تراثنا

نشرة فصلية تصدرها

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث

العدد الأول - السنة الثانية - محرم ١٤٠٧ هـ

تراثنا

نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

- الإسهام في النشرة باب مفتوح لجميع العلماء والمحقّقين والمهتمّين بشؤون تراث أهل البيت عليهم السلام.
- الآراء المنشورة لا تعبّر عن رأي النشرة بالضرورة.
- ترتيب المواضيع يخضع لاعتبارات فنّية، وليس لأيّ اعتبار آخر.
- النشرة غير ملزمة بنشر كل ما يصل إليها.

المراسلات:

تعنون باسم **هيئة التحرير**

بيروت ــ بئرالعبد ــ مقابل البنك اللبناني / الفرنسي
ص. ب ٢٤/٣٤ ــ تلكس ٤٠٥١٢

تراثنا
العدد الأول ــ السنة الثانية ــ محرّم الحرام ١٤٠٧ هـ .ق.
الإعداد والنشر: مؤسسة آل البيت ــ عليهم السلام ــ لإحياء التراث.
الكمّية: ١٠٠٠ نسخة

نفس الأمر

الشيخ حسن حسن زاده الآملي

بسم الله الرّحمٰن الرحيم

الحمد لمن له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين، والصلاة والسلام على من اصطفاهم على العالمين سيّما على سيّدهم وآله آل ياسين، ثم الصلاة والسّلام علينا وعلى جميع عباد الله الصالحين.

وبعد، فهذه وجيزة عزيزة، تبحث عن نفس الأمر، وقد حداني على تصنيفها ما أتقنه المحقّق الطوسي في المسألة السابعة والثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول من تجريد الإعتقاد، وما أورده العلاّمة الحلّي في هذا المقام من كشف المراد.

فالحريّ أن نصدّرها بكلامهما أولاً، ثم نخوض في نفس الأمر ثانياً، مستمدّين ممّن له غيب السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كلّه.

قال المحقّق الطوسي ــ قدّس سرّه القدّوسي ــ : «وإذا حكم الذهن على الأُمور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه، وإلّا فلا، ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر لإمكان تصوّر الكواذب».

وقال العلاّمة الحلّي ــ رضوان الله تعالى عليه ــ: أقول: الأحكام الذهنيّة قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج، وقد تؤخذ لا بهذا الإعتبار. فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجية بأشياء خارجية مثلها، كقولنا: الإنسان حيوان في الخارج، وجب أن تكون مطابقة لما في الخارج، حتى يكون حكم الذهن حقاً، وإلّا لكان باطلاً.

وإن حكم على أشياء خارجية بأُمور معقولة، كقولنا: الإنسان ممكن، أو حكم

على الأُمور الذهنيّة بأحكام ذهنية كقولنا: الإمكان مقابل للإمتناع، لم تجب مطابقته لما في الخارج إذ ليس في الخارج إمكان وامتناع متقابلان، ولا في الخارج إنسان ممكن.

إذا تقرّر هذا فنقول: الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج، لما تقدّم من أنّ الحكم ليس مأخوذاً بالقياس إلى الخارج، ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن، لأنّ الذهن قد يتصوّر الكواذب، فإنّا قد نتصوّر كون الإنسان واجباً مع أنّه ممكن.

فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن، لكان الحكم بوجوب الإنسان صادقاً، لأنّ له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم، بل يكون باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر.

وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه ــ رحمه الله ــ جرت هذه النكتة، وسألته عن معنى قولهم: إنّ الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر، والمعقول من نفس الأمر إمّا الثبوت الذهني أو الخارجي، وقد منع كل منهما ها هنا.

فقال ــ رحمه الله ــ : «المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال، فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعّال، فهو صادق، وإلّا فهو كاذب».

فأوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعّال، لأنهم استدلّوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو، فإنّ السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل، وارتسامها في الحافظ لها، والنسيان هو زوالها عنهما معاً، وهذا يتأتى في الصور المحسوسة، اما المعقولة فإن سبب النسيان هو زوال الإستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصوّرات والتصديقات، وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة، فلم يأت فيه بمقنع.

وهذا البحث ليس من هذا المقام، وإنما انجرّ الكلام إليه، وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب.

فنقول: الأمر في معرفة نفس الأمر مبتنٍ على أُمور:

أحدها: مرادهم من كلمتي النفس والأمر، وغرضهم من الإضافة، وتركيب

العبارة، والأقوال التي قيلت في نفس الأمر.

ثانيها: المراد من «الخارج» في قولنا: هذا يطابق الخارج، وهذا لا يطابقه، كالقضايا، الصادقة والكاذبة، والتحقيق في المطابقة وعدمها.

ثالثها: بيان العقل الفعّال، ونحو كينونة الحقائق فيه، واشتماله عليها.

فاعلم أنّ كلمة «النفس» بمعنى الذات، و«الأمر» بمعنى الشيء، وإطلاق النفس على الذات، والأمر على الشيء ذائع نظماً ونثراً، في منشآت أرباب القلم العربي، ومحاوراتهم ومقاماتهم، وقد أغنتنا الشهرة عن الإتيان بالأمثلة والإستشهاد بها. على أنّ المعاجم اللغوية وحدها حجّة على ذلك، ولا حاجة للنقل. فنفس الأمر بمعنى ذات الشيء وحقيقته، فالشيء الذي له حقيقة له نفسية بذاته، وواقعية في حدّ ذاته، فهو موجود في حدّ ذاته، مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر.

يقول المحقّق الطوسي مثلاً في شرح الفصل الثالث من النمط الثاني من الإشارات في بيان ان المحدد للجهات على ما ذهب إليه المتأخّرون من المشاء ما هذا لفظه:

«الأمر في نفسه هو أن المحدّ الأول لايكون إلّا المحيط المطلق. يعني أنّ حكم المحدّد، ومسألته النفسية الواقعية أنّه لا يكون إلّا المحيط المطلق. فنفس الأمر بمعنى الأمر في نفسه، فهما بمعنى واحد».

فنقول: إنّ تلك الواقعيات في نظام الكون الأحسن الأتم هي صورة علميّة نطلبها، ونبحث عنها، ونقيم البرهان عليها، فإذا حصلت لنا صرنا عالمين بها، فيتفرّع عليها نتائج حقة، نستفيد بها في شؤون أُمورنا الدنيوية والأُخروية، لا تتغيّر عن حقائقها بفرض فارض، وتصوّر متصوّر، واعتبار معتبر. مثلاً: الأربعة زوج، والإنسان ممكن، والجسم المتناهي متشكّل، أحكام واقعية نفسية،لا فرضية اعتبارية، يترتّب عليها نتائج علمية حقيقية. بخلاف القول بأن الأربعة فرد ــ مثلاً ــ فإنّه لا نفسية له أصلاً، وهكذا غيره من الكواذب الأُخرى، فنفس الأمر عبارة عن وجود أصيل قوم لايتطرق إليها بطلان، بل هي متن من متون الأعيان، وتخم[1] من تخوم الضرورة والبرهان، أي حد من

---

(١) تخم: كلمة تستعمل نادراً بمعنى الحدّ، وتخوم بمعنى حدود، وما بعدها مفسّرلها.

حدودهما، وأصل من أُصولها الثابتة أزلاً وأبداً، سواء كان ذلك الوجود في الخارج أو في الذهن.

والأقوال الأُخرى في نفس الأمر ستعلمها أيضاً، وسيأتي البحث عن تحقيق الخارج أيضاً.

وبذلك المعنى المحرر، قال المتألّه السبزواري في الحكمة المنظومة:

بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدٌّ

ثم فسره بقوله: «أي حدّ وعرف نفس الأمر بحدّ ذات الشيء. والمراد بحدّ الذات ــ هنا ــ مقابل فرض الفارض، ويشمل مرتبة الماهيّة والوجودين الخارجي والذهني، فكون الإنسان حيواناً في المرتبة، وموجوداً في الخارج، أو الكلّي موجوداً في الذهن، كلّها من الأُمور ــ النفس الأمرية ــ إذ ليست بمجرد فرض الفارض كالإنسان جماد. فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه، فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه ان الأربعة في حدّ ذاتها كذا، فلفظ الأمر ــ هنا ــ من باب وضع المظهر موضع المضمر»[٢].

واما العقل الفعّال، فالكلام الحق، والقول الصدق ــ فيه ــ هو ما أفاده الشيخ ــ قدّس سره ــ في كتبه الثلاثة الآتي ذكرها من إطلاقات العقل الفعّال على المعلول الأول، وعلى العقل العاشر، وعلى كل واحد من العقول المفارقة.

قال في التعليقات: «المعلول الأول، وهو العقل الأول إمكان وجوده له من ذاته لا من خارج»[٣].

وقال في الفصل الثالث من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء: «وكان عددها ــ يعني عدد المفارقات ــ عشرة بعد الأول تعالى، أولها العقل المحرّك الذي لايتحرك ــ الى قوله ــ: وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي، ونحن نسمّيه العقل الفعّال»[٤].

وقال في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من كتابه في المبدأ والمعاد:

«ولمّا كان كل ما يخرج من القوة الى الفعل يخرج بسبب مفيد له ذلك

---

(٢) الحكمة المنظومة: ٤٩.

(٣) التعليقات: ١٠٠، الطبعة الأولى.

(٤) الشفاء ٢: ٢٦٤، الطبعة الأولى.

الفعل. وينتقش صورة في شمع، عمّا ليس له تلك الصورة، وشيء يفيد كمالاً فوق الذي له، فيجب أن تخرج هذه القوّة الى الفعل بشيء من العقول المفارقة المذكورة، اما كلها، واما الأقرب إليها في المرتبة، وهو العقل الفعّال.

وكل واحد من العقول المفارقة عقل فعّال، لكن الأقرب منا عقل فعال بالقياس إلينا. ومعنى كونه فعّالاً انه في نفسه عقل بالفعل، لا أن فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة، كما هو عندنا، ولا ان فيه شيئاً هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها، وليس فيها شيء ممّا هو بالقوة، وممّا هو مادة البتة. فهي عقل وتعقل ذاتها، لأن ذاتها أحد الموجودات، فهي عقل لذاته ومعقول، لأنها موجودات من الموجودات المفارقة للمادّة، فلا يفارق كونها عقلاً كونها معقولاً، ولا كونها هذا العقل كونها هذا المعقول. فأما عقولنا فيفترق فيها ذلك ، لأن فيها ما بالقوة. فهذا أحد معاني كونه عقلاً فعالاً.

وهو أيضاً عقل فعّال بسبب فعله في أنفسنا وإخراجه إياها عن القوّة الى الفعل.

وقياس العقل الفعّال الى أنفسنا قياس الشمس إلى أبصارنا، وقياس ما يستفاد منه الضوء المخرج للحس من الحسّ بالقوة الى الحسّ بالفعل، والمحسوس بالقوة الى المحسوس بالفعل»[٥].

أقول: القول بقبول النفس الصور المحسوسة والمعقولة غير مقبول في الحكمة المتعالية، لأنه مبنيّ على أن النفس تنفعل عن صور المحسوسات والمعقولات، واما الحكمة المتعالية فحاكمة بأن النفس تنشيء الصور في مرحلة، وأُخرى على النحو الذي فوق الإنشاء على ما هو مقرر في محلّه، ومعلوم لأهله، وقد استوفينا البحث عنه في كتابنا «دروس إتحاد العاقل بالمعقول».

