سلسلة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي

-٩-

موسوعة

مُصطلحات صَدْر الدِّين الشيرازي

الدكتور سميح دغيم

مكتبة لبنان ناشرون

موسوعة
مصطلحات
صدر الدين الشيرازي

سلسلة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي

موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي

الدكتور سميح دغيم

شبكة كتب الشيعة

مكتبة لبنان ناشرون

shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

مكتبة لبنان ناشرون ش.م.ل
زقاق البلاط - ص.ب: ٩٢٣٣-١١
بيروت - لبنان
website: www.ldlp.com
e-mail: info@ldlp.com
وكلاء وموزعون في جميع أنحاء العالم
© الحقوق الكاملة محفوظة
لمكتبة لبنان ناشرون ش.م.ل
الطبعة الأولى ٢٠٠٤
ISBN: 9953-1-0055-1
طبع في لبنان

المحتـــويـات

الصفحة

المقدمة VII

I - السيرة الذاتية IX

- أولًا: عصر الشيرازي IX
- ثانيًا: حياته XI
- ثالثًا: السيرة العلمية للشيرازي XIII
- رابعًا: المكانة الفكرية للشيرازي XVI
- خامسًا: طريقته في التأليف XVIII
- سادسًا: المصادر التي أخذ عنها XIX
- سابعًا: أساتذته وتلامذته XXII
- ثامنًا: مؤلّفاته XXIII

II - الفضاء الفكري XXV

- أولًا: المسائل التي عالجها الشيرازي من خلال أهم مؤلفاته XXVII
- ثانيًا: المذهب الفكري للشيرازي XXXI
- ثالثًا: تطوّر المصطلح مع الشيرازي XXXIV

III - منهجية تحقيق الموسوعة XXXVI

أولًا: تنظيم مضامين المصطلحات XXXVI

شبكة كتب الشيعة

ثانيًا: نظم المصطلحات وترتيبها XXXVI
ثالثًا: أسماء المؤلفات حسب الترتيب الأبجدي (المصادر) XXXVII
رابعًا: لائحة الرموز المستعملة XLI
الموسوعة ١
الفهارس ١٢٥١
فهرس الموضوعات وجذورها ١٢٥٣
مسند المصطلحات عربي - فرنسي - إنكليزي ١٣٠١
مسند المصطلحات إنكليزي - فرنسي - عربي ١٣٢٩
مسند المصطلحات فرنسي - إنكليزي - عربي ١٣٥٥
فهرس موسوعة مصطلحات الشيرازي ١٣٨١

shiabooks.net
رابط بديل

الملّا صدر الدين
محمد بن إبراهيم الشيرازي القوامي

مقدمة

تكمن أهمية دراسة صدر المتألّهين الشيرازي في نقطتين اثنتين:

الأولى: يُمثّل الشيرازي في مرحلته المتأخّرة (الربع الأخير من القرن العاشر الهجري) الوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية في عصر سادت فيه الصوفية في بلاد فارس. وهكذا امتزجت في فلسفته الحكمة اليونانية مع الطريقة الكشفية والعرفانية. ما أدّى إلى ظهور توليفة جديدة من الأفكار المستندة إلى معرفة عميقة بكل التيّارات الفلسفية التي سبقته، إضافة إلى اعتماده وتأثّره بطريق الإلهام والحدس والمكاشفة. هذه التوليفة اللازمة عن غزارة المعرفة بكل ما تقدّم من (فلسفة المشائيين يونانيين ومسلمين)، إلى اطّلاع ودراية بالقواعد الإشراقية ومباني أهل الكشف، إلى دراسته للأفكار الأفلاطونية الجديدة والقديمة وتحقيقات آراء أهل التصوّف وحكماء الإشراق والرواق، كل ذلك أدّى به إلى التوفيق بين القواعد العقلية والنظرية (فلسفة المشائيين)، وبين الذوق والكشف والشهود، ممّا أنتج صرحًا فلسفيًّا متميّزًا وعابقًا بالمصطلحات الجديدة، والتي أغنت الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في مراحله المتأخّرة.

الثانية: ما يلزم عن هذه المعرفة الموسوعية عند الشيرازي، وعن تأثّره بالطريقة العرفانية، من إنتاج لمفاهيم جديدة في أصوليات الفكر العربي

الإسلامي حيث يمثّل صدر المتألّهين ركنًا مهمًّا من أركانها إن لم نقل خاتمتها التي انضوت تحتها كل الاتجاهات المختلفة واختلطت فيها الثقافات والمناهج بعضها ببعض.



I

السيرة الذاتية

أولًا - عصر الشيرازي:

إحتلّ المغول بلاد فارس في القرن السابع الهجري، وكان لذلك الأثر الكبير في توقّف النشاط الفكري وتدهوره. فبعد أن كانت بلاد فارس تفخر بفلسفتها العريقة الموروثة عن نتاج حضارتها القديمة، إلى جانب فلسفة شيخها الرئيس ابن سينا، أوقف المغول انتشار هذه الدعاوى الفكرية وأحلّوا محلّها ثقافة استبدادية مرتكزة على الطغيان العسكري والبأس الشديد.

وبقيت بلاد فارس قرونًا عدّة ترزح تحت هذا النير من ضروب الاضطهاد، إلى أن قُيّض لها أن تقوم في واديها دولة فتيّة تأسّست على أيدي بعض المشايخ وأصحاب الطرق (الصوفية)، واستمرّت تحكم البلاد منذ القرن الخامس عشر ميلادي حتى القرن السابع عشر منه، وهي ما أسماها المؤرّخون بالدولة الصفوية نسبة إلى الشيخ إسحاق صفي الدين أحد المتصوّفة العلويين. كان أول من وضع أسس الدولة الصفوية إسماعيل الأول عام (١٥٠٢م - ٩٠٧هـ). وهو أول ملوكها حيث عمل على نشر الدعوة الشيعية وإعادة إحيائها في بلاد فارس.

وتجدر الإشارة إلى أن المغول حاربوا من الناحية الثقافية أمر التداول والتدارس بالفلسفة، مما أدّى بعدها إلى بروز تيّارين كبيرين متعارضين هما:

- أهل الظاهر الذي يأبون الأخذ بالتفسير والاجتهاد والتأويل في الشريعة، ويقتصرون فقط على ظاهر الشرع.

- أهل التصوّف وهم الذين اجتهدوا وتأوّلوا وتلقوا مساندة قوية من السلاطين دون عامة الناس.

ومما زاد من ازدهار التصوّف في بلاد فارس انتشار المذهب الباطني وخصوصًا تعاليم عبدالله وميمون بن ديصان، حيث وجدت هذه التعاليم تربة خصبة لها بين ثنايا بيئة مجتمعية شيعية الهوى والتمذهب. والدعوة الباطنية التي تمركزت أخيرًا في إيران كانت تدَّعي الانضواء تحت لواء المذهب الشيعي وهي تحمل في جذورها بذور التصوّف الذي يقول بوجود ظاهر وباطن في الشريعة. أضف إلى ذلك أن بلاد فارس لم تنس أبدًا فلسفاتها القديمة من فهلوية وخسروية، ما حدا بالفقهاء والمُحَدِّثين إلى التصدّي لهذه الحركة وإلى انقسام المسلمين إلى طوائف وجماعات يتّهم بعضهم البعض بالتبديع والتكفير.

رغم كل هذه الأجواء المضطربة على صعيد الفكر والعقيدة، فقد نما تيّار التصوّف وشقّ طريقه عبر الخاصة بمقابل تيّار محافظ كان يعتمد على سذاجة جمهور العامّة من الناس وتعلّقهم بالأمور الظاهرية على صعيد الشريعة. هذا الصراع بين التيّارين أدّى بالملوك والأمراء إلى التنافس بإشادة المدارس العلمية على اختلاف أنواعها، فمنها ما كان يُدرِّس الفقه والأصول والحديث والكلام والحكمة والعرفان... وغيرها، ومنها ما كان يدرِّس الرياضة والعلوم العقلية وغيرها. ضمن هذا الجو نشأ صدر الدين الشيرازي وأساتذته من الرعيل الأول أمثال بهاء الدين العاملي (٩٥٣هـ - ١٠٣٠هـ)، ومحمد باقر الحسيني الشهير بالداماد المتوفي سنة (١٠٤٠هـ)، وأبو القاسم الفندرسكي، ومحمد بن المرتضى المعروف بـ (محسن الفيض)... وغيرهم. كان لهؤلاء جميعًا الأثر البارز في قيام المنهج العرفاني في بلاد فارس، وقد اشتهروا «بتواليفهم العديدة ذات النزعة الصوفية الخالصة من الشوائب»[1].

(١) جعفر آل ياسين: الشيرازي، مجدّد الفلسفة الإسلاميّة، مطبعة المصارف، بغداد - العراق ط (١) - ١٩٥٥ م.

نخلص إلى القول أن العصر الصفوي تناحرت فيه الدعوات من كل الاتجاهات. فمنها ما كان متطرّفًا من جهة، ومنها ما كان كاسدًا جامدًا يعتمد على التقليد والجمود عند التفسيرات الظاهرية المتحجّرة، مما يدلُّ على مدى الاضطراب الاجتماعي والثقافي الذي عاش فيه أولئك المفكّرون الذين شاء لهم الحظ أن يظهروا في عصر لا يستقرّ أمره على حال. ومن هؤلاء المفكّرين والفلاسفة كان صدر الدين الشيرازي على رأسهم. كانت بلاد فارس في محيطها آنذاك تضمّ جماعات متضاربة متناقضة، فمن حكيم وفقيه، إلى مُحدِّث وسفيه، وبليد وزاهد إلى واعظ وعابد، إلى معتكف وخمّار، وسفسطائي وعقلاني وأشباههم كثيرون.

نتج عن ذلك كأنه تفرقة قوية، فانقسم الحكماء فيما بينهم إلى «مشائيين» و«إشراقيين»، وأهل الشرع إلى «مجتهدين» و«إخباريين»، والمتصوّفين إلى فرق متعدّدة كلٌّ منها له طريقته الخاصة التي يُسمّى باسمها «قزلباشيًّا» أو «نعمتيًّا»، إلى ما هنالك من أسماء أخرى. وهكذا تشعّبت الأفكار والآراء، واختلفت المناهج والمسالك، مما ولّد حالة فوضى واضطراب على كل الأصعدة. هذه هي حال العصر الذي وجد فيه صدر الدين الشيرازي.

ثانيًا - حياته:

لا تذكر التراجم تحديدًا دقيقًا لسنة ولادته، وإن كان بعض الباحثين حاول أن يتأوّل ما يذكر في حواشي وهوامش بعض كتب الشيرازي من مثل إحدى نسخ الأسفار العقلية، ومن شرح أصول الكافي، أو في حواشي رسالة الأصول الثلاثة على ما يذكر الدكتور سيد حسين نصر وغيره من الرسائل التي يؤرّخ لتاريخ وضعها. المهمّ أن ولادته تقع في بداية الربع الأخير من القرن العاشر الهجري. ويُخمّن البعض ذلك تحديدًا في عام ٩٧٩هـ.ق. أو ٩٨٠هـ.ق، وأنه ناهز عمره ال ٧٠ عامًا حيث يحدّد تاريخ وفاته بعام ١٠٥٠هـ.ق في البصرة أثناء ذهابه للحج أو إبّان عودته منه.

ولد محمد بن ابراهيم الشيرازي الملقّب بصدر الدين والمعروف على

لسان تلاميذه بـ «مُلّا صدرا» أو «صدر المتألّهين» بمدينة شيراز جنوبي إيران بالتاريخ الذي خمنّاه سابقًا. وقد سمّى نفسه كما هو وارد في مقدمة رسالة الحدوث: «محمد المعروف بصدر الدين بن ابراهيم القوامي». أمّا في مقدّمة تفسير آية الكرسي فقد ورد «محمد المشتهر بصدر الدين بن ابراهيم الشيرازي مولدًا، والقمّي مسكنًا». أما في مقدّمة رسالة الأصول «سه أ صل» الفارسية فيرد: «محمد بن ابراهيم بن يحي مشهور بصدر شيرازي». والشيرازي نسبة إلى مدينة شيراز، والقوامي نسبة إلى عائلة قوامي وهي من العائلات الإيرانية العريقة. كان والده ابراهيم بن يحي القوامي أحد وزراء دولة فارس التي عاصمتها شيراز، ولم يرزق بغير ولد وحيد، حيث نذر الوالد أن ينفق أمواله على الفقراء وطالبي العلم إذا ما رُزِق بولد. وهكذا تربّى صدر الدين في حجر والده معزّزًا مكرّمًا حيث وجّهه ناحية الاجتهاد في تحصيل العلم. ولما توفّي الوالد رحل صدر الدين إلى أصفهان عاصمة المُلْك الصفوي، وعاصمة العلم والسلطان في عهد الصفوية.

ويبدو أن صدر الدين كان قد حصّل ثقافة عالية قبل رحيله إلى أصفهان حيث أنفق أموالًا طائلة في سبيل تحصيل العلم. وعندما وصل إلى أصفهان تتلمذ على يدي أستاذيه العظيمين: الشيخ بهاء الدين العاملي المعروف بالشيخ بهائي حيث تتلمذ عليه في العلوم النقلية ونال على أثرها درجة الاجتهاد، وحضر بعد ذلك مجالس السيد ميرداماد وبقي عنده أعوامًا عديدة استفاد منها كثيرًا في علم أصول الحكمة ورموزها. ويروى أيضًا أنه استفاد في حقبة من الزمان من التعلّم على يدي المير أبي القاسم الفندرسكي، العارف والزاهد والعالم الرياضي الفذّ في عصره.

وتُقارِن حياة صدر الدين الشيرازي حكومة شاه عباس الصفوي (٩٩٦-١٠٣٨هـ.ق) وشاه صفي (١٠٣٨-١٠٥٢هـ.ق) حيث كانت هناك حوادث دامية وحروب قويّة في بعض الولايات الحدودية، مثل خراسان، وأذربيجان، إلّا أن محمد صدر الدين كان بعيدًا عن هذه الأجواء وكان يعيش في هدوء نسبي حيث عكف على التحصيل والتأليف. وبعد إقامته بقم، يُقال إنه عاد إلى شيراز بأمر من شاه عباس صفوي.

ثالثًا - السيرة العلمية للشيرازي:

يورد السيد جعفر آل ياسين في رسالته لنيل شهادة ال .B.A في الفلسفة (ص٢٧) ما مفاده أن عاملين مهمّين أثّرا في سيرة الشيرازي العلمية وهما:

١ - ما توفّر للشيرازي من رحابة العيش واتّساعه، ما جعل منه رجلًا «يتطلّب الترف العقلي الخالص... ولتلك عوامل عدّة جعلته يتّجه هذا الاتّجاه العرفاني وقد استقرأتها من حياته وعصره وتقاليد بيئته». فالرجل تحصّلت له من رجاحة أسرته ومنزلة والده، حياة كريمة عزيزة الجانب رفيعة الذكر ما جعله بمنأى عن الاهتمام بأمور المعاش، وهذا أمر له قيمة في مثل عصره وفي مثل مجتمعه.

٢ - ما عُرِف في ذلك العصر من عادة تقليد الملوك والرؤساء ورجالات الدولة الكبار، ممّا عُدَّ مكرمة للنفس ورجاحة للعقل. ولم يكن صدر الدين في بداية حياته العلمية بريئًا من ذلك خصوصًا وأن والده كان وزيرًا ومقرّبًا من السلاطين والملوك الذين ساهموا هم وساعدوا على التبشير تارة على النتاج العلمي والأدبي وطورًا آخر على التصوّف واتّباع المنهج العرفاني الرفيع. هذه هي العوامل التي أثّرت في تكوين شخصية الشيرازي الفكرية، وهي التي دفعته في اتّجاه دراسة الفلسفة ومماحكة مدارسها على مختلف مشاربهم، حتى غرف الوافر الكثير من تيّاراتها القديمة من مشائية وأفلاطونية، إلى حاصل ما خلصت إليه ممن تقدّمه من الفلاسفة الإسلاميين كالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من أعاظم علماء الكلام معتزلة وأشاعرة. وهكذا ابتدأ الشيرازي في مطلع شبابه متّجهًا نحو التنقيب والمطالعة واختزان الرسائل والكتب، يافعًا ذكيًّا شديد الفطنة، مما يحملنا على تقسيم تحصيله العلمي إلى ثلاث مراحل:

أ - مرحلة التلمذة، وهي مرحلة بدأت بشيراز حيث حصّل أوائل العلوم الرسميّة واستكملها، هاجر بعدها إلى أصفهان وهي إحدى حواضر العلم في فارس وكانت ملجأ لجماعة من رجال الفكر ممن عرفوا بالفلسفة والحكمة واشتهروا بتدريسها وتلقينها. وتُمثّل

هذه المرحلة المخزون الفكري الذي حصّله الشيرازي في مجال الفلسفة (البحث النظري) وعلم الكلام، وما دار حولهما من نقاشات. ويبدو أنه لم ينفتح بعد ولم ينضج عنده المسلك العرفاني الذي استقرّ عليه أخيرًا. فهو يذكر في مقدّمة تفسيره سورة الواقعة: «وإنّي كنت سالفًا كثير الاشتغال بالبحث والتكرار وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء والنظّار» ويذكر أيضًا في مقدّمة الأسفار (ج١ - ص٤) «ثم إني قد صرفت قوّتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهيّة بمقدار ما أوتيت من المقدور... واقتفيت آثار الحكماء السابقين... وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلّمين...». وهكذا أصبح مفكّرنا من أساتذة الفن بارعًا في الحكمة النظرية والبحثية، مصنّفًا كتبًا جامعة لشتات ما وجده في كتب الأقدمين، مشتملًا على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة ذوق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين». (الأسفار، ج١، ص٥)(*).

ب- المرحلة الثانية من مسيرته في تحصيل العلوم جاءت بعد أن لم ينل مناه فيما استحصل في الفترة الأولى من عمره، وبعد أن أبدى انزعاجه من علماء عصره الذين اتّسموا بالعمى بالعلم من «المتكلّمين الخارجين عن منطق الصواب والحساب والزائغين عن دائرة السداد والرشاد... المنحرفين عن مسلك الاعتقاد بالمبدأ والمعاد، الذين ألقوا على رؤوسهم رباط التقليد... ويسعون دائمًا في إنكار مذهب الحكمة والتوحيد وعلم سبيل الحق والتجريد، الذي هو مسلك الأنبياء والأولياء» (رسالة «الأصول» سه أصل - النص الفارسي - ص٥).

نتيجة كل ذلك اعتزل الشيرازي الناس واستخلص لعبادة ربّه المتعالي واشتغل بالرياضة والمجاهدة الشرعية منتحيًا بعض

(*) اعتمدنا في هذه المعلومات على ما ورد في مقدمة الأسفار العقلية (السفر الأول: ج١) طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان - ط٣ - ١٩٨١.

نواحي قرى «قم». يقول في (الأسفار العقلية، ج١، ص٦)، «ضربت عن أبناء الزمان صفحًا وطويت عنهم كشحًا... إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار... فتوجّهت توجّهًا غريزيًّا نحو مُسَبِّب الأسباب... حتى اشتعلت نفسي بطول المجاهدات اشتعالًا نوريًّا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابًا قويًّا. ففاضت عليها أنوار الملكوت... وتداركتها الألطاف الإلهيّة. وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان».

بقي الشيرازي في هذه العزلة مدّة ناهزت العشر سنوات وقد تكون تخطّتها على ما هو وارد في بعض المصادر (مقدّمة الأسفار). في هذه العزلة انكشف له ومن خلالها طريق ممارسة العبادات والرياضات العرفانية، غوامض رموز الملكوت والتي كان العقل الظاهر قاصرًا عن إدراكها وفهمها، فاشتعلت نفسه اشتعالًا نوريًّا كما هو وارد في النص الذي أوردناه في الأعلى، مما أتاح له الاطّلاع على أسرار لم تكن منكشفة بالبرهان، بل كل ما كان قد علمه بالبرهان زاد عليه بالشهود والعيان. وهكذا وصل في نهاية هذه المرحلة الصعبة إلى مرتبة الشهود وكشف الحقائق ومقام العلم الحضوري. هذا الكشف لم يكن يعني كشفًا صوفيًّا كما هو حال بعض متطرّفة الصوفية الذين وصلوا إلى الاتحاد والحلول وغيرها من الترهات والطامات، بل كان كشفًا يتلمّس الحقائق الفلسفية العقلية تلمّسًا قلبيًّا، ويدرك المسائل الاستدلالية إدراكًا شهوديًّا.

ج - أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التأليف والتصنيف أظهر فيها صدر الدين نتاج عزلته الطويلة وخميرة ما استوى في ذهنه وقلبه من تفاعلات ثقافية وفكرية جعلته يجمع ما بين الاستدلال العقلي والكشف الشهودي. وهو على ما ذكره، بأن الله ألهمه أن يخرج من عزلته ويعود ليُعلن للملأ ما شعر به وما أفاضه عليه الله من نِعَم

ليخرجه «من القوّة إلى الفعل». بعد هذه العودة صنّف كتابًا إلهيًّا ويعني به الأسفار العقلية، ويبدو أن هذا التصنيف ربما يكون قد بدأ به في عزلته. إلّا أننا لا نقع إلّا على نذر يسير من المؤلّفات التي سبقت هذه العزلة وسبقت بالتالي وضع كتاب الأسفار، وهي ثلاث رسائل أُشير إليها في الأسفار وهي رسالة «طرح الكونين» ورسالة «حلّ الإشكالات العلَلية في الإرادة الجغرافية»، و«رسالة حدوث العالم». ويعتبر الشيخ محمد رضا المظفّر في مقدّمة الطبعة الثانية للجزء الأول من السفر الأول، أنه «وإن كان هذا ليس دليلًا وحده على سبقها على الأسفار بمجرّد الإشارة إليها فيه، لأنه في رسالة الحدوث يشير أيضًا إلى الأسفار نفسه والشواهد الربوبية الذي قيل إنه آخر مؤلّفاته، ولعلّه يدخل الإشارة إلى كتبه الأخرى بعد تأليف الكتاب بمدّة، فذِكْر الإشارة إلى كتاب في كتاب آخر لا يدلّ على سبق تأليف ما أشار إليه».
ويكمل الشيخ المظفّر قوله ويعتبر «أن الرسالة الوحيدة التي سبقت تأليف الأسفار ووقعت في المرحلة الأولى هي «رسالة سريان الوجود» لاشتمالها على آراء في الوجود عدل عنها في الأسفار، كما أظنّ أنها نفس رسالة (طرح الكونين)».

وفي مطلق الأحوال لقد ذاعت شهرة الشيرازي والتحق به كثير من طلّاب العلم من أطراف البلاد، فأمّوا مجالسه التي كان يعقدها في شيراز بعد استدعائه إليها من قبل الشاه عباس الأول، حيث تولّى صدر المتألّهين التدريس في مدرستها الجديدة، التي أصبحت مركزًا علميًّا هامًّا. أمضى صدر الدين بقية حياته في شيراز مدرّسًا ومؤلّفًا إلى أن وافته المنيّة في البصرة وهو مسافر إلى الحجّ أو عائد منه وذلك عام (١٠٥٠هـ.ق).

رابعًا - المكانة الفكرية للشيرازي:

يُعتبر الشيرازي من أهمّ الفلاسفة الإلهيين فهو الذي جمع بين الحكمة البحثية النظرية والكشف العرفاني الشهودي. فبعد ابن رشد الذي أعاد

للفلسفة بريقها العقلاني الأرسطوي، ظهر الشيرازي بأفكار جديدة ومكاشفات عرفانية وشواهد ربوبية وواردات قلبية، ممّا أعطى للفلسفة الإسلامية منحًى جديدًا لم تعرفه من قبل. وإذا كانت أصول الفلسفة الإسلامية قد بدأت دورتها مع المعلّم الثاني الفارابي المتوفّي بحدود عام ٣٤٠هـ.ق، والشيخ الرئيس ابن سينا المتوفي بحدود ٤٢٧هـ.ق، والمحقّق نصير الدين الطوسي ٦٧٢هـ.ق، فإذا كان هؤلاء هم الرعيل الأول للفلاسفة الإسلاميين، فإن صدر الدين الشيرازي هو خاتمتهم وشارح آرائهم والمتابع لهم، وهو يتخطّاهم في إضافاته التي تستند إلى الطريقة الكشفية العرفانية. فالجديد الذي ابتدعه الشيرازي هو أن المعرفة وهي أحد أهمّ المباحث في الفلسفة، إنّما تتأثّر من طريقين: طريق البحث والتعلّم والتعليم الذي يستند على الأقيسة والمقدّمات النظرية (الطريقة البحثية النظرية) وطريق العلم اللدني الذي يحصل من طريق الإلهام والذوق والكشف والحدس. هذا الطريق الأخير يستند إلى تجريد النفس عن شهواتها والتخلّص من أدران الجسد، حيث تنجلي مرآتها الصقيلة فتنطبع عليها صور حقائق الأشياء بصورة أوضح مما تنطبع بالعقل، إذ إن ذلك يقع باتّحاد النفس بالعقل الفعّال حينما تحدث لها فطرة ثانية بذلك.

لقد تحدّث ابن سينا سابقًا عن المعرفة العقلية النظرية، وأتبعها بالكلام على المعرفة العقلية الحدْسيّة، واختتم كلامه بايراد ما سمّي بالمعرفة الإشراقية والتي هي ضرب من التصوّف العرفاني العقلي. وأهمّية الشيرازي هو أنه مع تأسيساته العقلانية التي ينطلق منها (تأثّره بأرسطو)، إلّا أنه يعتبر أن استكمال حلقة المعرفة الإنسانية لا يتمّ إلّا بالكشف الشهودي القلبي. فالفرق بين العلمين، العقلاني والشهودي هو كالفرق بين علم من يعلم الحلاوة بالوصف وبين من يعلمها بالذوق، وأن الثاني أقوى وأحكم، وهو واقع فعلًا للأنبياء والأولياء والعرفاء. لذلك نراه يثني على كبار الحكماء والأولياء في مشاهداتهم النورانية ويشرح معنى المثل الأفلاطونية من خلال هذه الرؤية الشهودية. وأهمية الشيرازي هو أنه لا يستبدل الطريق الكشفي والعرفاني بالطريق العقلي النظري، بل يجمع بينهما في توليفة أوردها في كتاب المبدأ

والمعاد حيث قال: «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والمِلّيين من العرفاء».

وهكذا تتبدّى فلسفة الشيرازي التي يدعو إليها، وهي فلسفة جامعة للمشائية الأرسطية والإشراقية العرفانية. وهذا ما صرّح به أيضًا في مقدمة كتابه الأسفار العقلية «قد اندمجت فيه العلوم التألهيّة في الحكمة البحثية، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية». هذه هي المدرسة الجديدة في الفلسفة الإلهية والتي لم يعهد لأحد قبله سلوكها والدعوة إليها.

خامسًا - طريقته في التأليف:

طريقته في التأليف تتبع كيفية انبناء فلسفته والتي تستند إلى حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكوته والعلم باليوم الآخر. فالأساس الذي يجب أن ننطلق منه هو تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال أي تبيان كيفية سفر الإنسان إلى خالقه تعالى. هذا الهدف يتحقّق من خلال ثلاثة مقاصد تشكّل الأصول، وثلاثة أخرى تشكّل اللواحق. لذلك ركّز مؤلّفاته على الأصول والتي هي: - معرفة الحق وصفاته وآثاره - معرفة الصراط المستقيم وكيفية الصعود إلى الحق - معرفة المعاد وأحوال الواصلين إليه.

وعلى اللواحق: وهي معرفة المبعوثين من عند الله لدعوة الخلق وهم الأنبياء والأولياء. - حكاية أحوال الجاحدين والكفّار - تعليم عمارة المنازل والسفر إلى الحق وهو علم الأخلاق.

والشيرازي من أجل تحصيل هدفه هذا، جمع بين المشائية والإشراقية في الإسلام بمعنى أنه يورد الأدلّة المنطقية على أقواله، ثم يدعمها بمكاشفاته ومشاهداته العرفانية. هذا المنهج سلكه في أكثر كتبه لا سيّما كتاب الأسفار العقلية، فخصّ بعض مؤلّفاته بالمسلك العرفاني من مثل (الشواهد الربوبية - العرشية - وأسرار الآيات، والواردات القلبية» وكلّها مختصّة بالذوق

العرفاني، وخصّ البعض الآخر بالمسلك البحثي من مثل (شرح الهداية الأثيرية، شرح إلهيات الشفاء لابن سينا)، وفي بعض مؤلّفاته سلك الطريقين في تأليفه وخصوصًا في كتاب (الأسفار العقلية)، حيث يشرع أولًا في البحث النظري، ثم ينتقل إلى تبيان مشاهداته العرفانية ومكاشفاته اليقينية. كل ذلك من حيث المضمون، فكيف كان الحال من حيث الشكل؟.

تقسم مؤلّفات صدر الدين إلى قسمين: رسائل وكتب. أما الرسائل فكان الغرض منها بيان المطلب ونتائج البراهين، لذلك فأغلبها يقع ضمن المسلك البحثي النظري، وهي رسائل موجزة وتتناول غالبًا موضوعًا خاصًّا.

وأمّا الكتب فالغرض منها إثبات المطالب وشرحها، لذا يذكر فيها الآراء المختلفة في المسائل ويتقدها، ثم يشير إلى رأيه الخاص، كما الحال في الأسفار الأربعة وشرح الأصول من الكافي. فهو يذهب لإيصال القارئ إلى المطلب حيث يتقدّم إلى الأمام بخطى ثابتة، من عنونة المسألة على المنهج الموجود في الكتب المشهورة ويسرد الآراء والأقوال التي حولها وحجج النافيين والمثبتين. ثم يقدّم نقده ويظهر مواضع الخلل في البراهين، ليخلص في نهاية الأمر إلى الكشف عن رأيه الخاص (يراجع بهذا الشأن الأسفار الأربعة، ج١ ص٨٥).

ومن دأبه في طريقة التأليف أيضًا نقل آراء السلف وأقوالهم، والمواعظ عن كتب مختلفة وأحيانًا بإسناد وأحيانًا أخرى دون إسناد واضح. لأجل ذلك أشكل علينا كثيرًا تمييز آرائه عن آراء غيره أو معرفة رأيه في كثير من المسائل التي يورد فيها آراء الآخرين دون تعليق وكأنه يتبنّى هذه الآراء، أو أنه لا يريد القطع بها لغاية ما لن نخوض بتفسيرها والبحث عنها.

سادسًا - المصادر التي أخذ عنها:

إن المطالع لكتب صدر المتألّهين الشيرازي ليقع على مصادر غزيرة يعرض لها في مجال مناقشته آراء المفكّرين في كثير من المسائل المطروحة. وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على تعدّد الينابيع التي تأثّر بها هذا المفكّر،

حتى أخرج هذه التوليفة من البناء الفلسفي النظري والكشفي العرفاني. فأصول فلسفته مستمدّة من مصادر متعدّدة أوردها هو في مؤلّفاته، فأضاف عليها في جوانب، وأكمل جوانب أخرى، وحذف البعض الآخر. ونستطيع تعداد بعضها قبل تصنيفها ضمن تيّارات: قدماء الحكماء من الفلاسفة اليونانيين كأفلاطون وأرسطو وفرفوريوس وفيثاغوراس وغيرهم، والفلاسفة المسلمون كالفارابي وابن سينا، والشيخ الإشراقي السهروردي والمحقّق الطوسي وإخوان الصفاء، والمتأخّرون من المفكّرين كالسيد الدواني والسيّد السند والسيد غيّاث الدين والخفري وغيرهم. أما المتكلّمون الذين أورد أسماءهم وأقوالهم من مثل الغزالي وفخر الدين الرازي، وهو يكثر من إيراد أقوالهم ومناقشتهم فيها مؤيّدًا أحيانًا ومخالفًا أحيانًا أخرى. أضف إلى ذلك مجموعة العرفاء كإبن عربي، والقونوي، والسهروردي، وصاحب التلويحات، والهمداني، وعلاء الدولة السمناني والخواجه عبدالله الأنصاري وجلال الدين الرومي وعبد الرزاق الكاشاني، بالإضافة إلى كثيرين قد يفوتنا ويغفل علينا إيرادهم. أما المتصوّفون فهو يردُّ عليهم في مناقشاته ويسفّه أقوالهم وهو استعان في ردوده عليهم بما ورد في كتب علماء ذلك العصر كالشيخ البهائي الذي تتلمذ على يديه، والعلامة محمد باقر المجلسي والمولى محمد طاهر القمّي والمقدّس الأردبيلي وغيرهم كثيرون مما لا يذكر أسماءهم هو بل يورد أقوالهم فقط. أضف إلى ذلك كله إيراده بعض أقوال العلماء الظاهريين والفقهاء المتفقّهين. فالأسماء الواردة في كتب صدر الدين كثيرة وكذلك آراؤهم وأقوالهم، ولن نستطيع إيرادها جميعًا لأنّا لسنا بوارد التأريخ فقط للأعلام المنتخبين في كتب الشيرازي، بل قصدنا من هذا العرض الإشارة إلى غزارة الاطّلاع وعمق الينابيع.

أما إذا أوردنا تصنيف المصادر بحسب استوائها في تيّارات فكرية واتّجاهات معرفية، فإنه يمكننا إيراد التالي:

أ - المصدر الأول لفلسفة الشيرازي الإلهية، هو الدين الإسلامي، وتحديدًا روحانية الفكر الإسلامي والتي انطلقت عنها تيّارات حرّة نادت بالعقل وسلطانه، ونهضت أخرى معارضة لذلك.

ب- المصدر الثاني هو الفلسفة الأرسطية متمثّلة تحديدًا برأسها المعلّم الأول أرسطو، حيث برز ذلك جليًا في المنطق من خلال مقولاته واستقراءاته وقياساته. أضف إلى ذلك تأثّر الشيرازي بالأفلاطونية، والأفلاطونية المُحدثة وتجلّياتها الإشراقية وفيوضاتها الروحانية.

ج - المصدر الثالث هو الفلسفة الإسلامية (المشاؤون في الإسلام) كما انتهت على يدي الفارابي وابن سينا تحديدًا. لقد درس الشيرازي الشيخ الرئيس ابن سينا جيّدًا وعلّق على كتابه «الشفاء» وشرحه، كما أورد كثيرًا آراء ابن سينا في مؤلّفاته وغالبًا ما كان يتبنّى بعضها ويجانب البعض الآخر أو يكمله.

د - أما المصدر الرابع فهو المصدر العرفاني المتمثّل بالشيخ محي الدين بن عربي، والذي تأثّر به تأثّرًا عميقًا حيث ذهب مذهبه في التصوّف العرفاني، لكن خالفه في مذهب وحدة الوجود لأنه مخالف لتعاليم الإسلام. فالوجود بحسب ابن عربي هو حقيقة واحدة، والتعدّد والكثرة هي ظواهر اقتضتها الحواس، أما بحسب الشيرازي فالوجود هو أمر أصيل في الخارج والماهية تنتزع منه.

هـ - المصدر الخامس هو الكتب الكلامية التي أوردها عن الغزالي (إحياء علوم الدين) وعن فخر الدين الرازي (المباحث المشرقية - والتفسير الكبير)، وعن العلّامة المحقّق الطوسي (شرح المقاصد، المواقف، شروح التجريد). وكذلك أورد شرح القوشجي وشرح العلّامة والحواشي الفخرية والخفرية، والحواشي الثلاثية والتلويحات للدواني، وحواشي الدشتكي وغيرها من الكتب الكلامية.

و - المصدر السادس كتب التفسير القرآنية حيث أحاط بمعظمها، وكذلك كتب الحديث وأقوال المتكلّمين في الأصول والعقائد، وكذلك استند إلى كتاب الأصول للكافي ووضع شرحًا له اقتصر على الجزء الأول وهو كتاب (شرح من أ صول الكافي).

ز - المصدر السابع هو كتب أحاديث الشيعة في المسائل المتعلّقة بالتوحيد والمعاد ومباحث النبوّات والولايات والمعارف الحقّة والتفاسير.

ومن خلال عرضنا لهذه المصادر المستقاة من متن كتب الشيرازي ثمّةَ مسائل لفتت إنتباهنا وهي: لم يرد في مؤلّفات الشيرازي أي ذكر لكتب ابن رشد أو لاسمه أو تحديدًا لبعض من آرائه. ليس لدينا تفسير لهذا الأمر سوى القول أن كتب ابن رشد لم تكن متداولة في المشرق العربي بعد أن أصابها ما أصابها هي وصاحبها في المغرب العربي وفي أوروبا الوسيطة أيضًا.

وما لفت انتباهنا أيضًا أن كتاب «أثولوجيا» المعروف بكتاب الربوبية والذي يُكثر ذكره الشيرازي في مؤلّفاته ويعتمد عليه في كثير من آرائه خصوصًا ما جاء منها متعلّقًا بحركة الجواهر واتّحاد العاقل والمعقول، ومسألة المعاد الجسماني واتّحاد النفس بالعقل الفعّال ووحدة الوجود، لم ينتبه إلى صحّة نسبته إلى أرسطو. والفارابي تنبّه إلى ذلك في مقدّمة وضعه لكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، حيث يورد عن كتاب أثولوجيا القول بأنه إذا صحّت نسبة هذا الكتاب للمعلّم الأول. . . .

واستفاد الشيرازي أيضًا من كتاب «إخوان الصفاء» (الرسائل) وهذا الكتاب لم يكن متداولًا إلّا سرًّا، واستفادته منه جاءت على صعيد تحرير خطاباته وليس في تحقيقاته العلمية (راجع مقدّمة كتاب تعليقات على الشواهد الربوبية، نشرة دار إحياء التراث العربي، لبنان - ص٥٤).

وأخيرًا لقد أورد الشيرازي في مؤلّفاته آراء كثيرة في مباحث فلسفية وعرفانية دون أن يسندها إلى أصحابها، مما جعل البعض يعتبرها عيبًا من العيوب التي تشوب فلسفته.

سابعًا - أساتذته وتلامذته:

في المرحلة الأولى من مسيرته العلمية بشيراز لا تذكر لنا التراجم أسماء من تتلمذ على يديهم. لكن بعد وصوله إلى أصفهان التي كانت حاضرة العلم آنذاك اتّصل بالشيخ بهاء الدين العاملي المعروف بالشيخ البهائي، وهو كان يُدرِّس العلوم العقلية والنقلية. وأكثر ما استفاد منه الشيرازي كان في مجال العلوم النقلية من فقه وأصول وحديث، ويظهر ذلك من حديث الشيرازي في

مقدّمة كتابه شرح أصول من الكافي حيث يعتبر أن البهائي هو سنده في العلوم العقلية.

ومن أساتذته المعروفين آنذاك محمد باقر الحسيني الملّقب بـ «ميرداماد» وهو الحكيم العارف المشتغل بالعلوم الحكمية والعقلية، وقد استفاد منه الشيرازي أيضًا بالعلوم النقلية، لأن الميرداماد كان صاحب حوزة كبيرة في الفقه والأصول.

أما الأستاذ أبي القاسم الفندرسكي وهو من علماء الميتافيزيقا والقياسات بأصفهان، فقد التقى به الشيرازي أول وصوله إلى أصفهان وتلقّى منه نصيحة الاتّصال بالشيخ البهائي، وبالأستاذ ميرداماد.

أما بالنسبة إلى الذين تتلمذوا على يديه وهو الذي اشتغل بالتعليم والتدريس في شيراز، فلا نعرف الكثير منهم، ولم تفدنا كتب التراجم إلّا ببعض من أسمائهم ومنهم صهراه على بنتيه، المولى محسن الكاشاني والمولى عبد الرزاق اللاهجي وقد لقّبهما بالفيض والفيّاض. وكان الكاشاني الملقّب بالفيض أكثر تأثّرًا بصدر المتألّهين من الفيّاض اللاهجي، وله مؤلّفات عديدة في مجال العلوم النقلية. أما الفيّاض (اللاهجي) فكان عالمًا حكيمًا ومتكلّمًا شاعرًا، أقام بقم استفاد من صدر الدين وكان أدقّ من الكاشاني في المسائل، مع أن هذا الأخير كان أكثر إحاطة بالعلوم المختلفة. ومن تلامذته أيضًا الشيخ حسين التنكابني، وقد طبع له رسالة في حدوث العالم على حاشية كتاب المشاعر. (مخطوط موجود بقم تحت رقم ١٤٠١).

ثامنًا - مؤلّفاته:

من المعروف بأن صدر المتألّهين قد وضع جميع مؤلّفاته باللغة العربية ما عدا «رسالة الأصول الثلاثة» (سه أصل) التي وضعها بالفارسية وبعض من القصائد الشعرية. ومن المعروف أيضًا أن معظم مؤلّفاته قد وضعها في المرحلة الثالثة من مراحل تحصيله للعلم وهي تأتي بعد مرحلة العزلة (ما عدا رسالة حدوث العالم)، فإننا لن نتبع لا التسلسل التاريخي لوضع المؤلّفات

والذي لا نعرفه بدقّة، ولا التسلسل في الموضوعات، ولا حتى التسلسل الأبجدي، بل سنعرض ذلك في هذا الموقع اتّفاقًا وحدسًا ليس إلّا. على أن نتبع التسلسل الألفبائي عند عرضنا ترميز الكتب للطباعة. هذه المؤلّفات التي نعرفها من خلال ما ورد في كتب التراجم، ومن خلال ما ذكره هو في بعض مؤلّفاته هي التالية:

١- الأسفار العقلية الأربعة (الحكمة المتعالية) - ٢- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية - ٣- المبدأ والمعاد - ٤- رسالة المشاعر - ٥- الحكمة العرشية - ٦- المظاهر الإلهية - ٧- مفاتيح الغيب - ٨- كسر الأصنام الجاهلية - ٩- رسالة الأصول الثلاثة - ١٠- رسالة حدوث العالم - ١١- رسالة طرح الكونين (الحشر) - ١٢- رسالة في اتصاف الماهية بالوجود - ١٣- رسالة اكسير العارفين - ١٤- رسالة خلق الأعمال - ١٥- رسالة في سريان الوجود - ١٦- رسالة في القضاء والقَدَر - ١٧- رسالة في التشخّص - ١٨- رسالة في التصوّر والتصديق - ١٩- رسالة الواردات القلبية - ٢٠- شرح أصول من الكافي - ٢١- شرح الهداية الأثيرية - ٢٢- الحواشي على إلهيات الشفاء - ٢٣- الحواشي على شرح حكمة الإشراق ٢٤- أسرار الآيات - ٢٥- تفسير سور قرآنية - ٢٦- متشابه القرآن - ٢٧- لمبّة اختصاص المنطقة بوضع معيّن من الفلك - ٢٨- رسالة في المعاد الجسماني - ٢٩- المزاج - ٣٠- رسالة التقية - ٣١- ديباجة عرش التقديس - ٣٢- خطاب صدر الدين إلى أستاذه مير محمد باقر داماد - ٣٣- الرسالة الجوابية للردّ على أسئلة شمس الدين الكيلاني - ٣٤- أجوبة المسائل النصيرية - ٣٥- إيقاظ النائمين - ٣٦- التنقية في المنطق - ٣٧- أجوبة المسائل الخمسة - ٣٨- أجوبة المسائل النصيرية - ٣٩- رسالة في الإماتة - ٤٠- رسالة في زاد المسافر - ٤١- ديوان شعر بالفارسية - ٤٢- كتاب التفسير (٧ مجلدّات).

II
الفضاء الفكري

ما هو الفضاء الفكري المعرفي الذي يتحرّك من خلاله صدر المتألّهين؟ وعندما نطرح هذا السؤال نعني أن هناك تجديدًا ما أو التباسًا ما في تحديد هذا الفضاء. فمن خلال عرضنا لمراحل مسيرة تحصيله العلمي قسمناها إلى ثلاث مراحل، بدأت باشتغاله أولًا على تحصيل العلوم النقلية والعقلية (الحكمة البحثية)، ثم مرّت بمرحلة عزلة وتأمّل، لتنتهي أخيرًا بتوليفة جديدة ما بين العلوم العقلية والعلوم الحقيقية (الكشف العرفاني). فهل يعني ذلك أن فلسفة صدر الدين الشيرازي هي فلسفة توفيقية ما بين العلوم العقلية والكشف العرفاني؟ أهي محاولة للجمع بين العقل كطريق بحثي نظري يستند إلى الفلسفة المشائية، وبين الذوق والكشف والمشاهدة القلبية، والذي ينتمي إلى العرفان الشهودي؟ وهل هذا التوفيق بين الطريقين هو تجديد في الفكر الفلسفي الإسلامي لم يسبقه إليه أحد، أم أنه نتيجة التباس ما كان بحاجة إلى توضيح وتأسيس، فعمل عليه مفكّرنا هذا واختطّ له طريقًا جديدًا حار الباحثون في تحديد مراميه وآفاقه.

عُرِف صدر الدين الشيرازي بسعة الباع وكثرة الاطلاع لا سيّما بالحكمة المشائية والقواعد الإشراقية أي بمباني أهل الكشف. وهو في الحقيقة جمع بفضل اطّلاعه العميق والواسع على الفلسفة المشائية، وبفضل تدرّبه (في عزلته) على علوم أهل الذوق والمكاشفة، ما بين العقل والعرفان. لقد حاول أن يؤسّس القواعد النظرية العقلية على الذوق والكشف والشهود، وإخراج الفلسفة من كونها استدلالًا نظريًّا بحتًا إلى جعلها انبناءً عرفانيًّا ذوقيًّا يُكمّل

ويوضح ذلك الاستدلال العقلي.

المسألة عنده ليست مسألة توفيقية، بقدر ما هي مسألة تكاملية، بمعنى أن العقل وحده لا يمكن أن يبلغ درجة اليقين ما لم يستنر بنور الشرع، ويخوض غمار الكشف والعرفان. إن الاستدلال البحت لا بدّ منه، لكنه لا يكفي في إدراك العلوم الحقيقية وهي علوم الآخرة المتعلّقة بمباحث الواجب واليوم الآخر، عالم ما بعد الموت. إن العقل النظري عاجز عن إدراك هذه الأمور ولا بدّ لنا أن نكمّل هذه المعرفة الناقصة «بالشهود» الذي هو عبارة عن فناء الشاهد في المشهود، حيث يتحقّق العلم الحقيقي.

ويوضح صدر الدين الشيرازي لماذا يجب أن نكمل الحكمة البحثية، بالحكمة الكشفية فيقول: إن العلوم الحقيقية هي العلوم الموجودة خارج عالم المادة ولها مراتبها ومقاماتها، وهذا العالم الآخر هو عالم الحقائق العلمية، حيث عالم العقول، وعوالم الملائكة المجرّدة، وحيث تقام الأحديّة والوحدانية، فكل ذلك مما يتعرّى عن «الحدود»، فالعلم الحقيقي هو العلم المجرّد من المادّة والبعيد عن الامتزاج بها، والنفس الإنسانية عندما يتاح لها الترفُّع عن عالم المادة تصبح متّصفة بالعلم، وأول مرتبة للعلم والمعلوم هو في تجرّد النفس عن المادة وبلوغها مقام البرزخ الأعلى. إن أساس حصول العلم ليس في التجرّد عن المادّة فقط، بل هو في تجرّد النفس عن عالم المادة ودخولها وتحرّكها نحو العقل الفعّال وسيرها نحو العالم الآخر غير المادّي. إن الصورة المعقولة هي الصورة المجرّدة عن المادة، والعلم الحقيقي هو العلم الذي ليس أساسًا في مادة، وهذا يقتضي أن يكون من عالم آخر تصل إليه النفس في نشأتها الثانية وهي النشأة اللاماديّة والتي تتكشّف لها عبر العرفان والذوق هذه الحقائق اللاماديّة. هذا هو الفضاء المعرفي والفكري الذي يتحرّك من خلاله منهج الشيرازي القائم على تخطّي عالم الزمان والمكان للوصول إلى عالم الحقائق الغيبية وبلوغ المعنى الأصلي لحقائق هذا العالم المتعرّية أساسًا عن المادة.

أولًا - المسائل التي عالجها الشيرازي من خلال أهم مؤلّفاته:

يُعتبر كتاب (الأسفار) أو (الحكمة المُتعالية) من أهمّ مؤلّفات الشيرازي وأكثرها دلالة على فلسفته الإلهية التي بناها. وأهمية الكتاب تكمن في أنه قضى معظم المرحلة الثالثة من مسيرته العلمية في تأليفه. ويبدو أنه وخلال تأليفه لهذا الكتاب كان يؤلّف بموازاته كتبًا أخرى. وما يثبت ذلك ورود أسماء لكثير من مؤلّفاته ورسائله في هذا الكتاب، ما يدلُّ على تداخل في عملية التأليف، إضافة إلى أن الكثير من المسائل التي تعرّض لها في مؤلّفاته العامة، تعرّض لها وبشكل ما في كتاب الأسفار.

أ- الأسفار الأربعة:

معنى الأسفار الأربعة، هو أن العرفاء يسلكون طريق الحقّ عبر أربعة مسالك:

- الأول وهو السَفَر من الخلق إلى الحق، ويتمّ ذلك بالترقّي من مقام النفس التي تشوبها المادة والظلمات إلى مقام القلب، ومن ثمّ إلى مقام الروح، فإلى المقصد الأعلى والبهجة الكبرى أخيرًا. وينتهي هذا السفر مع فناء السالك في ذات الله تعالى.
- الثاني وهو سَفَر الحقّ بالحق، حيث يتعرّف المسافر على كمالات الحقّ فيعلم الأسماء كلّها بحيث تصبح «ذاته وصفاته وأفعاله هي ذات الحقّ وصفاته وأفعاله».
- والثالث وهو السَفَر من الحق إلى الخلق بالحق حيث يكون ذلك في عالم الملكوت والناسوت، وحيث يتحصّل للمسافر شيء من النبوّة المتعلّقة بمعرفة ذات الله وصفاته وأفعاله. بيد أن هذه النبوّة ليست نبوّة تشريع، بل يجب عليه إتباع تشريع النبي المطلق.
- الرابع وهو السفر بالحق في الخلق حيث يشاهد المسافر السالك الخلائق وآثارها ولوازمها فيعلم مضارّها ومنافعها في الدنيا والآخرة، ويعلم كيفية رجوعها إلى الله وما يعوقها وما يساعدها فيكون «نبيًّا بنبوّة التشريع»، ويكون كل ذلك بالحقّ لأن وجوده حقّاني.

وإذا كان هذا هو معنى الأسفار وكيفيّة ترقيها، فماذا قصد الشيرازي بتسميته هذا الكتاب أيضًا بالحكمة المتعالية؟

الحكمة هي العرفان بالله، وهي أفضل علم بأفضل معلوم، وهي من العلوم العالية، بمقابل الأخسّ من العلوم، ويجب علينا أن نشتغل بها ونُعرِض عن غيرها، وإذا ما قُيِّض لنا الاشتغال بغيرها، فهو لتبيان وجه الارتباط بين هذا العلم وبينها هي.

والحكمة المتعالية تعتني فقط بالكشف والذوق بمقابل اعتناء الحكمة المطلقة بالبحث النظري الصرف. فالشيرازي يرى أن طرق المعرفة ثلاث وهي: البرهان (البحث العقلي الصرف) - والكشف (العرفان) والوحي (النبوّة). والعقل عندما يتدخّل في معرفة المباحث العالية الإلهية (المسألة الميتافيزيقية)، يرى أن هناك طورًا أخر وراء طوره، هو طور الكشف المؤيّد بالوحي الذي لا يخالف البرهان اليقيني. هذا هو المسلك الذي سلكه الشيرازي في أكثر مباحثه وخصوصًا في كتاب الأسفار.

والآن ما هي أهمّ المسائل التي أوردها الشيرازي في «الحكمة المتعالية» والتي أصبحت عماد فلسفته؟.

١- أصالة حقيقة الوجود ووحدته:

هل الوجود أمرٌ اعتباري، أم أنه أمر حقيقي؟

كان شيخ الإشراق (السهروردي) يعتبر أن الوجود هو أمر اعتباري وتابعه في ذلك السيد الداماد أستاذ «صدر المتألّهين»، والذي أيضًا أخذ بهذا الرأي بداية الأمر إلى حين انكشاف الحقيقة له. فصدر المتألّهين يعتبر الوجود أمرًا قائمًا بحدّ ذاته وهو حقيقي أصلي، وعلى هذا الأساس قامت استدلالاته الفلسفية جميعًا. فالموجودات هي الحقائق الواقعة في العين وأنّها وإن تكثّرت وتمايزت إلّا أنّها من مراتب تعيّنات الحق الأول وظهورات نوره. فجميع الموجودات هي بحسب موجوديّتها رشحات وفيوض ورقائق للوجود الإلهي «وتجلّيات وشؤونات للحقّ الصمدي».

٢- الحركة الجوهريّة:

إن القول بالحركة الجوهرية مُلهَمة عن اعتقاد العرفاء بتجدّد الأمثال الذي لم يكن مبرهنًا عليه برهانًا يقينيًّا من قبلهم. وصدر المتألّهين أخذ بجوهرية الحركة للتصحيح بين الحكمة والشريعة في حدوث العالم.

٣- حدوث العالم الجسماني

إستنادًا إلى القول بجوهرية الحركة، أثبت الشيرازي أن العالم الجسماني دائم الحدوث والتكوّن ولا سبيل للقدم والوجوب عليه.

٤- اتحاد العاقل بالمعقول:

وهو كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة، وهذا ما خالف به صدر المتألّهين الشيخ الرئيس وبعض الحكماء، وهو ينسب انكشاف هذه المسألة له بالرغم من صعوبتها إلى فيض من قبل الله عليه.

٥- علم الله:

كيف يعلم الله سواه؟ لقد أثبت صدر المتألّين القاعدة التالية «بسيط الحقيقة كل الأشياء». وهو يعرِّف طريقته الجديدة في تفسير علم الله بأنها تختلف عن طريقة المشائين والأفلاطونيين وقلوب المتأخّرين، وهي طريقة خصّه الله بها، فهي إلهام ربّاني. فواجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة. وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء. فواجب الوجود هو كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء.

٦- النفس الإنسانية:

وهو يرى أنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وأن اشتمال العلّة في مرتبتها الوجودية على وجود المعلول يرفع التناقض عن قِدم وجود النفس مع حدوثها.

٧- المعاد الجسماني:

وهو أصل من أصول الاعتقاد، وقد اثبته الشيرازي ليس بالأدلّة العقلية

لأن الأمور الأخروية خارجة عن هذه الدنيا فلا يتمكّن العقل من إدراك الواقعيات الأخروية. والنفس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع، وصيرورتها في الفطرة الثانية (الدار الآخرة) أنواع وأجناس كثيرة.

ب - كتاب الشواهد الربوبيّة:

يُعتبر هذا الكتاب تلخيصًا لكتاب الأسفار وهو يحتوي على الآراء المختصرة والمحدّدة الخاصة بصدر الدين الشيرازي. ويشتمل الكتاب على خمسة مشاهد يحوي كل منها شواهد، كل شاهد يشتمل على إشراقات ملكوتية:

- **في المشهد الأول:** بحث مسألة العلم الأعلى والفلسفة الأولى، وكونهما أصحاب الريادة على سائر العلوم. وتكاد تكون المسائل هي نفسها ما ورد في الأسفار الأربعة من تحقّق حقيقة وخارجية الوجود وكيفية التعريف به، وكيف أن الوجود هو عين الصفات الكمالية، وأنه أيضًا عين الماهيّات. كما أثبت أن ليس للوجود أفراد بل هو حقيقة عرضية وطولية رفيعة الدرجات وأن العلم بذلك لا يتمّ إلّا عن طريق الكشف والشهود «فمن لا كشف له لا علم له».

- **أمّا المشهد الثاني:** فيشتمل على البحث في وجوده تعالى وإنشائه النشأة الآخرة والأولى، وهي مقدّمة الآخرة وكيفية صدور الكثرات.

- **أمّا المشهد الثالث:** وفيه تبيان لحقيقة المعاد وكيفية صدور النفس وسلوكها في العودة إى الله تعالى.

- **أمّا المشهد الرابع:** وفيه بحث لمسألة المَعاد الأخروي وإثبات حشر الأجسام والأجساد.

- **أمّا المشهد الخامس** والأخير في هذا الكتاب فهو يتحدّث عن مفهوم النبوّة والولاية. وهو يبيّن مقام الإنسان ودرجته الوجودية وكيفية وصوله عبر السفر إلى الحقّ إلى درجة النبوّة. فوجود النبي ضروري لوجود القوانين الإلهية وإطاعتها، وكذلك لمعرفة فائدة الطاعات وأسرار الشريعة ومعرفة

أيضا منافع العبادات. ويخلص في أواخر هذا المشهد إلى التأكيد على أن للشريعة ظاهرًا وباطنًا وأولًا وآخرًا.

ج - كتاب المبدأ والمعاد:

أهمّ المسائل المبحوثة في هذا الكتاب كيفية تكوين وظهور النفس الناطقة ومقاماتها ونهاياتها. وفيه كذلك مبحث في النبوّات والمقامات. الكتاب منقسم إلى قسمين، يتناول في كل قسم الفن الخاص به. ففي القسم الأول يتناول بيان الربوبيات وصفات الله وكيفية اتّصافه بهذه الصفات، وأيضًا الأفعال الإلهية وأن أول أفعاله مطلق عن القيود ولذا كان ساريًا في الاستياء.

أما القسم الثاني وفيه النظر بالمعاد وبيان تفصيل الأقوال فيه وكيفية تحقيق هذه المسألة بالطريقة العرفانية ومعرفة أن المعاد هو الغاية الأخيرة للنفوس. وفيه كذلك أيضًا مَبحث في النبوّات والمنامات وبيان سبب الرؤيا الصادقة والكاذبة وبيان معرفة العلم بالغيبيّات.

د - رسالة المشاعر:

بحث فيها الشيرازي الأسس الحِكَميّة التي وضعها في كتبه المتفرّقة، وخصوصًا في تحقّق مفهوم الوجود وفي مسألة اعتبارية مفهوم الماهيّة. وهكذا ترد هذه المباحث ذاتها في جميع كتب الشيرازي منبئة عن أنه يقدّم المباحث المتعلّقة بالإلهيات وهي العلوم الأعلى على المباحث المتعلّقة بالطبيعيات وهي الأخسّ.

ثانيًا - المذهب الفكري للشيرازي:

هل أسّس الشيرازي مذهبًا فكريًّا خاصًّا به؟ وما هي علامات هذا المذهب؟ وهل يصحّ أن نطلق عليه اسم مذهب، مع ما يحتويه من منطلقات وتأسيسات خاصة وجديدة؟ يُعتبَر صدر الدين الشيرازي ممثّلًا لمرحلة متأخّرة من مراحل التفكير الفلسفي في الإسلام مع ما شاب هذا التفكير في مراحله المتأخّرة من معوقات وملابسات عانى منها صدر الدين كثيرًا (أوردنا بعضًا

منها في سيرة حياته). والحقّ أن هذا المتفلسف هو أحد أقطاب الفلسفة الإسلامية، ويكاد يكون خاتمتها في العصر الذي يمثّله. فبعد المعلّم الثاني (الفارابي) والشيخ الرئيس (ابن سينا) والمحقّق نصير الدين الطوسي وهم جميعًا أصول الفلسفة الإسلامية، كان صدر الدين خاتمتهم والشارح الأكبر لآرائهم، والمقوِّم لاعوجاجات كثيرة عندهم، مما حدا به لأن يكون الأول بينهم في المكاشفة والعرفان، وهو جديده في هذا الميدان. ولبيان ذلك سنسوق هذا النص المستفاد من مقدّمة كتاب الأسفار، حيث يقول «إذ قد اندمجت فيه (في الأسفار) العلوم التألهيّة في الحكمة البحثية وتدرَّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربلت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع، واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع، فالبراهين تتبختر اتّضاحًا، وشبه الجاهلين للحقّ تتضاءل افتضاحًا... وقد أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدي إلى معناها إلّا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب، ونبّهت في فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلّا من أتعب بدنه في الرياضات الدينية لكي لا يذوق المشرب، وقد صنّفته لأخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين...» (الأسفار(١)، ج(١) - ص٩). ثم يقول في نصّ آخر من نفس الكتاب (الأسفار(١) - ج(١) - ص١١) «وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقّاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقّفًا... وليس أيضًا هو مجرّد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر... بل هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتّصاله بعالم القدس والطهارة...».

ماذا نلتمس من جديد في هذين النصّين:

١ - هناك نوعان من العلوم: العلوم التألّهية وهي العلوم الحقيقية، بمقابل العلوم الحكمية البحثية وهي ا لعلوم العقلية.

٢ - هناك حقائق كشفية أي علوم لا تُعرف إلّا بالمكاشفة والعرفان وهي العلوم الحقيقية، ويقابلها التعليميات التي نتلقّاها بالبحث والنظر.

٣ - الكلام على البراهين العقلية التي تتبختر اتّضاحًا عند من يقوم

بالمجاهدات العقلية، حتى تستكمل في معانيها الأصيلة عند من يقوم بالرياضات الدينية.

٤ - إن معرفة العلوم الحقيقية من معاد ويوم آخر وغيره، لا يؤخذ من اعتقادات الفقهاء والمقلّدين، ولا من بحث أهل الحكمة والنظر فقط، بل هو يأتي عن طريق الإلهام والذوق والكشف، وكلها أنوار من عند الله يقذف بها في صدر الإنسان.

حاصل ما تقدّم أن تحصيل المعرفة يتمّ من طريقين: طريق البحث النظري وفيه يتمّ التعلّم والتعليم استنادًا إلى الأقيسة والمقدّمات المنطقية، وطريق العلم اللدني الذي يحصل من خلال الذوق والكشف العرفاني. وكلاهما لا يستغني عن الآخر وهما يتبعان طورين من أطوار النفس الإنسانية، طور الفطرة الأولى من حيث تعلّقها بالمادة (الجسد) وطور فطرتها الثانية عندما تتجرّد عن الشهوات واللذّات فتنجلي مرآتها الصقيلة وتنطبع عليها صور حقائق الأشياء كما هي وتتّحد بالعقل الفعّال. فالإنسان السالك لطريق الحق لا غنى له عن الطريقين، وعليه أن يجمع بينهما. هذا هو تفرّد الشيرازي بطريقته الجديدة التي هي «الممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والمليّين من العرفاء» (المبدأ والمعاد ص٢٧١). ففلسفة الشيرازي هي فلسفة تجمع بين الطريقة المشائية، والطريقة العرفانية، وعلى هذين الطريقين ينبني مذهبه الفكري الجديد والذي فيه «اندمجت العلوم التألّهية في الحكمة البحثية، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية».

وتتّضح هذه الفلسفة التوفيقية بين العقل والشرع بقوله في الأسفار «حاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة». وهذا المذهب الجديد ظهر في مؤلّفاته وفي أسلوبه بالتأليف حيث ارتكز إلى طرفين: ١- تأييد العقل للشرع، وهذا ظاهر في كتبه الفلسفية ٢- تأييد الشرع للعقل، وهذا ظاهر في كتبه الدينية، لذلك قيل في كتبه الفلسفية أنها كتب دينية والعكس صحيح. وبهذا الأسلوب الذي اتّبعه كان صاحب مذهب جديد يتلخّص بالدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام، وكلها

اندمجت في فلسفته الإلهية وعبّر عنها خير تعبير في كتابه الحكمة المتعالية (الأسفار العقلية الأربعة).

إذن مدرسة أو مذهب الشيرازي يرتكز في مقوّماته وبنيانه العرفاني على العقل والإلهام. فالعقل طريق الفلسفة، والإلهام طريق الإشراق، والمعرفة الإنسانية عبارة عن إلهام من العالم الأعلى يصلنا بواسطة عقول الأفلاك حين تتجوهر النفس وتتألّق بالنور الإلهي من خلال إشراقات العقل الفعّال.

ثالثًا - تطوّر المصطلح مع الشيرازي:

من خلال ما تقدّم من عرضنا لآراء صدر الدين الشيرازي لا سيّما ما قاله بصدد الحكمة المشائية، وما ثنّى عليه بالقواعد الإشراقية ومباني أهل الكشف، يتّضح لنا أن التعاطي مع مضمون المصطلح الذي أطلقه الشيرازي إنما ينطلق من محاولته بناء فلسفة إلهيّة على قواعد ذوقية وكشفية وشهودية، وبالتالي إخراج الفلسفة من كونها استدلالًا نظريًّا بحتًا إلى جعلها انبناءً عرفانيًّا ذوقيًّا يُكمل ويوضح ذلك الاستدلال العقلي.

تتبدّى كلاسيكية المصطلح الفلسفي للشيرازي من خلال ما أورده من مفاهيم منطقية متطابقة مع ما ورد عند المعلّم أرسطو والشيخ الرئيس ابن سينا، والمعلّم الثاني أبي نصر الفارابي، من مثل بنائه العلم على مفهومي «التصوّر والتصديق - واعتبار العلم اعتقاد راجح وجازم مما يجعله تعيينًا» ومن مثل إيراده للضروب والأشكال والقضايا المنطقية تمامًا كما وردت عند الذين سبقوه، فلم تخرج المصطلحات المنطقية عنده عمّا هو سائد ومتعارف عليه، مع أنه لم يُفرد لهذه المسائل سوى رسالتين صغيرتين نسبيًّا هما «التنقيح في المنطق» و«رسالة التصوّر والتصديق». بيد أن معظم التطوّر الذي حصل مع صدر الدين الشيرازي، كان قد بدأ بعد خروجه من عزلته الصوفية - العرفانية، وما تبدّى له من قصور للنظر العقلي عن إدراك كنه الوجود. لقد عرّف الشيرازي الفلسفة بأنها «نظم العالم نظمًا عقليًّا»، لكن المسألة لا تقتصر هنا، فإن معرفة «الوجود» بعوارضه الذاتية هي معرفة يبحث عنها في العلوم

الإلهية وموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ومسائل هذا العلم هي البحث عن الأسباب القصوى كالسبب الأول (فياض كل وجود معلول)، أو البحث عن عوارض الموجود بما هو موجود. هذا «الوجود» بما هو موجود هو «كالنور». الذي يطلق ويراد منه المعنى المصدري أي نورانية شيء من الأشياء، وهو موجود في الأذهان لا في الأعيان. ومن المصطلحات التي أوردها الشيرازي واتّخذت عنده مَعانيَ جديدة مصطلحات «الاتحاد» «نسبة الاتحاد» «ظهورات للوجود» و«وحدة الوجود الموجود» و«تعيّنات» وغيرها مما له أبعاد ذوقية وعرفانية، تجد تأسيساتها الأولى في نظريات «ابن عربي» وشيخ الإشراق «السهروردي»، وهو كثيرًا أي الشيرازي ما يورد آراء هذين الشيخين مبديًا تأثّره بهما.

وتبدّت هذه المصطلحات أكثر وأكثر في بعض مؤلّفاته الأخيرة، كالمشاعر، والشواهد الربوبية، وشرح الهداية الأثيرية وغيرها من الرسائل الصغيرة التي وضعها. وقد اتّخذ المصطلح عنده في المرحلة الأخيرة اتّجاهًا واضحًا نحو الانحياز إلى الطريقة الشهودية العرفانية، فأكثر من استعمال مصطلحات فناء وشهود - تجلّيات - إلهام ووحي - مشاهدة قلبية - شهود روحي - كشف شهودي - عرفان - اكتشاف كامل - تجلّي الله - حضور - فناء عن الفناء. بيد أن هذا الانحياز نحو المصطلح العرفاني هو لتتويج مضمون الاتجاه الاستدلالي العقلي الذي بدأ به الشيرازي، وإيضاح أن العقل لوحده قاصر عن الوصول إلى اليقين الشهودي ما لم يسلك طريق العرفان.

III

منهجية تحقيق الموسوعة

أولًا: تنظيم مضامين المصطلحات

١ - تمّ اختيار الموضوعات الرئيسية الجليّة والتي تُعبِّر عن مضمون المصطلح وخلفيّته المنهجيّة، وأسقطنا تلك التي جاءت استطرادًا.

٢ - تمّ حذف جميع الجمل التمهيدية أو الاعتراضية أو الاستطرادية، وأشرنا إلى ذلك بوضع عدّة نقاط فصل (. . .) لأجل أن يكون التعريف مستقلًا متماسكًا ومتكاملًا بحدِّ ذاته.

٣ - أضيفت إلى التعريفات بعض الألفاظ التي وضعت بين هلالين لاستكمال المعنى أو للتوضيح.

٤ - استوفي في المصطلح الواحد معظم تفريعاته لا سيّما تلك المتداخلة معه ضمن حقل دلالي واحد، فوضع المصطلح الرئيسي في البداية ثم وردت فروعه وفقًا لتسلسلها الألفبائي.

٥ - اعتمد اللفظ المُفرد في جلّ المصطلحات ووضع في صيغة النكرة إلّا أننا لم نهمل صيغة التثنية نظرًا لورودها بأبعادها في بعض الأماكن.

٦ - تمّ إسقاط الكثير من التعريفات المكرّرة التي وردت في المؤلّف الواحد أو في المؤلّفات المختلفة.

ثانيًا: نظم المصطلحات في الموسوعة وترتيبها:

١ - رُتِّبت المصطلحات بحسب اللفظ دون العودة إلى الجذر الذي وضعنا له ثبتًا في الفهارس، فجاءت القدرة تحت حرف القاف والمقدور تحت حرف الميم والإقتدار تحت حرف الألف، وجميعها تنتمي في جذرها

إلى فعل قَدَرَ.

٢ - وردت رؤوس الموضوعات نكرة، مراعاة لنظام الحاسوب الألفبائي. أمّا ما جاء منها مركَّبًا، فقد وقع أحيانًا اللفظ الثاني أو الثالث فيها مُعرّفًا.

٣ - أرفقنا كل جملة بإشارة إلى اسم الكتاب مرمّزًا وإلى رقم الصفحة والسطر. ورقم السطر بحدّ ذاته أتى مطابقًا لموقع المصطلح فيه وليس لبداية التعريف.

٤ - تمّ ضبط القواطع للمزيد من الإيضاح نظرًا إلى طول بعض التعريفات وصعوبة تركيب معانيها المعقّدة.

٥ - حافظنا قدر المستطاع على طريقة الكتّاب والنسّاخ القدماء، في تليين الهمزة وحذف بعض الأحرف مثل مسايل، سؤل، ثلْث(*).

٦ - تمّ التنوين والتشكيل بنسبة واضحة وعند الضرورة، وذلك لجلاء المعنى.

٧ - ورد أحيانًا كمدخل للكلام: قلنا - نقول... إلخ، فالمقصود هنا صاحب الكتاب، وغالبًا ما إذا كان الأمر غير هذا أثبتنا هذا الاسم بين هلالين (...) وأحيانًا أخرى وردت صيغ من مثل نقول لهم أو نقول له... إلخ، فالمقصود هنا الردُّ على تساؤلات يطرحها المؤلّف وينسبها إلى أحدهم وغالبًا ما أثبتنا الاسم إذا كان معروفًا.

ثالثًا: أسماء المؤلّفات حسب الترتيب الأبجدي (المصادر)

لائحة المصادر

- **أجوبة المسائل:** تعليق وتصحيح وتقديم سيِّد جلال الدين أشتياني، إنتشارات دفتر تبليغات إسلامي. د.ت.

(*) ملاحظة: غالبًا ما وردت الهمزة مكتوبة على كرسي حتى ولو كانت مضمومة أو مرفوعة وقد أورد محقّقو الكتب الهمزة كما وردت في المخطوط وقارنوها بأكثر من نسخة فأثبتوها كما وردت دون أي تصحيح، ونحن تركناها كما هي. كذلك غالبًا ما وردت الياء مكان التاء وكذلك فورنت بمختلف النسخ المخطوطة ونحن أثبتناها كما تركها النسّاخ دون أي تصحيح من مثل «العقول يكون...» بدل أن تكون «العقول تكون». فاقتضى التنويه.

- **أجوبة المسائل (الجيلانية)**: نُشِرت ضمن كتاب مجموعة رسائل فلسفية، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان - ط١ - ٢٠٠١م.
- **أجوبة المسائل (الكاشانية)**[1]: نُشِرت ضمن كتاب مجموعة رسائل فلسفية، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان - ط١ - ٢٠٠١م.
- **أجوبة المسائل (النصيرية)**: نشرت ضمن كتاب مجموعة رسائل فلسفية، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ط١، ٢٠٠١م.
- **أسرار الآيات**: مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات آبخمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، طهران ١٤٠٢هـ.ق.
- **الأسفار العقلية الأربعة السفر الأول ج(١)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان - ط٣ - ١٩٨١م.
- **الأسفار العقلية الأربعة السفر الأول ج(٢)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان - ط٣ - ١٩٨١م.
- **الأسفار العقلية الأربعة السفر الأول ج(٣)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان - ط٣ - ١٩٨١م.
- **الأسفار العقلية الأربعة السفر الثاني ج(١)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان - ط٣ - ١٩٨١م.
- **الأسفار العقلية الأربعة السفر الثاني ج(٢)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان - ط٣ - ١٩٨١م.
- **الأسفار العقلية الأربعة السفر الثالث ج(١)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان - ط٣ - ١٩٨١م.
- **الأسفار العقلية الأربعة السفر الثالث ج(٢)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان - ط٣ - ١٩٨١م.
- **الأسفار العقلية الأربعة السفر الرابع ج(١)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان - ط٣ - ١٩٨١م.
- **الأسفار العقلية الأربعة السفر الرابع ج(٢)**: دار إحياء التراث العربي،

(١) نشرت هذه الرسالة تحت عنوان آخر هو أجوبة المسائل العويصة، فأسقطناها واستبدلناها بهذا العنوان.

بيروت - لبنان - ط٣ - ١٩٨١م.

- **تفسير القرآن ج(١)**: تصحيح محمد خواجوي، إنتشارات بيدار، قم، إيران - ط٢. د.ت.
- **تفسير القرآن ج(٢)**: تصحيح محمد خواجوي، إنتشارات بيدار، قم، إيران - ط١. د.ت.
- **تفسير القرآن ج(٣)**: تصحيح محمد خواجوي، إنتشارات بيدار، قم، إيران - ط١. ١٣٦٤هـ.ش.
- **تفسير القرآن ج(٤)**: تصحيح محمد خواجوي، إنتشارات بيدار، قم، إيران - شوال ١٣٠٢.
- **تفسير القرآن ج(٥)**: تصحيح محمد خواجوي، إنتشارات بيدار، قم، إيران ١٤٠٣هـ.ق.
- **تفسير القرآن ج(٦)**: تصحيح محمد خواجوي، إنتشارات بيدار، قم، إيران - ط٢، ١٤١١هـ.ق.
- **تفسير القرآن ج(٧)**: تصحيح محمد خواجوي، إنتشارات بيدار، قم، إيران - ط٢، ١٤١١هـ.ق.
- **التنقيح في المنطق**: تصحيح وتعليق غلا مرضا ياسى پور، إشراف سيد محمد خامنه أي، بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٧٨هـ.ش.
- **مجموعة رسائل فلسفية (رسالة اتحاد العاقل بالمعقول)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **مجموعة رسائل فلسفية (أصالة جعل الوجود)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **مجموعة رسائل فلسفية (رسالة التصوّر والتصديق)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **مجموعة رسائل فلسفية (تفسير سورة التوحيد)(١)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **مجموعة رسائل فلسفية (تفسير سورة التوحيد)(٢)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.

- **مجموعة رسائل فلسفية (رسالة الحشرية)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **مجموعة رسائل فلسفية (رسالة خلق الأعمال)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **مجموعة رسائل فلسفية (رسالة الشواهد الربوبية)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **مجموعة رسائل فلسفية (رسالة الفوائد)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **مجموعة رسائل فلسفية (رسالة لمّية اختصاص الفلك بموضع معيّن)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **مجموعة رسائل فلسفية (رسالة المزاج)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **مجموعة رسائل فلسفية (رسالة الوجود)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **رسالة الأصول الثلاثة**: نقلها إلى العربية علي أصغر غروي إنياستاني، رسالة ماجستير أعدّت بإشراف الدكتور علي زيعور، كلية الآداب الجامعة اللبنانية بيروت ١٩٧٩م.
- **رسالة في الحدوث**: تصحيح وتحقيق دكتور سيد حسين موسويان، إشراف سيد محمد خامنه أي، بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- **شرح الهداية الأثيرية**: ضبط وتصحيح محمد مصطفى فولادكار، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ط(١)، ٢٠٠١م.
- **الشواهد الربوبية**: تعليق وتصحيح سيّد جلال الدين اشتياني، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، بالاشتراك مع مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان ط(٢)، ٢٠٠٢م.
- **كتاب العرشية**: تصحيح وتعليق فاتن محمد خليل اللبون فولادكار، مؤسّسة التاريخ العربي بيروت - لبنان - ط١ - ٢٠٠١م.

- **كتاب المشاعر**: باترجمة فارسي بديع الملك ميرزا عماد الدولة، طهران ١٣٤٢ه.ش. ١٩٦٤م.
- **كسر أصنام الجاهلية**: حقّقه وقدّم له محمد تقي دانش ثروه، مطبعة جامعة طهران ١٣٤٠ه.ش - ١٩٦٢م.
- **المبدأ والمعاد**: بامقدمه وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني، انجمن شاهنشاهي فلسفة إيران - سيد حسين نصر.
- **متشابهات القرآن**: باتعليق وتصحيح ومقدمة سيد جلال الدين اشتياني. إنتشارات دفتر تبليغات إسلامي.
- **المسائل القدسية**: تصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، إنتشارات دفتر تبليغات إسلامي.
- **المظاهر الإلهية**: تحقيق سيد جلال الدين اشتياني، مركز إنتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية رقم - ٥١١ - مسلسل إنشار ١١٦٧.
- **مفاتيح الغيب**: تصحيح وتقديم أحمد خواجوي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرنكي.
- **الواردات القلبية في معرفة الربوبية**: تحقيق وتصحيح وترجمة دكتور أحمد شفيعيها، ١٣٩٩هـ.ق. معلم دانشكاه فرانكفورت (الماني - غربي)[1].

رابعًا: لائحة الرموز المستعملة

اسم الكتاب	الرمز
أجوبة المسائل	جوم
أجوبة المسائل (الجيلانية)	جمج
أجوبة المسائل (الكاشانية)	جمك
أجوبة المسائل (النصيرية)	جمن
أسرار الآيات	سري

(١) في ختام لائحة المصادر نودّ أن نذكر أن هناك ثلاثة كتب للشيرازي مطبوعة ولم نستطع الحصول على نسخ منها، وهي «إيقاظ النائمين - إكسير العارفين وشرح من أصول الكافي». وما أوردناه من معلومات حولها وخصوصًا الكتاب الأخير فهو مستفاد من بعض ما كُتب من شروحات على هذه الكتب.

اسم الكتاب	الرمز
الأسفار العقلية الأربعة س١ ج١	سفع(١-١)
الأسفار العقلية الأربعة س١ ج٢	سفع(١-٢)
الأسفار العقلية الأربعة س١ ج٣	سفع(١-٣)
الأسفار العقلية الأربعة س٢ ج١	سفع(٢-١)
الأسفار العقلية الأربعة س٢ ج٢	سفع(٢-٢)
الأسفار العقلية الأربعة س٣ ج١	سفع(٣-١)
الأسفار العقلية الأربعة س٣ ج٢	سفع(٣-٢)
الأسفار العقلية الأربعة س٤ ج١	سفع(٤-١)
الأسفار العقلية الأربعة س٤ ج٢	سفع(٤-٢)
تفسير القرآن (ج١)	تفسق(١)
تفسير القرآن (ج٢)	تفسق(٢)
تفسير القرآن (ج٣)	تفسق(٣)
تفسير القرآن (ج٤)	تفسق(٤)
تفسير القرآن (ج٥)	تفسق(٥)
تفسير القرآن (ج٦)	تفسق(٦)
تفسير القرآن (ج٧)	تفسق(٧)
التنقيح في المنطق	تنم
رسائل فلسفية/ اتحاد العاقل بالمعقول	رست
رسائل فلسفية/ أصالة جعل الوجود	رصج
رسائل فلسفية/ التصوّر والتصديق	رسو
رسائل فلسفية/ تفسير سورة التوحيد١	رسس(١)
رسائل فلسفية/ تفسير سورة التوحيد٢	رسس(٢)
رسائل فلسفية/ رسالة الحشرية	رسر
رسائل فلسفية/ رسالة خلق الأعمال	رسخ
رسائل فلسفية/ رسالة الشواهد الربوبية	رسش
رسائل فلسفية/ رسالة الفوائد	رسف
رسائل فلسفية/ لمية إختصاص الفلك	رسل

أ

ابتداء

- كيف والباري سبحانه فعله الخاص الذي هو الإبداع والإنشاء، أرفع وأجلّ من الجمع بين الأشياء والتدرُّج في التكوين بالتغذية والإنماء، فإنّ هذا شأن الطبائع والقوى التي هي في درجة القصوى من النزول عن العالم الأعلى. على أن الإيجاد على الإطلاق منه والوسائط مخصّصات لإيجاده وحيثيات وجهات لتكثير إفاداته وإفاضاته، لأنّ ما هو الأبسط في الوجود فهو الأقرب إلى الموجد الحقيقي. وقد أومأنا إلى أن وجود أمور الآخرة أصفى من التركيب وأعلى من الامتزاج، فالمقصود من هذه الآيات الاستدلال على قدرته على الإعادة التي هي بالحقيقة إنشاء النشأة الأخرى كما أن الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى، فكما أن في الابتداء فعله الخاص به تعالى ليس بالذات جمع المتفرّقات من المواد، بل إفاضة الصور على القابل بحسب الاستعداد، كذلك حقيقة المعاد وفعله اللائق به إنشاء النشأة الأخرى، وهو أهون عليه من إيجاد المكوّنات في الدنيا، لأن الآخرة خير وأبقى، وما هو أبقى في الوجود وأتقن وأحكم في الصنع، فهو أنسب به تعالى وهو أهون عليه. (مبع، ٤١٦، ١٧)

ابتداء خلق

- ﴿أَنشَأْنَاهُنَّ﴾ (الواقعة: ٣٥) أي ابتدأنا خلقهنّ من غير مادة ولا ولادة، لأنّ أمور الآخرة كلّها إنشاءات من غير مادّة واستعداد وحركة، بخلاف أمور الدنيا فإنّ كلّها مادّيات متجدّدة منقضية فاعلها طبيعة سيّالة الوجود تدريجية الكون، وقابلها قوّة إنفعالية تجدّدية، والتأثير من الفاعل ليس إلّا التحريك والإعداد - دون الإنشاء والإيجاد - فإمّا أن يراد بها اللاتي ابتداء إنشاؤهنّ أو اللاتي أُعيد خلقُهنّ على سبيل العود. (تفسق(٧)، ٥٤، ٢)

ابتداء للشيء

- الابتداء للشيء له معنيان أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه أولًا. (سفع(١/٣)، ١٧١، ١٦)

ابتلاء

- أمّا الابتلاء: فهو إظهار ما كتب علينا في القَدَر وإبراز ما أودع فينا وغرز في طباعنا بالقوّة، بما يُظهره من الشواهد، ويُخرجه إلى الفعل من الوقائع والحوادث والتكاليف الشاقّة، بحيث يترتّب عليه الثواب والعقاب، فإنّها ثمرات ولوازم وتبعات وعوارض لأمور موجودة فينا بالقوّة، فإذا لم يصدر عنّا مبادئها في الدنيا لم تخرج هي إلى الفعل في العقبى، فكما أنّ المثوبات الأخروية ليست بقصد وإرادة جزافيه واقعة من الحق المقدّس من النقص والشين، والتفات حاصل من العالي

بالقياس إلى السافل، بل من باب الاستجرار ونظم الأسباب وترتيب المسبّبات عليها بحكمة المدبّر العليم، وإرادة الصانع الحكيم، الذي له الملك والملكوت، وبذاته التامة الفاعلية يفيض الأشياء ويخلق ما يشاء من غير مصلحة زائدة وإرادة متجدّدة، فكذلك العقوبات الإلهية والتعذيبات الأخروية والتخلّص من حرقه الغضب وشدّة اللهب، بل النفس الشقيّة العاصية إنّما هي حمّالة حطب نيرانها لسوء أفعالها ورداءة أخلاقها، كمن به مرض أدّت نهمته السابقة إلى المحن الشديدة والأوجاع والآلام على سبيل اللزوم والانجرار، لا لمنتقم خارجي، فكيف يحصل الأسباب والمقدّمات لشيء ولا يحصل ثمراتها وتبعاتها التي هي عوارضها ولوازمها، والجميع معلومة لله تعالى قبل وجودها ومعه وبعده من غير تغيّر في ذاته ولا في صفاته، بل باعتبار تجدّد الأشياء وتعاقبها في مرتبة حضورها وشهودها التجدّدي، الذي هو أخيرة مراتب علمه بالأشياء، التي هي عين الأشياء. (تفسق(٦)، ٢٦٤، ١٧)

إبداع

- الإبداع وهو إيجاده لأفعال تولّاها بذاته، وهي الإبداعيات. ومعنى الإبداع هو إيجاد الشيء عن العدم، أي إيجاده لا من شيء، لست أقول من لا شيء وإليه أشار بقوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧) وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ﴾ (يس: ٨٢)... (سري، ٧٦، ٤)

- الإبداع يوجب نقصان المُبْدَع عن المُبْدِع وإلّا لم يكن أحدهما بكونه مُبْدَعًا والآخر مُبْدِعًا أولى من العكس، فإذن من الضرورة أن لا يكون ممكن ما خاليًا عن نقص وقصور، ومن الضرورة أن يكون النقص في عالم النفوس أكثر منه في عالم العقول، وفي عالم الطبائع أكثر وأوفر ممّا في عالم النفوس، وفي عالم العناصر أكثر وأشدّ ممّا في عالم الأفلاك، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادّة مشتركة لا خيريّة فيها إلّا القوّة والاستعداد لقبول الأشياء، وستعلم أنّها - وإن بلغت إلى نهاية الخسّة والشرّية في ذاتها - لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها، وأنّ الوجود بسببها يعود ويرجع إلى الكمال بعد النقص، وإلى الشرف من الخسّة، وإلى الصعود من الهبوط، وهذه المادّة كما أنّها قابلة للصورة قابلة للعدم، ولا يمكن لها أن يقبل الصور كلها ولا يقبل إعدامها ومقابلاتها. (سفع(٣/ ٢)، ٧٣، ٦)

- ظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق وأزلية صنع الصانع الحق وإفاضته على الأشياء أزلًا وأبدًا على نسق واحد، ولكن دوام جود المبدع وإبداعه لا يوجب أزلية الممكنات لا كلّها ولا جزؤها ولا كلّيها ولا جزئيها كما سبق. والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القَدْر - من إثباتهم أحديّة ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوّة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا معلول يد الكرم

والبسط لحظة - لكان كلامهم حقًّا صحيحًا إلّا أنّ متأخّريهم زادوا على ذلك وزعموا أنّ هذه المعاني تستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الأجرام وصورها ونفوسها نوعًا وشخصًا ودوام المركّبات وصورها ونفوسها نوعًا لا شخصًا، وقد أقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا إليه من تسرمد المجعولات وقدّم شيء من الممكنات عناية من الله وملكوته الأعلى. (سفع(٣/ ٢)، ٣٠٦، ٢)

- ممّا يدلّ أيضًا على أنّ إيجاد الأكوان الأخروية أشبه لسنّة الله التي هي الإبداع من إيجاد المكوّنات الدنيوية أنّ إيجاد هذه المواليد وتبليغها إلى كمالها حاصل بالتدريج، وهي أيضًا تدريجية الوجود حدوثًا وكمالًا، والأخرويات أمور دفعية الوجود حدوثًا وكمالًا، وإنّ أفراد الأنواع وأشخاص الطبائع المتكثّرة الأعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل وبعضها بعد على سبيل التوالد أو التولّد. (سفع(٤/ ٢)، ١٦٢، ١٩)

- إيجاد الأشياء إمّا على سبيل التكوين كخلْق الأبدان وما في حكمها بحسب النشأة الأولى، وإمّا على سبيل الإبداع كإنشاء الأرواح وما في حكمها بحسب النشأة الثانية. والله تعالى خالق الخلْق والأمر جميعًا، مالك الملك والملكوت ملك الدنيا والآخرة، فلمّا أشار إليهما بذكر صفتي الرحمانية والرحيمية بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وأنّه به حقيق لاستجماعه جميع الصفات الكمالية، بيّن كيفيّة الخلْق في الدنيا بقوله: ربِّ العالمين لما مرّت الإشارة إليه من أنّ هذا العالَم الدنيوي وجوده إنّما يكون على سبيل التدرّج والحدوث شيئًا فشيئًا. وبيّن كيفية إنشاء النشأة الأخرى بقوله: مالك يوم الدين، إذ الملك الحقّ من له ذات كل شيء ولا يغيب عنه شيء أصلًا. فيكون وجود الأشياء عنه وله دفعة من غير تراخٍ وهذا معنى الإبداع. والأول معنى التكوين. (تفسق(١)، ٨٤، ١١)

- في القرآن تنبيهات بليغة على أنّ فعله تعالى ليس إلّا الإبداع الصرف والتأييس المحض، من غير مباشرة ولا تغيُّر وانفعال وتكثّر، وقوله: ﴿فَسُبْحَانَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (يس: ٨٣) إشارة إلى تفريع الحكم السابق بأنّ فعله ليس إلّا بأمره المطلق وإرادته المطلقة، الخالية عن شوب قصور ووصمة حدوث وفتور. (تفسق(٤)، ٤٠٢، ١٨)

- ثم إذا كانت موجودية الأشياء - كما علمت - ليست بانّصاف الماهيّة بالوجود بل بإبداع المبدأ تعالى وجوداتها، وتأييسه إيّاها - على النحو الذي مرّ ذكره - فيكون الله تعالى وجود الوجودات، فإذا كان الله وجود الوجودات فلا يكون للموجودات تحصّل إلّا به، ولا هويّة لها إلّا بهويّته. ثم ليست هويّة الباري متقوّمة بها وإلّا لزم الدور وافتقار الواجب إلى الممكن - وكلاهما محالان - فيكون الموجود بالحقيقة هو الحقّ تعالى لا غير، ويكون

موجودية غيره باعتبار أخذها معه، فيكون من قبيل الإظلال والأشباح التي يتراءى في المرائي الصيقلية بتبعية الشخص الخارجي، فالماهيّات كلها بمنزلة المرائي التي يتراءى فيها صورة الوجود الحقيقي - لعدميّتها كعدمية لون المرآة -. (تفسق(٥)، ٣٥٧، ٧)

- قوله (تعالى): ﴿مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥) إشارة إلى الموجودات الواقعة في سلسلة البدو والصادرة على سنّة الإبداع من غير مدخليّة الحَرَكات والاستعدادات، إذ الوجود ابتدأ منه بأنْ أبدع أولًا عقلًا قدسيًّا مع ما يتلوه في الشرف من العقول القادسة، وعالمها عالَم القضاء وعالَم القلم الأعلى، ثم أبدع نفسًا كليًّا متعلّقًا بالفلك مع سائر النفوس الفلكية التي دونها في الشرف، وعالَمها عالَم القدَر وعالم اللوح المحفوظ، ثم الصور النوعيّة وقواها وكيفيّاتها، ثم الصور الجرمية الامتدادية، ثم الهيولىّات الفلكية والعنصرية، واحدة للعنصريات والتسع الباقية للفلكيات، لأنّها تِسع جمل كما بيّن عددها وترتيبها بالرصَد والحساب في علم الهيئة. (تفسق(٦)، ٤٢، ١٧)

- الإبداع وهو صدور الوجود عن الواجب الحقّ بلا مشاركة جهة القابلية والتكوين وهو ما يتوقّف على صلوح القابل، ولا بدّ في العناية من وجودهما جميعًا كما أُقيم البرهان عليه، فلا بدَّ من وجود ما يقبل الكون بعد الكون وما به يستصّح ويتخصّص حدوث بعد حدوث، وهما المادة بإمكانها واستعدادها والحركة بتجدُّدها وإعدادها. على أنّ الحكماء كلهم مُجمِعون على أنّ موجِد المُحْدَثات كلها هو الباري، وكل من جحد هذا فهو عندهم مهجور مضلِّل في جحوده بل الكل إمّا بقضائه أو بقَدَره. (شهر، ١٧٩، ٧)

- قد بُيّن أنّ الإبداع - وهو تأييس شيء عن ليس مطلق - أتمّ في الفاعلية من التكوين لمادة عارية تطلب باستعدادها كسوة الصورة والإحداث في زمان حال تتعطّل فيه القوة الفاعلية عن فعلها. (مبع، ١٧١، ٤)

- إنّ الإعادة نوع إنشاء كالإبداع، لأنّ ما هو فعل الحقّ بالذات في الإبداع إنّما هو إفاضة الصُّور على المركّبات وإنشاءها، لا التركيب والتمزيج الذي هو نوع تحريك وتبديل. فإنّ الإنشاء الثانوي لكونه أصفى وألطف من الإنشاء الأولي أقرب بأن يكون فعله تعالى وأليق كما أشرنا إليه، والله تعالى ذكر في مواضع من كتابه العزيز، منها في البقرة ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: ٢٨). (مبع، ٤١٩، ١٥)

إبداع الأشياء واقتدائها بالذات

الحقّ إنّ من أنصف من نفسه، يعلم أنّ الذي أبدع الأشياء وأفادها واقتضاها اقتضاء بالذات وأوجدها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود - سواء كان العدم زمانيًّا أو ذاتيًّا - يعلم تلك الأشياء

بحقائقها ولوازمها قبل إيجادها، سيّما وقد كانت على ترتيب ونظام، ونظامها أشرف النظامات وترتيبها أحسن التقويم، وإلّا لما أمكن إعطاء الوجود لها، فالعلم بها لا محالة غيرها ومُقدَّم عليها واعلم: أنّ كل من تشبّث في إثبات علمه (تعالى) بالأشياء بشيء من مجعولاته كعقل أو نفس، أو يقول: علمه التفصيلي متأخّر عن ذاته، فذلك لقصور نظره وضعف عقله، والراسخ في الحكمة عندنا من أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته 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. (سفع(٣/١)، ٢٤٨، ١١)

إبداع الأنواع

- إنّه (الله) إذا بدأ بإبداع الأنواع، كان حصول الزمان والمكان في حيّز الامتناع، فكل ما تقدّم إيجاد الزمان والمكان، فحيطهُما له ليس في حدّ الإمكان، لا يحدُّه المقدار، ولا تحويه الأقطار، ولا يحيط به الجهات، ولا تكتنفه السموات؛ وإنّه مستوٍ على العرش على الوجه المقدّس عن المماسّة والاستقرار، والحلول والافتقار. (ورق، ٥٩، ١٣)

إبداع في النزول

- إذ قد علمت أنّ ذاته (تعالى) علم بما سواه على أحسن الوجوه - لكون الصورة العلمية للأشياء هي عين ذاته (تعالى)، فللأشياء قبل وجودها الكوني صور علمية إلهية لها وجود إلهي قدوسي، وكل وجود إلهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء، فإذا تحقّق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب أن يكون أبهى وأشرف النظام، فيبتدي من أشرفها وجودًا كالعقول الفعّالة ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلًا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرّجًا إلى أن ينتهي إلى أنقص الموجودات وأدونها فيقطع سلسلة الإبداع في النزول عنده، ولا يتخطّى إلى ما دونه، لعدم إمكان ذلك، فهو نهاية تدبير الأمر المشار إليها بقوله (تعالى): ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥) ثم تفيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسّية ووقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات وإعداد الحركات، فلا يزال يترقّى الوجود في الصعود إلى قرب المعبود من الأرذل إلى الأفضل حتى ينتهي الأفضل الذي لا أفضل منه في هذه السلسلة الصعودية، كما قال (سبحانه): ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ (فاطر: ١٠) فعنده يقف ترتيب الخير والجود، وبه يتّصل دائرة الوجود، فهذا أحسن وجوه الصنع والإيجاد، حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ إلى غاية ما أراد به الصانع من الخير المترتّب عليه، ولا خير في صنعة صانع أفضل من أن يكون الغاية المؤدّية إليها ذلك الصنع هي ذات الباري جلّ ذكره، فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص

واحد أوّله الحقّ وآخره الحقّ وصورته صورة الحقّ، بل تمامه الحقّ كدائرة واحدة أولها النقطة وآخرها النقطة، بل كلها النقطة السيّالة من ذاتها في ذاتها إلى ذاتها، فسبحان ذاته الأعظم مما يضرب له الأمثال، ولا يبلغ إلى وصفه المقال. (سفع(٣/ ٢)، ١٠٧، ٩)

إبداع محض

- أمّا الإبداع المحض من غير اشتراط سبق زماني للفاعل بالذات على مجعوله ولا اقترانه بعدم المجعول وهو التأييس المطلق له من ليس ساذج غير زماني، فقوم لا يسمّون مثل هذا التأييس المطلق "فعلًا" لاشتراطهم انتقال الفاعل من حالة إلى حالة وسبق العدم الزماني فيه، وهو وهم باطل، إنّما حداهم إليه حسبانهم أنّ حدوث العالم منه تعالى لا يتمشّى إلّا بهذا الوجه. (تفسق(٤)، ٤٠٢، ١١)

إبداع وإنشاء

- الباري أجلّ من أن يكون فعله مجرّد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والإبداع، وإنشاء الوجود والكون. وليس الإبداع والإنشاء تركيبًا ولا تأليفًا بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود. (سفع(١/ ١)، ٢٢١، ٤)

- كيف والباري سبحانه فعله الخاص الذي هو الإبداع والإنشاء، أرفع وأجلّ من الجمع بين الأشياء والتدرُّج في التكوين بالتغذية والإنماء، فإنّ هذا شأن الطبائع والقوى التي هي في درجة القصوى من النزول عن العالم الأعلى. على أن الإيجاد على الإطلاق منه والوسائط مخصّصات لإيجاده وحيثيات وجهات لتكثير إفاداته وإفاضاته، لأنّ ما هو الأبسط في الوجود فهو الأقرب إلى الموجد الحقيقي. وقد أومأنا إلى أن وجود أمور الآخرة أصفى من التركيب وأعلى من الامتزاج، فالمقصود من هذه الآيات الاستدلال على قدرته على الإعادة التي هي بالحقيقة إنشاء النشأة الأخرى كما أن الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى، فكما أن في الابتداء فعله الخاص به تعالى ليس بالذات جمع المتفرّقات من المواد، بل إفاضة الصور على القابل بحسب الاستعداد، كذلك حقيقة المعاد وفعله اللائق به إنشاء النشأة الأخرى، وهو أهون عليه من إيجاد المكوّنات في الدنيا، لأن الآخرة خير وأبقى، وما هو أبقى في الوجود وأتقن وأحكم في الصنع، فهو أنسب به تعالى وهو أهون عليه. (مبع، ٤١٦، ١٠)

إبداع وتحريك

- أودع الله تعالى في نفسك هذين الضربين من التأثير، أي: الإبداع والتحريك وهو المسمّى بالإحداث أيضًا، لأنّ الحدوث يعرض الحركة بالذات ولما يقترنه بالعرض. فـ "الإبداع" إيجاد شيء لا عن شيء، ومثاله فيك تصوّرك للأشياء بقوّتك المصوّرة ومثولها بين يديك في عالمك الخاص على وجه يكون وجودها لك نفس

مشاهدتك إيّاها، و"الإحداث" هو جعل الشيء شيئًا، ومثاله فيك تكلّمك وكتابتك بآلات وأسباب طبيعية أو غيرها. ففي الضرب الأول لا يصرف منك شيء إلّا مجرّد الالتفات والعناية، وفي الثاني يصرف منك المادة والآلة والزمان والقوّة شيئًا فشيئًا، فيحصل منه المفعول تدريجًا ويكمل عند انقضاء الحركة والزمان، وهما مقدار خروج المادة إلى الفعل، وتوجّه القوّة والآلة نحو الكمال، تقرّبًا إلى المبدأ الفعّال. (تفسق(٥)، ١٧٩، ١٣)

إبداع وتكوين

- اعلم أنّ وجودات الأشياء وصدورها من المبدأ الأعلى على ضربين: أحدهما الإبداع، والآخر التكوين. والعبارة عن الإبداع هي أن يكون صدور المعلول من مجرّد جهة الفاعلية بلا مشاركة حيثية القابلية. وعن التكوين أن يكون صدورها بمشاركة ما من القابل والفاعل الحقيقي وهو الواجب تعالى في غاية العظمة والجلالة والشرف، فما صدر عنه أولًا يجب أن يكون أشرف مما يمكن صدوره عن الشيء فيكون أول المبدعات أعظم الممكنات شرفًا، وما يتلوه أيضًا يجب أن يكون أشرف مما يتأخّر عنه بوسط، وكذا المتأخّر عن تالي المعلول الأول بلا وسط يجب أن يكون أشرف من الذي تأخّر عنه بوسط، وهو أيضًا أشرف من المتأخّر بوسطين، وهو من المتأخّر بثلاثة أوساط، وهكذا انتقل الوجود من الأشرف فالأشرف إلى الأخسّ فالأخسّ، حتى ينتهي إلى ما لا أخسّ منه في الإمكان، وهو الذي لا حيثية له إلّا حيثية الإمكان والقوة، ولا شيئية له في ذاته إلّا قبول الأشياء، فلا جرم كلما طرأ عليه أولًا يكون أخسّ الصور وجودًا وأنقصها فعلية، لأنها ما صدرت عن محض جهة الفاعلية، إذ ما كان يصدر عن تلك الجهة فقد انقضت نوبته وتمّت سلسلته، بل إنّما صدرت من وجود الواهب بواسطة استعداد القابل، وما به الاستعداد ههنا ذات القابل بذاتها لا بصور تلحقها بها صارت مستعدّة. (مبع، ٢٢٣، ٩)

إبداعيات

- إنّ الجسمانيات - جواهرها وأعراضها القارة وغيرها وطبائعها وآثارها الطبيعية - لا تكون حدوثها إلّا تدريجيًّا شيئًا فشيئًا. كالحركة التي هي الخروج من القوّة إلى الفعل يسيرًا يسيرًا. فأمّا الإبداعيات فإنما يحصل تكوّنها وخروجها إلى الفعل دفعة كما قال: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠). (تفسق(١)، ١٠، ٢٢)

أبدان أخروية

- المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للأمور الكائنة الفاسدة، وللتجرّد عنها لا يستلزم التجرّد عن المقادير والأبعاد مطلقًا كما في الصور العقلية. وأمّا الأبدان الأخروية المناسبة لأخلاق النفوس فهي ليست مواد لتلك

النفوس حاملة لقوّة كمالاتها وهيئاتها بل هي أشباح ظلّية وقوالب مثالية؛ وجودها للنفس كوجود الظلّ من ذي الظلّ، إذ هي حاصلة من تلك النفوس بمجرّد جهات فاعلية وحيثيات إيجابية لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية، وكلّما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية والهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنًا كهذا البدن الذي يتعلّق به النفس تعلّق التدبير والتحريك بل يكون من اللازم لها، ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل، فإنّ ذي الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغيّر عن حاله بسببه بل ولا يلتفت إليه؛ فهذه الأحكام التي زعمتها أصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها إلى بدن آخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها منفسخة بما حقّقناه من صيرورة كل نفس في مدّة حياتها الطبيعية ذاتًا مستقلّة بوجودها، موجودة بوجود آخر غير هذا الوجود الطبيعي المادي، صائرة نوعًا آخر متحصّلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنية. (سفع(٤/ ٢)، ١٨، ١٥)

الأبدان الأخروية ليست وجودها وجود استعدادي، ولا تكوّنها بسبب استعدادات المواد وحركاتها وتهيّؤاتها واستكمالاتها المتدرّجة الحاصلة لها عن أسباب غريبة ولواحق مفارقة بل تلك النفوس كلزوم الظلّ لذي الظلّ حيث إنّها فائضة بمجرّد إبداع الحقّ الأول لها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية، فكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبح مثالي ينشأ منه بحسب مَلَكاته وأخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد كما في هذا العالم شيئًا فشيئًا، وليس وجود البدن الأخروي مقدّمًا على وجود نفسه بل هما معًا في الوجود من غير تخلل الجعل بينهما كمعيّة اللازم والملزوم والظلّ والشخص، فكما أنّ الشخص وظلّه لا يتقدّم أحدهما على الآخر، ولم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية واللزوم فهكذا قياس الأبدان الأخروية مع نفوسها المتصلة بها. (سفع(٤/ ٢)، ٣١، ١٣)

- الأبدان الأخروية ليست وجوداتها بسبب استعدادات المواد وحركاتها وتهيّئاتها واستكمالاتها المتدرّجة الحاصلة لها عن أسباب غريبة ولواحق مفارقة، بل هي فائضة بمجرّد إبداع الحق الأول إيّاها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل، فكل جوهر مفارق نفساني يلزمه شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته وأخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات والمواد والحركات لحصولها شيئًا فشيئًا في هذا العالم. فليس وجود البدن الأخروي متقدّمًا على وجود نفسه، بل هما معًا في الوجود كمعيّة الظلّ وذي الظلّ، فكما أن الشخص والظلّ أحدهما لم يحصل الاستعداد من الآخر لوجوده، بل على سبيل التبعية واللزوم، فهكذا قياس الأبدان الأخروية مع نفوسها المتعلّقة بها. فإن قلت: النصوص القرآنية دالّة على أن

البدن الأخروي لكل إنسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له. قلنا نعم، ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة والكيفية والمقدار وغيرها من العوارض المادة، والشيء إنّما يتمُّ بصورته لا بمادّته، وكذا الكلام في أعضاء شخص واحد، كيف وقد ورد، أن أهل الجنّة جرد مرد، وأن ضرس الكافر مثل جبل أحد، إلى غير ذلك ممّا يدلّ على أن البدن الأخروي ليس هو بعينه البدن الدنياوي من حيث الشكل والمقدار وغيرهما، بل من حيث الذات والصورة. (مبع، ٣٣٧، ٨)

- أمّا الأبدان الأخروية المناسبة لأخلاق النفوس ومَلَكاتها، فهي ليست مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها وهيآتها، بل هي أشباح ظلالية وأظلال مثالية حاصلة من تلك النفوس بمجرّد جهات فاعلية بلا مدخلية الجهات القابلية. (مبع، ٣٤٩، ٢٥)

- إنّ الأبدان الأخروية مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان، فإن بدن الآخرة كظلّ لازم للروح، وكعكس ومثال له، بخلاف هذا البدن المستحيل الفاسد. ولا تعجُّب لأولي الألباب من النشأة الثانية، بل تعجُّبهم من النشأة الأولى أكثر بكثير، إلّا أنّ الأولى لمّا كانت محسوسة مشاهدة معتادة، سقط التعجُّب منها، كما ذكره بعض العرفاء. (مبع، ٤٣٣، ٤)

أبدان دنياوية وأخروية

- في وجوه الفرق بين الأجساد والأبدان الدنياوية والأخروية في نحو الوجود الجسماني وهي كثيرة، منها: أنّ كل جسد في الآخرة ذو روح بل حيّ بالذات ولا يتصوّر هناك بدن لا حياة له بخلاف الدنيا فإنّها يوجد فيها أجسام غير ذات حياة وشعور، والذي فيه الحياة فإنّ حياته عارضة له زائدة عليه. ومنها أنّ أجسام هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد ونفوس الآخرة فاعلة لأبدانها على وجه الإيجاب، فههنا ترقّي الأبدان والمواد بحسب استعداداتها واستحالاتها إلى أن يبلغ إلى حدود النفوس، وفي الآخرة يتنزّل الأمر من النفوس إلى الأبدان. ومنها أنّ القوّة ههنا مقدّمة على الفعل زمانًا والفعل مقدّم عليها ذاتًا وهناك القوّة مقدّمة عليه ذاتًا وهناك القوّة مقدّمة عليه ذاتًا ووجودًا. ومنها: أنّ الفعل ههنا أشرف من القوة لأنّه غاية لها وهنالك القوّة أشرف من الفعل لأنّها فاعلة له. (كتع، ٥٤، ٥)

إبصار

- حقيقة الإبصار عندنا هي إنشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثّل مجرّدة عن المادة الطبيعية، ونسبة النفس إليها نسبة الفاعل المنشئ للفعل إلى ذلك الفعل، لا نسبة القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال. وإنّما الحاجة في الأبصار إلى وجود هذه الآلة العضوية وإلى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم أمر حاجز بينهما وغير ذلك

من الشرائط ليست لأن مطلق الإبصار لا يتحقّق إلّا بهذه الشرائط وإلّا لما يتحقّق الإبصار في حالة النوم أو نحوه، بل تلك لأجل أنّ النفس في أوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية وكذا في إدراكاتها، فكما أنّ وجودها غير وجود البدن وإن افتقرت إليه في الوجود فكذلك إدراكها البصري ليس بهذا العضو وإن افتقرت إليه في الإبصار، وكما أنّ لها أن تستغني عن هذا البدن الطبيعي عند استكمالها ضربًا من الاستكمال فكذلك لها أيضًا - في أن تدرك الأشياء إدراكًا جزئيًّا بصريًّا أو نحوه - أن تستغني عن هذه الأعضاء وانفعالاتها. (سفع(٣/ ١)، ٤٢٤، ٨)

إنّ مطلق الإبصار من عوارض الموجود بما هو موجود، ولا يوجب تجسّمًا ولا انفعالًا وتغيّرًا وهو كمال وفقدانه نقص، فالواجب (جلّ ذكره) أولى بذلك الكمال كما علمت. (سفع(٣/ ١)، ٤٢٥، ١٦)

- إنّ الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجرّدة عن المادة الخارجية، حاضرة عند النفس المدركة، قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لا قيام المقبول بقابله؟. (سفع(٤/ ١)، ١٧٩، ٢٣)

الحقّ عندنا في باب الإبصار وغيره من أنواع الإدراكات أنّها يحصل بإنشاء صورة نوريّة إدراكية من عالم النفس على طريق الفيض الإبداعي، فيحصل بها الإدراك والشعور بالأشياء. وتلك الصورة إن كانت حسّية فهي الحاسّة والمحسوسة بالفعل. فالصور البصرية ليست في مادة خارجية، ولا أيضًا انطبعت في آلة الإبصار؛ وإنّما هي مثل مُعلّقة قائمة لا في محل ومادة بل لمبدأ فاعلي نوري. وإنّما وجود الصورة في الخارج فهي من الشرائط والمعدّات لحصول تلك الصورة المجرّدة في صقع النفس. والكلام في كون تلك الصورة حسًّا وحاسّة ومحسوسة كالكلام في كون الصورة العقلية عقلًا وعاقلًا ومعقولًا، وكذا في غيرها من الإدراكات الحسّية والخيالية والعقلية. (رست، ١٣٩، ١٨)

- الحق في الأبصار كما أفاده الله لنا بالإلهام أنّ النفس تنشأ منها بعد حصول هذه الشرائط المخصوصة بإذن الله صورًا معلّقة قائمة بها حاضرة عندها متمثّلة في عالمها لا في هذا العالم، والناس في غفلة من هذا ويزعمون أنّ هذه الصور المنغمرة في المواد مما يتعلّق به الإدراك، والذي حصّلناه في كيفية الإبصار هو الحري باسم الإضافة الإشراقية لأنّ المضاف إليه كالمضاف موجود بوجود نوري بالذّات، وقد علمت أيضًا أنّ الصور الإدراكية كلّها موجودة في عالم آخر أنّ في هذا لبلاغًا لقوم عابدين. (كتع، ٣٦، ٧)

إبطال الدور وتسليل العلل والمعلولات

- في إبطال الدور والتسليل في العلل والمعلولات: ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي أن يتراقى عروض العلّية والمعلولية لا إلى نهاية بأن يكون كل ما

هو معروض للعلّية معروضًا للمعلولية، فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنين، أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين، وإلّا فهو التسلسل، أمّا بطلان الدور فلأنّه يستلزم تقدُّم الشيء على نفسه وتأخُّره عن نفسه، وحاجته إلى نفسه، والكل ضروري الاستحالة لأنّ الشيء إذا كان علّة لشيء كان مقدّمًا عليه بمرتبة، وإذا كان الآخر مقدّمًا عليه كان الشيء مقدّمًا على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرّح، ثم كلّما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدّم الشيء على نفسه مع مرتبة أخرى يزيد عليها. وأيضًا ربما يُستدلّ بأنّ التقدّم والتأخّر أو التوقّف أو الاحتياج نسب لا تعقل إلّا بين شيئين، وبأنّ نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب وعكسها بالإمكان. (سفع(١/ ٢)، ١٤١، ١٥)

أبعاد

- إنّ الأبعاد أعراض قائمة بالجسم لأنّه موضوع لها وليس للهيولى الأولى وجود في ذاتها مستقلّ حتى يقبل شيئًا شأنه أن لا يكون عارضًا لأمر إلّا بعد تمام تحَصُّل ذلك الأمر الذي يقبله، سواء كان بواسطة أو بدون واسطة بل لا يمكن لها في ذاتها إلّا قبول ما يكملها ويحصلها موجودًا بالفعل وتقوّمها مهيّة نوعية خارجية. (سفع(٢/ ٢)، ١٣، ١٣)

أبعاد وأجرام

- إنّ الأبعاد والأجرام ينحصر عند الحكماء ذوي الأنظار في قسمين: قسم مركّب وقسم بسيط، ويعنون بالمركّب كل جسم قوام وجوده وتحصل نوعيّته بسبب اجتماع أجسام مختلفة الطبائع والأنواع، مثل الحيوان والنبات، ويعنون بالبسيط ما وجوده ونوعيّته ليس كذلك، فلا ينحلّ في الوهم ولا في العقل إلى أجسام، مثل الماء والأرض المحضة وغير ذلك... والتحقيق: أنّ كلّها بسيطة لا تركيب فيها أصلًا، لا من المادة والصورة، ولا من الأجسام المتخالفة الطبائع، لأنّ كلًّا منهما صورة محضة بلا مادّة، فكل واحد من حيوانها أو أشجارها ويواقيتها وأحجارها وأراضيها ومياهها أجسام بسيطة صورية، لا تركيب فيها ولا قوّة ولا استعداد لها ولاانفعال، لأنّها بمنزلة عكوس في المرايا الصيقلية رآها أهل الآخرة، رؤية أصدق من رؤية أهل الدنيا لهذه الأجسام البسيطة والمركّبة، وأشكالها وأحوالها، وأشبه الأجسام بأجسام الآخرة من هذه الأجسام البسيطة هي السماوية، سيّما ما هو فوق الجميع. (مفع، ٥٦٣، ٥)

إبهام الهيولى

- كما أنّ معنى إبهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس إلّا أنّها متعيّنة الذات مبهمة الصور، فإنّ لها تعيُّنين أحدهما ذاتي مستمرّ والآخر عرضي متبدّل فكذلك يقال: في الجوهر الممتدّ من أنّه متعيّن الذات مبهم وحدة الاتّصال وكثرته ولها تَعيُّن ذاتي مستمرّ وتَعيُّن مقداري يتبدّل

على نحو ما قالوه في الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور. (سفع(٢/ ٢)، ١٠٤، ٥)

اتحاد

- قد دريت أنّ نسبة الوجود إلى الماهيّة ليست كنسبة العَرَض إلى الموضوع، بأن يكون للماهيّة كون، ولوجودها كون آخر يحلّ الماهيّة، بل الوجود نفس كون الماهيّة وحصولها وما به تتحصّل، فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء، وإنّما تكوّنت وتنوّرت وظهرت بالوجود، فالنسبة بينهما اتحاديّة لا تعلّقية، والاتحاد لا يُتصوّر بين شيئين متحصّلين بل إنّما يُتصوّر بين متحصّل ولا متحصّل كما بين الجنس والفصل، بما هما جنس وفصل، لا بما هما مادة وصورة عقليّتان، فانصباغ الماهيّة بالوجود إنّما هو بحسب العقل، حيث يحلّل الموجود إلى ماهيّة مُبْهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مرّ، فالمُبْهم بما هو مُبْهم لا يكون علّة للمتحصّل وخصوصًا للمتحصّل الذي يتحصّل ذلك المُبْهم به، ولا تحصّل له إلّا به بل ذلك المتحصّل نفس تحصّله كما أنّ المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له. (سفع(١/ ١)، ١٠٠، ١١)

- إنّ الاتّحاد يتصوّر على وجوه ثلاثة: الأول أن يتّحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجودًا واحدًا، وهذا لا شكّ في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتّحاد. والثاني أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهيّة من الماهيّات عين مفهوم آخر مغاير له أو ماهيّة أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملًا ذاتيًّا أوليًّا وهذا أيضًا لا شكّ في استحالته، فإنّ المفهومات المغايرة لا يمكن أن تصير مفهومًا واحدًا أو يصير بعضها بعضًا بحسب المفهوم ضرورة إنّ كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى، مثلًا مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعقول، نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنّه عاقل ويقصد عليه أنّه معقول حتى يكون الوجود واحدًا والمعاني متغايرة لا تغايرًا يوجب تكثّر الجهات الوجودية. والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهيّة كلّية بعد ما لم يكن صادقًا عليه أولًا لاستكمال وقع له في وجوده وهذا ممّا ليس بمستحيل بل هو واقع، فإنّ جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرّقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد. (سفع(١/ ٣)، ٣٢٤، ١٧)

- إنّه لا بدّ في المركّب الطبيعي أن يكون له وحدة حقيقية ومجرّد تحقّق الإضافة بينهما لا يجعلهما ذاتًا أحدية، وإلّا لكان كل اثنين في هذا العالم واحدًا إذ ما من جسمين أو عرضين في هذا العالم إلّا وبينهما إضافة وضعية لا أقلّ، ونسبة التدبير والتصرّف نسبة ضعيفة لا يحصل بمجرّدها وحدة حقيقية بين المتضائفين، ونسبة الإيجاد والتأثير آكد وأقوى من نسبة

التصرّف والتحريك ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعّال والجسم وحدة حقيقية، فقد علم أنّ ملاك الأمر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الأنواع هو أن يكون النسبة بين جزئية المادي والصوري بالاتّحاد دون غيرها من النسب، وعدم كون العقل الفعّال نفسًا للأجسام ليس لأنّ ارتباطه بها أضعف من نسبة التحريك والتدبير بل لأنّ وجوده أرفع وأقدس من أن يتّصل به الأجسام بما هي أجسام بخلاف النفس فإنّها بما هي نفس متّصلة بالبدن. (سفع(٢/ ٢)، ٣٠٥، ١٤)

- إنّ الاتّحاد قد يكون بين الجسمين، وذلك بالامتزاج والاختلاط، وليس ذلك يتصوّر في حقّ النفوس ثم لو فرض وقوع الاتّصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغَفْلة والذهول أو النوم فعلم يقينًا أنّ بذلك لم يحصل المقصود لأنّ العشق كما مرّ من صفات النفوس لا من صفات الأجرام، بل الذي يتصوّر ويصحّ من معنى الاتّحاد هو الذي بيّناه - في مباحث العقل والمعقول - من اتّحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتّحاد النفس الحسّاسة بصورة المحسوس بالفعل، فعلى هذا المعنى يصحّ صيرورة النفس العاشقة لشخص متّحدة بصورة معشوقها وذلك بعد تكرّر المشاهدات وتوارد الأنظار وشدّة الفكر والذكر في أشكاله وشمائله حتى يصير متمثّلًا صورته حاضرة متدرّعة في ذات العاشق. وهذا مما أوضحنا سبيله وحقّقنا طريقه بحيث لم يبق لأحد من الأزكياء مجال الإنكار فيه. (سفع(٣/ ٢)، ١٧٧، ٣)

- الاتّحاد يستدعي ثبوت أمرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود إلى كل منهما بالذات. (شهر، ٤٠، ٧)

اتحاد الاثنين

- في أنّ اتّحاد الاثنين ممتنع: بمعنى صيرورة الذاتين ذاتًا واحدة لأنّهما بعد الاتّحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحدًا، وإن كان أحدهما فقط موجودًا كان هذا زوالًا لأحدهما وبقاءًا للآخر، وإن لم يكن شيء منهما موجودًا لكان هذا زوالًا لهما وحدوثًا لأمر ثالث، وعلى التقادير فلا اتّحاد كما هو المفروض. (سفع(١/ ٢)، ٩٧، ١٥)

اتحاد أمر عيني مع مفهوم اعتباري

- في إثبات أنّ وجود الممكن عين ماهيّته خارجًا ومتّحد بها نحوًا من الاتحاد: لأنّه حيث بيّنا أنّ الوجود بالمعنى الحقيقي - لا الانتزاعي المصدري العام - من الأمور العينيّة، فلو لم يكن الوجود الإمكاني متّحدًا بالماهيّة الممكنة اتّحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري، لكان إمّا نفس الماهيّة بحسب المفهوم أو جزء منها كذلك، وقد تبيّن بطلانه اتّفاقًا وعقلًا، لإمكان تصوّرها مع الغفلة عن وجودها. ولغير ذلك من الوجوه المذكورة. أو زائدًا عليها قائمًا بها في الأعيان قيام الصفة بالموصوف، وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته

في نفسه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه أو تكرّر أنحاء وجود شيء واحد من حيثيّة واحدة وكلاهما ممتنعان، لأنّ ما لا كون له في نفسه لا يكون محلًّا لشيء آخر، فكون الماهيّة إمّا بالوجود العارض فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، ضرورة تقدّم وجود المعروض على وجود العارض، وإمّا بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجرّ إلى التسلسل في المترتّبات من الوجود المجتمعة، وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين - الوجود والماهيّة - يستلزم المدعي وهو كون الوجود نفس الماهيّة في العين، لأنّ قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذّ عنها وجود عارض يستلزم وجودًا لها غير عارض وإلّا لم يكن الجميع جميعًا. (سفع(١/ ١)، ٢٤٥، ١١)

اتحاد بين شيئين

- لا يخفى أنّ الاتّحاد بين الشيئين لا يتصوّر إلّا كما حقّقنا وذلك من خاصية الأمور الروحانية والأحوال النفسانية. وأمّا الأجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتّحاد بوجه، بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير، بل التحقيق أن لا يوجد وصال في هذا العالم ولا يصل ذات إلى ذات في هذه النشأة أبدًا وذلك من جهتين: أحديهما أنّ الجسم الواحد المتّصل إذا حقّق أمره علم أنّه مشوب بالغيبة والفقد لأنّ كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه، فهذا الاتّصال بين أجزائه عين الانفصال، إلّا أنّه لما لم يدخل بين تلك الأجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل إنّها متّصلة واحدة، وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة، فإذا كان حال الجسم في حدّ ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة، فكيف يتّحد به شيء آخر أو يقع الوصال بينه وبين شيء. والأخرى أنّه مع قطع النظر عمّا ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين إلّا بنحو تلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته، فإذن لا يمكن وصول شيء من المحب إلى ذات الجسم الذي للمعشوق، لأنّ ذلك الشيء أمّا نفسه أو جسمه أو عرض من عوارض نفسه أو بدنه، والثالث محال لاستحالة انتقال العرض، وكذا الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين: والتلاقي بالأطراف والنهايات لا يشفي عليلًا طالب الوصال، ولا يروي غليله. وأمّا الأول فهو أيضًا محال لأنّ نفسًا من النفوس لو فرض اتّصالها في ذاتها ببدن لكانت نفسًا لها فيلزم حينئذٍ أن يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع، ولأجل ذلك أنّ العاشق إذا اتّفق له ما كانت غاية متمنّاه، وهو الدنوّ من معشوقه والحضور في مجلس صحبته معه، فإذا حصل له هذا المتمني يدّعي فوق ذلك، وهو تمنّي الخلوة والمجالسة معه من غير حضور واحد، فإذا سهل ذلك وخلي المجلس عن الأغيار تمنّى المعانقة والتقبّل، فإن تيسّر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح

أكثر ما ينبغي. ومع ذلك كله الشوق؛ بحاله، وحرقة النفس كما كانت، بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم:

أعانقها والنفس بعد مشوقة
إليها وهل بعد العناق تداني

وألثم فاها كي تزول حرارتي
فيزداد ما ألقى من الهيجان

كأنّ فؤادي ليس يشفي غليله
سوى أن يرى الروحان يتّحدان

والسبب اللمّي في ذلك أنّ المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شيء من البدن، بل ولا يوجد في عالم الأجسام ما تشتاقه النفس وتهواه، بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم (سفع(٣/ ٢)، ١٧٨، ٤)

- إنّ الاتحاد بين الشيئين يتصوّر على وجوه ثلاثة: الأول: أن يتّحد بموجود بعد أن يتعدّد أو بأن يصير الوجودان لشيئين وجودًا واحدًا. وهذا محال لا شكّ في استحالته لما ذكره الشيخ (ابن سينا) وغيره من دلائل نفي الاتحاد. والثاني: إنّ ماهيّة من الماهيّات ومعنى من المعاني تصير هي بعينها ماهيّة أخرى ومعنى آخر بالحمل الذاتي الأوّلي. وهذا أيضًا من الممتنعات، فإن المفهومات المتغايرة لا يمكن أن تصير مفهومًا واحدًا، فإنّ كل ماهيّة من حيث هي لا يمكن أن يكون ماهيّة أخرى لذاتها إلّا بأن يبطل وجود أحدها ويحدث وجود غيرها. والثالث: أن يصير موجودًا بحيث يصدق عليه معنى عقلي وماهيّة كلّية بعدما لم يكن صادقًا عليه أولًا لاشتداد وقع في وجوده، واستكمال حصل في هويّته الشخصية المستمرّة على نعت الاتصال. وهذا ليس بمستحيل؛ ألا ترى أن صورة الإنسان الواحد في مبدأ كونه جنينًا بل نطفة إلى غاية كونه عقلًا ومعقولًا يتوارد عليه الأطوار؟ وأن جميع المعاني المعقولة التي وجدت أفرادها متفرّقة في الجماد والنبات والحيوان توجد مجتمعة على وجه بسيط في الإنسان؟ لا يقال: هذه المعاني المتكثّرة إنّما يوجد في الإنسان لأجل تكثّر قواه لا بحسب قوة واحدة. لأنّا نقول: بل بحسب صورة ذاته الواحدة المتضمّنة لقواه؛ فإن جميع قوى الإنسان المدركة والمحرّكة الحيوانية والطبيعية يفيض على مادة البدن، ومواضع الأعضاء من مبدأ واحد بسيط هو نفسه وحقيقة ذاته؛ وتلك القوى كلّها فروع ذلك الأصل، وهو حسّ الحواس وعامل الأعمال، كما أن العقل البسيط الذي أثبته الحكماء هو أصل المعقولات المتّصلة النفسانيّة. وسينكشف ذلك في هذه الرسالة أن العقل الفعّال في أنفسنا هو كل المعاني الموجودة في المعلولات بحسب الصدق والتحقيق. وبالجملة كون ذات واحدة بحيث يصدق عليها لذاتها معنى، لم تكن تلك الذات مصداقة له أوّلًا، ليس ممتنعًا، وكذا صيرورة ذات بحيث يصدق عليها ما يصدق على ذوات كثيرة متغايرة ليس ممتنعًا. (رست، ١٤٤، ١٨)

اتحاد تركيبي

- كما أنّ الجنس ماهيّة ناقصة للنوع، فالمادة وجود ناقص له، فالخشب في كونه مادّة للسرير مطلقًا لا يدخل فيه التعيّن الخشبي ولا غيره، وكذا حكم جميع المواد. ولهذا حكم بعض من له توقّد في الطبع وصفاء في الذهن بالاتّحاد التركيبي بين المادة والصورة، والسرّ فيه عموم المادة وإبهامها، بحيث يشتمل في صدقها على الأشياء وتحقّقها لنفس الصورة المفردة بلا قرينة - كما حقّق مثله في معنى المشتقّ - فلو أمكن وجود الصورة مجرّدًا عن المواد لكان الحقيقة بحالها كما في المثل الأفلاطونية والصور المفارقة، فالعالم عالم بصورته والإنسان إنسان بروحه المدبّرة لا ببدنه. (تفسق(٤)، ٣٧٢، ١٢)

اتحاد العاقل والمعقول

- البرهان العرشي على اتّحاد العاقل والمعقول. قد علمت أنّ الصورة المعقولة هي كل صورة فارقت المادة وعلائقها، فإنّ كل صورة اقترنت المادة اتّصفت بعوارضها، فهي محسوسة لا معقولة، وكما أنّ المحسوسات تنقسم إلى ما هي محسوسة بالقوة وإلى ما هي محسوسة بالفعل، والمحسوس بالفعل متّحد مع الحاس، إذ الإحساس ليس كما هو المشهور من أنّ الحسّ يُجرِّد صورة المحسوس من مادته ويأخذه مع عوارضها، لما تعلم من استحالة انتقال المنطبعات من مادتها، ولا بأن تنتقل الحاسّة إلى أن تدرك وجود المحسوس في مادته، بل بأن تفيض من الواهب صورة نورية لها يتحصّل الإدراك، فهي الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل، المعرّاة عن الصور. وأمّا قبل حصولها فلم تكن القوة القابلة حاسّة بالفعل ولا محسوسة بالفعل. (رسش، ٣٧٣، ٩)

اتحاد في الهو هو

- قد علمت أنّ بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني، فالهو هو عبارة عن الاتّحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران وجه من الوجوه المتّحدان في الوجود الخارجي أو الذهني، سواءًا كان الاتّحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودًا بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان، فإنّ الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان، أو كان الاتّحاد بينهما في الوجود بالعَرَض وهو ما لا يكون كذلك سواءًا كان أحدهما موجودًا بوجود بالذات والآخر موجودًا بذلك الوجود بالعَرَض، كقولنا الإنسان كاتب فإنّ جهة الاتّحاد بينهما وجود واحد منصوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعَرَض، أو لا يكون ولا واحد منهما موجودًا بالذات بل يكون كلاهما موجودًا بوجود أمر غيرهما بالعَرَض، كقولنا الكاتب متحرّك، فإنّ جهة الاتّحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان، فثبت أنّ جهة الاتّحاد في الهو هو قد يكون في الطرفين

وقد يكون في أحدهما وقد يكون خارجًا عنهما. (سفع(١/ ٢)، ٩٤، ١١)

اتحاد في الوجود لا في المفهوم

- إنّ اختلاف الحيثيّات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ما خرج عنه، وأمّا اختلاف الحيثيّات التقييدية فالمشهور عند الجمهور أنّها تقتضي كثرة في ذات الموضوع، لكن الفحص والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود، فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى، ولكن بعضها مما لا يأبى الاتحاد مع بعض، ألا ترى أنّ مفهوم الوجود غير مفهوم التشخّص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة؟ وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى، ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه، فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتي الأول دون عدم حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتّحاد في الوجود لا في المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم، فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى ولكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارًا، فاتّضح أنّ الحيثيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولا يقدح ذلك في بساطة ذات الموضوع وهويّته. وقد تكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويّته. (سفع(٣/ ٢)، ٢٠٠، ٦)

اتحاد النفوس

- كلامنا في اتّحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتّحادها عند التعلُّق بالأبدان، والاتّحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتّحاد بحسب نشأة أخرى، ولا شبهة لأحد في أنّ نشأة التعلّق بالبدن غير نشأة التجرّد عنه؛ كيف والنفوس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط ويتأحّد كل واحدة منها بالبدن اتّحادًا طبيعيًا يحصل منهما نوع طبيعي حيواني، وفي النشأة العقلية يكون عند استكمالها متّحدة بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين، فكيف يقاس اتّحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتّحادها في عالم الأبدان وعالم التفرقة في الجواز وعدمه؟ ولو جاز اتّحاد النفوس في عالم الأبدان لجاز اتّحاد الأبدان بعضها ببعض؛ لأنّ البدن لا يتشخّص إلّا بالنفس. والحاصل إنّ إدراك الشيء بآلة متقوّم بتلك الآلة، فإدراكات النفوس لمّا كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات، فلا يلزم أن يكون مدرَكاتها من حيث حصولها بآلات أخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التي بها أدركت تلك الإدراكات والمدركات. (سفع(٤/ ١)، ٣٥١، ٤)

اتحاد وجود بالذات أو بالعَرَض

- قد علمت أنّ بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني، فالهو هو عبارة عن الاتّحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتّحدان في الوجود الخارجي أو الذهني، سواءًا كان الاتّحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودًا بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات، فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان، فإنّ الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان، أو كان الاتّحاد بينهما في الوجود بالعَرَض وهو ما لا يكون كذلك سواءًا كان أحدهما موجودًا بوجود بالذات والآخر موجودًا بذلك الوجود بالعَرَض، كقولنا الإنسان كاتب فإنّ جهة الاتّحاد بينهما وجود واحد منصوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعَرَض، أو لا يكون ولا واحد منهما موجودًا بالذات بل يكون كلاهما موجودًا بوجود أمر غيرهما بالعَرَض، كقولنا الكاتب متحرّك، فإنّ جهة الاتّحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان، فثبت أنّ جهة الاتّحاد في الهو هو قد يكون في الطرفين وقد يكون في أحدهما وقد يكون خارجًا عنهما. (سفع(١/ ٢)، ٩٤، ٣)

اتصاف

- إنّ الاتّصاف نسبة بين شيئين متغائرين بحسب الوجود في ظرف الاتّصاف، فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتّصاف فيه تحكّم. نعم الأشياء متفاوتة في الموجوديّة ولكل منها حظّ خاص من الوجود ليس للآخر منها، فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتّب عليها آثار مختصّة بها حتى الإضافيّات وأعدام المَلَكات والقوى والاستعدادات، فإنّ لها أيضًا حظوظًا ضعيفة من الوجود والتّحصُّل لا يمكن الاتّصاف بها إلّا عند وجودها لموصوفاتها. (سفع(١/ ١)، ٣٣٦، ١٤)

اتصاف الماهية بالوجود

- تحقيق القول في اتّصاف الماهيّة بالوجود، وقد اضطربت أفهام المتأخّرين في اتّصاف الماهيّة بالوجود وصارت أذهانهم بليدة عن تصويره من جهة أن ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء، فيلزم أن تكون الماهيّة قبل وجودها موجودة. فتارة أنكروا قاعدة الفرعية وانتقلوا منها إلى الاستلزام؛ وتارة خصّصوها بما سوى الوجود؛ وتارة جعلوا مناط الموجوديّة الاتّحاد مع مفهوم الوجود؛ وتارة جعلوا مناط الموجودية الاتّحاد مع مفهوم الوجود المشتقّ من غير أن يكون ههنا وجود ثابت، ولم يحقّقوا كنه الأمر في هذا الموضع من أن الوجود نفس موجودية الماهيّة لا موجودية شيء آخر هو الوجود للماهيّة كسائر الأعراض حتى يكون اتّصاف الماهيّة به فرع تحقّقها، فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة إلى

الاستثناء في العقليات كما في النقليات عند تعارض الأدلّة النقلية. هذا على الطريقة المشهورة بين القوم، وأما على طريقتنا وهي أن الوجود في الأعيان هو عين الوجود بالذات، وأمّا المسمّى بالماهيّة فهو أمر متّحد مع الوجود ضربًا من الاتّحاد، كما أوضحناه في مسفوراتنا مشروحًا. (رسش، ٣٤٢، ١٥)

- اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصاف عقلي وعروض تحليلي، وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصّل وجودي - لا خارجًا ولا ذهنًا - لا يكون المسمّى بذلك العارض. فإنّ الفصل مثلًا إذا قيل إنّه عارض للجنس، ليس المراد أنّ للجنس تحصّلًا وجوديًّا في الخارج أو في الذهن بدون الفصل، بل معناه أنّ مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى، وإن كان متّحدًا معه وجودًا. فالعروض بحسب الماهيّة في اعتبار التحليل مع الاتّحاد، فهكذا حال الماهيّة والوجود إذا قيل إنّ الوجود من عوارضها. (كمش، ١٦، ٩)

- كون الوجود متحقّقًا في الأعيان فيما له ماهيّة، لا يقتضي قابلية الماهيّة له، إذ النسبة بينهما اتّحادية لا ارتباطية. واتّصاف الماهيّة بالوجود إنّما يكون في ظرف التحليلين إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهيّة. (كمش، ٢٣، ١)

- إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي، ليس كاتّصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض، حتى يكون لكل منهما ثبوت آخر، ليتصوّر بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدّم والتأخّر والمعيّة. فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر، ولا معيّة أيضًا، إذ الشيء لا يتقدّم على نفسه، ولا يتأخّر، ولا يكون أيضًا معه. (كمش، ٢٣، ٩)

- إنّ الوجود عين الماهيّة على تقدير العينيّة؛ فلم يكن بينهما اتّصاف بالحقيقة وغيرها على هذا التقدير، فيكون وصفًا لها. فيشكّل كيفية الاتّصاف، لأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود على تقدير أن يراد به الكون المصدري، مصداقها حصول الماهيّة. والماهيّة - بأيّ اعتبار أُخذت - كان لها كون مصدري، فلا يتصوّر تقدّمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون، بخلاف ما إذا كان الوجود أمرًا حقيقيًّا وللماهيّة تحصّلًا عقليًّا غير وجودها. لكنّ الحقّ الحقيق بالتحقيق أنّ الوجود - سواء كان عينيًّا أو عقليًّا - نفس ثبوت الماهيّة ووجودها، لا ثبوت شيء أو وجوده لها. وبين المعنيين فرق واضح. والذي تجري فيه القاعدة المذكورة، هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فقط. فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد. فلا تجري فيه القاعدة الفرعية. (كمش، ٢٧، ١٠)

- إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي ليس كاتّصاف الموضوع بالعَرَض القائم به حتى يكون للماهيّة وجود ولوجودها وجود ثم يتّصف أحدهما بالآخر ويكونان معًا أو بتقدّم أحدهما على الآخر. بل هما في

الواقع مع قطع النظر عن تحليل العقل، أمر واحد، بلا تقدُّم بينهما ولا تأخُّر ولا معيّة بالمعنى المذكور، وإنّما اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي فقط. (مسق، ١٥، ١٥)

اتصال

- إنّ لفظ الاتّصال كما مرّ قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي أن يكون بين شيئين، وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافّة من لفظ الاتّصال وهو الممتدّ الجوهري على اصطلاحهم. وقد يطلق على المعنى الإضافي المتعارف بين الجمهور الذي لا يتصوّر أن يعقل إلّا بين شيئين متّصِل ومتّصَل به سواء كانا متعدّدين في الخارج ثم يحدث أو يتوهّم بينهما اتّصال أو يتصوّر للجسم المتّصل الواحد أجزاء وهمية فيقال عليها أنّها متّصلة بعضها ببعض أو يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضين فيقال إنّ محلّ أحدهما متّصل بمحل الآخر، ولا شكّ في عرضية الاتّصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح أن يكون جزء لأمر جوهري محض. (سفع(٢/٢)، ٩٠، ١٤)

- لفظ الاتصال يطلق بالاشتراك على معانٍ بعضها صفة لشيء لا بقياسه إلى غيره، وبعضها صفة لشيء بقياسه إلى غيره، أمّا ما هو صفة حقيقية فهو اثنان أحدهما: كون الشيء في حدّ ذاته ومرتبة مهيّته صالحًا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم في حدّ نفسه إذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتّصل والممتدّ مع قطع النظر عن جميع العوارض، فاتّصاله وامتداده نفس متصليّته وممتديّته لا أمر يقوم به، فيصير منشأ لصدق المتّصل عليه ومصداقًا له سواء كان الجسم مجرّدًا لصورة الجسمية، أو مؤلّفًا منها ومن جوهر آخر على اختلاف رأيي أفلاطون وأرسطاطاليس. والدليل على أن اسم المتّصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ في فصل من فصول "إلهيّات الشفاء" معقود لبيان أن المقادير أعراض بهذه العبارة وأمّا الكميات المتّصلة فهي مقادير الأبعاد. (شهث، ٣٥، ٢٧)

اتصال مقوّم للجسم

- إنّ الاتّصال المقوّم للجسم ليس ما يتبدّل عليه كأبعاد الشمعة وامتداداتها فإنّها لا يخلّ تبدّلها بحقيقة الجسمية بل بكمّيتها التعليمية، وأمّا الاتّصال المقوّم للجسمية فمتى زال لم يبقَ جسم كان أوّلًا حتى يقبل الانفصال، فالقابل له معنى مباين للجسمية. فثبت أنّ الاتّصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثاني الأشكال أنّ الجسم قابل للانفصال وليس الاتّصال بنفسه قابلًا للانفصال فليس الجسم هو الاتّصال بنفسه، وفي قوّة هذا الكلام أنّ الجسم لا يعقل إلّا بالاتّصال وكل ما هو كذلك فليس الاتّصال خارجًا عن حقيقته.

