الغائية أو شبهها وكما إذا قيل إنه قادر لا يعنى به الا انه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره يجب عنه ويتحقق به وإذا قيل إنه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي مأخوذا مع الإضافة إلى صورته الكل المعقولة أيضا بالقصد الثاني كما سبق إذ الحي هو الدراك الفعال (١) وهكذا القياس في سائر الصفات الإلهية وقد سبق بيان اتحادها

(١) فاحذ الإضافة في مفهوم الحياة باعتبار هذا التعريف اللازمي والا فالحياة مبدء هذين اللازمين وهي من الصفات الحقيقية المحضة - س قده.

في الوجود في حقه وكيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الأحادية.  
تبصره فيها إشارة

واعلم أن حيوه كل حي انما هي نحو وجوده إذ الحياة هي كون الشيء بحيث  
يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة لكن من الأشياء الحية  
ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون كون آخر ومنها ما ليس يجب فيه ان يسبقه كون  
آخر.

فالقسم الأول كالأجسام الحية فان كونها ذات حيوه انما يطء عليها بعد  
كون آخر له يسبق هذا الكون الحيواني لأن هذه الأجسام لو كان وجودها في  
نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل جسم حيا وان لم  
يكن كذلك بل طء عليها هذا الوجود لا لأنها أجسام بل لأمر آخر تخصصت به  
فهو المطلوب وليس لك ان تقول ان هذا الكون أي كون الشيء بحيث يصدر عنه  
فعل الحياة هو الذي يقوم الجسم (١) لأننا نقول إن الذي ذكرت انما يصح ويتصور في  
الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا  
في الثاني أي في مهية الجسم مجردة عن الزوائد فان الوجود المختص بمهية الجسم  
لا تعلق له بالكون الحيواني فهذا الكون امر زائد على وجود الجسم بما هو جسم.  
واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الأجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع  
فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في أكثر ما ليس  
بجسم (٢) ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر المفارقة والصور المجردة  
هذه صفتها أي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركيبها من مادة وصوره  
لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بأمر بالقوة فالحياة فيها ليست ما به يكون الشيء  
حيا  
بل نفس حيوته إذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف  
الشيء

(١) أي يقوم وجوده كما هو شأن الفصل المقسم للجنس لا ماهيته إذ قد علم جوابه س قده  
(٢) وهو الواجب تعالى والجواهر المفارقة واما بعض ما ليس بجسم كالهولي و  
الجسمانيات من المقارنات للمادة فهي أيضا ليس وجودها هذا الوجود بعينه - س قده.

على نفسه أو بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد كون وأيضا ننقل الكلام إلى ذلك الوجود ويتسلسل بل الامر في الحياة ونظائرها كما علمت في باب أصل الوجود والمضاف والأين والمتصل و نظائرها وواجب الوجود أولى بان يكون حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة. واعلم أن مفهوم الحياة غير مفهومي العلم والقدرة فهي كأنها مبدء لهما و أكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في أن الحياة في حقه هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل أم لا ثم عولوا في اثباتها في حقه على أن الشريعة الحقه قد وردت (١) في اطلاقها عليه فلا بد من اثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية.

والحق ان حكم الحياة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في أنها من كمالات الموجود بما هو موجود وكما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بأمر طبيعي أو مقداري أو عددي فلا بد من ثبوته

لمبدء الوجود وفاعله إذ الفاعل المعطى للوجود وكماله أولى بذلك الكمال ثم لا شبهه في أن مفهوم الحياة غير مفهوم العلم والقدرة إذ يمكن ان يتصور ذو حيوة لا يعلم (٢) وقتنا من الأوقات شيئا بالفعل ولا يصدر أيضا حركه ولا صنع منه في بعض الأحيان فلا يخرج عن كونه حيا فالحياة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل فقوه الادراك وقوه الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور وهو

(١) يعنى لا دليل عقلي عند هؤلاء وهم جماعه من المتكلمين عليها سوى ما ورد في الشريعة كالسمع والبصر عندهم بل العقل ينفىها بزعمهم لان الحياة كيفية مزاجية وهو متعال عن الجسم فضلا عن المركب المزاجي فكلمه ثم للفصل بين المطلبين س قده