واعلم ان في المقام وجهاً آخر دقيقاً جداً في معنى العقل الفعّال ــ يرزق بنيله من وفّق له ــ وهو ما أفاده المتألّه السبزواري بقوله:

«في دفع إشكال صيرورة العقل الهيولاني عقلاً بالفعل، من أن الحقيقة المحمّدية عند أهل الذوق من المتشرعة وصلت في عروجها الى العقل الفعّال وتجاوزت

---

(٥) المبدأ والمعاد: ٩٨، الطبعة الأُولى.

عنه، كما قال: بعض الأشعة منها بل من هو هي بوجه، وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة. وقد قرر ان العقول الكلية لا حالة منتظرة لها، فكيف يتحوّل الروح النبوي الختمي صلّى الله عليه وآله من مقام الى مقام؟

فالجواب: ان مصحح التحوّلات هو المادة البدنية، ففرق بين العقل الفعّال الذي لم يصادف الوجود الطبيعي، وبين العقل الفعّال المصادف له، فالأول له مقام معلوم، والثاني يتخطّى الى ماشاء الله، كما قال صلّى الله عليه وآله: (لي مع الله ...) والحديث، فما دام البدن باقياً كان التحوّل جائزاً»[٦].

قوله: «بعض الأشعة منها»، هو الإمام العسكري عليه السلام، كما صرّح به - قدّس سره - في النبراس[٧]. ثم من هذا الوجه، من معنى العقل الفعّال يعلم وجه ما قالوا في معنى نفس الأمر انها قلب الإنسان الكامل.

ثم ان روايات باب «إنّ الأئمة عليهم السلام يزدادون في ليلة الجمعة» ــ من حجّة الكافي ــ وكذا روايات الباب الذي بعده «لولا انّ الأئمة عليهم السلام يزدادون لنفد ماعندهم» ونظائر ما في هذين البابين من الروايات الأُخرى يعلم مفادها من هذا التحقيق الأنيق في العقل الفعّال وبيان الفرق المذكور.

واعلم انهم أطلقوا العقل الفعّال على ربّ النوع الإنساني أيضاً. وأرباب الأنواع هي العقول الكلية المرسلة أيضاً. والأرباب تسمّى بالمثل الإلهية أيضاً، وفي الصحف العرفانية تسمّى بالأسماء الإلهية، كما صرح به العلاّمة القيصري في شرح الفصّ الموسوي من شرحه على نصوص الحكم، حيث قال: «حقائق الأسماء الإلهية هي الأرباب المتكثّرة».

وكذا في مصباح الانس، حيث قال العلاّمة ابن الفناري: «عبر عن الأسماء بالمثل الإفلاطونية».

وتعليقتنا في المقام على المصباح هكذا: أرباب الأنواع ــ عند افلاطون وأشياعه ــ مثل نورية، وهي عند العارفين أسماؤه تعالى، فإنّ كل نوع تحت إسم، وهو

---

(٦) التعليقة على الفصل السادس والعشرين من المرحلة العاشرة من الأسفار في العقل والمعقول ٣: ٦٣٦ و ٤٧٣، الطبعة الثانية.

(٧) النبراس: ٤، الطبعة الأولى.

عبد ذلك الإسم، مثلاً انّ الحيوان عبد السميع والبصير، والفلك عبد الرفيع الدائم، والإنسان عبدالله.

والإشراقيون قائلون: بأن كل رب من أرباب الأنواع مربوب إسم من أسماء الله، فمآل الإشراقي والعارف واحد، لأن الأمر ينتهي بالأخرة الى الأسماء، فتبصر!

ثم إنّ التسمية بالعبدية بلحاظ غلبة بعض الأسماء على غيره، كما في المصباح أيضاً[٨] وتفصيل هذه المباحث يطلب في رسالتنا في المُثل الإلهية.

وقد أفاد المتألّه السبزواري في شرح الإسم الشريف «يا من له الخلق والأمر» بقوله: «أي له عالم المقارنات وعالم المفارقات. إنما سمّي المفارق أمراً إذ يكفي في إيجاده مجرّد أمر الله تعالى، بلا حاجة الى مادة وصورة واستعداد وحركة. أو لأنه حيث لا ماهيّة له- على التحقيق- فهو عين أمر الله فقط، يعني كلمة كن، فلم يكن هناك يكون - إلى قوله- ولمّا كان الأمر بهذا الإصطلاح يطلق على المفارق حدّ نفس الأمر بالعقل الفعّال عند بعض الحكماء»[٩].

وقد أفاد هذا المضمون في شرح الحكمة المنظومة[١٠].

وبما حرّرنا في نفس الأمر تعلم ان الأسماء موضوعة للمعاني النفس الأمرية، ثم يطلق على مراتب تنزلاتها أيضاً، كما يطلق العالم عليه تعالى وعلى الإنسان.

واعلم أن الشيخ استدّل في الفصل الثالث عشر من النمط الثالث من الإشارات على إثبات العقل الفعّال بأنه مخرج النفوس من النقص الى الكمال، لأنه يفيض المعقولات عليها، وبأنه المرتسم بالصورة المعقولة أي الخزانة الحافظة لها، فانسحب الكلام الى البحث عن الذهول والنسيان.

وقال المحقّق الطوسي في الشرح: «يريد إثبات العقل الفعّال، وبيان كيفية إفاضة المعقولات على النفوس الإنسانية- الى أن قال في نتيجة الكلام- فإذن يجب أن يكون شيء غيرها- يعني غير الجسم والقوى الجسمية- بالذات ترتسم فيه المعقولات، ويكون هو خزانة حافظة لها- الى قوله- فإذن ها هنا موجود مرتسم بصور جميع

---

(٨) أنظر المصباح: ١٤٨.

(٩) شرح الأسماء: ٢٢٧، الفصل السابع.

(١٠) أنظر شرح الحكمة المنظومة: ٥٠.

المعقولات بالفعل، ليس بجسم ولا جسماني، ولا بنفس، وهو العقل الفعّال».

غرضنا من نقل كلامها هذا هو إطلاق العقل الفعّال على الموجود المفارق الذي هو مخرج النفوس، بلا وصفه بالعاشر ــ وإن وصفوه في عباراتهم الأُخرى به ــ وذلك الوصف بلحاظ تعلّقه بالنفوس، كما سمّي بعقل العالم الأرضي.

وقد سلكوا لإثباته مناهج، وذكرها صدر المتألّهين بهذا العنوان:

«تبصرة تفصيلية، المناهج لإثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط في الشرف والعلوّ بينه تعالى وبين عالم الخلق الواسط لإفاضة الخير والجود على الدوام كثيرة...»[١١].

وقد نقل ثلاثة عشر منهجاً والحادي عشر منها وهو كلام المحقّق الطوسي المنقول من رسالته المعمولة في ذلك، ونسختان منها موجودة عندنا، وقد طبعت في مجموعة رسائله[١٢]، والثالث عشر منها هو المنهج الذي سلكه هو.

والأول من تلك المناهج هو طريق النبوّة والإلهام، كقوله صلّى الله عليه وآله وسلم: «أول ما خلق الله العقل»، وقوله: «أول ما خلق الله القلم»، ونحوهما.

والثاني منها: منهج امتناع الكثير عن الواحد، فيجب أن يكون أقرب الأشياء منه تعالى ذاتاً واحدة بسيطة بالضرورة.

والثالث منها: سبيل الإمكان الأشرف.

والرابع منها: المناسبة الذاتية بين العلّة التامّة ومعلولها.

والخامس منها: منهج إخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس.

والسادس منها: طريق ازدواج الهيولى بالصورة، فلا بدّ من عاقد لهما وهو الأصل المفارق.

والسابع منها: طريق الحركة الجوهرية، فلا بدّ من جامع وحافظ لوحدتها وهو الجوهر العقلي.

والثامن منها: منهج الأشواق، والأغراض، والشهوات، وميول الأشياء الى كمالاتها، فلابد أن يكون لها غاية كمالية عقلية، فهي عقول البتة.

---

(١١) ذكرها في الفصل الثامن من الموقف التاسع من إلهيات الأسفار ٣: ١٦٨ ــ ١٧٢، الطبعة الأولى.

(١٢) أُنظر: ص ٧٩ منها.

والتاسع منها: منهج كفاية الإمكان الذاتي للأنواع المحصلة التي لايفتقر فيضانها نوعاً ولا شخصاً عن المبدأ الواهب الى إمكان استعدادي غير إمكانها الذاتي.

والعاشر منها: سبيل الحركات الفلكية، فإن حركاتها الدورية توجب لها نفوساً، وللنفوس عقولاً.

والحادي عشر منها: منهج مطابقة الأحكام الصادقة الحاصلة في هذه الأذهان لما في نفس الأمر.

والثاني عشر منها: مسلك التمام ومقابله، فإن الأشياء بحسب الإحتمال العقلي إما تامّ أو ناقص، والتامّ إما فوق التمام ــ وهو الواجب سبحانه ــ أو لا كالعقل.

والناقص إما مستكفٍ بذاته ــ وهي النفوس المستكفية كالنفوس الفلكية، والوسائط البشرية الكاملة ــ، أو مستكفٍ بما لايخرج عن قوام ذاته، كنفوس البشرية غير الكاملة، أي النفوس الناقصة، أو ليس بمستكفٍ كالعنصريات، فإنها ناقصة محضة، فلابد إذن من موجود تامّ، ليكون متوسطاً في إيصال الفيض بين ما هو فوق التمام، وبين ما هو ناقصٍ أو مستكفٍ، وهو العقل.

والثالث عشر منها، من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال سبحانه: «وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه»[١٣]، وكقوله تعالى: «ولله خزائن السّموات...»[١٤].

وأقول: إن لنا منهجاً آخر، وهو منهج تجدد الأمثال، فانه يعطي إثبات مفارق مفيض الصور على ما حررنا في رسائلنا الأُخرى.

والمقام يناسب نقل المنهج الحادي عشر، وهو رسالة المحقّق نصير الدين الطوسي ــ في إثبات نفس الأمر ــ أي ذلك العقل الفعّال كما قال صدر المتألّهين في الموضع المذكور من الأسفار: الحادي عشر من منهج الأحكام الصادقة الحاصلة في هذه الأذهان، لما في نفس الأمر، وقد تصدّى المحقّق الطوسي ـ رحمه الله ـ لسلوك هذا المنهج، وعمل في بيانه رسالة.

أقول: الرسالة في الحقيقة تحرير ما أفاده الشيخ الرئيس في الفصل الثالث عشر من النمط الثالث من الإشارات وهي مايلي:

---

(١٣) الحجر: ٢١.

(١٤) المنافقون: ٧.

بسم الله الرّحمن الرحيم

« إعلم انّا لا نشك في كون الأحكام اليقينية التي تحكم بها أذهاننا ــ مثلاً ــ كالحكم بأن الواحد نصف الإثنين، أو بأن قطر المربع لا يشارك ضلعه، أو يحكم به مما لم يسبقه إليه ذهن أصلاً ــ بعد أن يكون يقينيّاً ــ مطابقة لما في نفس الأمر.