فظهر من هذا القول القياسي، أنّ الاتّصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياسي السابق أنّه ليس كل حقيقته، فكل ما ليس خارجًا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقته فهو جزئه، فالاتّصال يكون جزء الجسم. فإذا ثبت هذا لزم أن يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل أن يكون القابل للاتّصال نفس الجسم بل جزئه فله جزء آخر غير الاتّصال فيتركّب حقيقة الجسم عن الاتّصال وما يقبله، فيكون للاتّصال صورة جوهرية، والقابل مادة جوهرية، وهذا هو المرام. (سفع(٢/٢)، ٨١، ٥)

اتفاق

- الأمور الموجودة بالاتّفاق إنّما هي بالاتّفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها، وأمّا بالقياس إلى مُسبّب الأسباب والأسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتّفاقًا كما وقع في ألسنة الحكماء. (سفع(١/٢)، ٢٥٦، ٢)
- إنّ الاتّفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة فيكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما، فما لم يكن أولًا أمور طبيعية أو إرادية لم يقع اتّفاق، فالأمور الطبيعية والإرادية متوجّهة نحو غايات بالذات والاتّفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث أنّ الأمر الكائن في نفسه غير متوقّع عنها إذ ليس دائمًا ولا أكثريًّا لكن يلزم أن يكون من شأنها التأدية إلى ذلك لا دائمًا ولا أكثريًّا، إذ لو لم يكن من شأنها التأدية إليها أصلًا لم يُقل في ذلك الأمر إنّه اتّفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فإنّه لا يقال إنّ قعود زيد اتّفق أن كان سببًا لكسوف الشمس، وإذا قيس إلى أسبابه المؤدّية فيكون غاية ذاتية له طبيعية أو إرادية، فظهر إنّ وجود العالم ليس على سبيل الاتّفاق وإن كان للاتّفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها. (سفع(١/٢)، ٢٥٦، ١٤)

آثار

- في الوجود أمور يقال لها في عرف العرفاء "الآثار" وهي عبارة عن الموجودات العرضية التبعية، التي ليست الطبيعة الكلّية متوجّهة إليها، ولا هي غايات ذاتية للحركات الكلّية، وهذه كالشخصيات العنصرية، فهي واقعة في الوجود اتّفاقًا بهذا المعنى الذي ذكرناه، كما أنّ وجود الكثائف والأوساخ التي تحصل في دكّة القصّاب وينتفع بها الذباب ليس من الغاية الذاتية لصنعة القصّابين، بل هي أمور ضرورية: اتّفاقية لازمة للصنعة المذكورة من غير توجّه الفاعل إليها بالذات. (تفسق(٦)، ٣٧، ١٢)

أثر بالذات

- إنّ اتّصاف شيء بصفة وإن لم يتفرّع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرّع على ثبوت الموصوف؛ فثبوت الماهيّة قبل اتّصافه بالوجود، إمّا بنفس ذلك الوجود، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل؛

أو بغيره، فنتقل الكلام إلى الوجود السابق والاتّصاف به فيتسلسل. نعم لو قيل إنّ الأثر الصادر عن الجاعل أولًا وبالذات أمر مجمل يحلّل العقل إلى ماهيّة ووجود، أعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه، لكن بعد التحليل نحكم بأنّ الأثر بالذات هو الوجود دون الماهيّة، لعدم تعلّقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها. (سفع(١/١)، ٤١٥، ٤)

أثر التصديق

- أثر التصوّر حصول نفس الشيء في الذهن، وأثر التصديق صيرورة الشيء شيئًا. (سفع(١/١)، ٣٩٧، ١٠)

أثر التصوّر

- أثر التصوّر حصول نفس الشيء في الذهن، وأثر التصديق صيرورة الشيء شيئًا. (سفع(١/١)، ٣٩٧، ١٠)

أثر الجاعل

- إنّ أثر الجاعل وما يترتّب عليه ليس إلّا نحوًا من أنحاء الوجود، ومرتبة من مراتب الظهور، ولا ماهيّة من الماهيّات، بل الماهيّة يظهر بنور الوجود من دون تعلّق جعل وإفاضة بها، فالمتحقّق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق إنّما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية، فنسبة المعلولية إلى الماهيّة بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية إليها. (سفع(١/٢)، ٢٨٩، ١٢)
- في أنّ أثر الجاعل هو الوجود دون الماهيّة؛ وكذا جاعل الأثر؛ فليست بين الماهيّات جاعلية ولا مجعولية أصلًا، بل الوجودات اختلفت بالتقدّم والتأخّر كما اختلف بالشدّة والضعف والأولوية وعدمها. (رصج، ٢٣٤، ١٠)
- لو كان أثر الجاعل في كل شيء هو الماهيّة من حيث هي هي بنفسها متعلّقة بالجاعل منسوبة إليه لكانت كل ماهيّة واقعة تحت جنس المضاف؛ والملازمة واضحة وبطلان اللازم بيّن. (رصج، ٢٣٨، ١٤)

أثر حاصل

- لا بدّ أن يكون الأثر الحاصل من كل شيء غير الأثر الحاصل من الشيء الآخر، وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل. ومن ههنا يلزم أن يكون العلم بكل شيء هو نفس وجوده العلمي؛ إذ ما من شيء إلّا وبإزائه صورة في العقل غير الصورة التي بإزاء شيء آخر، وهي غير ما بإزالة صورة أخرى، فلا بدّ أن يكون صورة كل شيء عين حقيقته وماهيّته. (رسو، ٤٤، ١٥)

أثر الفاعل

- إنّ أثر الفاعل وما يترتّب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير، وتأثيره في الماهيّة بإفاضة الوجود عليها. (سفع(١/١)، ٤١٦، ١٧)
- إنّ أثر الفاعل وما يترتّب عليه لو كان ماهيّة شيء كالإنسان مثلًا من حيث هي هي دون وجوده، لما أمكن لأحد أن

يتصوّر ماهيّة شيء من الأشياء قبل صدورها عن فاعلها، لما تقرّر أنّ العلم بذي السبب لا يحصل إلّا بعد العلم بسببه، ولِما ثبت أنّ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود، والمفروض خلافه؛ إذ كثيرًا ما نتصوّر ماهيّات الأشياء ولا يخطر ببالنا أنّ لها جاعلًا أم لا؛ بل للعقل أن يتصوّر ماهيّة كل شيء من حيث هي هي أو مجرّدة عن جميع ما عداها حتى عن هذه الملاحظة، فليست هي من هذه الحيثيّة موجودة ولا مجعولة ولا لا موجودة ولا لا مجعولة، وإن سألت عنها بطرفي النقيض لكان جوابك السلب لكل شيء بشرط تقديم هذه الحيثية؛ كما أفاده الشيخ وغيره من محصّلي الحكماء. (رصح، ٢٣٤، ١٥)

- إنّ أثر الفاعل في كل شيء وُجِدَ منه هو الوجود لا الماهيّة. (شهر، ١١٨، ١٢)

أثر الفاعل الموجود

- إنّ أثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمرًا موجودًا والاتّصاف بأي معنى أُخذ فهو أمر اعتباري لا يصلح كونه أثرًا للجاعل. (سفع(١/١)، ٤١٤، ٢٠)

اجتماع وتعاون

- إنّ الإنسان غير مكتف بذاته في الوجود والبقاء لأنّ نوعه لم ينحصر في شخصه فلا يعيش في الدنيا إلّا بتمدُّن واجتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد. فافترقت أعداد واختلفت أحزاب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطرّوا في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم إلى قانون مرجوع إليه بين كافّة الخلق يحكمون به بالعدل وإلّا تغالبوا وفسد الجميع وانقطع النسل واختلّ النظام لما جبل عليه كل أحد من أن يشتهي لما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه فيه. (شهر، ٣٥٩، ١٧)

اجتماعات إنسانية

- لا شكّ أنّ الإنسان لم يكن أن ينال الكمال الذي لأجله خلقت إلّا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين كل واحد منهم لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه، فيجتمع ممّا يقوم به جملة الجماعة جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي بلوغه إلى كماله. ولهذا كثرت الاجتماعات الإنسانية، فمنها الكاملة، ومنها الغير الكاملة. (مبع، ٤٩٠، ٤)

أجزاء العلوم

- أجزاء العلوم موضوعات ومبادئ ومسائل. فموضوع العلم، ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية. ومبادئه التصوّرية هي حدود موضوعاته وأجزائها وأعراضها الذاتية؛ والتصديقية هي القضايا التي يتوقّف عليها براهين مطالبه، ويسمّى "الأوضاع". ويجب إصدار العلم بالمبادئ. ومسائله هي القضايا التي يطلب التصديق بها فيه. (تنم، ٤٩، ١٠)

أجساد الآخرة

- أمّا أجساد الآخرة وأشكالها فهي بعينها النفوس المتصوَّرة بتلك الصور بحسب

مَلَكاتها وأخلاقها المكتسبة، فالجسد والنفس هناك شيء واحد كما يتّضح لك في عالم المعاد وحشر الأجساد إنشاء الله. (سري، ٩٩، ١٢)

أجسام

- إنّ الأجسام كلّها متجدِّدة الوجود في ذاتها وأنّ صورتها صورة التغيّر والاستحالة، وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهويّاتها الوجودية ولا لطبائعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلّية، إذ الكلّي لا وجود له في الخارج، والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصيّاتها، وهي متكثّرة وكل منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بأنّها حادث أو قديم، فكما أنّ الكلّي لا وجود له إلّا بالأفراد فالكل لا وجود له إلّا وجودات الأجزاء، والأجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة، والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الأجزاء فهو أولى بالحدوث إلّا أنّ الحقّ أنّ ليس له وجود إلّا باعتبار الوهم حيث يتوهّم الجميع كأنّها شيء واحد، لكن الوهم أيضًا يعجز عن إدراك الأمور غير المتناهية وإحضارها معًا. (سفع(٣/ ٢)، ٢٩٧، ٤)

- قد دلّ البرهان عندنا على أنّ الأجسام من حيث جسميّتها حادثة، أي واقعة في هويّتها الشخصية تحت جنس الحركة والزمان، لأنّ الزمان من جملة مشخّصاتها وهو - أي الزمان - اتّصال التجدّد والتقضّي، وعدد التغيّرات بأجزائه المنفصلة عند الوهم كالأيام والشهور والسنين، والسماء بهويّتها الشخصية الواقعة تحت الحركة والحدوث تحتاج إلى مُحدِث غير حادث ولا متجدّد يحدثها، وإلّا ننقل الكلام إلى علّة حدوث ذلك المحدث وتجدّده ويفضي إمّا إلى التسلسل أو الدور - وهما باطلان - وإمّا إلى علّة قديمة لا يكون متغيّرًا أصلًا - وهو الواجب جلّ ذكره -. (تفسق(٧)، ٣١٥، ٨)

- للأجسام خاصة وهي كما سبقت إليه الإشارة أخسّ أقسام الموجود. فينقسم بحسب القسمة العقلية مع قطع النظر عن وجود الأقسام في الخارج إلى بسيط ومركّب. ونعني بالبسيط ما له طبيعة واحدة، كالهواء والماء. وبالمركّب الذي يجمع طبيعتين متخالفتين أو أكثر، مع اختلاف قوى وطبائع فيه. والبسيط بالقسمة العقلية أيضًا ينقسم إلى ما يتأتّى منه التركيب، وإلى ما لا يتأتّى. ونعني بما لا يقبل التركيب هو الذي له وجود كمالي يمكن له - مع بساطته وأصل هويّته - عبادة الحق وعبوديّته وطاعته ومعرفته من غير اكتساب قوة أخرى يحتاج إليها فيها. وبما يقبل التركيب ما لا يمكن له - من حيث هو هو - طلب الكمال والوصول إلى شهود الحق وعبادته وعرفانه، أعمّ من أن يمكنه ذلك بالتركيب كمادة خلقة الإنسان، أو لا بل خلق للتركيب والخدمة كغيره من المركبات. (مبع، ١٦١، ١٤)

- إنّ الأجسام أخسّ أقسام الجواهر وأدناها، وهي منقسمة إلى بسيط ومركّب، أعني انقسامًا في العقل، وإن كان في الوجود كذلك ونعني بالبسيط الذي له طبيعة واحدة كالهواء والماء، وبالمركّب الذي يجمع طبيعتين أو أكثر، والبسيط ينقسم بالقسمة العقلية أيضًا إلى ما يتأتّى منه التركيب، وإلى ما لا يتأتى منه التركيب، وأعني بما لا يتأتّى منه التركيب، أنّه الذي وجد كماله في بساطته، ولا يتصوّر زيادة عليه بتركيب، وأعني بما يتأتّى منه التركيب، الذي لم يوجد كماله في بساطته وانفراده عن التركيب لنقص جوهره، وقد مرّت الإشارة إلى أنّ العناية الإلهية اقتضت لكل شيء تمامًا وغاية يجبر به نقصه، فما من ناقص إلّا وقد خلق فيه ما بعده لكمال، ويسوقه إلى الغاية المطلوبة للكل، وهي القرب من الباري والدنوّ منه، فلا بدّ في كل جوهر ناقص أن يكون له قوّة انفعالية ومادة انقلابية ينفعل بها من شيء، وينقلب منها إلى شيء، لئلّا يكون وجوده عبثًا وهباء. فإذا تمهّد هذا فنقول: الجسم الذي يتأتّى منه التركيب هو المسمّى بالعنصر والعنصري، والذي لا يتأتّى منه التركيب يُسمّى بالفلك والفلكي، والعنصر والعنصري وجودهما ظاهر لما يشاهد من أنّه يتركّب من الماء والأرض شيء كالطين ونحوه من الأجسام السفلية، ونحن بصدد إثبات الجرم الأعلى الفلكي. (مفغ، ٣٦١، ٥)

- إنّ كل نوع طبيعي من الأجسام لا يخلو من مادة وصورة، والمادة جهة نقصه والصورة جهة تمامه، والتركيب بينهما اتّحادي، ثم أنّ ذلك النوع ناقصًا يحتاج إلى كمال آخر بحسب الجُبْلة ولا يكفيه ذلك الكمال، لأنّه كمال مادّته، وإنّما يكمل نفسه بكمال آخر يصير متّحدًا به اتّحاد المادة بالصورة، وكذا الكلام عائد إذا قيس هذا المجموع إلى كمال آخر، لأجل نقصانه بالقياس إليه واتّحاده معه واستكماله به، وهكذا إلى أن يبلغ إلى صورة تمامية عقلية، لأنّ الموجود التام منحصر في العقل، وجميع ما دونه من الطبائع الجسمانية ناقصة، وما فوقه وهو الباري جلّ مجده هو فوق التمام، مثال ذلك الهيولى التي هي من أنقص النقائص، ولذلك لا يتحصّل إلّا بصورة الجسمية المقدارية، ثم الجسم البسيط العنصري لكونه من أنقص المراتب بعد الهيولى يحتاج إلى تكميل، فأبدًا من شأن العناصر أن يحصل لها صورة كمالية يستكمل بها ويتّحد معها وتستهلك صورها في تلك صور الكمالية، وإلّا لكان وجود تلك البسائط عبثًا بلا غاية وغرض حقيقي أصلي. (مفغ، ٤٠٧، ٨)

أجسام الآخرة

- الذي كلامنا فيه من أجسام الآخرة وهي تحشر مع النفوس وتتّحد معها وتبقى ببقائها، وأمّا البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلوّ في هذا العالم الذي يقال لها سدرة المنتهى فهي كأنّها عين الصورة بلا

مادة، فحكمها يشبه أن يكون كحكم الأجسام الخيالية، وتصرّف النفوس فيها كتصرّف النفوس في تلك الأجسام، وأمّا التي دونها فهي كالأرواح الدماغية لنا لأنّها بمنزلة خيال العالم الكبير. (سفع(٤/ ٢)، ٢٨١، ١٥)

أجسام إدراكيّة وأجسام ماديّة

- إنّ هذه الأجسام التي في أمكنة هذا العالم سماؤه وأرضه وما بينهما كلها حادثة دائرة متجدّدة الكون، كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آنين، وكلّما كان كذلك كيف يكون حياته ذاتية حياة التسبيح والنطق، إنّما الجسم الذي حياته ذاتية هو جسم آخر أخروي، له وجود إدراكي غير مفتقر إلى مادة وموضوع، ولا يحتاج إلى مُدبّر روحاني يُدبّره ونفس تتعلّق به ويخرجه من القوّة إلى الفعل وتفيده الحياة لأنّها عين الحياة وعين النفس فلا يحتاج إلى نفس أخرى، وقد قلنا مرارًا إنّ ذلك الجسم جسم إدراكي وصورة إدراكية وكل صورة إدراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل؛ فلا يفتقر إلى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوّة كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة ولا معقولة إلّا بتجريد مُجرِّد يجرّدها وينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة أو معقولة، وقد علمت فيما سبق أ نّ كل صورة محسوسة أو معقولة هي متّحدة بالجوهر الحاسّ أو العاقل؛ فإذن الأجسام الإدراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حياتها ذاتية نفسانية لا كهذه الأجسام المادية الكائنة الفاسدة. (سفع(٤/ ٢)، ٢٧١، ١٤)

أجسام دنيوية

- الأشكال الأخروية هي مِثالات المعاني والحقائق، والأجسام الدنيوية هي أمثال وضعية تمثّلت بتوسّط الحركات والانفعالات، فهي كالنسخة الثانية لكتاب الحقائق ولهذا ممّا يقع فيها الخطأ في الحكاية عنها لمن قلّت ممارسته لقراءة الكتب، فيرى الظلمة نورًا، والظل خَرورًا، والهاوية قصورًا، والمحنة سرورًا، والعذاب راحة، والنقمة نعمة، والقبيح حسنًا، والحسن قبيح. (تفسق(٣)، ٢٥٤، ١٤)

أجسام طبيعية

- البدن في ذاته من حيث هو بدن لا شعور له بل لا وجود له كما حقّقنا ذلك في موضعه - فكذلك هذه الأجسام الطبيعية إنّما يصدر ما ينسب إليها من الحركة والسكون والتغذية والتنمية والتوليد وغيرها من ملكوتها وبواطنها التي هي صورة حقيقتها ومقوّم ذاتها، لا من جسميّتها ومادتها. (تفسق(٦)، ١٤٩، ١٦)
- اعلم أنّ كل ما له حدّ نوعي من الأجسام الطبيعية فهو مركّب من مادة وصورة، ونسبة المادة إلى الصورة نسبة القوة إلى الفعل والنقص إلى الكمال، ووحدة المادة مبهمة، ووحدة الصورة معيّنة، واعتبر بالسرير والسيف، فإنّ السرير سرير بهيئته لا بخشبته، والسيف سيف بحدّته لا

بحديده، فلو تبدّل الخشب في الأول حديدًا، كان السرير سريرًا بحاله، ولو تبدّل الحديد خشبًا في المثال الثاني، كان السيف سيفًا، إلّا أن يكون حادًّا قاطعًا، فإذا كان هكذا، فالجسم البسيط العنصري وإن لم يكن قابلًا للتخلخل والتكاثف، أي تبدّل المقادير، لكون المقدار الامتدادي فيه بمنزلة الصورة لا بمنزلة المادة، فتبدّل ما هو بمنزلة الصورة غير جائز، ولكن الجسم المؤلّف منه ومن صورة أخرى كالمعدني والنباتي يجوز فيه النمو والذبول. (مفغ، ٣٩٣، ١٦)

أجسام نورية حية بحياة ذاتية

- الأجسام النورية الحيّة بحياة ذاتية غير قابلة للموت، وهي أعلى رتبة من هذه الأجسام المشفة التي توجد هاهنا، ومن التي تسمّى بالروح الحيواني؛ فإنّها من الدنيا وإن كانت شريفة لطيفة بالإضافة إلى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحلّ سريعًا ولا يمكن حشرها إلى الآخرة. (سفع(٤/٢)، ٢٨١، ١٢)

أجسام وطبائع

- إنّا قد حقّقنا في مقامه أنّ الأجسام والطبائع أبدًا في السيلان والتبدّل والانقضاء، لا بقاء لها في آنين، فهي كالحركة تدريجية الوجود؛ لأن تلك الجواهر هي المتغيّرة بذاتها ضربًا من الحركة لا أنّها تعرضها هذه الحركة وهي بنفسها ساكنة كحالها بالنسبة إلى سائر الحركات الواقعة في مقولات أخرى عرضية؛ فعلى هذا لا بقاء لها كما لا بقاء لشيء من الحركات. ومن ههنا انكشف لدى البصير المحقّق حدوث العالم على الوجه الذي حكم به جميع الشرائع الحقّة، واجمع عليه الملّيون، وحكم النفوس بما هي النفوس حكم الطبائع في ذلك. وأمّا الأرواح بالمعنى الذي قرّرناه فهي باقية. (جمج، ١٧٨، ٢)

أجل طبيعي قضائي

- حقيقة الموت انزجار النفس عن البدن وإعراضها عن عالم الحواس وإقبالها على الله وملكوته على التدريج، حتى إذا بلغت غايتها من الجوهر ومبلغها من الفعليّة والاستقلال في الذات، ينقطع تعلّقها عن البدن بالكلّية وهذا هو الأجل الطبيعي القضائي، دون الأجل الاختراعي الذي هو بحسب القواطع الاتّفاقية القدرية وليس الأمر في حقيقة الموت - ما قاله بعض الطبيعيين والأطباء - من أن انقطاع تعلّق النفس من البدن، لفساد مزاج البدن واختلال البنية. (مظه، ١٣٦، ٢)

أجل طبيعي واختراعي

- اعلم أنّ مثال البنية الإنسانية في هذا العالم، مثال السفينة المحكمة الآلة في البحر وما فيها من القوى النفسانية والجنود المسخّرة بإذن الله آمر هذه السفينة المصلحة حالها؛ فإنّ سفينة البدن لا يتيسّر لها السير إلى الجهات إلّا بهبوب رياح الإرادات، التي يختار صاحبها؛ فإذا سكنت الريح وقفت السفينة عن الجريان

﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسَاهَا﴾ (هود: ٤١) فكما أنّه إذا سكنت الريح، التي نسبتها إليه كنسبة النفس إلى الجسد، وقفت السفينة قبل أن يتعطّل شيء من آلاتها، كذلك جسد الإنسان إذا فارقته النفس لا يتهيّأ له الحركة وإن لم يعدم من آلته شيء إلّا ذهاب ريح الروح منه؛ وبالبرهان حقّق أنّ الريح ليس من جوهر السفينة ولا السفينة حاملة للريح، بل الريح حاملها، كذلك الروح ليس من جوهر الجسم، وتخلّص من هذا، الفرق بين الأجل الطبيعي والاختراميّ المسمّيان عند المحدثين بالأجل الحتمي والأجل الموقوفي، لأنّ الفرق في مثال السفينة ظاهر؛ لأنّك إذا علمت أنّ هلاك السفينة إذا هلكت لا يخلو من حالين، إمّا بفساد من جهة جرمها أو انحلال تركيبها فيدخلها الماء ويكون ذلك سببًا لغرقها واستحالتها وهلاك من فيها وإن غفلوا عنها ولم يتداركوا بإصلاحها لها، كهلاك الجسم وقواه من غَلَبة إحدى الطبائع من تهاون صاحبه به وغفلته؛ فلا يبقى النفس معه وقت فساده، كما لا يبقى الريح للسفينة، والريح موجودة في هبوبها غير معدومة في الموضع الذي كانت قبل السفينة، فهذا هو الأجل الاختراميّ. وأمّا الأجل الطبيعي مثل أن يكون هلاك السفينة بقوّة الريح العاصفة الهابّة الواردة منها على السفينة ما ليس في وسع آلتها حملها، فيضعف الآلة وتكسر الأدوات فغرقت السفينة، فكذلك الروح والجسم؛ فإن كان الساكنون في السفينة عارفين بموجب التقدير الإلهي واطمأنّت نفوسهم وسلموا إلى ربّهم ووعظ بعضهم بعضًا بالصبر وقلّة الجزع وشوق الارتحال إلى دار المعاد؛ فإذا تمّ لهم هذا العمل والسياسة، فقد استراحوا من الغمّ والهمّ ووصلوا إلى النعيم الدائم، وإن كانوا غير عارفين فجزائهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن الحق العليم. (مظه، ١٣٦، ١٤)

أجل مُسمّى

- إنّ نسبة القيامة الكبرى وهي فناء جميع الخلائق وقيامها عند الله، إلى القيامة الصغرى وهو موت كل أحد كنسبة الولادة الكبرى أعني خروج الأرواح عن بطن الدنيا إلى الولادة الصغرى وهي خروج الجنين عن بطن أمه. فكما أن لكل نفس أجل مُسمّى ولادة وموتًا، كذلك لكل أمة وطائفة بل لجميع الخلائق ميعاد وأجل معلوم عند الله. (سري، ٩٦، ١٠)

أجناس

- الأجناس يتصاعد في عمومها إلى جنس غير نوع، والأنواع يتنازل في خصوصها إلى نوع غير جنس. ولا بدّ من النهايتين؛ إذ لا أعمّ من الوجود وإن لم يكن جنسًا، ولا أخصّ من الشخص؛ والمراتب محصورة بينهما، والمحصور متناه. وكل واحد من الأوساط جنس ونوع باعتبارين. (تنم، ١٣، ٤)

أجناس عالية

- الأجناس العالية ليست معانيها أفرادًا

لأنفسها وهو ظاهر، ولا المعاني الكلّية المتركّبة منها ومن معاني الفصول أفرادًا لأنفسها، بل يحمل أنفسها عليها حملًا أوليًّا ذاتيًّا لا غير. (رسش، ٣٣٧، ٢٣)

أجناس العوالم والنشئات

- إنّ أجناس العوالم والنشئات ثلاثة. إحداها النشأة الأولى وهي عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات. وثانيها النشأة الوسطى وهي عالم الصور المقداريات والمحسوسات الصوريات. ثالثها النشأة الثالثة وهي عالم الصور العقليات والمثل المفارقات. (سفع(٤/٢)، ٢٢٨، ١٤)

أجناس وفصول في البسائط

- إنّ الأجناس والفصول في البسائط أمور اعتبارية فالسواد مثلًا وجوه في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه. (سفع(١/٢)، ٢٧، ٢)

احتياج

- فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء، بالذات، وبين الاحتياج الناشئ منه، بالعَرَض وعلى سبيل الاتّفاق، فإنّ صدق الذاتيّات ولوازم الماهيّات لا يحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثّر، بل جعلها تابع لجعل الذات وجودًا وعدمًا، فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتيّاتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيّات واللوازم لها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات؛ وكما أنّ الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلى العلّة كذلك الضرورة الذاتية. والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الأول وثبوته في الثاني. (سفع(١/١)، ٣٩٨، ١٦)

احتياج الإنسان

- اعلم أنّ من عظيم حكمة الله في خلق الإنسان من العناصر والأركان إحداثه الموضوعات اللغوية فيه، والداعي إلى ذلك إنّ الإنسان مفتقر في معيشته الدنياوية إلى مشاركة ما ومعاونة من بني نوعه؛ فإنّ الواحد من الإنسان لو تفرّد في وجوده عن أفراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود إلّا هو والأمور الموجودة في الطبيعة لهلك سريعًا، أو ساءت معيشته لحاجته في معيشته إلى أمور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع؛ فإنّ الأغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذائه، والملابس الطبيعية أيضًا لا تصلح له إلّا بعد صيرورتها صناعية بأعمال إرادية؛ فلذلك يحتاج إلى تعلّم بعض الصناعات حتى تحسن معيشته، والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بدّ من مشاركة ومعاونة بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك؛ وذاك ينسج لهذا، وهذا ينقل لذاك، وذاك يعطيه بإزاء عمله أُجرة؛ فلهذه الأسباب وأمثالها احتاج الإنسان في المعاملات وغيرها أن يكون له قوّة على أن يعلّم الآخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية، وأصلح الأشياء

لذلك هو الصوت لأنّه ينشعب إلى حروف يتركّب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة يلحق البدن، والصوت من الأمور الضرورية للإنسان لتنفّسه المضطرّ إليه في ترويح حرارة القلب. (سفع(٤/٢)، ٧٨، ١٥)

احتياج تقوُّمي

- احتياج الماهيّة والطبائع الكلّية إلى أجزائها كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتياج تقوُّمي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجودة، واحتياجها إلى فاعلها وغايتها احتياج صدوري، فالأوليّان علّتان للماهيّة سواءًا كان مطلقًا أو بحسب نحو من الوجود، والأخريان علّتان لوجودها، فإذن نسبة العلّية والمعلوليّة بمعنى الإصدار والصدور إلى الماهيّات لا تصحّ إلّا باعتبار الوجود معها، بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم والتقوّم بحسب نفس الماهيّة، فإنّها تصحّ مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها. ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصوّر بحسب الظرف العلمي. (سفع(١/١)، ٤٢١، ٢٠)

احتياج صدوري

- احتياج الماهيّة والطبائع الكلّية إلى أجزائها كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتياج تقوُّمي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجودة، واحتياجها إلى فاعلها وغايتها احتياج صدوري، فالأوليّان علّتان للماهيّة سواءًا كان مطلقًا أو بحسب نحو من الوجود، والأخريان علّتان لوجودها، فإذن نسبة العلّية والمعلوليّة بمعنى الإصدار والصدور إلى الماهيّات لا تصحّ إلّا باعتبار الوجود معها، بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم والتقوّم بحسب نفس الماهيّة، فإنّها تصحّ مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها. ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصوّر بحسب الظرف العلمي. (سفع(١/١)، ٤٢١، ٢٠)

احتياج في الوجود

- إنّ تعيُّن الشيء إذا كان زائدًا على حقيقته عرضيًّا لها، يلزم أن يكون معلّلًا لأنّ كلّ ما هو عرضي لشيء فهو معلّل إمّا بذلك الشيء وهو ممتنع، لأنّ العلّة بتعيُّنها سابق على المعلول وتعيّنه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإمّا بغير ذلك الشيء فيكون محتاجًا إليه في وجوده، كما في تعيّنه إذ التعيّن للشيء إمّا عين وجوده أو في مرتبة وجوده، والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبًا بالذات. (سفع(١/١)، ١٣٠، ١٠)

أحد

- الأحد صفة مشبّهة من وَحَد يَجِدُ وَحْدًا وجِدّة، بمعنى انفرد. وأكثر استعماله في التنيّف، أو مع الإضافة أو بعد نفي أو نهي أو استفهام أو شرط، واستعماله في غير ذلك قليل كما وقع ههنا، فاستعماله من حيث الخصوص والتعيُّن مختصّ به تعالى؛ وأمّا في غيره فلا يستعمل إلّا عمومًا من

غير تعيين، وظهر معنى قوله: " إنّ هذا الاسم من الأسماء المختصّة به تعالى"، فتدبّر. (رسس(١)، ٤٤٦، ٣)

- إنّما اختار لفظ "أحد" على واحد، لأنّ الواحد يدخل في الحساب ويضمّ إليه آخر مثله حتى يصير اثنين، أو آخران فيصير ثلاثة وهكذا، بخلاف "الأحد"، وأيضًا فإنّ "الأحد" لما استوعب الجنس - واحدًا كان أو كثيرًا - لم يجز أن يجعل له ثانٍ بخلاف الواحد، فإنّه جاز أن يجعل له ثان؛ فإذا قلت: "زيد لا يقاومه واحد" جاز أن يقاومه اثنان؛ ولو قلت: "لا يقاومه أحد" لم يجز أن يقاومه اثنان ولا أكثر، فهو أبلغ. (رسس(١)، ٤٤٦، ١٣)

- الفرق بين الأحد والواحد أنّ الأحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها، أي الحقيقة المحضة التي هي منبع الكافوري، بلا يعني الكافوري نفسه، وهو الموجود من حيث هو هو وجود بلا قيد عموم وخصوص وشرط عروض ولا عروض؛ والواحد هو الذت مع الصفة. فعبّر عن الحقيقة المحضة غير المعلومة الإلٰهية بـ "هو" وأبدل عنه الذات مع جميع الصفات دلالة على أنّها عين الذات وحدها في الحقيقة، وأخبر عنها بالأحديّة ليدلّ على أنّ الكثرة الاعتباريّة ليست بشيء في الحقيقة وما أبطلت وحدته وما أثّرت في وحدته، بل الحضرة الواحديّة هي بعينها الحضرة الأحديّة بحسب الحقيقة كتوهّم الكثرة التي في البحر. (رسس(٢)، ٤٦٨، ٢٢)

أحد صمد

- البرهان على واحديته أيضًا ذاته، كما دلّت عليه آية ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ١٨) فإنّك قد علمت أنّه حقيقة الوجود وصرفه، وحقيقة الوجود أمر بسيط لا مهيّة له ولا تركيب فيه أصلًا، فثبت أنه أحد، صمد، وكل ما هو أحد صمد فهو واحد فرد لا شريك له ولا تعدّد فيه، إذ لا يتصوّر كثرة في صرف حقيقة شيء، وكل ما هو حقيقة نفس الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه فلا يمكن فرض الاثنينيّة فيه فضلًا عن جواز وقوع المفروض، إذ تفاوت الوجودات المحضة والأنوار الصرفة بنفس الأتميّة والأشدّية ومقابلهما، فلو فرض وجودان بسيطان، لا بدّ وأن يكون أحدهما أتمّ وأشدّ من الآخر، فيكون الآخر معلولًا، لما مرّ أنّ كل ناقص معلول، إذ لو كانا تامّين غير متناهيين في الشدّة، لزم أن يكون كل منهما نفس حقيقة الوجود بلا شوب شيء آخر، فلزم أنْ يكون حقيقة واحدة من جهة ما هي تلك الحقيقة مُتكثّرة، إذ لا مُميّز هناك زائدًا على نفس الوجود. (سري، ٣٢، ٦)

إحداث

- أودع الله تعالى في نفسك هذين الضربين من التأثير، أي: الإبداع والتحريك وهو المسمّى بالإحداث أيضًا، لأنّ الحدوث يعرض الحركة بالذات ولما يقترنه بالعرض. فـ "الإبداع" إيجاد شيء لا عن شيء، ومثاله فيك تصوّرك للأشياء بقوّتك

المصوّرة ومثولها بين يديك في عالمك الخاص على وجه يكون وجودها لك نفس مشاهدتك إيّاها، و"الإحداث" هو جعل الشيء شيئًا، ومثاله فيك تكلّمك وكتابتك بآلات وأسباب طبيعية أو غيرها. ففي الضرب الأول لا يصرف منك شيء إلّا مجرّد الالتفات والعناية، وفي الثاني يصرف منك المادة والآلة والزمان والقوّة شيئًا فشيئًا، فيحصل منه المفعول تدريجًا ويكمل عند انقضاء الحركة والزمان، وهما مقدار خروج المادة إلى الفعل، وتوجّه القوّة والآلة نحو الكمال، تقرّبًا إلى المبدأ الفعّال. (تفسق(٥)، ١٧٩، ١٣)

أحدية الله

- إنّ الواجب (جلّ ذكره) فيه جميع الأشياء كلها، على وجه لا يقدح في أحديّته. وأمّا قوله: "ليس هو في شيء من الأشياء" فليس هو مما ينافي ما ادّعيناه، وصرّح به في كلام هذا المعلّم مرارًا، لأنّ 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 شيئية أولى به من نقصانه كما سبق ذكره. (سفع(٣/١)، ٢٨٠، ٤)

- بيان التوحيد وإثبات وحدانيّته تعالى، كما يظهر من تسميتها؛ وهو إنّما يتمّ بأمرين: أحدهما إثبات أحديّته وأنّه غير مركّب من الأجزاء والأبعاض. وثانيهما: بيان واحديته وأنّه غير مُشارك في الإلٰهية ووجوب الوجود. (رسس(١)، ٤٥٨، ٧)

أحدية صرفة

- من ضروريات كون الحقّ واحدًا بهذا المعنى الذي يقال له "الأحدية الصرفة" كونه واحدًا بمعنى "عديم الشريك" ويقال له "الواحدية" و"الفردانية" وذلك لأنّ الاشتراك في الإلهية والواجبية يوجب الاشتراك في الذات، إذ الصفات الكمالية الواجبية قد مرّ أنّها عين الذات، والاشتراك فيها اشتراك في نفس الذات فتكون وحدتها وحدة اشتراكية من قبيل الوحدة النوعية أو الجنسية، وقد مرّ أنّ وحدة المهيّة الكلّية وحدة عارضة، وأنّ حقيقة الوحدة لا يمكن أن تكون عارضة لشيء، فلو كان للواجب الحقّ شريك - تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا - يلزم أن تكون وحدته الحقّة وحدة غير حقيقية، فيلزم الخلف. (تفسق(٥)، ٧١، ١٨)

أحدية وهيب الغيوب

- إنّ المراد بكون صفاته (تعالى) عين ذاته ما هو، وأنّ ذاته من حيث وجوده وهويّته مما يفني الصفات والتعيُّنات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية، فلا إشارة إليه ولا اسم ولا رسم، لأنّ هذه الأمور كلها طبائع كلية، والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها، ويقال لها "مرتبة الأحدية" و"غيب الغيوب"، وباعتبار هذه المدلولات التي هي أيضًا

بوجه عين الذات، ويقال لها "مرتبة الإلهية والواحدية" فجاءت الكثرة كما شئت. إذ في هذه المرتبة تتميّز الصفة عن الذات وتتميّز الصفات بعضها عن بعض، فيتميّز العلم عن القدرة وهي عن الإرادة فيتكثّر الصفات ويتكثّرها يتكثّر الأسماء ويتكثّر مظاهرها، ويتميّز الحقائق الإلهية الموجودة بوجود واحد إلهي بعضها عن بعض بالمهيّة، كما يتميّز الصور العقلية والحقائق الأفلاطونية التي هي بإزائها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود، فهناك مقام الجمع ومرتبة الهويّة الأحدية مقام جمع الجمع، وهاهنا مقام الفرق. وإذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلى مرتبة الصور النفسانية صارت إلى مقام فرق الفرق، وعلى هذا المنوال إلى أن يصل إلى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم، وكونها عين قوّة الفساد، وبقائها عين التجدّد والانقضاء، واتّصالها عين قبول الانفصال، ووحدتها عين الكثرة (كالعدد) وعين قوّة الكثرة (كالمقدار). (سفع(٣/ ١)، ٢٨٤، ١٤)

إحساس

- الإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرَك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين والمتى والوضع والكيف والكمّ وغير ذلك. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٠، ٤)
- إنّ الأحساس كالإبصار وغيره هو عبارة عن تأثّر القوى الحاسّة من المؤثّر الجسماني وهو الأمر المحسوس الخارجي، فلا بدَّ هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوّة الحاسّة وذلك الأمر المحسوس، وتلك العلاقة لا تتحقّق بمجرّد المحاذاة من غير توسّط جسم مادي بينهما، إذ لا علاقة بين أمرين لا اتّصال بينهما وضعًا، ولا نسبة بينهما طبعًا، بل العلاقة إمّا ربط عقلي أو اتّصال حسّي، فلا بدّ من وجود جسم واصل بينهما، وذلك الجسم إن كان جسمًا كثيفًا مظلم الشخن فليس هو في نفسه قابلًا للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر؟ أو ارتباط المنير بالمستنير؟ فإنّ الرابط بين الشيئين لا بدّ وأن يكون من قبلهما. لا أن يكون منافيًا لفعلهما، فإذن لا بدّ أن يكون بينهما جسم مشفّ غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأثرين أعني النور من النيّر إلى المستنير أو من البصر إلى المبصَر، أو تأدية الشبح من المبصَر إلى البصر. (سفع(٤/ ١)، ١٩٩، ٨)

أحسن وجوه الصنع والإيجاد

- إذ قد علمت أنّ ذاته (تعالى) علم بما سواه على أحسن الوجوه - لكون الصورة العلمية للأشياء هي عين ذاته (تعالى)، فللأشياء قبل وجودها الكوني صور علمية إلهية لها وجود إلهي قدوسي، وكل وجود إلهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء، فإذا تحقّق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب أن يكون أبهى وأشرف النظام، فيبتدي من أشرفها وجودًا كالعقول

الفعّالة ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلًا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرّجًا إلى أن ينتهي إلى أنقص الموجودات وأدونها فيقطع سلسلة الإبداع في النزول عنده، ولا يتخطّى إلى ما دونه، لعدم إمكان ذلك، فهو نهاية تدبير الأمر المشار إليها بقوله (تعالى): ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥) ثم تفيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسّية ووقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات وإعداد الحركات، فلا يزال يترقّى الوجود في الصعود إلى قرب المعبود من الأرذل إلى الأفضل حتى ينتهي الأفضل الذي لا أفضل منه في هذه السلسلة الصعودية، كما قال (سبحانه): ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ (فاطر: ١٠) فعنده يقف ترتيب الخير والجود، وبه يتّصل دائرة الوجود، فهذا أحسن وجوه الصنع والإيجاد، حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ إلى غاية ما أراد به الصانع من الخير المترتّب عليه، ولا خير في صنعة صانع أفضل من أن يكون الغاية المؤدّية إليها ذلك الصنع هي ذات الباري جلّ ذكره، فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد أوّله الحقّ وآخره الحقّ وصورته صورة الحقّ، بل تمامه الحقّ كدائرة واحدة أولها النقطة وآخرها النقطة، بل كلها النقطة السيّالة من ذاتها في ذاتها إلى ذاتها، فسبحان ذاته الأعظم مما يضرب له الأمثال، ولا يبلغ إلى وصفه المقال. (سفع(٣/ ٢)، ١٠٧، ١٦)

أحقّ بالوحدة

- الأحقّ بالوحدة من أقسام الواحد الحقيقي بالمعنى الأعمّ هو ما لا ينقسم أصلًا لا في الكمّ ولا في الحدّ، ولا بالقوّة ولا بالفعل، ولا ينفصل وجوده عن مهيّته بحسب العقل، ثم ما لا ينقسم في الكمّ أصلًا لا بالفعل ولا بالقوة وإن تصوّر انقسامه إلى أجزاء الحدّ ذهنًا. ثم الواحد بالاتّصال، ثم الواحد بالاجتماع ثم الواحد العددي أحقّ بالوحدة من الواحد النوعي، لكون وحدته كوجوده ذهنية، وهو أحقّ من الواحد الجنسي لشدّة إبهامه وعدم تحصّله، وكذا الأجناس تتفاوت ضعفها في الوحدة بحسب مراتب عمومها وإبهامها وبعدها عن الوحدة العددية الشخصية. (تفسق(٥)، ٦٦، ٢٢)

أحلام ومنامات

- تذكرة في أضغاث الأحلام وهي المنامات التي لا أصل لها: اعلم أنّ النفس بقوّتها الخيالية التي هي في عالمها بمنزلة القوّة المحرّكة في هذا العالم، فكما يصدر منها في عالم المحسوسات بقوّتها المحرّكة بإعانة غيرها من الأسباب أشياء من باب الحركات والتحوّلات يسمّى بالصنائع والأفعال، كذلك تفعل باختراعها في مملكتها وعالمها بالباطن صورًا وأشخاصًا جسمانية بعضها مطابق لما يوجد في العوالم، وبعضها جزافيات لا أصل لها في

شيء من العوالم والبرازخ والصور المتأصّلة التي تكون في العوالم بعضها مطابق لبعض، إذ النشآت والعوالم مطابقة بحسب الصور إلّا ما يخترعها النفس بدعابة المتخيّلة وشيطنتها، فإنّها مجرّد إنشاء لا أصل لها. فإذا اخترعت المتخيّلة بدعابتها واضطرابها التي لا يفتر عنها في أكثر الأحوال صورًا جزافية وانتقلت فيها وحاكتها بأمور أخرى في حال النور وشاهدها النفس وبقيت مشغولة بمحاكاتها، كما يبقى مشغولة بالحواس في اليقظة وخصوصًا إذا كانت ضعيفة في جوهرها، منفعلة عن آثار القوى، فلا يستعدّ للاتّصال بالجواهر الروحانية والمتخيّلة باضطرابها قوية بسبب من الأسباب، فلا يزال يحاكي ويخترع صورًا لا وجود لها ويبقى في الحافظة إلى أن يستيقظ، فتذكر ما رآه في المنام ولمحاكاتها أيضًا أسباب من أحوال البدن ومزاجه، فإن غلب على مزاجه الصفراء، حكاها بالأجزاء الصفراوية وإن كان فيه الحرارة، حاكاها بالنار والحمام والحار، وإن غلب البرودة حاكاها بالثلج والشتاء ونظائرهما، وإن غلبت السواد حاكاها بالأشياء السود والأمور الهائلة، وإنّما حصلت صورة النار مثلًا في التخيّل عند غلبة الحرارة، لأنّ الحرارة التي في موضع يتعدّى إلى مجاورتها كما يتعدّى نور الشمس إلى الأجسام بمعنى أنّه سيكون سببًا لحدوثه إذا خلقت الأشياء موجودة وجودًا، فأيضًا بأمثاله على غيره والقوّة المتخيّلة منطبعة في الجسم الحار، فيتأثّر به تأثيرًا يليق بطبعها، كما مرّ أنّ كل شيء قابل يتأثّر من شيء فإنّما يتأثّر منه بشيء يناسب جوهر هذا القابل وطبعه، فالمتخيّلة ليست بجسم حتى يقبل نفس الحرارة فيقبل من الحرارة ما في طبعها للقبول له وهو الصورة الحار، فهذا هو السبب فيه. (مظه، ١٧٤، ٢)

أحوال

- أمّا الأحوال، فيعني بها أحوال القلب من تصفيته وتطهيره عن شوائب الدنيا وشواغل القلب، حتى إذا اطهر وصفا اتّضح له حقيقة الحقّ، فإذًا فضائل الأحوال بقدر تأثيرها في إصلاح القلب وتصفية لوحه لأن يحصل له المعارف الإلهية، وهكذا يترتّب الأعمال في تأكيد صفاء القلب وجلب الأحوال ودفع الحجب والظلمات المانعة عن المكاشفات عنه. (تفسق(٤)، ٩٤، ٤)

- اعلم أنّ الأحوال يعني بها ههنا أخلاق النفس وملكاتها الفاضلة التي يؤثّر لوجودها واستقرارها في تصفية الروح الإنساني، المُسمّى بالقلب الحقيقي، وتطهيره عن شوائب الدنيا وشواغل الخلق تأثيرًا ضعيفًا أو قويًا، حتى إذا طهر القلب وصفا، اتّضح له حقيقة الحقّ. والأحوال الجميلة في الإنسان تنبعث من الأعمال الحسنة الصادرة منه، كما أن الصفات الرديّة تنشاء من الأعمال السّيئة. إذ ما من عمل يصدر من ابن آدم: من قول أو فعل،

أو فكر أو عمل، خير أو شرّ، إلّا وله تأثير في أحوال قلبه. (كصج، ٥١، ١٢)

أحوال الأين

- أحوال الأين: فمنها: أنّه يعرض له التضادّ، فإنّ الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز، وهما أمران وجوديّان بينهما غاية التخالف، ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد، وصحّ تعاقبهما عليه فهما متضادّان. ومنها: أنّه يقبل الأشدّ والأضعف، لكن قبوله لهما ليسا بحسب جنس الأين فإنّ كون الشيء في مكانه لا يكون أشدّ من كون شيء آخر من مكانه، لأنّ مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدّة والضعف بل إنّما يقبل الجسمان الأشدّ والأضعف بحسب طبيعة نوعيّة لمكانها كالفوق أو التحت أو فيهما كالجسمين! إذا كانا في الفوق وأحدهما أعلى من الآخر، أي كان أقرب إلى الحدّ الذي هو المحيط، فهو أشدّ فوقية من الآخر. (سفع(٢/١)، ٢١٨، ١٤)

إحياء العظام الرميم

- إنّ معنى إحياء العظام الرميم ليس تصيير العظام - بما هي عظام - أحياء، بل إحيائها إنبات أعضاء قابلة للحياة عليها والغرض إثبات الإعادة للإنسان وصيرورته حيًّا بعد موته ورمّ عظامه وليس الإنسان عظمًا كما ليس لحمًا وعصبًا، بل مجموعًا مركّبًا من العظم واللحم وغيرهما. ومعنى حلول الحياة في اللحم دون العظم - كما قيل - ليس أنّ اللحم بنفسه حيوان دون العظم، بل معناه أن بعض قوى الحيوان كالقوّة اللمسية وغيرها سارية في اللحم بتوسّط الروح البخارية والعصب الحامل إيّاها وليست هي سارية في العظم، ولهذا إذا انقطعت الحياة عن الحيوان وفارقت نفسه تلاشت الأعضاء النافذة فيها قوّة الحياة قريبًا، وتغيّرت فورًا دون العظم والشعر وغيرهما. (تفسق(٤)، ٣٤٦، ١١)

اختراع

- إنّ الله تعالى في جلاله وكبريائه، صفة يُفيض بها على الخلق نور رحمته وجوده تكوينًا واختراعًا، يُعبَّر عنها بلفظ، جلّت عظمة تلك الصفة عن أن يكون مبادئ إشراق نورها مفهومة منه، هو لفظ "القدرة". فتجاسرنا مضطرّين لأن نستعير من حضيض عالم الألفاظ واللّافظين، لملاحظة ذروة جلالك تلك الصفة وعظمتها، عبارة توهم من مبادئ حقائقها شيئًا ضعيفًا جدًّا، فقلنا: لله صفة عنها يصدر الخلق وهو الاختراع. ثم الخلق ينقسم تقسيمًا عقليًّا إلى أقسام، لتنوّع فصول ومبادئ انقسام. استعير لمصدر هذه الأقسام، ومبدأ هذ التخصيصات من جهة الحكمة، بمثل هذه الضرورة الواقعة في عالم التخاطب للمتناطقين، عبارة "المشيّة". ثم انقسمت الأفعال الصادرة من القدرة، المنبعثة من المشيّة، الناشئة عن الحكمة، التي هي علمه تعالى بالنظام الأوفق، وهو عين ذاته، إلى ما ينساق إلى

المنتهى الذي هو غاية حكمتها، وإلى ما يوقف دون الغاية. واستعير لأحدهما عبارة المحبوب وللآخر عبارة المغضوب عليه، وهما جميعًا داخلان تحت القدرة والمشيّة، إلّا أن لكل منهما حاجة غير الآخر توهم لفظًا "المحبة والكراهة" عند اللغويين المقتنصين حقائق الأشياء من الألفاظ شيئًا مجملًا، غير ما فهمه العارفون. (كصح، ٥٦، ١٥)

- تعلُّق النفس بالبدن الأخروي ليس كتعلّقها بالبدن الدنيوي، ومن عادة الله سبحانه أن يعبّر عن اختراعه لشيء بلا توسّط مادة جسمانية بـ "الأمر" و"القول" ففي هذه الآية ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) إشعار بأنّ نشؤ الآخرة وعالم المَعاد ليس من لواحق المواد وعوارض استعداد الأجساد، بل تكوّنها من عالم الأمر بحسب إرادة الله المبدع الجوّاد بلا توسّط الأمزجة الحاصلة بالامتزاج والاعتدال، المتوسّط بين أطراف التضادّ، الموجب للمشابهة بالسبع الشداد، الخالية بالكلّية عن الكيفيّات المحسوسة القابلة للاشتداد الموجبة للتفاسد والإفساد. والنفس في هذا العالم تنشأ من البدن كنشؤ الشعلة من الفتيلة بتوسّط روح هي كالدخان، وفي الآخرة ينشاء البدن من النفس بحسب النيّات والاعتقادات فبين الوجودين تعاكس في النشأتين. (تفسق(٤)، ٤٠٠، ١٣)

اختلاف

- أمّا تعدّد الأشخاص لنوع واحد فلا يحصل إلّا باختلاف القابل أو باختلاف استعداده، لأنّ الفاعل متساوي النسبة إلى جزئيات واحد نوعي، والماهيّة متفقة في الجميع، ولازم النوع كذلك، فما به الاختلاف لا بدّ وأن يكون من العوارض اللاحقة للنوع، الممكنة الحدوث والزوال، وكل ما هو كذلك فعروضه يفتقر إلى المادة، كما بيّن في مقامه. وبالجملة، الفاعل بجهة واحدة يجوز أن يفعل أعدادًا كثيرة من نوع واحد لاختلاف القوابل، ويجوز أن يفعل أنواعًا مختلفة أيضًا لاختلاف القوابل كما عند المشائين. واعتبر بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة اللون. (مبع، ١٩١، ٢)

اختلاف أفراد الإنسان

- اعلم أنّ اختلاف أفراد الإنسان بحسب هذه النشأة اختلاف بالعوارض، وبحسب النشأة الأخروية اختلاف بالذاتيات... واعلم أن الحكمة مقتضية لاختلاف الناس في هذه النشأة، وذلك لأنّ الإنسان لمّا كان غير مكفي بتفرّده لأن يعيش، حتى لو أن إنسانًا حصل وحده لامتنع أو تعذّر بقاؤه أدنى مدّة، فإن أول ما يحتاج إليه ما يغذوه وما يواريه، وليس يجد ما يغذوه مطبوخًا، ولا ما يواريه مصنوعًا، كما يكون لكثير من الحيوانات بل هو مضطرّ إلى إصلاحهما، وإصلاح شيء منهما يحوجه إلى آلات غير مفروغ عنها، والإنسان الواحد لا توصل له إلى إعداد جميع ما يحتاج لتعيش به المعيشة الحميدة، فلم يكن بدٌّ للناس ممن يشارك

ويعاون، فجعل لكل قوم صنعة وهيئة مفارقة للصنعة الأخرى وهيآتها، فقسّمت الصناعات بينهم. (سري، ١٣٩، ١٥)

اختيار

- إنّ اختياره تعالى أرفع من النمط الذي فهمه جمهور أهل الكلام من لفظ الاختيار، فليعلم أن مشيئته تعالى للأشياء ليست إلّا عنايته بها ومحبته لها وهي تابعة لمحبته تعالى ذاته المقدّسة وناشئة عنها، فإن من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عن ذلك الشيء. فالواجب تعالى يريد الأشياء لا - لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل لأجل أنّها صدرت عن ذاته تعالى. فالغاية له تعالى في الإيجاد نفس ذاته المقدّسة وكل ما كانت فاعليته لشي على هذا السبيل كان فاعلًا وغاية لذلك الشيء حتى أن اللذّة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت مصدر الفعل عنها، لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادرًا عن ذاتها، فكانت حينئذٍ فاعلًا وغاية. (جوم، ١٢٦، ١٧)

- إن أردت أن تفهم معنى الاختيار؛ فإنّ أكثر الناس جاهلون بمعناه فلنشرح إيّاه شرحًا وجيزًا فنقول: لفظ الفعل يطلق في الإنسان على ثلاثة أوجه، إذ يقال: الإنسان يكتب بالإصبَع ويتنفّس بالرئة والحنجرة، ويخرج الماء إذا وقف عليه بجسمه. فهذه أنحاء من أفاعيله في هذا العالَم - عالم الشهادة - وله ضروب أخرى من الفعل في عالم الغيب ليس هذا المقام موضع بيانه، فإذن يُنسب إليه ههنا الخرق في الماء والتنفّس والكتابة، وهذه الثلاثة في حقيقة الاضطرار والجبر واحد ولكنّها تختلف وراء ذلك في أمور أخرى، فاعرب لذلك عنها بعباراتٍ ثلاث: فسمّي خرقه للماء - عند وقوعه على وجهه - فعلًا طبيعيًّا، وسمّي تنفّسه فعلًا إراديًّا وسمّيت كتابته فعلًا اختياريًّا، والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لأنّه مهما وقف على وجه الماء انخرق لا محالة فيكون الخرق بعد التخطّي من سطح الماء إلى الماء ضروريًّا، والتنفّس في معناه، فإنّ نسبة حركة الحنجرة إلى إرادة التنفّس كنسبة خرق الماء إلى ثقل البدن، فمهما كان الثقل موجودًا وجد الانخراق بعده وليس الثقل إليه، فكذلك ليست الإرادة، ولذلك إذا قصد عين الإنسان بإبرة طبق الأجفان بالاضطرار ولو أراد أن يتركه مفتوحًا لا يقدر مع أنّ تغميض الأجفان فعل إرادي لأنّه مسبوق بشعور وإرادة، ولكنّه إذا تمثّل صورة الإبرة في مشاهدته بالإدراك، حدثت الإرادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركة بها، ولو أراد أن يترك، لم يقدر عليه مع أنّه فَعَل بالقدرة والإرادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريًّا. وأمّا الثالث وهو المسمّى بالاختياري - ويقال له بالقصد - فهو مظنّة الالتباس كالكتابة والمشي. وهو الذي يقال فيه: إنّ شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وتارة يشاء وتارة لا يشاء. فيظنّ من هذا إنّ الأمر

إليه. ومبناه الجهل بمعنى الاختيار فليكشف عنه، وبيانه إنّ الإرادة مع العلم الذي يحكم بأنّ الشيء موافق لك، فإنّ الأشياء تنقسم إلى ما يحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنّه يوافقك من غير تردّد وتحيّر وإلى ما يتردّد العقل فيه، فالذي يقطع به من غير تردّد كما يقصد عينك بإبرة أو بدنك بسيف، فلا يكون في علمك تردّد في أنّ دفع ذلك خير وموافق لك، فلا جرم ينبعث الإرادة بالعلم والقدرة بالإرادة ويحصل حركة الأجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير رويّة وفكر. ومن الأشياء ما يتوقّف التمييز والعقل فيه فلا يدري إنّه موافق أم لا، فيحتاج إلى رويّة وفكر حتى يتبيّن إنّ الخير في الفعل أو الترك، فإذا حصل بالفكر أنّ أحدهما خير التحق ذلك بالذي يقطع به أنّه خير من غير رويّة وفكر وانبعث الإرادة ههنا كما ينبعث لدفع حوالة السيف والسنان من غير رويّة وفكر. فإذا انبعثت الإرادة للفعل الذي ظهر للعقل أنّه خير، سمّيت هذه الإرادة اختيارًا مشتقًّا من الخير أي هو انبعاث إلى ما ظهر للعقل أنّه خير وهو عين تلك الإرادة ولم ينتظر في انبعاثها إلّا إلى ما انتظرت تلك الإرادة وهو ظهور وخيرية الفعل في حقّه، إلّا أنّ الخيرية في دفع السيف، ظهرت من غير روية بل على البديهة، وهذا افتقر إلى الروية. (تفسق(١)، ٤٠١، ١٠)

- الاختيار عبارة عن إرادة خاصة هي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقّف ولا يمكن أن ينبعث الإرادة إلّا بحكم الحسّ والتخيّل، كما في القسم الأول منها أو بحكم جزم من العقل كما في الثاني، فداعية الإرادة - وهي كون الفعل موافقًا - مسخّرة لحكم العقل أو الحسّ، والقدرة مسخّرة للداعية، والحركة مسخّرة للقدرة، والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري. فإنّما هو محل ومجرى لهذه الأمور فأمّا أن يكون فاعلًا فكلّا. فإذًا معنى كون الإنسان مجبورًا أنّ جميع ذلك وارد عليه حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارًا أنّه محل الإرادة لا غير. فإذًا هو مجبور على الاختيار. ففعل النار جبر محض. وفعل الله اختيار محض. لأنّ الاختيار والداعي فيه عين ذاته، وفعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنّه جبر على الاختيار. (تفسق(١)، ٤٠٣، ٣)

- ﴿جَنَّتُ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ (السجدة: ١٩) نوع من الجنان، كل منها غاية ما يمكن لطائفة من الناس أن يبلغ إليها بقوّة الإيمان والعمل الصالح، لأنّ صيغة الجمع تدلّ على أنّها مراتب متفاوتة، قال جلّ عزّه: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ (النجم: ١٣-١٥). وقيل: سمّيت بذلك لما روي عن ابن عباس، قال: تأوى إليها أرواح الشهداء. وقيل: هي عن يمين العرش. وقُرء: "جنة المأوى" - على الإفراد -. و"النُزل" عطاء النازل، ثم عمّم. والمعنى: لمّا فارق الحقّ سبحانه في الآية السابقة بين المؤمن

والكافر في الحقيقة والمرتبة، ونفى عنهما المساوات، أراد أن ينبّه على ذلك بتفصيل دواعي كل واحدة من هاتين الطائفتين عن الأخرى والفرق بين أعراضهما وغاية قصودهما ونهاية توجّههما، لأنَّ تباين المأوى الطبيعي يدلُّ على تباين الطبيعة المقتضية، فإنّ لكل طبيعة حيّزًا طبيعيًا، ولكل من الطيور مأوى خاصًا، والتعبير عن مقام كل من القبيلتين بالمأوى تنبيه بليغ لمن وفّق لإدراك الإشارات القرآنية والآيات الإلهية على أنّ السعيد مفطور في أن يعمل عمل أهل الجنّة والشقي مفطور في أن يعمل أعمال أهل النار، وهما طالبان بالاختيار لما قُدِّر لهما في دار القرار. (تفسق(٦)، ١١٤، ٢٠)

اختيار أزلي

- (الفاعل) الرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقًا بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة أصل قدرته وقوّته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة. والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيًا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذلك الفاعل، ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين. والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببًا لوجود أفاعيله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه أي إضافة عالميّته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدّد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار إلّا بحسب اللفظ والتعبير. وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلًا بالاختيار وإن كان الأول منها مضطرًّا في اختياره، لأنّ اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلّة موجبة، فإمّا أن يكون ذلك السبب هو أو غيره فإن كان غيره فثبت المدعى، وإن كان هو نفسه فإمّا أن يكون سببيّتها لاختياره باختياره أولًا، فعلى الأول يعود الكلام وينجرّ إلى القول بالتسلسل في الاختيارات إلى غير النهاية، وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرًّا ومحمولًا على ذلك الاختيار من غيره، فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه، وينتهي بالآخرة إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٤، ٩)

اختيار الشيء

- قوله عزّ اسمه: ﴿وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ۝ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾ (الواقعة: ٢٠، ٢١) يتخيّرون: يأخذون خيره. يقال: تخيّرتُ الشيء: أخذتُ خيره وأفضله. ويشتهون: يتمنّون. فإنّ أهل الجنّة إذا تخيّروا شيئًا واشتهوه خلقه الله دفعة، فإذا تمنّوا فاكهة - أي فاكهة كانت - تكوّنت بإذن الله كما

تخيّروه. وإذا تمنّوا لحم الطير النضيج خلق الله لهم لحم الطير نضيجًا من غير حاجة إلى ذبح الطير وإيلامه. قال ابن عبّاس رضي الله عنه: يخطر على قلبه الطير فيصير ممثّلًا بين يديه على ما اشتهى. وهذا علم غفل عنه الأكثرون وأدركه المكاشفون إدراكًا علميًّا ذوقيًّا بعد أن اعتقدوه اعتقادًا إيمانيًّا، وربما يبلغ العارف إلى مقام يقال له "مَقام كُنْ" في عرفهم فيكون هذا حاله - وإن كان بعد في الدنيا - مثل حال أهل الجنّة، فما يقول لشيء "كُن" إلّا ويكون. (تفسق(٧)، ٣٢، ١١)

اختيار العبد

- إنّ حصول الشكر من العبد بالاختيار مشروط بحصول الداعية فيه - سواء كانت بالاختيار، فيستدعي داعية أخرى، أو بالاضطرار، فيكون من فعل الحقّ، وعلى أي الوجهين ينتهي بالأخرة إلى حصول داعية ليست هي من فعل العبد، بل من فعل الله الحاصل في العبد اضطرارًا. وقد مرّ مرارًا إن اختيار العبد ينتهي آخر الأمر إلى ما هو حاصل فيه بالاضطرار فإن علم الإنسان وداعيته مخلوقان لله بالاتّفاق والنزاع ليس إلّا في ترتّب هذه الأمور وافتقار بعضها إلى بعض أو في عدم الترتيب. فإنّ الأشاعرة ومَن يَحذو حذوهم أنكروا حكمة الله في هذا الترتيب، ونفوا القول بالعلّة والمعلول، ولهذا أسندوا القبائح والشرور كلها إلى الله أولًا وبالذات - تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. (تفسق(٣)، ٣٨٢، ١٣)

- إنّ لأهل الإيمان اقتدارًا على استجلاب فضل الله وتمكّنًا من استدرار رحمته، ومفهوم الخلاف وإن لم يكن معتبرًا عند الأكثر، سيّما في مثل هذا المقام حيث عقّب بقوله: ﴿وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ (الحديد: ٢٩) إلّا أنّه ممّا يمكن تصحيحه ههنا بوجه عقلي، فإنّ الفضل وإن كان كله من عند الله بحسب مشيئته بلا تأثير لغيره في الإجارة، وتوسيط لما سواه في الإفاضة، لكن لا بدّ من تعلّق المشيئة بواحد دون واحد من مخصّص لامتناع الترجيح من غير مرجّح - كما هو المذهب المنصور -. فللعبد اختيار في اكتساب المرجّح بتحصيل المعارف الإيمانية والعقائد الحقّة - أولًا - ثم العمل بمقتضاها - ثانيًا، ثم الانتظار لهبوب رحمة الله وفضله - ثالثًا -. فإنّ من حصّل المعرفة بالله ورسول واليوم الآخر والاعتقاد والثواب للمحسن، والعقاب للمسيء - وإن كان على وجه التقليد والظنّ - حصّل لنفسه تشوّق إلى تكميل جوهره بتحصيل اليقين والوصول إلى ثواب الله والتقرّب إليه، فيبعثه ذلك على قمع الشهوات الظاهرة عن النفس - أولًا - ثم على قلع الصفات الذميمة الباطنة عن القلب - ثانيًا - ثم يختار العزلة والخلوة عمّا يشوّش ذكره ويوسوس طبعه فيجلس للمراقبة والذكر والفكر، ثم يؤدّي به ذلك إلى أن يجعل همومه ومقاصده وأغراضه واحدًا - هو التشوّق إلى طلب الحقّ -.

وإذا غلب ذلك على قلبه فهو بعد ناقص محروم ما لم يكن من المتفكّرين وأهل العلم، فإن كان له مجال في التفكّر وحركة معنوية في الباطن شغّله ذلك عند التجرّد عن مجاربة الشيطان ووساوس الوهم بإبداء الشبهات والشكوك في قلبه حتى يضلّه ذلك عن الطريق، وإن لم يكن له سير في الباطن وحركة معنوية في الملكوت فلا ينجّيه الأوراد المتواصلة والصلوات المتعاقبة، بل يحتاج معها إلى تكليف الحضور لقلبه بالأفكار المعنوية، فإنّ التفكّر في الباطن هو الذي يستغرق القلب ويسخّر النفس دون الأوراد الظاهرة. وربما لم يسلم مع ذلك من الآفات الشاغلة له في بعض الأوقات من الفكر والذكر ضرورية كانت أو غير ضرورية، كمرض وخوف، أو إيذاء من مخاصم، أو طغيان من مخالط لضرورة المعيشة أو اشتغال بمطعم أو ملبس مما يحوجه إلى شغل تولّاه بنفسه، فإن تيسّر له قطع هذه العلائق ليسلم له أكثر الأوقات، فيصفو قلبه، وينشر فكره في عالم الملكوت، وينكشف له من أسرار الله ما لا يقدر على شيء قليل منه جملة الأذكياء المشتغلين بقلوبهم بالدنيا وعلائقها. وهذا أقصى المقامات التي لاختيار العبد مدخلية في أن تنالها بالاكتساب والجهد. (تفسق(٦)، ٣٠٩، ١٨)

آخر في المشاهدة

- إنّه تعالى هو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه وله الكل على رتبة واحدًا بعد واحد. وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه فإنهم لا يزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الإنتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر. فهو آخر في المشاهدة، أول في الوجود. (جوم، ١٤٨، ٣)

آخرة

- اعلم أنّ الدنيا من عالم الملك والشهادة، والآخرة من عالم الملكوت والغيب، وربما قيل: إن الدنيا عالم المحسوسات والآخرة عالم المعقولات، وهذا غير سديد عندنا، وإنّما هو قول جمع من الفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني، ولوجود الجنّة والنار الجسمانيين، والأجود أن يقال إن الدنيا عالم الكون والفساد، والآخرة دار القرار، أو يقال: إن الدنيا عالم الظلمات، والآخرة عالم النور، أو يقال: إن الدنيا عالم الموت، والآخرة عالم الحيوة، والله تعالى هو الذي خلق الموت والحيوة وجعل الظلمات والنور، يعني الدنيا والآخرة. (سري، ١١٢، ١٦)
- الآخرة هي النشأة النوريّة العلمية الباقية، وهي صورة الجنّة ومنازلها، إلّا أنها محجوبة عن هذه الحواس لانغمارها في البدن الذي هو أيضًا من الدنيا، فمن عرف نفسه وعرف ربّه تجرّد ذاته عن غشاوة الدنيا وصار من أهل الآخرة ونعيمها، ومن لم يستكمل ذاته بقوة الإيمان ونور العرفان، ولم ينتزع صورته عن المادة البدنية، ولم يتجرّد ذاته عن مقبرة الدنيا وتابوت البدن الذي استحقّ بذاته أن يصير

صندوقًا من صناديق الجحيم، فلا نجاة له من عذاب النار، ولا خلاص له منها إلى محل الأبرار ومعدن الأنوار. (سري، ١١٥، ١٤)

- أمّا وجود الآخرة فهي كون تام مستقلّ بنفسه، مستكف بذاته، وكذا الموجودات الأخروية، فهي أكوان ثابتة قائمة بذاتها وبذات مبدعها ومنشئها بريئة الذوات عن القوة والاستعداد، وعن الافتقار إلى الأزمنة والمواد، وإنما هي مفتقرة بمبدئها الجواد ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ (الحج: ٥٦) ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥)، فليس لمكان الآخرة انقسام وانفصال ولا انصرام وزوال، ولا لزمانها تجدّد وانقضاء، ولا شروع وانتهاء، بل هذان على هذا النحو مسلوبان هناك، لكن إذا أريد أن يخبر عنهما لأهل هذا العالم، المقيّدين بسلاسل الزمان وأغلال المكان، لا يمكن ذلك إلّا بضرب من المثال. (سري، ١٧٣، ١٤)

- إنّ الآخرة صفة للنشأة أو الدار وإنّما وُصفت بها لأنّها متأخّرة عن النشأة الأولى والدار الدنيا. (تفسق(١)، ٣٠٣، ١٦)

- قضى الله بوجود هذه الشرور في هذه الدنيا لكونها لازمة لخيرات جمّة، وهي أسباب سياقة عباده إلى رضوانه، فعلم "أنّ الظلم في الدنيا مقضي، والعدل مرضي" وأمّا الآخرة التي هي دار المتّقين ففيها عدل بلا جور، وخير بلا شر. (تفسق(٤)، ١٨٤، ١١)

- إنّ لوجود كل من هذه الموجودات عالَمًا آخر، فالدنيا للأمور الطبيعية، وهي عالَم الشهادة وعالَم الحسّ، والآخرة للأمور المقدارية من غير مادة، ويقال لها: عالم الغيب وعالم الجزاء، وما هو فوقهما للأمور الربّانية، ولكل من هذه الموجودات مَشعَر آخر للإنسان، فبالحسّ يدرك الدنيا وما فيها، وبالخاطر والعقل يدرك الأمور الأخروية، وبالروح والعقل النظري يدرك الأمور الإلهية. (تفسق(٦)، ٣١، ١٥)

- إنّ الآخرة عالَم تام برأسها ليست تنظيم مع هذا العالَم في سلك واحد، ولا هي واقعة في جهة من جهات هذا العالَم ولا في حيّز من أحيازها، لكونها نشأة ثانية غير هذه النشأة، كما أن ما يراه الإنسان في نومه من الأمور العظيمة والأفلاك والصحاري الواسعة، ليست واقعة في حيّز من أحياز هذا العالَم الحسّي، فهذا جواب إشكالهم من جهة المكان. (تفسق(٦)، ٧٠، ١٤)

- إنّ مكان الآخرة خارج عن أمكنة هذا العالَم، فكذا زمانها خارج عن أزمنة هذه الدار الفانية، بل هما محيطتان بهذين، نسبة كل منهما نسبة واحدة إلى ما بإزائها من خصوصيات أمكنة هذا العالَم وأزمنته. (تفسق(٦)، ٧١، ١٠)

- إنّ معنى الآخرة القدوم على الله ودرك سعادة لقائه، وما أعظم نعيم المحبّ المستهتر إذا قدم على محبوبه بعد طول شوقه وتمكّن من دوام مشاهدته أبد الآباد من غير مزاحم ومُكدِّر ومُنغِّص ورقيب وخوف الانقطاع. (تفسق(٦)، ١٠٣، ٤)

- الآخرة دار الفصل والتفريق، يتفرّق

المختلفان، ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾ (الروم: ١٤) ويتميّز المتشابهان، ليميّز الله الخبيث من الطيّب، وينفصل الخصمان، ويحقّ الحقّ ويبطل الباطل. (تفسق(٦)، ١٢٧، ٤)

- الآخرة دار جمع أيضًا، ولا منافاة بين هذا الفصل وذاك الجمع، بل هذا يوجب ذاك كما في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ﴾ (المرسلات: ٣٨). (تفسق(٦)، ١٢٧، ٨)

- الآخرة دار العدل والحساب والقضاء بمؤدّى الشهود والكتاب. (تفسق(٧)، ١٦، ٢١)

- إنّ الدنيا عبارة عن حالتك القريبة قبل الموت، والآخرة عن حالتك البعيدة بعد هذه الحياة فكلّ منها مقيسة إلى الأخرى ومضافة إليها. (تفسق(٧)، ٨٠، ٣)

- إنّ الآخرة دار الفصل والتميّز والافتراق، يتفرّق فيها المختلفات معنى، ويتميّز فيها المتشابهات صورة. (تفسق(٧)، ٣٥٢، ١٦)

- إن صَدَقَ على الآخرة إنّها "يوم الجمع" لأنّ هذه الأزمنة والأمكنة الدنياوية سببان لاحتجاب الكائنات بعضها عن بعض، فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق فيجتمع الخلائق كلهم، الأوّلون والآخرون. (تفسق(٧)، ٣٥٣، ٢)

- الآخرة نشأة أخرى ليست منسلكة مع هذه الدار في مسلك واحد، فمكانها ليس من جنس أمكنة هذه الدنيا ولا في جهة منها وكذا زمانها ليس من جنس هذه الأزمنة، ولا واقعًا منها في استقبالها بل كل من الدنيا والآخرة عالم تام لا يعوزه شيء من خارج. (رسش، ٣٣٦، ٧)

- تحقيق كون الآخرة في داخل حجب السماوات لا في خارجها. أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد، ونفوس عالم الآخرة فاعلة لا بذاتها على سبيل الإيجاب واللزوم، ففي هذا العالم ترتقي الأبدان في استعداداتها لموادها إلى حدود النفوس، وفي الآخرة تتنزل النفوس إلى منازل الأبدان. (رسش، ٣٣٦، ١٤)

- إنّ عالم الآخرة غير عالم الدنيا وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم في سلك واحد ولا أحدهما من الآخر في جهة واحدة أو في اتّصال واحد زماني أو مكاني، نعم الآخرة محيطة بالدنيا إحاطة معنوية لا كإحاطة الحُقّة بالدُّرة بل كإحاطة الروح بالجسم. (شهر، ٢٨٥، ١٦)

- اعلم أنّ أجناس العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا وهي عالم المادّيات والطبيعيات، والآخرة وهي عالم التعليميات والرياضيات، وما وراء الدنيا والآخرة جميعًا - وهو البرزخ - عالم المفارقات والعقليات؛ فالنشأة الأولى هالكة داثرة، بخلاف الباقيين وخصوصًا الثالثة التي هي المآل الحقيقي للمقرّبين، والإنسان حقيقة مجتمعة من هذه العوالم والنشآت باعتبار إدراكاته الثلاثة، وكلما غلب عليه واحد منها، يكون مآله إلى أحكام ذلك. (مظه، ١٤٥، ٤)

- اعلم أنّ الدنيا من عالم الملك والشهادة

والآخرة من عالم الملكوت والغيب، ربما قيل: إنّ الدنيا عالم المحسوسات والآخرة عالم المعقولات. وهذا غير سديد وهذا قول الفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني ولوجود الجنّة والنار الجسمانيين. والأجود أن يقال: الدنيا عالم الكون والفساد والآخرة دار القرار وقيل مرآة الآخرة، فإنّها عالم الشهادة ويرى فيها عالم الغيب وهي الآخرة. فعالم الدنيا محاك لعالم الآخرة فمن الناس من وفّقه الله ويسّر له النظر والاعتبار، فلا ينظر إلى شيء من هذا العالم إلّا ويعبر به إلى عالم الآخرة فيسمّى عبورة، عبرة وقد أمر الله تعالى عباده به بقوله: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ (الحشر: ٢) ومنهم من عميت بصيرته، فلم يعتبر ولم يعبر عن هذا الحبس، فاحتبس في عالم الحسّ والشهادة وسيفتح إلى حبسه أبواب جهنم. (مظه، ١٦٩، ١٤)

- بالجملة الدنيا هي النشأة النارية الداثرة الكائنة الفاسدة، من ركن إليها استحقّ النار والآخرة هي النشأة النورية العالية الباقية وهي صورة الجنة ومنازلها إلى أنّها محجوبة عن هذه الحواس لمن عرف نفسه وعرف ربه، تجرّد ذاته عن غشاوة الدنيا وصار من أهل الآخرة ونعيمها. (مظه، ١٧٠، ١٩)

- اعلم أنّ للروح الإنساني نشآت كثيرة بعضها قبل الموت وبعضها بعد الموت، ولها منازل ودرجات متنوّعة ومقامات مختلفة، واسم الآخرة يطلق على الأحوال والمقامات التي لها بعد انقطاعها عن العلاقة الجسداني إلى أبد الآباد، وجميع الشرائع والأديان المنزلة متّفقة على بقاء الروح بعد الموت. (مفغ، ٦٣٢، ٢٠)

آخرية وثانوية

- اعلم أنّ الآخرية والثانوية إنّما هي بالقياس إلى حدوثنا وإلّا فتلك النشأة هي في نفسها أقدم وأسبق لأنّها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتًا وشرفًا، وما بعد الطبيعة نظرًا إلى حدوثنا واستكمالاتنا؛ فهذا أيضًا يدلّ على أنّ الدار الآخرة موجودة بالفعل، وأنّ الجنّة والنار مخلوقتان الآن ما دلّت عليه الآيات والأحاديث الكثيرة. (سفع(٤/ ٢)، ١٦٢، ١٣)

إخلاص

- أعني بالإخلاص أن يعبد الله بلا مشاركة أحد، وأن يعلم ذاته وصفاته بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرعًا وللإضافة مترعًا؛ ومن فعَل هذا فقد أخلص وصلّى، وما ضلّ وما غوى؛ ومن لم يفعل هكذا فقد افترى وعصى. والله تعالى أجلّ من ذلك وأعلى. (تفسق(٧)، ٢٤٤، ٢)

إدراك

- إنّ الإدراك والعلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات التعقّل والتخيُّل والإحساس، فإذا دلّت ماهيّته في بعض الأفراد على كونه أمرًا غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعًا إنّه ليس من مقولة المضاف أينما كان. (سفع(١/ ٣)،

٢٩٣، ١٢)

- اعلم أنّ أنواع الإدراك أربعة: إحساس، وتخيّل، وتوهّم، وتعقّل. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٠، ٤)

- كل إدراك لا بدَّ فيه من تجريد، فهذه إدراكات مترتّبة في التجريد، الأول مشروط بثلاثة أشياء؛ حضور المادة عند آلة الإدراك، واكتناف الهيئات، وكون المدرَك جزئيًّا، والثاني مجرّد عن الشرط الأول، والثالث مجرّد عن الأولين، والرابع عن الجميع. (سفع(١/ ٣)، ٣٦١، ٣)

- بالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما إنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته، وكل إدراك يحصل به نزع لحقائق الأشياء وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل الموادّ. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٢، ٢)

- الإدراك وهو اللقاء والوصول، فالقوّة العاقلة إذا وصلت إلى ماهيّة المعقول وحصّلتها كان ذلك إدراكًا لها من هذه الجهة، فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي، بل الإدراك واللقاء الحقيقي لا يكون إلّا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي، وأمّا اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة، وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (الشعراء: ٦١)، وقولهم أدرك الغلام وأدركت الجارية إذا بلغا، وأدركت الثمرة كلّها حقائق لغوية لكنّها مجازات حكمية سيّما على القول باتّحاد العاقل والمعقول. (سفع(١/ ٣)، ٥٠٧، ١٦)

- الإدراك أمر وجودي وذلك لأنّ الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء إن ذهنًا فذهنًا وإن خارجًا فخارجًا، فكما أنّ وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان في الخارج وكذلك وجودات الأعدام في الخارج كالتفرّق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الأعدام، فكذا إدراكات تلك الأعدام أعني حضورها للقوّة المدركة، فهذا الحضور والإدراك من أفراد العدم بالذات ولهذا يكون الألم شرًّا بالذات وإن كان من أفراد الوجود. (سفع(٢/ ١)، ١٢٦، ١٣)

- إنّ ما ذكرناه من التجريدات إنما يكون في العلوم الصورية وليس من شرط كل إدراك أن يكون بصورة ذهنيّة. وذلك لأنّ العاقل يدرك نفسه بعين ذاته، يعني صورته التي هو بها هو، لا بصورة على ذاته كما يظهر لمن راجع وجدانه في علمه بذاته، فإنّ كل إنسان يدرك ذاته على وجه يمنع فيه الشركة. ولو كان هذا الإدراك بصورة حاصلة في النفس فهي كليّة، وإن كانت مجموع كلّيات تختصّ جملتها بنفس واحدة فلا يخرج عن احتمال صدقها على كثيرين. (مبع، ٨٠، ١١)

- الإدراك مطلقًا إنّما يحتاج إلى صورة. وإمّا الاحتياج إلى صورة ذهنية فقد يكون حيث يكون المُدْرَك غير حاضر عند المدرِك. وعدم الحضور إمّا لعدم وجود المُدْرَك أصلًا، أو لعدم وجوده عند المُدْرِك. (مبع، ٨٢، ١٦)

- إنّ الإدراك حصول الصورة للمُدْرِك، لحصوله في الآلة، والصورة حالة الذهول

غير حاصلة للمدرك، وإن كان حاصلة في الآلة. (مبع، ٢٤٧، ١٨)

- إن التعقُّل عبارة عن حصول ماهيّة المعقول للعاقل، ولا يمكننا أن نعرف كوننا عاقلين لذواتنا إلّا إذا عرفنا ذواتنا حاصلة لذاتنا، فإن أمكننا أن نبيّن أن ما حقيقة ذواتنا من دون واسطة التعقُّل فما الحاجة إلى أن نقول إنّا نعقل ذواتنا، ونتوصّل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا، وإن لم يمكن ذلك فحينئذٍ لا يمكن بيان كوننا عاقلين إلّا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لذواتنا، ولا يمكن بيان ذلك إلّا كوننا عاقلين لذواتنا، ويلزم منه الدَّور. والجواب، أن مطلق الإدراك كافٍ فيما نحن بصدده، وليس يتعلّق الكلام بكونه تعقّلًا وشعورًا، إذ قد ثبت أنّ الإدراك عبارة عن حصول ماهيّة المُدرَك. (مبع، ٢٨٩، ٦)

- الإدراك، وهو اللقاء والوصول، يقال: أدرك الغلام، وأدركت الجارية، وأدركت الثمرة، وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (الشعراء: ٦١)، فالقوّة العاقلة إذا وصلت إلى أصل ماهيّة المعقول، وحصلتها، كان ذلك إدراكًا من هذه الجهة. (مفخ، ١٣١، ٢١)

- الإدراك على قسمين: مشهور ومستور. فالمشهور حسّي، والمستور نفسي. والحسّي متى وقع فيه الازدياد، تضاعف له الضعف والفساد. والنفسي متى توافرت أمداده وأعداده، تكاثرت عدّة العقل وعَتاده، وما فيها إلّا مناسب ما كان عنه صادرًا. فالحسّي ظلامًا خاثرًا، والنفسي ضياءً باهرًا، لأنّ أحدهما سلافة الصور المجرّدة، والآخر سلالة الأجسام المكدّرة المغيرة. (ورق، ٨١، ٨)

إدراك بسيط للحق تعالى

- قد تحقّق وتبيّن عند المحقّقين من العرفاء، والمتألّهين من الحكماء أنّ وجود كل شيء ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بالوجود الحق القيُّوم ومصداق الحكم بالموجودية على الأشياء، ومطابق القول فيها هو نحو هويّاتها العينيّة، متعلّقة مرتبطة بالوجود الإلهي، وسنقيم البرهان على أنّ الهويّات الوجودية من مراتب تجلّيات ذاته ولمعات جلاله وجماله، فإذن إدراك كل شيء ليس إلّا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته، وهذا لا يمكن إلّا بإدراك ذات الحقّ تعالى، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلُّقات لا بجهة أخرى من جهاته، كيف وجميع جهاته وحيثيّاته يرجع إلى نفس ذاته، كما سنبيّن في مقامه اللائق به إنشاء الله تعالى. فكلّ من أدرك شيئًا من الأشياء بأي إدراك كان فقد أدرك الباري، وإن غفل عن هذا الإدراك إلّا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: "ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله" وروي "معه وفيه" والكلّ صحيح. فظهر وتبيّن أنّ هذا الإدراك البسيط للحقّ تعالى حاصل لكلّ أحد عن عباده، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه

ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مرّ. (سفع(١/١)، ١١٧، ١٢)

إدراك الحق على الوجه البسيط

- إنّ إدراك الحق الأول سبحانه على الوجه البسيط، حاصل لكل أحد بحسب الفطرة من غير تعمّل وكسب لأنّ المُدْرَك بالذات في كل إدراك ليس إلّا نحو وجود الشيء على ما هو تحقيق المحقّقين من المحصلين سواء كان الإدراك إحساسًا أو تخيُّلًا أو توهُّمًا أو تعقُّلًا حسب ما ينقسم الوجود إلى المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات لاختلاف مراتب صُوَر الموجودات في التجرّد عن المواد وعن الأغشية المادية. وسيتّضح لك إنشاء الله أن وجود كل شيء ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بنفس الذات إلى الوجود القيُّوم الإلهي. وتبيَّن أيضًا أنّ الهويّات الوجودية من مراتب تجلّيات ذاته ولمعات جماله وجلاله. فإذن إدراك كل شيء بأي نحو من الإدراك ليس إلّا حضور ذلك الشيء عند المُدرِك على الوجه الذي ينسب إليه سبحانه. ومشاهدة المُدْرِك له على الجهة التي هو بها مرتبط إلى الحقّ تعالى وهي موجوديته ونحو وجوده. وهذا لا يمكن إلّا بمعرفة ذات الحقّ بذاته، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلُّقات. فإذا كان التعلُّق والارتباط إليه مقوّمًا لموجودية كل موجود ممكن. والعلم ليس إلّا حضور وجود الشيء مجرّدًا عن نفس المادّة أو غواشيها وعوارضها. فلا محالة كل من أدرك شيئًا بأي إدراك كان، فقد أدرك الباري جلَّ ذكره، وإن غفل عن هذا الإدراك. فظهر أنّ جميع من يصحُّ منه الإدراك عرفاء الله تعالى، ويستوي في هذا الإدراك الذي هو على الوجه البسيط المؤمن والكافر والخواص والعوام من البشر. (مسق، ٢٨، ١٨)

إدراك الحواس

- لأن كل من اعتمد على إدراك الحواس، التي هي مثال الغلط والالتباس، وعدّ سير الآخرة كسَيْر الدنيا، وأراد عقله الناظر للظاهر أن ينظر في ارتفاع شمس القيامة من ثقب اسطرلاب البدن وهذه الآلات الجسمانية، وأن يَعُدَّ بها كواكب حقائق الملكوت الأعلى، لن ينال سوى كلال البصر واضمحلال العين والأذن وملل الطبع وزوال العقل والذكاء. (رسص، ١١٩، ١)

إدراك عقلي

- الإدراك العقلي إنّما يكون باتّصال النفس بالجوهر العقلي الذي وجدت فيه صور الموجودات. (مفغ، ١٣٣، ١٨)

إدراك علمي ذوقي

- قوله عزّ اسمه: ﴿وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ۝ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾ (الواقعة: ٢٠، ٢١) يتخيّرون: يأخذون خيره. يقال: تخيّرتُ الشيء: أخذتُ خيره وأفضله. ويشتهون: يتمنّون. فإنّ أهل الجنّة إذا تخيّروا شيئًا

واشتهوه خلقه الله دفعة، فإذا تمنّوا فاكهة - أي فاكهة كانت - تكوّنت بإذن الله كما تخيّروه. وإذا تمنّوا لحم الطير النضيج خلق الله لهم لحم الطير نضيجًا من غير حاجة إلى ذبح الطير وإيلامه. قال ابن عبّاس رضي الله عنه: يخطر على قلبه الطير فيصير ممثّلًا بين يديه على ما اشتهى. وهذا علم غفل عنه الأكثرون وأدركه المكاشفون إدراكًا علميًّا ذوقيًّا بعد أن اعتقدوه اعتقادًا إيمانيًّا، وربما يبلغ العارف إلى مقام يقال له "مَقام كُنْ" في عرفهم فيكون هذا حاله - وإن كان بعد في الدنيا - مثل حال أهل الجنّة، فما يقول لشيء "كُن" إلّا ويكون. (تفسق(٧)، ٣٢، ١٨)

إدراك كل شيء

- قد تحقّق وتبيّن عند المحقّقين من العرفاء، والمتألّهين من الحكماء أنّ وجود كل شيء ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بالوجود الحق القيُّوم ومصداق الحكم بالموجودية على الأشياء، ومطابق القول فيها هو نحو هويّاتها العينيّة، متعلّقة مرتبطة بالوجود الإلهي، وسنقيم البرهان على أنّ الهويّات الوجودية من مراتب تجلّيات ذاته ولمعات جلاله وجماله، فإذن إدراك كل شيء ليس إلّا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديّته، وهذا لا يمكن إلّا بإدراك ذات الحقّ تعالى، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلّقات لا بجهة أخرى من جهاته، كيف وجميع جهاته وحيثيّاته يرجع إلى نفس ذاته، كما سنبيّن في مقامه اللائق به إنشاء الله تعالى. فكل من أدرك شيئًا من الأشياء بأي إدراك كان فقد أدرك الباري، وإن غفل عن هذا الإدراك إلّا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: "ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله وروي "معه وفيه" والكلّ صحيح. فظهر وتبيّن أنّ هذا الإدراك البسيط للحقّ تعالى حاصل لكلّ أحد عن عباده، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مرّ. (سفع(١/ ١)، ١١٧، ٥)

إدراك لمسي

- إنّ المُدْرَك دائمًا من جنس المُدْرِك؛ فالذي يسري في جميع البدن من قوّة الحياة والإدراك لا يمكن أن يكون غير مبدأ الإدراك اللمسي، أمّا غيره فلا يمكن أن يكون ساريًا في كل البدن. (سفع(٤/ ١)، ١٦٠، ٤)

إدراك مركّب للحق تعالى

- أمّا الإدراك المركّب سواءًا كان على وجه الكشف والشهود، كما يختصّ بِخُلَّص الأولياء والعرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكّرين في صفاته وآثاره، فهو ليس مما هو حاصل للجميع، وهو مناط التكليف والرسالة، وفيه يتطرّق الخطأ والصواب، وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان، والتفاضل بين العرفاء، والمراتب بين الناس، بخلاف النحو الأول

فإنه لا يتطرّق إليه الخطأ والجهالة أصلًا. (سفع(١/١)، ١١٧، ١٥)

- أمّا الإدراك على الوجه المركّب سواء كان بطريق المكاشفة أو بطريق الاستدلال؛ فهو ليس مما هو حاصل للجميع بل للبعض وهو مناط التكليف ومقصد الرسالة وإليه يتطرّق الخطأ والصواب وبه يحصل أحكام الكفر والإيمان. (مسق، ٢٩، ٢٠)

إدراك النفس لذاتها بذاتها

- أما إن إدراك النفس لذاتها بذاتها، فهذا شيء لا شبهة تعتريه ولا خلاف لأحد من الفضلاء منقول فيه، كيف؟ والحكماء قد جعلوا نفس هذا الحكم أصلًا بنوا عليه إثبات مغايرة النفس للبدن وتجرّدها عنه وعمّا فيه؛ قالوا: الإنسان لا يغيب عن ذاته في حالتي نومه ويقظته وسكره وصحوه، ويغيب عنه البدن وجميع الأعضاء كلّها حتى القلب والدماغ؛ وكذا الأمور الحالّة فيهما. فإذا كان عالمًا بثبوته دائمًا غافلًا عن جميع أعضائه وما سواه أحيانًا - والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم - فذاته غير تلك الأمور. وأكّدوا هذه الدعوى بقولهم: "لو فرضت ذاتك وقد خلقت أول خلقتها على صحّة من عقلك وما استعملت حواسك في شيء من الأشياء منك ومن غيرك وكنت متفرّج الأطراف غير متلامس الأعضاء في هواء طلق غير متموّج، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلّا عن إنّيتك وهويّتك، فظهر أنّ علمنا بذاتنا فطري، إذ هو عين ذاتنا، ولو علمنا لوجود ذاتنا كسبًا لجاز لأحد قبل النظر والكسب أن يشكّ في ذاته هل حصلت ذاته له أو لا؟ واللازم باطل بديهة واتّفاقًا، فكذا الملزوم". (جمك، ١٨٤، ٩)

إدراك وهمي وعقلي

- اعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها. (سفع(١/٣)، ٣٦١، ٧)

إدراكات حسية

- لكن التعقّل إنّما يكون بتجريد تام ونزع محكم. وسائر الإدراكات الحسّية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب. (مبع، ٧٩، ٢٤)

أدعية وأذكار

- بالجملة فكلما قضى وقدّر حصول أمر من الأمور فقد قضى وقدّر حصول أسبابه وشرائطه، وإلّا، فلا إذا أراد الله شيئًا هيّأ أسبابه، ومن جملة الأسباب لحصول الشيء المدعو له دعاء الداعي وتضرّعه واستكانته، بل نسبة الأدعية والتضرّعات إلى حصول المطالب ونيل المآرب في الأعيان كنسبة الأفكار والتأمّلات إلى حصول النتائج والعلوم في العقول والأذهان، فثبت أنّ الأدعية والأذكار جدول من جداول بحار القضاء وساقية من سواقي أنهار القَدَر. (سفع(٣/١)، ٤٠٤، ٦)

أدنى كلام

- أدنى الكلام وهو النازل إلى أسماع الخلائق وآذان الأنام بواسطة الملائكة والناس من الرسل، فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرّق فيه المعصية والطاعة والإباء والقبول. (سفع(٣/ ٢)، ٩، ١٢)

إذن

- إنّ "الشفيع" من يكون يوم القيامة ومعنى "الإذن" عبارة عن جعله تعالى بعض الممكنات مخصوصًا بالقرب إليه والتوسّط بينه وبين من ليس له هذه المرتبة، وذلك التقديم والتأخير إنّما يكون لأجل استحقاق ذاتي وتفاوت جبلي حاصل لبعض الأعيان والماهيّات بالقياس إلى البعض بحسب الفيض الأقدس، وهو ثبوتها في علم الله تعالى قبل وجودها الخارجي مع آثارها ولوازمها، فقوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ﴾ (البقرة: ٢٥٥) استفهام إنكاري، أي: لا يشفع عنده إلّا بأمره. (تفسق(٥)، ١٢٧، ٦)

إرادة

- الإرادة فينا شوق متأكّد يحصل عقيب داع هو تصوّر الشيء الملائم تصوّرًا، ظنيًّا أو تخيّليًا، أو علميًّا؛ موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة العضلات الآلية والأعضاء الأدوية لأجل تحصيل ذلك الشيء. (جوم، ١٣٥، ٩)
- تعلُّق الإرادة بشيء مع أنّ نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول؟ فإنّ الإرادة ما حصلت أولًا إرادة بشيء ثم تعلّقت، فإنّ المريد لا يريد أي شيء اتّفق ولا شيئًا ما مطلقًا، فإنّها من الصفات الإضافية ولا يعقل إرادة غير مضافة إلى شيء، ولا أيضًا مضافة إلى شيء ما على الإطلاق، ثم يعرض لتلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان، بل إذا وقع تصوّر وحصل إدراك مُرجِّح لأحد الجانبين يحصل إرادة متخصّصة بأحدهما، فالترجُّح متقدّم على الإرادة. (سفع(١/ ٢)، ١٣٥، ٤)
- في الإرادة: وهي في الحيوان من الكيفيّات النفسانية ويشبه أن يكون معناها واضحًا عند الفعل غير ملتبس بغيرها إلّا أنّه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة، كما أنّ مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة، ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يُضرّه، وفسّرها المتكلّمون بأنها صفة مخصّصة لأحد طرفي المقدور، وقيل هي في الحيوان شوق متأكّد إلى حصول المراد، وقيل إنّها مغايرة للشوق المتأكّد، فإنّ الإرادة هي الإجماع وتصميم العزم، إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا، والفرق بينهما بأنّ الإرادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي. (سفع(٢/ ١)، ١١٣، ١٤)
- ثم إنّك إذا حقّقت حَكَمْتَ بأنّ الفرق بين المريد وغير المريد - سواء كان في حقّنا أو في حقّ الباري - هو ما أشرنا إليه، فإنّ إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه، لم تكن صالحة لرجحان

أحد ذينك الطرفين على الآخر، وإذا صارت إلى حدّ الوجوب لزم منه الوقوع، فإذن الإرادة الجازمة حقًّا إنّما يتحقّق عند الله وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبًا ذاتيًّا أزليًّا. وأمّا في غيره فلا يخلو عن شوب الإمكان والقصور والفتور، ولا ضرورة فيه إلّا ضرورة بالغير وما دام الذات أو الوصف لا الضرورة الأزلية. فإذن ما يقال من أنّ الفرق بين الموجب والمختار أنّ المختار ما يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل. والموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل، كلام باطل لأنّك قد علمت: أنّ الإرادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة، وهناك يمتنع حدوث المراد إلّا عند من نفى العلّة والمعلولية بين الأشياء كالأشاعرة، ومتى ترجّح أحد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل، ولا يبقى حينئذٍ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة، بل الفرق ما ذكرناه: أنّ المريد هو الذي يكون عالمًا بصدور الفعل غير المنافي عنه. وغير المريد هو الذي لا يكون عالمًا بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وإن كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائمًا بل منافرًا مثل المُلجأ على الفعل فإنّ الفعل لا يكون مرادًا له. (سفع(٣/ ١)، ٣١٧، ٩)

- اعلم أنّ ما ذكرنا من أنّ الإرادة كالعلم ونظائره التي كلها ترجع إلى الوجود تتعيّن وتتشخّص حسب تَعيُّن المراد وتشخّصه لا ينافي قولنا بصحّة كون إرادته (تعالى) - التي هي عين ذاته الحقّة الأحدية - متعلّقة بجميع الممكنات الواقعة في الوجود، كما أنّ علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكلية والجزئية التي وقعت أو ستقع وذلك للفرق بين الإرادة التفصيلية العددية التي يقع تعلّقها بجزئي من أعداد طبيعة واحدة، أو بكل واحد من طرفي المقدور كما في القادرين من الحيوانات وبين الإرادة البسيطة الحقّة الإلهية التي يكل عن إدراكها عقول أكثر الحكماء، فضلًا عن غيرهم، والكلام ههنا مع هؤلاء الزاعمين أنّ إرادة الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلّق بشيء ومقابله. على أنّ ما ادّعيناه - من كون كل إرادة متّحدة الهويّة بالمراد من حيث هو مراد - باقٍ على عمومه في باب الأول (تعالى) وغيره من أولى الإرادة الإمكانية، وكذا كل علم متّحد الهويّة مع المعلوم بما هو معلوم، وكذا كلّ وجود هو عين ما يوجد به من المهيّات من حيث هي موجودة بل الإرادة هي المرادة بالذات، كما أنّ العلم هو المعلوم بالذات، والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير إلّا بالعرض. وتحت هذا سرّ عظيم لأهله. (سفع(٣/ ١)، ٣٢٤، ٤)

- إنّ هذا المسمّى بالإرادة أو المحبّة أو العشق أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء، لكن ربما لا يُسمّى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره، أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور، أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك، كما أنّ الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم

والإدراك ولكن لا تُسمّى بالعلم إلّا صورة مجرّدة عن ممازجة الأعدام والظلمات المقتضية للجهالات. (سفع(٣/١)، ٣٤٠، ١٤)

- الإرادة صفة واحدة (كالقدرة والعلم) تتعلّق بالأشياء على ترتيب سببي ومسبّبي، وكلّما يصحّح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق وبحسب الأعداد والأوقات عن فاعل واحد أحدي الذات أحدي الصفة فهو يصحّح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتًا وعددًا ووقتًا عن إرادة واحدة بسيطة، وقد بيّن كيفيّة ذلك الصدور في موضعه وتصدّى لذلك الموحّدون المعتنون بالمحافظة على اعتقاد التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في الإلحاد والتشريك. (سفع(٣/١)، ٣٤٦، ٧)

- أنت فقد عرفت أنّ الإرادة لا بدّ فيها من مُرجِّح داعٍ والأوقات كلها متشابهة، وفي العدم الصريح لا يتفاوت شيء عن شيء ولا يتمايز معدوم عن معدوم، ولا يتميّز فيه حال يكون الأولى فيه إيجاد العالم، وكل ما يفرض قبل العالم - مما هو علّة لوجوده من حدوث إرادة أو وقت أو زوال مانع أو تعلّق علم أو حصول مصلحة أو غير ذلك من الأحوال - فإنّ الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمُرجِّح حادث كما كان الكلام جاريًا في علّة حدوث العالم نفسه، وذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير النهاية. (سفع(٣/٢)، ٣٠٣، ١٨)

- أمّا في المآل فلا يكفي هذه الداعية المسمّاة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية أخرى فوق الشهوة والغضب مسخّرة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الأخروية المعرّف لحسن الثواب وقبح العقاب، وهذه الداعية هي المسمّاة بالإرادة. وقد يسمّى عند بعض علماء الدين باعثًا دينيًا، وهي التي خصّ الله بني آدم بها، وأفردهم بها عن البهائم إكرامًا وتعظيمًا كما ميّزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء، وهذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أنّ الشهوة تحت إدراك الحسّ. (سفع(٤/١)، ١٥٩، ٧)

- إنّ المراد ههنا بالإرادة هي العزيمة الباعثة الجازمة على الفعل أو الترك، فإذا أدركنا شيئًا وعلمناه؛ فإن اعتقدنا ملائمة أو منافرة لنا دفعة بالتوهّم أو ببديهة العقل، أنبعث منه شوق إلى جذبه أو دفعه يُتبعه إرادة. (تفسق(١)، ٢٤١، ٢)

- الإرادة صفة ترجّح تعلّق القدرة بأحد طرفي المقدور وهي تنبعث عن الداعي، فقيل إنّها شوق متأكّد وقيل إنّها مغايرة للشوق لأنّها هي الإجماع وتصميم العزم إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده كالمحرّمات الشهوية عند المؤمن العفيف، وقد يريد ما لا يشتهيه كالأدوية البشعة النافعة. وربما يفرّق بينهما بأنّ الإرادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي. ولهذا يعاقَب المكلّف بإرادته المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وفي كون الإرادة من الأفعال الاختيارية نظر. وإلّا لأدّى إلى التسلسل لاحتياجه إلى إرادة أخرى. (تفسق(٢)، ٣٧، ١٠)

- إنّ الإرادة فينا شوق متأكّد عقيب داع، هو تصوّر الشيء الملائم الحسّي أو الظنّي أو الحقيقي تصوّرًا تخيليًا أو ظنيًا أو عقليًا موجبًا لتحريك القوّة المحرّكة للأعضاء الآلية، كالأرواح ثم الأعصاب ثم الأعضاء، لأجل تحصيل ذلك الشيء من حدود العلم إلى حدود العيان والشهود. (تفسق(٤)، ٣٨٥، ٩)

الذي منبع لجميع الخيرات. ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه، فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل إنها صدرت عن ذاته، فالداعي له في إيجاد الأشياء إنما هو عين ذاته. (شهث، ٣٩٢، ١٩)

- إنّ الإرادة قد تكون شوقًا متأكّدًا يحصل عقيب داع هو تصوّر الشيء الملائم تصوّرًا ظنيًا، أو تخيّليًا، أو علميًا موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة بعض الأجسام، كالعضلات الآلية والأعضاء الأدوية المخلوقة بأمر مبدع الأشياء لأجل طاعة بعض ما هو أقرب في الوجود إلى ملكوته الأعلى لحصول ذلك الشيء الملائم بوجه من الوجوه، وقد يكون شوقًا ذاتيًا غير مسبوق بتصوّر الشيء، بل مقارنًا له. ومن هذ القبيل أكثر تدابير النفس للبدن كم مرّ وقد لا يكون شوقًا، بل عشقًا ناشئًا عن عشق الذات المدركة بنفسها أو عن إدراكاتها المتعلّقة بالأشياء المنبعثة عنها بذاتها موجبًا لوجود الأشياء بذاتها أو بواسطة تلك الإدراكات المتعلّقة بها، فإنّ الشوق إنّما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل، فلا يوجد للمجرّدات العقلية، فإرادتها خالية عن الشوق. فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون علمه بذاته وهو في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين ابتهاجه بذاته

- إذا نسب إليه (الله) الممكنات من حيث أنّها صادرة عن علمه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة، وإذا نسب إليه من حيث أن علمه كاف في صدورها كان علمه بهذا الاعتبار إرادة. والفاعل إذا تعلّق فعله بمشيئة كان قادرًا من غير أن يعتبر معه شيء آخر من تجدّد أغراض أو اختلاف دواع أو تغيّن إرادة أو سنوح حالات، إلى غير ذلك مما لا يليق بجناب القدس. والجمهور غافلون عن ذلك، فيظنّون أنّ القادر لا يكون إلّا من شأنه أن يفعل وأن لا يفعل. وأمّا من شأنه أن يفعل دائمًا فلا يسمّيه الجمهور قادرًا. والحقّ أن الشيء الذي يفعل دائمًا، إن كان فعله يصدر عنه بغير مشيئة، فليس له قدرة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بإرادة له إلّا أن إرادته لا تتغيّر اتفاقًا إذ يستحيل تغيّرها استحالة ذاتية، فهو يفعل بقدرة. والتغيّر في المشيئة لا دخل له في معنى القدرة. فالقادر مَنْ إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، سواء كان شاء ففعل دائمًا أو لم يشأ فلم يفعل دائمًا. والشرطية غير متعلّقة الصحة بصدق كل من طرفيها، بل قد يصحّ أن يكون أحد

طرفيها أو كلاهما مما يكذب. فهذا المعنى غير صالح للنزاع بين الحكماء والكلاميين. بل ما يصلح للنزاع بين الطائفتين هو كون مقدّم الشرطية الأولى واقعًا بل ضروريًّا ذاتيًّا. (مبع، ١٣١، ٩)

- الإرادة فينا شوق متأكّد يحصل عقيب داع هو تصوّر الشيء الملائم، تصوّرًا علميًّا أو ظنّيًّا أو تخيّليًّا، موجب لتحريك الأعضاء الآلية لأجل تحصيل ذلك الشيء. وفي الواجب تعالى، لبرائته عن الكثرة والنقص ولكونه تامًّا وفوق التمام، تكون عين الداعي، وهو نفس علمه الذي هو عين ذاته بنظام الخير في نفس الأمر المقتضى له. لأنه لمّا علم بذاته الذي هو أجل الأشياء بأجل علم يكون مبتهجًا بذاته أشدّ الابتهاج، ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من أجل أنه يصدر عن ذلك الشيء. فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل أنها صدرت عن ذاته تعالى. فالعناية بهذا المعنى في الإيجاد نفس ذاته تعالى. وكل ما كان فاعليته لشيء على هذا السبيل يكون فاعلًا وغاية معًا لذلك الشيء. ولو كانت اللذّة فينا شاعرة بذاتها وكانت مصدرًا لفعل عنها لكانت مريدة لذلك الشيء لذاتها لأجل كونه صادرًا عن ذاتها، فكانت فاعلًا وغاية معًا. (مبع، ١٣٥، ٥)

- الإرادة، وهي لفظة تطلق فينا على الميل والداعية والعزم المقتضى لرجحان الفعل أو الترك المسبّب عن اعتقاد عقلي أو ظنّي لأحدهما صادق في الواقع أو على الزعم وعلى الشهوة الحيوانية التابعة للمزاج المسبّب عن التخيّل، ولا شكّ في استحالة هذه المعاني في حق الله خالق الميل والشهوة والرغبة والنفرة، والفرق بين الإرادة والشهوة كالفرق بين الاعتقاد العقلي أو الظنّي وبين الإحساس، وأن المريد قد يكره المراد كالمريض إذا أراد شرب دواء كريه بشع فإنه يريده بقوة العقلية لمصلحة إزالة السقم مع أنّه لا يشتهيه بقوّة التخيلية. وأمّا المعنى الواجب ثبوته في حقّ الواجب فهو أجل من هاتين الصفتين السالف ذكرهما، وإنما هو كون ذاته تعالى بحيث يعقل ذاته وهو أشرف من كل شريف وأبهى وألذّ من كل بهي لذيذ، ويعقل ما بعد ذاته وما يصدر عن ذاته، وهي أفعاله التي هي أفضل الأفعال وأحكمها وأتقنها لكونها من توابع ذاته فيريدها ويعشقها عشقًا تابعًا لعشق ذاته، فإن من عشق ذاتًا فقد عشق جميع آثارها وأفعالها عشقًا تابعًا لعشق تلك الذات. (مفغ، ٢٦٩، ٣)

إرادة أزلية

- لو انكشف لك الغطاء عن عين البصيرة بنور الاهتداء لعرفت أنّك مجبور في عين الاختيار، وتحقيقه يفتقر إلى تحقيق معنى الاختيار، فاطلبه من كتب أولى الأبصار ليظهر لك ما يظهر لهم: إنّه لا يتقدّم متقدّم ولا يتأخّر متأخّر إلّا بالحقّ واللزوم، فكل ما بين السماء والأرض حادث على ترتيب

واجب وحق لازم ولا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا فلتة خاطر ولا لفتة ناظر إلّا بقضاء الله وقَدَره وإرادته ومشيئته، لا رادّ لقضائه ولا مُعقِّب لحكمه ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ (النحل: ٩٣). كيف ولو لم يكن هكذا لكانت المعاصي والجرائم الصادرة من الأشقياء - إن كان الله يكرهها ولا يريدها - فإنّما هي جارية على وفق مراد إبليس - أذلّه الله - مع أنّه عدوّ الله، ثم القبائح أكثر من الحسنات، والمعاصي أكثر من الطاعات فيكون الجاري على وفق إرادة العدوّ أكثر من الجاري على وفق إرادة الله تعالى، وهذا ممّا لا يليق برئيس قرية فكيف يليق بالملك الجبّار ذي الجلال والإكرام. فقد علم أنّ الإرادة الأزلية تعلّقت بنظام العالم على هذا الوجه العام، وأمّا الأوامر والنواهي الشرعية فهي أمور مُقرِّبة للطاعات، مبعدة عن المعاصي، وأسباب مهيّجة للخيرات، دافعة للشرور والآفات، حسب ما يمكن ويليق لكل أحد. (تفسق(٥)، ٢١٣، ٩)

إرادة الله

- في الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تامًّا وفوق التمام تكون (الإرادة) عين الداعي وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضى له. وذلك العلم عند رؤساء المشّائين صورة زائدة على ذاته وعند شيعة الأقدمين كشيخ الإشراق وإتباعه عين ذاته تعالى. فإرادته تعالى للأشياء أي مريديّته لها عند هذه الطائفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضيًّا لديه على نظام هو أتمّ النظامات، الممكنة خيرًا وكمالًا. لا على أن تتبعه صور الأشياء؛ إتباع الضوء للمضيء والأسخان للنار تعالى عزّه عن ذلك علوًّا كبيرًا. بل على أنه عالم بكيفيّة نظام الخير الواقع في الوجود مشاهدًا، إيّاها وفيضان الخير والفضل عنه غير مناف لذاته بل أنه مناسب لجنابه ومرضيٌّ عند ذاته وليس أنه يوجد الأشياء ثم يرضى بها بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها. فإذا تحقّق وتبيّن أن إرادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصلح الذي هو تابع لعلمه بذاته، وعلمه بذاته هو بعينه داع له إلى إفادة الخير والجود - لما علمت من القول بأنّ محبته تعالى لذاته تستتبع محبّته للأشياء فكما أن لعلمه مراتب فكذلك لإرادته، ونفس وجود الأشياء الخارجية كما أنها نفس علمه تعالى بها هي أيضًا نفس إرادته تعالى لها بمعنى مراديتها لا بمعنى مريديّته. وتلك الأشياء وإن كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه ولكن ليست هي علّة غائيّة وغرضًا له تعالى في فعله بل ذاته تعالى علّة غائيّة لإيجاد الأشياء وغرض له فيها كما أنه علّة، فاعلية، لها - لما عرفت من الفرق بين ما بالذات وبين ما بالعَرَض. (جوم، ١٣٦، ١)

- لا شكّ أن إرادته أزليّة وتخصيص بعض

الأشياء بتعلّق الإرادة في أوقاتها المعيّنة الجزئية عند حضور استعداداتها، إنّما هو لأجل قصور قابلياتها عن القبول الأتمّ ونقصاناتها الذاتية عن الوجود الدائم، وإذا كانت الإرادة دائمة فالقول واحد والخطاب دائم، وإن كان المقول له والمُخاطَب حادثًا متجدّدًا. (سري، ٥٤، ١٥)

- إنّ الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاجًا عليه أكثر المحتجبين عن إدراك الحقائق بأغشية التقليد للآباء والمشايخ، لأنّ الله (سبحانه) إذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت إرادته واجبة الوجود كذاته، لأنّها عين ذاته الأحدية، وقد مرّ أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فلم تكن تلك الإرادة قصدًا إلى التكوين سيّما التكوين المطلق أو التكوين الأول لأقرب المجعولات إليه وأشرف الكوائن منه، لأنّ القصد إلى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود، فثبت أنّ إرادة الله (سبحانه) ليست عبارة عن القصد بل الحقّ في معنى كونه مريدًا أنّه (سبحانه وتعالى) يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته وأنّه كيف يكون؟! وذلك النظام يكون لا محالة كائنًا ومستفيضًا، وهو غير مناف لذات المبدأ الأول (جلّ اسمه) لأنّ ذاته كل الخيرات الوجودية كما مرّ مرارًا: أنّ البسيط الحقّ كل الأشياء الوجودية، فالنظام الأكمل الكوني الإمكاني تابع للنظام الأشرف الواجبي الحقّي، وهو عين العلم والإرادة. فعلم المبدأ بفيضان الأشياء عنه وأنّه غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه. فهذه هي الإرادة الخالية عن النقص والإمكان وهي تنافي تفسير القدرة بصحّة الفعل والترك لا كما توهمه بعض من لا إمعان له في الحكمة والعرفان. (سفع(٣/ ١)، ٣١٥، ١٧)

- قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ (الأحزاب: ٧٢) لتعلم أنّ الله لا يُحمِّل أحدًا شيئًا قهرًا وجبرًا، بل يعرض عليه أولًا، فإن تولّاه ولّاه، وإن لم يتولّه لم يولّه، وهذا رحمة الله وإرادته الخالية عن الكراهة أصلًا، ويرحم الله امرءًا آمن بالكتاب كله ولم يبادر بالصرف والتأويل إلى ما يبلغه بعقله وبعقول غيره من الأباطيل، ولم يسلك سبيل المقتسمين، الذين جعلوا القرآن عضين. (تفسق(٤)، ٣٩٣، ٩)

- كذلك الحكم في مراتب إرادته، فإنّ علمه تعالى بالأشياء بعينه إرادته بمعنى مراديته لما ثبت بالبرهان والكشف أنّ صفاته الكمالية كلها بعينه حقيقة واحدة، وبمعنى واحد بلا اختلاف حيثيّات ولا تعدّد جهات إلّا بمجرّد التعبير. (تفسق(٦)، ١١٩، ١٠)

- القاعدة المذكورة في عموم تعلّق علمه تعالى بالأشياء مطّردة في سائر صفاته. فقدرته مع وحدتها يجب أن يكون قدرة على كل شيء لأنّ قدرته حقيقة القدرة. فلو لم تكن متعلّقة بجميع الأشياء، لكانت

قدرة على إيجاد شيء دون شيء آخر؛ فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة. وكذا الكلام في إرادته وحياته وسمعه وبصره وسائر صفاته الكمالية. فجميع الأشياء من مراتب قدرته وإرادته ومحبّته وحياته وغير ذلك. ومن استصعب عليه أنّ علمه مثلًا مع وحدته علم بكل شيء وكذا قدرته مع وحدتها متعلّقة بكل شيء، فذلك لظنّه أنّ وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتية وحدة عددية، وأنّه تعالى واحد بالعدد. وليس الأمر كذلك، بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتّصالية وغيرها، لا يعرفها إلّا ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ (النساء: ١٦٢). (كمش، ٥٦، ٨)

إرادة الله القديمة

- إنّه (تعالى) أراد بإرادته القديمة إيجاد نفس الوقت المعيّن بعد العدم، لا أنّه أراد إيجاده في وقت معيّن حتى يلزم التسلسل، وبالجملة: أنّه أراد بالإرادة القديمة إيجاد كل العالم وأجزائه وجزئيّات أجزائه في أماكنها وأوقاتها المخصوصة، وأراد إيجاد الأوقات بهويّاتها المخصوصة لا في أوقات أخرى، وكذا أراد إيجاد الأماكن بهويّاتها المخصوصة لا في أماكن أخرى. وذلك لأنّ تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر إلى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصّصه إلى شيء آخر غير الإرادة القديمة، لأنّ التخصُّص الحدوثي فيه عين ذاته وهويّته، والذاتي للشيء غير معلّل بأمر ولا يفتقر إلّا إلى الجاعل له جعلًا بسيطًا. وهكذا حكم الأمكنة في تخصّصاتها المكانية. وأمّا قوله: "لو كان قديمًا امتنع القصد إلى إيجاده" ففيه ما لا يخفى من المنع إلّا أن يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الإرادة القديمة عند أهل التحقيق. (سفع(٣/ ١)، ٣٤٨، ١٤)

إرادة الله للموجودات

- في أنّ أمره للخلائق وإرادته للموجودات ليس أمر قسر وإجبار وإرادة قهر واضطرار، بل ما أمرهم إلّا ما أحبّوه، ولا أراد منهم إلّا ما عشقوه، بحسب ذواتهم الأصلية وماهيّاتهم الذاتية قبل أن ينحرفوا ويتغيّروا عمّا فطرهم الله عليه، بل الله سبحانه عامل كل أحد من خلقه معاملة لو لم يكن خلق سواه كان عامله بها، واختار لكل موجود ما إن وكل أمره إلى نفسه اختار ذلك. ألم تسمع في الأخبار الواردة أنّ الله عزّ وجلّ خلق الصنائع وعرضها على بني آدم قبل أن يخلقهم هذا الوجود الدنيوي في بعض مواطن الغيوب ومكامن النشآت، فاختار كلّ لنفسه صناعة فلمّا أوجدهم اختار لهم ما اختاروا لأنفسهم. وهكذا الأمر في كل ما يجري على الإنسان، لا يختصّ ذلك بالصنائع، بل ذلك مثال واحد من هذا الشأن، وقس عليه غيره، وليحسن كلكم ظنّه بربّه وليحبّه بكل قلبه، فإنّ ربّه من الرحمة إليه والحنان له على ما وصفناه، لا على ما يظنّه بعض المتفلسفة القائلة بأنّ "نظر الحقّ بالرحمة والإيجاد إلى مجموع النظام دون

خصوصيات الآحاد". (تفسق(٤)، ٣٨٧، ٥)

إرادة أولية رضائية

- قد ثبت بالحكمة إنّ الخير برضاه وقضاه جملة وتفصيلًا، والشرّ بقضائه جملة وبقدره تفصيلًا، فالإرادة الأولية الرضائية تؤدّي إلى الخير الكلّي والنظام الأعلى بالقياس إلى العوالم كلّها بحسب الأنواع، والإرادة الثانوية القدرية الجزئية تؤدّي إلى الخير والسعادة لطائفة بالقياس إلى عالَم، وإلى الشرّ لطائفة أخرى بالقياس إلى عالَم آخر، كما في الحديث الإلهي: "هؤلاء للجنة ولا أبالي، وهؤلاء للنار ولا أبالي" وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ (هود: ١١٨، ١١٩). (تفسق(٢)، ٢٦٤، ١٢)

إرادة ثانوية قدرية جزئية

- قد ثبت بالحكمة إنّ الخير برضاه وقضاه جملة وتفصيلًا، والشرّ بقضائه جملة وبقدره تفصيلًا، فالإرادة الأولية الرضائية تؤدّي إلى الخير الكلّي والنظام الأعلى بالقياس إلى العوالم كلّها بحسب الأنواع، والإرادة الثانوية القدرية الجزئية تؤدّي إلى الخير والسعادة لطائفة بالقياس إلى عالَم، وإلى الشرّ لطائفة أخرى بالقياس إلى عالَم آخر، كما في الحديث الإلهي: "هؤلاء للجنة ولا أبالي، وهؤلاء للنار ولا أبالي" وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ (هود: ١١٨، ١١٩). (تفسق(٢)، ٢٦٤، ١٣)

إرادة في الواجب

- الإرادة في الواجب هي المحبّة الإلهية التابعة لابتهاجه بذاته التي ينبوع كل فضيلة وكمال وخير، وهي عين الداعي، وهو نفس علمه بنظام الخير الذي هو عينه ذاته، المقتضية للنظام الكلّي، المؤدّية للخيرات أتمّ اقتضاء وتأدية. لأنّه لمّا علم ذاته الذي هو أجل الأشياء بأجل علم، يكون مبتهجًا بذاته أشدّ الابتهاج، ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عنه من حيث كونها صادرة عنه، فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها الإمكانية، بل لأجل أنّها آثار صادرة عنه تعالى، فالداعي في إيجاده للممكنات والغاية لها هو ذاته تعالى، فيكون ذاته فاعلًا وغاية، فهو الأول والآخر. (تفسق(٤)، ٣٨٥، ١٣)

إرادة الكلام

- اعلم أنّ الغرض الأول للمتكلّم في إرادة الكلام إنشاء أعيان الحروف والكلمات وإيجادها من الضمير في المخارج، وهو عين الإعلام، وأمّا ترتّب الأثر على الأمر والنهي والأخبار والتمنّي والنداء والاستفهام، وغير ذلك، فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الإعلام، وهذه المغايرة إنّما يتحقّق في بعض أقسام الكلام، لأنّ الكلام على ثلاثة أقسام: أعلى وأوسط وأدنى، فأعلى الأقسام ما يكون عين الكلام مقصودًا أوليًّا بالذات ولا يكون بعده مقصود أشرف وأهمّ منه لكونه غاية لما بعده، وهذا مثل إبداعه (تعالى) عالم

أمره بكلمة "كن" لا غير وهي كلمات الله التامّات والإنّيات العقليات التي لا تبيد ولا تنقص... وأوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره إلّا أنّه يترتّب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع، وذلك كأمره (تعالى) للملائكة السماوية والمدبّرات العلوية الفلكية أو الكوكبية بما أوجب الله عليهم أن يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والأشواق والعبادات والنسك الإلهية لغايات أخرى عقلية... وأدناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلّف عنه، وقد لا يتخلّف، وفيما لا يتخلّف أيضًا إمكان التخلُّف والتعصّي إن لم يكن هناك عاصم من الخطأ والعصيان وهذا كأوامر الله وخطاباته للمكلّفين وهم الثقلان الجن والإنس، بواسطة إنزال الملك وإرسال الرسول وهما - أعني الثقلين - مخلوقان في عالم الأحداث والتركيب وعالم الأضداد والأنداد والتعاند والتفاسد، ففي هذا القسم من الكلام - وهو الأمر بالواسطة - يحتمل الطاعة والعصيان، فمنهم من أطاع ومنهم من عصى. (سفع(٣/ ٢)، ٥، ١٢)

إرادة النفس

- ثم إرادة النفس كوجودها لا تنشأ من ذاتها، وإنّما تنشأ من إرادة الله تعالى التي هي عين ذاته، وإنّما الله يخلق فيها إرادة ومشيئة ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠). فكما ينشأ من النفس في الباصرة شعاع تدرك به الألوان والأضواء، وفي السامعة قوة تدرك بها الأصوات، فكذلك يخلق الله تعالى في النفس إرادة وعلمًا تدرك وتتصرّف في الأمور. وعند هذا التحقيق ينكشف سرّ قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧). فسلب الرمي منه صلى الله عليه وسلم من حيث أثبت له. وكذا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة: ١٤). فنسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله تعالى بأيديهم، والتعذيب هناك عين القتل. فهذا ما سنح لنا في مسألة "خلق الأعمال" مما ألهمني الله تعالى المدرك الفعّال. (رسخ، ٣٢٠، ٣)

إرادة وكراهة

- الإرادة والكراهة في الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية وهي من الأمور الوجدانية كسائر الوجدانيات (مثل اللذّة والألم) بحيث يسهل معرفة جزئياتها، لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيّتها الكلّية وذلك كالعلم، فإنّ العلم بإنّية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويّته الوجدانية عند النفس، ويعسر العلم بمهيّته الكلّية، لأنّه كالوجود لا مهيّة له بل هو عين الوجود هوية وغيره عنوانًا ومفهومًا والوجود كما مرّ لا مهيّة له. ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها، ولاقتران إدراك جزئيّات كل منها بإدراك جزئيات أمورًا أخر من

الكيفيات النفسانية بحيث يشتبه أحد الإدراكين بالآخر، فيعسر على النفس تجريد إدراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانية كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها ليمكن أن يؤخذ عنها ما لها في حدّ ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحدّ إن كان لها حدًّا ولوازمها المساوية لها إن لم يكن لها حدّ ولأجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلّمين في معنى الإرادة والكراهة. (سفع(٣/ ١)، ٣٣٦، ٥)

إرادة ومحبة

- الإرادة والمحبة معنى واحد كالعلم، وهي في الواجب (تعالى) عين ذاته، وهي بعينها عين الداعي وفي غيره ربما تكون صفة زائدة عليه وتكون غير القدرة وغير الداعي كما في الإنسان فإنّها كثيرًا ما تنفكُّ عن قدرته التي هي بمعنى صحّة الفعل (كالمشي والكتابة وغيرهما) وتركه. وهي أيضًا غير الداعي الذي يدعوه إلى فعله كالنفع المتوقّع من فعل الكتابة مثلًا أو على تركه كالضرّ المترتّب على فعلها. فهذه الثلاثة (أعني القدرة والإرادة والداعي) متعدّدة في الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله، متّحدة في حق الباري (سبحانه) وكلها فيه عين الذات الأحديّة، وفي الإنسان صفات زائدة عليه. (سفع(٣/ ١)، ٣٤٠، ١٩)

ارتقاء الإنسان

- إنّ سبب ارتقاء الإنسان من طور إلى طور هو اشتماله على جهتي موت وحياة، وضعف وقوة، ونقص وكمال، وبقاء وزوال، وله روح حيواني فانٍ، وروح ملكي باقٍ، فبأحدهما يقبل الموت والفناء، وبالآخر يقبل الحياة والبقاء. وليس لغيره هذه الخاصّة، إذ الحيوانات اللحمية حيّة بروح فانية، والملائكة حيّة بروح باقية. (جمك، ٢٠٤، ٧)

أرزاق

- اعلم أنّ للإنسان أرزاقًا مختلفة سوى رزق المعدة، وهي رزق القلب ورزق الروح، ورزق السرّ. (تفسق(٧)، ٢٨٦، ١٧)

أرض المحشر

- في أرض المحشر: هي هذه الأرض التي في الدنيا، إلّا أنّها ﴿تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ٤٨) فتمدّ مدّ الأديم وتبسط ﴿لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾ (طه: ١٠٧). تجمع فيها جميع الخلائق من أول الدنيا إلى آخرها لأنها اليوم مبسوطة على قدر يتّسع الخلائق كلها. (شهر، ٢٨٩، ٩)
- في أرض المحشر: هي هذه الأرض التي في الدنيا، إلّا أنّها تتبدّل غير الأرض كما تمتدّ مدّ الأديم وتبسط فلا ترى فيها عوجًا ولا أمتًا تجمع فيها الخلائق من أول الدنيا إلى آخرها، لأنّها في ذلك اليوم مبسوطة على قدر يسع الخلائق، ومعنى بسطها لا ينكشف إلّا لذوي البصائر النورانية التي أطلقت ذواتهم من أسر الطبيعة وقيد الزمان والمكان. (كتع، ٧٠، ٧)
- اعلم أنّ أرض المحشر هي هذه الأرض التي في الدنيا، إلّا أنّها يتبدّل غير الأرض

فتمدّ مدّ الأديم وتبسط، فلا يرى فيها عوجًا يجمع فيها جميع الخلائق من أول الدنيا إلى آخرها، لأنها اليوم مبسوطة على قدر يسع الخلائق كلها ومعنى مدّها وبسطها أن مجموع الأمكنة الواقعة في كل وقت، كما يتّصل الانات في نظر شهوده تعالى، كذلك الأرض الموجودة في الآزال والآباد، فتصير الأراضي كلها أرضًا واحدة فيها الخلائق كلها. (مظه، ١٥١، ١١)

أرواح أنسية

- إنّ الأرواح الأنسية بحسب الفطرة الأولى والثانية مختلفة في الصفاء والكدورة، والقوّة والضعف مترتّبة في درجات القرب من الله، وكذا المواد السفلية بإزائها متفاوتة تفاوتًا نوعيًّا أو صنفيًّا أو شخصيًّا، وقد قدر بإزاء كل مادة ما يناسبها من الروح، فحصل من مجموعها استعدادات مناسبة لبعض العلوم والأخلاق والصفات والكمالات، فأعظم السعادات لأجود الاستعدادات وأكمل الكمالات لأشرف الأرواح وهي أرواح الأنبياء والأولياء عليهم السلام في كل زمان بحسب أوضاع كل وقت، وأشرف أرواح الأنبياء روح خاتمهم وسيّدهم سيّد الكل في الكل صلى الله عليه وآله وبعده طبقة أولياء أهل بيته الطاهرين المستمرّ سلسلتهم إلى زمان ظهور المهدي ولي آخر الزمان صلوات الله عليه وآبائه أجمعين. (تفسق(٤)، ٤٤، ١٦)

أرواح طبيعية

- الذي يتكوّن منه أولًا في الحيوان هو الأرواح الطبيعية، والمجمِّع الحاصر لها هو المناسب إيّاها وهو الكبد، ثم يضيف إليها للأجزاء الغذائية بالقوّة الغاذية التي فيها؛ فيغتذي وينمو ويتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر وتزايدها في المقدار إلى منزل أعلى؛ وموضع أشرف وأقوى؛ فيضمّ إلى المجمع الأول في جانبه العالي الذي فيه قوّة الحرارة مجمع آخر روحه أصفى وأقوى وأحرّ وأقبل للحياة وهو القلب، وهكذا يتولّد سائر الأعضاء بعضها للرئاسة، وبعضها للخدمة إلى أن يتمّ البدن بجميع ما فيه من القوى والأعضاء كمدينة عامرة يتزايد أجزائها شيئًا فشيئًا فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا، ويخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها، وربما كان وجود السلطان آخرًا في السعي والعمل، وأولًا في الفكر والغاية. (سفع(٤/١)، ١٤٥، ١٢)

أرواح عقلية

- إنّ الأرواح العقلية من سرادقات الإلهية وشؤون الصمدية، وإمكاناتها أمور ذهنية غير واقعة في نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات. (سفع(٤/١)، ٣١٤، ١١)

أرواح نبوية

- إنّ الإنسان يمكن أن يصير في آخر مقاماته أشرف من الملائكة، إذ كما أنّ للملائكة طبقات متفاوتة في الوجود النزولي - وأشرفها طبقة الأرواح المهيّة التي هي باصطلاح الحكماء تسمّى العقول الفعّالة،

فكذلك للإنسان درجات متفاوتة في الصعود إلى الله، وأشرفها وأكملها درجة الأرواح النبوية التي أيضًا عقول بالفعل، وعند القيام إلى الله تعالى يكون فعّالة للعلوم العقلية، مكملة للنفوس، شفعاء للخلائق إلى الله تعالى. وكما أنّ أول الأرواح العقلية مَن لا واسطة في الشرف بينه وبين الله، كذلك آخر الأرواح النبوية من لا واسطة بينه وبين الله، كما قال صلى الله عليه وآله: "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرَّب ولا نبي مرسل" وهذا لا ينافي كون جبرئيل أو غيره من الملائكة معلِّمًا له في بعض الأحوال، لما علمت إنّ الإنسان ذو نشآت متفاوتة. (تفسق(٣)، ٦٨، ٢١)

أزل

- إنّ الأزل ليس وقتًا محدودًا له حالة معيّنة بل هي عبارة عن نفي الأولية، فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الأزل. (سفم(١/٣)، ١٥٧، ٦)

أزلي

- إنّ الأوّل قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقًا بعلّة ولا بزمان، ولا شبهة في أنّ الأزلي بهذا المعنى ينحصر في ذات الحق الأول جلّ مجده، وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتّصاف شيء مما ارتفع عن الزمان والتغيّر به كجملة المفارقات عن المادة في الذوات والأفعال، وما هو مبدع الكل المقدّس. (شهث، ٤٢٢، ١٦)

أزلية وأبدية الحقيقة المحمدية

- إذا كان روح النبي صلى الله عليه وآله - أي الحقيقة المحمّدية - متّحدًا مع العقل الأول فيلزم أن يكون أزليًّا وأبديًّا من حيث حقيقته، حادثًا من حيث بشريّته. أمّا أزليّته: فباعتبار مبدئيّته للأشياء بحسب صورتها العلمية الثابتة في علم الله وأمّا أبديّته: فلكونها الثمرة القصوى لوجود الخلائق. (تفسق(٥)، ١٣١، ٢١)

أسام

- اعلم أنّ وضع الأسامي للأشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهيّاتها وقد يكون باعتبار عوارضها وإضافاتها، الأول كالإنسان، والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم، وذلك كحقيقة النفس الإنسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنّما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن وتحريكها إيّاه وتدبيرها له، فنفسية النفس ليس كإنسانية الإنسان وزيدية زيد إلّا أن يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقًا، فيكون اسمًا لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسمًا للماهيّة مخصوصة فظهر إنّ بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عَرَضي، ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثيّاتها الزائدة عليها، فهو من جهة إنّه بالقوّة يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّها حاملة بالفعل يُسمّى موضوعًا بالاشتراك

اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث أنّها مشتركة بين الصور يُسمّى مادّة وطينة. ومن حيث أنّه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمّى أسقطسًا، فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركّب ومن حيث أنّه أول ما يبتدئ منه التركيب يسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم المركّب يسمّى ركنًا، وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات فإنّهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل، وإن كان ذلك القابل أبدًا يكون بالفعل، وكذلك يُسمّونه مادة مع أنّ مادة كل واحد من الأفلاك مخصوصة به. (سفع(٢/١)، ٢٣١، ٤)

- اعلم: إنّ الفصول البسيطة مجهولة الأسامي إلّا باللوازم، ولا يجوز أن يكون مهيّة الفصل غير مهيّة الجنس، بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها مهيّة الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه إيّاها عروضًا خارجيًا أو ذهنيًا بمعنى أن يكون للعارِض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس، لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والإبهام كما بين الوجود الشخصي والمهيّة النوعية. إذا تقرّر هذا فنقول: لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أنّ له لازمًا مشتركًا هو المعنى الجنس، فلمّا لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عُبّر عنه بلازمه المخصوص وسُمّي باسمه لما مرّ في صدر هذا الكتاب أنّ الوجودات الخاصة مجهولة الأسامي وإنّما الأسامي للمعاني الذهنية والكلّيات المعقولة، فإذن قد ظهر أنّ مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعّب وسائر الأشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتّصل، وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والاسمية ليست بفصول بالحقيقة للكمّ المنفصل، بل إنّما هي لوازم فصول وعلامات لها أقيمت مقامها، فلا يلزم ههنا كون مهيّة واحدة تحت مقولتين بالذات والآخر بالعَرَض. (سفع(٢/١)، ١٦٩، ١٧)

- الوجود الحق هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسمائه لأنّ الأسماء لها مدلولان: أحدهما عينه وهو عين المسمّى. والآخر ما يدلّ عليه مما ينفصل الاسم به عن اسم آخر ويتميّز في العقل. فقد بان لك بما هو كل اسم عين الآخر وبما هو غيره. فبما هو عينه هو الحقّ وبما هو غيره هو الحق المتخيّل الذي كنّا بصدده. (تفسق(١)، ٣٥، ٤)

- اعلم أنّ للوجودات حقائق خارجية، لكنها مجهولة الأسامي. شرح أسمائها أنها وجود كذا ووجود كذا. ثم يلزم الجميع في الذهن الأمر العام. وأقسام الشيء والماهيّة معلومة الأسامي والخواص. والوجود الحقيقي لكل شيء من الأشياء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت، إذ وضع

الأسماء والنعوت إنّما يكون بإزاء المفهومات والمعاني الكلّية، لا بإزاء الهويّات الوجودية والصور العينية. (كمش، ١٢، ٦)

أسباب وعلل

- الأسباب والعلل إنّما تحتاج إليها الصورة في نحو وجودها الكوني لأنّها الأمر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية، وإذا وجدت بوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركّب منها ومن المادة القريبة من غير استئناف علّة أخرى له. فبهذا الوجه يقال إنّ العلّة التامة للمركّب كانت معه في الوجود، فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإنّ المركّب كما إنّه موجود بالعرض على ما مرّ كذلك معلول بالعرض، والمعلول بالعرض يجوز أن يكون معًا لما هي علّة له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها. فاعلم هذا فإنّه من الحكمة المشرقية. (سفع(١/ ٢)، ١٩٠، ٨)

- القضاء والقدَر إنّما يوجبان ما يوجبان بتوسّط أسباب وعلل بعضها مقدّمات مدبّرات كالملائكة السماوية، عقلية كانت أو نفسية، قلمية كانت أو لوحية، وبعضها فاعلات محرّكات وموجبات مقتضيات كالمبادي العالية من الجواهر الفلكية والصور المنطبعة، وبعضها قوابل واستعدادات ذاتية وعارضية. والصور اللاحقة المادية والأوضاع الفلكية والأمور الاتّفاقية كالإدراكات والإرادات الإنسانية والحركات والسكنات الحيوانية، يختصّ بحال دون حال وبصورة دون صورة ترتّبًا وانتظامًا معلومًا في القضاء السابق. فاجتماع تلك الأسباب والشرائط، مع ارتفاع الموانع، سبب تام يجب بها وجود ذلك الأمر المدبَّر المقضي المقدور "وعند تخلّف شيء منها أو حصول مانع يبقى في حيّز الإمكان أو الامتناع، فإذا كان من جملة الأسباب - وخصوصًا القريبة - وجود هذا الشخص الإنساني وعلمه وإرادته وقدرته وتشوّقه وتفكّره وتخيّله اللذان هما مختار أحد طرفي الفعل والترك، كان ذلك الفعل اختياريًّا واجبًا وقوعه بجميع تلك الأمور التي هي علّة تامة لوجود المقدور، ممكنًا بالنسبة إلى كل واحد منها، فوجوب الفعل لا ينافي اختياريّته. كيف! وقد مرّ أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجَد. (تفسق(١)، ٣٣٩، ١٣)

استبصار

- اعلم أنّ العلوم ليست لازمة ضرورية، وإنّما يحصل في باطن الإنسان في بعض الأوقات بوجوه مختلفة، فتارة يهجم عليه، كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب شوق وطلب، أو لا، ويقال له الحدس والإلهام. وتارة يكتسب بطريق الاستدلال والتعلُّم، فيسمّى اعتبارًا واستبصارًا. ثم الواقع في الباطن، بغير حيلة الاستدلال وتمحّل التعلّم والاجتهاد، ينقسم إلى ما لا يدري الإنسان أنه كيف حصل ومن أين حصل، وإلى ما يطّلع معه

على السبب الذي منه استفيد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى والعقل الفعّال للعلوم في النفوس. فالأول، يسمّى إلهامًا ونفثًا في الروع، والثاني يسمّى وحيًا ويختصُّ به الأنبياء، والأول يختصُّ به الأولياء والأصفياء، والذي قبله وهو الكسب بطريق الاستدلال يختصّ به النظار من العلماء. (مبع، ٤٨٤، ٣)

استحالة ونمو

- لا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمّى بالاستحالة والكمّي المسمّى بالنموّ وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمّى بالتكوّن في كون كل منهما استكمالًا تدريجيًا، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كمًا أو كيفًا أو جوهرًا، ودعوى الفرق بأنّ الأولين ممكنان والآخر مستحيل تحكّم محض بلا حجّة؛ فإنّ الأصل في كل شيء هو وجوده والماهيّة تبع له كما مرّ مرارًا، وموضوع كل حركة وإن وجب أن يكون باقيًا بوجوده وتشخّصه إلّا أنّه يكفي في تشخّص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخّص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدّل في خصوصيات كل منها. (سفع(١/ ٣)، ٨٦، ١٤)

استخلاف

- لا بدّ من الاستخلاف بالنص الجليّ لوجود إمام يقتدى به الأمّة بعده (الرسول). (تفسق(٥)، ٢٢٠، ٢)

استدلال

- الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة. (مفغ، ١٤٢، ٣)

استدلال بالآثار واللوازم

- أما الشيء الذي يكون غنيًّا عن السبب والمقوِّم فالعلم به إمّا أن يكون أوليًّا بديهيًّا وإمّا أن يكون مأيوسًا عن معرفته وإمّا أن لا يكون إليه طريق إلّا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذٍ لا يعرف كنه حقيقته وماهيّته، والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حدّ له إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية، ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب الماهيّة كالجنس والفصل، ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء وهو البرهان على كل شيء وأقرب من كل شيء إلى كل شيء. (سفع(١/ ٣)، ٤٠٠، ٣)

استدلال بالعلة على المعلول

- العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بنّاء، واحتياجه إلى البنّاء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيّته فيكون ذلك استدلالًا بالعلّة على المعلول، ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لمّا كان مشروطًا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار الباني معلومًا لكون العلم بالإضافة إليه حاصلًا، وجميع البراهين الإنّية من هذا القبيل فإنّها كالبراهين اللّمية في أنّ العلم لا يحصل فيها إلّا من جهة إضافة العلّة إلى المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولًا

ولكن بوصف معلوليّته ونقص إمكانه علّة للحاجة إلى علّة ما من العلل، فكون برهان الإنّ برهانًا مفيدًا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علّة ما على الإطلاق لهذا المعلول، وكونه دليلًا مفيدًا للظنّ لأجل إفادته علامة من علامات العلّة المخصوصة وأثرًا من آثارها كما حقّق في مقامه، وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه وعلله وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوّة فإنّه ليس بممتنع فيه التغيُّر بل هو في معرض التغيُّر والزوال، وأمّا إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغيّر أصلًا وإن تغيّر وجود المعلول في نفسه مع أنّ العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده. (سفع(١/ ٣)، ٣٩٨، ١٨)

استعاذة

- إنّ الاستعاذة لا تتمّ إلّا بعلم وحال وعمل. أمّا العلم فهو علم العبد بنفسه، وبكونه عاجزًا عن جلب المنافع ودفع المضارّ الدينية والدنيوية، وبكون الله قادرًا عليهما لا يقدر أحد سواه على ذلك. وإذا حصل هذا الاعتقاد في القلب تُولَد فيه حالة - وهي انكسار وتواضع له - ويعبَّر عن تلك الحالة بالتضرّع إلى الله والخضوع له. وإذا حصل ذلك حصلت صفة أخرى في القلب وصفة في اللسان. فالتي في القلب أن يصير العبد ملتجئًا إلى الله، مريدًا لأن يصونه عن الآفات، ويخصّه بإفاضة الخيرات والحسنات. وأمّا التي في اللسان وهي أن يصير طالبًا لذلك بلسانه، معبّرًا به عمّا في جنانه. وذلك هو الاستعاذة وهي قوله: أعوذ بالله. إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ العمدة في الاستعاذة بالله هو علم العبد بنفسه وبربّه. (تفسق(١)، ٥، ١٠)

استعداد

- إنّ القوّة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبًا، والقوّة يتفاوت شدّة وضعفًا والاستعداد لا يكون إلّا واحدًا هو القوّة الشديدة. (سفع(٢/ ٢)، ٧٥، ١٢)
- الهيولى لمّا كانت في ذاتها مبهمة غاية الإبهام في الوجود - لتعرّيها عن كافّة الصّور -، كانت فيه قوّة جميع الأشياء. لست أقول: "استعدادها"، إذ الاستعداد لكونه قوّة قريبة مخصوصة لا يكون إلّا بسبب صورة مخصوصة؛ فلا استعداد للهيولى في ذاتها، وإنّما يستعدّ لشيء لأجل لحوق صورة بها. (رسح، ٣٤، ١١)
- أمّا إمكان الحادث فهو قبل وجود الحادث إذ كل كائن فإنّه قبل كونه ممكن - الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا بدّ له من مادة أو موضوع أو متعلّق به يحمل إمكانه. وهذا الإمكان ليس مجرّد ممكنية الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا يتفاوت قربًا وبعدًا، فالقريب استعداد والبعيد قوّة. (شهر، ٨٢، ١٧)

استعداد خاص

- إنّ الأجسام بعد اتفاقها في الجسمية

المشتركة لا بدّ لكل منها من استعداد خاص أو حالة خاصة أو ما شئت فسمِّه من خصوصية بها يطرأ عليها ذلك الاستعداد أو غيره لأنّ الاستعداد كالقوّة أمر عدمي منشأه صفة خاصة متقرّرة في ذات المستعدّ فتلك الصفة لو كانت أمرًا عارضًا لكان عارضًا لجسمية مخصوصة. (سفع(٢/ ٢)، ١٦٢، ١٠)

استعداد ولا استعداد

- إنّ الاستعداد واللااستعداد أمور عقلية كالإمكان والامتناع والوجوب ونظيرها، فهي إمّا عدمية أو إضافية، والإعدام ليست تحت مقولة، والإضافات تحت مقولة الإضافة. (سفع(٢/ ١)، ١٠٩، ٢٣)

استقراء

- الاستقراء؛ وهو الحكم على طبيعة كلّية بما وجد في جزئياته الكثيرة، كحكمك أنّ كل حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، بما شاهدت من الحيوانات. وهو غير مفيد لليقين؛ إذ ربما يكون حكم ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرئ، كالتمساح في مثالنا هذا. (تنم، ٤٤، ٣)

استلزام بين شيئين

- إنّ ما اشتهر بين المجادلين أنّ المحال مما يستلزم مُحالًا ليس بصحيح كليًّا؛ بل إنّما يصحّ جزئيًّا إذا تحقّق بين المُحالين علاقة عقليّة كما بين المُحال بالذات والمحال بالغير أي الموقوف على أمر ممتنع بالذات، فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات، لأنّ الاستلزام بين شيئين لا يتحقّق إلّا بمعلوليّة أحدهما لا محالة، إذ لا بدّ في التلازم إمّا كون أحد المتلازمين علّة والآخر معلولًا، أو كونهما معًا معلولي علّة واحدة، فأحد المتلازمين لا بدّ وأن يكون معلولًا بوجه، والمعلول لا يكون إلّا ممكنًا بالذات، لما تحقّق أنّ علّة الاحتياج إلى الغير والتوقّف عليه هي الإمكان لا غيره، فالممتنع بالغير لا يكون إلّا ممكنًا بالذات، فلا تلازم بين المحالين الذاتيين. وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه. (سفع(١/ ١)، ٣٨٤، ١٥)

استواء

- قوله عزّ وجلّ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الحديد: ٤). أصل الخلق: التقدير. والاستواء: الاعتدال والاستقامة ونقيضه الاعوجاج. والعرش: السرير ومنه: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل: ٢٣) والعرش: الملك، يقال: ثلّ عرشه. والعرش: السقف، ومنه قوله تعالى: ﴿فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ (الحج: ٤٥). والمعنى: إنه لما ذكر أنّ جميع الموجودات يمجّدونه ويسبّحونه ويعظّمونه - كل منها على قدر وعاء وجوده وحوصلة إدراكه وشعوره - لعظمته ومجده وجماله وجلاله، وبيّن ذلك بأنّ له التصرّف في الجميع بالمالكية والإفادة والإحياء والإماتة، وأنّه أول كل

شيء وآخره وظاهره وباطنه، والمملوك لا محالة يكون خاضعًا ساجدًا لربّه ومطيعًا لخالقه، فأراد أن يشعر بأنّ كونه بحيث يخضعه ويسجد له الجميع ليس أمرًا جزافيًا أو اتّفاقيًا، أو حكمًا إجباريًا من غير استحقاق، بل هو أمر يليق بشأنه، واقع في مقابلة لطفه وإحسانه وكرمه وامتنانه، حيث نظّم أمور العالَم على أبدع نظام وأفاد وجود كلّيات الجواهر وعظائم الأجرام على أشرف وضع وانتظام. (نفسق(٦)، ١٥٧، ١٩)

أسطقس

- الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثيّاتها الزائدة عليها، فهو من جهة إنّه بالقوّة يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّها حاملة بالفعل يُسمّى موضوعًا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث أنّها مشتركة بين الصور يُسمّى مادّة وطينة. ومن حيث أنّه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمّى أسقطسًا، فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركّب ومن حيث أنّه أول ما يبتدئ منه التركيب يسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم المركّب يسمّى ركنًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٣١، ١٥)

أسفار

- اعلم أنّ للسلّاك من العرفاء والأولياء أسفارًا أربعة: أحدها السَفر من الخلق إلى الحقّ. وثانيها السَفر بالحقّ في الحقّ. والسفر الثالث يقابل الأول لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ. والرابع يقابل الثاني من وجه لأنّه بالحقّ في الخلق. (سفع(١/ ١)، ١٣، ٣)

إسلام

- إنّ الإسلام - وهو الإقرار اللساني بالشهادتين - غير الإيمان - وهو العلم بأصول الدين - وهذا يوجب النجاة عن عذاب الله دون الأول. (تفسق(٢)، ٧٩، ١٤)

اسم

- الاسم هو ما يعرف به حقيقته وحدُّه، كمفهوم الحيوان الناطق للإنسان، فقد يكون لشيء واحد في الوجود والهوية والذات مفهومات كثيرة كلّها موجودة بوجود واحد، كالجوهر، والجسم، والنامي، والحسّاس، والناطق، والموجود، والممكن، والمتحيِّز والمتقدِّر، والمتمكِّن، وغير ذلك في باب الإنسان، فإنّها مع كثرتها بحسب المعنى والمفهوم صارت ذاتًا واحدة موجودة بوجود واحد. فالمراد من الاسم في عرف العرفاء هو المعنى المحمول على الذات والفرق بين الاسم والصفة، كالفرق بين المُركَّب والبسيط بوجه، فإنّ الاسم كالأبيض والصفة كالبياض، والفرق بين العَرَضي والعَرَض عند محقّقي أهل النظر، أنّ المأخوذ "لا بشرط شيء" هو العَرَضي والمأخوذ "بشرط لا شيء" هو العَرَض، فالمسمّى قد يكون واحدًا والأسماء كثيرة

وهي محمولات عقلية وليس المراد بها الألفاظ، لأنّها غير محمولة حملًا اتّحاديًا، وهذه الألفاظ التي هي بإزائها أسماء الأسماء عندهم، وأمّا تلك المحمولات فهي بالحقيقة علامات ومعرفات للذات الموسومة بها. واعلم أنّ عالم الربوبية عظيم الفسحة جدًّا، فيه جميع ما في عالم الإمكان على وجه أعلى وأشرف مع ما يزيد عليها مما استأثره الله بعلمه، ومن لم يكن عنده علم الأسماء، تعذّر عليه إثبات عالميته تعالى بجميع الموجودات، لأنها بحسب وجوداتها الخاصة متأخّرة عن مرتبة ذاته تعالى، مع أنه تعالى عالم بجميعها علمًا مقدّمًا على وجوداتها الإمكانية، فلو لم يكن الممكنات على كثرتها وتفصيلها موجودة بوجود واحد في مرتبة الذات الأحدية، لم يكن علمه تعالى بخصوصياتها وماهيّاتها مقدّمًا عليها ثابتًا له قبل وجودها. (سري، ٤١، ١٠)

- الحقّ إنّ كل اسم وُضِع لمعنى واحد جملي متألّف من معانٍ متعدّدة عند التفصيل بالفعل أو بحسب التحليل يدلّ عليها ألفاظ متعدّدة يكون الأول محدودًا والثاني حدًّا وهكذا معنى اسم الله بالقياس إلى معاني جميع الأسماء الحسنى. (تفسق(١)، ٣٧، ٢٠)

- اعلم: أنّ للحقّ تعالى شؤونًا وتجلّيات ذاتية أزلًا وأبدًا، وله بحسبها أسماء حقيقية، وله أيضًا بحسب ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩) شؤون وتجلّيات متجدّدة متعاقبة وله بحسبها أسماء وصفات إضافية أو سلبية، ولكل من الأقسام الثلاثة نوع من الوجود، إذ الوجود لسعة دائرته يشمل الأشياء كلها حتى الاعدام والقوى والإمكانات والاستعدادات، إذ لكل منها ماهيّة ومعنى والفرق بين الذات والصفة والاسم. إنّ الذات عبارة عن هوية شيء ونحو وجوده الخاص به وهو حقيقته المخصوصة، ثم لكلّ هوية وجودية نعوتًا كلّية ذاتية وعرضية، تصدق مفهوماتها على تلك الهوية اشتقاقًا، فالمشتقّات هي الأسماء ومبادئها هي الصفات، والفرق بين الاسم والصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المركّب والبسيط في الخارج، إذ مفهوم الذات معتبر في مفهوم الاسم وليس بداخل في الصفة، لأنّها مجرّد الأمر العارض أو كالفرق بين اللا بشرط شيء وبشرط لا شيء، إذ قد يراد من الصفة معنى لا يحمل على الذات، ويقال له العرض، ويراد من الاسم معنى يصحّ أن يحمل على الذات ويقال له العرضي، فيكونان متّحدين بالذات متغايرين بالاعتبار كما في العرض والعرضي على ما ذهب إليه بعض محقّقي أهل النظر. (مفغ، ٣٢٧، ١١)

- بالجملة فالذات الأحدية مع صفة معيّنة من صفاته أو باعتبار تجلّ خاص من تجلّياته الذاتية أو الافعالية تسمّى باسم من الأسماء، وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء، ومن هاهنا يعلم أنّ المراد بكون الاسم هو عين المسمّى ما هو، وليس كما توهم بعضهم أنّ النزاع في

قولهم: إنّ الاسم عين المسمّى أو غيره راجع إلى اللفظ ضرورة: أنّ المراد من زيد إن كان حروفه الملفوظة فظاهر أنّها غير زيد، وإن كان ذاته الشخصية فهي عينه. (مفغ، ٣٢٧، ٢٣)

- الاسم ليس موضوعًا لنفسه، إذ كل لفظ وضع فإنّما وضع لمفهوم كلّي عقلي لا للفظ آخر، فبالحقيقة مسمّاه ذلك المعنى الكلّي، نعم ربما يصدق ذلك المعنى الكلّي على ألفاظ مسموعة كلفظ الاسم والفعل وبالجملة والخبر وما يجري مجراها، ففي ما نحن فيه لفظ الاسم موضوع لما ذكره هذا الموجه، وأحد جزئيات ذلك المعنى هو لفظه وإطلاق العام وإرادة الخاص ليس إلّا على سبيل التجوّز. (مفغ، ٣٢٨، ١١)

- اعلم أنّ معنى الاسم في عرف العرفاء هو بعينه ما يرام من معنى المشتقّ، كالناطق والضاحك في اصطلاح الفلاسفة، فعلى هذا فالحقّ أنّ مفهوم المشتقّ إذا كان ذاتيًا للموضوع، كالناطق والحسّاس في الإنسان، فهو عينه بالذات لأنه محمول عليه حملًا بالذات، وإن كان عرضيًا كالضاحك والماشي فيه، فهو عينه بالعرض غيره بالذات، إذ الحمل بالهو هو مطلقًا عبارة عن الاتّحاد في الوجود، وهو منقسم إلى الحمل بالذات والحمل بالعرض، فقد صحّ قول من قال: إنّ الاسم عين المسمّى، إذا أريد مفهوم المشتقّ الذاتي أو العرضي لكن أراد بالعينية الاتّحاد بالعرض، وصحّ أيضًا قول من قال إنّه غير المسمّى، إذا أريد مفهوم العرضي أو المغايرة بحسب المفهوم دون الوجود، وقد حقّقنا في العلوم النظرية: أنّ المعاني كلّها سواء كانت ذاتيات أو عرضيات هي غير الوجود بالحقيقة جعلًا ووجودًا، لأنّها معقولات يتعقّل بتبعية الوجود، وليست هي موجودات عينية ولا داخلة في الوجود، ولا مجعولة ولا معلولة ولا معلومة بالذات، ولا متقدّمة ولا متأخّرة وليس الوجود صفة لها، لا حقيقية ولا انتزاعية كما يقوله الظالمون، بل العكس أولى كما حقّقه العارفون لأنّها معدومة العين معلومة الحكم والأثر، كالأظلال والأمثلة، وهذا شيء غفل عنه العلماء النظّار فضلًا عن غيرهم من أولى وساوس أفكار. (مفغ، ٣٢٨، ٢٠)

اسم الاسم

- اسم الاسم موضوع في اللغة للفظ دالّ على معنى مستقلّ. لأنّه مشتقٌّ من السِمَة وهو العلامة فكأنّه كان منقولًا لغويًا نقل من مطلق العلامة للشيء إلى علامة خاصة. وهو اللفظ الدالّ عليه بالاستقلال. ولمّا كان نظر العرفاء إلى أصل كلّ شيء وملاك أمره من غير احتجابهم بالخصوصيات ومواد الأوضاع كان الاسم عندهم أعمّ وأشمل من أن يكون لفظًا مسموعًا أو صورة معلومة أو عينًا موجودًا. (تفسق(١)، ٣٢، ٢٢)

اسم أعظم

- لا شكّ أنّ الاسم الأعظم ينبغي أن يكون

معناه مشتملًا على جميع المعاني للأسماء الإلهية على الإجمال، وكذا مظهره يجب أن يكون حقيقة مشتملة على مجموع حقائق الممكنات التي هي مظاهر الأسماء، ولا يصلح من الأسماء لهذه الجمعية الاسمائية إلّا الاسم الله، كما ذكر، وكذلك الحيّ القيّوم، إلّا أن الأول بحسب الوضع العلمي والثاني بحسب الوضع اللقبي، لاشتماله على جميع معاني الأسماء الإلهية تضمّنًا أو التزامًا، ولأجل ذلك كل ذكر أو دعاء قيل إن فيه الاسم الأعظم. فهو مشتمل لا محالة على أحدهما أو عليهما جميعًا، كقوله تعالى: ﴿اَللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ (البقرة: ٢٥٥). (سري، ٤٣، ٢٥)

اسم الله

- اعلم أنّ اسم الله تعالى يجمع الأسماء كلها لأنّه عبارة عن مقام الألوهية المنعوتة بلسان الشرع بالعماء، ومُسمّى الله يشمل مسمّى الأسماء كلها، كما أنّ الوجود الأحدي منبع الوجودات كلها، وليس للذات الأحدية اسم ولا وصف بإزائه ولا لأحد قدم عنده، إذ الأسامي بإزاء المعاني العقلية لا بإزاء الهويات العينية، فهذه المعاني هي أول كثرة وقعت في الوجود، وبرزخ بين الحضرة الإلهيّة الأحديّة الذاتيّة وبين المظاهر الكونية، لأنّ ذاته تعالى اقتضت بحسب المراتب الألوهيّة والربوبيّة صفات متعدّدة متقابلة، كالرحمة والغضب واللطف والقهر والرضا والسخط وغيرها، ويجمعها النعوت الجمالية والجلالية، وفي كل من المتقابلين شوب من الآخر، فلكل جمال جلال، كالدهشة والهيمان الحاصل من الجمال الإلهي، فإنّها عبارة عن انقهار العقل منه وتحيّره فيه، ولكل جلال أيضًا جمال، وهو اللطف المستور في القهر الإلهي. (مفغ، ٣٢٩، ١٥)

اسم الحدّ

- اسم الحدّ على التامّ والناقص بالاشتراك، لدلالة الأول على الماهية بالمطابقة، والآخر عليها بالالتزام؛ وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك، لتفاوت مراتب القليل في إيراد الأجزاء. (تنم، ١٦، ٦)

اسم للصفة

- قد يقال الاسم للصفة، إذ الذات مشتركة بين الأسماء كلها والتكثّر فيها بسبب تكثّر الصفات، وذلك التكثّر إنّما يكون باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب، وهي معان معقولة في عين الوجود الحقّ، بمعنى أنّ الذات الإلهية بحيث لو وجد في العقل أو أمكن أن يلحظها الذهن لكان ينتزع منه هذه المعاني ويصفها به، فهو في نفس الأمر مصداق لهذه المعاني من دون حاجة إلى تحقّق صفة في ذاته. (تفسق(٥)، ٤٢، ٢١)

اسم وصفة

- الفرق بين الاسم والصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المركّب والبسيط إذ الذات معتبرة في مفهوم الاسم دون مفهوم

الصفة، لأنّها مجرّد العارض، فالاسم - الله - عبارة عن مرتبة الألوهية الجامعة لجميع الشؤون والاعتبارات للذات المندرجة فيها جميع الأسماء والصفات التي ليست إلّا تجلّيات ذاته، وهي أول كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الأحدية الذاتية الغيبية وبين المظاهر الخلقية، وهو بعينه جامع بين كل صفتين متقابلتين واسمين متقابلين لما علمت أنّ للذات مع كل صفة معيّنة واعتبار تجلّ خاص من تجلّياته اسمًا، وهذه الأسماء الملفوظة هي "أسماء الأسماء". ومن ههنا تحقّق وانكشف أنّ المراد بأنّ الاسم عين المسمّى ما هو. (تفسق(٥)، ٤٢، ١٢)

أسماء الإشارات

- إنّ الضمائر كلّها كهو وأنت وغيرهما وكذا أسماء الإشارات كلّها كهذا وذلك وغيرهما موضوعة لأنحاء الهويّات الوجودية. إذ الوجود حقيقة واحدة وله أفراد وأعداد متمايزة الأشخاص؛ يصحّ أن يتصوّرها الواضع من جهة وحدة حقيقتها المشتركة ويضع الاسم لأفرادها الخاصة بحسب أوصافها الوجودية التي حكمها حكم أصل الوجود في وحدتها وتعدّدها. (تفسق(١)، ٦١، ٦)

أسماء الله

- أسماء الله تعالى بالحقيقة هي المحمولات العقلية المشتملة عليها ذاته الأحدية لا يتعلّق بها جعل وتأثير، بل هي موجودة باللاجعل الثابت للذات، ولها أحكام ثابتة وآثار لازمة هي مظاهرها، وربما يطلق عند العرفاء الاسم ويراد بها المظهر لأنه أيضًا فرد من معنى ذلك الاسم، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤) وأليق المجعولات بأن يعرف بها ذاته تعالى ويكون مظاهرًا لأسمائه وصفاته، هي كلمات الله التامات والأرواح العاليات التي هي بمنزلة أشعّة نور وجهه وكماله، ومعرفات جماله وجلاله، فهي الأسماء الحسنى، والله اسم للذات الإلهية باعتبار جامعيته لجميع النعوت الكمالية، وصورته الإنسان الكامل، وأشير بقوله صلى الله عليه وآله: "أوتيت جوامع الكلم"، والرحمن هو المقتضي للوجود المنبسط على الكل بحسبما يقتضيه الحكمة ويحتمله القوابل على وجه البداية، والرحيم هو المقتضي للكمال المعنوي للأشياء بحسب النهاية. (سري، ٤٢، ٢٧)

- إنّ أسماء الله تعالى مشتملة على جميع المعاني المنطقية والعينية، وجميع الحقائق الجوهرية والعرضية، وكما أنّك إذا نظرت في حقائق الأشياء وجدتها بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض، وبعضها تابعة، فنقول على المتبوعة إنّها "الجواهر" وعلى التابعة إنّها "الأعراض". (تفسق(٥)، ٣٩٣، ٢٠)

- المراد من الاسم هو المعنى المحمول على الذات عند العرفاء، والفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المركّب والبسيط بوجه؛ فإنّ الاسم كالأبيض والصفة

كالبياض، فالمسمّى قد يكون واحدًا والأسماء كثيرة وهي محمولات عقلية وليس المراد بها الألفاظ، لأنّها غير محمولة حملًا اتّحاديًا وأمّا تلك المحمولات، فهي بالحقيقة علامات ومعرفات للذات الموسومة... بها وقد يعبّر عن الصفة بالاسم، وبهذا المعنى يحمل الاختلاف في أنّ الاسم عين المسمّى أم لا ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ (الأعراف: ١٨٠) وإذا تحقّقت هذا، فاعلم أنّ أسماء الله تعالى بالحقيقة هي المحمولات العقلية المشتملة عليها ذاته الأحديّة، لا يتعلّق بها جعل وتأثير؛ بل هو موجودة باللاجعل الثابت للذات؛ وأليق المجعولات بأن يعرف بها ذاته تعالى ويكون مظاهر لأسمائه وصفاته - هي كلمات الله التامات والأرواح العاليات - التي هي بمنزلة أشعّة نور وجهه وكماله ومعرفات جلاله وجماله، فهي الأسماء الحسنى. (مظه، ٨٢، ٤)

أسماء الله وصفاته

- أمّا صفاته وأسماؤه فلا استحالة في كون معانيها ذوات حدود وبراهين لأنّها مفهومات كلّية من حيث مفهوماتها، وأمّا مفهوم اسم "الله" ومعناه، فوجود جميع الموجودات برهانه، وحدود جميع الحقائق الإمكانية واقعة في حدّه. (شهر، ٤٣، ٦)
- الحقّ إنّ مفهوم المشتقّ ما ثبت له مبدأ الاشتقاق مطلقًا أعمّ من ثبوت الشيء لغيره أو لما هو جزئه أو لنفسه، ففي الأول يكون ذلك - الثبوت المطلق مناط اتّصاف أمر مباين بذلك الشيء، وفي الثاني يكون مناط اتّصاف - الكل بجزئه - وفي الثالث يكون مناط اتّصاف الشيء بنفسه. فإذا تحقّق ذلك فنقول: الفرق بين أسماء الله وصفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركّب والبسيط فإنّهم صرّحوا بأنّ الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم وقد يقال: الاسم للصفة إذ الذات مشترك بين الأسماء كلها والتكثّر فيها بسبب تكثّر - الصفات ولذا اختلفوا في أنّ الاسم عين الذات أم غيره. ولو كان المراد منه مجرّد اللفظ لم يتصوّر الشكّ والاختلاف في كونه غير الذات فهذه الألفاظ هي أسماء الأسماء فلا تغفل. (شهر، ٤٤، ٧)

أسماء إلهية

- نقول مراده من الحقّ المتخيّل ما لوّحناه إليك من أنّ كلًّا من مفهومات الأسماء الإلهية وإن كان بحسب نفس معناه معرّى عن صفة الوجود الحقيقي من الوجوب والقِدَم والأزلية إلّا أنّه ممّا يجري عليه في نفس الأمر تلك الأحكام وينصبغ بنور الوجود الأحدي بالعرض لأنّ صفاته عين ذاته. وهذا النحو من العينية والاتّحاد بالعرض غير ما ألِفَه الجمهور وجرى عليه اصطلاحهم في الكتب العقلية فيما حكموا عليه بالاتّحاد بالعرض لأنّ ذلك عندهم جارٍ في اتّحاد العرضيات والمشتقّات المحمولة على موضوعاتها كاتّحاد مثل

الأبيض والأعمى مع زيد ممّا يشترط فيه قيام معنى المشتقّ منه ووجوده حقيقة أو انتزاعًا. ومعنى هذا الاتّحاد إنّ الوجود المنسوب أولًا وبالذات إلى زيد مثلًا هو بعينه منسوب إلى العرضي المشتقّ ثانيًا، وبالعرض أي على سبيل المجاز مع تجويز أن يكون لهذا العرضي نحو آخر من الوجود يوجد به بالذات غير هذا الوجود الذي قد وجد به بالعرض، فإنّ مفهوم الأبيض وإن كان متّحدًا مع زيد، موجودًا بوجوده إلّا أنّ له نحوًا آخر من الوجود الخاص به في نفسه. فإنّه جوهر موجود بالعَرَض. وعَرَض موجود بالذات لِما قد حقّق في مقامه إنّ العرضي عين العَرَض الذي هو مبدأ اشتقاقه بالذات. فيكون موجودًا بوجوده بالذات وهو بما هو عرضي محمول على جوهر محله يكون موجودًا بوجوده الجوهري بالعَرَض. (تفسق(١)، ٣٥، ٨)

- إنّ أسماء الله تعالى أصل حقائق الممكنات، وإنّ عالَم الأسماء الإلهية أصل هذا العالَم بجميع ما فيه من الصور الكونية السماوية أو الأرضية، وإنّ هذه الصور الكونية كعكوس وأظلال لحقائق تلك، حتى أنّ العرفاء الشامخين والأولياء الكاملين يشاهدون بأنوار بواطنهم عالَم الأسماء وترتيبها، وتقدّم بعضها على بعض وتسلّطه عليه، وتأخّر بعضها عن بعض وانقهاره له ترتيبًا سببيًا ومسبّبيًا وكثرة جمعية لا يقدح في وحدة الذات. (تفسق(٢)، ٣٢٤، ١٣)

- إنّ الواجب بالذات لا ماهيّة له لأنّه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها غير موجود، وهذا من الحكمة المضنونة بها على غير أهلها المختصّ بدركها الكمّل من أهل الكشف والعرفان، وهذه الأسماء ليست ألفاظًا وحروفًا مسموعة، وهذه المسموعات اللفظية هي أسماء الأسماء، والمعنون بهذا العلم حقّقوا ودوّنوا مسائل كثيرة فيه على النظم الحكمي على ترتيب الحكمة الرسمية المبتني على مبادئ وموضوعات وأقسام أصلية وفرعية ومطالب وغايات لانقسام أسمائه العظام إلى جواهر وأعراض وأعراضها إلى مقولات تسعة من كمّ وكيف وأين وضع ومتى وإضافة وجدّة وفعل وانفعال، على أنّ الجميع بسائط عقلية موجودة بوجود واحد واجب لذاته وهذا من عجائب أسرار عظمة الله. (كتع، ٢٣، ١٧)

أسماء توقيفية

- الحقّ إنّ وضع الاسم المخصوص للذات الأحدية والهوية الغيبية مع قطع النظر عن النسب والإضافات غير متصوّر أصلًا، لا لما قيل "إن ذاته تعالى من حيث هي غير معقول للبشر، فلا يمكن أن يُدلّ عليها بلفظ". إذ يرد عليه ما ذكره بعض المحقّقين: إنّ أقصى ما يلزم منه عدم تمكّن البشر من وضع الاسم له جلّ شأنه، والمدّعي أنّ ليس له تعالى علم أصلًا، وقد صحّ أنّ أسمائه توقيفية، فيجوز أن

يضع هو لذاته المقدّسة اسمًا، على أنّ القول بعدم تمكّن البشر من وضع العلم محلّ كلام، إذ يكفي في وضع الاسم تعقّل المسمّى بوجه يمتاز عمّا عداه. (تفسق(٥)، ٣١، ١٧)

إشارة

- اعلموا إنّ الكلام مشتمل على عبارة وإشارة كما أنّ الإنسان متألّف الوجود من غيب وشهادة. فالعبارة لأهل الرعاية والإشارة لأهل العناية. فالعبارة كالمَيْت المستتر في طيّ الأكفان، والإشارة كاللطيفة الذاكرة العارفة التي هي حقيقة الإنسان. والعبارة من عالَم الشهادة والإشارة من عالَم الغيب. والشهادة ظلّ الغيب كما إنّ تشخّص الإنسان ظلّ حقيقته. (تفسق(١)، ٢٨، ١٣)
- اعلم أنّ الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في مأخذ الإشارة، والإشارة في الحقيقة تخييل الامتداد لا نفسه لأنّه فعل المشير، لكنّه يطلق على سبيل المسامحة أو بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي أخذ من المشير إلى المشار إليه. (شهث، ١٣٤، ٧)

اشتداد اتصالي

- إنّ الشخص الواحد الجوهري مما يجوز فيه الاشتداد الاتّصالي من حدّ نوعي إلى حدّ نوعي آخر، كالسواد إذا اشتدّ، وكلّما بلغ إلى درجة أشدّ وأقوى من الكون، تكون هي أصل حقيقته، وما دونها من فروعه ولوازمه، بل الوجود كما مرّ مرارًا كلّما كان أقوى كان أكثر حيطة بالمراتب، وأوفر سعة وأبسط جمعية للدرجات، أو لا ترى كيف يفعل الحيوان أفاعيل الجماد والنبات، مع ما يختصّه كالإحساس والإرادة، ويفعل الإنسان أفاعيلها جميعًا مع النطق والعقل، يفعل الكل بالإنشاء، والباري يفيض على الكل ما يشاء. (مفغ، ٥٩٦، ١١)

اشتداد وتضعّف

- كل من الاشتداد والتضعّف حركة في الكيف، كما أنّ كلًّا من التزايد والتنقّص حركة في الكم. ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحوًا آخر. (سفع(١/١)، ٤٢٣، ١٢)