(٢) يعنى ان الدليل على المغايرة هو الانفكاك في التعقل ولو لم يكن انفكاك فبالنظر وذاتي الشئ بين الثبوت له فلا يرد ان كل حي لا ينفك عن علم أو احساس أو تخيل أو توهم أو تعقل ولا أقل من علم الشئ بنفسه وأيضا المراد انفكاك الحياة عن الادراك وهو ادراك الجزئيات بالحواس الظاهرة والباطنة المقابل للتعقل لا عن مطلق العلم - س قده.

مبدء لهما الا ان هذا لا يمكن في حقه لتعالیه عن اختلاف القوى والآلات النفسانية فالحياة كسائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة كلها في درجه واحده من الوجود وللكل هويته واحده وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحياة غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الإرادة كما مر مرارا فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له على وجه أعلى وأشرف كما أنه قائم على اثبات العلم والقدرة والإرادة على وجه أعلى وأشرف.

تنبيه واما الذي ذكره نصير المحققين قدس سره في رسالة مسألة العلم بقوله المستند في اثبات الحياة هو ان العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوه له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بها لا سيما وهي أشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن

خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف إذ ليس كلما هو أشرف من طرفي النقيض (١) على مقابله مما يصح اثباته له فان الصلابة أشرف من الرخاوة والحركة أشرف من السكون والكروية أشرف الاشكال بل الشرط في اتصافه بالامر الكمالي الذي هو أشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود والا فيستحيل اتصافه به فالحكيم الإلهي الباحث عن صفاته لا بد له في اثبات صفه الحياة له ان يحصل أولا معنى الحياة على وجه يصح ان يكون عارضا لمطلق الوجود كما لا له ولا يستدعى عروضها لشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص أو تخصص بنوع من أنواع الموجود المطلق ولا أيضا يكون

(١) لا يقال المحقق قدس سره ذكر وجهين أحدهما ان الحياة شرط العلم والقدرة وإذا أثبت المشروط له تعالى أثبت الشرط وثانيهما ما ذكره بقوله لا سيما الخ وما ذكره المصنف قدس سره يبطل الثاني خاصة لأننا نقول بل يبطل الأول أيضا لان المحقق قدس سره اخذ الوصف بالأشرف للوصف بالعلم والقدرة فيه أيضا لئلا يقال لم وصف بالعلم والقدرة حتى يقال يوصف بما هو شرط الاتصاف بهما وإن كان الوصف بهما موجها بوجه أخرى مقرر في مواضع أخرى أيضا - س قدس سره.

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا أو تغيرا أو افتقارا إلى شئ ثم إذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لأنه مبدء ساير الموجودات وكمالاتها ومعطى الكمال المطلق أولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من أهل بيت النبوة ع من أنه هل سمي عالما وقادرا الا انه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار توهم ان لله زبانيين (١) كما لها فإنها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء في ما يصفون الله فيما أحسب والى الله المفزع (٢) فالحديث في غاية الشرف و

الحقية وفيه إشارة (٣) إلى المسلك الذي ذكرناه في باب اثبات الصفات الكمالية له سبحانه من أنه واهب العلم والقدرة والحياة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للموجود إذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها للعللة على وجه أعلى وأشرف واما الذي أشار إليه من قصور افهام العقلاء فيما يصفون الله به عن درجه البلوغ إلى معرفه حقائق الصفات فهو أيضا مما لا خصوصية

له بشئ من الصفات كالحياة مثلا بل هو جار في سائر صفاته فان الصفات الحقيقية كلها وزانها وزان صفه الوجود والوجود فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود

(١) تشبيه الزباني بضم الأول وزبانيا العقرب والنمل قرناهما

(٢) يعنى اعرفوا الله بالله فبوصفه نفسه صفوه وبنوره اعرفوه س قد

(٣) يعنى إياك ان تحمل كلامه ع على ما فهم المعتزلة القائلون بالنيابة في الصفات

وانه دع المبادئ وخذ الغايات فيكون قوله ع هل سمي عالما كقول من يقول هل سمي عالما الا انه فعل الافعال المحكمة فترتب على ذاته تعالى ما ترتب على صفه العلم لو كانت ولكن ذاته نائبه عنها حاشى الجنب الإلهي عن هذا الزعم الفاسد والرأي الكاسد بل الصفة مقولة بالتشكيك كما ذكره وليست منحصرة في المعنى القائم بالغير فتلك الصفة المستقلة الواجبة الحقه حق الصفة فسلب الصفة عنه لا صحه له أصلا - س قد.

بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدره قديمه واجبه ومن الإرادة ما هي اراده قائمه بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء (١) وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة

في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم  
الموقف السادس

في كونه تعالى سميعا بصيرا

قد وردت في شريعتنا الحقه بل من ضروريات هذا الدين المبين (٢) المعلومة

-----  
(١) هذا شرح قوله والى الله المفزع وأشار إلى أن المراد بالعقلاء في قوله وهكذا حال العقلاء أولوا العقول الجزئية المشوبة بالأوهام كما عبر أولا بالأوهام واما العقلاء أولوا الأيدي والابصار فهم لا يصفونه الا بوصفه نفسه وبه يستشهدون عليه وبعينه يعاينونه ونعم ما قيل إذا رام عاشقها نظره \* ولم يستطعها فمن لطفها اعارته طرفا رآها به \* فكان البصير بها طرفها

والغرض دفع شبهه المعطلين الذين يجوزون التقاعد والتواني لسوء أفهامهم من هذا الحديث الشريف فيسدون باب تحصيل المعارف الإلهية مع أن الامام المعصوم س لم يردع العقول الصحيحة كما أومى بلفظ الأوهام وأراد بالعقلاء هؤلاء بل نقول العقول أيضا مردوعة بما هي عقول بشرية لا بما هي مكتحلة بنور الله تعالى وبما هي معارة منه تعالى وأيضا كون المميزات بالعقول مخلوقه بما هي شئ ومعنون لا يصادم كونها مطابقه لنفس الامر بما هي فيء وعنوان إذ لا وجود لها حينئذ سوى ظهور المعروف فلا موضوعية فيها حينئذ لاحكام أنفسها إذ لا نفسية لها س قده

(٢) أو صار في هذه الأوان بحيث لا يحتاج إلى الدليل في اثباتهما له تعالى لان ضروري الدين كضروري العقل - س قده.



بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع من الأمة ان الباري سميع بصير واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما إلى العلم بالمسموعات والمبصرات أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كأشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسي ره وكالشيخ الأشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما إلى مطلق العلم فأولوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات والبصر إلى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقاد التجسم أو مباشرة الأجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا أو اعتقاد ان الاحساس في حقه لبرائته عن القصور والافتقار إلى الاله يحصل بغير آله وان لم يحصل فينا لقصورنا الا بالاله وهذا الكلام مجمل ان صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحتمل وجهها صحيحا الا ان كثيرا من أرباب التكلم وأهل الجدل لم يتفطنوا ان

الاحساس بعينه نفس القصور في المدرك والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له اما نفس الاحساس بالمعنى الذي عرفه الناس أو مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات.

والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم وهما أيضا إذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق

الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا في معروضهما فلا بد من اثباتهما له فإنك بعد ما علمت أن مناط الجزئية والشخصية ليس مجرد الاحساس حتى لا يتشخص شيء الا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوماتها له وهذا الشهود الاشراقي المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد

على مطلق العلم بهما (١) (٢) ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي  
فشهود

المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر فقد علمت مما ذكرنا ان سمعه وبصره  
ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما (٣) لكان  
أولى وأقرب إلى الحق بان قال كما قال صاحب الاشراف ان علمه راجع إلى بصره لا  
ان  
بصره يرجع إلى علمه.