ولا نشك في أنّ الأحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك ــ كما لو اعتقد معتقد ان القطر يشارك الضلع أو غير ذلك ــ غير مطابقة لما في نفس الأمر.

ونعلم يقينا انّ المطابقة لا يمكن أن تتصور إلّا بين شيئين متغايرين بالتشخّص، ومتّحدين فيما تقع به المطابقة، ولا شكّ في أنّ الصنفين المذكورين من الأحكام مشتركان في الثبوت الذهني، فإذاً يجب أن يكون للصنف الأول منها دون الثاني ثبوت خارج عن أذهاننا، تعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه، وهو الذي يعبّر عنه بما في نفس الأمر.

فنقول: ذلك الثابت الخارج إما أن يكون قائماً بنفسه أو متمثّلاً في غيره، والقائم بنفسه يكون إما ذا وضع أو غير ذي وضع، والأول محال.

اما أولاً ــ فلأن تلك الأحكام غير متعلّقة بجهة معيّنة من جهات العالم والأشخاص، ولا بزمان معين من الأزمنة، وكل ذي وضع متعلّق بها فلا شيء من تلك الأحكام بذي وضع.

لايقال: إنها تطابق ذوات الأوضاع، لا من حيث هي ذوات أوضاع، بل من حيث هي معقولات، ثم إنها تفارق الأوضاع من حيثية أُخرى، كما يقال في الصور المرتسمة في الأذهان الجزئية انها كلّية باعتبار، وجزئية باعتبار آخر.

٥ لأنا نقول: الصور الخارجية المطابق بها إذا كانت كذلك قائمة بغيرها، وفي هذا الفرض كانت قائمة بنفسها، هذا خلف.

واما ثانياً ــ فلأن العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشعور بالمطابقين، ونحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث كونه ذا وضع.

واما ثالثاً ــ فلأن الذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّما ندركه بعقولنا، واما ذوات الأوضاع فلا ندركها إلّا بالحواسّ أو ما يجري مجرى الحواس، والمطابقة بين

المعقولات والمحسوسات من جهة ماهي محسوسات محال.

والثاني هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع، وهو أيضاً محال، لأنه قول بالمثل الإلٰهية.

واما إن كان ذلك الخارج المطابق به متمثّلاً في غيره فينقسم أيضاً الى قسمين، وذلك لأن ذلك الغير إما أن يكون ذا وضع أو غير ذي وضع، فإن كان ذا وضع كان المتمثّل فيه مثله، وعاد المحال المذكور فيبقى القسم الآخر، وهو أن يكون متمثّلاً في شيء غير ذي وضع.

ثم نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوة، وإن كان بعض ما في الأذهان بالقوة، وذلك لامتناع المطابقة بين ما هو بالفعل أو يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل، وبين ما هو بالقوة. وأيضا لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة، ولا في وقت من الأوقات، لأن الأحكام المذكورة واجبة الثبوت أزلاً وأبداً، من غير تغيير، واستحالة، ومن غير تقييد بوقت ومكان، فواجب أن يكون محلها كذلك، وإلّا فأمكن ثبوت الحال بدون المحل.

فإذاً ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع، مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي لا يمكن أن يخرج الى الفعل، بحيث يستحيل عليه وعليها التغيير والإستحالة والتجدّد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أول الأوائل، أعني واجب الوجود لذاته عزّت أسماؤه.

وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لانهاية لها بالفعل، و أول الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة، و أن يكون مبدأ أولاً للكثرة، و ان يكون محلاً قابلاً لكثرة تتمثّل فيه.

فإذاً ثبت وجود موجود غير الواجب الأول تعالى وتقدّس بهذه الصفة ونسمّيه بعقل الكل، وهو الذي عبّر عنه في القرآن المجيد، تارة باللوح المحفوظ، وتارة بالكتاب المبين، المشتمل على كل رطب ويابس، وذلك ما أردنا بيانه. والله الموفق والمعين».

أقول: قوله: «إنا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينية...» فلها نفسية، وما هي إلّا العلوم والأنوار الوجودية في كلّ موطن ونشأة على سبيل الحقيقة والرقيقة،

فالحقيقة هي النشأة العالية، والرقيقة هي النشأة الظلّية.

قوله: «بين شيئين متغايرين بالتشخص»، والتحقيق إنّ التغاير إنما بحسب الحقيقة والرقيقة، وقد دريت ان الأسماء موضوعة للمعاني (النفس الأمرية) ثم يطلق على مراتب تنزّلاتها. فتبصر!

قوله: «وهو أيضاً محال لأنّه قول بالمثل الإلٰهية»، القول بالمثل الإلهية حقّ على ما حقّقنا البحث عنها في رسالتنا فيها، وإن هي إلّا الأسماء الكلّية المسمّاة بالخزائن الإلٰهية ونحوها من الأسماء الحسنى لا كما توهموها وتفوّهوا ببطلانها.

قوله «باللوح المحفوظ»، بل الحق ان كل مرتبة عالية من الوجود الصمدي ـ الذي هو الأول والآخر والظاهر والباطن ـ قلم، ومرتبته الظلّية لوح. والكتاب المبين له مراتب ومظاهر، ولا ننكر ان الحقائق النورية العلمية لها نفسية في كل واحد منها بحسبها. والمطابقة، والصدق والحق على أصالتها باقية أيضاً بحسبها، فإنّها سنّة الله «فلن تجد لسنّة الله تبديلاً ولن تجد لسنّة الله تَحويلاً»[١٥].

واما قول العلاّمة الحلّي: «وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه ــ الى قوله ــ فلم يأت فيه بمقنع، (وفي بعض النسخ: بمشبع)»، فقد قال المتألّه السبزواري عند نقل صاحب الأسفار هذا المطلب من هذا الكتاب، أعني كلام العلاّمة في شرح التجريد، ما هذا لفظه:

«قوله: (فلم يأت بمشبع)، لعلّ الوقت لم يكن مقتضياً للإشباع في إفشاء بعض الأسرار كما ستسمعه من المصنف في محلّه، وإلّا فالمحقّق الطوسي أجلّ شأناً من أن يعجز ذلك»[١٦].

وأقول: ما أفاده المتألّه السبزواري حري بالمحقّق الطوسي، ولا ينبغي أن يعتري جلالة شأنه في حلّ دقائق الحقائق الحكمية وغيرها من غوامض الفنون الأُخرى دغدغة ومجمجة.

ثم إنّا نأتي بطائفة مما حررناه في تعاليقنا على تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد ــ للمحقّقين التركة وابن التركة ــ ثم نتبعها بما حقّقه العارف القيصري في

---

(١٥) فاطر: ٤٣.

(١٦) التعليقة على آخر الموقف التاسع من إلهيّات الأسفار ٣: ١٧٢، الطبعة الأُولى.

شرحه على فصوص الحكم، وصدر المتألّهين في الموضع المذكور من الأسفار وغيرهما في نفس الأمر، ونحقّق الحق بحول من بيده الخلق والأمر فنقول:

إنّ ما يتصوره العقل من الماهيات: قسم منها مالا يكون لها تحقق إلّا بحسب الفرض العقلي، وهذا القسم في نفسه قابلاً لأن يلحقه الوجود ولا تتفرّع عليه مسائل علمية أبداً، ولا يستنبط منها أحكام وأحوال واقعية، ولا وجود لها إلّا في القوى المدركة فقط، كالنسب والإضافات الإعتبارية المحضة مثلاً، والصور المختلقة التي من مخترعات الوهم، ودعابات الخيال، وتلفيقات المتصرفة كأنياب الأغوال، والإنسان ذي القرون والأذناب، وهذا القسم يسمّى عند المحقّقين من أهل التوحيد بالوجود الفرضي، والأُمور الإعتبارية معروضاتها، فالفرض بمعنى الفرضيات المحضة والإعتباريات الصرفة التي أبت عناية الفاعل الحكيم أن تكسوها خلعة الوجود، لعدم قابليتها، لالنقص الفاعل، فإنّه على كل شيء قدير.

وبذلك يعلم أنّ ما ذهب إليه الشيخ الإشراقي السهروردي في آخر المقالة الرابعة من حكمة الإشراق، وكذا القطب الشيرازي في شرحه[١٧]، من إثبات العالم المثال المنفصل بطريق الصور الخياليّة، خال عن التحقيق، وإلّا يلزم القول بإسناد اللغو والعبث الى فعله سبحانه، وإن كنا نعقد بذلك العالم، أعني المثال المطلق المنفصل، نزولاً وصعوداً بطرق أُخرى مبرهنة في رسالتنا في المثال.

ولنعد الى ما كنا فيه فنقول:

هذا القسم، أي الوجود الفرضي، ممّا لا يبحث عنه في العلوم الحقيقية لأنها ناظرة الى معرفة الموجود الحقيقي، وباحثة عنه وهذا لا حقيقة له.

وقسم منها ما يكون لها تحقق خارج الفرض والإعتبار، أي لا يكون من الوجود الفرضي بمعنى القسم الأول، بل هو متحقّق مع قطع النظر عن ذلك الفرض الإعتباري، وهذا القسم يسمّى عندهم بالوجود الحقيقي، والموجود الحقيقي، والوجود في نفس الأمر، والموجود في نفس الأمر. وهو إما متحقّق في الخارج عن المشاعر، أي الخارج عن القوى المدركة، كالأعيان الموجودة في الخارج، وإمّا متحقّق في المشاعر، والقوى

---

(١٧) لاحظ: ص ٧٠ من الطبعة الأولى.

المدركة كالوجودات الذهنية الحقيقية من النسب، والإضافات الحقيقية، والمعقولات الأُولى، وسائر ما يقع في الدرجة الثانية من التعقّل، أي ليس من المعقولات الأُولى، فهي من المعقولات الثانية المنطقية. والقيد بالحقيقية لإخراج القسم الأول، أي الوجود الفرضي الإعتباري، فهذا القسم أعني الوجود الحقيقي على قسمين خارجي وذهني.

ثم لمّا كان وعاء حصول القسم الأول مما يتصوّره العقل ــ أي الوجود الفرضي ــ هو المشاعر، وكذلك وعاء حصول القسم الثاني من الوجود الحقيقي، أي الذهني أيضاً هو المشاعر، يورد سؤال عن الفرق بينهما، ويقال: فحينئذ يكون هذا القسم الثاني من الوجود الحقيقي هو أيضاً من أقسام الوجود الفرضي، ضرورة أنّ حصوله إنّما هو في القوى المدركة.

والجواب: أنّ القسمين كليهما ــ وإن كان ظرف حصولهما ــ هو المشاعر، ولكنّ الأوّل منهما اعتباري محض لا يكون قابلاً للحوق الوجود إيّاه، ولا تترتّب عليه فائدة علمية، ولا يحكم عليه بشيء إلّا أنّه من ملفّقات المتصرفة، ومختلقات المتخيّلة بخلاف الثاني، فإنّه نسب، وإضافات، وصور حقيقية، هي مرايا الأعيان الخارجية، وروازنها، وعناوينها، وألسنتها، وأظلالها، وموضوعات لمسائل شتّى، علمية حقة تستنتج منها.