اشتراك

- ليس مراده قدس سرّه (ابن عربي) من قوله: "فلهذا قلنا فيه رائحة اشتراك" أنّه يعتقد إنّ فاعل أفاعيل العباد مركّب من أمرين حق وخلْق، وكذا قوله: "فهذه مسألة لا يتخلّص فيها توحيد أصلًا، إلى قوله: "غير مخلّص لأحد الجانبين" ليس المراد ما تُوهِمه ظاهر العبارة وكذا ما ورد في أحاديث أئمتنا الأطهار عليهم السلام: "إنّه أمر بين أمرين" ليس المعنى ما توهّمه المحجوبون: إنّ الفعل واقع بين الرب والعبد غير مخلص لأحدهما، كيف وهذا شِرك محض وظلم عظيم يخالِف البرهان

والكشف والنقل عن أئمتنا عليهم السلام. بل مقصوده قدّس سرّه ممّا ذكره، ومرادهم عليهم السلام من قولهم بأنّه أمر بين أمرين: إنّ الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى من غير اشتراك أصلًا؛ وكذا الفعل الصادر من العبد هو بعينه صادر عن الحقّ من غير اشتراك بل لأنّ وجود العبد بعينه شأن من شؤون الله، وقد ذكرنا فيما مرّ أنّ للفعل نسبة إلى الفاعل المزاول وله بعينه نسبة إلى الفاعل المفارق، والذمائم والنقائص في الأفعال راجعة إلى نسبة المزاول لا نسبة المفارق والمذكور ههنا أدقّ وأعلى في التحقيق وأغمض وأدقّ في المسلك لا يفهمه إلّا ذو بصيرة ثاقبة وكشف تام ويد باسطة في الغيب. (تفسق(١)، ٤٤١، ١١)

إشراق عقلي

- إشراق عقلي: لا شكّ أنّ إرادته أزلية وتخصيص بعض الأشياء بتعلّق الإرادة في أوقاتها المعيّنة الجزئيّة عند حضور استعدادتها، إنّما هو لأجل قصور قابلياتها عن القبول الأتمّ؛ فإذا كانت الإرادة دائمة فالقول واحد والخطاب دائم ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) وأنّ المقول له والمخاطب حادث متجدّد، فكلامه الذي هو أمره متعلّق بجميع المكوّنات، أمر التكوين وهو خطاب بكلمة "كن" وهي كلمة وجودية فسمعت أعيان المكوّنات خطابه ودخلت في باب الوجود، ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) فمن كان له سمع حقيقي، يسمع كلام الحقّ وخطابه وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم "أن في أمتي محدثين مكلمين وليس هؤلاء المكلمين أنبياء تشريع ورسالة"، لأنّ الرسالة قد انقطعت وأبوابها قد غلقت بعد نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم وأيضًا ورد عنه عليه السلام: "إنّ لله عبادًا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون"، أي ليسوا بأنبياء تشريع هم في الشريعة تابعون لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم. واعلم أنّ الكلام الحقيقي ليس من شرطه أن يكون بكسوة الألفاظ والحروف ولا تمثل المتكلّم بصورة شخصية، بل إلقاء كلام معنوي إلى قلب مستمع من الله ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ۝ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ۝ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ (الأنفال: ٢١ - ٢٣). (مظه، ١٠٤، ٢)

أشكال أخروية

- الأشكال الأخروية هي مثالات المعاني والحقائق، والأجسام الدنيوية هي أمثال وضعية تمثّلت بتوسّط الحركات والانفعالات، فهي كالنسخة الثانية لكتاب الحقائق ولهذا ممّا يقع فيها الخطأ في الحكاية عنها لمن قلّت ممارسته لقراءة الكتب، فيرى الظلمة نورًا، والظل حَرورًا، والهاوية قصورًا، والمحنة سرورًا، والعذاب راحة، والنقمة نعمة، والقبيح حسنًا، والحسن قبيح. (تفسق(٣)، ٢٥٤، ١٤)

أشكال القياس الثلاثة

- ظهر أنّ (الشكل) الثالث لا ينتج إلّا جزئية، كما أن (الشكل) الثاني لا ينتج إلّا سالبة؛ و(الشكل) الأوّل ينتج الجميع. وفي هذه الثلاثة كفاية لطالب الحق. ويمكن له بالعمل الإشراقي ردّ الضروب المنتجة من كل شكل إلى ضرب واحد، هو المركّب من موجبتين كلّيتين ضروريّتين؛ وذلك لردّه القضايا إلى الموجبة الكلّية الضرورية، كما مرّ. والضابط في شرائط الثلاثة بحسب الكمّ والكيف كلّية ما موضوعها الأوسط؛ ككبرى الأول مطلقًا، وإحدى الثالث مع اتّحاده بالأصغر، وهو المفسّر بالملاقات بالأسر؛ وإما كلّية ما موضوعها الأكبر مع الاختلاف في الكيف. (تنم، ٣٨، ٦)

أشواق نفسانية ونباتية وحيوانية

- أمّا الجواب عمّا ذكره الشيخ والتخلّص عمّا أورده من استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول: أمّا قوله أمّا الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق، فإنّ المادة وإن كانت بحسب اعتبار العقل إيّاها مجرّدة عن الصور أمرًا عدميًّا، وبحسب اعتباره إيّاها مطلقة ماهيّة ناقصة مُبْهمة في غاية الإبهام، لكنها تصلح للتحصّل والتعيّن بحسب ما يحصّلها ويعيّنها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي شأنها تقويم وجود الهيولى محصّلة، وتحصل نوعيّتها متقرّرة، فهي إذن باعتبار تحصّلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها أشواق نفسانية إلى كمالات تليق بالنفوس سواء كانت فلكية أو عنصرية مجرّدة أو منطبعة باعتبار تحسّراتها النفسانية النباتية يكون لها أشواق نباتية إلى كمالات نباتية كالتغذّي والتوليد، وباعتبار تحصّلاتها الطبيعية يكون لها أشواق طبيعية من التحفّظ على الأشكال والأوضاع والتحيّز في الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الأجسام الطبيعية البسيطة والمركّبة. (سفع(١/ ٢)، ٢٤١، ١٢)

أشياء عدمية

- اعلم أنّ الأشياء العدميّة والأمور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجيّة، ليس لها تنوُّع وتحصّل إلّا بما يضاف هي إليه؛ فالعدم المقيّد بشيء ما إنّما يُعْقل ويتحصّل في العقل بسبب ذلك الشيء، ويصحّ لحوق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل، فيصحّ أن يحكم عليه بالعلّية والمعلوليّة وغيرهما من الأحكام والأحوال، فيقال عدم العلّة علّة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علّة لعدم العلّة، وإن علم من عدم المعلول عدم العلّة على سبيل الاستدلال. (سفع(١/ ١)، ٣٥١، ٣)

أصحاب الجنة

- أمّا أصحاب الجنّة فليس لهم هذا التبدّل والاستحالة والكون والفساد، لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة وحكمها، فحركاتهم وأفاعيلهم نوع آخر، ما فيها

نصب ولا تعب وأعمالهم ما فيها لغوب لأن السموات وحركاتها مطوية في حقّهم، لأنهم من أصحاب اليمين، ولهم مقام فيه يطوى الزمان والمكان، فزمانهم زمان يجمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان، ومكانهم مكان يحضر فيه جميع ما يسعه السموات والأرض، ومع ذلك تكون الجنّة ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة، إلّا أنّها ليست طبيعية ماديّة، بل محسوسته، ووجودها وجود إدراكي حيواني مجرّد عن عالم الطبيعة والهيولى المستحيلة الكائنة الفاسدة، كما أن ما يراه الإنسان في عالم نومه محسوسات بلا شبهة إلّا أنّها غير طبيعية. (سري، ٢٣٠، ٢٣)

أصحاب المعارج

- بعض المتجرّدين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج، فإنّهم لشدّة اتّصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوّتهم يقدرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتّبة عليها الآثار، وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتّب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمّى بالوجود الذهني والظلّي، وذلك الآخر المترتّب عليه الآثار يسمّى بالوجود الخارجي والعيني. (سفع(١/ ١)، ٢٦٦، ٨)

- أمّا أصحاب المعارج من الأنبياء والمتجرّدون من أغشية المواد ولبوسات الأجرام من الأولياء، لخلع أبدانهم العنصرية أو تحصيلهم ملكة خلعها، وإن لم يصر منخلعة، بل مع صحوهم وشعورهم بما يورده الحواس، فقد حصلت لهم مشاهدة الصور الأخروية وأحوال البرزخ قبل وقوعها وقيام القيامة للمحجوبين، كما وقع للنبي "صلى الله عليه وآله" ليلة المعراج حيث يحكى عنه أنه: رأى أهل الجنّة في الجنّة وأهل النار في النار، وعيّن بعضًا منهم، وهم بعدما ماتوا، وما قتلوا، أن فلانًا وفلانًا رأيتهم في الجنّة، وفلان وفلان، رأيتهم في النار. ورأى الأنبياء "عليهم السلام" وقد انقرضت أزمنة حياتهم الدنياوية، ورأى موسى "عليه السلام" حين كلّمه تعالى تكليمًا، وذلك لأجل اطّلاعه على الآخرة وشهوده للنشأة الثانية وخروجه عن الأمكنة والأزمنة، فكانت نسبة جميع الأزمنة والأمكنة بالنظر إلى إحاطة شهوده لقربه من الحقّ الأعلى في درجة واحدة. (مبع، ٤٤١، ٩)

أصل الدين

- أصل الدين تصفية الروح عن الكدورات الشيطانية والهواجس النفسانية، والصلاة هي التعبّد للعلّة الأولى والمعبود الأعظم والخير الأعلى، والتعبّد في الحقيقة عرفان الحقّ جلّ مجده والعلم به وبآياته بالسرّ الصافي والقلب النقيّ والنفس الفارغة، فسرّ الصلاة - التي هي عماد الدين - هو العلم بوحدانية الله تعالى، ووجوب وجوده، وتنزّه ذاته، وتقدّس صفاته،

وأحكام آياته ومعرفة أمره وخلقه وقضائه وقَدَره وعنايته وحكمته وإرادته وقدرته ويده وقلمه ولوحه ورقمه وملائكته، وكرام الكاتبين، وكتبه ورسله واليوم الآخر لمعاد عباده إليه ورجوع الخلائق لديه ومُثول الأرواح والنفوس بين يديه مع الإخلاص له في العبودية. (تفسق(٧)، ٢٤٣، ١٢)

أصول المعجزات

- إنّ أصول المعجزات والكرامات هي كمالات ثلاثة تختصّ بقوى ثلاث: الخاصيّة الأولى: كمال القوى العاقلة، وهي أن يصفو عقل الإنسان صفاء يكون شديد الشبه بالملائكة القمرّيين - المسمّاة عند بعضهم بالعقول الفعّالة - ليتّصل بهم من غير كثير تفكّر وتعمل، حتى يفيض عليه العلوم اللدنية من غير توسّط تعليم بشري، بل يكاد أرض نفسه الناطقة أشرقت بنور ربها، وزيت عقله المنفعل يضيء لغاية الاستعداد بنور العقل الفعّال الذي ليس هو بخارج عن كمال ذاته وإن لم تمسسه نار التعليم البشري لكن عند تميّز ذاته القابلة للمعقول عن ذات المقبول من العقول صارت نورًا على نور - يهدي الله لنوره من يشاء. الخاصيّة الثانية: كمال القوّة المصوّرة وهو كونها في الشدّة والقوّة بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب - كما قد يشاهد النائم في نومه - وذلك لأنّ قوى النفس وإن كانت متجاذبة متنازعة كلما انجذبت النفس إلى بعضها كالظواهر انقطعت عن الأخرى كالبواطن، لكن إذا لم تكن ضعيفة منفعلة عن الجوانب بل كانت قوية غير منفعلة عنها وسيعة للجانبين تحفظ الجميع فعند استعمال الحواس الظاهرة تستعمل الباطنة، وتشاهد المغيبات في اليقظة، فتدرك المعقولات والكلّيات عن الوسائط العقلية، وتشاهد الصور الجميلة والأصوات الحسنة المنظومة على الوجه الجزئي... الخاصيّة الثالثة: قوّة في النفس الإنساني من جهة جزئها العملي وقواها التحريكية ليؤثّر في هيولى العالم بإزالة صورة ونزعها عن المواد، وبإيجادها وكسوتها إيّاها، فيؤثّر في استحالة الهواء إلى الغيم، وحدوث الأمطار، وحصول الطوفانات، واستهلاك أمة فجّرت وعتت عن أمر ربّها ورسله، واستشفاء المرضى، واستسقاء العطشى، وخضوع الحيوانات. (تفسق(٦)، ٢٧٧، ١٨)

أصول الموجودات

- إنّ أصول الموجودات هي الجواهر، دون الأعراض. وأصول الجواهر هي المجرّدات التي هي من عالَم الأمر، دون الماديات والجسمانيات التي هي من عالَم الخلق. وأصول المجرّدات هي العقول المسمّاة بالأرواح الكلّية، دون النفوس، سواء كانت سماوية أو أرضية. وأصول الأرواح الروح الكلّي الذي لا واسطة بينه وبين الحقّ. فهذه أصول الموجودات، ولا موجود خارج عن هذه الأجناس وما يتفرّع عليها. (تفسق(٣)، ٦٠، ٥)

إضافة

- في أنّ للوجود حقيقة عينيّة: لمّا كانت

حقيقة كل شيء هي خصوصيّة وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما إنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها، وبالحقيقة إنّ الوجود هو الموجود، كما إنّ المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر والكمّ والكيف وغيرها، كالأب والمساوي والمُشابِه وغير ذلك، قال بهمنيار في التحصيل: وبالجملة فالوجود حقيقته إنّه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته. (سفع(١/١)، ٣٩، ٥)

- في أنّ كل حادث يسبقه قوّة الوجود ومادة تحملها: كل ما لم يكن يسبقه قوّة الوجود فيستحيل حدوثه، وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فإنّه يسبقه مادة، وذلك لأنّه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعًا لم يكن يوجد أصلًا، ولو كان واجبًا لم يكن معدومًا فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لأنّ كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه؛ فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن، وهذا الإمكان عَرَض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لأنّه إضافة ما منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده فيكون الإضافة مقوّمة له، وليس إمكان الوجود المطلق جوهرًا ولا عَرَضًا غير نفس الإضافة، ولو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة، ولو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه، وكذا لو كان عرضًا قارًّا، فقد عُلِم أنّه ليس لإمكان الوجود مطلقًا وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتى يكون مضافًا مشهوريًّا لا حقيقيًّا فهي أعراض لموضوعات، والإضافة مقوّمة لإمكان وجود كذا، والجوهر لا يُقوّمه العَرَض فهو عَرَض فيجب أن يكون موجودًا في موضوع، فلنسمّ هذا الإمكان قوّة الوجود وحامله موضوعًا ومادة وهيولى باعتبارات. (سفع(١/٣)، ٥٠، ٦)

- المهيّة التي هي وراء الوجود إمّا أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة، فهي إمّا أن يتصوّر ثباتها أو لا يتصوّر، فإن لم يتصوّر ثباتها فهي الحركة وإن تصوّر ثباتها، فإمّا أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة، وإمّا أن يعقل دون ذلك، فإمّا أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزّئ أولًا، فإن أوجب فهو الكمّ وإلّا فهو الكيف، فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميّزات عن كل واحد من أطراف التقسيم، فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث أنّها قارّة امتاز عن الحركة، ومن حيث أنّها لا تحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة، ومن

حيث أنّها لا تحوج إلى اعتبار تجز، امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة، ثم أخذ في بيان أنّ متى والأين وغيرهما لا يعقل إلّا مع النسبة، وساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام. (سفع(٢/١)، ٥، ٤)

- قولنا الإنسان كاتب أو أبيض، فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا: السماء فوق الأرض وزيد أب، وهذا بخلاف الأمور الذهنية، كقولنا: الحيوان جنس والإنسان نوع، فإنّ الجنسية والنوعية وما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان، بل في الأذهان. وبهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أنّ الإضافة غير موجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلّية والجزئية. (سفع(٢/١)، ٢٠١، ٦)

- ليس للإضافة وجود متقرّر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالًا وتغيّرًا في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقية فإنّ تجدّدها وزوالها قد يكون بسبب تجدّد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر، فإنّ صيرورة أحد في المجلس ثاني الاثنين بعدما لم يكن كذلك وثالث الثلاثة، ورابع الأربعة، وهكذا، لا يوجب تغيّرًا في ذاته ولا في صفاته المتضرّرة! فكذلك تغيّر الإضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيّرًا لا في ذاته ولا في صفاته الكمالية، وفهم هذا المعنى بعد الإحاطة بما قدّمنا غير صعب. (سفع(٢/١)، ٢٠٧، ٢)

- إنّه لا بدّ في المركّب الطبيعي أن يكون له وحدة حقيقية ومجرّد تحقّق الإضافة بينهما لا يجعلهما ذاتًا أحدية، وإلّا لكان كل اثنين في هذا العالم واحدًا إذ ما من جسمين أو عرضين في هذا العالم إلّا وبينهما إضافة وضعية لا أقلّ، ونسبة التدبير والتصرّف نسبة ضعيفة لا يحصل بمجرّدها وحدة حقيقية بين المتضائفين، ونسبة الإيجاد والتأثير آكد وأقوى من نسبة التصرّف والتحريك ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعّال والجسم وحدة حقيقية، فقد علم أنّ ملاك الأمر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الأنواع هو أن يكون النسبة بين جزئية المادي والصوري بالاتّحاد دون غيرها من النسب، وعدم كون العقل الفعّال نفسًا للأجسام ليس لأنّ ارتباطه بها أضعف من نسبة التحريك والتدبير بل لأنّ وجوده أرفع وأقدس من أن يتّصل به الأجسام بما هي أجسام بخلاف النفس فإنّها بما هي نفس متّصلة بالبدن. (سفع(٢/٢)، ٣٠٥، ٨)

- إنّ كل متضايفين متقابلان لأنّ معنى الإضافة وحدها كون أحد المفهومين بحيث يلزم من تعلّقه تعلّق الآخر، ومجرّد ذلك الحدّ لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحيثية، نعم قد يكون بعض الإضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين كالتحريك والتحرُّك وكالأبوّة والبنوّة والتقدّم والتأخّر والعظم والصغر والعلوّ

والسفل لا أنّ كل إضافة يوجب ذلك. فالصحيح أنّ أحد أقسام التقابل الأربعة هو تقابل التضايف لا أنّ أحد أقسامه هو التضايف كما توهّمه الجمهور حسبما رأوا أنّ الحال في التضادّ وغيره على هذا المنوال، وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق. (سفع(٣/ ٢)، ٢٣٩، ٢)

- قد علمت أنّ قياس العقل إلى المعقولات قياس الحسّ إلى المحسوسات، وإن ليس الإحساس - كالإبصار مثلًا - عبارة عن أخذ صورة المحسوس من مادة، ولا أن البصر يأخذ من المُبْصَر شيئًا ينتقل إليه بعينه من مادة إلى مادة البصر لما تبيّن من استحالة انتقال المنطبعات من موضع إلى موضوع، ولا أيضًا معناه حركة قوة الحاسّة كالباصرة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادة، كما زعمه أصحاب الشعاع في باب الإبصار. ولا أيضًا بمجرّد إضافة وضعية للحاسّة، ولا بإضافة علمية للنفس إلى تلك الصورة المادية، كما ذهب إليه الإشراقيون في باب الإبصار وقوم كالفخر الرازي في باب الإدراك مطلقًا. فإنّ هذه الآراء الثلاثة كلّها باطلة عندنا، كما بيّناه في موضعه؛ سيّما مذهب الإضافة، فإنّ الإضافة الوضعية إلى الأجسام وما فيها ليست علمًا بها وإدراكًا لها، والإضافة العلمية من الجواهر العقلي لا يمكن ولا يتصوّر بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية، وقد مرّت الإشارة إلى برهان عام على أن شيئًا من ذوات الأوضاع المادية لا يمكن أن يكون مدركة بأي إدراك كان إلّا من طريق العلم المحيط بأسبابها وعللها. (رست، ١٣٩، ١٣)

- أما الإضافة، فهي حالة نسبية متكرّرة الأوْلى ترك لفظ الحالة، لأنه يوهم كون الإضافة أمرًا حاصلًا بسبب النسبة كما توهّمه بعضهم وهو فاسد. لأنّهم فسّروها بالنسبة المتكرّرة يعني نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى، ولم يعتبروا في مفهومها شيئًا آخر أصلًا، وكذا ما عرّفها به بعضهم من أنها هيئة لا تعقل إلّا بالقياس إلى غيرها، أي الغير الذي مهيّته معقولة بالقياس إليها ليخرج اللوازم البيّنة وسائر الأعراض النسبية. (شهث، ٣٢٠، ٢١)

- الإضافة هي نسبة متكرّرة من الجانبين معًا ويجب فيهما التكافؤ في العدد وهي عارضة لجميع الموجودات سيّما ما هو مبدأ الكل، وأن يفعل هو التأثير التدريجي، وأن ينفعل هو التأثّر التدريجي. (شهر، ٢٣، ٢٠)

إضافة إشراقية

- أمّا مذهب الشيخ "الإشراق" ومتابعيه في علمه تعالى، فليعلم أنه أقرب إلى الحق من الأقوال السابقة وأقلّها مفسدة. وهو إثبات العلم له تعالى على قاعدة الإشراق. مبناها على أنّ علمه تعالى بذاته، هو كونه نورًا لذاته. وعلمه بالأشياء الصادرة عنه، هو كونها ظاهرة له. أمّا بذواتها كالجواهر والأعراض الخارجية، أو بمتعلّقاتها التي هي مواضع الشعور للأشياء الإدراكية،

مستمرّة كانت كما في المدبّرات العلوية الفلكية عقولها أو نفوسها، أو غير مستمرّة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية. فعلمه تعالى محض إضافة إشراقية عنده. فواجب الوجود مستغن في علمه بالأشياء عن الصورة وله الإشراق والتسلّط المطلق. فلا يحجبه شيء عن شيء، فلا يحجب عنه شيء. وعلمه وبصره واحد، وعلمه يرجع إلى بصره، لا أن بصره يرجع إلى علمه، كما في غير هذه القاعدة. ونوريّته نفس قدرته. فإن النور فيّاض لذاته، بمعنى أن علمه بالأشياء نفس إيجاده لها، كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه. فله إضافة الكمالية إلى جميع الأشياء فقط بها يصحّح جميع الإضافات كالعالمية وغيرها. إذ هي عينها في التحقيق. فهذا مذهبه في علم الله تعالى. (مبع، ١٠٧، ٢١)

إضافة شهودية انكشافية

- إنّ النفس الإنسانية بالقياس إلى مدركاتها الحسّية والخيالية، أشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل بل المتّصف، وبه اندفع كثير من المشكلات المتعلّقة بإدراكها للأمور الانفعالية، والآن نقول: أمّا حالها بالقياس إلى الصور العقلية للأنواع الجوهرية المتأصّلة في الوجود، فهي بمجرّد إضافة شهودية انكشافية، ونسبة نورية حضورية، يحصل لها إلى ذوات نورية عقلية، وصور مفارقة واقعة في عالم الإبداع، موجودة في صقع الإلهية، وكيفية إدراك النفس إيّاها، بأنّ تلك الصور النقية الإلهية، لغاية شرفها وعلوّها وبعدها عن إقليم النفس المتعلّقة بالأجرام، لم يتيسّر للنفس أن تشاهدها على التمام مشاهدة نورية، ويراها رؤية كاملة عقلية لا لحجاب مرسل بينهما، بل لقصور النفس وعجزها واستيلاء أحكام الطبيعة الظلمانية عليها، فلا جرم تشاهدها مشاهدة ضعيفة، كمن أبصر بهذا البصر الحسّي شخصًا من بعد، فيحتمل عنده أشياء كثيرة، فكذلك يحتمل المثال النوري والصورة العقلية القائمة بذاتها بحسب الشهود النفسي، والبصيرة الضعيفة العقلية، الإبهام والعموم والاشتراك بالنسبة إلى أشخاص موجودة منه في هذا العالم، هي معاليل ذلك المثال النوري، والمعلول متّحد مع علّته اتّحادًا معنويًّا، فالنفس الإنسانية ما دامت في هذا العالم، يكون تعقّلها للأشياء العقلية الذوات المفارقة الوجودات تعقّلًا ضعيفًا، قابلًا للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولي بذلك المدرك العقلي، لأنّها أمثلة لحقيقته وآثار لوجوده فما يقال: إنّ العلم بالشيء هو الصورة الحاصلة منه للنفس، يراد بذلك القول هذا الذي ذكرناه، فإن كل حصول صورة لا يلزم أن يكون حصولها للقابل، ولا أنّ إطلاق الصورة يجب أن يكون لما يقوم بمادة أو موضوع، فالصور المادية لو فرضت مجرّدة عن المادة لكانت صورًا قائمة بأنفسها، معقولة لذواتها، ولما حصلت لها سواء كان ذلك الشيء علّة لها

أو معلولًا لها، لكن وجودها وحصولها لفاعلها أكد وأقوى من حصولها لمفعولها. (مفغ، ١١٢، ٢٦)

إضافة العلية

- إنّ وجود الجوهر غير ماهيّته العقلية، فالجوهر إذا كان موجودًا وهو بحقيقته علّة لشيء فتلك الماهيّة الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقّله على هذا الوجه الكلّي تعقّل كونها علّة أو مضافة، فإضافة العلّية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر، فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته، وإذا نسب إليها من حيث كونها سببًا لشيء أو مرتبطًا به أي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكأنّه وجود الشيء على صفة، فيكون كوجود العارض لشيء، إلّا أنّه غير مستقلّ الماهيّة؛ فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنّه غير موجود في الخارج وإلّا لزم الكذب في قولنا هذا علّة وذاك معلول وهذا أب وذاك إبن. (سفع(١/ ٣)، ٣٩١، ٧)

إضافة قيومية

- إذ قد علمت أن الواجب تعالى يعلم ذاته بذاته وذوات مجعولاته العينية بذواتها بما من ذكره. وأن الإضافة القيوميّة إلى الأشياء هي بعينها الإضافة النورية الشهودية كما يقتضيه ذوق الأشراق. فاعلم أنّه كما أنّ كماله في إيجاده الأشياء هو بكونه من تمامية الوجود وفرط التحصّل على نحو يفيض عنه جميع الموجودات والخيرات، لا بانتسابها إليه وإضافته لها، أي هذا المعنى النسبي، إذ هي في مرتبة متأخّرة عن مرتبة وجوده ومجده وعلوّه. بل الغاية في الإفاضة منه والإيجاد هي نفس ذاته المقدّسة وهو غنى في ذاته عمّا سواه. فكذلك كماله في علمه ليس بنفس حضور ذوات الأشياء أو صورها عنده، حتى يكون بحيث لو لم يكن ذواتها العينية أو صورها العلمية في مرتبة ذاته تعالى بل يكون في مرتبة متأخّرة عن ذاته كما هي عليه في الواقع، لزم كونه فاقد الكمال في مرتبة متأخّرة عنها، ليلزم استكماله بغيره بعد نقصه في حدّ ذاته، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. بل كماله العلمي كونه في العاقلية على غاية يستتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته انكشاف ذوات الأشياء بذواتها على ذاته. بناء على أنّ معلولاته من حيث أنّها معلولاته معقولاته وبالعكس، بلا تفاوت بالذات أو بالاعتبار. (مبع، ١٢١، ١٥)

- إنّ وجوده الأحدي (الواجب) هو بعينه مع بساطته وجود سائر الصفات الحقيقية، كما أنّ إضافته القيومية إلى الأشياء هي بعينها مصحّح جميع الصفات الإضافية كالرزاقية والمنعمية والمبدئية وغيرها، وكلام أمير المؤمنين وأمام الموحّدين عليه السلام في بعض خطبه الشريف حيث قال: كمال التوحيد نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة على أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصفه

فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه إلى آخر كلامه عليه السلام ليس المراد به نفي معاني الصفات وإثبات ما ينوب عنها، كما توهمه بعضهم بل المراد نفي وجود زائد لها غير وجود الذات، هكذا يجب عليك أن تعلم لئلّا تقع في التعطيل. (مفغ، ٣٢٥، ٢٦)

إضافة نفسية

- أيضًا النفس تمام البدن، ويحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني، ولا يمكن أن يحصل من مجرّد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة، فإذا بطل التالي فكذا المقدّم؛ فعلم أن اقتران النفس بالبدن وتصرّفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي، فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقوّمة لها، لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حدّ الجوهرية، بل عن حدّ العقلية فقط. فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهيولى، وإضافة الصورية للصور الطبيعية، وإضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى، وإضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العَرَض. فإنّ أنحاء وجوداتها لا تنفكّ عن إضافة إلى شيء ولها معان آخر غير الإضافة. لست أقول لها وجود غير وجود الإضافة، فالسواد مثلًا له ماهيّة مستقلّة في معناها وحدها، وهي من مقولة الكيف. ولكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أعني عرضيّتها، فالعروض للموضوع ذاتي لهويّة السواد لا لماهيّته - وهكذا القياس في المادة والصورة والطبيعة - والنفس من حيث أنّه لكلّ منها ماهيّة أخرى جوهرية غير الإضافة، كما أنّ للأعراض ماهيّة أخرى عرَضيّة غير العروض ولكن هويّاتها الشخصية هويّات إضافية، وبهذا يعلم أنّ الوجود أمر زائد على الماهيّة، فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن، كما يلزم لكل صورة إضافة المادة، لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الأعراض، لأنّ هذه الإضافة إضافة التقويم والتكميل، لا إضافة الحاجة المطلقة كما في العَرَض. (سفع(٤/١)، ١٢، ١٤)

إضافة ونسبة

- أمّا الفرق بين الإضافة والنسبة فبأنّه ليس كل نسبة إضافة بل إذا أخذت مكرّرة ومعنى هذا أن يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة أنّ هذه النسبة يلزمها نسبة أخرى، فإنّ السقف له نسبة إلى الحائط بأنّه يستقرّ عليه، وللحائط أيضًا نسبة إليه، بأنّه مستقرّ عليه، ولهذا قالوا: إنّ النسبة لطرف واحد والإضافة تكون للطرفين. (سفع(٢/١)، ١٩٢، ٨)

إعادة

- قوله سبحانه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٩). قل - يا محمد لهذا المتعجّب من الإعادة: إنّ المحيي لهذه العظام، المعيد لها يوم القيامة هو الذي أنشأها أول مرّة من المادة

الترابية ثم المنوية، والتراب أبعد مناسبة إلى الصورة الإنسانية، وكذا النطفة الذائبة الواهنة الأساس أبعد استعدادًا في قبول التقويم من العظم الرميم، فمن قدر على اختراع شيء أولًا فهو على إعادته أقدر، وإنشائه عليه ثانيًا أسهل وأيسر وهو بكل خلق عليم، سواء كان ابتدائيًا أو إعاديًا، فيعلم به قبل أن يخلقه أنّه إذا خلقه كيف يكون، ويعلم به قبل أن يعيده أنّه إذا أعاده كيف يكون، فيكون قادرًا عليه. (تفسق(٤)، ٣٤٧، ٤)

- إنّ الاعتقاد منّا في أمر الإعادة هو أنّ المُعاد في المَعاد هو الإنسان بمجموع النفس والبدن، وأنّ هذا البدن المعين الشخصي يعاد في الآخرة مع النفس دون بدن آخر - كما ذهب إليه قوم - وهذا هو الاعتقاد الحقّ في المعاد، المطابق للشرع الصريح والعقل الصحيح، فمن صدق وآمن بهذا فقد أصبح مؤمنًا حقًّا وآمن بيوم الحساب والجزاء، والنقصان عن هذه المرتبة خلل في أحد أركان الاعتقاد، وقصور في الإيمان بالمعاد، وإظهار شيء من خبايا هذا المطلب الحقيق بالتحقيق وإخراج علق نفيس من هذا البحر الطافي العميق يستدعي تشييد أصول وتمهيد فصول. (تفسق(٤)، ٣٧٠، ٢٠)

- إنّ الإعادة نوع إنشاء كالإبداع، لأنّ ما هو فعل الحقّ بالذات في الإبداع إنّما هو إفاضة الصُّور على المركّبات وإنشاءها، لا التركيب والتمزيج الذي هو نوع تحريك وتبديل. فإنّ الإنشاء الثاني لكونه أصفى وألطف من الإنشاء الأولي أقرب بأن يكون فعله تعالى وأليق كما أشرنا إليه، والله تعالى ذكر في مواضع من كتابه العزيز، منها في البقرة ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: ٢٨). (مبع، ٤١٩، ١٥)

إعادة معدوم

- ليس فيما قرّرناه في المَعاد إعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه بل هو تجدُّد أحوال لأمر باق. (شهر، ٢٧٠، ١٩)

إعادة النفس إلى بدن

- ثم اعلم إنّ إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيمة، كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨، ٧٩) ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ (يس: ٥١)، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ ۝ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (القيامة: ٣، ٤) أمر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وإنكارها كفر مبين ولا استبعاد أيضًا فيها، بل الاستبعاد والتعجّب من تعلّق النفس إليه من أول الأمر أظهر من تعجّب عوده إليه. (شهث، ٤٤٤، ٩)

اعتبار

- اعلم أنّ العلوم ليست لازمة ضرورية، وإنّما يحصل في باطن الإنسان في بعض الأوقات بوجوه مختلفة، فتارة يهجم عليه، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب شوق وطلب، أو لا، ويقال له الحدس والإلهام. وتارة يكتسب بطريق الاستدلال والتعلُّم، فيسمّى اعتبارًا واستبصارًا. ثم الواقع في الباطن، بغير حيلة الاستدلال وتمحّل التعلّم والاجتهاد، ينقسم إلى ما لا يدري الإنسان أنه كيف حصل ومن أين حصل، وإلى ما يطّلع معه على السبب الذي منه استفيد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي والعقل الفعّال للعلوم في النفوس. فالأول، يسمّى إلهامًا ونفثًا في الروع، والثاني يسمّى وحيًا ويختصُّ به الأنبياء، والأول يختصُّ به الأولياء والأصفياء، والذي قبله وهو الكسب بطريق الاستدلال يختصّ به النظار من العلماء. (مبع، ٤٨٤، ٣)

اعتبارية العدد

- إنّ الحكم بأنّ العدد غير موجود على إطلاقه غير صحيح، وهذا "الشيخ" إنّما حكم باعتبارية العدد لأنّ الوحدة والوجود والتشخّص - كالإمكان والشيئية والمعلولية أمور ذهنية اعتبارية عنده، ولما كان العدد عبارة عن المؤلّف عن الوحدات وما يتركّب عن الاعتبارات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري. وأمّا نحن فقد أقمنا البرهان عن أن الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهيّة به تكون موجودة وعنده التحليل يحكم بأن الوجود عيني والماهيّة المجرّدة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة، فبطلت هذه الحجّة أعني الحكم بأن العدد اعتباري لأنّه مؤلّف من الاعتباريّات. (سفع(٣/ ٢)، ٣١٧، ١٦)

اعتقاد

- إنّ الاعتقاد غير اليقين؛ إذ الأوّل قد يحصل بالتقليد أو الجدل، وهما مناط الظنّ والتخمين، والثاني لكونه بصيرة باطنية لا يحصل إلّا بالبرهان المنوّر للعقول أو بالكشف التام التابع للوصول. وبالجملة اليقين نور من أنوار الله يقذف في قلب من يشاء من عباده المتّقين، وطريق حصوله إمّا البرهان أو الحدس بالإلهام؛ وأمّا الاعتقاد الذي مبدؤه الأوضاع الحسّية - كالتواتر والسماع والشهادة والإجماع -، فهو غير نور الشهود الباطني والحضور: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ (النور: ٤٠). فاليقين نور عقلي لا يحصل إلّا بسبب نور هو أعلى منه وفوقه؛ والاعتقاد الذي مبدؤه أمر محسوس فلا يفيد إلّا محسوسًا دونه، إذ الشيء لا يفيد ما هو أشرف منه، فلا يكون نورًا عقليًا. (رسح، ٩، ٨)

- ما يرد على القلب أولًا هو المُسمّى بالخاطر، وهو صورة علمية، كما لو خطر له مثلًا صورة امرأة وأنّها وراء ظهره في الطريق، لو التفت إليها لرآها. والثاني

هيجان الرغبة إلى النظر، وهو حركة الشهوة التي في الطبع، المسمّاة بالشوق، فهذا يتولّد من الخاطر الأول، ويُسمّى ميل الطبع أيضًا، ويُسمّى الأول حديث النفس، إذ قلّما ينفكّ الإنسان في مثل تلك الحالة عن المحادثة مع نفسها. والثالث حكم القلب بأن هذا ينبغي أن يفعل، أي ينبغي أن ينظر إليها، فإنّ الطبع إذا مال لم تنبعث الهمّة والنيّة، ما لم تندفع الصوارف، فإنّه قد يمنعه حياء أو خوف من الالتفات، وعدم الصوارف ربما يكون بتأمّل، وهو على كل حال حكم من جهة العقل، ويُسمّى هذا اعتقادًا، وهو يتبع الخاطر والميل. والرابع تصميم العزم على الالتفات وجزم النيّة فيه، وهذا نسمّيه همًّا وقصدًا، وهذه الهمّة قد يكون لها مبدأ ضعيف، ولكن إذا أصغى القلب إلى الخاطر الأول حتى طالت محادثته للنفس، تأكّدت هذه الهمّة وصارت إرادة مجزومة، فإذا انجزمت، فربما يقدّم بعد الجزم فيرتكب العمل، وربما يقف بعارض ولا يعمل به ولا يلتفت إليه، وربما يعوقه عائق فيتعذّر عليه العمل. (مفغ، ٢١٥، ٢)

اعتقاد بالجنان

- أمّا الاعتقاد بالجَنان ففيه صور: الأولى: من نظر وعرف الله تعالى ومات قبل أن يمضي عليه من الوقت ما يمكنه التلفّظ بكلمة الشهادة، فقال بعضهم أنه لا يتمّ إيمانه، لأنّ الإيمان التام هو الاعتقاد بالجَنان مع الإقرار باللسان، لا يكفي الاعتقاد فقط. والحقّ أنّ الإقرار باللسان إنّما يعتبر إذا كان ممكنًا، وأمّا إذا كان لم يمكن كما في الصورة المذكورة فلا. فحيث أدّى ما كلّف به من الاعتقاد لم يكن عدم الإقرار باللسان قادحًا لعدم كونه مكلّفًا به. الثانية: من عرف الله تعالى ومضى عليه من الوقت ما يمكنه التلفّظ بالكلمة ولكن قصّر فيه، ففيه أيضًا قولان: (أ): قال الغزالي: "يحتمل أن يقال: اللسان ترجمان القلب، فإذا حصل المقصود في القلب كان امتناعه من اللفظ بمنزلة امتناعه من الصّلاة والزكاة، وكيف يكون من أهل النار وقد قال صلى الله عليه وسلم: 'يخرج مِنَ النار مَنْ كان في قلبه مثقال ذرّة مِنَ الإيمان، وقلب هذا الرجل مملوّ من الإيمان". (ب): وقال آخرون: "الإيمان والكفر أمور شرعية، والإيمان في الشرع هو الإقرار باللسان مع الاعتقاد بالجَنان، فالممتنع من الكلمة كافر"، وهذا هو الأظهر. (رسس(١)، ٤٣١، ١٣)

اعتقاد بالدليل والبرهان

- تأكيد الاعتقاد بالدليل والبرهان، فهذا هو الإيمان الكامل الذي لا يتطرّق إليه الخلل، ولا يخاف على صاحبه الزيغ والزلل. (رسس(١)، ٤٣٢، ٥)

اعتقاد يقيني

- الإيمان الحقيقي عبارة عن اعتقاد يقيني حاصل بالبرهان، وكل اعتقاد يقيني حاصل بالبرهان فهو غير قابل للزوال - كما تحقّق في العلوم الحقيقية من أنّ مقتضى البرهان

الدائم المؤلَّف من المقدّمات الضرورية الدائمية لا يزول ولا يتغيَّر دنيا وآخرة - فالإيمان بالأركان نور عقلي يوجب أن تخرج به النفس الإنسانية من الظلمات إلى النور، ومن حدّ القوّة إلى الفعل، ويدخل من دار الغرور وضنك القبور إلى دار النعيم والسرور. (تفسق(٢)، ١٧٦، ٨)

أعدام

- الفرق بين النفس والطبيعة أنّها - أعني النفس الكلّية الفلكية - مستمرّة الحقيقة الذاتية متجدّدة الهوية التعلّقية، فلها في ذاتها الشخصية حيثيتان، أحديهما تجرّدية عقلية باقية. والأخرى تعليقية تدبيرية متبدّلة، وأمّا الطبيعة فإنما هي عين الهوية التعلّقية المتجدّدة في ذاتها الشخصية وإن كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبِّر النوري، وظاهر أن الصوَّرة المقدارية لتضاعف الأعدام فيها لا يمكن أن يكون أول الصوادر. وتلك الأعدام أولها عدم الكمال الأتمّ اللازم للقصور الإمكاني، والثاني هو فقد الكمال المنتظر، والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان، والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حدّ ومكان، وأمّا الهيولى الأولى فهي القوّة الصرفة والإمكان الاستعدادي المحض. (سفع(٣/ ٢)، ٢٦٠، ٩)

إعدام

- معنى الإعدام هو في مقابلة الإيجاد، لكن الإيجاد معقول، إذ هو إفادة شيء شيئًا، وأمّا العدم فهو غير معقول ولا مفهوم له إلّا بالعَرَض، لأنّه رفع الوجود، فالشيء إذا كان مركّبًا فانعدامه بانحلال تركيبه ونظامه، وإن كان بسيطًا فهو ينقسم إلى صورة وعَرَض وجوهر مجرّد، أمّا الصور والأعراض فانعدامها بزوالها عن موادها ومحالها، فانعدامها أيضًا معقول، لكن انعدام المركّبات أسهل تعقّلًا وأيسر تصوّرًا، أمّا البسيط البريء عن المواد والمكان وعن الحركة والزمان، بل عن الأجزاء معقولة أو محسوسة، فضلًا عن الموضوع والهيولى، فكيف يعقل انعدامه، وبأي طريق يفهم فناؤه سيّما مع بقاء مديمه ومقيمه. (مفغ، ٥٣٨، ٢١)

أعراض

- جميع الأعراض تابعة للصورة وهي منبعها ومبدئها إلّا أنّ الصور متفاوتة قوّة وضعفًا وتجرّدًا وتجسّمًا، وليس شأن المادة إلّا القبول والانفعال فلا فرق بين عَرَض وعَرَض في ذلك بل كل عَرَض نسبتها إلى الصورة بالوجود والصدور وإلى المادة بالاستعداد والقبول، لكن بعض الصور قريبة الذات من أفق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية، فكذلك الأعراض التابعة لها كالأشكال والألوان، وبعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيّما الإنسانية والفلكية فكذا الأعراض الناشئة منها. (سفع(٢/ ٢)، ٢٥٧، ٢١)

- إنّ تجدّد المتجدّدات مستندة إلى أمرٍ يكون جوهره وذاته متبدّلة سيّالة، وهي الطبيعة؛

لأنّ الجواهر العقلية هي فوق التغيّر والحدوث، وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية. وأمّا الأعراض، فهي تابعة في الوجود للجواهر الصورية. (رسح، ٥٠، ١١)

- إنّ تشخُّص كل شيء عبارة عن وجوده الخاص به مجرّدًا كان أو ماديًا، وأمّا الأعراض فهي من لوازم الشخصية لا من مقوّماتها، ويجوز أن يتبدّل كمّياته وكيفياته وأوضاعه تبدُّلًا من صنف إلى صنف ومن نوع إلى نوع والشخص "هو هو" بعينه. (شهر، ٢٦٢، ١٠)

أعراض أولية

- إنّ ما يختصُّ بنوع من الأنواع التي تحت موضوع ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو هو؛ وأخصّية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو وذلك كالفصول المنوّعة للأجناس. فإنّ الفصل المقسِّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنّه أخصّ منها. والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع قد يكون أعراضًا أولية للأجناس وقد لا يكون كذلك، مع أن القسمة بها تكون أوليّة مستوعبة. فاستيعاب القسمة قد يكون بغير أعراض أوليّة فيكون القسمة أوليّة ذاتيّة والأعراض غريبة. وقد يتحقّق أعراض أولية ولا يقع القسمة بها أولية مستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لأمر أخصّ وكان ذلك الشيء، مفتقرًا في لحوقه إلى أن يصير نوعًا متهيّأً لقبوله، ليس عرضًا ذاتيًا بل غريبًا على ما هو مصرّح في كتب الشيخ وغيره، كما أن ما لا يلحق الموجود إلّا بعد أن يصير تعليميًا أو طبيعيًا؛ فليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء. (مسق، ٨، ١٨)

أعراض مشخّصة

- إنّ تشخُّص كل شيء عبارة عن نحو وجوده الخاص به، مجرّدًا كان أو ماديًا، كما حقّقه المحقّقون، ويستفاد من مؤلّفات الحكماء، وصرّح به المعلّم الثاني وغيره من العظماء. وما اشتهر من كون العوارض المادية مشخّصات، إنّما هو بمعنى آخر، وهو أنّ كل شخص مادي يلزمه ما دام وجوده في مادته، كمية ما، وكيفية ما، ووضع ما، وأين ما، وزمان ما، كل منها من حدّ خاص، إلى حدّ خاص، لو تجاوز شيء من تلك الأعراض وخرج عن الحدّين المخصوص له، انعدم ذلك الشخص. وذلك لاحتياجه في نحو وجوده المادي إلى تلك الأعراض على الوجه المذكور، فتلك الأعراض التيْ من لوازم وجوده وعلامات شخصيّته، يقال لها الأعراض المشخّصة بهذا المعنى. (مبع، ٣٨٦، ١٥)

أعراف

- أمّا الأعراف فهو سور بين الجنّة والنار له باب باطنه وهو ما يلي الجنّة فيه الرحمة، وظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفّتا ميزانه فهم ينظرون بعين إلى الجنّة وبعين أخرى إلى النار، وما لهم رجحان بما يدخلهم الله أحد الدارين. (صفع(٤/٢)، ٣١٦، ٤)

إعياء

- إنّ "الإعياء" إنّما يحدث للفاعل إذا كان فعله بالحركة وبمعاونة جهات التغيّر والانفعال، وبمشاركة المادّة، وعند تصادم جهتي الإرادة والطبيعة، وتعارض قوّتي القابل والفاعل. (تفسق(٢)، ١٦٧، ١٢)

أعيان

- إنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج، سيّما عند من ذهب إلى أنّ الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الأعيان، وما في الأعيان هو مهيّات الأشياء دون وجوداتها، كما هو مذهب هذا العظيم (صاحب الاشراق)، فالواقع في الخارج هي المهيّة لا بشرط شيء، أعني الكلّي الطبيعي الذي يعرضه الكلّية والعموم في الذهن، وإن لم يكن في الخارج بهذه الصفة إلّا بالقوّة، ففي الخارج أمر من شأنه أن يحصل في الذهن، ويعرض له الاشتراك بين كثيرين. (سفع(٣/ ١)، ١٩، ٢١)

أعيان ثابتة

- إنّ الذي أقيم البرهان على استحالته هو ثبوت المهيّة مجرّدة عن الوجود أصلًا، سواء كان وجودًا تفصيليًّا أو وجودًا إجماليًّا. وأمّا ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير أمرًا متحصّلًا بالفعل متميّزًا عن ما سواها فلا استحالة فيه، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم، فهؤلاء العرفاء إذا قالوا: إنّ الأعيان الثابتة في حال عدميّتها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق. لأنّ وجود الحق (تعالى) ينسحبها! كلها، لأنّ تلك الأعيان من لوازم أسماء الله (تعالى)، ولا شكّ أنّ أسمائه (تعالى) وصفاته كلها - مع كثرتها وعدم إحصائها - 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 التصوّف ومسلك الاعتزال (في شيئية المعدوم). (سفع(٣/ ١)، ١٨٧، ٨)

- المعيّة بين ذات الله وأسمائه الحُسنى ليست كالمعيّة بين العَرَضي والذاتي، فضلًا عمّا هو بين العَرَض والجوهر، ولا كمعيّة الذاتيات في المهيّات الإمكانية. لأنّ الحقّ ليس ذا مهيّة كلّية. بل حقيقته ليست إلّا وجودًا مقدّسًا بسيطًا صِرفًا لا اسم له ولا رسم ولا إشارة إليه إلّا بصريح العرفان ولا حدّ له ولا برهان عليه إلّا بنور العيان. وهو البرهان على كل شيء والشاهد في كل عين. فمعنى كون أسمائه وصفاته عين ذاته كما مرّ إنّ الذات الأحدية بحسب نفس هويّته الغيبية ومرتبة إنّيته الوجودية مع قطع النظر عن انضمام أي معنى أو اعتبار أي أمر كان بحيث يصدق في حقّه هذه الأوصاف الكمالية والنعوت الجمالية ويظهر من نور ذاته في حدّ ذاته هذه المحامد القدسية ويتراءى في شمس وجهه هذه الجلايا النورية والأخلاق الكريمة

العلية. وهي في حدود أنفسها مع قطع النظر عن نور وجهه وشعاع ذاته لا ثبوت لها ولا شيئية أصلًا. فهي بمنزلة ظلال وعكوس تتمثّل في الأوهام والحواس من شيء، وكذلك حكم الأعيان الثابتة وحكم المعاني الذاتية لكل موجود. (تفسق(١)، ٣٦، ١٥)

- إنّ الموجود من كل شيء موجود هو "وجوده"؛ وليس للمسمّاة عندهم بـ "المهيّات" وعند الصوفية بـ "الأعيان الثابتة" وجود أصلًا - لا في العين ولا في الذهن، بأن يصير الوجود صفة لها متقرّرة فيها -، بل حالها كحال الأشباح والأظلال المتراءى في المرايا، وهي كما قال - تعالى -: ... ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾... (النور: ٣٩). (رسع، ١١١، ٩)

- إنّ لله تعالى أسماء هي مفاتيح الغيب، ولها لوازم تسمّى بالأعيان الثابتة وكلّها في غيب الحقّ تعالى وحضرته العلمية ليست إلّا شؤونه وأسمائه الداخلة في الاسم الباطن، فلمّا أراد الحقّ تعالى إيجادهم ليتّصفوا بالوجود في الظاهر كما اتّصفوا بالثبوت في الباطن أوجدهم بأسمائه الحسنى، وأول مراتب إيجادهم إجمالًا في الحضرة العلمية التي هي الروح الأول، ليدخلوا تحت حكم الاسم الظاهر ويتجلّى عليهم أنواره، فهو مظهر العلم الإلهي كما أنّه مظهر القدرة الإلهية، وهذه الأعيان هي التي تعلق بها علم الله، فأدركها على ما هي عليها ولوازمها وأحكامها، وقد ظهر أنّ العلم في المرتبة الأحدية عين الذات مطلقًا، وفي الواحدية التي هي حضرة الأسماء والصفات صور مغايرة للذات، نظير ما ذهب إليه الحكماء المشاؤون: أنّ علمه تعالى بالأشياء صور موجودة بعد وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته تعالى قيام الأعراض بموضوعاتها، وعندنا ليست كذلك، بل هي معان متكثّرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعَرَض والتغاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى والمفهوم، كتغاير المعاني الذاتية لأمر بسيط الذات، فعلم الله بالأشياء علمًا تفصيليًّا: عبارة عن المعاني والنسب اللازمة لأسمائه وصفاته وهي: أي الأسماء والصفات ليست متأخّرة في وجودها عن وجود الذات الأحدية، تأخّر الصفات الزائدة على الشيء عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فيكون صفات الباري عين ذاته وجودًا وغيرها معنى كما مرّ، وكذا الأعيان والمظاهر بالقياس إلى الأسماء والصفات. (مفغ، ٣٣١، ٢١)

أعيان متقرّرة

- إنّ للماهيّات الإمكانية والأعيان المتقرّرة حالات عقلية، واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع، مستندة في لحاظ العقل بعضها إلى بعض من غير أن يكون في الخارج بإزائها شيء، وليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود. ثم العقل

يتصوّر الماهيّة متّحدة به ويجد الماهيّة بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود، ويجدها بحسب نفسها معرّاة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى العدولي أيضًا، فيحكم بحاجتها في شيء من الأمرين إلى مرجّح غير ذاتها موجب لها، فعلم من ذلك أنّ الشيء، أي الماهيّة، أمكنت، فاحتاجت، فأوجبت، فوجبت، فأوجدت، فوجدت. (سفع(١/١)، ٢١٧، ٦)

أعيان معقولة

- جميع الأعيان المعقولة والطبائع الكلّية ما هي عند التحقيق إلّا نقوش وعلامات دالّة على أنحاء الوجودات الإمكانية التي هي من رشحات بحر الحقيقة الواجبية وأشعّة شمس الوجود المطلق ومظاهر أسمائه وصفاته ومجالي جماله وجلاله، وأمّا نفس تلك الأعيان والمهيّات منحازة عن الوجودات الخاصة فلا وجود لها أصلًا لا عينًا ولا عقلًا. بل أسماء فقط كما في قوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ (النجم: ٢٣). (تفسق(١)، ٣٦، ١٧)

اغتذاء

- إنّ الاغتذاء يتوقّف على إحالة النفس لقوّتها الغاذية الجسم الغذائي إلى شبيه جوهر المغتذى، وهي عبارة عن إزالة الصورة الطبيعية عن مادة الغذاء، وليس صورة أخرى إيّاها. وقد ثبت في مقامه إن المبدأ القريب لجميع صفات الجسم هي صورته النوعية، فإذا زالت الصورة زال بزوالها المقدار الذي كان له، فهذا المقدار الزائد ليس حاصلًا بالحقيقة للجسم النامي إلّا من النفس النامية أو من مبدأ أعلى منها بتوسّطها، فما دامت هذه الحركة باقية يتبدّل ويتوارد على الجسم النامي في كل آن مقدار بعد مقدار؛ وكذا القياس في الذبول، فإنّه ينتقل الجسم فيه بتمامه من مقداره الذي كان إلى مقدار أصغر منه. (جمع، ١٧٠، ٧)

إغواء

- كذلك لأنوار القلب وظلماته سببان مختلفان: فسبب الخواطر الداعي إلى الخير في عرف الشريعة يسمّى "مَلَكًا" وسبب الخواطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى "شيطانًا" واللطف الذي يتهيّأ به القلب لقبول إلهام الملك يسمّى "توفيقًا" والذي به يتهيّأ لقبول وسوسة الشيطان يسمّى "اغواءًا" و"خذلانًا" فإنّ المعاني المختلفة تحتاج إلى أسامي مختلفة. (تفسق(٤)، ٢٢٧، ١٤)

إفاضة وجود

- إنّ الباري تعالى لمّا شرع في الإفاضة والجود فأول ما أفاد وجوده هو العالم العقلي المشتمل على صور روحانية هي جواهر مجرّدة عن الأجسام والمواد، منزّهة عن العوائق الخارجية والفساد، مدركة لذواتها ولما عداها بذواتها - على ما بيّن بالبرهان، ونصّ عليه في الحديث والقرآن، وصرّح به في كتب أهل العرفان.

(تفسق(٦)، ٢٥٢، ٤)

أفاعيل ذاتية

- أمّا الأفاعيل الذاتية فهي تنبعث من الشعور الذاتي والتسبيح الفطري من الموجودات، المنطوي شهودها لذواتها في شهودها للحقّ الأوّل، وهي ذوات الساجدة للحقّ، المصلّية الخاضعة له المطيعة لأمره، الشاهدة المسبّحة له، دائمًا قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الحشر: ١) وقوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الجمعة: ١) وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الحج: ١٨) وقوله: ﴿وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ (النور: ٤١) وهذا مما لا يدركه إلّا أهل الكشف والشهود بالعيان المطابق للإيمان والقرآن. (جمك، ١٩٤، ١٥)

أفراد الإنسان

- إنّ أفراد الإنسان وإن كانت متّفقة في معنى نوعي هو معنى الحيوان المدرك للكلّيات بالقوّة، لكنها بعد صيرورة عقولها الهيولانية متّحدة بما يخرج به من القوّة إلى الفعل من الهيئات والملكات تصير متخالفة الحقائق. (تفسق(٤)، ٤٦، ١٥)

أفعال

- إنّ الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي؛ وكذا الأفعال. فالفعل الطبيعي لا يكون إلّا من فاعل طبيعي وهو الذي بحسب استحالته وتجدّده في مادة منفعلة متحرّكة. وأمّا التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجدّدي والمادة المنفعلة، إنّما المحتاج إليه في ذلك الفعل مجرّد الكمّية والوضع اللازم لها دون حركة، والفعّال للمؤثّر والمتأثّر بحسبه. وأمّا الفعل العقلي فلا حاجة فيه إلى غير الفاعل وماهيّة القابل إن كان. (رسم، ٤٠٩، ١٧)

- مبدأ الأفعال الخواطر، ثم الخاطر يُحرّك الرغبة والرغبة تُحرّك العزم، والعزم يُحرّك النيّة والنيّة تحرّك الأعضاء. فإذا تمهّدت هذه المقدّمة تقول: إن الخواطر المحرّكة للرغبة في قلب الإنسان ينقسم إلى ما يدعو إلى الخير، أعني ما ينتفع في الدار الآخرة، وإلى ما يدعو إلى الشرّ وهو ما يضرّ في العاقبة. فهما خاطران مختلفان، فافتقرا إلى اسمين مختلفين. فالخاطر المحمود يُسمّى إلهامًا. والخاطر المذموم وسواسًا. ثم أنّك تعلم أنّ هذا الخاطر حادث، وكل حادث لا بدّ لإمكانه من سبب. ومهما اختلفت المعلومات دلّ على اختلاف العلل. . (مبع، ٢٠٠، ٦)

- أمّا معرفة الأفعال، فبحر يتّسع أطرافه ولكلٍّ أنْ يخوض فيه ويسبح في غمراتها بقدر قوة سباحته، لكن لا ينال بالاستقصاء لأنّها مرتبطة بالصفات كالصفات بالذات وليس في الوجود إلّا ذاته وصفاته وأفعاله، التي هو صور أسمائه ومظاهر صفاته. (مظه، ٦٥، ٦)

أفعال اختيارية

- يمكن الاعتذار من طرف هذا القائل بناء على مذهبه من الاعتزال بأن يكون الأعمال جزء الإيمان، وهي كفعل الطاعات - من الصلاة والصوم والزكاة والحجّ والكفّارات وغيرها وترك المناهي الشرعية - والكل أفعال اختيارية لا إجبار فيه، لكن يرد عليه أنّ الإكراه غير الإجبار، لكون أحدهما طبيعيًا والآخر نفسانيًا، ففي أحدهما يستلزم نفي الآخر، بل الأعمال الشرعية - كالصلاة والزكاة وغيرهما - لو أهملها المكلّف استحقّ للإكراه والزجر، بل القتل، فكيف لا يجري فيها الإكراه، ولهذا قيل: "الآية منسوخة". والأولى أن يقال: إنّ الله سبحانه لما بيّن دلائل التوحيد بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر قال بعد ذلك إنّه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الإقامة على الكفر، إلّا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا - التي هي دار الابتلاء - إذ في القهر والإكراه على الدين يبطل معنى الابتلاء والامتحان. (تفسق(٥)، ١٩٤، ٢٢)

- الحكمة مفهومه متحصّل من علم تام وقدرة بالغة، إذ القدرة صفة تؤثّر وفق العلم والإرادة، وهي فينا من الكيفيات النفسانية مصحّحة للفعل وتركه وقوّة على الشيء وضدّه، وتعلّقها بالطرفين على السويّة، فلا تكون تامّة لأنّها فينا إمكان صرف وقوّة محضة، لأنّ مبادئ أفاعيلنا الاختيارية واردة علينا من خارج - كالعلم بالفائدة أو ما في حكمه، ثم الشوق، ثم الإجماع المسمّى بالإرادة والكراهة - وفيه تعالى هي الفعل مطلقًا، إذ لا جهة إمكانية فيه سبحانه وليست قدرته مندرجة تحت إحدى المقولات، بل هي نفس وجود ذاته وكونه بحيث يصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته، فإذا نسبت إليه الممكنات من حيث أنّها صادرة عن علمه، كان علمه بهذا الاعتبار قدرة، وإذا نسبت إليه من حيث أنّ علمه كافٍ في صدورها، كان علمه بهذا الاعتبار إرادة، وإذا كانت الأشياء الصادرة عن علمه على غاية الإحكام والإتقان وخيرية النظام، كان علمه بهذا الاعتبار حكمة. (تفسق(٧)، ١٤٣، ١٣)

أفعال اختيارية للحيوانات

- أمّا الاعتقاد بأفعاله (الله): وهو أن يؤمن بأنّ الله على كل شيء قدير وما سواه مُمكن مُحْدَث، والممكن - بما هو ممكن - محض القوّة والفاقة، فلا يجوز أن يكون سببًا لإخراج الشيء من القوّة إلى الفعل وإلّا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود، وهو فطري الفساد عند ذوي البصيرة والسداد، فيكون قدرة الله تعالى عامة شاملة لجميع الذرّات، لأنّ منشأ الافتقار عام فلا تأثير للوسائط، لأنّ كلها مُسخّرات ومُعدّات لا موجِبات. فهذا هو التوحيد في الأفعال، إلّا أنّه وقع في البين حجاب يمنع أن يرى هذا التوحيد بعين

البصيرة، وهو أنّ الحوادث التي هي الأفعال الاختيارية للحيوانات - وخصوصًا الإنسان - الحكم مطرد فيها، لأنّها ممكنة، فكل ممكن لا بدّ من استناده إلى واجب الوجود، كيف وكل حادث - سواء كان فعلنا الاختياري أم لا - إذا نظرنا إلى حدوثه وإمكانه أدّانا النظر اضطرارًا إلى وجود الواجب بالذات، مع أنّا نجد من نفسنا أنّا نتحرّك أن نشاء، ونسكن أن نشاء فكيف نكون مسخّرين، والحال أنّ حركاتنا وسكناتنا بأنفسنا لا بغيرنا؟ فنقول في الكشف عنه: إن حركاتك وسكناتك بمشيئتك، إلّا أنّ مشيئتك ليست بمشيئتك، بل بقضاء الله وقدره - إذ لو كانت كذلك لافتقرت تلك المشيئة إلى مشيئة أخرى وهكذا إلى غير النهاية - فإذا لم يكن مشيئتك بمشيئتك فهي لازمة لك من أسباب قَدَريّة مؤدّية إليها، فإذا لم يكن المشيئة إليك فمهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت ولا سبيل لها إلى المخالفة وإذا انصرفت لزمت الحركة ضرورة بالقدرة، والقدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، والمشيئة تحدث في القلب بالأسباب الخارجية المشاهدة، وهي تحدث بالأسباب الغائبة عنّا، فهذه ضروريات مترتّبة بعضها على بعض، وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة، ولا انصراف القدرة إلى المقدور، ولا وجود بعث المشيئة للقدرة، فهو مضطرّ في الجميع. ولا يتوهّمن أحد إنّ هذا خلق الأعمال الذي ذهب إليه الأشاعرة القائلين بالجبر المحض من غير اختيار. (تفسق(٥)، ٢١١، ١٨)

أفعال الله

- أما الأفعال، فبحر متّسع أطرافه، ولكل أحد أن يخوض فيه ويسبح في غمراته بقدر غزارة علمه وقوة سباحته، لكن لا ينال بالاستقصاء أطرافه، لأنها مرتبطة بالصفات كالصفات بالذات، بل ليس في الوجود إلّا ذاته وصفاته وأفعاله التي هي صور أسمائه ومظاهر صفاته، لكن القرآن مشتمل على الجليّ منها، الواقع في عالم الشهادة تصريحًا وتفصيلًا، وعلى الخفيّ منها، الواقع في عالم الغيب تلويحًا وإجمالًا. فالأول، كذكر السموات والأرض والكواكب والشمس والقمر والجبال والبحار والسحب والأمطار وسائر أسباب الكائنات، والحيوان، والنبات. لكن أشرف صنائع الله وأعجبها وأعظمها وأدلّها على جلال الله وعلوّه ومجده، ما هو محجوب عن الحسّ، بل هو من عالم الملكوت، وهي الملائكة والروحانيات والروح والعقل والنفس واللوح والقلم، بل العرش والكرسي عند بعض، فإن هذه كلها خارجة من عالم الملك والشهادة، ومن أداني عالم الملكوت هي الملائكة العمالة الموكلة بعالم الأرضين، ومنهم كتبة الأعمال، وملائكة جانب الشمال وكرام الكاتبين. (سري، ٢٤، ٣)

- أمّا الاعتقاد بأفعاله (الله): وهو أن يؤمن بأنّ الله على كل شيء قدير وما سواه

مُمكن مُحْدَث، والممكن - بما هو ممكن - محض القوّة والفاقة، فلا يجوز أن يكون سببًا لإخراج الشيء من القوّة إلى الفعل وإلّا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود، وهو فطري الفساد عند ذوي البصيرة والسداد، فيكون قدرة الله تعالى عامة شاملة لجميع الذرّات، لأنّ منشأ الافتقار عام فلا تأثير للوسائط، لأنّ كلها مُسخّرات ومُعدَّات لا موجِبات. فهذا هو التوحيد في الأفعال، إلّا أنّه وقع في البين حجاب يمنع أن يرى هذا التوحيد بعين البصيرة، وهو أنّ الحوادث التي هي الأفعال الاختيارية للحيوانات - وخصوصًا الإنسان - الحكم مطرد فيها، لأنّها ممكنة، فكل ممكن لا بدّ من استناده إلى واجب الوجود، كيف وكل حادث - سواء كان فعلنا الاختياري أم لا - إذا نظرنا إلى حدوثه وإمكانه أدّانا النظر اضطرارًا إلى وجود الواجب بالذات، مع أنّا نجد من نفسنا أنّا نتحرّك أن نشاء، ونسكن أن نشاء فكيف نكون مسخّرين، والحال أنّ حركاتنا وسكناتنا بأنفسنا لا بغيرنا؟ فنقول في الكشف عنه: إن حركاتك وسكناتك بمشيئتك، إلّا أنّ مشيئتك ليست بمشيئتك، بل بقضاء الله وقدره - إذ لو كانت كذلك لافتقرت تلك المشيئة إلى مشيئة أخرى وهكذا إلى غير النهاية - فإذا لم يكن مشيئتك بمشيئتك فهي لازمة لك من أسباب قَدَريّة مؤدّية إليها، فإذا لم يكن المشيئة إليك فمهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت ولا سبيل لها إلى المخالفة وإذا انصرفت لزمت الحركة ضرورة بالقدرة، والقدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، والمشيئة تحدث في القلب بالأسباب الخارجية المشاهدة، وهي تحدث بالأسباب الغائبة عنّا، فهذه ضروريات مترتّبة بعضها على بعض، وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة، ولا انصراف القدرة إلى المقدور، ولا وجود بعث المشيئة للقدرة، فهو مضطرّ في الجميع. ولا يتوهّمن أحد إنّ هذا خلق الأعمال الذي ذهب إليه الأشاعرة القائلين بالجبر المحض من غير اختيار. (تفسق(٥)، ٢١١، ١٠)

أفعال العباد

- إنّ الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحقّ لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القَدَري ولا أيضًا كما يقوله الفلسفي، فانظر إلى أفعال المشاعر والقوى التي للنفس الإنسانية حيث خلقها الله (تعالى) مثالًا ذاتًا وصفة وفعلًا لذاته وصفاته وأفعاله، واتل قوله (تعالى): ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) وقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "من عرف نفسه فقد عرف ربه" فإنّ التحقيق عند النظر العميق أنّ فعل كل حاسّة وقوّة من حيث هو فعل تلك القوّة هو فعل النفس. (سفع(٣/ ١)، ٣٧٧، ١٢)

- اعلم أنّ في لفظة "لعلّ" - وهي من كلمات الترجّي والإمكان - إشارة بليغة إلى أنّ فعل الشكر إنّما يحصل من العبد

باختياره، فإنّ أفعال العباد من جهة نسبتها إلى مبادئها القريبة واقعة باختياره على سبيل الاحتمال والإمكان. ومن جهة نسبتها إلى السبب الأول ومبادئها البعيدة - من قضاء الله وقدره وعلمه وقدرته - واقعة من العبد على سبيل البتّ والوجوب. ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه بـ "القدر والتفويض" - أي: بكونه واقعًا بقدرتنا، مفوّضة إلينا - ومن جهة وقوعه بمشيئة الله وقضائه وقدره، والوسائط المترتّبة المستندة - على ترتيبها في سلسلة العلل والمعلولات - إلى الله، يحكم عليه بـ "الجبْر" كما سبق. فلفظة "لعلّ" كلّما جاءت في القرآن فهي بحسب الاعتبار الأول، وهو وقوع الأمور من أسبابها القريبة. (تفسق(٣)، ٣٨٢، ٢١)

- الوجود في كل مرتبة يقتضي ماهيّة خاصّة، تلزمها خواص ولوازم حاصلة بلا جعل جاعل وتأثير مؤثّر، لأنّ الماهيّة ولوازمها غير مجعولة، فعين الكلب مثلًا ماهيّة تقتضي النجاسة العينية من غير جعل وإفاضة يتعلّقان بها وإنّما الفائض من الباري جلّ ذكره هو وجودها، فليس له تعالى إلّا إفاضة الوجود، فإنّ نفس الوجود هو نور يفيض منه تعالى على القوابل حتى القاذورات والأعيان النجسة - شخصية كانت أو نوعية - ومنشأ تخصّصات الأفعال والآثار خصوصيات الأعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود. إذا عرفت هذا فقس عليه أفعال العباد واجعلها وقاية عن نسبة الشرور والآفات إلى الحقّ الجوّاد. (تفسق(٥)، ١٢٣، ٤)

- إنْ أردت مثالًا لأن تعلم به كيفيّة كون الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحقّ، لا كما يقوله الجَبْري، ولا كما يقوله القَدَري، ولا كما يقوله الفلسفي، فانظر إلى أفعال الحواس والقوى التي للنفس الناطقة التي خلقه الله مثالًا له تعالى ذاتًا وصفة وفعلًا، لقوله عليه السلام: "مَن عَرَفَ نفسه فَقَد عَرَفَ ربّه". فإنّ التحقيق عند النظر العميق أنّ فِعْل كل حاسّة وقوة - من حيث هو فِعْل تلك القوّة - فِعْل النفس. فالإبصار مثلًا فعل البصر، وكذا السماع فعل السمع بلا شكّ، لأنّه لا يمكن شيء منها إلّا بانفعال جسماني، وهو بعينه فعل النفس بلا شكّ، لا كما اشتهر في .الحكمة الرسمية أنّ النفس تستخدم القوة كمن يستخدم كاتبًا أو ناقشًا، والفرق بأنّ الاستخدام ههنا طبيعي، وهناك غير طبيعي. بل كما حقّق في مقامه من أنّ النفس بعينها تكون عينًا باصرة وأذنًا سامعة، وكذا تكون قوة باطشة في اليد، وقوة ماشية في الرجل؛ فبها يبصر العين الباصرة، وبها يسمع الأذن السامعة، وبها يبطش اليد الباطشة، وبها يمشي الرجل الماشية. فالنفس مع تجرُّدِها وتنزُّهِها عن البدن وقواه لا يخلو منها جزء من أجزاء البدن عاليًا كان أو سافلًا، ولا تُقوّمها قوة من أقوى بمعنى أنّ لا هويّة للقوى غير هوية النفس؛ لأنّ النفس هويّة أحديّة عقلية، جامعة لهويّات سائر القوى والأجزاء، تستهلك عندها وتضمحلّ لديها

هويّات سائر القوى والأجزاء، لأنها محيطة بها قاهرة عليها، منها مبدؤها وإليها منتهاها، كما أنّ النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها، وكذا جميع الأشياء منه تبتدئ وإليه تعود وتصير، فالنفس - وهي القلب المعنوي - أمير الحواس والجوارح، فلا يكون من الجارحة فعل إلّا بإرادة النفس، ولولا إرادة النفس كانت الجارحة جمادًا لا حركة فيها. (رسخ، ٣١٩، ٦)

- إنّ الاعتقاد في أفاعيل العباد مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧) وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠، التكوير: ٢٩). فاخمد ضِرام أوهامك أيُّها الجبري فالفعل ثابت لك بمباشرتك إيّاه وقيامه بك، وسكّن جاشك أيها القَدَري فإنّ الفعل مسلوب منك من حيث أنت، أنت لأنّ وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحقّ فهو باطل، فكذا فعلك إذ كل فعل متقوّم بوجود فاعله، وانظرا جميعًا بعين الاعتبار في أفعال الحواس كيف انمحت وانطوت في فعل النفس وتصوّرها في تصوّر النفس واتلوا جميعًا قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة: ١٤) وتصالحا بقول الإمام الحق "لا جَبر ولا تفويض بل أمرٌ بين أمرين". (شهر، ٥٨، ٥)

أفعال النفس بإرادتها

- من جملة المضاهاة الواقعة بين الربّ والنفس إنّه جعلها ذات نشاتين: الغيب والشهادة - كما إنّه عالم الغيب والشهادة - وذات عالمين: المُلك والمَلكوت، والخلْق والأمر - كما له الخلْق والأمر - فأفعال النفس بإرادتها على ضربين: فما تفعله باستخدام قواها البدنية وجنودها الجسمانية فهي متغيّرة متجدّدة لأنّها كائنة بواسطة الحركات وانفعالات مواد الآلات، والحركة لا تدوم لأنّها عين الحدوث والانقضاء، وربما تنقضي القوى والطبائع لكلال آلاتها وفتور موضوعاتها. وأمّا ما تفعله بذاتها من غير توسّط القوى الطبيعية والآلات الجسمانية. فهي أمور ثابتة محفوظة عندها ما دامت ذاتها تديمها وتحفظها بعد أن حصلت لها مَلَكة الحفظ والاسترجاع من جهة رجوعها إلى الباري واتّصالها بالملأ الأعلى والحفظة الكرام الكاتبين. فكذلك أفعال الله تنقسم إلى ثابتات ومتغيّرات، مُبدَعات وكائنات. (تفسق(٧)، ٣٤، ١٤)

أفلاك

- إنّ الأفلاك وما فيها يفتقر إلى المادة وعوارضها الانفعالية في التشكّل والمكان وغيرهما من المشخّصات. (تفسق(٦)، ٣١، ٢٣)

- الأفلاك كلها أحياء ناطقون، وعشّاق إلهيون، وعباد صالحون، "غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون". يُسبّحون الليل والنهار وهم لا يسأمون؛ لدوام تشويقاتهم، بدوام

الإشراقات العقلية على ذواتهم، وعدم شواغلهم عن طاعة جاعلهم من الدواعي الشهوية، والصوارف الغضبية، واستحالة التفاتهم إلى ما تحتهم من الكائنات المدرية، والأجسام القذرية. (ورق، ٦٩، ٢)

إفهام

- الفهم، وهو تصوّر الشيء من لفظ المخاطب، والإفهام وهو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع. (سفع(١/٣)، ٥١٢، ١٢)
- الفهم، وهو تصوّر الشيء من لفظ المخاطب، والإفهام هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع. (مفغ، ١٣٥، ١٥)

اقتدار النفس الإنسانية

- إنّ الله خلق النفس الإنسانية ذات اقتدار على إيجاد صور الأشياء في عالَمها الخاصّ ومملكتها الغائبة عن هذا العالَم بمشيئتها وإرادتها، لأنّها من سنخ الملكوت وعالَم القدرة والجبروت، إلّا أنّ ما تخترعها وتنشأ في عالَمها ما دامت تكون في هذا العالَم وصحبة الأعدام والقوى والملكات يكون ضعيفة الوجود شبيهة بالأشباح والأظلال، فإذا قويت ذاتها وقرُبت من مبدأها بقطع هذه العلائق المادية أصبحت مخترعة للصور الغيبية المناسبة لأخلاقها الحسنة أو السيّئة، إمّا ملذّة أو مؤذية، ولم يفارق الدنيا عن الآخرة إلّا في كمال الصورة وقوّة وجودها هناك ونقصها وضعف وجودها ههنا. فلو كانت للنفس قدرة تامة على تصوير الصورة الملذّة في عالم الحسّ - كما لها قدرة على تصويرها في عالَم الخيال - لكان نعيمها كنعيم أهل الجنّة حيث تكون شهوتهم سبب تخيّلهم، وتخيّلهم سبب إحساسهم فلا يخطر ببالهم شيء يميلون إليه إلّا ويحضر عندهم دفعة. (تفسق(٧)، ٣٥، ٤)

اقتضاء أول

- لا يقال: ليس تولية الشيء ما تولّاه عدلًا من كل وجه، بل حيث يكون ذلك التولّي من رشد وبصيرة، فإنّ السفيه قد يختار لنفسه ما هو شرّ بالنسبة إليه وضرّ لجهله وسفاهته، ثم لا يكون توليته إيّاه عدلًا وحكمة - بل ظلمًا وجورًا - وإنّما العدل والحكمة والشفقة في ذلك منعه إيّاه وصرفه عنه. لأنّا نقول: هذا التولّي الذي كلامنا فيه ليس تولّيًا يحكم عليه بالرشد والسفه، والمنفعة والمضرّة، وإنّما هو تولّي سابق على النفع والضرّ، حاكم على الخير والشرّ، لأنّ به يصير الشيء متعيّنًا في الخارج بالأسباب المقدّرة له، وما يختاره السفيه لذاته إنّما يُسمّى شرًّا، لأنّه مناف لذاته، فلذاته اقتضاء أول متعلّق بنقيض هذا الاختيار، فذلك هو الذي أوجب لنا أن نسمّي هذا شرًّا بالنسبة إليه، وأمّا اقتضائه الأول فلا يمكن وصفه بالشرّ، لأنّه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا بخلافه فيوصف بأنّه شرّ، بل هو الاقتضاء الذي

لا يكون إلّا خيرًا، لأنّ الخير ليس إلّا ما يقتضيه ذات الشيء، ولو أطلق لفظ "الشرّ" على ماهيّة إمكانية يكون مرتبتها في درجة الوجود والفضيلة الحقيقية دون مرتبة موجود آخر مع استحالته أن تكون هي إلّا هي، لكان ذلك الإطلاق على غير المعنى الذي كلامنا فيه الآن فإنّ الشرّ معناه العرفي هو عدم وجود ما، أو عدم كمال وجود ما - لما من حقّه بما هو هو - أن يناله بحسب استعداده الفطري أو الكسبي. وأمّا كون الحمار ليس له وجود الإنسان وكماله، فلا يُعدّ شرًّا بهذا المعنى والتولّي الذي كلامنا فيه أنّ الحقّ سبحانه ما ولّى كل شيء إلّا ما تولّاه بنفسه، هو الاستدعاء الذاتي الأولى، والسؤال الوجودي الفطري، الذي يسأله الذات القابلة المطيعة السامعة لقول "كن" منه تعالى، فيدخل في عالمه بعد الاستئذان منه، والأمر من الحقّ تعالى. فهذا تحقيق الأمر الإبداعي والإرادة الأزلية، المتعلّقة بذوات الأشياء. (تفسق(٤)، ٣٩٣، ٢٠)

أقسام الأسماء

- اعلم أنّ أقسام الأسماء الواقعة على المسمّيات تسعة: أولها اسم الشيء بحسب ذاته كزيد، ثانيها اسمه بحسب جزء من أجزائه كالحيوان على الإنسان، ثالثها اسمه بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كالأسود والحارّ، ورابعها اسمه بصفة إضافية كالمالك والمملوك والمتيامن والمتياسر، وخامسها اسمه بصفة سلبية كالجاهل والأعمى، وسادسها اسمه بصفة حقيقية مع إضافة لها إلى شيء كالعالم والقادر، وسابعها اسمه بصفة حقيقية مع صفة سلبية كإطلاق الجوهر بمعنى الموجود بالفعل لا في الموضوع على ما له وجود زائد على مهيّته، ثامنها اسمه بصفة إضافية مع صفة سلبية كالأول - فإنّ معناه سابق غير مسبوق، تاسعها صفة حقيقية مع إضافة وسلب. فهذه أقسام الأسماء المقولة على الشيء ولا يكاد تجد اسمًا خارجًا عنها سواء كان لله أو لمخلوقاته. (تفسق(٥)، ٣٤، ٩)

أقسام المعية

- اعلم أنّ أقسام المعيّة بإزاء أقسام التقدُّم والتأخُّر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود، لأنّ تقابل المعيّة لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم والقنية، إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدُّم وتأخُّر زمانيين لا بدّ أن يكونا معًا في زمان، ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدُّم وتأخُّر بالطبع لا بدّ وأن يكونا معًا في الطبع، فإنّ المفارقات بالكلّية لا يوجد بينهما تقدُّم وتأخُّر بالزمان ولا معيّة أيضًا بينها بحسب الزمان، وكذا نسبة المفارق بالكلّية إلى زيد مثلًا ليست بتقدُّم زماني وتأخُّر، ولا أيضًا بالمعيّة في الزمان، فاللذان هما معًا في الزمان يجب أن يكونا زمانيين، كما إنّ اللذين هما في الوضع والمكان هما مكانيّان، فما ليس وجوده في

زمان لا يوصف بشيء من التقدُّم والتأخُّر الزمانيين، ولا أيضًا بالمعيّة الزمانيّة، وكذا المعيّة الذاتيّة بين الشيئين لا بدّ وأن يكونا معلولي علّة واحدة، فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علّة واحدة ولا من جهة استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معيّة بينهما ولا تقدُّم ولا تأخُّر، واللذان هما معًا بالطبع قد يكونان متضائفين، والمتضائفان من حيث تضائفهما لا بدّ وأن يستندا أيضًا إلى علّة واحدة كما حقّق في موضعه؛ فالمَعَان بالطبع إمّا أن يكونا صادرين عن علّة واحدة أو هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما، وهما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين وقد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنّهما معًا في الطبع، إذ لا تقدّم ولا تأخّر في طباعهما، وقد يكونان معًا في الرتبة أيضًا إذا اشتركا في التأخّر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون، ويصحّ أن يكون شيئان هما معًا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن أن يكونا معًا في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معًا من وجه واحد كشخصان إذا كانا معًا في تساوي نسبتهما إلى من يأتي من خلف أو قدّام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين واليسار، ولا يتصوّر المعيّة المكانية من كل وجه بين شيئين إلّا مع تقدّم أحدهما على الآخر بالزمان، وربما يمتنع المعيّة المكانيّة بين جسمين كالكلّيات من البسائط فلا يتصوّر المعيّة فيها. (سفع(١/ ٣)، ٢٦٨، ١١)

أقيسة شرطية

- قد يتألّف من الشرطيات أقيسة اقترانية؛ وأقسامها خمسة، لأنها إمّا عن متّصلتين، أو منفصلتين، أو حملي ومتّصل، أو حملي ومنفصل، أو متّصل ومنفصل. (تنم، ٣٨، ١٥)

اكتساب

- أمّا الاكتساب فهو طريق النظار من العلماء، فلم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس فيضان الصور العملية ولا في قابلها ومحلّها ولا في فاعلها ومفيضها، ولكن يفارقه في طريقة زوال الحجاب وجهته، ولم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك بل في شدّة الوضوح والنورية ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية، فإنّ العلوم كما مرّ لا يحصل لنا إلّا بواسطة الملائكة العلمية وهي العقول الفعّالة بطرق متعدّدة. (شهر، ٣٤٩، ٧)

اكتساب واستبصار

- إنّ حصول العلوم في باطن الإنسان بوجوه مختلفة: فتارة يكتسب بطريق الاكتساب والتعلُّم. وتارة يهجم عليه كأنّه ألقى إليه من حيث لا يدري سواء كان عقيب طلب وشوق أولًا. والثاني يسمّى حدسًا وإلهامًا. وهذا ينقسم إلى ما يطّلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك المُلهم للحقائق من قِبل الله وهو العقل الفعّال الملهم للعلوم في العقل المنفعل

وإلى ما يطّلع عليه. فالأول يسمّى اكتسابًا واستبصارًا والثاني إلهامًا ونفثًا في الروع. والثالث وحيًا يختصّ به الأنبياء والذي قبله يختصّ به الأولياء. (شهر، ٣٤٩، ٥)

إكراه

- يمكن الاعتذار من طرف هذا القائل بناء على مذهبه من الاعتزال بأن يكون الأعمال جزء الإيمان، وهي كفعل الطاعات - من الصلاة والصوم والزكاة والحجّ والكفّارات وغيرها وترك المناهي الشرعية - والكل أفعال اختيارية لا إجبار فيه، لكن يرد عليه أنّ الإكراه غير الإجبار، لكون أحدهما طبيعيًا والآخر نفسانيًا، فنفي أحدهما يستلزم نفي الآخر، بل الأعمال الشرعية - كالصلاة والزكاة وغيرهما - لو أهملها المكلّف استحقّ للإكراه والزجر، بل القتل، فكيف لا يجري فيها الإكراه، ولهذا قيل: "الآية منسوخة". والأولى أن يقال: إنّ الله سبحانه لما بيّن دلائل التوحيد بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر قال بعد ذلك إنّه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الإقامة على الكفر، إلّا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا - التي هي دار الابتلاء - إذ في القهر والإكراه على الدين يبطل معنى الابتلاء والامتحان. (تفسق(٥)، ١٩٥، ١)

أكوان جسمانية

- الأكوان الجسمانية مطلقًا أكوان ناقصة تحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكمّ وكيف. فقد علمت أنّ فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات والوجود عنها؛ فلا يجوز أن يكون علّة الزمان زمانًا قبله، ولا علّة المكان مكانًا قبله وعلّة الوضع وضعًا آخر، وهكذا في الكمّ وغيره. فهذه الأمور - مع أنّها حوادث متجدّدة متصرّمة - فعلّتها الأصلية لا بدّ أن تكون قديمًا ثابت الذات خارجًا عن سلسلة الزمان والمكان. وهو الله - سبحانه - بذاته الأحديّة؛ أو من جهة بعض صفاته السرمدية؛ أو من جهة عالم أمره الذي إذا قال لشيء: "كن"، فيكون. (رسح، ١٠٣، ٣)

إلجاء وقسر

- الكفر والمعاصي منسوبة إلى العبد لا بمعنى خلْق الأفعال، وهي منسوبة إليه تعالى لا بمعنى الإلجاء والقسر - بل كما عرفت مرارًا. (تفسق(٢)، ٢٦٦، ٨)

ألذّ الأشياء

- أمّا الناقصون في العلم والعمل، النازلون في مهوى الأجسام، الخائضون في طلب اللّذات الحسّية، الهابطون في مهبط الشهوات الحيوانية، فيكون ألذّ الأشياء في الواقع أوحشها عندهم. وذلك لخدر ذائقتهم، ومرض قلوبهم، وانحراف ذاتهم عن صوب إدراك الحقائق على وجهها، لغلبة سكر الطبيعة وسحر عالم الأجسام، وتسلّط وسوسة الشيطان، وتسخير القوى الوهمية والخيالية، وإرائتها الأشياء كلها لهم على خلاف ما هي عليها. فيحسبون

الظلمة نورًا، والوحشة أنسًا والباطل حقًّا، والمنافر ملائمًا، والشرّ خيرًا، والمكروه لذيذًا. وعلى هذا القياس في جميع الأشياء الدنياوية الباطلة، والشرور العاجلة. (كصح، ٩٧، ١٦)

ألذّ السعادات

- يكون إدراك الحقّ ومشاهدة جلاله وجماله عند العرفاء والحكماء الإلهيين أقصى الكمالات وألذّ السعادات. وذلك لصفاء نفوسهم، وطهارة ذواتهم عن الخبائث الجسمانية، وخلوص ذائقتهم العقلية عن المكدّرات الطبيعية. (كصح، ٩٧، ١٣)

إلقاء الوحي

- إلقاء الوحي، وهو أن النفس إذا كانت مقدّسة عن دنس الطبيعة ودون المعاصي، مطهّرة عن الرذائل الخلقية، مقبلة بوجهها إلى بارئها ومشيئتها متوكّلة عليه معتمدة على إفاضته، فالله تعالى ينظر إليها بحسن عنايته، ويقبل عليها إقبالًا كلّيًا، ويتّخذ منها لوحًا، ومن العقل الكلّي قلمًا، وينقش من لدنه فيها جميع العلوم، كما قال: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥)، ويصير العقل الكلّي كالمعلّم، والنفس القدسي كالمتعلّم، فيحصل جميع العلوم له، ويتصوّر الحقائق من غير تعلّم. (مفغ، ١٤٥، ٥)

الله

- اسم الله عند أكابر العرفاء عبارة عن مرتبة الألوهية الجامعة لجميع الشؤون والاعتبارات والنعوت والكمالات، المندرجة فيها جميع الأسماء والصفات التي ليست إلّا لمعات نوره وشؤون ذاته، وهي أول كثرة وقعت في الوجود برزخ بين الحضرة - الأحدية وبين المظاهر الأمرية والخلقية. وهذا الاسم بعينه جامع بين كل صفتين متقابلتين أو اسمين مقابلين، لِما علمت سابقًا إنّ الذات مع كل صفة اسم، وهذه الأسماء الملفوظة أسماء الأسماء والتكثّر فيها بحسب تكثّر النعوت والصفات. وذلك التكثّر إنّما يكون باعتبار مراتبه الغيبية وشؤونه الإلهية التي مفاتيح الغيب. ويقع عكوسها وأظلالها على الأشياء الكونية. (تفسق(١)، ٣٤، ٤)

- أمّا أنّ مفهوم لفظ الله هل له حدّ أم لا؟ فالحقّ هو الأول. لأنّ معناه الموضوع له معنى مجمل متضمّن لمعاني جميع الصفات الكمالية، فكل معنى من معاني أسماء الله يكون جزءًا لمعنى هذا الاسم عند التفصيل. وقد تقرّر أنّ الفرق بين الحدّ والمحدود ليس إلّابحسب الإدراك ومن جهة الملاحظة دون المدرَك والملحوظ، فإنّ الألفاظ المذكورة في حدّ الشيء يدلّ على ما دلّ عليه لفظ المحدود بعينه بدلالة تفصيلية. (تفسق(١)، ٣٧، ٩)

- اعلم أنّ الله منزّه عن المِثْل، إذ لا ماهيّة له، والمماثل للشيء هو المساوي له في النوع. ولأنّ كل ما سواه ممكن الوجود في ذاته مستفيد الوجود منه تعالى، والبرهان قائم على أنّ أفراد ماهيّة واحدة لا يمكن كون بعضها علّة، وبعضها

معلولًا. (تفسق(٣)، ٤١٢، ١٦)

- إنّ هذا الاسم (الله) - في التحقيق الذي لا مجمحة فيه - من الأعلام الجنسية للذات المستجمعة للصفات الكمالية بأسرها، المنزّهة عن النقائص الإمكانية برمّتها، فهو علم لهذا المفهوم الجامع المقدّس المنحصر في ذات الواجب القيّوم بذاته، وليس من أسماء الأجناس، إذ ليس اسم جنس لذاته لعدم كونه تعالى كلّها طبيعيًّا كما زعمته طائفة من المتصوّفة - تعالى عمّا يقوله الظالمون علوًّا كبيرًا - ولا أيضًا اسم جنس لصفة من الصفات بخصوصها أي صفة كانت إيجابية أو سلبية كما مرّ ذكره. فلم يبق من الاحتمالات إلّا الذي ادّعيناه، إذ لا يرد عليه شيء من النقوض والإيرادات المذكورة وهو خارج عن الشقوق التسعة المشهورة، ودعوى انحصار أقسام الأسامي فيما ذكر ممنوع، لأنّه غير مستند إلى أمر عقلي بل مجرّد استقراء غير تام يكاد يوجد اسم خارج عن الجميع، سواء كان لله أو لغيره، وسواء كان الواضع هو الله أو غيره. (تفسق(٥)، ٣٦، ٥)

- إنّ الله بنفس ذاته موجود لا يزيد وجوده على هويّته كما في الممكنات التي لها مهيّات قابلة للوجود والعدم غير مقتضية لشيء منهما بذواتها فيحتاج إلى ما يرجّح أحد الطرفين فيها على الآخر، فيؤدّي سلسلة الافتقار إلى موجود لا يزيد وجوده على ذاته دفعًا للدور والتسلسل، وكذا يقاس كونه واحدًا. (تفسق(٥)، ٣٩، ١٨)

- الفرق بين الاسم والصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المركّب والبسيط إذ الذات معتبرة في مفهوم الاسم دون مفهوم الصفة، لأنّها مجرّد العارض، فالاسم الله - عبارة عن مرتبة الألوهية الجامعة لجميع الشؤون والاعتبارات للذات المندرجة فيها جميع الأسماء والصفات التي ليست إلّا تجلّيات ذاته، وهي أول كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الأحدية الذاتية الغيبية وبين المظاهر الخلقية، وهو بعينه جامع بين كل صفتين متقابلتين واسمين متقابلين لما علمت أنّ للذات مع كل صفة معيّنة واعتبار تجلّ خاص من تجلّياته اسمًا، وهذه الأسماء الملفوظة هي "أسماء الأسماء". ومن ههنا تحقّق وانكشف أنّ المراد بأنّ الاسم عين المسمّى ما هو. (تفسق(٥)، ٤٢، ١٤)

- أمّا أنّ مفهوم لفظ "الله" هل له حدّ أم لا؟ فالحقّ هو الأول، لأنّ معناه الموضوع له معنى مجمل متضمّن لمعاني جميع الصفات الكمالية، فكل منها عند التفصيل جزء من مفهومه، والفرق بين الحدّ والمحدود ليس إلّا بالإجمال والتفصيل في نحوي الإدراك، فإنّ الألفاظ المذكورة في الحدّ تدلّ على ما دلّ عليه لفظة المحدود بعينه بدلالة تفصيلية، وليس من شرط الحدّ أن يكون تأليفه من جنس وفصل، بل من أجزاء الشيء، سواء كانت بعضها أعمّ من بعض مطلقًا أو متساوية، أو متباينة، أو لها أعمّية من وجه، إلّا أنّ المشهور بين

الجمهور أنّ الحدّ لا يكون إلّا من جنس وفصل لما رأوا أنّ الحقائق المتأصّلة التي لها طبيعة نوعية لا تكون إلّا كذلك. (تفسق(٥)، ٤٦، ١٨)

- أمّا الكمّل من العرفاء فهم الذين يعبدون الحقّ المطلق المسمّى باسم "الله" من غير تقييد باسم خاص وصفة مخصوصة، فيتجلّى لهم الحقّ تعالى المنعوت بجميع الأسماء، وهم لا ينكرونه في جميع التجلّيات الاسمائية والأفعالية والإثارية بخلاف المحجوب المقيّد الذي يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأنّ به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه، وذلك لغلبة أحكام بعض المواطن عليه واحتجاب بعض المجالي عن بعض في حقّه. (تفسق(٥)، ٥٠، ١٦)

- قوله "الله" إشارة إلى توحيد الذات، وقوله "لا إله إلّا هو" إشارة إلى توحيد الصفات، وقوله "الحي القيّوم" إشارة إلى توحيد الأفعال. أمّا بيان الأول فلأنّ معنى اسم "الله" كما علمت هو الذات المستجمعة للصفات الكمالية الذاتية الوجوبية، ولا شبهة في أنّ التركيب من الأجزاء ينافي الوجوب الذاتي لكونه مستلزمًا لافتقار المركّب إلى كل واحد من الأجزاء، والافتقار ناشئ عن النقصان والإمكان الذاتيين وهما منافيان للكمال والوجوب الذاتيين، فمعنى الإلهية المستلزمة لكون الشيء مبدأ سلسلة الوجود والإيجاد ينافي التركيب المستلزم للحاجة. (تفسق(٥)، ٥٥، ٤)

- الله هو الأول الذي يبتدي منه الأمور والآخر الذي يرجع إليه الأمور، فمنه يحصل الأشياء في الابتداء، وإليه ينساق الموجودات في الانتهاء وهو الفاعل للوجود والغاية له في الشهود. (تفسق(٦)، ١٧٥، ١٠)

- الله سبحانه هو قيّوم السماوات والأرض وإليه تنتهي سلسلة الأسباب والمسبّبات، وليس لغيره رتبة الإفاضة والإيجاد، بل التهيئة والإعداد. (تفسق(٧)، ٣١٥، ١٦)

- اعلم أنّ لفظة "الله" في قولنا: "لا إله إلّا الله" يجوز نصبه على الاستثناء، لكن المختار رفعه على البدليّة، فإنّه حينئذٍ يدلّ على أنّ المقصود بالذات إثباته تعالى، ونفى غيره أولًا توطئه وتمهيد له، لكن على ما ذكره النحاة في البدل والمبدل منه، بخلاف النصب فإنّه خالٍ عن هذه الفائدة. (رسس(١)، ٤٣٨، ٢٣)

- والله في (بسم الله الرحمن الرحيم): عَلَم للذات المقدّسة، لوقوعه في موارد الاستعمال موصوفًا لا وصفًا، والاتفاق على أن قولنا: "لا إله إلّا الله" يفيد التوحيد ويحكم بإسلام قائله، ولقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مريم: ٦٥)، وليس المراد الصفة وإلّا لزم الكذب فتعيّن العَلَم، ولا قائل بعلميّة غير هذا الاسم. وصحّة اشتقاقه من "إله" بمعنى "عبد"، أو "إله" بمعنى "تحيّر" أو غير ذلك لا يعطي وصفيته. وأمّا الاستدلال على نفي العلميّة بأنّ الذات من حيث هي بلا اعتبار أمر آخر غير معقولة للبشر، فلا يمكن أن

يدلّ عليها بلفظ؛ فضعيف. لأنّ فهم المسمَّى بوجه يمتاز به عند ذكر الاسم كافٍ، وكذا بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ٣)، لأنّ الأعلام قد يلاحظ معها المعاني الوصفية التي اشتهرت هي بها كحاتم؛ وبهذا الاعتبار صحّ تعلّق الظروف بها. فههنا يلاحظ المعبود بالحقّ لاشتهاره به، مع أنّ في الآية إحتمالات أُخر. واختلف في أصله، فقيل: إنه "إله" على وزن فعال، حذف "الفاء" وعوّضت عنها حرف التعريف، فاختصّ بالمعبود بالحقّ. "والإله" كان في الأصل عامًّا ثم غلب على المعبود بالحقّ ولم يطلق على ما قال الخليل: "اطبق جميع الخلق على أن قولنا "الله" مخصوص به تعالى، وكذلك قولنا "الإله" مخصوص به سبحانه. وأمّا الذين كانوا يطلقون اسم "الإله" على غير "الله" تعالى إنّما يذكرونه بالإضافة، كما يقال: إله كذا، أو ينكّر فيقال: إله؛ كما قال تعالى خبرًا عن قوم موسى: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ (الأعراف: ١٣٨). وقيل: إنه "لاه" على وزن فعل ادخل عليه الألف واللام للتفخيم والتعظيم. فالألف على الأول زائدة وعلى الثاني أصلية. وفي اشتقاقه، فأنكره بعضهم وقال: ليس يجب في كل لفظ أن يكون مشتقًّا، وإلّا لتسلسل. وأثبته آخرون على اختلاف منهم في المشتقّ منه، فقيل: من "إله إلهة وألوهة وألوهية" بمعنى عبد، وعلى هذا يلزم أن لا يكون سبحانه إلٰهًا في الأزل إلّا أن يرتكب التجوّز. وقيل من ألهت إلى... إذا سكنت إليه، فإن الأرواح تسكن إلى معرفته والقلوب تطمئنّ بذكره، كما قال سبحانه: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨). وقيل: من "الوله" بمعنى ذهاب العقل، فإنّ المحرومين من سعادة معرفته يتيهون في تيه الضلالة والجهالة، والواصلين إلى ساحل بحر المعرفة يتحيّرون في حقيقة الأحديّة والفردانيّة. وقيل: من أله الفصيل إذا ولع بأمّه؛ فإنّ العباد مولوهون بالتضرّع إليه مولوعون بالسؤال من فضله وكرمه. وقيل من إله الرجل، إذا فزع من أمر نزل عليه، فإلهه أي أجاره؛ فإن العباد يفزعون من البلايا والمضار إليه، وهو سبحانه يحيّرهم منها. وقيل: من لاه يلوه، إذا احتجب؛ لأنه تعالى يحتجب عن العقول، لا تدركه الأفهام، ولا ترقى إليه طيور الأوهام. (رسس(١)، ٤٤١، ٢١)

- هو واحد بالحقيقة وكذا سائر صفاته ولا شيء غير حقيقة الحق واحد بالحقيقة بل الأشياء الممكنة لها وحدات أخر غير هذه الوحدة كالشخصية والنوعية والجنسية والاتّصالية وما يجري مجراها، وهذه من الغوامض المسائل الإلٰهية، فما عند الله هي الحقائق المحصّلة المتأصّلة التي تنزل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال، فما عند الله من الأشياء أحقّ بالأشياء ممّا عند أنفسها. (كتع، ١٧، ٨)

- اعلم أنّ الله إسم للذات الإلهية باعتبار جامعيته لجميع النعوت الكمالية وصورته

الإنسان الكامل وإليه أشير بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: "أوتيت جوامع الكلم" والرحمان هو المقتضي للوجود المنبسط على الكل بحسب ما يقتضيه الحكمة، والرحيم هو المقتضي لكمال المعنوي للأشياء، بحسب النهاية، ولذلك قيل: "يا رحمان الدنيا ورحيم الآخرة"، فمعنى بسم الله الرحمن الرحيم: بالصورة الكاملة الجامعة للرحمة الخاصة والعامة، التي هي مظهر الذات الإلهية وإلى هذا المعنى أشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، لأنّ مكارم الأخلاق محصورة في الحقيقة الجامعة الإنسانية. (مظه، ٨٤، ١٥)

ألم

- إنّ اللذّة نفس الإدراك بالملائم والألم نفس الإدراك بالمنافي. (سفع(٢/١)، ١٢٣، ٨)
- قد ثبت أنّ الألم الذي هو الشرّ بالذات من أفراد العدم، ولا شكّ أنّ العدم الذي يقال إنّه شرّ هو العدم الحاصل لشيء لا العدم مطلقًا كما أشير إليه سابقًا، فإذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء: "إنّ كل ما هو شرّ بالذات فهو من أفراد العدم البتّة". (سفع(٣/٢)، ٦٦، ٧)
- أقول: إنّ المؤلم بالحقيقة هو الألم الحاصل في القلب دون السبب الخارجي كما أنّ صورة اللذّة الحاصلة في النفس عند إدراك الملائم النفسي أو البدني هي الملذّة بالحقيقة لا ما خرج عن التصوّر، وليس الملذّ والمؤذي بالحقيقة إلّا المرتسم في القلب أعني النفس لا الموجود في الخارج. (تفسق(١)، ٤١٠، ٦)

إله العالم

- إله العالم واحد لا شريك له في الإلهيّة. (مظه، ٧٤، ٣)

إله واحد

- إنّ واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود والآن نريد أن نبيّن: أنّ إله العالم واحد لا شريك له في الإلهية. إذ مجرّد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في أول النظر كون الإله واحدًا. فنقول لمّا تبيّن أنّ واجب الوجود واحد وكل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلّقة به، وبه صار واجبًا وموجودًا فبوجوب استناد كل الموجودات وارتفاعها إليه يلزم أن يكون وجودات الأمور كلها مستفادة من أمر واحد هو الواجب الوجود لذاته، فالأشياء كلها مُحدَثة عنه ونسبته إلى ما سواه نسبة ضوء الشمس (لو كان قائمًا بذاته) إلى الأجسام المستضيئة منه. المظلمة بحسب ذواتها، فإنّه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء، وأنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع وإنارته بنورها، ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بأن 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. (سفع(٣/١)، ٩٣، ٣)

إلهام

- اعلم أنّ الخواطر المحرّكة للرغبة والرهبة في القلب الإنساني ينقسم إلى ما يدعو إلى الخير - أعني ما ينفع في الدار الآخرة - وإلى ما يدعو إلى الشرّ - وهو ما يضرّ في العاقبة - وهما خاطران مختلفان فافتقرا إلى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يُسمّى "إلهامًا" والخاطر المذموم يسمّى "وسواسًا" وكل منهما ينقسم عند أرباب الرياضات والخلوات بدقيق تأمّلاتهم ولطيف أفهامهم وتصرّفاتهم بقسمين أمّا الأول فإلى الرحمان والمَلَكي، وأمّا الثاني فإلى الشيطان والنفساني. (تفسق(٤)، ٢٢٦، ١٤)

- سبب الخاطر الداعي إلى الخير يُسمّى في عرف الشريعة "ملكًا" وذلك الخاطر "إلهامًا" وسبب الخاطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى "شيطانًا" والخاطر "وسوسة". والله تعالى خالق كل شيء، فخلق الملائكة لصفة رحمته ولطفه، وخلق الشياطين لصفة قهره وغضبه، وكما أنّ الجنّة أثر من آثار رحمته ونور من أنوار لطفه ورأفته فكذلك النار أثر من آثار غضبه وشعلة من شعل قهره، فالإنسان متى اشتغل بعبادة ربّه ومعرفة خالقه انخرط في سلك رحمته ودخل في زمرة الملكوتيين، ومهما اشتغل بالمعاصي والشهوات ومتابعة الهوى والشيطان استعدّ لمقته وغضبه وعُدّ من جملة الشياطين. فالإلهامات من جانب الحقّ بواسطة الملك لعباده الصالحين في مقابلة الوساوس من جانب الشيطان. (تفسق(٦)، ١٨٤، ١٣)

- مبدأ الأفعال الخواطر، ثم الخاطر يُحرّك الرغبة والرغبة تُحرّك العزم، والعزم يُحرّك النيّة والنيّة تحرّك الأعضاء. فإذا تمهّدت هذه المقدّمة تقول: إن الخواطر المحرّكة للرغبة في قلب الإنسان ينقسم إلى ما يدعو إلى الخير، أعني ما ينتفع في الدار الآخرة، وإلى ما يدعو إلى الشرّ وهو ما يضرّ في العاقبة. فهما خاطران مختلفان، فافتقرا إلى اسمين مختلفين. فالخاطر المحمود يُسمّى إلهامًا. والخاطر المذموم وسواسًا. ثم أنّك تعلم أنّ هذا الخاطر حادث، وكل حادث لا بدّ لإمكانه من سبب. ومهما اختلفت المعلومات دلّ على اختلاف العلل.. (مبع، ٢٠٠، ١١)

- اعلم أنّ العلوم ليست لازمة ضرورية، وإنّما يحصل في باطن الإنسان في بعض الأوقات بوجوه مختلفة، فتارة يهجم عليه، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب شوق وطلب، أو لا، ويقال له الحدس والإلهام. وتارة يكتسب بطريق الاستدلال والتعلّم، فيسمّى اعتبارًا واستبصارًا. ثم الواقع في الباطن، بغير حيلة الاستدلال وتمحّل التعلّم والاجتهاد، ينقسم إلى ما لا يدري الإنسان أنه كيف حصل ومن أين حصل، وإلى ما يطّلع معه على السبب الذي منه استفيد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى والعقل الفعّال للعلوم في النفوس. فالأول، يسمّى إلهامًا ونفثًا في الروع، والثاني يسمّى وحيًا ويختصّ به الأنبياء، والأول يختصّ به

الأولياء والأصفياء، والذي قبله وهو الكسب بطريق الاستدلال يختصّ به النظار من العلماء. (مبع، ٤٨٤، ٢)

- الإلهام، وهو استفاضة النفس بحسب صفائها واستعدادها عمّا في اللوح، والإلهام أثر الوحي، والفرق بينهما بأنّ الوحي أصرح وأقوى من الإلهام، والأول يسمّى علمًا نبويًّا، والثاني لدنيًا، وإنّما كان كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ، وذلك لأن العلوم كلها موجودة في النفس الكلّية التي هي من الجواهر المفارقة الأولية المحضة، ونسبتها إلى العقل الكلّي كنسبة حواء إلى آدم، وقد بيّن أنّ العقل الكلّي أشرف من النفس الكلّية، فمن إفاضة العقل الكلّي يتولّد الوحي، ومن إشراق النفس الكلّية يتولّد الإلهام. (مفغ، ١٤٥، ١٧)

- أمّا الكشف المعنوي، المجرّد من صور الحقائق، الحاصل من تجلّيات الاسم العليم الحكيم، وهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية، فله أيضًا مراتب، أو لها ظهور المعاني في القوة المفكّرة من غير استعمال المقدّمات وتركيب القياسات، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها، ويُسمّى بالحدْس، ثم في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة، ويسمّى بالنور القدسي، والحدس من لوامع أنواره، فهي أدنى مراتب الكشف، ثم في مرتبة القلب ويسمّى بالإلهام، إن كان الظاهر معنى من المعاني، لا حقيقة من الحقائق وروحًا من الأرواح، وإلّا فيكون مشاهدة قلبية، ثم في مقام الروح ويسمّى بالشهود الروحي، وهي بمثابة الشمس المنوّرة لسموات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد، فهو بذاته أخذ من الله العليم الحكيم المعاني الحقيقية من غير واسطة على قدر استعداده، أي قوّة قبوله الأصلي، ويفيض على ما تحته من القلب وقواه العالية والسافلة. (مفغ، ١٥١، ١٤)

- الخاطر المحمود يُسمّى إلهامًا، والخاطر المذموم يُسمّى وسواسًا. (مفغ، ١٥٤، ١٢)

- اعلم أولًا أنّ النفس في أوّل الأمر خالية عن العلوم كُلِّها، ولها بحسب أصل الفطرة قوّة محضة هيولانية، وإنّما يحصل للقلب من الله تعالى بحسب ما لها من الفطرة الثانية علوم كمالية وأنوار عقلية، أمّا ابتداء من غير اكتساب كأنّها ألقيت إليه من حيث لا يدري، وذلك لشدّة استعداده للتنوير كفتيلة استعدّت للاشتعال، فكاد زيتها يستضيء ولو لم تمسسه نار، وأمّا عقيب طلب اكتساب واستدلال، والذي يحصل لا بالاكتساب وبغير تمحل استدلال واجتهاد من العبد، ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنّه كيف حصل له، ومن أين حصل، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب، والأول يُسمّى إلهامًا ونفثًا في الروع، والثاني يُسمّى وحيًا ويختصُّ به الأنبياء سلام الله عليهم، والأول يختصّ به الأولياء، والذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختصّ به

الحكماء، فكل نبي ولي دون العكس، وكل ولي حكيم من حيث المعرفة لا من حيث الطريق، دون العكس. (مفغ، ٤٩٣، ١٨)

إلهام ووحي

- إنّ النفس الإنسانية ذات وجهين، وجه إلى عالم الغيب والآخرة، ووجه إلى عالم الشهادة والدنيا. فإن كان الغالب عليها جهة القدس، فلا بدَّ أن يظهر فيها حقيقة بعض الأشياء من الوجه الذي يقابل الملكوت، وعند ذلك تشرق نور أثره على الوجه الذي يقابل عالم الملك والشهادة. لأن أحدهما متّصل بالآخر، كما أن الدنيا متّصل بالآخرة. وسيعلم أن جهة النفس التي إلى عالم الغيب هي مدخل الإلهام والوحي، وجهتها التي إلى عالم الشهادة يظهر منها التصوير والتمثيل. فالذي يظهر من النفس في وجه الذي يلي جانب الشهادة لا يكون إلّا صورة متخيّلة، لأن عالم الشهادة كلها متخيّلات. (مبع، ٤٧٠، ١١)

إلهية وواحدية

- إنّ المراد يكون صفاته (تعالى) عين ذاته ما هو، وأنّ ذاته من حيث وجوده وهويّته مما يفني الصفات والتعيُّنات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية، فلا إشارة إليه ولا اسم ولا رسم، لأنّ هذه الأمور كلها طبائع كلية، والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها، ويقال لها "مرتبة الأحدية" و"غيب الغيوب"، وباعتبار هذه المدلولات التي هي أيضًا بوجه عين الذات، ويقال لها "مرتبة الإلهية والواحدية" فجاءت الكثرة كما شئت. إذ في هذه المرتبة تتميّز الصفة عن الذات وتتميّز الصفات بعضها عن بعض، فيتميّز العلم عن القدرة وهي عن الإرادة فيتكثّر الصفات وبتكثّرها يتكثّر الأسماء ويتكثّر مظاهرها، ويتميّز الحقائق الإلهية الموجودة بوجود واحد إلهي بعضها عن بعض بالمهيّة، كما يتميّز الصور العقلية والحقائق الأفلاطونية التي هي بإزائها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود، فهناك مقام الجمع ومرتبة الهويّة الأحدية مقام جمع الجمع، وهاهنا مقام الفرق. وإذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلى مرتبة الصور النفسانية صارت إلى مقام فرق الفرق، وعلى هذا المنوال إلى أن يصل إلى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم، وكونها عين قوّة الفساد، وبقائها عين التجدّد والانقضاء، واتّصالها عين قبول الانفصال، ووحدتها عين الكثرة (كالعدد) وعين قوّة الكثرة (كالمقدار). (سفع(٣/ ١)، ٢٨٤، ١٥)

ألواح قَدَرية

- ﴿فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ﴾ (الواقعة: ٧٨) أي: مستور ما فيه من الخلْق، لكونه من عالم الغيب؛ والخلق من عالَم الشهادة، بل مصون عن أعين غير المقرّبين من الملائكة، لا يطّلع عليه من سواهم وسوى مَن وصل إلى مقامهم من الأنبياء

المصطفين، وذلك الكتاب هو اللوح المحفوظ عن المحو والتغيير والنسخ، لأنّه جوهر مجرّد عالٍ عن عالَم الأجرام التي يتطرّق إليها الكون والفساد، وعن عالَم الألواح القدرية التي يعتريها المحو والإثبات، وأرواحها التي يجري فيها النقل والتغيير والتبديل والنسخ، فهو بجوهره عالم عقلي محلّ للقضاء الإلهي، ولوح كلّي مكتوب فيها جميع ما قضي الله بقلم الحقّ الأعلى، كما في قوله صلى الله عليه وآله "إنّ الله كتب كتابًا قبل أن يخلق الخلْق: إنّ رحمتي سبقت غضبي". فهو مكتوب عنده فوق العرش بقلم القدرة الإلهية - وهو المسمّى بـ "أمّ الكتاب" لقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤) لأنّ جميع العلوم الحقّة الموسومة باللدنية - التي لا يُعلم إلّا بتوفيق الله - ثابتة فيه، فائضة منه بإفاضة الله على قلب من يشاء من عباده. (تفسق(٧)، ١٠٤، ١٢)

- كما أنّ عالَم اللوح القضائي - وهو مجمّع الجواهر العقلية والأرواح المفارقة الكلّية التي هي مفاتيح الغيب لقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩) - محلّ القضاء الإلهي، وهي أيضًا خزائن ما في علم الله، فالعالَم النفساني بجرمه السماوي محلّ القدر لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١). فمحلّ حصول المعلومات الكلّية هو عالَم النفوس الناطقة وإنّما ترتسم صوَرها في الألواح القَدَرية على سبيل التنزّل، إذ الصور الكلّية العقلية في عالَم القضاء في غاية الصفاء لا تتراءى ولا تتمثّل في معلوميّتها لِما تحتها لشدّة نوريّتها وجمالها، كمرآة مضيئة ترد البصر عن إدراك ما فيها من الصور بشعاعها فيها، فينتسخ تلك الصور منه في لوح النفس الناطقة الكلّية التي هي قلب العالَم، كما ينتسخ بالقلم في اللوح صورًا معلومة مضبوطة بعللها وأسبابها على وجه كلّي. (تفسق(٧)، ١٠٥، ١٠)

ألواح قَدَرية وصحائف سماوية

- الألواح القَدَرية والصحائف السماوية كل منها كتاب مشتمل على آيات الربوبية ودلائل القدرة، وهكذا صحيفة الأكوان وطومار حوادث الزمان ودفتر الصور الجسمانية كتاب فيه آيات الليل والنهار التي ينشر بعضها وينطوي بعض آخر ويظهر ويكمن كما قال: ﴿إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٦). فعالَم الكلام والقول فيه آيات أمرية عقلية وعلمية، وعالَم الكتاب والفعل فيه آيات خلقية كونية عملية، وما لم يطلع الإنسان أوّلًا بمشاعر نفسه وبدنه هذه الآيات الفعلية الكتابية الآفاقية والأنفسية لم يترقّ بها ذاته من مقام الحسّ والنفس إلى مقام القلب والروح فيسمع ويفهم تلك الآيات العقلية الكلامية حتى يعرف بها الحقّ الأول، كما قال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى

﴿ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣). (تفسق(٧)، ١١٢، ١١)

ألوان

- إنّ كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعي أو نضج طبيعي وبالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي، وكل ما يحدث دفعه في محل وإن كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعي كالألوان والقزحية والزجاجية وألوان المسحوقات المشفّة كالجمد المكسور بأجزاء صغيرة وكلا القسمين موجودان، لكن أحدهما مادي حاصل بانفعال المادة والآخر من تعيّنات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الأبصار حسب اختلاف المظاهر. (سفع(٢/١)، ٨٨، ٧)

أم الكتاب

- مرتبة اللوح المحفوظ المسمّى بـ "أم الكتاب" المشتمل على الصور الكلّية على سبيل التفصيل، وعالمها "عالم القضاء الإلهي" الذي جرى عليها القلم إلى يوم القيامة. (تفسق(٥)، ١٤٢، ٩)

- إنّ كل معنى من المعاني الموجودة في عالم الشهادة يكون ظلًّا دالًّا على ما في غيب عالم الأسماء، ثم في غيب عالم القضاء الإلهي - أعني القلم العقلي - ثم في عالم القدر النفساني - أعني لوح العلوم القضائية المسمّى بـ "أم الكتاب" - ثم في عالم الألواح السماوية ونفوسها الانطباعية الخيالية المسمّى بـ "كتاب المحو والإثبات" و"الدفّتين الزمردتين" لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). (تفسق(٥)، ٣٩٦، ٦)

- ﴿فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ (الواقعة: ٧٨) أي: مستور ما فيه من الخلْق، لكونه من عالم الغيب؛ والخلق من عالَم الشهادة، بل مصون عن أعين غير المقرّبين من الملائكة، لا يطّلع عليه من سواهم وسوى مَن وصل إلى مقامهم من الأنبياء المصطفين، وذلك الكتاب هو اللوح المحفوظ عن المحو والتغيير والنسخ، لأنّه جوهر مجرّد عالٍ عن عالَم الأجرام التي يتطرّق إليها الكون والفساد، وعن عالَم الألواح القدرية التي يعتريها المحو والإثبات، وأرواحها التي يجري فيها النقل والتغيير والتبديل والنسخ، فهو بجوهره عالم عقلي محلّ للقضاء الإلهي، ولوح كلّي مكتوب فيها جميع ما قضي الله بقلم الحقّ الأعلى، كما في قوله صلى الله عليه وآله "إنّ الله كتب كتابًا قبل أن يخلق الخلْق: إنّ رحمتي سبقت غضبي". فهو مكتوب عنده فوق العرش بقلم القدرة الإلهية - وهو المسمّى بـ "أمّ الكتاب" لقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤) لأنّ جميع العلوم الحقّة الموسومة باللدنية - التي لا يُعلم إلّا بتوفيق الله - ثابتة فيه، فائضة منه بإفاضة الله على قلب من يشاء من عباده. (تفسق(٧)، ١٠٤، ١٧)

- إنّ حقائق الأشياء مثبتة في العالم العقلي

المسمّى بالقلم الإلهي وفي العالم النفساني المسمّى باللوح المحفوظ وأمّ الكتاب، وفي الألواح القدرية القابلة للمحو والإثبات كما قال الله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). (شهر، ٣٥٠، ٢)

- عالم العقول المقدّسة والنفوس الكلّية كلاهما كتابان إلهيان. وقد يقال للعقل الأول "أم الكتاب" لإحاطته بالأشياء إجمالًا. وللنفس الكلّية الفلكية "الكتاب المبين" لظهورها فيها تفصيلًا. والنفس المنطبعة في الجسم الكلّي "كتاب المحو والإثبات". (مبع، ١٢٧، ١١)

إمام

- لا بدّ من الاستخلاف بالنص الجليّ لوجود إمام يقتدى به الأمّة بعده (الرسول). ويشترط أن يكون الإمام معصومًا من الذنوب مؤيّدًا من عند الله بأوصاف كمالية يندر اجتماعها - بل آحادها - في شخص واحد، فيكون بها يستحقّ خلافة الله في العالم الأرضي، ثم السماوي، لكونه إنسانًا إلهيًّا متّصلًا بالملأ الأعلى تكاد تكون عبادته عبادة الله، وذلك لجموع المناقب الربّانية في قلبه ولكثرة ظهور الأفعال الإلهية من فمه وأسنانه ويده ولسانه وسيفه وسنانه، كالعلم الأتمّ والقدرة الكاملة والشجاعة والكرم، والزهد والمروة، والفصاحة البالغة حدّ الإعجاز، ولخلوّه وتقدّسه من النقائص والعيوب النفسانية المضادّة للخلافة، والرذائل الخلقية المنافية للإمامة، كالكفر والجهل والسفاهة والفظاظة والغلظة والكبر والنفاق، وعن العاهات والأمراض الخلقية النفرة لطبائع الأمة، كالعمى والعرج والحكّة والابنة، وغيرها من المعاصي كالظلم والفسق وجمع المال للادّخار. ويجب أن يعتقد أن اجتماع تلك الفضائل والكمالات جملة، والتنزّه عن تلك النقائص والرذائل جميعًا لم يتّفق لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلّا لأخيه وابن عمّه علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام، فيكون هو الإمام والخليفة بعد الرسول دون غيره. (تفسق(٥)، ٢٢٠، ٣)

أمانة

- إنّ تلك الأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الأحزاب: ٧٢) عبارة عن قبول الفيض الإلهي بلا واسطة وهذا سُمّي بالأمانة، لأنّه من صفات الحق فلا يتملّكه أحد، وقد اختصّ لقبول هذا النور الإنسان وإن كان عَرْضه عامًّا على الجميع، كما أشير إليه في قوله عليه السلام: "إنّ الله خَلَق الخَلْق في ظُلْمة ثم رشّ عليه من نوره، فمَن أصابه النّور فقَدِ اهتدى". فكل روح أصابه رشاش نور الله صار مستعدًّا لقبول الفيض الإلهي بلا واسطة، فكان عَرْض الفيض عامًّا على المخلوقات، وحمل الفيض خاصًّا بالإنسان الكامل، وبذلك النور صحّ له الخلافة الإلهيّة المختصّة به من بين المخلوقات. ولمّا لم يكن غيره من نفوس

السماوات وأرواح الأرضين وملائكة الجبال منوّرًا برشاش نور الله ما عرفوه حق المعرفة، فما كانوا مخصوصين بحمل الأمانة، ولم تكن لهم راحلة تحملها بقوة نفسه البهيمية، فما قصدوا، وعلموا خطر حملها: ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ (الأحزاب: ٧٢). وأشير بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢). على صيغة المبالغة، إنّ الظالم من يظلم غيره، والظلوم من يظلم نفسه، والجاهل من يجهل غيره، والجهول من يجهل نفسه. (جمك، ٢٠٣، ٢)

امتداد وممتد بنفسه

- ما سمّيتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الأمر الحامل له أي الجوهر الجسماني. وقد مرّ مرارًا أنّ الامتداد والممتدّ بنفسه على الإطلاق شيء والمأخوذ ممتدًّا متعيّنًا بالتعيُّن المقداري أو العددي من كونه واحدًا أو كثيرًا شيء آخر. وليس المراد من قولنا إنّه الممتدّ بنفسه مطلقًا أنّ الصورة الجسمية بصرافة إطلاقه موجود في الخارج وجزء للجسم بل الغرض كما مرّ أنّها بذاتها مع قطع النظر عن التعيُّن بحسب المقدارية والعددية موجودة. (سفع(٢/ ٢)، ١٠٣، ٥)

امتناع

- إنّ الإنسان لا يتصوّر بعد مفهوم الوجود والشيئية العامّتين، مفهومًا أقدم من الضروري واللاضروري، فإذا نُسِب الضرورة إلى الوجود يكون وجوبًا، وإذا نسبها إلى العدم يكون امتناعًا، وإذا نسب اللاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص. (سفع(١/ ١)، ٨٤، ٢)

- إن اشتهيت أن تعرف شيئًا من هذه المعاني الثلاثة، فلتأخذ الوجوب بيّنًا بنفسه، كيف وهو تأكّد الوجود والوجود أجلى من العدم لأنّ الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما، ثم تعرّف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين، والامتناع بإثبات الوجوب على السلب. (سفع(١/ ١)، ٨٤، ١١)

- إنّ الحقّ أنّ الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصوّرات إلى الوجود الخارجي، وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور، وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علّة للأمور التي تستند إليها أو معلولًا لها، كما أنّ تصوّر زيد وإن كان معلولًا لمن يتصوّره لا يكون علّة لزيد ولا معلولًا له، وكون الشيء واجبًا في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مستندًا إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب. (سفع(١/ ١)، ١٣٧، ١١)

- الامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه أو ضرورة عدم النسبة. وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس إلى أحد هذين الأمرين. (سفع(١/ ١)، ١٥٠، ٢)

امتناع لاحق

- إنّ ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن، الناشئ من قبل المرجّح التام لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحقّقه، وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلّة ذلك الطرف بعينه. ثم بعد تحقّق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتّصاف الماهيّة بأحد الوصفين من جهة الاتّصاف به على الاعتبار التحيّني، فإنّ كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتّصاف بها من حيث الاتّصاف بها، وهذا هو الوجوب اللاحق المسمّى بالضرورة بحسب المحمول، وبإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول، فكل ممكن سواءًا كان موجودًا أو معدومًا لنفسه أو لغيره فإنّه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل، ولا يمكن الخلوُّ عنهما بحسب نفس الأمر أصلًا، لا باعتبار الوجود، ولا باعتبار العدم، وإن كانت ماهيّة الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الإمكان الصرف، خالية عن الجميع. (سفح(١/١)، ٢٢٤، ١١)

امتياز بين القضايا

- الامتياز بين القضايا بالعوارض دون الفصول، إذ يرجع الجميع إلى موجبه كلية حملية ضرورية: فالأول بالعدول. والثاني بالافتراض. وفي العلوم الحقيقية لا يبحث عن الشخصيات - إذ لا برهان عليها -، ولا يطلب حال بعض الشيء مهملًا دون تعيّنه؛ فلا يبقى إلّا كلية. والثالث بقلب الشرطية حملية بالتصريح بلزومها أو عنادها؛ فإنها في الحقيقة حمليات حذف عنها التصريح بها، وجعلت متّصلة ومنفصلة بأداة الاتصال والانفصال. والرابع بجعل الجهة جزء المحمول فيصير الجميع ضرورية؛ إذ الإمكان للممكن ضروري، كالامتناع للممتنع والوجوب للواجب. على أنّ المطلوب في العلوم الحقيقية ليس إلّا الضروريات، وإن كان في الصورة غيرها؛ إذ الجزم لا يحصل إلّا بها. فالبواقي من الجهات أجزاء للمطالب لا غير، والجهة واحدة. أو لا ترى أنّ تقسيم الماهية بالوجوب والإمكان والامتناع على نحو البتّ والضرورة في الجميع، وإلّا لاختلّ التقسيم الحاصر بالاتفاق؟! فافهم هذا؛ ودع عنك الإطنابات التي لا فائدة فيها سوى إفراغ أوعية الدماغ من وساوس الخيالات. (تنم، ٢٧، ٢)

امتياز شخصي

- أمّا الامتياز الشخصي فالحقُّ أنّه لا يحصل إلّا بالوجود كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإنّ كل وجود كما أشرنا إليه يتشخّص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو وجود الشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وإن ضمَّ إليه ألف تخصيص فإنّ الامتياز في الواقع غير التشخّص، إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه حتى لو

لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميِّز زائد مع أنّ له تشخّصًا في نفسه. ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء المادي استعداد التشخُّص الوجودي، فإنّ المادة ما لم يكن متخصِّصة الاستعداد لواحد معيَّن من النوع لا يفيض وجوده من المبدأ الأعلى. فما نقل عن الحكماء أنّ تشخّص الشيء بنحو الإحساس أو المشاهدة يمكن إرجاعه إلى ما ذكرناه، فإنّ الوجود لا يمكن العلم به إلّا بنحو المشاهدة الحضورية. وكذا ما قيل: إنّ تشخّص الشيء بالفاعل، فإنّ الفاعل مُعطِ الوجود، والوجود عين الشخصيّة، فيكون الفاعل ما به التشخّص. وقد علمت أيضًا من طريقتنا: أنّ كل وجود يتقوّم بفاعله فكل تشخّص يتقوَّم بفاعل الشخص. (شهر، ١١٣، ١٤)

امتياز في الواقع

- إنّ تشخّص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره إنّما يكون بأمر زائد على الماهيّة مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه، فالمشخّص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلّا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإنّ كل وجود متشخّص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضمّ إليه ألف مخصّص، فإنّ الامتياز في الواقع غير التشخّص، إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه حتى إنّه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد مع أنّ له تشخّصًا في نفسه، ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخّص، فإنّ النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادّة متخصّصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى. فما نقل عن الحكماء إنّ تشخّص الشيء بنحو العلم الإحساسي أو المشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلى ما قلناه، فإنّ كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلّا بنحو المشاهدة. (سفع(١/ ٢)، ١٠، ١١)

أمر

- اعلم أنّ الأمر منه تكويني ومنه تشريعي، والأمر التكويني موجب للطاعة والقبول كإطاعة الملك والملكوت، بخلاف الأمر التشريعي لأنّه أمر بالواسطة، فتطرق إليه الآباء والعصيان والطاعة والإتيان، فمنهم من أطاع ومنهم من عصى. (سري، ١٦، ١٩)

- إنّ الكلام إذا تشخّص وتنزّل صار كتابًا كما أنّ الأمر إذ أنزل صار فعلًا ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) فصحيفة وجود العالم العقلي الفعلي الخلقي هي كتاب الله عزّ وجلّ، وآياتها أعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله (تعالى) ﴿إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٦) وهذه الآيات البيّنات الخلقية

إنّما ثبتت ووجدت في عالم الآفاق في صحائف موادها الجسمانية ليتيسّر لأولي الألباب - من جهة التلاوة لها، والتدبّر لمعانيها، والتنبّه لمشاركاتها ومبايناتها - أن يتفطّنوا بالآيات الأمرية العقلية الثابتة في عالم الأنفس والعقول لينتقلوا من المحسوس إلى المعقول ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا إلى الآخرة ويحشروا إلى الله مسترجعين راجعين إليه. (سفع(٣/٢)، ١٣، ١٠)

- الخلْق يختصّ بالموجودات الطبيعية. ويعمّ جميعها. والتكوين يختصّ بالكائنة الفاسدة منها. وإذا كانت الموجودات بالقسمة الكلّية إمّا روحانية وإمّا جسمانية، فالنسبة الكلّية للمبدأ الحقّ إليها، إنّه الذي له الخَلْق والأمر، فالأمر متعلّق بكل ذي إدراك والخلْق بكل ذي تسخير. (تفسق(١)، ٢١٨، ١٩)

- "الأمر" هو القول الطالب للفعل. وقيل: "مع العلوّ والاستعلاء". وإطلاقه على الأمر الذي هو واحد الأمور تسمية للمفعول به بالمصدر، فإنّه ممّا يؤمر به، كما قيل: "له شأن" وهو الطلب والقصد، يقال: "شأنت شأنه" أي: قصدت قصده. ثم الأمور كلّها في هذا العالَم - عالَم الخلْق - حاصلة بأمره تعالى وقوله، وهو عالَم الأمر كله، لأنّ أمره وقوله وكلمته ليس من جنس الأصوات والحروف والحركات؛ بل أمره التكويني جوهر الروح، كما قال ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ (الإسراء: ٨٥) ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء: ١٧١) وما يحصل منه بواسطة أمره التكويني هو عالَم الخلق، وإذا قطع النظر عن ترتيب الوسائط والأسباب ونسب الكل إليه ابتداء كان كل شيء أمره الإيجادي، لعدم المغائرة بين أمره تعالى والمأمور بأمره تعالى في الأمر الإيجادي، بخلاف الأمر التشريعي منه، أو الأمر الصادر من غيره، فإنّ الآمر والمأمور به فيهما متغائران كما وقعت إليه الإشارة سابقًا. (تفسق(٢)، ٢٤٨، ٦)

- قيل: "الأمر" ههنا بمعنى الشأن "إنّما أمره" أي: إنّما شأنه "إذا أراد شيئًا" ودعاه داعي حكمته ومصلحته إلى تكوينه "أن يقول له كن فيكون" ولا بأس عليك أن تحمل "الأمر" ههنا على ما يرادف معنى الحكم الإنشائي والأمر التكويني فإنّ الأمر من الله كباقي أقسام كلامه على ضربين: أحدهما ما هو بمعنى التكوين والإنشاء المطلق. والثاني هو بمعنى طلب الفعل من العبد، وهو الأمر التشريعي. ومن القبيل الأول: ﴿يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ (الأنبياء: ٦٩)، ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ (البقرة: ٦٥)، ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً﴾ (الإسراء: ٥٠). ومن قبيل الثاني قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ (النساء: ١٣٥). والمخاطب بالأمر التكويني والخطاب الإيجادي لا يكون إلّا ذوات الماهيّات المجعولة، المستعدّة لسماع قول الحقّ بآذانهم السمعية، الواعية المطيعة لآذان الحقّ وإذنه لهم وندائه عليهم بالدخول في دار الوجود، فسمعوا نداء

الحقّ بقوله: "كن" وأطاعوا أمره، وقالوا: سمعنا وأطعنا ودخلوا في دار رحمته وبلدة جوده ونعمته، كما قال مخاطبًا للسموات والأرض: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ (فصلت: ١١). وأمّا المخاطب بالأمر التشريعي والخطاب التكليفي فلا يكون إلّا ضربًا من النفوس الإنسانية حين وجودها العنصري، وكونها الدنياوي وبلوغها النفساني وكمالها البدني. (تفسق(٤)، ٣٨٣، ٦)

- "الأمر" هو وجود الأشياء في أنفسها، وتدبير الوجود المطلق من الله تعالى هو إفاضته بالفيض الإيجادي المعبّر عند بعض العارفين بالنفس الرحماني، فإنّ علمه تعالى بالأشياء عين موجوديّته لها. (تفسق(٦)، ٤٢، ١٣)

- إنّي أقول (الشيرازي) - والعلم عند الله - يحتمل أن يكون "الأمر" في قوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ (السجدة: ٥) إشارة إلى الروح الإنساني لقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء: ٨٥) وذلك لمروره على مراتب الموجودات عند خروجه عن مقام الفطرة الأصلية ونزوله في العالم الأرضي بحسب الانسلاخ عن عالَمه الأعلى، ثم عروجه من هذا العالَم الأسفل بحسب العلم والعمل - إن ساعده التوفيق من الأزل - إلى مقامه الأصلي لقوله سبحانه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ (التين: ٤ - ٦). وكون بدو وجود الروح الإنساني من عالَم القدس لا ينافي قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ (السجدة: ٧) لأنّ الخلق لكونه بمعنى التقدير عبارة عن جسمية الإنسان وقالبه، وفطرة الروح غير فطرة البدن، لأنّ بداية أحدهما من التراب وبداية الآخر من رب الأرباب، ما للتراب وربّ الأرباب. (تفسق(٦)، ٤٤، ١٠)

أمر إبداعي

- أعلى ضروب الكلام هو الأمر الإبداعي ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وهو عالم القضاء الحتمي ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) والأوسط هو الأمر التكويني وهو عالم القدر ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) والإنزال هو الأمر التشريعي التدويني ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ (الشورى: ١٣). (سفع(٣/ ٢)، ٦، ٢٣)

أمر إبداعي وإرادة أزلية

- لا يقال: ليس تولية الشيء ما تولّاه عدلًا من كل وجه، بل حيث يكون ذلك التولّي من رشد وبصيرة، فإنّ السفيه قد يختار لنفسه ما هو شرّ بالنسبة إليه وضرّ لجهله وسفاهته، ثم لا يكون توليته إيّاه عدلًا وحكمة - بل ظلمًا وجورًا - وإنّما العدل والحكمة والشفقة في ذلك منعه إيّاه وصرفه عنه. لأنّا نقول: هذا التولّي الذي كلامنا فيه ليس تولّيًا يحكم عليه بالرشد والسفه، والمنفعة والمضرّة، وإنّما هو تولّي سابق على النفع والضرّ، حاكم على الخير

والشرّ، لأنّ به يصير الشيء متعيّنًا في الخارج بالأسباب المقدِّرة له، وما يختاره السفيه لذاته إنّما يُسمّى شرًّا، لأنّه مناف لذاته، فلذاته اقتضاء أول متعلّق بنقيض هذا الاختيار، فذلك هو الذي أوجب لنا أن نسمّي هذا شرًّا بالنسبة إليه، وأمّا اقتضائه الأول فلا يمكن وصفه بالشرّ، لأنّه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا بخلافه فيوصف بأنّه شرّ، بل هو الاقتضاء الذي لا يكون إلّا خيرًا، لأنّ الخير ليس إلّا ما يقتضيه ذات الشيء، ولو أطلق لفظ "الشرّ" على ماهيّة إمكانية يكون مرتبتها في درجة الوجود والفضيلة الحقيقية دون مرتبة موجود آخر مع استحالته أن تكون هي إلّا هي، لكان ذلك الإطلاق على غير المعنى الذي كلامنا فيه الآن فإنّ الشرّ معناه العرفي هو عدم وجود ما، أو عدم كمال وجود ما - لما من حقّه بما هو هو - أن يناله بحسب استعداده الفطري أو الكسبي. وأمّا كون الحمار ليس له وجود الإنسان وكماله، فلا يُعدّ شرًّا بهذا المعنى والتولّي الذي كلامنا فيه أنّ الحقّ سبحانه ما ولّى كل شيء إلّا ما تولّاه بنفسه، هو الاستدعاء الذاتي الأولى، والسؤال الوجودي الفطري، الذي يسأله الذات القابلة المطيعة السامعة لقول "كن" منه تعالى، فيدخل في عالمه بعد الاستئذان منه، والأمر من الحقّ تعالى. فهذا تحقيق الأمر الإبداعي والإرادة الأزلية، المتعلّقة بذوات الأشياء. (تفسق(٤)، ٣٩٤، ١٣)

أمر الله للخلائق

- في أنّ أمره للخلائق وإرادته للموجودات ليس أمر قسر وإجبار وإرادة قهر واضطرار، بل ما أمرهم إلّا ما أحبّوه، ولا أراد منهم إلّا ما عشقوه، بحسب ذواتهم الأصلية وماهيّاتهم الذاتية قبل أن ينحرفوا ويتغيّروا عمّا فطرهم الله عليه، بل الله سبحانه عامل كل أحد من خلقه معاملة لو لم يكن خلق سواه كان عامله بها، واختار لكل موجود ما إن وَكَل أمره إلى نفسه اختار ذلك. ألم تسمع في الأخبار الواردة أنّ الله عزّ وجلّ خلق الصنائع وعرضها على بني آدم قبل أن يخلقهم هذا الوجود الدنيوي في بعض مواطن الغيوب ومكامن النشآت، فاختار كلّ لنفسه صناعة، فلمّا أوجدهم اختار لهم ما اختاروا لأنفسهم. وهكذا الأمر في كل ما يجري على الإنسان، لا يختصّ ذلك بالصنائع، بل ذلك مثال واحد من هذا الشأن، وقس عليه غيره، وليحسن كلكم ظنّه بربّه وليحبّه بكل قلبه، فإنّ ربّه من الرحمة إليه والحنان له على ما وصفناه، لا على ما يظنّه بعض المتفلسفة القائلة بأنّ "نظر الحقّ بالرحمة والإيجاد إلى مجموع النظام دون خصوصيات الآحاد". (تفسق(٤)، ٣٨٧، ٥)

أمر الله وفعله

- وفي قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) إعلام بأنّ الفاعل الحقيقي لا يجوز عليه ممّا يجوز على الفاعل الطبيعي إذا فعل

شيئًا مما يقدر عليه من المباشرة لمواد الفعل ومحال القدرة، من استعمال الآلات وما يتبع ذلك من المشقّة والتعب واللغوب والعطب، بل إنّما أمره وفعله الخاص به كحدوث القول من القائل، لا كحدوث الكتابة من الكاتب، بل كحدوث الشعاع من الشمس لا كحدوث المطر من السحاب. وفيه أيضًا إعلام بأن تخلّف المعلول عن الفاعل الحقيقي في الأمور الاختراعية مستحيل. وأمّا المسمّى بـ "الفاعل" في عالم الطبيعة فهو في التحقيق ليس علّة الوجود بل هو سبب الحركة والانتقال من حال إلى حال، فيحصل منه المعلول على التدرّج والمهلة في الحصول، ومثل هذا الفاعل فهو أشبه بالمُعِدّ منه بالمفيد الجاعل. (تفسق(٤)، ٤٠١، ٣)

أمر انتزاعي عقلي من الوجود

- اعلم أنّ كل موجود في الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب ولو عقلًا بخلاف صرف الوجود. ولأجل هذا قال الحكماء: كل ممكن - أي كل ذي ماهيّة - زوج تركيبي، فليس شيء من الماهيّات بسيط الحقيقة. وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره. وبهذا تدفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجودًا. وأمّا الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود، فهو كسائر الأمور العامّة والمفهومات الذهنية - كالشيئية والماهيّة والممكنية ونظائرها - إلّا أنّ ما يزاء هذا المفهوم أمور متأصّلة في التحقّق والثبوت، بخلاف الشيئية والماهيّة وغيرهما من المفهومات.. (كمش، ١١، ١٧)

أمر بين أمرين

- إذا ثبت وتحقّق أنّ جميع الممكنات وسلسلة الأسباب التي من جملتها قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه ومشيئته مستندة إلى مشيئة الله وعلمه، مثبتة في قضائه وقدَره، وإنّ من الأسباب القريبة الظاهرة لأفاعيلنا إنّما هي قدرتنا وإرادتنا فمَن نظر إليها قاصرًا نظره إلى هذه الأسباب القريبة، قال بالقدَر والتفويض، أي واقعة بتقديرنا مفوّضة إلى تدبيرنا. قال النبي صلى الله عليه وآله: "القدرية مجوس هذه الأمة" لأنّهم يثبتون مبدأين كالمجوس القائلين بيزدان، وأهرمن. ومن نظر إلى السبب الأول وعلِم كون تلك الأسباب والوسائط بأسرها مستندة على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات إلى الله استنادًا واجبًا وترتيبًا معلومًا على وفق القضاء والقدَر وقطع النظر عن الأسباب القريبة مطلقًا، قال بالجبر وخلْق الأفعال، ولم يفرّق بينها وبين أفعال الجمادات. وكِلاهما أعور يبصر بإحدى عينيه. أمّا القدرية فبالعين اليمنى - أي النظر الأقوى الذي به يدرك الحقائق - وأمّا الجبرية فباليسرى - أي الأضعف الذي به يدرك الظواهر - فأمّا من نظَر حقّ النظر فأصاب، فقلبُه ذو عينين يبصر الحقّ باليمنى فيضيف الأفعال إليه خيرها وشرّها

ويبصر الخلْق باليُسرى فيثبت تأثيرهم في الأفعال به سبحانه لا بالاستقلال ولا بمعنى الاشتراك كما توهّم بل بمعنى آخر يعلمه العارف الحكيم وأشار إليه الصادق عليه السلام "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين" فيذهب إليه ويتذهّب به وذلك هو الفضل الكبير. (تفسق(١)، ٣٤٣، ١٧)

- ليس مراده قدس سرّه (ابن عربي) من قوله: "فلهذا قلنا فيه رائحة اشتراك" أنّه يعتقد إنّ فاعل أفاعيل العباد مركّب من أمرين حق وخلْق، وكذا قوله: "فهذه مسألة لا يتخلّص فيها توحيد أصلًا، إلى قوله: "غير مخلّص لأحد الجانبين" ليس المراد ما تُوهِمه ظاهر العبارة وكذا ما ورد في أحاديث أئمتنا الأطهار عليهم السلام: "إنّه أمر بين أمرين" ليس المعنى ما توهّمه المحجوبون: إنّ الفعل واقع بين الرب والعبد غير مخلص لأحدهما، كيف وهذا شِرك محض وظلم عظيم يخالِف البرهان والكشف والنقل عن أئمتنا عليهم السلام. بل مقصوده قدّس سرّه ممّا ذكره، ومرادهم عليهم السلام من قولهم بأنّه أمر بين أمرين: إنّ الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى من غير اشتراك أصلًا؛ وكذا الفعل الصادر من العبد هو بعينه صادر عن الحقّ من غير اشتراك بل لأنّ وجود العبد بعينه شأن من شؤون الله، وقد ذكرنا فيما مرّ أنّ للفعل نسبة إلى الفاعل المزاول وله بعينه نسبة إلى الفاعل المفارق، والذمائم والنقائص في الأفعال راجعة إلى نسبة المزاول لا نسبة المفارق والمذكور ههنا أدقّ وأعلى في التحقيق وأغمض وأدقّ في المسلك لا يفهمه إلّا ذو بصيرة ثاقبة وكشف تام ويد باسطة في الغيب. (تفسق(١)، ٤٤١، ١٠)

أمر تشريعي

- أمّا الأمر التشريعي المكلّف به الثقلان خاصة، فيقع فيه القسمان: الطاعة والعصيان بإلهام المَلَك ووسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادي والمضلّ المشار إليهما بإصبعي الرحمان في قوله عليه السلام: قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان". (شهر، ١٤٤، ١٥)

أمر تشريعي تدويني

- أعلى ضروب الكلام هو الأمر الإبداعي ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وهو عالم القضاء الحتمي ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) والأوسط هو الأمر التكويني وهو عالم القدر ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) والإنزال هو الأمر التشريعي التدويني ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ (الشورى: ١٣). (سفع(٣/ ٢)، ٧، ٢)

أمر تشريعي وتكويني حادثان

- أمّا الأمر التشريعي والتكويني الحادثان، والإرادة المترتّبة على استحقاق العبد من جهة أعماله فهي أيضًا على ما يناسب الفطرة الثانية له في الدنيا والآخرة، فمن تولّى الله وأحبّ لقاءَه وجرى على ما جرى عليه الأوامر الشرعية والتكاليف الدينية،

تولّاهم الحقّ وهو يتولّى الصالحين، ومن تعدّى ذلك فقط طغى وتولّى الطواغيت واتّبع الهوى، ولكل نوع من الهوى طاغوت ولّاه الله ما تولّاه، فشَخْص لكل معبود ووجّه إليه، وهو قرينه في الدنيا والآخرة. (تفسق(٤)، ٣٩٤، ١٤)

أمر التكوين

- قد أخبر تعالى عن جهل أهل العناد بأنّهم الذين لا يعلمون أنّ الله متكلّم بالقول الثابت، والمتكلّمية صفة من صفاته وكل صفة من صفاته واحدة مستمرّة ثابتة لم يزل ولا يزال، إذ لا كثرة ولا زوال في عالم الوحدة، فكلامه الذي هو أمره متعلّق بجميع المكوّنات، أمر التكوين وهو خطاب بكلمة كن، وهي كلمة وجودية، فسمعت أعيان المكوّنات خطابه ودخلت في باب الوجود بأمره وإذنه، وأطاعت السموات قوله وكلمته ودعوته. (سري، ٥٤، ٢٣)

أمر تكويني

- أعلى ضروب الكلام هو الأمر الإبداعي ﴿وَمَا أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وهو عالم القضاء الحتمي ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) والأوسط هو الأمر التكويني وهو عالم القدر ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) والإنزال هو الأمر التشريعي التدويني ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ (الشورى: ١٣). (سفع(٣/٢)، ٦، ٢٥)

- إنّ لجميع الموجودات كائنة كانت أو مبدعة دين فطري وطاعة جبلية لله تعالى لا يتصوَّر فيها عصيان أصلًا لأنّ أمره ماض ومشيئته نافذة وحكمه جار، لا مجال لأحد في التمرُّد والتعصّي أعني بذلك الأمر التكويني والقضاء الحتمي. (شهر، ١٤٤، ١٤)

أمر قضاء وتكوين

- إنّه قد صحّ عندنا أنّ للإنسان نشآت ثلاث بحسب البداية والنهاية: نشأة الروح، ونشأة النفس، ونشأة الطبيعة، وهذه دار التكليف والاختيار، ودار الابتلاء والاختبار. ومورد الأمر والنهي التشريعيّين وعليهما مدار الطاعة والعصيان، والعصمة والخذلان، والشكر والكفران. وأمّا قبل هذه النشأة فالأمر فيها أمر قضاء وتكوين. والنهي فيها نهي إشعار وتحريص، وليس فيها مجال القدرة للعبد والاختيار، ولا يسع له التدبير والحزم والاجتهاد، ولهذا قال بعض أصحاب القلوب، إنّ سبب النهي هناك هو الدلال الذي تقتضيه غاية الجمال ولو لم يُنه عنها فلعلّه ما فرغ لها لكثرة أنواع المرادات النفسانية فذِكْرها كان كالتحريص عليها، فإنّ الإنسان حريص على ما مُنع. (تفسق(٣)، ٩١، ٨)

أمر المنطقي

- قصارى أمر المنطقي أن يعرف الكاسبين وأحوال أجزائهما ومبادئهما ومراتبهما في القوة والضعف، والصحة والفساد. فيجب عليه النظر في المعاني المفردة، ثم في

المؤلّف منها، لتقدّمها عليه؛ وفي الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني، إذ ربما يختلف باختلافها، غير مقيّد بلغة دون لغة إلّا نادرًا. (تنم، ٦، ١٢)

إمكان

- إن اشتهيت أن تعرف شيئًا من هذه المعاني الثلاثة، فلتأخذ الوجوب بيّنًا بنفسه، كيف وهو تأكّد الوجود والوجود أجلى من العدم لأنّ الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما، ثم تعرّف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين، والامتناع بإثبات الوجوب على السلب. (سفع(١/ ١)، ٨٤، ١٠)

- إنّ الحقّ أنّ الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصوّرات إلى الوجود الخارجي، وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور، وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علّة للأمور التي تستند إليها أو معلولًا لها، كما أنّ تصوّر زيد وإن كان معلولًا لمن يتصوّره لا يكون علّة لزيد ولا معلولًا له، وكون الشيء واجبًا في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مستندًا إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب. (سفع(١/١)، ١٣٧، ١١)

- إنّ لفظ الإمكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد. والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه أو ضرورة عدم النسبة. وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس إلى أحد هذين الأمرين، فصار معنى الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وإنّما توصف به النسبة المتحقّقة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلّقه الغير الواقع في نفس الأمر، فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع، والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، ولا يقع على الممتنع الذي يقابله، لا على أنّ هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الأمر لأنّ ما في نفس الأمر إمّا الوجوب أو الإمكان وإنّما ذلك في تصوّر العقل واعتباره مفهومًا جامعًا لهما هو في نفس الأمر وبحسب الواقع ليس إلّا أحد الأمرين، لا طبيعة مبهمة متحصّلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمّله. ولذلك ليس هو مادة بل جهة. ثم انصرف عن الوضع الأول بأن اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الإيجاب كما في الوضع الأول وتارة في طرف السلب، إذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما، وحينئذٍ وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، وتخلّى عن الواجب فصار الإمكان مقابلًا لكل من ضرورتي الجانبين، إذ بحسب دخوله على الإيجاب قابل ضرورة السلب، وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الإيجاب، ولمّا لزم وقوع الإمكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعًا وضع منقولًا

خاصيًّا لسلب الضرورة في جانبي الإيجاب والسلب جميعًا وهو الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعًا، وهو أخصّ من المعنى الأول. فكان المعنى الأول إمكانًا عامًّا أو عاميًّا والثاني خاصًّا أو خاصيًّا بحسب الوجهين، وصارت الأشياء بحسبه على ثلاثة أقسام واجب وممتنع وممكن، كما كانت بحسب المفهوم الأول قسمين واجبًا وممكنًا أو ممتنعًا وممكنًا. (سفع(١/١)، ١٤٩، ١٣)

- قد يستعمل (الإمكان) ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتيّة كانت أو وصفية أو وقتية، وهو أحقّ باسم الإمكان من المعنيين السابقين، لأنّ هذا المعنى من الممكن أقرب إلى حال الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب، كالكتابة للإنسان لتساوي نسبة الطبيعة الإنسانية إلى وجودها وعدمها له، والضرورة بشرط المحمول وإن كانت مقابلة هذا الإمكان بالاعتبار - فربما يشاركه في المادة - لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الإمكان من حيث الماهيّة، وأخصيّته هذا المعنى من اللذين قبله ليست إلّا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز. وقد يطلق الإمكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال، وهو الإمكان الاستقبالي، لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور إمّا موجودًا أو معدومًا، فالضرورة قد أخرجه من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين، ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لأنّ الباقي على الإمكان الصرف ليس إلّا المنسوب إلى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها، ومن اشترط منهم في هذا أن يكون معدومًا في الحال، فقد غفل عن أنّ حسبانه أنّ جعله موجودًا قد أخرجه إلى ضرورة الوجود، آت مثله هاهنا، إذ فرض العدم الحالي أيضًا يخرجه إلى ضرورة العدم، فإن استضرّ بذلك فيستضرّ بهذا، فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجّح. وهذا قول يناسبه النظر المنطقي والأنظار البحثية. (سفع(١/١)، ١٥١، ١٤)

- قد يطلق الإمكان ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيّؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض، وهو كيفيّة استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدّة وضعفًا بحسب القرب من الحصول والبعد عنهن لأجل تحقّق الأكثر والأقلّ مما لا بدّ منه، وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الإمكان بل إنّه ممّا يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التام ورفع الإبهام عند تعيّن الأمر على ما في فلسفتنا: من أنّ نسبة المادة باستعدادها إلى الشيء الحادث نسبة النقص إلى التمام كما سيتّضح في موعده إنشاء الله تعالى، وهذا الإمكان لا يعدّ من الجهات بل يجعل محمولًا أو جزئه. (سفع(١/١)، ١٥٤، ١٦)

- الإمكان، فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر إلى حيثيّة واحدة إمكانان أحدهما بالغير والآخر بالذات، بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له، لاستحالة ذلك كما سيظهر، ومن المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستندًا إلى الذات بالمعنى المذكور وإلى الغير جميعًا كما مرّ في الوجوب من أنّه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات، وأمّا تحقّق إمكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد. فكما لا يتصوّر لشيء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لا يُتصوّر لواحد بعينه من الذوات أو الحيثيّات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد أو ضرورتا عدم واحد أو لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد، كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لا يتحصّل إلّا بالإضافة، ولا يتعدّد كل منها إلّا بتعدّد ما أضيفت هي إليه، فلو فرض إمكان بالغير لشيء ما، فهو مع عزل النظر عن الغير أهو في حدّ ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه إمكانان، وقد علمت بطلانه، أو ضروري أحد من الوجود والعدم فقد أزاله ذلك الغير عمّا يقتضيه ذاته وكساه مصادم ما استوجبه بطباعه. (سفع(١/ ١)، ١٦١، ١٥)

- منهم من يجعل الإمكان بمعنى تساوي الطرفين نظرًا إلى الذات أو بمعنى السلب العدولي أو التحصيلي، لكن يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات، المحوجة إلى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية أحد الطرفين أو تخلّف مقتضى الذات عند ترجّح أحد الطرفين المتساويين، أنّ الأمر أوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي. وأنّ انتفاء شيء في خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه في نفس الأمر، فيجوز أن يكون حقيقة الإمكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الأمر، وكذا ما ينافي مقتضى ذات الممكن، ترجّح أحد الطرفين بالنظر إلى الذات من حيث هي لا ترجّحه بالنظر إليها في نفس الأمر من جهة تأثير العلّة وإفاضة الجاعل. (سفع(١/ ١)، ١٦٤، ٨)

- إنّ معنى الإمكان إذا حمل على الماهيّات المختلفة فليس هو عين تلك أو واحدًا منها بل أمر آخر يعمّها عموم العَرَض العام اللاحق. (سفع(١/ ١)، ١٧٢، ١٢)

- إنّ معنى الإمكان في الوجود الممكن، غير معناه في الماهيّة، وإنّ أحدهما يجامع الضرورة الذاتيّة بل عينها بخلاف الآخر فإنّه ينافيها. (سفع(١/ ١)، ١٩٢، ١٣)

- إنّ علاقة الماهيّة إلى جاعل الوجود إنّما هي تبع للوجود، والوجود بنفسه مفاض، كما إنّه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالًا ونقصًا وقوّة وضعفًا. والماهيّة في حدّ نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فما لم يُدخِل الماهيّة في عالم الوجود دخولًا عَرَضيًّا ليست هي في نفسها شيئًا من

الأشياء، حتى نفسها - حتى تصلح لإسناد مفهوم ما إليها إلّا بحسب التقدير البحت. والإمكان وإن كان من اعتبارات نفس الماهيّة قبل اتّصافها بالوجود لكنّ ما لم يقع في دار الوجود ولم يحصل إفادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بأنّها هي أو بأنّها ممكنة، وإن كان كونها هي أو كونها ممكنة من أحوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها، وقد علمت تقدّم الماهيّة بحسب العقل على موجوديّتها تقدّم الموصوف على الصفة، فقس عليها تقدّم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجوديّة. (سفع(١/١)، ١٩٩، ١٤)

- الحدوث كيفيّة نسبة الوجود المتأخّرة عنها المتأخّرة عن الوجود المتأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن الإمكان، فإذا كان الحدوث هو علّة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقًا على نفسه بدرجات وليس لأحد أن يعارض بمثله على نفي علّية الإمكان من جهة أنّه كيفيّة نسبة الوجود، لأنّ الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهيّة بحسب الذات في لحاظ العقل، وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجيّة، فإنّما يلزم تأخّره عن مفهومي الوجود والماهيّة بحسب أخذها من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود، وإمّا الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل، ولا يوصف به الماهيّة ولا الوجود إلّا حين الموجوديّة، لا في نفسها، ولا ريب في تأخّره عن الجعل والإيجاد. (سفع(١/١)، ٢٠٧، ٨)

- الإمكان جهة الانفصال وعدم التعلّق، وملاك الهلاك والاختلال؛ والوجوب جهة الارتباط والاتّصال، ومناط الجمعية والانتظام. (سفع(١/١)، ٢٣٤، ٤)

- أولًا الإمكان أمر عدمي كما مرّ، والأمور العدميّة غير صالحة للسببية والتأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سببًا ولا جزء من السبب، وذلك لأنّ سبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء، والمفيد للثبوت لا بدّ وأن يكون له تعيّن وخصوصية باعتبارها يتميّز بسببية شيء عن غيره، وإلّا فكونه سببًا، ليس أولى من كون غيره سببًا وكل ما له في ذاته تعيّن وخصوصية فهو ثابت، فإذن كل سبب فهو ثابت. وبعكس النقيض كل ما ليس بثابت فإنّه لا يكون سببًا، وبهذا البيان يتبيّن إنّه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأنّ جزء السبب سبب لسببية السبب، ويعود إلى ما ذكرناه أولًا، فاعتبار الإمكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهية وإن كانت لازمة لذات المؤثّر. (سفع(١/٢)، ٣٧٢، ١٢)

- معنى تأثير الإمكان في شيء يرجع إلى مثل قولهم عدم العلّة علّة لعدم المعلول، وكما إنّ ذلك القول ليس معناه إنّ للعدم تأثيرًا في الواقع بل إنّه متى عدمت العلّة لم يوجد المعلول، فكذلك مرادهم من كون الإمكان سببًا للفلك إنّ العقل لكون وجوده موصوفًا بنقص إمكاني لا يصدر عنه ما يصدر إلّا أمرًا ناقص الوجود كالجسم،

فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي أومأنا إليه، فلم يلزم كون العدمي سببًا للأمر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه أي بالعرض، وكذا الكلام في إمكان الماهيّة، وفي الإمكانات الاستعدادية فإنّها ليست مؤثّرة في وجودات الأشياء مُبدَعة كانت أو كائنة. (سفع(١/ ٢)، ٣٧٤، ٩)

- إنّ المعلول ليس إلّا نحوًا من الوجود على طريق الاستتباع والوجوب، وأمّا الإمكان فهو حال الماهيّة المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين الماهية وبين العلّة وجودًا ولا عدمًا، فإمكانها لا يستلزم شيئًا من وجود العلّة وعدمها، إذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها علّة لكانت من حيث هي مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق. وأمّا النظر إلى الوجود الذي هي مُتّحدة به فليس له حيثية إلّا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيّوم الحقّ، وهو الوجوب التعلّقي لا غير، ولا يمكن فيه فَرَض اللاوجود لأنّه فرض النقيضين مواطأة واشتقاقًا جميعًا لما مرّ أنّ الوجود موجود في ذاته، فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال أعني عدم المعلول الأول لعدم الواجب - هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فتفطن. (سفع(٣/ ٢)، ٢٥٣، ١٥)

- ليس من شرط الممكن أن يكون مُرجِّح وجوده ابتداء هو الواجب، إذ مجرّد الإمكان لا يقتضي ذلك ولا خصوصية كل ممكن، بل خصوصية بعض الممكنات يستدعي الاستناد بالواسطة كالماديات والمتغيّرات والمركّبات، فإنّ المركّب مثلًا لا بدّ في وجوده من سبق وجودات الأجزاء لتقوّمه بها، فلا يمكن أن يكون وجود الكل والجزء في درجة واحدة يكون كل منهما منسوبًا إليه تعالى بالجعل والإيجاد من غير توسّط، وكذلك أفعال الحيوان - من الإحساس والتحريك - وأفعال النبات - من التغذية والتنمية والتوليد - وكذلك الأفعال القبيحة الإنسانية ومبادئها مثل الحسد والكبر والجهل المركّب والشهوة والغضب ونظائرها، لا يجوز أن ينسب إليه تعالى من دون وساطة المبادئ القريبة لأنّه منزّه عن الفحشاء والمنكر والبغي. (تفسق(٥)، ١٢١، ٣)

- الإمكان العام كان بإزاء الممتنع، فيدخل فيه الواجب. والخصوص وجدوا ثلاثة أقسام: ضروري الوجود، وضروري العدم، وما لا ضرورة في وجوده وعدمه. فخصّوه باسم "الإمكان". فالقسمة كانت عند الأوّلين ثنائية: ممكن وممتنع؛ وعند هؤلاء ثلاثية: هما والواجب. (تنم، ٢٦، ٤)

- إنّ الإمكان عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم، وسلْبُ الشيء عن بعض مراتب نفس الأمر لا يوجب سلبه عن الواقع؛ فالمُبْدَعات ضروريّة الوجود في الواقع وهي ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات.