(١) بل الشهود الاشرافي المتعلق بكل الموجودات سمع وبصر كما هو مفاد كلام الشيخ  
الاشراقي ان علمه يرجع إلى بصره بل مفاد كلام نفسه قد في مفاتيح الغيب.  
ان قلت البصر تتعلق بالأضواء والألوان والسمع بالأصوات والكلمات فالتخصيص  
الذي يترأى من كلامه قد هنا وفي مبحث الإرادة في دفع شبهه قد استوثقها واحتج بها بعض  
مشائخنا الامامية على أن الإرادة زائدة على ذاته في موقعه.

قلت نعم البصر يستدعى الضوء واللون في المبصر والسمع يستدعى كون المسموعات  
كلمات لكن السنخية معتبره بين المدرك والمدرك فالضوء الذي يناسب بصره تعالى هو نور  
الوجود الذي تنور به السماوات والأرض واللون الذي يناسبه هو ألوان الماهيات والكلمة  
التي تناسب سمعه هي كلمه كن الوجودية المنشعبة إلى الكلمات التامات والناقصات  
كما سيأتي س قد

(٢) قد عرفت مما تقدم ان هذا الشهود الاشرافي المتحقق بحضور الموجودات  
بوجوداتها عنده تعالى غير منحصر في الكيفيات المسموعة والمبصرة بل سائر الكيفيات أعم  
من الملموسة والمشمومة والمذوقة وغيرها وكذلك الجواهر وسائر المقولات والأمور التي  
لا تدخل تحت مقولة جميعا حاضره عنده مشهوده له بالعلم الحضوري بل قد عرفت ان علمه  
تعالى حضوري كله ولا سبيل إلى اثبات العلم الحصولي فيه تعالى وعلى هذا فلا وجه لارجاع  
بصره وسمعه إلى الشهود الاشرافي والعلم الحضوري والقول بكونهما علمين مخصوصين  
زائدين على مطلق العلم لصحة القول بأنهما من مطلق العلم والمراد بهما العلم بالمبصرات و  
العلم بالمسموعات ط مد ظله

(٣) كان المراد ارجاع مطلق العلم إلى البصر بتفسير البصر بالاشراق الحضوري و  
ارجاعه إلى السمع بتفسير السمع بشهوده الموجودات من حيث إنها كلمات له تعالى - ط مد ظله.

ايضاح عرشي  
اعلم أن حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور انه اما بانطباع شبح  
المرئي في العضو الجليدي وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على  
هيئة

مخروط بين العين والمرئي سواء كان الشعاع جسما موجودا في الخارج أو شيئا  
آخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من أن للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس  
إلى الصورة المادية يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية إذ الكل باطل عندنا كما  
فصل في مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس (١) صورته مثالية حاضره  
عندها في عالم التمثل (٢) مجردة عن المادة الطبيعية ونسبه النفس إليها نسبه الفاعل

(١) ما ذكره قده في الابصار يجرى في مدركات سائر الحواس كالمشمومات والمذوقات  
والملموسات وهي جميعا مدركه في الحس المشترك كما سيأتي في علم النفس ومدركات  
هذه القوة من سنخ واحد وليس بادراك حضوري بل علم حصولي ومن الدليل على كونه  
حصوليا وقوع الخطأ والغلط في المبصرات والمسموعات والملموسات وغيرها ولا يكفي في  
كون الابصار حضوريا تمثل الصورة المبصرة عند النفس لان مطلق الصورة العلمية أعم من الكلى  
والجزئي والمحسوس وغيره كذلك وانما الملاك في كون العلم حصوليا اعتبار حضور الماهية  
في الذهن بنفسها لا بوجودها الخارجي ط مد ظله  
(٢) وكما تنشأ النفس في مقام البصر صورته زيد مثلا كذلك تنشأ صور وضعه وحيزه و  
قربه وبعده ونحوها وليس انشاؤها على سبيل الاختيار والروية بل فطرها الله عليه وكون هذه  
الصور مثالية وفي عالم التمثل تكون صرفه بلا مادة لان المدرك لا بد ان يكون وجوده  
للمدرك ولكن حدوثها وبقاؤها مشروطان بحضور المادة وبهذا وبكونها مدركه للمشاعر  
الظاهرة تمتاز عن صور موجودة في عالم المثال لأنها تدرك بالحس الباطن فهذان العالمان  
الصوريان بعد اشتراكهما في التجرد في الجملة وامتيازهما عن عالم الصور المادية ممتازان بما  
ذكرنا كل عن الآخر فلو سمي الصور المحسوسة المشروطة بحضور المادة بعالم هورقليا  
والأخرى بعالم المثال فرقا بينهما في الاسم أيضا لكان حسنا وإن كان كلا الاسمين مطلقين  
في القديم على المثل المعلقة المسماة بالخيال المنفصل أيضا تشبيها بالخيال المتصل ثم إن الفرق  
بين مذهبه قده ومذهب الطبيعيين بعد اشتراكهما في كون المبصر بالذات هو صورته أخرى  
غير الصورة التي في المادة ان الصورة عندهم قائمة بقوى النفس قياما حلوليا وعنده قائمه  
بالنفس قياما صدوريا وان الصورة فائضة على القوى من واهب الصور عندهم ومن النفس عنده  
لكونها من عالم القدرة والملكوت قل الروح من امر ربي - س قده.