وهذا القسم هو الموجود الذهني، وهو من أقسام الموجود الحقيقي، والموجود في نفس الأمر.

فنفس الأمر أعمّ من الخارج لأنه كلّما تحقق أمر في الخارج تحقق في نفس الأمر، وكذلك كلّما تحقق أمر في الذهن تحقق أيضاً نفس الأمر، ولكن يمكن أن يتحقق الموجود الذهني فقط، ولا يتحقق الموجود الخارجي، فحينئذ يتحقق أمر في نفس الأمر فقط، ولا يتحقق أمر في الخارج كإنسانية زيد المعدوم في الخارج، فحيث أن زيداً معدوم في الخارج لاتتحقق إنسانيته المقيّدة فيه، وإن كانت متحققة في الذهن.

ثم ان ها هنا سؤالاً آخر، وهو ان ما قررتم في معنى نفس الأمر فما الفرق بين القضايا الصادقة والكاذبة، لأن الصادق هو الذي له مطابق في الخارج، دون الكاذب، فإذا لم تكن لإنسانية زيد المعدوم في الخارج مطابق ــ بالفتح ــ في الخارج أصلاً فكما ان إنسانيته معدومة، فكذلك حماريته معدومة في الخارج، فليس لهما مطابق في الخارج،

فكيف يحكم بصدق إنسانية زيد المعدوم في الخارج، وكذب حماريته، فإن كانت الأُولى صادقة فلتكن الثانية أيضاً كذلك ، وإن كانت الثانية كاذبة فلتكن الأُولى أيضاً كذلك ؟

والجواب عنه: إنّ قولهم: الصادق هو الذي له مطابق في الخارج دون الكاذب، لا يعنون بذلك الخارج، الموجود العيني الخارجي، المقابل للذهني ، أي الخارج عن وعاء الذهن، بل مرادهم من ذلك الخارج: هو الخارج عن اعتبار العقل، أي الخارج عن الفرض العقلي الذي هو الوجود الفرضي المذكور.

فكل قضية لها مطابق بأحد قسمي الوجود الحقيقي ، فلها خارج، فهي صادقة سواء كان ذلك الخارج عن الفرض العقلي المختلق خارج الذهن أو كان موجوداً ذهنياً. فالخارج على هذا المعنى أعمّ من الخارج المقابل للوجود الذهني ، فلا يلزم من عدم مطابقٍ للخبر في الخارج بالمعنى الأخص أن لا يكون له مطابق فيه بالمعنى الأعمّ.

فنقول إيضاحاً: إنّ كل واحد من الصدق والكذب من أوصاف القضايا ومحمول عليها، فالقضية إن كانت لفظية أو كتبية، ولها مطابق في وعاء الخارج، المقابل للذهني فصادقة وإلّا فكاذبة، وإن كانت ذهنية فإن كانت لها مطابق في وعاء الذهن من المعاني الوجودية الحقيقية الذهنية التي هي خارجة عن الفرض العقلي المختلق، فهي صادقة، وإلّا فكاذبة.

فإن قلت: إنّ الضرورة قاضية بأن الموجود الحقيقي إما خارجي وإما ذهني. والخارجي شامل لجميع صور الحقائق الوجودية: من الواجب والممكن، والذهني أيضاً شامل لجميع المعاني والصور الذهنية، وليس وراء الوجودين أي الخارجي والذهني أمر آخر يسمّى بنفس الأمر حتى يحتاج إثباته الى برهان.

قلنا: قد أجاب عنه بعضهم في إثباته بما حاصله: إنّه قد ثبت بالقوانين العقلية وجود العقل المفارق، المشتمل على جميع المعقولات، المسمّى بالعقل الكل، واللوح المحفوظ، أما كونه كلاً، فلذلك الإشتمال، وأما كونه لوحاً، فلأن كل صغير وكبير فيه مستطر، وأما كونه محفوظاً، فلكونه محفوظاً بالإسم الحافظ، الحفيظ عن التغيّر، والزوال، والتبدّل، والبوار، كما هو شأن جميع المجردات النورية، وهذا العقل هو نفس الأمر للموجودات الحقيقية العينية والذهنية مطلقاً.

فأورد على هذا الجواب بعض المتأخرين ــ نقضاً ــ بالواجب تعالى، والعقول، وذلك لأن نفس الأمر لو كان بذلك المعنى، لكان نفس الأمر للموجودات الحقيقية التي دونه، فيلزم أن لا يكون للواجب ــ وسائر العقول التي غير اللوح المحفوظ ــ وجود في نفس الأمر.

ثم هذا البعض من المتأخرين حاول التحقيق في معنى نفس الأمر، وحاصله أنه عبارة عن حقيقة الأشياء بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة عنها.

وشارح قواعد التوحيد، صائن الدين علي بن التركة، اعترض عليه بأنّ هذا التحقيق إنّما أفاد زيادة إجمال في معنى نفس الأمر، إلّا ان يحمل كلام هذا البعض على مذهب المحققين من أهل التوحيد، أعني بهم أهل العرفان، بأن أعيان الأشياء بحسب ذواتها ثابتة في ذاته الأحديّة سبحانه بلا شوب كثرة، ولذلك يسمّونها بالأعيان الثابتة، والفيلسوف يعبّر عنها بالماهيات.

والأعيان الثابتة في اصطلاح العارف من الممتنعات، أي ممتنع تقرّرها وتمثّلها ــ في خارج ذات العالم بها ــ وإن كانت مظاهرها في خارج الذات موجودة بحسب اقتضائها ذلك، فالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود قط، أي وجودها الخارجي، ولا تشمّها أبداً. فالأعيان في ذاته الأحدية بوجوداتها الأحدية كالصور العلمية في أصقاع نفوسنا الناطقة.

واعلم انّ التمثّل معناه لا يختص بالحقائق التي في قوالب الأمثال والأشباح، حتى يستلزم الكثرة والتمايز في ذاته الأحدية سبحانه وتعالى، بل معناه يتناول الحقائق النورية، المستكنة في ذات العاقل، المجتمعة فيها جمعاً أحدياً، والصور المثالية القائمة بغيرها في بعض مراتبه، كالأشباح المجرّدة، بالتجرّد البرزخي، القائمة بالنفس الناطقة في مرتبة خيالها، والخيال مظهر للإسم المصوِّر، ولذا جبلت على المحاكاة، يقال: تمثّل كذا عند كذا، إذا حضر منتصباً عنده بنفسه، أو بمثاله[١٨].

وللانتصاب في التعريف شأن لأنّ العلم الحقيقي هو انتصاب المعلوم لدى العالم، ليس فيه اعوجاج، ولذلك فسّر الشيخ الإدراك في الموضع المذكور من

---

(١٨) كما أفاده المحقّق الطوسي في شرحه على سابع الثالث من الإشارات: ٧٦، الطبعة الأولى.

الإشارات بقوله: «أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك»، وفسّر العناية بقوله: «تمثل النظام الكلي في العلم السابق...»[١٩].

فلنرجع الى ما كنّا فيه فنقول:

إنّ ذلك البعض المعترض إن أراد من قوله: إنّ نفس الأمر عبارة عن حقيقة الأشياء بحسب ذواتها، مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة عنها، ان قاطبة الأشياء لها وجود في نفس الأمر، بمعنى ان حقائقها العلمية، أي أعيانها الثابتة بحسب ذواتها، مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة عنها، كائنة في صقع الذات الأحدية، فله وجه وجيه، وإلّا فلا يخلو من دغدغة.

ثم أفاد صائن الدين في تمهيد القواعد في بيان نفس الأمر على طريقة المحققين من أهل التوحيد والعرفان بقوله: نفس الأمر عبارة عمّا ثبت فيه الصور والمعاني الحقّة ـ أعني العالم الأعلى ـ الذي هو عالم المجرّدات، ويؤيّده إطلاق عالم الأمر على هذا العالم،

وذلك لأن كل ما هو حق وصدق من المعاني والصور لابد وأن يكون له مطابَق ـ بالفتح ـ في ذلك، كما يلوح تحقيقه من كلام معلم المشّائين أرسطو، في (الميمر الثاني) من كتابه في العلم الإلهي، المسمّى (باثولوجيا) بعد فراغه عن أن العالم الأعلى هو الحيّ التامّ الذي فيه جميع الأشياء، وأن هذا العالم الحسّي كالصنم، والأُنموذج لذلك العالم، من أنّ فعل الحق هو العقل الأول، فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره، وأنّه ليَس جوهر من الجواهر التي بعد العقل الأول إلّا وهو من فعل العقل الأول.

وإذا كان هذا كذا قلنا: إنّ الأشياء كلّها هي العقل، والعقل هو الأشياء، وإنما صار العقل هو جميع الأشياء، لأنّ فيه جميع كلّيات الأشياء، وصفاتها، وصورها وجميع الأشياء التي كانت وتكون مطابقة لما في العقل الأوّل، كما ان معارفنا التي في نفوسنا مطابقة للأعيان التي في الوجود، ولا يمكن غير ذلك، ولو جوّزنا ذلك ــ أعني أن يكون بين تلك الصور التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود تباين أو اختلاف ــ ما عرفنا تلك الصور ولا أدركنا حقائقها، لأن حقيقة الشيء ما هو به هو، وإذا لم يكن، فلا محالة غيره، وغير الشيء نقيضه، فإذن جميع ما تدركه النفوس وتتصوره من أعيان

---

(١٩) تاسع سادس الإشارات: ١٤٨.

الوجودات هو تلك الموجودات، إلّا أنه بنوع ونوع.

وإنّما أوردت هذا الكلام كلّه، لأنّه مع انطوائه بما نحن بصدده، مشتمل أيضاً على تحقيق معنى الحقيقة، ومعنى الصدق والحق وسبب تسمية هذا الوجود بالوجود الحقيقي وغيره من اللطائف فليتأمل[٢٠].

أقول: في هذه العبارات المنيفة السامية لطائف عديدة، ونكات سديدة، حريّ بباغي المعارف الإلهية أن يعتني بها ويهتمّ بنيلها:

منها: إنّ العالم الأعلى هو متن ما دونها وقضائها، ولا يوجد رقيقة في الداني، إلّا وهي مستكنة فيه على نحو وجود أحديّ، فالرقائق صنم، وأنموذج لذلك العالم الأعلى، فالحقيقة لا تنزل الى العالم الأدنى الحسّي إلّا وهي نازلة من جميع العوالم، قال عزّ من قائل: «وإنْ مِنْ شيءٍ إلّا عِندنَا خَزائِنهُ ومَا نُنَزّلهُ إلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»[٢١]، وقال سبحانه: «يُدبِّرُ الأمرَ مِنَ السَّماءِ إلى الأرضِ ثُمَّ يَعرُجُ إليهِ في يومٍ كانَ مِقدارُهُ ألفَ سَنَةٍ ممّا تَعُدُّونَ»[٢٢].