(رسش، ٣٣٤، ١٧)

- إنّ المقصود من كون الإمكان وجوديًا ليس إلّا كونه ثابتًا للشيء بحسب المخارج، وإن كان كثبوت الشيء للشيء في إيجاب سلب المحمول في القضية الخارجية، لأن هذا القدر من التحقّق يكفي في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج، لأن ثبوت الشيء أي شيء كان للآخر يستدعي وجوده إنْ ذهنًا فذهنًا وإن خارجًا فخارجًا، وإمكان الحادث لمّا كان صفة ثابتة له في الخارج حتى يكون القضية التي يقع الإمكان في محمولها قضية خارجية وإن كانت معدولة المحمول أو سالبة المحمول، فيستدعي نحوًا من الثبوت الموجب لتحقّق الموضوع في الخارج وإلّا لم يكن الموضوع موصوفًا به. (شهث، ٢٧٦، ٨)

- لو كان الإمكان وجوديًا لم يكن للحادث إمكان قبل وجوده، إذ الصفة الوجودية إنّما تتحقّق بتحقّق موصوفها، والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنًا، والجواب: بأنه قائم بالمادة مشترك الإلزام. (شهث، ٢٧٧، ٦)

- اعلم إنّ الإمكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة المهيّة إلى الوجود أو باعتبار نسبة الوجود إليها. وكذا الوجوب، بسبب الغير وإنّ ذات العقل ووجوده إذا اعتبرا معًا شيئًا واحدًا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئًا واحدًا هو الفلك، وإذا اعتبرا اثنين، فاعتبر الفلك ذا جزئين في الخارج جرم كبرى ونفس. ولا مانع أيضًا من اعتبار هوية العقل لكونها هوية إمكانية متقوّمة من مختلفات كالجنس والفصل، وبإزائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة جسميين بأن يكون الكائن الصوري بإزاء الأمر الصوري والكائن المادي بإزاء الأمر الأشبه به وهو الجنس، فالمفصّل بإزاء المفصّل، والمجمل بإزاء المجمل. (شهث، ٤٢٤، ٢٤)

- أمّا الإمكان فهو أمر اعتباري سلبي لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهيّة، فلا يوجب تعلّقًا بغيره كما لا يكون معلولًا لعلّة مباينة للماهيّة أصلًا لكونه من لوازم الماهيّات الإمكانية، كما أنّ الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة. (شهر، ٣٦، ٣)

- إنّ الإمكان أي الاستعدادي المذكور في تعريف الهيولى أنّها جوهر مستعدّ ليس المراد منه نفس الإضافة المتأخّرة عن وجود المستعدِّ والمستعدُّ له، الموجودة في العقل بعد تعقُّل الطرفين بل المراد منه منشأ هذه الإضافة وهو كون - الشيء بحيث يكون له إمكان قبول الأشياء، وهكذا الحال في أكثر الفصول التي يعبر عنها بلوازمها الذاتية الإضافية كالحسّاس والناطق والرطب واليابس وغيرها من القوى التي يُعبَّر عنها بأفاعيلها وانفعالاتها. (شهر، ٨١، ٩)

- الإمكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهيّة وهو صفة عقلية لا يوصف بها ما لا مادة له في الخارج ولا في نفس

الأمر، فالمُبدَعات إنّما لها في نفس الأمر الوجود والوجوب وهي ممكنة بحسب اعتبار ماهيّتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن استنادها إلى جاعلها التام، وعدم اعتبار الشيء لا يوجب اعتبار عدمه، فهي ممكنة لا في نفس الأمر بل في مرتبة من مراتبها ولا محذور فيه، إذ الإمكان مفهوم عدمي، وعدم الشيء في نحو من نفس الأمر لا يوجب عدمه في نفس الأمر، فالمبدعات ضرورية الوجود في الواقع ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات. ونسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقص إلى الكمال ولذا يجامعه. (شهر، ٨٢، ٦)

- الإيجاد إيجاب وجود المعلول في حدّ نفسه، والقبول إمكان حصول المقبول في القابل. فالإمكان ههنا إمكان الوجود لغيره. والوجوب وجوب الوجود لنفسه. (مبع، ٦٩، ٣)

- إذا حقّقت الأمر على ما قرّرناه، من أنّ الإمكان بمعنى واحد يقع على الاستعدادات وغيره، إلّا أنّ الفرق بحسب الموضوع، علمت ضعف ما ذكره شيخ الإشراق من قوله: "وأصلح ما يجاب به هاهنا، أنّ القوّة في الكائنات الفاسدات ليس معناه الإمكان الذي هو قسيم ضرورة الوجود والعدم، وإن كان هذا معنى واحدًا يقع على الدائم وغير الدائم، بل هذه القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود شيء، والأمور الدائمة لا يتقدّمها استعداد - أصلًا -. والنفس الناطقة وإن كان لها استعداد في المادة التي يترجّح وجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد، فإنّها لا يلزم أن يكون لها استعداد عدمه فيها" إلى هاهنا كلامه وفيه ما لا يخفى من الوهن، فإن كون الإمكان متقدّمًا على وجوده زائلًا غير مجامع للوجود، وفي المُبْدَع مجامعًا للوجود غير زائل بحسب الماهيّة، لا يوجب كونه مختلف المعنى والذات في المُبْدَع والكائن، بل له معنى واحد يعرض له اختلاف، فإن التنافي بين الإمكان والفعلية هاهنا بحسب الواقع، وهناك بحسب الاعتبار. وكون الاستعداد موجودًا في الخارج على ما حكموا به، معناه اتّصاف المادّة به بحسب حالها الخارجي حين اتّصافها بكيفيات استعدادية مقرّبة للمعلول بالعلّة الفاعلية، كما يقال: الحركة موجودة في الخارج، مع أنّهم فسّروها، بكمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة، فليس معنا وجودها، إلّا، اتّصاف الموضوع بها في الخارج عند توارد أسباب الوصول إلى المطلوب عليه. (مبع، ٣١٨، ٥)

- الحاصل، أنّ الإمكان مفهوم واحد في الجميع، إلّا أن أفراده مختلفة لا بالذات بل بحسب أمور خارجة عن معنى الإمكان، والاختلاف في الخارجيات لا ينافي الاتّفاق في معنى الذات، فإن الاختلاف بين أفراد الإمكان أمّا في الموضوع، فإن موضوع الإمكان في الإبداعيّات هو الماهيّة من حيث هي هي، وفي الكائنات محلّ المتشخّص، وأمّا في

الوجود، فإنّ الإمكان هناك كيفيّة نسبة الشيء إلى الوجود لنفسه، وهاهنا هو كيفية نسبة الشيء إلى الوجود الرابطي، وأما في ظرف الاتّصاف، فإنّ ظرف الاتّصاف بالإمكان الذاتي هو اعتبار الذهن حين أخذ الماهيّة مطلقة من غير تقييدها بالوجود والعدم، وظرف الاتّصاف بالإمكان الاستعدادي هو الخارج. (مبع، ٣١٩، ٩)

إمكان استعدادي

- إنّ لبعض الممكنات إمكانين: أحدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات، ونفس ماهيّاتها حاملة له. والثاني ما يطرأ لبعض الماهيّات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود، فلا محالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سَبْقًا زمانيًّا، به يستعدّ لأن يخرج من القوّة إلى الفعل، وهو الذي يُسمّى بالإمكان الاستعدادي وقد مرّ ذكره من قبل، وبحسبه يمكن لماهيّة واحدة أنحاء غير متناهية من الحصول والكون لأجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال ينضمّ إلى فاعل غير متناهي التأثير، فيستمرّ نزول البركات وينفتح باب الخيرات إلى غير النهاية كما ستطلع على كيفيّته. (سفع(١/١)، ٢٣٢، ٤)

- حيث يكون الإمكان أكثر يكون الشرّ والفقدان أوفر، والاختلال والفساد أعظم، وإذا قلّت جهات العدم، وسدّت بعض مراتب الاختلال بتحقّق بعض شرائط الكون، وارتفاع بعض صوادم البلوغ إلى الكمال، حصل الإمكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوّة من حيث هو بالقوّة في خصوص الظرف الخارجي. (سفع(١/١)، ٢٣٤، ٨)

- الإمكان الاستعدادي إذا أضيف إلى ما يقوم به يُسمّى استعداده، وإذا أُضيف إلى الحادث فيه يُسمّى إمكان ذلك الحادث، فالإمكان الوقوعي بما هو إمكان وقوعي للشيء قائم لا به بل بمحلّه فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه. (سفع(١/١)، ٢٣٥، ١٨)

إمكان الأشرف وإمكان الأخس

- اعلم أنّ للوجود المطلق حاشيتين: أحديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لأنّه غير متناهي الشدة في الكمال وغير متناهي القوّة في الفعل. والأخرى الهيولى الأولى وهي الغاية في الخسّة لأنّها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهي الإمكان والقوّة في الانفعال ولا يتنزّل الوجود إليها ما لم يقع له المرور على جميع الأوساط المترتّبة، وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات إلى التقرّب إلى الله (تعالى) ما لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسّطة بينها وبين الله (تعالى) على الترتيب الصعودي. فإذا تقرّرت هذه المقدّمة بالبرهان - كما أشرنا إليه سابقًا وسيتّضح لك أيضًا لاحقًا زيادة إيضاح إنشاء الله - ظهر وتبيّن أنّه كما يمكن إثبات الموجودات المتوسّطة

بقاعدة إمكان الأشرف يمكن إثبات كثير منها بقاعدة أخرى لنا أن نسمّيها قاعدة إمكان الأخسّ، وقد استعملناها حسب ما أشار إليه "معلّم الفلاسفة" في كتاب "أثولوجيا" في كثير من المواضع. (سفع(٣/ ٢)، ٢٥٧، ١٦)

إمكان الحادث

- أمّا إمكان الحادث فهو قبل وجود الحادث إذ كل كائن فإنّه قبل كونه ممكن - الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا بدّ له من مادة أو موضوع أو متعلّق به يحمل إمكانه. وهذا الإمكان ليس مجرّد ممكنية الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا يتفاوت قربًا وبعدًا، فالقريب استعداد والبعيد قوّة. (شهر، ٨٢، ١٤)

إمكان خاص

- الإمكان الخاص بالقياس إلى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودًا وعدمًا حين ما يلحظ مقيسًا إليه، وهذا إنّما يتحقّق في الأشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلّية والمعلولية أو الاتّفاق في معلولية علّة واحدة. (سفع(١/١)، ١٦١، ٤)

إمكان ذاتي

- إنّ الإمكان الذاتي وإن كان مفهومه سلب ضرورة وجوده الشيء وعدمه عن ذات من حيث هي هي... لكنه بالقوة أشبه منه بالعدم، لأنّ القوّة عبارة عن خلوّ شيء في الواقع عن شيء يجوز طريان ذلك الشيء عليه. والإمكان الذاتي عبارة عن تعرّي شيء بحسب ملاحظة ذاته من حيث هي هي عن شيء يكون متلبّسًا به في الواقع كالحال في الماهية بالقياس إلى وجودها وطبيعة الجنس بالقياس إلى فصله المقسم، وإن كانت في البسائط الإبداعية فكل من القوة والإمكان مما يوجب تركيبًا سواء كان بحسب الواقع أو بحسب العقل. (جوم، ١٦٥، ١٩)

- معنى الإمكان الذاتي هو كون الشيء بحيث إذا اعتُبِر بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وراء نفسه معه، كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علّية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته، وإن كان من السلوب والإضافات العارضة لذاته، وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين، إذ المقسم في الأقسام الثلاثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذي ذكرناه. (سفع(١/١)، ١٦٦، ٩)

- الإمكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج، وشقيق الشركة والازدواج. فكل ممكن زوج تركيبي إذ الماهيّة الإمكانية لا قوام لها إلّا بالوجود، والوجود الإمكاني لا تعيُّن له إلّا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهيّة، وينتزع بحسبها المعاني الإمكانية، ويترتّب عليها الآثار المختصّة، لا الآثار العامّة المطلقة الكلّية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل، وإن كانت الآثار الجزئية المختصّة

بواحد واحد من الوجودات الإمكانية أيضًا من أبداع الحقّ الأولى وأضواء النور الأزلي، ونسبتها إليها، بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر. فإذن كل هوية إمكانية ينتظم من مادة وصورة عقليّتين هما المسمّاتين بالماهيّة والوجود وكل منهما مضمّن فيه الآخر وإن كانت من الفصول الأخيرة والأجناس القاصية. (سفع(١/ ١)، ١٨٦، ١٨)

- إنّ الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل وموجب أصلًا، ومع الشرائط موجب بتّة. وأمّا القرب والبعد من الوقوع لأجل قلّة الشرائط وكثرتها، فلذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهيّة الممكن بالقياس إلى طبيعتي الوجود والعدم، بل إنّما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر أعني الاستعداد القابل للشدّة والضعف، الذي هو من الكيفيّات الخارجية لا الإمكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي. (سفع(١/ ١)، ٢٠٥، ٢٣)

- كما أنّ الإمكان الذاتي هو كمال الماهيّة المعرّاة عن الوجود على الإطلاق من حيث هي كذلك في أي نحو من الظروف، وهو أوغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الإمكان الذي هو إحدى الكيفيّات الاستعدادية، لكونه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونها قوّة وإمكانًا لشيء، فإنّ المني وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوّة لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورة منويّة بالفعل، فهو ناقص الإنسانية تام المنويّة، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو أمر سلبي محض وليس له من جهة أخرى معنى تحصّلي. (سفع(١/ ١)، ٢٣٤، ١٠)

- إنّ الإمكان الذاتي منبع الإمكان الاستعدادي، وذلك لأنّ الهيولى التي هي مصحّحة جهات الشرور والأعدام إنّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الإمكان فيه؛ ولأجل أنّ الإمكان الاستعدادي له حظّ من الوجود يقبل الشدّة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه، فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة بها، وهو من استعداد المضغة، وهكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته وأعضائه مع مزاج صالح لها، وإنما يحصل الاستعداد التام بعد تحقّق الإمكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والأسباب، وانبتات بعض الموانع والأضداد، وينقطع استمراره واشتداده إما بحصول الشيء بالفعل، وإمّا بطروّ بعض الأضداد. (سفع(١/ ١)، ٢٣٥، ٤)

إمكان عام

- الإمكان العام كان بإزاء الممتنع، فيدخل فيه الواجب. والخصوص وجدوا ثلاثة أقسام: ضروري الوجود، وضروري العدم، وما لا ضرورة في وجوده وعدمه. فخصّوه باسم "الإمكان". فالقسمة كانت عند الأوّلين ثنائية: ممكن وممتنع؛ وعند هؤلاء ثلاثية: هما والواجب. (تنم، ٢٦، ٢)

إمكان عام أو خاص

- إنّ الإنسان لا يتصوّر بعد مفهوم الوجود والشيئية العامّتين، مفهومًا أقدم من الضروري واللاضروري، فإذا نُسِب الضرورة إلى الوجود يكون وجوبًا، وإذا نسبها إلى العدم يكون امتناعًا، وإذا نسب اللاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص. (سفع(١/١)، ٨٤، ٢)

إمكان في المفارقات

- ربما اختلج ببالك أنّ المفارقات لما كانت ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود فلها قوّة وجود وقوة عدم، وقد قرّرتم، أنّ الأمر الوحداني الذي صورته ذاته من غير قابل، ليس له قوّة وجود وعدم، فاعلم أنّ الإمكان وإن كان بمعنى واحد يقع على المُبْدَع والكائن لا كما زعمه قوم من أن معنى الإمكان في المفارقات كونها بحيث عدمت متى عدمت علّتها، لأنه، غير صحيح كما لا يخفى، لكن الإمكان فيها ليس حال وجودها الخارجي بل حال ماهيّتها بحسب اعتبارها من حيث هي هي معراة عن الوجود والعدم. وهذا الاعتبار ليس مطابقًا لما في نفس الأمر، لأنّ ما في نفس الأمر هو الفعليّة والوجوب، لا القوّة والإمكان، فلا يوجب هذا التعرّي عن الوجود والعدم في هذه الملاحظة مع ضرورة التلبُّس بالوجود وفعليّته بحسب الواقع التركيب الخارجي المنافي لبساطتها، بل إنما يوجب أن يكون لها بحسب اعتبار العقل إيّاها معرّاة عن الوجود، ومقابله شيئًا شبيهًا بالمادة، وهو المسمّى بالماهيّة عند الحكماء التي لا فعلية لها بحسب ذاتها بذاتها من غير اعتبار الواقع كالهيولى الخالية عن الصور بحسب حالها الخارجي. وبالجملة كون الشيء ذا ماهيّة قابلة للطرفين الوجود والعدم، يوجب انقسام الذهني، وكون الشيء ذا قوة الوجود والعدم بحسب الواقع، يوجب انقسام الخارجي من مادة وصورة خارجيين. فالجوهر المفارق، عقلًا كان أو نفسًا، إمكان ماهيّتها لا يوجب كونه صورة لمادة خارجية، إنما يلزم ذلك لو كان له قوة وجود وعدم في الواقع، وقد علمت أنه ليس كذلك. (مبع، ٣١٦، ١٣)

إمكان في المهيّات

- اعلم أنّ معنى الإمكان في المهيّات سلب ضرورة الوجود والعدم عن الشيء، وهو صفة عدمية. صدقها إذا كان ذاتيًا، لا يستدعي وجود موصوفها وإن كان حين الوجود؛ فهو ثابت في مرتبة الذّات من حيث هي هي، لا باعتبار الوجود. فالمُبدَعات إنّما لها في نفس الأمر الوجوب والوجود؛ ومعنى الإمكان إنّما يثبت لها باعتبار مهيّاتها المعتبرة من حيث معناها إذا قيست حالها إلى الوجود والعدم. (رسح، ٢٦، ٣)

إمكان في الوجودات الخاصة

- معنى الإمكان في الوجودات الخاصّة

الفائضة عن الحقّ يرجع إلى نقصانها وفقرها الذاتي وكونها تعلّقية الذّوات، حيث لا يتصوّر حصولها منحازًا عن جاعلها القيّوم؛ فلا ذات لها في أنفسها إلّا مرتبطة إلى الحقّ الأول فاقرة إليه، كما قال - تعالى: ... ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾... (محمد: ٣٨). وكلّما كان الوجود أقرب إلى الوجود الحقّ، كان الارتباط به أشدّ وتصوّر الانفكاك أبعد؛ وكلّما كان الوسائط بينه وبين الجاعل أكثر، كان لحوق الغيريّة وعروض الإمكان من جهة المهيّة أكثر. ولهذا المعنى يكون معنى الإمكان في الإنّيّات العقليّة كونها فاقرة الذّوات إلى الحقّ الأول، لكونها في ذاتها رشحات فيضه - تعالى - وجوده وآثار وجوده؛ وفي المهيّات كونها في ذاتها مسلوبة ضرورة الوجود والعدم عنها. (رسع، ٢٨، ١٣)

إمكان وامتناع ووجوب

- إنّ الاستعداد واللااستعداد أمور عقلية كالإمكان والامتناع والوجوب ونظيرها، فهي إمّا عدمية أو إضافية، والإعدام ليست تحت مقولة، والإضافات تحت مقولة الإضافة. (سفع(٢/ ١)، ١٠٩، ٢٣)

إمكان الوجود المطلق

- في أنّ كل حادث يسبقه قوّة الوجود ومادة تحملها: كل ما لم يكن يسبقه قوّة الوجود فيستحيل حدوثه، وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فإنّه يسبقه مادة، وذلك لأنّه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعًا لم يكن يوجد أصلًا، ولو كان واجبًا لم يكن معدومًا فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لأنّ كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه؛ فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن، وهذا الإمكان عَرَض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لأنّه إضافة ما منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده فيكون الإضافة مقوّمة له، وليس إمكان الوجود المطلق جوهرًا ولا عَرَضًا غير نفس الإضافة، ولو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة، ولو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه، وكذا لو كان عرضًا قارًّا، فقد عُلِم أنّه ليس لإمكان الوجود مطلقًا وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتى يكون مضافًا مشهوريًّا لا حقيقيًّا فهي أعراض لموضوعات، والإضافة مقوّمة لإمكان وجود كذا، والجوهر لا يُقوّمه العَرَض فهو عَرَض فيجب أن يكون موجودًا في موضوع، فلنسمّ هذا الإمكان قوّة الوجود وحامله موضوعًا ومادة وهيولى باعتبارات. (سفع(١/ ٣)، ٥١، ٢)

إمكان وشك

- أقول: اعلم أنّ الإمكان والشكّ يجريان مجرى واحد، كما أنّ الوجوب والعِلْم

اليقيني يجريان مجرى واحد، إلّا أنّ الأولين حال الوجود العيني والأخيرين حال الوجود العلمي، وإذا كان الموجود عين المعلوم، فقد كان الوجوب عين العلم كما في علم الباري بذاته وبالأمور الصادرة عن ذاته من جهة علمه بذاته. (تفسق(١)، ٢٢٩، ١٤)

إمكان وشيئية

- إنّ الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، وليس للماهيّات والأعيان الإمكانية وجود حقيقي إنّما موجوديّتها بانصباغها بنور الوجود، ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجلّيه، وإنّ الظاهر في جميع المظاهر والماهيّات والمشهود في كل الشؤون والتعيُّنات ليس إلّا حقيقة الوجود بل الوجود الحقّ بحسب تفاوت مظاهره وتعدّد شؤونه وتكثّر حيثيّاته، والماهيّة الخاصة الممكنة كمعني الإنسان والحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان والشيئيّة ونظائرها في كونهما ممّا لا تأصّل لها في الوجود عينًا، والفرق بين القبيلتين إنّ المصداق في حمل شيء من الماهيّات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديّتها العيني أو الذهني، وفي حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط، وبأنّه يوجد بإزاء الماهيّات الخاصة أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا، ولا يوجد بإزاء الممكنية والشيئية ومفهوم الماهيّة شيء في الخارج. (سفع(١/ ٢)، ٣٣٩، ١٤)

إمكان وقوعي

- الإمكان الاستعدادي إذا أضيف إلى ما يقوم به يُسمّى استعداده، وإذا أُضيف إلى الحادث فيه يُسمّى إمكان ذلك الحادث، فالإمكان الوقوعي بما هو إمكان وقوعي للشيء قائم لا به بل بمحلّه فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه. (سفع(١/ ١)، ٢٣٥، ٢٠)

إمكان ووجوب

- أمّا حكاية الإمكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الإمكان في التحقّق فإنّ نسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقص إلى الكمال، نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أو لا. (سفع(١/ ٢)، ١٤٢، ١٣)

أمور الآخرة

- وجود أمور الآخرة وإن كان يشبه وجود الصور التي يراها الإنسان في المنام أو في المرآة من وجه، إلّا أنّ الموجودة في المنام والمرآة أمور ضعيفة شأنها الحكاية المحضة، وأمّا الصور الموجودة في الدار الآخرة فهي أمور قوية الوجود شديدة التأثير، نسبتها إلى هذه الصور الدنياوية كنسبة هذه الصور المحسوسة إلى الموجودة في المنام، من بقايا المرتسمات الوهمية والمخزونات الخيالية، كما ورد في الحديث من قوله صلى الله عليه وآله: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا" فيعلم منه أنّ الكون في الدنيا منام والعيش فيها أحلام. (تفسق(٤)، ٢٠٢، ٩)

أمور جسمانية وصور مادية

- اعلم أيّها السالك إلى الله تعالى والراغب في دار كرامته إنّ هذه الأمور الجسمانية والصور المادية جعلها الله كلّها مثالات دالّات على الأمور الروحانية القَدَريّة، كما إنّها مثالات دالّات على الأمور الرحمانية القضائية التي هي عالم الجبروت وحضرة الربوبية دلالة المعلول على العلّة، وذي الغاية على الغاية، ودلالة الناقص على كماله، والصورة على حقيقتها ومعناها، لأنّ العوالم كما علمت متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل، وجميعًا منازل ومراحل إلى الله تعالى، وهي أيضًا صورة الأسماء الإلهية فإنّ الأسماء على كثرتها وتفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها ووجودها الذي هو أحدي محض لا اختلاف فيه أصلًا كما سبق بيانه؛ فهي إنّما تنزّلت أولًا إلى عالم العقول المقدّسة والأنوار المجرّدة الإلهية والعلوم التفصيلية الإلهية، ثم تنزّلت إلى عالم الصور النفسانية والمثل المقدارية، ثم إلى عالم الصور المادية وهي ذوات الجهات والأوضاع المكانية، فكما إنّ النزول والصدور من المبدأ الأعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع والحشر إليه والورود عليه لا بدّ أن يكون بتلك الدرج والمراقي على عكس الترتيب النزولي. (سفع(٢/٤)، ٢٣٤، ٢١)

أمور ذهنية صرفة

- اعلم أنّ الأشياء العدميّة والأمور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجيّة، ليس لها تنوُّع وتحصّل إلّا بما يضاف هي إليه؛ فالعدم المقيّد بشيء ما إنّما يُعْقل ويتحصّل في العقل بسبب ذلك الشيء، ويصحّ لحوق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل، فيصحّ أن يحكم عليه بالعلّية والمعلوليّة وغيرهما من الأحكام والأحوال، فيقال عدم العلّة علّة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علّة لعدم العلّة، وإن علم من عدم المعلول عدم العلّة على سبيل الاستدلال. (سفع(١/١)، ٣٥١، ٣)

أمور ربانية

- أمّا الأمور الربانية والأشعة الإلهية فهي كأنّها من مراتب علمه الأزلي وعالم قضائه وأمره السرمدي وحجب ربوبيته وسرادقات عزّته لا يبلغ عقول البشر كنهها، وقد يعبّر عنها في لسان الشريعة بعبارات ورموز لا يفهم مغزاها إلّا من أيّده الله بتوفيق خاص وهي المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) تنبيهًا على عدم تجدّدها وتغيّرها وارتفاعها عن عالم الزمان والتغيير. (تفسق(٦)، ١٦٢، ١٣)

أمور عدمية

- أولًا الإمكان أمر عدمي كما مرّ، والأمور العدميّة غير صالحة للسببية والتأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سببًا ولا جزء من السبب، وذلك لأنّ سبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء، والمفيد للثبوت لا بدّ

وأن يكون له تعيّن وخصوصية باعتبارها يتميّز بسببية شيء عن غيره، وإلّا فكونه سببًا، ليس أولى من كون غيره سببًا وكل ما له في ذاته تعيّن وخصوصية فهو ثابت، فإذن كل سبب فهو ثابت. وبعكس النقيض كل ما ليس بثابت فإنّه لا يكون سببًا، وبهذا البيان يتبيّن إنّه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأنّ جزء السبب سبب لسببية السبب، ويعود إلى ما ذكرناه أولًا، فاعتبار الإمكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهية وإن كانت لازمة لذات المؤثّر. (سفع(١/ ٢)، ٣٧٢، ١٢)

آن

- اعلم أنّ الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرّع على الزمان والثاني ما يتفرّع عليه الزمان، أمّا الآن بالمعنى الأول فهو حدٌّ وطرف للزمان المتّصل. (سفع(١/ ٣)، ١٦٦، ١١)
- إنّ المضاف قد يكون بسيطًا حقيقيًا لا يكون له معنى غير نفس الإضافة وقد يكون ذاته من مقولة أخرى قد يعرضها الإضافة وهو المضاف المشهور، فنقول: لكل من الزمان المتناهي والآن الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه مضافًا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب أن يكونا معًا في الوجود والإضافة إنما تعرض لهما في العقل، ولا استحالة في وجودهما دفعة في العقل. (شهث، ١٣٢، ٣)
- أنّا لا نسلّم أنّ الآن له مفهوم مُحصّل بل لا معنى له إلّا قطع الزمان وهو أمر سلبي، فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان، والإضافة إنّما يعرض له باعتبار تحقّقه في التعقّل. (شهث، ١٣٢، ٦)

أن يفعل وأن ينفعل

- في مقولتي أن يفعل وأن ينفعل: أمّا الأول: فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيره غير قارّ الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجدّدي كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد. وأمّا الثاني: فهو كون الجوهر بحيث يتأثّر عن غيره تأثيرًا غير قارّ الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخّن والتسوّد. فإذا فرغ الفاعل من فعله أو المنفعل من انفعاله وبالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدّد التأثير والتأثّر لا يقال إنّ هذا محرّك وذاك متحرّك وينتهي التسخّن إلى السخونة القارّة والتسوّد إلى السواد القارّ فالتعبير عنهما بأن يفعل دون الفعل وبأن ينفعل دون الانفعال لأجل أنّ الفعل والانفعال قد يقالان للإيجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدّد ككون الباري فاعلًا للعالَم وكون العالَم منفعلًا عنه، وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجود يستتبع وجودًا ويعرض لهما إضافة فقط، فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى إضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين تحت الزمان. (سفع(٢/ ١)، ٢٢٤، ٣)

- الإضافة هي نسبة متكرّرة من الجانبين معًا ويجب فيهما التكافؤ في العدد وهي عارضة لجميع الموجودات سيّما ما هو مبدأ الكل، وأن يفعل هو التأثير التدريجي، وأن ينفعل هو التأثر التدريجي. (شهر، ٢٣، ٢١)

انتزاعيات مصدرية

- ليس لكل حقيقة وجودية إلّا نحو واحد من الحصول. فليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني، فليس بكلّي ولا جزئي ولا عام ولا خاص. فهو في ذاته أمر بسيط متشخّص بذاته لا جنس له ولا فصل له؛ ولا هو أيضًا جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عَرَض عام ولا خاصة. وأمّا الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعَرَضية والإنسانية والسوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التي يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقية أو غير الحقيقية. وكلامنا ليس فيه بل المحكي عنه، وهو حقيقة واحدة بسيطة، لا يفتقر أصلًا في تحقّقه وتحصّله إلى ضميمة قيد فصلي أو عرضي صنفي أو شخصي. (كمش، ٧، ١٣)

انتقال

- إنّ الانتقال عبارة عن التغيُّر في الأين لأنّه قد يوجد هذا التغيُّر مع ثبات الجوهر وكمّه وكيفه ووضعه وسائر الأعراض، وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغيّر في كل من تلك الأمور فعلم أنّ هذا الانتقال هو تغيُّر في الأين أعني في النسبة إلى المكان، فثبت وجوده، ومنها أنّا نشاهد جسمًا حاضرًا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو، فالبديهة تحكم بأنّ للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك إلّا المكان لأنّه هو الذي كان للأول ثم صار للآخر، ومنها أنّ وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان وفي الكل محلّ تأمّل. (سفع(٢/ ١)، ٤١، ٨)

أنحاء الوجود والتشخُّص

- إنّ تشخُّص المعلول بتشخّص فاعله المفيض لوجوده؛ إذ الوجود في كل شيء عين تشخُّصه وتَشخُّصه عين وجوده، فمفيض وجوده مفيض تشخُّصه؛ فكما لا يكون لشيء واحد شخصي وجودان ولا تشخّصان، فكذا لا يكون له موجدان مشخّصان، لأن أنحاء الوجود والتشخّص متباينة متنافية والاتّصاف بكل منها يقتضي نفي الاتّصاف بغيره، فكذا الحال في الاتّصاف بمبدأ وجوده وتَشخُّصه؛ فإذا فرض لشيء واحد وجودان، فهما متفاسدان؛ إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وهذا البرهان هو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) لا المعنى الذي توهمه بعضهم من وقوع العربدة والنزاع بين إلهين مفروضين، لأنّه كلام خطابي - بل شعري - جلّ جناب القرآن عن أمثال هذا النقصان. (مظه، ٧٥، ٨)

إنزال

- أعلى ضروب الكلام هو الأمر الإبداعي ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وهو عالم القضاء الحتمي ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) والأوسط هو الأمر التكويني وهو عالم القدر ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) والإنزال هو الأمر التشريعي التدويني ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ (الشورى: ١٣). (سفع(٣/٢)، ٧، ٢)

إنزال القرآن

- إنّ من خصائص إنزال القرآن بما هو كلام الله إنّه متى نزل على قلب أحد صار خاشعًا متصدّعًا من خشية الله لقوله سبحانه: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ (الحشر: ٢١) ولما نزل على قلب الرسول صار قلبه خاشعًا خاضعًا من خشية الله، حتى قال كما هو المروي عنه: "أنا أعلمكم بالله وأخشاكم منه". (تفسق(٦)، ١٢٥، ٦)

إنزال الكتب

- أمّا إنزال الكتب فليس من لوازمه الخضوع والخشوع والتخلّق بأخلاق الله، ولذا قيل لو كانت التورات أُنزلت على قلب موسى عليه السلام لا في الألواح، لعلّه ما ألقى الألواح في حال الغضب، وما احتاج إلى صحبة خضر عليه السلام، لتعلّمه العلم كما حكى الله تعالى عنه بقوله: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ۝ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾ (الكهف: ٦٦، ٦٧). (تفسق(٦)، ١٢٥، ١٠)

إنسان

- إنّ وجود الإنسان لم يحدث من الله إلّا بعد استيفاء الطبيعة جميع درجات الأكوان، وطيّها منازل النبات والحيوان، فيجتمع في ذاته جميع القوى الأرضية والآثار النباتية والحيوانية، وهذا أول درجات الإنسانية التي اشترك فيها جميع أفراد الناس، ثم في قوّته الارتقاء إلى عالم السماء ومجاورة الملكوت الأعلى بتحصيل العلم والعمل. (سري، ١٢٧، ٢)

- الإنسان من حيث إنه جمع فيه جميع ما وجد في العالم من أقسام الجواهر والأعراض والبسائط والمركّبات والأرواح والأجسام هو العالم، ومن حيث أنّه صغر شكله وجمع فيه قوى العالم، فهو كالمختصر من الكتاب والنسخة الموجزة المنتخبة منه، لأنّ المختصر الموجز من الكتاب هو الذي قلّل لفظه واستوفى معناه، والإنسان هو هكذا إذا قابلناه مع العالم، ومن حيث أنه صفوة العالم ولبابه وخلاصته وثمرته فهو كالزبد من المخيض والدهن من السمسم والزيت من الزيتونة، ومعرفة الله فيه إذا حصلت فكنور المصباح إذا اشتعل الزيت. (سري، ١٣٤، ١٠)

- أفضل قوّة فيه (الإنسان) التي بها يستحقّ خلافة الله في العالم هي القوّة العقلية، وأشرف صفاتها التي بها يفوق على

الملائكة كلها هي العلم والحكمة، كما جعل الله النبات زبدة العناصر والحيوان زبدة النبات، وجعل الإنسان سلالة العالم وزبدته، وهو المخصوص بالكرامة. (سري، ١٣٧، ٢٣)

- أمّا أهل المعرفة والشهود المقتبسون أنوار الحكمة من مشكاة النبوّة فيعلمون أنّ للإنسان نشآت وجوديّة بعد هذا الوجود، ونشآت وجودية قبله، كل بإزاء نظيره. (سري، ١٨٥، ٢٣)

- الإنسان مخلوق أول خلقه من أخسّ الأشياء وانقص المواد وأضعف الأجساد، لأنّه مكوّن من القوّة الهيولانية وهي كالشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة. (سفع(٣/ ٢)، ١٢٧، ١٧)

- إنّ الإنسان له هويّة واحدة، ذات نشأة ومقامات، ويُبْتدأ وجوده أولًا من أدنى المنازل، ويرتفع قليلًا إلى درجة العقل والمعقول، كما أشار سبحانه ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١) إلى قوله: ﴿إِنَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣) ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتّحادية لا كرابطة إضافية شوقية كما زعم أنّها كمن يعشق مجاورًا لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرّق اتّصاله مؤلمًا للنفس ألمًا حسيًّا كالآلام عقلية أو وهمية، فالنفس الإنسانية لكونها جوهرًا قدسيًّا من سنخ الملكوت؛ فلها وحدة جمعية هي ظلّ الوحدة الإلّهية، وهي بذاتها قوّة عاقلة إذا رجعت إلى موطنها الأصلي، وهي متضمّنة أيضًا لقوّة حيوانية على مراتبها من حدّ التخيّل إلى حدّ الإحساس اللمّي، وهو آخر مرتبة الحيوانية في السفالة، وهي أيضًا ذات قوّة نباتية على مراتبها التي أدناها الغاذية، وأعلاها المولّدة، وهي أيضًا ذات قوّة محرّكة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس: من أنّ النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية، وحيوانية، ونطقية. لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنّها بسيطة الوجود؟ بل بمعنى كمال جوهريّتها وتمامية وجودها، وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية، وهذه القوى على كثرتها وتفنّن أفاعيلها معانيها موجودة كلّها بوجود واحد في النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس. (سفع(٤/ ١)، ١٣٣، ١٩)

- الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محرّكها مختارًا، وكل مختار فمبدأ حركته شعوره بغاية الحركة سواءًا كانت حركة عقلية أو حسّية شهوية أو غضبية، والإنسان يتحرّك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل، وبعضها بالوهم، وبعضها لجلب الملائم الحسّي، وبعضها لدفع المنافر الحسّي، فإذن في الإنسان شيء واحد هو المدرك بكل إدراك، وهو المحرّك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب. (سفع(٤/ ١)، ٢٢٢، ١٥)

- بالجملة الإنسان نوع طبيعي مركّب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري، ومن صورة كمالية هي نفس متعلّقة به حافظة

لمزاجه وفاعلة لأفعال وأعمال يخصّه، وله ماهية نوعية محصّلة من جنس قريب مأخوذ من مادته، وفصل قريب مأخوذ من صورته التي هي نفسه، وهي كماله الأول لجسمه الطبيعي من جهة ما يفعل الأفاعيل الخاصة به ويدرك أوائل الكلّيات؛ فالنفوس الإنسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشأة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلّها متماثلة لكنها بحسب هذا الوجود قابلة لهيئات مَلَكات نفسانية يخرج لها من القوّة إلى الفعل في وجود آخر من جهة أفعال وأعمال مختلفة تصدر منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعًا آخر من تلك الهيئات الباطنة، فإذا تمكّنت تلك الهيئات المختلفة في أفراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوة إلى الفعل، واتّحدت بها فتصوّرت بصورة أخرى، ووجدت بها وجودًا آخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية، وهي لا محالة تصير أنواعًا مختلفة وحقائق متخالفة ويتصوّر بصور ملكية أو شيطانية أو بهيمية أو سبعية متخالفة الأشكال والهيئات في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنياوية لاستحالة التناسخ كما مرّ تقريره. (سفع(٤/٢)، ٢٠، ٤)

- اعلموا أنّ الإنسان وهو أشرف الأكوان لمّا كان في أول تكوّنه في حدود السفالة والنقصان لكونه حاصلًا من طبائع العناصر والأركان كسائر أنواع الحيوان وهي في مراتب التسفُّل بالنسبة إلى سائر الجواهر والأعيان إلّا أنّ في ذاته قوّة الترقّي إلى حدّ الكمال والارتقاء إلى أنوار المبدأ المتعال والمهيمن الفعّال. (تفسق(١)، ٢، ٢)

- قد ثبت في العلوم العقلية أنّه ما من موجود في الممكنات إلّا وله كمال من جهة وفقر من جهة أو جهات ولكل منها عشق لما حصل فيه من الكمال، وشوق إلى ما هو فاقد له. ولهذا حكموا بسريان العشق والشوق في كل الموجودات. ثم الإنسان مختصّ من بين الموجودات بخاصية هي تطوّره في الأطوار وتبدُّله في الأحوال، فما من منزلة ومقام يصل إليه - سواء كان بحسب ميل الجِبلّة والطبع، أو بحسب الطلب والإرادة إلّا ويشتاق إلى ما وراءه ولا يقنع به - سواء كان من اللذات الدنياوية، كالجاه والمال، أو من السعادات الأخروية، كالعلم والحال. (تفسق(١)، ٨، ٦)

- اعلم إنّ الإنسان ممّا فطره الله بحيث يكون فيه استعداد كل صفة وحال وأهلية كل فضيلة وكمال. وما من شرف وفضيلة وكمال إلّا وفي الإنسان قوّة ذلك وأصله وفيه بذره واستعداده في أول أمره ومبدع تكوّنه. (تفسق(١)، ١٩، ٤)

- علم إنّ الإنسان بحسب مبادئ خلقته مختصّ من بين سائر الموجودات في احتياجه إلى تحصيل جميع الخيرات والاستعاذة من جميع الشرور. وأمّا غيره فليس كذلك. أمّا المفارقات الصرفة والكمّل المقرّبون من أهل الآخرة فكمالاتهم كلها حاصلة لها بالفعل ولا

حاجة لهم إلى الاستعاذة من شرّ وآفة. (تفسق(١)، ٢٠، ٧)

- اعلم أنّ الإنسان مركّب من جسد كالمركّب، وروح كالراكب، وهو منذ خلقه الله في سفر الآخرة وغاية سفره لقاء الله، لهذا خُلق وعليه فُطر وجبل وهو المقصود من الروح، والمقصود من الجسد اكتساب المنافع واقتناء الخيرات والتخلّص عن الشرور والآفات. وهو المعني بالعبادة والخدمة. (تفسق(١)، ٩١، ٤)

- إنّ في الإنسان قوّة علمية وقوّة عملية. والعلمية منقسمة إلى عقلية ووهمية. والعملية منقسمة إلى شهوية وغضبية، وسعادته منوطة بتكميل القوّة النظرية والبصيرة الباطنية بتكرير النظر إلى حقائق الأشياء والمطالعة للأمور الإلهية على وجه الحقّ والصواب، وبتسخير قواه الإدراكية والتحريكية وسياستها إيّاها لتصير مقهورة تحت أمرها ونهيها ولا تكون متمرّدة عاصية، ولتلك القوى رؤوسًا ثلاثة: الوهم للإدراكية، والشهوة والغضب للتحريكية؛ إذ كل منها متشعّبة إلى فروع كثيرة وخوادم هي جنودها، ففي الإنسان ما دام كونه الدنيا وهي أربع شوائب: العقل والوهم والشهوة والغضب. (تفسق(١)، ٤٢٨، ١٤)

- ليس الإنسان إنسانًا بشكله وصورة خِلْقته، بل بمعنى الإنسانية وروح الناطقية التي هي عبارة عن إدراك المعارف. (تفسق(٢)، ٢٨، ٤)

- إنّ الإنسان وإن كان بحسب صورته البشرية نوعًا واحدًا من جملة أنواع الحيوانات متّفق الأشخاص في تمام حقيقتها النوعية، إلّا أنّه بحسب قوّته النفسانية المصوّرة بالصورة الباطنية الأخروية قابل لأن يصير أنواعًا كثيرة لحقائق متخالفة، بعضها من جنس الملَك، وبعضها من جنس الشيطان، وبعضها من جنس السبع، وبعضها من جنس البهيمة، وبعضها ممّا هو أسفل من البهيمة. وبالجملة - ما من نوع من أنواع الموجودات - من أعلاها إلى أدناها - إلّا ويمكن أن ينقلب إليه بعض الأشخاص الإنسانية. (تفسق(٣)، ٦٠، ١٢)

- إنّ الإنسان يختصّ من بين الموجودات بأنّ له أن يتحرّك وينقلب من أدنى الموجودات إلى أعلاها، ويسلك من بعضها إلى بعض، ويتبدّل من طور إلى طور، وهو في الحركة إلى الكمال أبعد مسافة، وفي السلوك إلى المعاد والمرجع أعظم قوسًا للرجوع، وإنّ ابتداء حركته أدنى وأخسّ من ابتداء حركة غيره، وانتهاء رجوعه أعلى وأرفع من انتهاء رجوع الكل. فله أن يتصوّر أولًا بصورة خسيسة أدنى من كل خسيس، ثم يأخذ في الاستحالة والانابة والرجوع، ويتصوّر بصورة شريفة متعاقبة، حتى يصير أشرف الشرائف، وأحسن الحسنات، وأفضل الممكنات. (تفسق(٣)، ٦٢، ٢)

- إنّ الإنسان يمكن أن يصير في آخر مقاماته أشرف من الملائكة، إذ كما أنّ للملائكة طبقات متفاوتة في الوجود النزولي - وأشرفها طبقة الأرواح المهيّة التي هي

باصطلاح الحكماء تسمّى العقول الفعّالة، فكذلك للإنسان درجات متفاوتة في الصعود إلى الله، وأشرفها وأكملها درجة الأرواح النبوية التي أيضًا عقول بالفعل، وعند القيام إلى الله تعالى يكون فعّالة للعلوم العقلية، مكملة للنفوس، شفعاء للخلائق إلى الله تعالى. وكما أنّ أول الأرواح العقلية مَن لا واسطة في الشرف بينه وبين الله، كذلك آخر الأرواح النبوية من لا واسطة بينه وبين الله، كما قال صلى الله عليه وآله: "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرَّب ولا نبي مرسل" وهذا لا ينافي كون جبرئيل أو غيره من الملائكة معلّمًا له في بعض الأحوال، لما علمت إنّ الإنسان ذو نشآت متفاوتة. (تفسق(٣)، ٦٨، ١٧)

- إنّ الإنسان أبدًا في التحوّل والانتقال عن مراقد الدنيا إلى فضاء الآخرة وهو دائمًا في القيام والانبعاث من هذه القبور والأجداث إلى ساهرة القيامة، وهو لا يزال في طلب الخروج والارتحال بحسب الجبلة من مكامن أرحام هذه النشأة الأولى إلى سعة عرصات النشأة الأخرى، بل له كل ساعة ولحظة خلع ولبس جديد إلى أن يلقى الله تعالى - إمّا فرحانًا مسرورًا وإمّا معذّبًا مقهورًا. (تفسق(٤)، ١٧٤، ١٧)

- اعلم أنّ الإنسان مركّب بحسب نشأة حدوثه من عالمي الأمر والخلق، فله روح نوراني علوي من عالم الأمر - وهو الملكوت الأعلى - وله نفس ظلمانية سفلية من عالم الخلق. ولكل منهما نزاع وميل وشوق إلى عالمه. فقصد الروح وميله ورغبته وشوقه أبدًا إلى عالمه وهو جوار ربّ العالمين، وميل النفس وقصدها إلى عالمها وهو أسفل السافلين وغاية البعد عن الحقّ. (تفسق(٥)، ٢٦٨، ١٠)

- إنّ الإنسان قد اصطحبت في عالمه ونظام خلقته أربعة شوائب، ولذلك اجتمعت عليه أربعة أصناف من الأوصاف: السبعية، والبهيمية، والشيطانية، والملكية. فهو من حيث تسلّط كل منها عليه يفعل أفعال نوع يكون تلك الصفة لازمة لذاته ناشئة عن حقيقته، إلى أن يغلب عليه إحدى هذه الصفات بأن يصير خلقًا له وملكة راسخة في نفسه صعبة الزوال، فيكون الإنسان في آخر الأمر ومنتهى العمر حكمه حكم ذلك النوع بل ينقلب حقيقته يوم الآخر إلى حقيقة ذلك، يكون صورته عند الحشر بعينها صورته - كما سنوضحه إنشاء الله تعالى. (تفسق(٥)، ٢٨٠، ٢١)

- إنّ للإنسان هويّة مجرّدة عن الأحياز والأمكنة، وهي لطيفة ملكوتية، وكلمة روحانية مضافة إلى الحقّ، فائضة بأمره من غير وساطة المواد واستعدادها إلّا بالعرض - كما حقّقناه في موضعه - وهي المشار إليه بقولنا: "أنا" وهي الجوهر الباقي منّا إلى يوم الحشر والحساب مع اضمحلال الأجزاء البدنية، وهي المحشور إلى ربّها عند القيامة بالبدن الأخروي المماثل لهذا البدن، بل عينه، لأنّ هويّة البدن وتشخّصه إنّما هي بالنفس في مدّة بقاء الكون وإن تبدّلت الأعضاء بالاستحالات الحاصلة من

الحرارات الغريزية الطبيعية، والغريبة الداخلة، والمطيفة بالبدن الخارجة. وبالجملة حقيقة الإنسان ليست إلّا ذاته المجرّدة، وكل ذات إنّما يكون هلاكها في نقصها وضعفها وآفتها ومجاورة ضدّها وبقائها في كمالها وقوّتها وصحّتها ومجاورة أشباهها، ولكل شيء كمال خاص، فكمال القوّة الشهوية نيل المشتهيات واللذائذ الحسّية، وكمال القوّة الغضبية الظفر بالانتقام، وكمال القوّة الحسّية إدراك المحسوسات، وكمال القوّة المتخيّلة تصوير المتمثّلات، وكمال الواهمة الظنون والرجاء. (تفسق(٦)، ٢٨١، ١٣)

- إنّ الإنسان وإن كان بحسب النشأة الحسّية نوعًا متشابهًا أفراده، متماثلًا أعداده؛ إلّا أنّه عند خروج أعداد نفوسها من القوّة الهيولانية إلى فعل الصور الباطنية سيصير أنواعًا متخالفة بحسب غلبة الصفات ورسوخ الملكات، كل نوع من جنس ما يغلب عليه من صفات البهائم أو السباع أو الشياطين أو الملائكة، إذ قد خمّر في طينه الإنسان من جهة قوّته العلمية المتشعّبة إلى العاقلة المدركة للكلّيات بذاتها، والواهمة المدركة للجزئيات بآلاتها الخيالية الحسّية والعملية الشوقية المتشعّبة إلى قوّة الشهوة لطلب الملائم، وقوّة الغضب لدفع المنافر. (تفسق(٧)، ٤٣١، ٩)

- مما يدلّ على كون الإنسان متّحد الماهيّة في النشأة الدنيا والفطرة الأولى؛ متخالف الحقائق في النشأة الأخرى والفطرة الثانية من جهة سبق أعمال واعتقادات وملكات قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟﴾ (يونس: ١٩). وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ (النحل: ٩٣) وقوله: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (النبأ: ١٨). (تفسق(٧)، ٤٣٣، ٩)

- اعلم أنّ الخلق كالإنسان اتّصف أولًا بالوجود، ثم بالقدرة، ثم الإرادة، لأنّه قد ﴿أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١). وهو - أي عدم كونه شيئًا مذكورًا - أشدّ مرتبة له في المعدومية والفقدان؛ ثم صار أمرًا ما بالقوة كالهيولى الأولى والجسمية المبهمة الوجود، ثم تصدر بصورة التراب وهي أحسن الصور، ثم بصورة سلالة من ماء مهين، وهكذا حتى صار جنينًا تلجه الحياة والروح وقوة الحركة، ثم يصير طفلًا سميعًا بصيرًا، ثم يقوى ويبلغ أشدّه، ويظهر منه، ويخرج من القوة إلى الفعل، القوة العقلية المميّزة بين الضارّ والنافع، فيصير بعد حصول هذه القوى مريدًا للنافع وكارهًا للضارّ. (رسر، ٢٩٩، ٩)

- إنّ حقيقة الإنسان نوع واحد في هذه النشأة، وأنواع كثيرة في النشأة الثانية غير محصورة في عدد، إلّا أنّ أجناسها أربعة، لأنّها أمّا أن تصير من جنس الملائكة إذا غلبت عليه صفة العلم والحكمة؛ وإمّا أن تصير من جنس الشياطين إذا غلبت عليها الشهوة، أو من جنس السباع إذا غلبت

عليها صفة الغضب والانتقام وحبُّ الرئاسة. (رسش، ٣٣١، ٢٢)

- إنّ كل موجود سوى الإنسان فله وجود ثابت لا يتحوّل ولا يتقلّب من نشأة إلى أخرى، ولا من وجود إلى وجود آخر، والإنسان من حيث هو إنسان فهو في الترقّي دائمًا من وجود إلى وجود آخر ومن نشأة إلى نشأة أخرى، وليس بثابت على مرتبة منه. (رسف، ٣٩٧، ٧)

- لو أنّ الإنسان يفنى بموت الجسد ويبطل ويضمحلّ بفساد المزاج، فلماذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله في وقت الرحيل "الرفيق الأعلى والكأس الأوفى والعيش الأصفى"، مع أنه خيّر بين سفر الآخرة والبقاء في الدنيا ولماذا قال: "القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران". (رسص، ٨٩، ١٢)

- إعلم أنّ الإنسان، وإن كان من جهة كثافة البدن من جنس البهائم والأنعام، ولكنّه ممتاز منها بأن روحه النفسانيّة مستعدّة لفيضان الروح القدسية، وهو وإنْ كان من حيث لطافة النفس مشاركًا لملائكة السموات ولكنّه ممتاز منهم بأنّه يقدر أن يتطوّر بكل طور، ويمكن أن يميل إلى أيّة صورة، وسير في المقامات الكونية، ويتطوّر في الأطوار الملكيّة والملكوتيّة والمعارج النفسانيّة والروحانيّة، ويمكنه التخلّق بالأخلاق الإلهية وتعلّم الأسماء الربّانيّة. (رسص، ١٣٠، ٧)

- الإنسان يختصُّ أيضًا من بين الممكنات بأنّ حقيقته ممتزجة من روحين، إحداهما روح حيوانية ثانية، والأخرى روح ملكية باقية، فهو لهذا السبب في كل زمان خلق ولبس جديدان، وموت وحياة متجدّدان، وهو يتسنّى له الترقّي منزل إلى منزل ويتأتّى له الرحيل من مقام إلى مقام، ويتحوّل من نشأة إلى نشأة. (رسص، ١٣٠، ١٧)

- إنّ الإنسان هو بالقوة خليفة الله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠). وقادر على تعلّم الأسماء ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١). أنت بالقوة خليفة من الله أدرك قوتك وحوّلها إلى الفعل. وهو مسجود ملائكة الأرض والسماء ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩). إن تكن إنساني الصفة فقد فقت الملك. لأن تراب الإنسان موضع سجود الملك. وهو حامل الأمانة التي تعجز السموات والأرض والجبال عن تحمّلها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢). (رسص، ١٣٢، ٥)

- في الإنسان: وهو مختصّ بالنفس الناطقة وهي كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الأمور الكلّية والمجرّدات وتفعل الأفعال الفكرية، وفائدة القيود يظهر مما مرّ في النبات والحيوان، فلها باعتبار ما يخصّها من القبول عن ما فوقها والفعل فيما دونها قوّتان: قوّة عاقلة يدرك بها التصوّرات والتصديقات وتُسمّى تلك القوة 'بالعقل النظري والقوّة النظرية'، وقوّة عاملة يحرّك الإنسان أي يستعمل قواه

التحريكية وآلاته العملية إلى الأفعال الجزئية بالفكر والروية أو بالإلهام والحدس على مقتضى آراء واعتقادات تخصّها، أي تلك الأفعال وتُسمّى تلك القوّة العقل العملي والقوّة العملية والقوّة العاقلة والنفس باعتبارها لها مراتب أربع. (شهث، ٢٤٠، ٢٥)

- إنّ الإنسان ينتظم ذاته من جوهرين: أحدهما نوراني، والآخر ظلماني. أمّا النوراني فهو النفس، وأمّا الظلماني فهو الجسد. فالنفس حيّة علامة فعّالة خفيفة، والجسد ميت جاهل ثقيل. (كصج، ١٠، ٥)

- اعلم أنّ الصانع العليم القدير، جلّت عظمته! جعل الإنسان، كما أشرنا إليه، من جسم وروح، وظلمة وضياء، وكدورة وصفاء، وظاهر مشهور وباطن مستور. ومن ساعدته الفطنة والذكاء، وأعانته قوة العقل والدهاء؛ يمكن له بالفراسة، الاستدلال من ظاهر الإنسان على باطنه، والاطّلاع في منظره على مخبره في كثير من الحالات والصفات. (كصج، ٨٦، ٥)

- إنّ الإنسان بما هو إنسان يكون تارة في جوهره بالقوة وتارة بالفعل، وإذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في صفاته الكمالية بالقوة، لا ينال غاية الكمال وروح الشرف والفضيلة ما دام في البدن، فإذا خلع البدن صار منخرطًا في سلك العقول المهيمنين. (مبع، ١٨٦، ٢٥)

- لو نظر أحد حق النظر في حقيقة الإنسان وتدبّر في ذاته حق التدبُّر لوجدها مشتملة على جميع طبقات الموجودات بحسب طبائعها وماهيّاتها، دون أشخاصها وهويّاتها، ووجدها متصاعدة في استكمالاتها من أخسّ المراتب إلى أشرف الغايات، حتى كان الإنسان قبل تكوُّن بدنه أولًا لا شيئًا محضًا، مشاركًا للمعدومات بلا اسم ورسم، ثم مادة هيولانية ونطفة قذرة في غاية ضعف الوجود، حيث ينعدم صورتها بأقلّ مصادمة برد أو حرّ أو غيرهما، ثم تدرج في الاستكمال قليلًا بعناية الله تعالى وقدرته، فأفاض عليها صورة نباتية وخلق فيها قوّة جاذبة للغذاء. ثم إنّ تلك المادة لأجل شركتها للنباتات صارت أكمل وجودًا من الحجر والمدر والحديد والنحاس وغير ذلك من الجواهر المعدنية، إلّا أنّ النباتات مع هذا الكمال ناقص، فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه ويماس أصله جفّ ويبس ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر، فإنّ الطلب إنّما يكون بشيئين: أحدهما معرفة المطلوب، والثاني القدرة على الانتقال إليه والحركة نحوه. والنبات عاجز عنهما، فلو وقف وجود الإنسان في هذه المرتبة لكان ناقصًا في خلقه عاجزًا في وجوده. (مبع، ٢١٠، ٢٣)

- أخصّ الخواص بالإنسان تصوّر المعاني العقلية المجرّدة عن المادة كل التجريد، والتوصُّل إلى معرفة المجهولات تصوّرًا وتصديقًا من المعلومات العقلية. واعلم أنّ للإنسان تصرّفًا في أمور جزئية وتصرّفًا في أمور كلية. والثاني فيه اعتقاد فقط من غير

أن يصير سببًا لفعل دون فعل إلّا بضمّ آراء جزئية. فللإنسان إذن قوّتان: قوّة تختصّ بالآراء الكلّية والاعتقادات، وقوّة تختصّ بالروية في الأمور الجزئية مما ينبغي أن يفعل ويترك من المنفعة والمضرّة، ومما هو جميل وقبيح، ومما هو خير وشرّ. ويكون حصوله تابعًا لضرب من القياس والتفكّر غايته أن يوقع رأيًا في أمر جزئي مستقبل من الممكنات، إذ الأمور الضرورية والمستحيلة لا يروى فيها ليوجد أو ليعدم. (مبع، ٢٦٠، ٢١)

- إنّ من توهّم أن حقيقة الإنسان مجرّد البدن ومزاجه، زاغ عن الحق وقصر نظره على الجسم وأخلد إلى الأرض البدن غير مرتقٍ عن هذه الهاوية المظلمة إلى ما فوقها، فنظر إلى حقيقة الإنسان بإحدى العينين، وهي اليسرى، فكذلك من ظنّ أن حقيقته ليس إلّا الجوهر النطقي بلا ممازجة البدن، فقد أخطأ ونظر إليها بالعين العوراء، إلّا أنّها اليمنى. والعارف الكامل هو الذي كان ذو العينين من غير عمى لا في اليمنى كالحشوية والمجسمية، ولا في اليسرى كاتباع الفلاسفة المحرومين عن المشرب العذب المحمدي، وفهم ما أنزل عليه "صلى الله عليه وآله" من القرآن المجيد الذي كان خلفه "صلى الله عليه وآله" الممنوعين يوم القيامة عن الشرب الذي يكون ﴿ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (الإنسان: ٥). ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا﴾ (الإنسان: ١٧) وذلك لحرمانهم عن متابعة الأنبياء، واستنكافهم عن الرياضات الدينية والانقيادات الشرعية، واستبداداتهم لعقولهم وآرائهم، وذهولهم عن مشاهدة أنوار الحضرة النبوية العالمة بمراتب الوجوب وتنزّلاته، وتطابق العوالم بعضها على بعض، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٤). (مبع، ٣٠٩، ١٩)

- إن قلت: أليس الإنسان نوعًا واحدًا، والنفوس الإنسانية كلها أشخاص نوع واحد. قلنا: نعم، من حيثية، ولا، من حيثية، إذ الإنسان بما هو مركّب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري ونفس حافظة لذلك المزاج ومبدأ لفصل، وهيئة وصورة لمادته ومدبّرة لتدابير الإنسانية وفاعلة لأفعال وأعمال يخصّه، نوع واحد، والنفوس الإنسانية من حيث كونها نفوسًا مندرجة تحت نوع واحد من الجهة التي ذكرناها مع قطع النظر عن صيرورة كل منها في منتهى الأمر لأجل الهيئات والملكات التي تصير النفس مصوّرًا بصورة خاصة مباينًا للأخرى. وأما من جهة صيرورة النفس مصوّرًا بصورة عقلية، أو آراء جهلية، أو هيئات صناعية، أو أخلاق سبعية، أو ملكات بهيمية، فهي لا محالة يصير أنواعًا متنوّعة وحقائق متخالفة ويتصوّر بصور متخالفة الهيئات والأشكال في النشأة الثانية لا في هذه النشأة الدنياوية لاستحالته كما قرّرنا، فالنفس ما دامت تكون بالقوة يمكن لها اكتساب أي مرتبة شاءت لمكان استعدادها قبل صيرورتها

بالفعل شيئًا من الأشياء المتحصّلة. وأما إذا صارت مصوّرة بصورة فعلية، واستحكمت فعليتها ورسوخها، وقوى تعلُّقها ولصوقها بالنفس، فاستقرّت على تلك المرتبة وبطل عنها استعداد الانتقال من النقص إلى الكمال والتطوُّر من حال إلى حال. (مبع، ٣٥٠، ٩)

- إنّ وجود الإنسان لم يحدث من الله إلّا بعد استيفاء الطبيعة جميع درجات الأكوان وطيّها منازل النبات والحيوان ويجتمع في ذاته جميع القوى الأرضية والآثار النباتية والحيوانية وهذا هو أول درجات الإنسانية التي اشترك فيها جميع أفراد الناس، ثم في قوّته الارتقاء إلى عالم السماء ومجاورة الملكوت الأعلى بتحصيل العلم والعمل، ثم له أن يطوي بساط الكونين ويرتفع من العالمين، بأن يستكمل ذاته بالمعرفة الكاملة والعبودية التامة ويفوز بلقاء الله بعد فنائه عن ذاته ويسمع دعائه في حظيرة قدس الجبروت، وحينئذٍ يكون رئيسًا مطاعًا في العالم العلوي، مسجودًا للملائكة ساريًا حكمه في الملك والملكوت؛ أولئك خيار خلق الله جعلنا الله وإيّاكم بشرًا يقينيًا وإنسانًا حقيقيًا. (مظه، ١١٩، ٤)

- إنّ الإنسان يختصّ من بين الموجودات كلها بخاصية، هي إمكان تقلّبه في الأحوال، وتطوّره في جميع الأطوار، وتصوّره بكل صورة ونعت بخلاف غيره، فإن كلًا منها له حدّ معيّن ومقام معلوم، ومن نظر إلى حاله علم أنّه من لدن أول كونه إلى هذا الحدّ الذي يقف عنده أكثر الناس، كان له انتقالات وانقلابات. (مفغ، ٥٣، ٩)

- آخر رُتب الحيوان وكمالها هو الإنسان، ولهذا جاء زبدة العناصر والأركان. وإذا بلغ إلى درجة العقل المستفاد، فقد حصل التخلّص من الأضداد، فعنده يقف الجود، وبه يتّصل دائرة الوجود. (ورق، ٧٢، ٤)

- إنّ الإنسان لمنقسم إلى سرّ وعلن، ونفس وبدن. أمّا نفسه فجوهر رباني، وسرّ سبحاني، ولطيفة ملكوتية، وشعلة لاهوتية، وكلمة روحانية، وخلق رباني، وفعل غير زماني ولا مكاني، بل الحرف المكتوب بالكاف والنون، والأمر الوارد من مثال "كن فيكون"؛ وهو فعله الذي فعله بذاته، وأوجده بكلماته، وكلماته موجودة في مصنوعاته، مسطورة في أرضه وسماواته؛ بها يتأمّل الناظر إليها الواقف الحقّ القويم، ويعاين الصراط المستقيم. (ورق، ٧٩، ١١)

- الإنسان وإن عُجِنَ من "الصلصال"، وابتُلِيَ بالحمل، والفصال، والطين لا يصفو بالضرورة؛ والحمأُ المسنون لا يخلو من الظلمة والكدورة، وكثرت عند جوهره النيّر الأغطية والأغشية، وانبعثت منه الدواعي والأهوية، لكن إذا فضّله ربّه تفضيلًا، وعلّمه الأشياء جملةً وتفصيلًا، واختار البعد عن الشهوة والغضب، وقهر تشويشها بالعقل المهذّب، كان إلى نعيم الأبد ميثاقه، إذا خُلِيَ عنه وَثاقه، وإلى عالم السرمد اشتياقه، إذا حصل عن المادة

افتراقه. (ورق، ٩١، ٩)

- الإنسان في سنخه قابل جميع النشآت العقلية والنفسية، مستجمع العوالم الروحانية والحسّية، له قابلية التلبّس والوصول إلى أيّ شيء من الأنوار القيومية، والأضواء اللاهوتية، وجامعية الاتّصاف بكل هيئة من إلهيات البدنية، والمَلَكات الناسوتية. (ورق، ٩٩، ١٠)

إنسان أخروي

- إنّ الإنسان الأخروي ينشأ منه الجسمية بحسب نفسه وصفات نفسه، لا أنّه يحدث وينشأ هي من الجسم كما في الدنيا، لما بيّنا أن الأبدان الأخروية يحصل من الجهات الفاعلية لا من الجهات القابلية. وليعلم أيضًا أن الازدحام والتصادم والتضايق هو من خواص الأجسام الدنياوية، وليس في الأجسام الآخرة ازدحام وتصادم، فإنّ كل واحد من أهل السعادة له جنّة عرضها كعرض السماوات والأرض، من غير أن يزاحم شيئًا من الأفلاك والعناصر والأركان، أو يضيق بسبب وجودها الحيّز والمكان. (مبع، ٣٩٧، ٢)

إنسان ثانٍ وإنسان ثالث

- إنّ النفس الإنسانية مختصّة من بين الموجودات بأنّ لها هذه الأكوان الثلاثة مع بقائها بشخصها؛ فللإنسان الواحد من مبدأ طفوليّته كون طبيعي وهو بحسبه إنسان بشري، ثم يتدرّج في هذا الوجود ويتصفّى ويتلطّف شيئًا فشيئًا في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفساني. وهو بحسبه إنسان نفساني أخروي يصلح للبعث والقيام، وله أعضاء نفسانية وهو الإنسان الثاني، ثم قد ينتقل من هذا الكون أيضًا على التدريج فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه إنسان عقلي، وله أعضاء عقلية وهو الإنسان الثالث كما ذكره معلّم الفلاسفة في كتاب أثولوجيا، وهذه الانتقالات والتحوّلات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحقّ إلى الغاية القصوى مختصّة بنوع الإنسان. (سفع(٤/ ٢)، ١٩٤، ٢١)

إنسان طبيعي

- الإنسان الطبيعي نوع واحد حقيقي، وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلّقي نوع واحد لأنّها مبدأ فصله المقوّم لماهيّته، وهو مفهوم الناطق المحصّل لجنسه الذي هو الجسم النامي الحسّاس، ومعنى الناطق ما له قوّة إدراك الكلّيات وهو في جميع الأفراد على السواء، فهذه النفس وإن كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر غير طبيعي، كما أنّ الهيولى الأولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الأنواع بحسب ما يخرج من القوّة إلى الفعل في هذا الوجود الطبيعي، ولا منافاة بين وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال النفس. (سفع(٤/ ٢)، ١٩، ١٤)

إنسان طبيعي وإنسان نفسي أخروي

- اعلم أنّ القوى القائمة بالبدن وأعضائه

وهو الإنسان الطبيعي ظلال ومثل للنفس المدبِّرة وقواها، وهي الإنسان النفسي الأخروي وذلك الإنسان البرزخي بقواه وأعضائه النفسانية ظلال ومثل للإنسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية، فهذا البدن الطبيعي وأعضاؤه وهيأته ظلال ظلال، ومثل مثل لما في العقل الإنساني، أمّا أنّ قوى الإنسان الطبيعي الذي بمنزلة قشر وغلاف للإنسان الحيواني المحشور في الآخرة التي هي دار الحياة لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٤) فالدليل عليه إنّ الإنسان إذا ركدت قواه الظاهرة وحواسه البدنية بالنوم أو الأعمال (الإغماء) أو غيرهما كثيرًا ما يجد من نفسه إنّه يسمع ويرى ويشمّ ويلمس ويبطش ويمشي، فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والآلات من غير نقصان وعوز لشيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم أي عالم الحسّ والشهادة وإلّا لشاهدها كل سليم الحسّ وليس كذلك، فعلم أنّ موطنها عالم آخر هو عالم الغيب والباطن، وأمّا أنّ تلك القوى والآلات الباطنية ظلال وأشباح لما في العقل الإنساني فلأنّ العقل بسيط وهو منشأ هذه القوى في النفس وبتوسّطها في البدن، ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ صدور هذه الأمور الكثيرة عن الأمر البسيط، وذلك لأنّ كل جوهر عال في الشرف مبدأ لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجوهر النازلة على وجه الجمعية. (سفع(٤/ ٢)، ٧٠، ٤)

إنسان عقلي

- في أنّ الإنسان العقلي شيء واحد مبسوط. وذلك لأنّه كامل الذات لا يحتاج في وجوده الكمالي البقائي إلى تفصيل قوى وتركيب أعضاء، فما دام كونه أمرًا عقليًا يكون يحضر معه جميع ما له ويكون بدنه وغايته شيئًا واحدًا ويكون علّة بدنه علّة تمامه ويكون "ما هو" و"لَم هو" فيه أمرًا واحدًا. ثم إذا نزل عن مقامه وامتدّت ذاته وانبسطت مراتبه صارت قواه مختلفة في مواضع لأنّ القصور علّة التكثير فصارت علّة بدنها غير علّة تمامها لأنّها ذات مراتب متفاوتة، إلّا أنّ الجميع ينحو نحوًا واحدًا ويقفو أثرًا واحدًا. (شهر، ٢٤٨، ١٧)

إنسان كائن في دار الآخرة

- مما يدلّ على أن الإنسان الكائن في دار الآخرة غير متكوّن من مادة طبيعية، بل من صورة نفسانية إدراكية، قوله تعالى: ﴿أَيَطْمَعُ كُلُّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ أَن يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ﴾ (المعارج: ٣٨) ﴿كَلَّآ ۖ إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّمَّا يَعْلَمُونَ﴾ (المعارج: ٣٩)، فعلم أنّ المرء متكوّن في القيامة من معلومه ومعتقده، فإن كان علمه من باب الشهوات والأماني والأهواء الفاسدة، يكون من أهل النار محترقًا بنار الجحيم، ويكون كتابه في السجين، وإن كانت معلوماته من باب الأمور القدسية ومعرفة الله وعالم ملكوته وكتبه ورسله وسائر المعارف الحقّة مع

صفاء ذاته من الأمراض والأغشية والظلمات، فيكون لا محالة من أهل المَلَكوت الأعلى، ويكون نفسه ككتاب الأبرار ﴿لَفِي عِلِّيِّينَ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ۝ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ۝ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ (المطففين: ١٨ - ٢١)، وللآية تأويل آخر هو أيضًا صحيح وبالجملة فقد ظهر أن كل واحد من أفراد الناس يتكوّن من مادة النيّات والاعتقادات كما يتكوّن في الدنيا من مواد النطفة والأغذية. (سري، ٢٠٦، ١٠)

إنسان كامل

- إنّ تلك الأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الأحزاب: ٧٢) عبارة عن قبول الفيض الإلهي بلا واسطة وهذا سُمّي بالأمانة، لأنّه من صفات الحق فلا يتملّكه أحد، وقد اختصّ لقبول هذا النور الإنسان وإن كان عَرْضه عامًّا على الجميع، كما أشير إليه في قوله عليه السلام: "إنّ الله خَلَق الخَلْق في ظُلْمة ثم رشَّ عليه من نوره، فمَن أصابه النّور فَقَدِ اهتدى". فكل روح أصابه رشاش نور الله صار مستعدًّا لقبول الفيض الإلهي بلا واسطة، فكان عَرْض الفيض عامًّا على المخلوقات، وحمل الفيض خاصًّا بالإنسان الكامل، وبذلك النور صحّ له الخلافة الإلهيّة المختصّة به من بين المخلوقات. ولمّا لم يكن غيره من نفوس السماوات وأرواح الأرضين وملائكة الجبال منوّرًا برشاش نور الله ما عرفوه حق المعرفة، فما كانوا مخصوصين بحمل الأمانة، ولم تكن لهم راحلة تحملها بقوة نفسه البهيمية، فما قصدوا، وعلموا خطر حملها: ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ (الأحزاب: ٧٢). وأشير بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢). على صيغة المبالغة، إنّ الظالم من يظلم غيره، والظلوم من يظلم نفسه، والجاهل من يجهل غيره، والجهول من يجهل نفسه. (جمك، ٢٠٣، ٧)

- إنّ الإنسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقًا على صورة الرحمن وهو على بيّنة من ربه توجد فيه هذه الأقسام الثلاثة من ضروب الكلام والمكالمة، وذلك لكمال الجامعة لما في عالم الخلق والأمر، ففيه الإبداع والإنشاء، وفيه التكوين والتخليق، وفيه التحريك للآلة والتصريف بالإرادة. (سفع(٣/ ٢)، ٧، ٤)

- أمّا الإنسان الكامل فهو الذي يعرف الحقّ بجميع المشاهد والمشاعر ويعبده في جميع المواطن والمظاهر فهو عبد الله يعبده بجميع أسمائه وصفاته ولهذا سمّي بهذا الاسم أكمل أفراد الإنسان محمد صلى الله عليه وآله. (تفسق(١)، ٤١، ٢٠)

- الإنسان الكامل هو على الحقيقة الحقّ المخلوق به، أي المخلوق بسببه العالَم، وذلك لأنّه الغاية المطلوبة بالإيجاد المتقدّم عليها ولولاه ما ظهر ما تقدَّم عليه. (تفسق(١)، ١٩٠، ١٣)

- ظهر لك من هذا المقياس إنّ الإنسان الكامل على صورة ربّه وبقيّة الله في أرضه وحجّة الله على خلْقِه فلهذا قال تعالى:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧). (تفسق(١)، ١٩٣، ٢١)

- إنّ هذه الصور المفارقة - كما ثبت - أسماء إلهية وعقلاء ربانية وجودهم فوق وجود الملائكة السماوية، وللإنسان الكامل الذي هو مظهر الأسماء كلّها أن يتّصل بعد سلوكه إلى الله بقدم العبودية - لا الإنانية وعبوره على المراتب والمنازل الأرضية والسماوية أن يطّلع على تلك الحقائق، ويتخلّق بأخلاق خلّاق الخلائق - وذلك هو الفوز العظيم والمنّ الجسيم. وأمّا غير الإنسان الكامل - سواء كان ملكًا أو إنسانًا أو حيوانًا أو شيطانًا - فليس له إلّا مقام واحد، ولا عبودية له إلّا لاسم واحد هو مربوبه خاصة لا يتعدّاه، لأنّه أبدًا تحت تربية ذلك الاسم الواحد. (تفسق(٢)، ٣٢٣، ٧)

- أمّا الإنسان الكامل فإنّه وإن كان من جهة جسميته حقيرًا سفليًا غاية الحقارة والسفلية، إلّا أنّه من حيث روحه وعرفانه ممّا يليق أن يطوف عليه العناصر والأفلاك، ويدور حول كعبة قلبه الأجرام العلوية بما فيها من النفوس والأملاك لقوله تعالى: "لولاك لما خلقت الأفلاك". (تفسق(٤)، ٣٢٨، ٥)

- إنّ من عجائب صنع الله وبدائع فطرته خلقة الإنسان الذي فطره الله عالمًا مضاهيًا للعالم الربّاني، وأنشأ الله نشأة جامعة لجميع ما في سائر العوالم والنشآت، بل ذاتًا موصوفة بجميع نظائر ما وصف به ذاته الإلهية، من النعوت الجمالية والجلالية، والأفعال والآثار، والعوالم والنشآت والخلائق والقلم واللوح، والقضاء والقدر، والملائكة والأفلاك، والعناصر والمركّبات والجنّة والنار، والرضوان والمالك. وبالجملة أبدع الإنسان الكامل مثالًا له تعالى ذاتًا ووصفًا وفعلًا، ومعرفة هذه الفطرة البديعة، والنظم اللطيف والعلم بهذه الحكمة الأنيقة والأسرار المكنونة فيها سرّ عظيم من معرفة الله، بل لا يمكن معرفته تعالى إلّا بمعرفة الإنسان الكامل وهو باب الله الأعظم والعروة الوثقى، والحبل المتين الذي به يرتقى إلى العالم الأعلى، والصراط المستقيم، إلى الله العليم الحكيم والكتاب الكريم الوارد من الرحمن الرحيم، فيجب على كل أحد معرفة ما في هذا الكتاب المكنون، وفهم هذا السرّ المخزون. وهذا معنى وجوب معرفة النبي، ومعرفة الإمام عليهم السلام "ومن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية" لأنّ حياة الإنسان في النشأة الدائمة إنّما هي بمعارف الحكمة الإلهية، والإنسان الكامل ينطوي فيه الحكمة كلها، وهو مفاد قوله صلى الله عليه وآله: "من أطاعني فقد أطاع الله" وقوله أيضًا: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه". والمراد به نفس النبي تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦). (تفسق(٥)، ٤٠٠، ١٨)

- إنّ الإنسان الكامل جامع بجميع ما في العالم الكبير من الجواهر والأعراض، والسماء والأرض والنجوم، والملك

والجنّ والحيوان، والجنّة والنار والكتاب والصراط والميزان وغيرها، فهو خليفة الله في الأرض والسماء فله جوهر ذاته وأعراض صفاته، وسماء رأسه ونجوم حواسه وشمس قلبه وأرض بدنه، وجبال عظامه وطيور قواه الإدراكية ووحوش قواه التحريكية بل كل ما أوجده الله تعالى في عالمي الملك والملكوت فهو مأمور بطاعة الإنسان الكامل وسجوده لأنّه خليفة الرب تعالى، ومظهر جميع الأسماء. (تفسق(٥)، ٤٠٩، ١٢)

- اعلم أنّ للإنسان الكامل في أيام كونه الدنياوي أربع حياتات: النباتية والحيوانية والنطقية والقدسية إثنتان دنياويّتان وإثنتان أخرويّتان. مثال ذلك، الكلام فإنّ له حياة امتدادية تنفسية هي بمنزلة الطبيعة النباتية وحياة صوتية لفظية هي بمنزلة الحيوانية وحياة معنوية هي بمنزلة الإنسانية وحياة حكمية هي بمنزلة الروح الإلهي. (شهر، ٢٨٢، ٦)

- اعلم أنّ الإنسان الكامل لكونه خليفة الله، مخلوقًا على صورته، وهو على بيّنة من ربّه يوجد فيه هذه الأقسام الثلاثة من الكلام، وذلك لكمال نشأته الجامعة لما في الأمر والخلق والتحريك، ففيه الإبداع والإنشاء والتكوين. (مفغ، ١٩، ١٧)

- إنّ القرآن وإن كان حقيقة واحدة، إلّا أنّ لها مراتب كثيرة في النزول، وأساميه بحسبها مختلفة، ففي كل عالم ونشأة يُسمّى باسم مناسب لمقامه الخاص، ومنزله المعيّن، كما أنّ الإنسان الكامل حقيقة واحدة، وله أطوار ومقامات ودرجات كثيرة في الصعود وأسامي مختلفة، وله بحسب كل طور ومقام اسم خاص. (مفغ، ٢٣، ٦)

إنسان كبير

- الإنسان الكبير خليفة الله في السماء والأرض، وماهيّتهما واحدة، وهذا الإنسان نسخة منتسخة ونخبة منتخبة من الإنسان الكبير بمثابة الولد من الوالد، فله أيضًا حقيقة باطنة وصورة ظاهرة، أمّا حقيقته الباطنة فالروح الجزئي المنفوخ من الروح الأعظم، نسبته إلى ذلك كنسبة الشعاع إلى الشمس، فكذلك عقله الجزئي ونفسه الشخصيّة والطبيعة الشخصية، وأمّا صورته الظاهرة فنسخة مُنتَخَبة من صورة العالم الظاهر، فيها من كل جزء من أجزاء العالم، لطيفها وكثيفها قسط ونصيب، فسبحان من صانع جمع العالم في واحد. (سري، ١٠٩، ١٥)

إنسان كلي

- اعلم أنّ الإنسان الكلّي بحسب أصل ذاته التي بما هو هو موجود، بل وجود قائم بنفسه، مجرّد عن الزمان والمكان مقدّس عن الحلول والإشارة الحسّية والانقسام، نور من أنوار الله المعنوية، وسرّ من أسراره العقلية، ووجوه من وجوه قدرته، وآية من آيات حكمته، وعين من عيون إلهيته، وكلمة من كلمات علمه وإرادته، وهذه الصفات الذاتية له كلها مأخوذة من الصفات الذاتية الإلهية، والنعوت الجلالية

الكبريائية، وقد ظهرت في عبد من عباده. (تفسق(٥)، ٤٠٢، ٧)

- أمّا (الإنسان الكلّي) بحسب أحواله وصفاته اللازمة والعارضة فهو عالم، قادر مريد، سميع بصير حيّ متكلّم - إلى غير ذلك من الأوصاف - وهذه كلها تضاهي صفات الله الجلالية والجمالية، لأنّ كلها من كمال الموجود بما هو موجود، فإذا وجد في المعلول فلا بدّ وأن يوجد في العلّة المفيضة على وجه أعلى وأشرف. (تفسق(٥)، ٤٠٢، ١٣)

- أمّا بحسب أفعاله (الإنسان الكلّي): فأفعاله كأفعال الباري جلّ ذكره، وكما أنّ أفعاله تعالى منقسمة إلى ما يدخل فيه الزمان والمكان والحركات والمواد - وهي المسمّاة بالكائنات - وإلى ما يدخل فيه الأمكنة والمواد، دون الأزمنة والحركات - وهي الاختراعيات - وإلى ما يرتفع عنهما بالكلّية - وهي المسمّاة بالإبداعيات - فكذلك الفعل الصادر عن جوهر ذات الإنسان، بعضه يشبه الإبداع - وهو ما لا يفتقر فيه إلى آلة وحركة كإدراكه المعارف الحقيقية والأحكام الحقّة اليقينية، وكإيمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله، وإذعانه ليوم الآخرة، ورجوع الخلائق إلى الخالق - وذلك عند صيرورته عقلًا مستفادًا عقيب تكرار الإدراكات وتكثّر المشاهدات، حتى صار مستغنيًا في إحضار مخزوناته وإفادة معقولاته عن الآلات والحركات الفكرية، بل كلما توجّه إلى معقول حضر ذلك المعقول عنده ممثّلًا بين يدي ذاته المجرّدة. وبعضه يشبه الاختراع - كالحال عند تمثّل الصور له في الخيال، فإنّ إفادة العقليات تشبه الإبداع، والخياليات تشبه الاختراع، وكذلك أفاعيله الطباعية الواقعة منه في البدن من غير فكر وروية - كحفظ المزاج، وجذب الغذاء ودفعه، وتصوير الأعضاء وتشكيلها بإذن الله وكلمته وتأييد من عند الله بجنود لم تروها. وبعضه يشبه التكوين - وهو أفعاله الظاهرة الحاصلة بإرادته وقصده وحركته كالكتابة والأكل والشرب وسائر أفعاله البدنية والنفسية التي فيها مصلحة أعضائه وقواه وجنوده الظاهرة بحسب معاشه ودنياه، بحيث يؤدّي أولاه إلى إصلاح معاده وآخراه يستعد بذلك السعادة القصوى. (تفسق(٥)، ٤٠٢، ١٨)

- أمّا من حيث مملكته (الإنسان الكلّي) وعالمه وإجراء أوامره في عباده وبلاده، فعالمه الصغير أعني بدنه وما يرتبط به يضاهي مجموع العالم الكبير أعني السموات والأرض وما يتعلّق بهما، وأمره في أفراد عالمه يضاهي أمر الحقّ في أفراد العالم، فكما أنّ لأفعال الله سبحانه من لدن صدورها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهادتها أربع مراتب - وهي العناية، والقضاء، واللوح، والقَدَر الخارجي - كما أشرنا إليه فكذلك لأفعال خليفة الله وصدورها أربع مراتب. (تفسق(٥)، ٤٠٣، ١٥)

إنسان مختار

- السعادة والشقاوة والإنسان المختار: ثم

اعلم إنّ كل ما في عالم المُلك والملكوت له طباع خاص، يصدر منه آثار وأفعال مخصوصة، وكل طبع مسخّر لفعل خاص، كالنار للتسخين والماء للتبريد، وله حدّ محدود لا يتجاوزه، ومقام معلوم لا يتعدّاه من أعلى شواهق عالم الأمر إلى أدنى منازل عالم الخلق، إلّا الإنسان فإنّه مسخّر للاختيار، فالاختيار له بمنزلة الفعل الطبيعي لغيره، لأنّ ذاته ليست ممّا يقف على حدّ ومقام في جوهره وهويّته، بل ينقلب من طور إلى طور، ومن نشأة إلى نشأة، وسِعة هذه التقلّبات في الإنسان الكامل أكثر وتخالف أطواره أشدّ، وقوته الصعودية أعظم، وارتقائه إلى عالَم الملكوت أعلى وأتمّ، فلذلك قيل: إنّ الإنسان مضطرّ في صورة مختار. (تفسق(٧)، ١٨٠، ١٤)

إنسان نفساني

- إنّ في باطن هذا الإنسان المخلوق من العناصر والأركان إنسانًا نفسانيًا وحيوانيًا برزخيًا بجميع أعضائه وحواسّه وقواه، وهو موجود الآن وليست حياته كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج، بل له حياة ذاتيّة، وهذا الإنسان النفساني جوهر متوسّط في الوجود بين الإنسان العقلي والإنسان الطبيعي، وهذا أشبه بما ذهب إليه معلّم الفلاسفة في كتاب "معرفة الربوبية" فقال: إنّ في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي ولست أعني أنّه هما، لكني أعني به أنّه متّصل بهما وأنّه صنم لهما، وذلك أنّه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي وبعض أفاعيل الإنسان النفساني، وذلك لأنّ في الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين أعني النفسانية والعقلية إلّا أنهما فيه قليلة ضعيفة نذرة لأنّه صنم الصنم. (كتع، ٣٩، ١٤)

إنسانية

- الحقّ أنّ مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيّات ذهنية يصدق عليها معانيها ومفهوماتها وحدودها بالحمل الأولى الذاتي، ويكذب هي عنها بالحمل الشائع كما مرَّ، مرارًا، ودلائل الوجود الذهني لا يعطى أكثر من هذا في العقليات. (مسق، ٦٥، ٦)

إنشاء

- على أنّك قد علمت أنّ الإيجاد مطلقًا منه تعالى، وأنّ الوسائط هي مخصّصات ومرجّحات لإيجاده أو جهات مكثّرات لفعله وإفاضة وجوده، ولكن ما هو أبسط في الوجود وأرفع من الكثرة فهو أقرب إلى الموجد الحقيقي، وقد أشرنا إلى أنّ وجود الأمور الأخروية أصفى من التركيب وأعلى من الامتزاج وأقرب إلى الوحدة الخالصة من هذه الأمور الدنيوية، فكما إنّ فعله الخاص في الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى لا تركيب المختلفات وجمع المتفرّقات فكذلك حقيقة المعاد، والفعل اللائق به إنشاء النشأة الثانية وهو أهون عليه من إيجاد المكوّنات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الأجساد

والاستحالات في المواد، لأنّ الآخرة خير وأبقى وأدوم وأعلى، وما هو كذلك فهو أولى وأنسب في الصدور عن المبدأ الأعلى وأهون عليه تعالى. (سفع(٤/ ٢)، ١٦٢، ٨)

إنشاء البدن الأخروي

- إنّ إنشاء البدن الأخروي ليس من قبيل الأسباب الأرضية والجهات الانفعالية المادية، ومن طريق الاستكمالات العنصرية والانقلابات الهيولوية، بل جميع الأبدان والصور والأشكال الأخروية والأكوان الثانوية إنّما نشأت من العالم الأعلى دفعة واحدة بحسب إرادة الله التي تنبعث منها عالم الأمر، فيحدث منها الأكوان والأبدان المكتسبة، لكل نفس بحسب ما يناسبها من أخلاقها وصفاتها. (تفسق(٤)، ٤٠٠، ٦)

إنشاء ثانوي

- إنّ الإعادة نوع إنشاء كالإبداع، لأنّ ما هو فعل الحقّ بالذات في الإبداع إنّما هو إفاضة الصُّور على المركّبات وإنشاءها، لا التركيب والتمزيج الذي هو نوع تحريك وتبديل. فإنّ الإنشاء الثانوي لكونه أصفى وألطف من الإنشاء الأولي أقرب بأن يكون فعله تعالى وأليق كما أشرنا إليه، والله تعالى ذكر في مواضع من كتابه العزيز، منها في البقرة ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: ٢٨). (مبع، ٤١٩، ١٧)

إنشاء الخلائق ابتداء

- إنّ إنشاء الخلائق ابتداءً لم يكن إلّا بمجرّد جود الله وإبداعه الأسباب الفاعلية، حتى تنزّلت بتأثيراتها وإنشاآتها إلى آخر الموجودات النازلة السفلية من غير سبق وسيلة وتقدمة استحقاق لقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩) وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٦٢). فمثّل الله تعالى لهذا المعنى بمثال إنشاء النبات والأشجار، وإحياء الأرض بها كل سنة بعد يبسها وموتها بالأسباب العالية والأوضاع السماوية والقوى الفعّالة، من قوّة حرارة الشمس بارتفاعها واستئناف تأثيرها بحرّها وشعاعها لا بالأسباب الأرضية بقواها المنفعلة في صورة الفاعلة - من بثّ البذور وإجراء المياه على الأرض وسقيها وإصلاحها - فإنّ شيئًا من هذه الأمور لا يجدي نفعًا في حياتها، لكن إذا حان وقت إرادة الله أحياها. (تفسق(٤)، ٨٠، ١٦)

إنشاء وإبداع

- أنشأ (تعالى) أعيان السموات وأبدعها لا من شيء يقتضيه ولا على مثال يحتذيه، ثم أمسكها بلا عماد وأنشأ الأرض وأوجدها بلا اعتماد في ستّة أيام - ولم يخلقها في لحظة واحدة وإن كان مقدورًا له تعالى، لأنّ خلقها في هذه المدّة أصلح وأليق بحال الكائنات وأنسب بنظام المخلوقات -. (تفسق(٦)، ١٥٨، ١٠)

إنشاء وإيجاد

- ﴿أَنشَأْنَٰهُنَّ﴾ (الواقعة: ٣٥) أي ابتدأنا خلقهنّ من غير مادة ولا ولادة، لأنّ أمور الآخرة كلّها إنشاءات من غير مادّة واستعداد وحركة، بخلاف أمور الدنيا فإنّ كلّها ماديات متجدّدة متقضية فاعلها طبيعة سيّالة الوجود تدريجية الكون، وقابلها قوّة إنفعالية تجدّدية، والتأثير من الفاعل ليس إلّا التحريك والإعداد - دون الإنشاء والإيجاد - فإمّا أن يراد بها اللاتي ابتداء إنشاؤهنّ أو اللاتي أُعيد خلقُهنّ على سبيل العود. (تفسق(٧)، ٥٤، ٦)

إنفاق

- أصل الإنفاق إخراج المال من اليد، ومنه نفق المبيع نفاقًا إذا كثُر المشترون له، ونفقت الدابّة إذا خرج روحها. ومنه نافق الفأرة لأنّها تخرج منها، ومنه النفق في قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ٣٥). (تفسق(١)، ٢٨٨، ٢)

انفصال

- المراد من التفرّق حركة بعض الأجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال. (سفع(٢/ ١)، ١٢٧، ٦)
- إنّ الانفصال إن كان عبارة عن حدوث هويّتين اتّصاليتين فذاك، وإن كان عبارة عن عدم الاتّصال فليس كل عديم الاتّصال منفصلًا حتى يكون العقل منفصلًا والنقطة منفصلة، بل لا بدَّ مع ذلك من إضافة إلى محلٍّ يبقى معه وله استعداد ما يقابله، فكما أنّ البصر يضاف إلى محلّ وعضو يتصوّر بصورة المرئي ويقبل قوّة بها يرتسم الألوان فكذلك العمى الذي هو بطلان تلك القوّة عن العضو نوعًا أو شخصًا، وكما لا يقبل السواد البياض، بل محلُّه كذلك لا يقبل البصر العمى بل محلُّه، فعلى هذا القياس لا يقبل الاتّصال الانفصال بل محلّه. (سفع(٢/ ٢)، ٨٠، ٦)

انفعال

- أمّا الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثّره عن غيره تأثّرًا غير قار الذات كالتسخّن والتسوّد، فإذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من تجدّد التأثير والتأثّر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار؟ ليس من المقولتين بل كالطول الحاصل للشجر أو كيف كالسخونة الحاصلة للماء أو وضع كالقيام أو القعود الحاصل لإنسان أو غير ذلك. (شهث، ٣٢٤، ١٣)

أنواع

- إنّ ما يختصُّ بنوع من الأنواع التي تحت موضوع ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو هو؛ وأخصّية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو وذلك كالفصول المنوّعة للأجناس. فإنّ الفصل المقسِّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنّه أخصّ منها. والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع قد يكون أعراضًا أولية للأجناس وقد لا يكون كذلك، مع

أن القسمة بها تكون أوليّة مستوعبة. فاستيعاب القسمة قد يكون بغير أعراض أوليّة فيكون القسمة أوليّة ذاتيّة والأعراض غريبة. وقد يتحقّق أعراض أولية ولا يقع القسمة بها أولية مستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لأمر أخصّ وكان ذلك الشيء، مفتقرًا في لحوقه إلى أن يصير نوعًا متهيّأً لقبوله، ليس عرضًا ذاتيًا بل غريبًا على ما هو مصرّح في كتب الشيخ وغيره، كما أن ما لا يلحق الموجود إلّا بعد أن يصير تعليميًا أو طبيعيًا؛ فليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء. (مسق، ٨، ٩)

أنواع المعارف

- كذا أنواع المعارف. وأفضلها العلوم النظرية الإلهية، وهي أجلّ شأنًا وأعظم رتبة من العلوم العملية. ويقال لها علوم المعاملات لأنها متعلّقة بالمعاملات، سواء كانت مع الحق أو مع الخلق؛ كما يقال للأولى علوم المكاشفة، لأنّها لا يحصل إلّا بالإلهام من الحق، وكشف من جانب القدس، من غير مدخلية السماع من البشر، والنقل من الآدميين. وإنّما قلنا إنّها أجلّ وأعظم من علوم الأعمال، لأنّ علوم الأعمال أدون منزلة من الأعمال، لأنّ فائدتها إصلاح الأعمال، فهي إنّما يطلب لأجلها؛ وما يطلب لأجله شيء، يكون ذلك الشيء، أدون منزلة منه. لا يقال: قد اشتهر أن العالِم المُجْتهِد في القواعد الفقهية، أفضل من العابد المتجرّد للعبادة، فكيف يكون العبادة أفضل من الفقاهة. لأنّا نقول: الحقّ أن فضل العالم المجتهد على العابد المتجرّد، إنّما يسلّم إذا كان علمه مما يعمّ نفعه، فيكون بالإضافة إلى عمل خاص أفضل؛ وإلّا فالعلم القاصر بالعمل، ليس بأفضل من العمل القاصر. (كصج، ٤٣، ١١)

أنواع من الحشر

- إنّ للنفس قبل صيرورتها نفسًا ناطقة أنحاء أخرى من الكون بعضها في هذه النشأة الدنيوية، وبعضها قبل هذه النشأة وبعضها بعد هذه النشاة، أمّا التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية، والانتقالات التي تقع من بعضها إلى بعض لا تكون إلّا بحركة وزمان ومادة مستحيلة كائنة فاسدة، وأمّا التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها قضائية إلهية، والانتقالات الواقعة هناك على سبيل النزول الوجودي بالإفاضة والإبداع من غير زمان وحركة، وأمّا التي بعدها فبعضها حيوانية حسّية وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية؛ فظهر لمن تدبّر وتأمّل فيما ذكرناه سابقًا ولاحقًا بالنهج البرهاني إنّ للإنسان أنواعًا من الحشر. (سفع(٤/ ٢)، ٢٣٢، ١٨)

إنّية

- كل ماهيّة يعرض لها الوجود، ففي اتّصافها بالوجود وكونها مصداقًا للحكم به عليها يحتاج إلى جاعل يجعله كذا، فإن كل عرضي مُعلّل، إمّا بالماهيّة المعروضة له، وإمّا بأمر خارج عنها. ولمّا علم من قبل،

امتناع تأثير شيء في وجوده من جهة أنّ العلّة يجب أن يكون متقدّمة على المعلول بالوجود وتقدُّم الماهيّة على وجودها بالوجود غير معقول، بخلاف تقدُّمها على صفاتها اللّازمة سوى الوجود، وكذا الزاوية لماهيّة المثلّث التي هي علّة لها؛ فلا محالة يحتاج تلك الماهيّة في وجودها إلى أمر خارج عنها، وكل ما يحتاج في وجوده إلى أمر آخر فهو ممكن الوجود، فلو كان الواجب ذا ماهيّة، لزم كونه ممكن الوجود (هذا خُفّ) فواجب الوجود لا ماهيّة له سوى الإنّية. (مبع، ٢٤، ١٥)

- اعلم أنّ إنّيته تعالى، ماهيّته، ووجوده تعالى وجود كل شيء، ووجوده عين حقيقة الوجود، من غير شوب عدم وكثرة، لأنّ كل ماهيّة يعرض لها الوجود ففي اتّصافها بالوجود وكونها مصداقًا للحكم به عليها، يحتاج إلى جاعل يجعلها، ولمّا ثبت امتناع تأثير شيء في وجوده من جهة أنّ العلّة تجب أن تكون مقدّمة على المعلول بالوجود، وتقدُّم الماهيّة على وجودها بالوجود غير معقول، فوجوده تعالى ماهيّته وماهيّته وجوده، ولأنّه لو لم يكن وجود كل شيء لم يكن بسيط الذات ولا محض الوجود بل يكون وجودًا لبعض الأشياء وعدمًا للبعض، فلزم فيه تركيب من عدم وخلط بين إمكان ووجوب وهو محال. (مظه، ٧٠، ٦)

إنّية محضة

- قد علمت أنّ الواجب حقيقته إنّية محضة فلا مهيّة له وكل ما لا مهيّة له لا جزء له ذهنًا ولا خارجًا. ولنفصل هذا البيان فنقول: الواجب (تعالى) مسلوب عنه الأجزاء العقلية، وما تسلب عنه الأجزاء العقلية يسلب عنه الأجزاء الخارجية، إذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس، وإنّما نفيت عنه الأجزاء العقلية إذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقرًا إلى الفصل لا في مفهومه ومعناه، بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فحينئذٍ نقول: ذلك الجنس لا يخلو إمّا أن يكون وجودًا محضًا أو مهيّة غير الوجود. فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضناه فصلًا لم يكن فصلًا، إذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا إنّما يتصوّر إذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود. وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب ذا مهيّة، وقد مرّ أنّه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب. وأيضًا لو كان للواجب جنس كان مندرجًا تحت مقولة الجوهر وكان أحد الأنواع الجوهرية، فيكون مشاركًا لسائر الأنواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على إمكانها. وقد مرّ أنّ إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقًا له، إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس - أي مطلقًا - لكان ممتنعًا على كل فرد، فإذن يلزم من ذلك إمكان الواجب، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. (سفع(٣/١)، ١٠٣، ١٠)

إنّية النفس

- أمّا على مذهب من يكون مفهوم الجوهر عنده عَرَضيًّا لما تحته فذاك، وإمّا على رأي من يجعله جنسًا لأفراده فمعناه كون الشيء ذي الماهيّة بحيث إذا وجدت ماهيّته في الخارج كان وجوده لا في موضوع، فهو مقوّم ماهيّة الأفراد لا مُقوّم وجودها؛ وعلى هذا جوهرية الشيء هي حال ماهيّته لا حال وجوده، فربما لم يكن للشيء ماهيّة كلّية يلزمها هذا المعنى، بل يكون صرف الأنّية كذوات المجرّدات عند الرواقيين، أو يكون له ماهيّة كلّية ولكن لم يكن المنظور إليه حال ماهيّته بل حال وجوده؛ وكلامنا في إنّية النفس حين إدراكها لها بالعلم الشهودي والكشف الحضوري الوجودي، وفي هذا الشهود الإشراقي ربما يغفل عن الشاهد الواقف عنده عن جميع المعاني الذهنية والكلّيات العقلية. (جمك، ١٨٥، ١٨)

- في إنّية النفس وأحوالها والإشارة إلى ما فوقها وما بين يديها من أمور القيمة... إنّ في الإنسان قوّة روحانية تُجرِّد صورة الماهيّة الكلّية عن المواد وقشورها كما تُجرِّد القوّة الغاذية من الحيوان صَفوة صورة الغذاء من قشورها وأكدرها في أربع مراتب من الهضم، وكل إدراك ونيل فبضرب من التجريد، إلّا أنّ الحسّ تجرّد - الصورة عن المادة بشرط حضور المادة، والخيال تجرّدها عنها وعن بعض غواشيها والوهم يجرّدها عن الكل مع إضافة "ما" إلى المادة، والعقل ينالها مطلقة، فيفعل العاقلة في المحسوس عملًا يجعله معقولًا، وفعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادة وكل قوّة جسمانية لا يفعل شيئًا إلّا بمشاركة الوضع كما علمت، ولا محالة يكون فعلها صورة متخصّصة بوضع وجهة وكمّ، فلم يكن مطلقة كلّية محمولة على أعداد كثيرة بل محسوسة جزئية، فكل قوّة تعقل أمرًا كليًّا فهي مجرّدة. ومما يكشف أنّ للإنسان قوّة مفارقة: يدرك أشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدّين معًا والعدم والمَلَكة معًا ولوجود هذه الأمور في النفس يمكننا أن نحكم بأنّ لا وجود لشيء منها في الأجسام ولنا أن ندرك أيضًا الحركة والزمان واللانهاية مما استحال أن يكون له صورة في المواد. ومن الشواهد إدراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي ومعلوم أنّ كل ما في الجسم فهو منقسم. (شهر، ٢٠٨، ٩)

إنّية الوجود وماهيته ومفهومه وهويته

- إنّيّة الوجود أجلى الأشياء حضورًا وكشفًا وماهيّته أخفاها تصوّرًا واكتناهًا؛ ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهورًا ووضوحًا، وأعمّها شمولًا. وهويّته أخصّ الخواص تعيّنًا وتشخّصًا، إذ به يتشخّص كل متشخّص، ويتحصّل كل متحصّل، ويتعيّن كل متعيّن ومتخصّص، وهو متشخّص بذاته ومتعيّن بنفسه كما ستعلم. (كمش، ٦، ٧)

أهل التقليد

- أمّا أهل التقليد: فهم بمعزل عن البلوغ

إلى حقائق الإيمان، بل إنّما يصلون إلى شبح منه، فينالون في الآخرة ضربًا من رحمة الله وتفضّله بحسب ما تصوّروه من هذه المعارف على سبيل التمثيل، وبحكم: "مَن تشبَّه بقوم فهو منهم". يحشرون في القيامة مع الذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصدّيقين، فحياتهم الأخروية حياة بالعرض كحياة الشَّعر والظفر من الإنسان، فإنّ الحياة القائمة بنفس الإنسان وروحه يسري في أعضائه الحسّاسة قصدًا وفي غيرها تبعًا. (تفسق(٧)، ١٧٣، ١٧)

أهل الشمال

- أمّا أهل الشمال، فهم الأشرار المقيَّدون بالسلاسل والأغلال. ولهم أيضًا دَرَكات بحسب دَرَكات الجحيم، وكلهم في العذاب مشتركون. (رسر، ٢٩٥، ٢١)

أهل النار

- أمّا أهل النار فلا شبهة في تجدّد أحوالهم وتبدّل جلودهم واستحالة أبدانهم، وتقلّبها من صورة إلى صورة لقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ﴾ (النساء: ٥٦)، ولا شبهة في أن تبدّل الأبدان واستحالة المواد لا بدّ فيه من حركة دورية صادرة عن أجسام سماوية محيطة بأجسام ذوات جهات متباينة كائنة فاسدة، فيكون الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي بما أودعه من القوة المحرّكة الجابرة للفلك الأقصى على حركاته. (سري، ٢٣٠، ٤)

أهل اليمين

- أمّا أهل اليمين، فهم أهل السلوك والعمل، وهم الأبرار. ولهم مراتب على حسب أعمالهم ولهم درجات في مثوباتهم حسب درجات الجنان: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا۟﴾ (الأحقاف: ١٩). (رسر، ٢٩٥، ١٨)

إهمال الحيثيات

- إهمال الحيثيات يوجب الغلط. فالماهية الجنسية إذا أُخذت متخصّصة، لا تقال على المختلفات؛ وإن أُخذت مشروطة بلا تخصّص، فتنافي اقترانها بفصل، ولم يصدق على المجموع الذي هو النوع، لأنها جزؤه. فعلى التقديرين لا يكون جنسًا، بل يجب أخذها مطلقة إذا كانت جنسًا. وبه يقاس حال البواقي. (تنم، ١٧، ٢)

أوائل الموجودات

- إنّ أوائل الموجودات الصادرة عنه تعالى التي صدرت بمحض الجود والخير من غير استعداد وتركيب - وهي التي تُسمّى "بعالَم الأمر" لوجودها عنه تعالى بمجرّد أمره، من غير توسّط وجود قابل، واستدعاء افتقار ثابت وتضرّع بلسان استعداد لوجودها، وصدورها عنه تعالى على هذا الوجه، وهي عقول مفارقة هي "الملائكة المقرّبون" وعالَمها "عالَم القضاء". ثم نفوس مجرّدة هي "الملائكة المدبّرون" وعالَمها "عالَم التقدير والتدبير" ثم أجرام سماوية وعالمها "عالَم

الأعمال والحركات" التي تنشأ منها العناصر الأربعة بتوسّط هيولاها المشتركة، وهي نهاية تدبير الأمر المشار إليه في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥). (تفسق(٦)، ٢٨٦، ٢٤)

أوامر شرعية

- الغرض من الأوامر الشرعية - أفعالًا كانت أو تروكًا - إنّما هو تحسين العادات، وتقويم الملكات، وتبديل السيّئات منها إلى الحسنات بتوفيق من الله وتأييد منه. (تفسق(٦)، ٢٤٧، ٨)

أوامر ونواهي شرعية

- أمّا الأوامر والنواهي الشرعية فهي أمور مُقرِّبة للطاعات، مبعدة عن المعاصي، وأسباب مهيّجة للخيرات، دافعة للشرور والآفات، حسب ما يمكن ويليق لكل أحد. (تفسق(٥)، ٢١٣، ١٠)

أول

- إنّ الأوّل قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقًا بعلّة ولا بزمان، ولا شبهة في أنّ الأزلي بهذا المعنى ينحصر في ذات الحق الأول جلّ مجده، وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتّصاف شيء مما ارتفع عن الزمان والتغيّر به كجملة المفارقات عن المادة في الذوات والأفعال، وما هو مبدع الكل المقدّس. (شهث، ٤٢٢، ١٥)

- الأول غني عمّا عداه، بل لا موجود سواه، يتقدّس عن شريك ونظير، إذ ليس لصرف الشيء إلى الإثنينية مصير جلّ عن الوهم والخيال، ورُفِعَ عن الإحاطة والمثال، الأذهان العالية والسافلة في القصور عن اكتناه ذاته متشابهة متشاكلة، لا تحيط بحقيقته العقول والأفكار، ولا تدركه البصائر والأبصار، لا يحوم حوم حماه حائم، ولا يروم تحقيقه رائم لا يُلمس بالأخماس، ولا يُدرك بالحواس، العقل عن دركه كالوهم معزول، والكل في حقّه كُمْهٌ أضاليل، الدائر حول جنابه يحار، والطالب نور جماله يتقيّد بالأستار، لا يعلم كنهه إلّا الله، ولا ينال بهذه البغيّة سواه، فبطن عن عيون المحجوبين في عين ظاهريّته، وظهر لقلوب العارفين في عين باطنيّته، وليس ذلك إلّا تجلّيه بصورة ما أراد إظهاره، وتنزّله إلى مراتب الأكوان عند أسباله وأستاره. (ورق، ٥٦، ٨)

أول الأوائل وآخر الأواخر

- إنّ الواجب تعالى أول الأوائل من جهة وجود ذاته وكونه علّة فاعليّة لجميع ما سواه. وعلّة غائيّة وغَرَضًا لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة، يقصده الأشياء ويتشوّق إليه طبعًا وإرادة لأنّه الخير المحض والمعشوق الحقيقي، فمصحّح الاعتبار الأول نفس ذاته، ومصحّح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظه كمالاتها الأولية وشوق إلى تحصيل ما

يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبّه بمبدئها بقدر الإمكان كما أشير في قوله تعالى: ﴿أَلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠). وستعلم الفرق بين الغاية الذاتيّة والغاية العرضيّة. (جوم، ١٤١، ١٢)

أول الصوادر

- أوّل الصوادر منه (واجب الوجود) موجود أحَدي الذات والهويّة، ولا يكون ذلك عرضًا ولا صورة لتأخّرهما عن الموضوع والمادة، ولا مادة لتقوّمها بالصورة. ولا جسمًا لتركّبه. ولا نفسًا لتقوّمها في تشخّصها وفاعليتها بالمادة. فأول الصوادر عن البارئ - جلّ ذكره - جوهر مفارق عن المادة ذاتًا وفعلًا سمّاه بعض الأوائل "عقل الكل" و"العنصر الأول". وهو أعظم الممكنات وأشرفها، بالحدس وبقاعدة إمكان الأشرف، نسبته إلى العقول في الباديات نسبة العقل المحمدي إلى عقول الأنبياء والأولياء في العائدات، صلوات الله عليهم أجمعين. (مبع، ١٨٨، ١١)

أول العوالم

- أول العوالم عالم العقل، فأول باب انفتح منه ما هو في غاية العظمة والجلال والإشراق، لا يمكن في الممكنات أشرف منه وأعظم، بل لا إمكان له في نفس الأمر، لأنّه احتجبت ظلمة إمكانه تحت سطوح النور الأول، واختفى ظلّ ماهيّته تحت ضياء الكبرياء، وهو أول الصوادر وثاني المصادر، كأنّه شمس عالم العقول، من حيث أنّ أنوار العقول وأضواء النفوس شعل من نوره وقطرات من بحره، وهو خليفة الله ومثاله في عالم العقل، وهذه الشمس الحسّي مثاله في عالم الحسّ... ويسمّى عقل الكل والعنصر الأول عند الفلاسفة، وفي لغة الفهلوية بهمن، والحكماء المحقّقون متى أصدروا القول بلفظ العالم يعنون به هو لا غير، سيّما عالم العقل، إذ الكل لما كان منه، فكان كله هو وهو كله، وإذ كان هذا حقًّا في واحد من الممكنات، مع أنّ هويّته بغيره، فما ظنّك بهوية قيومية ديمومية أحدية. (مفغ، ٤٥٠، ١٧)

أول في الوجود

- إنّه تعالى هو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه وله الكل على رتبة واحدًا بعد واحد. وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه فإنهم لا يزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الإنتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر. فهو آخر في المشاهدة، أول في الوجود. (جوم، ١٤٩، ٢)

أول كلام

- قال بعض العارفين أول كلام شقّ إسماع الممكنات كلمة "كن" وهي كلمة وجودية فما ظهر العالم إلّا بالكلام بل العالم كلُّه أقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن، وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الإفاضة

والرحمة، والممكنات مراتب تَعيُّنات ذلك الفيض الوجودي، والجواهر العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص، والجواهر الجسمانية مركّبات إسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد وصفاتها وأعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والإعراب، والجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمّى في اصطلاحهم بالحقّ المخلوق به، كما أنّ الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلّم من الإنسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه. (سفع(٣/ ٢)، ٤، ٧)

أولوية ذاتية

- الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو إنّ العقل بحسب الفحص يحكم بأنّ المعدوم الممكن لو انقلب من الماهيّة التقديريّة إلى ماهيّة حقيقيّة مستقلّة كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهيّة بخلاف الماهيّة التقديريّة الممتنعة فإنّها وإن صارت ماهيّة حقيقية مستقلّة بحسب الفرض المستحيل لم ينفكّ طباعها عن الامتناع ولم يصلح إلّا إيّاه، لا أنّ المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان والامتناع، كيف والمعدوم ليس بشيء، فحينئذٍ من أين ماهيّة قبل جعل الوجود حتى يوضع أولوية الوجود أو شيء ممّا من الأشياء بالقياس إليها! فأمّا تجويز نفس كون الشيء مكوّن نفسه ومقرّر ذاته مع بطلانه الذاتي، فلا يتصوّر من البشر تجشّم ذلك ما لم يكن مريض النفس. فقد ثبت إنّ الحكم بنفي الأولويّة الذاتيّة بعد التثبّت على ما قرّرناه من حال الماهيّة بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان. (سفع(١/ ١)، ٢٠١، ٣)

أولوية ناشئة عن الذات

- إنّ الأولوية الناشئة عن الذات إمّا أنّها علّة موجبة للوقوع فيكون الشيء علّة نفسه، وأما أنّه يقع الشيء لا بمُقْتَضٍ وموجبٍ ولا باقتضاء وإيجاب من الذات، وهو صحيح العدم، لعدم خروجه عن حيّز الإمكان الذاتي بكونه ذا رجحان أحد الطرفين، وليس يصلح لعلّية العدم إلّا عدم علّة الوجود، وليس هناك علّة للوجود، فإذن يكون الشيء بنفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متّصفًا بالوجود وليس عينه، فذاته كما إنّها مبدأ رجحان الاتّصاف بالوجود كذلك علّة الاتّصاف بالوجود، إذ لا نعني بالعلّة إلّا ما يترجّح المعلول به، ومع كونه علّة لاتّصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه، لعدم بلوغه حدّ الوجوب فإذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجّح بل مع بقاء مرجّح الوجود، وهذه محض السفسطة. (سفع(١/١)، ٢٠١، ٩)

أولى بالجوهرية

- إنّهم إذا قالوا (الحكماء) إنّ الجواهر المحسوسة أولى بالجوهرية من المعقولة، لم يعنوا بالمعقولة إلّا ذهنيات الأمور المحسوسة ومهيّاتها الكلّية لا الذوات

العقلية والمفارقات الشخصية، فإنّها أولى بالجوهرية والوجود من الكل، لأنّها أسبق السوابق الجوهرية وأقواها في الوجود، لكونها أسبابًا فعّالة لوجود غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الأنواع إلى الأجناس في الأولية، والأولوية كقياس الأشخاص إلى الأنواع، فإنّ الطبيعة النوعية أقرب إلى التحصيل، وأكمل في الوجود وأتمّ في جواب السائل عن مهيّة الشيء من الطبيعة الجنسية، وأمّا الفصول المنطقية أعني المشتقّات، فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على، وأمّا البسيطة، فهي أيضًا جواهر لأنّها مقوّمات للأنواع الجوهرية والمقوّم للجوهر جوهر، هذا ما ذكره القوم. وفيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكّر ما أسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في باب الجوهرية، وأيضًا لو كان حمل الشيء على الجوهر مقتضيًا لجوهرية ذلك الشيء لكان الأبيض جوهرًا مع أنّه عَرَض. (سفع(٢/١)، ٢٦٤، ١٠)

- إن كون بعض الجواهر أولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضًا للحكم، بأنّ الجوهر لا يقع على أفراده بالتشكيك فإنّ معنى ما حكموه كما أشرنا إليه سابقًا أنّ نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت، لا أنّها لا يكون فيه التفوت، وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر أنّ ليس في طبيعة الكمّ ازدياد ولا تنقص. لست أعني بهذا أنّ كمية لا تكون أزيد وأنقص من كمية ولكن أعني أنّ كمّيته لا تكون أزيد في أنّها كمية من أخرى مشاركة لها. (سفع(٢/١)، ٢٦٦، ١٠)

- إنّ زيدًا من حيث كونه إنسانًا أقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل أنّ بعض الجواهر أقدم وأولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجود جوهريّته لا من حيث سبق جوهريّته بما هي هي، وهذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيرًا فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف بينهم وغيره. (سفع(٢/١)، ٢٦٧، ٤)

- إنّ الكلّي وإن لم يكن موجودًا في الخارج إلّا أنّه موجود في الذهن بوجود عقلي مُتشخّص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غير الذي به يكون موجودية أفراد المهيّة التي عرضت لها هذه الكلّية في الخارج، فإنّ مهيّة الإنسان مثلًا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود أفرادها الخارجية يترتّب عليه آثار مخصوصة بها، فإذا وجدت في النفس وعرضت لها الكلّية كان وجودها حينئذٍ وجودًا يترتّب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفساني وهو العلم، فيكون في الذهن من باب الكيف لكونه مصداقًا له وفردًا منه، وليس من باب الجوهر وإن كان هو بعينه نفس معنى الإنسانية، إذ ليس مصداقًا، ولا فردًا منه، كما مرّ تحقيقه مرارًا ولا شبهة في أنّ الجوهر الخارجي أولى بالجوهرية، لكونه ممّا يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر الذهني لأنّها غير صادقة عليه حملًا متعارفًا بل هو مجرّد

مفهومها المعتبر فيه. وهذا وجه آخر لطيف في توجيه كلامهم من أنّ الأشخاص الجوهرية أولى بالجوهرية من الأنواع والأجناس. (سفع(٢/١)، ٢٦٨، ٥)

أولياء

- الأولياء: جمع ولي. وهو الحقيق بالنصرة التي يوليها عند الحاجة، والله ولي المؤمنين لأنّه يولّيهم النصرة عند حاجتهم، والمؤمن ولي الله لهذه العلّة لأنّه ينصر دينه، ويجوز أن يكون لأنّه يولي المطيع له وينصره عند حاجته. (تفسق(٧)، ١٩٦، ١٦)

أوليّات

- اعلم أنّه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حدّ أو برهان، أمّا في باب التصوّرات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وأمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدّي أو الرسمي إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها. وأمّا في باب التصديقات فكقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن إقامة البرهان عليها وإلّا لزم الدور. (سفع(١/٣)، ٤٤٣، ٧)
- من المعقولات المسمّاة بداية العقول والآراء العامّية هي الأوليّات الحاصلة لها (للقوة العقلية) من غير تعلُّم وقياس وحدس وتجربة، بل على سبيل اللزوم والجبر، وهي المبادئ لغيرها من الثواني التي يمكن خلوّ بعض الإنسان عنها. (مبع، ٢٩٧، ١٧)
- الأوليات، وهي البديهيات بعينها، إلّا أنّها كما لا يحتاج إلى وسط، لا يحتاج إلى شيء آخر، كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك، سوى تصوّر الطرفين والنسبة. (مفغ، ١٤٠، ١٩)

أوليّات الأمور الأخروية

- العقل النظري عاجز عن إدراك أوليّات الأمور الأخروية من هذا القبيل معرفة يوم القيامة، والذي مقداره خمسون ألف سنة من سني هذه الدنيا. وأنّ سرّ الحشر ورجوع جميع الخلائق إلى خالق العالم، وحشر الأرواح والأجساد، ونشر الصحائف، وتطاير الكتب، ومعنى الصراط والميزان، والفرق بين الكتاب والقرآن، وسرّ الشفاعة، ومعنى الكوثر والأنهار الأربعة، والجنّة والنار وطبقات كل منهما، ومعنى الأعراف، ونزول الملائكة والشياطين، والحفظة وكرام الكاتبين، وسرّ المعراج الروحاني وكذا الجسماني هو خاص بخاتم الأنبياء عليه وآله الصلاة، وسائر أحوال الآخرة ونشأة القبر، وما حكي من هذه المقولات عن الأنبياء عليهم السلام، كلها من العلوم والمكاشفات بكون العقل النظري أعجميًّا في إدراكها. (رسص، ١١٩، ١٠)

أوليّات عظائم

- العوالم مع كثرتها منحصرة في قسمين: عالم الأمر وعالم الخلق، فعبّر عن عالم الدنيا وهو ما يدرك بهذه الحواس الظاهرة الخمس بالخلق، لقبوله المساحة والتقدير،

وعبّر عن عالم الآخرة وهو ما يدرك بالحواس الخمسة الباطنة وهي النفس والقلب والعقل والروح والسرّ بالأمر، لأنّه وجد بأمر كن دفعة بلا واسطة شيء آخر، إذ وجوده غير متعلّق بالحركات والاستعدادات، فيوجد بمجرّد الجهات الفاعلية لا بالجهات القابليّة الانفعاليّة، فكل ما يقع في تصوّر الفاعل أو يخطر بباله يوجد دفعة من غير استعمال آلة أو تهيّؤ قابل، فعالم الأمر هو الأوليات العظائم التي أوجدها الله تعالى للبقاء، كالعقل والروح والقلم واللوح والعرش والجنّة، وآخرها الكرسي، ولهذا قيل: فرش الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن. (سري، ١٠٤، ٢٤)

أوليّات وبديهيات

- اعلم أنّ المعقولات بحسب إمكان الطلب والكسب واستحالته ثلاثة أقسام: أحدها ما لا يمكن طلبه لحصوله وجلائه. وثانيها ما لا يمكن أيضًا لصعوبته وخفائه. وثالثها ما يمكن بتحصيله من وجه ويستحيل من وجه آخر. ووجه الحصر هو: أنّ الأمور إمّا إن كانت حاضرة بالفعل والوجوب أو بالقوّة والإمكان، والثاني هو الكسبيات، والأول على ثلاثة أقسام بحسب انقسام الحامل له: لأنّ الإنسان مجموع حاصل من أمور ثلاثة: حسّ ونفس وعقل كما عرفت فالحاضر في الحواس يُسمّى حسّيات، وهي ينقسم أقسامًا جمّة بحسب انقسام مواضعها وحواملها ظاهرة وباطنة وهي من النعم التي أسبغ الله علينا وأحسنها إليها، والحاضر في النفس يُسمّى وجدانيات وذلك مثل الألم واللذّة والحاضر في العقل يسمّى أوليّات وما يجري مجراها، وذلك مثل تصوّر الوجود ونفيه والوحدة والكثرة، وهذا مجرّد إدراكاتها ويُسمّى تصوّرات. فإن انضاف إليها حكم بنفي أو إثبات يسمّى حينئذٍ تصديقات، ونسبة التصديق إلى التصوّر كنسبة الوجود إلى الماهيّة وكنسبة الصورة إلى المادة والفصل إلى الجنس، ويشمل هذه الأقسام كلها اسم واحد وهو البديهيات لكونها أوائل غريزية في فطرة الإنسان، وهي مما لا يمكن تحصيلها لحضورها مخافضة بلا اختيار منه، وتحصيل الحاصل محال إذ لا بدّ لما لا يكتسب من نوع اختيار. (مفخ، ٣٠٠، ١٧)

أولية وآخرية

- ليس المراد من كون الدنيا والأخرى أمران إضافيّان، أنّ هوية الإنسان نحو واحد من الوجود، يكون أوّلًا في هذا العالم وثانيًا في ذلك العالم من غير تحوُّل جوهري وحركة معنوية، بل الدنيوية والأخروية والأولية والأخرية صفتان جوهريّتان له، وطوران وجوديّتان لذاته لما سبق، من أنّ الإنسان من لدن حدوثه يشتدّ وجوده شيئًا فشيئًا ويتطوّر في الأطوار الوجودية تدريجًا، إلّا أنّ الدنيا جامعة لطائفة من تلك الأطوار والآخرة جامعة لما بعد هذه

الأطوار إلى ما لا نهاية له، وجميع الأطوار الدنياوية على تفاوتها في الدناءة والشرف خسيسته دنيّة بالقياس إلى الأطوار الأخروية، ولهذا المعنى يصحّ أن يقال إنهما واقعتان تحت جنس المضاف. (سري، ١٨٣، ١٤)

أولية وثانوية وثالثية

- إنّ الأولية والثانوية والثالثية ليست باعتبار الماهيّة بل باعتبار الوجود، فلو لم يعتبر في الشخص أمر لا يعتبر في النوع لم يكن بينها فرق. ولو لم يكن الوجود أمرًا زائدًا على الطبيعة الشخصيّة والنوعيّة والجنسيّة لم يكن في الوجود الذي بينها ترتيب على هذا الوجه. (رصح، ٢٤٠، ١٧)

أيام الإلهية

- اعلم أنّ أيام الإلهية غير أيام الربوبيّة، لأنّ اليوم الإلهي هي يوم ذي المعارج مقداره خمسين ألف سنة. (مظه، ١١٢، ٢)

إيجاب القضية

- إيجاب القضية يقتضي وجود موضوعها - إذ المعدوم لا يثبت له شيء -: إما محقّقًا كما في الخارجية، أو مقدرًا كما في الحقيقة، أو ذهنًا كما في الذهنية. فالموجبة بحسب الموضوع أخصّ من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية، لتحقّق المفهومات كلها في المبادئ العالية، ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الإدراكي؛ إذ المجهول مطلقًا لا حكم عليه بنفي أو إثبات. والشبهة به عليه مندفعة بما ذكرنا من الفرق بين الحملين، إذ الشيء قد يكذب عن نفسه بأحدهما ويصدق عليه بالآخر. على أن الفرق لا يجري إلّا في الشخصيات والطبيعيات، لاشتمال المحصورات على عقد وضع إيجابي هو الاتّصاف بالعنوان بالفعل؛ فإنّ قولنا "كل ج ب" ليس معناه الجيم الكلّي أو الكلّية أو كلّه، بل معناه كل ما يوصف بـ "ج" ذهنًا أو عينًا دائمًا أو غير دائم، محيّثًا به أو لا، فهو "ب". (تنم، ٢١، ٧)

إيجاد

- قول الحكماء "إن الفعل أبدًا للصورة والقبول للمادة" كلام حق، وليس معناه أنّ الفعل يصدر من الصورة بلا شركة المادة، وإلّا لكانت عقلًا مجرّدًا لا صورة ماديّة، إذ كل مفتقر في الوجود إلى المادة مفتقر في الفاعلية إليها، لأن الإيجاد متقوّم بالوجود، والمتقوّم بالمُتقوّم بالشيء مُتقوّم بذلك الشيء، فالمستغنى عن الشيء في الفاعلية مستغن عنه في الوجود. وليس أيضًا معنى كون الهيولى قابلة للحركة أنّها بذاتها من غير تقوّمها بإحدى الصور كذلك، بل ما لم يتجوهر أولًا بالتجسّم النوعي لم يقبل سائر الصفات. (جمج، ١٧١، ٩)

- الإيجاد إيجاب وجود المعلول في حدّ نفسه، والقبول إمكان حصول المقبول في القابل، فالإمكان إمكان وجود لغيره، والوجوب وجوب وجود لنفسه، فلا تنافي

بينهما. وأيضًا الفاعل يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب والإيجاب، بل هو يصحّح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم. (سفع(٣/ ١)، ١٢٩، ١٨)

- على أنّك قد علمت أنّ الإيجاد مطلقًا منه تعالى، وأنّ الوسائط هي مخصّصات ومرجّحات لإيجاده أو جهات مكثّرات لفعله وإفاضة وجوده، ولكن ما هو أبسط في الوجود وأرفع من الكثرة فهو أقرب إلى الموجد الحقيقي، وقد أشرنا إلى أنّ وجود الأمور الأخروية أصفى من التركيب وأعلى من الامتزاج وأقرب إلى الوحدة الخالصة من هذه الأمور الدنيوية، فكما إنّ فعله الخاص في الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى لا تركيب المختلفات وجمع المتفرّقات فكذلك حقيقة المعاد، والفعل اللائق به إنشاء النشأة الثانية وهو أهون عليه من إيجاد المكوّنات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الأجساد والاستحالات في المواد، لأنّ الآخرة خير وأبقى وأدوم وأعلى، وما هو كذلك فهو أولى وأنسب في الصدور عن المبدأ الأعلى وأهون عليه تعالى. (سفع(٤/ ٢)، ١٦٢، ٣)

- إنّ الإيجاد فرع الوجود ومتقوّم به، فكل ما يفتقر في الوجود إلى محل على أيّ نحو كان فهو يفتقر إليه في الإيجاد أيضًا على نحو افتقاره في الوجود، ولما كان وجوده وجودًا ملاقيًا فاشيًا مفتقرًا إلى محل يفشو فيه ويسري إليه بجميع أجزائه كان إيجاده وتأثيره أيضًا كذلك إيجادًا وتأثيرًا على نعت الفشو والسراية في المتأثّر، ويلزم من هذا إنه لا يجوز أن يكون مثل هذا المؤثّر مباين الذات للمتأثّر منه. وهذه قاعدة شريفة ينتفع بأعمالها في كثير من المقاصد، فإنك إذا تتبّعت واستقرأت وجدت كل قوة مؤثّرة في قابل إنّ تأثيرها على نسبة وجودها في الافتقار إلى المادة شدّة وضعفًا وزيادة ونقصانًا. (رسم، ٤١٠، ١٥)

- إنّ الإيجاد متقوّم بالوجود؛ إذ الشيء ما لم يوجَد، لم يتصوّر كونه موجِدًا، فكونه موجِدًا فرع كونه موجودًا؛ فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوّمًا بالمادّة، فكذلك نحو إيجاده متقوّم بالمادّة، والمادّة وجودها وجود وضعي؛ فلو كان للقوى المادية فعل بدون مشاركة المادة بوضعها الخاص، لكان المستغني عن المادّة في الفاعلية مستغنيًا عنها في الوجود، فلم يكن وجودها وجود ما فرضناه؛ هذا خلف. وأمّا بيان الملازمة، فلأنّه لا وضع للمادّة بالقياس إلى المادّة نفسها ولا بالقياس إلى ما وجد في نفسها، فكل ما يفعل المادّة أو يفعل شيئًا في مادّة فيمتنع أن يكون وجودها في تلك المادّة؛ فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعل في مادّتها، وإلّا لتقدّمت المادّة الشخصية على نفسها؛ هذا محال. فإذن جميع الصفات الطبيعية - كالحركة وغيرها - يجب أن يكون وجودها من لوازم وجود الطبيعة، من غير تخلّل جعل بين الطبيعة وبينها. فلا

بدّ وأن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة يفعل الطبيعة ولوازمها؛ فيكون الطبيعة وآثارها الذاتية - كالحركة للفلك - مَعْيَن في الوجود والحدوث والبقاء. غاية الأمر أنّ فيض الوجود يمرّ من المبدأ على الطبيعة أوّلًا، وبواسطتها على صفاتها الذاتية. فالأوضاع المتجدّدة للفلك تجدّدها تابع لتجدّد الطبيعة الفلكية؛ وكذا الاستحالات الطبيعية والحركات الكمية الطبيعية التي في العنصريات - البسائط والمركّبات. (رسح، ٥٤، ١٤)

- الإيجاد إيجاب وجود المعلول في حدّ نفسه، والقبول إمكان حصول المقبول في القابل. فالإمكان ههنا إمكان الوجود لغيره. والوجوب وجوب الوجود لنفسه. (مبع، ٦٨، ٢٦)

- كيف والباري سبحانه فعله الخاص الذي هو الإبداع والإنشاء، أرفع وأجلّ من الجمع بين الأشياء والتدرُّج في التكوين بالتغذية والإنماء، فإنّ هذا شأن الطبائع والقوى التي هي في درجة القصوى من النزول عن العالم الأعلى. على أن الإيجاد على الإطلاق منه والوسائط مخصّصات لإيجاده وحيثيات وجهات لتكثير إفاداته وإفاضاته، لأنّ ما هو الأبسط في الوجود فهو الأقرب إلى الموجد الحقيقي. وقد أومأنا إلى أن وجود أمور الآخرة أصفى من التركيب وأعلى من الامتزاج، فالمقصود من هذه الآيات الاستدلال على قدرته على الإعادة التي هي بالحقيقة إنشاء النشأة الأخرى كما أن الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى، فكما أن في الابتداء فعله الخاص به تعالى ليس بالذات جمع المتفرّقات من المواد، بل إفاضة الصور على القابل بحسب الاستعداد، كذلك حقيقة المعاد وفعله اللائق به إنشاء النشأة الأخرى، وهو أهون عليه من إيجاد المكوّنات في الدنيا، لأن الآخرة خير وأبقى، وما هو أبقى في الوجود وأتقن وأحكم في الصنع، فهو أنسب به تعالى وهو أهون عليه. (مبع، ٤١٦، ١٢)

- إنّ نحو الوجود في مثل هذه الأشياء أي الأجسام ولواحقها، وجود أمر ذي وضع، لكونها في عالم التقدير والمساحة، وكل ما له قدر بالذات كالجسم، أو بالتبع كلواحقه، فلا يخلو عن الوضع مطلقًا، وكل ما لا يكون في وجوده خارجًا عن الوضع، فلا يكون في إيجاده أيضًا خارجًا عن الوضع. إذ الإيجاد فرع الوجود ومتقوّم بالوجود، فما وجوده وضعي، إيجاده وضعي؛ فلا تأثير له بالقياس إلى ما لا وضع له. فالقوّة القائمة بالجسم لا تأثير لها فيه بالإيجاد، إذ لا وضع له بالقياس إلى ما تحلّه ويقوم به، ولا تأثير لها أيضًا في غير محلّه بالإيجاد؛ إذ تأثيرها فيه بعد وضعها بالنسبة إليه؛ ولا وضع للشيء بالنسبة إلى معدوم إلّا بعد وجوده. فإذا وجد ذلك الشيء فقد وجد لا بتلك القوة، نعم يمكن تأثير القوّة في آخر بوجه آخر، مثل التهيئة لمادته الموجودة قبله بالأعداد ونحوه، لا بالإيجاد؛ أو مثل أن

يؤثّر لا في وجود الجسم، ولا في وجود أمر محصّل لوجوده من المخصّصات الفصلية، بل في أمر زائد عليه وعلى خصوصيته، كالنار تؤثّر في تسخين الجسم، والشمس تؤثّر في إضاءته بعد تحقّق النسبة الوضعية بينها وبينه، فقد علم أنّ لا جسم من الأجسام ولا قوّة من قواه مما يؤثّر في وجود جسم ولا في وجود قوّة أو صفة مختصّة به محصّلة له، ولا النفس مما يؤثّر في جسم أو ما يقوم لجسم، وذلك لما عرفت أنّها وإن كانت مجرّدة الحقيقة والذات، فهي جسمانية الفعل والتأثير، فلا تأثير لها في شيء بالإبداع والإنشاء، إلّا بعد أن يرتفع عن دارها ويرجع إلى قرارها ويصل إلى مقام العقل، فحينئذٍ يؤثّر في إنشاء ما يريد بقوة العزيز الحميد، فتعين أن يكون المؤثّر في الأجسام هو العقل الفعّال المؤيّد بنور المبدأ المتعال. (مفغ، ٢٤٨، ٢٣)

- معنى الإعدام هو في مقابلة الإيجاد، لكن الإيجاد معقول، إذ هو إفادة شيء شيئًا، وأمّا العدم فهو غير معقول ولا مفهوم له إلّا بالعَرَض، لأنّه رفع الوجود، فالشيء إذا كان مركّبًا فانعدامه بانحلال تركيبه ونظامه، وإن كان بسيطًا فهو ينقسم إلى صورة وعَرَض وجوهر مجرّد، أمّا الصور والأعراض فانعدامها بزوالها عن موادها ومحالها، فانعدامها أيضًا معقول، لكن انعدام المركّبات أسهل تعقّلًا وأيسر تصوّرًا، أمّا البسيط البريء عن المواد والمكان وعن الحركة والزمان، بل عن الأجزاء معقولة أو محسوسة، فضلًا عن الموضوع والهيولى، فكيف يعقل انعدامه، وبأي طريق يفهم فناؤه سيّما مع بقاء مديمه ومقيمه. (مفغ، ٥٣٨، ٢١)

إيجاد الأشياء

- ذلك المدبّر عالِم يكون علمه عين إيجاده للأشياء على أحكم وجه وأتقنه، وإيجاده للأشياء على أبلغ النظام والإحكام عين علمه وتدبيره، فيكون غيبه شهادة وشهادته غيبًا وهو العزيز في غاية العظمة والكبرياء، لبراءة ذاته عن وَصْمة الحدوث والإمكان وعن شوب الاشتراك والمماثلة مع الماهيّات، الرحيم الذي يصل نور فيضه وأثر جوده إلى كل عالٍ وسافل، وقاصٍ ودانٍ، لكونه في العلوّ الأعلى من جهة الذات والوجود، والدنوّ الأدنى من جهة الفيض والجود. (تفسق(٦)، ٥٣، ٦)

إيجاد الحوادث

- إنّ إيجاد الحوادث على إنشاء شيء بعد شيء على التدريج والترتيب أدلّ على كون فاعله عالمًا مدبّرًا يصرّفه على اختياره كيف يشاء حرًّا بأن يعبده ويسجد له ويطيع أمره جميع عباده ومَن كان في ملكه وملكوته. (تفسق(٦)، ١٥٨، ١٦)

إيجاد الخلائق

- كما أنّ إيجاد الخلائق في أزمنتها وأوقاتها المتكثّرة المتجدّدة إنّما هو من قِبل الله تعالى وبالقياس إلى مجاوريه ومقرّبيه من ذوات الملائكة المقرّبين وعقول أوليائه

الصدّيقين في دفعة واحدة - وإليه أشير بقوله صلى الله عليه وآله: "جفّ القلم بما هو كائن" مع أنّه تعالى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩) إذ له تعالى شأن واحد في شؤون كثيرة حيث لا يشغله شأن عن شأن وزمان عن زمان، ولا مكان عن مكان لتعاليه عن هذه الأشياء مع انبساط نور وجوده عليها وارتفاعه عن الانحصار في عالم الأرض والسماء مع شمول علمه ونزول رحمته إلى ما تحت الثرى - فكذلك بعث الخلائق كلّهم من أجداثهم في لحظة واحدة من جهته لقوله: ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ (النحل: ٧٧). (تفسق(٧)، ١٤، ٢)

أيس

- إنّ الموجود في نفس الأمر لا يخلو إمّا أن يكون موجودًا في مرتبة نفس ذاته من حيث "هي هي" أي كما أنّه موجود في نفس الأمر فكذلك موجود عند ملاحظة الذات من حيث هي الذات مع قطع النظر عن اعتبار شيء آخر معه حتى يكون موجودًا بجميع الإعتبارات الواقعة في نفس الأمر منشأ لصحّة الحكم عليه بالموجودية ومصداقًا لحمل الموجود فيكون وجوده واجبًا لذاته بذاته وهو المطلوب. أو لم يكن كذلك بل يكون أيسًا بعد ليس وفعلًا عقيب قوّة كالماهيّات الإمكانية حيث أنّها وجدت بعد إن لم يكن موجودة وصارت بالفعل حينما كانت بالقوّة بحسب ذواتها وإن لم يكن كذلك في الواقع. وهذه الصيرورة نحو من التغيُّر فكأنّه حركة ذاتية، كما أن الانتقال في المقولات الأربع المشهورة على التدريج حركة زمانية. فإذا احتاج الشيء في التغيُّر عمّا كان عليه بحسب صفة من صفاته كالأين والوضع وغيرهما الذي يقال له: الحركة الزمانية إلى مغيِّر، يغيِّره عن ذلك كما ثبت في موضعه؛ فبأن يحتاج في التغيُّر عمّا كان عليه بحسب نفس ذاته من حيث هي إليه، كان أولى وللقبول أحرى. (مبع، ١٦، ١٢)

أيس بالفعل

- ما بالذات له تَقدُّم على ما بالغير، فكل ممكن أيس بعد ليس، إذ للماهيّة أن يكون ليست بالمعنى المذكور، ولها عن علّتها أيست، فالليس البسيط حالها في حدّ جوهرها، والأيس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود، فحالها في ذاتها متقدّم على حالها بحسب استنادها إلى الغير؛ فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات، فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها. (سفع(١/٣)، ٢٧٢، ٨)

أيس بعد ليس

- ما بالذات له تَقدُّم على ما بالغير، فكل ممكن أيس بعد ليس، إذ للماهيّة أن يكون ليست بالمعنى المذكور، ولها عن علّتها أيست، فالليس البسيط حالها في حدّ جوهرها، والأيس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود، فحالها في ذاتها متقدّم على حالها بحسب استنادها إلى

الغير؛ فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات، فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها. (سفع(١/ ٣)، ٢٧٢، ٧)

أيس من ليس مطلق

- أمّا الإشكال الذي ذكره (السائل) في صيرورة النفس الإنسانيّة أجلّ مرتبة وأعظم قدرًا من النفوس الكلّية الفلكية، وأقرب منزلة إلى الحق الأول منها بعد أن نزلت منها في أول تكوّنها، فإنّها صادرة عنه تعالى بهذه الوسائط، فكيف يكون المعلول أشرف من العلل؟ فإنّما تنحلّ وتنفكّ عقدته بأنّ النفوس الفلكيّة كانت مُبْدَعة في أول نشأتها إلى أكمل حالها، فعليّة جواهرها، وتماميّة صورها، وصفاء قوابلها، وعدم ورود الأضداد عليها، فليس لها الارتحال إلى درجة أخرى فوق ما هي عليها، بل كلّ له مقام معلوم، إذ ليس حصولها من الجهات القابلية وحركاتها الاستعدادية الارتحالية من حال إلى حال، هي بحسب جواهرها صادرة عن الحق الأول بجهات فاعلية، وكلّ نوع منها مُنْحصِر في شخصه لتمامية الشخص، وكون التشخّص فيه لازمًا للنوعيّة، وإنّما الحاجة إلى المادة فيها لقبول بعض أعراضها المتجدّدة كالأوضاع المختلفة وهي أيسر عرض وأدنى غرض. فجهة القوة الاستعدادية فيها ليست لأجل جواهرها وكيفيّاتها ولوازمها القارّة وكمّياتها وأشكالها، فإنّها حاصلة لها منذ أول فطرتها من غير مهلة واستعداد، وإنّما هي لها في أمور منها يجري مجرى النسب والأوضاع، والنسبة من أخسّ الأعراض. فوجودها ليس بحسب التكوّن والتولّد من صورة أولى، وعدمها أيضًا ليس بحسب الفساد إلى صورة أخرى، بل وجودها أيس من ليس مطلق بحسب ماهيّاتها، وزوالها ليس من ايس مطلق. (جمك، ٢٠٢، ٤)

إيسية فائضة

- الذوات الإمكانية فإنّها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوّة، وهي من تلقاء علّتها بالفعل. فإنّ لها بحكم الماهيّة الليسيّة الصرفة، وبحكم وجود سببها التام، الإيسية الفائضة عنه، فهي مصداق معنى ما بالقوّة، ومعنى ما بالفعل من الحيثيّتين، وكل ممكن هو حاصل الهويّة منهما جميعًا في الوجود، فلا شيء غير الواجب بالذات متبرّء الذات عن شوب القوّة، وما سواه مزدوج من هذين المعنيين. والقوّة والإمكان يشبهان المادة، والفعليّة والوجوب يشبهان الصورة، ففي كل ممكن كثرة تركيبيّة من أمر يشبه المادة، وآخر يشبه الصورة فإذن البساطة الحقّة مما يمتنع تحقّقها في عالم الإمكان لا في أصول الجواهر والذوات، ولا في فروع الأعراض والصفات. (سفع(١/ ١)، ١٨٧، ١٣)

إيعاد

- أهل الجنّة إنّما يدخلونها بالإيعاد والابتلاء بأنواع المصائب والمحَن. كما ورد في الخبر عنه صلى الله عليه وآله: أشدّ الناس

بلاءًا في الدنيا الأنبياء، ثم الأولياء، ثم الصالحون، ثم الأمثل فالأمثل. وقال أيضًا: ما أوذي نبي مثل ما أوذيت. (تفسق(١)، ١٥٢، ٧)

إيقان

- اعلم أنّ معنى الإيقان بالآخرة الذي مدح الله به طائفة من العرفاء والمحقّقين من أهل الإيمان، المهتدين بنور الله؛ هو مكاشفة أحوال الآخرة ومشاهدة الأرواح المجرّدة عن غشاوة هذه القوالب بواسطة انفتاح باب الملكوت على روزنة القلوب، وأعني بهذه الأرواح الحقائق المحضة والصور المجرّدة عن كسوة التلبيس وغشاوة الأشكال. (تفسق(١)، ٣٠٤، ٢٢)

إيمان

- اعلم أنّ الإيمان إيمانان: أحدهما، تقليدي سمعي، كإيمان العوام يصدقون بما يسمعون ويستمرّون عليه وبه يمتازون عن الحيوانات وفائدته في الدنيا حقن الأموال والدماء، وإيمان كشفي قلبي يحصل بانشراح الصدر وتنوّر القلب بنور الله، كما أشار الله تعالى إليه: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ (الزمر: ٢٢) ﴿فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ (الزمر: ٢٢) وينكشف بذلك النور حقيقة الأشياء الأصلية على ما هي عليه، فيتضّح حينئذٍ أنّ الكل من الله ابتداؤه، وإلى الله مرجعه ومصيره. وهذا الصنف هم المقرّبون النازلون في الفردوس الأعلى، وهم على غاية القرب من الحضرة الربوبية. وهم أيضًا على أصناف. فمنهم السابقون، ومنهم من دونهم بحسب تفاوت معرفتهم بالله وصفاته وأفعاله. (سري، ٢٨، ٢٠)

- الإيمان فهو العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. (تفسق(١)، ١٢٩، ٣)

- اعلم أنّ الإيمان وسائر مقامات الدين ومعالم شريعة سيّد المرسلين عليه وآله السلام، إنّما ينتظم من ثلاثة أمور: معارف وأحوال وأعمال. فالمعارف هي الأصول، وهي تورث الأحوال، والأحوال تورث الأعمال. (تفسق(١)، ٢٤٩، ٤)

- المذهب المنصور المعتضَد بالبرهان إنّ الإيمان في عرف الشرع هو التصديق بكل ما عُلم بالضرورة من دين نبيّنا صلى الله عليه وآله، لكن قد يسمّى الإقرار إيمانًا كما يسمّى تصديقًا، إلّا أنّه متى صدَر عن شكٍّ أو جهل كان إيمانًا لفظيًّا لا حقيقيًّا. (تفسق(١)، ٢٥٤، ١١)

- ومن أسمائه (الإيمان) التوحيد، وهو في اصطلاح الصوفية اسم لحقيقة الإيمان، وفي المشهور وعند الجمهور عبارة عن صنعة الكلام ومعرفة المجادلة والإحاطة بمناقضات الخصوم والقدرة على تكثير الأسئلة وتقرير الإلزامات، وإيراد الشبهات، وتأليف المناقضات والمدافعات. (تفسق(١)، ٢٦٢، ٣)

- إنّ الإسلام - وهو الإقرار اللساني بالشهادتين - غير الإيمان - وهو العلم بأصول الدين - وهذا يوجب النجاة عن عذاب الله دون الأول. (تفسق(٢)،

٧٩، ١٤)

- اعلم أنّ هذه الآية دالّة على أنّ الإيمان هو التصديق والاعتقاد بالقلب، لأنّه تعالى قال: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ (البقرة: ٦٢) ثم عطف عليه بقوله: ﴿وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ (البقرة: ٦٢) والعطف يدلّ على المغائرة. ومن حمل ذلك على التأكيد أو الفصل فقد ترك الظاهر بلا حجّة، وكل موضع يذكر فيه أمر ثم يذكر فيه ما يدخل تحته فهو محمول على التوسّع والمجاز. (تفسق(٣)، ٤٥٥، ١١)

- إنّ الإيمان عبارة عن صيرورة النفس بحيث يعرف الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويعمل بمقتضاه ويسلك بمؤداه، وينهي النفس عمّا يهواه ويعبد الله كأنّه يراه، وهذا ممّا لا يتيسّر إلّا لنفس زكية وقلب لطيف قابل لتصوير الحقائق، وأكثر الناس غلبت عليهم الجسمية والكثافة والنفاق والشيطنة، وكلاهما حجاب، إلّا أنّ الأول من باب النقص الواقع بسبب التجسّم في أول الفطرة، والثاني من باب المرض المزمن الطارئ. (تفسق(٤)، ٢١، ١٩)

- إنّ الإيمان مرتبة من العلم بالمبدأ والمعاد، والتقوى بموجبه، والزهد في الدنيا، والتجرّد عن دار الأضداد، والرضا بقضاء الله، والتوكّل عليه في كل المواد، وهي تفتقر إلى قريحة صافية وقّادة، وقلب خاش خاضع لذكر الله، متشوّق إلى عبوديته متواصل الفكر في طلب الحقّ، والوصول إلى دار القرار ومنزل المصطفين الأخيار، فكيف يتصوّر هذه الأمور من قلوب هي كالحجارة أو أشدّ قسوة فلا ينجع فيهم الإنذار ولا ينفع لهم التعليم والتكرار، بل الإنذار والتعليم إنّما ينفع للقلوب الرقيقة اللطيفة الخاشية لله، الطالبة للحق وتذكر الآيات والمعارف. (تفسق(٤)، ٢٧، ٣)

- إنّ الإيمان أصله الاعتقاد الثابت الجازم وهو ممّا لا يكون للاختيار فيه مدخل، لأنّه نفس العلم، والعلم كسائر الأحوال القلبية يحصل بإفاضة الله من غير فاعل متوسّط ولا يحصل بالاختيار - كما يحكم به الوجدان الصحيح - ولا يلزم من كونه لا بالاختيار أن يكون حصوله بالإجبار ليكون منافيًا لما يستفاد من قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦). وذلك لأنّ الروح الإنساني من عالم الأمر، والتصوّرات الكلّية والاعتقادات اليقينية أمور أمرية موجودة في عالم الأمر وكل ما يكون في عالم الأمر فهو أرفع وأجلّ من أن يكون حصولها بطريق الجبر والاختيار، بل على سبيل الرضا، والفعل الحاصل بالرضا ما يكون وجوده عين المشيئة والمحبة والعشق والشوق. (تفسق(٥)، ١٩٤، ١٠)

إيمان بالله

- في معنى الإيمان بالله: اعلم أنّ المراد به الإيمان بحقيقة الله تعالى وحقيقة ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر لقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ

﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٨٥). وأمّا الاعتقاد بحقيقة الله فهو الإيمان بوجوده وصفاته وأفعاله وأحكامه. (تفسق(٥)، ٢٠٧، ٣)

إيمان باليوم الآخر

- أمّا الإيمان باليوم الآخر: فهو أن يعلم أنّه يفرّق بالموت بين الأرواح والأجساد، ثم يعيدها إليها عند الحشر والنشور، فيبعث من في القبور ويحصّل ما في الصدور، فيرى كل مكلّف ما عمله من خير أو شر محضرًا ويصادف دقيق ذلك وجليله مستطردًا في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها، ويعرف كل واحد مقدار عمله بمعيار صادق يعبّر عنه بالميزان، وإن لم يساوِ ميزان الأعمال ميزان الأجسام الثقال، كما لا يساوي ميزان العلوم سائر الموازين كالعروض والأسطرلاب والشاقول والشاخص وغيرها، ثم يحاسبون على أقوالهم وأفعالهم وضمائرهم ونيّاتهم وعقائدهم ممّا أبدوه أو أخفوه فإنّهم متفاوتون إلى مناقش معه في الحساب وإلى مسامح فيه، وإلى من يدخل الجنّة بغير حساب. (تفسق(٥)، ٢٢١، ٢٢)