المنشئ للفعل إلى ذلك الفعل لا نسبه القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال  
وانما الحاجة في الابصار إلى وجود هذه الاله العضوية والى وجود الصورة الطبيعية  
ووضع مخصوص بينهما وعدم امر حاجز بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان  
مطلق

الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا لما يتحقق الابصار في حاله النوم أو نحوه بل  
تلك لأجل ان النفس في أوائل الفطرة ضعيفه الوجود غير مستغنية القوام في وجودها  
عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها فكما ان وجودها غير وجود البدن وان افتقرت  
إليه في الوجود فكذلك ادراكها البصري ليس بهذا العضو وان افتقرت إليه في  
الابصار وكما أن لها ان تستغنى عن هذا البدن الطبيعي عند استكمالها ضربا من  
الاستكمال

فكذلك لها أيضا في أن تدرك الأشياء ادراكا جزئيا بصريا أو نحوه ان تستغنى عن هذه  
الأعضاء وانفعالاتها.

وبالجمله قد أوضحنا هذه المسألة حق ايضاحها كما سيجئ ذكرها في مباحث  
علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفا ذا قلب ذكى ان الابصار يتحقق بدون  
الاله وانفعالها وبدون انفعال النفس أيضا لكونها فاعله للصور المبصرة لا قابله إياها.  
فإذا ثبت ذلك من أن النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية  
المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فعلم أن مطلق الابصار من عوارض  
الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا وتغيرا وهو كمال وفقدانه نقص  
فالواجب جل ذكره أولى بذلك الكمال كما علمت وكذا الكلام في السمع فان  
الذي اشتهر بين الناس ان السمع انما يحصل بقرع أو قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج  
الهواء الواصل إلى عضو غضروفي في باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء  
المتموج

فتنفع منه النفس فتتنبه بالأصوات والحروف والكلمات وتدرکها ليس كما قرره و

أثبتوه وخالفهم في ذلك طائفة من أكابر الحكماء القائلين بان للأفلاك في حركاتها أصوات لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورث صاعد إليها بنفسه وسمع بلطيف ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما ينبه ان مطلق السمع لا يفتقر

فيه إلى آله طبيعية أو حركه هوائية ان الانسان ربما يسمع في حاله النوم صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ليس بأقل من تأثير الصوت الواقع في الخارج وحاله النوم حاله اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف لك في مباحث الكلام حقية هذا المطلب إن شاء الله تعالى والحمد لله أولا وآخرا والصلاة على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

إلى هنا تم القسم الأول من العلم الإلهي، ويتلوه القسم الثاني في الموقف السابع في أنه (تعالى) متكلم وما يشتمل عليه من المعارف في تحقيق الكلام والكتاب.

وقد بذلنا جهدنا في تصحيحه ومقابلته بالنسخ الخطية والمصححة

بأيدي أساتذة الفن - شكر الله مساعيهم الجميلة - فخرج

- بحمد الله - خاليا عن الأغلاط إلا نورا زهيدا زاغ عنه البصر.

إبراهيم الأميني - فتح الله الأمد

شعبان المعظم ١٣٨٦ .