فكل ما هو حق وصدق من المعاني والصور، فهو مطابق ــ بالكسر ــ لما هو متحقّق في العالم الأعلى، أي فله مطابَق ــ بالفتح ــ وخزائن، واما ما ليس بحق وصدق كالصور المختلقة التي هي مخترعات الوهم ودعابات الخيال، والإعتباريات المحضة من النسب والإضافات غير الحقيقية، فليس لها مطابَق ــ بالفتح ــ أصلاً، لأنّ الباطل لا يتطرق في صنع الحق، مثلاً، لو فرض الوهم غلطاً أنّ الثلاثة نصف العشرة أو الهواء أثقل من الأرض وأصلب منها ونحوهما من الأكاذيب، فهي عارية عن أن يكون لها نفس الأمر، وبمعزل عنه. فنفس الأمر هو حقيقة الأمر، أي حقيقة الشيء في النظام العنائي الحقيقي، وتصور أنّ الثلاثة نصف العشرة ليس أمراً حقاً، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الثلاثة في نفس الأمر أي في نفسها وذاتها نصف العشرة، فلا يصحّ أن يقال: إنّ للكواذب مطابَق ــ بالفتح ــ فما هو باطل في موطن، وليس فرض تحقّقه في ذلك الموطن بحق، فهو عارٍ عن تلبّس خلعة الوجود الحقيقي في جميع المواطن، فالكواذب مطلقاً ليس لها

---

(٢٠) إنتهى كلام صاحب التمهيد: ١٦ الطبعة الأولى.

(٢١) الحجر: ٢١.

(٢٢) السجدة: ٥.

مطابق اصلاً.

على أنّ المطابقة و اللامطابقة، كالإنقسام الى التصوّر والتصديق من خواصّ العلم الحصولي دون الحضوري، ومن كلام صاحب أثولوجيا إنّ علم المبادىء أجلّ من أن يوصف بالصدق، وإنما هو الحقّ بمعنى أنه الواقع لا المطابق للواقع.

ومنها قوله: ويؤيّده إطلاق عالم الأمر على هذا العالم: إنّ المحقّقين من أهل التوحيد، أي العارفين بالله يعبّرون عنه بعالم الأمر، والحكماء الإلهيين بالعقل. وديدن أهل التوحيد في اصطلاحاتهم هو الأخذ من كلمات الوحي، وأهل بيت الوحي، وقال عزّ من قائل: «ألا لَهُ الخَلقُ والأمر»[٢٣] والتعبير عن هذا العالم بعالم الأمر ــ كما في الحكمة المنظومة ــ لوجهين:

أحدهما: من جهة اندكاك إنّيته واستهلاكه في نور الأحدية، إذ العقول مطلقاً من صقع الربوبية، بل الأنوار الا سفهبدية لا ماهيّة لها على التحقيق، فمناط البينونة الذي هو المادة سواء كانت خارجية أو عقلية مفقود فيها، فهي مجرّد الوجود الذي هو أمر الله وكلمة «كن» الوجودية النورية.

وثانيهما: إنّه وإن كان ذا ماهية يوجد بمجرّد أمر الله، وتوجّه كلمة «كن» إليه من دون مؤنة زائدة من مادّة، وتخصص استعداد، فيكفيه مجرّد إمكانه الذاتي[٢٤].

ومنها قوله: إنّ هذا العالم الحسّي كالصنم والأُنموذج لذلك العالم. ويدلّك على هذا المطلب الأرفع كلمة الآية والآيتين والآيات في القرآن الكريم، فتلك الكلمة المباركة ناطقة بأن ما سواه سبحانه على ضرب من التعبير بالسواء مظاهره، ومراياه، ومجاليه، فأحدس من هذا ان الوجود واحد شخصي أحدي صمدي مطلق عن الإطلاق والتقييد، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن. وان جميع أسمائه سبحانه ــ إلّا ما استأثره لنفسه ــ متحقّق في كل كلمة وآية، وإن كانت تسمّى بالصفة الغالبة على غيرها، والإسم القاهر على غيره، ولذا اشتمل كلّ شيء على كل شيء. وذلك الإشتمال كما في مصباح الانس على ثلاثة أنواع، لأنّ الظاهر من الآثار، اما آثار بعض

---

(٢٣) الأعراف: ٥٤.

(٢٤) أنظر: ص ٥٠، الطبعة الأولى.

الحقائق وآثار الآخر مستهلكة، وهوفي غير الإنسان، واما آثارجميع الحقائق كما في الإنسان، فاما بغلبة بعض الآثار ومغلوبية الآثار الباقية، كما في غير الكامل أو بالاعتدال كما في الانسان الكامل[٢٥].

فتبصر من هذا الكلام الكامل أنّ المراد من قوله سبحانه «وعلّم آدم الأسماء كلّها»[٢٦] ماهو، وكذا من قوله عزّ من قائل «ولقد عَلِمتم النّشأة الأُولى فلولا تذكرون»[٢٧] ثم اقرأ و ارق.

ثم اعلم ان جميع الأسماء الحسنى على كمالها وتمامها أسماؤه المستأثرة كالحيّ والعالم والقادر وغيرها فتبصر!

ومنها قوله: وإذا كان هذا كذا، قلنا: إنّ الأشياء كلّها هي العقل، والعقل هو الأشياء. لأنّ الأشياء كلّها من فعل العقل بإذنه سبحانه والفعل قائم بفاعله، والفاعل قاهر على فعله ومحيط به، فانظر ماذا ترى.

وكان المتقدّمون من أهل التوحيد يسمّون مبدأ المبادىء سبحانه وتعالى بالعقل، وكانوا يقولون: إنّ العقل يدبّر العالم، والعقل موجب وحدة الصنع أزلاً وأبداً، وكانوا يسمّون وحدة الصنع من كثرة بهائه، وجماله، وحسن زينته بقوسموس، فتبارك الله أحسن الخالقين.

ومنها قوله القويم الثقيل: لو جوّزنا أن يكون بين تلك الصور التي في نفوسنا، وبين الصور التي في الوجود تباين أو اختلاف ما عرفنا تلك الصور، ولا أدركنا حقائقها. فكلّما نطلبه أول الأمر ندركه إدراكاً ما، لأنّ طلب المجهول المطلق محال، وقد دريت الكلام في الإشتمال فافهم!

ثم إنّ الصور التي في نفوسنا لو لم تكن مطابقة لما في الوجود كالأمثلة المتقدمة فهي ليست بعلم، ولم يكن لها مطابق، ولم يصدق عليها عنوان نفس الأمر. فمعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر هو كونه متلبّساً خلعة الوجود في حدّ ذاته أي كونه موجوداً مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر، سواء كان موجوداً في الخارج أو في

---

(٢٥) أنظر: ص ١٤٧، الطبعة الأُولى.

(٢٦) البقرة: ٣١.

(٢٧) الواقعة: ٦٢.

الذهن على الوجه الذي حرّرناه.

ولا يخفى عليك صدق نفس الأمر على الوجود الحق الصمدي المتعين المطلق عن الإطلاق والتقييد أيضاً، وإن لم يصدق عليه ما يصدق على شؤونه النورية، من أن لها خزائن وصوراً علمية، مسمّاة بالأعيان الثابتة، لأنه سبحانه صورة الصور وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر ونور الأنوار.

ثم لا يخفى عليك انّ هذا الأمر القويم لا يتبدّل في اختلاف الآراء في إدراك النفس الحقائق، من أنه هل هو على سبيل رشح الصور على النفوس، أو على سبيل الإشراق، أو على سبيل الفناء في القدسي[٢٨].

ومنها: إنّ المراد من الخارج هو خارج الفرض والإعتبار، وإن كان متحققاً في المشاعر والقوى المدركة، وبعبارة أُخرى وإن كان متحققاً في الذهن والخارج ــ بهذا المعنى الدقيق ــ هو نفس الأمر، للأحكام الذهنية أي القضايا الذهنية، فلا يجب في صحيحها المطابقة لما في الخارج، بل تكون صحّتها باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر بهذا المعنى، أي نفس الشيء في حدّ ذاته.

ومنها: وجه ما قالوا في معنى «نفس الأمر» من أنّها العلم الإلٰهي. أو من أنّها النفس الكلية، واللوح المحفوظ، أو من أنّها عالم المثال. وكلّ واحد من تلك المعاني حق، ولكلٍّ وجهة هو موليها، كما ستعلم أيضاً.

ومنها: معنى الحقّ والصدق، وقد أشبعنا البحث عنها في شرحنا على الفصّ الواحد والسبعين ــ من شرحنا على فصوص الفارابي ــ فراجع!

تبصرة:

ما قاله العلاّمة الحلّي في كشف المراد من أن «المعقول من (نفس الأمر) إما الثبوت الذهني أو الخارجي...»، يعني وما يتصوّر ويعقل من لفظ «نفس الأمر» عندما يقال: الشيء مطابق لما في نفس الأمر، ويكون الشيء فيه إما هو الوجود الخارجي، وكون الشيء في الخارج، أو الذهني وكون الشيء في الذهن، والمفروض

---

(٢٨) كما حقّق في الفصل ٣٣ من المرحلة السادسة من الأسفار في العلّة والمعلول ١: ٢٠٠، الطبعة الأولى.

أنّ الأحكام الذهنية التي قلنا: ليست بلحاظ ما في الخارج، كالإمكان مقابل للإمتناع، لا يصحّ القول بأنّ صحيحها لأنها في الخارج، وكذا لايصحّ القول: بأنّ صحيحها لا لأنّها في الذهن، لإمكان كونها كاذبة، ومع ذلك موجودة في الذهن، ويلزم على هذا صحّة الكواذب.

ولكن أنت بما حقّقنا من معنى نفس الأمر والخارج، ومعنى صحّة مطابقة الحكم لنفس الأمر، تعلم أنّ الشبهة غير واردة أصلاً، لأنّ الكواذب لا نفسية لها حتى يتفوّه بها بمطابقتها له وصحّتها.

نعم لو قلنا إنّ نفس الأمر عبارة عن عالم الأمر الحكيم، فالجواب عن الشبهة المذكورة وإن كان يعلم أيضاً بالقياس الى ما حرّرناه، ولكن فيه تحقيقاً أنيقاً آخر يأتي نقله عن الحكمة المتعالية، وكلامنا حوله.

ثم إنّ العلاّمة القيصري أفاد تحقيقاً في معنى «نفس الأمر» في آخر الفصل الثاني من فصول شرحه على فصوص الحكم، على ماذهب إليه المحقّقون من أهل التوحيد، وما تقدّم منا في معنى «نفس الأمر» وإن كان كافلاً لما أفاد، ولكنّه أجاد بما أفاد لا يخلو نقله عن فوائد كثيرة، ونتبعها بإشارات منيفة منّا حول إفاداته إن شاء الله تعالى، قال:

«والحقّ أنّ كل من أنصف يعلم ــ من نفسه ــ أنّ الذي أبدع الأشياء وأوجدها من العدم الى الوجود ــ سواء كان العدم زمانياً أو غير زماني ــ يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها، الذهنية والخارجية، قبل إيجاده إيّاها، و إلّا لا يمكن اعطاء الوجود لها، فالعلم غيرها ــ أي غير الأشياء ــ.

والقول باستحالة أن يكون ذاته تعالى وعلمه ــ الذي هو عين ذاته ــ محلاً للأُمور المتكثرة، إنّما يصحّ إذا كانت غيره تعالى، كما عند المحجوبين عن الحق، اما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة، وغيره باعتبار التعيّن والتقيّد فلا يلزم ذلك، وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً بل شيء واحد ظهر بصورة المحلية تارة والحالية أُخرى. فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها، كليها وجزئيها، صغيرها وكبيرها، جمعاً وتفصيلاً، عينية كانت أو علمية، (لا يعزب عَنْ ربّك من

مِثقالِ ذرّةٍ في الأرضِ ولا في السَّماء)[٢٩].