إيمان حقيقي

- الإيمان الحقيقي عبارة عن اعتقاد يقيني حاصل بالبرهان، وكل اعتقاد يقيني حاصل بالبرهان فهو غير قابل للزوال - كما تحقّق في العلوم الحقيقية من أنّ مقتضى البرهان الدائم المؤلّف من المقدّمات الضرورية الدائمية لا يزول ولا يتغيّر دنيا وآخرة - فالإيمان بالأركان نور عقلي يوجب أن تخرج به النفس الإنسانية من الظلمات إلى النور، ومن حدّ القوّة إلى الفعل، ويدخل من دار الغرور وضنك القبور إلى دار النعيم والسرور. (تفسق(٢)، ١٧٦، ٧)

- للباحث المتكلّم أن يمنع إنّ مجرّد الإيمان في أي وقت كان يوجب استحقاق الثواب الدائم، بل بشرط أن يكون مستمرًّا عليه إلى خاتمة العمر. وكذا له أن يمنع أنّ مجرّد الكفر يوجب ما ذكره، إلّا أن يكون استمراريًّا أو ارتداديًّا عن فطرة. واعلم أنّه يمكن تصحيح ما ذهبت إليه أصحاب الموافاة بوجه مناسب لمذهب الحكماء، وهو أنّ الإيمان الحقيقي ليس مجرّد القول بالشهادتين، بل عبارة عن اعتقادات مخصوصة يقينيّة، وعلوم حقّة برهانية أو كشفية. وقد ثبت أنّ العلم الحاصل للنفس بالبرهان ليس يمكن الزوال عنها. فكلّ من تحلّت نفسه بالإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والرسل والشهداء فلا يمكن زوال إيمانه على التحقيق. وكذا الكفر الحقيقي عند التحقيق ليس عبارة عن عدم التنطّق بالإيمان أو عدم الاعتقاد فقط، أو خطور صورة باطلة بالبال مقابلة لأصل من الأصول. بل عبارة عن اعتقاد الشرك مع الرسوخ فيه والجحود لقول الحقّ وقول الرسول صلى الله عليه وآله وأئمّة الدين عليهم السلام. وإلّا فمجرّد الجهل البسيط بأصول الإيمان لا يوجب استحقاق العذاب الدائم، بل يوجبه الجهل

المركّب المشفوع بهيئة نفسانية وملكة ظلمانية يتأكّد في النفس سدًّا بين يدي القلب، وغشاوة على البصيرة. فإذا تقرّر ما ذكرناه ظهر لقول أصحاب الموافاة وجه صحيح وصورة علمية يستحسنها ذوق أرباب التحقيق. (تفسق(٣)، ٧٤، ٢)

- إن الإيمان الحقيقي هو نور يشرق من رب العالَم على قلب العبد، فمن يُصِرُّ على إنكار هذا النور، ومن يسعى في إطفائه، أو يستهزئ بمؤمن، سيكون في الحقيقة معاديًا لله والملائكة والكتب والرسل والأئمة عليهم السلام. (رسص، ١٤٥، ٣)

- إنّ الإيمان الحقيقي الذي يُسمّى في عرف الصوفية "الولاية"، كما في قوله: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: ٢٥٧) يدلّ عليه، نور يشعّ من الله على قلب العبد، ويفسح له بسببه طريقًا إلى قربه، ويصبح جوهره من جنس جواهر العقول والملائكة المقرّبين. (رسص، ١٥٠، ٣)

إيمان عطائي

- الإيمان العطائي فور يقذفه الله في قلب المؤمن، النور يدرك ا لمؤمن كلًّا من أنوار عالم الغيب هذه. (رسص، ١٢٧، ١٨)

إيمان علمي

- الجامعون بين الإيمان العلمي ولوازمه - من التقوى عن محارم الله والعمل بما فرضه الله عليهم من العبادات البدنية والمالية - وبين الإيمان الكشفي بما لا يستقلّ العقل بإثباته من كيفية إنزال الوحي على الأنبياء وأحوال البعث والحشر. (تفسق(١)، ٢٩٣، ١٠)

إيمان وتسليم

- الأنبياء لغاية نقاء أذهانهم وفرط ذكاء عقولهم أخذوا هذا العلم (الحقائق والمعارف) عن الملائكة الفعّال وحيًا وإلهامًا بتأييد الله - عزّ وجلّ - وأمّا الجمهور من الناس فليس لهم طريق إلى هذه المعرفة إلّا إيمانًا وتسليمًا وتصديقًا بما جاء به المخبرون الصادقون عن الله تعالى. وأمّا الذين لا يرضون أن يأخذوا هذا العلم تسليمًا وتصديقًا، بل يريدون طريق الكشف والبرهان، والوصول إلى الحقائق واستيضاحها بالبصائر العقلية - التي نسبتها إلى العقليات الحقيقية المنوّرة بنور الحقّ نسبة البصر إلى الحسّيات المادية المستنيرة بنور الشمس - فهم يحتاجون إلى أن يكون لهم نفوس زكية وقلوب صافية وآذان واعية وأخلاق طاهرة، وأن يكونوا غير متعصّبين لمذهب دون مذهب في هذه الآراء التي لا تختلف باختلاف الأديان والملل. (تفسق(٧)، ٤٠٤، ٨)

على الأنبياء وأحوال البعث والحشر. (تفسق(١)، ٢٩٣، ٩)

إيمان كشفي

- الجامعون بين الإيمان العلمي ولوازمه - من التقوى عن محارم الله والعمل بما فرضه الله عليهم من العبادات البدنية والمالية - وبين الإيمان الكشفي بما لا يستقلّ العقل بإثباته من كيفية إنزال الوحي على الأنبياء وأحوال البعث والحشر. (تفسق(١)، ٢٩٣، ١٠)

أين

- النسبة المكانية وهي الأين مثلًا يجوز كونها جنسًا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب، وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء إلى الزمان يصحّ وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسًا لكل نسبة يؤخذ معها نوعًا من الزمان، فيكون تلك النسب المأخوذة مع الأنواع أنواعًا لمتى، وما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصًا مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الأشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان، فإذًا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصّلت باعتبارها مهيّات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لأمكن القول بأنّ النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسًا فرضًا للزمان والمكان ولنفس الأجزاء التي لذوات الأوضاع ونفس الكيفية التي في أن ينفعل وأن يفعل، وكذا للجوهر باعتبار نسبة الإضافة وكذا لأطراف الملك كالقميص والعمامة، ومنهم من جعل المضاف جنسًا للستّة الباقية النسبية، والشيخ أبطل ذلك القول بأن كون الشيء منسوبًا وإن استلزم كونه مضافًا لكن الثاني عارض للأول غير داخل في تلك الستّة، فإنّ كون الشيء في الدار مثلًا هي نسبته التي هو بها أين وهذه النسبة ليست إضافة بل أينًا. (سفع(٢/ ١)، ٦، ٢)

- عُرِّف الأين بأنّه هو كون الشيء حاصلًا في مكانه وينبغي أن لا يكون نفس نسبة الشيء إلى مكانه وإلّا لكان نوعًا من مقولة المضاف بل أمرًا وهيئة يعرض له الإضافة إلى مكانه. (سفع(٢/ ١)، ٢١٥، ١٩)

- إنّ الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق أو في الزمان مطلقًا وإن كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا أمرًا زائدًا عليه، إلّا أنّ كونه في مكان معيّن أو زمان معيّن أمر زائد على وجوده في نفسه، فذلك الأمر الزائد نسمّيه الأين أو المتى. وكل منهما غير نفس الإضافة لأنّ المراد منه مبدأ إضافة المكان أو الزمان. (سفع(٢/ ١)، ٢١٦، ١٣)

- في تقسيم الأين: وهو من طريقين أحدهما أنّ من الأين ما هو أوّل حقيقي ومنه ما هو ثان غير حقيقي. فالأول: كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه في غيره معه ككون الماء في الكوز. والثاني: كما يقال فلان في البيت فإنّ البيت يسعه وغيره فليس جميع البيت مشغولًا به وحده وأبعد منه كونه في الدار وبعده البلد، ثم العراق مثلًا، ثم الإقليم، ثم المعمورة، ثم عالم العناصر، ثم العالم الجسماني، باعتبار أن يحويه المحدّد للجهات، وهذا هو الغاية، فإنّ كون الشيء في العالم مطلقًا ليس بأين أصلًا. (سفع(٢/ ١)، ٢١٧، ٧)

- إنّ الأين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت، ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي، وقد يقال: إنّه لا بدّ لكل أين شخص حقيقي من صفة قائمة بالمتمكّن هي علّة ذلك الأين. (سفع(٢/ ١)،

٢١٧، ١٦)

- أما الأين، فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان، سواء كان حقيقيًا ككون الشيء في مكانه الخاص به أو غير حقيقي ككون الشيء في السماء أو في السوق. ومن الأين ما هو جنسي ككون الشيء في المكان، ومنه نوعي كالكون في الهواء، أو شخصي كالكون في هذا المكان. (شهث، ٣١٩، ١٩)

- أمّا الأين ففيه تضادّ، فإن الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز، ويصحّ تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقّق ذاتية البعد فيهما. (شهث، ٣٢٦، ١٥)

- الأين هو نسبة الجسم إلى مكانه. (شهر، ٢٣، ١٧)

ب

البارئ الأول

- إنّ في الوجود طرفين: البارئ الأوّل - جلّ ذكره - والهيولى الأولى. فالأوّل خير محض؛ وهذه شرّ محض إلّا في كونه بالقوّة، وبه يمتاز عن العدم المحض؛ ولكونها قوّة جميع الموجودات يكون خيرًا بالعَرَض، بخلاف العدم. (رسح، ٤٢، ١٣)

الباري

- الفرق بين "الباري" و"الخالِق" أنّ الباري هو المُبدِع المُحدِث، والخالِق هو المقدِّر الناقل من صورة إلى صورة، ومن حال إلى حال. وأصل التركيب في اللغة لخلوص الشيء عن غيره إمّا على سبيل التفصّي، كقولكم: "بَرِئَ المريض من مرضه، والمدين من دينه" أو على سبيل الإنشاء، كقوله: "بَرأ الله آدم من الطين". (تفسق(٣)، ٣٩٩، ٦)

باطن الإنسان

- اعلم أنّ باطن الإنسان في الدنيا ظاهرة في الآخرة، وما كان لها غيبًا هاهنا يصير شهادة هناك ويكون كل سرّ علانية؛ لأنّ للنفس في ذاتها سمعًا وبصرًا وشمًّا وذوقًا ولمسًا وتخيّلًا وتصرّفً وفعلًا وحركة، وأن لها عينًا باصرة إلى ربها ناظرة وأُذنًا سامعة، يسمع بها كلمات الملائكة وأصوات طيور الجنان ونغماتها وشمًّا يشمّ به روائح الإنس ونسائم القدس، وذوقًا يذوق به طعوم الجنّة ولمسًا يلمس به حور العين وهي المشاعر الروحانية والحواس الباطنية وأنّها مع محسوساتها من أهل الجنّة، إن لم يحجبها سدّ ولم يمنعها مانع وأمّا هذه الحواس، فهي دائرة ومحسوساتها مستحيلة كائنة فاسدة، يوجب العذاب الأليم والحرمان عن النعيم. (مظه، ١٦٢، ١٦)

بدن

- إنّ البدن جوهر أسطقسي مركّب من عناصر متنازعة متسارعة بطباعها إلى الانفكاك، والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوّة غيرها سواءًا قلنا: إنّ العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور، وعليه الشيخ وغيره من العلماء، أو قلنا: إنّها غير باقية؛ وذلك لأنّ الكيفيات العرضية أينما حصلت فهي تابعة للصور، فالنفس سواءًا كانت متعلّقة بمادة مركّبة أو بمادة مفردة لا يمكن أن تكون عين الكيفية المزاجية لأنّ مبدأ الشيء وحافظه لا يكون عين ذلك الشيء، ولا أيضًا يمكن أن تكون صورة من صور العناصر لأنّ لكل منها آثارًا مختصّة ليست آثارًا للنفس، فالنفس إذن غير الكيفيّة المزاجية وغير الصورة الأسطقسية التي لواحد من الأسطقسات. (سفع(٤/١)، ٢٨، ٧)

- قد انكشف لأرباب البصائر النورية إنّ هذا البدن بحسب مشاعره وروازنه يشبه الجحيم وأبوابه، وانكشف إنّه جلس على أبواب هذا الجحيم تسعة عشر نوعًا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة، والخمس الباطنة، وقوّتا الشهوة والغضب، والقوى السبع الطبيعية. وكل واحدة من هذه التسعة عشر وإن كان واحدًا بالجنس، إلّا أنّه يدخل تحت كل واحدة منها أفراد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد. (تفسق(١)، ٧، ٩)

- البدن له اعتباران: اعتبار كونه بدنًا لهذه النفس، واعتبار كونه حقيقة في حدّ ذاته وجوهره من جملة أجسام العالم، فهو بالاعتبار الأول باقٍ مستمرّ ببقاء النفس التي هي صورة ذاته وعلّة وجوده وغاية تكوّنه، وهو بالاعتبار الثاني زائل فاسد متبدّل، وكل نمو وذبول وزيادة ونقصان عليه. (تفسق(٤)، ٣٧٣، ١٨)

- أمّا المعيّة بينهما (النفس والبدن) فلا يخلو إمّا أن يكون أمرًا ذاتيًا لهما، أو أمرًا عرضيًا، فإن كان الأول، لزم أن يكون تصوّر كل منهما مع تصوّر الآخر، وليس كذلك، لأنّهما ليسا من باب المضاف. وإن كان الثاني، ففساد أحدهما إنّما يوجب فساد ما هو العارض للآخر من الإضافة إليه لا فساد ذات الآخر بذاته، بل فساده من حيث هذا التعلّق. فالحقّ أنّ البدن ومزاجه علّة للنفس بما هي نفس، أي متعلّقة وليست علّة بالذات لجوهرية النفس وذاتها. (مبع، ٣١٤، ١٧)

- أمّا بدنه (للإنسان) فهو هذا الهيكل المركّب تراكيب السفينة، بها يقطع بحر الجسمانيات، ويعبر إلى إقليم الروحانيات. حَدِّقْ بصيرة فؤادك، وبَرِّقْ سويداء سوادك، إلى هذا الزبر المرموز، والسرّ المكنوز. فتبًا لمن ظنّ من أصحاب الجدل المتوسّمين بعلم الأصول، المترسّمين بتمهيد القواعد والأصول، أنّ الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس المنقوش، والبدن المتخلخل "المنقوش" لا غير زعمًا منهم أن ليس لله عالم آخر وراء هذه الأجسام الدنيّة، وليس له خلائق غير هذا الديدان والحيوانات العفنية. وكلا القولين زيغ عن الصواب، مستهدف لسهام العتاب. بل الحقّ أنّ في الوجود عالمًا آخر وفيه خلائق روحانيين، وأشخاصًا إلهيين، إليهم رجعى أنفس الناس، إذا طهرت عن الأدناس والأرجاس. (ورق، ٨٠، ٩)

بدن أخروي

- إنّ البدن الأخروي موجود في القيامة بتبعية النفس لا أنّها مادة مستعدّة يفيض عليها صورتها وقد مرّ الفرق بين الوجهين ولا تناسخ إلّا في الوجه الأخير. (شهر، ٢٧٠، ٢١)

بدن في ذاته

- البدن في ذاته من حيث هو بدن لا شعور له بل لا وجود له كما حقّقنا ذلك في موضعه - فكذلك هذه الأجسام الطبيعية إنّما يصدر ما ينسب إليها من الحركة

والسكون والتغذية والتنمية والتوليد وغيرها من ملكوتها وبواطنها التي هي صورة حقيقتها ومقوّم ذاتها، لا من جسميّتها ومادتها. (تفسق(٦)، ١٤٩، ١٥)

بدن محشور

- لقد عُلِم أنّ هذا البدن محشور في القيامة مع أنّه بحسب المادة غير هذا البدن... وأنّ الشيء بصورته هو ما هو لا بمادته، وأنّ بقاء الموجود بشخصه لا ينافيه تبدّل العوارض ونفس المادة من حيث خصوصها من العوارض، ثم إنّ كل ما يشاهده الإنسان في الآخرة ويراه من أنواع النعيم من الحور والقصور والجنان والأشجار والأنهار وأضداد هذه من أنواع العذاب التي في النار ليست بأمور خارجة عن ذات النفس مباينة لوجودها، وأنها أقوى تجوهرًا وآكد وتقرّرًا وأدوم حقيقة من الصور المادية المتجدّدة المستحيلة... فليس لأحد أن يسأل عن مكانها ووضعها هل هي في داخل هذا العالم أو خارجه أو هل هي فوق محدّد الجهات أو فيما بين أطباق السموات أو داخل ثخنها لما علمت أنّها نشأة أخرى ولا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار. (كتع، ٥٢، ١٨)

بَدْو وصدور

- إنّ الموجودات الممكنة الصادرة عن الحقّ لا بدّ وأن يقع منها سلسلتان: سلسلة البدو والصدور، وسلسلة العود والرجوع، ولا بدّ أن تكونا متكافئتان عكسًا. أمّا سلسلة البدو فممّا لا شبهة في تحقُّقها وحصولها عن المبدأ على سُنّة الأمر والإبداع، لعدم الباعث على الإمساك والتعطيل، واستحالة تحقُّق المضادّ المدافع للجود، المانع عن الخير والإفاضة، فيصدر منه الأشرف فالأشرف، فالترتيب المعنوي فيها يقتضي أن يكون كل ما هو أقرب إلى عالم الصور والقشور والأجسام فهو أبعد من الحقيقة الأحدية والهوية الصمدية، لأنّ تلك الحقيقة حقيقة الحقائق ومعنى المعاني كلها. فأول ما صدر منه، أو تجلّى له، أو ظهر فيه - على اختلاف الاعتبارات والاصطلاحات - هي العين الواحدة المسمّى عند بعضهم بالعقل الأول، المعبَّر عنه بالحقيقة المحمدية، والاسم الأعظم، والعقل الكلّي، وعالَم العقول. ثم النفس الكلّية، وعالَم النفوس المجرّدة المدركة للحقائق الكلّية بالذات - أي بنور العقل الكلّي - وللجزئيات بالآلات - أي بأنوار الحواس. ثم النفس الخيالية المجرّدة عن الأجسام لا عن الأجرام. ثم النفس المنطبعة المدركة للجزئيات بذاتها المثالية. ثم قواها المنطبعة. ثم النفوس النباتية من حيث حقائقها ونوعيّاتها الطبيعية، ثم الجواهر المعدنية، من تلك الحيثية. ثم الصور العنصرية. ثم الهيولى التي هي أخسّ الجواهر وأدونها، ومنها يتصاعد الوجود بعد تنزّلها الأقصى. (تفسق(٣)، ٦٦، ٤)

بديهة

- البديهة، وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في إدراكها جميع الناس. (مفغ، ١٤٠، ١٧)

برازخ علوية

- الذي كلامنا فيه من أجسام الآخرة وهي تحشر مع النفوس وتتّحد معها وتبقى ببقائها، وأمّا البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلوّ في هذا العالم الذي يقال لها سدرة المنتهى فهي كأنّها عين الصورة بلا مادة، فحكمها يشبه أن يكون كحكم الأجسام الخيالية، وتصرّف النفوس فيها كتصرّف النفوس في تلك الأجسام، وأمّا التي دونها فهي كالأرواح الدماغية لنا لأنّها بمنزلة خيال العالم الكبير. (سفع(٤/ ٢)، ٢٨١، ١٦)

براهين إنّية ولمّية

- العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بنّاء، واحتياجه إلى البنّاء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيّته فيكون ذلك استدلالًا بالعلّة على المعلول، ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لمّا كان مشروطًا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار الباني معلومًا لكون العلم بالإضافة إليه حاصلًا، وجميع البراهين الإنّية من هذا القبيل فإنّها كالبراهين اللّمية في أنّ العلم لا يحصل فيها إلّا من جهة إضافة العلّة إلى المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولًا ولكن بوصف معلوليّته ونقص إمكانه علّة للحاجة إلى علّة ما من العلل، فكون برهان الإنّ برهانًا مفيدًا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علّة ما على الإطلاق لهذا المعلول، وكونه دليلًا مفيدًا للظنّ لأجل إفادته علامة من علامات العلّة المخصوصة وأثرًا من آثارها كما حقّق في مقامه، وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه وعلله وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوّة فإنّه ليس بممتنع فيه التغيُّر بل هو في معرض التغيُّر والزوال، وأمّا إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغيّر أصلًا وإن تغيّر وجود المعلول في نفسه مع أنّ العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده. (سفع(١/ ٣)، ٣٩٩، ٢)

برزخ

- إنّ البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من الدنيا هو بعينه العالم الذي كان الأرواح فيها من حيث موطنها الأصلي قبل هذا الكون، لا كما ذكره الشيخ الأعظم محيي الدين الإعرابي من أن أحدهما غير الآخر إلّا أن أراد تغايرًا بالاعتبار. وأما التعويل على أن تنزلات الوجود معارجة دورية، وعلى أن الصور التي تلحق الأرواح في البرزخ إنّما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال بخلاف صور العالم الذي هو متوسّط بين عالم المفارقات وهذا العالم، فلا يضرّنا لما حقّقنا في مقامه أن المبادئ عين الغايات

بالذات وغيرها بوجه، فلا يلزم أن يكون في الوجود عالمان تامّان من جنس واحد، وقد برهن أن كل عالم من العوالم لا يكون إلّا واحدًا. (رسش، ٣٤٤، ٤)

- اعلم أنّ أجناس العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا وهي عالم المادّيات والطبيعيات، والآخرة وهي عالم التعليميات والرياضيات، وما وراء الدنيا والآخرة جميعًا - وهو البرزخ - عالم المفارقات والعقليات؛ فالنشأة الأولى هالكة داثرة، بخلاف الباقيين وخصوصًا الثالثة التي هي المآل الحقيقي للمقرّبين، والإنسان حقيقة مجتمعة من هذه العوالم والنشآت باعتبار إدراكاته الثلاثة، وكلما غلب عليه واحد منها، يكون مآله إلى أحكام ذلك. (مظه، ١٤٥، ٥)

برهان

- القياس: إما أن يفيد التخييل أو التصديق. فالأول هو الشعر. والثاني إن أفاد يقينًا، فهو البرهان؛ وإن أوقع ظنًّا، فهو الخطابة؛ وإلّا فإن اشتمل على عموم الاعتراف أو التسليم، فهو الجدل، وإلّا، فالسفسطة. فالصناعات خمس. (تنم، ٤٦، ٥)

- البرهان، لكونه مفيدًا لليقين، وجب أن يكون صورته يقينية الإنتاج، فلا يكون إلّا قياسًا. ومادّته اليقينيات من الأوّليات والمشاهدات والتجربيّات والحدسيّات والمتواترات والفطريات. (تنم، ٤٦، ٧)

- الصناعات (الخمس): يتألّف البرهان من اليقينات؛ والجدل من المشهورات؛ والخطابة من المظنونات؛ والشعر من المخيّلات؛ والمغالطة من الشبيهة باليقينيّات في السفسطة، وبالمشهورات في المشاغبة؛ ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيّلات اللّتين هما مبادئ الخطابة والشعر، لأنّ المشابهة بهما إن أفاد ظنًّا أو تخيّلًا، فهو هو، وإلّا، فلم يكن معتدًّا بهما. (تنم، ٤٧، ٢)

- المطلوب في العلوم الحقيقية إنّما يستفاد من البرهان: فالفيلسوف يعطي اللّم الدائم مطلقًا. والطبيعي يعطي لمّيًّا ما دامت الطبيعية والمادة موجودتين؛ فلا برهان على الشخص المتغيّر، كما لا حدّ له. وحكمنا على الشمس والسماء وغيرهما ليس جزئيًّا لأن مفهوماتها كلّية. وأيضًا الفاسدات لا برهان عليها؛ لأنّها إمّا معلومة فمحسوسته، أو غائبة فمحتملة الفناء، فلا برهان على التقديرين، لعدم الدوام لتيقّنها. (تنم، ٥٠، ١)

برهان إنّ

- إذ لا يتناولها (للماهيّة) البرهان المستفاد بتوسّط من العلّة، إذا جعلت حدًّا أوسط، فيسمّى برهان لِمَ، أو من المعلول إذا جعل حدًّا أوسط، فيسمّى برهان إنّ؛ وليست الماهيّة علّة ولا معلولة، إذ المجعول هو الوجود؛ وكذا الجاعل هو الوجود. (مفغ، ٢٣٥، ٥)

برهان اللم

- في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ

﴿مُبِينٌ﴾ (يس: ٦٩) إشارة إلى قسمين من الأقسام الخمسة المشهورة من الكلام، وهما أشرف الصناعات المنطقية وخير الطرق العلمية، يعني: الحكمة والموعظة الحسنة. فإنّ الذكر يعني به الخطابة المفيدة للظنّ، والقرآن يعني به البرهان المفيد لليقين. وذلك لأنّ أحد قسمي البرهان - وهو الذي يعطي اللم - ما كان المفيد للتصديق، وهو الوسط في القياس علّة لثبوت الحكم في الخارج، أي اتّصاف الموضوع بصفة كاتّصاف الإنسان بالوجود، كما أنّه علّة للعلم به وثبوته في النفس، فالمبرهن ههنا من لاحظ ماهيّة العلّة المعْطية لوجود الشيء وجعلها مقدّمة للوصول إلى المطلوب. هذا شأن الحكماء في اكتسابهم العلوم الانفعالية الارتسامية الذهنية. (تفسق(٤)، ٢٨٨، ٧)

برهان لِمَ

- إذ لا يتناولها (للماهيّة) البرهان المستفاد بتوسّط من العلّة، إذا جعلت حدًّا أوسط، فيسمّى برهان لِمَ، أو من المعلول إذا جعل حدًّا أوسط، فيسمّى برهان إنّ؛ وليست الماهيّة علّة ولا معلولة، إذ المجعول هو الوجود؛ وكذا الجاعل هو الوجود. (مفغ، ٢٣٥، ٤)

بسائط عنصرية

- في البسائط العنصرية: وهي أربعة باستقراء أوائل الملموسات، وجدان وعدم خلو الأجسام المستقيمة الحركات عن أحد الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة أما من الوسط أو إليه بالغة إلى الغاية أولًا، وكذا عن إحدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الأشكال بيسر أو عسر على وجه النقص وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلين في جسم واحد للتقابل بينهما، فإذا تركّب كل من الفعلين مع كل من الانفعالين حصلت أربعة أقسام: بارد رطب هو الماء، وبارد يابس هو الأرض، وحارّ يابس هو النار، وحارّ رطب هو الهواء. فهذه من أمهات المواليد وأركان عالم الكون والفساد وأسطقسات المركبات وعناصرها التي منها التركيب وإليها التحليل وأصول الكائنات، ولكل واحد منها صورة مقوّمة لمهيّة نوعه ووجود هيولاه غير محسوسة فينبعث عنها الكيفيّات المحسوسة وكل واحد منها يخالف الآخر في صورته الطبيعية أي النوعية، وإلّا لشغل كل واحد منها يوافق آخر في صورته النوعية بالطبع حيّز ذلك الآخر والتالي باطل إذ لا يستقرّ شيء منها حيث استقرّ الآخر وهذا في الأطراف أظهر، فالمقدّم مثله. (شهث، ١٨٨، ٥)

بساطة في الأجسام

- في أنّ الفلك بسيط: أي: لم يتركّب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة، أي بحيث يكون لبعض منها طبيعة ولبعض آخر طبيعة أخرى. فإن بعضها من الأفلاك وإن اتّصلت بجزء منه صورة كوكبية أو تدويرية أو خارجية لكن ليس للباقي صورة مخالفة

لتلك الصورة كما في المركّبات العنصرية، وقد يطلق البساطة في الأجسام على معنيين آخرين: أحدهما: أن لا يتركّب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحسّ فيشتمل الأفلاك والعناصر والأخلاط الأربعة والأعضاء البسيطة الحيوانية والمركّبات المعدنية وبعض النباتات. والآخر: أن يكون كل جزء مقداري منه مساويًا له في الاسم والحدّ فيخرج منه الأفلاك وبعض من الأعضاء البسيطة، فإنّ الاسم قد يكون موضوعًا للطبيعة بشرط اتّصافها بصفة مخصوصة لا توجد في الجزء وحدث باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلًا، فإنّه لمّا اشترط التجويف وطولانية الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في حدّه لم يصدق على جزئه لأنّ جزئه غير مشارك له في تلك الصفة، وإن شاركه في أصل طبيعته فقط وفي اسم وضع لها، وكذا الفلك فإنّ اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتّصافها بالاستدارة، فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط عنه، هكذا قيل. (شهث، ١٤٢، ٤)

بسيط

- البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علّة لشيء كانت ذاته محض علّة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات وعلّة لتكون علّيتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدءًا بسيطًا بل مركّبًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٠٤، ١٢)

- إنّ البسيط الذي تركّب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس إن لم يكن مندرجًا تحته، فذلك يتصوّر من وجهين: أحدهما إنّه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس، والثاني إنّه يصدق ولكن ليس ذاتيًا له، فلا يكون مندرجًا تحته اندراج النوع تحت الجنس. والشقّ الأول أيضًا يحتمل وجهين: إنّه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردًا لنفسه. وثانيهما: أن لا يكون كذلك، فههنا ثلاثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس. والذي يمنع أن يكون المركّب من غير المندرج تحت الجنس ومن أمر آخر نوعًا من أنواع ذلك الجنس هو أحد هذه الوجوه الثلاثة لا غير، فالإنسان مثلًا مهيّة واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركّب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيئًا منهما مندرجًا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الأعمّ له، أمّا الحيوان المطلق المأخوذ جنسًا، فهو غير مندرج تحت نفسه إذ لا تغاير هناك أصلًا. وأمّا الحيوان المأخوذ مجرّدًا عن القيود الفصلية، فهو إمّا غير موجود في الخارج فلا يكون مقوّمًا لنوع موجود فيه. وأمّا مادّة للمركّب منه ومن الفصل، فلا يكون جنسًا محمولًا على ذلك النوع المركّب، على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد. وأمّا الناطق مطلقًا فالحيوان عرضي له. وأمّا

المأخوذ مجرّدًا فالحيوان غير مقول عليه إمّا لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين وأمّا لكونه صورة لا فصلًا والحيوان مادة لا محمولًا. فإن قلت: الحيوان المأخوذ مجرّدًا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقًا اندراج النوع تحت الجنس، لأنّه الجنس بعينه مع قيد التجرّد فيكون نوعًا منه. قلت: الجنس المأخوذ على هذا الوجه وإن كان نوعًا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تَحصُّل له في الخارج من هذه الحيثية، إذ لو كان متحصّلًا فيه لكان مركّبًا من الجنس والفصل، وقد فرض بسيطًا، هذا خلف، على أنّ مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعًا تحت معنى جنسي في الخارج، فليكف في محل النزاع أعني الجوهر البسيط أو أحد جزئي النوع الجوهري، وهو معنى الجوهر المأخوذ مجرّدًا عن شرط وقيد فجاز أن يكون البسيط جوهرًا موجودًا. (سفع(٢/ ١)، ٢٦٢، ٧)

بسيط الحقيقة

- ثبت إنّ في الوجود طرفين أحدهما الحقّ الأول والوجود البحت جلّ ذكره، والآخر الهيولى الأولى، والأول خير محض، وهذه شرٌّ لا خيريّة فيه إلّا بالعَرَض، ولكونها قوّة جميع الموجودات يكون خيرًا بالعَرَشض بخلاف العدم فإنّه شرّ محض. ومن هاهنا ظهر إنّ الجسم مركّب من هيولى وصورة لأنّ الجسم فيه قوّة الحركة وله الصورة الجسمية أعني الاتّصال الجوهري وهو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أنّ كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل. وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك. (سفع(١/ ٣)، ٤٠، ١٤)

- إنّ كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون كل الوجود وكله الوجود كما يعلمه الراسخون في العرفان. (تفسق(١)، ٦٢، ٢٠)

- "إنّ كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون كل الموجودات" وأقمنا عليه البرهان. وما كله الشيء فهو الشيء كله وإلّا كان الشيء قاصرًا عن ذاته - وهو محال - وما هذا شأنه يستحيل فيه التعدّد، فإنّ كل الشيء لا يتعدّد. (تفسق(٢)، ٢٩٧، ١٢)

- اعلم إنّ كل بسيط الحقيقة من كل وجه فهو بهويّته كل الأمور وإلّا لكان وجود ذاته متحصّل القوام من هوية شيء؛ ولا هوية شيء آخر، فيركّب ذاته ولو في العقل بحسب الاعتبار عند التحليل. وبيان ذلك: إنّا إذا قلنا: الإنسان مسلوب الفرسية أو غير فرس، فليس ذلك له من حيث الإنسانية، فإنّه من حيث هو إنسان، إنسان لا غير؛ فلو كان هو من حيث هو إنسان لا فرس لزم من تعقّله إنسانًا تعقّله ذلك السلب؛ إذ ليس سلبًا بحتًا بل سلب نحو من الوجود؛ والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة لشيء إلّا أن يكون فيه تركيب. (رست، ١٥٥، ٩)

- كل بسيط الحقيقة من كل الوجوه وهو الواجب الوجود - جلّ ذكره - فهو تمام كل شيء على وجه أعلى وأرفع وأشرف،

والمسلوب عنه ليس إلّا النقائص والقصورات؛ وهو تمام الأشياء؛ وتمام الشيء أحقّ به وأوكد له في نفسه، وكل ما بعده من المفارقات الصرفة على قياس بساطته وقربه من الواجب الوجود ويكون تماميته وجمعيته للأشياء التي ما دونه من المعلومات، وكذا حال كل عال بالقياس إلى سافله، وكل علّة بالقياس إلى معلولها، وكل تام بالقياس إلى ناقصه. (رست، ١٥٦، ١٢)

- كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل؛ وهذا سرّ عظيم، غفل عنه جمهور العلماء إلّا من خصّه الله بكونه معتنى به. فلمّا كانت حقيقة الهيولى هي القوّة والاستعداد وحقيقة الصورة لها الحدوث التجدّدي - كما سيأتي -، فللهيولى في كل آنٍ صورة أخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى أخرى بالإيجاب؛ لتقدّم حقيقة الصورة على الهيولى بالاستلزام طبعًا وتأخّر هويّتها الشخصية عنها باللحوق الانفكاكي زمانًا. فلكل منهما تجدّد ودوام بالأخرى؛ لا على وجه الدّور المستحيل، كما يستبين بتحقيق مبحث التلازم بينهما. (رسح، ٤٣، ٩)

- كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الأشياء وإلّا لكان ذاته متحصّل القوام من هوية أمر ولا هوية أمر ولو في العقل. (شهر، ٤٧، ١٣)

- كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأشياء لا يعوزه شيء منها إلّا ما هو من باب النقائص والأعدام والإمكانات، فإنّك إذا قلت "ج" ليس "ب" فحينئذٍ كون "ج" إن كانت بعينها حيثيّة كونه ليس "ب" حتّى يكون "ج" بعينه مصداقًا لهذا السلب بنفس ذاته، فكانت ذاته أمرًا عدميًا، ولكان كل من عقل "ج" عقل ليس "ب"، لكنّ التالي باطل فالمقدّم كذلك، فثبت أنّ موضوع الجيمية مركّب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون "ج" ومن معنى عدمي به يكون ليس "ب"، وغيره من الأمور المسلوبة عنه فعلم أنّ كل ما يسلب عنه أمر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة مطلقًا فينعكس نقيضه كل ما هو بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه أمر وجودي، وليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركّبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة بها هو كذا، فثبت أنّ البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقائص والأعدام، وبهذا ثبت علمه بالموجودات علمًا بسيطًا وحضورها عنده على وجه أعلى بسيط الحقيقة أعلى وأتمّ، لأنّ العلم عبارة عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطًا بمادّة، فافهم يا حبيبي واغتنم. (كتع، ١٣، ٥)

بسيط حقيقي

- إنّ البسيط الحقيقي الذي ليست فيه شائبة كثرة ونقص - لتقدّسه عن المواد والقوى الاستعدادية وسائر الإمكانات - يجب أن يكون ذاته بذاته كل الأشياء، ووجوده في

نفسه مبدأ كل الموجودات، بل وجوده بعينه تمام الوجودات وكمالها وغايتها كما أنه مبدأها ومنشأها. (رسف، ٣٩٦، ٢٠)

بسيط حقيقي من الوجود

- الواجب تعالى هو المبدأ الفيّاض لجميع الحقائق والمهيّات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديّته كل الأشياء ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء. وإن أردت الاطّلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك، فإذن لمّا كان وجوده (تعالى) وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مُقدَّم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت: أنّ علمه (تعالى) بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صورًا عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا المشهد الإلهي والمجلّى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها، فهو الكل في وحدة. (سفع(٣/ ١)، ٢٧٠، ٣)

بسيط صوري

- إنّ النفس الناطقة بل كل بسيط صوري هي عين الشعور كما برهنّا عليه في مقامه وهو مما أطبق أهل الكشف عليه، ولمّا كانت قوى النفس من فروع ذاتها ولوازم جوهرها كان استعمالها واستخدامها لتلك القوى بحسب أصل فطرتها وذاتها، فيكون وجود القوى في أنفسها عين وجودها الإثباتي بها فوجودها في أنفسها عين حضورها عند النفس ومثولها بين يديها؛ لكن يجب أن يعلم أنه بقدر فعلية وجود النفس وتجوهر حقيقتها يكون قاهريتها وتسلّطها على القوى واستخدامها إيّاها، وبقَدْر قصور وجودها وضعفها وبُعدها عن الحقّ وانغمارها في البدن يكون عجزها وجهلها وموتها وتفصّي الآلات عنها. (جمك، ١٩٢، ١٧)

بسيط في العقل

- قد علمت أنّ الواجب حقيقته إنّية محضة فلا مهيّة له وكل ما لا مهيّة له لا جزء له ذهنًا ولا خارجًا. ولنفصل هذا البيان فنقول: الواجب (تعالى) مسلوب عنه الأجزاء العقلية، وما تسلب عنه الأجزاء العقلية يسلب عنه الأجزاء الخارجية، إذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس، وإنّما نفيت عنه الأجزاء العقلية إذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقرًا إلى الفصل لا في مفهومه ومعناه، بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فحينئذٍ نقول: ذلك الجنس لا يخلو إمّا أن يكون وجودًا

محضًا أو مهيّة غير الوجود. فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضناه فصلًا لم يكن فصلًا، إذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا إنّما يتصوّر إذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود. وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب ذا مهيّة، وقد مرّ أنّه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب. وأيضًا لو كان للواجب جنس كان مندرجًا تحت مقولة الجوهر وكان أحد الأنواع الجوهرية، فيكون مشارِكًا لسائر الأنواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على إمكانها. وقد مرّ أنّ إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقًا له، إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس - أي مطلقًا - لكان ممتنعًا على كل فرد، فإذن يلزم من ذلك إمكان الواجب، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. (سفع(٣/١)، ١٠٣، ١٣)

بسيط ومركّب

- للأجسام خاصة وهي كما سبقت إليه الإشارة أخسّ أقسام الموجود. فينقسم بحسب القسمة العقلية مع قطع النظر عن وجود الأقسام في الخارج إلى بسيط ومركّب. ونعني بالبسيط ما له طبيعة واحدة، كالهواء والماء. وبالمركّب الذي يجمع طبيعتين متخالفتين أو أكثر، مع اختلاف قوى وطبائع فيه. والبسيط بالقسمة العقلية أيضًا ينقسم إلى ما يتأتّى منه التركيب، وإلى ما لا يتأتّى. ونعني بما لا يقبل التركيب هو الذي له وجود كمالي يمكن له - مع بساطته وأصل هويّته - عبادة الحق وعبوديّته وطاعته ومعرفته من غير اكتساب قوة أخرى يحتاج إليها فيها. وبما يقبل التركيب ما لا يمكن له - من حيث هو هو - طلب الكمال والوصول إلى شهود الحق وعبادته وعرفانه، أعمّ من أن يمكنه ذلك بالتركيب كمادة خلقة الإنسان، أو لا بل خلق للتركيب والخدمة كغيره من المركبات. (مبع، ١٦١، ١٨)

بصر

- في البصر: قد تقرّر في علم التشريح أنّه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب، وأنّ الزوج الأول مبدئه من غور البطنين المقدّمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، وهو صغير مجوَّف يتيامن النابت منهما يسارًا، ويتياسر النابت منهما يمينًا، ثمّ يلتقيان على تقاطع صليبي، ثم ينفذ النابت منهما يمينًا إلى الحدقة اليمنى، والنابت يسارًا إلى الحدقة اليسرى، وقوّة الإبصار مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيّما عند الملتقى. (سفع(٤/١)، ١٧٨، ٩)

بصيرة باطنية

- للنفس الإنسانية غريزة عقلية، تسمّى بالبصيرة الباطنية واللطيفة الربانية، خُلِقت ليعلم بها حقائق الأمور ومهيّاتها. فمقتضى طبعها المعرفة والعلم، وهي غايتها ولذّتها. كما أنّ مقتضى سائر القوى والطبائع، غايتها ولذّتها. ولهذا يفرح

الإنسان إذا وصف بالعلم، ولو في الشيء الخسيس، كاللعب بالشطرنج وغيره. وذلك لفرط لذّة العلم. (كصج، ٤٦، ٨)

بطلان التناسخ

- العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة أنّ الموجودات الصورية كالطبائع والنفوس متوجّهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عمّا لها من القوّة الاستعدادية إلى الفعلية، والنفس ما دامت في بدنها يزيد بجوهرها وفعليّتها فيصير شيئًا فشيئًا أقوى وجودًا وأشدّ تحصّلًا سواءًا كانت من السعداء في النشأة الأخرى أو من الأشقياء، وقوّة الوجود يوجب الاستقلال في التجوهر والاستغناء عن المحل أو المتعلّق به حتى يصير المتّصل منفصلًا والمقارِن مفارقًا، فكون النفس الإنسانية حين حدوثها في البدن مجرّدة الذات مادية الفعل، وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جميعًا كما يلزم من كلامهم في نفوس الأشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسًا حيوانية غير مجرّدة ذاتًا وفعلًا كما رأوه مما يحكم البرهان على فساده ويصادمه القول: بأنّ للأشياء غايات ذاتية وأنّها بحسب الغايات الزمانية طالبة لكمالاتها مشتاقة بغرائزها إلى غاياتها، فهذه الحركة الرجوعية في الوجود من الأشدّ إلى الأنقص ومن الأقوى إلى الأضعف بحسب الذات ممتنع جدًّا. (سفع(٤/ ٢)، ١٦، ١٣)

بعث

- البعث من نشأة طبيعية إلى نشأة أخروية لا يمكن إلّا بانقلاب الجوهر وتبدّل الذات، لأن النشأتين الأولى والآخرة متخالفتان في النوع متباينتان في نحو الوجود لا في الأوصاف والأعراض، وإلّا لم يكن كل منها برأسه عالمًا تامًّا، وقد علمت استحالة تعدّد العوالم بالعدد مع اتّحادها في النوع، فإذن جوهر الآخرة نوع آخر من الوجود مباين لجوهر الدنيا، فزوال جوهر نشأة الدنيا دليل على حدوثه، إذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه. فإذًا ثبت أن جميع - الموجودات الطبيعية منبعثة إلى نشأة أخرى متوجّهة إلى الدار الآخرة بالسير الحثيث والحركة الذاتية الجوهرية. (سري، ٨٧، ١١)
- أمّا البعث فهو خروج النفس عن غبار الهيئات البدنية المحيطة بها، كما يخرج الجنين من القرار المكين، ومدّة كون الميت في القبر ككون الجنين في الرحم، ونسبة حالة القبر إلى حالة البعث كنسبة الجنين إلى المولود، قوله تعالى ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٠)، وقد مرّت الإشارة إلى أن للإنسان أنحاء من الوجود بعضها أقوى وأتمّ من بعض، وأن له بعد هذه النشأة العنصرية نشآت أخرى. (سري، ١٨٣، ٤)
- أمّا البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين، وقد مرّت الإشارة إلى أنّ القبر الحقيقي هو انغمار النفس

وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتفنة، فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين أو النائم لم تقو قواها ومشاعرها لإدراك المدركات الآخرة، فإذا جاء وقت القيام انبعث الإنسان من هذا الانغمار قادمًا إلى الله تعالى متوجّهًا إلى الحضرة الإلهية إمّا مطلقًا حرًّا عن قيد التعلّقات وأسر الشهوات فرحانًا بذاته مسرورًا بلقائه تعالى - ومن أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقائه - وإمّا مقبوضًا مأسورًا بأيدي الزاجرات القاسرات كارهًا للقائه تعالى ومن كره لقاء الله كره الله لقائه. (سفح(٢/٤)، ٢٢٤، ١٤)

- أمّا البعث: فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها، كما يخرج الجنين من القرار المكين، وقد أشرنا سابقًا إلى أن دنياك ليست إلّا خُلقك قبل الموت، وآخرتك ليست إلّا حالتك بعد الموت. (رسر، ٢٨٤، ٥)

- أمّا البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يُخرج الجنين من القرار المكين، وقد وقعت الإشارة إلى أنّ: دنياك وآخرتك حالتاك قبل الموت وبعده وبعثك قدومك إلى الله تعالى ومثولك بين يديه إمّا فرحانًا بلقائه وإمّا كارهًا له، ومن أحبَّ لقاء الله أحبَّ الله لقائه، ومن كره لقاء الله كره الله لقائه. (شهر، ٢٨٧، ١١)

- اعلم أنّ البعث هو خروج النفس عن غبار الهيئات البدنية المحيطة بها، كما يخرج الجنين من قرار المكين، ومدّة كون الميت في القبر ككون الجنين في الرحم، ونسبة حالة القبر إلى حالة البعث كنسبة الجنين إلى المولود. ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٠) وقد ثبت أن للإنسان نشآت وجوديّة بعد هذا الوجود ونشآت وجودية قبله كل بإزاء نظيره، وقد وقع الإشارة إلى الأطوار السابقة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ (الأعراف: ١٧٢) أي أخذ أرواحهم من ظهور آبائهم العالية، فإذا ثبت أن له العود إليها إمّا شقيًّا أو سعيدًا، فبعثك قدومك إلى الله تعالى ومثولك بين يديه إمّا فرحانًا بلقائه، وإمّا كارهًا له. (مظه، ١٤٤، ٣)

- أمّا البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها، كما يخرج الجنين من القرار المكين، وقد مرّت الإشارة سابقًا إلى أن دنياك وأخراك ليست إلّا حالتاك قبل الموت وبعد الموت، قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٧٩). (مفع، ٦٣٩، ١١)

بعث الأنبياء

- انظر كيف بعث الأنبياء حتى أصلحوا السلاطين المصلحين للرعايا، وعرّفوهم قوانين الشرع في حفظ العدل بين الرعايا، وقوانين السياسة في ضبطهم، وكشفوا عن أحكام الإمامة والقضاء والسلطنة، وأحكام الفقه في المعاملات والمناكح والسياسات

والحدود والجراحات ما اهتدوا به إلى إصلاح الدنيا، فضلًا عمّا أرشدوهم إليه من إصلاح الدين. (تفسق(٤)، ٣٢٤، ٧)

بعثة النبي

- بعثته صلى الله عليه وآله كونه مأمورًا بإصلاح هذا النوع الآدمي بواسطة استجماعه لشرائط الرسالة الإلهية وخصائص السعادة الربانية، من أوصاف شريفة كثيرة، ونعوت كريمة غفيرة يشملها خصائص ثلاثة متعلّقة بروحه ونفسه وحسّه: أمّا الأولى: - وهي أشرف الجميع - فكونه مطّلعًا على العلوم الإلهية، عالمًا بحقائق الأشياء كما هي، من المبدأ الأعلى وملكوته العلوي والسفلي وحقيقة النفس بكلا جزئيها العلمي والعملي، وكلتا نشأتيها الآخرة والأولى، وأحوال الخلائق في تلك الدار ورجوع الكل إلى الواحد القهّار؛ علمًا مستفادًا من إلهام الله بطريق الكشف الروحي والإلقاء السبّوحي. لا بوسيلة التعلّم البشري والتعمّل الفكري. وأمّا الثانية: فكونه ذا قوّة باطنية بها يتمثّل له الحقائق بكسوة الأشباح المثالية في العالَم المتوسّط بين العالَمين، بل يسري قوّته إلى الحسّ الظاهر، فهي تتشبّح له في هذا العالَم، فيشاهد المَلِك الملقي عيانًا، ويسمع كلام الله منه كفاحًا، بعبارات أنيقة وألفاظ فصيحة دقيقة المعاني في غاية الفصاحة والسلاسة والنفاسة، ويطلع بتعليمه وإلقائه على المغيبات الجزئية ويخبر عن الحوادث الماضية والآتية. وأمّا الثالثة: فكونه ذا قوّة قوية وبسطة شديدة بها يقهر على المعاندين والمنكرين، ويتسلّط على أعداء الله وأوليائه الشياطين، وذا مصابرة على الشدائد والامتحانات، واقتدار وتمكّن على تجهيز الجيوش وتثبّت في الحروب والمبارزات. فمجموع هذه الثلاث من خاصيّة الرسالة، فأمّا آحاد هذه الخواص فقد يوجد في غير الأنبياء بوجه، فإنّ الأولى ممّا يتحقّق في الأولياء والحكماء، وضرب من الخاصيةالثانية يوجد في أهل الكهانة والرهبانين، والثالثة قد تكون في الملوك الشديدة البأس والهمّة. (تفسق(٧)، ١٥٢، ٤)

بقاء وحضور

- لمّا قرع سمعك مراتب الذكر ودرجات الذاكر ونتيجة كل مرتبة وأنّ بعضها فوق بعض فوقية الشرف والذات إلى حيث يصير الذكر والذاكر والمذكور شيئًا واحدًا، فاعلم أنّ ذلك إنّما يتصوّر بأن يتمكّن المذكور في القلب تمكّنًا شديدًا وحصولًا مشرقًا نوريًا، بحيث يمنحي الذكر أو يخفى ولا يلتفت القلب إلى الذكر أصلًا ولا إلى الذاكر - أي القلب نفسه - بل يستغرق جملته في المذكور. ومهما ظهر له في أثناء ذلك التفات إلى الذكر يكون ذلك حجابًا عن المقصود وهويّته بالنسبة إلى الغاية الأصلية، وذلك بأن يغيب عن نفسه حتى لا يحسّ بشيء من ظواهر جوارحه ولا من العوارض

الباطنة فيه، بل يفنى عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبًا إلى ربّه أوّلًا، كما قال الخليل - على نبيّنا وعليه السلام - فيما حكى الله تعالى عنه: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ (الصافات: ٩٩) ثم ذاهبًا فيه كما يومي إليه قوله: ﴿سَيَهْدِينِ﴾ (الصافات: ٩٩) فإن خطر له في أثناء ذلك إنّه ذهب إلى ربّه وفنى عن نفسه وغاب عن ذاته، فذلك سكون عن الذهاب في الجملة ووقوف مع النفس، فهو شوب وكدورة؛ بل الكمال في أن يفني عن نفسه ويفني عن الفناء أيضًا؛ فالفناء عن الفناء غاية الفناء ونتيجته البقاء. والغيبة عن الغيبة كمال الغيبة وفائدته الحضور. (تفسق(٧)، ٢٧٢، ١٩)

ت

تأثير

- إنّا نختار أنّ التأثير في حال الوجود والبقاء قوله ذلك إيجاد للموجود أو إبقاء للباقي، قلنا ليس الأمر كذلك وإنّما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودًا ثانيًا وبقاء مستأنفًا وليس كذلك، بل الفاعل يوجده بنفس هذا الإيجاد لأنّ تأثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه تابعًا له في الوجود واجب الوجود بعلّته، ثم الذي يدلّ على أنّ التأثير يجب أن يكون في حال الوجود وجوه: أحدها أنّه لو بطل أن يكون التأثير في حال الوجود وجب أن يكون إمّا في حال العدم، ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع أولًا في حال الوجود ولا في حال العدم، فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك أيضًا باطل كما عرفت. وثانيها إنّ الإمكان في كل ممكن علّة تامة للاحتياج لما يحكم العقل بأنّه أمكن فاحتاج، فلو لم يحتج حال البقاء لزم إمّا الانقلاب في الماهيته أو تخلّف المعلول عن العلّة التامة. وثالثها أنّ من احتجّ بهذه الحجّة جمع من الأشاعرة وعندهم أنّ صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بإيجاد الذات إيّاها فهي مادة النقض عليهم. ورابعها أنّه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثّر فلزم أنّه لو فرض انعدام الباري لم ينعدم العالم، ولزمهم أيضًا أن لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل قبيح شنيع، لكن بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم أنّه تعالى يخلق الفناء، والأولى لهم أن يقولوا حيث رأوا أنّ الزمان مركّب من الآنات وأنّ للجسم أكوانًا دفعية أنّه (تعالى) يحدث في كل آن عالمًا آخر. وخامسها أنّ الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الأعدام الأزلية إلى العلّة، إذا الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فليلزم عليهم إعدام المعدوم. (سفع(٣/ ٢)، ٣٢١، ١٨)

تأثير وتأثر

- إنّ التأثير والتأثّر بين أمرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، والمراد ممّا بالعرض حيث وقع في كلامنا هو أن يكون اتّصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيًا لا حقيقيًا إلّا أنّ له علاقة اتّحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفًا به حقيقة، كاتّصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتّحاده بالمقدار، وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتّحاده بالكيف، وكاتّصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها، وقد علمت من قبل أنّ اتّصاف الماهيّة بصفات الوجود من التقدّم والتأخّر، والعلّية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يخصّ بالوجود من قبيل الاتّصاف العَرَضي المجازي من جهة علاقة اتّحادية بين

الماهيّة والوجود، وانكشف لك في مباحث الجعل إنّ الجعل لا يتعلّق بالماهيّة أصلًا، ولا يصلح لأن يكون متعلّق الجعل والتأثير والإفاضة وما أشبه هذه إلّا مرتبة من مراتب الوجود لا الماهيّات، فالماهيّات على صرافة إمكانها الذاتي وسذاجة قوّتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون أن يخرج إلى فضاء الفعلية والوجود والظهور. (سفع(١/ ٢)، ٢٨٦، ١٠)

- إنّ تأثير القوى المتعلّقة بالأجسام في شيء وتأثّرها عنه لا يكون إلّا بمشاركة الوضع، ومنشأ ذلك إنّ التأثير والتأثّر لا يكون إلّا بين شيئين بينهما علاقة علّية ومعلولية، وهذه العلاقة متحقّقة بالذات بين القوّة وما يتعلّق به من مادة أو موضوع أو بدن، لأنّها إمّا علّة ذاته أو علّة تشخّصه أو كماله ومتحقّقة بالعَرَض بينها وبين ما له نسبة وضعيّة إلى ذلك المتعلّق به، فإنّ العلاقة الوضعية في الأجسام بمنزلة العلاقة العلّية في العقليات؛ إذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخّصه، فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتّصل طرفاهما فكأنّهما كانا جسمًا واحدًا، فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسري ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخّن بعض جسم بالنار، فإنّه يتسخّن بعضه الآخر أيضًا بذلك التسخين. وكما استضاء سطح بضوء النيّر يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النيّر. وإنّما قيّدنا التأثير بالخارجي لأنّ التأثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاور الشيء. (سفع(٤/ ١)، ١٩٧، ١٣)

تام

- من جملة أقسام الإضافات، التام والناقص والمكتفي وفوق التمام، فالتامّ هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا له وهو الكامل أيضًا وهو المقول على أشياء كثيرة. (سفع(٢/ ١)، ٢١٣، ١٦)
- الفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار، فإنّها متقاربة المعاني وذلك بأنّ التام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوّة مثل كون الباري تامًّا، والكل والجميع من شرطهما ذلك. (سفع(٢/ ١)، ٢١٥، ٤)

تام وناقص

- إنّ الموجودات باعتبار الكمال والنقص ينقسم إلى تام وناقص. والتام إلى فوق التمام وغيره. والناقص إلى المستكفى وغيره. والتمام ما يكون بحيث لا يحتاج إلى أن يمدّه غيره ليكتسب منه وصفًا، بل كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو موجود حاضر له. والناقص ما لا يحضر معه كل ما هو ممكن له بل لا بدّ من أن يحصل له ما به يكمل بعد ما لم يكن حاصلًا له. والأول إن كان قد حصل له ما ينبغي وكان بحيث أن يحصل لغيره من وجوده أيضًا فيسمّى "فوق التمام"، لأنه من نفسه تام وكان قد فضل منه وفاض على غيره. والثاني إن لم يحتج في وصوله إلى كماله اللائق في حقّه الممكن له إلى أمر خارج عن ذاته وعن علله الذاتية حتى يحصل له

ما ينبغي أن يحصل له فيسمّى "مستكفيًا". فمثال فوق التمام المبدأ الأعلى. ومثال التمام العقول الفعّالة. ومثال المستكفي النفوس الفلكية والأفلاك وما فيها ونفوس الأنبياء صلوات الله عليهم، حيث لا يحتاجون في بلوغهم الغاية في الكمال إلى تعلّم بشري بل بإلقاء الوحي وإلهام الحق من الملك. والملائكة وإلهاماتها من العلل الذاتية للإنسان. ومثال الناقص باقي النفوس الإنسانية التي تحتاج في التكميل إلى الأنبياء والأوصياء عليهم السلام. (مبع، ١٦٠، ٢٠)

تام في التجريد

- التامة في التجريد ما يكون مجرّدًا عن المادة ولواحقها وإضافتها جميعًا - أما بحسب الفطرة أو بسبب تجريد مجرّد يجرّدها - فعلى أي الوجهين يكون معقولًا كليًا أو شخصيًا، معقولًا لغيره أو لنفسه. (تفسق(٥)، ١٤٠، ١٤)

تأويل

- مراده من "التأويل" حمل الكلام على غير معناه الموضوع له، "والتعطيل" هو التوقّف في قبول ذلك المعنى، وأكثرهم على أن ظواهر معاني القرآن والحديث حقّ وصدق، وإن كانت لها مفهومات ومعان آخر غير ما هو الظاهر، كما وقع في كلامه صلى الله عليه وآله: "إن للقرآن ظهرًا وبطنًا وحدًا ومطلعًا" كيف ولو لم تكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولى من غير تشبيه وتجسيم لما كانت فائدة في نزولها وورودها على الخلق كافّة، بل كان نزولها موجبًا لتحيّرهم وضلالهم وهو ينافي الرحمة والحكمة. (تفسق(٥)، ١٥٢، ٨)

- اعلم أنّ مقتضى الدين والديانة أن لا يأول المسلم شيئًا من الأعيان التي نطق به القرآن والحديث إلّا بصورها وهيئاتها التي جاءت، بل اكتفى بظاهر الذي جاء إليه من النبي والأئمة سلام الله عليهم، ومشايخ المجتهدين رضوان الله عليهم أجمعين، اللهمّ إلّا أن يكون ممّن قد خصّصه الله بكشف الحقائق والمعاني والأسرار، وإشارات التنزيل وتحقيق التأويل، فإذا كوشف بمعنى خاص أو إشارة وتحقيق قرّر ذلك المعنى من غير أن يبطل صورة الأعيان، لأنّ ذلك من شرائط المكاشفة، إذ قد مرّ أنّ ألفاظ القرآن يجب حملها على المعاني الحقيقية لا على المجاز والاستعارات البعيدة، وكذا ما ورد في الشرع الأنور من لفظ الجنّة والنار والميزان والصراط وما في الجنّة من الحور والقصور والأنهار والأشجار والثمار وغيرها من العرش والكرسي والشمس والقمر والليل والنهار. ولا يؤول شيئًا منها على مجرّد المعنى ويبطل صورته، كما فعله في باب الأعيان المعادية كثير من العقلاء المحجوبين بعقلهم وفطانتهم البتراء، التي كانت البلاهة أدنى إلى الخلاص منها، بل يثبت تلك الأعيان كما جاء ويفهم منها حقائقها ومعانيها. (تفسق(٥)، ١٦٦، ٢)

- إن كان الإنسان ممن خصّه الله بكشف الحقائق والأسرار وإشارات التنزيل ورموز التأويل، فإذا كوشف بمعنى خاص أو إشارة وتحقيق قرّر ذلك المعنى من غير أن ينطبق ظاهره فحواه أو يناقض باطنه مبناه فهذه علامة الإصابة في الفهم وصحّة المكاشفة. فإنّ كل تأويل ينافي التفسير فليس بصحيح كما ستعلم. وكذا كل ظاهر ليس له باطن فهو كشبح لا روح فيه فإن الله سبحانه ما خلق شيئًا في عالم الصورة إلّا وله نظير في عالم المعنى وما أبدع شيئًا في عالم الآخرة إلّا وله نظير وروح في عالم المبادي والرجعي. وكذا له نظير يحاكيه وروح يحاذيه في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق المطلق والغيب المحض وهو الواحد الأحد المبدع سائر الأشياء وكل ما يوجد في الأرض والسماء. فما من شيء في عالم من العوالم إلّا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه والعوالم متحاذية متطابقة. (مشق، ٩٥، ٥)

- إنّ مقتضى الدين والديانة إبقاء الظواهر على حالها، وأن لا يأوّل شيئًا من الأعيان التي نطق به القرآن والحديث إلّا بصورتها وهيئتها التي جاءت من عندالله ورسوله، فإن كان الإنسان ممّن خصّه الله بكشف الحقائق والمعاني والأسرار وإشارات التنزيل ورموز التأويل، فإذا كوشف بمعنى خاص أو إشارة وتحقيق، قرّر ذلك المعنى من غير أن يبطل ظاهره فحواه، وتناقض باطنه مبناه، وتخالف صورته معناه، لأن ذلك من شرائط المكاشفة، وهذه من علامات الزيغ والاحتجاب، فالله سبحانه ما خلق شيئًا في عالم الصورة والدنيا إلّا وله نظير في عالم المعنى والعقبى، وما أبدع شيئًا في عالم العقبى، إلّا وله نظير في عالم الآخرة والمأوى وله أيضًا نظير في عالم الأسماء، وكذا في عالم الحقّ وغيب الغيوب، وهو مبدع الأشياء، فما من شيء في الأرض ولا في السماء إلّا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه، والعوالم متطابقة متحاذية المراتب، فالأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق ووجود الموجودات، فجميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في عالم الأرواح، كبدن الإنسان بالقياس إلى روحه، ومعلوم عند أولي البصائر أنّ هوية البدن بالروح، وكذا جميع ما في عالم الأرواح هي مثل وأشباح لما في عالم الأعيان العقلية الثابتة التي هي أيضًا مظاهر أسماء الله تعالى، واسمه عينه كما حقّق في مقامه، ثم ما خلق في العالمين شيء إلّا وله مثال مطابق وأنموذج صحيح في الإنسان، فلنكشف أولًا عن بيان حقيقة العرش والكرسي والاستواء عليه والتمكّن فيها بمثال واحد في هذا العالم الإنساني، ليقاس به غيره من معاني الألفاظ الموهمة للتشبيه. فنقول: مثال العرش في ظاهر عالم الإنسان قلبه المستدير الشكل، وفي باطنه روحه الحيواني بل النفساني، وفي باطن باطنه النفس الناطقة، وهو قلبه المعنوي

محلّ استواء الروح الإضافي، الذي هو جوهر علوي نوراني مستقرّ عليه بخلافة الله في هذا العالم الصغير، كما أنّ مثال الكرسي في ظاهر هذا العالم البشري صدره، وفي الباطن روحه الطبيعي الذي وسّع سموات القوى السبع الطبيعية وأرض قابلية الجسد وفي باطن باطنه نفسه الحيوانية التي فيه موضع قدمي الناطقة اليمنى واليسرى، أي المدركة والمحرّكة، كما أنّ الكرسي موضع القدمين، قدم صدق عند ربك، وقدم الجبار حين يضع في النار، ثم العجب كل العجب وليس بعجب، أنّ العرش مع عظمته وإضافته إلى الرحمن بكونه مستوى له، بالنسبة إلى سعة قلب العبد المؤمن قيل: إنّه كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والأرض، وقد ورد في الحديث الرباني: لا يسعني أرضي ولا سمائي، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن، وقال أبو يزيد البسطامي: لو أنّ العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحسّ بها. فإذا علمت هذا المثال وتحقّقت القوى على هذا المنوال، فاجعله دستورًا لك في تحقيق حقائق الآيات، وميزانًا تقيس به جميع الأمثلة الواردة على لسان النبوّات. (مفغ، ٨٧، ١٨)

القشرة، ونسبة المفسّر إلى المحقّق المستبصر كنسبة من يترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه في مثال المؤذن، الذي كان يرى في المنام أن في يده خاتمًا يختم به فروج النساء وأفواه الرجال، إلى الذي يدرك منه أنّه كان يؤذن قبل الصبح في شهر رمضان. فإن قلت: لم أبرزت هذه الحقائق في هذه الأمثلة المضروبة، ولم تكشف صريحًا حتى وقع الناس في جهالة التشبيه وضلالة التمثيل. فالجواب: أنّ الناس نيام في هذا العالم، والنائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ إلّا بالمثال دون الكشف الصريح، وذلك مما يعرفه من يعرف العلاقة التي بين عالمي الملك والملكوت. فإذا عرفت ذلك عرفت أنّك في هذا العالم نائم وإن كنت عارفًا، فالناس كلهم نيام في هذا العالم، فإذا ماتوا وانتبهوا انكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالأمثلة وأرواحها، ويعلمون أنّ تلك الأمثلة كانت قشورًا وقوالب لتلك الأرواح، ويعاينون صدق آيات القرآن والأحاديث النبوية. (مفغ، ٩٦، ١٦)

- بل نقول: كل ما لا يحتمله فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على وجه لو كنت في النوم مطالعًا بروحك للوح المحفوظ، لتمثّل ذلك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير، ولذلك قيل: إنّ التأويل كله يجري مجرى التعبير ومدار تدوار المفسّرين على

تأييس

- أمّا الإبداع المحض من غير اشتراط سبق زماني للفاعل بالذات على مجعوله ولا اقترانه بعدم المجعول وهو التأييس المطلق له من ليس ساذج غير زماني، فقوم لا يسمّون مثل هذا التأييس المطلق "فعلًا" لاشتراطهم انتقال الفاعل من حالة إلى

حالة وسبق العدم الزماني فيه، وهو وهم باطل، إنّما حداهم إليه حسبانهم أنّ حدوث العالم منه تعالى لا يتمشّى إلّا بهذا الوجه. (تفسق(٤)، ٤٠٢، ١٣)

- في القرآن تنبيهات بليغة على أنّ فعله تعالى ليس إلّا الإبداع الصرف والتأييس المحض، من غير مباشرة ولا تغيُّر وانفعال وتكثّر، وقوله: ﴿فَسُبْحَانَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (يس: ٨٣) إشارة إلى تفريع الحكم السابق بأنّ فعله ليس إلّا بأمره المطلق وإرادته المطلقة، الخالية عن شوب قصور ووصمة حدوث وفتور. (تفسق(٤)، ٤٠٢، ١٨)

- ثم إذا كانت موجودية الأشياء - كما علمت - ليست باتّصاف الماهيّة بالوجود بل بإبداع المبدأ تعالى وجوداتها، وتأييسه إيّاها - على النحو الذي مرّ ذكره - فيكون الله تعالى وجود الوجودات، فإذا كان الله وجود الوجودات فلا يكون للموجودات تحصّل إلّا به، ولا هويّة لها إلّا بهويّته. ثم ليست هويّة الباري متقوّمة بها وإلّا لزم الدور وافتقار الواجب إلى الممكن - وكلاهما محالان - فيكون الموجود بالحقيقة هو الحقّ تعالى لا غير، ويكون موجودية غيره باعتبار أخذها معه، فيكون من قبيل الإظلال والأشباح التي يتراءى في المرائي الصيقلية بتبعية الشخص الخارجي، فالماهيّات كلها بمنزلة المرائي التي يتراءى فيها صورة الوجود الحقيقي - لعدميّتها كعدمية لون المرآة -. (تفسق(٥)، ٣٥٧، ٧)

تجارة

- التجارة التي هي لذّة القوّة الخيالية والنفس السبعية إذ بها يحصل الجاه والحشمة؛ ممّا يشكّل إثباته على أكثر الناس لغلبة التجسّم عليهم وكثافة الحجاب فيهم. (تفسق(٧)، ٢٩٠، ١٢)

تجانس وتماثل

- المجانسة والمشاكلة ونظائرها إنّها بالحقيقة من عوارض الكثرة، إذ لولا الكثرة ما صحّت شيء منها فعدّهما من عوارض الكثرة أولى، فإنّ جهة الاتّحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأنّ المثلين هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية، فالتجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسًا حين أخذه لا بشرط شيء، وقد علمت أنّ الطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مجرّدة عمّا اختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها متماثلة، وكذا الحال في الأصناف الأخر من الواحد الغير الحقيقي. (سفع(١/ ٢)، ١٠١، ٩)

تجدّد شيء

- إنّ تجدّد الشيء إنْ لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدّده يحتاج إلى مجدّد وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدّده لا يحتاج إلى جاعل

يجعله متجدّدًا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلًا بسيطًا لا مركّبًا يتخلّل بين مجعول ومجعول إليه، ولا شكّ في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدّد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان، ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وإنّما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليّته. (سفع(١/ ٣)، ٦٨، ٧)

- إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا لا الشيء الخارج عنها إليه، وهو معنى نسبي، والأمور النسبية والإضافية تجدّدها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدّد ما نسب إليه وثباته فضلًا عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدّد؛ فهاهنا ثلاثة أشياء تجدّد شيء وشيء به التجدّد وشيء متجدّد، والأول معنى الحركة، والثاني المقولة، والثالث الموضوع، وكذا خروج الشيء من القوّة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوّة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث. (سفع(١/ ٣)، ١٠٩، ٦)

تجدّد للشيء

- التجدّد للشيء إن لم يكن صفة ذاتية له، ففي تجدّده يحتاج إلى مُجدِّد؛ وإن كان صفة ذاتية لشيء، فلا يحتاج ذلك الشيء إلّا إلى جاعل يجعل ذاته، لا إلى جاعل يجعلها متجدّدة، إذ الذاتيات لا تعلّل. ولا شبهة أنّ في الوجود شيئًا حقيقته التجدّد والسيلان؛ وهو عندنا الطبيعة، وعند القوم الزمان والحركة. ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما، وإنّما الفائض من الجاعل الحقّ على كل شيء ثباته وفعليّته. فإذا كان ثبات الشيء ثبات تجدّده وفعليّته فعلية قوّته، فلا محالة يكون الفائض من الحقّ عليه ثبات تجدّده - كالطبيعة - وفعلية قوّته - كالهيولى الأولى -؛ فتجدّد الطبيعة عين ثباتها، كما أن قوّة الهيولى فعليّتها. فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى الحقّ، وبما هي متجدّدة يرتبط إليها تجدّد المتجدّدات وحدوث الحادثات؛ كما أنّ الهيولى بما هي لها فعلية - وإن كانت فعلية القوّة - صدرت عن المبدأ الفعّال على سنّة الإبداع، وبما هي قوّة وإمكان استعدادي يستصحّ بها الحدوث والانقضاء والدّثور والفناء. فهذان الجوهران بدثورهما وتجدّدهما واسطتان في الحدوث والزّوال للأمور الجسمانية، وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث، وينحسم مادّة الشبهة المشهورة التي أعْيَت الفضلاء في حلّها. (رسح، ٥١، ٤)

تجدّد المتجدّدات

- إنّ تجدّد المتجدّدات مستندة إلى أمرٍ يكون جوهره وذاته متبدّلة سيّالة، وهي الطبيعة؛ لأنّ الجواهر العقلية هي فوق التغيّر والحدوث، وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية. وأمّا الأعراض، فهي تابعة في الوجود للجواهر الصورية. (رسح، ٥٠، ٩)

تجريد

- إنّ معنى التجريد في التعقّل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا أنّ النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحسّ ومن الحسّ إلى الخيال ومنه إلى العقل، بل المُدرِك والمُدْرَك يتجرّدان معًا وينسلخان معًا من وجود إلى وجود وينتقلان معًا من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلًا وعاقلًا ومعقولًا بالفعل بعدما كانت بالقوّة في الكل. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٦، ٥)

تجريدات

- إنّ ما ذكرناه من التجريدات إنما يكون في العلوم الصورية وليس من شرط كل إدراك أن يكون بصورة ذهنيّة. وذلك لأنّ العاقل يدرك نفسه بعين ذاته، يعني صورته التي هو بها هو، لا بصورة على ذاته كما يظهر لمن راجع وجدانه في علمه بذاته، فإنّ كل إنسان يدرك ذاته على وجه يمنع فيه الشركة. ولو كان هذا الإدراك بصورة حاصلة في النفس فهي كليّة، وإن كانت مجموع كلّيات تختصّ جملتها بنفس واحدة فلا يخرج عن احتمال صدقها على كثيرين. (مبع، ٨٠، ١٠)

تجلٍّ

- إنّ التجلّي غير الحلول والاتّحاد والاتّصال، لئلّا تقع في الضلال والكفر والاحتجاب والانفصال، فتدعي بوقاحتك الاتّصاف بالكمال، وتسبق بنورك الموهوم ووجودك المتّهم المبهم الميشوم نور المهيمن المتعال، ووجود المبدأ الفعّال، ولا تتوهّمن أيها المحجوب لذاتك وجودًا سوى ما أفاضه العزيز القهّار، ولا تكونن بظهور هويّتك الموهومة ممحًّا لظهور نور الأنوار، كاشفًا لنوره عن شهودك كسف القمر نور الشمس عن عيون الناظرين من الأبصار. (تفسق(٤)، ١١٦، ٢٢)

- أمّا كفر القلب وهو أنّ السالك إذا انجلت مرآة سرّه بحيث حوذي بها شطر الحقّ، وتنقّى عن عين قلبه الكدورات النفسانية، وارتفعت عنها الغشاوات الدنياوية، فوقع فيها نور الحقّ ويتجلّى لها جمال الأحدية، فإذا غافصه تجلّيه فربّما نسي هويّته الإمكانية وخرج عن رتبة العبودية، ولم تثبت بالقول الثابت. فاعتقد لذاته "أنّها عين الحقّ" وبادر وقال: "إنّه فيها" "فأنا الحقّ" و"سبحاني ما أعظم شأني، فقد تدرّع باللاهوت ناسوتي" إلّا أن يثبته الله بالقول الثابت في الدنيا والآخرة، فيعرف أنّ الصورة الإلهية ليست في مرآة ذاته، بل تجلّت فيها وما حلّت فيها، بل ظهرت منها، ولو حلّت لما تصوّر أن تتجلّى صورة واحدة لمرائي كثيرة في حالة واحدة، بل كانت بحيث إذا حلّت في مرآة واحدة ارتحلت عن الأخرى. وهيهات! فإنّ الله لا يتجلّى لجملة من العارفين دفعة واحدة، وإن كان في بعض المجالي أظهر وأصحّ وأقوم وأوضح، وفي بعضها أخفى وأكتم وأبهم وأميل إلى الاعوجاج عن الاستقامة، وذلك لتفاوت المرائي في

الصقالة والصفاء وصحّة الاستدارة والاستواء، في رفع الحجب عن بسيط وجهها كلًّا أو بعضًا. (تفسق(٤)، ٢٥٠، ٤)

- إنّ سعادة الجوهر العقلي من الإنسان في إدراك الحقائق العقلية وفيها نعيمه. فنعيمه لا يوجد في السماء ولا في الأرض ولا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا في الجنّة ولا في النار. وبوجه يوجد في الجميع، إذ لكل واحدة منها حقيقة عقلية وصورة مفارقة يشاهدها العارف ويستلذّ بها في مرائي محسوساتها ومظاهر قابليّاتها محتجبة عن الأبصار، مختفية عن أنظار الأغيار، إلّا أنّها لا ينكشف له حقّ الانكشاف، ولا يتجلّى له كلّ التجلّي إلّا بعد الانقطاع التامّ عن الدنيا والانتزاع عن المادّة البدنية فيتجلّى له حينئذٍ تجلّيًا يكون انكشاف تجلّيها بالقياس إلى ما علمه كانكشاف تجلّي المرايا بلا حجاب بالقياس إلى أشباحها الخيالية، بل المعرفة الحاصلة في قلبه هي بعينها تستكمل في حقّه وتنقلب مشاهدة صريحة، كما أنّ نفسه المدبّرة لبدنه تنقلب في الاستكمال عقلًا مفارقًا، ولا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلّا من حيث زيادة الكشف وتمام الوضوح. (تفسق(٧)، ٤١، ١٣)

تجلٍّ وجودي

- إنّ الماهيّات الخاصة حكاية للوجودات، وتلك المعاني الكلّية حكاية لحال الماهيّات في أنفسها، والقبيلان مشتركان في أنّهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلّق بها الشهود ويتأثّر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيّات أزلًا وأبدًا، والموجود هو ذات الحقّ دائمًا وسرمدًا، فالتوحيد للوجود والكثرة والتميُّز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة، فللوجود الحقّ ظهور لذاته في ذاته هو سُمّي بغيب الغيوب، وظهور بذاته لفعله ينوّر به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح، وهو عبارة عن تجلّيه الوجودي المسمّى باسم النور به أحكام الماهيّات والأعيان، وبسبب تمايز الماهيّات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلّق جعل وتأثير كما مرّ اتّصفت حقيقة الوجود بصفة التعدّد والكثرة بالعرض لا بالذات، فيتعاكس أحكام كل من الماهيّة والوجود إلى الآخر وصار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدّد وتكرار في التجلّي الوجودي كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وإنّما التعدّد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلّي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيّات بلا جعل وتأثير فيها، وبتعدّد الماهيّات يتكثّر ذلك النور كتكثّر نور الشمس بتعدّد المشبكات والرواشن، فانكشف حقيقة ما اتّفق عليه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهيّات الإمكانية أمور عدميّة لا بمعنى أنّ مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل

فيها؟ ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية؟ بل بمعنى أنّها غير موجودة لا في حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع، لأنّ ما لا يكون وجودًا ولا موجودًا في حدّ نفسه لا يمكن أن يصير موجودًا بتأثير الغير وإفاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه، والماهيّات موجوديّتها إنّما هي بالعَرَض بواسطة تعلّقها في العقل بمراتب الوجود وتطوّره بأطوارها. (سفع(١/ ٢)، ٣٤٠، ١٢)

تجلّ وظهور

- إنّ جميع الماهيّات والممكنات مرائي لوجود الحقّ تعالى ومجالي لحقيقته المقدّسة، وخاصّية كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي صورة ما تجلّي فيها، إلّا أنّ المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والإمكان فيها لا يمكن لها حكاية الحقّ الأول إلّا في غاية البُعد كما ذكره معلّم المشائين أرسطاطاليس في أثولوجيا، وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية، وبيان ذلك إنّ للحقّ تجلّيًا واحدًا على الأشياء وظهورًا واحدًا على الممكنات، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الأفعال، فإنّه سبحانه لغاية تماميّته وفرط كمال فضل ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته، وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولى لاستحالة المثلين، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية، فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة، والإفاضة بعبارة أخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلّية والتأثير في لسان قوم آخر، والمحبّة الافعالية عند أهل الذوق والتجلّي على الغير عند بعض، الكثرة والتعدّد حسب تكثّر الأسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدّس، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرائي الماهيّات بحسبه، لا أنّ لها بحسب ذاتها ظهورات متنوّعة وتجلّيات متعدّدة كما توهّمه بعض؟ وإلّا يلزم انثلام الوحدة الحقّة تعالى عنه علوًّا كبيرًا. (سفع(١/ ٢)، ٣٥٧، ٣)

تجلّي الله

- إنّ معيّته تعالى للأشياء ليست كمعيّة جسم لجسم، أو جسم لعرض، أو عرض لعرض، وبالجملة ليست تلك المعيّة معيّة في الوضع والمكان ولا في الزمان والآن، ولا في المحلّ والحالّ، ولا في الفعل والانفعال، ولا في الحركة والانتقال: لتعاليه عن هذه الأوصاف والأشباه والأمثال. وليست أيضًا معيّة في الوجود، لكونه قبل كل موجود وقبليّته قبليّة لا تنقلب إلى المعيّة التي تقابلها. بل معيّته تعالى نحو آخر من المعيّة مجهولة الكنه. وإنّما يعرف الراسخون في العلم لمعة منها ويشمّون رائحة من كيفياتها وإذا أرادوا أن

يفيضوا على غيرهم من المستعدّين شيئًا منها مثّلوا لهم مثال المرآة وقالوا: إنّ الله تعالى يتجلّى للأشياء كما تتجلّى صورة الشخص في المرائي المتعدّدة المختلفة صِغَرًا وكِبَرًا، واستقامة واعوجاجًا، وصفاءً وكدورة، وغشًّا وخلاصًا، وإنّ التجلّي من قِبَله حاصلة دائمًا لجميع الأشياء - لأنّه نور، والنور من حقيقته التجلّي والظهور على المجالي والمظاهر - لكن عدم ظهور هذا التجلّي إمّا لضعف فيها وصغر في مرآة ذاتها لا تطيق احتمال النور العظيم الباهر - كما لا تطيق نور الشمس أبصار الخفافيش وعيون العمشان إلّا ظلالًا ضعيفًا منه - وهذا مثال الأجسام والنفوس الناقصة كالجماد والنبات، وغير الناطق من الحيوان والناقص من الإنسان. (تفسق(٦)، ١٧١، ١٩)

تجلّي حقيقة الحقّ

- نعم، يتجلّى في بعض المرائي أصحّ وأظهر وأقوم وأوضح، وفي بعضها أخفى وأميل إلى الاعوجاج عن الاستقامة، وذلك بحسب صفاء المرائي وصقالتها وصحّة استدارتها واستقامة بسيط وجهها. وكما يتجلّى حقيقة الحقّ لجملة من العارفين من الملائكة المقرّبين وعباد الله الصالحين كذلك يتجلّى بوجه ظلّي للأشياء جميعها - على تفاوت درجاتهم في الضعف والقصور -. ولهذا المعنى قال واحد من الحكماء المتقدّمين: "إنّ المحسوسات كلّها يتشبّه بالحقّ، إلّا أنّها لكثرة قشورها وقلّة نورها لا تقدر على حكاية الحقّ من وصفها". (تفسق(٦)، ١٧٣، ١٦)

تجلّيات ذاتية

- اعلم: أنّ للحقّ تعالى شؤونًا وتجلّيات ذاتية أزلًا وأبدًا، وله بحسبها أسماء حقيقية، وله أيضًا بحسب ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩) شؤون وتجلّيات متجدّدة متعاقبة وله بحسبها أسماء وصفات إضافية أو سلبية، ولكل من الأقسام الثلاثة نوع من الوجود، إذ الوجود لسعة دائرته يشمل الأشياء كلها حتى الاعدام والقوى والإمكانات والاستعدادات، إذ لكل منها ماهيّة ومعنى والفرق بين الذات والصفة والاسم. إنّ الذات عبارة عن هوية شيء ونحو وجوده الخاص به وهو حقيقته المخصوصة، ثم لكلّ هوية وجودية نعوتًا كلّية ذاتية وعرضية، تصدق مفهوماتها على تلك الهوية اشتقاقًا، فالمشتقّات هي الأسماء ومبادئها هي الصفات، والفرق بين الاسم والصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المركّب والبسيط في الخارج، إذ مفهوم الذات معتبر في مفهوم الاسم وليس بداخل في الصفة، لأنّها مجرّد الأمر العارض أو كالفرق بين اللا بشرط شيء وبشرط لا شيء، إذ قد يراد من الصفة معنى لا يحمل على الذات، ويقال له العرض، ويراد من الاسم معنى يصحّ أن يحمل على الذات ويقال له العرضي،

فيكونان متّحدين بالذات متغايرين بالاعتبار كما في العرض والعرضي على ما ذهب إليه بعض محقّقي أهل النظر. (مفغ، ٣٢٧، ٦)

تحصل بالفاعل

- إن كانت حال الهيولى في نفسها هي القوة والإبهام، وبحسب علّتها القريبة التنوّع والتحصُّل، فلك أن تقول بحسب جليّ النظر أنّ تَحصُّل الشيء بالفاعل القريب تحصُّل بأمر خارج عن ذاته، ولكن يجب أن تتفطّن بأن فاعل الشيء بمنزلة ذات الشيء، بل هو أقرب منها إلى ذاته. فالتحصّل بالفاعل ليس تحصُّلًا بأمر عارضي خارج عن قوام الشيء فإن رجعت وقلت إذا كان محصّل الهيولى أمرًا داخلًا في قوامها فكيف يكون الهيولى قوة محضة وإبهامًا صرفًا؟ قلت لا شكّ عندنا في أن الهيولى ليست أمرًا مباينًا في الوجود لعلّته القريبة من الصورة وغيرها بحسب نفس الأمر، إذ لا وجود لها استقلاليًا، بل الوجود إنّما يكون بالذات للصورة، والهيولى منها بمنزلة الظل من ذي الظل، والظل أمر عدمي في الخارج؛ إلّا أن للعقل أن يتصوّرها شيئًا آخر غير الصورة يكون ماهيّتها في نفسها قوّة شيء واستعداد أمر حادث، كما يتصوّر الظل معنى آخر غير الضوء ماهيّتها عدم النور ونقصانه. (مبع، ٢٦٥، ١٩)

تحقُّق الوجود بنفسه

- معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقّق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل إمّا بذاته كما في الواجب، أو بفاعل لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود، والحاصل إنّ الوجود أمر عيني بذاته سواءًا صحّ إطلاق لفظ المشتقّ عليه بحسب اللغة أم لا. (سفع(١/ ١)، ٤٠، ١٦)

- معنى تحقُّق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل لم يفتقر تحقُّقه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود لاحتياجه. (مسق، ١٣، ١٨)

تَخيُّل

- إنّ كل فعل نفساني فشوق مع تخيُّل وإن لم يكن ذلك التخيُّل ثابتًا بل يكون زائلًا فلم يبقَ الشعور به، فإنّ التخيُّل غير الشعور: ولو كان لكل شعور شعور به لذهب إلى غير النهاية. ثم إنّ لانبعاث الشوق من النائم والساهي وكذا ممن يلعب بلحيته مثلًا علّة لا محالة إمّا عادة أو ضجر عن هيأة أو إرادة انتقال إلى هيأة أخرى أو حرص من القوى الحسّاسة أن يتجدّد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها، والعادة لذيذة، والانتقال عن المملول لذيذ. (سفع(١/ ٢)، ٢٥٣، ٨)

- التخيّل أيضًا إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأنّ الخيال لا يتخيَّل إلّا ما أحسّ به ولكن في حالتي حضور مادّته

وعدمها. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٠، ١٣)

- إنّ التعقُّل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتّحاد النفس بها، وكذا التخيُّل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها، بل على نعت المثول لديها مع اتّحاد النفس بها من جهة قوّتها الخيالية. (سفع(١/ ٣)، ٣٨٢، ٢٠)

تدبُّر ونظر

- إنّ التركيب من الماء والطين مثلًا دلَّ على الحركة، والحركة دلّت على اختلاف الجهتين، ولم يمكن اختلافهما إلّا بجسم محيط وهو السماء، وأنّه لا بدّ وأن تكون متحرّكة على الدوام، حتى يتصوّر حدوث الحوادث، وسيأتي أيضًا أنّ هذه الحركة ليست طبيعية ولا حيوانية جسمانية، بل حيوانية عقلية تقرّبًا إلى الله، وتوسّلًا إلى ملكوته الأقدس، وهذا هو معنى التدبّر والنظر في أمر السماء والأرض الذي أمر الله تعالى عباده في كتابه، وحثّ عليه تأكيدًا ومبالغة في كثير من الآيات، مثل قوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا﴾ (قّ: ٦). (مفغ، ٣٦٦، ٢٤)

تدبير

- التدبير وهو إخراج الشيء من النقص إلى الكمال إخراجًا غير محسوس، وهو معنى الربوبيّة، كقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الفاتحة: ٢). (سري، ٧٦، ١٠)

تدرُّج في مسلك الإلهية

- هذه العلوم الثلاثة التوحيدية - أعني توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال - أعلى طبقات العلوم، وأعلى هذه وأشرفها هو علم الذات، ثم علم الصفات، ثم علم الأفعال، ولهذا وقع بهذا الترتيب في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ (آل عمران: ٢) وكذا وقعت الدلالة على هذه العلوم الثلاثة في قوله سبحانه: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ١٦٣) بهذا المنهج، فإنّ قوله "إلهكم إله واحد" توحيد للذات، وقوله "لا إله إلا هو" توحيد الصفات على ما قرّرناه وقوله "الرحمن الرحيم" أي رحمن الدنيا ورحيم الآخرة توحيد الأفعال. هذا طريق التدرّج في مسلك الإلهية. (تفسق(٥)، ٥٨، ١٢)

تدرُّج في مسلك العبودية

- أمّا طريق التدرّج في مسلك العبودية... وهو الترقّي من الأفعال إلى الصفات، ومن الصفات إلى الذات، فكما أنّ طريق الإلهية يقتضي التدرّج النزولي إلى أدنى المراتب ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ (قّ: ١٦) "أنا عند المنكسرة قلوبهم، أنا عند المندرسة قبورهم" "لو دلّيتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط إلى الله" وذلك لأنّ كمال النورية والظهور يوجب كمال القرب والدنو، ألا ترى أنّه إذا كان في سطح واحد سواد وبياض ترى البياض لوضوحه أقرب، والسواد لخفائه أبعد،

ففي طريق العبودية يقع التدرّج الصعودي إلى أعلى المراتب، وهو مقام العندية "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل". فوقع بيان هذه المراتب في كلام الله تعالى على سنّة الإلهية كما علمت وفي كلام الرسول صلى الله عليه وآله على سنّة العبودية، حيث قال: "أعوذ بعفوك من عقابك" فهذه ملاحظة توحيد الأفعال ثم قال: "وأعوذ برضاك من سخطك" هذا بملاحظة توحيد الصفات، ثم قال: "وأعوذ بك منك" هذا بملاحظة توحيد الذات فلم يزل إلى القرب يترقّى من طبقة إلى طبقة ومن مرتبة إلى مرتبة في الشرف والقرب حتى انتهى إلى النهاية، ثم عند النهاية اعترف بالعجز والقصور، لأنّ الذات الأحدية ليس لأحد فيها قدم، فقال: لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك". فهذا أدقّ العلوم وأشرفها، ومثله في الشرف والغموض علم الآخرة وعلم المعاد وهو متّصل بعلم المعرفة. (تفسق(٥)، ٥٨، ١٣)

تذكّر

- الذكر وهو إنّ الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوّة العاقلة، فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكّر، وعند الحكماء لا بدّ في التذكّر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوّة العاقلة الإنسانية، واختلفوا في أنّ ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانية أو متّصلة اتّصالاً عقليًّا احتجبت عنه النفس إمّا بسبب اشتغالها بعالم الحسّ أو لعدم خروجها من القوّة إلى الفعل في باب العقل والمعقول، وقد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام. (سفع(١/٣)، ٥٠٩، ١١)

- التذكّر، وهو أنّ الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوّة العاقلة، فإذا حاول الذهن استرجاعها، فتلك المحاولة هي التذكّر، وعند الحكماء لا بدّ في التذكّر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات، هو خزانة للقوّة الناطقة الإنسانية، واختلفوا في أنّ ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانية، أو متّصلة اتّصالاً عقليًّا احتجبت عنه النفس، أما بسبب اشتغالها بعالم الحسّ، أو لعدم خروجها من القوّة إلى الفعل في باب العقل والمعقول. (مفغ، ١٣٣، ٢)

ترتيب العلوم

- العلوم تترتّب بترتّب موضوعاتها في العلوم حتى ينتهي إلى ما لا أعمّ من موضوعه؛ وهو الفلسفة الأولى، لأنّ موضوعها الوجود. (تنم، ٥٠، ١٤)

تركيب

- إنّ كل متمايزين في الوجود أو العقل فتمايزهما وافتراقهما إمّا بتمام ماهيّتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما؛ أو بشيء من سنخ الماهيّة بعد اشتراك طبيعة ما جوهريّة بينهما، فالمشترك جنس والمعيّنات فصول ومحصلات لطبائع نوعية، والتركيب تركيب اتّحادي؛ أو بأمور عرضية بعد اتّفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة، والمتحصّل أفراد شخصية أو صنفية،

والتركيب تركيب اقتراني. (سفع(١/١)، ٤٢٧، ٧)

تركيب اتحادي

- التركيب الاتّحادي بين الشيئين لا يقتضي أن لا يكون أحدهما موجودًا بل يقتضي أن يكون كلاهما موجودًا بوجود واحد لا بوجودين متعدّدين حين التركيب، وإن جاز أن يكون لأحدهما أو لكل منهما وجود آخر منحازًا عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة مُتّحدة بالصورة محمولة عليها أن يكون اتّحادها معها من حيث كونها مادة خارجية أو عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للمهيّة والجزء غير محمول، بل إنّما اتّحادها وصحّة حملها من حيثية أخرى هي أن تؤخذ مطلقًا لا بشرط خروج الجزء الآخر منه. (سفع(٢/ ٢)، ٣٠٧، ٩)

- اعلم أنّ كل هيولى هي ألطف وجودًا فهي أسرع قبولًا للصورة. وأيضًا كل هيولى هي أبسط جوهرًا وأشدّ روحانية فهي أشرف صورة وكمالًا لما سبق من أنّ التركيب بين المادة وصورتها تركيب اتّحادي كالتركيب بين الجنس والفصل؛ فلا بدَّ أن يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتّحاد. (سفع(٤/ ٢)، ٢٢٢، ١٦)

- تحصيل التركيب الاتحادي بين المادة والصورة، وكذا اتحاد النفس والبدن على وجه وجيه. (رسش، ٣٣٣، ٢٢)

- مَن جوّز تبدّل صورة الشيء وذاته، فقد وضع أنّ ههنا موضوعًا غير مستقرّ الذات ولا ثابت الوجود على حدّ خاص من مراتب تأكّد الوجود وضعفه! غاية الأمر أنّه يجب أن يكون ذاته متحصّل القوام من جوهرين، بينهما تركيب اتّحادي في الوجود؛ كما بين الجنس والفصل في المعنى عند الحكماء، لإبهام أحدهما وتحصّل الآخر؛ وكما بين المادّة والصورة عند بعض، لكون إحداهما بالقوّة والأخرى بالفعل. وهذا ضرب آخر من الاتّحاد بين الصورة الطبيعية والصورة العقلية؛ فلكل صورة طبيعية تشخّص مستمرّ هو روح حقيقتها، وتشخّص متبدّل هي أنحاء حصولاتها وآحاد تعيّناتها؛ مثاله "الحركة" و"الزمان" وسائر الأمور التدريجية - كما مرّ. (رسح، ٧٧، ٢)

تركيب القياس

- لا قياس من أقلّ من مقدّمتين. فإنّ المقدّمة إن اشتملت على كلّية النتيجة، فهي شرطية يستثنى بقضية أخرى؛ وإن اشتملت على أحد جزأيها، فلا بدّ من قضية أخرى يشتمل على جزئها الآخر. ولا قياس من أكثر من مقدّمتين؛ إذ المطلوب له طرفان فقط، ولا بدّ لكل منهما من مناسب لا غير. بل توجد مقدّمات كثيرة لقياسات متعدّدة سائقة إلى قياس واحد لمطلوب واحد؛ فيسمّى "قياسًا مركّبًا" قد يطوى النتائج فيه. (تنم، ٤٢، ٤)

تزايد وتنقّص

- كل من الاشتداد والتضعّف حركة في الكيف، كما أنّ كلًا من التزايد والتنقّص

حركة في الكم. ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحوًا آخر. (سفع(١/ ١)، ٤٢٣، ١٢)

تسبيح

- حقيقة التسبيح وروحها تجريد الذات الإلهية عن علائق الأكوان وشوائب الحدثان والإمكان، وهذا لا يتحصّل إلّا ممّن كان له نحو من التجرّد والطهارة، فكل من كان أشدّ تجرّدًا وأقوى براءة عن المواذ الكونية، وأتمّ تخلّصًا عن الغواشي الدنياوية؛ فهو أتمّ تسبيحًا للحقّ، لأنّ كل أحد لا يعتقد شيئًا إلّا بما في جوهره وذاته. (تفسق(٧)، ١٤٨، ٩)

تسخير

- التسخير، وهي أفعال سخّر الله تعالى لها موجودات هذا العالم، كالإضاءة للشمس والإنارة للقمر والإحراق والإذابة للنار والترطيب للماء، وبالجملة ما سخّر الله له شيئًا من الأجسام كالأفلاك والعناصر والجمادات والنباتات وغير ذلك. (سري، ٧٦، ٢٣)

تسديد

- أمّا التسديد فهو توجيه حركاته إلى صوب المطلوب وتيسيرها عليه ليشتدّ في صوب الصواب في أسرع وقت. (تفسق(١)، ١٣٢، ٤)

تشبيه

- إنّ التنزيه والتقديس يرجع إلى مقام الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء، وهو الواحد القهّار الذي ليس أحد غيره. والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية، والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الأحدي، وله عواقب الثناء والتقاديس وذلك لأن شأنه أفاضة الوجود على الكل، والوجود كله خير محض وهو المجعول، والشرور أعدام، والأعدام غير مجعولة؛ وكذا الماهيّات ما شمّت رائحة الوجود. (رسخ، ٣١٧، ٧)

تشخُّص

- إنّ التحقيق في هذا المقام هو أنّ موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخِّص؛ والفاعل هو النفس، والمسافة هي خصوصيات المقادير على نعت الاتّصال والاستمرار. والإشكال بـ "إن بقاء الموضوع بشخصه لمّا كان شرطًا في كل حركة، والجسم لا يتشخّص إلّا بعوارضه المشخّصة التي من جملتها المقدار، فلا بدّ في بقاء الجسم الشخصي من بقاء مقداره وسائر مشخّصاته ساقط بأن كون هذه الأعراض من مشخّصات الجسم معناه أنها من لوازم وجوده الشخصي، وإنّما التشخّص بالحقيقة بنحو من الوجود يلزمه مقدار ما، وكيف ما، ووضع ما، وزمان ما، وأين ما؛ لا أنّ حدًّا معيّنًا من كل منها يلزم الجسم الشخصي، وإلّا لكان تبدُّل كل خصوصية منها يوجب انعدام

الشخص، وليس كذلك. فظهر أن موضوع هذه الحركة هو الجسم مع مقدار ما؛ والمتبدِّل فيه المتوارد عليه هي الخصوصيات. وهكذا في الحركة في الكيف وغيرها من الأعراض المشخّصة. (جمع، ١٦٩، ١٢)

- إنّ تشخُّص كل شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود، فإنّ الوجود لا يمتاز عن الماهيّة في الأعيان. وما قيل من أنّ تشخّص الشيء بالفاعل فهو أيضًا صحيح، فإنّ الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخّص، فمفيد الوجود هو مفيد التشخّص. وقد علمت أيضًا أنّ كل وجود يتقوّم بفاعله، فكل تشخّص يتقوّم بفاعل ذلك التشخّص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخّص الشيء المتشخّص. (سفع(١/ ٢)، ١٢، ٤)

- إنّ تشخُّص كل شيء وهنيّته إنّما يكون بنحو وجوده، بمعنى أن ما به الشخصيّة بعينه هو ما به التحقّق في المصداق لا في المفهوم كما توهّم، وهذا مما ذهب إليه محقّقو الحكماء ومحصّلوهم كأبي نصر الفارابي وغيره؛ وأمّا المسمّاة عند القوم بالعوارض المشخّصة فإنّما هي من لوازم وأمارات الوجود الذي هو المتشخّص بذاته، المتعيّن بنفسه. (رسل، ٤٠٢، ٧)

- أمّا الامتياز الشخصي فالحقُّ أنّه لا يحصل إلّا بالوجود كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإنّ كل وجود كما أشرنا إليه يتشخّص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو وجود الشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وإن ضمَّ إليه ألف تخصيص فإنّ الامتياز في الواقع غير التشخّص، إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميِّز زائد مع أنّ له تشخّصًا في نفسه. ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء المادي استعداد التشخُّص الوجودي، فإنّ المادة ما لم يكن متخصِّصة الاستعداد لواحد معيَّن من النوع لا يفيض وجوده من المبدأ الأعلى. فما نقل عن الحكماء أنّ تشخّص الشيء بنحو الإحساس أو المشاهدة يمكن إرجاعه إلى ما ذكرناه، فإنّ الوجود لا يمكن العلم به إلّا بنحو المشاهدة الحضورية. وكذا ما قيل: إنّ تشخّص الشيء بالفاعل، فإنّ الفاعل مُعطِ الوجود، والوجود عين الشخصيّة، فيكون الفاعل ما به التشخّص. وقد علمت أيضًا من طريقتنا: أنّ كل وجود يتقوّم بفاعله فكل تشخّص يتقوّم بفاعل الشخص. (شهر، ١١٣، ١٥)

- إنّ تشخُّص الشيء إنّما هو بنفس وجوده لا غير. (شهر، ١١٨، ١٣)

- إنّ تشخُّص كل شيء عبارة عن وجوده الخاص به مجرّدًا كان أو ماديًّا، وأمّا الأعراض فهي من لوازم الشخصية لا من مقوِّماتها، ويجوز أن يتبدَّل كمّياته وكيفياته وأوضاعه تبدُّلًا من صنف إلى صنف ومن نوع إلى نوع والشخص 'هو هو' بعينه. (شهر، ٢٦٢، ٩)

- إنّ تشخّص كل شيء عبارة عن وجوده الخاص به مجرّدًا كان أو جسمانيًّا، وأمّا

الأعراض التي تسمّى بالمشخّصات عندهم فهي من لوازم الشخصية لا من مقوّمات الشخص، ويجوز أن يتبدّل كمّياته وكيفياته وأوضاعه وأزمنته وأيونه تبدّلًا من صنف إلى صنف، ومن نوع إلى نوع، والشخص هو هو بعينه. (مفغ، ٥٩٦، ٥)

تشخُّص الإنسان

- إنّ المعتبر في تشخّص الإنسان هو وجود نفسه التي هي صورة ذاته، وهي الباقية عند تبدّل أعضائه من الطفولية إلى الشباب والشيب، فما دامت النفس الشخصية باقية يكون الإنسان الشخصي باقيًا وإن تبدّلت أعضائه كلًّا أو بعضًا. وكما أنّ تشخّص ذاته بنفسه، فكذا تشخّص بدنه - أعني هذا الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وكذا تشخّصات أعضائه أيضًا بالنفس السارية قواها فيها، فاليد والرجل وسائر الأعضاء ما دامت تقوّمها النفس بقواها، وتدبّرها وتحرّكها ويصل إليها مدد الفيض منها وبها، وهي مضافة إليها إضافة طبيعية ولا قسرية ولا عرضية فهي متعيّنة بها بأنّها يدها، ورجلها، وأعضائها - وإن تبدّلت خصوصيات مقادير كل منها وآحاد كيفيّاتها وأوضاعها بعدما انحفظت نسبتها الطبيعية إلى النفس الواحدة المعيّنة المستمرّة من أول العمر إلى آخره. (تفسق(٤)، ٣٧٣، ٦)

- إنّ المعتبر في تشخُّص الإنسان هو وحدة نفسه الباقية عند تبدُّل أعضاءه من الطفولية إلى الشباب والشيب، فما دامت النفس باقية يكون الإنسان باقيًا وإن تبدّلت الأعضاء جميعًا. وكما أن تشخُّص الإنسان بنفسه التي هي صورة ذاته، فكذلك تشخّص بدنه أيضًا، وتشخّصات أعضاءه بالنفس السارية قواها فيها، فاليد والرجل وسائر الأعضاء ما دامت يسري فيها قوّة نفس متعيّنة يكون يدًا ورجلًا وأعضاءًا لها، وإن تبدّلت عليها الخصوصيات من المواد. فلا فرق حينئذٍ بين الأعضاء التي يتصرّف فيها في اليقظة، وبين الأعضاء التي يتصرّف فيها في النوم. وكذا لا فرق بين البدن والأعضاء التي يكون لها في الدنيا، والتي لها في الآخرة في كونها واحدة شخصية بوحدة النفس وشخصيّتها، وإن تبدّلت في حدّ نفسها بوجه ما لم تتبدّل إضافتها إلى نفس واحدة، لأنّ تشخّص الأعضاء بتشخُّص النفس. (مبع، ٣٨٤، ٩)

تشخُّص بدن الإنسان

- إنّ تشخّص بدن الإنسان المعيّن الشخصي من حيث هو بدنه إنّما هو بنفسه التي هي نحو وجوده، وصورته المقوّمة مرتبة ما من آحاد المقادير، ووضع ما من أفراد الأوضاع وكيف ما من أفراد الكيفيات، وأين ما من أعداد الأيون، من غير أن تشترط خصوصية كل من أفراد هذه المقادير والأوضاع والكيفيات والأيون إلّا في خصوصيات أزمنة مدّة البقاء. (تفسق(٤)، ٣٧٢، ١٩)

تشخُّص الشيء

- إنّ تشخّص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره إنّما يكون بأمر زائد على الماهيّة مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه، فالمشخّص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلّا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإنّ كل وجود متشخّص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضمّ إليه ألف مخصّص، فإنّ الامتياز في الواقع غير التشخّص، إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه حتى إنّه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد مع أنّ له تشخّصًا في نفسه، ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخّص، فإنّ النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادّة متخصّصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى. فما نقل عن الحكماء إنّ تشخّص الشيء بنحو العلم الإحساسي أو المشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلى ما قلناه، فإنّ كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلّا بنحو المشاهدة. (سفع(١/ ٢)، ١٠، ٦)

- إنّ تشخّص الشيء على ما حقّقناه ليس إلّا بنحو وجوده الخاص. (سفع(٢/ ٢)، ٩٥، ١٩)

- إنّ تشخّص الشيء عبارة عن كونه مدرَكًا بالإدراك الحسّي، وأمّا المحسوس بما هو محسوس أي قابل لأن يناله الحسّ فوجوده إنّما يتقوّم بانفعال المادة وعوارضها، وكذا الجوهر الحاسّ مفتقر في وجوده إلى مادة محسوسة. (تفسق(٦)، ٣٢، ٣)

- إنّ تشخّص الشيء بفاعله ومقوّمه ونحو وجوده الذي هو به هو، لا ببدنه وأعراضه المتبدّلة، وإطلاق الشخص على الأعراض المكتنفة من باب تجوّز التسمية للشيء باسم سببه، وزوال الأثر والعلامة لا يستلزم زوال المؤثّر المعلوم به - فتفطّن - . (تفسق(٦)، ٦٧، ١٣)

- إن تشخّص الشيء عبارة عن نحو وجوده الخاص مجرّدًا كان أو ماديًا، وأمّا المسمّى بالعوارض المشخّصة فهي من أمارات وجود الشخص ولوازمه لا من مقوّماته، ويجوز تبدّلها شخصًا إلى شخص أو صنفًا إلى صنف مع بقاء هذا الشخص بهويّته العينية، كما يشاهد من تبدّل أوضاع زيد وكمياته وكيفياته وأينه وأوقاته وزيد زيد بعينه. (كتع، ٤٧، ٩)

تشخُّص الصورة بالهيولى

- إنّ معنى تشخّص الصورة بالهيولى غير معنى تشخّص الهيولى بالصورة وذلك لأنّ معنى الأول أنّها تتشخّص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخّص أو لما يلزمه من الأعراض المسمّاة بالمشخّصات فإنّ حقيقة الهيولى هي القابلية والاستعداد وليست فاعلة للتشخّص. (سفع(٢/ ٢)، ١٥٤، ٢٠)

تشخُّص كل شيء

- إنّ تشخّص كل شيء وما يتميّز به هو عين وجوده الخاص، وإنّ الوجود والتشخّص متّحدان ذاتًا متغايران مفهومًا واسمًا، وأمّا المسمّى عند القوم بالعوارض المشخّصة فليست إلّا إمارات ولوازم للهويّة الشخصية الوجودية لا بأعيانها وأشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حدّ إلى حدّ فيتبدّل كثير منها بل كلّها والشخص هو هو بعينه. (سفع(٤/٢)، ١٨٥، ١٢)

تشخُّص مستمرّ وتشخّص متبدّل

- مَن جوّز تبدّل صورة الشيء وذاته، فقد وضع أنّ ههنا موضوعًا غير مستقرّ الذات ولا ثابت الوجود على حدّ خاص من مراتب تأكّد الوجود وضعفه! غاية الأمر أنّه يجب أن يكون ذاته متحصّل القوام من جوهرين، بينهما تركيب اتّحادي في الوجود؛ كما بين الجنس والفصل في المعنى عند الحكماء، لإبهام أحدهما وتحصّل الآخر؛ وكما بين المادّة والصورة عند بعض، لكون إحداهما بالقوّة والأخرى بالفعل. وهذا ضرب آخر من الاتّحاد بين الصورة الطبيعية والصورة العقلية؛ فلكل صورة طبيعية تشخّص مستمرّ هو روح حقيقتها، وتشخّص متبدّل هي أنحاء حصولاتها وآحاد تعيّناتها؛ مثاله "الحركة" و"الزمان" وسائر الأمور التدريجية - كما مرّ. (رسح، ٧٧، ٥)

تشخُّص المعلول

- إنّ تشخُّص المعلول بتشخّص فاعله المفيض لوجوده؛ إذ الوجود في كل شيء عين تشخّصه وتَشخُّصه عين وجوده، فمفيض وجوده مفيض تشخُّصه؛ فكما لا يكون لشيء واحد شخصي وجودان ولا تشخّصان، فكذا لا يكون له موجدان مشخّصان، لأن أنحاء الوجود والتشخّص متباينة متنافية والاتّصاف بكل منها يقتضي نفي الاتّصاف بغيره، فكذا الحال في الاتّصاف بمبدأ وجوده وتَشخُّصه؛ فإذا فرض لشيء واحد وجودان، فهما متفاسدان؛ إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وهذا البرهان هو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) لا المعنى الذي توهمه بعضهم من وقوع العربدة والنزاع بين إلهين مفروضين، لأنّه كلام خطابي - بل شعري - جلّ جناب القرآن عن أمثال هذا النقصان. (مظه، ٧٥، ٥)

تشخُّصات خارجية

- إنّ الطبائع النوعيّة إذا وجدت في الخارج وتشخّصت بالتشخّصات الخارجية، يترتّب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العيني، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخّصت بالتشخّصات الظلّية تكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيّات من غير أن يترتّب عليها آثارها، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم؛ مثلًا الحاصل من السطح في الذهن متضمّن

لمعنى الكمّ، لكن ليس بحيث يترتّب فيه آثار الكمية أي ليس الحاصل في الذهن من حيث أنّه موجود ذهني وقائم به قابلًا للانقسام إلى الأجزاء لذاته، بل هو معنى بسيط مجرّد بحيث إذا وجد في الخارج يترتّب عليه آثار الكمية لذاته. ومثل ذلك، الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملًا لكن ليس حيوانًا يترتّب عليه آثار الحيوانية: من الأبعاد بالفعل والتحيُّز والنموّ والحسّ والحركة في الذهن، بل يتضمّن لمعنى الحيوان المجرّد عن العمل، المعزول عن الآثار والأفعال؛ وكذا حال الناطق. (سفر(١/١)، ٢٩٦، ١٦)

تشخُّصات ظلية

- إنّ الطبائع النوعيّة إذا وجدت في الخارج وتشخّصت بالتشخّصات الخارجية، يترتّب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العيني، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخّصت بالتشخّصات الظلّية تكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيّات من غير أن يترتّب عليها آثارها، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم؛ مثلًا الحاصل من السطح في الذهن متضمّن لمعنى الكمّ، لكن ليس بحيث يترتّب فيه آثار الكمية أي ليس الحاصل في الذهن من حيث أنّه موجود ذهني وقائم به قابلًا للانقسام إلى الأجزاء لذاته، بل هو معنى بسيط مجرّد بحيث إذا وجد في الخارج يترتّب عليه آثار الكمية لذاته. ومثل ذلك، الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملًا لكن ليس حيوانًا يترتّب عليه آثار الحيوانية: من الأبعاد بالفعل والتحيُّز والنموّ والحسّ والحركة في الذهن، بل يتضمّن لمعنى الحيوان المجرّد عن العمل، المعزول عن الآثار والأفعال؛ وكذا حال الناطق. (سفر(١/١)، ٢٩٦، ١٧)

تشخُّصات ووجودات

- إنّ كل ماهيّة فهي لا تأبى عن كثرة التشخّصات والوجودات، والتشخّص لمّا كان عين الوجود - كما قرّره المحقّقون - أو مساوقًا له - كما يظنّه الآخرون، - فلا يمكن أن يكون من لوازم الماهيّة كالوجود على ما برهن عليه، فلو كانت الماهيّة المجعولة متعدّدة الحصول في الأعيان، كالنوع الواحد المتكثّر أفراده، فلا محالة أن يكون جعلها متعدّدًا. فتعدّد الجعل إمّا أن يقتضي أن يكون بحسب تعدّد نفس الماهيّة، أو تعدّد حصولاتها وأنحاء وجوداتها؛ فيكون الوجود متعدّدًا بالذات والماهيّة متعدّدة بالتبع. والشق الأول مستحيل لأنّ صرف الشيء لا يتميّز ولا يتعدّد. فكيف تتكرّر نفس الماهيّة ويتعدّد جعلها من حيث هي هي؟ وهذا شيء لا مجال لذي عقل أن يتصوّره، فضلًا عن أن يجوّزه. فبقي الشقّ الثاني، وهو أن يكون الصادر بالذات والمجعول أولًا على نعت الكثرة، هي أنحاء الحصولات، أعني الوجودات المتشخّصة بذواتها، ويتكثّر بتكثّرها الماهيّة الواحدة. (كمش، ٣٩، ٦)

تصديق

- التصديق نوع آخر منه (الإدراك) يستدعي دائمًا طرفين وهما موضوع ومحمول، بأن يدخل النسبة بينهما في متعلّقه على التبعية الصرفة. (سفع(١/١)، ٣٩٧، ٨)

تصديق وحكم

- قال بعضهم (من بينهم الشيرازي نفسه) في الفرق بين التصديق والحكم: إن التصديق أمر انفعالي؛ لأنه قسم من العلم التجدُّدي، وهو حاصل بانفعال النفس، والحكم إيقاع النسبة الإيجابية أو السلبية، وهو فعل؛ لأن الإيقاع فعل المدرِك، فلا يصدق أحدهما على الآخر، فإطلاق التصديق على الحكم مجاز. وتحقيقه أن الإدراك لمَّا كان عبارة عن حضور المدرَك عند المدرِك، فالحضور الذي يحضر معه أن النسبة الإيجابية واقعة أو ليست بواقعة هو التصديق، والحاضر منه عنده هو المصدَّق به، وإيقاع النسبة وسلبها هو الحكم، والحضور الذي لا يحضر منه عنده هذا الذي ذكرنا - وإن حضر غيره وإن كان مفهوم الوقوع واللاوقوع أو غيرهما - فهو التصوّر، والحاضر هو المتصوَّر، فالتصديق لا يخلو عن الحكم لا أنه هو هو. (رسو، ٥٨، ٩)

- لا منافاة بين أن يكون التصديق نفس الحكم وبين أن يكون إدراكًا حاصلًا مع الحكم؛ بناءً على أن التصديق يطلق بالاشتراك الصناعي على ما هو قسم للعلم وعلى ما هو فعل النفس. (رسو، ٧٠، ٣)

- إنّا لا نسلِّم (الشيرازي) أن التصديق إذا لم يكن نفس الحكم كان يلزم أن يكون مجموع أمور أربعة، بل مفهوم التصديق عبارة عن إدراك معه حكم معيّة كمعيّة الجنس وفصله كما مرّ، والإدراكات المذكورة ثلاثة كانت أو أربعة، شرطًا كانت أو شطرًا، ليست معتبرة في مفهوم التصديق؛ بل يتوقَّف وجوده عليها، كما أن الإنسان ماهيّة متقوِّمة بأنه حيوان ناطق، ووجوده متوقِّف على أجزاء وأفراد من الحيوان؛ ليس شيء منها معتبرًا في قوام ماهيّته ومعناه. (رسو، ٧٠، ٦)

- نختار أن التصديق نفس الحكم؛ أي الإدراك الإذعاني في الوجود، ومركَّب من جنس هو الإدراك وفصل هو كونه حكمًا، وهو غير الحكم الذي هو فعل من أفعال النفس. أو نختار أنه عبارة عن إدراك وحكم، والمجموع أمر وحداني تحت مقولة الكيف، والحكم هو بمنزلة الفصل، وقد يعبَّر عن نفس الفصل بشيء من لوازمه؛ كالحسّاس والناطق، فإن كلًّا منهما في ظاهر الأمر من الإضافة أو الانفعال، وقد عبِّر بهما عن فصل الجوهر، وفصل الجوهر جوهر، فقد عبّر عن حقيقة نوع من الجوهر بلازمه لعلاقة العلّية الذاتيّة بينهما، ومن هذا القبيل إطلاق "قابل الأبعاد" على فصل الجسم الطبيعي، و"قابض البصر" على فصل السواد، ففي الأول عبّر عن فصل الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بلازمه الذي هو من مقولة الانفعال، وفي الثاني عن

فصل السواد وهو من مقولة الكيف بلازمه الذي هو من مقولة الفعل. فههنا أيضًا عبّر عن فصل العلم بالحكم؛ أي الإيقاع والانتزاع، وهو من لوازم العلم التصديقي الذي هو من مقولة الكيف، فيصحُّ جعله عنوانًا لأمر بسيط هو فصل التصديق؛ إذ لا بدَّ في تعريف الأمور البسيطة من ذكر لوازمها الذتية التي توصل الذهن إلى حاقِّ الملزومات كما نبَّه عليه الشيخ الرئيس في كتابه المسمَّى بالحكمة المشرقية. ولهذه الحقيقة يطلق الحكم تارة على نفس التصديق، وتارة على لازمه. (رسو، ٧٠، ١٥)

تصوّر

- إنّ التصوّر نوع من الإدراك لا يتعلّق إلّا بماهيّة الشيء أي شيء كان. (سفع(١/ ١)، ٣٩٧، ٧)

- التصوّر: إذا حصل وقوف القوّة العاقلة على المعنى وإدراكه بتمامه فذلك هو التصوّر، ولفظ التصوّر مشتقّ من الصورة وهي عند العامة من الناس إنّها موضوعة للماهيّة الجسمانيّة الحاصلة للجسم المشكل، وعند الحكماء موضوعة لعدّة معان لكنّها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الأمر، وكذلك الصور العلمية للأشياء فإنّها هي بعينها حقائقها وماهيّاتها كما عرفت. (سفع(١/ ٣)، ٥٠٨، ٧)

- تصوّر الشيء الممكن إدخاله في الوجود بقدرتنا وفعلنا - جلبًا أو دفعًا - والتصديق بفائدته أو ملائمته لنا بوجه. (تفسق(٤)، ٢١٩، ١٣)

- التصوّر إذا حصل وقوف القوّة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه، فذلك هو التصوّر. واعلم أنّ التصوّر لفظ مشتقّ من الصورة، ولفظ الصورة بزعم الناس أنّه حيث وضع، وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم المشكّل، وفي عرف الحكماء موضوع لعدّة معان، لكنها مشتركة في معنى واحد، هو ما به يصير الشيء بالفعل هو هو، فيجوز إطلاقه على الصور العلمية للأشياء المعلومة. (مفغ، ١٣٢، ٤)

تصوّر الشيء

- لا تظنّن بأنّ الوجود أمر اعتباري - كما توهّمه المحجوبون عن شهوده - بل هو أمر متحقّق في الأعيان، لأنّه أحقّ الأشياء بالتحقّق؛ لأنّ غيره به يكون متحقّقًا وكائنًا في الأعيان أو في الأذهان، فهو الذي به ينال كل ذي حقّ حقيقته فكيف يكون أمرًا؟! اعتباريًا ولا يمكن تعريفه، لأنه بسيط ولا شيء أعرف منه ولا يمكن تصوّره، لأنّ تصوّر الشيء عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدِّ العين إلى حدِّ الذهن، فهذا يجري في غير الوجود؛ أمّا في الوجود، فلا يمكن ذلك إلّا بصريح المشاهدة والعيان دون الحدّ والبرهان. (مظه، ٧٢، ١٢)

تصوّر الشيء العيني

- في وجدانه، الوجود لا يمكن تصوّره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له إذ

تصوّر الشيء العيني عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن، فهذا يجري في غير الوجود. وأمّا في الوجود فلا يمكن ذلك إلّا بصريح المشاهدة وعين العيان دون إشارة الحدّ والبرهان وتفهيم العبارة والبيان. وإذ ليس له وجود ذهني فليس بكلّي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيَّد بل يلزمه هذه الأشياء بحسب الدرجات وما يوجد به من الماهيّات وعوارضها وهو في ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا أيضًا يحتاج في تحصّله إلى ضميمة قيد فصلي أو عرضي مصنِّف أو مشخِّص. (شهر، ٦، ٩)

تصوّر الشيء مطلقًا

- إنّ تصوّر الشيء مطلقًا عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقًا لما في العين. وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيّات الكلّية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل وتارة بوجود ذهني ظلّي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجًا وذهنًا. (كمش، ٧، ١)

تصوّر وتصديق

- إنّ التصوّر والتصديق - كما تقرّر وتبيّن في مقامه - إنّما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية، فأمّا علوم المبادئ العالية وعلم الحقّ الأول (جلّ ذكره) فليس شيء منهما تصوّرًا ولا تصديقًا، فإنّ علوم المبادئ كلّها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بأنفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قرّرناه، كعلمنا بذاتها ولوازم ذاتنا غير المنسلخة عنّا بحسب وجودنا العيني وهويّتنا الإدراكية التي هي عين الحياة والشعور. (سفع(٣/ ٢)، ٢٧٨، ٨)

- العلم: إمّا تصديق، وهو الاعتقاد الراجح؛ سواء بلغ حدّ الجزم - فإن طابق الواقع فيقين، وإلّا فجهل مركّب -، أو لا فظنٌّ صادق أو كاذب. وإمّا غيره، فتصوّر. وقد يطلق على المعنى الشامل لهما، فيرادف العلم. وكل منهما فطري، وحدسي، ومكتسب يمكن تحصيله من الأوّلين إن لم يحصل بإشراق من القوة القدسيّة. والكاسب من التصوّر حدّ ورسم، وكل منهما تامّ وناقص. ومن التصديق قياس واستقراء وتمثيل، تعمّها الحجّة. فلا سبيل إلى إدراك غير حاصل إلّا من حاصل، ولكن مع التفطّن للجهة التي صار لأجلها مؤدّيًا إلى المطلوب. (تنم، ٦، ٣)

- (العلم الحادث) هو المنقسم إلى التصوّر والتصديق؛ المنقسم كل واحد منهما إلى البديهي والكسبي، والبديهي منقسم إلى الأولي وغيره، والكسبي إلى أقسامه؛ كالمحدود والمرسوم في باب التصوّرات، والبرهاني والجدلي والخطابي والشعري والسفسطي في باب التصديقات، إذ كل من هذه الأقسام أثر حاصل من الشيء

ينفعل به النفس، فلا بدَّ وأن يكون بحصول صورة ما منه في النفس. (رسو، ٤٣، ١٣)

- لا يخفى أن انقسام العلم إلى قسمَيه - أعني التصوّر والتصديق - انقسام معنى جنسي إلى نوعين متقابلين، وأن لكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية ولا صناعية؛ بل إنهما كيفيَّتان بسيطتان موجودتان في النفس، وهما من الكيفيَّات النفسانية التي نحو وجودها في نفس الأمر هو كونها حالة نفسانية؛ كالقدرة والإرادة والشهوة والغضب والحزن والخوف وأشباهها. ولو سألت الحقّ فهما نحوان من الوجود الذهني؛ يوجد بهما معلومات في الذهن. وأما مفهوماهما فهما من قبيل المعلومات التي هي من المعقولات الثانية التي يبحث عنها المنطقيُّون في صناعتهم، لا من قبيل العلوم؛ وإلّا لم يمكن تعريفُهما. (رسو، ٤٦، ١٢)

- إذ ثبت وتحقَّق أن كلًّا من التصوّر والتصديق نوع بسيط من ماهيّة العلم الذي هو جنسهما؛ فما أسخف رأي من جعل التصديق مركّبًا من أمور ثلاثة أو أربعة كما اشتهر من رأي الإمام الرازي. وما أسخف رأي من جعله نفس الحكم الذي هو فعل من أفعال النفس، وهو قسم من العلم الانفعالي الذي نسبة النفس إليه بالقبول والانفعال لا بالتأثير والإيجاد. وكذا رأي من أخذ في تحصيل مفهوم التصديق التصوّر على وجه الشرطية لا على وجه الدخول، والحق أن مفهوم التصوّر عين التصديق جعلًا ووجودًا، داخل فيه ماهيّة وتحديدًا كدخول الجنس في ماهيّة النوع البسيط. وكذا رأي من جعل لفظ التصوّر مشتركًا بحسب الصِّناعة بين ما يرادف مطلق العلم وبين ما هو قسيم للتصديق؛ وجعل المعتبر في مفهوم التصديق - شرطًا كما في مذهب الحكماء أو شطرًا كما في مذهب المُحدَثين - هو المعنى/ الثاني؛ أعني التصوّر المقيَّد بعدم الحكم. وهذا في غاية الرداءة والسخافة؛ لأن الكلام في تحصيل المعنى والمفهوم، والتقسيم في الحقيقة من باب التعريفات والأقوال الشارحة، ومحال أن يُعتبر أفراد أحد القسمين في ماهيّة القسم الآخر وقوله الشارح له شرطًا أو شطرًا. وكذا يلزم اشتراط الشيء بنقيضه على رأي المتقدِّمين، أو تقوُّم الشيء بنقيضه على رأي المتأخّرين، أو مجامعة الشيء لنقيضه على رأي مَن جعل التصديق هو التصوّر المجامع للحكم، والكل محال. (رسو، ٤٧، ١٤)

- إن كلامنا (الشيرازي) في هذا المقام (التصوّر والتصديق) إنما هو في تحصيل مفهوم التصديق الذي من باب القول الشارح لا في وجوده، ولا يمكن تحصيل مفهوم أحد القسمين بشيء من أفراد قسميه، وهل هذا إلّا كما يُقسِّم أحد "الحيوان" إلى الإنسان وإلى ما يتركَّب مفهومه من ثلاثة أفراد من الإنسان أن يتوقَّف مفهومه على تلك الثلاثة؟! ولا شكَّ في بطلان مثل هذا التقسيم؛ لأن

توقُّف الشيء في الوجود على شيء آخر هو من أحوال وجوده لا من أحوال ماهيّته. (رسو، ٤٩، ٦)

- الحقّ أن يقال في تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق كما يُستفاد من كلام المحقّقين: إنَّ حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم: إما تصوّر ليس بحكم، وإما تصوّر هو بعينه حكم أو مستلزم للحكم بمعنى آخر، والتصوّر الثاني يسمَّى باسم "التصديق"، والأول لا يسمَّى باسم غير "التصوّر". (رسو، ٥٠، ٥)

- اعلم أن الأثر الذي هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل أو في العقل، أو حصول صورة الشيء فيه أو عنده - إذ مآل الكلّ عندنا واحد؛ لأن الحصول هو بعينه الوجود، والوجود الذهني نفس الصورة التي في العقل، وكل ما يوجَد في مشاعر النفس ومداركها هو موجود في نفس النفس؛ لأن النفس بعينها عين مشاعرها الإدراكية كما حقَّقنا ذلك في أسفارنا الإلهية - سواء اقترن به حكم أو لم يقترن يُسمَّى تصوّرًا، وخصوصية كونه حكمًا - وهو ما يلحق الإدراك لحوقًا يجعله محتملًا للتصديق والتكذيب - تُسمَّى تصديقًا. فالتصوُّر هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن اعتبار الحكم وعدمه، لسنا نقول: مع التجرّد عن الحكم كما قاله أكثر المتأخّرين؛ وإلّا يلزم المحذور المذكور من تقوُّم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به على اختلاف المذهبين، بل الحكم أيضًا باعتبار مطلق حصوله في العقل من التصوّرات أيضًا، وباعتبار هذا النحو الخاص من الحصول تصديق. (رسو، ٥١، ١٠)

- بالجملة فاعلم أنّ ههنا أمورًا ثلاثة: أحدها: نفس الحكم؛ أي الإيقاع أو الانتزاع، وهو فعل نفساني ليس من قبيل العلم الحصولي والصور الذهنية. وثانيها: تصوّر هذا الحكم، وهو أيضًا من قبيل العلم الحصولي الصوري؛ لكنَّه ليس بتصديق؛ بل من أفراد مقابل التصديق وإن كان معلومه تصديقًا، ولا استحالة في كون شيء واحد علمًا ومعلومًا باعتبارَين. وثالثها: التصوُّر الذي لا ينفكّ عن الحكم؛ بل يستلزمه، وهذا هو التصديق المقابل للتصوّر القسيم له، من حيث هو تصوّر لا بشرط أن يكون حكمًا أو معه حكم. وهو - لأنه نفس الحكم باعتبار وملزوم له باعتبار - يكون مستفادًا من الحجَّة؛ إذا كان كسبيًّا، لا من القول الشارح؛ وإن كان باعتبار كونه تصوّرًا مستفادًا منه. (رسو، ٥٢، ٥)

- إنّ التصديق (حسب السهروردي) قسم من التصوّر المطلق، وأن الحكم فعل من أفعال النفس، غير داخل تحت العلم التصوّري الانفعالي وإن كان علمًا فعليًّا؛ لأن أفعال المبادي الإدراكية وجودها عين الظهور والانكشاف. والفعل ههنا ليس مما يندرج تحت مقولة من المقولات التسع التي تقابل مقولة الانفعال؛ لأنهما أمران نسبيَّان تدريجيَّان: أحدهما التأثير التدريجي، والآخر التأثُّر التدريجي، وكل

من التصوّر والتصديق ضرب من الوجود كما مرّ، والوجود خارج عن جميع المقولات العشر؛ لأنها أجناس عالية للماهيات التي لها جنس وفصل، والوجود لا جنس له ولا فصل ولا حدَّ ولا رسم، لكنَّ مفهوم التصوّر والتصديق من جملة المعلومات التي هي أمور كلّية، لا من جملة العلوم التي هي من أنحاء الوجودات، ولهذا يقبل كل منهما الحدّ والرسم، فتثبَّت ولا تكن من الخابطين. (رسو، ٥٦، ٥)

- قال ابن كمونة شارح التلويحات في تفسير الكلام المذكور: حصول صورة الشيء في العقل إما أن يقترن به حكم أو لا يقترن، وذلك الحصول على التقديرين يُسمَّى تصوّرًا، وذلك الحكم باعتبار حصوله في العقل هو من قبيل التصوّرات أيضًا، وخصوصية كونه حكمًا تسمَّى تصديقًا. فالتصوّر هو حصول صورة الشيء في العقل غير مقيَّد باقتران الحكم ولا اقترانه؛ إذ لو قيِّد بعدم اقتران الحكم كما اعتبر ذلك جماعة من المتأخّرين حيث قالوا: "إن الأمر الحاصل في العقل إن لم يكن معه حكم فهو التصوّر، وإن كان معه حكم فهو التصديق" لما تأتَّى اشتراط التصديق بالتصوّر على قول من يجعل التصديق مجرّد الحكم؛ وهو المصطلح عليه في كتاب التلويحات اقتداءً بالحكماء المتقدّمين، ولا أن يُجعل جزءًا من التصديق على قول من يجعله مجموع تصوّرات المحكوم عليه وبه والحكم؛ وهو مصطلح الإمام في ذلك. لكنَّ الجميع اتَّفقوا على أن التصديق يستدعي التصوّر من غير عكس. (رسو، ٥٧، ٤)

- إنّ العلم بجميع أقسامه يكون تصوّرًا، ويمتاز بعض أفراده عن بعض بأمر يصير به تصديقًا. والتصديق أيضًا باعتبار أنه حصول في الذهن تصوّر، وباعتبار أن له حصولًا في الذهن متصوَّر، وباعتبار أنه حصول شيء لشيء مطابقًا لما في الواقع تصديق. فعلى هذا جاز أن يقسَّم العلم بأنه إما تصوّر ساذج وإما تصوّر معه تصديق؛ كما في الإشارات (ابن سينا). وجاز أن يقسَّم بأن العلم إما تصوّر وإما تصديق؛ كما في الموجز الكبير، فبعض العلوم يكون تصوّرًا؛ وهو ما يحصل في الذهن، مفردًا كان أو مركّبًا، تقييديًّا أو غيره، وبعضها يكون تصديقًا؛ وهو الاعتراف بحصول شيء لشيء، وإن كان الاعتراف من جهة كونه حصولًا في الذهن تصوّرًا أيضًا. فلا محذور في شيء من التقسيمَين. (رسو، ٦٢، ٤)

- العلمُ يحصل بوجهين: أحدهما تصديق. والآخر تصوّر. والتصوّر أن يحدث مثلًا معنى اللفظ في النفس، وهو غير أن يجتمع في النفس منه معنى قضية تقبلها النفس، بل أن يجتمع في النفس منه معنى قضية لم تخل من أن تكون مشكوكًا فيها أو مُقرًّا أو منكَرًا وفي الوجوه الثلاثة يكون التصوّر قد حدث، وهو وجود المعنى في النفس، أما الشكُّ والإنكار فلا تصديق به معه. وأما الإقرار - وهو التصديق - فهو

معنى غير أن يحصل في النفس معنى القضية؛ بل شيء آخر يقترن به، وهو صورة الإذعان له، وهو أنَّ المعنى الحاصل في النفس مطابق لما عليه الأمر في نفس الوجود، فلا يكون معنى القضية المقبولة من جهة ما تُصوِّرت في النفس معنى قضية مقبولة؛ بل ذلك حادث آخر في النفس. (رسو، ٦٣، ٣)

- كما أنَّ الشيء يُعلم من وجهين: أحدهما أن يُتصوَّر فقط، حتى إذا كان له اسم فنُطق به تمثَّل معناه في النفس وإن لم يكن هناك صدق أو كذب، كما قيل: "إنسان"، أو قيل: "افعل كذا"، فإنك إذا وقفتَ على معنى ما تخاطَب به من ذلك كنتَ تصوّرته. والثاني أن يكون مع التصوّر تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلًا: "إن كل بياض عرض" لم يحصل لك من هذا تصوّر معنى هذا القول فقط؛ بل صدَّقت أنه كذلك، وأما إذا شككت أنه كذا أو ليس بكذا فقط تصوّرت ما يقال لك، فإنك لا تشكّ فيما لا تتصوّره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدِّق به بعد، فكل تصديق يكون معه تصوّر ولا ينعكس. فالتصوّر في مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلَّف منه كالبياض والعرض، والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها؛ أنها مطابقة لها، والتكذيب بخلاف ذلك. كذلك الشيء يُجهل من وجهين: أحدهما من جهة التصوّر. والثاني من جهة التصديق، انتهى كلامه في الشفاء. (رسو، ٦٤، ٣)

- إن التصديق قسم من التصوّر وإن كان قسيمًا له أيضًا باعتبار، والمراد من المعية المذكورة في عبارة الإشارات (لابن سينا) من قوله: "وقد يُعلم تصوّرًا معه تصديق"، هي المعية التي تكون بين جنس الشيء وفصله بحسب التحليل الذهني؛ كمعيّة اللون وقابضية البصر في السَّواد، وهما شيء واحد في الوجود، لا المعية في الوجود المقتضية للاثنينيَّة؛ كالمعية بين الجزء والكل، والشرط والمشروط. (رسو، ٦٤، ١٧)

- الذي هو مأخوذ في تعريف التصديق هو التصوّر لا بشرط شيء، لا ما يصدق عليه التصوّر من الأفراد، والذي هو مقابل للتصديق هو مفهوم التصوّر المقيَّد بعدم الحكم أو بالإطلاق لا المطلق، كما في سائر التقاسيم؛ فإنا إذا قلنا: الحيوان إما ناطق وإما لا ناطق، أو قلنا: الحيوان إما حيوان ليس مع نطق أو ليس معه نطق وإما حيوان مع نطق أو معه نطق، كان الحيوان المأخوذ في كلٍّ منهما هو الحيوان لا بشرط شيء، وهو بعينه هو الناطق في أحد القسمَين؛ أعني الإنسان، وغير الناطق في القسم الآخر؛ أعني الأعجم، فالمعية الذهنية لا تنافي الاتِّحاد في الوجود. (رسو، ٦٧، ١)

- التصديق الذي اعتُبر فيه التصوّر: إما التصديق بحسب ماهيّته ومعناه، وإما بحسب وجوده ومصداقه، فإن كان المنظور إليه حال ماهيّة التصديق فالمعتبر فيه مطلق

التصوّر المرادف للعلم لا التصوّر الساذج، فلا يلزم من ذلك محذور؛ لا تقوُّم الشيء بالنقيضين ولا اشتراطه بنقيضه. وإن كان المنظور إليه وجوده فالمعتبر فيه شرطًا أو شطرًا وإن كان التصوّر الساذج؛ لكن فرده لا مفهومه المأخوذ فيه إما الإطلاق عن الحكم أو التقييد بعدمه، ولم يلزم منه أحد المحذورَين المذكورين؛ إذ لا فساد في أن يكون وجود شيء مشروطًا بالموصوف بنقيضه؛ كالصلاة المشروطة بالموصوف بما ليس بصلاة وهو الوضوء، ولا في أن يكون وجود شيء مركَّبًا من موصوف بنقيضه؛ كالبيت المركَّب مما ليس ببيت وهو الجدار أو السقف. (رسو، ٧٣، ١٠)

- إنّ التصوّر المأخوذ على وجه يحتمل التصديق والتكذيب إنما يُستفاد من الحجّة لا من القول الشارح، والحكم بأحد الاصطلاحين هو بعينه التصديق بهذا المعنى، وبالاصطلاح الآخر هو فعل نفساني غير مندرج تحت العلم الانفعالي؛ فلا يكون بديهيًّا ولا كسبيًّا كما مرّ. (رسو، ٧٥، ٤)

- إن التصوّر الذي هو جزء عقلي لماهيّة التصديق غير التصوّر المقابل له الذي يتوقَّف عليه أو يتقوَّم به وجوده، ولا محذور في كون جزء الشيء متَّصفًا بوصف مقابل لوصف الكل؛ إنما المحال كونه بالذات مقابلًا له، كيف؟ ونعت الجزئية والكلّية من أحد أقسام التقابل؛ أعني التضايف. (رسو، ٧٥، ٨)

- لا يخفى عليك أنه كما أن التصديق إدراك واحد داخل تحت التصوّر المطلق الذي هو جنسه وله فصل ينوّعه ويحصّله فيكون مركَّبًا تحليليًّا كما مرّ؛ فكذا سائر أقسام العلم؛ فإن كلًّا منها أيضًا مضمّن لما به الاشتراك وما يتحصَّل به نوعًا؛ كالشكّ مثلًا، فإنه عبارة عن حصول صورة التأليف في الذهن مع تجويز وقوع مقابله تجويزًا مساويًا لتجويز وقوعه، وكذا الوهم مركَّب المعنى من التصوّر للشيء وتجويز خلافه تجويزًا راجحًا على عكس الإدراك الظني. وأما تصوّر المعاني المفردة أو المركَّبة غير النسبية أو النسبية التقييدية أو الخبرية؛ فكل ذلك نوع من العلم المطلق مع قيد عدمي. (رسو، ٧٩، ١٤)

تصوّر وتصديق وحكم

- هاهنا إشكالات يستدعي المقام إيرادها وحلّها: أحدها: أن التصديق إن كان نفس الحكم لا يصدق عليه أنه إدراك يحصل مع الحكم، وإن كان هو المجموع المركَّب من التصوّرات الثلاثة والحكم فكذلك؛ لأن الحكم حينئذٍ يكون سابقًا عليه، فلا يكون معه. وجوابه أن المصنّف اختار أن التصديق مجموع الإدراكات الأربعة، ولمّا كان الحكم جزءًا أخيرًا للتصديق فحالة حصول الحكم يحصل التصديق، فيكون إدراكًا يحصل معه الحكم معية زمانية، وتقدُّم الحكم عليه بالذات لا ينافي ذلك. وكأنّ النزاع في أنه الحكم فقط أو المجموع إنما نشأ من هذا المقام. وثانيها: أن التصديق إما نفس الحكم أو

مجموع الإدراكات والحكم، وأيًّا ما كان لا يندرج تحت العلم، أما إذا كان نفس الحكم فلأنه عبارة عن إيقاع النسبة؛ وهو من مقولة الفعل؛ فلا يدخل تحت العلم الذي هو من مقولة الكيف أو الانفعال. وأما إذا كان التصديق هو المجموع فلأن الحكم ليس بعلم؛ والمجموع المركّب من العلم ومما ليس بعلم لا يكون علمًا. وجوابه أن الحكم وإيقاع النسبة والإسناد كلّها عبارات وألفاظ، والتحقيق أنه ليس للنفس هنا تأثير وفعل؛ بل إذعان وقبول للنسبة وإدراك أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة، فهو من مقولة الكيف، وكيف لا؟ وقد ثبت في الحكمة أن الأفكار ليست موجِدة للنتائج؛ بل هي مُعِدّات للنفس لقبول صورها العقلية من واهب الصور، ولولا أنّ الحكم صورة إدراكية لما صحّ ذلك. وثالثها: أن التقسيم فاسد؛ لأن أحد الأمرين لازم؛ وهو إما تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره وإما امتناع اعتبار التصوّر في التصديق، وذلك لأنّ المراد بالإدراك السالذج إما مطلق الإدراك أو الإدراك الذي اعتُبر فيه عدم الحكم، فإن كان المراد مطلق الإدراك يلزم الأمر الأول؛ وهو ظاهر، وإن كان المراد الإدراك مع عدم الحكم يلزم الأمر الثاني؛ لأنه لو كان التصوّر معتبرًا في التصديق - وعدم الحكم معتبر في التصوّر - فيكون عدم الحكم معتبرًا في التصديق، فيلزم إما تقوُّم الشيء بالنقيضين أو اشتراطه بنقيضه، وكلاهما محالان. وجوابه إن أردتم بقولكم: "إن التصوّر معتبر في التصديق' أنّ مفهوم التصوّر معتبر فيه فلا نسلّم؛ ومن البيّن أنه ليس بمعتبر فيه؛ فكم من مصدِّق لم يعرف مفهوم التصوّر، وإن أردتم أنّ ما يصدق عليه معتبر في التصديق فمسلَّم؛ ولكن لا نسلّم أنه يلزم أن يكون عدم الحكم معتبرًا في التصديق؛ وإنما يلزم لو كان مفهوم التصوّر ذاتيًا لِما تحته وإنه ممنوع. (رسو، ٦٨، ٢)

تصوّرات وتصديقات

- اعلم أنّ المعقولات بحسب إمكان الطلب والكسب واستحالته ثلاثة أقسام: أحدها ما لا يمكن طلبه لحصوله وجلائه. وثانيها ما لا يمكن أيضًا لصعوبته وخفائه. وثالثها ما يمكن بتحصيله من وجه ويستحيل من وجه آخر. ووجه الحصر هو: أنّ الأمور إمّا إن كانت حاضرة بالفعل والوجوب أو بالقوّة والإمكان، والثاني هو الكسبيات، والأول على ثلاثة أقسام بحسب انقسام الحامل له: لأنّ الإنسان مجموع حاصل من أمور ثلاثة: حسّ ونفس وعقل كما عرفت فالحاضر في الحواس يُسمّى حسّيات، وهي ينقسم أقسامًا جمّة بحسب انقسام مواضعها وحواملها ظاهرة وباطنة وهي من النعم التي أسبغ الله علينا وأحسنها إليها، والحاضر في النفس يُسمّى وجدانيات وذلك مثل الألم واللذّة والحاضر في العقل يسمّى أوليّات وما يجري مجراها، وذلك مثل تصوّر الوجود ونفيه والوحدة والكثرة، وهذا مجرّد إدراكاتها ويُسمّى تصوّرات. فإن انضاف

إليها حكم بنفي أو إثبات يسمّى حينئذٍ تصديقات، ونسبة التصديق إلى التصوّر كنسبة الوجود إلى الماهيّة وكنسبة الصورة إلى المادة والفصل إلى الجنس، ويشمل هذه الأقسام كلها اسم واحد وهو البديهيات لكونها أوائل غريزية في فطرة الإنسان، وهي مما لا يمكن تحصيلها لحضورها مغافصة بلا اختيار منه، وتحصيل الحاصل محال إذ لا بدّ لما لا يكتسب من نوع اختيار. (مفغ، ٣٠٠، ١٩)

تصوير وتمثيل

- إنّ النفس الإنسانية ذات وجهين، وجه إلى عالم الغيب والآخرة، ووجه إلى عالم الشهادة والدنيا. فإن كان الغالب عليها جهة القدس، فلا بدَّ أن يظهر فيها حقيقة بعض الأشياء من الوجه الذي يقابل الملكوت، وعند ذلك تشرق نور أثره على الوجه الذي يقابل عالم الملك والشهادة. لأن أحدهما متّصل بالآخر، كما أن الدنيا متّصل بالآخرة. وسبعلم أن جهة النفس التي إلى عالم الغيب هي مدخل الإلهام والوحي، وجهتها التي إلى عالم الشهادة يظهر منها التصوير والتمثيل. فالذي يظهر من النفس في وجه الذي يلي جانب الشهادة لا يكون إلّا صورة متخيّلة، لأن عالم الشهادة كلها متخيّلات. (مبع، ٤٧٠، ١٢)

تضاد

- إنّ لكل شيء ماهيّة متحصّلة في ذاتها لا بالقياس إلى ما عداها اللّهم إلّا أن يكون مضافًا حقيقيًّا يقترن مع تعقّله ووجوده تعقّل شيء آخر ووجوده، ولا شكّ إنّ الألوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهيّة متحصّلة لا بالقياس إلى غيره، والتضادّ من الأمور التي تعرض للمتضادّين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة أحدهما للآخر ولا لغيرهما وإن كان مفهوم التضادّ من جزئيات الإضافة، فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابتة جزمًا، وليست من أقسامهما شيئًا إلّا التضادّ. (سفع(١/ ٢)، ١٢٠، ١٢)

- أمّا التضادّ: فكون الإنسان رأسه إلى السماء ورجله إلى الأرض مضادًّا لوضعه يجتمعا فيه، وبينهما غاية الخلاف، وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح. (سفع(٢/ ١)، ٢٢٢، ٢٣)

تضاد الحركات

- في تضادّ الحركات: أمّا المختلفة الأجناس فلا تضادّ بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحالة والنموّ والنقلة في موضوع واحد؛ فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهيّاتها بل لأسباب خارجة، وأمّا التي تحت جنس واحد كالتسوّد والتبيّض فهما متضادّتان، وكذا النموّ والذبول فلكل منهما حدٌّ محدود في الطبع يتوجّهان إليه، واعلم أنّ تضادّ الحركات لا بدّ وأن يكون متعلّقًا بشيء من الأمور الستّة التي بها تعلّقت الحركة. (سفع(١/ ٣)، ٢٠٠، ١٤)

تضاد موجب للكون والفساد

- التي يقع فيها من أنواع الشرور قليلة بالنسبة إلى الخيرات الواقعة فيها، ومنشأ ذلك الوقوع هو قبولها للتضادّ الموجب للكون والفساد، فإنّه لولا التضادّ ما صحّ حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فما صحّ وجود نفوس غير متناهية وأشخاص كذلك، والنفوس لا تحصل إلّا عند حصول الأبدان واستعدادات مادّتها لتعلّق النفس بها. وذلك لا يحصل إلّا بتفاعل الكيفيات المتضادّة، فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيرًا بالنسبة إلى النظام الكلّي وشرًّا بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية، على أنّ التضادّ الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل، لأنّ كون الكيفيّات (كالحرارة والرطوبة واليبوسة وأشباهها) متضادّة إنّما هو من لوازم ماهيّاتها بحسب وجودها الخارجي المادي وإن لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الإشارة إليه، ولوازم الوجودات كلوازم المهيّات غير مجعولة بالذات، فالمجعول بالذات في هذه الأنواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية كما مرّ ذكره، وقبولها للتضادّ من النقائص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل، كما لا يمكن أن يجعل الفاعل والأشكال الكرية متراصّة دون خلل، ويمكن ذلك في المربّعات والمسدّسات وما ينحلّ هي إليه (كالمثلّث المتساوي الأضلاع) كذلك لا يمكن للفاعل أن يجعل أول الكائنات غير متضادّة. (سفع(٣/ ٢)، ٧١، ٥)

تضايف

- يُفرَّق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه، فمفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل، لكن مفهوم التقابل ممّا يصدق عليه التضايف، وقد يكون مفهوم الشيء ممّا يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلّي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس، وفي الأمور الذهنية والعوارض العقلية كثيرًا ما يكون مفهوم الشيء فردًا له وفردًا لفرده كما يكون فردًا لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلّي ومقابل له أيضًا باعتبارين، ومن التقابل ما يكون بين المتضادّين، والمتضادّان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصوّر اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرّت الإشارة إلى أنّ الطبائع الجنسية لا يتقابل فالتضادّ إنّما يعرض للأنواع الأخيرة كما يدلّ عليه الاستقراء. (سفع(١/ ٢)، ١١٠، ١٤)

- المضافان وهما موجودان بل وجوديان يُعْقَل كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوّة والبنوّة فإنّ أحديهما لا يعقل إلّا مع الأخرى وبالعكس، لا يقال: التضايف أعمّ من أن يكون تقابلًا أو تماثلًا أو تضادًّا أو غير ذلك بل جنس لها. (شهث، ٢٦٧، ١١)

- إن قيل: المتقدّم والمتأخّر بالزمان

متضايفان مع أنّهما لا يوجدان معًا، قلنا: التضايف إنّما يكون بين مفهوميهما، ومفهومي المتقدّم والمتأخّر يكونان معًا في الذهن وإنّما الافتراق بين الذاتين. وذاتا المتضايفين قد توجد كل واحد منهما بدون الآخر كالأب والابن، وقد يوجد أحدهما بدون الآخر كالعلّة مع معلولها. (شهث، ٣٢٣، ١١)

- إنّ التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان لا ينافيان معيّتهما في الوجود بل هما عين معيّتهما فيه، فالمتضايفان يجب أن يكونا مَعين في نحو وجودهما بما هما متضايفان ونحو وجود أبعاض الزمان هو اتّصالها التجدّدي ولا يتصوّر غيره لضعف هذا الوجود. وأمّا الذي حصّلوه فليس فيه جدوى وذلك لأنّ التضايف كما يوجب المعيّة في العقل كذلك يوجب كون المتضايفين بحسب نفس الأمر معين في الوجود كما لا يخفى. (شهر، ٦١، ٤)

تضايق وتصادم وتعارض وتضاد

- إنّ الوجود على الإطلاق مؤثّر ومعشوق ومتشوّق إليه، وأمّا الآفات والعاهات التي يتراءى في بعض الموجودات فهي إمّا راجعة إلى الأعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود، وإمّا أنّها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود في الأشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضادّ حيث يستدعي كل من المتضادّين عند وجوده من جهة الأسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر، وهذا التصادم والتضادّ بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجودًا بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهويّته بمرتبة خاصة ونشأة معيّنة جزئية يضيق ويقصُر عن اشتماله على الآخر أو إحاطته به أو اتّحاده معه أو قوله عليه، وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلّقة القوام الخارجي بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه، وإن أضيق الأشياء وجودًا هي الأبعاد والمقادير لقصر رداء وجودها عن الفسحة إلّا في حدّ معيّن، وضيقها عن الانبساط والتمادي الأعلى مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالّة على تناهي الأبعاد والمقادير وسائر المتّصلات القارّة وغير القارّة أيضًا عند أهل التحقيق، ولأنّها أيضًا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لأجزائها أحدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويّته المقدارية وكمّيته الاتّصالية. (سفع(١/ ٢)، ٢٣٦، ٩)

تعاون

- الخير الأفضل والكمال الأقصى إنّما ينال بالمدينة الفاضلة، والأمّة الفاضلة التي يتعاون مدنها كلها على ما ينال بها الغاية الحقيقية، والخير الحقيقي دون المدينة الناقصة، والأمّة الجاهلة التي يتعاونون على بلوغ بعض الغايات التي هي الشرور.

فالمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاءه كلّها لتتميم حياة الحيوان، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس؛ إذ لكل واحد منها جعلت فيه قوة يفعل بها فعله اقتفاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس. وأعضاء آخر فيها قوى بالطبع، يفعل أفعالها على حسب أغراض هذه القوى التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة، وهذه في المرتبة الثانية. وأعضاء آخر يفعل على حسب الأغراض، هذه التي في المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أعضاء الخادمة لا رئاسة ولا ترأس فيها أصلًا. (مبع، ٤٩٠، ١١)

تعبّد

- الصلاة هي التعبّد للمعبود الأعظم، والتعبّد هو عرفان الحقّ الأول بالسرّ الصافي والقلب النقي. (تفسق(١)، ١٧٧، ١٩)
- التعبّد في الحقيقة عرفان الحقّ جلّ مجده والعلم بآياته بالسرّ الصافي والقلب النقي والنفس الفارغة. (تفسق(١)، ٢٨٢، ٦)

تعدد التشخص

- أمّا تعدّد الأشخاص لنوع واحد فلا يحصل إلّا باختلاف القابل أو باختلاف استعداده، لأنّ الفاعل متساوي النسبة إلى جزئيات واحد نوعي، والماهيّة متّفقة في الجميع، ولازم النوع كذلك، فما به الاختلاف لا بدّ وأن يكون من العوارض اللاحقة للنوع، الممكنة الحدوث والزوال، وكل ما هو كذلك فعروضه يفتقر إلى المادة، كما بيّن في مقامه. وبالجملة، الفاعل بجهة واحدة يجوز أن يفعل أعدادًا كثيرة من نوع واحد لاختلاف القوابل، ويجوز أن يفعل أنواعًا مختلفة أيضًا لاختلاف القوابل كما عند المشائين. واعتبر بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة اللون. (مبع، ١٩٠، ٢٥)

تعريف

- يجب أن يكون الموجود المطلق بيّنًا بنفسه، مستقيمًا عن التعريف والإثبات، وإلّا لم يكن موضوعًا للعلم العام، وأيضًا التعريف إمّا أن يكون بالحدّ أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في الموجود. أمّا الأول فلأنّه إنّما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعمّ الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حدّ له. وأمّا الثاني فلأنّه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنّها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأ فاحشًا، ولمّا لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه، لأنّ الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبيّن في القسطاس. (سفع(١/ ١)، ٢٥، ٩)
- أمّا أنّه (الوجود) لا يمكن تعريفه، فلأنّ التعريف إمّا أن يكون بحدٍّ أو برسم. ولا يمكن تعريفه بالحدّ، حيث لا جنس له ولا فصل له؛ فلا حدّ له. ولا بالرسم إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له. (كمش، ٦، ١٢)

تعريف بالوجود

- أمّا التعريف بالوجود فإنّما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للأشياء، فإنّ من السلب سلب لطبيعة العدم فضلًا عن طبيعة أخرى. نعم لا يكون المسلوب سلبًا لسلبه فيكون ثبوتًا إضافيًا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الإطلاقية كما في الشفاء: أنّ الثبوت وأعني به الإضافي المطلق أعمّ من أن يكون حقيقيًا في نفسه أو بالإضافة فقط، يقع جزء من بيان السلب، لا أنّه موجود في السلب كما ذهب إليه بعض أتباع المشائين من مفسّري كلام أرسطاطاليس، فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه، ومن قال إنّ البصر جزء من العمى وإنّ الأعدام تعرف بمَلَكاتها ليس يعني به أنّ البصر موجود مع العمى بل يريد أنّ العمى لا يمكن أن يحدّ إلّا بأن يضاف السلب إلى البصر في حدّه فيكون البصر جزء من البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهيّة أنّ الحدّ قد يزيد على المحدود. (سفع(١/١)، ١٤١، ٣)

تعطيل

- مراده من "التأويل" حمل الكلام على غير معناه الموضوع له، "والتعطيل" هو التوقّف في قبول ذلك المعنى، وأكثرهم على أن ظواهر معاني القرآن والحديث حقّ وصدق، وإن كانت لها مفهومات ومعان آخر غير ما هو الظاهر، كما وقع في كلامه صلى الله عليه وآله: "إن للقرآن ظهرًا وبطنًا وحدًّا ومطلعًا" كيف ولو لم تكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولى من غير تشبيه وتجسيم لما كانت فائدة في نزولها وورودها على الخلق كافّة، بل كان نزولها موجبًا لتحيّرهم وضلالهم وهو ينافي الرحمة والحكمة. (تفسق(٥)، ١٥٢، ٩)

تعقُّل

- التعقّل هو إدراك للشيء من حيث ماهيّته وحدّه لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك. (سفع(١/٣)، ٣٦٠، ١٦)

- إنّ التعقُّل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتّحاد النفس بها، وكذا التخيُّل عبارة عن حضور الصور المقداريّة على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها، بل على نعت المثول لديها مع اتّحاد النفس بها من جهة قوّتها الخيالية. (سفع(١/٣)، ٣٨٢، ١٩)

- في أنّ التعقُّل عبارة عن اتّحاد العاقل بالمعقول، أقول وبالله التوفيق: إنّ صور الأشياء على ضربين، أحدهما: صورة قوام وجودها بالمادة الجسمانية؛ ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون معقولة ولا محسوسة أيضًا، لأنّ وجودها عين الاحتجاب والغيبة لتشاركها معنى العدم حيث وجود كل شيء منه يساوق عدم

الآخر، وحضور كلّ جزء منه يلازم غيبة الآخر، والعلم عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره عنده، فما لا وجود له في نفسه كيف يكون موجودًا لأمر آخر، ولهذا لا يمكن إدراك مثل هذه الصور إلّا بحصول صورة أخرى تماثلها في المفهوم وتخالفها في رتبة الوجود. والثانية: صورة ليس قوام وجودها بالمادة، بل هي مجرّدة عنها، سواء بقيت لها علاقة إضافية إليها، وذلك بوجهين، إمّا لحامل قوة إدراكها إلى مادتها الخارجية كالمحسوسات، فإن الآلة التي فيها قوة وجود تلك الصورة المحسوسة بالفعل لها نسبة وضعية إلى مادتها الخارجية، وتلك النسبة صارت مخصّصة لحصول تلك الصورة للحسّ، إذ لتلك الصور نسبة ارتباطية إلى صورتها الجزئية والحسّية، وهي كالموهومات والمتخيّلات؛ أو لم يبق له علاقة إضافية إليها ولا وضعية ولا ارتباطية، وذلك لفرط خلوصها وتجرّدها عن المادة، وتفرّدها بخاص وجودها ووجود جاعلها التام، غير المفتقر إلى معاون من خارج وعارض غريب زائد عليها. أو لا ترى أنّ شيئًا من الأجسام وصورها إذا فرض متفرّدًا لم يكن معه أمور غريبة عن ذاته ولا أجسام أخرى مجاورة له لم يبق موجودًا! مثال ذلك: لو فرضنا سماءًا أو جسمًا محيطًا لا حشو في داخلها لم يكن موجودة لاستلزامه الخلاء. ولو فرضنا أرضًا أو جسمًا محاطًا لا سماء له يعلوه لم يكن موجودًا لاستلزام ذلك وجود جهة لا محدّد لها ووجود جسم ذي حيّز أو أجسام ذوات جهات وأحياز بدون ما تحدّد جهاتها وأحيازها، وهذا كلّه ممتنع. فظهر أنّ مثل هذه الأمور كما يفتقر إلى علل ذاتية يفتقر إلى أسباب عرضية اتفاقية ولهذا يقال لهذا العالم عالم الاتفاقيات. وأمّا الوجود العقلي فليس مفتقرًا إلى أسباب عرضية خارجة عن طبيعته مباينة لجوهره. (رست، ١٣٣، ٢٠)

- لكن التعقّل إنّما يكون بتجريد تام ونزع محكم. وسائر الإدراكات الحسّية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب. (مبع، ٧٩، ٢٣)

- إن التعقُّل عبارة عن حصول ماهيّة المعقول للعاقل، ولا يمكننا أن نعرف كوننا عاقلين لذواتنا إلّا إذا عرفنا ذواتنا حاصلة لذاتنا، فإن أمكننا أن نبيّن أن ما حقيقة ذواتنا من دون واسطة التعقُّل فما الحاجة إلى أن نقول إنّا نعقل ذواتنا، ونتوصّل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا، وإن لم يمكن ذلك فحينئذٍ لا يمكن بيان كوننا عاقلين إلّا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لذواتنا، ولا يمكن بيان ذلك إلّا كوننا عاقلين لذواتنا، ويلزم منه الدُّور. والجواب، أن مطلق الإدراك كافٍ فيما نحن بصدده، وليس يتعلّق الكلام بكونه تعقّلًا وشعورًا، إذ قد ثبت أنّ الإدراك عبارة عن حصول ماهيّة المُدرَك. (مبع، ٢٨٨، ٢١)

تعقُّل الشيء

- إنّ تعقُّل الشيء هو وجود ماهيّة مجرّدة عن التخصّصات والأوضاع والأغشية واللواحق

للقوة المدركة، سواء كانت مجرّدة عنها بحسب ذاته في نفسه أو تجريد الغير إيّاه. وعلى أي حال لا يجوز أن يكون قوّة جسمية، أي قائمة في مادة، تدرك صورة عقلية. (مبع، ٢٨٠، ١٦)

تعلّق أخروي

- لا يلزم أن يكون نحو التعلّق (تعلّق النفس بالبدن) واحدًا في البدو والإعادة، بل يجوز أن يكون التعلّق الأخروي إلى البدن على وجه لا يكون مانعًا من حصول الأفعال الغريبة والآثار العجيبة. ومشاهدة أمور غيبية لم يكن من شأن النفس مشاهدتها إيّاها في النشأة الدنياوية. وكذا اقتدارها على إيجاد صور عجيبة غريبة حسنة أو قبيحة، مناسبة لأوصافها وأخلاقها. ولا يضرّنا أيضًا كون البدن المعاد غير البدن الأول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادًا. (شهث، ٤٤٥، ٢)

تعلّق بحسب الاستكمال

- يكون التعلُّق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب أصل الوجود كتعلّق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقًا، وتعلّقها به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفسًا ذات قوّة متفكّرة وعقل عملي بالفعل قبل أن يخرج عقله النظري من القوّة إلى الفعل عندنا، وهذا أضعف التعلّقات المذكورة وهو كتعلّق الصانع بالآلة، إلّا أنّ هذا التعلّق بهذه الآلات البدنية تعلّق طبيعي ذاتي، وتعلّق النجّار مثلًا بالآلة عرضي خارجي. (سفع(٤/ ١)، ٣٢٧، ٥)

تعلّق بحسب الذات

- (التعلّق) بحسب الذات: والحقيقة بأن يتعلّق ذات الشيء وهويّته بذات المتعلّق به وهويّته كتعلّق الممكن بالواجب. (سفع(٤/ ١)، ٣٢٤، ٧)
- (التعلّق) بحسب الذات والنوعية جميعًا وبذات المتعلّق به ونوعيّته كتعلّق العَرَض كالسواد بالموضوع كالجسم. (سفع(٤/ ١)، ٣٢٤، ٩)

تعلّق بحسب الماهية

- اعلم أنّ تعلّق الشيء بالشيء وحاجته إليه متفاوتة بحسب القوّة؛ فأقوى التعلّقات وأشدّها هو التعلّق بحسب الماهيّة والمعنى ذهنًا وخارجًا كتعلّق الماهيّة بالوجود. (سفع(٤/ ١)، ٣٢٥، ٦)

تعلّق بحسب الوجود

- (التعلُّق) بحسب الوجود والتشخّص حدوثًا وبقاءًا بطبيعة المتعلّق به ونوعيّته كتعلّق الصورة بالمادة؛ فإنّ حاجة الصورة في تشخّصها ليست إلّا بمادة لا بعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلّق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها، وكحاجة الجسم الطبيعي في وجوده إلى مكان ما، لا بعينه، ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر. (سفع(٤/ ١)، ٣٢٦، ٢)

- (التعلُّق) بحسب الوجود والتشخّص حدوثًا لا بقاءً كتعلّق النفس بالبدن عندنا حيث أنّ النفس بحسب أوائل تكوُّنها وحدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمة الوجود، فهي أيضًا تتعلّق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدّل هويّته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير، فالشخص الإنساني وإن كان من حيث هويّته النفسية شخصًا واحدًا ولكن من حيث جسميّته أي التي بمعنى المادة أو الموضوع لا التي بمعنى الجنس أو النوع ليس واحدًا بالشخص، وقد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية أمرًا نوعيًّا بحسب الجسمية شخصيًّا بحسب الطبيعة أو النفس. (سفع(٤/ ١)، ٣٢٦، ٧)

تعلّق الحادث بعلّته

- الحقّ عند المحقّق المُحِقّ أنّ وجود المعلول وجود تعلّقي؛ فلا قوام له إلّا بوجود غيره، وهو جاعله المفيض إيّاه. فليس تعلّق المعلول الحادث بغيره من جهة هويّته، لأنّها غير مجعولة - كما حقّقناه في موضعه -؛ ولا لأجل عدمه السابق عليه، إذ لا صنع للفاعل فيه؛ ولا لكونه بعد العدم، إذ هذا الوجود من ضروريّاته أنّه بعد العدم، والضروري لا يكون بعلّة. فإذن تعلّق الحادث بعلّته إنّما هو من حيث له وجود غير مستقلّ القوام لضعف تجوهره وقصوره ونقصه؛ فهو يتقوّم بوجود غيره ويتمّ به، فوجود علّته هو تمامه وكماله وغايته؛ وينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تام بالحقيقة في نفسه، وبه تمام كل ناقص وغاية كل ذي فاقة، دفعًا للدّور والتسلسل. فيكون البارئ تامًّا وفوق التمام وكل تام؛ فهو فوق التمام، لما عرفت من أنّه ليس شأن ليس فيه شأنه. فكلّ ما سواه مفتقر إليه؛ والافتقار إليه - تعالى - كأنّه مقوّم ذات غيره، كما مرّت الإشارة إليه من معنى الإمكان في الوجودات الفاقرة الذّوات. ولو كانت الحوادث تامة القوّة على قبول الإفاضة في هويّاتها، لكانت موجودة دائمًا؛ لكنّها إنّما يتمّ إمكاناتها واستعداداتها للوجود بتغيّرات تعرض لها شيئًا بعد شيء، فيتمّ بها قوّتها على الوجود؛ فإذا تمّت قوّتها، وجدت بلا مهلة وتراخ فثبت بما ذكرنا أنّ الفاعل ليس بالذّات سببًا للحدوث، بل للوجود؛ وظهر صدق قول الحكماء: إنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان بالمعنى الذي ذكرنا في إمكان الوجودات. (رسح، ٣٧، ١٥)

تعلّق ذاتي

- التعلُّق الذاتي بين الشيئين إمّا بعلّية أحدهما، أو بمعلولية المعبَّر عنهما بالتقدّم والتأخُّر، وإمّا بمعلولية الجميع المعبّر عنهما بالمعية والتكافؤ في الوجود، فإن كان البدن متقدّمًا على النفس، أي علّة لها، والعلل أربع، فإمّا أن يكون فاعلًا للنفس معطيًا لها الوجود، أو قابلًا لها، أو صورة أو غاية. (مبع، ٣١٣، ١٠)

تعلّق طبيعي

- إنّ تعلُّق النفوس والصور بالأبدان

والأجسام، تعلُّق طبيعي لا تعلُّق إرادي صادر عن الفاعل بالقصد والروية، إذ ربما تعلّقت إرادة الإنسان لأجل مصلحة ترغبه وداعية تدعوه إلى توجُّه والتفات نحو شيء مثل توجّهه إلى خرابة عاش فيها مدّة وأيّامًا كانت معمورة فالتفت إليها مرّة أو مرّتين، وتذكر به التذاذات والتنعُّمات التي وقعت منه فيها، سواء كان هذا التوجُّه والالتفات منه على سبيل العبث والجزاف من غير طائل فكري وغاية عقلية، أو يكون لها فائدة في ذلك ومصلحة رآها وداعية راعاها، مثل طلب العمارة والسكنى فيها، أو غير ذلك من المصالح والمآرب الدنياوية. (مبع، ٣٩٩، ٧)

تعلّقات طبيعية

- أمّا التعلُّقات الطبيعية من النفوس والصور والطبائع فلا بدّ لها من تخصُّص واستعداد وتهيُّؤ مزاج وعلاقة طبيعية وارتباط علّي ومعلولي. ومن ذاق المشرب الحكمي، تعلّم وتيقّن، أن الجسم الذي تعلّق به النفس وخصوصًا الناطقة التي هي آخر مراتب الشرف والكمال للأجسام الطبيعية في سلسلة العود والرجوع إلى العقل الفعّال، يجب أن يكون مختصًّا بمزيد استعداد وتهيُّؤ مزاج وأعداد وحرارة غريزية وروح بخاري شبيهًا لجرم السماوي. (مبع، ٣٩٩، ١٤)

تعيُّن

- إنّ كون تشخّص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه أنّ الماهيّة المطلقة تقتضي التعيّن، فقد أشرنا إلى أنّ التعيُّن بمعنى ما به التعيُّن في الأشياء نفس وجودها الخاص، والوجود ممّا لا يقتضيه الماهيّة كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواءًا كان مع الاقتضاء أم لا، وهو المراد من قولهم تَعيُّن كل عقل لازم لماهيّته، وأمّا التعيُّن بمعنى المتعينيّة فهو أمر اعتباري عقلي لا بأس بكونه من لوازم الماهيّة بأي معنى كان، لأنّه ليس أمرًا مخصوصًا يتعيّن به الشيء. (سفع(١/١)، ١٠٦، ٤)

- إنّ كل وجود له خصوصيّة معنى لازم له، من غير جعل يتعلّق به بالذات، بل جعله تابع لجعل ذلك الوجود إن كان مجعولًا، وذلك المعنى هو المسمّى عند أهل الله بالعين الثابت. وعند الحكماء بالماهيّة. وعند بعض العرفاء بالتعيُّن. وليس هو موجودًا بل الموجود هو الوجود وذلك المعنى كأنه عكس لذلك النحو من الوجود وحكاية عنه. والوجودات في ذاتها لا تختلف بالذات إلّا بالشدّة والضعف والكمال والنقص والتقدّم والتأخّر. وتختلف بالعرض بتلك المعاني التابعة للوجودات وهي ماهيّاتها المختلفة. وبهذا المعنى وقع في كلام المشائين - اتباع المعلّم الأول - أن الوجود حقائق متخالفة، مع تصريحهم بأنه معنى واحد بسيط مشترك في الجميع. (مبع، ١٩٤، ١٢)

- الذات شيء، ومفهوم تعيُّنها شيء آخر؛ سواء كان ما به التعيُّن عين الماهيّة كما في

الواجب تعالى، أو من لوازم الماهيّة كما في العقول الفعّالة، أو لا يكون كذلك، كما في النوع المنتشر الأفراد. وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحّة الإضافة، ولهذا صحّ قولك ذاتي وذاتك، فتضيف ذاتك إلى ذاتك. (مبع، ٢٩٢، ٢١)

تعيُّن زائد

- التعيُّن الزائد قد يكون وجوديًا، وقد يكون عدميًا، وقد يكون مركّبًا منهما، والنوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعيّن، فالإنسان مثلًا ممتاز بذاته عن الفرس. وبحصول صفة وجودية في فرد من أفراده يمتاز عن المتّصف بصفة أخرى وجودية، كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهّار، وعن المتّصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول، ويمتاز الكاتب الغير الخيّاط عن الخيّاط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة أخرى وبالعكس، والتعيّنات الزائدة كلّها من لوازم الوجودات حتى أنّ الأعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها أيضًا باعتبار وجوداتها في أذهان المعتبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها، لا أنّ لها ذوات متمايزة بذواتها أو بصفاتها. والحقّ أنّ التميّز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة إلى تميّز تلك الصفات، وتميّزها يكون بنفسها لا بصفة أخرى وإلّا لزم التسلسل المستحيل، فالتميُّز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بأمر زائد على المتميّز إلّا بالعرض. (سفع(١/ ٢)، ١٥، ١٧)

تعيُّن الشيء

- إنّ تعيُّن الشيء إذا كان زائدًا على حقيقته عرضيًا لها، يلزم أن يكون معلّلًا لأنّ كلّ ما هو عرضي لشيء فهو معلّل إمّا بذلك الشيء وهو ممتنع، لأنّ العلّة بتعيُّنها سابق على المعلول وتعيّنه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإمّا بغير ذلك الشيء فيكون محتاجًا إليه في وجوده، كما في تعيّنه إذ التعيّن للشيء إمّا عين وجوده أو في مرتبة وجوده، والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبًا بالذات. (سفع(١/ ١)، ١٣٠، ٦)

- إنّ تعيُّن الشيء غير تشخّصه إذ الأول أمر نسبي دون الثاني لأنّه نحو وجود الشيء وهويّته لا غير، فالتعيُّن ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه، وهو قد يكون عين الذات كتعيّن الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره، وكتعيّنات الماهيّات الإمكانية والمفهومات العقلية في الذهن، فإنّها أيضًا عين ذواتها وقد يكون أمرًا زائدًا على ذاته حاصلًا له دون غيره، كامتياز الكاتب من الأمّي بالكتابة، وقد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمّي من الكاتب بعدم الكتابة. (سفع(١/ ٢)، ١٥، ٩)

تعيُّن واجب الوجود

- إنّ تعيّنه لو كان زائدًا على حقيقته بأن تكون حقيقته حقيقة نوعية متخصّصة بالتشخّصات، أو يكون بحيث يتشخّص بأمر زائد على حقيقته سواء كان نوعًا

متشرّا أو محصورًا في واحد دون غيره كالعقل والشمس مثلًا، لكان معلولًا لذاته بالبيان الذي مرّ في وجوده ووجوبه. والعلّة ما لم تكن متعيّنة لا توجد المعلول، فيكون التعيّن حاصلًا قبل نفسه وهو محال لتوقّف العلّية على الوجود وهو مساوق للتعيّن، بل هو عينه، ولا يرد النقض بالصور الجسميّة في كونها من حيث نوعيّتها وإبهامها علّة للهيولى المتشخّصة، إذ الكلام في العلّة المستقلّة دون الشرائط والمعيّنات، وعلّة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما له. (شهث، ٣٤١، ١٧)

تعيُّنات الحق الأول

- مما يجب أن يعلم أنّ إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثّرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعدّدها وتكثّرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إنشاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتًا وحقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين، وسنقيم البرهان القطعي على أنّ الوجودات وإن تكثّرت وتمايزت إلّا أنّها من مراتب تعيّنات الحقّ الأول، وظهورات نوره، وشؤونات ذاته، لا أنّها أمور مستقلّة وذوات منفصلة. (سفع(١/ ١)، ٧١، ١٢)

تعيُّنات وتنزّلات

- الوجودات الخاصة باعتبار تخصّصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضادّ والتماثل، فالوجود بما هو وجود لا ضدّ له ولا مثل له، كيف والضدّان والمتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان، وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه، فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها وتحقّق أمثالها، فصدق فيه ليس كمثله شيء، وبه يتحقّق الضدّان ويتقوّم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدّين ويتجلّى في هويّة المِثْلين وغيرهما؛ وهذه الحيثيّات إنّما هي باعتبار التعيّنات والتنزّلات، وأمّا بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحلّ فيه الحيثيّات كلها ويتّحد معه الجهات جميعها، فإنّ جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة في عين الوجود، فلا مغايرة إلّا في اعتبار العقل. (سفع(١/ ١)، ٣٤٣، ١٣)

تغاير

- التقابل أخصّ من الغيرية إذ التغاير بين الأشياء الماديّة إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مجرّد تغايرها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة، وأمّا التغاير الذي بحسب الأنواع المتّفقة في جنس دون الأعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد. (سفع(١/ ٢)، ١٠١، ١٧)

- إنّ اختلاف الحيثيّات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ما خرج عنه، وأمّا اختلاف الحيثيّات التقييدية فالمشهور عند الجمهور أنّها تقتضي كثرة في ذات الموضوع، لكن الفحص والبرهان

يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود، فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى، ولكن بعضها مما لا يأبى الاتحاد مع بعض، ألا ترى أنّ مفهوم الوجود غير مفهوم التشخّص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة؟ وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى، ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه، فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتي الأول دون عدم حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتّحاد في الوجود لا في المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم، فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى ولكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارًا، فاتّضح أنّ الحيثيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولا يقدح ذلك في بساطة ذات الموضوع وهويّته. وقد تكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويّته. (سفع(٣/ ٢)، ٢٠٠، ٤)

تغاير المفهومات

- إنّ كل موجود يتّصف بمفهومات متعدّدة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك -: إنّا قد أشرنا سابقًا أنّ تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثُّر في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل، وهكذا الحال في صفات الواجب (تعالى) فإنّ مفهوماتها متغايرة لا محالة إذ ليست العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر ألفاظًا مترادفة ولا أنّ إطلاقها أو إطلاق بعضها عليه (تعالى) على سبيل المجاز المرسل أو التشبيه، تعالى عن الشبه علوًّا كبيرًا. فهي مع كونها مغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخّصة بتشخّص واحد، لا بمعنى أنّ الوجود زائد على ذاتها، ولا أنّ وجودها شيء غير تشخّصها، ولا أنّ وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الأحدي بنفس أحديّته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيّته للحكم بها عليه من غير أن يقتضي صدقها عليه تغايرًا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركّبًا في ذاته من أمرين سواء كان التركيب خارجيًّا كالجسم المركّب من مادّة وصورة في الوجود أو ذهنيًّا كالماهيّة المركّبة من جنس وفصل كالإنسان المأخوذ في حدّ ماهيّة الحيوان والناطق. (سفع(٣/ ٢)، ٢٣٠، ٤)

تغذية ونمو

- ليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمّى بالغذاء للجسم المغتذي بدلًا لما يتحلّل، ولا معنى النموّ عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة الأجسام الخارجة فيه، بل مجاورة الأجسام الرطبة المناسبة للجسم

الحيواني والنباتي مما يعدّ لأن يفيض من القوّة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت، فالحركة - الكمّية الحاصلة للأجسام النباتية - عبارة عن توارد المقادير على وجه الاتّصال والاستمرار من القوّة الفاعلية على المادة القابلة كما سبق، ولو كان التغذّي بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذي في كل وقت جسمًا واحدًا شخصيًّا باقيًا بعده، وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدّل على مقدار ما يتحلّل لزم أن لا يكون موضوع الحركة في النموّ شيئًا واحدًا شخصيًّا، وكذا القياس في الذبول بل الأمر كما أومأنا إليه. ومما يجب أن يعلم أنّ استكمال المغتذي بالغذاء كاستكمال المتعلّم بالعلم، والعقل بالقوّة بالمعقول بالفعل، وكما أنّ المعلوم سواءًا كان محسوسًا أو معقولًا قد يكون بالقوّة، وقد يكون بالفعل، والذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوسًا بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسّة، لا التي في المواد الخارجية من الألوان والأصوات والطعوم والروائح؟ وكذا الذي هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولًا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل، لا التي في الخارج من الفلك والحيوان والنبات والأرض وغيرها؟. (سفع(٤/ ١)، ٨٨، ١٦)

تغيُّر

- إنّ الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغيُّر في نفسه لأنّه لو كان مبدأً لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيّرًا، فعلمنا أنّ مبدأ تغيّره لا بدّ أن يكون غيره، وبهذا يثبت أنّ لكل متحرّك محرّكًا غيره. (سفع(١/ ٣)، ٥، ١٩)

تفرقة وتفصيل

- من دأب العاشق المسكين التوجّه إلى جناب معشوقه والتوصّل إلى صحبة محبوبه، فلهذا صار القمر سريع السير لا يمكث في منزل إلّا يوم واحد غالبًا، وربما يتخطّى يومًا واحدًا منزلين، لشدّة شوقه وسرعة سلوكه إلى جناب معشوقه، فيسير سيرًا حثيثًا حتى يرتقي من حضيض البعد والانفصال إلى أوج القرب والاتّصال، فإذا فني عن ذاته عند الانمحاق، وتنوّر بنور محبوبه في شدّة القرب والإشراق، قال بلسان حاله هذا المقال:

وكان ما كان مما لست أذكره
فظنّ خيرًا ولا تسأل عن الخبر

ثم إذا رجع إلى ذاته وعاد إلى الصحو بعد المحو، وسافر من الجمع إلى التفرقة والتفصيل، وأخذ منصب الخلافة والرسالة في إرشاد السالكين للسبيل، وبعث لهداية المتوطنين في الظلمات، وتعليم النازلين في مراقد الجهالات، قاربت المقابلة الوضعية الحسّية، فانعكست إلى ذاته الأشعة الشمسية، وأضاءت ذاته بأنوارها بعد ما كان مظلمًا، وأنار جوهره بأشعّتها غبّ ما

كان مغيمًا، قائلًا: "من رآني فقد رأى الشمس" وربما نطق:

إذا تـغـيّـبـت بـدا وإن بـدا غـيّـبـنـي

فلما نظر إلى ذاته فما رأى شيئًا خاليًا من أنوار الشمس وعطاياها، فقال عند ذلك في غاية سكره: "أنا الشمس" لولا أن ثبّته الله بالقول الثابت مثل ما قال أبو بزيد والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد، وسكارى شراب المحبة والتوحيد، حيث كانوا أقمار سماء التفريد، ومرائي شمس الحقيقة والتمجيد، فلما أضاءت أراضي قلوبهم وصفحات وجوههم بنور الرب باحوا بالسرّ الخفي، أما لغاية السكر والوجد - فكلام المجانين يطوى ولا يروى - وأمّا للاشتباه بين المرآة والمرئي، أو لا ترى أنّ المرائي المتعدّدة المختلفة في الصقالة والكدورة والاستقامة والانحناء إذا تجلّت فيها صورة واحدة في حالة واحدة ظهرت فيها بحسبها، ولو كان تجلّيها في المرائي حلولًا أو قيامًا لما أمكن حلول شيء واحد في محال متعدّدة مختلفة (تفسق(٤)، ١١٦، ٦)

تفرّق

- المراد من التفرّق حركة بعض الأجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال. (سفع(٢/١)، ١٢٧، ٥)

تفكُّر

- إنّ التفكُّر يوصلك إلى الله، والعبادة يوصلك إلى ثواب الله، والذي يوصلك إلى الله خير لا محالة من الذي يوصلك إلى غيره. (مفغ، ١٢٤، ١٥)

- إنّ التفكُّر عمل القلب، والطاعة عمل الجوارح، والقلب أشرف من الجوارح، فكان عمله أشرف من عملها. (مفغ، ١٢٤، ١٧)

تقابل

- العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقًا، فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنّه معدوم في الخارج. فإن اشتبه عليك أنّ العدم المضاف إلى أيّ شيء كان، يكون نوعًا من العدم ومقابلًا لمعروضه وما يضاف إليه، فإذا أُضيف إلى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل؟ وهما متدافعان إذ النوعيّة يوجب الحمل بهو والتقابل يوجب نفيه - فتذكر أنّ العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليست إلّا بحسب وجودهما في العقل، لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه، فما يضاف إليه العدم ويعرضه بما له صورة عقلية، قيد لمفهوم العدم، محصّل له، مقوّم لثبوته في الذهن، ثابت معه فيه، فيكون العدم المُقيّد به نوعًا من العدم. (سفع(١/١)، ٣٥٢، ١١)

- أمّا تحصيل معنى التقابل فهو إنّ مقابل الهو هويّة على الإطلاق الغيريّة، فالغيريّة منه غير في الجنس، ومنه غير في النوع، وهو بعينه الغير في الفصل، ومنه غير بالعَرَض، وهكذا على قياس الاتّحاد في

هذه المعاني، لكنّ الغير بصفة غير الذات اختصّ باسم المُخالِف، وكذا الغير في التشخّص، والعدد اختصّ باسم الآخر بحسب اصطلاح ما، كما أنّ الهو هو يراد منه الاتّحاد في الوجود والمماثلة أيضًا من أقسام الغيريّة بوجه، وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لأنّها بالحقيقة من عوارض الكثرة، إذ لولا الكثرة ما صحّت شيء منها فعدّهما من عوارض الكثرة أولى، فإنّ جهة الاتّحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأنّ المثلين هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسًا حين أخذه لا بشرط شيء، وقد علمت أنّ الطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مجرّدة عمّا اختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها متماثلة، وكذا الحال في الأصناف الأخر من الواحد الغير الحقيقي. (سفع(١/ ٢)، ١٠٠، ١٤)

- التقابل أخصّ من الغيرية إذ التغاير بين الأشياء الماديّة إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مجرّد تغايرها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة، وأمّا التغاير الذي بحسب الأنواع المتفقة في جنس دون الأعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد. (سفع(١/ ٢)، ١٠١، ١٥)

- التقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة ممّا يمكن اجتماعهما في محل واحد، ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض ممّا يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي، وبياض الرومي، وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الأبوّة والبنوّة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين. (سفع(١/ ٢)، ١٠٢، ٢)

- من جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب، وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيّين، ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقًا وكذبًا في نفس الأمر كزيد أبيض وليس زيد بأبيض، وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كزيد أبيض، وزيد لا أبيض، فإنّ كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه وضمّ إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البُعد عنه، ولا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء وإذا حمل على شيء مواطأة أو اشتقاقًا كان إثباته له تحصيلًا وإثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول، وإنّما يتنافيان صدقًا لا كذبًا لجواز ارتفاعهما عند عدم

الموضوع. (سفع(١/٢)، ١٠٥، ٩)

- إنّ التقابل أعمّ من التناقض المعرّف باختلاف قضيّتين إيجابًا وسلبًا كذا وكذا لتحقّقه في المفردات دون التناقض، فقد سهى من قال: إنّ التناقض هو نفس التقابل الإيجابي والسلبي، وكذا ما وقع في عبارة التجريد إنّ تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد ليس بصواب، كيف وتقابل القضيّتين ليس من حيث إنّهما قضيّتان؟ ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شيء واحد، فالتقابل بالحقيقة إنّما يكون بين نفس النفي والإثبات وفي القضايا بالعَرَض اللّهم إلّا أن يتكلّف كما في بعض شروحه ويراد من الإيجاب والسلب إدراك الوقوع واللاوقوع، وهما أمران عقليّان واردان على النسبة التي هي أيضًا عقلية، فإذا حَصَلا في العقل كان كل منهما عقدًا أي اعتقادًا، وإذا عبّر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولًا. (سفع(١/٢)، ١٠٦، ١٢)

- من أحكام الإيجاب والسلب إنّ تقابلهما إنّما يتحقّق في الذهن أو اللفظ مجازًا دون الخارج لأنّ التقابل نسبة والنسبة في التحقّق فرع منتسبيها، وأحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب، والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية، فالنسبة بينهما عقلية صرفة، وأمّا عدم المَلَكة فله حظّ ما من التحقّق باعتبار أنه عدم أمر موجود له لأمر موجود قابلية التلبّس بمقابل هذا العدم، وهذا القدر من التحقّق الاعتباري كاف في تحقّق النسبة بحسب الخارج، فإنّ لكل شيء مرتبة من الوجود، ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من أمور متحقّقة في الخارج أيُّ نحوٍ كان من التحقّق كالإنسانية والحيوانية من الذاتيات، والمشي والكتابة من العرضيّات. (سفع(١/٢)، ١٠٨، ١٤)

تقابل بين الواحد والكثير

- كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول أهل النظر وأصحاب الفكر، وإنّما خصّ بمعرفتها الراسخون في العلم لأنّ تقابلهما ليس بتقابل العَدَم والمَلَكة، ولا السلب والإيجاب لأنّهما وجوديّان فلا يكون أحدهما سلبًا للآخر، ولا تقابل المتضادّين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضادّ بينهما إذ ما من عدد إلّا ويتصوّر أكثر منه، ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددي، ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتّصالات والانفصالات وحدة بهمّة ظلّية، ثم الكثرة تتقوّم بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهيّة أحد المتضادّين بشيء من نوع الآخر، وليس بينهما تقابل التضائف وإلّا لكان ماهيّة كل منهما معقولة بالقياس إلى الأخرى، وليس كذلك، أما من جانب الوحدة فبيّن إنّ معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن ينفكّ ويتجرّد عن وجود الكثرة ومعقوليتها، وأمّا من جانب الكثرة فإنّ الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس إلى الوحدة، والفرق بين المعنيين واضح، وقياسها إلى

الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة إذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة، وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم إنّا نجد التقابل بينهما من جهة تمانعهما لا من جهة علّيتهما وارتباطهما. وأيضًا كون الشيء بحسب جوهره وماهيّته مضافًا إلى شيء يوجب كون ذلك الشيء أيضًا كذلك، فلو كانت الكثرة جوهرية الإضافة لكانت الوحدة أيضًا جوهرية الإضافة كما هو شأن المتضائفين في الانعكاس. وأيضًا يلزم كونهما متكافئين في التحقّق وجودًا وتعقّلًا من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك. (سفع(١/ ٢)، ١٢٢، ٢)

تقابل التضاد

- تقابل التضادّ من شرطه كون المتضادّين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سيأتي في مباحث التقابل. (سفع(١/ ١)، ٣٤٢، ٢٠)

تقابل التضايف

- إنّ كل متضايفين متقابلان لأنّ معنى الإضافة وحدها كون أحد المفهومين بحيث يلزم من تعلّقه تعلّق الآخر، ومجرّد ذلك الحدّ لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحيثية، نعم قد يكون بعض الإضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين كالتحريك والتحرُّك وكالأبوّة والبنوّة والتقدّم والتأخّر والعظم والصغر والعلوّ والسفل لا أنّ كل إضافة يوجب ذلك.

فالصحيح أنّ أحد أقسام التقابل الأربعة هو تقابل التضايف لا أنّ أحد أقسامه هو التضايف كما توهّمه الجمهور حسبما رأوا أنّ الحال في التضادّ وغيره على هذا المنوال، وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق. (سفع(٣/ ٢)، ٢٣٩، ٧)

تقابل التناقض

- إنّ تقابل السلب والإيجاب بالذات إنّما يكون بين أمرين مفهوم أحدهما بعينه يكون رفع الآخر أي: لا مفهوم له سوى كونه رفعًا له ولأجل ذلك لا يتحقّق هذا التقابل إلّا بين شيئين والحصر بينهما لا محالة عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما، ويقال له تقابل التناقض أيضًا، والمعتنون والمهتمّون بتصحيح الألفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض - وهو التكرّر من الجانبين فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق أحدهما لذاته كذب الآخر وقد قرع أسماعهم من أن نقيض كل شيء رفعه فتارة قلبوا القول "بأنّ نقيض كل شيء رفعه" إلى القول "بأنّ رفع كل شيء نقيضه" وجعلوا كلًّا من الطرفين نقيضًا للآخر، وأمّا الرفع فهو مختصّ بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا أنّ حقيقة التناقض كون المفهومين أحدهما رفعًا للآخر والآخر مرفوعًا به وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكرّرة من الجانبين (والأولى) أن يقال إنّ صحّة تكرّر النقيض والرفع من الجانبين لأجل أنّ أحد الطرفين

نقيض للآخر بالذات والآخر نقيض له بالعرض لأنّه يصدق عليه "نقيض النقيض" و"رفع الرفع"، فيكون بينهما تناقض متكرّر في الطرفين في الجملة، وهذا القدر كافٍ في إجراء صيغة التفاعل، والأمر في ذلك سهل عند طالب الحقّ والغاية الآخرة. وبالجملة لا بدّ أن يكون مفهوم أحد الطرفين بعينه رفع الآخر، وأمّا الآخر فغير متعيّن فيه أن يكون أمرًا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصّص معنى إلّا عدم كون مفهومه بعينه رفعًا لذلك الرفع، ولا أيضًا مشروط بأنّ مفهومه المرفوع به بل الواجب أن يكون شيئًا متّصفًا بكونه مرفوعًا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعًا لشيء آخر أو لا، فقد اتّضح أنّ في المتقابلين تقابل السلب والإيجاب لا بدّ أن يكون أحد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب إيجابًا إضافيًّا بالقياس إليه، سواء تحقّق في فرد الإيجاب الحقيقي أو في غيره من السلوب. (سفع(٣/ ٢)، ١٩٣، ٤)

- ثم ليعلم أنّ هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين القضيتين، كذلك يوجد بين مفهومين مفردين إمّا بحسب حمل على بالقياس إلى موضوع بعينه كما بين "الإنسان" و"اللاإنسان و"زيد" و"لا زيد" أو "لا إنسان" و"لا لا إنسان" و"لا زيد" و"لا لا زيد"، أو بحسب "وجود في" بالنسبة إلى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه، أو رفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع أن يكون شيء من الموضوعات المعيّنة خاليًا عن المتقابلين بحسب "حمل على" وهو "حمل هو هو". وكذا يستحيل أن يوجد شيء من الموضوعات فارغًا عنهما بحسب "وجود في" وهو حمل الاشتقاق، فكما أنّ كل شيء إمّا بياض وإمّا لا بياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء إمّا أبيض وإمّا لا أبيض، بمعنى أنّه إمّا ذو بياض وإمّا لا ذو بياض، والقبيلان كلاهما تقابل في المفردات أنفسها وإن كان ذلك بحسب نسبتها إلى موضوع. وكما أنّ رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض - لأنه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع - فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الإيجاب فنقيض "كل إنسان حيوان" وهو "ليس كل إنسان بحيوان" ونقيض "لا شيء من الحجر بإنسان" هو "ليس لا شيء من الحجر بإنسان"، لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الإيجاب في البعض، ولأجل ذلك حكم الميزانيون بأن نقيض الإيجاب الكلّي سلب جزئي ونقيض السلب الكلّي إيجاب جزئي. (سفع(٣/ ٢)، ١٩٥، ٥)

تقدّم

- قلنا المراد بالتقدّم المعنى المصحّح لقولنا وجد، فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علّة لشيء بمعنى إنّه ما لم يوجد العلّة لم يوجد المعلول، ألا ترى إنّه يصحّ

أن يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم، ولا يصحّ أن يقال وجدت حركة الخاتم... فوجدت حركة اليد، وهذا المعنى بديهي الاستحالة بالنظر إلى الشيء ونفسه. (سفع(١/ ٢)، ١٤٣، ٦)

تقدّم بحسب المهيّة

- اعلم أنّ ههنا قسمًا آخر من التقدّم، وهو ما بحسب المهيّة كتقدّم مقوّمات المهيّة عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود أو العدم، بل بحسب أصل تجوهر الذات والذاتي. (شهث، ٢٧١، ٣)

تقدّم بالحق

- تقدّم الوجود العلّي على الوجود المعلولي عندنا تقدّم بالحقّ، وتقدّم الوجود على المهيّة تقدّم بالحقيقة. وهما غير التقدّمات الخمسة المشهورة - التي هي التقدّم بالعلّيّة والطبع والشرف والرتبة والزمان -؛ وغير التقدّم بالمهيّة أيضًا، كتقدّم أجزاء الحدّ - كالجنس والفصل - على مهيّة المحدود وكذا تقدّم المهيّة على لازمها. (رسح، ٣٦، ٧)

تقدّم بالحق وتأخّر به

- التقدُّم بالحقّ والتأخّر به، وهذا ضرب غامض من أقسام التقدّم والتأخّر لا يعرفه إلّا العارفون الراسخون، فإنّ للحقّ تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما إنّ له شؤونًا ذاتية أيضًا لا ينثلم بها أحديّته الخاصة، وبالجملة وجود كل علّة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدّم إذ الحكماء عرّفوا العلّة الفاعلة بما يؤثّر في شيء مغاير للفاعل فتقدُّم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدُّم بالعلّية. (سفع(١/ ٣)، ٢٥٧، ١٧)

تقدّم بالحق وتقدّم بالحقيقة

- إنّ ههنا نحوين آخرين من أقسام التقدُّم والتأخُّر سوى الخمسة المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقّتهما ولطافتهما. أحدهما التقدّم بالحقّ والآخر التقدّم بالحقيقة. ولكل من هذين برهان وحدٌّ يحوجان إلى كلام مفصل لا يليق بهذا المختصر إيراده ونحن نشير إلى الأول: بأنّ الحقّ باعتبار تجلّيه في أسمائه وتنزُّله في مراتب شؤونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء يتقدَّم ويتأخّر بذاته لا بشيء آخر، فلا يتقدَّم مُتقدَّم ولا يتأخّر مُتأخّر إلّا بحقّ لازم وقضاء ختم. وإلى الثاني: بأنّ الجاعل والمجعول إذا كان لكل منهما شيئية ووجود، فتقدّم الشيئية على الشيئية من جهة اتّصافهما بالموجود، تقدّم بالذات سواء كان بالطبع أو بالعلّية، وتقدّم نفس الوجود على الوجود تقدُّم بالحقيقة. (شهر، ٦١، ٩)

تقدّم بالحقيقة

- التقدُّم بالحقيقة كتقدُّم الوجود على الماهيّة الموجودة به، فإنّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقّق والماهيّة موجودة به بالعَرَض وبالقصد الثاني، وكذا الحال بين كل شيئين اتّصفا بشيء كالحركة أو الوضع أو الكمّ وكان أحدهما متّصفًا به

بالذات والآخر بالعرض فلأحدهما تقدّم على الآخر، وهذا ضرب آخر من التقدّم غير ما بالشرف لأنّ المتأخّر بالشرف والفضل لا بدّ وأن يوجد فيه شيء من ذلك الفضل، وغير ما بالطبع والعلّية أيضًا لأنّ المتأخّر في كل منهما يتّصف بشيء مما يوصف به المتقدّم عليه بخلاف هذا المتأخّر، وظاهر إنّه غير ما بالزمان وما بالرتبة. (سفع(١/٣)، ٢٥٧، ٦)

- إنّ أثر الفاعل بالذات في كل موجود هو نحو وجوده الخاص به، والماهيّة تتبعه اتّباع الظلّ لذي الظلّ من غير تخلّل جعل بينهما أصلًا؛ والوجود تقدّم عليها ضربًا من التقدّم سمّيناه "التقدّم بالحقيقة" وهو غير التقدُّم بالحقّ المكشوف في طريقتنا، وهما جميعًا غير الاثنين المشهورين عند الجمهور من أقسام التقدّم بالذات أعني ما بالطبع وما بالعلّية. (رسل، ٤٠٢، ٤)

- تقدّم الوجود العلّي على الوجود المعلولي عندنا تقدّم بالحقّ، وتقدّم الوجود على المهيّة تقدّم بالحقيقة. وهما غير التقدّمات الخمسة المشهورة - التي هي التقدّم بالعلّيّة والطبع والشرف والرتبة والزمان -؛ وغير التقدّم بالمهيّة أيضًا، كتقدّم أجزاء الحدّ - كالجنس والفصل - على مهيّة المحدود وكذا تقدّم المهيّة على لازمها. (رسح، ٣٦، ٨)

تقدّم بالزمان

- أمّا الذي (هو تقدّم) بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدَّم من الزمان متقدّمًا على جزئه اللاحق بالطبع، فإنّ التقدّم الزماني يقتضي أن لا يجامع المتقدَّم المتأخّر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدّم للمتأخّر. (سفع(١/٣)، ٢٥٦، ١٧)

تقدّم بالشرف

- أمّا الذي (هو تقدّم) بالشرف والفضل فكما يقال إنّ محمدًا صلى الله عليه وآله مقدّم على سائر الأنبياء عليهم السلام. (سفع(١/٣)، ٢٥٦، ١٥)

تقدّم بالطبع

- أمّا الذي (هو تقدّم) بالطبع فكتقدّم الواحد على الإثنين والخطوط على المثلّث ممّا يرتفع برفعه المتأخّر ولا يرتفع هو برفع المتأخّر، والاعتبار في هذا التقدُّم هو ما في إمكان الوجود لا في وجوبه. (سفع(١/٣)، ٢٥٦، ١٠)

تقدّم بالعلية

- أمّا الذي (هو تقدّم) بالعلّية وهو أن يكون وجود المتقدّم علّة لوجود المتأخّر فكما إنّه يتقدّم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنّه سبب للمتأخّر. (سفع(١/٣)، ٢٥٦، ١٣)

- التقدُّم بالحقّ والتأخّر به، وهذا ضرب غامض من أقسام التقدّم والتأخّر لا يعرفه إلّا العارفون الراسخون، فإنّ للحقّ تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما إنّ له شؤونًا ذاتية أيضًا لا يتثلم بها أحديّته الخاصة، وبالجملة وجود كل علّة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدّم

إذ الحكماء عرّفوا العلّة الفاعلة بما يؤثّر في شيء مغاير للفاعل فتقدُّم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدُّم بالعلّية. (سفع(١/ ٣)، ٢٥٧، ٢١)

تقدّم بالماهية

- من ذهب إلى أنّ أثر الجاعل نفس ماهيّة الأمر المجعول لا وجوده، وكذا المؤثّر هو ماهيّة الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسمًا آخر من التقدّم هو التقدّم بالماهيّة، وكذا من جعل ماهيّة الممكن مقدّمًا على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهيّة. (سفع(١/ ٣)، ٢٥٧، ٣)

تقدّم بالمرتبة

- أمّا الذي (هو تقدّم) بالمرتبة فكلّما كان أقرب من المبدأ الموجود أو المفروض فهو مُقدَّم كما يقال إنّ بغداد قبل كوفة، وهذا على ضربين: منه ما هو ترتيبه بالطبع وإن لم يكن تقدّمه بالطبع، ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الأحياز والأمكنة؛ فالأوّل كتقدُّم الجسم على الحيوان والحيوان على الإنسان، والثاني كتقدّم الصف الذي يلي الإمام على الذي يليه إذا كان المحراب مبدأ، ويصحّ في التقدّم بالرتبة أن ينقلب المتقدَّم متأخّرًا والمتأخّر متقدّمًا، مثال ذلك إن جعلت الإنسان أولًا فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم، وعلى هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر. (سفع(١/ ٣)، ٢٥٥، ١٤)

تقدّم على الزمان

- لمّا علمت أنّ الزّمان وما يقترنه أمور تدريجية الأكوان متجدّدة الحصولات، فكل ما يتقدّم على الزمان - سواء كان وجودًا أو عدمًا أو غيرهما - هذا التقدّم - أي الذي بحسبه لا يجامع المتقدّم المتأخّر - يكون زمانًا أو ذا زمان؛ فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة، إلى ما لا نهاية له. وقد ثبت أيضًا - فيما مرّ - أنّ علّة الشيء لا بدّ وأن تكون غير متعلّقة الذات والوجود بذلك الشيء؛ فلا يتقدّم على الزمان إلّا البارئ وإرادته وقدرته وأمره، المعبّر عنها تارة بـ "العلم التفصيلي" له - تعالى - وأخرى بـ "الصفات" عند قوم وأخرى بـ "الملائكة العقلية" عند آخرين، وللناس فيما يعشقون مذاهب. (رسح، ١٠٦، ٩)

تقدّم علّي

- ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرًا إلى ذاتها بدون صاحبتها فحينئذٍ لو لم يكن أحديهما أقرب إلى الثالث يلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الأخرى، فيعود المحال المذكور الذي قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببًا للآخر فيجب أن يكون أحديهما في درجة المعلولية أقرب إلى العلّة لا على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقّق أحديهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفَرَض بل على وجه آخر سيظهر. ثم الأقرب المتوسّط لا

يجوز أن يكون هي المادة لأنّ لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء، والمستعدّ بما هو مستعدّ لا يكون سببًا لوجود ما هو مستعدٌّ له، فإنّه لو جاز ذلك لوجب أن يوجد عنه ذلك المُسمّى مستعدًّا له دائمًا من غير استعداد، وأيضًا لو كانت المادة سببًا للصورة لوجب أن يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور. وهذا هو معنى التقدّم العلّي والمعدوم لا يكون علّة للموجود وقد علمت أنّ الهيولى في ذاتها قوّة محضة. (سفع(٢/ ٢)، ١٤٦، ١٥)

تقدّم الفصل على الجنس

- إنّه عند التحليل، ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل بتقدّم الفصل على الجنس، ولا استحالة في أن يكون تأثير المؤثّر في الفصل أقدم من تأثيره في الجنس تقدّمًا عقليًّا. (سفع(٢/ ١)، ٢٤٧، ١٦)

تقدّم وتأخّر

- إنّ التقدُّم والتأخُّر في معنى ما يتصوّر على وجهين. أحدهما: أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدّم وما به التقدّم شيئًا واحدًا كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، فإنّ القبليّات والبعديّات فيها بنفس هويّاتها المتجدّدة المتقضيّة لذاتها، لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم في مستأنف الكتاب إنشاء الله. والآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر، فيفترق في ذلك ما فيه التقدُّم عن ما به التقدُّم. كتقدُّم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الإبن، لا في معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي، بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان، فما فيه التقدّم والتأخّر فيهما هو الوجود أو الزمان، وما به التقدّم والتأخّر هو خصوص الأبوّة والبنوّة، فكما إنّ تقدّم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود، كذلك إذا قيل: إنّ العلّة متقدّمة على المعلول، فمعناه إنّ وجودها متقدّم على وجوده، وكذلك تقدّم الاثنين على الأربعة وأمثالها، فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدّم ولا تأخّر، فالتقدّم والتأخّر والكمال والنقص والقوّة والضعف في الوجودات بنفس هويّاتها لا بأمر آخر، وفي الأشياء والماهيّات بنفس وجوداتها لا بأنفسها. (سفع(١/ ١)، ٣٦، ٢٤)

- إنّ من أحوال الموجود بما هو موجود التقدّم والتأخّر، ومما يذكر هاهنا إنّ من التقدّم ما يكون بالمرتبة، ومنه بالطبع، ومنه بالشرف، ومنه بالزمان، ومنه بالذات والعلّية. (سفع(١/ ٣)، ٢٥٥، ١١)

- تحقيق إضافة التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان، وحلّ الإشكال الذي لم يتيسّر لأحد حلّه، من حيث أنّ المتضايفين يجب أن يكونا معًا في درجة الوجود والعقل جميعًا، بأن معيّة أجزاء الزمان هي عين التقدّم والتأخّر الزمانيين بينها. (رسش، ٣٤٥، ١٣)

تقدّم وتأخّر في أجزاء الزمان

- إنّ التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان لا ينافيان معيّتهما في الوجود بل هما عين معيّتهما فيه، فالمتضايفان يجب أن يكونا مَعين في نحو وجودهما بما هما متضايفان ونحو وجود أبعاض الزمان هو اتّصالها التجدّدي ولا يتصوّر غيره لضعف هذا الوجود. وأمّا الذي حصَّلوه فليس فيه جدوى وذلك لأنّ التضايف كما يوجب المعيّة في العقل كذلك يوجب كون المتضايفين بحسب نفس الأمر معين في الوجود كما لا يخفى. (شهر، ٦٠، ٢٠)

تقدّم وتأخّر في الزمان بالعَرَض

- ما من جوهر إلّا وله أو فيه ضرب من التغيُّر كيف وقد ثبت تجدّد الطبيعة، فالساكن من جهة متحرّك من جهة أخرى، وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته، ثم إنّ الزمان يتعلّق عندنا بتجدّد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيّما ما للجرم الأقصى، ويتقدّر به سائر الحركات الأينيّة والوضعية وبواسطتها يتقدّر التي في الكيف والكم، وأمّا تجدّد غيرها من المقولات كالإضافة والملك وما يجري مجراهما حتى الأعدام والإمكانات فهي حركة بالعَرَض لا بالذات وفيها تقدّم وتأخّر في الزمان بالعَرَض. وأمّا حيث تغيّرها بل من حيث ثباتها، إذ ما من شيء إلّا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغيُّر فتلك المعيّة أيضًا دهرية، وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعيّة هي السرمد، وليست بإزاء هذه المعيّة ولا التي قبلها تقدّم وتأخّر ولا استحالة في ذلك فإنّ شيئًا منها ليس مضايفًا للمعيّة حتى تستلزمها. (سفع(١/ ٣)، ١٨٢، ١٣)

تقدّم وتأخّر في شيء

- إنّ التقدّم والتأخّر في شيء إمّا أن يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء أو في مفهوم آخر. فالأول كتقدُّم الجوهر على العَرَض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علّة ومتقدّمًا، ووجود العَرَض القائم به معلولًا ومتأخّرًا، فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه علّة لمعنى العَرَض، بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببًا للعرض بوجوده. والثاني كتقدُّم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض أفراد نوع واحد منه على بعض آخر، فإنّ تقدُّم الأب على الابن ليس في معنى الإنسانية حتى يكون حدُّ الإنسانية للابن أي حمله عليه متوقّفًا على ثبوته وحمله على الأب بأن يكون جاعل جعل إنسانية الأب قبل أن جعل الإنسانية الابن. كيف وقد ثبت أنّ لا تأثير للجعل في نفس المهيّات فكيف يكون مهيّة بعضها سببًا لمهيّة آخر متقدّمة عليها، بل الحقّ أنّ صدق الإنسان عليهما بالسوية بل صدق جميع المهيّات على ذوات المهيّات بالسوية كما مرّ تحقيقه. وأمّا وجودها الزماني أو غير الزماني، ففي

بعضها قبل وفي بعضها بعد، فالوجود في الأب قبل الوجود في الابن قبلًا بالزمان، وكذا الحال في التقدُّم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبة الهيولى والصورة إلى ما يتركّب منه، فإنّ الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببًا لكون المركّب كالجسم جوهرًا لكون الجسم لذاته جوهرًا من غير سبب ولا اشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شيء منهما في أنّهما جوهرية سببًا لجوهرية جوهر ما سواه كان جسمًا أو غيره.. (سفع(٢/ ١)، ٢٤٧، ١٨)

تقدّم الوجود على الماهية

- أمّا تقدُّم الوجود على الماهيّة فليس مرجعه إلّا إلى كون الوجود موجودًا بالذات والماهيّة بالعَرَض كحال الشخص وظلّه أو عكسه في المرءآت. (شهر، ٦١، ١٧)

تقدّم الوجود على الوجود

- أمّا تقدُّم الوجود على الوجود فهو تقدُّم آخر غير ما بالعلّية إذ ليس بينهما تأثير وتأثّر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شؤون وأطوار وله تطوّر من طور إلى طور، وملاك التقدّم في هذا القسم هو الشأن الإلهي وإذا عرفت معنى التقدُّم في كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخّر وعرفت المعيّة التي بإزائهما بحسب المفهوم. (سفع(١/ ٣)، ٢٥٨، ٢)

تقدير

- التقدير: ترتيب الأمر على مقداره. قوله: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾ (الواقعة: ٦٠) يحتمل أن يراد منه: نحن خلقنا الأبدان الأخروية عند الموت بهيئات متفاوتة مختلفة وقسّمناها بين أرواحكم مناسبة لأعمالكم وأخلاقكم فإنّ الموت قد يطلق على حال الإنسان بعد هذه الحياة الدنياوية. (تفسق(٧)، ٧٥، ١٨)

- علمه محيط بجميع الكلّيات والجزئيّات، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (سبأ: ٣)، علمه الذي هو نفس ذاته، علّة لوجود مفطوراته، فأظهر كل شيء بحكمته، ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ (طه: ٥٠) بقدرته، وأوجد أعيان العالمين برحمته، علم الأشياء في قضائه السابق جملة وتفصيلًا، ثم نزّلها بقدره المعلوم تنزيلًا، رتّبها بمقتضى مشيّته أحسن الترتيب، وخصّصها على وفق عنايته بالتبعيد والتقريب، أبدع المُبدَعات بقدرته فأبدى آزالها، وأنشأ الكائنات بحكمته فسمّى آجالها، نظّمها في سلك الزمان تقديمًا وتأخيرًا، وخَلَق كل شيء فقدّره تقديرًا، ولم يحتج في ذلك إلى زمان ومكان، بل قال: "كن" فكان. (ورق، ٥٩، ١١)

تقدير أزلي

- قوله (تعالى): ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي﴾ (السجدة: ١٣) أي بحسب اقتضاء العناية الأزلية والقضاء السابق، وكثيرًا ما أطلق القول والكتابة من قِبل الله سبحانه، ويراد الفعل من جهة ما يوجبه التقدير الأزلي

المنوط بالأسباب القصوى الإلهية. (تفسق(٦)، ٩٥، ٤)

تقسيم

- اعلم أن كل تقسيم عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إلى أمر واحد مبهم؛ ليحصل بانضمام كل قيد إليه قسم، وتلك القيود إما فصول ذاتية مقوّمة لماهيّة الأقسام التي هي الأنواع، ومقرّرة لوجود المقسم الذي هو الجنس باعتبار، وإما عوارض خارجة عن حقائق الأقسام، داخلة في مفهوماتها من حيث أنها أقسام للمقسم. والحاصل في الضرب الأول من المَقسَم والقيد لكل واحد من الأقسام حدّ له، وفي الضرب الثاني رسم له؛ وربما يكون حدًّا اصطلاحيًا أو بحسب شرح الاسم. (رسو، ٤٥، ١٠)

تقفية

- "التقفية" جعل شيء إثر شيء على نهج الاستمرار، ولهذا قيل لقواطع الشعر "قوافي" إذا كانت تتبع البيت على إثر بيت مستمرًا في غيره على منهاجه. (تفسق(٦)، ٢٩٥، ١٠)

تقليد

- الفرق عندهم (المتكلّمون) هو أنه عليه وآله السلام مُقلَّد لجبريل عليه السلام والآخرون مقلِّدون للبشر، ولم يعلموا أنّ التقليد لا يدخل في العلم. العلم الحقيقي هو نور من الله ينزل على كل عبد يشاء، وظنّهم أنّ النبي حفظ القرآن عنه بالطريق المعهود، وكذلك أئمة الهدى وأولياء الله عليهم السلام كل منهم سمع من الآخر عن طريق النقل والرواية، لا لأنّه بمقتضى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥) قد فاض من الحق تعالى على قلبهم النورانيّ بسبب الاتّصال الروحاني بعالم الغيب، وأنّه انتقل بعد ذلك عن طريق القلب إلى اللسان وظهر من جانب الغيب إلى جانب الشهود. (رسص، ١٦٥، ١١)

تقوّم الجنس بالفصل

- في كيفية تقوّم الجنس بالفصل: هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتّحادهما في الوجود والمتّحدان في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجودًا بل بحسب التحليل العقل الماهيّة النوعية إلى جزئين عقليين، وحكمه بعلّية أحدهما للآخر، ضرورة احتياج أجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلى بعض، والمحتاج إليه والعلّة لا يكون إلّا الجزء الفصلي لاستحالة أن يكون الجزء الجنسي علّة لوجود الجزء الفصلي، وإلّا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له، فيكون الشيء الواحد مختلفًا متقابلًا، هذا ممتنع، فبقي أن يكون الجزء الفصلي علّة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسمًا للطبيعة الجنسية المطلقة وعلّة للقَدْر الذي هو حصّة النوع، وجزء للمجموع الحاصل منه وممّا يتميّز به عن غيره. (سفع(١/٢)، ٢٩، ٦)

تقوّم كل شيء

- إنّ تقوّم كل شيء بصورته لا بمادته وهي

عين ماهيّته وتمام حقيقته ومبدأ فصله الأخيرة، فهو بصورته لا بمادّته حتى لو فرض تجرّد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيًا عند ذلك التجرّد، وإنّما الحاجة إلى المادة لقصور بعض أفراد الصور عن التفرّد بذاته دون التعلّق الوجودي بما يحمل لوازم شخصه ويحمل إمكان وقوعه ويقرب باستعداده إلى جاعله ويرجّح وقت حدوثه على سائر الأوقات. ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام، والشيء مع تمامه واجب الحصول بالفعل، ومع نقصه ممكن بالقوّة. (كتع، ٤٦، ١٧)

تقوى

- التقوى: أصله وَقْوَى، قُلبَت الواو تاء كالتراث أصله وراث، فالأصل في المتّقين: الموتقيين مفتعلين من الوقاية. والاتقاء في أصل اللغة، الحجز بين الشيئين، يقال اتّقاه بالتُرس أي جعله حاجزًا بينه وبينه. والوقاية فرط الصيانة سواء كان في أمر دنيوي أو أخروي لكن لمّا وقع المتّقي في عرف الشرع في معرض المدح فلن يكون متّقيًا إلّا من اتّقى عمّا يضرّه في الآخرة وله مراتب ثلاث: إحديها التوقّي عن العذاب المخلّد بالتبرّء عن الشرك والجحود للحقّ والدين والإنكار للعلم والحكمة واليقين وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ (الفتح: ٢٦). والثانية الاجتناب عن المآثم والمعاصي من فعل أو تَرْك حتى الصغائر عند القوم، فرُوي عن النبي صلى الله عليه وآله إنّه قال: "لا يبلغ العبد درجة المتّقين حتى يدَع ما لا بأس به حذرًا ممّا به بأس" وهو المعنيُّ بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ﴾ (الأعراف: ٩٦). والثالثة: أن ينزّه عمّا يشغل سرّه عن الحقّ ويجرّد عمّا سواه ويبتلّ إليه بشراشره، وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ (آل عمران: ١٠٢). (تفسق(١)، ٢٣٥، ١٥)

- غاية التقوى، الاتّصال بحضرة الإلهية بترك الالتفات بغير الله وقطع النظر عمّا سواه، وهذا هو غاية النشأة الآدمية ونهاية الكمال الأخروي للروح الإنساني، ولا يمكن تحصيله إلّا بتكميل القوّة العاقلة من النفس بالعلوم الحقّة وبتعديل القوّة العاملة منها بالأعمال الحسنة، ليتحلّى بالفضائل ويتخلّى عن الرذائل. (تفسق(١)، ٢٤٤، ٧)

- علمنا إنّ حقيقة التقوى سوى الطاعة والخشية، وهو تنزيه القلب عمّا ذكر. وعند أهل الله: تنزيه القلب عن الالتفات بغير الله. (تفسق(٢)، ٥٤، ٣)

تكثُّر إضافات الله

- إنّ إضافته (الله) إلى الأشياء لا يتكثَّر بحسب الحقيقة كما أنّ صفاته الحقيقية لا تتكثَّر بحسب الحقيقة، بل هويّة الكلّي هويّة واحدة وجودية، فعالميته (تعالى) بكل أحد من المعلولات بعينها قادريّته عليه وهي بعينها مريديّته له، وأمّا تكثُّر إضافته (تعالى) إلى الأشياء بالعدد فإنّما يكون

على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته (تعالى)، فإنّ إضافته إلى المعلول الأول مبدأ لإضافته إلى المعلول الثاني، وهي لإضافته إلى الثالث، وهكذا يتكثّر الإضافات حسب تكثُّر المعلولات طولًا وعرضًا في سلسلة الإبداع والتكوين، وكما أنّ الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولًا وعرضًا مما يصحّح صدور الكثرة عن الواحد الحقّ فكذا ترتّب الإضافات على هذا الوجه يصحّح اتّصافه (تعالى) بكثرة الإضافات. (سفع(٣/٢)، ٢١٩، ٨)

تكلّم

- التكلّم صفة نفسيّة مؤثّرة، معناه إنشاء الكلام، لأنّه مُشْتَقٌّ من الكَلِم وهو الجرح، وهو الإعلام والإظهار. فمن قال: "إن الكلام صفة المتكلّم" أراد به المتكلّمية. ومن قال: "إنه قائم بالمتكلّم" أراد به قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف والمقبول بالقابل. ومن قال: "إن المتكلّم من أوجد الكلام" أراد من الكلام ما يقوم بنفس المتكلّم من حيث هو متكلّم لا ما هو مباثن له مباءنة الكتاب للكاتب، والبناء للبناء. وأول كلام قرع أسماع الممكنات كلمة "كن"، فما ظهر العالم إلّا عن صفة الكلام، بل العالم عين الكلام، وأقسامه بحسب مقاماته في نفس الرحمٰن، كما أن الكلمات والحروف الصوتية قائمة في نفس الإنسان بحسب منازله ومخارجه. فالغرض من المتكلّم أولًا إيجاد أعيان الحروف وإنشاؤها من المخارج وهو عين الأعلام؛ وأما ترتيب الأثر على الأمر والنهي والاخبار وغير ذلك من التمنّي والترجّي فهو مقصود ثان، وهذا أيضًا في بعض ضروب الكلام. (رسش، ٣٧٦، ١٤)

تكلّم وكتابة

- في الفرق بين التكلّم والكتابة: قال بعض أهل الكشف والشهود: أنّ كلام الله غير كتابه وفرّقوا بينهما، بأنّ أحدهما وهو الكلام بسيط، والآخر وهو الكتاب مركّب، وبأنّ الكلام أمري دفعي، والكتاب خلقي تدريجي، وعالم الأمر خالٍ عن التضادّ والتكثّر والتجدّد والتغيّر، لقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) وأما عالم الخلق فيشتمل على التضادّ والتكثّر، ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين. وأقول: ولأحد أنْ يقول: إنّهما واحد بالذات متغايران بالإضافة، وهذا إنّما ينكشف بمثال في الشاهد وهو الإنسان، لكونه على مثال الرحمن، فإنّه إذا تكلّم بكلام وكتب كتابًا، يصدق على كلامه معنى الكتابة، ويصدق على كتابته معنى الكلام، بيان ذلك: أنّ أحدًا إذا تكلّم وشرع في تصوير الألفاظ في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب الاستدعاء الباطني النفساني، تنفّس، وانتقش ذلك الهواء وهو المُسمّى بالنفس الإنساني، الذي هي بإزاء النفس الرحماني، وهو الوجود الانبساطي، المنبعث عن الباري

بالإرادة الذاتية بحسب الاقتضاء الرحماني، للفيض السبحاني، وتصوّر بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركّب منها، كما ينشأ من الوجود الانبساطي صور الحقائق والوجودات المقيّدة، وذلك الفيض الوجودي المسمّى عند أكابر الصوفية بالحقّ المخلوق به، والوجود المطلق، وهو غير الوجود المقيّد، وغير الوجود الحقّ، المسمّى بالهوية الأحدية، تعالى عن الشبه والشريك. فإذا تقرّر هذا فنقول: صور الألفاظ لها نسبة إلى الفاعل، أي ما صدرت عنه، ونسبته إلى القابل، أي ما حصلت فيه، فهي بأحد الاعتبارين كتابة، وبالاعتبار الآخر كلام، فالصور اللفظية القائمة بلوح الهواء الخارج من الباطن، إذا أضيفت إليه إضافة الصورة إلى المادة القابلة، وأخذت بهذا الاعتبار فيكون المأخوذ بهذا الاعتبار بالقياس إليه كتابة، وحينئذٍ يحتاج إلى مصدر، وناقش غيره، إذ القابل شأنه القوة والاستعداد، فلا محالة يفتقر إلى فاعل يخرجه من القوّة إلى الفعل كالنفس الناطقة في مثالنا هذا، فبهذا الاعتبار يكون المتكلّم بهذه الحروف والألفاظ كاتبًا، والنفس الهوائي لوحًا بسيطًا، وهذه الحروف والألفاظ أرقامًا كتابية، ونقوشًا وصورًا مبصرة مشاهدة بالبصر، وإذا أضيفت إليه إضافة الصورة إلى الفاعل المديم، الحافظ إيّاها، وأخذت بهذا الاعتبار، كان المأخوذ بهذا الاعتبار شخصًا متكلّمًا ناطقًا لاستقلاله بتصوير الحقائق من غير فاعل مباين الذات عنه، لأنّ جهات الفاعلية والقابلية إذا كانت على ترتيب طولي، كان مرجعها أمرًا واحدًا، بخلاف جهتي الفعل والقبول التجدّدي، فإنّهما مختلفان لا محالة، كما حقّق في مقامه، فإذا ظهرت لك صحّة كون الصورة اللفظية، المرتسمة في الهواء كتابة وكلامًا، وكون الهواء أيضًا كاتبًا ومتكلّمًا، وبأحد الاعتبارين يفتقر إلى مصوّر وهي النفس الكاتبة، وبالاعتبار الآخر لا يفتقر، لأنّه شخص برأسه، فنفس الحال فيما فوق ذلك الشخص الهوائي كالنفس الناطقة وما تحته كالقرطاس، فالنفس المرتسمة فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية، لوح كتابي بأحد الاعتبارين وبهذا الاعتبار له وجه إلى مصوّر عقلي، وقلم علوي، يصوّرها بتلك العلوم والصور، وبالاعتبار الآخر جوهر متكلّم ناطق، وله وجه إلى قابل يقبل منها الصور، ويسمع عنها الكلام. (مفغ، ٢٤، ٤)

تكليف

- إنّ المقصود من التكليف وإن كان تطهير القلب وجلائه لتجلّي صورة المعرفة الإلهية إلّا أنّ الإنسان لا سبيل له إلى ذلك إلّا بسبق أفعال وأعمال دينية توجب ذلك. (تفسق(٢)، ٤٨، ٢٢)

- إنّ التكليف من الله شيء غير المشيّة، وتكليف الله عباده بشيء من الطاعات يضاهي إعلام الطبيب للمريض دواء خاصًا

يوجب استفراغًا لمواده الفاسدة كالحجامة وغيرها من استغنائه عن ذلك، فكذلك الباري يكلّف عباده مع كونه غنيًّا عن العالمين. ثم إنّ نفس التكليف يتناول الدواء من الطبيب لا ينافي علمه بعدم تناول المريض له، فكذا تكليفه تعالى لا ينافي تحقّق علمه الأزلي وقضائه السابق بعدم قبول بعض العباد تكليفه لما في ذلك من المصلحة الكلّية والفائدة. فإن رجعوا قالوا: "فما الفائدة في التكليف في حقّ من لا يقبل ذلك من الكفّار والفسّاق، حيث لم يتعلّق المشيئة الأزلية بقبولهم، بل تعلّقت بعدم قبولهم"؟ قلنا: فائدته يرجع إلى من سواهم من المؤمنين المطيعين، الذين يؤثّر فيهم الدعوة والتكليف والإنذار والتخويف ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا﴾ (النازعات: ٤٥) كما أنّ فائدة نور الشمس تعود إلى أصحاب العيون الصحيحة. وأما فائدة ذلك بالنسبة إلى من ختم الله على قلوبهم وعلى أبصارهم غشاوة فكفائدة نور الشمس بالنسبة إلى الأكمه الأعمش. (تفسق(٤)، ١٤٦، ٦)

- السؤال عن حكمة التكليف بالمعرفة والطاعة، والغاية في ذلك، وكذا ما يتوقّف عليه التكليف من بعث الأنبياء والرسل وإنزال الوحي والكتب؛ فالجواب عنه: إنّ الحكمة والغاية في ذلك تخليص النفوس من أسر الشهوات وحبس الظلمات، ونقلها من حدود البهيمية والسبعية إلى حدود الإنسانية والمَلَكية، وتطهيرها وتهذيبها بنور العلم وقوة العمل عن درن الكفر والمعصية ورجس الجهل والظلمة؛ ولا ينافي عموم التكليف عدم تأثيره في النفوس الجاسية والقلوب القاسية كما أنّ العلّة في إنزال المطر هو إخراج الحبوب وإنبات الثمار والأقوات منها؛ وعدم تأثيره في الصخور القاسية والأراضي الخبيثة لا ينافي عموم النزول. والله أجلّ من أن يعود إليه فائدة في هداية الخلق كما في إعطائها أصل خلقه، بل هو ﴿أَلَّذِيٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠) من غير غرض أو عوض في فضله وجوده. (رسف، ٣٨٩، ٨)

تكليف ووعد ووعيد

- قلنا: فائدة التكليف والوعْد والوعيد، تحصيل الشوق الذي هو مبدأ الإرادة للأفعال الجميلة، فإنّ المراد ههنا بالإرادة هي العزيمة الباعثة الجازمة على الفعل أو الترك، فإذا أدركنا شيئًا وعلمناه؛ فإن اعتقدنا ملائمة أو منافرة لنا دفعة بالتوهّم أو ببديهة العقل، أنبعث منه شوق إلى جذبه أو دفعه يُتبعه إرادة، فإذا انضمّت إلى المقدرة انبعثت تلك القوّة لتحريك الأعضاء ليحصل الفعل بالاختيار. وإن لم نعتقد بالضرورة، الملائمة والمنافرة، أعملنا الروية واستعملنا القُوى الدرّاكة لطلب الترجيح بإرادة عقلية أو وهمية. (تفسق(١)، ٢٤٠، ٢٢)

تكليم الله

- تكليم الله عباده عبارة عن إفاضة العلوم على نفوسهم بوجوه متفاوتة كالوحي

والإلهام والتعليم بواسطة الرسل والمعلّمين. (شهر، ٣٤٩، ١٤)

تكوّن

- لا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمّى بالاستحالة والكمّي المسمّى بالنموّ وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمّى بالتكوّن في كون كل منهما استكمالًا تدريجيًّا، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كمًّا أو كيفًا أو جوهرًا، ودعوى الفرق بأنّ الأولين ممكنان والآخر مستحيل تحكّم محض بلا حجّة؛ فإنّ الأصل في كل شيء هو وجوده والماهيّة تبع له كما مرّ مرارًا، وموضوع كل حركة وإن وجب أن يكون باقيًا بوجوده وتشخّصه إلّا أنّه يكفي في تشخّص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخّص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدّل في خصوصيات كل منها. (سفع(١/ ٣)، ٨٦، ١٥)

تكوّن واستحالة

- لا فرق بين الاشتداد الجوهري المسمّى بـ "التكوّن" وبين الاشتداد الكيفي المسمّى بـ "الاستحالة"، في كونهما جميعًا استكمالًا تدريجيًّا في نحو وجود الشيء، سواء كان هذه الحركة في الجوهر أو في الكيف. فدعوى الفرق بأنّ أحدهما مستحيل والآخر ممكن تحكّم محض بلا برهان؛ فإنّ الأصل في كل شيء هو وجوده، والمهيّة تبع له وليس لها ثبوت وتقرّر إلّا بالعَرَض - كما حقّقناه في الأسفار الأربعة وفي الشواهد الربوبية بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه. ومن كان الوجود عنده أمرًا ذهنيًّا من المعقولات الثانية - وإنّما الواقع في الأعيان عنده نفس المهيّة بإفادة الجاعل إيّاها -، يلزمه في كل اشتداد - سواء كان في الكيف أو في الجوهر - وجود أنواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين. (رسح، ٧٤، ١٢)

تكوين

- التكوين، وهو إيجاد أفعال استعبد فيها ملائكته وسمّاها قوم: التكوينيات. (سري، ٧٦، ٨)

- إيجاد الأشياء إمّا على سبيل التكوين كخلْق الأبدان وما في حكمها بحسب النشأة الأولى، وإمّا على سبيل الإبداع كإنشاء الأرواح وما في حكمها بحسب النشأة الثانية. والله تعالى خالق الخلْق والأمر جميعًا، مالك الملك والملكوت ملك الدنيا والآخرة، فلمّا أشار إليهما بذكر صفتي الرحمانية والرحيمية بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وأنّه به حقيق لاستجماعه جميع الصفات الكمالية، بيّن كيفيّة الخلْق في الدنيا بقوله: ربُّ العالمين لما مرّت الإشارة إليه من أنّ هذا العالَم الدنيوي وجوده إنّما يكون على سبيل التدرّج والحدوث شيئًا فشيئًا. وبيّن كيفية إنشاء النشأة الأخرى بقوله: مالك يوم الدين، إذ الملك الحقّ من له ذات كل شيء ولا يغيب عنه شيء أصلًا. فيكون وجود الأشياء عنه وله دفعة من غير تراخٍ

وهذا معنى الإبداع. والأول معنى التكوين. (تفسق(١)، ٨٤، ١٠)

- الخلْق يختصّ بالموجودات الطبيعية. ويعمّ جميعها. والتكوين يختصّ بالكائنة الفاسدة منها. وإذا كانت الموجودات بالقسمة الكلّية إمّا روحانية وإمّا جسمانية، فالنسبة الكلّية للمبدأ الحقّ إليها، إنّه الذي له الخَلْق والأمر، فالأمر متعلّق بكل ذي إدراك والخلْق بكل ذي تسخير. (تفسق(١)، ٢١٨، ١٥)

تلازم

- إنّ ما اشتهر بين المجادلين أنّ المحال مما يستلزم مُحالًا ليس بصحيح كليًّا؛ بل إنّما يصحّ جزئيًّا إذا تحقّق بين المُحالين علاقة عقليّة كما بين المُحال بالذات والمحال بالغير أي الموقوف على أمر ممتنع بالذات، فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات، لأنّ الاستلزام بين شيئين لا يتحقّق إلّا بمعلوليّة أحدهما لا محالة، إذ لا بدّ في التلازم إمّا كون أحد المتلازمين علّة والآخر معلولًا، أو كونهما معًا معلولي علّة واحدة، فأحد المتلازمين لا بدّ وأن يكون معلولًا بوجه، والمعلول لا يكون إلّا ممكنًا بالذات، لما تحقّق أنّ علّة الاحتياج إلى الغير والتوقّف عليه هي الإمكان لا غيره، فالممتنع بالغير لا يكون إلّا ممكنًا بالذات، فلا تلازم بين المحالين الذاتيين. وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه. (سفع(١/ ١)، ٣٨٤، ١٥)

تلازم بين الهيولى والصورة

- في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة: اعلم أنّ الهيولى ليست علّة موجبة للصورة لأنها القابل المحض كما سبق منّا القول فيه، والقابل من حيث أنّه قابل لا يكون منه فعليّة التحصّل، ولأنها لا تكون موجودة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية لما مرّ ولا قبلية ذاتية، وإلّا لتقدّمت الهيولى المتشخّصة في الوجود بالذات على الصورة واللازم باطل، لأنّ الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور، والعلّة الفاعلية للشيء يجب أن تكون موجودة قبله قبليّة ذاتيّة، والصورة أيضًا ليست علّة للهيولى سواء كانت علّة مطلقة أو آلة وواسطة، والآلة ما به يؤثر الفاعل في منفعله القريب، والواسطة هي معلول يقاس إلى طرفيه أحدهما معلول مطلق والآخر علّة بعيدة، والواسطة معلول قريب لأحدهما وعلّة قريبة للآخر، لأنّ الصورة إنّما يجب وجودها مع الشكل أو بالشكل فإنها تحتاج في تشخّصها إلى التناهي والتشكّل، والاستدلال على تأخّر الشكل عن الصورة بتأخّره عن الحدود المتأخّرة عن المقدار المتأخّر عن الجسم غير صحيح، لأنّه إنّما يفيد تأخّره عن مهيّة الصورة لا عن شخصيّتها، والمدّعي عدم تأخّره عن الصورة الشخصية، ولا يبعد احتياج الشيء في تشخّصه إلى ما يتأخّر عن مهيّة كالجسم إلى الأين والوضع المتأخّرين عنه. (شهث، ٨٨، ١٩)

- لمّا ثبت التلازم بين الهيولى والصورة،

ومن البيّن أنّ العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لإمكان تعقُّل كل واحدة منهما بدون الأخرى، وأن عرض لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين مستعدّ أو مستعدّ له، ولكن النظر في تلازم ذاتيهما فلا بدّ هناك من علّة، وإذ قد ثبت أن شيئًا منهما ليست علّة للأخرى فهما معلولا علّة واحدة موجبة لهما تحقيقًا لمعنى التلازم، فأذن وجود كل منهما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الأجسام وتوابعها، وذلك السبب الواحد أمّا أن يقيم كل واحدة منهما بالأخرى على الوجه الدايرِ وهو معلوم الاستحالة، أو مع الأخرى، فلا يخلو إما أن يكون كل واحدة منهما بحسب نفس ذاتها متعلّقة بنفس ذات الأخرى تعلّقًا افتقاريًا فيرجع إلى الوجه الدايرِ، أو ليس هناك تعلّق الافتقار من جانب، فينقلب التلازم بالطبع إلى التصاحب الاتفاقي كما علمت، أو يكون التعلّق الافتقاري من الجَنبتَين في الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الأخرى بل بمعروضها، فيكونان عَرَضين متباينين المعروض كالأبوّة والبنوّة أو من الجنبتين، ولكل من الذاتين بنفس ذات الأخرى ولكن لا في أصل الوجود بل في وصف آخر كاللبنتين المنحيتين، فيكون على تفارق في الوجود وارتباط في ذلك الوصف، فينفسخ فرض التلازم بينهما بحسب الوجود، هذا خلف. (شهث، ٢، ٩٠)

تمام وكل

- أمّا التمام والكل فيما فيه كثرة، فهما متّحدان في الموضوع والفرق بأنّه بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس إلى ما لا يبقى شيء خارجًا عنه تام. (سفع(٢/١)، ٢١٥، ٧)

تمثيل

- التمثيل؛ وهو ما يدّعي شمول حكم أحد الأمرين لآخر يشاركه في معنى جامع بينهما. ويسمّى بـ "القياس" عند الفقهاء، يستعملها الجدليّون. وهو من أضعف الحجج، لجواز أن يكون الحكم في الأصل لخصوصية ماهيّته. (تنم، ٤٤، ٧)

تمدُّن

- إنّ الإنسان غير مكتف بذاته في الوجود والبقاء لأنّ نوعه لم ينحصر في شخصه فلا يعيش في الدنيا إلّا بتمدُّن واجتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد. فافترقت أعداد واختلفت أحزاب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطرّوا في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم إلى قانون مرجوع إليه بين كافّة الخلق يحكمون به بالعدل وإلّا تغالبوا وفسد الجميع وانقطع النسل واختلّ النظام لما جبل عليه كل أحد من أن يشتهي لما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه فيه. (شهر، ٣٥٩، ١٧)

تمكين وتحقيق

- أمّا من أضاف الأفعال إلى الله تعالى بنظر التوحيد وإسقاط الإضافة ومحو الأسباب

والمسبّبات كما هي عليها عند الغايات وعند فناء الممكنات لا بمعنى خلْق الأفعال فينا أو خلق قدرة وإرادة جديدتين مستقلّتين عند صدور الفعل عنّا - كما عليه المجبرة - فهو الذي طوى بساط الكون وخلص عن مضيق البون، وخرج من البين والأين وفنى في العين، لكنه تروّح في المحْو ولم يجئ إلى الصحْو، مستغرقًا في عين الجمع محجوبًا بالحقّ عن الخلْق، ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه فاضمحلّت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم. فإذا رجع إلى الصحو بعد المحو، نظر إلى التفصيل في عين الجمع غير محتجب برؤية الحقّ عن الخلْق ولا بالخلْق عن الحقّ ولا مشتغلًا بوجود الصفات عن الذات ولا بالذات عن الصفات فذلك فهو الولي المحقّ والصديق المحقّق، صاحب التمكين والتحقيق ينسب الأفعال إلى الله بالإيجاد ولا يسلبها بالكلّية عن العباد كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧) وذلك هو الفوز العظيم والمنُّ الجسيم. (تفسق(١)، ٣٤٤، ١٦)

- أمّا من أضاف الأفعال إلى الله تعالى بنظر التوحيد وإسقاط الإضافات ومحو الأسباب والمسبّبات - لا بمعنى خَلْق الأفعال فينا أو خلق قدرة وإرادة جديدتين متباينتين لقدرته وإرادته عند صدور الفعل عنّا، فهو الذي طوى بساط الكون، وخلص عن مضيق البون، وخرج من البين والأين وفني في العين، لكنّه بقي في المحو ولم يجيء إلى الصحو، ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وجلاله، فاضمحلّت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم. فإذا رجع إلى الصحو بعد المحو، ونظر إلى التفصيل في عين الجمع، غير محتجب برؤية الحقّ عن الخلق، ولا بالخلق عن الحقّ ولا مشتغل بوجود الصفات عن الذات، ولا بالذات عن الصفات، فهو الولي المحقّ الصدّيق، صاحب التمكين والتحقيق، يُنسِب الأفعال إلى الله تعالى بالإيجاد، ولا يسلب عن العباد بالإعداد، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧). (تفسق(٦)، ٢٦٣، ٩)

تناسخ

- إنّ الطبيعة الإنسانية فيها قوة أنواع كثيرة من الملائكة والشياطين والسباع والبهائم ثم تتصوّر في القيامة بصورة ما يغلب عليه خلقه وملكته واعتقاده لأجل تكرّر الأفاعيل وتقرّر الأشواق والنيّات الحاصلة منه المناسبة لذلك النوع، وإليه أشير بقوله عليه السلام: "يُحشَر الناس على صور نيّاتهم"، وقوله: "يُحشَر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير"، وهذا هو التناسخ بالحقيقة، ما من مذهب إلّا وللتناسخ فيه قدم راسخ، وهو على غير هذا الوجه باطل مستحيل، ولنا في إبطاله برهان عرشي. (جمك، ٢٠٠، ١٨)

- التناسخ أعني انتقال النفس الشخصية من بدن إلى بدن محال، سواء كان البدن عنصريًّا أو فلكيًّا أو طبيعيًّا أو برزخيًّا، ببرهان أفادنا الله تعالى إيّاه، وهو أنّ النفس في أول تكوّنها الطبيعي متّحدة مع البدن، وهي بالقوة في كل ما لها من الأحوال والإدراكات، حتى في كونها حسّاسة، ثم يتدرّج في الاشتداد والترقّي، فيصير أولًا طبيعية حافظة، ثم جوهرًا غاذيًا منمّيًا مولّدًا، ثم حسّاسًا على التدريج من أكثف الحواس إلى ألطفها، فكانت أولًا قوة اللمس ثم الذوق ثم الشمّ ثم السمع والبصر ثم يصير متخيّلًا، وهاهنا أو أن تجرّده عن البدن الطبيعي كما أشرنا إليه، ثم يصير متفكّرًا ذاكرًا، ثم عاقلًا ومعقولًا، وعند ذالك أو أن تجرّدها عن العالمين ومفارقته للنشأتين، فقد بان أن للنفس قبل تجرّدها مطلقًا مقامات طبيعية، يناسب كل منها لمزاج خاص وتكون معين، وسنّ مخصوص من أسنان البدن من الجنينية والطفولية والصبوية المراهقية والشباب والكهولة والشيخوخة والموت والبعث. (سري، ١٤٨، ٤)

- بالجملة النفس والبدن يتحرّكان معًا في التحوّلات الطبيعية، ويستكملان معًا في الكمالات التي تناسب كلًّا منهما بحسبه إلى أن يقع لها التفرّد بذاتها منسلخة عن البدن، والحاصل أن لكل طبيعة حركة جوهرية ذاتية إلى غاية ما، ولها في كل حدّ من حدود الانتقال مرتبة من الوجود يكون بحسبها فعلًا وقوة، فعلًا بالقياس إلى سابقها، وقوة بالقياس إلى لاحقها، وكل موجود صار بالفعل شيئًا، فلا يمكن عوده إلى الحالة التي كانت فيها بالقوة، ولأن الحركات الطبيعية متوجّهة إلى ما لها من الكمال، فيمتنع أن يقع شيء منها على وجه الانتكاس مخالفًا للمجرى الطبيعي. فإذا تمهّد هذا فنقول: كما لا يمكن أن تصير القوة الحيوانية نباتية ولا النباتية معدنية ولا المعدنية صورة عنصرية على عكس ما هو المجرى الطبيعي الذي فطر الله الأشياء عليه، فكذا يمتنع أن يتعلّق النفس التي كانت متعلّقة ببدن وخرجت في بعض ما لها من الأحوال من القوة إلى الفعل تارة أخرى بمادة بدنية حادثة عند أول تكوّنها كالنطفة أو الجنين ونحو ذلك، فإن النفس المنسلخة عن بدن من الأبدان قد خرجت في بعض ما لها من كمالات الوجود من القوة إلى الفعل، وظاهر أنها لا يمكن فرض تعلّقها الثانوي ببدن جديد إلّا عند حدوثه وأول تكوّنه، فإذن يلزم من انتقال النفس إلى بدن آخر كون إنسان واحد بحيث يكون نفسه بالفعل وبدنه بالقوة، وهذا محال كما أوضحناه، فثبت أن التناسخ بالمعنى المذكور محال. (سري، ١٤٩، ٩)

- أمّا التناسخ بمعنى تحوُّل النفس وانتقالها على سبيل الاتصال من نوع إلى نوع فليس بممتنع، كتقل الصورة الطبيعية لمادة خلقة الإنسان من الجمادية إلى النباتية ومنها إلى الحيوانية ومنها إلى الإنسانية ثم إلى الملكية وما بعدها، أو على وجه النزول

كما في أمة موسى عليه السلام ظاهرًا وفي هذه الأمة باطنًا، وهذا الانتقال على وجه النزول لا ينافي ما ذكرناه آنفًا، من توجّه كل نفس إلى ما فوقها، وذلك لأنّ الخروج من القوة إلى الفعل في شيء من الكمالات الحيوانية لا ينافي الشقاوة في الآخرة بل يؤكّده، فإنّ الطرق إلى الدار الآخرة متفاوتة، بعضها طرق السعادة والوصول إلى دار الكرامة والقرب من عند الله، وبعضها طرق الشقاوة والوصول إلى دار الانتقام والبعد من رضوانه. ومما ورد في مسخ الباطن لهذه الأمة هو قول النبي صلى الله عليه وآله في حق طائفة: "إخوان العلانية أعداء السريرة، يلبسون جلود الكباش وقلوبهم كالذئاب، ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمرّ من الصبر". (سري، ١٤٩، ١١)

- بفضل الله وإلهامه علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقًا سواءًا كان بطريق النزول أو الصعود، وهو إنّ النفس كما علمت مرارًا لها تعلّق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتّحادي وإنّ لكل منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية، والنفس في أول حدوثها أمر بالقوّة في كل ما لها من الأحوال وكذا البدن، ولها في كل وقت شأن آخر من الشؤون الذاتية بإزاء سنّ الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها، وهما معًا يخرجان من القوّة إلى الفعل، ودرجات القوّة والفعل في كل نفس معيّنة بإزاء درجات القوّة والفعل في بدنها الخاص به ما دام تعلّقها البدني، وما نفس إلّا وتخرج من القوّة إلى الفعل في مدّة حياتها الجسمانية، ولها بحسب الأفعال والأعمال حسنة كانت أو سيّئة ضرب من الفعلية والتحصّل في الوجوب (الوجود)، سواءًا كان في السعادة أو الشقاوة؛ فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارة أخرى في حدّ القوّة المحضة، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة وعلقة، لأنّ هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتّفاق؛ فلو تعلّقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنينًا أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوّة والآخر بالفعل، وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوّة، وذلك ممتنع لأنّ التركيب بينهما طبيعي اتّحادي، والتركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة. (سفع(٤/ ٢)، ٢، ١٠)

- إنّ النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود تحتاج إلى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والأعراض؛ فإذا كان الأمر بينهما على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعيّة الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدّم ذكره في مبحث تلازم الهيولى ثابتًا لا محالة؛ فكان زوال كل منهما يوجب زوال الآخر، ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلّقي الانفعالي الطبيعي سواءًا كان عقليًا محضًا أو غيره ففسادها من حيث كونها نفسًا أو صورة آخر طبيعية

لا يوجب فساد ذاتها مطلقًا لأنّ ذاتها قد تحصّلت بوجود مفارقي وذلك الوجود يستحيل تعلّقه بمادة بدنية بعد انقطاعها. فقد ثبت وتحقّق أنّ انتقال نفس عن بدن إلى بدن آخر مستحيل، وهذا برهان عام يبطل به جميع أقسام التناسخ سوءًا كان من جهة النزول أو من جهة الصعود أو غير ذلك. (سفع(٤/٢)، ٤، ١٠)

- ستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه مشرقي، وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى عليه السلام كما حكى الله تعالى عنه بقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾ (المائدة: ٦٠) فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن عنصري أو طبيعي إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال سواءًا كان في النزول إنسانيًا كان وهو النسخ أو حيوانًا وهو المسخ أو نباتيًا وهو الفسخ أو جماديًا وهو الرسخ أو في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه، وإن كان إلى الجرم الفلكي كما ذهب إليه بعض العلماء وحكى الشيخ الرئيس عنه وصوّب ما قاله في نفوس البله والمتوسّطين من أنّها تتعلّق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن إلى جرم فلكي. وأمّا تحوّل النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى النشأة الأخروية وصيرورتها بحسب مَلَكاتها وأحوالها مصوّرة بصورة أخروية حيوانية أو غيرها حسنة بهيّة نورية أو قبيحة رديّة ظلمانية سبعية أو بهيمية متخالفة الأنواع حاصلة من أعمالها وأفعالها الدنيوية الكاسبة لتلك الصورة والهيئات، فليس ذلك مخالفًا للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان، مُحقَّق عند أئمة الكشف والعيان، مستفاد من أرباب الشرائع الحقّة وسائر الأديان، دلّت عليه ظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بل الكتاب والسنّة مشحونة بذكر تجسّم النفوس بصور أخلاقها وعاداتها ونيّاتها واعتقاداتها تصريحًا وتلويحًا كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨) وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ (المائدة: ٦٠) وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ (البقرة: ٦٥) وقوله تعالى: ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (فصلت: ٢٠) وشهادة الأعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرّر أفعالها في الدنيا وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (النور: ٢٤) فصورة الكلب مثلًا ولسانه أو صوته الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشرّ، وعلى سوء باطنه وعادته، وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها أعضاؤها بأفعالها السيّئة... إلى غير ذلك من آيات النسخ. (سفع(٤/٢)، ٤، ١٢)

- إنّ النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه عن قبول تصرّفها فلا يخلو حالها إمّا أن تنتقل إلى عالم العقل أو إلى عالم الأشباح الأخروية أو إلى بدن طبيعي آخر من هذا العالم أو تصير معطلة

عن تدبير نفساني، فالاحتمالات لا تزيد هذه الأربعة، والأخيران باطلان فبقي أحد الأولين، أحدهما للمقرّبين، وثانيهما لأصحاب اليمين وأصحاب الشمال على طبقات لكل صنف، فأمّا بطلان الأخيرين أمّا التعطيل فلما تقرّر من أنّ التعطيل محال، وأمّا التناسخ فلأنه إذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فذلك البدن لا بدّ أن يحدث فيه استعداد خاص وقد مرّ فيما سبق أنّ النفوس بما هي نفوس حادثة، وأنّ حدوث الأشياء سيّما الجواهر لا بدّ وأن ينتهي إلى علل مفارقة غير جسمانية لامتناع كون جسم علّة لنفس، ولا كون صورة طبيعية علّة لها، ولا أيضًا كون نفس علّة لها، فإذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علّة للنفس؛ فالأعراض كذلك على الوجه الأولى، ولأنّها تابعة للأمور المذكورة لكن هذه الكيفيات الاستعدادية من الأمزجة وغيرها مخصّصات ومهيّآت لتأثير المؤثّر العقلي؛ فحدوث كل صورة أو نفس من المبدأ الدائم الفيض لا يتوقّف إلّا على استعدادات القوابل، والذي يقبل النفس هو البدن؛ فإذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة يفيض عليه من الواهب النفس المدبّرة من غير مهلة ولا تراخ البتّة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها، فإذا حدث البدن وفرضنا أنّ نفسًا تعلّقت به على سبيل التناسخ فلا بدّ أن يفيض عليه نفس أخرى من المبدأ على الوجه الذي بيّناه، فيلزم أن يكون لبدن واحد نفسان وذلك باطل؛ لما مضى أنّ لكل بدن نفسًا واحدة سيّما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخّصه، ولا يمكن أن يكون لوجود واحد ذاتان ووجودان، وما من شخص إلّا ويشعر بنفس وذات واحدة له. (سفع(٤/ ٢)، ٩، ٩)

- إنّ التناسخ إنّما يلزم لو تعلّقت النفس من بدن إلى آخر مباين في هذا العالَم - كما ذكرت - ولكن البدن إذا كان واحدًا، وكان التعلّق متعدّدًا فلا يلزم ذلك. ولعلّ الأبدان - فيما نحن فيه - لم تفسد بالكلّية، ولم تخرج عن صلوح تعلّق النفس بها. (تفسق(٣)، ٤١٦، ١٩)

- عدد الحيوانات الحاصلة من الإنسان في النشأة الثانية بحسب النوعية أكثر من عدد أنواع الحيوانات في هذا العالم، لأنّه سيظهر منها في القيامة أقسام من الحيوانات لم يعهد مثلها في هذه الدار، لحصولها بالمسخ الحاصل لبعض النفوس من امتزاج أوصاف حيوانات متعدّدة اجتمعت في باطنها ورسّخت بكثرة الأعمال المؤدّية إليها بطول الزمان، أو بشدّة التعلّق من تلك النفوس بفنون دواعي تلك الحيوانات وأغراضها ومقاصدها، فحشرت هي في القيامة على صورة تحسن عندها القردة والخنازير - كما ورد في الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -. والتناسخ بهذا المعنى ثابت عند أئمة الكشف والشهود، مصرّح به في مواضع من الكتاب والحديث، وعلى هذا المعنى يحمل كلام أساطين الحكماء

المتقدّمين، القائلين بالنقل، لا على تعلّق النفس من بدن عنصري إلى بدن آخر، لنهوض البرهان القطعي من العرشيات التي ألهمني الله تعالى بها بفضله وكرمه على استحالته، وقد أوردناه في كتاب المبدأ والمعاد وأولئك الأقدمون أجلّ شأنًا من أن يغفلوا من مفسدة القول بالتناسخ، بل مقصودهم يوافق شريعتنا المصطفوية - على الصادع بها وآله أجزل الصلات والتحية -. والحاصل أنّ الإنسان بحسب الأعمال والأفعال والأفكار والنيّات المستتبعة لحصول الأخلاق والملكات، يصير إمّا من جملة الملائكة أو الشياطين أو الحيوانات المتكسة الرؤوس إلى جهة السفل، ولكل من هذه الأجناس الثلاثة أنواع كثيرة يمكن أن يصير إليها أفراد الإنسان بحكم المناسبة ويحشر في زمرتها بمقتضى الميل والمحبة، ولهذا المعنى قيل للإنسان أنه "باب الأبواب" كما نقل عن حكماء الفرس. (تفسق(٤)، ٤٧، ١٨)

- ممّا ينبّهك على بطلان التناسخ واستحالة الرجوع إلى الحالة الأولى، مقايستك حال النفس في تطوّراتها وشؤوناتها بحال البدن في تدرّجاته وترقياته من حدّ الطفولية بل من أول قرار المني في الرحم إلى غاية الشيخوخة، فكما أنّ للبدن بعدما خرج من القوّة والاستعداد اللذين كانا له حال كونه منيًّا وفي كل حالة من حالات الطفولية والصبوية والمراهقية والشباب والكهولة والشيخوخة طورًا إذا بلغ إليه يستحيل له بحسب الطبع أن يرجع إلى حالة سابقة له، فكذلك قياس النفس في أوقات تكوّنها وبلوغها إلى مرتبة من الفعلية بعد كونها أمرًا ساذجًا ولوحًا صافيًا وعقلًا هيولانيًا، يكون بالقوّة من كل الوجوه، فإذا خرجت عن الهيولانية وصارت بالفعل بسبب اشتغالها بالبدن، وبسبب استعمالها للحواس والمشاعر والآلات، سواء فيما خلقت لأجله، حتى يكون شاكرة، أم لا حتى يصير كفورة، فلا يمكن رجوعها إلى حالتها التي كانت بحسبها بالقوّة. (تفسق(٦)، ٩٢، ١٣)

- قد أشرنا إلى حقيقة التناسخ بحسب الباطن، ومسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصور الظاهرة في بني إسرائيل بقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ (المائدة: ٦٠)، لا بمعنى انتقال نفوسهم من أبدانهم إلى أبدان مباينة، لأن ذلك مستحيل بالبرهان، بل بأن ينقلب القلوب، حوّل الله قلوبهم بما كسبت أيديهم وجبلت عليه نفوسهم بسبب مزاولة أعمال شهوية أو غضبية أو شيطانيةقلوب البهائم والسباع والشياطين، وكان قوة نفوسهم بغلبة الملكات البهيمية والسبعية والوهمية أثّرت في أبدانهم فصيّرها كأبدان هذه الحيوانات الهالكة. (رسش، ٣٦٨، ٣)

- التناسخ الذي هو حق وليس بباطل، هو أنّ الباطن يُمْسَخ ويُبَدَّل في الدنيا، وتتبدّل الفطرة الأصلية، وتُبْعَث يوم القيامة، والبَعْثُ من القبر بصورة مناسبة لهذا الخلق. لأن الأجساد في الآخرة بمنزلة

ظلال الأرواح، وكل روح يلزمه بَدَن مُكْتَسَب لا ينفكّ عنها أبدًا. (رسص، ١١١، ١)

- إنّ التناسخ عندنا يتصوَّر على ثلاثة أنحاء، أحدها: انتقال نفس من بدن إلى بدن مباين له منفصل عنه في هذه النشأة بأن يموت حيوان وينتقل نفسه إلى حيوان آخر أو غير الحيوان سواء كان من الأخس إلى الأشرف أو بالعكس وهذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره. وثانيها: انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن أخروي مناسب لصفاتها وأخلاقها المكتسبة في الدنيا فيظهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته كما سينكشف لك عند إثباتنا المعاد الجسماني، وهذا أمر محقّق عند أئمة الكشف والشهود ثابت منقول من أرباب الشرائع والملل ولهذا قيل: "ما من مذهب إلّا وللتناسخ فيه قدم راسخ، وعليه يحمل ما ورد في القرآن من آيات كثيرة في هذا الباب، وظنّي أنّ ما نقل عن أساطين الحكمة كأفلاطن ومن سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين أنوار الحكمة من الأنبياء سلام الله عليهم أجمعين من أصرارهم على مذهب التناسخ هو بهذا المعنى لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس والصور التي يحشرون عليها حسب نيّاتهم وأعمالهم ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا﴾ (الكهف: ٤٩) وشاهدوا أيضًا كيف يحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانية لتكرّر أعمال جسمانية يناسبها حتى يصدر عنها الأعمال من جهة تلك المَلَكات بسهولة صرّحوا القول بالتناسخ ومعناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغالبة كقوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ (الإسراء: ٩٧) أي على صور الحيوانات المتنكسة الرؤوس... وفي الحديث عنه صلى الله عليه وآله: "يُحشر الناس على وجوه مختلفة؛ يحشر الناس على نيّاتهم، يُحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير كما تعيشون تموتون، وكما تنامون تبعثون". فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر فترى الصور أناسي وفي الباطن غير تلك الصور من ملك أو شيطان أو كلب أو خنزير أو أسد أو غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه. وثالثها: ما يمسخ الباطن وينقلب الظاهر من صورته التي كانت إلى صورة ما ينقلب إليه الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغيُّر المزاج والهيئة على شكل ما هو على صفة من حيوان آخر، وهذا أيضًا جائز بل واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم وضعفت قوّة عقولهم، ومسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه في بني إسرائيل. (شهر، ٢٣١، ٢٠)

- أمّا التناسخ بمعنى صيرورة النفس بحسب النشأة الأخروية مصوّرة بصورة حيوانية أو نباتية أو جمادية ناقصة المراتب بحسب اختلافها الدنيّة وعاداتها الرديّة، فليس مخالفًا للتحقيق، بل هو أمر محقّق عند أئمة الكشف والشهود، ثابت عند أهل

الحق من أرباب الشرائع والملل. ويدلُّ عليه ظواهر النصوص من الكتاب والسنّة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨). (مبع، ٣٢٦، ٢٠)

- التناسخ بمعنى صيرورة النفس بحسب النشأة الأخرى، مصوّرة بصورة حيوانية أو نباتية أو جمادية ناقصة المراتب بحسب أخلاقها الدنيّة وعاداتها الرديّة، فليس مخالفًا للتحقيق بل هو ثابت عند أهل الحق وأرباب الملل والشرائع، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ (المائدة: ٦٠) أي مسخهم إليها. (مظه، ١٢٨، ١٥)

- من التناسخ الحقّ عند أئمة الكشف والشهود وأرباب الملل والشرائع، ما يمسخ الباطن وينقلب الظاهر من صورة ما ينقلب إليه الباطن لغلبة القوة النفسانية، حتى صارت تغيّر المزاج والهيئة على شكل ما هو عليه من صفة حيوان وهذا في قوم غلبت شقوة نفوسهم وضعفت عقولهم، وهذا المسخ كثير في زماننا هذا، كما كان مسخ الظاهر في بني إسرائيل، ويدلّ بهذا قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صفة قوم: "أخوان العلانية أعداء السريرة، ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمرّ من الصبر وقلوبهم قلوب الذئاب، يلبسون للناس جلود الضأن من اللين" فهذا مسخ البواطن: أن يكون قلبه قلب ذئب، وصورته صورة إنسان والله العاصم من هذه القواصم. (مظه، ١٢٩، ٩)

- اعلم أنّ التناسخ يتصوّر مفهومه على ثلاثة أنحاء: أحدها انتقال نفس من بدن إلى بدن متباين له منفصل عنه في هذه النشأة، بأن يموت حيوان وينتقل إلى حيوان أو غير الحيوان، وسواء كان النقل من الأخسّ إلى الأشرف أو بالعكس، وهذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره. وثانيها انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن في الآخرة مناسب لملكاتها وأخلاقها المكتسبة في الدنيا، فيظهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته، كما ستنكشف لك في تحقيق المعاد الجسماني، والتناسخ بهذا أمر محقّق عند أئمة الكشف والشهود، منقول من أرباب الشرائع والملل الحقّة، وعليه ما ورد في القرآن الكريم من آيات كثيرة في هذا الباب، لا على ما حمله التناسخية من تردّد النفوس في الأبدان بحسب هذه النشأة، وظنّي أنّ التناسخ المنقول عن أساطين الحكمة كأفلاطن ومن سبقه من الحكماء، الذين اقتبسوا أنوار حكمتهم من مشكوة نبوّة الأنبياء سلام الله على نبيّنا وعليهم أجمعين، كان المراد منه هذا المعنى الذي أومأنا إليه، فإنهم لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس والصور، وتوجّهها إلى النشأة الآخرة، ورأوا أيضًا بنور عرفانهم كيف يحصل النفوس صفات نفسانية بواسطة سبق أعمال جسمانية، تكرّر صدورها عنها تكلّفًا ومشقّة، حتى رسخت وصارت ملكات تصدر عنها الأفاعيل بسهولة، فعلموا بضرب من

الكشف أنّ النفوس تحشر على صور صفاتهم الغالبة، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ (الإسراء: ٩٧) أي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس... وثالثها ما يمسخ الباطن، وينقلب الظاهر من صورته التي كانت إلى صورة ما انقلب إليه الباطن، لغلبة القوة النفسانية، حتى صارت بغير المزاج والهيئة عمّا كانا عليه، إلى شكل ما هو على صفته من حيوان آخر، وهذا أيضًا جائز، بل واقع في قوم غلبت قوى نفوسهم الشهوية أو الغضبية أو الشيطانية، فصاروا قردة وخنازير وعبد الطاغوت، وهذا مما كثر في أمّة موسى عليه السلام كما أنّ مسخ البواطن فقط، قد كثر في هذا الزمان، أخبر الله تعالى عن هذا المسخ بقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾ (المائدة: ٦٠) وقوله: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ (البقرة: ٦٥). (مفغ، ٥٥٧، ٤)

تناسخ معنوي أخروي

- مما يدلّ على التناسخ المعنوي الأخروي ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله: "يحشر الناس على صور نيّاتهم، وقوله صلى الله عليه وآله: "يحشر الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير، وقوله: "كما تعيشون تنامون وكما تنامون تبعثون، وقوله صلى الله عليه وآله: من خالف الإمام في الصلوة يحشر ورأسه رأس حمار". (سري، ١٥٢، ١٦)

تناقض

- التناقض اختلاف قضيتين يستلزم صدق كل منهما لذاته كذب الأخرى وبالعكس. فلا بدّ في الشخصيّة من تخالفهما في الكيف واتّحادهما في غيره من الموضوع والمحمول والربط والإضافة والمكان والزمان والكل والجزء والقوة والفعل. وردّها المتأخّرون إلى وحدتي الطرفين، والفارابي إلى وحدة النسبة. وفي المحصورات هذه مع زيادة شرط هو التخالف في الكمّ، لكذب الكلّيتين وصدق الجزئيتين فيما هو موضوعهما أعمّ، إذ النظر في أحكام المفهومات دون الذوات. وفي الموجهات هي مع التخالف في الجهة، لكذب الضروريّتين وصدق الممكنتين في مادة الإمكان. فالنقيض للضرورة والدوام الإمكان والإطلاق العامّان. وللمشروطة والعرفية العامتين الحينيّتان: الممكنة والمطلقة. وللمركّبة المفهوم المردّد بين جزأيها، لكن في الجزئية بالقياس إلى كل واحد. ولا تناقض بين المطلقتين لعدم تعيين الزمان. (تنم، ٢٨، ٤)

- قد مرّ أنّ الشيء ربما يصدق ويكذب على نفسه بالحملين؛ فإنّ مفهوم الجزئي - مثلًا - يصدق على نفسه - كسائر الأمور - لامتناع سلب الشيء عن نفسه، ويصدق عليه نقيضه أيضًا وهو مفهوم الكلّي. فلا بدّ في التناقض من وحدة أخرى فوق الثماني المشهورات، هي وحدة الحمل، لئلّا يصدق الطرفان. فالجزئي جزئي لا

كلّي بأحد الحملين هو الذاتي الأوّلي، وكلّي لا جزئي بالآخر وهو الشائع الصناعي. وكذا الحال في نظائره كاللاشيء واللاممكن العام واللامفهوم وعدم العدم والحرف. (تنم، ٢٩، ٩)

تناهي العلل

- في الدلالة على تناهي العلل كلها... أنّ العلل من الوجوه كلها متناهية، وأنّ في كل منها مبدأ أول، وأنّ مبدأ الجميع واحد، وذلك لأنّ الفاعل والغاية لكل شيء هما أقدم من المادّة والصورة بل الغاية أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية، لأنّ الغاية علّة فاعليّة لكون الشيء فاعلًا، فإذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لأنّهما أقدم من هاتين، على أنّ الصورة أيضًا من العلل الفاعلية باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية، فالبيان الدالّ على تناهي سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بيانًا لتناهي جميع طبقات العلل وإن كان استعمالهم له في العلل الفاعلية. (سفع(١/ ٢)، ١٦٩، ١٠)

تناهي وتشكل

- التناهي والتشكّل اللذان من العوارض المُسبَّبة بالمادة إمّا أن يكون في درجة الصورة الجرمية الشخصية أو سابقًا عليها، والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء، وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع، فلو كانت الصورة سببًا للهيولى لكانت الصورة سابقة على ما يسبقها إمّا بمرتبة أو بمرتبتين، فيلزم سبق الشيء على نفسه إمّا بثلث مرتبة أو بمرتبتين، وكلاهما بيِّن الاستحالة، واستحالة التالي يستلزم استحالة المقدم. فانكشف امتناع كون الصورة بأحد قسميها علّة مستقلّة أو واسطة وآلة فبقي أن يكون شركة للعلّة الفاعلية وجزء للعلّة التامة. (سفع(٢/ ٢)، ١٥١، ٣)

تنزيل

- "التنزيل" (القرآن) لكونه نزّل الله من المرتبة العقلية الإجمالية إلى المرتبة النفسية التفصيلية. (سفع(٣/ ٢)، ٥٣، ١٠)

- أمّا كيفية هذا التنزيل، فنقول في بيانها: إنّ الذات الأحدية بحقيقته الصمدانية ممّا لا سبيل لأحد إلى إدراكه - سواء كان من الملائكة أو من الأناس - وغاية السبيل إليه لأهل الكونين إدراك أفعاله وآثاره، وكلامه وكتابه عندنا من جملة أفعاله وآثاره - إلّا أنّ أحدهما وهو الكلام من عالَم أمره، بل هو الأمر كلّه، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) وأمره منزّه عن التجدّد والتضادّ لقوله: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ (القمر: ٥٠). وثانيهما - وهو الكتاب - من عالَم خلقه، بل هو عالَم خلقه لاشتماله على التجدّد والتضادّ لقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩). ولكلّ منهما منازل ومراتب، وكل واحدة من مراتب الكلام قضاء وكل واحدة من مراتب الكتاب قدَر،

وأعلى مراتب القضاء قضاء محض ليس فوقه قضاء، وهو الكلام الإلهي المبدَع له بالحقيقة. وأدنى مراتب القدَر "قدر محض" لا قدَر تحته، وهو الكتاب الكوني الذي فيه كتابة أعمال أهل الشمال. (تفسق(٧)، ١١٠، ١٨)

تنزيل القرآن

- إن تنزيل القرآن على قلب النبي صلى الله عليه وآله ومكاشفة أسراره منه وتجلّي أنواره له أمر بينه وبين الله لا يطّلع عليه ملك مقرّب ولا نبي مرسل، وأمّا إنزال الكتب على سائر الأنبياء فهي مما يقرأها كل قارٍ. (تفسق(٦)، ١٢٤، ٧)
- أمّا تنزيل القرآن على قلب الخاتم صلى الله عليه وآله فكان تصرّفه فيه بأن جعله نورًا من الله يجيء ذلك النور إلى الأمة ومعه القرآن، كما قال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ﴾ - وهو محمد صلى الله عليه وآله - ﴿وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥)، فشتّان بين نبي يجيء ويكون هو بذاته نورًا ومعه كتاب، وبين نبي يجيء ومعه نور من الكتاب. (تفسق(٦)، ١٢٤، ١٧)

تنزيل الكلام

- في كيفيّة تنزيل الكلام وإنزال الكتب: إنّ الروح الإنساني كمرآة، فإذا صقلت بصقالة العقل القدسي للعبودية التامّة، وزالت عنه غشاوة الطبيعة ورين المعصية، لاح له حينئذٍ نور المعرفة والإيمان، وهو المسمّى عند الحكماء بالعقل المستفاد، وبهذا النور العقلي يتراءى فيه حقائق الملكوت وخبايا الجبروت، كما يتراءى بالنور الحسّي الأشباح المثالية في المرائي الصيقلية، إذا لم يفسد صقالتها بطبع، ولم يتكدّر صفائها برين، ولم يمنعها حجاب عن ذلك، ذلك لأنّ النفوس بحسب أصل فطرتها صالحة لقبول نور الإيمان وفيض الرحمن، إذا لم تطرأ لها ظلمة تفسدها، أو حجاب يحجبها عن إدراك الحق. (مفغ، ٣٣، ٢١)

- إنّ للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات مضافة إلى ما دونها، مثل إضافة الروح إلى البدن، لا لهذا البدن، بل البدن المحشور في الآخرة، أمّا ذواتها الحقيقية فإنّها أمرية قولية قضائية، فأمّا ذواتها الإضافية فهي خلقية كتابية قدرية، تنشأ منها الملائكة اللوحية، كإسرافيل وهو أعظمهم، وينشأ منهم الألواح الكتابية، وإنّما يلاقي الصفّ الأول من الملائكة الروح القدسية في اليقظة، فإذا اتّصلت الروح النبوية بعالمهم، عالم الوحي الإلهي، والعلم الأعلى الرباني، يسمع كلام الله وهو أعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية في مقام قاب قوسين أو أدنى، وهو مقام القرب ومقعد الصدق، والوحي ههنا هو الكلام الحقيقي الرباني كما مرّ، وكذلك إذا عاشر النبي صلى الله عليه وآله الملائكة، يسمع صريف أقلامهم وإلقاء كلامهم، وكلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم وقلوبهم، لكونهم في مقام القرب، كما حكاه النبي صلى الله عليه

وآله عن نفسه ليلة المعراج، إنّه بلغ إلى مقام كان يسمع صريف أقلام الملائكة، ثم إذا نزل إلى ساحة الملكوت السماوي، ويتمثّل له صورة ما شاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الأرواح القدرية، ثم يتعدّى منه الأثر إلى الظاهر، وحينئذٍ يقع للحواس الظاهرة شبه دهش ونوم، لما علمت أن الروح القدسي لضبطه الجانبين، يستعمل المشاعر الحسّية، وتشيّعها في سبيل معرفة الله وطاعة الحقّ، فإذا خاطبه الله خطابًا بلا حجاب من الخلق بواسطة الملك أو بدونه، واطّلع على آيات ربّه، وانطبع في فص نفسه القدسية نقش الملكوت وصورة اللاهوت، كان ينشبح له مثال من الوحي وحامله إلى الحسّ الباطن، فيتجذّب قوّة الحسّ الظاهر إلى فوق، ويتمثّل لها صورة غير منفكّة عن روحها الحقيقي، لا كصورة الأحلام والخيالات، فيتمثّل لهذا حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها، فيرى ملكًا على غير صورته التي كانت له في عالم الأمر، بل على صورته الخلقية القدرية، ويسمع كلامه بعدما كان وحيًا، أو يرى لوحًا بيده مكتوبًا، فيكون الموحى إليه يتّصل بالملك بباطنه وروحه، ويتلقّى منه المعارف الإلهية، ويشاهد آيات ربّه الكبرى، ويسمع كلامه الحقيقي العقلي من الملك الذي هو الروح الأعظم، ثم يتمثّل له الملك بصورة محسوسة، ويسمع كلامه بصورة أصوات وحروف منظومة مسموعة، ويشاهد فعله وكتابه بصورة أرقام ونقوش مبصرة، فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه يتأدّى من باطنه إلى مشاعره وقواه المدركة، وهذه التأدية ليست عبارة عن انتقال الملك الموحى وما يحمله من الوحي إلى الموحى إليه، بل مرجعها إلى انبعاث نفس النبي صلى الله عليه وآله من نشأة الباطن إلى نشأة الظاهر، بعد سفرها الأول من الشهادة إلى الغيب، ولهذا يعرض للقوى الحسّية شبه الدهش، وللموحى إليه شبه الغشى، ثم يرى ويسمع، وبذلك يقع الإنباء، فهذا معنى تنزيل الكلام وإنزال الكتب من ربّ العالمين. (مفغ، ٣٦، ١٦)

تنزيل الكلام وإنزال الكتب

- نقول في كيفية تنزيل الكلام وإنزال الكتب: إنّ الروح الإنسانية كمرآة مجلوّة إذا صقلت بصقالة العقل النظري وزالت عنها غشاوة الطبيعة ورين المعصية فحينئذٍ لاح لها نور المعرفة والإيمان، وهو المسمّى عند أئمّة الحكمة بالعقل بالفعل، وبهذا النور يتراءى منها حقائق الملكوت وخفايا الجبروت، كما يتراءى الأشباح المثالية في المرايا العقلية إذا لم تفسد صقالتها بطبع ورين، لقوله: ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة: ٨٧) ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ١٤). فإذا أعْرَضت عن البدن والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحسّ والتخيّل وتوجّهت وولّت بوجهها تلقاء عالم الملكوت الأعلى اتّصلت

بالسعادة القصوى ورأت عجائب الملكوت والآيات، كما في قوله: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰ﴾ (النجم: ١٨). (تفسق(٧)، ١١٤، ٤)

تنزيه وتقديس

- التنزيه والتقديس يرجع إلى مقام الأحديّة التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهّار الذي ليس أحد غيره في الدار، والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الأحدي وله عواقب الإثنية والمدائح والتقاديس، وذلك لأنّ شأنه إفاضة الوجود على كل موجود، والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض، والشرور والأعدام غير مجعولة، وكذا المهيّات ما شمّت رائحة الوجود كما مرّ مرارًا. (سفع(٣/ ١)، ٣٧٤، ١٥)

- إنّ التنزيه والتقديس يرجع إلى مقام الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء، وهو الواحد القهّار الذي ليس أحد غيره. والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية، والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الأحدي، وله عواقب الثناء والتقاديس وذلك لأن شأنه أفاضة الوجود على الكل، والوجود كله خير محض وهو المجعول، والشرور أعدام، والأعدام غير مجعولة؛ وكذا الماهيّات ما شمّت رائحة الوجود. فعين الكلب نجس، ووجوده الفائض عنه تعالى عليه طاهر، والكافر نجس العين من حيث ماهيّته وعينه الثابت لا من حيث وجوده، لأنه الطاهر الأصل، كنور الشمس الواقع على القاذورات والأرواث، فإنه لا يخرج عن نورانيته وضيائه وصفائه بوقوعه عليها، ولا يتّصف بصفاتها من الرائحة الكريهة والكدورة الشديدة. فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث كونه وجودًا له، ومن حيث كونه أثر وجود خير محض وحسن ليس بشرّ ولا قبيح، ولكن من حيث نقصه عن التمام شرٌّ، وفي حيث منافاته لخير آخر قبيح. وكلّ من ذلك راجع إلى نحو عدم؛ والعدم غير مجعول لأحد. فالحمد لله العلي الكبير. (رسخ، ٣١٧، ٦)

توحيد

- معنى التوحيد أن لا موجود إلّا الله سبحانه، وذلك لما علمت ممّا سبق منا وما نقلنا من كلام هذا التحرير أنّ هذه وحدة يندرج فيها الكثرات، أنّها وحدة جمعية إذا نظرت إلى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية، وإذا نظرت إلى الموجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى آخر في ذاته ولا تَعيُّن له في حقيقته أصلًا فله أيضًا إفاضات بنفسه ورشحات بذاته، ينبعث عنها الماهيّات والأحكام الثابتة المطابقة للواقع، إلّا أنّ منشأ موجوديّتها وتحقّقها ليس إلّا نفس ذلك الوجود المتحقّق بذاته والتام الغني عمّا سواه. (سفع(١/ ٢)، ٣٢٦، ١٠)

- ومن أسمائه (الإيمان) التوحيد، وهو في

اصطلاح الصوفية اسم لحقيقة الإيمان، وفي المشهور وعند الجمهور عبارة عن صنعة الكلام ومعرفة المجادلة والإحاطة بمناقضات الخصوم والقدرة على تكثير الأسئلة وتقرير الإلزامات، وإيراد الشبهات، وتأليف المناقضات والمدافعات. (تفسق(١)، ٢٦٢، ٣)

- التوحيد: وقد جُعل الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طرق المجادلة وفنون البحث، وكيفية مناقضات الخصوم، والقدرة على تكثير الأسئلة وإثارة الشبهات والإلزامات، حتى لقّبت طوائف منهم بأهل العدل والتوحيد وعلماء ذلك، مع أنّ جميع ما هو خاصية هذه الصناعة لم يكن يعرف منها شيء في العصر الأول بل كان يشتدّ النكير منهم على من يفتح أبواب الجدل والمماراة وكان التوحيد عندهم عبارة عن معنى آخر لا يفهمه أكثر المتكلّمين، وهو أن يرى الأمور كلها من الله رؤية يقطع التفاته عن الوسائط والأسباب. (تفسق(٢)، ٣٥١، ١٥)

- إنّ للوحدة كالوجود معنيين: أحدهما أمر عام مصدري وهو كون الشيء واحدًا، والثاني هو منشأ الواحديّة وهو قد يكون عين ذات الشيء وقد يكون زائدًا عليها، والواحد الحقّ من قبيل الأول لكونه أحقّ الأشياء بالواحدية، إذ الكثرة منشأ الإمكان والنقص والقصور، ومن ضرورة كونه واحدًا حقيقيًّا كونه وجودًا صرفًا مقدّسًا عن المهيّة، وذلك لأنّه لو كانت له مهيّة كلّية لكانت وحدته وحدة مبهمة مشوبة بالكثرة والانقسام، ولم تكن الوحدة عين ذاته، لأنّ كل مهيّة - سواء كانت نوعية أو جنسية - تكون الوحدة عارضة لها إذ المهيّة من حيث هي هي ليست واحدة ولا كثيرة، فثبت أنّ ما حقيقته الوحدة لا يمكن أن يكون ذا مهيّة كلية، فالواجب بحت الوجود ومحض الهوية. وبهذا ثبتت معنى كلمة التوحيد فإنّ معنى "لا إله إلّا هو" على هذا التحقيق "لا إله إلّا ما يكون ذاته هويّته" أي وحدته العينية الحقيقية بخلاف غيره من الأشياء التي تكون تعيّناتها زائدة على أعيانها الثابتة. (تفسق(٥)، ٧١، ١٥)

- أمّا سائر الآيات الإلهية كقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (البقرة: ١٦٣) وقوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران: ١٨) ففيه بيان للتوحيد بمعنى نفي الضدّ والند. (تفسق(٥)، ٩٦، ١٣)

- أمّا قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) ففيه أيضًا بيان التوحيد بمعنى نفي الضدّ والندّ، وبمعنى أنّ حقيقته غير متألّفة من الأجزاء. (تفسق(٥)، ٩٦، ١٥)

- اعلم: إنّ للتوحيد مراتب. أحدها: الإقرار باللسان. وثانيها: الاعتقاد بالجَنان. ثالثها: تأكيد ذلك الاعتقاد بالدليل والبرهان. أمّا الإقرار باللسان فإن كان خاليًا عن الاعتقاد بالجَنان فذلك هو النفاق، فالمنافق هو الذي يقرّ باللسان ولا يعتقد بالجَنان، ولا شكّ في أنّه كافر مستحقّ للعذاب الدائم. (رسس(١)، ٤٣١، ٩)

- للتوحيد مرتبة أخرى يدّعيها أهل المكاشفة والشهود، ويدّعون أنّها فوق هذه المراتب، فإن كان حقًّا رزقنا الله تعالى وجميع المؤمنين بالوصول إليه من أهل اليقين. (رسس(١)، ٤٣٢، ٧)

توحيد الأفعال والصفات والذات

- أمّا طريق التدرّج في مسلك العبودية... وهو الترقّي من الأفعال إلى الصفات، ومن الصفات إلى الذات، فكما أنّ طريق الإلهية يقتضي التدرّج النزولي إلى أدنى المراتب ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (قّ: ١٦) "أنا عند المنكسرة قلوبهم، أنا عند المندرسة قبورهم" "لو دلّيتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط إلى الله" وذلك لأنّ كمال النورية والظهور يوجب كمال القرب والدنو، ألا ترى أنّه إذا كان في سطح واحد سواد وبياض ترى البياض لوضوحه أقرب، والسواد لخفائه أبعد، ففي طريق العبودية يقع التدرّج الصعودي إلى أعلى المراتب، وهو مقام العندية "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل". فوقع بيان هذه المراتب في كلام الله تعالى على سنّة الإلهية كما علمت وفي كلام الرسول صلى الله عليه وآله على سنّة العبودية، حيث قال: "أعوذ بعفوك من عقابك" فهذه ملاحظة توحيد الأفعال ثم قال: "وأعوذ برضاك من سخطك" هذا بملاحظة توحيد الصفات، ثم قال: "وأعوذ بك منك" هذا بملاحظة توحيد الذات فلم يزل إلى القرب يترقّى من طبقة إلى طبقة ومن مرتبة إلى مرتبة في الشرف والقرب حتى انتهى إلى النهاية، ثم عند النهاية اعترف بالعجز والقصور، لأنّ الذات الأحدية ليس لأحد فيها قدم، فقال: لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك". فهذا أدقّ العلوم وأشرفها، ومثله في الشرف والغموض علم الآخرة وعلم المعاد وهو متّصل بعلم المعرفة. (تفسق(٥)، ٥٩، ٥)

توحيد خاصّي

- بالجملة فواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصيل وكمال الفعلية جامعًا لجميع النشآت الوجودية فلا مكافئ له في الوجود ولا ثاني له في الكون ولا شبيه له ولا ندّ بل ذاته من تمام الفضيلة يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كلّ الخيرات فيكون بهذا المعنى تامًّا وفوق التمام فهذا هو بيان التوحيد الخاصي، أي نفي المشارك في الوجوب وقد انجرّ إلى التوحيد الأخصّي وهو نفي المشارك في الوجود. (تفسق(١)، ٦٣، ٥)

- ليس فيما ذكره بعض أجلّة العلماء (الدواني) وسمّاه ذوق المتألّهين من كون موجودية الماهيّات بالانتساب إلى الوجود الحقّ معنى التوحيد الخاصي أصلًا ولا فيه شيء من أذواق الإلهيّين. وذلك لأنّ مبناه على أنّ الصادر عن الجاعل هي الماهيّة دون الوجود، وأنّ الماهيّة موجودة دون وجودها الذي زعم أنّه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية، وقد علمت فساده، ولو

كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم أنّ الوجود الخاص للممكن أمر انتزاعي غير حقيقي، وأنّ الواقع في الخارج هو الماهيّة موحّدًا توحيد العرفاء الإلهيين، فله أن يدّعي ما ادّعاه هذا الجليل ولا فرق إلّا بتسمية هذا الأمر الاعتباري بالانتساب إلى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى "إله" زيد والأمر فيه سهل، على أنّ في هذا الإطلاق نظر. (شهر، ٥١، ٩)

- إنّ مقتضى التوحيد الخاصّي حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه وحمل ألفاظ التشبيه على مفهومه الأول من غير لزوم تجسُّم وتكثُّر على الباري تعالى اسمه كما ذهبت إليه الحنابلة والمجسّمة، فهذا من غوامض الإلهية التي لا يمسّها إلّا المطهّرون. (شهر، ٥٨، ١٣)

توحيد سمعي

- قد تقرّر في العلوم التي يبحث فيها عن العلل والغايات: أنّ غاية كل شيء ما يجانسه ويشاكله. فغاية التوحيد السمعي هو مجرّد السماع الذي يكون كمالًا وزينة للأسماء، كما أنّ إرادة الرجل شخصه موحّدًا غايته مراياة ظاهر التوحيد ودعواه، لا حقيقته التي هي روحه ومعناه.. (كصج، ٢٥، ١٩)

توحيد في الأفعال

- أمّا الاعتقاد بأفعاله (الله): وهو أن يؤمن بأنّ الله على كل شيء قدير وما سواه مُمكن مُحْدَث، والممكن - بما هو ممكن - محض القوّة والفاقة، فلا يجوز أن يكون سببًا لإخراج الشيء من القوّة إلى الفعل وإلّا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود، وهو فطري الفساد عند ذوي البصيرة والسداد، فيكون قدرة الله تعالى عامة شاملة لجميع الذرّات، لأنّ منشأ الافتقار عام فلا تأثير للوسائط، لأنّ كلها مُسخّرات ومُعدّات لا موجِبات. فهذا هو التوحيد في الأفعال، إلّا أنّه وقع في البين حجاب يمنع أن يرى هذا التوحيد بعين البصيرة، وهو أنّ الحوادث التي هي الأفعال الاختيارية للحيوانات - وخصوصًا الإنسان - الحكم مطرد فيها، لأنّها ممكنة، فكل ممكن لا بدّ من استناده إلى واجب الوجود، كيف وكل حادث - سواء كان فعلنا الاختياري أم لا - إذا نظرنا إلى حدوثه وإمكانه أدّانا النظر اضطرارًا إلى وجود الواجب بالذات، مع أنّا نجد من نفسنا أنّا نتحرّك أن نشاء، ونسكن أن نشاء فكيف نكون مسخّرين، والحال أنّ حركاتنا وسكناتنا بأنفسنا لا بغيرنا؟ فنقول في الكشف عنه: إن حركاتك وسكناتك بمشيئتك، إلّا أنّ مشيئتك ليست بمشيئتك، بل بقضاء الله وقدره - إذ لو كانت كذلك لافتقرت تلك المشيئة إلى مشيئة أخرى وهكذا إلى غير النهاية - فإذا لم يكن مشيئتك بمشيئتك فهي لازمة لك من أسباب قَدَريّة مؤدّية إليها، فإذا لم يكن المشيئة إليك فمهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت ولا سبيل لها إلى المخالفة وإذا انصرفت لزمت

الحركة ضرورة بالقدرة، والقدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، والمشيئة تحدث في القلب بالأسباب الخارجية المشاهدة، وهي تحدث بالأسباب الغائبة عنّا، فهذه ضروريات مترتّبة بعضها على بعض، وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة، ولا انصراف القدرة إلى المقدور، ولا وجود بعث المشيئة للقدرة، فهو مضطرّ في الجميع. ولا يتوهّمن أحد إنّ هذا خلق الأعمال الذي ذهب إليه الأشاعرة القائلين بالجبر المحض من غير اختيار. (تفسق(٥)، ٢١١، ١٧)

توحيد الكثير

- في أنّ القوّة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد: أمّا توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالمًا عقليًّا متّحدًا بكل حقيقة مصداقًا لكل معنى معقول لكونه عقلًا بسيطًا فعّالًا لتفاصيل العلوم النفسانية، وعند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنّها إذا حذفت عن الأشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخّصاتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهيّة متّحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب لأنّها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متّحدة اتّحادًا جميعًا أو حمليًّا. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٦، ١٢)

توحيد لفظي

- ذكر الله ليس مجرّد تلفظ اللسان بالحروف والأصوات، كما هو عادة المنتسبين إلى أهل التوحيد في عرف أبناء الزمان. فإنّ هذا توحيد لفظي لا ينتفع به أحد في عالم الآخرة، وصقع الربوبية؛ بل نفعه لا يتعدّى من عالم الألفاظ والأصوات، وعالم الأسماع والآذان المتعلّقة بالمسموعات. (كصج، ٢٥، ١٥)

توحيد لفظي وصوري

- السمعة والرياء ثمرتان حاصلتان من التوحيد اللفظي والصوري. إنما ينتفع صاحبهما بهما نفع سائر الأمور المحسوسة الجسمانية، والأشياء الخسيسة الحيوانية، التي هي أسباب للمعيشة الدنياوية، وموصلات إلى المطالب الحسّية، من اللّذات الفانية للقوى البدنية. (كصج، ٢٥، ٢١)

توحيد واجب الوجود

- لنا بتأييد الله تعالى وملكوته الأعلى برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفّل لدفع الاحتمال المذكور، ويستدعي بيانه تمهيد مقدّمة وهي: أنّ حقيقة الواجب تعالى لمّا كان في ذاته مصداقًا للواجبيّة، ومطابقًا للحكم عليه بالموجوديّة بلا جهة أخرى غير ذاته وإلّا لزم احتياجه في كونه واجبًا وموجودًا إلى غيره كما مرّ من البيان، وليست للواجب تعالى جهة أخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبًا وموجودًا وإلّا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداءً أو بالآخرة، وقد تحقّق بساطته تعالى من

جميع الوجوه كما سيجيء. فحينئذٍ نقول يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجودًا وواجبًا بجميع الحيثيّات الصحيحة، وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر، وإلّا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب، إذ لو فرض كونه فاقدًا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصّل أو عادمًا لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم يكن ذاته من هذه الحيثيّة مصداقًا للوجود، فينحقّق حينئذٍ في ذاته جهة إمكانيّة أو امتناعيّة يخالف جهة الفعليّة والتحصّل، فيتركّب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الإمكان والامتناع. وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجوديّة وجهة عدميّة، فلا يكون واحدًا حقيقيًّا. (سفع(١/١)، ١٣٥، ٩)

- في توحيد واجب الوجود: بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم وجوب الوجود، لا بمعنى أن نوعه منحصر في شخصه على ما توهّم لفساده كما علمت. ومجرّد كونه تعالى متشخّصًا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة الشريك له في بادئ النظر كما زعمه بعض الشارحين، حيث قال: إن ما بيننا من أن التعيين نفس حقيقته يكفي في إثبات توحيده، فإن التعيّن إذا كان نفس المهيّة كان نوع تلك المهيّة منحصرًا في شخصه بالضرورة، انتهى. وذلك لاحتمال أن يكون هناك حقائق مختلفة واجبة الوجود تعيّن كل منها نفس حقيقته فلا بدّ مع ذلك من إقامة البرهان على التوحيد. (شهث، ٣٤٣، ٢)

- لنا بتأييد الله وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى... فنقول: لو تعدّد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتيّة لزوميّة، لأنّ الملازمة بين الشيئين تستلزم معلوليّة أحدهما للآخر أو معلوليّة كل منهما لأمر ثالث كما تحقّق في موضعه. فعلى أي من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفَرَض. فإذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر ولا منبعثًا ومترشّحًا عنه فيكون كل واحد منهما عادمًا لنشأة كمالية وفاقدًا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له أو ممكنة. فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب، بل تكون ذاته بذاته مصداقًا لحصول شيء وفقد شيء. فلا يكون واحدًا حقيقيًّا، والتركيب بحسب الذات والحقيقة تنافي الواجبيّة، فالواجب يجب أن يكون من فرط التحصّل جامعًا لجميع النشآت الوجوديّة والحيثيّات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود، فلا مكافئ له تعالى في الوجود بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات. (شهث، ٣٤٥، ٢٣)

توفيق

- التوفيق عبارة عن التأليف بين إرادة العبد وبين قضاء الله وقدره. ويستعمل في الخير والسعادة ولا خفاء في الحاجة إليه. (تفسق(١)، ١٣٠، ١١)

- كذلك لأنوار القلب وظلماته سببان

مختلفان: فسبب الخواطر الداعي إلى الخير في عرف الشريعة يسمّى "مَلَكًا" وسبب الخواطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى "شيطانًا" واللطف الذي يتهيّأ به القلب لقبول إلهام الملك يسمّى "توفيقًا" والذي به يتهيّأ لقبول وسوسة الشيطان يسمّى "اغواءًا" و"خذلانًا" فإنّ المعاني المختلفة تحتاج إلى أسامي مختلفة. (تفسق(٤)، ٢٢٧، ١٣)

- سبب الخواطر الداعية إلى الخير يُسمّى في عرف الشريعة "ملَكًا" وسبب الخاطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى "شيطانًا"، واللطف الذي به يتهيّأ القلب لقبول إلهام الملك يُسمّى "توفيقًا" والذي به يتهيّأ لقبول وسواس الشيطان يُسمّى إغواء وخذلانًا. (مبع، ٢٠٠، ٢١)

توفيق وخذلان

سبب الخاطر الداعي إلى الخير يُسمّى مَلَكًا، وسبب الخاطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى شيطانًا، واللطف الذي به يتهيّأ القلب لقبول إلهام الملك يُسمّى توفيقًا، والذي يتهيّأ لقبول وسوسة الشيطان يُسمّى خذلانًا، والملك عبارة عن جوهر روحاني نوراني خلقه الله، شأنه إفاضة الخير وإفادة العلم وكشف الحقّ والوعد بالمعروف، وقد سخّره الله لذلك، والشيطان عبارة عن جوهر روحاني ظلماني شأنه ضدّ ذلك، وهو الوعد بالشرّ والأمر بالمنكر والتخويف عند الهم بالخير بالفقر ونحوه، فإذا سبقت هذه الأصول، فثبت وتحقّق أنّ الوسوسة ضدّ الإلهام، والشيطان مقابل الملك، والتوفيق وهو اللطف المهيّئ لقبول الإلهام في مقابلة الخذلان، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ (الذاريات: ٤٩)، فإنّ الموجودات كلها متقابلة مزدوجة إلّا الله تعالى، لأنّه لا مقابل له، بل هو الواحد الفرد الحقّ الخالق للأزواج كلها. (مفغ، ١٥٤، ٢٥)

تولٌ

- لا يقال: ليس تولية الشيء ما تولّاه عدلًا من كل وجه، بل حيث يكون ذلك التولّي من رشد وبصيرة، فإنّ السفيه قد يختار لنفسه ما هو شرّ بالنسبة إليه وضرّ لجهله وسفاهته، ثم لا يكون توليته إيّاه عدلًا وحكمة - بل ظلمًا وجورًا - وإنّما العدل والحكمة والشفقة في ذلك منعه إيّاه وصرفه عنه. لأنّا نقول: هذا التولّي الذي كلامنا فيه ليس توليًا يحكم عليه بالرشد والسفه، والمنفعة والمضرّة، وإنّما هو تولّي سابق على النفع والضرّ، حاكم على الخير والشرّ، لأنّ به يصير الشيء متعيّنًا في الخارج بالأسباب المقدّرة له، وما يختاره السفيه لذاته إنّما يُسمّى شرًّا، لأنّه مناف لذاته، فلذاته اقتضاء أول متعلّق بنقيض هذا الاختيار، فذلك هو الذي أوجب لنا أن نسمّي هذا شرًّا بالنسبة إليه، وأمّا اقتضائه الأول فلا يمكن وصفه بالشرّ، لأنّه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا بخلافه فيوصف بأنّه شرّ، بل هو الاقتضاء الذي لا يكون إلّا خيرًا، لأنّ الخير ليس إلّا ما

يقتضيه ذات الشيء، ولو أطلق لفظ "الشرّ" على ماهيّة إمكانية يكون مرتبتها في درجة الوجود والفضيلة الحقيقية دون مرتبة موجود آخر مع استحالته أن تكون هي إلّا هي، لكان ذلك الإطلاق على غير المعنى الذي كلامنا فيه الآن فإنّ الشرّ معناه العرفي هو عدم وجود ما، أو عدم كمال وجود ما - لما من حقّه بما هو هو - أن يناله بحسب استعداده الفطري أو الكسبي. وأمّا كون الحمار ليس له وجود الإنسان وكماله، فلا يُعدّ شرًّا بهذا المعنى والتولّي الذي كلامنا فيه أنّ الحقّ سبحانه ما ولّى كل شيء إلّا ما تولّاه بنفسه، هو الاستدعاء الذاتي الأولى، والسؤال الوجودي الفطري، الذي يسأله الذات القابلة المطيعة السامعة لقول "كن" منه تعالى، فيدخل في عالمه بعد الاستئذان منه، والأمر من الحقّ تعالى. فهذا تحقيق الأمر الإبداعي والإرادة الأزلية، المتعلّقة بذوات الأشياء. (تفسق(٤)، ٣٩٣، ١٧)

توهّم

- التوهّم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوّره كليًّا بل مضافًا إلى جزئي محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٠، ١٤)

ج

جاعل

- إنّ المجعول أي أثر الجاعل وما يترتّب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهيّة، وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلّا مرتبة من الوجود لا ماهيّة من الماهيّات. (سفع(١/١)، ٦٦، ٤)

- الجاعل يفعل ماهيّة الإنسان مثلًا ثم هو بنفسه إنسان وحيوان وقابل للتعلّم، لا بجعل مؤلّف أصلًا، ولا بنفس ذلك الجعل البسيط، كما ظنّه المحقّق الدوّاني وتلاميذه، زاعمين أنّ ذلك مذهب الإشراقيين. وقولهم ذاتيّات الماهيّات مجعولة بعين جعلها، ليس معناه أنّ كون الإنسان إنسانًا أو حيوانًا أي مصداق حملهما عليه يتعلّق بجعل الجاعل إيّاه بل إنّما راموا به أنّ جعل الماهيّة هو بعينه جعلها جعلًا بسيطًا بل الجعل البسيط يتعلّق أولًا بالذاتيّات والمقوّمات ثم بالماهيّة، واللوازم مترتّبة عليها من دون تعلّق الجعل بها بالذات. وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشّائين في صيرورة نفس الماهيّة، وصيرورة نفسها إيّاها أو ذاتيّاتها. وصحّة سلب المعدوم عن نفسه إنّما يستدعي استلزام حمل الشيء على نفسه تعلّق الجعل به ذاتًا أو وجودًا - على اختلاف القولين - لا الاحتياج إليه. (سفع(١/١)، ٣٩٨، ٢٢)

- إنّ أثر الجاعل هو نحو الوجود الخاص الصادر عن الواهب جعلًا بسيطًا، وليس المجعول نفس الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود، كما زعمه الإشراقيون؛ ولا صيرورة الماهيّة موجودة كما ذهب إليه المشاؤون، فالوجود هو الصادر من الفاعل لأنّه الموجود بالذات دون المسمّى بالماهيّة لأنّها الواقع بالعرض بمنزلة الظلّ من ذي الظلّ، فهي المجعولة بالعرض كما حقّقناه في موضعه. (رسش، ٣٢٦، ١١)

جاعل تام

- الجاعل التام بنفس وجوده جاعل، والمجعول إنّما هو وجود الشيء لا صفة من صفاته، وإلّا لكان في ذاته مستغنيًا عن الجاعل، فالجعل إبداع هوية الشيء وذاته التي هي نحو وجوده الخاص كما ستطلع على براهينه. (شهر، ٤٩، ٦)

جاعلية ومجعولية

- إنّ الجاعلية والمجعولية لا تتحقّق إلّا في الوجودات دون الماهيّات الكلّية، فاحكم بأنّ أفرادها المتعيّنة بنفس هويّاتها المتّفقة الحقيقة، المتقدّمة بعضها على بعض بالذات والماهيّة، مختلفة بأنحاء الاختلافات التشكيكية من الأولوية وعدمها والتقدّم والتأخّر والقوّة والضعف. (سفع(١/١)، ٤٣٣، ١٦)

- إذا كان الجاعلية والمجعولية مُتحقّقة بين الماهيّات لا بين الوجودات، يلزم

التشكيك بالأقدمية وعدمها بين أفراد الجوهر عند علّية جوهر لجوهر آخر كما في سببيّة العقل لعقل آخر. وهذا باطل عند المحقّقين من الحكماء، إذ لا أولوية لماهيّة جوهر على ماهيّة جوهر آخر في التقدُّم والتأخُّر لا في تجوهره في نفسه ولا في كونه جوهرًا أي محمولًا عليه هذا المعنى الجنسي؛ فلا يتقدَّم الإنسان الذي هو الأول مثلًا في إنسانيّته - أي في حدِّه ومعناه - ولا في صدق الإنسانيّة عليه على الإنسان الذي هو الابن مثلًا كذلك، بل يتقدَّم عليه إمّا في الوجود أو في الزمان أو في شيء آخر. (رصج، ٢٣٨، ١٨)

- لو كان الجاعلية والمجعولية بين الماهيّات يلزم أن يكون كل واحد من الممكنات ما سوى المعلول الأول من لوازم ماهيّة علّته المقتضية له. أما الملازمة فمعلومة بما مرّ؛ وأما بطلان اللازم فلاستحالة كون الحقائق الإمكانية أمورًا اعتباريًّا؛ لأنّ لوازم الماهيّات أمور اعتبارية لا يتعلّق بها جعل ولا تأثير، كما حقّق في مقامه. (رصج، ٢٣٩، ٦)

جانب الغيب وجانب الشهود

- الفرق عندهم (المتكلّمون) هو أنه عليه وآله السلام مُقلِّد لجبريل عليه السلام والآخرون مقلِّدون للبشر، ولم يعلموا أنّ التقليد لا يدخل في العلم. العلم الحقيقي هو نور من الله ينزل على كل عبد يشاء، وظنّهم أنّ النبّي حفظ القرآن عنه بالطريق المعهود، وكذلك أئمة الهدى وأولياء الله عليهم السلام كل منهم سمع من الآخر عن طريق النقل والرواية، لا لأنّه بمقتضى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥) قد فاض من الحق تعالى على قلبهم النورانيّ بسبب الاتّصال الروحاني بعالم الغيب، وأنّه انتقل بعد ذلك عن طريق القلب إلى اللسان وظهر من جانب الغيب إلى جانب الشهود. (رسص، ١٦٥، ١٦)

جبْر

- الجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لأنّه مهما وقف على وجه الماء انخرق لا محالة فيكون الخرق بعد التخطّي من سطح الماء إلى الماء ضروريًّا والتنفّس في معناه، فإنّ نسبة حركة الحنجرة إلى إرادة التنفّس كنسبة خرق الماء إلى ثقل البدن، فمهما كان الثقل موجودًا وجد الانخراق بعده وليس الثقل إليه، فكذلك ليست الإرادة ولذلك إذا قصد عين الإنسان بإبرة طبق الأجفان بالاضطرار ولو أراد أن يتركه مفتوحًا لا يقدر مع أنّ تغميض الأجفان فعل إرادي لأنّه مسبوق بشعور وإرادة، ولكنّه إذا تمثّل صورة الإبرة في مشاهدته بالإدراك، حدثت الإرادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركة بها، ولو أراد أن يترك، لم يقدر عليه مع أنّه فعل بالقدرة والإرادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريًّا. (تفسق(١)، ٤٠١، ١٧)

- اعلم أنّ في لفظة "لعلّ" - وهي من كلمات الترجّي والإمكان - إشارة بليغة إلى أنّ فعل الشكر إنّما يحصل من العبد

باختياره، فإنّ أفعال العباد من جهة نسبتها إلى مبادئها القريبة واقعة باختياره على سبيل الاحتمال والإمكان. ومن جهة نسبتها إلى السبب الأول ومبادئها البعيدة - من قضاء الله وقدره وعلمه وقدرته - واقعة من العبد على سبيل البتّ والوجوب. ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه بـ "القدر والتفويض" - أي: بكونه واقعًا بقدرتنا، مفوّضة إلينا - ومن جهة وقوعه بمشيئة الله وقضائه وقدره، والوسائط المترتّبة المستندة - على ترتيبها في سلسلة العلل والمعلولات - إلى الله، يحكم عليه بـ "الجبْر" كما سبق. فلفظة "لعلّ" كلّما جاءت في القرآن فهي بحسب الاعتبار الأول، وهو وقوع الأمور من أسبابها القريبة. (تفسق(٣)، ٣٨٣، ٨)

جبْر على الاختيار

الاختيار عبارة عن إرادة خاصة هي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقّف ولا يمكن أن ينبعث الإرادة إلّا بحكم الحسّ والتخيّل، كما في القسم الأول منها أو بحكم جزم من العقل كما في الثاني، فداعية الإرادة - وهي كون الفعل موافقًا - مسخّرة لحكم العقل أو الحسّ، والقدرة مسخّرة للداعية، والحركة مسخّرة للقدرة، والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري. فإنّما هو محل ومجرى لهذه الأمور فأمّا أن يكون فاعلًا فكلّا. فإذًا معنى كون الإنسان مجبورًا أنّ جميع ذلك وارد عليه حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارًا أنّه محل الإرادة لا غير. فإذًا هو مجبور على الاختيار. ففعل النار جبر محض. وفعل الله اختيار محض. لأنّ الاختيار والداعي فيه عين ذاته، وفعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنّه جبر على الاختيار. (تفسق(١)، ٤٠٣، ١٢)

جبْر وخلق الأفعال

- مَن نظر إلى بعض الأسباب قاصرًا نظره إلى القريبة منها، ورآها مؤثّرة بالاستقلال قال بالقدَر والتفويض - أي بكونها واقعة بقدرتنا الاستقلالية مفوّضة إلينا. ولهذا قال صلى الله عليه وآله: "القدَرية مجوس هذه الأمة" لأنّها تثبت مبدأين قادرين مستقلّين كالمجوس القائلين بيزدان وأهرمن، وإنّ أحدهما فاعل الخير، والآخر فاعل الشرّ بالاستقلال. ومن نظر إلى السبب الأول وكون تلك الأسباب والوسائط مستندة بأسرها على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات إلى الله تعالى استنادًا واجبًا وترتيبًا معلومًا على وفق القضاء والقدَر، وقطع النظر عن الأسباب القريبة أو نفي التأثير مطلقًا في العلل والمعلولات وأبطل حكمة الله في نظم الأسباب وتقدّمها على المسبّبات قال بالجبر وخَلْق الأفعال، ولم يفرّق بين أفعال الأحياء وأفعال الجمادات. وكلاهما أعور دجّال لا يبصر بإحدى عينيه. أما القدَري فبالعين اليمنى - أي النظر الأقوى - الذي به يدرك الحقائق. وأمّا الجبري فباليسرى -

أي الأضعف - الذي به يدرك الظواهر. (نفسق(٦)، ٢٦٢، ١٠)

جدّة

- أمّا الجدّة فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر. (شهث، ٣٢٦، ١٩)
- الجدة هي نسبة التملّك. (شهر، ٢٣، ١٨)

جدّة وملك

- مما عُدَّ في المقولات الجدّة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بكلّه أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلّح، والتقمّص والتعمّم، والتختّم والتنعّل وينقسم إلى طبيعي كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه وغير طبيعي كالتسلّح والتقمّص، وقد يعبّر عن الملك بمقولة "له" فمنه طبيعي ككون القوى للنفس، ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح، فإنّ هذا من مقولة المضاف لا غير. (سفع(٢/١)، ٢٢٣، ١٧)

جدل

- الصناعات (الخمس): يتألّف البرهان من اليقينات؛ والجدل من المشهورات؛ والخطابة من المظنونات؛ والشعر من المخيّلات؛ والمغالطة من الشبيهة باليقينيّات في السفسطة، وبالمشهورات في المشاغبة؛ ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيّلات اللّتين هما مبادئ الخطابة والشعر، لأنَّ المشابهة بهما إن أفاد ظنًّا أو تخيّلًا، فهو هو، وإلّا، فلم يكن معتدًّا بهما. (تنم، ٤٧، ٢)

جرم سماوي

- أما الجرم السماوي فلا يكون في جوهره بالقوة قط ولا في أوصافه وأعراضه الذاتيّة ولا في شكله، بل هو بالفعل في كل ما يمكن له ويجري به؛ فله من الجوهر الجسماني أفضله، لعدم الكون والفساد والانخراق والاستحالة؛ ومن الأشكال أفضلها، وهي الكرية، ومن الكيفيّات أفضلها، وهي الإضاءة والتشفيف؛ وكذا سائر الصفات، فلا يفوته شيء من الكمالات والاتّصاف التي يمكن في حق نوعه إلّا أمرًا واحدًا هو أيسر غرض وأسهل مقصود وهو خصوصيّات الأوضاع. (مبع، ١٨٧، ٣)

جزء

- إنّ اسم الجزء يقع على ما يتركّب منه الشيء وعلى ما ينحلُّ إليه وعلى الجزء المقداري بضرب من الاشتراك أو على سبيل المسامحة والتجوّز، فإنّ الأجزاء المقدارية أجزاء للمتّصل بحسب الانفصال والانحلال إليها لا بالحقيقة، بل بالمشابهة، بأن يقدر ويفرض أنّه لو كان للمتّصل بما هو متّصل أجزاء أي بحسب شخصه ووضعه لا بمهيّته لكان أشبه الأشياء وأليقها بالجزئية هذه الأمور المسمّاة بالأجزاء لأنّها لمّا تأخّرت وجودها عن وجود ما هو الكل، فليست أجزاء بالحقيقة للحقيقة، بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتّصالية الشخصية إنّما هي بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات

الاتّصالية، ولهذا تكون متوافقة وموافقة للكل في الحدّ والاسم والعلم والجسم. (سفع(٢/ ٢)، ٢٥، ٢٢)

جزئي

- أمّا الجزئيّ فإنّما يتعيّن بمشخّصاته وهي العوارض اللاحقة للطبيعة الكلّية بسبب الوجود الخارجي، مثل الأين والوضع وغيرهما، وتلك العوارض المشخّصة هي الأمور الزائدة على الطبيعة الكلّية لا محالة، لأنّ كل كلّي فإنّ نفس تصوّره غير مانع عن وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو شخص مانع من الشركة، فالتشخّص بمعنى ما به المتشخّصية زائد على الطبيعة الكلّية، إذ لو لم يكن زائدًا عليها لما كان الأمر كذلك، والتشخّص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات الشخص ومهيّته كتشخّص ذات الواجب الذي هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه، وقد يكون زائدًا على مهيّته وذلك إمّا بأن يكون لازمًا لها فيكون نوعه منحصرًا في فرده كتشخّص العقول الفعّالة، أو بأن يكون عارضًا لها كتشخّص أفراد الإنسان بالعوارض اللاحقة لمهيّتها من الكمّ والأين والوضع والمتى. (شهث، ٢٦١، ٢١)

جسد

- اعلم أنّ الإنسان مركّب من جسد كالمركّب، وروح كالراكب، وهو منذ خلقه الله في سفر الآخرة وغاية سفره لقاء الله، لهذا خُلق وعليه فُطر وجبل وهو المقصود من الروح، والمقصود من الجسد اكتساب المنافع واقتناء الخيرات والتخلّص عن الشرور والآفات. وهو المعني بالعبادة والخدمة. (تفسق(١)، ٩١، ٦)

- إنّ الإنسان ينتظم ذاته من جوهرين: أحدهما نوراني، والآخر ظلماني. أمّا النوراني فهو النفس، وأمّا الظلماني فهو الجسد. فالنفس حيّة علامة فعّالة خفيفة، والجسد ميت جاهل ثقيل. (كصج، ١٠، ٦)

جسم

- ثبت إنّ في الوجود طرفين أحدهما الحقّ الأول والوجود البحت جلّ ذكره، والآخر الهيولى الأولى، والأول خير محض، وهذه شرٌّ لا خيريّة فيه إلّا بالعَرَض، ولكونها قوّة جميع الموجودات يكون خيرًا بالعَرَض بخلاف العدم فإنّه شرّ محض. ومن هاهنا ظهر إنّ الجسم مركّب من هيولى وصورة لأنّ الجسم فيه قوّة الحركة وله الصورة الجسمية أعني الاتّصال الجوهري وهو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أنّ كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل. وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك. (سفع(١/ ٣)، ٤٠، ١٢)

- إنّ كل جسم أمر متجدّد الوجود سيّال الهوية وإن كان ثابت الماهيّة، وبهذا يفترق عن الحركة لأنّ معناها نفس التجدّد والانقضاء. (سفع(١/ ٣)، ٦٢، ٤)

- كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرّك

من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع، وذلك لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك وإن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب أن يكون أسهل لأنّ كل جسم يكون ميله إلى جانب أشدّ فتحريكه عن ذلك الجانب أصعب، ضرورة إنّ الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق. (سفع(١/ ٣)، ٢٢٠، ١٦)

- إنّ من علم الجسم جوهرًا مركّبًا من الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم، ومن علمه جوهرًا متّصلًا بلا مادّة، فعلم حقيقته وإن كان علمًا ناقصًا، ومن علمه مادّة بلا صورة فما علمه بالحقيقة، ثم من جعل المقادير مقوّمة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة، وأيضًا لمّا صحّ أن يكون الهيولى مجهولة عندما يكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما، فكذلك إذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح، كان وجوده مغايرًا لوجود الصورة. (سفع(٢/١)، ١٢، ٥)