فإن قلت: العلم تابع للمعلوم، وهو الذات الإلٰهية وكمالاتها، فكيف يكون ــ أي العلم ــ عبارة عن نفس الامر؟

قلت: الصفات الإضافية لها اعتباران، اعتبار عدم مغايرتها للذات، واعتبار مغايرتها لها ــ أي أنّها غير الذات ــ فبالاعتبار الأول العلم ــ والإرادة والقدرة وغيرها من الصفات التي تعرض لها الإضافة ــ ليس تابعاً للمعلوم، والمراد والمقدور، لأنّها عين الذات ولا كثرة فيها.

وبالاعتبار الثاني العلم تابع للمعلوم، وكذلك الإرادة والقدرة تابعة للمراد والمقدور.

وفي العلم اعتبار آخر، وهو حصول صور الأشياء فيه. فهو ــ أي العلم ــ ليس من حيث تبعيته لها عبارة عن نفس الأمر، بل من حيث أنّ صور تلك الأشياء حاصلة فيه هي عبارة عنه، من حيث تبعيته لها. يقال: الأمر في نفسه كذا، أي تلك الحقيقة التي يتعلّق بها العلم، وليست غير الذات في نفسها كذا، أي والحال ان تلك الحقيقة ليست غير الذات يقال في نفسها كذا.

وجعل بعض العارفين العقل الأول عبارة عن نفس الأمر حق، لكونه مظهراً للعلم الإلهي من حيث إحاطته بالكلّيات المشتملة على جزئياتها، ولكون علمه مطابقاً لما في علم الله تعالى. وكذلك النفس الكلّية، المسمّاة باللوح المحفوظ بهذا الاعتبار عبارة عن نفس الأمر» .

أقول: كلامه الشريف شامل على مطالب عديدة سامية ينبغي الإشارة إليها:

منها : انّه سبحانه عالم بالأشياء على الوجه الكلّي، وكذلك على الوجه الجزئي ، من حيث هو جزئي «ألا يَعلَمُ من خَلَقَ وهُوَ اللطيفُ الخَبيرُ»[٣٠]، وهذا المطلب الأسمى مستفاد من وحدة الوجود الشخصية التي هي موضوع الصحف العرفانية، ومسائلها، وإطلاق هذه الوحدة على الذات الصمدية على الوجه التامّ هوما عبّر به إمام الكلّ في الكلّ

---

(٢٩) سبأ: ٢٢.

(٣٠) الملك: ١٤.

عليه السلام في خطبة من النهج ــ قال الرضي في وصفها: وتجمع هذه الخطبة من أُصول العلم ما لا تجمعه خطبه ــ بقوله: «ولا يُقال لَهُ حدٌ، ولا نهايةٌ، ولا انقطاعٌ، ولا غايةٌ، ولا أنَّ الأشياء تحويه، فتقلّهُ، أو تُهويه، أو أنّ شيئاً يحمله فيميله أو يعدّله، ليسَ في الأشياءِ بوالج ولا عنها بخارجٍ»[٣١]..

بل أهل الذوق يفهمون من قوله سبحانه «وهوَ معَكم أينَ ما كُنتُم»[٣٢]، ومن قوله: «ونحنُ أقربُ إليه من حبلِ الوريد»[٣٣] هذا المعنى اللطيف، ويفسّرون الإسم القيوم بهذا السرّ القويم. واستيفاء البحث عن العلم موكول الى رسالتنا في العلم.

ومنها قوله: «والقول باستحالة أن يكون ـ الى قوله ـ والحالية الأُخرى» كلام كامل متقن في تحقّق الأعيان الثابتة في الذات، ومن هنا، وعلى هذا المنوال، قال صدر المتألّهين:

«وأمّا تحاشيه (يعني تحاشي الشيخ الإشراقي) وتحاشي من تبعه عن القواعد بالصور الإلهية، لظنّهم أنه يلزم حلول الأشياء في ذاته، وفي علمه الذي هو عين ذاته، فقد علمت ان ذلك غير لازم، إلّا عند المحجوبين عن الحق، الزاعمين انها كانت غيره تعالى، وكانت أعراضاً حالّة فيه، واما إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود، وغيره من حيث التعيّن والتقيّد (يعني التقيّد بالحدود) فبالحقيقة ليس هناك حالّ، ولا محلّ، بل شيء واحد متفاوت الوجود في الكمال والنقص والبطون والظهور.

ونفس الأمر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الإلهي لصور الأشياء كليها وجزئيها، وقديمها وحادثها، فإنّه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ماهي عليها، فإنّ الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي، الحاوي لكلّ شيء إذ الأشياء كما ان لها وجوداً طبيعياً، ووجوداً مثالياً، ووجوداً عقلياً، فكذلك لها وجود إلهي عند العرفاء. وهذا الوجود أولى بأن يكون عبارة عن نفس الأمر، ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه أنه محال عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقاً لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي، مع تحقّقها بالوجود الربّاني وظهورها فيه»[٣٤].

---

(٣١) نهج البلاغة: ٢٧٤ فهرسة صبحي الصالح.

(٣٢) الحديد: ٤.

(٣٣) ق: ١٦.

(٣٤) آخر الفصل الحادي عشر من الموقف الثالث من إلهيات الأسفار ٣: ٥٦، الطبعة الأُولى.

أقول: مراد صاحب الأسفار بالكمال هو المرتبة الأحدية، والنقص هو المرتبة الواحدية، ولا شكّ أنّها نقص بالإضافة الى الأحدية لوقوع الكثرة في هذه المرتبة، والمرتبة الأحدية هي البطون، أي الغيب المطلق الذي لا يخبر عنه، ويمكن أن يكون المراد بالنقص نفس الماهيات التي يعبّر عنها بالأعيان الثابتة، أو الوجودات المقيّدة بالحدود من حيث سعة المجال وضيقه، أعني التشكيك في اصطلاح العارف، فتبصر!

ثم العجب من صاحب الحكمة المنظومة حيث قال فيها في «غررفي ذكر الأقوال في العلم ووجه الضبط لها» ما هذا لفظه: «الشيخ العربي واتباعه جعلوا الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه تعالى في مقام الواحدية علمه تعالى. وهذا أيضاً مزيف من حيث إثباتهم شيئية للماهيات، وإسنادهم الثبوت إليها في مقابل الوجود، مع انك قد عرفت أصالة الوجود ولا شيئية الماهية إلّا ان يصطلحوا أن يطلقوا الثبوت على مرتبة من الوجود، كأنّهم وضعوها، مباناً من حقيقة الوجود مرتبة منها، وقابلوهابها...»[٣٥].

ولست أدري أنّه رحمة الله ــ مع طول باعه في الحكمة المتعالية ــ كيف تفوّه بهذا الرأي الفائل؟

وقد حقّقنا في تعليقاتنا على كشف المراد: انّ الماهيات في اصطلاح الحكيم هي الأعيان الثابتة في اصطلاح العارف، وهي الصور العلمية بوجودها الأحدي، الذي هو عين الذات الصمدية، وقد اصطلح العارف ان يسمّي العلم ثابتاً، والعين وجوداً، لا أنّ الثبوت واسطة بين الوجود والعدم، بل واسطة بين وجوده الخارجي والعدم، بمعنى أنّه وجود علمي إلّا أنّه يسميه ثبوتاً للفرق بين العلم والعين ــ اصطلاحاً ــ، وتفصيل ذلك يطلب في تعليقنا على المسألة الثالثة عشرة من الفصل الأول من المقصد الأول من كشف المراد.

ثم إنّ كلام العلاّمة القيصري وصدر المتألّهين على وزانه من أنّ نفس الأمر ـعند التحقيقـ عبارة عن هذا العلم الإلهي لصور الأشياء في غاية الإحكام والإتقان، لأنّ ما له نفسية حقيقة لابدّ أن يكون له وجود طبيعي، ووجود مثالي، ووجود عقلي، ووجود إلهي، والتفاوت بالكمال والنقص كالأبدان الإنسانية ــ مثلاً ــ بل الإنسان

---

(٣٥) الحكمة المنظومة: ١٦٠، الطبعة الأُولى.

بالوجودات الأربعة المذكورة، فتدبّر في قوله سبحانه: «يدبّرُ الأمر من السماءِ إلى الأرض ثم يعرُج إليه...»، وكما ان الوجود حقيقة واحدة إطلاقية، ولها درجات بعضها طبيعي، وبعضها نفساني، وبعضها عقلي، وبعضها إلهي، كذلك جميع شؤونها: النفس الأمرية، لأنّها أطوار حقيقة، منتشئة ومنفطرة عن ذات واحدة صمدية سبحانه وتعالى.

نعم، إنّ نفس الأمر بهذا المعنى لا يصدق عليه سبحانه، لأنّها كانت عبارة عن العلم الإلهي لصور الأشياء. فالأمر على هذا المعنى في مقابل الخلق من العقل الأول الى الهيولى الأُولى، لا كما قال المحقّق الشريف: أن يجعل الأمر ها هنا في مقابل الخلق، ويُراد به عالم المجردات، كما نقله عنه صاحب الشوارق[٣٦]، وذلك لأنّ الخلق الإيجاد على تقدير وترتيب، وأصل الخلق التقدير، يقال: خلقت الأديم إذا قدرته قبل القطع. والخلق هو المنقوش على الصادر الأول، وهو فرق الخلق، وقد حقّقنا البحث عنه في رسالتنا الفارسية المسماة بـ «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم»[٣٧]، فراجع!

فالمجرّدات من الخلق أيضاً والصادر الأول يسمّى في الصحف العرفانية بالنفس الرحماني والنفس الإلهي، والهيولى الكلّي، والماء الذي هو أصل كل شيء، والبخار العام، والتجلّي الساري، والرقّ المنشور، والنور المرشوش، والخزانة الجامعة، وأُمّ الكتاب المسطور، والوجود العام، ومادة الموجودات، والرحمة العامة، والرحمة الذاتية، والإمتنانية، وصورة العماء، والوجود المنبسط، والعنصر، والعنصر الأول، وأصل الأُصول، وهيولى العوالم غير المتناهية، وأب الأكوان، وأُم عالم الإمكان، والجوهر الهيولاني وغيرها من الأسامي المذكورة في محالها فراجع الرسالة المذكورة ومصباح الانس(٣٨).

والصور العلمية تسمّى بالأعيان الثابتة، وبالفيض الأقدس أيضاً، أي الأقدس عن أن يكون المستفيض غير المفيض، والأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية،

---

(٣٦) لاحظ: ص ١١٤، الطبعة الأُولى.

(٣٧) لاحظ: ص ٨٤ــ ٩٤، الطبعة الأُولى.

(٣٨) لاحظ: ص ٧٠، ١٣٣، ١٥٠، ١٦١ وكذلك شرح القيصري على الفصّ العيسوي، واليعقوبي من فصوص الحكم: ٣٣١ و ٣٨٩، الطبعة الأولى.

ونقائص الحقائق الإمكانية. فهي ليست من جملة العالم، ومما سوى الله، وليس وجودها وجوداً مبايناً لوجود الحق سبحانه، ولا هي موجودات بنفسها لنفسها، بل إنّما هي من المراتب الإلهية، والمقامات الربوبية، وهي موجودة بوجود واحد، باقية ببقاء واحد، والعالم إنما هو ماسواه، كما حرّره صدر المتألّهين(٣٩).

نعم قد أطلق عليها العالم في الفصل الثالث والثلاثين من تمهيد القواعد، لصائن الدين باعتبار تغايرها الذاتي، فارجع إليه والى تعليقاتنا على ذلك الفصل منه(٤٠).

ومنها قوله: «فإن قلت: العلم تابع للمعلوم...».

أقول: قد أتى بهذا السؤال والجواب صاحب الأسفار بعد كلامه المذكور آنفاً مع زيادة إيضاح حيث قال: «فإن قلت: العلم تابع للمعلوم، فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الإلهية تابعة للاشياء؟».

قلنا: هذا العلم الإلهي لكونه كالقدرة، والقدرة ونظائرها من الصفات الإضافية ــ أي من الحقائق ذوات الإضافة الى الأشياء ــ فله اعتباران:

أحدهما: اعتبار عدم مغايرته للذات الأحدية، وهي بهذا الأعتبار من صفات الله، وغير تابعة لشيء، بل الأشياء تابعة له إذ به صدرت وجودات الأشياء في الخارج، ولهذه الجهة قيل: علمه تعالى فعلي.

وثانيهما: اعتبار إضافته إلى الأشياء، وهو بهذا الأعتبار تابع للأشياء متكثّر بتكثرها، وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه تعالى بالأشياء على طريقة أصحاب المكاشفة الذوقية، ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية، والكلام في كون علمه تعالى تابعاً للمعلوم أم المعلوم تابعاً له؟ الأليق بذكره أن يكون هناك من ها هنا(٤١).

أقول: الموضع المذكور في علمه هو الفصل التالي من الفصل المذكور وهو الفصل الثاني عشر من الموقف الثالث من إلهيات الأسفار(٤٢).

وقد حقّقنا في مصنّفنا الموسوم بالعرفان والحكمة المتعالية ان أُمهات مسائل

---

(٣٩) الفصل الثامن من الموقف الثاني من إلهيات الأسفار ٣: ٤٨، الطبعة الأُولى.

(٤٠) لاحظ: ص ٩٥، الطبعة الأُولى.

(٤١) لاحظ: ص ٥٧، ج ٣، الطبعة الأُولى.

(٤٢) لاحظ: ص ٥٧ــ ٦٣، ج ٣، الطبعة الأُولى.

الحكمة المتعالية، أعني بها أسفار صدر المتألهين، مأخوذة من الصحف العرفانية، كتمهيد القواعد وشرح القيصري على فصوص الحكم ومصباح الانس لابن الفناري، والفتوحات المكّية للشيخ العارف محيي الدين ابن العربي.

وقد أجاد في كلامة الرفيع من انّ المكاشفات الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية، كقوله: الآخر الثقيل، أيضاً في أول الفصل الثاني من الباب السادس من نفس الأسفار:

«الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة ــ يعني في مسألة ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار، ولا منطبعة في مقدار ــ كما في سائر الحكميات وحاشى الشريعة الحقّة الالهية البيضاء ان تكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة[٤٣].

فالعرفان والبرهان يدوران حيثما دار القرآن، ولن يفترق كل واحد منها عن الآخرين قط. والإنسان الكامل قرآن وبرهان وعرفان، وهو لن يفترق عن القرآن والبرهان والعرفان قط، كما ان العرفان الأتمّ، والبرهان الأقوم ــ وكذا الحقائق القرآنية بأعلى ذرى مقاماتها ــ لا تنفكّ عنه ولا تفترق قط.

وجملة الأمر في الاعتبارين، المأخوذ في الجواب أنّ علم الواجب بالأشياء هو وجود الواجب ــ بملاحظة اتحاده بالأعيان الثابتة ــ إذا لوحظ بحسب الوجود أي لوحظ وجود الواجب مع قطع النظر عن هذا الاتحاد يكون متبوعاً وعين الواجب، وإذا لوحظ العلم من حيث انه علم، أي لوحظ وجوده باعتبار اتحاده بالأعيان يكون تابعاً للأعيان، بمعنى أنّ علمه يكون على طبق ما تكون الأعيان عليه في نفسها، ويكون متكثراً بتكثّر الأعيان، بمعنى أنّ علمه بهذا العين المخصوص غير علمه بعين أُخرى لتغاير العينين بالذات.

وقال القيصري في آخر الفصل الأول من الفصول المذكورة في التنبيه المعقود في عينيّة الصفات للوجود: «إنّ الحياة، والعلم، والقدرة، وغير ذلك من الصفات تطلق على تلك الذات، وعلى الحقيقة اللازمة لها من حيث انها مغايرة بالإشتراك

---

(٤٣) لاحظ: ص ٧٥، ج ٤، الطبعة الأولى.

اللفظي»[٤٤]، فتدبر!

ونقول إيضاحاً : قوله: إذا كانت غيره تعالى، أي إذا كانت تلك الأُمور المتكثّرة، التي هي الصور المرتسمة غيره تعالى، تعالى عن ذلك .

أَلِغيرك من الظهور ما ليس لك ؟ غيرتش غيردر جهان نگذاشت

قوله: فلا يلزم ذلك ، أي لا يلزم كونه محلاً للأُمور المتكثّرة.

قوله: بل شيء واحد ظهر بصورة المحلية، أي شيء واحد ظهر في ملابس أسمائه وصفاته، فإنّها قائمة بالفيض الأقدس، ولا حالية، ولا محلّية أصلاً، بل شيء واحد تحقّق بصورة البُطون تارة، وهذا من جهة اعتبار نفس الذات، وتجلى بصورة الظهور أُخرى، وذلك من جهة العلم والإنكشاف، أي انكشاف الأشياء عنده بنفس ذاته وهويته البسيطة التي هي كل الأشياء بنحو الأصالة والوحدة والصرافة، وليس بشيء منها.

وقال القيصري في شرح الفص الآدمي: لمّا كان الفاعل والقابل شيئاً واحداً في الحقيقة ــ ظاهراً في صورة الفاعلية تارة، والقابلية أُخرى ــ عبر عنها باليدين.

قوله: الحاوي لصور الأشياء كلّها، أي بنحو البساطة الإطلاقية.

قوله: قلت: الصفات الإضافية، يعني أنّ الصفات ذات الإضافة لها اعتباران: اعتبار عدم مغايرتها للذات بحسب حقائقها الإطلاقية، كالعلم، وهذا في المرتبة الأحدية، واعتبار مغايرتها للذات، أي اعتبار إضافتها ونسبتها وتعلّقها بالغير، فتمتاز نسبة ومفهوماً أيضاً وهذا في المرتبة الواحدية. فالصفات قد تؤخذ إطلاقية، فهي عين، وأسماء ذاتية، وقد تؤخذ على وجه التعلّق بالتعيّنات، فهنا امتياز نسبي .

قوله: وفي العلم اعتبار آخر. يعني ليس هذا الأعتبار لسائر الصفات الإضافية، وهو حصول صور الأشياء فيه لأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فنفس الأمر عبارة عنه بهذا الاعتبار.

قوله: يقال الأمر في نفسه كذا، أي تلك الحقيقة العلمية التي يتعلّق بها العلم، والحال أنّ تلك الحقيقة ليست غير الذات حقيقة، تقال في نفسها وحدّ ذاتها كذا. يعني

---

(٤٤) لاحظ: ص ١٢، الطبعة الأولى.

انّ نفس الأمر عين علمه تعالى بهذا الاعتبار الآخر الذي ليس لسائر الصفات الإضافية، فالعلم ليس من جهة تابعيته للأشياء عبارة عن نفس الأمر، بل من جهة أنّ صور الأشياء حاصلة فيه عبارة عن نفس الأمر.

فذلكة البحث حول كلام القيصري :

إنّه لمّا قال: فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي، أورد عليه ان العلم تابع للمعلوم، والمعلوم هو الذات الإلهية، وكمالاتها، لأنّه ليس في الوجود علم وعين سوى الذات الإلهية، وشؤونها الذاتية، التي هي كمالاتها، فنفس الأمر هو المعلوم المتبوع، لا العلم التابع له، المطابق لما في نفس الأمر، فأراد دفع ذلك الإيراد عن نفسه، بقوله: قلت: الصفات الإضافية...

وحاصل الجواب انّ العلم من الصفات الإضافية، أي ذوات الإضافة، ولها اعتباران اعتبار أنفسها، واعتبار إضافتها العارضة لها.

وبالاعتبار الأول عين الذات الإلهية، لا تابعة لها، بل هي متبوعة.

وبالاعتبار الثاني العلم وسائر الصفات الإضافية، كالقدرة، والإرادة تابعة لما تضاف إليه.

وللعلم اعتبار آخر ليس لسائر الصفات الإضافية: هو حصول صور الأشياء فيه التي عبّر عنه بالكمالات تارة باعتبار، وبالشؤون الذاتية تارة وباعتبار، وبالشؤون الإلهية والأسماء وصورها تارة وباعتبار، ونفس الأمر عين علمه تعالى بهذا الاعتبار.

فالجواب ينشعب شعبتين: أولاهما في بيان أنّ الصفات مطلقاً يعتبر فيها الاعتباران، وثانيتها في بيان أنّ العلم خاصة له اعتبار، ليس لغيره من الصفات، فهو بهذا الاعتبار عبارة عن نفس الأمر وهو عين الذات، فتبصر!

ومنها قوله: وجعل بعض العارفين العقل الأول عبارة عن نفس الأمر حق...

والعقل الأول هو الإسم العليم في الحقيقة، وهذا العارف جعل العقل الأول عبارة عن نفس الأمر لكون علمه مطابقاً لما في علم الله تعالى، فالملاك عن نفس الأمر هو العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها، وهذا هو الأصل.

قوله: وكذلك النفس الكلّية المسمّاة باللوح المحفوظ، أي وهي أيضاً عبارة

عن نفس الأمر؛ لكون علمها مطابقاً لما في علم الله تعالى، فالملاك أيضاً هو العلم الذاتي.

وهذا الكلام في نفس الأمر جارفي عالم المثال أيضاً من أنّه عبارة عن نفس الأمر لكونه مطابقاً لما في علم الله تعالى، فحصل أنّ نفس الأمر يعبّر به عن كل واحد منها بذلك الاعتبار.

تبصرة :

أنت بما حقّقنا في بيان الوجود الصمدي المساوق للحقّ دريت أن ما هو الأول والآخر والظاهر والباطن متحقّق مع جميع شؤونه النورية، ومجالي أسمائه الحسنى، ومظاهر صفاته العليا بوجوده الحقّاني، فالوجود حق، وما صدر عنه حق، وله نفسية، وليس أمر من الأُمور النورية الوجودية إلّا وله نفسية، وواقعية وهو حق محض، وصدق طلق، فنفس الأمرفي مراتبه النورية ليست إلّا حقاً، ولا يتطرّق الكواذب، والاعتباريات المختلقة من الوهم والخيال الى الحق وشؤونه، ورسالتنا الموسومة بأنّه الحق تفيدك في المقام جداً.