- الكم المطلق ينقسم إلى متّصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله، والمتّصل إمّا أن يكون ثابتة الذات قارّة الأجزاء أو لا يكون، الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد وهو الخطّ أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح، ويقال له البسيط، أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو أتمّ المقادير لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث ويقال له: الشخين والثخن لأنّه حشو ما بين السطوح والعمق، لأنّه ثخن نازل من فوق والسمك لأنّه ثخن صاعد من أسفل، وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم، فيقال الخطّ ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخطّ خلاف مأخذ امتداده، والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعًا وانحطاطًا، وستعلم أنّه مجرّد تمثيل لا تحقيق فيه، أمّا المتّصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان، وتحقيق ماهيّته وأحكامه موكول إلى مباحث الحركة، لشدّة تعلّقه بها. (سفع(٢/١)، ١٤، ١١)

- لو لم تنته سلسلة الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أن تنحصر الممكنات في العقول فإنّ ما سوى العقول كالنفوس والطبائع والصور والأعراض كالكم والكيف والأين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها إلّا مع الجسم أو بالجسم، فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدلّ دلالة عقلية على تحقّق الممتدّات الجوهرية في الوجود مع قطع النظر عن ما يوجبه الحسّ من وجود جوهر ممتدّ فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيّات المحسوسة فهذا الجوهر الممتدّ هو المسمّى بالجسم الذي من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكمّ كما ستقف على الفرق بينهما، وقد عرفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب

شرح اسمه بأنّه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثة. (سفع(٢/ ٢)، ٣، ١٨)

- الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة الأنواع وبين الجسم بالمعنى الذي هو جنس، فالفصول عوارض خارجية منضمّة بالقياس إلى المعنى الأول ومتمّمات داخلية مضمونة منضمّة بالقياس إلى المعنى الثاني، فجسمية إذا خالفت جسمية أخرى كانت بأمور خارجية سواء كانت جواهر صورية أو أعراضًا، وأمّا جسم إذا خالف جسمًا آخر مباينًا له في النوع كانت بأمور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرًا. (سفع(٢/ ٢)، ٦١، ٢)

- إنّ الصور الامتدادية وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الأجسام أمر واحد نوعي محصّل، ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها في بعض الأفراد يجوز ويمتنع في الكل، فحينئذٍ لو كان الالتحام بين الجزئين المتّصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم أن يكون الأجسام والامتدادات كلها متّصلًا واحدًا، ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيًا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متّصلًا واحدًا بل لم يتحقّق لا في العين ولا في الوهم وذلك ضروري البطلان، والجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من أفراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه. (سفع(٢/ ٢)، ٦١، ٨)

- إنّ حقيقة الجسم غير خارجة عن اتّصال ومتّصل في نفسه كما هو عند الحسّ قابلًا للانفصال، وليس انفصاله واتّصاله تباعد الأجزاء وتجاورها بل زوال الوحدة وحدوث الانفصال أو زوال الانفصال وحدوث الاتّصال. (سفع(٢/ ٢)، ٧٧، ١٩)

- إنّ الاتّصال المقوّم للجسم ليس ما يتبدّل عليه كأبعاد الشمعة وامتداداتها فإنّها لا يخلّ تبدّلها بحقيقة الجسمية بل بكمّيتها التعليمية، وأمّا الاتّصال المقوّم للجسمية فمتى زال لم يبقَ جسم كان أوّلًا حتى يقبل الانفصال، فالقابل له معنى مباين للجسمية. فثبت أنّ الاتّصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثاني الأشكال أنّ الجسم قابل للانفصال وليس الاتّصال بنفسه قابلًا للانفصال فليس الجسم هو الاتّصال بنفسه، وفي قوّة هذا الكلام أنّ الجسم لا يعقل إلّا بالاتّصال وكل ما هو كذلك فليس الاتّصال خارجًا عن حقيقته. فظهر من هذا القول القياسي، أنّ الاتّصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياسي السابق أنّه ليس كل حقيقته، فكل ما ليس خارجًا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقته فهو جزئه، فالاتّصال يكون جزء الجسم. فإذا ثبت هذا لزم أن يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل أن يكون القابل للاتّصال نفس الجسم بل جزئه فله جزء آخر غير الاتّصال فيتركّب حقيقة الجسم عن الاتّصال وما يقبله، فيكون للاتّصال صورة جوهرية، والقابل مادة جوهرية، وهذا هو المرام. (سفع(٢/ ٢)، ٨١، ١١)

- اعلم أنّ الجسم من حيث هو جسم له وجود اتّصالي وصورة عينيّة وهو لا محالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الأشياء المفقودة عنه المستعدّ هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المُكمِّلة له اللاحقة به، فهو بالقوّة فيكون في كل جسم من حيث مجرّد جسميّته جهتا فعل وقوّة وحيثيتا وجوب وإمكان، والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوّة . (سفع(٢/٢)، ١٠٩، ١٩)

- إنّ للجسم مهيّة مركّبة من جنس وفصل، وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا ذو أبعاد ثلاثة على الإطلاق وكل مهيّة لها حدّ، أي جنس وفصل إذا كانت بحيث يمكن أن يعدم في الخارج فصلها عنها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها يحاذيان جزئين خارجين هما مطابقا صدقهما ومبدأ انتزاعهما عن الخارج، أعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية باعتبار أخذها بشرط لا شيء، وصورة خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار أخذه بشرط لا شيء، لكن الجسم مهيّة بالصفة المذكورة، أي يمكن أن يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا: الممتدّ في الجهات الثلاث على الإطلاق المستلزم لنعت الاتّصال مع صدق معنى الجوهر عليه، فيلزم تركّبه من مادة هي الهيولى الأولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب. (سفع(٢/٢)، ١١٩، ١٩)

- إنّ كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكّي كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي، وجواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكتفي في الافتقار إلى الهيولى وإن عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الأفلاك أو غير طبيعي كما في الأجسام الذيمقراطيسية. وذلك لأنّ الجسم إذا لم يكن مقارنًا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكّية مستحيلًا وقد فرض جائزًا فإمكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه. (سفع(٢/٢)، ١٣٣، ١٤)

- إنّ الجسم لا يكون سببًا لوجود أصلًا لا بتمامه ولا بأحد جزئيه، وذلك لأنّ المادة أمر عدمي، وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها، وإمّا الصورة فلأنّ تأثيرها في شيء بتوسّط المادة، لأنّها لو استغنت عن المادة في فعلها فالأولى أن يستغني عنها في وجودها في نفسها، وإذ الإيجاد يتقوّم بالوجود والتالي محال كما علمت، فكذا المُقدَّم فإذا كان تأثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علّة قريبة لوجود الشيء وهو محال. (سفع(٢/٢)، ١٤٦، ١٨)

- لمّا كان كل جسم مُؤلَّفًا من هيولى وصورة فلو كان جسم سببًا لجسم آخر لكان يجب أن يكون أولًا سببًا لوجود جزئيه اللذين هما أقدم منه وهذا محال، لأنّ المادة لا اختلاف لها في ذاتها، وقد مرّ سابقًا أنّ الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الأفراد في

الوجود والعلّة يجب أن تكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه وليس كذلك هذا خلف. (سفع(٢/٢)، ١٤٧، ١٣)

- إنّ للجسم بما هو جسم مبدأين قريبين ذاتيين أحدهما هيولى والآخر صورة، وإنْ شئت صورة امتدادية مطلقة وإن شئت صورة كمالية بعدها من صور الأجسام، وإن شئت صورة عرضيّة كما في الأصناف الجسمانية كالأبيض والماشي والضاحك، وليوضع أنّ الهيولى الأولى لا يقوم بنفسها مجرّدة عن الصور الجرمية بل كل هيولى بما هي هيولى لا تجرّد عن الصورة التي تقوّمها قائمة بنفسها ويكون الصورة التي تزول عنها لولا أنّ زوالها إنّما هو مع صورة أخرى موت عنها، ويقوم في التقويم مقام الأولى لبطلت الهيولى. (سفع(٢/ ٢)، ٢٦٨، ١٢)

- إنّ المادة باستعدادها تتهيّأ لقبول صورة عاقبة لخصوصيّتها لتلك السابقة على وجه الأعداد فيلزمها أيضًا مادة أخرى فلا يزال الصورة علّة لهيولى بالإيجاب والفعل، والمادّة علّة للصورة بالإعداد والقبول، فهما متجدّدتان في الوجود فكذا الحكم في تجدّد كل من هويّتي الزمان والجسم، فالزمان علّة تشخّص الجسم وحدوثه والجسم علّة بقاء الزمان واستمراره، ولأجل ذلك قد نصّ "زيتون الأكبر" حسب ما نقلنا من كلامه في العلم الكلّي على تجدّد كل من الهيولى والصورة أنّه قال: "إن الموجودات باقية دائرة، أمّا بقاؤها فيتجدّد صورها، وأمّا دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدّد الأخرى" وذكر أنّ الدثور قد لزم الصورة والهيولى معًا. (سفع(٣/ ٢)، ٣٣٠، ٩)

- لا يوجد جسم من الأجسام بسيطًا كان أو مركّبًا إلّا وله نفس وحياة، لأنّ مصوّر الهيولى بالصورة لا بدّ وأن يكون أمرًا عقليًّا، والعقل لا يفعل صورة في الهيولى إلّا بواسطة النفس، لأنّ الأجرام كلها سيّالة متغيّرة متحرّكة في ذاتها. (رسش، ٣٥٩، ١١)

- إنّ كلّ جسم مؤلّف من هيولى وصورة؛ لأنّ الجسم بما هو جوهر ذو بُعد أمر بالفعل، وبما هو قابل للحركة أمر بالقوّة؛ وهما متقابلان، فهناك كثرة. (رسح، ٤٣، ٥)

- الحقّ المتبع أنّ الجسم بما هو جسم أما لم يكن من شرطه أن يتحرّك ولا يجب أن يتحقّق فيه سطح أو سطوح بل إنما يجب فيه ذلك من حيث التناهي وحيثية التناهي ليست بعينها هي حيثية ذات الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم في أن يكون جسمًا إلى أن يكون متناهيًا بل الحكم عليه بذلك بضرب من البرهان، فجسميّة الكرة كما صرّح به الشيخ في "الشفاء" ليست بواسطة المحور أو خطّ آخر وكذا جسمية المكعّب ليست بواسطة أبعاده السطحية والخطّية لأنها متأخّرة عن مهيّة الجسم ووجوده بل الجسم في مرتبة مهيّة صالح لأن ينتزع منه أبعاد ثلاثة مع قطع النظر عن أن يكون متحرّكًا أو ساكنًا، متناهيًا أو غير

متناه. فالأبعاد المعتبرة في الرسم والمأخوذة في الحدّ هي الأبعاد المتقاطعة المفروضة في ثخن الجسم لا الأبعاد السطحية الأطرافية التي تكون في المكعّبات وأمثالها. (شهث، ١٦، ١٠)

- كل جسم فهو مركّب من جزئين هما جوهران يحلُّ أحدهما في الآخر معنى حلول الشيء في الشيء على ما أدّى إليه، نظري هو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء، وهذا أجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره. وقد يفتر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، ويرد عليه كون الأعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالًّا في بعض وينتقض أيضًا بكثير من الصور طردًا وعكسًا. (شهث، ٣٣، ٢)
- إنّ كل جسم مركّب من الهيولى والصورة، لأنّ كل جسم بما هو جسم أمر بالفعل وبما هو قابل للحركة أمر بالقوّة وهما متقابلان فهناك كثرة. (شهر، ٨٤، ٩)
- إنّ الموجودات الجوهرية باعتبار التأثير والتأثّر ينقسم ثلاثة أقسام: فعّال غير منفعل، ويعبّر عنه اصطلاحًا بالعقول المجرّدة، ومنفعل غير فاعل وهو الجسم بما هو جسم، أي ذو أبعاد ثلاثة فقط، ومنفعل فاعل ينفعل من العقول الفعّالة ويفعل في الأجسام المنفعلة ويُسمّي النفوس والصور. وهذه الأقسام يقضي العقل بإمكانها. وأما إثبات وجودها فيحتاج إلى البرهان. نعم، الأجسام معلومة الوجود بإعانة الحسّ، وليس بنفسه محسوسًا بل بظاهره وصفاته من اللون والشكل والتحيّز وغيرها. وأما النفوس والصور فيدلّ عليها حركات الأجسام وانحفاظ حقائقها. وأما العقول فيدلّ عليها تحريكات النفوس وأشواقها. (مبع، ١٦٠، ١٠)
- لا يجوز أن يكون جسم سببًا لوجود جسم آخر، لما مرّ سابقًا أن تأثير الجسم بمشاركة الوضع من المماسّة أو التجاور أو المحاذاة، فلا بدّ من وجود أمر ذي وضع حتى يؤثر الجسم بقوّته فيه، فإذا لم يكن ثمّة موجود استحال أن يفعل الجسم اختراع موجود آخر. وما يشاهد من حصول بعض العناصر بسبب بعض كتكوّن النار من الهواء فليس ذلك من فعل جسم في وجود جسم آخر، بل مادة الجسم الأول يقبل بالاستعداد الحاصل صورة أخرى حاصلة من فاعل غيرهما. (مبع، ١٨٠، ٧)
- الجسم بما هو جسم لا يفعل فعلًا مخصوصًا وإلّا اشتركت الأجسام في ذلك الفعل، وإنّما يفعل الجسم ما يفعل بقواه لا بذاته، وإذا فعل فعلًا بقواه الجسمانية أعراضًا كانت أو صورًا مادية، فلا يفعل وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادّة ووجود جوهر مطلق. (مبع، ٣١٣، ١٤)
- لا يخفى عليك أنّه ما من جسم من الأجسام إلّا وفي طبعه قوة حركة أو سكون مقابل لها، مقابل القوة والفعل والعدم والملكة، وقد ثبت أنّ كل جسم

قابل للحركة، وكل قابل للحركة يجب أن يكون فيه مبدأ ميل طباعي، وهذا المبدأ أمر سيّال الذات متجدّد الهوية ولو لم يكن سيّالًا متجدّدًا لا يمكن صدور الحركة عنه لاستحالة صدور المتغيّر عن الثابت، والفلاسفة عن آخرهم معترفون: بأنّ الطبيعة ما لم يكن لها ضرب من لحوق التغيّر لا يكون علّة للحركة، إلّا أنّهم صحّحوا استناد الحركة إلى الطبيعة في الحركات الطبيعية، بمثل تجدّد مراتب قرب الأيون وبعدها عن الغاية المطلوبة، وفي القسريات بتجدّد أحوال أخرى، وفي الإراديات بتجدّد الإرادات المنبعثة عن النفس على حسب تجدّد الدواعي الباعثة لها، وأنت تعلم أنّ ما ذكروه غير مجد، وما صحّحوه غير مستقيم، بل هو سقيم بعد، لأنّ الكلام عائد في تجدّد تلك الأمور والأحوال، ولا يجدي نفعًا فرض سلسلتين، أحديهما من الحركة وأجزائها، والأخرى من غيرها، ثم استناد كل جزء من أحديهما إلى شطر من الأخيرة وبالعكس، لا على وجه الدور كما قرّروه في موضعه، وهكذا في بيانهم: ربط الحادث بالقديم، وذلك لأنّ الكلام في العلّة الموجبة للحركة الفاعلة إيّاها لا المعدّة لها، وما ذكروه من فرض السلسلتين على فرض صحّته، نعم المعين على تعيين أمور مخصّصة لأجزاء الحركة لو لم يجد هناك أمر متجدّد الهوية. (مفغ، ٣٨٨، ٢٣)

جسم أخروي

- كون الجسم الأخروي حاصلًا من محض جهات الفاعلية، كالإمكان الذاتي وغيره، لا من جهات القابلية كالإمكان الاستعدادي وصلوح المادة وحصول المزاج لامتزاج العناصر، فالأجسام مجرّد الجواهر بلا أعراض هذه الدنيا، ولم يكن لها صفات مستحيلة متغيّرة حاصلة من انفعال المواد للاستعداد، بل كل جوهر من جواهر الآدميين يكون في الآخرة عالمًا تامًّا برأسه كجملة هذا العالم، فيكون كل إنسان هناك عالمًا تامًّا في نفسه لا ينتظم مع غيره في عالم واحد، مع أنّ كل إنسان سعيد في الآخرة يحضر عنده كل ما يريد ويرغب في صحبته بلحظة عين وفلتة خاطر وخطرة قلب، وهذا عام فاش لكل واحد من السعداء، وهو أقلّ مرتبة من مراتب أهل الجنان، فالعوالم هناك عدد غير متناه، كل منها كعرض السموات والأرضين من غير تداخل ولا مزاحمة ولا مضايقة، كما يعرفه المكاشفون ويشاهده المقرّبون. (تفسق(٦)، ٨٣، ٢٤)

جسم باعتبار الامتداد

- إنّ في الجسم باعتبار الامتداد أمورًا ثلاثة: الأول جوهر غير خارج عن مهيّة الجسم، والأخيران عرضان فيه زائدان عليه يتبدّل أحدهما عن الجنس بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه، لكن لِمَ قلتم أنّ الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر ذاتي، فإنّ اللازم ليس إلّا أنّ حقيقة

الجسم يجب أن يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات. وأمّا أنّ القابل يجب أن يكون واحدًا بالعدد بالوحدة الاتّصالية فلا وإنّما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتّصالية ويلازمها وهو غير مُسلَّم، فإنّ الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلًا لكل منهما وحدة شخصية مع تألُّفه عن مُتَّصلات متعدّدة ينضمّ بعضها إلى بعض، فالجسمية لا تساوق الاتّصال الوحداني بل اللازم كون القابل للاتّصال والانفصال أمرًا واحدًا شخصيًّا، ويجوز أن يكون ذلك الواحد أمرًا متّصلًا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية بتعدّد اتّصاله الذاتي. (سفع(٢/ ٢)، ١٠٠، ٢٤)

جسم تعليمي

- إنّ معنى الجسم التعليمي الشيء الممتدّ المُتعيّن الامتداد بحيث يمسح بكذا وكذا لذاته مساحة حاصلة من تكرار مكعّب واحد أو ما في حكمه، وليس كون الممتدّ جوهرًا داخلًا في هذا المفهوم أصلًا، كما ليس داخلًا في شيء من المشتقّات كونها جوهرًا أو عرضًا من حيث مفهوماتها وإن لم تكن في الوجود مُنفكّة عن إحدى الخصوصيتين، فهذا الامتداد الذي هو في الجسم إذا أخذ على الإطلاق يكون مقوّمًا للجسم ومُحصّلًا للهيولى، وإذا أخذ متقدرًا متعيّنًا في جهاته وقطع النظر عن كونها جزء للجسم أو صورة للهيولى لأنّ كون الشيء جزء لشيء آخر إضافة خارجة عن مفهوم ذاته، وكذا كون الشيء صورة لأمر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء. (سفع(٢/ ٢)، ٨٨، ١٩)

جسم حياته ذاتية

- إنّ هذه الأجسام التي في أمكنة هذا العالم سماؤه وأرضه وما بينهما كلها حادثة دائرة متجدّدة الكون، كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آنين، وكلّما كان كذلك كيف يكون حياته ذاتية حياة التسبيح والنطق، إنّما الجسم الذي حياته ذاتية هو جسم آخر أخروي، له وجود إدراكي غير مفتقر إلى مادة وموضوع، ولا يحتاج إلى مُدبّر روحاني يُدبّره ونفس تتعلّق به ويخرجه من القوّة إلى الفعل وتفيده الحياة لأنّها عين الحياة وعين النفس فلا يحتاج إلى نفس أخرى، وقد قلنا مرارًا إنّ ذلك الجسم جسم إدراكي وصورة إدراكية وكل صورة إدراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل؛ فلا يفتقر إلى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوّة كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة ولا معقولة إلّا بتجريد مُجرِّد يجرّدها وينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة أو معقولة، وقد علمت فيما سبق أ نّ كل صورة محسوسة أو معقولة هي متّحدة بالجوهر الحاسّ أو العاقل؛ فإذن الأجسام الإدراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حياتها ذاتية نفسانية لا كهذه الأجسام المادية الكائنة الفاسدة. (سفع(٤/ ٢)، ٢٧١، ٦)

جسم طبيعي

- كل جسم طبيعي فهو لا محالة ملموس، فلا يمكن أن يدرك ما هو مثله ولا ما هو ضدّه، لأنّ الضدّ يُفْسِد الضدّ. (رست، ١٣١، ٧)
- في الطبيعيات التي هي أحد أقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغيُّر، وعرّفوه بأنّه جوهر يمكن فيه فَرَض أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ومعنى الجوهر الذي صيّروه جنسًا ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبًا عنه الموضوع، إذ لو كان هذا المعنى جنسًا لكان فصله المقسّم مقوّمًا لحقيقته ومقرّرًا لمهيّته من حيث هي هي. (شهث، ١٣، ٣)

جسم محسوس

- إنّ مادة الشيء ليست داخلة في قوام مهيّة ذلك الشيء وإلّا لكانت بيّنة الثبوت ولم يفتقر في إثباتها إلى برهان، لكنّ الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة على الوجه المذكور وشكّكنا في أنّه هل له مادة تحمل معناه أم لا إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي. فظهر لنا أنّ الجسم المحسوس مركّب من جوهرين حالّ ومحلّ، فيتبيّن من هذا أنّ المادة غير داخلة في قوام مهيّة الجسم، ثم أنّا بعدما أثبتنا المادة لبعض الأجسام توقّعنا في بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقّف في الحكم بوجودها له. فبهذا أيضًا يتأكّد ما قلنا من عدم حاجة الشيء إلى المادة في حقيقة ذاته وإن احتاج إليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس إلى ما قامت بها أي المادة، فاعلم أيضًا بالقياس إلى ما يقوم بها كالطبائع النوعية كما مرّ. (سفع(٢/ ٢)، ١٣٦، ٨)

جسم مشف

- إنّ الأحساس كالإبصار وغيره هو عبارة عن تأثّر القوى الحاسّة من المؤثّر الجسماني وهو الأمر المحسوس الخارجي، فلا بدّ هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوّة الحاسّة وذلك الأمر المحسوس، وتلك العلاقة لا تتحقّق بمجرّد المحاذاة من غير توسّط جسم مادي بينهما، إذ لا علاقة بين أمرين لا اتّصال بينهما وضعًا، ولا نسبة بينهما طبعًا، بل العلاقة إمّا ربط عقلي أو اتّصال حسّي، فلا بدّ من وجود جسم واصل بينهما، وذلك الجسم إن كان جسمًا كثيفًا مظلم الثخن فليس هو في نفسه قابلًا للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر؟ أو ارتباط المنير بالمستنير؟ فإنّ الرابط بين الشيئين لا بدّ وأن يكون من قبلهما. لا أن يكون منافيًا لفعلهما، فإذن لا بدّ أن يكون بينهما جسم مشفّ غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأثرين أعني النور من النيّر إلى المستنير أو من البصر إلى المبصَر، أو تأدية الشبح من المبصَر إلى البصر. (سفع(٤/ ١)، ١٩٩، ١٦)

جسماني

- كل جسماني الكون فهو متجدّد الوجود لا بقاء له ولا ثبات فيه، فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها إلى عالم العقل فلا يدوم وأيضًا لا يمكن بقاؤها إلّا بالنفس كما مرّ. (سفع(٢/٢)، ١٩٩، ٣)

جسمانيات

- إنّ الجسمانيات - جواهرها وأعراضها القارة وغيرها وطبائعها وآثارها الطبيعية - لا تكون حدوثها إلّا تدريجيًّا شيئًا فشيئًا. كالحركة التي هي الخروج من القوّة إلى الفعل يسيرًا يسيرًا. فأمّا الإبداعيات فإنما يحصل تكوّنها وخروجها إلى الفعل دفعة كما قال: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠). (تفسق(١)، ١٠، ٢٠)

جسمية

- لو كانت الجسمية عين المقدار لكان محصّل أحدهما محصّل الآخر، ولا شبهة في أنّ الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر إلى مقوّمات فصلية، ومع انضمام الفصول الأولية قد يحصل لها أنواع إضافية هي أيضًا إذا أخذت من حيث هي هي بلا شروط يكون معاني غير تامّة مُفتقِرة إلى فصول أخرى بعد تلك الفصول، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أنواع محصّلة لا يتصوّر تحصيل بعدها، والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر إلى صورة كمالية كالعنصرية وبعد انضمامها إلى أخرى كالمُنمّية وأخرى كالحسّاسة وأخرى كالناطقة، ثم هذه المبادئ والمُقوّمات التي في القبيلتين كلها من الأحوال والكمالات التي كان الافتقار إليها في تحصيل الموجود بما هو موجود أو في الجوهر بما هو جوهر أو في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو في الجوهر المنفعل المكيّف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج أوفي النامي من حيث نموّه أو في الحيوان من جهة حيوانية. (سفع(٢/١)، ١٢، ١٦)

- في أنّ الجسمية من حيث هي لا تنفكّ عن الهيولى: قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوّة والفعل أن لا شيء من الأجسام خال عن الهيولى إذ ما من جسم إلّا وفيه شوب قوّة الكمال أو قصور في أوضاع وأفعال وتجدّد وانتقال من حال إلى حال وإن كان في أيسر غرض وأسهل معنى فعلي أو انفعالي، فإنّ الفلك وإن كان بالفعل من جهة جوهريّته وكمّه وكيفه وأينه ووضعه في نفسه وجميع هيئاته القارّة إلّا أنّ فيه القوّة من جهة أوضاعه بالقياس إلى الغير لعدم إمكان الجمع بين سائر الأوضاع، وقد علمت أنّ جهة القوّة يرجع إلى شيء هو محض القبول والإمكان ولا محالة يكون لازمًا للجسمية كما مرّ من عدم استقلاله في التجوهر والقوّة لا تنفكّ عن ذي القوّة وذو القوّة لا يمكن أن يكون مفارقًا عقليًّا والنفس بما هي نفس لا تنفكّ عن الجسمية فالمشتمل على القوّة أولًا وبالذات هو الجسم بما هو جسم. (سفع(٢/٢)، ١٢٩، ٤)

جعل

- الجعل إمّا بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلّق بذاته مقدّس عن شوب تركيب؛ وإمّا مؤلّف وهو جعل الشيء شيئًا وتصييره إيّاه، والأثر المترتّب عليه هو مفاد الهلّية التركيبيّة الحملية، فيستدعي طرفين: مجعولًا ومجعولًا إليه، ومن ظنّ أنّ ذلك أيضًا يرجع بالآخرة إلى جعل بسيط يتعلّق بشيء واحد كنفس التلبّس أو الصيرورة أو الاتّصاف أو اتّصاف الاتّصاف أو شبه ذلك في بعض المراتب فقط أخطأ؛ فإنّ النسبة كالصيرورة أو الاتّصاف أو غيرهما في النحو الأخير من الجعل إنّما يُتصوّر بين طرفيها على أنّها مرآة لملحوظيّتهما وآلة لملحوظية أحدهما بالآخر، لا على وجه يصير متلفّتًا إليها بالذات، فدخولها على الوجه المذكور في متعلّق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال. (سفع(١/ ١)، ٣٩٦، ٥)

- إنّ الجعل لا يتعلّق بالماهيّة أصلًا، ولا يصلح لأن يكون متعلّق الجعل والتأثير والإفاضة وما أشبه هذه إلّا مرتبة من مراتب الوجود لا الماهيّات. (سفع(١/ ٢)، ٢٨٧، ٨)

- "الجعْل" على ضربين: إبداع نفس حقيقة الشيء وتأييسه أو تصييره شيئًا آخر، والأول أعلى في باب الجاعلية من الثاني ﴿جَاعِلٌ﴾ إن كان بالمعنى الأول كان بمعنى مبدع أو خالق، فلا يستدعي مجعولًا إليه، وإن كان بالمعنى الثاني كان له مجعول ومجعول إليه. (تفسق(٢)، ٣٠٠، ٩)

- الجاعل التام بنفس وجوده جاعل، والمجعول إنّما هو وجود الشيء لا صفة من صفاته، وإلّا لكان في ذاته مستغنيًا عن الجاعل، فالجعل إبداع هوية الشيء وذاته التي هي نحو وجوده الخاص كما ستطلع على براهينه. (شهر، ٤٩، ٧)

جعل بسيط

- الجاعل يفعل ماهيّة الإنسان مثلًا ثم هو بنفسه إنسان وحيوان وقابل للتعلّم، لا بجعل مؤلّف أصلًا، ولا بنفس ذلك الجعل البسيط، كما ظنّه المحقّق الدوّاني وتلاميذه، زاعمين أنّ ذلك مذهب الإشراقيين. وقولهم ذاتيّات الماهيّات مجعولة بعين جعلها، ليس معناه أنّ كون الإنسان إنسانًا أو حيوانًا أي مصداق حملهما عليه يتعلّق بجعل الجاعل إيّاه بل إنّما راموا به أنّ جعل الماهيّة هو بعينه جعلها جعلًا بسيطًا بل الجعل البسيط يتعلّق أولًا بالذاتيّات والمقوّمات ثم بالماهيّة، واللوازم مترتّبة عليها من دون تعلّق الجعل بها بالذات. وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشّائين في صيرورة نفس الماهيّة، وصيرورة نفسها إيّاها أو ذاتيّاتها. وصحّة سلب المعدوم عن نفسه إنّما يستدعي استلزام حمل الشيء على نفسه تعلّق الجعل به ذاتًا أو وجودًا - على اختلاف القولين - لا الاحتياج إليه. (سفع(١/ ١)، ٣٩٩، ٥)

- إذا نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقة

واحدة حكمت بأنّه صدر عن الواحد الحقّ صدورًا واحدًا وجعلًا بسيطًا، وإذا نظرت إلى معانيه المفصّلة واحدًا واحدًا تحكم بأنّ الصادر منه أولًا هو أشرف أجزائه وأتمّ مقوّماته وهو العقل الأول إذ العقل هو كل أشياء كما مرّ ذكره، ثم باقي الأجزاء واحدًا فواحدًا على ترتيب الأشرف فالأشرف والأتمّ فالأتمّ وهكذا إلى أدون الوجود وأضعفه، فإذن تبيّن وتحقّق أنّ الإنسان الكبير والمجعول الأول شيء واحد بالذات والحقيقة فإذا قلت: العقل الأول فكأنك قلت: مجموع العالم وإذا قلت مجموع العالم فكأنك قلت: العقل الأول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية إلّا مجرّدالإجمال والتفصيل. (سفع(٣/ ٢)، ١١٧، ٣)

جعل مؤلف

- إنّ الجعل المؤلّف يختصّ تعلّقه بالعَرضيّات، اللاحقة لخلوّ الذات عنها بحسب الواقع، ولا يتصوّر تخلّله بين الشيء ونفسه أو بين الشيء وذاتياته كقولنا الإنسان إنسان والإنسان حيوان، لأنّ كون الشيء إيّاه أو بعض ذاتياته ضروري، والضروريّ مستغن عن الجاعل. (سفع(١/ ١)، ٣٩٧، ١١)

جلالة

- أنّا مفهوم لفظة الجلالة ومعناها فوجود جميع الموجودات برهانه، وحدود جميع الممكنات واقعة في حدوده؛ وهذا أيضًا من الأمور التي يحوج دركها إلى فطرة أخرى. (رسش، ٣٣٩، ١٧)

جمعية وتأحّد

- إنّ للموجودات مراتب في الموجودية، وللوجود نشآت متفاوتة، بعضها أتمّ وأشرف وبعضها أنقص وأخسّ، كالنشأة الإلهية والعقلية والنفسية والطبيعية. ولكل نشأة أحكام ولوازم تناسب تلك النشأة ويعلم أيضًا أنّ النشأة الوجودية كلما كانت أرفع وأقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحدة والجمعية أقرب، وكلما كانت أنزل وأضعف كانت إلى التكثّر والتفرقة والتضادّ أميل، فأكثر المهيّات المتضادّة في هذا العالم الطبيعي - وهو أنزل العوالم - غير متضادّة في العالم النفساني، كالسواد والبياض، وكالحرارة والبرودة، فإنّ كل طرفين من هذه الأطراف متضادّان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد، لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معًا في زمان واحد، وهما معًا موجودان في خيال واحد. وكذا المختلفات في عالم النفس متّفقة الوجود في عالم العقل كما قال "معلم الفلاسفة" في "أثولوجيا": "إنّ الإنسان الحسّي صنم للإنسان العقلي، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية، ليس موضع العين فيه غير موضع اليد، ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة، لكنها كلها في موضع واحد" فإذا كان هذا هكذا، فما ظنّك بالعالم الربوبي والنشأة الإلهية في الجمعية والتأحّد؟ فجميع

الأشياء هناك واحد وهو كل الأشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية. (سفع(٣/١)، ٢٧٧، ١٥)

جن

- اعلم أنّ الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة تدلّان على وجود الجنّ والشياطين، أمّا الآيات فأحدها قوله: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾ (الأحقاف: ٢٩). (مفغ، ١٨٦، ٢٦)

- اعلم: إنّ الجنّ من الاجتنان، وهو الاختفاء والاستتار، ولهذا سمّيت الملائكة جنًّا في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ (الصافات: ١٥٨)، وسمّيت الجنّة جنّة لاجتنانها، كما قال صلى الله عليه وآله: إنّ في الجنّة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وفي رواية قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت الحديث، فكل ذلك راجع إلى الاستتار، والاستتار ما هو على نمط واحد كما زعمه الناس، والناس في غفلة عريضة عن كيفية هذا الاستتار الذي قد تجامع الظهور. (مفغ، ١٩٠، ٩)

جنات المأوى

- ﴿جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ (السجدة: ١٩) نوع من الجنان، كل منها غاية ما يمكن لطائفة من الناس أن يبلغ إليها بقوّة الإيمان والعمل الصالح، لأنّ صيغة الجمع تدلّ على أنّها مراتب متفاوتة، قال جلّ عزّه: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ (النجم: ١٣-١٥). وقيل: سمّيت بذلك لما روي عن ابن عباس، قال: تأوى إليها أرواح الشهداء. وقيل: هي عن يمين العرش. وقُرء: "جنة المأوى" - على الإفراد -. و"النُزل" عطاء النازل، ثم عمّم. والمعنى: لمّا فارق الحقّ سبحانه في الآية السابقة بين المؤمن والكافر في الحقيقة والمرتبة، ونفى عنهما المساوات، أراد أن ينبّه على ذلك بتفصيل دواعي كل واحدة من هاتين الطائفتين عن الأخرى والفرق بين أعراضهما وغاية قصودهما ونهاية توجّههما، لأنّ تباين المأوى الطبيعي يدلّ على تباين الطبيعة المقتضية، فإنّ لكل طبيعة حيّزًا طبيعيًا، ولكل من الطيور مأوى خاصًا، والتعبير عن مقام كل من القبيلتين بالمأوى تنبيه بليغ لمن وفّق لإدراك الإشارات القرآنية والآيات الإلهية على أنّ السعيد مفطور في أن يعمل عمل أهل الجنّة والشقي مفطور في أن يعمل أعمال أهل النار، وهما طالبان بالاختيار لما قُدّر لهما في دار القرار. (تفسق(٦)، ١١٤، ٦)

جنة

- أمّا أصحاب الجنّة فليس لهم هذا التبدّل والاستحالة والكون والفساد، لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة وحكمها، فحركاتهم وأفاعيلهم نوع آخر، ما فيها نصب ولا تعب وأعمالهم ما فيها لغوب لأن السموات وحركاتها مطوية في حقّهم، لأنهم من أصحاب اليمين، ولهم مقام فيه يطوى الزمان والمكان، فزمانهم زمان

يجمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان، ومكانهم مكان يحضر فيه جميع ما يسعه السموات والأرض، ومع ذلك تكون الجنّة ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة، إلّا أنّها ليست طبيعية مادّيّة، بل محسوسته، ووجودها وجود إدراكي حيواني مجرّد عن عالم الطبيعة والهيولى المستحيلة الكائنة الفاسدة، كما أن ما يراه الإنسان في عالم نومه محسوسات بلا شبهة إلّا أنّها غير طبيعية. (سري، ٢٣١، ٥)

- أمّا الجنّة فهي كما دلّ عليه الكتاب والسنّة مطابقًا للبرهان والكشف دار البقاء ودار السلام لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غمّ ولا همّ ولا دثور ولا زوال، وهي دار المقامة والكرامة لا يمسّ أهلها فيها نصب ولا لغوب، لهم فيها ما تشتهي الأنفس وتلذّ الأعين وهم فيها خالدون، وإنّها دار أهلها جيران الله وأولياؤه وأحبّاؤه وأهل كرامته، وإنّهم على مراتب متفاضلة منهم المتنعّمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة ملائكته المقرّبين، ومنهم المنعمون باللّذات المحسوسة كأنواع المأكل والمشارب والفواكه والأرائك ونكاح حور العين، واستخدام الولدان المخلّدين، والجلوس على النمارق والزرابي، ولبس السندس والحرير والإستبرق، وكل منهم إنّما يتلذّذ بما يشتهي ويريد على حسب ما تعلّقت به همّته، وبالجملة مبادئ الأكوان في عالم الجنان إنّما هي الأمور الإدراكية والجهات الفاعلية، ولا دخل للمواد والأسباب القابلية لأنّ وجود الأشياء هناك وجود صوري من غير مادة ولا حركة ولا انفعال وتجدّد وانتقال. (سفع(٤/ ٢)، ٣١٩، ١٢)

- حقيقة الجنّة هي القرب من الله ومجاورة الحقّ الأول، لا المعنى المصدري بل ما به يتقرّب منه ويتجاور - على قياس ما أشرنا في معنى البعد عن رحمة الله - فمن ههنا يعلم معنى 'جهنّم' بالذات وهي الهاوية - لكونها في غاية الهبوط والنزول والبعد عن الله العلي العظيم - والنار - لكونها قطاعة نزاعة للشوي - والحطمة الكبرى - لكونها يحطم ويهلك ما يقع فيها لوقوعها في حاشية العدم وليست بعدم محض ليحصل بها الخلاص، وشأن ما يجاور العدم وليس بعدم ما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿وَبَأْتِيهِ ٱلْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾ (إبراهيم: ١٧). (تفسق(٥)، ٢٦٤، ١٨)

- إذا ثبت أنّ لكل حقّ حقيقة ولكل محسوس معقولًا فيحتمل أن يراد من الجنّات: الجنّات العقلية. فإنّ الجنّة جنّتان: جنّة محسوسة بالحواس الأخروية، وجنّة معقولة مشاهدة ببصر الباطن العقلي ولكلّ منهما درجات. كما أنّ العالم عالمان: غيب وشهادة، ولكل منهما منازل فالإنسان السعيد بروحه الذي هو عقل بالفعل جنّة معنوية بما يحمله من المعارف والعلوم، ولنفسه الحيوانية جنّة صورية بما يحمله من اللذّات والشهوات وبناله من طريق قواها العملية الحسّية من أكل وشرب ونكاح

وغيرها جزاء بما صبرت عنه في الدنيا وحبست قوّتها عن نيل قشورها الكدرة الظلمانية حتى صارت بلبوبها الصافية النورانية. فإنّ النفس كلّما ارتاضت صَفَت وتنوّرت، وبحسب صفائها ونورها كانت مخزوناتها الأخروية وذخائرها الغيبية صافية نقيّة نورانية، فالمراتب والدرجات في الجنّات بحسب المراتب والدرجات في الأشواق والرغبات. (تفسق(٧)، ٢٧، ١٦)

- يجب أن يعلم أنّ الجنّة التي خرج عنها أبونا آدم وزوجته لأجل خطيئتهما غير الجنّة التي وعد المتّقون، لأنّ هذه لا تكون إلّا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والأرض وانتهاء مدّة عالم الحركات، وإن كانتا متّفقتين في الحقيقة والرتبة والشرف لكونهما جميعًا دار الحياة الذاتيّة ودار البقاء غير متجدّدة ولا متبدّلة ولا دائرة ولا فانية ولا زائلة. (كتع، ٨٣، ١٢)

- اعلم أنّ الجنّة جنّتان: محسوسة ومعقولة كما قال تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ (الرحمن: ٤٦) وقوله: ﴿فِيهِمَا مِن كُلِّ فَٰكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾ (الرحمن: ٥٢) المحسوسة لأصحاب اليمين والمعقولة للمقرّبين وهم العليّون. (كتع، ٨٤، ٢)

- اعلم أنّ لله تعالى عالمًا غير هذا العالم وهو عالم الآخرة وعالم الباطن وعالم الغيب وعالم الملكوت، وهذا العالم، عالم الدنيا وعالم الظاهر وعالم الشهادة والملك والخلق وهو ثابت الآن ومكانهما ليس في ظواهر هذا العالم، لأنه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس، فهو من الدنيا، والجنّة من عالم الآخرة، نعم مكانهما في داخل حجب السماوات ولهما مظاهر في هذا العالم وعليها تحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما. (مظه، ١٦٣، ٨)

- العدم الخاص الأول للإنسان هو الجنّة التي كان فيها أبونا آدم وأمّنا حواء ﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (البقرة ٣٥)، فالوجود بعد العدم هو الهبوط منها إلى الدنيا، ﴿اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٣٨) والعدم الثاني من هذا الوجود هو الفناء في التوحيد وهي جنّة الموحدين: ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ٥ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ٥ وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (الفجر: ٢٨ - ٣٠). (مفغ، ٦٢٦، ٢٢)

جنة الأرواح

- ممّا يجب أن تعلم أنّ الجنّة التي أخرج منها أبونا آدم وزوجته لأجل خطيئتهما وهي جنّة الأرواح المسمّاة عند أهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ أخذ الذرية، هي غير الجنّة التي وعد المتّقون وهي جنّة البرزخ لأنّ هذه لا يكون لكل أحد إلّا بعد انقضاء حياته الدنيوية بموته، وللكل إلّا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والأرض، وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات. (سفع(٤/٢)، ٣٢١، ٢)

جنة صورية ومعنوية

- بالنسبة إلى الجنّة الصورية والمعنوية ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: "الجنة أشوق إلى سلمان من سلمان

إليها". لأن سلمان كان في الجنّة المعنوية فارغًا عن الجنّة الصورية، والجنّة المعنوية هي التي ورد فيها: "إنَّ لله جنَّة ليس فيها حُورٌ ولا قصور ولا لبن ولا عسل بل يتجلّى فيها ربُّنا ضاحكًا متبسِّمًا. وقوله: سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر"، إشارة إلى أن هذه المشاهدة في هذه الجنّة؛ وكذلك في الحديث القدسي: "أعْدَدْتُ لعبادي الصّالحين ما لا عين رأتْ ولا أذن سمِعَتْ ولا خَطَرَ على قلب بشر" إشارة إليها؛ وكذلك: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (السجدة: ١٧). والغرض من هذا كله أن العالم المحسوس المعبّر عنه بالأرض وما فيها وما عليه من البحور والأشجار كقطرة بالنسبة إلى هذه العوالم وأن كلمات الله الإلٰهية... (رسس(٢)، ٤٧٢، ٨)

جنة الموحدين

- العدم الخاص الأول للإنسان هو الجنّة التي كان فيها أبونا آدم وأمّنا حواء ﴿أَسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ (البقرة ٣٥)، فالوجود بعد العدم هو الهبوط منها إلى الدنيا، ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٣٨) والعدم الثاني من هذا الوجود هو الفناء في التوحيد وهي جنّة الموحدين: ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ۝ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ (الفجر: ٢٨ - ٣٠). (مفغ، ٦٢٧، ٤)

جنة ونار

- اعلم أنّ الآخرية والثانوية إنّما هي بالقياس إلى حدوثنا وإلّا فتلك النشأة هي في نفسها أقدم وأسبق لأنّها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتًا وشرفًا، وما بعد الطبيعة نظرًا إلى حدوثنا واستكمالاتنا؛ فهذا أيضًا يدلّ على أنّ الدار الآخرة موجودة بالفعل، وأنّ الجنّة والنار مخلوقتان الآن ما دلّت عليه الآيات والأحاديث الكثيرة. (سفع(٤/ ٢)، ١٦٢، ١٦)

- إنّ المعلوم من الكتاب والسُّنَّة أنّ الجنّة والنّار موجودتان بالفعل، وأهل الحجاب لغفلتهم عن الأصول المذكورة ولنسيانهم أمر الآخرة وأحوال النفس متعجّبون من ذلك بأنّهما إذا كانتا موجودتين فأين مكانهما من العالم وفي أي جهة يكونان، أهما فوق محدُّد الجهات، فيلزم أن يحصل في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة، أو في طبقات هذه الأجرام فيلزم التداخل المستحيل، أو فيما بين سماء وسماء فمع استحالته ينافي قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ (آل عمران: ١٣٣) والذين لم يدخلوا البيوت من أبوابها، كأكثر المتكلّمين يجيبون عن ذلك تارة بتجويز الخلاء، وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد، وتارة بانفتاق السماوات بقدر ما يسعها، وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا لا ندري الله ورسوله أعلم. (شهر، ٢٧٢، ٦)

- أمّا مكان الجنّة والنار فاعلم أنّه ليس لهما مكان في ظواهر هذا العالم لأنّه محسوس، وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنّة والنار من عالم

الآخرة، نعم مكانهما في داخل حُجب السماوت والأرض ولهما مظاهر في هذا العالم وعليها يُحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما والنقول والروايات في ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها في المبدأ والمعاد. (شهر، ٣٠٠، ١٣)

جنة ونار جسمانيتين

- لا بدّ لكل أحد أن يعلم أنّ الجنّة والنار الجسمانيتين غير معلومتي الكُنه إلّا للمكاشفين، الذين اكتحلت عيونهم بنور الله وغلب عليهم ظهور سلطان الآخرة، فصاروا بحيث يكون أبدانهم في الدنيا ساكنة، وأرواحهم في الآخرة سائرة، فهم من أهل الاطّلاع على حقائق الأمور الأخروية، ولا بدّ للمحجوبين ومن لم يقف على أسرارهم ولم يصل بعد إلى مقامهم أن يعتقدوا إيمانًا بالغيب أنّ الجنّة التي عرضها السموات والأرض موجودة في عالَم الغيب، بحيث لا يمكن مشاهدتها بهذه العين، وليست أجسام الآخرة من هذه الأجسام حتى يقع بينهما تزاحم وتضايق، بل التزاحم والتضايق من خواص هذه الأجساد التي يشاهد بهذه الحواس الدائرة المستحيلة، وتلك الأجساد لا تشاهد إلّا بالبصيرة الباطنية. ولا بدّ أيضًا أن يعلم كل من آمن باليوم الآخر إنّ للأعمال والأفعال الدنيوية - باعتبار تأثيرها في عادات النفس وملكاتها - علاقة طبيعية مع أعيان الأمور الأخروية. فكما أنّ الأمر المسمّى "بالمعصية" في الدنيا يؤدّي لصاحبها في الآخرة إلى الاحتراق بالنار، والتعذيب بالحميم والزقّوم، والتصلية للجحيم، فكذا المسمّى "بالطاعة" يظهر في الآخرة بصورة الجنّة والرضوان، والتنعّم بالفواكه والحور والغلمان، والولدان، فهذه الأفعال المحمودة التي هي الطاعات إنّما يراد لأجل اكتساب الأخلاق الحسنة، وكذا الأفعال المذمومة إنّما يترك لأجل أنّها ستنجرُّ إلى الأخلاق السيّئة. (تفسق(٦)، ٢٤٦، ١٥)

جنس

- الهيولى في الجسم ليست إلّا جوهرًا محضًا له في الوجود قابليّة التلبُّس بأية حلية وصفة كانت، كما أنّ الجنس له ليس إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة، والصورة هي فيه الجسميّة والاتّصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ الذي هو أمر بسيط لا يدخل فيه الشيء لا عامًّا ولا خاصًّا على ما عليه المحقّقون من أن ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه لا غير. (جوم، ١٦٧، ٢٢)
- إنّ الجنس في ماهيّة الجسم مأخوذ من المادة، والفصل من الصورة، وكذا الحكم في كل مركّب خارجي بإجراء ما ذكرناه فيه. (جوم، ١٦٨، ٥)
- إنّ كل متمايزين في الوجود أو العقل فتمايزهما وافتراقهما إنّما بتمام ماهيّتهما من

دون اشتراك ما جوهري بينهما؛ أو بشيء من سنخ الماهيّة بعد اشتراك طبيعة ما جوهريّة بينهما، فالمشترك جنس والمعيّنات فصول ومحصلات لطبائع نوعية، والتركيب تركيب اتّحادي؛ أو بأمور عرضية بعد اتّفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة، والمتحصّل أفراد شخصية أو صنفية، والتركيب تركيب اقتراني. (سفع(١/ ١)، ٤٢٧، ٦)

- إنّ الماهيّة قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدًا عليه فيكون جزءًا لذلك المجموع مادّة له متقدّمًا عليه في الوجودين، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتّحاد في الوجود. وقد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده، والماهيّة المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة بنفسها في الواقع بل يكون أمرًا محتملًا للمقوليّة على أشياء مختلفة الماهيات، وإنّما يتحصّل بما ينضاف إليه فيتخصّص به وتصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسًا والمنضاف إليه الذي قوّمه وجعله أحد تلك الأشياء فصلًا. وقد تكون متحصّلة في ذاتها غير متحصّلة باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصّلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر، ومن هذا نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعية أو شخصية، ولا معنى للتنازع لأنّها في حدّ ذاتها نوع منحصر في شخص، وإذا أُخذت لا بشرط شيء حصل لها إبهام جنسي بالقياس إلى الصور المنوّعة المنضافة إليها. (سفع(١/ ٢)، ١٨، ٢)

- الجنس مبهم لأنّه ماهيّة ناقصة يحتاج إلى متمّم بخلاف النوع فإنّه ماهيّة كاملة لم يبق له تَحصُّل منتظر لا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الإشارة الحسّية، وذلك إنّما يحصل بالأعراض الخاصة. (سفع(١/ ٢)، ٢١، ١٢)

- المفهوم من ماهيّة النوعيّة جوهر ممتدّ في الجهات، فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة، لأنّ نسبته إليهما على السواء، لأنّ كلًّا منهما نوع من الجوهر فنقول: في تحقيق ذلك إنّ لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهيّة بسيطة نوعية تتركّب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصّله، ماهيّة نوعية ويقوّمه وجودًا وذلك هو مفهوم الجوهر، والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للأخرى فكما أنّ الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لأجل كونها ممتدّة، لكن كون الهيولى مستعدّة ليس يجعلها شيئًا من الأشياء المتحصّلة بل إنّما لها استعداد الأشياء المتحصّلة وقوّتها، فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلّا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلّا نحوًا ضعيفًا من التحصّل غاية الضعف بخلاف الصورة،

فإنّ الجوهر متّحد مع مفهوم الممتدّ ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل، فالهيولى في الجسم ليس إلّا جوهرًا محضًا له في الوجود قابلية التلبّس بأيّة صورة وصفة كانت، كما أنّ الجنس ليس له إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس، وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتّصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عامًّا ولا خاصًّا على ما عليه المحقّقون حيث ذكروا إنّ ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير، ويؤكّد ذلك قول الشيخ في الشفاء: وهو إنّ الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرًا أو كيفًا، مثاله إنّ الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئًا له نطق هو إنّه جوهر أو عرض إلّا أنّه يعرف من خارج أنّه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلّا جوهرًا أو جسمًا. (سفع(١/ ٢)، ٣٨، ٧)

- إنّ المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية، فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليّتها وكلّيتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد، وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متّحدة بالأشخاص الخارجية، والتي يتّحد معها من الماهيّات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة، وإن كانت منقسمة في الواقع كما إنّها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وإن كانت موجودة في الواقع، وهذا لا ينافي ما ذكرناه. فإنّ الذي ادّعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متّحدًا مع ما ينقسم، واتّحاد الكلّي الطبيعي أعني الماهيّة من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيّناه. (سفع(١/ ٣)، ٤٧١، ١٤)

- إنّ معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر عبّر عنها العقل بالموجود لا في موضوع، ومفهوم الموجود عَرَض عام للكل، ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف، والمركّب من العَرَض العام وسَلْب شيء لا يكون جنسًا للحقائق الخارجية، بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها إلّا بأمور عرضية خارجة عنها، فيكون المجموع رسمًا لها، إلّا أنّها لما كانت عنوانًا لها ومرآة لملاحظتها أقيمت مقام الحدّ. (سفع(٢/ ١)، ٢٥٧، ١٧)

- كما أنّ الجنس ماهيّة ناقصة للنوع، فالمادة وجود ناقص له، فالخشب في كونه مادّة للسرير مطلقًا لا يدخل فيه التعيّن الخشبي ولا غيره، وكذا حكم جميع المواد. ولهذا حكم بعض من له توقّد في الطبع وصفاء في الذهن بالاتّحاد التركيبي بين المادة والصورة، والسرّ فيه عموم المادة

وإبهامها، بحيث يشتمل في صدقها على الأشياء وتحقّقها لنفس الصورة المفردة بلا قرينة - كما حقّق مثله في معنى المشتقّ - فلو أمكن وجود الصورة مجرّدًا عن المواد لكان الحقيقة بحالها كما في المثل الأفلاطونية والصور المفارقة، فالعالم عالم بصورته والإنسان إنسان بروحه المدبّرة لا ببدنه. (تفسق(٤)، ٣٧٢، ٩)

- الجنس هو المقول على المختلفة الحقائق في جواب "ما هو": فقد يكون قريبًا إن كان الجواب إذا سئل عن الماهيّة وأي مشارك لها فيها واحدًا، وبعيدًا إن كان متعدّدًا. وعدد الأجوبة كعدد مراتب البعد زائدًا عليها لواحد للقريب. (تنم، ١٣، ١)

جنس وفصل

- الجنس والفصل إذا أخذا مجرّدًا كل منهما عن الأخرى بشرط لا، فهما مادة وصورة، إذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يخصّ بالجواهر بل ما يعمُّها، وغيرها من الأعراض، سواء كانت في الذهن أو في الخارج، وإن أخذا مبهمين أي لا بشرط فهما ليسا بجزئين للمهيّة بل جزئيّتها للحدّ دون المحدود، إذ كل منهما ومن النوع مقول على الباقين بأنّه هو والعلل والمعلولات لا يكون كل. (شهث، ٢٨١، ٢٧)

جنسية الجنس

- إنّ جنسية الجنس لا يقتضي أن يكون جنسًا لجميع ما يندرج تحته، سواء كان نوعًا محصّلًا أو فصلًا محصّلًا، بل الأجناس كلها عرضيات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصية، لكن يجب أن يعلم أنّ عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الإفهام القاصرة، ومنه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على نحو عروض المهيّة النوعية للتشخّص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذي هو الجنس عرضيًّا للفصول الجوهريّة مع أنّه مُصرَّح به في عدّة مواضع من الشفاء والنجاة وغيره. (سفع(٢/ ١)، ٢٥٥، ٢١)

جنسية ونوعية

- قولنا الإنسان كاتب أو أبيض، فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا: السماء فوق الأرض وزيد أب، وهذا بخلاف الأمور الذهنية، كقولنا: الحيوان جنس والإنسان نوع، فإنّ الجنسية والنوعية وما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان، بل في الأذهان. وبهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أنّ الإضافة غير موجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلّية والجزئية. (سفع(٢/ ١)، ٢٠١، ٤)

جهات

- الجهات أعني كيفية نسبة وجود الشيء إلى ذاته، الوجوب والإمكان والامتناع. فالشيء إمّا واجب أو ممكن أو ممتنع. فالواجب هو ما لا يقبل العدم، أي لو فرض معدومًا يلزم عنه المحال؛ والممتنع ما لا يقبل الوجود، أي لو فرض موجودًا

يلزم منه المحال؛ والممكن ما يقبل كلا الطرفين من غير استحالة، أي لو فرض موجودًا أو معدومًا لا يلزم منه محال؛ وهذه المعاني واضحة عند العقول. والغرض من التعريف مجرّد التنبيه والإخطار بالبال. فلا بأس باشتمال هذه التعريفات على الدور كما في أصل الوجود. (مفغ، ٢٣٣، ٧)

جهات الفعلية

- إنّ جميع جهات الفعلية والتمام يرجع إلى القيّوم الواجب سبحانه، وجهة القوّة والعدم يرجع إلى الهيولى الأولى الصادرة عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الإمكان الذاتي فيها، فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الإمكان الذاتي المندمج في كل وجود إمكاني لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جلّ مجده وعظمت كبريائه. (سفع(٢/٢)، ١١٥، ١٩)

جهة

- اعلم أنّ الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في مأخذ الإشارة، والإشارة في الحقيقة تخييل الامتداد لا نفسه لأنّه فعل المشير، لكنّه يطلق على سبيل المسامحة أو بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي أخذ من المشير إلى المشار إليه. والجهات المعتبرة ستّ لأنّ الأبعاد التي تعتبر في الأجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلاثة، ولكل منها طرفان، فأطرافها الستّة هي الجهات الستّ التي تقع إليها الإشارة. وهي قد تكون موجودة متمايزة بالفعل كالمكعّب، وقد تكون بالقوة والفرض كالكرة، اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسمّيها الإنسان باعتبار البعد الواصل بين رأسه وقدميه حين هو قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت، الفوق منهما ما يلي رأسه بالطبع، والتحت ما يلي قدميه بالطبع، واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسمّيهما باعتبار عَرَض قامته باليمين والشمال، اليمين ما يلي أقوى جانبيه غالبًا، والشمال ما يقابله، واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسمّيهما باعتبار ثخن قامته بالقدّام والخلف، القدّام ما يلي وجهه، والخلف ما يقابله، ثم يستعملها في سائر الحيوانات بل في الأجسام. (شهث، ١٣٤، ٧)

- إنّ المفهوم من الجهة يقتضي أن يكون له حدّ معيّن، فإذا قلت: جهة الشجر أو الشرق أو الغرب، فينبغي أن يكون الشجر مشار إليه، وكل ما لا ينتهي إليه مسافة وسلوك فلا إشارة إليه، وما لا إشارة إليه فلا جهة له، فإذا فرض البعد بينك وبين الشجر غير متناه، لم يتصوّر الإشارة إليه، وكذلك، إذا قلت: جهة السفل اقتضى أن يكون للسفل حدّ معيّن ينتهى إليه، وهو أسفل السافلين، وأن يكون العلوّ كذلك، وإلّا لربما تمادى إلى غير نهاية لم يكن الإشارة إليه. (مفغ، ٣٦٣، ٣)

جهة الاتحاد

- إنّ جهة الاتحاد في كل مُتّحدين هو

الوجود، سواءًا كان الاتّحاد أي الهو هو بالذات كاتّحاد الإنسان بالوجود أو اتّحاده بالحيوان، أو بالعَرَض كاتّحاد الإنسان بالأبيض، فإنّ جهة الاتّحاد بين الإنسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات، وجهة الاتّحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعًا بالذات، وجهة الاتّحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض بالعَرَض، فحينئذٍ لا شبهة في أنّ المُتَّحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعًا بحسب الحقيقة، وإلّا لم يحصل الاتّحاد بينهما، بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحوًا من الانتساب، فلا محالة أحدهما أو كلاهما انتزاعي، وجهة الاتّحاد أمر حقيقي، فالاتّحاد بين الماهيّات والوجود إمّا بأن يكون الوجود انتزاعيًا واعتباريًا والماهيّات أمور حقيقية كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود. وإمّا بأن تكون الماهيّات أمورًا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور. (سفع(١/١)، ٦٧، ٦)

جهة الإمكان الاستعدادي والقوة

- حقّقنا في مبحث الهيولى أنّ جهة الإمكان الاستعدادي والقوة يرجع مطلقًا إلى الهيولى، وأنّ الهيولى لا حقيقة لها إلّا القوة والإمكان لضعف وجودها وخسّة جوهرها، فالعقول لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها لا يمكن أن يكون مادة لصورة حادثة أو موضوعًا لعرض حادث لفقد القوة والإمكان فيها لأنها من لوازم الهيولى بل عين الهيولى. وذوات العقول صور مجرّدة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صورية محضة كما برهن عليه في كتب المعلّمين أرسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس أيضًا ك "الشفاء" و"النجاة" و"التعليقات" و"المبدأ والمعاد". (شهث، ٢٧٨، ٢٢)

جهة القضية

- نسبة المحمول إلى الموضوع لا يخلو من الوجوب والإمكان والامتناع، وهي مادة القضية. وقد يصرّح بها في الملفوظة فيسمّى موجّهة، والمبيّن لها جهة، سواء طابقت المادة أم لا. ويقابلها الإطلاق العام تقابل العدم والملكة، إذ نسبته إلى التوجيه كنسبة الإهمال إلى الكمّية. (تنم، ٢٤، ٦)

جهة القوة والعدم

- إنّ جميع جهات الفعلية والتمام يرجع إلى القيّوم الواجب سبحانه، وجهة القوّة والعدم يرجع إلى الهيولى الأولى الصادرة عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الإمكان الذاتي فيها، فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الإمكان الذاتي المندمج في كل وجود إمكاني لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جلّ مجده وعظمت كبريائه. (سفع(٢/٢)، ١١٥، ٢٠)

جهنم

- إنّ جهنّم من سنخ الدنيا وأصلها ومادتها هي تعلّق النفس بأمور الدنيا من حيث هي دنيا، وصورتها هي صورة الهيئات المؤلمة والأعدام والنقائص، فإنّ الأعدام والنقائص وإن كانت من حيث هي أمور سلبية غير مؤثّرة ولا معذّبة إلّا أنّ صورها الحضورية وحصولها الخارجية ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها، وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء. (سفع(٤/ ٢)، ٣٦٢، ١٠)

- إنّ النّار من أعظم المخلوقات وهي سجن الله في الآخرة وسمّيت جهنّم لبعد قعرها، يقال بئر جهنام إذا كانت بعيدة القعر وهي تحوي على الحرور والزّمهرير، ففها الحرّ على أقصى درجاته، والبرد على أقصى درجاته، وبين أعلاها وأسفلها مسافة خمس وسبعين مئة من السنين، وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر فيها سوى بني آدم، والأحجار المتّخذة آلهة والجنّ لهبها. (كتع، ٨٦، ٥)

جواد حقيقي

- و"جوده" (الله) تعالى عبارة عن إعطائه لكل شيء ما يليق به من غير غرض ولا عوض، سواء كان عينًا أو ثناءً أو صيتًا أو فرحًا، وبالجملة "الجواد الحقيقي" من لا يكون إعطائه شيئًا لأجل أولوية حاصلة من العطاء عائدة إلى ذاته، وإلّا لم يكن إعطائه جودًا محضًا، بل معاملة واستفاضة، فلم يكن تامًّا في ذاته، لأنّه عادم كمال يجبر بذلك الإعطاء نقصانه، وكلما كان كذلك لم يكن قيّومًا بذاته وإلّا لم يقتصر في تحصيل كماله إلى وسط، فحيث يكون كمال بلا نقص، وتمام بلا قصور، وفعل بلا قوة كان فعله منبعثًا عن ذاته بذاته، وكرمه ناشئًا عن حاقّ حقيقته غير معلّل لغيره ولا مستند إلى ما سواه، فيكون فعله جودًا حقيقيًّا. وإذا ثبت أنّه جوّاد حقيقي لم يكن في ذاته ولا في فعله مفتقرًا إلى غير، فيكون غنيًّا من جميع الوجوه، وكل ما سواه لإمكانه مفتقرًا إليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ (محمد: ٣٨). (تفسق(٥)، ٩٥، ٦)

جواهر

- إنّ الجواهر الموجودة باعتبار التأثير والتأثّر تنقسم إلى ثلاثة أقسام، فقسم مؤثّر لا يتأثّر، ويعبّر عنه بالعقول المفارقة، وقسم متأثّر لا يؤثّر، وهي الأجسام المتحيّزة المنقسمة، وقسم مؤثّر ومتأثّر يتأثّر من العقول، ويؤثّر في الأجسام، ويسمّى بالنفوس، وهذه الأقسام يقضي العقل بإمكانها، وأمّا وجودها فيحتاج إلى برهان، نعم الأجسام معلومة الوجود بالحسّ، وأمّا النفوس فيدلّ عليها حركات الأجسام، وأمّا العقول فيدلّ عليها انفعالات النفوس كما سيأتي. (مفغ، ٣٣٧، ٢٢)

جواهر جسمانية

- حال الجواهر الجسمانيّة في وجودها

ودوامها كحال الزّمان والحركة في وجودهما ودوامهما، من حيث إنّ هويّاتهما الاتّصالية متجدّدة متصرّمة؛ فكما أنّ الزّمان والحركة لا يتّصف أحدهما - لا كلّه ولا جزؤه ولا كليُّه ولا جزئيُّه - بالاستمرار والبقاء والقدم والأزليّة، فكذلك الجواهر الجسمانية وما يتبعها. (رسح، ١١٣، ٩)

جواهر حسية

- كون موضوع العلوم الطبيعية نفس الحركات أو المتحرّكات بما هي متحرّكات، وأن جميع الجواهر الحسّية من حيث كونها حسّية وكذا أعراضها واقعة في الاستحالة والانقلاب والسيلان، فهي دائمة في الحدوث والتجدّد، وكل ما هذا شأنه فهو من الدنيا، والآخرة دار القرار. (رسش، ٣٣٦، ٤)

جواهر طبيعية

- إنّ الجواهر الطبيعية المادية كلها لازمة السيلان والتجدّد، غير منفكّة عن الانتقال والحدثان في كل آن بحسب جوهرها وطبيعتها. (تفسق(٢)، ١٨٩، ٢٢)

جواهر عقلية

- إنّ الواجب لذاته لمّا لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته، كذلك لا تغاير بين وجود المعلول الأول وبين تعقّل الواجب له. إذ عقله لذاته علّة عقله لمعلول الأول. كما أنّ ذاته علّة ذات المعلول الأول. فكما حكمت باتّحاد العلّتين فاحكم باتّحاد المعلولين. فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقّل الواجب لذاته له، من غير استئناف صورة تحلُّ ذات الأول تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. وقد عرفت أن كل مجرّد تعقل ذاته وغيره من المجرّدات، فالجواهر العقلية لمّا كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها، وهي تعقل واجب الوجود أيضًا، ولا موجود إلّا وهو معلول للواجب تعالى، كانت صور جميع الموجودات الكلّية والجزئية - على ما عليه الوجود - حاصلة 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. (مبع، ١١٢، ٢٠)

جواهر مادية

- عندنا إنّ جميع الجواهر المادية سماوية كانت أو أرضية سيّالة في ذاتها قابلة للاستحالة الجوهرية والتجدّد والذوبان بتأثير نيران الطبائع الغير المحسوسة، وهي نيران أخروية كامنة في بواطن الأجسام الدنيوية والنفس الأمّارة بالسوء أيضًا نار موقدة تطّلع على الأفئدة.. (تفسق(٢)، ١١، ٢٠)

جواهر المفارقات وذواتها

- جواهر المفارقات علوم إبداعية، وذواتها صور عقلية، ليست كألواح عليها رسوم، أو كصدور فيها علوم. وكما أنّ للأوهام والتخيّلات آثارًا في العالم الصغير الأدنى،

كذلك للعلوم والتعقُّلات آثارًا في العالم الكبير الأعلى. فأول ما يثنى به الوجود، وانفتح منه باب الخير والجود، جوهر قدسي واحد، لجميع الصور المحضة وألذّ؛ إذ لا محال للكثرة أن تتكون عن الباري معًا، ولا سبيل للجسم أن يظهر عنه مبدعًا، وهو القلم الحقّ الأول، وناقش الحقائق والعلوم على ذوات المبادئ والعلل. وهو النور المحض الذي لا تفاوت فيه، والجوهر الإبداعي الذي لا ضدَّ ينافيه، لا يقع فيه التغيّر والتحويل، ولا يجوز عليه الانتقال والتبديل؛ مشرق أنواره، ظاهر آثاره، حاوٍ لما بدا عنه، محيط بما تكوّن منه. (ورق، ٦٢، ٨)

جواهر وأعراض

- اعلم أنّك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها متبوعة مكشفة بالعوارض وبعضها تابعة، والمتبوعة هي الجواهر، والتابعة هي الأعراض، ويجمعهما الوجود إذ هو المتجلّي بصورة كل منهما، والجواهر كلها متّحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه التي هي مثال عقلي هو مبدأ للعقليات التي هي أمثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأى أفلاطون في المثل النورية، وكل عقل إنّما يقع ظلّ منه في هذا العالم الهيولاني كما تقرّر وكلّما هو أبعد من هذا العالم لكونه في أعلى مراتب قرب الحقّ يكون الواقع منه في هذا العالم أخفى جوهرًا وأنقص ذاتًا من غيره، فظلّ العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو جوهر مادي إنّما هو نفس المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر، وكل واحدة من هذه المراتب الثلاث في الجوهرية أي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الإلهية من حيث قيوميتها، كما أنّ الأعراض بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة. (سفع(١/ ٢)، ٣١٢، ١٠)

جود

- أمّا الجود فهو إفادة ما ينبغي لا لعَوض، فالواهب لما لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكّينًا لمن يقتل به مظلومًا، وكذا من أعطى فائدة ليستعيض منها بدلًا سواءًا كان ذلك البدل شكرًا أو ثناءًا وصيتًا أو فرحًا بل الجواد من أفاد الغير كمالًا في جوهره أو في أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه. (سفع(١/ ٢)، ٢٦٩، ١٥)
- أمّا الجود فهو إفادة الخير بلا عوض، فإنّ الإفادة على وجهين: أحدهما معاملة والآخر جود، فالمعاملة أن تعطى شيئًا وتأخذ بدله سواء كان البدل عينًا أو ذكرًا حسنًا، أو فرحًا، أو دعاء أو حصول صفة كمالية، أو إزالة رذيلة نفسانية. وبالجملة، ما يكون للمعطى فيه رغبة أو غرض لا يحصل إلّا بذلك الإعطاء فإنّه المعاملة بالحقيقة وإن كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا

يسمّون غيره معاملة، ولكن العقلاء يعرفون أنّ الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وأن كل ما فيه غرض أو فائدة فهو معاملة، فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض، وما ذلك إلّا لواجب الوجود، فإذن لا جواد إلّا واجب الوجود. على أنّ كل جود وكرم لا يحصل إلّا من جهته. (سفع(٣/١)، ٣٦٩، ٩)

- إنّ الجود إفادة ما ينبغي لا لعوَض وكل أحد غير الله لا يعطي شيئًا إلّا ليأخذ عوضًا. لأنّ الأعواض والأغراض بعضها جسمانية وبعضها حسّية وبعضها خيالية وبعضها عقلية. (تفسق(١)، ٦٥، ١٦)

جوهر

- إنّ الجوهر معنى واحد وماهيّة واحدة يوجد تارة مستقلًا بنفسه، مفارقًا عن المادة، متبرّءًا عن الكون والفساد والتغيّر، فعّالًا ثابتًا كالعقول المفارقة على مراتبها؛ ويوجد تارة أخرى مفتقرًا إلى المادة، مقترنًا بها منفعلًا عن غيره، متحرّكًا وساكنًا وكائنًا وفاسدًا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر؛ فيوجد طورًا آخر وجودًا أضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلًا ولا منفعلًا، ولا ثابتًا ولا متحرّكًا ولا ساكنًا كالصور التي يتوهّمها الإنسان من حيث كونها كذلك. (سفع(١/١)، ٢٦٤، ٤)

- المفهوم من ماهيّة النوعيّة جوهر ممتدّ في الجهات، فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة، لأنّ نسبته إليهما على السواء، لأنّ كلًا منهما نوع من الجوهر فنقول: في تحقيق ذلك إنّ لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهيّة بسيطة نوعية تتركّب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصّله، ماهيّة نوعية ويقوّمه وجودًا وذلك هو مفهوم الجوهر، والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للأخرى فكما أنّ الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لأجل كونها ممتدّة، لكن كون الهيولى مستعدّة ليس يجعلها شيئًا من الأشياء المتحصّلة بل إنّما لها استعداد الأشياء المتحصّلة وقوّتها، فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلّا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلّا نحوًا ضعيفًا من التحصّل غاية الضعف بخلاف الصورة، فإنّ الجوهر متّحد مع مفهوم الممتدّ ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل، فالهيولى في الجسم ليس إلّا جوهرًا محضًا له في الوجود قابلية التلبّس بأيّة صورة وصفة كانت، كما أنّ الجنس ليس له إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس، وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتّصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عامًا ولا خاصًا على ما عليه المحقّقون حيث ذكروا إنّ ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا

غير، ويؤكّد ذلك قول الشيخ في الشفاء: وهو إنّ الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرًا أو كيفًا، مثاله إنّ الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئًا له نطق هو إنّه جوهر أو عرض إلّا أنّه يعرف من خارج أنّه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلّا جوهرًا أو جسمًا. (سفع(١/ ٢)، ٣٧، ١٣)

- ما من جوهر إلّا وله أو فيه ضرب من التغيُّر كيف وقد ثبت تجدّد الطبيعة، فالساكن من جهة متحرّك من جهة أخرى، وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته، ثم إنّ الزمان يتعلّق عندنا بتجدّد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيّما ما للجرم الأقصى، ويتقدّر به سائر الحركات الأينيّة والوضعية وبواسطتها يتقدّر التي في الكيف والكم، وأمّا تجدّد غيرها من المقولات كالإضافة والملك وما يجري مجراهما حتى الأعدام والإمكانات فهي حركة بالعَرَض لا بالذات وفيها تقدّم وتأخّر في الزمان بالعَرَض. وأمّا حيث تغيّرها بل من حيث ثباتها، إذ ما من شيء إلّا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغيُّر فتلك المعيّة أيضًا دهرية، وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعيّة هي السرمد، وليست بإزاء هذه المعيّة ولا التي قبلها تقدّم وتأخّر ولا استحالة في ذلك فإنّ شيئًا منها ليس مضايفًا للمعيّة حتى تستلزمها. (سفع(١/ ٣)، ١٨٢، ٧)

- إنّ وجود الجوهر غير ماهيّته العقلية، فالجوهر إذا كان موجودًا وهو بحقيقته علّة لشيء فتلك الماهيّة الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقّله على هذا الوجه الكلّي تعقّل كونها علّة أو مضافة، فإضافة العلّية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر، فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته، وإذا نسب إليها من حيث كونها سببًا لشيء أو مرتبطًا به أي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكأنّه وجود الشيء على صفة، فيكون كوجود العارض لشيء، إلّا أنّه غير مستقلّ الماهيّة؛ فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنّه غير موجود في الخارج وإلّا لزم الكذب في قولنا هذا علّة وذاك معلول وهذا أب وذاك إبن. (سفع(١/ ٣)، ٣٩١، ٤)

- المحلّ إمّا أن يكون مستغنيًا عن الحال حقيقة وتشخّصًا، مهيّة ووجودًا فيسمّى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرًا في وجوده الشخصي إلى الوجود المطلق العامي للحال بأي تشخّص يكون فيسمّى عند هؤلاء بالهيولى، فالعَرَض والصورة يشتركان في أمر يعمُّهما وهو مفهوم الحال، وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في أمر يعمّهما وهو مفهوم بالمحل، ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة أو عرضًا، أو عَرَضًا في صورة أو عَرَضًا في عرض إن جاز ذلك، لا بدَّ وأن ينتهي آخر الأمر إلى محلّ لا محلّ له، فيكون

مقوّمًا للجميع، فكل عرض مفتقر في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أنّ الجوهر أقدم بالطبع من العَرَض. (سفع(٢/ ١)، ٢٣٣، ٦)

- قولنا: الجوهر موجود لا في موضوع أنّه مهيّة كلّية حق وجودها أن لا يكون في موضوع، فإنّ وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدأ لآثاره المخصوصة، ومنشأ لأحكامه المعيّنة المتميّزة بها عن غيره، فالوجود الذي نسب إليه هو ما لا يكون في موضوع، فإذا حضرت مهيّته في النشأة الذهنيّة وجدت فيها بنحو آخر من الوجود، فلم يكن هذا ممّا يتبدّل به مهيّتها وحال جوهريّتها، لجواز أن يكون لمهيّة واحدة أنحاء متعدّدة من الوجود بحسب عوالم متعدّدة، ونشآت مختلفة. (سفع(٢/ ١)، ٢٤٥، ٥)

- إنّ معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر عبّر عنها العقل بالموجود لا في موضوع، ومفهوم الموجود عَرَض عام للكل، ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف، والمركّب من العَرَض العام وسَلْب شيء لا يكون جنسًا للحقائق الخارجية، بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها إلّا بأمور عرضية خارجة عنها، فيكون المجموع رسمًا لها، إلّا أنّها لما كانت عنوانًا لها ومرآة لملاحظتها أقيمت مقام الحدّ. (سفع(٢/ ١)، ٢٥٧، ١٣)

- إنّ النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوّم له، لكن المقوّم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الأمر البسيط، فحينئذٍ لا يلزم عند تصوّر النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعني رسمه المذكور، فلا يستحيل وقوع الشكّ في ثبوت هذا العنوان لهما، ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع إلى ذاته يجد ذاته حاضرة عنده مع جواز سلب كل أمر عنه، فإذا ظهر له أنّ هذه الحالة يُسمّى في عرف الحكماء بالجوهرية وأنّ الموصوف بها إذا كان في حدّ ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفًا بها كان جوهرًا، وكان الجوهر ذاتيًا له فعند ذلك لا يشكّ في كون ذاته جوهرًا، ومن توقّف في كون نفسه جوهرًا أو عرضًا، فذلك إمّا لعدم اطّلاعه على معنى الجوهر، أو لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده، أو لاستغراقه فيما يشغل سرّه ويحجبه عن درك الحق، ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكّر ذواتهم ومقوّم ذواتهم وما ينسيهم أنفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما أشار إليه تعالى في كثير من آيات الكتاب المبين. (سفع(٢/ ١)، ٢٥٧، ٢٣)

- إنّ الجوهر ذاتي للماهيّات التي يتركّب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصّل له؛ وليس الجوهر جنسًا للوجودات إذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل له. والعلم بالشيء إذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المُدْرَك فذلك

العلم إذا كان بكنهه؛ فلا بدَّ أن يكون بحدّه المشتمل على جنسه وفصله. وأمّا إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص وهويّته الشخصية، والوجود من عوارض الماهيّة، والماهيّة أيضًا غير داخل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلّية ومقوّماتها أيضًا أمور كلّية، والعلم الحضوري هويّته شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدّم معنى جنسي أو فصلي. فالإنسان متى رجع إلى ذاته وأحضر هويّته فربما غفل عن جميع المعاني الكلّية حتى معنى كونه جوهرًا أو شخصًا أو مدبّرًا للبدن، فإنّي لست أرى عند مطالعة ذاتي إلّا وجودًا يُدرِك نفسه على وجه الجزئية، وكل ما هو غير الهويّة المخصوصة التي أُشير إليها بـ(أنا) خارج عن ذاتي، حتى مفهوم (أنا)، ومفهوم الوجود مفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبّر للبدن أو النفس أو غير ذلك، فإنّ جميعها علوم كلّية أُشير إلى كل منها بـ(هو)، وأُشير إلى ذاتي بـ(أنا)، فالغَفْلة عن الجوهريّة أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الإنسان وكذا الحيوان. (سفع(٤/١)، ٤٧، ٨)

- "الجوهر" بحسب المشهور ماهيّة غير الوجود حقّها في أن يكون موجودة - أي: متّحدة مع مفهوم الوجود العقلي الذي من المفهومات العامّة الشاملة - أن لا يكون في موضوع. أي معناه ليس نعتًا لمعنى آخر، و"العَرَض" هو الماهيّة التي تكون بحسب وجودها العيني وعند موجوديّتها العينية نعتًا لشيء آخر، فهما مفهومان عامّان وموضوعاهما ماهيّتان عقليّتان. (تفسق(٥)، ٣٥٨، ١٠)

- الجوهر هو المهيّة التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. (شهث، ٣٠٥، ٢١)

- إنّ أصول الجواهر وبسائطها وأسبابها ليس مما يكون مفهوم الجوهر جنسًا لها، فما يكون في مرتبة متأخّرة في الوجود كالهيولى والجسم الطبيعي يكون أبعد بحسب ذاتها عن أن يكون جوهرًا بالذات. فإنّ الهيولى معلولة للصورة، والعلّة لو لم يكن أولى بالجوهرية من معلولها، فلا أقل من أن يكون مساوية له فيها، والجسم الطبيعي معلول للصورة بتوسّط الهيولى. وأيضًا الجسم مركّب من الهيولى والصورة، والمركّب عين جميع الأجزاء، والمجموع لم يزد على الجزئين إلّا بالاجتماع وهو عَرَض، فجوهريّته ليست إلّا جوهريّة الهيولى والصورة، فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة، فإذا لم يكن جوهريّتهما في حدّ ذاتيهما فكذلك لم يكن جوهرية الجسم في حدّ ذاته. فقد تبيّن وتحقّق مما قرّرناه أن مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصود المصنّف، ولا يظنّن أحد أن هذا منافيًا لما بيّنا في مباحث الصور النوعية من إثبات الجوهرية لها كما أشرنا إليه. (شهث، ٣١٢، ٧)

- اعلم أنّ كلّيات الجواهر جواهر بمعنى أنّ مفهوم الجوهر مأخوذ في ماهيّاتها، وأنّ

الجوهر لا ضدّ له بوجه وأنّه المقصود بالإشارة الحسّية والعقلية وقابل للأضداد بل للاشتداد. ولا يجوز أن يكون شيء واحد بحسب وجود واحد جوهرًا وعرضًا. (شهر، ٢١، ١١)

- الجوهر ينقسم إلى حالّ ومحلّ ومركّب ومفارق عنهما ذاتًا أو فعلًا وهي العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم، وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعية في الإشارة واللزوم في الحركة وغير ذلك والكلّ فاسد، والتعريف العرشي له كون الشيء بحيث يكون وجوده في نفسه وجوده لغيره، فالموضوع من جملة المشخّصات والجسم جوهر له أبعاد متّصلة وهو مركّب من الهيولى والصورة لاستحالة الجزء بدلائل الطبيعيين والمهندسين، فالجسم يتقوّم ذاته بالاتّصال، وليس تمامها به لقبوله الانفصال، فالاتّصال صورة ذاته وما يقبلها هيولاه فذاته ينتظم بأمرين: قوّة وفعل. وهما متلازمان في الوجود لعدم تصوّر انفكاك أحديهما عن الأخرى وليستا كالمتضايفين ولكل منهما حاجة إلى الأخرى، أمّا الهيولى ففي الوجود لكونها بالقوّة، وأمّا الصورة ففي البقاء وتعاقب الأشخاص لقبولها الحدوث والزوال بطريان الاتّصال والانفصال ولو بالإمكان الوقوعي، فههنا مقيم ثالث يقيم كلًا منهما بالأخرى بوجه غير دائر. فالصورة بوحدته العمومية مع شريك مفارق تقيم الهيولى، والهيولى بتشخّصها المستمرّة بصورة ما تقبل تشخّص كل صورة، وللجسم صورة أخرى يصير بها نوعًا طبيعيًا، أقمنا البراهين على وجودها والذب عنها في كتابنا الكبير، وما عدا الجوهر من عوالي الأجناس أعراض يتبدّل هي من فردها أو من نوعها أو جنسها على محلّ والحقيقة كما هي غير متغيّر فيها جواب 'ما هو'، فالشمعة يتغيّر لونها وشكلها وأبعادها و"هي هي" ومجموع الأعراض عَرَض. (شهر، ٢١، ١٤)

- إذن مفهوم الجوهر الذي يصلح للتجنيس هو ما يعبّر عنه بأنّه الشيء ذو الماهيّة المتقرّرة، الذي ماهيّته إذا صارت موجودة في الخارج كان وجودها لا في موضوع، كالعقل والنفس والفلك مثلًا، وهذا المعنى ثابت له - سواء وجد في العقل أو في الأعيان، وليس إذا كان في العقل في موضوع فقط، بطل أن يكون ماهيّته في الأعيان ليست في موضوع. فالمعقول من الجوهر، لأنّه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور، وهو أنّه ماهيّة إذا وجدت في الأعيان يكون لا في موضوع، كالمغناطيس الذي في الكفّ، لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في كونه جذّابًا - للحديد، إذا صادفه، ففي قوّته جذب الحديد وإن كان في الكفّ لا يجذب الحديد بالفعل. (مبع، ٤٧، ١١)

- إنّ الجوهر - جوهر بحسب ذاته لا يجعل جاعل، وجوهرية شيء ليست بسبب أمر يحمل عليه الجوهر، لكنه في وجوده يحتاج إلى أسباب وعلل. ولا جوهرية شيء في أنّها جوهرية علّة لجوهرية شيء

آخر. فالجوهر العلّي أخلق وأولى بالوجود من الجوهر المعلولي، لا بأن يكون جوهرًا لأنّ التقدّم والتأخّر إذا أضيف إلى شيئين فقد يكون بذاتيهما كتقدّم وجود على وجود، كوجود العلّة على وجود المعلول، وقد يكون التقدّم والتأخّر الذي نسب إلى شيئين باعتبار أمر ثالث كتقدّم نوح على نبيّنا عليهما السلام، وتقدّم شخص الأب على الابن لا في الإنسانية فإنّها في الجميع بالسواء، بل في الزمان والوجود، وكل منهما معنى زائد على نفس الماهيّة. فالوجود متقدّم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد. وأما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما أنّ الجسم موجود لا في موضوع فكذا - أجزاءه بلا تقدّم ولا تأخّر فيها. فقد ثبت من هذا الطريق أيضًا أن معنى الجوهر الذي يصلح أن يكون جنسًا للعقل والفلك والحيوان والشجر والحجر ليس يصلح أن يجعل حقيقة واجب الوجود، ولا بحيث يحمل عليه - تعالى - حمل جنس أو غيره أصلًا لأنه ليس ذا ماهيّة، كما علمت بل الوجود المتأكّد له كالماهيّة لغيره. (مبع، ٤٩، ٦)

- كما أنّ مفهوم الجوهر كلّي وجنس عال لما تحته وليس فردًا لنفسه وإلّا لكان مركّبًا من الجوهر وشيء آخر متقوّم به فلم يكن ما فرضنا جوهرًا مطلقًا جوهرًا مطلقًا (هذا خلف)، بل لا بدّ أن يكون جوهرًا بأحد الحملين عرضًا بالآخر. فكذا الحال في تصوّرنا الحيوان المطلق أو الإنسان المطلق في أنّه حيوان أو إنسان بأحد الاعتبارين لا حيوان ولا إنسان باعتبار الآخر. فاجعل هذه القاعدة مقياسًا في كلّ وجود ذهني لشيء، تعرف كيفيّة حضور الأشياء عند الذهن حيث يلزم من وجود ماهيّة شيء في الذهن أن يكون ماهيّته فردًا لنفسه أو لما هو أعمّ ذاتي لنفسه. فمعناه تصوّرنا الإنسان أن يحصل في ذهننا ماهيّة الإنسان أي مجرَّد معناه وهو مفهوم الحيوان الناطق ومفهوم الحيوان الناطق عين هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتي، وليس عينه بحسب الحمل العَرَضي. إذ ليس نفس هذا المفهوم جسمًا ذو نموٍّ، واغتذاءٍ، وحركة إرادية، وإدراكات جزئية وكلّية بمعنى أن يصدق عليه هذه المعاني ويحمل حملًا شائعًا، ومن ارتكب هذا فقد فارق بديهة العقل. وبهذا الأصل يندفع الإشكال المذكور من لزوم كون شيء واحد جوهرًا وكيفًا لاختلاف الحملين في الجوهرية والعرضية. ولا حاجة إلى ارتكاب عروض مفهوم العرضية لذات الجوهر وحقيقته كما فعله العلّامة "الدواني" وأتباعه، فإن مفهوم الجوهر ليس فردًا لنفسه. (مسق، ٤٦، ١٠)

جوهر الإنسان

- ظنّ أكثر العلماء وجمهور الفلاسفة بأن جوهر الإنسان سيّان في الجميع، دون أي تفاوت، وهذا لا يصحّ عند أصحاب البصيرة. ربما كان أناس يعيشون بالنفس الحيوانية، ولم يبلغوا بعد إلى مقام القلب، لأنّ مكانة الروح وما فوقها، من أسفل

سافلين حتى أعلى عليِّين، هي من درجات أفراد البشر ومقاماتهم، ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ (الأنفال: ٤)، وتكون هذه الدرجات للبعض بالقوة وللبعض الآخر بالفعل، وفي البعض مطوية وفي البعض الآخر منشورة. (رسص، ٩٣، ٥)

جوهر بسيط

- الجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلًا تحت الجنس، فلا يكون الجوهر جنسًا، وأمّا المركّب ففيه أجزاء بسيطة وكل واحد منها، إمّا غني عن الموضوع أو ليس غنيًّا عنه، فإن لم يكن كانت مقوّمات الجوهر أعراضًا والمتقوّم من العَرَض لا يكون جوهرًا، فالمركّب ليس جوهرًا وقد فرض جوهرًا، هذا خلف، وإن كان تلك الأجزاء جوهرًا وليس لها جنس لبساطتها، فلا يكون الجوهر جنسًا لما تحته أصلًا وهو المطلوب. (سفع(٢/١)، ٢٦١، ١٦)

جوهر جسماني

- كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع، وتلك العوارض اللازمة هي المسمّاة بالمشخّصات عند الجمهور، والحقّ إنّها علامات للتشخّص، ومعنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبّر بمفهومه عن ذلك كما يعبّر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحسّاس للحيوان والناطق للإنسان. (سفع(١/٣)، ١٠٣، ٩)

- إنّ كل جوهر جسماني له طبيعة سيّالة متجدّدة، وله أيضًا أمر ثابت مستمرّ باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد. (سفع(١/٣)، ١٠٤، ١٢)

جوهر حقيقي

- "الجوهر الحقيقي" هو الموجود المستقلّ الذي هو بذاته وهويّته موجود وواجب لذاته من غير علاقة على شيء آخر في كونه هو هو - وهو الله تعالى. (تفسق(٥)، ٣٥٨، ١٥)

جوهر ذهني

- إنّ مفهوم العَرَض أعمّ من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني، لأنّ الجوهر الذهني يصدق عليه أنه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه أن وجود العيني لا يكون في موضوع، فهو جوهر بحسب مهيّته، وعَرَض باعتبار وجوده في الذهن، ولا منافاة بينهما إنّما المنافاة بين مقولات العَرَض، وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء، فمفهوم العَرَض إنّما يعرض لجميع المقولات في الذهن ولتسع منها في الخارج. (شهث، ١٤، ١٣)

- إنّ الموجود من الجوهر في الذهن شيء واحد هو جوهر ذهني، عَرَض بل كيف خارجي أي حالة إدراكية كيفية يظهر بها وينكشف عند العقل ماهيّة الجوهر عند وجودها العيني. (مسق، ٤٨، ١٥)

جوهر صوري

- إنّ الجوهر الصوري قابل الاشتداد والتضعيف، وكذا المتضادّ. ولو لم تكن صور العناصر قابلة لهما ولم يوجد لها في انقلاباتها مرتبة هي آخر المراتب بعضها بحسب القوة، وأولى المراتب للأخرى بحسب الضعف أو بالعكس، لكان يلزم خلق المادة في زمان عن صور العناصر كلها، وهذا ممتنع. فيجب أن الماء إذا استحال هواء بلغ في لطافته إلى درجة هي آخر درجات الماء في اللطافة، وأول درجات الهواء في الكثافة وإن الهواء إذا انقلب ماءً بالتكثيف يجب بلوغه إلى درجة هي آخر درجات كثافة الهواء، وأول درجات لطافة الماء. (رسش، ٣٥٦، ٤)
- قد مرّ أنّ مباشر الحركة لا بدّ وأن يكون أمرًا متجدّدًا؛ فالجوهر الصوري المسمّى بـ "الطبيعة" لا يخلو منها جسم من الأجسام، لكونها غير خالية عن حركة أو سكون، والساكن من شأنه الحركة أيضًا. وهو هو عند هذه الفقراء أمر سيّال الذات متجدّد الحقيقة؛ ولو لم يكن سيّالًا متجدّد الحقيقة، لم يمكن صدور الحركة عنه، لاستحالة صدور المتجدّد عن الثابت. (رسح، ٤٧، ٥)
- فالحقّ أنّ الحركة كما يجوز في الكمّ والكيف والوضع يجوز أيضًا في الصور الجوهرية الجسمانية. وكما أنّ كلًّا من هذه الأعراض المسمّاة بـ "المشخّصات" معتبرة في بقاء الجسم الشخصي على وجهٍ غير معتبرة فيه على وجهٍ - إذ الباقي من كل منها في موضوع الحركة قدر مشترك ما بين طرفين، والمتبدّل هو خصوصيات كل منها من الحدود المعيّنة -؛ فكذا الحال في الجوهر الصوري. وكما أنّ للسواد عند اشتداده فردًا شخصيًّا زمانيًّا مستمرًّا ومتّصلًا بين المبدأ والمنتهى. وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوّة متخالفة بالمعنى والمهيّة عند المشّائين؛ فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمرّ ومتّصل، وله حدود كذلك. (رسح، ٨٢، ٦)
- الجوهر الصوري المسمّى بالطبيعة من جهة كونها مبدأ الحركة عندنا أمر سيّال، ولو لم يكن أمرًا سيّالًا متجدّد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغيّر عن الثابت. (شهر، ٨٥، ٤)

جوهر عنصري

- الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثيّاتها الزائدة عليها، فهو من جهة إنّه بالقوّة يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّها حاملة بالفعل يُسمّى موضوعًا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث أنّها مشتركة بين الصور يُسمّى مادّة وطينة. ومن حيث أنّه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمّى أسقطسًا، فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركّب ومن حيث أنّه أول ما يبتدئ منه التركيب يسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم المركّب يسمّى ركنًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٣١، ١١)

جوهر عيني وعَرَض عيني

- نعم للممكن ماهيّة توصف بأنّها شيء أو ذات أو موجودة، لا أنّ لها وجودًا غير الوجود ولا أنّ لها شيئية غير شيئية الوجود ولا لها ذات سوى ذات الوجود إلّا بمجرّد التغاير الاعتباري، حيث أنّ للعقل أن يحلّل كل مرتبة من الوجود إلى مطلق الوجود وإلى تَعيُّنه الذي يخصّه، بل الجوهر منها بجوهرية الوجود جوهر عيني، والعَرَض منها بعرضية الوجود عرض عيني. (مفغ، ٢٣٥، ٢٥)

جوهر في جوهريّته

- إنّ الوجود ممّا يقبل الاشتداد والتضعّف يعني إنّه يقبل الحركة الاشتدادية، وإنّ الجوهر في جوهريّته أي وجوده الجوهري يقبل الاستحالة الذاتية، وقد ثبت إنّ أجزاء الحركة الواحدة المتّصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكلّ موجود بوجود واحد؛ فليس شيء من تلك الماهيّات التي هي بإزاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها على وجه التفصيل بل لها وجود إجمالي كما في أجزاء الحدّ على ما أوضحناه سابقًا. (سفع(٤/ ٢)، ١٨٦، ١٠)

جوهر مباين

- إنّ البدن لمّا استدعى بحسب قوّته واستعداده لوجود نفس مدبِّرة له متصرِّفة فيه، ويلزم من وجود مدبَّر في غيره وجود ذات ذلك المُدبِّر في ذاته، إذا الوجود الرابطي لا ينفكّ عن وجود الشيء في نفسه، سواء كانا واحدًا بعينه بالذات كما في العرض والصورة القائمة بالمحل - فإن وجود الحال في نفسه هو وجوده لمحلّه بلا تعدُّد -، أو لم يكونا كذلك، كما في ما نحن فيه، حيث أن نفسية النفس للبدن لا ينفكّ عن وجودها في نفسها من غير عكس، لأنّه جوهر مباين، والجوهر المباين لا يلزم من انتفائه عن الشيء أن يكون في ذاته منتفيًا، بخلاف العَرَض والجوهر المقارن، حيث يلزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه، بل الوجود أن هناك واحد بلا تغاير، ويلزم من انتفائه لمحلّه أن يكون في ذاته منتفيًا، بل الانتفاء أن فيه واحد بلا تعدُّد، لأن وجود الحال وعدمه في نفسه هما وجوده وعدمه في قابله. مثلًا، وجود السواد - لك يلزمه أن يكون له وجود في نفسه، وكذا عدمه منك يلزمه أن يكون معدومًا في نفسه، والأمر المباين ليس كذلك عدمًا، بل وجودًا فقط، مثلًا وجود الفرس لك، يلزمه أن يكون موجودًا في نفسه، ولكن عدمه منك لا يلزم أن يكون معدومًا في نفسه، وذلك لأنّه جوهر مباين. فإذا كان في البدن استعداد أن يكون له نفس وفيه استعداد أن لا يكون له نفس كما عند الأجل، فيلزم في الأول وجود النفس له ووجود النفس في ذاتها، ويلزم في الثاني فقد النفس عنه ولا يلزم انتفاءها في ذاتها، فيبقى ببقاء علّتها لأنّ كل شيء يكون صورته ذاته من غير قابل مستعدّ لوجود النفس وعدمه، وكانت علّته علّة مفارقة عن الأجسام

والمواد، باقية في ذاتها فيّاضة على ما تحتها، كان ذلك الشيء الصوري باقيًا ببقاء علّته الفيّاضة. وبالجملة، لا يلزم من كون شيء لوجوده مدخل في وجود شيء آخر أن يكون لعدمه مدخل في عدم ذلك الشيء. (مبع، ٣١٧، ١٢)

جوهر مجرّد نوري

- ما قاله القدماء: إنّه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرّد نوري قائم بنفسه هو مُدبِّر له ومُعتَن به وحافظ له وهو كلّي ذلك النوع، ولا يعنون بالكلّي ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، وكيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنّه قائم بنفسه، وهو يعقل ذاته وغيره، وله ذات متخصّصة لا يشاركها فيه غيره، ولا يعتقدون بأنّ رب النوع الإنساني أو الفرسي أو غيرهما من الأنواع إنّما أوجد لأجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبًا ومثالًا لذلك العقل المجرّد، فإنّهم أشدّ مبالغة في أنّ العالي لا يحصل لأجل السافل الذي تحته بالمرتبة، ولو كان مذهبهم هذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر وهكذا إلى غير النهاية وذلك محال. بل الذي يعنون به إنّ ربّ النوع لتجرّده نسبته إلى جميع أشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها، وكأنّه بالحقيقة هو الكل والأصل وهي الفروع (سفع(١/ ٢)، ٥٧، ٤)

جوهر مركّب

- لا شكّ في أنّ وجود الجوهر المركّب بما هو مركّب غير وجود البسائط، فجوهريّته بالعدد غير جوهرية جزئية ويتوقّف عليهما، وأمّا أنّ جوهرية المركّب كالجسم مثلًا في أنّها جوهرية غير جوهرية الجزئين في كونهما جوهرين وبحسبهما متوقّفة عليهما، فالحكماء المشاؤون وأتباعهم يتحاشون عن ذلك، فمن الذي قال إنّ جوهرية الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة، بل الذي قالوا به ليس إلّا أنّ جوهرية المركّب غير جوهرية الجزئين بالوجود والعدد، وهذا أمر واضح في النوع الواحد الطبيعي. وأمّا فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الإنسان فليس هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره. (سفع(٢/ ١)، ٢٦٨، ١٧)

جوهر ممتد

- لو لم تنته سلسلة الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أن تنحصر الممكنات في العقول فإنّ ما سوى العقول كالنفوس والطبائع والصور والأعراض كالكم والكيف والأين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها إلّا مع الجسم أو بالجسم، فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدلّ دلالة عقلية على تحقّق الممتدّات الجوهرية في الوجود مع قطع النظر عن ما يوجبه الحسّ من وجود جوهر ممتدّ فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيّات المحسوسة فهذا الجوهر الممتدّ هو المسمّى بالجسم الذي من مقولة الجوهر

وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكمّ كما ستقف على الفرق بينهما، وقد عرفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه بأنّه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثة. (سفع(٢/ ٢)، ٣، ١٨)

- كما أنّ معنى إبهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس إلّا أنّها متعيّنة الذات مبهمة الصور، فإنّ لها تعيُّنين أحدهما ذاتي مستمرّ والآخر عرضي متبدّل فكذلك يقال: في الجوهر الممتدّ من أنّه متعيّن الذات مبهم وحدة الاتّصال وكثرته ولها تَعيُّن ذاتي مستمرّ وتَعيُّن مقداري يتبدّل على نحو ما قالوه في الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور. (سفع(٢/ ٢)، ١٠٤، ٧)

جوهر نطقي

- إن الوحدة الشخصية في كل شيء ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة، فإن الوحدة الشخصية في الجواهر المجرّدة حكمها غير الوحدة الشخصية في الجواهر المادية، فإن في الجسم الواحد الشخصي يستحيل أن يجتمع أوصاف متضادّة وأعراض متقابلة من السواد والبياض والسعادة والشقاوة واللّذة والألم والعلو والسفل والدنيا والآخرة. وذلك لضيق حوصلة ذاته وقصر رداءه الوجودي عن الجمع بين الأمور المتخالفة، بخلاف وجود الجوهر النطقي من الإنسان، فإنّها مع وحدتها الشخصية جامعة للتجسُّم والتجرّد، وحاصرة للسعادة والشقاوة، فإنّها قد يكون في وقت واحد في أعلى عليِّين، وذلك عند تصوُّر أمر قدسي، وقد يكون في أسفل سافلين وذلك عند تصوّر أمر شهوي، وقد يكون ملكًا مقرّبًا باعتبار وشيطانًا مَريدًا، باعتبار، وذلك لأن إدراك كل شيء هو بأن ينال حقيقة ذلك الشيء المُدْرَك بما هو مُدْرَك، بل بالاتّحاد معه كما رآه طائفة من العرفاء وأكثر المشّائين والمحقّقون، وصرّح به الشيخ أبو نصر في مواضع من كتبه. والشيخ اعترف به في كتابه المسمّى بالمبدأ والمعاد وفي موضع من الشفاء. (مبع، ٣٨٧، ٥)

جوهر نفساني

- أمّا الجوهر النفساني فإنّه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات، وكلّما زاد الإنسان تجرّدًا وتجوهرًا واشتدّ قوّة وكمالًا صار إحاطته بالأشياء أكثر وجمعيّته للمتخالفات أتمّ، فهو يتدرّج في الكمال حتى يستوفي في نفسه أي ذاته هيأة الوجود كله، فينقلب كما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء عالمًا معقولًا موازيًا للعالم المحسوس كله مشاهدًا لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق، ومتّحدة به ومنتقشة بمثاله، ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره. (سفع(٤/ ٢)، ١٨٩، ٨)

جوهر وجوهري

- إنّ من المستحيل كون شيء واحد جوهريًا وعرضيًا لشيء واحد بعينه، ولا استحالة

في كونه جوهريًّا لشيء وعرضيًّا لآخر، وممّا يجب أن يعلم هاهنا أيضًا الفرق بين الجوهر والجوهري، وكذا العرض والعرضي، فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغيّر كونه جوهرًا بالمقايسة إلى شيء آخر لأنّه ليس من باب المضاف وكذا العَرَض، وأمّا كون الشيء جوهريًّا فهو من باب المضاف، والأمور النسبيّة التي لها هويّات دون الإضافة مما لا يستنكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه، فصور البسائط مقوّمة للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية، وإن احتيجت إليها في حفظ كيفيّة المزاج المتوقّف على الامتزاج بينها. (سفع(١/ ٢)، ٢٤٩، ٩)

- الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري، وكذا بين مفهومي العَرَض والعَرَضي، فإنّ الإخيرين أعني الجوهري والعرضي أمران نسبيان، والأولان أمران حقيقيان، فكما أنّ الجوهر دائمًا في ذاته لا يتغيّر جوهريّته بالقياس إلى شيء بل لأنه في نفسه غير مفتقر إلى موضوع أصلًا، فكذا العرض في نفسه لا بالقياس إلى شيء. وأمّا العرضية أو الجوهرية، بمعنى كون الشيء عرضيًّا، أي خارجًا محمولًا أو جوهريًّا أي ذاتيًّا، فذلك مما يكون بناؤه على أحد هذين الاعتبارين وإحدى هاتين النسبتين، أعني الدخول في شيء والخروج عنه، فههنا احتمالات، فإنّ شيئًا واحدًا يجوز أن يكون عرضًا في نفسه وعرضيًّا لشيء، ويجوز أن يكون عَرَضًا في نفسه وجوهريًّا لشيء، وأن يكون جوهرًا في نفسه وجوهريًّا لشيء، أو جوهرًا في نفسه وعرضيًّا لآخر، كالإنسان بالقياس إلى الضاحك، ويحتمل أيضًا أن يكون شيء واحد عَرَضًا في نفسه وجوهريًّا وعرضيًّا لشيئين آخرين كالبياض، فإنّه عَرَض في نفسه وعرضي بالقياس إلى الجسم القابل، وجوهري بالقياس إلى المركّب منهما وأن يكون شيء واحد جوهرًا في نفسه وجوهريًّا وعرضيًّا بالقياس إلى آخرين كالحيوان، فإنّه جوهر في نفسه وجوهري للإنسان، وعرضي للماشي. فقد انكشف أنّ مجرّد كون الشيء في المركّب جزء له لا يوجب كونه جوهرًا إلّا إذا لم يكن مهيّته محتاجة إلى الموضوع، فإن كانت مهيّته مفتقرة إلى الموضوع فهو عَرَض، سواء كان جزء للمركّب أم لا، وما وجد في كلام القوم أنّ جزء المركّب الجوهري جوهر فهو مشروط بأن يكون المركّب ذا طبيعة واحدة لأنّ جزء المركّب الطبيعي إذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع، بل كوجوده في مادة له، وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه. (سفع(٢/ ١)، ٢٨٢، ٤)

جوهر وعَرَض

- في استحالة أن يكون موجود واحد جوهرًا وعرضًا: هذا الحكم مما يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعَرَض لكون أحدهما بمنزلة سلب الآخر والشيء

وسلبه لا يصدقان على شيء بديهة، فإنّ مفهوم العَرَض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع، فلا نعني بالجوهر إلّا ما لا يكون متعلّق الوجود بالموضوع ولا بالعَرَض إلّا ما يكون متعلّق الوجود بموضوع ما أي موضوع كان، فالشيء الواحد يستحيل أن يصدق عليه هذان المفهومان وقد جوّز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده. (سفع(٢/١)، ٢٨٠، ٦)

- لا استبعاد في كون شيء واحد جوهرًا ذهنيًّا وعرضًا خارجيًّا، وأيضًا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بأن يكون صدق إحديهما عليه بالذات وصدق الآخر عليه بالعَرَض مما لا فساد فيه ولا بطلان يعتريه. فكما أنّ الإنسان في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والأين وغيرها بالعَرَض، كذلك الأمر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتّحد مع حقيقة جوهرية اتّحادًا عرضيًّا، فيكون مندرجًا تحت مقولة الجوهر بالعَرَض، فيكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا من جهتين، ويكون قد حصل مهيّة الجوهر في الذهن من دون انقلابه إلى الكيف كما ارتكبه السيد السند. ومن غير ارتكاب ما ارتكبه المحقّق الدواني من أن إطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب التجوّز والتشبيه، ولعلّ هذا أجود المسالك في دفع الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التحفّظ على قاعدة انحفاظ الذاتيّات مع تبدّل الوجودات. (شهث، ٣٠٧، ٢)

جوهر وكيف

- الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهيّة، وهي معانٍ كلّية تكون جنسًا ونوعًا وذاتية وعرضية. والحقائق الوجودية هويّات عينيّة وذوات شخصية غير مندرجة تحت كلّي ذاتي أو عرضي. فالجوهر مثلًا ماهيّة كلّية حقّها في الوجود الخارجي أن لا تكون في موضوع. والكيف ماهيّة كلّية حقّها في الوجود الخارجي أن لا تقبل القسمة ولا النسبة. وهكذا في سائر المقولات. فسقط كون الوجود جوهرًا أو كيفًا أو كمًّا أو عرضًا آخر من الأعراض. (كمش، ٢٥، ١١)

جوهر يصلح للجنسية

- في الطبيعيات التي هي أحد أقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغيُّر، وعرّفوه بأنّه جوهر يمكن فيه فَرَض أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ومعنى الجوهر الذي صيّروه جنسًا ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبًا عنه الموضوع، إذ لو كان هذا المعنى جنسًا لكان فصله المقسّم مقوّمًا لحقيقته ومقرّرًا لمهيّته من حيث هي هي. (شهث، ١٣، ٥)
- معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يُعبَّر عنه بأنّه الشيء ذو المهيّة، إذا صارت مهيّة موجودة في الخارج كان وجودها

الخارجي لا في موضوع، وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان، وليس إذا كان في العقل فقد بطل أن يكون مهيّة في الأعيان ليست في موضوع، بل المعقول من الجوهر جوهر، لأنّه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور أي مهيّته إذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع، كالمغناطيس الذي في الكفّ لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في كونه جذابًا للحديد إذا صادفه الحديد، ففي قوّته جذب الحديد سواء وجد في الكفّ أو في خارج الكفّ، وحمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع التي مندرج تحته تكون لذواتها لا لعلّة كما هو شأن الذاتيّان من أنّها لا تعلّل، وأما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها، فلا محالة يكون بسبب لأن حقائقها إمكانية لا يكون موجودة إلّا بسبب، كيف وإذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من الأجناس العوالي التي هي المقولات العشرة إلّا بسبب، لا كحمل الجنس الذي لا يعلّل، فتمّ بإضافة معنى سلبي إليه جنسًا لشيء وإلّا لصار بإضافة معنى إيجابي إليه، وهو قولنا في الموضوع جنسًا للأعراض، بل هذا أولى، وهو خلاف ما تقرّر في مدارك الحكماء. (شهث، ١٣، ٢١)

جوهرية

- بالجملة الجوهرية لا ينقل من العلّة إلى المعلول لأنّها مفهوم واحد لا تفاضل فيه ولا تعدّد من حيث المعنى والمفهوم. (سفع(٢/ ١)، ٢٦٩، ٣)

- اعلم أنّ لماهيّة واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية مثلًا مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة مستقلًا بنفسه مفارقًا عن الموضوع والمادة كالعقول الفعّالة على مراتبها، ويوجد تارة أخرى مفتقرًا إلى المادة مقترنًا بها منفعلات عن المضادات متحرّكًا وساكنًا، كائنًا وفاسدًا كالصور النوعية والنفوس المنفعلة على تفاوت درجاتها، ويوجد طور آخر وجودًا غير هذين متوسّطًا بين عالمين كالصور التي توهّمها الإنسان. (شهر، ٢٤، ١٢)

- الجوهرية مثلًا مفهوم واحد ومعنًى فارد يوجد تارة مستقلًا بنفسه مفارقًا عن الموضوع والمادة ثابتًا دائمًا مبرّءًا متبرّءًا عن الكون والفساد والتغيُّر، فعالًا ثابتًا كالعقول الفعّالة والملائكة المقرَّبين على مراتبها. ويوجد تارة أخرى مفتقرًا إلى المادة مقترنًا بها منفعلًا عن العلل الخارجية متحرّكًا وساكنًا وكائنًا فاسدًا كالصور النوعية والنفوس الأرضية على تفاوت درجاتها في الضعف والفقر. ويوجد طورًا آخر وجودًا أضعف من هذين حيث لا يكون فاعلًا ولا منفعلًا ولا ثابتًا ولا متحرّكًا كالصور التي توهّمها الإنسان. (مسق، ٣٣، ٢٠)

جوهرية الشيء

- أمّا على مذهب من يكون مفهوم الجوهر عنده عَرَضيًّا لما تحته فذاك، وإمّا على رأي من يجعله جنسًا لأفراده فمعناه كون الشيء ذي الماهيّة بحيث إذا وجدت ماهيّته في الخارج كان وجوده لا في موضوع، فهو مقوّم ماهيّة الأفراد لا مُقوّم وجودها؛ وعلى هذا جوهرية الشيء هي حال ماهيّته لا حال وجوده، فربما لم يكن للشيء ماهيّة كلّية يلزمها هذا المعنى، بل يكون صرف الأنّية كذوات المجرّدات عند الرواقيين، أو يكون له ماهيّة كلّية ولكن لم يكن المنظور إليه حال ماهيّته بل حال وجوده؛ وكلامنا في إنّية النفس حين إدراكها لها بالعلم الشهودي والكشف الحضوري الوجودي، وفي هذا الشهود الإشراقي ربما يغفل عن الشاهد الواقف عنده عن جميع المعاني الذهنية والكلّيات العقلية. (جمك، ١٨٥، ١٥)

جوهرية النفس وعَرَضيّتها

- أمّا ما ذكره (السائل) من اختلاف العلماء في جوهرية النفس وعَرَضيّتها أو في تجرّدها وتجسّمها فهو غير قادح في ذلك ولا مناف لما ادّعيناه من الضرورة والاتّفاق على أن علم النفس بذاتها عين ذاتها، إذ الشكّ في جوهرية النفس غير الشكّ في كون ذاتها غير غائبة عن ذاتها، إذ ربما يحتاج في إثبات كون النفس جوهرًا إلى وسط بعد أن يكون حضور ذواتنا لذواتنا ضروريًّا. (جمك، ١٨٥، ٧)

ح

حادث

- اعلم أنّ الحادِث بعد ما لم يكن لا بدَّ له من مُرجِّح لاستحالة حدوث شيء لا عن سبب، وذلك المُرجِّح لا بدَّ أن يكون حادثًا كله أو شيء من تمامه وإلّا لدام الترجيح فدام الأثر، فلم يكن حادثًا، وقد فُرِض حادثًا، هذا خلف. ثم نعود الكلام إلى مُرجِّح المُرجِّح فأمّا أن يتسلسل علل حادثة مجتمعة لا إلى نهاية، وهو باطل لما علمت أنّ الباري جلّ اسمه مبدأ سلسلة الممكنات كلها، وهو أزلي غير حادث، أو يكون أسبابًا متعاقبة كل منها سبب للاحقه، وهذا هو المتعيّن عند جمهور الفلاسفة، وهذا لا يمكن تصحيحه إلّا بأن يكون قبل كل حادث أمور نحو وجودها الحدوث والتجدّد والانقضاء. ولا يكفي في ذلك نفس الحركة العرضية. أمّا أولًا، فلأن الحركة أمر عقلي لا وجود لها في الخارج، وما لا وجود له لا يصير سببًا من أسباب وجود الشيء الحادث. وأمّا ثانيًا، فلأنّ وجود الأعراض بعد وجود الجواهر، فإذا كان جواهر، العالم ثابتة في ذاتها، مستقرّة في أنفسها فمن أين تحدث صفة متجدّدة بها يتخصّص حدوث حادث؟ فإذن لا بدّ أن يكون من جملة الجواهر الموجودة جوهر سيّال مُتجدِّد في ذاته، نحو وجوده الانقضاء والتجدُّد بحيث لا يتصوّر له في وجوده ثبات واستمرار، ولا في عدمه ثبات واستمرار، إذ كل ما كان عدمه ثابتًا، فوجوده ممتنع، وكلما لم يكن عدمه ثابتًا، فوجوده ليس إلّا وجود الانقضاء والتجدّد، وذلك الجوهر لا يمكن أن يكون جوهرًا غير مادي ولا جسماني، وإلّا لم يكن فيه قوة استعدادية، بل هو جوهر مادي فيه ضرب من القوة وضرب من الفعل، وما هو إلّا الطبيعة السارية في الأجسام، فكل حادث بالذات أو بالعرض يستدعي أن يكون قبله حوادث غير متناهية إلى حدّ وبعده أيضًا حوادث كذلك لا يتصرّم، وإلّا، عاد الكلام عند انصرامه، وهذه الحوادث الغير المنقطعة ولا المتصرّمة لا يجوز أن يكون أمورًا متفاصلة، وألّا يلزم تتالي الأنات، ويعود الكلام في بداية كل منها، بل متّصلة واحدة بوحدة هي وحدة الكثرة، وثبات هو عين الزوال، واجتماع هو اجتماع المتفرّقات، وما هذا شأنه يجب أن يكون أمرًا متجدّد الهوية والذات، وجوده نفس الاتصال التجدّدي، وهي الحركة الفلكية عند الفلاسفة، إذ لا يحتمل من الحركات الدوام إلّا الوضعية المستديرة، وعندنا هي الطبيعة الجرمية التي يقع فيها لما أشرنا إليه من أنّ الحركة نفس مفهوم التغيّر، ومعناها إضافي لا وجود له إلّا في الذهن، فلا يصير سببًا للحوادث، بل المتجدّد بالذات وما به التجدُّد هو أمر متبدّل الهوية

في الخارج حادث الوجود بالذات. (سري، ٨٤، ٧)

- في أنّ كل حادث يسبقه قوّة الوجود ومادة تحملها: كل ما لم يكن يسبقه قوّة الوجود فيستحيل حدوثه، وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فإنّه يسبقه مادة، وذلك لأنّه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعًا لم يكن يوجد أصلًا، ولو كان واجبًا لم يكن معدومًا فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لأنّ كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه؛ فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن، وهذا الإمكان عَرَض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لأنّه إضافة ما منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده فيكون الإضافة مقوّمة له، وليس إمكان الوجود المطلق جوهرًا ولا عَرَضًا غير نفس الإضافة، ولو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة، ولو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه، وكذا لو كان عرضًا قارًّا، فقد عُلِم أنّه ليس لإمكان الوجود مطلقًا وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتى يكون مضافًا مشهوريًّا لا حقيقيًّا فهي أعراض لموضوعات، والإضافة مقوّمة لإمكان وجود كذا، والجوهر لا يُقوّمه العَرَض فهو عَرَض فيجب أن يكون موجودًا في موضوع، فلنسمّ هذا الإمكان قوّة الوجود وحامله موضوعًا ومادة وهيولى باعتبارات. (سفع(١/ ٣)، ٤٩، ٢٠)

- إذن كل حادث قد سبقه المادة - والمادة هي سبب من أسباب الحدوث - وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب أن يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة وإلّا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسًا وهذا محال لأنّه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل، وهذا محال إلّا على وجه ستقف عليه من تجدّدها مع تجدّد الصورة على الاتّصال. (سفع(١/ ٣)، ٥٢، ٥)

- إنّ الحادث بغير سبب محال، وسببه لو كان موجودًا قبله، فإنّه إنّما لم يحدث لافتقار سببه إلى مزيد حالة وشريطة يتهيّأ بها للإيجاد، فلا يحدث السبب بتمامه ما لم يحدث تلك الحالة، والسؤال في تلك الحالة عائد، فيفتقر إلى سبب أو شرط سبب، فالحدوث يفتقر إلى أسباب لا نهاية لها ولا يخلو تلك الأسباب إمّا أن يكون موجودة على التساوي معًا، وإمّا على التعاقب، ووجود العلل المترتّبة بالذات بلا نهاية محال النهوض البراهين عليه، فلا يبقى إلّا التلاحق، وذلك لا يكون إلّا بحركة دائمة كل جزء منها، كأنّه حادث لذاته وسبب لما بعده، فإنّ الحركة لها جهتان: جهة تجدّد وتعاقب، وبها يرتبط حدوث ما سوى الحركة كالجواهر والأعراض الحادثة، وجهة ثبات وبقاء، وإن كان ثباتها ثبات التجدّد، وبقاؤها بقاء

الانقضاء والحدوث، وبها يرتبط بالدائم الذي هو قبل الحركة والزمان. فالباري جلّ مجده ربط الحادث بالحادث، والدائم بالدائم، ومهما فرضت حركة دائمة انقطعت السؤال في لمّية تجدّد المتجدّدات مثاله. (مفغ، ٣٦٤، ١٧)

حادث زماني

- ثبت بالبرهان أنّ هذا العالم بأسره واقع تحت الفساد ويلحقه العدم والانقراض، وما يلحقه العدم والانقراض فهو حادث زماني لا محالة، فالعالَم وكل ما فيه حادث زماني، والغرض الأقصى من خلق السموات وإدارة الأفلاك وتسيير الكواكب وجريان الأمور على وفق القضاء الإلهي والقَدَر الربّاني بتبليغ الأشياء إلى غاياتها الذاتية وخيراتها الأصلية، وإزالة شرورها ونقائصها عنها، ليكون العالم كله خيرًا محضًا لا شرّ فيه ونورًا لا ظلمة فيه وتمامًا لا نقص فيه ويكون الدين كله لله. (سري، ٩٠، ٢٥)

- قد يستعمل كل من القديم والحادث بأزاء معنى آخر إضافي فيقال: القديم للشيء هو الذي أعتق وأسبق بالقياس إلى ما هو أقرب عهدًا. ويقال للآخر: الحادث بالقياس إليه، وقد يفسّر القديم والحادث الإضافيين بأمرين لا زمان دخل فيه المسبوق إلّا وقد كان سابقه داخلًا فيه، وأما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلًا فيه، وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة، وهي ههنا أعمّ من الموضوع والهيولى والبدن، لأن الحادث الزماني إما أن يكون عَرَضًا وصورة أو نفسًا ومدّة، وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني. (شهث، ٢٧٣، ٢٥)

حادث الهوية

- من الآيات الدالّة على حدوث العالم قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الحديد: ٤) فالله سبحانه أخبر عن خلق المكوّنات في هذه المدّة، وذلك لأنّ الحادث التدريجي الوجود، زمان حدوثه بعينه زمان ثبوته واستمراره، إذ لا بقاء له إلّا الحدوث التجدّدي؛ فعلم بالبرهان والقرآن جميعًا أن هذا العالم الجسماني بكله حادث مسبوق بالعدم الزماني ولا بقاء للجسم الطبيعي، لأنّه في ذاته لا يخلو عن الحدوث، وما لا يخلو في ذاته عن الحدوث، فهو حادث الهوية، تدريجي الذات، متغيّر الكون؛ لكن الحقائق النوعية ثابتة الوجود في علم الله تعالى، فعلمه تعالى بالأشياء ثابت غير متغيّر والمعلومات متكثّرة متغيّرة، كما أن قدرته أزلية والمقدورات حادثة ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦). (مظه، ١١١، ٧)

حادثة

- قد دلّ البرهان عندنا على أنّ الأجسام من حيث جسميّتها حادثة، أي واقعة في هويّتها الشخصية تحت جنس الحركة والزمان، لأنّ الزمان من جملة مشخّصاتها وهو - أي الزمان - اتّصال التجدّد

والتقضّي، وعدد التغيّرات بأجزائه المنفصلة عند الوهم كالأيام والشهور والسنين، والسماء بهويّتها الشخصية الواقعة تحت الحركة والحدوث تحتاج إلى مُحدِث غير حادِث ولا متجدّد يحدثها، وإلّا ننقل الكلام إلى علّة حدوث ذلك المحدث وتجدّده ويفضي إمّا إلى التسلسل أو الدور - وهما باطلان - وإمّا إلى علّة قديمة لا يكون متغيّرًا أصلًا - وهو الواجب جلّ ذكره -. (تفسق(٧)، ٣١٥، ٨)

حافظة وذاكرة

- أمّا القوّة الحافظة فهي خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته، كما أنّ الخيال خزانة للحسّ المشترك. وقد يسمّى أيضًا ذاكرة ومسترجعة لكونها قويّة على استعادتها، وهذه الاستعادة تارة تكون من الصورة إلى المعنى وذلك إذا أقبل الوهم مستعينًا بالمتخيّلة ليستعرض الصور الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصور التي أدرك معها ذلك المعنى، وحينئذٍ يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة، وتارة تكون المصير من المعنى إلى الصورة إمّا باستعراض المعاني التي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي تطلب، وإن تعذّرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد، فحينئذٍ يورد الحسّ الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرّة في الخيال، فيعود بسببه المعنى المستقرّ في الحافظة. (سفع(٤/ ١)، ٢١٨، ١٤)

حال

- إنّ الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الأعراض التي موضوعها النفس. (سفع(٢/ ١)، ١١٠، ١٨)
- إنّ كل حال ومَلَكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية، فهي من حيث أنّها صفة وجودية كمال سواء سمّيت فضيلة في العرف أو الاصطلاح أو الشرع، أو رذيلة، لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك، بل يزيد بها تلك النفوس شرفًا وبهاء فهذه هي الفضائل للقوّة العاقلة التي للإنسان وأضدادها هي الرذائل لها، وما من رذيلة للنفوس الإنسانية كالشره والفجور والتهوّر والجربزة ألا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة، فإنّ أفراط الشهوة كمال للبهائم رذيلة للإنسان لمكان نفسه الناطقة. (سفع(٢/ ١)، ١١٥، ١٠)
- تعريف الحال عند ميعاد الوصال، والقرآن يشتمل على الروح واللذّة والنعيم، الذي يلقاه الواصلون المطيعون، والعبارة الجامعة لأنواع روحها وريحانها ونعيمها وسرورها الجنّة، وأعلاها لذّة النظر إلى وجه الله، وكذا يشتمل على ذكر الخزي والعذاب والبعد، الذي يلقاه المحجوبون بإهمال السلوك طوعًا ورغبة، والعبارة الجامعة لأصناف آلامها الجحيم، وأشدّها ألمًا ألم الحجاب والأبعاد. (مفغ، ٥٥، ١٣)

حب الله

- علامة حبّ الله ومعرفته الاجتناب عن الدنيا وما فيها، بحسب القلب والباطن، وإن كان بحسب الضرورة الدينية معاشرًا للأهل والعيال والولد والمال على قدر الكفاية، من غير تعلّق له إليها بحسب الخاطر والبال. (كصج، ٦٣، ٢٠)

حب الدنيا

- حب الدنيا رأس كل خطيئة. وباعثه قلّة المعرفة بالله وملكوته، إذ لا يحبّه إلّا من عرفه، ولا يعرفه إلّا من زهد في الدنيا، واجتنب عن مرغوباتها، وبعد عن مستلذّاتها. (كصج، ٦٣، ١٨)

حبيب

- إنّ الحبيب هو القريب من - الله، والقرب من الله بالبُعد من صفات البهائم والسباع والشياطين والتخلّق بمكارم الأخلاق التي هي الأخلاق الإلهية. فهو قريب بالمعنى والصفة لا بالمكان. ومن لم يكن قريبًا فصار قريبًا فقد تغيّر، فربما يظنّ به أن القرب لما تجدّد فقد تغيّر وصف العبد والرب جميعًا، وهو محال في حق الله تعالى، بل لا يزال على ما كان من أزل الآزال. ولا ينكشف هذا المقال إلّا لأصحاب الذوق والحال. (مبع، ١٥٩، ٢٠)

حجب نورية وحجب ظلمانية

- اعلم أنّ المراد من الحجب النورية هي العقول المجرّدة المترتّبة في الوجود المتفاوتة في النورية، وهي مع ذلك أنوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم، لأنّها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبائع، وهي المرادة من الحجب الظلمانية لأنّها زمانية. وكل ما هو زماني فللعدم دخول في نحو وجوده. وليست نوريّته خالصة عن الظلمة لكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وإنّما أوجدها الله - مع أنّ ذاته في غاية التمام والنورية غنيًّا عن العالمين. (سفع(٣/ ١)، ٣٠٠، ١٠)

حدّ

- مقام الحد مقام تفصيل المعاني التي تؤخذ عن نفس ذات النوع وملاحظة تلك المعاني فردًا فردًا؛ فطبيعة الحدّ من حيث إنّه حدٌّ مما يقتضي التركيب والتفصيل وذلك لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحدُّ والمحدود شيئًا واحدًا في الحقيقة. ومما ذكرناه ظهر لك وتبيّن عليك أن مجرّد صدق المفهومات المتعدّدة على ذات واحدة لا يوجب اثنينيّة ولا تركيبًا دائمًا بل قد لا يقتضي التركيب أصلًا لا في الواقع ولا في فَرَض العقل كصدق صفاته تعالى على ذاته، وقد يقتضي ذلك لكن بمجرّد فَرَض العقل لا غير كصدق مفهومي الجنس والفصل في البسائط كاللون وقابض البصر في السواد مثلًا. وقد يقتضيه في الواقع كإطلاق القوّة والفعل أو التحريك والتحرُّك على ذات متأحِّدة. (جوم، ١٦٤، ٩)

- قلت: الحدّ عند الحكماء قول دالّ على

تصوّر أجزاء الشيء ومقوّماته. فما لا جزء له ولا مقوّم لذاته فلا حدّ له. وما لا حدّ له لا برهان عليه. لأنّ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود كما بيّن في علم الميزان. وإذا تقرّر هذا فلا شبهة في أنّ ذات الباري لتقدّسه عن شوائب التركيب أصلًا سواء كان من الأجزاء الوجودية أو الحملية أو غير ذلك - على ما اقتضاه برهان التوحيد والأحدية - فلا حدّ له كما لا برهان عليه. (تفسق(١)، ٣٧، ٤)

- ليس من شرط الحدّ أن يكون مؤلّفًا من جنس وفصل بل من أجزاء الشيء. سواء كان بعضها أعمّ من بعض مطلقًا أو من وجه أو كانت متساوية. وسواء كانت أجزاء محمولة أو متباينة. إلّا أنّ المشهور إنّ الحدّ لا يكون إلّا من جنس وفصل لما رأوا أنّ الطبائع النوعية الواقعة تحت إحدى المقولات العشر المشهور حدودها لا يكون إلّا كذلك. (تفسق(١)، ٣٧، ١٦)

- قد عرفت إنّ حدّ الشيء عبارة عن صور عقلية تفصيلية يدلّ عليها بألفاظ متعدّدة دالّة على ما يدلّ عليه لفظ واحد. بأن يكون لحقيقة واحدة كالإنسان مثلًا صورتان إدراكيّتان إحديهما موجودة بوجود واحد إجمالي والأخرى موجودة بوجودات متعدّدة تفصيلية فيقال للمفصّلة إنّها حدّ، وللمجمل إنّه محدود فعلى هذا يلزم أن يكون مفهومات جميع الأسماء الإلهية ومظاهرها الكونية التي هي أجزاء العالَم ظاهرًا وباطنًا على كثرتها حدًّا حقيقيًّا لمفهوم اسم الله. فيلزم أن يكون جميع معاني حقائق العالَم حدًّا لاسم الله كما أنّ جميع معاني الأسماء الإلهية حدّ له. إلّا أنّ سائر الحدود للأشياء المحدودة يمكن إحاطة العقل البشري لأجزائها بخلاف معاني أجزاء هذا الحدّ لأنّها غير محصورة. (تفسق(١)، ٣٩، ١٣)

- كثيرًا ما يكون في الحدّ زيادة على المحدود كما صرّح به صاحب الشفاء وغيره، ومثّلوا ذلك بتحديد القوس من الدائرة والإصبع من الإنسان، حيث يدخل في تحديد القوس الدائرة لا في ذات المحدود، وكذا يدخل في تحديد الإصبع الإنسان مع خروجه عن ذات الإصبع، بل مفهوم العرض هكذا، حيث يدخل في حدّه الموضوع دون ذاته، وكذلك كل مركّب طبيعي له صورة منوّعة هي مبدأ فصله الأخير، إنّما يكون تحصّله وتقوّمه من حيث حقيقته المطلقة بنفس صورته المقوّمة لها. (تفسق(٤)، ٣٧١، ١٢)

- الحدُّ عند الحكماء قول دالّ على تصوّر أجزاء الشيء ومقوّماته فما لا جزء له لا حدّ له، وما لا حدَّ له لا برهان عليه، لأنّهما متشاركان في الحدود كما بيّن في الميزان، وإذا تقرّر هذا فلا شبهة في أنّ ذات الباري تعالى لتقدّسه عن شوب التركيب - سواء كان من الأجزاء الوجودية أو المقدارية أو الذهنية أو التحليلية على ما اقتضاه برهان التوحيد - لا حدّ له ولا برهان عليه. (تفسق(٥)، ٤٦، ١٣)

- معرّف الشيء هو المحمول عليه، المفيد تصوّره. وشرطه أن يكون مساويًا له في

الصدق لا الأعمّ والأخصّ، وأجلى منه في المعرفة لا المساوي والأخفى. وهو في المشهور حدٌّ إن كان بالفصل، ورسم إن كان بالخاصّة. وكل منهما تامّ إن كان مع الجنس القريب، وناقص إن لم يكن معه. (تنم، ١٥، ٧)

- ليس الغرض في الحدّ مجرّد التميّز، وإلّا يحصل من العرضي. فلا يجوز في التام منه الإخلال بشيء من المقوّمات، بل يجب إيرادها وإن كانت الدلالة على سبيل التضمّن. والإيجاز غير معتبر، لعدم جواز طرح المقوّمات؛ ولا الزيادة فيها، سواء قلّت الألفاظ أو كثرت. فأخذ الوجيز في حدّ الحدّ خطأ، على أنه إضافي مجهول. (تنم، ١٥، ٩)

- الحدّ لا يُكتسب بالبرهان، وإلّا يلزم الدور وتحصيل الحاصل؛ لأن الحدّ من حيث إنه حدّ - أي كونه إدراكًا تفصيليًّا للمحدود - لو كان مطلوبًا، لكان معقولًا قبل البرهان، فلو حُصّل به، كان دورًا. وأمّا المطلوب التصديقي، فيراد فيه حال النسبة لا تعقلها. وأيضًا فتعقّل الحدّ التام نفس تعقّل المحدود تفصيلًا. ثمَّ إذا صار المحدود أصغر والحدّ أكبر، لكان بيّن الثبوت ذا وسط، وهو باطل. وكلّ ما يجعل أوسط إن كان نسبة الأكبر إليه على أنه محموله، فيتعدّى إلى الأصغر بالمحمولية، فلا يلزم أن يكون حدّه؛ أو على أنّه حدّ ما يكون الأوسط محموله، فيجوز أن يكون الأوسط محمولًا على غير الأصغر، أو أنه عين الأصغر فهو المصادرة على المطلوب الأول. (تنم، ٥١، ٣)

- إنّ الحدّ مؤلّف من أشياء معنوية كلّية ناعتية ليست فيها إشارة فإنّه لو صحّت بها الإشارة لكانت تسمية ولم يكن تعريفًا للمجهول بنعوت صادقة عليه. (شهر، ١٢٨، ٥)

حدّ أصغر

- يوجد في (القياس) الاقتراني حدّ مكرّر في المقدّمتين محذوف في النتيجة يسمّى "الأوسط"، وحدّان هما طرفا المطلوب والرأسان. فذات الموضوع وهو "الأصغر" صغرى؛ وذات المحمول وهو "الأكبر" كبرى. (تنم، ٣٣، ٥)

حدّ أكبر

- يوجد في (القياس) الاقتراني حدّ مكرّر في المقدّمتين محذوف في النتيجة يسمّى "الأوسط"، وحدّان هما طرفا المطلوب والرأسان. فذات الموضوع وهو "الأصغر" صغرى؛ وذات المحمول وهو "الأكبر" كبرى. (تنم، ٣٣، ٥)

حدّ أوسط

- يوجد في (القياس) الاقتراني حدّ مكرّر في المقدّمتين محذوف في النتيجة يسمّى "الأوسط"، وحدّان هما طرفا المطلوب والرأسان. فذات الموضوع وهو "الأصغر" صغرى؛ وذات المحمول وهو "الأكبر" كبرى. (تنم، ٣٣، ٤)

حدّ أوسط في البرهان

- الحدّ الأوسط في البرهان يجب أن يكون علّة لثبوت الأكبر للأوسط، وإلّا لم يكن البرهان برهانًا. فهو إمّا يعطي اللمّية في نفس الأمر أيضًا، فهو لمّي؛ وإلّا، فإنّي: فإن كان معلولًا لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فهو "دليل"، وإلّا فغير. فالدليل يشارك برهان لمّ في الحدود؛ بل كلّ برهان لمّ إذا بدّل فيه الأوسط بالأكبر، يصير برهان إنّ ودليلًا. (تنم، ٤٩، ٤)

حدٌّ بحسب الوجود

- قد علمت من طريقتنا أنّ الحدود قد تكون للماهيّات، وقد تكون للوجودات، والفرق بين الماهيّة والوجود أمر قد فرغنا من بيانه، والحدّ للماهيّة لا يكون إلّا بأجزائها كالجنس والفصل، والحدُّ بحسب الوجود لا يمكن بالأجزاء إذ الوجود لا جزء له، فهو إمّا بالفاعل والغاية إن كان تامًّا، أو بالفعل إن كان ناقصًا لما أشرنا إليه سابقًا أنّ حدّ الوجود وبرهانه شيء واحد، وبرهان اللم أقوى من برهان الإنّ. (سفع(٤/١)، ٩٤، ٣)

حدّ الشيء

- حدّ الشيء لا يُكتسب من حدّ ضدّه إذ لا أولوية وليس لكل شيء ضدّ. والاستقراء أيضًا لا يفيد، إذ الأشخاص غير متناهية. بل طريق اكتساب الحدّ تحليل صفات الشخص وتركيبه بأن يعمد فيه، ويحذف ما ليس بذاتي له؛ وينظر أنّه من أيّ جنس من المقولات العشر، وإلى المرتّبات في جواب "ما هو" والمقسّمات الحقيقية، حتى ينتهي إلى مقول لا مقول تحته؛ ويجمع المقولات العامّة في اسم الجنس بشرط عدم التكرار وتوارد الفصول. فإذا جمعت هذه المحمولات ووجد منها شيء مساوٍ للمحدود في الحمل والمعنى جميعًا، فهو الحدّ. (تنم، ٥١، ١٤)

- إنّ معنى كون فصل الجوهر ليس بجوهر أن الجوهريّة غير داخلة في حدّه، وعدم دخول معنى في حدّ الشيء لا يستلزم اتّصافه بما ينافيه، وإلّا لكانت الأعراض جواهر، لأنّ مفهوم العرض غير داخل في حدّ شيء من الأعراض، لأنّه عَرَض عام لجميع المقولات العرضية. والحل في الموضعين: أنّ الواقع أوسع من مرتبة الواقع، فربما تخلو المرتبة من النقيضين ولا يخلو الواقع منهما. (رسش، ٣٦٢، ١٦)

حدٌّ للماهية

- قد علمت من طريقتنا أنّ الحدود قد تكون للماهيّات، وقد تكون للوجودات، والفرق بين الماهيّة والوجود أمر قد فرغنا من بيانه، والحدّ للماهيّة لا يكون إلّا بأجزائها كالجنس والفصل، والحدُّ بحسب الوجود لا يمكن بالأجزاء إذ الوجود لا جزء له، فهو إمّا بالفاعل والغاية إن كان تامًّا، أو بالفعل إن كان ناقصًا لما أشرنا إليه سابقًا أنّ حدّ الوجود وبرهانه شيء واحد، وبرهان اللم أقوى من برهان الإنّ. (سفع(٤/١)، ٩٤، ٢)

حدّ نوعي

- لا شكّ للمنطقي في أنّ كلّ ما له حدٌّ نوعي مركّب من جنس وفصل فلا يمكن حصوله تصوّرًا إلّا بالحدّ ولا تصديقًا لوجوده إلّا بالبرهان، وهما يتشاركان في الحدود، وما لا حدّ له لا برهان عليه، والوجود نفسه ممّا لا حدّ له ولا برهان عليه لأنه بسيط، فإدراك كل منّا لذاته على وجه بسيط، فلا حدّ لوجوده لعدم تركبه في الوجود ولا برهان عليه لمّيًّا كان أو إنّيًّا. أما الأول فلأنّ وجوده أعرف عنده من وجود أسبابه. وأما الثاني فلأنّ وجود الفعل عنه بعد وجود الذات. (جمك، ١٨٦، ١٠)

حدّ ومحدود

- إنّ الحدّ هو مجموع مفهومات عقلية صادقة على نفس ذات الشيء، والمحدود هو نحو وجوده وحقيقته كما قرّرنا في المبحث الماهية من "الأسفار الأربعة" وكثيرًا ما يكون في الحدّ تركيب وزيادة لا يكون هو في المحدود كما ذكر في كتاب الشفا، ومثّل بالقوس، فإنّها يدخل في حدّها الدائرة لا في ذاتها، وإن كان الحدُّ عين المحدود بحسب الذات، وكذا كل مركّب طبيعي يكون له صورة طبيعية إنّما يكون تحصُّله ووجوده بنفس صورته المنوّعة، والمادة إنّما يحتاج إليها لأجل قصور وجود عن الاستقلال والتفرُّد عن العوارض اللّاحقة التي زوالها يوجب عدم الشيء الطبيعي، وتلك العوارض هي المسمّاة بالمشخِّصة، حتى إنّه لو أمكن وجود صورة الشيء مجرّدة عن مادّته، لكان هي بعينها ذلك الشيء بلا نقصان. (مبع، ٣٨٣، ٣)

حدس

- إنّ الإحساس بالجزئيّات سبب لاستعداد النفس لقبول التصوّرات الكلّية، وعرفت إنّ حصول التصوّرات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر؛ فكثيرًا ما يقع للذهن التفات إلى تصوّر محمول بسبب الإحساس بجزئيّاته عند استحضار تصوّر موضوعه، وعند ذلك يترتّب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر، فظهر إنّ الإنسان يمكنه أن يتعلّم من نفسه، وكل ما كان كذلك فإنّه يُسمّى حدسًا، وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس فربّ إنسان بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو أكبّ طول عمره على مسألة واحدة تعذّر عليه تحقيقها وانصرف عنها بدون مطلوبه، وربّ إنسان يكون بضدّ ذلك حتى إنّه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفتة حصل له ذلك. (سفع(١/ ٣)، ٣٨٥، ١٣)

- الحدس: ولا شكّ إنّ الفكر لا يتمّ إلّا بوجدان شيء متوسّط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة، وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصوّر لِما تقرّر إنّ الحدّ والبرهان متشاركان في

الأطراف والحدود، والنفس حال كونها جاهلة كأنّها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بدَّ من قائد يقودها أو روزنة يضيء لها موضع قدمها، وذلك الموضع هو الحدّ المتوسّط بين الطرفين وتلك الروزنة هو التحدُّس بذلك دفعة؛ فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسّط بالتحدّس هو الحدس. (سفع(١/ ٣)، ٥١٦، ١٣)

- اعلم أنّ العلوم ليست لازمة ضرورية، وإنّما يحصل في باطن الإنسان في بعض الأوقات بوجوه مختلفة، فتارة يهجم عليه، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب شوق وطلب، أو لا، ويقال له الحدس والإلهام. وتارة يكتسب بطريق الاستدلال والتعلُّم، فيسمّى اعتبارًا واستبصارًا. ثم الواقع في الباطن، بغير حيلة الاستدلال وتمحّل التعلّم والاجتهاد، ينقسم إلى ما لا يدري الإنسان أنه كيف حصل ومن أين حصل، وإلى ما يطّلع معه على السبب الذي منه استفيد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى والعقل الفعّال للعلوم في النفوس. فالأول، يسمّى إلهامًا ونفثًا في الروع، والثاني يسمّى وحيًا ويختصُّ به الأنبياء، والأول يختصُّ به الأولياء والأصفياء، والذي قبله وهو الكسب بطريق الاستدلال يختصّ به النظار من العلماء. (مبع، ٤٨٤، ٢)

- الحدس، ولا شكّ أنّ الفكر لا يتمّ عمله إلّا بوجدان شيء متوسّط بين طرفي المجهول، لتصير النسبة المجهولة معلومة، وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصوّر، لما تقرّر أنّ الحدّ والبرهان متشاركان في الأطراف والحدود، والنفس حال كونها جاهلة، كأنّها واقعة في ظلمة ظلماء، فلا بدّ من قائد يقودها، أو روزنة يضيء لها موضع قدمها، وذلك الموضع هو المتوسّط بين الطرفين، وتلك الروزنة هي التحدّس بذلك دفعة، فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسّط بالتحدّس هو الحدْس. (مفغ، ١٣٨، ٢٢)

- أمّا الكشف المعنوي، المجرّد من صور الحقائق، الحاصل من تجلّيات الاسم العليم الحكيم، وهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية، فله أيضًا مراتب، أو لها ظهور المعاني في القوة المفكّرة من غير استعمال المقدّمات وتركيب القياسات، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها، ويُسمّى بالحدْس، ثم في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة، ويسمّى بالنور القدسي، والحدس من لوامع أنواره، فهي أدنى مراتب الكشف، ثم في مرتبة القلب ويسمّى بالإلهام، إن كان الظاهر معنى من المعاني، لا حقيقة من الحقائق وروحًا من الأرواح، وإلّا فيكون مشاهدة قلبية، ثم في مقام الروح ويسمّى بالشهود الروحي، وهي بمثابة الشمس المنوّرة لسموات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد، فهو بذاته أخذ من الله العليم الحكيم المعاني الحقيقية من غير واسطة على قدر استعداده، أي قوّة قبوله الأصلي، ويفيض على ما تحته من القلب وقواه العالية والسافلة. (مفغ، ١٥١، ١٢)

حدس شديد

- كما أنّ فوق كل ذي علم عليم إلى أعلم العلماء وهو صاحب القوّة القدسية فكذلك تحت كل ذي جهل جهيل إلى أجهل الجهّال وهو الجاهل بلزوم أحد النقيضين للآخر إذا لزم من أول الوضع، وإن كان جميع الجهالات مشتركة في التأدية إلى الجهل بوضع شيء بعينه مع نقيضه، ومتفاوتة مراتبها بحسب مراتب سرعة التأدية وبطؤها، وطول مسافة المقدّمات وقصرها إلى النتيجة، فالرسوخ في الجهل يتحقّق أمّا بعدم التفطّن بفساد الشيء البيّن الفساد مع الإصرار به - وهذا هو الغاية - أو بعدم العلم باندراج الأكبر للأصغر مع قلّة الحدود والوساتط بينهما مع اعتقاد نقيض النتيجة، وفي مقابله الرسوخ في العلم وهو سرعة التفطّن بالنتيجة مع كثرة الحدود والمبادئ الذي يقال له "الحدس الشديد" وغاية القوّة القدسية التي للأنبياء والأولياء. (تفسق(٥)، ٥٧، ٧)

حدس وإلهام

- إنّ حصول العلوم في باطن الإنسان بوجوه مختلفة: فتارة يكتسب بطريق الاكتساب والتعلُّم. وتارة يهجم عليه كأنّه ألقى إليه من حيث لا يدري سواء كان عقيب طلب وشوق أولًا. والثاني يسمّى حدسًا وإلهامًا. وهذا ينقسم إلى ما يطّلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك المُلهم للحقائق من قِبل الله وهو العقل الفعّال الملهم للعلوم في العقل المنفعل وإلى ما يطّلع عليه. فالأول يسمّى اكتسابًا واستبصارًا والثاني إلهامًا ونفثًا في الروع. والثالث وحيًا يختصّ به الأنبياء والذي قبله يختصّ به الأولياء. (شهر، ٣٤٩، ٢)

حدوث

- اعلم أنّ المبدأ هي الفطرة الأولى كما قال: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠) والمعاد هو العود إليها، لقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩) فالإشارة إلى المبدأ قوله صلى الله عليه وآله: "كان الله ولم يكن معه شيء" وقوله: "وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئًا" وقوله: "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا"، فهذا الوجود للممكن هو الخروج من العدم الأصلي إلى الكون وهو الحدوث، والإشارة إلى المنتهى قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦، ٢٧). (سري، ١٦٧، ١١)

- الحدوث كيفيّة نسبة الوجود المتأخّرة عنها المتأخّرة عن الوجود المتأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن الإمكان، فإذا كان الحدوث هو علّة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقًا على نفسه بدرجات وليس لأحد أن يعارض بمثله على نفي علّية الإمكان من جهة أنّه كيفيّة نسبة الوجود، لأنّ الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهيّة بحسب الذات في لحاظ العقل، وليس مما

يعرض في الواقع لنسبة خارجيّة، فإنّما يلزم تأخّره عن مفهومي الوجود والماهيّة بحسب أخذها من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود، وإمّا الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل، ولا يوصف به الماهيّة ولا الوجود إلّا حين الموجوديّة، لا في نفسها، ولا ريب في تأخّره عن الجعل والإيجاد. (سفع(١/ ١)، ٢٠٧، ٥)

- إذا حلّلنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق، وكون ذلك الوجود بعد العدم، وتفحّصنا عن علّة الافتقار إلى الفاعل أهي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبقَ من الأقسام شيء إلّا القسم الرابع، أمّا العدم السابق فلأنّه نفي محض لا يصلح للعلّية، وأمّا الوجود فلأنّه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقّف على علّة الحاجة إليه، فلو جعلنا العلّة هي الوجود لزم تقدُّم الشيء على نفسه بمراتب، وأمّا الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنّه كيفيّة وصفة له وقد علمت افتقار الوجود إلى علّة الافتقار بمراتب، فلو كان الحدوث علّة الحاجة يتقدّم على نفسه بمراتب فعلّة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا ما يناسب طريقه القوم. (سفع(١/ ٢)، ٢٠٣، ١٧)

- أيضًا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات، فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكمّ وغيرهما، ولا يمكن أن يكون عَرَض هو هيأة قارّة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة، ولا يتغيّر معناه في المواضع المتخالفة إلّا بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبيّة، والوجود وإن كان مختلفًا باختلاف الماهيّات على الوجه الذي قدّمنا لكنّه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيّات لأنّه نفس وجودها. (سفع(١/ ٣)، ٢٥١، ٥)

- القِدَم والحدوث وصفان يوصف بشيء منهما الموجود الواحد الشخصي، إمّا في العين أو في العقل. (رسح، ١١٤، ١١)

حدوث الأشياء

- هكذا يتصوّر حدوث الأشياء ويقال: الأمور مرهونة بأوقاتها، وسيتّضح لك من ذي قبل إذا حان موضع البيان لإثبات الحدوث التجدّدي الانقضائي، لما سوى الحقّ الأول وعلمه الأزلي بالأشياء، أنّ الذي يتجدّد بنفسه ويستصحّ منه حدوث الحادثات وانقضاء المقتضيات، هو جوهر سيّال يتقوّم به الجسم النوعي أولًا وبالذات، وينشأ منه الآثار واللوازم والأعراض، وهو المسمّى بالطبيعة عند الحكماء، والصورة النوعية التي يتمّ بها الأجسام أنواعًا، وفي كل نوع من الأجسام نوع من هذه الجواهر ومطلقه أيضًا، كالجسم المطلق وحدته جنسية، إلّا أنّه كجنس البسائط لا يوجد محصلًا في الخارج إلّا متّحدًا بالأنواع، بخلاف الجسم بالمعنى الذي هو مادة باعتبار وجنس باعتبار آخر، وهكذا حكم أجناس المركبات. وتحقيق هذا الأمر موكول إلى

علم الميزان الذي يعرف بها الوزن في المعاني العقلية، وقد أنزل الله هذا الميزان من السماء مع الكتاب إلى رسله، لتعلموا الناس كيفيّة الوزن به لمعاني الكتب، كما أشار إليه بقوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥) وسيأتيك شرح ماهيّة هذا الميزان في مباحث علم المعاد إن شاء الله. فقد ظهر من هذه المسائل أنّ التركيب من الماء والطين مثلًا دلّ على الحركة، والحركة دلّت على اختلاف الجهتين، ولم يمكن اختلافهما إلّا بجسم محيط وهو السماء، وأنّه لا بدّ وأن تكون متحرّكة على الدوام، حتى يتصوّر حدوث الحوادث، وسيأتي أيضًا أنّ هذه الحركة ليست طبيعية ولا حيوانية جسمانية، بل حيوانية عقلية تقرّبًا إلى الله، وتوسّلًا إلى ملكوته الأقدس، وهذا هو معنى التدبّر والنظر في أمر السماء والأرض الذي أمر الله تعالى عباده في كتابه، وحثّ عليه تأكيدًا ومبالغة في كثير من الآيات، مثل قوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا﴾ (قّ: ٦). (مفغ، ٣٦٦، ٤)

حدوث إنشائي

- إنّ السماء بما هي شخصية محسوسة وكذا غيرها من الأمور المحسوسة المادية الموجودة في عالم الدنيا أمر زماني الوجود، تدريجي الحصول، مدّة كونها البقائي عين مدّة حدوثها الإنشائي، فهذه المدّة المضروبة في الكلام الإلهي هي مدّة بقاء وجودها الذي هو عين الحدوث، ويشير إلى هذا قوله سبحانه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩). (تفسق(٦)، ٣٣، ٤)

حدوث تجدّدي

- كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل؛ وهذا سرّ عظيم، غفل عنه جمهور العلماء إلّا من خصّه الله بكونه معتنى به. فلمّا كانت حقيقة الهيولى هي القوّة والاستعداد وحقيقة الصورة لها الحدوث التجدّدي - كما سيأتي -، فللهيولى في كل آنٍ صورة أخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى أخرى بالإيجاب؛ لتقدّم حقيقة الصورة على الهيولى بالاستلزام طبعًا وتأخّر هويّتها الشخصية عنها باللحوق الانفكاكي زمانًا. فلكل منهما تجدّد ودوام بالأخرى؛ لا على وجه الدّور المستحيل، كما يستبين بتحقيق مبحث التلازم بينهما. (رسح، ٤٣، ١١)

حدوث الحادث

- حدوث الحادث إمّا من لوازم ذاته وماهيّته، أو من عوارضه الممكنة الانفكاك. أما القسم الأول فلا لميّة لثبوته لذلك الحادث إلّا إرادة الحق الأول المتعلّق بذات ذلك الشيء بالجعل البسيط الإبداعي، كما أن كون الإنسان جوهرًا ناطقًا لا لميّة له إلّا تعلّق فعل الحق به، على الوجه المذكور، أي إفادة نفس

حقيقته لا بصيرورة ذاته جوهرًا وناطقًا، إذ ذاتي الشيء لا يعلّل أصلًا؛ وكل عرض معلّل. وأما القسم الثاني فلا بدّ له من سبب مخصّص لحدوثه في وقته الذي يوجد فيه وذلك السبب أيضًا حادث معه. إذ لو كان موجودًا من قبله فإنّه لا يُحْدِث معلوله هذا، لافتقار ذلك السبب إلى مزيد حالة أو شريطة يستعدّ بها لإيجابه ذلك الحادث. إذ لو كانت ذاته كافية لما انفكّ عنه الأثر، فإذن لا يحدث السبب - بما هو سبب - ما لم تحدث تلك الحالة الزائدة على ذاته. والسؤال في تلك الحالة لازم، فيفتقر إلى سبب آخر، وهكذا؛ فإما أن يتسلسل الأسباب إلى غير النهاية أو تنتهي إلى حادث يكون حدوثه ذاته، وماهيّة به ينقطع السؤال عن لميّة حدوثه. وما يكون الحدوث والتجدّد عين ذاته وماهيّته ليس إلّا الحركة. فمصحّح حدوث الأكوان والأحداث العنصرية هي الحركات، وليست الحركات العنصرية والمستقيمة علّة لذلك التصحيح، لأنّها غير ضرورية الحصول لإمكان انقلابها إلى السكون. فإن شيئًا من الأجسام التي هي ذوات حركات مستقيمة ليس مما يلزمها الحركة لذاته من دون عارض، بل الحركة إنّما طرأت عليه من أمر خارج عن طبيعتها، مفارق عنها. (مبع، ١٧١، ٧)

حدوث ذاتي

- الحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستندًا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصًا بزمان معيّن أو كان مستمرًا في كل الزمان أو مرتفعًا عن أفق الزمان والحركة، وهذا هو الحدوث الذاتي. (سفع(١/٣)، ٢٤٦، ٦)

- في تحقيق الحدوث الذاتي: هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوّمًا بغيره بهويّته وذاته لا من جهة أخرى، فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقوّمه وجاعله كان لا شيئًا محضًا، فهو لا محالة فاقر الذات بما هي ذات مُتعلّق الهويّة بشيء مأخوذ في هويّته، ولا يؤخذ هويّته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه وفقره إليه، فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعديّة وإن كانا معًا في الزمان أو الدهر. وإن كان صفة للماهيّة فمعناه ليس كون تلك الماهيّة متعلّقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلّق ولا تقدُّم ولا تأخُّر بين المعاني - والماهيّات معرّاة عن الوجود. ولا أنّها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشيء آخر وإنّما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسيّة بسيطة، لا أنّها يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية، والسلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له، فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهيّة في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلبًا بسيطًا، وكذا كل مفهوم مسلوب عنها إلّا مفهوم نفسها، فالسلوب البسيطة كلّها صادقة إلّا سلب

نفسها، والاثباتات كلها كاذبة إلّا إثبات نفسها، إذ الماهيّة من حيث هي هي ليست إلّا هي، وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل إنّ نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه، فهذا السلب هو سلب المقيّد لا السلب المُقيّد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى. (سفع(١/٣)، ٢٧١، ٨)

- ما بالذات له تَقدُّم على ما بالغير، فكل ممكن أيس بعد ليس، إذ للماهيّة أن يكون ليست بالمعنى المذكور، ولها عن علّتها أيست، فالليس البسيط حالها في حدّ جوهرها، والأيس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود، فحالها في ذاتها متقدّم على حالها بحسب استنادها إلى الغير؛ فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات، فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها. (سفع(١/٣)، ٢٧٢، ١٠)