واما ما قاله صاحب كشف المراد من أنّ المحقّق الطوسي ــ في حل الإشكال ــ لم يأت بمقنع، فقد قال الدواني في حله ــ كما في الأسفار ــ: «إنّ شأن العقل الفعّال في اختزان المعقولات، مع الصوادق، الحفظ والتصديق جميعاً، ومع الكواذب، الحفظ دون التصديق، أي الحفظ على سبيل التصوّر، دون الإذعان، لبراءته عن الشرور والأسواء التي هي من توابع المادة»[٤٥].

أقول: الظاهر أنّ مراده المستفاد من تفسيره بقوله: أي الحفظ على سبيل التصوّر...» ان الكواذب منها مختزنة فيه بحسب وجوداتها العارية عن الكذب حقيقة، فإنّ الكواذب من الشرور والأسواء التي من توابع المادة. مثلاً النكاح والسفاح من حيث وجودهما الخارجي على صورة واحدة، والشرّ إنّما نشأ من جهة أُخرى ليست بسنّة فطرية إلهية وصورتها العلمية الوجودية النفس الأمرية ليست بشر، ولعلّ وجه التعبير

---

(٤٥) لاحظ: ص ١٧١، ج ٣، الطبعة الأُولى.

عن التصديق والحفظ يكون على هذا البيان، فعلى هذا لا يرد ما أورد عليه صاحب الأسفار، بل لا يبعد أن يكون ما أفاده قدّس سره في تحقيقه الرشيق في حلّ الإشكال راجعاً الى ما قاله الدواني أيضاً. فدونك ما أورد عليه في حلّ الإشكال أولاً:

قال قدّس سره بعد نقل كلام الدواني المذكور آنفاً ما هذا لفظه: «وفيه ما لا يخفى من الخلل، والقصور.

اما أولاً، فلأنّ ما في العقل الفعال هو أشدّ تحصّلاً، وأقوى ثبوتاً مما في أذهاننا، فاقتران الموضوع للمحمول إذا حصل في أذهاننا، فربّما كان الاقتران بينهما اقتراناً ضعيفاً، وارتباط أحدهما بالآخر ارتباطاً متزلزلاً، وذلك لضعف سببه، وكاسبه، ودليله، حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمّي، أو من حدس، أو حس، أو تجربة، أو غير ذلك، فيكون الحكم منّا باقترانهما غير قاطع، فهو شكّ أو وهم، وربّما كان الواقع بخلافه، فيكون حكماً كاذباً.

واما إذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعّال، فيكون اقتران أحدهما بالآخر اقتراناً مؤكداً ضرورياً، حاصلاً عن اسباب وجودهما على هذا الوجه، كاقتران أحدهما بالآخر في الظرف الخارج، وليس مصداق الحكم إلّا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول، أو اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع.

واما ثانياً، فلأنّ التصوّر والتصديق كما تقرّر وتبيّن في مقامه إنما هو نوعان من العلم الإنطباعي، الحادث في الفطرة الثانية، فأما علوم المبادىء العالية، وعلم الحق الأوّل جلّ ذكره، فليس شيء منها تصوراً، ولا تصديقاً، فإنّ علوم المبادىء كلّها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بأنفسها، وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها، من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثانٍ، حسبما قرّرناه كعلمنا بذاتنا، ولوازم ذاتنا غير المنسلخة عنّا، بحسب وجودنا العيني، وهويتنا الإدراكية، التي هي عين الحياة والشعور».

أقول: قوله: «حاصلاً عن اسباب وجودهما على هذا الوجه» يعني على هذا الوجه المؤكّد.

وقوله: «من العلم الإنطباعي» يعني به الإنفعالي الارتسامي، ثم إنّ الدواني لا

ينكر أنّ ما في العقل الفعّال أشدّ حصولاً، وآكد وأقوى ثبوتاً مما في أذهاننا، والتعبير بالإختزان على سبيل التصوّر بيان لتقررها فيه على وجودها الأحدي، البسيط الذي هو عين الحياة والشعور، لا التصوّر المقابل للتصديق المصطلحين في الميزان، ولا يتفوّه مثل الدواني بما أورده هو قدّس سرّه الشريف عليه.

ثم قال ــ في تحقيق المقال في حلّ الإشكال ــ ما هذا لفظه الجميل:

«وامّا حلّ الإشكال، وحقّ المقال فيه على وجه يطمئنّ به القلب، وتسكن إليه النفس، فهو يستدعي تمهيد مقدمة، هي ان كلّ ملكة راسخة في النفس الإنسانية ــ سواء كانت من باب الكمالات أو الملكات العلمية أو من باب الملكات أو الكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتمرّن الأعمال، وتكرّر الأفعال ـ كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها ـ فهي إنّما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعّال لأجل جهة فعلية من الجهات الموجودة فيه، لأنّ الأنواع المختلفة لا تكفي في تكثّرها ووجودها تكثر القوابل أو تكثّر جهاتها القابلية، بل يحتاج الى مبادىء متعدّدة عقلية، كما رآه الإفلاطونيون من أنّ علل الأنواع المتكثّرة في هذا العلم عقول متكثّرة هي أربابها، واما الى جهات متعدّدة فاعلية في العقل الأخير، كما هو رأي المشائين.

وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدؤها ومنشؤها ــ من حيث كونها أمراً وجودياً ــ من ذلك العالم، سواء سمّيت خيرات أو شرور، إذ الشرور الوجودية شرّيّتها راجعة الى استلزامها لعدم شيء آخر أو زوال حالة وجودية له؛ وهي في حدّ نفسها، ومن جهة وجودها، تكون معدودة من الخيرات، كالزنا والسرقة ونظائرهما، ومنها الجهل المركّب، والكذب، فكل منها في نفسه أمر وجودي وصفة نفسانية، يعدّ من الكمالات لمطلق النفوس، بما هي حيوانية، وإنما يعدّ شراً بالإضافة الى النفس الناطقة، لمضادتها لليقين العلمي الدائم، ولملكة الصدق، فإنّ الأول خير حقيقي، والثاني نافع في تحصيل الحق.

فإذا تمهّدت هذه المقدمة، فنقول: لا يلزم أن يكون ما بإزاء كل ملكة نفسانية ــ أو أمر وجودي في العقل الفعّال أو في عالم العقل ــ هو بعينه من نوع تلك الملكة أو ذلك الأمر، بل ــ الذي لابدّ منه ــ هو أن يكون فيه أمر مناسب لتلك الملكة أو لذلك الأمر. فإذن كما ان النفس إذا تكررت ملاحظتها لعلوم صادقة حقّة، حصلت

لها ملكة الإتصال والإرتباط بشأن من شؤون العقل الفعّال، متى شاءت من هذه الجهة، فكذلك إذا ارتسمت فيها صورة قضية كاذبة، وتكرّر ارتسامها، أو التفتت النفس إليها التفاتاً قوياً حصلت لها ملكة الإتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شؤونه متى شاءت، ولا يلزم أن يكون ــ ذلك الشأن بعينه ــ قضيّة ذهنية صادقة، ولا هذا قضيّة كاذبة، بل يكون أمراً يناسب ذاك، وأمراً يناسب هذا، فهذا معنى اختزان صور الأشياء في عالم العقل واسترجاع النفس إليه.

وقد أشرنا لك مراراً أن ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها فيه، على وجه الكثرة المتميّز بعضها عن بعض، كما ان صورها المحسوسة ترتسم في المادّة الجسمانية، وكذا صورها النفسانية التفصيلية، التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه، وذلك لضيق هذا العالم، وما ينعلّق به من المشاعر عن الحضور الجمعي، والتمام العقلي، والبراءة عن العدم، والغيرية، والكثرة، والإنقسام».

أقول: قوله: «من حيث كونها أمراً وجودياً من ذلك العالم»، أي من ذلك العالم العقلي. قوله: «فإنّ الأول خير حقيقي» أي اليقين، «والثاني نافع» أي ملكة الصدق. وقوله: «من هذه الجهة بشأن آخر» أي من جهة تكرّر ملاحظتها بعلوم صادقة.

ثم ان قوله: «كما رآه الإفلاطونيون»، قد استوفينا الكلام عن هذا المطلب الرفيع المنيع في رسالتنا المصنوعة في المثل الإلهية. وقوله: «واما الى جهات متعدّدة فاعلية في العقل الأخير، كما هو رأي المشائين» قد دريت إطلاقات العقل الفعّال السائر في ألسنتهم.

قوله: «وقد أشرنا لك مراراً...» وبذلك التحقيق الأنيق يعلم أن ما قال الفخر الرازي: إنّ العقل الفعال عندهم علّة لحدوث الألوان والصور والمقادير، مع عدم اتصافه بها[٤٦] ليس على ما ينبغي، بل هو رأي فائل، وقول باطل، فإنّ الكثرة بوجودها الأحدي موجودة في خزائنها.

ثم ما حقّقنا في معنى نفس الأمر، دريت ان نفس الأمر ــ على بعض وجوه معانيها ــ يشمل الواجب تعالى أيضاً لو تفوّهنا وقلنا مثلاً ــ: إنّ الأمر في الحقّ سبحانه

---

(٤٦) كما نقل ذلك عنه المحقّق الطوسي في آخر الفصل الثالث عشر من النمط الثالث من شرحه على الإشارات.

نفسه كذا، أو الحقّ تعالى نفسه الأمرية كذا، ونحوهما من التعبيرات الأُخرى، وذلك الوجه هو نفس الأمر بمعنى ذات الشيء وحقيقته دون غيره من الوجوه الأُخرى.

وقالوا: إنّ نفس الأمر أعمّ من الخارج مطلقاً، ومن الذهن من وجه، إذ كلّ ما في الخارج، هو في نفس الأمر من غير عكس، وليس كل ما في الذهن هو في نفس الأمر، إذ مما هو في الذهن ما هو مجرّد فرض الفارض لا غير، كزوجية الخمسة، وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج هو مجرّد فرض الفارض إذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلاً، وبين الخارج والذهن عموم من وجه، فإنّ إنيّة الواجب -مثلاً- لا يمكن أن تحصل في ذهن من الأذهان.

وأقول: الخارج في النسبة المذكورة هو الخارج عن وعاء الذهن، واما الخارج بمعنى خارج الفرض والاعتبار، فلا يخفى عليك استنباط النسب بين نفس الأمر والخارج والذهن.

ولعلّك تقدر بما قدمناه وحرّرناه أن تعلم ان كينونة الصور الكاذبة المخترعة من اختلاق الوهم والخيال، أعني العلم بها في المبادىء العالية، سيّما مبدأ المبادىء، على أي نحو كانت، فإنّ العلم بها حاصل لهم بلا امتراء فتدبر. ورسالتنا في العلم مجدية في ذلك جداً، وراجع في ذلك أيضاً الفصل الثالث من فصول شرح القيصري على فصوص الحكم- ص ١٨، الطبعة الأُولى-.

وقد حان أن نختم الرسالة حامدين لله وليّ الأمر، وقد فرغنا من تصنيفها وتنميقها يوم الأربعاء الخامس من ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ . ق.

«وآخر دعواهم ان الحمد لله ربّ العالمين».