حدوث زماني

- معنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان، وبهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأنّ حدوثه لا يعقل ولا يتقرّر إلّا إذا استمرّ زمان قارنه عدمه، فيكون الزمان موجودًا عندما فرض معدومًا هذا خلف، ولذلك قال المعلّم الأول للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لأنّك ستعلم في مباحث الزمان إنّ الموصوف بالقبلية والبعدية إنّما يكون نفس الزمان، بمعنى إنّ ذلك من الأوصاف الذاتية لماهيّة الزمان فضلًا عن وجودها، بل كل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل، والقبلية باعتبارين بالقياس إلى ما سيأتي منه، ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه، فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم وإن كان الحدوث والتجدّد عين ذات الزمان، والحركة والزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنّه من العوارض التحليلية لماهيّة الحركة. (سفع(١/٣)، ٢٤٥، ٤)

حدوث العالم

- حدوث العالم الحسّي بجميع صوره وأعراضه على وجه البرهان، إذ قد صرّح (أفلاطون) بأنّ كل صورة متعلّقة بالهيولى فإنّها تدثر بدثور الهيولى وذلك لأنّ الهيولى شأنها الدثور والعدم وأنّ الصور شأنها التجدّد والحدوث شيئًا بعد شيء. (سفع(٢/٢)، ٢١٥، ١١)

- نعم الحدوث إذا كان وصفًا زائدًا على وجود الشيء المجعول كان السؤال باللمّية واردًا على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الأوقات، وأمّا إذا كان الحدوث والتجدّد بمنزلة الماهية ولوازمها غير المجعولة فحكمه حكم سائر الماهيات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلّقة الوجود بالفاعل الدائم دائمًا، فكما لا يلزم من كون الواجب خالقًا

للإنسان أن يكون الواجب إنسانًا والإنسان واجبًا، فكذا لا يلزم من كون المؤثّر القديم موجبًا للحادث في ذاته أن يكون الحادث قديمًا أو القديم حادثًا، لأنّ الحدوث للموجود المتجدّد الهويّة بمنزلة الذاتي المقوّم للماهيّات، والجعل غير متخلّل بين الذات والذاتيّ، فهذا حقّ الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم بما فيه ومعه. (سفع(٣/ ٢)، ٣٠٠، ٢١)

- في حدوث العالم: العالَم كلّه حادث زماني إذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني متجدّد بمعنى أن لا هويّة من الهويّات ولا شخص من الأشخاص فَلَكًا كان أو عنصرًا بسيطًا كان أو مركّبًا جوهرًا كان أو عرضًا إلّا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سبقًا زمانيًّا، وبالجملة كل جسم وجسماني متعلّق الوجود بالمادّة بوجه من الوجوه فهو متجدّد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية. (كتع، ٢٤، ١٥)

- من الآيات الدالّة على حدوث العالم قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الحديد: ٤) فالله سبحانه أخبر عن خلق المكوّنات في هذه المدّة، وذلك لأنّ الحادث التدريجي الوجود، زمان حدوثه بعينه زمان ثبوته واستمراره، إذ لا بقاء له إلّا الحدوث التجدّدي؛ فعلم بالبرهان والقرآن جميعًا أن هذا العالم الجسماني بكله حادث مسبوق بالعدم الزماني ولا بقاء للجسم الطبيعي، لأنّه في ذاته لا يخلو عن الحدوث، وما لا يخلو في ذاته عن الحدوث، فهو حادث الهوية، تدريجي الذات، متغيّر الكون؛ لكن الحقائق النوعية ثابتة الوجود في علم الله تعالى، فعلمه تعالى بالأشياء ثابت غير متغيّر والمعلومات متكثّرة متغيّرة، كما أن قدرته أزلية والمقدورات حادثة ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦). (مظه، ١١١، ٢)

- إنّ الحركة تدلّ على إثبات جوهر شريف غير متغيّر ليس بجسم ولا منطبع في جسم، ومثل هذا يُسمّى عقلًا مجرّدًا، وإنّما دلّت الحركة عليه بواسطة عدم التناهي لها، وسلب الانقطاع عنها كما بين، فلا بدّ لمحرّكها القريب من استمداد له من قوّة غير متناهية في التأثير، لاستحالة أن يكون لمتعلّق بالجسم قوّة على ما لا نهاية له، لأنّ كل جسم منقسم ولو وهمًا وبتوهّم انقسامه ينقسم القوّة التي فيه، فبعض القوّة إن كان تحريكه غير متناه، فيكون الجزء مثل الكل، وهذا محال، وإن كان تحريكه متناهيًا، وتحريك الجزء الباقي أيضًا كذلك يكون تحريك المجموع أيضًا متناهيًا، لأنّ ضمّ المتناهي إلى المتناهي مرّة أو مرّات متناهية، يوجب متناهيًا، فثبت أنّ القوة الجسمانية لا يقوى على حركة غير متناهية، إلّا أن يستمدّ من قوّة فوقها، وذلك لا يتصوّر عندنا إلّا بأن يتبدّل في مادة الجسم قوى متواردة عليها، فيفيض من تلك القوة المفارقة أبدًا قوّة بعد قوّة لحصول استعداد بعد استعداد سابق، وحركة بعد حركة بواسطتها، وهذا ممّا

يدلّ على حدوث العالم، وتبدّل السماء والأرض في كل وقت كما سيجيء، فإذن لا بدّ لهذه الحركة الدائمة من قوّة إلهية مجرّدة عن مواد العالم. (مفغ، ٣٧٥، ١٧)

حدوث النفس الإنسانية

- قد بيّنا في بعض كتبنا المبسوطة تحقيق حدوث النفس الإنسانية المجرّدة بما لا مزيد عليه، من أنّ حدوثها بما هي جوهر مفارق ليس مسبوقًا بالمادة، وإلّا لم يكن بقاؤها بعد المادة، بل البدن شرط تعلّقها وتدبيرها وتصرّفها، ولهذا يزول التعلّق والتدبير والتصرُّف بزوال البدن. ومن هنا يتبيّن أن قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ (الإسراء: ٨٥) إنّما هو لتعريف الروح، عني به أنّه جوهر بسيط من عالم الأمر والبقاء لا من عالم الخلق والفناء ولهذا عبّر عنها بالكلمة في قوله: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء: ١٧١) وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (فاطر: ١٠) وأنّه ليس للاستبهام كما ظنّه جماعة، من أنّ الله أبهم علم الروح على الخلق واستأثره لنفسه، حتى قالوا لفرط جهلهم بمنصب النبوّة: أن النبي صلى الله عليه وآله لم يكن عالمًا به، جلّ منصب حبيب الله أن يكون جاهلًا بالروح، مع أنّه عالم بالله، وقد منّ الله عليه لقوله ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٣). (سري، ١٠٥، ١٢)

- في تحقيق حدوث النفوس البشرية: ما مرّ من الكلام يكفي لإثبات أنّ هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان، إذ قد ظهر أنّها متجدِّدة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها، ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتًا فلا يلحقها نقص وقصور، ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة إلى آلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية. وأيضًا لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها، ولم يكن يسنح لها في عالم الإبداع الانقسام والتكثّر لأنّ تكثّر الأفراد مع الاتّحاد النوعي إنّما هو من خواصّ الأجسام والجسمانيّات المادية، والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال فحقّ نوعه أن يكون في شخص واحد، والنفوس الإنسانية متكثّرة الأعداد متّحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء، فيستحيل القول بأنّ لهذه النفوس الجزئية وجودًا قبل البدن فضلًا أن تكون قديمة. (سفع(٤/١)، ٣٣٠، ١١)

- لو لم يكن للجوهر النفساني الإنسي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم كونه دائمًا متّحد الوجود بالجسم النامي الحسّاس، لأنّ النفس مبدأ فصل النوع الإنساني أعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية، وكذا الحسّاس للحيوان بإزاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعية، وتلك الصور كالناطقة، والفصول الاشتقاقية بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو

جنس وإن لم يحمل عليها بما هو مادة، فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسمًا بأحد الوجهين المذكورين مع أنّهم قائلون بتجرّد الناطقة حدوثًا وبقاءًا، لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء. فهذا أحد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكمّ، وبه ينحلّ كثير من الإشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة. (سفع(٤/١)، ٣٤٦، ٢)

- في حدوث النفوس الإنسانية: اعلم أنّ نفس الإنسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء إذا استكملت وخرجت من القوّة إلى الفعل. والبرهان عليه: إنّ كل مجرّد عن المادة لا يلحقها عارض قريب لما مرّ من أنّ جهة القوّة والاستعداد راجعة إلى أمر هو بذاته قوّة صرفة ويتحصّل بالصور المقوّمة له وما هو إلّا الهيولى الجرمانية، فيلزم من فرض تجرُّد النفس عن المادة اقترانها بها، هذا خلف وستعلم بطلان التناسخ فإذن يكون حادثة. وهذا البرهان غير مبني على أنّ النفوس الإنسانية متّحدة النوع فيكون أولى مما قيل: إنّها لو كانت موجودة قبل الأبدان لم يكن متكثّرة ولا واحدة إمّا الأول فلأنّ الامتياز فيما له حدّ نوعي إمّا بالمواد أو بعوارضها أو بالفاعل أو بالغاية والعلل منحصرة في هذه والنفوس صورتها ذاتها لاتّحادها في النوع وفاعلها أمر واحد وغايتها الاتّصال به والتشبُّه له فيكون تكثُّرها إمّا بالمادة أو بما هو في حكمها كالأبدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف. وأمّا الثاني فلأنّ قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها والنفس ليست كذلك. (شهر، ٢٢١، ١١)

حدوث وتجدّد

- إنّ للنفس الإنسانيّة مقامات ونشآت ذاتيّة، بعضها في عالم الأمر والتدبير، ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء: الآية ٨٥)، وبعضها في عالم الخلق والتصوير، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ (الأعراف: ١١). فالحدوث والتجدّد إنما يطرءان لبعض نشآتها. فنقول: لمّا كانت للنفس ترقيات وتحوّلات من نشأة أولى إلى نشأة ثانية وإلى ما بعدها؛ فإذا ترقّت وتحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجودًا عقليًا إلهيًا لا تحتاج حينئذٍ إلى البدن وأحواله واستعداده. فزوال استعداد البدن إيّاها لا يضرّها دوامًا وبقاءً، إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي، لأنّ ذلك مادّي وهذا مفارِق عن المادة فليس حال النفس في أول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها إلى العقل الفعّال، فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء. ومثالها كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أولًا، واستغناؤه عنه أخيرًا، وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده إلى الشبكة أولًا، والاستغناء في بقائه عنها أخيرًا. ففساد الرحم والشبكة لا

تنافي بقاء المولود والصيد ولا يضرّه. (جمن، ٢٢٢، ٩)

حدوث وقِدَم

- الحدوث وكذا القِدَم يقالان على وجهين: أحدهما بالقياس والثاني لا بالقياس. فالأول كما يقال في الحدوث إنّ ما مضى من زمان وجود زيد أقلّ مما مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان، وأمّا الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدوث والقدم الزمانيين، وثانيهما الذاتيين. (سفع(١/ ٣)، ٢٤٤، ٦)

حدود

- إنّ الحدود أمور ذهنية انتزاعية مركّبة من أجناس وفصول غير موجودة في الخارج على وصف الوحدة والتعيّن، وليس وحدة الطبيعة الجنسية أو الفصلية أو الحدّية أو النوعية وغير ذلك وحدة بالعدد. (رسح، ١١٤، ٨)

حديث النفس

- ما يرد على القلب أولًا هو المُسمّى بالخاطر، وهو صورة علمية، كما لو خطر له مثلًا صورة امرأة وأنّها وراء ظهره في الطريق، لو التفت إليها لرآها. والثاني هيجان الرغبة إلى النظر، وهو حركة الشهوة التي في الطبع، المسمّاة بالشوق، فهذا يتولّد من الخاطر الأول، ويُسمّى ميل الطبع أيضًا، ويُسمّى الأول حديث النفس، إذ قلّما ينفكّ الإنسان في مثل تلك الحالة عن المحادثة مع نفسها. والثالث حكم القلب بأن هذا ينبغي أن يفعل، أي ينبغي أن ينظر إليها، فإنّ الطبع إذا مال لم تنبعث الهمّة والنيّة، ما لم تندفع الصوارف، فإنّه قد يمنعه حياء أو خوف من الالتفات، وعدم الصوارف ربما يكون بتأمّل، وهو على كل حال حكم من جهة العقل، ويُسمّى هذا اعتقادًا، وهو يتبع الخاطر والميل. والرابع تصميم العزم على الالتفات وجزم النيّة فيه، وهذا نسمّيه همًّا وقصدًا، وهذه الهمّة قد يكون لها مبدأ ضعيف، ولكن إذا أصغى القلب إلى الخاطر الأول حتى طالت محادثته للنفس، تأكّدت هذه الهمّة وصارت إرادة مجزومة، فإذا انجزمت، فربما يقدّم بعد الجزم فيرتكب العمل، وربما يقف بعارض ولا يعمل به ولا يلتفت إليه، وربما يعوقه عائق فيتعذّر عليه العمل. (مفغ، ٢١٤، ٢٢)

حركات اختيارية

- للحركات الاختيارية مباد مترتّبة، أبعدها عن عالم الحركات والمواد الخيال، أو الوهم بتوسّطه، أو ما فوقهما بتوسّطهما، ثم القوّة الشوقية وما بعدها، كالفاعلية والمميلة، وقبل الفاعلة قوّة أخرى في بعض الحيوانات الشريفة كالإنسان وما يتلوه، يُسمّى بالإرادة أو الكراهة العقلية أو النفسانية. (مفغ، ٥٠٣، ١١)

حركات إرادية

- أمّا في الحركات الإراديّة، ففاعلها النفس

باستخدام الطبيعة السارية في الجسم، فهي المميلة القريبة إيّاه. (رسح، ٨٥، ٣)

حركات طبيعية

- أمّا الحركات الطبيعية، فظاهر أنّ الفاعل المباشر لها هي الطبائع الخاصة للأجرام وإن كان بشركة من الفاعل المفارق لها - كما أشرنا إليه -؛ فإنّ الجوهر المفارق المقوّم للصورة الجوهرية كما أنّه يقيم كلًّا من المادة والصورة بالأخرى أو معها - كما ثبت عندهم في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة -، فكذلك هي شريكة إيّاه في إقامة كل ما يلزمها من الاستحالات والحركات وغيرها. (رسح، ٨٤، ٤)

- أمّا في الحركات الطبيعية، فلمّا لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصوّر فيها ذلك بل هي بحسب ذاتها تكاد أن تحصّل الحركة في غير زمان لو أمكن، وكذا في الحركات القسرية أيضًا إذا فرض القاسر على أتمّ ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور أيضًا بالملائمة وعدمها كما بيّن في مظانه، وإذا كان الميل في ذاته أمرًا مختلفًا متفاوتًا ففي كل من تينك الحركتين احتيج إلى ما يحدّد ميلًا يقتضيها وحالًا يتحدّد بها. (شهث، ١٥٤، ٢٢)

- الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية الحيوانية في أنّ لها مباد مترتّبة بعضها من عالم العقل والتأثير وبعضها من عالم النفس والتدبير وأدناها من عالم الطبيعة والتسخير، والكل بقضاء الله والتقدير. (شهر، ١٨٩، ١٠)

- الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية في أنّ لها مباد مترتّبة، بعضها من عالم العقل والتأثير، وبعضها من عالم النفس والتدبير، وأدناها من عالم الطبيعة والتسخير، والكل بقضاء الله والتقدير، والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها: أنّ في الحيوان إرادة متفتّة حسب دواع وقوى مختلفة، لتركبه من الأخلاط والعناصر المختلفة، وإرادة غيره على نظام واحد لبساطته، وهكذا حكم النبات، وإن كان فيه تركيب أجسام مختلفة، إلّا أنّ لقواها غرضًا واحدًا، لا حاجة لها وافرة إلى أسباب خارجة عن ذاتها، ودواع مختلفة خارجة عن قصدها. (مفغ، ٥٠٣، ١٧)

حركات قسرية

- أمّا الحركات القسرية، ففاعلها أيضًا طبيعة مشروطة بقسر قاسر. (رسح، ٨٥، ٢)

حركات متضادة

- الحركات المتضادّة هي التي أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عَرَض لأحدهما إن كان مبدأً لحركة وللآخر إن كان منتهى لتلك الحركة، وليس إذا كان شيء كالحركة متعلّقًا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضادّ في جوهره بل يعرض له بالعَرَض كالمبدئية، يجب أن

يكون تضادّ المُتعلّق به تضادًّا بالعَرَض وذلك لجواز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلّق به كالمبدئية داخلًا في جوهر المتعلّق كالحركة؛ فإنّ الجسم الحارّ والبارد يتضادّان بعارضيهما وهما التسخين والتبريد، والتضادّ بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فإنّ الحركة ليست تتعلّق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ ومنتهى، فإنّ جوهر الحركة يتضمّن التقدُّم والتأخُّر لأنّ حقيقتها مفارقة وقصد، فجوهر الحركة يتضمّن المبدأ والمنتهى فالأطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلّق بها الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقوّمة للحركة وإن كانت غير مقوّمة لموضوع الحركة فالضدّان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين. (سفع(١/ ٣)، ٢٠١، ١٣)

حركة

- إنّ التحقيق في هذا المقام هو أنّ موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخّص؛ والفاعل هو النفس، والمسافة هي خصوصيات المقادير على نعت الاتّصال والاستمرار. والإشكال بـ "إن بقاء الموضوع بشخصه لمّا كان شرطًا في كل حركة، والجسم لا يتشخّص إلّا بعوارضه المشخّصة التي من جملتها المقدار، فلا بدّ في بقاء الجسم الشخصي من بقاء مقداره وسائر مشخّصاته ساقط بأن كون هذه الأعراض من مشخّصات الجسم معناه أنها من لوازم وجوده الشخصي، وإنّما التشخّص بالحقيقة بنحو من الوجود يلزمه مقدار ما، وكيف ما، ووضع ما، وزمان ما، وأين ما؛ لا أنّ حدًّا معيّنًا من كل منها يلزم الجسم الشخصي، وإلّا لكان تبدُّل كل خصوصية منها يوجب انعدام الشخص، وليس كذلك. فظهر أن موضوع هذه الحركة هو الجسم مع مقدار ما؛ والمتبدِّل فيه المتوارد عليه هي الخصوصيات. وهكذا في الحركة في الكيف وغيرها من الأعراض المشخّصة. (جمع، ١٦٩، ١٥)

- حقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوّة إلى الفعل يسيرًا يسيرًا أو بالتدريج أو لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة. (سفع(١/ ٣)، ٢٢، ١١)

- هوية الحركة متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل. وأمّا سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين. (سفع(١/ ٣)، ٢٣، ١٤)

- إنّك قد عرفت حدّ الحركة فهي فعل أو كمال أول للشيء الذي هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة، فالقوّة للمتحرّك بما هو متحرّك بمنزلة الفصل المقوّم له ويقابله السكون تقابل العدم والعينيّة. فنقول: الحركة لكونها صفة وجوديّة إمكانية لا بدّ لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثًا لا بدّ لها من فاعل ولا بدّ من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلًا وفاعلًا فعلًا وقبولًا تجدّدين واقعين تحت

مقولتين متخالفتين، وهما مقولة أن يفعل وأن ينفعل، والمقولات أجناس عالية متباينة، ولاستحالة كون المفيض مستفيضًا بعينه فالمحرّك لا يحرّك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحرّكًا، والمتحرّك لا يتحرّك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوّة وهذا محال. والمسخّن لا يسخّن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوّة فلا بدّ أن يكون قابل الحركة متحرّكًا بالقوّة لا بالفعل وفاعلها لا بدّ وأن يكون بالفعل فيما يحرّك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوّة إذ ليست الحركة كمالًا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل. لكن هنا دقيقة مستعلم بها وهي إنّه لا بدّ في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو متحرّك بذاته متجدّد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم، وله فاعل مُحرّك بمعنى موجِد نفس ذاته المتجدّدة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلّل الجعل بين الشيء وذاتياته، وذلك لأنّ فاعل الحركة المباشر لها لا بدّ وأن يكون متحرّكًا وإلّا لزم تخلُّف العلّة عن معلولها فلو لم ينته إلى أمر وجودي متجدّد الذات لأدّى ذلك إلى التسلسل أو الدور. (سفع(١/ ٣)، ٣٨، ٤)

- لمّا علمت أنّ الحركة حالة سيّالة لها وجود بين القوّة المحضة والفعل المحض يلزمها أمر متّصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور والجمعية إلّا في الوهم يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة؛ فإمّا أن يكون هذا الثابت أمرًا بالقوّة أو أمرًا بالفعل، ومحال أن يكون بالقوّة إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلًا لا بالقوّة ولا بالفعل، فبقي أن يكون موضوعها أمرًا ثابتًا بالفعل. (سفع(١/ ٣)، ٥٩، ١٤)

- اعلم أنّ الحركة لمّا كانت متحرّكية الشيء لأنّها نفس التجدّد والانقضاء فيجب أن يكون علّته القريبة أمرًا غير ثابت الذات وإلّا لم ينعدم أجزاء الحركة فلم تكن الحركة حركة والتجدّد تجدّدًا بل سكونًا وقرارًا؛ فالفاعل المزوال لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات، وكل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهيّة غير الحركة لكن الحركة لا تنفكّ عنه وجودًا، وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلّل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب. (سفع(١/ ٣)، ٦١، ٨)

- إنّ كل جسم أمر متجدّد الوجود سيّال الهوية وإن كان ثابت الماهيّة، وبهذا يفترق عن الحركة لأنّ معناها نفس التجدّد والانقضاء. (سفع(١/ ٣)، ٦٢، ٥)

- إنّ الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلّق بأمور ستّة: الفاعل، والقابل، وما فيه الحركة، وما منه الحركة، وما إليه الحركة، والزمان. (سفع(١/ ٣)، ٧٥، ١٤)

- إنّ الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية، وكما إنّ كلًّا من هذه الأعراض القارّة وغير القارّة المسمّاة بالمشخّصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قَدْر مشترك في ما بين طرفين والمتبدّل منه خصوصيات الحدود المعيّنة؛ فكذا الحال في الجوهر الصوري. (سفع(١/ ٣)، ٩٦، ٧)
- الحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما إنّ الزمان شخص روحه الدهر، فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخّص بتشخّصها. (سفع(١/ ٣)، ٩٧، ١٦)
- إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا لا الشيء الخارج عنها إليه، وهو معنى نسبي، والأمور النسبية والإضافية تجدّدها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدّد ما نسب إليه وثباته فضلًا عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدّد؛ فهاهنا ثلاثة أشياء تجدّد شيء وشيء به التجدّد وشيء متجدّد، والأول معنى الحركة، والثاني المقولة، والثالث الموضوع، وكذا خروج الشيء من القوّة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوّة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث. (سفع(١/ ٣)، ١٠٩، ٣)
- إنّ الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلّا بتبعية ما أُضيفت إليه إذ معناها كما مرّ خروج الشيء من القوّة إلى الفعل شيئًا فشيئًا، فبالحقيقة الخارج من القوّة إلى الفعل ذلك الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدّد المتجدّد وحدوث الحادث بما هو حادث. (سفع(١/ ٣)، ١٢٩، ٥)
- إنّ اتّصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علّة لوجود الزمان، ولا شكّ إنّ وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علّة لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه، فالحركة عادة للزمان على معنى أنها توجِد أجزائه المتقدّمة والمتأخّرة، والزمان عادّ للحركة من حيث إنّه عدد لها لأنّ الحركة تتعيّن مقدارها بالزمان، مثال ذلك إنّ وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة، وأمّا وجود عددهم وعشريّتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة، فإنّ العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها، وكذا الزمان والزماني كالحركة، فإنّ الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارًا فإنّ كون المقدار مقدارًا ليس بعلّة، فالزمان يقدّر الحركة على وجهين: أحدهما يجعلها ذا قدر والثاني بدلالتها على كمّية قدرها، والحركة تقدّر الزمان بمعنى أنّه يدلُّ على قَدْره بما يوجد فيه من التقدّم والتأخّر وبين الأمرين فرق. (سفع(١/ ٣)، ١٧٩، ١١)
- المسافة فرد من المقولة، كيف أو كم أو نحوهما، والحركة هي تجدّدها وخروجها

من القوّة إلى الفعل، وهي معنى انتزاعي عقلي واتّصالها بعينه اتّصال المسافة، والزمان قدر ذلك الاتّصال وتعيُّنه أو هي باعتبار التعيُّن المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلّية بعضها لبعض بوجه فيقال إنّ اتّصال الحركة إنّما يثبت لها بواسطة اتّصال المسافة؛ فاتّصال المسافة علّة لكون الحركة متّصلة، ولا نعني بذلك إنّ اتّصال المسافة علّة لاتّصال آخر للحركة. بل اتّصال الحركة هو نفس اتّصال المسافة مضافًا إلى الحركة. فالمسافة كما إنّها علّة لوجود الحركة كذلك علّة لاتّصالها إذ يمكن لأحد أن يتصوّر حركة لا متّصلة كما هي عند القائلين بالجزء، وأمّا كون الزمان متّصلًا فليس ذلك بعلّة لأنّ ماهيّته الكم المتّصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علّة وعلّته ليست اتّصال المسافة فقط بل اتّصالها بتوسّط اتّصال الحركة يعني إنّ اتّصالها من حيث أنّه اتّصال الحركة علّة لوجود الزمان. (سفع(١/ ٣)، ١٨٠، ١٥)

- إنّ الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهيّة له إلّا الكون المذكور، والوجود خارج عن المهيّات الجوهرية والعرضية، والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز أن يكون خارجًا عن مهيّة الأنواع، فالحركة ليست بجنس فضلًا عن أن تكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة أنّ وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلّقت به. (سفع(٢/ ١)، ٤، ١٥)

- المهيّة التي هي وراء الوجود إمّا أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة، فهي إمّا أن يتصوّر ثباتها أو لا يتصوّر، فإن لم يتصوّر ثباتها فهي الحركة وإن تصوّر ثباتها، فإمّا أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة، وأمّا أن يعقل دون ذلك، فإمّا أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزُّؤ أولًا، فإن أوجب فهو الكمّ وإلّا فهو الكيف، فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميّزات عن كل واحد من أطراف التقسيم، فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث أنّها قارّة امتاز عن الحركة، ومن حيث أنّها لا تحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة، ومن حيث أنّها لا تحوج إلى اعتبار تجز، امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة، ثم أخذ في بيان أنّ متى والأين وغيرهما لا يعقل إلّا مع النسبة، وساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام. (سفع(٢/ ١)، ٥، ٣)

- الحركة ليست من الهويّات الخارجية، بل أمر عقلي معناها نفس الخروج من القوّة إلى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لأن تكون عنوانًا لحقيقة خارجية، والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجودها من القوّة إلى الفعل تدريجيًّا فوجوده لا محالة تدريجي،

وحدوثه بعينه يلزم الزوال، وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتّصال، وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لأنّه ليست في الحركة حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء آخر وخروجه إلى الفعل يسيرًا يسيرًا، فالحركة عبارة عن متحرّكية شيء آخر في الحصول لا متحرّكية نفسها، وإلّا لتسلسلت الحركات إلى غير نهاية. (سفع(٣/ ٢)، ٢٨٥، ٧)

- الحركة لكونها صفة لا بدّ لها من قابل، ولكونها حادثة - بل حدوثًا - لا بدّ لها من فاعل، ولا بدّ من أن يكونا متغايرين؛ لاستحالة كون الشيء فاعلًا وقابلًا فعلًا وقبولًا تجدّديّين، وكون معطي الكمال قاصرًا عنه. فالمحرِّك لا يحرِّك نفسه، بل لشيء لا يكون في نفسه متحرّكًا، فيكون حركته بالقوّة؛ والحارّ لا يسخّن نفسه، بل لأمر يكون سخونته بالقوّة. فقابل الحركة أمر بالقوّة؛ وفاعلها أمر بالفعل، إمّا من هذه الجهة وإمّا من كلّ جهة. ولا محالة ينتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كلّ وجه، دفعًا للدّور أو التسلسل؛ كما أنّ جهات القوّة ترجع إلى أمر بالقوّة من كلّ وجه إلّا كونه بالقوّة، دفعًا لهما. (رسح، ٤٢، ٤)

- لمّا كانت الحركة معناها التجدّد والانقضاء، فيجب أن يكون علّتها القريبة أمرًا غير ثابت الذّات؛ وإلّا لم ينعدم أجزاء الحركة، فلم يكن الحركة حركة بل سكونًا، ولا التجدّد تجدّدًا بل قرارًا. فالفاعل المباشر لها ليس عقلًا محضًا من غير واسطة، لعدم تغيّره؛ ولا نفسًا من حيث ذاتها العقليّة، بل إن كانت النّفس محرّكة، فهي إمّا من حيث كونها في الجسم أو من حيث تعلّقها به، فيكون إمّا طبيعة أو في حكم طبيعة. ثمّ إنّ الحركة إمّا طبيعية أو قسرية أو إرادية: فإن كانت الأولى، فظاهر أنّ فاعلها الطبيعة. وكذا إن كانت قسرية؛ لأنّ القاسر علّة معدّة للحركة وليس فاعلًا لها، وإلّا لزالت مع زواله، وليس كذلك؛ وأيضًا القواسر لا بدّ من انتهائها إلى الطبائع - كما حقّق. وأمّا الإرادية، فالنفس وإن كانت يُظنّ بها أنّها هي الفاعلة القريبة، إلّا أنّ التحقيق أنّها لا تفعل إلّا من جهة كونها طبيعة نازلة أو مستخدمة إيّاها أو قواها المادية. (رسح، ٤٥، ٤)

- إنّ الحركة عبارة عن خروج الشّيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا، وهو معنى نسبي؛ والأمور النسبية والإضافية تجدّدها وثباتها تابعان لتجدّد ما نسبت هي إليه وثباته، سيّما إذا كان مفهومها عين الانقضاء والتجدّد. فههنا "تجدُّد شيء" و"شيء متجدّد في ذاته": فالأوّل هو معنى الحركة والثاني هو المتحرّك في ذاته؛ وكذا ههنا حدوث شيء وشيء حادث في نفسه؛ وكذا خروج الشيء من القوّة إلى الفعل معناه غير معنى الشيء الخارج من القوّة إلى الفعل. (رسح، ٥٣، ٥)

- كما أنّ في "الأبيض" أمورًا ثلاثة "أبيضيّة"، وهو معنى نسبي وجوده في العقل، لكنّه ينتزع من موضوع خارجي،

وبهذا الاعتبار ينسب إلى الخارج؛ و"ما به الأبيضيّة"، أعني الأبيض لذاته، وهو الكيفيّة المحسوسة المفرّقة للبصر لذاته؛ و"شيء ذو بياض"، وهو الجسم؛ فكذلك فيما نحن فيه: فـ "الخروج التجدّدي من القوّة إلى الفعل" هو معنى نفس الحركة، ووجودها في الذهن بحسب الخارج؛ وأمّا "ما به الخروج منها إليه"، فهي الطبيعة؛ وأمّا "الشيء القابل للخروج"، فهي المادّة. وأمّا "المُخرِج"، فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي. وأمّا "قدر الخروج"، فهو الزمان؛ فإنّ حقيقته ليست إلّا مقدار التجدّد والانقضاء، وليس وجوده وجود أمرٍ مغايرٍ لما يتقدّر به؛ على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي؛ حيث إنّه ليس له امتداد سوى امتداد الجسمية، كما حقّق أنّ الفرق بينهما بالتعيّن الامتدادي واللاتعيّن. (رسح، ٥٣، ١٣)

- فالحقّ أنّ الحركة كما يجوز في الكمّ والكيف والوضع يجوز أيضًا في الصور الجوهرية الجسمانية. وكما أنّ كلًّا من هذه الأعراض المسمّاة بـ "المشخّصات" معتبرة في بقاء الجسم الشخصي على وجهٍ غير معتبرة فيه على وجهٍ - إذ الباقي من كل منها في موضوع الحركة قدر مشترك ما بين طرفين، والمتبدّل هو خصوصيات كل منها من الحدود المعيّنة -؛ فكذا الحال في الجوهر الصوري. وكما أنّ للسواد عند اشتداده فردًا شخصيًّا زمانيًّا مستمرًّا ومتّصلًا بين المبدأ والمنتهى. وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوّة متخالفة بالمعنى والمهيّة عند المشّائين؛ فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمرّ ومتّصل، وله حدود كذلك. (رسح، ٨١، ١٣)

- إنّ الحركة أمر نسبي، ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلّا بتبعيّة ما أضيفت إليه، إذ معناها - كما مرّ - خروج الشيء من القوّة إلى الفعل شيئًا فشيئًا؛ فبالحقيقة، الخارج المتجدّد ذلك الأمر الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدّد المتجدّد وحدوث الحادث بما هو حادِث. (رسح، ١١٩، ٨)

- إنّ الحركة - لكونها أمرًا بالقوّة - لا يمكن تقدّمها على حادث موجود بالفعل، والكلام في العلّة الموجبة للشيء، والعلّة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه؛ فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجودًا معه زمانًا متقدّمًا عليه طبعًا، ويجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله، والحركة ليست موجودة بالفعل. (رسح، ١٢٠، ٢)

- الحركة من الأحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو، والسكون مقابل له تقابل العدم والمَلَكة. (شهث، ١٠٣، ١٧)

- إنّ المأخوذ في تعريف الزمان إنّما هي الحركة باتّصالها بحسب المسافة، والمأخوذ في تعريف الحركة إنّما هو الزمان الممتدّ المتّصل بنفس ذاته، لأنّ التي قصد تحديدها إنّما هي حقيقة الحركة بحسب اتّصالها التي لها من قبل الزمان

فلا دور. (شهث، ١٠٤، ٢٢)

- اعلم أنّ لفظ الحركة يطلق على معنيين: أحدهما توسّط الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث أي حدّ يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدّي الطرفين، فهذا هو صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيّرة بتبدّل حدود التوسّط، إذ كون المتحرّك متوسّطًا ليس لأنّه في حدّ دون حدّ بل لأنّه على الصفة المذكورة، ثم إنّ ذلك التوسّط وإن كان بحسب ذاته واحدًا شخصيًّا مستقرًّا لكن بواسطة نسبته إلى حدود المسافة الغير المتناهية بالفَرَض مما يقبل انقسامًا بغير نهاية بالفَرَض، إذ له حدود بالقوّة من جهة اتّصال موافاة حدود المسافة فهو مستقرّ بحسب الذات غير مستقرّ بحسب النسبة إلى تلك الحدود، فكما أن كل حدّ في المسافة المتّصلة وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوّة، فكذلك كون كل من هذه الأكوان لا يكون إلّا بالقوّة، فهذا المعنى من الحركة وجوده بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، فلذلك وسموها بأنّها كمال أول لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوة، وثانيهما ما يحصل من الأول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبته إلى حدود المسافة وهو أمر متّصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها، وهذا الأمر يُسمّى الحركة القطعية والأول الحركة التوسّطية، والتوسّطية كأنها فاعلة للقطعية، مثال ذلك: النقطة المنتقلة كرأس مخروط مماس بسطح يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطًا فقد يعرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط تفرض فيه نقطة متوهّمة ليس شيء منها فاعلة له أو جزأ به بل متأخّرة عنه. ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتّصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسّطية، وأشياء كالنقطة المفروضة فيه التي لم تفعله بل تأخّرت عنه، وهي الأكوان المفروضة حسب انفراض حدود المسافة، وفي الزمان أيضًا شيء كالراسم يقال له الآن السيّال، وشيء كالمرسوم يقال له الزمان المتّصل وأشياء كالحدود والنهايات يقال لكلّ منها الآن بالمعنى الآخر، وكل من الأمور الثلاثة في كل واحد من الأشياء الثلاثة ينطبق على نظيريه في الأخيرين وليس الباقي مع المتحرّك إلّا الواحد المستمرّ من كل منها، ضرورة أنّه لا يكون مع المستقلّ خطّ المسافة إذ قد خلفه ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت، ولا الزمان المتّصل فقد مضى، فإذن إنّما يكون معه من القطع التوسّط ومن المسافة النقطة أو ما في حكمه، ومن الزمان الممتدّ ذلك الآن. (شهث، ١٠٤، ٢٥)

- اعلم أنّ الحركة لمّا كانت عَرَضًا قائمًا بغيره فلا بدّ له من قابل وفاعل، أما القابل لها فلا بدّ أن يكون أمرًا ثابتًا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت، أمّا أن يكون أمرًا بالقوّة فقط أو بالفعل فقط أو ذا جهتين،

فالأوّل محال إذ العَرَض لا بدَّ له من متقوِّم بالفعل وكذا الثاني لأن ما بالفعل مطلقًا قد حصل له جميع ما يجب له ولم يكن له أمر منتظر أصلًا، وما ليس فيه معنى ما بالقوّة لم يتحرّك إذ كل مُتحرِّك يطلب بالحركة شيئًا لم يحصل له بعد، وأيضًا فإنّ الحركة أمر طارئ على الشيء ويجب أن يكون الحركة موجودة في شيء مركّب ممّا بالقوة وممّا بالفعل وهو الجسم. وأما الفاعل للحركة فيجب أن يكون أمرًا غير الجسم بما هو جسم كما أشير إليه بقوله: وكل متحرّك فله مُحرِّك غير جسمية، أمّا ما يتحرّك بأسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب فالأمر في أنّ حركته من جهة أمر خارج عنه ظاهر، وأمّا الذي لا يعرف له مُحرِّك من خارج ففي كونه متحرّكًا من غيره يحتاج إلى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة. (شهث، ١٠٦، ٢١)

- إنّ الحركة تتعلّق بأمور ستّة وهي: المتحرّك والمُحرِّك وما فيه الحركة وما منه الحركة وما إليه الحركة والزمان، وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار أمرين من هذه الستّة. وهما: المُحرِّك وما فيه الحركة كما فعله المُصنِّف، والأنسب تقديم التقسيم باعتبار الفاعل. (شهث، ١٠٩، ٢)

- اعلم أنّه لا بدَّ لكل حركة من أمور ثلاثة: زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطء، وكل حركتين متّفقتين في أمرين من هذه الأمور فلا بدَّ من اتّفاقهما في الأمر الثالث أيضًا، وكل متّفقين في واحد من هذه الأمور فلو اختلفتا في أحد الأمرين الباقيين على نسبة فلا بدّ من اختلافهما في الأمر الآخر منهما على تلك النسبة. فإن اتّفقتا مثلًا في حدّ من السرعة والبطء واختلفتا في الباقيين كانت نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي، وإذا اتّفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل. وإذا اتّفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة. (شهث، ١٥١، ٢٧)

- إنّ الحركة مما يقبل الشدّة والضعف بحسب حدود السرعة والبطء ولا يتصوّر مهيّتها إلّا مع حدّ من تلك الحدود فلا بدّ في تحصّلها في ضمن مرتبة منها من مخصّص، والمخصّص لا يمكن أن يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر أيضًا لانتهاء القسر إلى الطبيعة كما بين في محلّه. نعم، إذا كانت الحركة نفسانية فللنفس أن تحدّد حالها من السرعة والبطء بواسطة إدراك مرتبة منهما بقوّتهما الخيالية يكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل تتحصّل الحركة على حدّ معيّن من السرعة والبطء، فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هي هي لا يمكن عنه تحقّق الحركة لعدم وجود المحدّد لحركته، اللّهم إلّا إذا كانت الحركة نفسانية فإنها تحدّد النفس حالها من السرعة والبطء بحسب تخيّل حدّ ملائم

من الحدود وانبعاث ميل نفساني بحسبه محصل لوجود الحركة على ذلك الحدّ. وأمّا في الحركات الطبيعية، فلمّا لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصوّر فيها ذلك بل هي بحسب ذاتها تكاد أن تحصّل الحركة في غير زمان لو أمكن، وكذا في الحركات القسرية أيضًا إذا فرض القاسر على أتمّ ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور أيضًا بالملائمة وعدمها كما بيّن في مظانه، وإذا كان الميل في ذاته أمرًا مختلفًا متفاوتًا ففي كل من تينك الحركتين احتيج إلى ما يحدّد ميلًا يقتضيها وحالًا يتحدّد بها. (شهث، ١٥٤، ١١)

- إنّ الحركة لا بدّ لها من قابل وفاعل، ولا يجوز أن يكونا واحدًا لأنّ أحدهما مكمِّل مفيد والآخر مستكمِل مستفيد، فكل جسم متحرّك، فله مُحرِّك غيره، ولو كان الجسم بما هو مُتحرِّكًا لم يسكن البتّة ولكانت الأجسام كلها متحرِّكة دائمًا. (شهر، ٨٣، ٢٠)

- كل متحرِّك يحتاج إلى ما يخرجه من القوّة إلى الفعل، وهذا الخروج هو الحركة، والحركة أمر وجودها خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا دفعة، فقابلها أمر بالقوّة بما هو بالقوّة. (شهر، ٨٤، ٦)

- الزمان مقدار التجدّد والتبدّل، والحركة معناها تجدّد حال الشيء وخروجه من القوّة إلى الفعل تدريجًا، وهي أمر نسبي عقلي مصدري انتزاعي لأنّها نفس التجدّد، والخروج المذكور لا ما به التجدّد والخروج منها إليه. والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه، وما به الخروج من القوّة إلى الفعل هو الفرد التدريجي من المقولة. (كتع، ٢٦، ٤)

- الذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم، وهي الحركة، غير صالح لذلك. فإنّ الحركة أمر عقلي إضافي عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه، وهو من الوجود الحدوثي والحدوث التدريجي، والزمان كمية ذلك الخروج والتجدّد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوّة إلى الفعل تدريجًا، والزمان مقداره. وشيء منهما لا يصلح أن يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم، وكذا الأعراض، لأنّها تابعة في الثبات والتجدّد لمحالها. (كمش، ٦٥، ١٢)

- تدلُّ الحركة أيضًا من حيث عرضيتها على أنّ لها محلًا، ومن حيث حدوثها وتجدّدها على أنّ محلّها ذو قوة انفعالية، ومن حيث ثبوتها على أنّ لها فاعلًا مؤثّرًا هو غير قابلها المتأثّر المنفعل، لاستحالة الوحدة في جهتي الانفعال والفعل. فكل جسم متحرِّك لا بدّ له من مبدأ غير الجسمية المشتركة بين الأجسام الساكنة والمتحرّكة. فلو كانت ناشئة من جهة جسمية الجسم لامتنع السكون في الأجسام بوجه. فهذا المبدأ الفاعلي إن كان في الجسم البسيط، فإن كان قائمًا به في ذاته فيُسمّى "طبيعة"

والحركة "طبيعية"، وإن لم يكن قائمًا به فإن كان تحريكه إيّاه على سبيل المباشرة والتشوّق والاستكمال فيُسمّى "نفسًا فلكية" والحركة "نفسانية فلكية"، وإن لم يكن كذلك بل على سبيل التشويق والإمداد فالمبدأ عقلي والحركة عبادة إلهية. وإن كان في الجسم المركّب فإن لم يكن ذا فنون الحركات فيُسمّى "صورة معدنية". (مبع، ١٦٤، ٨)

- حدوث الحادث إمّا من لوازم ذاته وماهيّته، أو من عوارضه الممكنة الانفكاك. أما القسم الأول فلا لميّة لثبوته لذلك الحادث إلّا إرادة الحق الأول المتعلّق بذات ذلك الشيء بالجعل البسيط الإبداعي، كما أن كون الإنسان جوهرًا ناطقًا لا لميّة له إلّا تعلّق فعل الحق به، على الوجه المذكور، أي إفادة نفس حقيقته لا بصيرورة ذاته جوهرًا وناطقًا، إذ ذاتي الشيء لا يعلّل أصلًا؛ وكل عرض معلّل. وأما القسم الثاني فلا بدّ له من سبب مخصّص لحدوثه في وقته الذي يوجد فيه وذلك السبب أيضًا حادث معه. إذ لو كان موجودًا من قبله فإنّه لا يُحْدِث معلوله هذا، لافتقار ذلك السبب إلى مزيد حالة أو شريطة يستعدّ بها لإيجابه ذلك الحادث. إذ لو كانت ذاته كافية لما انفكّ عنه الأثر، فإذن لا يحدث السبب - بما هو سبب - ما لم تحدث تلك الحالة الزائدة على ذاته. والسؤال في تلك الحالة لازم، فيفتقر إلى سبب آخر، وهكذا؛ فإما أن يتسلسل الأسباب إلى غير النهاية أو تنتهي إلى حادث يكون حدوثه ذاته، وماهيّة به ينقطع السؤال عن لميّة حدوثه. وما يكون الحدوث والتجدّد عين ذاته وماهيّته ليس إلّا الحركة. فمصحّح حدوث الأكوان والأحداث العنصرية هي الحركات، وليست الحركات العنصرية والمستقيمة علّة لذلك التصحيح، لأنّها غير ضرورية الحصول لإمكان انقلابها إلى السكون. فإن شيئًا من الأجسام التي هي ذوات حركات مستقيمة ليس مما يلزمها الحركة لذاته من دون عارض، بل الحركة إنّما طرأت عليه من أمر خارج عن طبيعتها، مفارق عنها. (مبع، ١٧١، ١٩)

- إنّ الحركة تدلّ على إثبات جوهر شريف غير متغيّر ليس بجسم ولا منطبع في جسم، ومثل هذا يُسمّى عقلًا مجرّدًا، وإنّما دلّت الحركة عليه بواسطة عدم التناهي لها، وسلب الانقطاع عنها كما بين، فلا بدّ لمحرّكها القريب من استمداد له من قوّة غير متناهية في التأثير، لاستحالة أن يكون لمتعلّق بالجسم قوّة على ما لا نهاية له، لأنّ كل جسم منقسم ولو وهمًا وبتوهّم انقسامه ينقسم القوّة التي فيه، فبعض القوّة إن كان تحريكه غير متناه، فيكون الجزء مثل الكل، وهذا محال، وإن كان تحريكه متناهيًا، وتحريك الجزء الباقي أيضًا كذلك يكون تحريك المجموع أيضًا متناهيًا، لأنّ ضمّ المتناهي إلى المتناهي مرّة أو مرّات متناهية، يوجب متناهيًا، فثبت أنّ القوة الجسمانية لا يقوى على حركة غير متناهية، إلّا أن يستمدّ من

قوّة فوقها، وذلك لا يتصوّر عندنا إلّا بأن يتبدّل في مادة الجسم قوى متواردة عليها، فيفيض من تلك القوة المفارقة أبدًا قوّة بعد قوّة لحصول استعداد بعد استعداد سابق، وحركة بعد حركة بواسطتها، وهذا ممّا يدلّ على حدوث العالم، وتبدّل السماء والأرض في كل وقت كما سيجيء، فإذن لا بدّ لهذه الحركة الدائمة من قوّة إلهية مجرّدة عن مواد العالم. (مفغ، ٣٧٥، ٤)

- الحقّ أنّ الحركة نفس الخروج التجدّدي من القوة إلى الفعل، فهي أمر اعتباري عقلي، وإنّما الخارجة من القوة إلى الفعل هي الطبيعة، وأمّا القابل للخروج فهي المادة، وأمّا المخرج منها إليه فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي، وأمّا الزمان فهو مقدار الخروج، فحقيقة الزمان ليست إلّا مقدار التجدّد والانقضاء، نسبته إلى الحركة نسبة الطبيعة السيّالة إلى الصورة العقلية الباقية عند الله من كل نوع جسماني. (مفغ، ٣٩٠، ٣)

- إنّ الحركة هي نفس خروج الشيء من القوّة إلى الفعل، لا ما به يخرج من القوّة إلى الفعل. (مفغ، ٣٩١، ٧)

حركة إرادية

- اعلم أنّ كل حركة إرادية فلها مبادٍ مترتّبة، فالمبدأ القريب هو القوّة المحرّكة أي المباشرة لها، وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو، والذي قبله هو هو الإرادة المسمّاة بالإجماع، والذي قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيُّل، وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقة حركة القوّة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصوّر يفعل الشوق، والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال، كما سيتّضح لك من ذي قبل إنشاء الله تعالى من أنّ تصوّر النظام الأعلى علّة لصدور الموجودات من غير حاجة إلى شوق ولا استعمال آلة، ثم إذا تحرّك الشوق إلى الإجماع وتحقّق الإجماع خدمته القوّة المحرّكة التي في الأعضاء، فقد ثبت إنّ الحركات الإرادية تتمّ بالأسباب المذكورة. (سفع(١/٢)، ٢٥١، ٨)

حركة إرادية نفسانية

- قد علمت أنّ لكل موجود حركة جبلية وتوجّهًا غريزيًّا إلى مسبّب الأسباب، وللإنسان مع تلك الحركة الجبلية حركة إرادية نفسانية لباعث ديني، وهذا المعنى أي تقلُّب الوجود في أطواره الكمالية مشاهد مكشوف لأهل البصيرة في أكثر الموجودات، وخصوصًا في الإنسان لسعة دائرة وجوده وعظم قوسه الصعودية إذا لم ينحرف عن صراط ربّه ولم يسقط عن فطرته. (سري، ١٩١، ٧)

حركة بالذات

- أمّا الحركة بالذات فتنقسم إلى طبيعية وإرادية وقسرية، وأمّا مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة والتي بالعَرَض وإن لم يخرج العرضية من

الأقسام الثلاثة. (سفع(١/٣)، ٢١١، ٤)

حركة بالعَرَض

- ما من جوهر إلّا وله أو فيه ضرب من التغيُّر كيف وقد ثبت تجدّد الطبيعة، فالساكن من جهة متحرّك من جهة أخرى، وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته، ثم إنّ الزمان يتعلّق عندنا بتجدّد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيّما ما للجرم الأقصى، ويتقدّر به سائر الحركات الأينيّة والوضعية وبواسطتها يتقدّر التي في الكيف والكم، وأمّا تجدّد غيرها من المقولات كالإضافة والملك وما يجري مجراهما حتى الأعدام والإمكانات فهي حركة بالعَرَض لا بالذات وفيها تقدّم وتأخّر في الزمان بالعَرَض. وأمّا حيث تغيّرها بل من حيث ثباتها، إذ ما من شيء إلّا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغيُّر فتلك المعيّة أيضًا دهرية، وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعيّة هي السرمد، وليست بإزاء هذه المعيّة ولا التي قبلها تقدّم وتأخّر ولا استحالة في ذلك فإنّ شيئًا منها ليس مضايفًا للمعيّة حتى تستلزمها. (سفع(١/٣)، ١٨٢، ١٣)

- كل ما يوصف بالحركة فإمّا أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقترنه فالثاني يسمّى حركته بالعرض. والأول إمّا أن يكون سبب حركته موجودًا فيه أو خارجًا عنه فإن خرج فالحركة قسرية، والذي ليس بخارج فإمّا أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية وإلّا فطبيعية. (سفع(١/٣)، ٢١١، ٨)

حركة جبلية

- الحكماء أثبتوا للطبائع حركة جبليّة إلى غايات ذاتيّة، ولكل ناقص شوقًا غريزيًّا إلى كماله. وكل ناقص إذا وصل إلى كماله اتّحد به وصار وجوده وجودًا آخر. وهذه الحركة الجبليّة في هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معاين مشهود لصاحب البصيرة. فإذا ترقّت النفس الإنساني في استكمالها وتوجّهاتها إلى مقام العقل واتّحدت بالعقل الفعّال بعد أن كانت عقلًا منفعلًا أخلعت عن المادة والحدثان. وتجرّدت عن القوة والإمكان، وصارت باقية ببقاء الله من غير تغيّر وفقدان. (جمن، ٢٢٣، ١٣)

- قد علمت أنّ لكل موجود حركة جبلية وتوجّهًا غريزيًّا إلى مسبّب الأسباب، وللإنسان مع تلك الحركة الجبلية حركة إرادية نفسانية لباعث ديني، وهذا المعنى أي تقلُّب الوجود في أطواره الكمالية مشاهد مكشوف لأهل البصيرة في أكثر الموجودات، وخصوصًا في الإنسان لسعة دائرة وجوده وعظم قوسه الصعودية إذا لم ينحرف عن صراط ربّه ولم يسقط عن فطرته. (سري، ١٩١، ٦)

حركة جبلية وحركة ذاتية

- قد علمت أنّ لكل موجود حركة جبلية وتوجّهًا غريزيًّا إلى مسبّب الأسباب،

وللإنسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة أخرى ذاتية منشأها حركة عرضية في كيفيّة نفسانية لباعث ديني، وهي المشي على منهج التوحيد ومسلك الموحّدين من الأنبياء والأولياء وأتباعهم. (سفع(٤/ ٢)، ٢٨٤، ٤)

حركة زمانية

- إنّ الموجود في نفس الأمر لا يخلو إمّا أن يكون موجودًا في مرتبة نفس ذاته من حيث "هي هي" أي كما أنّه موجود في نفس الأمر فكذلك موجود عند ملاحظة الذات من حيث هي الذات مع قطع النظر عن اعتبار شيء آخر معه حتى يكون موجودًا بجميع الإعتبارات الواقعة في نفس الأمر منشأ لصحّة الحكم عليه بالموجودية ومصداقًا لحمل الموجود فيكون وجوده واجبًا لذاته بذاته وهو المطلوب. أو لم يكن كذلك بل يكون أيسًا بعد ليس وفعلًا عقيب قوّة كالماهيّات الإمكانية حيث أنّها وجدت بعد إن لم يكن موجودة وصارت بالفعل حينما كانت بالقوّة بحسب ذواتها وإن لم يكن كذلك في الواقع. وهذه الصيرورة نحو من التغيُّر فكأنّه حركة ذاتية، كما أن الانتقال في المقولات الأربع المشهورة على التدريج حركة زمانية. فإذا احتاج الشيء في التغيُّر عمّا كان عليه بحسب صفة من صفاته كالأين والوضع وغيرهما الذي يقال له: الحركة الزمانية إلى مغيِّر، يغيِّره عن ذلك كما ثبت في موضعه؛ فبأن يحتاج في التغيُّر عمّا كان عليه بحسب نفس ذاته من حيث هي إليه، كان أولى وللقبول أحرى. (مبع، ١٦، ١٨)

حركة طبيعية

- إنّ المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا: كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر أو كونها في وقت للطبيعة بالقوّة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة إلى حالها وكذا عند خروجها من القوّة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها. (سفع(١/ ٣)، ٢١٤، ٩)

حركة فلكية

- المتحرِّك بالطبع إمّا أن لا يكون معه إرادة كحركة النار إلى فوق فيسمّى متحرِّكًا بالطبيعة وإن كان معه إرادة فيسمّى حركة فلكية. (شهر، ١٠٣، ١٦)

حركة في الجوهر الشخصي

- كل شخص جسماني يتبدّل عليه هذه المشخّصات كلًا أو بعضًا - كالزمان والوضع والكمّ والأين وغيرها - فتبدُّلها تابع لتبدّل الوجود، بل عينه بوجه؛ فإنّ وجود الطبيعة الجسمانية يحمل عليه بالذّات أنّه الجوهر المتّصل الوضعي المتكمّم الزماني المتحيّز لذاته، فتبدّل الأوضاع والأزمنة والأيون والمقادير يوجب تبدّل الوجود الشخصي للجوهر الجسماني. وهذا هو الحركة في الجوهر الشخصي؛ إذ وجود الجوهر جوهر، كما أنّ وجود العَرَض عَرَض. (رسح، ٥٧، ١٣)

حركة في مقولة

- معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرّك في كل آن فرد من تلك المقولة، فلا بدَّ لما يقع فيه الحركة من أفراد آنيّة بالقوّة. (سفع(١/ ٣)، ٧٩، ٢)
- لم يبقَ من المقولات التي يتصوّر فيها الحركة إلّا أربع عند الجمهور وخمس عندنا: الجوهر، والكيف، والكم، والأين، والوضع، والسكون يقابلها تقابل الضدّ أو العدم. (سفع(١/ ٣)، ٧٩، ١١)
- إنّ الحركة في مقولة عبارة عن حصولها شيئًا فشيئًا، فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر، فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه وإلّا لكان الآني زمانيًا بل الآن زمانًا. (سفع(١/ ٣)، ١٨٨، ١١)
- متى هو نسبة الحركة أو المتحرّك إلى الزمان ووقوع الحركة في الثلاثة الأخيرة يستلزم وقوع التدريجي في الدفعي، لأنّ معنى الحركة في مقولة أن يكون للمتحرّك في كل آن من آنات زمان حركته فرد آخر من أفرادها، والبسائط، كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام في الشدّة والضعف طويل. (شهر، ٢٤، ٤)

حركة قسرية

- كل ما يوصف بالحركة فإمّا أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقترنه فالثاني يسمّى حركته بالعرض. والأول إمّا أن يكون سبب حركته موجودًا فيه أو خارجًا عنه فإن خرج فالحركة قسرية، والذي ليس بخارج فإمّا أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية وإلّا فطبيعية. (سفع(١/ ٣)، ٢١١، ٩)
- الثاني (أي المتحرّك): إن كانت حركته كحركة الحجر إلى فوق فيسمّى حركة قسرية وإن كانت كحركة راكب السفينة فيسمّى متحرّكًا بالعَرَض. (شهر، ١٠٣، ١٧)

حركة قطعية وحركة توسطية

- الحركة القطعية التي هي ذات هويّة متكمّمة اتّصالية منقسمة انقسام المقادير إلى لا نهاية من الأجزاء المتشابهة في الحدّ والاسم سواء كانت عين المقولة التي وقعت فيها الحركة أو غيرها، ولإثباته وجه آخر مذكور في الخلسة الملكوتية، بيانه أنّ المتحرّك ما دام كونه متحرّكًا له باعتبار الحركة التوسّطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسّطة بين المبدأ والمنتهى وهي ليست منطبقة على شيء من أجزاء المسافة وإلّا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها إلّا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود. فلو لم يتحقّق في الخارج إلّا الحركة التوسّطية يلزم أن لا ينال المتحرّك شيئًا من أجزاء المسافة، فيكون لا محالة ينتقل من حدّ إلى حدّ آخر بلا موافاة قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب أجزاء غير متناهية تفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية، فيكون

جميع الحدود مدركة وجميع المقادير متروكة وهذا أشدّ أنحاء الطفرة حيث تقع في جميع أجزاء المسافة، ولي فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة. (شهث، ١١٠، ٢٠)

حركة مستديرة

- الحركة المستديرة يجوز اتّصالها دائمًا، فهي غنية عن سائر الحركات، وسائر الحركات لا يستغني عن الدورية؛ فهي أقدم الحركات طبعًا. (رسح، ٩١، ٧)
- أمّا أنّ المستديرة أدوم الحركات، فلِما علمت أنّ غيرها منقطعة إلى سكون، لأنّه عدمها، وهو - لكونه عدمًا خاصًّا تصحبه قوّة أو ملكة مفتقرتين إلى قابل زماني متجدّد الوجود - يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها؛ وقد علم أنّ حافظ الزمان ومقيمه هي الحركة المستديرة. (رسح، ٩١، ١٣)
- أمّا أنّها (الحركة المستديرة) أتمّها، فلأنّها في نفسها لا تحتمل الزيادة في الكمّيّة كباقي الحركات، ولا الاشتداد والتضعّف في السرعة والبطء، لأنّ فاعلها وغايتها ليس أمرًا محسوسًا، بل أمرًا عقليًّا غير متفاوت في القرب إليه والبُعد عنه، لكونه خارجًا عن هذا العالم؛ كما يتفاوت غاية الطبيعة، ويشتدّ حركتها أخيرًا في السرعة كلّما قرب من الحيّز الطبيعي، والقسرية تضعف أخيرًا كلّما بعدت عن القاسر؛ وذلك لأنّ الشيء كلّما قَرُب من مبدئه وأصله، يكون أشدّ وأقوى، وكلّما بَعُد عنه، يكون أضعف وأوهن. وأمّا أنّها أشرفها، فلأنّها تامة، والتام أشرف من الناقص؛ فالدورية أشرف من سائر الحركات. (رسح، ٩١، ١٤)

حركة مستقيمة

- العقل يقتضي قبل النظر في الوجود بأنّه إن كان في الوجود تركيب فلا بُدَّ من حركة آخذة من جهة منتهية إلى جهة أخرى. الحركة المستقيمة لا بدَّ لها من جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع. أما تحديدهما فلأنه لا محالة يكون الجهة في بعد ويكون مشارًا إليهما بالإشارة الحسّية. (مبع، ١٦٥، ١٩)
- هذا التركيب المشاهد في الأجسام التي عندنا يدلّ على وجود الحركة المستقيمة، ويدلّ الحركة من جهة مسافتها على جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع، ويدلّ اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بها وهو السماء، ويدلّ أيضًا الحركة من جهة حدوثها على أن لها سببًا إلى غير نهاية، ولا يمكن إلّا بحركة دورية من السماء، ويدلّ أيضًا الحركة في الجسم على وجود ميل فيه طبيعي، وعلى طبع محرّك، وعلى زمان فيه الحركة، فلتذكر وجوه هذه الدلالات واللوازم. فاللازم الأول من التركيب، الحركة المستقيمة، ووجهه أنّ الماء له حيِّز، والتراب له حيّز، وكل واحد طبيعي، إذ لا بدّ لكل جسم من مكان طبيعي كما ذكر في العلم الطبيعي، ولا يحصل التركيب إلّا بحركة أحدهما

إلى حيّز الآخر، ولو لازم كل منهما حيّزه، التقيا متجاورين غير مركّبين، وهذا ظاهر، فالعقل يقضي قبل النظر في الوجود بأنّه إن كان في الوجود تركيب فلا يمكن إلّا بالحركة، والحركة لا يمكن إلّا عن جهة إلى جهة، فيحتاج إلى جهتين، وهذا ظاهر، ولا بدّ أن يكونا محدودتين مختلفتين بالطبع، أمّا اختلافهما بالطبع والنوع فإنّما يلزم من حيث أنّ الحركة إمّا طبيعية أو قسرية، والطبيعية يقتضي أن يكون الحيّز الذي تتركه مخالفًا للحيّز الذي تطلبه، إذ لو تساويا استحال أن تهرب من أحدهما ويطلب الآخر، وإن كانت قسرية، فمعنى القسر أن يكون على خلاف مقتضى الطبع، فينبغي أن يكون ميل طبيعي إلى جهة دون جهة حتى يتصوّر القسر، فكل قسر فهو مرتّب على الطبع. (مفغ، ٣٦٢، ٧)

حركة مستقيمة أينية

- التركيب بين الأجسام العنصرية لا يتأتّى إلّا بالحركة المستقيمة الأينية، ضرورة كونها بحسب مقتضى فطرتها الأولى في أمكنتها الطبيعية فلا بُدَّ من أن ينتقل بعضها إلى جنب بعض آخر بسبب هو غير طبيعة كل منها يجبرها على الالتئام والاتّصال عناية من المبدأ الفعّال. (مبع، ١٦٥، ١٣)

حركة نفسانية

- كل ما يوصف بالحركة فإمّا أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقترنه فالثاني يسمّى حركته بالعرض. والأول إمّا أن يكون سبب حركته موجودًا فيه أو خارجًا عنه فإن خرج فالحركة قسرية، والذي ليس بخارج فإمّا أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية وإلّا فطبيعية. (سفع(١/ ٣)، ٢١١، ١٠)

- الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محرّكها مختارًا، وكل مختار فمبدأ حركته شعوره بغاية الحركة سواءًا كانت حركة عقلية أو حسّية شهوية أو غضبية، والإنسان يتحرّك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل، وبعضها بالوهم، وبعضها لجلب الملائم الحسّي، وبعضها لدفع المنافر الحسّي، فإذن في الإنسان شيء واحد هو المدرك بكل إدراك، وهو المحرّك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب. (سفع(٤/ ١)، ٢٢٢، ١٧)

- نعم، إذا كانت الحركة نفسانية فللنفس أن تحدّد حالها من السرعة والبطء بواسطة إدراك مرتبة منهما بقوّتهما الخيالية يكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل تتحصّل الحركة على حدّ معيّن من السرعة والبطء، فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هي هي لا يمكن عنه تحقّق الحركة لعدم وجود المحدّد لحركته، اللّهم إلّا إذا كانت الحركة نفسانية فإنها تحدّد النفس حالها من السرعة والبطء بحسب تخيّل حدّ ملائم من الحدود وانبعاث ميل نفساني بحسبه محصل لوجود الحركة على ذلك الحدّ. (شهث، ١٥٤، ١٤)

حركة واستحالة

- إنّ الحركة والاستحالة كما يجوز في الكيف والكم يجوز في الجوهر الصوري المتعلّق بالمادة ضربًا من التعلّق، والحركة في كل مقولة يلزمها وجود فرد متّصل شخصي تدريجي له في كل آن مفروض من زمان تلك الحركة حدّ خاص من حدود الوجود لم يكن قبله ولا بعده. (رست، ١٤٤، ١٣)

حركة وزمان

- إنّ الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن قوّتها، وحدوثها عين زوالها، فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه؛ فإنّ الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء، وهذا النحو أيضًا ضرب من مطلق الوجود كما إنّ للإضافات ضربًا من الوجود، وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة. (سفع(١/ ٣)، ٣٧، ٥)

حركة وسكون

- الحركة والسكون فإنّهما يشبهان القوّة والفعل وهما بالمعنى الأعمّ من عوارض الموجود بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعًا خاصًا طبيعيًا أو تعليميًا. (سفع(١/ ٣)، ٢٠، ١٥)

- الموجود إمّا بالفعل من كل وجه، فيمتنع عليه الخروج عمّا كان؛ وإمّا بالقوّة من كل جهة، وهذا غير متصوّر في الوجود إلّا فيما كان له فعلية القوّة ومن شأنه أن يتقوّم بأي شيء كان، كالهيولى الأولى؛ وإمّا بالفعل من جهة وبالقوّة من جهة، فلا محالة يكون ذاته مركّبة من شيئين: بأحدهما بالفعل وبالآخر بالقوّة، وله من حيث كونه بالقوّة أن يخرج إلى الفعل بغيره، وإلّا لم يكن القوّة قوّة. وهذا الخروج إمّا بالتّدريج أو دفعة؛ والأوّل معنى الحركة، فهي فعل أو كمال أوّل للشيء الذي هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة، فالقوّة للمتحرّك بمنزلة الفصل المقوّم له؛ ويقابله السكون تقابل العدم والمَلَكة. (رسح، ٤١، ٩)

- في الحركة والسكون وإثبات الحركة في الجوهر الصوري: واعلم أنّ كل ما يخرج من القوّة إلى الفعل فهو إمّا أن يخرج دفعة أو يخرج لا دفعة، وقد جرت العادة بتسمية هذا الخروج حركة دون الأول وهي فعل وكمال أول للشيء الذي هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة، فإنّ الجسم ما دام في مكانه الأول مثلًا ساكنًا، فهو متحرّك بالقوّة وواصل إلى مكانه المقصود بالقوّة. (شهر، ٩٥، ١٧)

حزب الله

- إنّه تعالى قسّم الخلق صنفين فقال في أحدهما: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ (المجادلة: ١٩) وقال في الآخر: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (المجادلة: ٢٢) ولا خفاء في أنّ حزب الشيطان مَن يفعل ما

يرتضيه - وهو المعصية. (تفسق(٣)، ١١٣، ١٧)

- من رؤساء جنود العقل "الشهوة" و"الغضب" وهما قد ينقادان له انقيادًا تامًّا، فيعيّنانه على طريقه الذي يسلكه، وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرّد لأجل طاعة الوهم المطيع للشيطان، حتى يملكانه ويستعبدانه، وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي به وصوله إلى سعادة الأبد. وللعقل فوق ذينك الجندين جند إلهي - هو "العلم" و"الحكمة" - وحقّه أن يستعين بهذا الجند، لأنّه حزب الله، على الجندين الآخرين، الملتحقين بحزب الشيطان الذي هو القوّة الوهمية، فإن من ترك الاستعانة به كما هو حال أكثر الناس من أعداء الحكمة وأولياء الوهم فقد سلّط على نفسه الشهوة والغضب، وهلك يقينًا وخسر خسرانًا مبينًا. (تفسق(٤)، ٢٢٥، ١٥)

حزب الحق

- اعلم أنّ لحزب الحق وجنود الرحمن طريقين آخرين في السلوك إلى منازلهم، ودرجاتهم في الآخرة على قدر مشيهم وسعيهم إلى الله. أحدهما طريق التقليد للإمام المعصوم، والانقياد له انقياد الأعمى لمن يقوده، أو الزمن لمن يحمله. والثاني طريق التصفية والرياضة، أما التقليد المحض فهو وإن كان نافعًا لعميان القلوب وأهل الزمانة، وغايته الوصول التبعي إلى المقصد الأسنى، والتعيّش بعيش السعداء تعيّشًا بالعرض لا بالذات، والاستحياء بروحهم كذلك، كحياة الظفر والشعر بحياة البدن الحيواني. وأما طريق التصفية فهو وإن كان مسلوكًا شريفًا عزيزًا جدًّا، لكنه عسر جدًّا، بل متعذّر إلّا للكمل من الأفراد، وفيه من الأخطار ما لا يحصى، فالطريق القصد هو طريق العرفاء، إذ فيه ضرب من التصفية والرياضة للقوّة النظرية وضرب من تقليد النبي والإمام عليهما السلام باستعمال القوّة العملية. (مفتح، ٣١٧، ١٤)

حزب الشيطان

- إنّه تعالى قسّم الخلق صنفين فقال في أحدهما: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (المجادلة: ١٩) وقال في الآخر: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (المجادلة: ٢٢) ولا خفاء في أنّ حزب الشيطان مَن يفعل ما يرتضيه - وهو المعصية. (تفسق(٣)، ١١٣، ١٨)

حس سادس

- ربما توهّم بعض الناس إنّه لا بدّ للحيوان من حسّ آخر غير هذه الخمسة لإدراك تلك الأمور المعدودة، وهذا باطل لما علمت أنّ تلك الأمور من المحسوسات المشتركة التي يدرك بكل واحد من هذه الخمسة، فهي غير محتاجة إلى حسّ سادس، بل لو كان في الوجود حسّ آخر كان معطّلًا من جهة أنّ الحواس الخمس بل بعضها وافية بإدراك هذه الأمور، والتعطيل مستحيل كما

علمت في الوجود. (سفع(١/٤)، ٢٠٤، ٢٣)

حس مشترك

- في الحسّ المشترك ويسمّى نبطاسيًا أي لوح النفس: وهي قوّة مودعة في مقدّم الدماغ عند الجمهور. وعندنا قوّة نفسانية استعداد حصولها في مقدّم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه يتأدّى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلّها، والحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك. (سفع(١/٤)، ٢٠٥، ٤)
- مُدرك الصور يسمّى بالحسّ المشترك وبنطاسيا أي لوح النفس وهي قوّة متعلّقة بمقدّم التجويف الأول من الدّماغ ولولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة كهذا السكّر أبيض حلو على سبيل المشاهدة، ولا أمكنت مشاهدة النُّقطة الجوّالة بسرعة دائرة والقطرة النازلة خطًّا مستقيمًا، لأنّ المشاهدة بالبصر ليست إلّا للمقابل وما قابل منهما إلّا نقطة وقطرة وحافظها قوّة يسمّى بالخيال. (شهر، ١٩٣، ١١)

حساب

- الحساب جمع متفرّقات شتّى ليعلم حاصل مجموعها، وقد سبق أنه ما من إنسان إلّا وله متفرّقات أعمال وأقوال، ولأعماله وأقواله المتفرّقة آثار ونتائج في القلب تنويرًا وإظلامًا وتقريبًا إلى الله تعالى وتبعيدًا عنه، ولا يعلم فذلكتها ولا يعرف جمع متفرّقاتها الآن إلّا الله، فإذا أحضرت الملائكة فذلكة متفرّقاتها، وحاصل أعدادها، وصورة نتائجها وجمعية ثمراتها بإذن الله تعالى كانت حسابًا بهذا الاعتبار، وباعتبار إثباتها في صحيفة مكتوبة كتبها كرام الكاتبين كانت كتابًا. (سري، ٢١٤، ١٩)
- الحساب عبارة عن جميع آثار الحسنات أو السيّئات الواقعة في الحياة الدنيا، لتجزى كل نفس بما عملت. ومن كانت له أعمال متفرّقة نافعة وضارّة مقرّبة ومبعّدة، لا يعرف فذلكتها وقد لا تحضره آحاد مُتفرّقاتها؛ فإذا حضرت المتفرّقات وجمع مبلغها كان حسابًا. فلا شكّ إن في قدرة الله تعالى أن يكشف في لحظة واحدة للخلق متفرّقات أعمالهم ومبلغ آثارها المترتّبة عليها من غير غلط وتشويش، فهو إذن من أسرع الحاسبين. وأما أهل الكشف والإيقان فهم لا يزالون يشاهدون موقف الحساب، فلا جرم لا يؤخّر حساب الموقن إلى يوم القيامة. (رسر، ٢٩٤، ١٧)
- الحساب عبارة عن جمع تفاريق المقادير والأعداد وتعريف مبلغها، وفي قدرة الله أن يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل حسناتهم وسيّئاتهم ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾ (الأنعام: ٦٢) ويعرف أيضًا كل أحد مقدار عمله بمعيار صحيح يعبّر عنه بالميزان وإن لم يساوِ ميزان العلوم والأعمال؛ موازين الأجرام والأثقال. (شهر، ٢٩٦، ٨)

- أمّا الحساب فهو عبارة عن جميع تفاريق الأعداد والمقادير ليعرف فذلكتهما ومبلغهما، وفي قدرة الله تعالى أن يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرّقات أعمالهم وجميع نتائج أعداد حسناتهم وسيّئاتهم وأثر كل دقيق وجليل من أفعالهم ونيّاتهم، وهو أسرع الحاسبين، وأما طول مدّة الحساب ومكثهم في العذاب فلأجل قصور ذواتهم عن سرعة التفطّن بجميع متفرّقاتهم والوصول إلى حاصل حسابهم. (كتع، ٨٠، ٤)

- اعلم أنّ الحساب عبارة عن جمع تفاريق الأعداد والمقادير، وفي قدرة الله أن يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل حسناتهم وسيّئاتهم، وهو أسرع الحاسبين، واختلف في معنى الميزان فقيل: إنّ الموازين هم الأنبياء والأوصياء ويدلّ بذلك ما سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ (الأنبياء: ٤٧) قال عليه السلام: "الميزان هو الأنبياء والأوصياء عليهم السلام" وقيل هي ميزان العلوم ولا تفاوت بين القولين، لأن ميزان العلوم هو القرآن وهم عليهم السلام حاملوه. (مظه، ١٥٨، ٤)

- الحساب عبارة عن جميع تفاريق المقادير والأعداد وتعريف مبلغها، فإذا جمع متفرّقات حسنات الإنسان ومتفرّقات سيّئاته، فإن كان الرجحان في جانب الحسنات كان من أهل السعادة والجنّة، وإن كان بخلافه كان من أهل الشقاوة والنار، فكل مكلّف يرى يوم الآخرة حاصل متفرّقات حسناته أو سيّئاته، ويصادف جامع كل دقيق وجليل من أفعاله في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصيها. (مفغ، ٦٥٣، ٢٣)

حسّيات

- اعلم أنّ المعقولات بحسب إمكان الطلب والكسب واستحالته ثلاثة أقسام: أحدها ما لا يمكن طلبه لحصوله وجلائه. وثانيها ما لا يمكن أيضًا لصعوبته وخفائه. وثالثها ما يمكن بتحصيله من وجه ويستحيل من وجه آخر. ووجه الحصر هو: أنّ الأمور إمّا إن كانت حاضرة بالفعل والوجوب أو بالقوّة والإمكان، والثاني هو الكسبيات، والأول على ثلاثة أقسام بحسب انقسام الحامل له: لأنّ الإنسان مجموع حاصل من أمور ثلاثة: حسّ ونفس وعقل كما عرفت فالحاضر في الحواس يُسمّى حسّيات، وهي ينقسم أقسامًا جمّة بحسب انقسام مواضعها وحواملها ظاهرة وباطنة وهي من النعم التي أسبغ الله علينا وأحسنها إليها. (مفغ، ٣٠٠، ١٤)

حشر

- الحشر أيضًا بمعنى الجمع قوله: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٧). (سري، ١٨٧، ٢٧)

- في الحشر: قد سبق إنّ الإنسان نوع واحد متّفق الأفراد في هذا العالم، وأمّا في النشأة الآخرة فأنواعه متكثّرة كثرة لا تحصى لأنّ صورته النفسانية هي مادة قابلة

لصورة أخروية شتّى بحسب هيئات وملكات مكتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها فيحشر إليها وبها كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (النبأ: ١٨) فحشر الخلائق مختلفة الأنحاء حسب الأعمال والملكات والآراء. (سفع(٤/٢)، ٢٢٥، ٩)

- "الحشر" أيضًا بمعنى الجمع: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٧) وحشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم ومَلَكاتهم. (تفسق(٦)، ١٢٧، ١٠)

- الحشر أيضًا بمعنى الجمع: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٧). (رسر، ٢٨٥، ٣)

- في نتيجة الأصل الثاني وهي متابعة الشهوة واتّباع الأعراض الدنيوية: وهي الانسلاخ من الفطرة الأصلية، والحشر مع البهائم والحشرات أعمى وأخرس. لأنّ كل صفة تغلب على أحد في الدنيا، فإنّما هي بسبب الكثير من الأفعال والأعمال التي تكون لصاحب تلك الصفة، ويحشر صاحبها في يوم القيامة بالصورة التي تناسبها. فإنْ غَلَبت عليه صفة الشهوة، يحشر بصورة الدب والخنزير. وإن كانت الغالبة صفة الغضب والافتراس يحشر على شاكلة الكلب والذئب. وإن كانت اللدغ والإيذاء فبصورة الحيّة والعقرب. وإن تكن السرقة والحيلة فبصورة الفأر والغراب. وإن تكن التكبُّر فبصورة الأسد والنمر. وإن تكن الرعونة والتبهرج فبصورة الطاووس والحجل. وإن تكن الحرص وادّخار الأشياء بصورة النملة. واعلم أنّه كذلك في باقي الصفات، كما ورد في الحديث: "يحشر الناس على صور نيّاتهم". (رسص، ١٠٩، ٣)

- في الحشر: قد بيَّنا أنّ نوع الإنسان بحسب هذه الفطرة الهيولانية والنشأة الحسّية واحد؛ وإمّا بحسب ما يتصوّر نفسه ويتجوهر به عقله المنفعل ويخرج إلى الفعل في علومه ومَلَكاته يصير أنواعًا مختلفة ويحشر إليها. فحشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم ومَلَكاتهم، فللقوم على سبيل الوفد: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ (مريم: ٨٥) ولقوم على سبيل الورد: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ (مريم: ٨٦) ولقوم على وجه التعذيب: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ (فصلت: ١٩) ولقوم: ﴿وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ (طه: ١٠٢) ولقوم: ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ (طه: ١٢٤) ولقوم: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ۝ فِى ٱلْحَمِيمِ ثُمَّ فِى ٱلنَّارِ يُسْجَرُونَ﴾ (غافر: ٧١، ٧٢). وبالجملة لكل واحد إلى غاية سعيه وعمله وما يحبه حتى أنّه لو أحبَّ أحدكم حجرًا يُحشر معه. (شهر، ٢٨٧، ١٦)

- أشرنا إلى أنّ لكل موجود حشرًا وحشر كل شيء إلى ما بدأ منه، فمن علم من أين مجيئه علم إلى أين ذهابه، فحشر الأجساد إلى الأجساد وحشر النفوس إلى النفوس. وقد وقع الخلاف في حشر نفوس الحيوانات في القيامة والروايات فيه

مختلفة، والحق في ذلك هو القول بالتفصيل، فإن ثبت في بعضها درجة فوق درجة النفوس الحسّاسة وهي النفوس المتخيّلة بالفعل أي: المتذكّرة لما يتصوّرها فلا يبعد القول بحشرها إلى بعض البرازخ، وأمّا حشر النفوس الحسّاسة فقط فكحشر القوى النفسانية إلى ربٍّ نوعها وأمير جيشها كما ذكره الفيلسوف الأول في أثولوجيا. فكذا النفوس النباتية إذا قطعت عن الأشجار كما مرَّ في مباحث الصور المفارقة وحشر المقلّدين والأتباع إلى ما يحشر إليه الأئمّة والمجتهدون شبه حشر القوى النفسانية من الناطقة إليها وإلى مثله أشير في قوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (النمل: ١٧). وقوله تعالى: ﴿وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ (ص: ١٩). (شهر، ٣٣٢، ١٥)

- الحشر أيضًا بمعنى الجمع: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٧). (مفغ، ٦٤٠، ٦)

حشر الأبدان

- اعتقادنا في حشر الأبدان يوم الجزاء، هو أن يبعث من القبور أبدان إذا رأيت كل واحد منها لقلت هذا لفلان، وذاك فلان - اعتقادًا مطابقًا للواقع - لا أن يكون تلك الأبدان مثلًا وأشباحًا للأشخاص الإنسانية، وذلك لأنّ المعلوم من الآيات والمفهوم من الشرائع والديانات أنّ المُعاد في المَعاد هو مجموع النفس والبدن بعينهما دون مجرّد النفس - كما رآه المشاؤون أو مع بدن آخر عنصري - كما رآه بعض - أو مثالي كما ذهب إليه الإشراقيون، وهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للعقل والشرع، الموافق للملّة والحكمة، فمن صدّق وآمن في المعاد بهذا فقد آمن بيوم البعث والحساب والجزاء، وقد أصبح مؤمنًا حقًّا، والنقصان عن هذا خذلان بل كفر وطغيان. (تفسق(٦)، ٧٣، ١٨)

- حاصل البرهان على حشر الأبدان: إنّ النفوس الإنسانية باقية بعد موت البدن الطبيعي كما مرّ وليس للمتوسّطين والناقصين درجة الارتقاء إلى عالَم المفارقات ولا التعلّق بأبدان عنصرية بالتناسخ ولا بالأجرام الفلكية على أي من الوجهين اللذين أبطلناهما ولا التعطّل المحض فلا محالة لها وجود لا في هذا العالَم ولا في عالَم التجرُّد المحض فهي موجودة في عالم متوسّط بين التجسُّم المادي والتجرُّد العقلي. (شهر، ٢٦٧، ٨)

- البرهان على حشر الأبدان: إنّ النفوس الإنسانية باقية بعد موت هذا البدن الطبيعي كما مرّ، وليس للمتوسّطين درجة الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلية، ولا التعلّق بأبدان عنصرية بالتناسخ، ولا بالأجرام الفلكية على أحد من الوجهين اللذين أبطلناهما، ولا التعطيل المحض، فلا محالة يكون لها وجود لا في هذا العالم المادي ولا في عالم التجرّد المحض، فهي موجودة في عالم متوسّط بين التجسّم

المادي والتجرّد العقلي. (مفغ، ٦٠٠، ٢)

حشر الأجساد

- لا يعلم علم الآخرة وكيفيّة حشر الأجساد إلّا أهل البصيرة والشهود، وأنّ أرباب العلوم الحكمية الرسمية يجهلون كيفيّته، فكيف بأهل الظاهر. إنّ هذا النسخ للباطل كثير في هذه الأمّة. إنّ المشاهدة تتطلّب بصرًا لبرى كم من القردة والخنازير وعبدة الطاغوت هم في لباس الزهد والصلاح والرياء والنكر، وكيف ارتدّوا كلّهم، بسبب اتباع الشهوة والغضب والضلال ومتابعة الشيطان، عن الفطرة الأصليّة، وساووا البهائم والسباع والشياطين، وفي يوم ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ (التكوير: ٥)، سيصوّرون ويجسّمون بهذه الصور ويبرزون بهيئة هذه الحيوانات. (رسص، ١١١، ٩)

حشر الخلائق

- حشر الخلائق على أنحاء مختلفة بحسب أعمالهم ونيّاتهم فلقوم على سبيل الوفد ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ (مريم: ٨٥) ولقوم على سبيل التعذيب ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (فصلت: ١٩) لاختلاف أنواع الملكات السيّئة فيهم الموجبة لاختلاف صورهم الحيوانية فلقوم منهم (مفاد) قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ (طه: ١٢٤) ولقوم: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ۝ فِى ٱلْحَمِيمِ ثُمَّ فِى ٱلنَّارِ يُسْجَرُونَ﴾ (غافر: ٧١، ٧٢) ولقوم: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ (القمر: ٤٨) ولقوم: ﴿وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ (طه: ١٠٢) ولقوم: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ (هود: ١٠٦) ولقوم: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ (المؤمنون: ١٠٨) ولقوم: ﴿لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ﴾ (يس: ٦٦) وبالجملة يحشر كل واحد على صورة باطنه ويساق إلى غاية سعيه وعمله كما قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٤) وفي الحديث: "يحشر المرء مع من أحبّه حتى أنه لو أحبّ أحدكم حجرًا لحشر معه" فإنّ تكرار الأفاعيل يوجب حدوث المَلَكات، والمَلَكات النفسانية تؤدّي إلى تغيّر الصور والأشكال، فكل مَلَكة تغلب على الإنسان في الدنيا يتصوّر في الآخرة بصورة تناسبها، وهذا أمر محقّق عند أهل اليقين، حتى أنّ الله تعالى إنّما خلق الأبدان الحيوانية على طبق دواعيها وأغراضها النفسانية، وخلق الأعضاء البدنية كالقلب والدماغ والكبد والطحال والانثيين وسائر الأعضاء والجوارح على حسب مآرب النفس وهيئاتها الذاتية. (كتع، ٦٥، ١٦)

- اعلم أنّ حشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم وملكاتهم، فلقوم على وجه التعذيب ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ (فصلت: ١٩) ولقوم أعمى ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ (طه: ١٢٤) وبالجملة يحشر كل أحد إلى غاية سعيه وعمله وما يحبه حتى أنه لو أحبّ أحدكم حجرًا يحشر معه، فيحشر الخلائق على صور ضمائرهم ونيّاتهم وعليه يحمل معنى

التناسخ الوارد في لسان الأقدمين. (مظه، ١٤٩، ٣)

حصول الأشياء في الذهن

- معنى حصول الأشياء في الذهن حصول ماهيّاتها ومعانيها لا وجوداتها الخارجية، لاستحالة انتقال نحو الوجود الخارجي إلى الذهن، وإلّا لصار الوجود الخارجي وجودًا ذهنيًّا، ويلزم انقلاب الحقيقة. وكون هذه الأعراض كالكمّ والكيف وغيرهما مادية أنها تفتقر في وجودها الخارجي إلى المادة، وكذا حكم الجواهر المادية فإنّها بحيث إذا وجدت في الخارج كانت في مادة، وللعقل أن ينتزع صورتها من مادتها وتجرّدها عن اللواحق المادية، ويجعل محسوسها معقولًا على الوجه الذي حقّق في مقارنة لمادته ولواحق مادته فيكون محسوسًا، وتارة يوجد مع بعض تلك اللواحق من غير مقامه. (جمج، ١٧٣، ١٧)

حصول انفعالي

- إنّ العقل الهيولاني بالقوّة عالم عقلي من شأنه أن يتصوّر بهيئة الكل ويتشبّه بمبدأ الكل بأن يحصل فيه جميع المعقولات على نحو القبول كما يحصل جميع المعقولات عن الحقّ الأول على النحو الفعلي. وهذا الحصول الانفعالي له قد يتّحد بالحصول الفعلي للأول تعالى، لاضمحلاله عن ذاته وانهدام بناء إنّيته الموهوم واندكاك جبل هويّته المتخيّلة. ولما كان كل ما يخرج من القوّة إلى الفعل يخرج بسبب مُخْرِج له إلى ذلك الفعل، ومحال أن يحدث فيه كمال عمّا ليس له ذلك الكمال وينتقش صورة في شمعة عمّا ليس له تلك الصورة ويفيد شيء كمالًا فوق الذي له، فيجب أن يخرج هذه القوّة الهيولانية إلى الفعل بشيء يكون هو عقلًا وعاقلًا بالفعل؛ أما بجميع ما هو كذلك، وأما بالأقرب في المرتبة، وهو العقل الفعّال، على قياس ما مرّ من نسبة الفعل إلى ما يقرب إليه في سلسلة الوجود. وإن كان المؤثر الحقيقي واحدًا حقيقيًّا وموجودًا استقلاليًّا غنيًّا. (مبع، ٢٦٨، ٢٢)

حصول تبعي ووقوع عكسي

- العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود وهو المجرّد الحاصل للجوهر الدرّاك أو عنده - كما سنحقّق في موضعه - وكل وجود جوهري أو عَرَضي يصحبه ماهيّة كلّية يقال لها عند أهل الله، العين الثابت، وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متّصفة بشيء من صفات الوجود من العلّية والمعلولية والتقدّم والتأخّر وغيرها - كما مرّ بيانه - فكما أنّ الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات إنّما هي وجودات مادّية أو مجرّدة ولها ماهيّات متّحدة معها موجودة بوجودها بالعَرَض، فكذا الموجود الرابطي أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها إنّما هي الوجودات الحسّية أو العقلية؛ أمّا الحسّيات فباستئناف

وجودها عن النفس الإنسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه. وأمّا العقليات فبارتقاء النفس إليها واتّصالها بها من غير حلولها في النفس، وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار ماهيّاتها كلّية صادقة على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعية. وحصول الماهيّات والمفهومات العقلية ووقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي، وقوع ما يتراءى من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف، من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنّها في ذاتها جواهر أو أعراض، فكما أنّ ما يتخيّل من صورة الإنسان في المرآة ليس إنسانًا موجودًا بالحقيقة، بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقّق بتحقّقه بالعَرَض، فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها؛ ومفهوم كل شيء لا يلزم أن يكون فردًا له. وبالجملة يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها الموجودات الخارجيّة لأجل صقالتها وتجرّدها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسّية، كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء وخيالاتها؛ والفرق بين الحصولين: أنّ الحصول في المرآة بضرب شبيه بالقبول، وفي النفس بضرب من الفعل. (سفع(١/ ١)، ٢٩١، ١٠)

حصول شيء لشيء

- ليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالًا فيه وصفًا له بل ربّما يكون الشيء حاصلًا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية، كما أنّ صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولًا أشدّ من حصولها لنفسها أو لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم، وليس قيامها به تعالى قيامًا حلوليًا ناعتيًا. وكل صورة حاصلة لموجود مجرّد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرّد بها سواءًا كانت قائمة بذاته أو لا، ومناط عالِميّة الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواءًا كانت الصورة عين الشيء العالِم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها أو غيره فيكون حصولها إمّا فيه وذلك إذا كان الشيء قابلًا لها، وإمّا عنه وذلك إذا كان فاعلًا لها. فالحصول للشيء المجرّد الذي هو عبارة عن العالِميّة أعمّ من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له، فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية، والأفلاك المتحرّكة والساكنة، والعناصر والمركّبات وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلّا يتسلسل. وذلك لأنّ الباري تعالى خلّاق الموجودات المبدعة والكائنة، وخَلْق النفس الإنسانية مثالًا لذاته وصفاته وأفعاله، فإنّه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال، فخَلَق النفس مثالًا له ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا ليكون

معرفتها مرقاة لمعرفته، فجعل ذاتها مجرّدة عن الأكوان والأحياز والجهات، وصيّرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، يخلق ما يشاء ويختار لما يريد، إلّا أنّها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة، فهي ضعيفة الوجود والقوام، لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها. وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوّته وضعف وجوده. (سفع(١/١)، ٢٦٥، ٣)

حصول الشيء للفاعل الذاتي

- ثم اعلم أنّ حصول الشيء للشيء ليس من شرطه أن يكون حالًا فيه ووصفًا ناعتًا له. بل حصول الشيء للفاعل الذاتي أوكد وأخلق من حصوله لقابله، كما أنّ جميع صور الأشياء الخارجية والذهنية حاصلة للفاعل الحقيقي الإلهي، ولا فاعل بالحقيقة إلّا هو. وفاعلية الفواعل الذاتية عبارة عن تكثير جهات إفاضته، وتعداد حيثيات جَعْله وإفادته. وذلك الحصول الذي لها عنده تعالى ليس حصولًا بمعنى الحلول والناعتية لاستحالة ذلك في حقّه تعالى، بل حصولًا أشدّ وأوكد من حصول صفة الشيء له. وقد حقّق الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء الراسخين: أنّ حصول صور الممكنات للباري سبحانه ونسبتها إليه ليس إلّا قيُّوميته لها، ويتّحد في تلك النسبة معنا كونها عنه وفيه. يعني: أنّ حصولها عنه تعالى هو بعينه وجودها له من غير قيام حلولي وهكذا الحكم في قيام الصور العقلية أو المتخيّلة للنفس الإنساني. (مسق، ٣٤، ١٧)

حصول العلوم المتعددة في آن واحد

- إذا عرفنا الشيء بحدّه التام عرفناه بتمام حقيقته، فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة شيء في وقت من الأوقات؛ فبهذا يظهر إمكان حصول التصوّرات الكثيرة، وأمّا إنّه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأنّ المقدّمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدّمتين معًا لاستحال حصول العلم بالنتيجة. وأيضًا العلم بوجود المضافين حاصل معًا، وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم، فعلم بهذا الدليل صحّة حصول العلوم المتعدّدة في آن واحد، وممّا يؤكّد ذلك ويحقّقه إنّ النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحقّقها بمقام العقلية وتجرّدها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفًا ووضوحًا، ومع ذلك لمّا خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات والأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها حاضرة معًا بالفعل بلا شوب قوّة. (سفع(١/٣)، ٣٧٩، ١٢)

حصول وتجلّي

- إنّ نفس كل إنسان هي بمثابة مرآة كروية تحاذي من كل الجوانب الصور الواقعة في

اللوح المحفوظ. وهذه المرآة، قبل أن تصقل وجوهها وجوانبها بالرياضة تنعكس فيها أشياء قريبة كالمحسوسات والبديهيّات والقضايا العامة مثل "الكل أعظم من الجزء"، و"النقيضان لا يجتمعان"، ونظائر هذه المعاني تتوفّر للجميع بدون الفكر والرياضة. وأمّا الأشياء البعيدة التي يسمّونها "النظريات" فهي موقوفة على عدّة مرايا أخرى تكون مصقولة وفيها قد تجلّت عدّة مطلوبات. وتلك النظريات وإن كانت أبعد عن هذه النشأة البشرية، وأقرب إلى عالم القدس الإلهي، فهي تحتاج إلى مرايا أكثر، وهذه المرايا وإن كانت في بدء الأمر متعدّدة ومتكثّرة للغاية، إلّا أنها جميعًا أجزاء النفس، وستتوحّد كلها في النهاية، وعند ذاك يسمّونها النفس الكلّية، وتلك الصور ستصبح أيضًا واحدة تسمّى العقل الكلّي، لأن النفس - كما مرّ - هي بمنزلة المرآة الكروية الكبيرة ومرآة كل علم ومطلوب قوس منها مواجه لجهة من جهات اللوح المحفوظ الذي هو مكتوب قلم الرب، وكل قوس ينجلي منه من غشاوة الحواس، تتجلّى أو تتولّد فيه من اللوح المحفوظ الصورة المواجهة له. حبيبي المقصود له مائة ألف مرآة، إلى أي مرآة يلتفت تظهر فيها الروح. إلى أن تظهر فيه جميع الكمالات، ويتحقّق الفرق بين الحصول والتجلّي عند أولي الأبصار. (رسص، ١٥٥، ١٧)

حضرة إلهية

- اسم الله عند أكابر العرفاء عبارة عن مرتبة الألوهية الجامعة لجميع الشؤون والاعتبارات والنعوت والكمالات، المندرجة فيها جميع الأسماء والصفات التي ليست إلّا لمعات نوره وشؤون ذاته، وهي أول كثرة وقعت في الوجود برزخ بين الحضرة - الأحدية وبين المظاهر الأمرية والخلقية. وهذا الاسم بعينه جامع بين كل صفتين متقابلتين أو اسمين مقابلين، لِما علمت سابقًا إنّ الذات مع كل صفة اسم، وهذه الأسماء الملفوظة أسماء الأسماء والتكثّر فيها بحسب تكثّر النعوت والصفات. وذلك التكثّر إنّما يكون باعتبار مراتبه الغيبية وشؤونه الإلهية التي مفاتيح الغيب. ويقع عكوسها وأظلالها على الأشياء الكونية. (تفسق(١)، ٣٤، ٦)

حضرة جمعية

- إنّ الكمّل من أهل الله كالأنبياء والأولياء ومن شاركهم في بعض صفات الكمال إنّما امتازوا عن من سواهم أولًا بسِعَة الدائرة الوجودية وصفاء جوهر الروح والاستيعاب الذي هو من لوازم الجمعية كما نبّهت عليه في حقيقة الإنسان الكامل الذي هو برزخ الحضرتين ومرآتهما، وحضرة الحق مشتملة على جميع الأسماء والصفات بل هي منبع لسائر النسب والإضافات والغضب من أمّهاتها والمحاذاة الشريفة الصفاتية إنّما قامت بين الغضب والرحمة. فمَن ظهر بصورة الحضرة الجمعية بتمامها وكانت

ذاته مرآة كاملة لا بدّ وأن يظهر فيها كل ما اشتملت الحضرة، وما اشتمل عليه الإمكان على الوجه الأتمّ الأشرف فلا جرم وقع الأمر كما مرّ من سرّ قوله: ما أوذي نبي مثل ما أوذيت. وما يجري مجرى ذلك. (تفسق(١)، ١٥٢، ١٨)

حفظ

- الحفظ: فإذا حصلت الصور في العقل وتأكّدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكّنت القوّة العاقلة من استرجاعها واستعوادها سمّيت تلك الحالة حفظًا. واعلم أنّ نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول، فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو مغايرة الدرجتين لذات واحدة، والثاني أولى، فإنّ مبادئ آثار النفس وصفاتها ترجع إلى حقيقة واحدة. (سفع(١/ ٣)، ٥٠٨، ١٢)
- الحفظ، فإذا حصلت الصور في العقل وتأكّدت واستحكمت، وصارت بحيث لو زالت، لتمكّنت القوّة العاقلة من استرجاعها واستعوادها، سمّيت تلك الحالة حفظًا. (مفغ، ١٣٢، ١٠)

حق

- أمّا الحقّ فقد يعنى به الوجود في الأعيان مطلقًا، فحقيّة كل شيء نحو وجوده العيني، وقد يعنى به الوجود الدائم، وقد يعنى به الواجب لذاته، وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الأعيان، فيقال: هذا قول حقّ، وهذا اعتقاد حقّ، وهذا الاعتبار من مفهوم الحقّ هو الصادق، فهو الصادق باعتبار نسبته إلى الأمر، وحقّ باعتبار نسبة الأمر إليه وقد أخطأ من توهّم أنّ الحقيّة عبارة عن نسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد، والصدق نسبتهما إلى الأمر في نفسه، فإنّ التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسّف. وأحقّ الأقاويل ما كان صدقه دائمًا، وأحقّ من ذلك ما كان صدقه أوليًا، وأول الأقاويل الحقّة الأوليّة التي إنكاره مبنى كل سفسفطة هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، فإنّه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل، وإنكاره إنكار لجميع المقدّمات والنتائج، وهذه الخاصّة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود. (سفع(١/ ١)، ٨٩، ١٤)
- اعلم أنّ القول بأنّ العالَم غير موجود مع الحقّ في مرتبة وجوده قول مُحصَّل لا شبهة فيه عند العلماء، لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان أنّ الحقّ موجود مع العالم ومع كل جزء من أجزاء العالَم، وكذا الحال في نسبة كل علّة مقتضية بالقياس إلى معلولها، فالمعلول - لأجل نقصه وإمكانه - غير موجود مع العلّة في مرتبة ذاتها الكمالية، ولكن العلّة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي، ومن أمعن في تحقيق هذه المسألة أوتي خيرًا كثيرًا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤) وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي

ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ (الزخرف: ٨٤) وقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥) وغير ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. (سفع(٣/ ٢)، ٣٣١، ١٥)

- إنّ الحقّ المنزّه عن الزمان موجود في كل وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق، والحقّ المنزّه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الأمكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله "المشبّهة" ولا على وجه المباينة والفراق كما يقوله "المنزّهة" من العلماء الذي لم يبلغوا في العلم إلى درجة العرفاء ليعرفوا أنّ تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد، لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرّد عن بعض أنحاء الوجود بالمباينة والمغايرة، وقد ثبت أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، وليست في ذاته المحيطة بالكل جهة إمكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثّر، فهو في كل شيء وليس في شيء وفي كل زمان وليس في زمان، وفي كل مكان وليس في مكان، بل هو كل الأشياء وليس هو الأشياء. (سفع(٣/ ٢)، ٣٣٢، ٤)

- المراد من لفظ الحقّ في قوله فالحقّ محدود بكل حدّ هو مفاد لفظ الله باعتبار معناه الكلّي ومفهومه العقلي لا باعتبار حقيقة معناه التي هي الذات الأحدية وغيب الغيوب، إذ لا نعت له ولا حدّ ولا اسم ولا رسم ولا سبيل إليه للإدراك العقلي ولا ينال أهل الكشف والشهود لمعة من نوره إلّا بعد فناء هويّتهم واندكاك جبل إنّيتهم. (تفسق(١)، ٣٩، ٢١)

- وجوده (الله) وجود جميع الموجودات لكونه صرف حقيقة الوجود ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ (الكهف: ٤٩)، فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شؤونه وحيثياته، وهو الذات وما عداه أسمائه وتجلّياته ومظاهره وهو النور، وما عداه أظلاله ولمعاته وهو الحقّ وما خلا وجهه الكريم باطل. (مظه، ٧٢، ٢)

- إنّ حقيقة الحقّ أن لا يمانعه ضدٌّ، ولا يماثله ندٌّ. وإذ كانت عظائم الأجسام، على هذه الشاكلة من الثبات والقوام، والبقاء والدوام، فما ظنُّك بصور لم تعرف تجسّدًا، أني يكون تنعّمها خلودًا وتأبّدًا. (ورق، ٧٠، ١٨)

حق أول

- ثبت إنّ في الوجود طرفين أحدهما الحقّ الأول والوجود البحت جلّ ذكره، والآخر الهيولى الأولى، والأول خير محض، وهذه شرٌّ لا خيريّة فيه إلّا بالعَرَض، ولكونها قوّة جميع الموجودات يكون خيرًا بالعَرَض بخلاف العدم فإنّه شرّ محض. ومن هاهنا ظهر إنّ الجسم مركّب من هيولى وصورة لأنّ الجسم فيه قوّة الحركة وله الصورة الجسمية أعني الاتّصال الجوهري وهو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أنّ كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون

جميع الأشياء بالفعل. وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك. (سفع(١/ ٣)، ٤٠، ١٠)

حق اليقين

- إذ معنى حقّ اليقين هو اليقين البالغ حدّ الشهود، فلأهل الله أعين يبصرون بها، ولهم آذان يسمعون بها، ولهم قلوب يعقلون بها، وألسنة يتكلّمون بها؛ غير ما هي هذه الأعين والآذان والقلوب والألسنة عليه من الصورة، فكلامهم في كل ما يخبرون بها مصيب، فإنّهم يشاهدون ببصائرهم المنوّرة بنور الحقّ اليقين. (تفسق(٧)، ١٣١، ١٥)

حقائق

- الحقائق موجودة متعدّدة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحقّقها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل، ومنشأ تعددُها تعيُّنات اعتبارية، فالمتعدِّد يصدق عليها إنّها موجودات حقيقيّة لكن اعتبار موجوديّتها غير اعتبار تعدّدها، فموجوديّتها حقيقيّة وتَعدُّدها اعتباري. (سفع(١/ ٢)، ٣٢١، ١٠)

حقائق الأشياء

- إنّ حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان وهويّات الأعيان. (سفع(٢/ ٢)، ٢، ٦)
- إنّ حقائق الأشياء لها وجود في مراتب: أولها في عالَم الأسماء الإلهية - كما ذهب إليه قوم من العرفاء -. وثانيها في عالَم علم الله التفصيلي، المسمّى بـ "الصور الإلهية" و"المُثل العقلية" وهي ذوات مجرّدة هي ملائكة الله المدبّرة للأنواع الطبيعية، فإنّ لكل نوع طبيعي ملك ربّاني عقلي، هو تمام حقيقة ذلك النوع، ومثاله عند الله، وكل منها مصون عن التكثّر التعدّدي، كما رآه بعض الأقدمين من أكابر الحكماء، ونحن - بفضل الله قد أحكَمنا بنيانهم وأوضحنا سبيلهم في إثبات هذه المُثل النورية. وثالثها في عالَم المُثل المقدارية المتوسّطة بين العالَمين: عالَم المفارقات وعالَم الماديات. ورابعها في عالَم الأجسام المادية، وهي الصور النوعية المقوّمة للمواد الطبيعية، وفي هذين الوجودين - سيّما الأخير - يتكثّر الأشخاص لنوع واحد، إلّا أنّ في الأول بحسب الجهات الفاعلية، وفي الأخير بحسب الجهات القابلية من الانقسامات والاستحالات وغيرها. وهو عليه السلام لجامعية نشأته أخبر كلًّا منهم بما فيه وبما في غيره من الحقائق والمعاني للأسماء. (تفسق(٢)، ٣٦٣، ٨)
- اعلم أنّ حقائق الأشياء كلّها وصورها العلمية الأصلية، موجودة عند الله تعالى واجبة بوجوبه الذاتي، باقية ببقاء الله لا ببقاء أنفسها وهي واحدة من حيث الوجود بحيث لا كثرة في وجودها وإن كانت كثيرة من حيث معانيها وأعيانها التي هي صور أسماء الله وصفاته. (مظه، ٩٩، ١٠)

حقائق كلية

- اعلم أنّ الصور الجزئية الجسمانية حقائق

كلّية موجودة في عالم أمر الله وقضائه، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) فالخزائن هي الحقائق الكلّية العقلية، ولكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة، ووضع مخصوص، وزمان وأين كذلك؛ فالحقائق الكلّية موجودة عند الله بالأصالة، وهذه الرقائق الحسّية موجودة بحكم التبعية والاندراج؛ فالحقائق بكلّياتها في وجودها العلوي الإلّهي لا ينتقل، ورقائقها بحكم الاتّصال والإحالة والشمول لسائر المراتب تتنزّل وتتمثّل في قوالب الأشباح والأجرام، كما مرّ من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله. والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتّصال. (سفع(٤/ ١)، ١٢٦، ٢٣)

حقائق ومعارف

- اعلم أنّ الحقائق والمعارف التي بها يستكمل الإنسان ليس عند جمهور الناس شيء منها إلّا الخيالات والأشباح، ولذلك لا يحصل لهم منها بعد تقليدهم من الأنبياء واعترافهم بها تسليمًا وانقيادًا إلّا شبح الكمال ومثاله، دون حقيقته، لأنّها علوم وأسرار لطيفة لا تنكشف لأحد إلّا بعد تلطّف نفسه وتنوّر روحه وتقدّس جوهره وصفاء ذهنه، إمّا بحسب الفطرة كما للأنبياء والأولياء، أو بحسب الرياضة كما للحكماء والعلماء. ولهذا قال بعض الحكماء: "من أراد الحكمة الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى". (تفسق(٧)، ٤٠٣، ١٥)

حقيقة

- لا نعني بالحقيقة إلّا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلّا ما يوجب تعدّد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئًا في الخارج ولا موجودًا فيه؟ . (سفع(١/ ٢)، ٣١٩، ٩)

- اعلم أنّ للوجود صورة في الخارج وليس مجرّد معنى مصدري انتزاعي - كما يقوله الظالمون - إذ لا شكّ في أنّ للأشياء حقائق. وحقيقة كل شيء هي خصوص وجوده الذي يترتّب عليه أحكامه المخصوصة وآثاره المطلوبة منه. (تفسق(١)، ٤٩، ١٨)

- كون الشيء ذا حقيقة معناه أنّه ذا وجود. فحينئذٍ لا بدّ أن يكون في الأعيان ما يصدق عليه هذا المعنى أي معنى الحقيقة، وليس مصداقه نفس المهيّة من حيث هي سواء كان بعد الصدور أو قبل الصدور. بل مصداقها إمّا نفس الوجود للشيء أو المهيّة الموجودة بما هي موجودة لا بما هي مهيّة. فالوجود أولى بأن يكون حقيقة أو ذا حقيقة من غيره. إذ غيره به يكون ذا حقيقة. لست أريد من هذا أنّ مفهوم الحقيقة يجب أن يصدق عليه هذا العنوان بل إنّ ههنا شيئًا يصدق عليه بحسب الخارج مفهوم الحقيقة وليس هو نفس المهيّة الموجودة بل وجودها. (تفسق(١)، ٤٩، ٢٠)

- إنّ كل مفهوم - كالإنسان مثلًا - إذا قلنا إنّه ذو حقيقة أو ذو وجود، كان معناه أنّ في الخارج شيئًا يقال عليه ويصدق عليه أنّه إنسان. وكذا الفرس والفلك والماء والنار وسائر العنوانات. والمفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنوانات صادقة عليها. ومعنى كونها متحقّقة أو ذات حقيقة، إنّ مفهوماتها صادقة على شيء صدقًا بالذات، والقضايا المعقودة - كهذا إنسان، وذاك فرس - ضروريّات ذاتية. فهكذا حكم مفهوم الحقيقة. والوجود ومرادفاته لا بدّ وأن يكون عنوانه صادقًا على شيء، حتى يقال على شيء أنّ هذا حقيقة كذا صدقًا بالذات، وتكون القضية المعقودة ههنا ضرورية ذاتية أو ضرورية أزلية. (كمش، ١٠، ١٠)

حقيقة الله

- إنّ حقيقة الله لا يساوي حقيقة شيء من الأشياء لأنّ حقيقة ما سواه مقتضية للإمكان، وحقيقته تعالى منافية للإمكان. واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات، على أنّ وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجودًا، ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته بل ذاته مجرّد الوجود، فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته. (سفع(١/١)، ١٠٩، ١٣)

حقيقة الإنسان

- ثم لما كانت حقيقة الإنسان ذات جهتين، مركّبة من أصلين هما خلاصة العالمين: بدن هو صفوة الأجسام العنصرية، وروح هي صفوة الأرواح - كما أنّ العالم بتمامه منقسم إلى غيب وشهادة - كذلك الإنسان الذي هو على صورة العالَم عالم صغير مشتمل على غيب وشهادة، أي روح وجسم، فأشار إلى أصل تكوّن كل منهما وقدّم بيان نشوء البدن على بيان نشوء الروح، لكونه أظهر وجودًا وأجلى معرفى على المتوطنين في دار المحسوسات. (تفسق(٦)، ٥٥، ٥)

- ثم إنّك لمّا قرع سمعك مرارًا أنّ موجودات العالم الطبيعي والنشأة الدنيوية مثنوية، وحقيقة الإنسان من جملتها لها ظاهر جليّ وباطن خفيّ، ولها صورة مشهورة وحقيقة مستورة، فهو منقسم إلى ظاهر متغيّر وباطن ثابت هو قلبه وسرّه، فالصلاة التي هي أشرف أعماله منقسمة إلى ظاهر خَلقي - وهو الرياضي المتعلّق بالظاهر - وباطن أمري - وهو الحقيقي الملتزم به الباطن -. (تفسق(٧)، ٢٤٤، ٧)

حقيقة تركيبية

- إنّ كل حقيقة تركيبية بوجه فإنّها إنّما هي تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا بحسب ما هو منها بمنزلة المادة حتى أنّه لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها. (جوم، ١٦٦، ١٢)

- إنّ كل حقيقة تركيبيّة فإنّها إنّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة

لا ما هو منها بمنزلة المادة، فإنّ المادة من حيث أنّها مادّة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة، وتقوّم الحقيقة ليس إلّا بالصورة وإنّما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكّة عنها من الكمّ والكيف والأين وغيرها، حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أنّ المادة لا حقيقة لها أصلًا إلّا قوّة حقيقة، وقوة الحقيقة من حيث أنّها قوّة الحقيقة ليست حقيقة، فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادّتها، والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيّته، والإنسان إنسان بنفسه المدبّرة لا ببدنه، والموجود موجود بوجوده لا بماهيّته، فصورة العالم لو كانت مجرّدة لكانت عالمًا، والهيئة السّريرة لو تحقّقت بلا خشب لكانت سريرًا، وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان، والوجود المجرّد عن الماهيّة موجود كالواجب تعالى. (سفع(١/ ٢)، ٣٤، ٦)

حقيقة عينية

- في أنّ للوجود حقيقة عينيّة: لمّا كانت حقيقة كل شيء هي خصوصيّة وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما إنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها، وبالحقيقة إنّ الوجود هو الموجود، كما إنّ المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر والكمّ والكيف وغيرها، كالأب والمساوي والمُشابِه وغير ذلك، قال بهمنيار في التحصيل: وبالجملة فالوجود حقيقته إنّه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته. (سفع(١/ ١)، ٣٨، ١١)

حقيقة كل شيء

- إنّ حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه في الأعيان، وغيره - أعني الماهيّات - به في الأعيان لا بنفسها. (كمش، ٩، ١٥)

- إنّ حقيقة كل شيء هي خصوص وجوده الذي ثبت له، فإنّ موجودية الشيء وكونه ذا حقيقة معنًى واحدا فمعنى الحقيقة أولًا بأن يكون له حقيقة من غيره. لست أقول: إن مفهوم الحقيقة أو الموجودية يجب أن يصدق عليه بالحمل الشائع ذلك المفهوم. بل الغَرَض أنّ الأمر الذي يكون هذا المفهوم حكاية عنه وعنوانًا يجب أن يكون مما يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع. (مسق، ١١، ٢١)

حقيقة كل شيء طبيعي

- أن تقوم حقيقة كل شيء طبيعي وماهيّته

بصورته ومبدأ فصله الأخير، لا بمبادئ أجناسه وفصوله العالية والمتوسّطة، إن كانت فإنّها بمنزلة اللوازم، وكذا وجود كل مركّب طبيعي بصورته الكمالية، وإنّما الحاجة إلى المادة الحاملة لصورته لأجل قصور وجوده عن التفرّد بذاته، دون الافتقار إلى حامل يحمله أو يحمل عوارضه، فإنّ مادة الشيء هو القوّة الحاملة لحقيقة ذاته أي وجوده، ونسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام، وإنّ المادة وما يجري مجراها إنّما هي معتبرة في الشيء المادي على وجه الإبهام، فإنّ أعضاء الشخص وبدنه أبدًا في التحوّل والتبدّل بالحرارة المستولية عليها من نار الطبيعة، والشخص هو هو بعينه من أول الصبي إلى آخر العمر نفسًا وبدنًا، إذ هذية البدن من حيث هو بدن إنّما هي بالنفس المتعلّقة بها التي هي صورة تمامية البدن، كذا هذية أعضائه كهذه اليد وهذه الأصبع وغيرهما من الأعضاء، إذ كلها منحفظة الهوية بإضافتها إلى هوية النفس، وإن تبدّلت أمشاجها وأمزجتها بحسب جرميّتها. (مفغ، ٥٩٥، ٩)

حقيقة محمدية

- إنّ المأذون للشفاعة أولًا وبالذات ليس إلّا الحقيقة المحمّدية المسمّى في البداية بـ "العقل الأول" و"القلم الأعلى" و"العقل القرآني" عند وجودها الصوري التجرّدي. وفي النهاية بمحمد بن عبدالله وخاتم الأنبياء عند ظهورها البشري الجسماني، قال: "كنت نبيًّا وأدم بين الماء والطين" "أنا سيّد ولد آدم وصاحب اللواء وفاتح باب الشفاعة يوم القيامة". ثم أقرب الأولياء إليه سلفًا وخلفًا بحسب التابعية المطلقة هو الحقيقة العلوية المسمّى في البداية بـ "النفس الكلّية الأولية" و"اللوح المحفوظ" لما أفاده وكتبه القلم الأعلى "وأم الكتاب" الحافظ للمعاني التفصيلية الفائضة عليه بتوسّط الروح الأعظم المحمّدي ﴿وَإِنَّهُ فِيٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤) وهو العقل الفرقاني، وذلك عند وجودها التجرّدي، وفي النهاية بعيسى ابن مريم وعلي بن أبي طالب عليهما السلام، وهذا عند وجوده البشري الجسماني. (تفسق(٥)، ١٢٨، ٣)

- العقل الأول والروح الأخير - وهو الحقيقة المحمّدية - ذات واحدة ظهرت مرّتين، مرّة في الإدبار إلى الخلق لتكميل الخلائق ومرّة في الإقبال إلى الحقّ تعالى، لشفاعتهم، لقوله صلى الله عليه وآله: "أول ما خلق الله نوري" وقوله "أول ما خلق الله العقل"، قال له: "أقبل" فاقبل، ثم قال له: "أدبِر" فأدبر، قال: "فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أعظم منك، بك أعطي وبك آخذ، وبك أثيب، وبك أعاقب" ورواه الشيخ الجليل أمين الإسلام، ثقة المحدثين محمد بن يعقوب الكليني في أول كتاب العقل من كتب الكافي، وهو حديث متّفق على صحّته الجميع. (تفسق(٥)، ٣٩٨، ١٩)

- اعلم أنّ الحقيقة المحمّدية صلى الله عليه وآله وسلم مظهر اسم الله الأعظم، وقد

نقرّر في العلوم الإلهية أنّ الحقّ تعالى برهان على كل شيء، كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣). أيضًا أن المبدأ عين الغاية والبداية عين النهاية وأنّ الله فاعل كل شيء، وأنّ الإنسان الكامل الذي لا أكمل منه غاية المخلوقات "لولاك لما خلقت الأفلاك"، فإذًا يجب أن يكون هو البرهان على سائر الأشياء، كما قال: ﴿قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (النساء: ١٧٤) وقال: ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (النساء: ٤١)، واعلم أنّ الله تعالى قد جعل نفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم برهانًا لا كمثل الأنبياء التي كان برهانهم في أشياء غير أنفسهم، كبرهان موسى عليه السلام في عصاه وفي يده وفي الحجر الذي ﴿فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾ (الأعراف: ١٦٠) وإذا كان نفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم برهانًا بالكلّية، فيكون كل عضو من أعضائه الظاهرة والباطنة برهانًا؛ فبرهان قوّة علمه ما قال علي عليه السلام: "علّمني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ألف باب من العلم فاستنبطت من كل باب ألف باب" وإذا كان حال الوصي هكذا فكيف حال النبي صلى الله عليه وآله وسلم المعلم له. (مظه، ١١٥، ٣)

حقيقة نوعية

- إنّ لكل حقيقة نوعية - كالإنسان والفرس والغنم والبقر والرطب والحنطة والشعير والياقوت واللعل والفيروزج والأرض والماء والهواء - جوهرًا عقليًّا نوريًّا عاقلًا لذاته ومعقولًا لذاته موجودًا في العالَم الأعلى الإلهي، حاضرًا في علم الله والحضرة الإلهية. فهذه العقول المفارقة والصور المجرّدة العلمية هي بالحقيقة أسماء الله أو أسماء أسمائه، وهي موجودة أزلًا وأبدًا، لأنّ ما عند الله باقٍ لا يزال؛ وليست من جملة العالَم ليتّصف بالحدوث والتجدّد والزوال والدثور. (تفسق(٢)، ٣٢١، ٦)

- بالجملة كل حقيقة نوعية فإنّما هي تلك الحقيقة بعينها بصورتها لا بمادّتها، فإن مادّة الشيء هي قوّة حاملة لحقيقة ذاتها، فالشيء شيء بصورته لا بمادّته. (مبع، ٣٨٣، ١٦)

حقيقة الواجب

- إذ حقيقة الواجب، جلّ مجده، هوية بسيطة غير متناهية الشدّة في النورية والوجود، وحقيقته عين التشخُّص والتعيُّن، لا مفهوم له، ولا مثل ولا - مجانس ولا مشابه، ولا حدّ له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء فلا أعرَفَ من ذاته ولا شاهد عليه، بل هو الشاهد على الكل. (سري، ٢٢، ٢١)

- اعلم أنّ حقيقة الواجب كما أنّه لا يمكن أن يكون معنى نوعيًّا متشخِّصًا بأمر زائد كما علمت؛ فكذلك لا يمكن أن يكون معنى جنسيًّا متخصّصًا بفصل أو فصول. (شهث، ٣٤١، ٢٥)

حقيقة الوجود

- مما ينبهك على أنّ وجوده تعالى وجود كل شيء، أنّ وجوده عين حقيقة الوجود وصرفه من غير شوب عدم وكثرة، فلو لم يكن وجودًا لكل شيء لم يكن بسيط الذات ولا محض الوجود، بل يكون وجودًا لبعض الأشياء وعدمًا للبعض، فلزم فيه تركيب من وجود وعدم، وخلط بين إمكان ووجوب، وهو محال. فإذن يجب أن يكون وجوده تعالى لكونه صرف حقيقة الوجود، وجودًا لجميع الموجودات "لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصيها" فلا يخرج من كنه ذاته شيء من الأشياء، لأنه تمام كل شيء ومبدئه وغايته، وإنّما يتعدّد ويتكثّر وينفصل لأجل نقصاناتها وإمكاناتها وقصوراتها عن درجة التمام والكمال، فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شؤونه وحيثياته وهو الحق، وما خلا وجهه الكريم باطل ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الأحقاف: ٣). (سري، ٣٧، ٧)

- إنّ حقيقة الوجود من حيث هو، غير مقيّد بالإطلاق والتقييد، والكلّية والجزئيّة، والعموم والخصوص، ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه، ولا كثير، ولا متشخّص بتشخّص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافًا، ولا مبهم؛ بل ليس له في ذاته إلّا التحصّل والفعلية والظهور، وإنّما تلحقه هذه المعاني الإمكانية، والمفهومات الكلّية، والأوصاف الاعتبارية، والنعوت الذهنية، بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾ فيصير مطلقًا ومقيّدًا وكليًّا وجزئيًّا وواحدًا وكثيرًا من غير حصول التغيُّر في ذاته وحقيقته. وليس بجوهر كالماهيّات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه؛ وليس بعَرَض لأنّه ليس موجودًا بمعنى أنّ له وجودًا زائدًا فضلًا عن أن يكون في موضوع، المستلزم لتقدُّم الشيء على نفسه؛ وليس أمرًا اعتباريًّا كما يقوله الظالمون لتحقّقه في ذاته مع عدم المعتبرين إيّاه فضلًا عن اعتبارهم. وكون الحقيقة بشرط الشركة أمرًا عقليًّا، وكون ما ينتزع عنها من الموجوديّة والكون المصدري شيئًا اعتباريًّا، لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك. وهو أعمّ الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوّة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدمية. وبنور الوجود يتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وإمكان الآخر؛ إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الأحكام والاعتبارات. وهو أظهر من كل شيء تحقّقًا وآنيّة حتى قيل فيه إنّه بديهي، وأخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنهًا حتى قيل إنّه اعتباري محض، على أنّه لا يتحقّق شيء في العقل ولا في الخارج إلّا به، فهو المحيط بجميعها بذاته، وبه قوام

الأشياء، لأنّ الوجود لو لم يكن؛ لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلّى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين، فيسمّى بالماهيّة والأعيان الثابتة كما لوّحنا به. وهي مع سائر الصفات الوجوديّة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة إلّا في اعتبار العقل، والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم أيضًا راجعة إلى الوجود من وجه. (سفع(١/ ١)، ٢٥٩، ٦)

- إنّ حقيقة الوجود ليست إلّا نفس التشخّصات والهويّات. (سفع(١/٣)، ٢١، ١٤)

- إنّ الواجب ليس له (غير الهوية الشخصية التي عبّر عنها تارة بالوجود الصرف، وتارة بالموجود البحت أو الوجود أو التشخّص أو الواجب البحت) مهيّة كلّية. فإنّ المهيّة للشيء هي التي يتصوّرها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخّص، ويعرض لها الكلّية والاشتراك، وحقيقة الوجود هي عين الهويّة الشخصية، لا يمكن تصوّرها ولا يمكن العلم بها إلّا بنحو الشهود الحضوري. فهذا معنى قولهم "لا مهيّة له" وليس هذا مجرّد اصطلاح لفظي، بل تحقيق حكمي وبحث معنوي. (سفع(١/٣)، ٨٥، ٣)

- من تحقّق معنى حقيقة الوجود بنور الباطن وصفاء الضمير لم يشكّ في وجود الواجب تعالى ولا في أنّ واجب الوجود لذاته واجب الوجود في جميع صفاته الكمالية، ولا في أنّ واجب الوجود في جميع صفاته الكمالية واحد بجميع حيثياته فرد عن جميع اعتباراته - حتى عن حمل مفهوم الوحدة عليه، لأنّ طبيعة الحمل تقتضي الاثنينية ولو في العقل وهو منحطّ عن درجة الأحدية وعن تصوّر ذاته. (تفسق(٥)، ٧٣، ١٥)

- إنّ الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم أو خصوص أو حدّ أو نهاية أو ماهيّة أو نقص أو عدم، وهو المسمّى بواجب الوجود. (كتع، ١١، ٥)

- إنّ أصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها حدّ ولا نهاية ولا نقص ولا قوّة إمكانية ولا ماهية، ولا يشوبها عموم جنسي أو نوعي أو فصلي أو عَرَضي عامّي أو خاصّي، لأنّ الوجود متقدّم على هذه الأوصاف العارضة للماهيّة، وما لا ماهيّة له غير الوجود لا يلحقه عموم ولا خصوص، فلا فصل له ولا تشخّص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له، بل هو صورة ذاته ومصوّر كل شيء لأنه كمال ذاته، وهو كمال كل شيء لأنّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرّف له ولا كاشف له إلّا هو ولا برهان عليه إلّا ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته. (كتع، ١٢، ٣)

- شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلّي للجزئيات، وصدقه عليها - كما نبّهناك عليه - من أنّ

حقيقة الوجود ليست جنسًا ولا نوعًا ولا عَرَضًا إذ ليست كلّيًا طبيعيًا، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلّا العرفاء "الراسخون في العلم". وقد عبّروا عنه تارة بـ "النفس الرحماني" وتارة بالرحمة التي "وسعت كل شيء"، أو بـ "الحقّ المخلوق به" عند طائفة من العرفاء، وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيّات ونزوله في منازل الهويّات. وستعلم معنى هذا الكلام من أنّ الوجود مع كونه أمرًا شخصيًا متشخّصًا بذاته، متعيّنًا بنفسه، مشخّصًا لما يوجد به من ذوات الماهيّات الكلّية، كيف يتّحد بها ويصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضًا في الذهن بحسب التحليل العقلي. (كمش، ٨، ١٠)

- يظهر لك أيضًا أنّه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخّصة بذاتها أنّها مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيّات الإمكانية المتّحدة كل منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه، سوى الوجود الحقّ الأول الذي لا ماهيّة له، لأنّه صريح الوجود الذي لا أتمّ منه ولا أشدّ قوّة وكمالًا، ولا يشوبه عموم وخصوص، ولا يحدّه حدّ، ولا يضبطه اسم ورسم، ولا يحيط به علم ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ (طٰه: ١١١). (كمش، ٩، ٤)

- حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، إذ ليس الوجود أمرًا كلّيًا، ووجود كل موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن أن يكون ذهنيًا. والذي يتصوّر من الوجود هو مفهوم عامّ ذهني يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا. والعلم بحقيقة الوجود لا يكون إلّا حضورًا إشراقيًا وشهودًا عينيًا، وحينئذٍ لا يبقى الشكّ في هويّته. (كمش، ٢٤، ١٤)

- الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها. ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّى بواجب الوجود. فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجودًا. واللازم بديهي البطلان، فكذا الملزوم. أمّا بيان الملازمة، فلأنّ ما عدا حقيقة الوجود إمّا ماهيّة من الماهيّات أو وجود خاص مشوب بعدم أو نقص، وكل ماهيّة غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها. كيف ولو أُخذت بنفسها مطلقة أو مجرّدة عن الوجود، لم تكن بنفسها نفسها فضلًا عن أن تكون موجودة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه، فهي بالوجود موجودة. وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية أخرى. وكل خصوصية غير الوجود فهي عدم أو عدمي؛ وكل مركّب متأخّر عن بسيطه مفتقر إليه؛ والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصّله، وإن دخل في حدّه ومعناه. وثبوت أيّ مفهوم كان لشيء وحمله عليه، سواء كان ماهيّة أو صفة أخرى، ثبوتية أو

سلبية، فهو فرع على وجوده. والكلام عائد إلى ذلك الوجود أيضًا، فيتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلى وجود بحت لا يشوبه شيء. فظهر أنّ أصل موجودية كل شيء موجود، وهو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود. (كمش، ٤٥، ٩)

حقيقة الوجود وحقيقة الوحدة

- إنّ الواحد الحقّ لكونه مبدأ سلسلة الممكنات يجب أن يكون وحدته هي الوحدة الحقيقية بالمعنى الأخصّ، بمعنى أنّ ذاته نفس حقيقة الوحدة بلا شوب كثرة واثنينية، إذ لو كانت الوحدة عارضة لذاته بذاته فلم يكن ذاته من حيث هي هي واحدة، ويكون الواجب في اتّصافه بالوحدة مفتقرًا إلى سبب وذلك السبب إمّا ذاته أو غيره. فعلى الأول يلزم أن يكون ذاته موجودة واحدة قبل هذه الوحدة، لكونها علّة للواحد، وعلّة الواحد واحدة، فينقل الكلام إلى الوحدة السابقة ويتسلسل أو ينتهي إلى سبب واحد يكون وحدته عين ذاته - وهذا خلف مع أنّه المطلوب. وعلى الثاني يلزم افتقار الواجب في وحدته إلى الممكن وهو محال، لأنّ الافتقار في الوحدة يستلزم الافتقار في الوجود، إذ الشيء ما لم يكن واحدًا متعيّنًا لم يوجد، وأيضًا يلزم الدور في افتقار الواجب في وحدته إلى الممكن وبالعكس، لكون كل ممكن مفتقرًا إلى علّة تامة معيّنة، فثبت أنّ وحدة الواجب كوجوده عين ذاته، ومن ههنا يظهر للّبيب العارف أنّ حقيقة الوجود وحقيقة الوحدة أمر واحد. (تفسق(٥)، ٦٩، ١١)

حقيقة وجودية

- ليس لكل حقيقة وجودية إلّا نحو واحد من الحصول. فليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني، فليس بكلّي ولا جزئي ولا عام ولا خاص. فهو في ذاته أمر بسيط متشخّص بذاته لا جنس له ولا فصل له؛ ولا هو أيضًا جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عَرَض عام ولا خاصة. وأمّا الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعَرَضية والإنسانية والسوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التي يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقية أو غير الحقيقية. وكلامنا ليس فيه بل المحكي عنه، وهو حقيقة واحدة بسيطة، لا يفتقر أصلًا في تحقّقه وتحصّله إلى ضميمة قيد فصلي أو عرضي صنفي أو شخصي. (كمش، ٧، ٦)

حكم الحياة

- الحقّ أنّ حكم الحياة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في أنّها من كمالات الموجود بما هو موجود، وكلّما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصّص بأمر طبيعي أو مقداري أو عددي فلا بدّ من ثبوته لمبدأ الوجود وفاعله، إذ الفاعل المعطي للوجود

وكماله أولى بذلك الكمال. (سفح(٣/ ١)، ٤١٨، ١١)

حكم قضائي وتقدير أزلي

- إنّ القول قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (السجدة: ١٣) وهو عبارة عن حكمه القضائي وتقديره الأزلي بأنّ نظام هذا العالم وعمارته وقوامه ووجود العلماء المهتدين، وعبوديّتهم لا ينتظم ولا يصلح إلّا بأن يكون في العالم نفوس غلاظ وقلوب قاسية، وشياطين أنسيّة مكارة بحسب ما غلب عليهم من طاعة الشهوة والغضب، وخدمة الهوى والتردّي إلى أسفل درك جحيم الدنيا ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ١١٩) فيتوجّهون بتلك الدواعي والأغراض الخسيسة إلى عمارة الدنيا والسعي في طلبها والإخلاد إليها والعمل لأجلها، من الزراعة والعمارة وإخراج القنوات وتحصيل المزورعات وصنعة المكاسب الدنيّة والصنائع الكثيفة، كالحجامة والكنس والحياكة وغير ذلك، وسبيل عمارة الدنيا غير سبيل عمارة الآخرة من تلطيف السرّ بالتقوى وتنوير الروح بالعلم والهدى، ألا ترى إلى قوله تعالى في الحديث القدسي: "إني جعلت معصية آدم سببًا لعمارة العالم" وفي الحديث: "إنّ الله يؤيّد هذا الدين بالرجل الفاجر". (تفسق(٤)، ٢٢، ٦)

حكمة

- الحكمة: وهي أيضًا تطلق على معانٍ فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح، وهو بالعلم العملي أخصّ منه بالعلم النظري، وتارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات وفيها يقول أحكم العمل إحكامًا إذا أتقنه، وحكم بهذا حكمًا، والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال أو في المآل، ومن العباد أيضًا كذلك ثم قد حدّت الحكمة بأقوال مختلفة: فقيل هي معرفة الأشياء، وهذا إشارة إلى أنّ إدراك الجزئيات لا كمال فيه لأنّها إدراكات متغيّرة فأمّا إدراك الحقائق والماهيّات فإنّها باقية مصونة عن التغيّر والنسخ، وهي المسمّاة بأم الكتاب في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). وقيل الحكمة هي الإتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة. وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية، وقالت الفلاسفة الحكمة هي التشبّه بالإله بقدر الطاقة البشرية أعني في العلم والعمل، وذلك بأن يجتهد الإنسان في أن ينزّه علمه عن الجهل، وفعله عن الجور، وجوده عن البخل والتبذير، وعفّته عن الفجور والخمود، وغضبه عن التهوّر والجبن، وحلمه عن البطالة والجسارة، وحياؤه عن الوقاحة والتعطيل، ومحبّته عن الغلوّ والتقصير، وبالجملة كان مستويًا على صراط الله من غير انحراف قائمًا بحق الله وحقوق خلقه. (سفح(١/ ٣)، ٥١٤، ٤)

- إنّ الحكمة بمعنى إدراك الكلّيات

والعقليات الثابتة الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل. (سفع(٢/ ١)، ١١٥، ١٧)

- أمّا الحكمة: فهي الخُلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسّطة بين أفعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان، واشتبه على بعض الناس وظنّ أنّ الحكمة العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال: إنّ الحكمة إمّا نظرية وإمّا عملية وذلك الظنّ فاسد كما أشرنا إليه فإنّ هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الأفعال المتوسّطة بين أفعال الجربزة والغباوة. (سفع(٢/ ١)، ١١٦، ٨)

- أمّا قوّة العلم - أي استعمال الحواس الظاهرة والباطنة في أمور الدنيا - فتوسّطها واعتدالها يُسمّى "بالحكمة" وهي معناها غير العلم العقلي بحقائق الأشياء بالقوّة النظريّة، فإنّها كلّما كان أوفر كان أفضل ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩) وإفراط هذه القوّة يسمّى "بالجربزة" وهي المكر والخديعة، وتفريطها هي "البلاهة" و"السفاهة" وكلا الطرفين مذمومان. (تفسق(٦)، ٢٨٤، ٢)

- الحكمة مفهومه متحصّل من علم تام وقدرة بالغة، إذ القدرة صفة تؤثّر وفق العلم والإرادة، وهي فينا من الكيفيات النفسانية مصحّحة للفعل وتركه وقوّة على الشيء وضدّه، وتعلّقها بالطرفين على السويّة، فلا تكون تامّة لأنّها فينا إمكان صرف وقوّة محضة، لأنّ مبادئ أفاعيلنا الاختيارية واردة علينا من خارج - كالعلم بالفائدة أو ما في حكمه، ثم الشوق، ثم الإجماع المسمّى بالإرادة والكراهة - وفيه تعالى هي الفعل مطلقًا، إذ لا جهة إمكانية فيه سبحانه وليست قدرته مندرجة تحت إحدى المقولات، بل هي نفس وجود ذاته وكونه بحيث يصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته، فإذا نسبت إليه الممكنات من حيث أنّها صادرة عن علمه، كان علمه بهذا الاعتبار قدرة، وإذا نسبت إليه من حيث أنّ علمه كافٍ في صدورها، كان علمه بهذا الاعتبار إرادة، وإذا كانت الأشياء الصادرة عن علمه على غاية الإحكام والإتقان وخيرية النظام، كان علمه بهذا الاعتبار حكمة. (تفسق(٧)، ١٤٣، ١٠)

- إنّ الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه، وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات، لتستكمل النفس وتصير عالمًا معقولًا مضاهيًا للعالم الموجود، فيستعدّ بذلك للسعادة القصوى، وذلك بحسب الطاقة البشرية. (شهث، ٦، ١٤)

- حكمته (الله) إيجاد الموجودات على أحكم وجه وأتقنه، بحيث يترتّب عليها المنافع ويندفع عنها المضار. لأنّ الحكمة تطلق على أمرين: أحدهما العلم التصوّري بتحقّق ماهيّة الأشياء والتصديق بها باليقين المحض المتحقّق. والثاني الفعل المحكم بأن يكون نظمًا جامعًا لكل ما يحتاج إليه من كمال مرتبة، ولا شكّ أن الأول تعالى

عالم بالأشياء على ما هي عليه علمًا هو أشرف أنواع العلوم، لأن علمه بنظام الوجود هو مبدأ لنظام الكل كما سبق، والعلم الذي هو مبدأ الوجود أشرف من العلم المستفاد من الوجود. وأما أفعاله فهي في غاية الإحكام. (مبع، ١٤٦، ٦)

- المراد من الحكمة، الحكمة التي يستعدّ النفس بها للارتقاء إلى الملأ الأعلى والغاية القصوى وهي عناية ربانية وموهبة إلهيّة، لا يؤتى بها إلّا من قِبَله تعالى، كما قال تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩) وهي الحكمة المعبّرة عنها تارة بالقرآن، وتارة بالنور، وعند العرفاء بالعقل البسيط، وهي من فضل الله وكمال ذاته ورشحات وجوده، أتاها الله لمن اختاره واصطفاه من خواص عباده ومحبوبيه، لا ينالها أحد من الخلق إلّا بعد تجرّده عن الدنيا وعن نفسه بالتقوى والورع والزهد الحقيقي والانخراط في سلك المقرّبين من ملائكته وعباده الصالحين حتى يعلمه الله من لدنه علمًا ويؤتيه حكمة وخيرًا ويحييه حياة طيبة وجعل له نورًا يمشي به في ظلمات الدنيا ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾ (الأنعام: ١٢٢). (مطه، ٥٦، ١٠)

- الحكمة، وهي أيضًا يطلق لمعاني، فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح، وهو بالعلم العملي أخصّ منه بالعلم النظري، وتارة يطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات، وفيها يقال: أحكم العمل إحكامًا، إذا أتقنه، وحكم بكذا حكمًا، والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال أو في المآل، ومن العباد أيضًا كذلك، ثم قد حدت الحكمة بألفاظ مختلفة، فقيل: هي معرفة الأشياء بحقائقها، وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه، لأنّها إدراكات متغيّرة، فأمّا إدراك الحقائق والماهيّات، فإنّها باقية مصونة عن النسخ والتغيّر، وقيل: هي الإتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة، وقيل: هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية، وقيل: هي التشبّه بالإله بقدر الطاقة البشرية، وذلك بأن يجتهد في أن ينزّه علمه عن الجهل، وفعله عن الجور، وجوده عن البخل، وحلمه عن السفه. (مفغ، ١٣٧، ٦)

- الحكمة، وقد وصف تعالى نفسه حكيمًا في مواضع شتّى من كتابه الكريم الحكيم، رغمًا لأنوف المعرضين عنها لفظًا ومعنى وهي لفظ تطلق على كل كامل في علمه وعمله. فالآن أمعن النظر في أفعاله المُحْكمة وعلمه التام الذي هو سبب صدور أفعاله نظرًا شافيًا، وتأمّل تأمّلًا وافيًا، تلحظ جنابًا تبهر عجائبه، وتبصر بحرًا تغرقك غرائبه. (مفغ، ٢٧٢، ١٧)

حكمة أولى

- لمّا ثبت وتحقّق أنّ الحكمة الأولى والعلم الأعلى باحثة عن أحوال الموجود بما هو

موجود وعن الأقسام الأولية للموجود المطلق من غير أن يصير نوعًا مخصوصًا من باب التعليميات، أو الطبيعيات، فيكون موضوعها طبيعة الموجود المطلق أو مفهوم الموجود بما هو موجود؛ فيجب أن يكون موضوعها أمرًا بيّنًا بنفسه مستغنيًا عن التعريف التصوّري وعن الإثبات التصديقي. (مسق، ٦، ٩)

حكمة عملية

- بالجملة: إنّ الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق، فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقًا وما يصدر منه وإفراطه أيضًا فضيلة كما مرّ، والحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الأخلاق وإفراطه كتفريطه رذيلة. (سفع(٢/١)، ١١٦، ٢١)
- الحكمة العملية: ومثاله: العلم بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية، وإزالة الملكات الرذيلة النفسانية، وكيف يمكن إزالة المرض وتحصيل الصحّة. (شهث، ٧، ٦)

حكمة نظرية

- الحكمة النظريّة: ومثاله: عِلْمنا بأنّ العالَم مُحدَث، وأنّ له صانعًا قديمًا قادرًا، عالمًا، وأنّ السماء كرة، وأنّ النفس باقية. (شهث، ٧، ٢)

- الحكمة النظريّة أشرف من الحكمة العملية، لأنّ كل ما يعلم ليعمل؛ كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودًا، والوسيلة في كل شيء أخسّ من المقصود. فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من تلك الأعمال، ولا شكّ أن الأعمال أدون منزلة من المعارف الإلهية والجلايا القدسية. وذلك يدلّ على أنّ الحكمة العملية أدون منزلة من الحكمة النظرية بكثير. وأيضًا فإنّ ما يستكمل به القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي أن يكون أشرف من ما يستكمل به القوة العملية، وهو الحكمة العملية. لأنها هي الجنبة العالية من النفس وهذه هي الجنبة السافلة منها. ولذلك تدوم الأولى بدوامها بخلاف الثانية، فإنها قد تزول عنها بالكلّية. والكلام الإلهي ناطق بحصر الكمالات الإنسانية في هاتين المرتبتين. (شهث، ٧، ١٢)

حكمة ومصلحة

- اعلم أنّ لله في كل مخلوق حكمة ومصلحة؛ وإلّا لم يوجد؛ لاستحالة العبث والقبح في فعله والإهمال والتعطيل في إيجاده؛ وأنّ الإنسان كما ينتفع من إلهام الملك كذلك ينتفع بوجه من وسوسة الشيطان. أو لا ترى أنّ تبعة الوهم والخيال وأهل الضلال هم أصحاب الشياطين؛ ثم لو لم يكن أوهام المعطلين وخيالات المتفلسفين والدهريين وسائر أولياء الطاغوت ومراتب جربزتهم وفنون اعوجاجاتهم لما انبعث أولياء الله وأهل الحكمة والعرفان في تحقيق الحقائق

وتعليم العلوم وطلب البراهين لبيان التوحيد وعلّة الحدوث للعالم على سبيل اليقين؛ وكذا في أمثال هذه المسائل وكذا القياس في تهذيب الأخلاق واستقامة الأحوال وصحّة الأعمال، لو لم يكن اغتياب المغتابين وتجسّس المتجسّسين لعيوب الناس، لم يجتنب الإنسان كل الاجتناب من العيوب الخفيّة التي لا يراها أحباؤه؛ وإنّما يظهر له ثبوتها من تدقيقات الأعداء وتجسّسهم عيوبه وإظهارهم إيّاها له. فكم من عدوّ خبيث الذات ينتفع الإنسان من عداوته أكثر مما ينتفع به من محبّة الصدقاء. فإنّ المحبة مما يورث الجهل بعيوب الحبيب والعمى عن معاينة معايبه وسماع مثالبه، كما قيل:

وعين الرضا كل عيب كليلة
وعين العداوة قد تبدي المساويا

فظهر أنّ لوجود الأعمال الشيطانية في العالم منافع عظيمة، ومن فوائد الآلام والمحن والشدائد التي تصل إلى العبد من أهل الظلم والجور، أنّه يوجب له سرعة الرجوع إلى بارئه واللحوق إلى أوليائه الماضين وترك الأخلاد إلى الأرض والاجتناب عن معاشرة أهل الدنيا؛ لما يرى من أبناء الزمان ما يزعجه عن الخلق ويمله عن الدنيا، وينفر طبعه عنهم ويفرّ إلى الله الواحد فرارًا عن الدنيا وما فيها وتقرّبًا إليه تعالى وملكوته الأسنى (مفغ، ١٦٥، ١٦)

حكمة وولاية

- في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم: قد أشرنا مرارًا إلى أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحقّ الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمّى بالنبوّة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمّى بالحكمة والولاية. وإنّما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك إلّا مؤيّد، من عند الله، كامل في العلوم الحكمية مُطّلع على الأسرار النبوية، فإنّه قد يكون الإنسان بارعًا في الحكمة البحثية ولا حظّ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس. (سفع(٣/ ٢)، ٣٢٧، ٢)

حكيم

- إنّ "الحكيم" يستعمل على وجهين: أحدهما العليم الذي يعلم منافع الأمور ومصالحها وخيراتها - فيكون من صفات الذات - وثانيهما الفاعل الذي لا خلل في فعله ولا اعتراض لأحد عليه - فيكون من صفات الفعل، ولهذا لا يقال: إنّه حكيم في الأزل. (تفسق(٢)، ٣٥٩، ٩)

- اعلم أنّ الحكيم عندنا عبارة عمّن جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي والخلقي، وليس ولا ثمّة إلّا هذه العلوم، والطريق مختلف في تحصيلها بين الفكر والوهب. وهو الفيض الإلهي، وعليه طريقة أهل الكشف والشهود. وغيرهم -

أصحاب الأفكار والأنظار والفكر - لا ينسرح إلّا فيما يستفاد من أحكام الأجسام وأحوالها ومبادئها ولواحقها، وأمّا فيما وراء المحسوسات، وعجائب الملكوت، وأحوال الآخرة، وغايات النفوس ودرجاتها يوم القيامة، فليس للفكر فيها كثير جولان، ولا بدّ في إدراكها ونيلها من سلوك طريق النبوّة والولاية، لأنّ إدراكها فوق طور العقل وأصحاب تلك المعارف أصحاب المشاهدات والمكاشفات القلبية دون العبّاد والزهّاد، ولا مطلق الصوفية إلّا أهل الحقائق والتحقيق منهم، فهؤلاء هم الحكماء بالحقيقة. (تفسق(٢)، ٣٥٩، ٢٤)

- إنّ كونه (الله) قيّومًا يوجب كونه حكيمًا جوّادًا غنيًّا، لأنّ حكمته إيجاد الموجودات على أحكم وجه وأتقنه بحيث يترتّب عليها المنافع ويندفع عنها المضارّ، ولو لم يكن حكيمًا لكان في إيجاده للأشياء نوع خلل أو قصور أو نقصان فلم يكن قيّومًا بذاته إذ يتصوّر قيّوم آخر غيره لم يكن فعله ذا خلل وآفة - هذا خلف فثبت أنّه حكيم في أفعاله على الوجه المذكور، وهو إنّما ينتظم بإيداعه في كل شيء عشقًا جبليًّا لما هو كامل منها لكماله - لينحفظ به كماله - وشوقًا غريزيًّا لما هو ناقص منها إلى كماله ليتحرّك نحو كماله الممكن في حقّه ويجبر بها نقصه، ولهذا قيل: "لولا عشق العالي لانطمس السافل". (تفسق(٥)، ٩٤، ٢٠)

- الحكيم: العالِم الذي يعلم نظام الخير في الأشياء، ويضع الأشياء على وجه يؤدّي إلى غاياتها الذاتية، ويترتّب عليها وجوه المنافع، ويتخلّى عن الشرور والآفات بقدر الإمكان؛ وبالجملة على وجه يؤدّي المجموع إلى الخير المحض، والجمال المطلق، والكمال الأتمّ، والجلال الأرفع. (تفسق(٧)، ١٤٣، ٦)

- إنّ كونه تعالى حكيمًا، هو أنّه يعلم نظام الخير في العالم بأتمّ علم وهو كونه فعليًّا وجوديًّا ويفعل ذلك النظام أتمّ فعل، وهو الذي يؤدّي إلى الغاية الحقيقية أتمّ تأدية من غير آفة وشرّ وخلل وتعطيل، ومن هاهنا يلزم أن يترتّب على كل فعل غايته وكذا الكلام في تلك الغاية حتى يؤدّي سلسلة الغايات إلى غاية لا غاية بعدها، وهي ليست غير ذاته تعالى لأنّ ما سواه لا يمكن أن يكون غاية له في فعله المطلق وإلّا لكان للغير فيه تأثير، تعالى شأنه عمّا يقولونه الظالمون علوًّا كبيرًا، فذاته غاية كل شيء لأنّه غاية الغايات بلا غاية كما أنّه فاعل كل شيء، لأنّه فاعل الفواعل وعلّة العلل بلا علّة. (مفغ، ٢٧٥، ١١)

حلول

- أمّا الذي ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو أن يقال: معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتّصاف، لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادئ العالية حسب ما هو التحقيق من أنّ وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده. وهذا التعريف سالم عن النقوض والإيرادات طردًا وعكسًا لصدقه

على الأعراض والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الحصولات النسبية التي ليست على وجه الحلول ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلّي، وكون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الراحة وفي الخصب وكحصول الفصل للجنس فإنّ وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول الوجود للمهيّة، لأنّه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقًا وبالجملة: لا خلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتأمّل. (سفع(٢/١)، ٢٣٢، ٥)

- العجب أنّ نسبة الحلول كما بين النوع والعارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك والتدبير يوجب ذلك، مع أنّ تلك النسبة أقوى وأشدّ، فإن قلت إذا لم يكن نسبة التدبير والتصرّف كافية في الاتّحاد فكيف يحكم بأنّ النفس متّحدة بالبدن وليس نسبتها إلّا نسبة التدبير والتصرّف. قلنا لا نسلّم أنّ لا نسبة بينهما إلّا هذه النسبة بل هي من وجه متّحدة بالبدن ومن وجه متصرّفة فيه تصرّفًا طبيعيًّا ومن وجه مدبّرة فيه تدبيرًا اختياريًّا، كما أنّ الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتّحد بوجه وتفعل بها فعلًا في غيرها بوجه. (سفع(٢/٢)، ٣٠٥، ١٧)

- كل جسم فهو مركّب من جزئين هما جوهران يحلُّ أحدهما في الآخر معنى حلول الشيء في الشيء على ما أدّى إليه، نظري هو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء، وهذا أجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره. وقد يفسّر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، ويرد عليه كون الأعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالًّا في بعض وينتقض أيضًا بكثير من الصور طردًا وعكسًا. (شهث، ٣٣، ٣)

- الحلول يقتضي وجود شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه. (شهر، ٤٠، ٦)

حمل

- إنّا لا نُسلّم أنّ الكلّيات بما هي كلّيات محمولة على الجزئيات، بل هي بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات. لأنّ وجودها وجود عقلي والجزئيات قد يكون وجودها وجودًا ماديًّا، فلا يكون هي محمولة عليها بأنّها هي هي، إذ الحمل هو الاتّحاد بين الطرفين في الوجود. (سفع(٢/١)، ٢٥٢، ٩)

- معنى الحمل هو الاتّحاد في الوجود. (سفع(٢/٢)، ٢٥٥، ١٩)

- الحمل: إمّا ذاتي أوّلي، أو عرضي متعارف. والذاتي ما يكون الموضوع عين المحمول ذاتًا وعنوانًا؛ فإن كان بينهما فرق بالإجمال والتفصيل، فيكون الحمل مفيدًا، وإلّا فلا. والعَرَضي ما يكون من أفراده؛ سواء كان محموله ذاتيًّا داخلًا فيه، أو عرضيًّا خارجًا عنه. والحمل في الأول بالذات، وفي الثاني بالعرض. (تنم، ١٠، ٨)

- إنّ الحمل قد يكون ذاتيًا أوليًا، معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول، ومبناه الاتّحاد بينهما في المفهوم والماهيّة. وقد يكون عرضيًا متعارفًا كون الموضوع ممّا يصدق عليه المحمول ومبناه الاتّحاد بينهما في الوجود والهوية. وقد يصدق معنًى على نفسه بأحد الحملين ويكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي والتشخّص والوجود والجنس والفصل واللّامفهوم واللّاشيء وشريك الباري واجتماع النقيضين وأشباهها. فإن كلًّا منها يصدق على نفسه بالأول ويكذب عنها بالمتعارف ولهذا اعتبروا في شرائط التناقض من الوحدات وحدة أخرى غير الثمان المشهورة؛ هي وحدة الحمل. فإذا تمهّدت هذه فنقول: إن ما يستدعيه دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلّا أنّ للأشياء حصولًا عندنا بمعانيها وماهيّاتها لا بهويّاتها وشخصيّاتها، وإلّا لكان الوجود الذهني بعينه وجودًا خارجيًا فلم يكن لها نحو آخر من الوجود. فإذن مؤدّي الدلائل ليس إلّا حضور معاني الأشياء في أذهاننا، فالحاضر من الجوهر ماهيّته لا فرده، والحاضر من الحيوان مفهوم الحيوان لا شخصه. (مسق، ٤٥، ١٧)

حمل الاشتقاق

- ثم ليعلم أنّ هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين القضيتين، كذلك يوجد بين مفهومين مفردين إمّا بحسب حمل على بالقياس إلى موضوع بعينه كما بين "الإنسان" و"اللاإنسان و"زيد" و"لا زيد" أو "لا إنسان" و"لا لا إنسان" و"لا زيد" و"لا لا زيد"، أو بحسب "وجود في" بالنسبة إلى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه، أو رفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع أن يكون شيء من الموضوعات المعيّنة خاليًا عن المتقابلين بحسب "حمل على" وهو "حمل هو هو". وكذا يستحيل أن يوجد شيء من الموضوعات فارغًا عنهما بحسب "وجود في" وهو حمل الاشتقاق، فكما أنّ كل شيء إمّا بياض وإمّا لا بياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء إمّا أبيض وإمّا لا أبيض، بمعنى أنّه إمّا ذو بياض وإمّا لا ذو بياض، والقبيلان كلاهما تقابل في المفردات أنفسها وإن كان ذلك بحسب نسبتها إلى موضوع. وكما أنّ رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض - لأنه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع - فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الإيجاب فنقيض "كل إنسان حيوان" وهو "ليس كل إنسان بحيوان" ونقيض "لا شيء من الحجر بإنسان" هو "ليس لا شيء من الحجر بإنسان"، لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الإيجاب في البعض، ولأجل ذلك حكم الميزانيون بأن نقيض الإيجاب الكلّي سلب جزئي ونقيض السلب الكلّي إيجاب جزئي. (سفع(٣/ ٢)، ١٩٥، ١٢)

حمل ذاتي

- الفرق بين الحمل الذاتي وهو الاتّحاد بين الشيئين في المفهوم، والحمل المتعارف الصناعي، وهو الاتّحاد بين الشيئين في الوجود. (مفغ، ٢٣٨، ٢٧)

حمل ذاتي أولي

- اعلم أنّ حمل شيء على شيء واتّحاده معه يتصوّر على وجهين: أحدهما الشائع الصناعي المسمّى بالحمل المتعارف؛ وهو عبارة عن مجرّد اتّحاد الموضوع والمحمول وجودًا؛ ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواءًا كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية أو على أفراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها؛ وسواءًا كان المحكوم به ذاتيًّا للمحكوم عليه. ويقال له الحمل بالذات، أو عرضيًّا له ويقال له الحَمْل بالعرض. والجميع يُسمّى حملًا عرضيًّا. وثانيهما أن يعنى به أنّ الموضوع هو بعينه نفس ماهيّة المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحو من التغائر، أي هذا بعينه عنوان ماهيّة ذلك، لا أن يقتصر على مجرّد الاتّحاد في الذات والوجود؛ ويسمّى حملًا ذاتيًّا أوليًّا، أمّا ذاتيًّا لكونه لا يجري ولا يصدق إلّا في الذاتيات، وأمّا أوليًّا لكونه أولى الصدق أو الكذب، فكثيرًا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد، بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين، كالجزئي، واللامفهوم، واللاممكن بالإمكان العام، واللاموجود بالوجود المطلق، وعدم العدم، والحرف، وشريك الباري، والنقيضين. (سفع(١/ ١)، ٢٩٣، ٧)

حمل ذاتي وحمل صناعي

- إنّ الماهيّة لو كانت في حدّ نفسها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولًا عليها بالحمل الأولي الذاتي، لا بالحمل الشائع الصناعي فقط. فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات، إذ كل مفهوم مغاير لمفهوم آخر، إذ لا اتّحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهيّة، ولا يتصوّر الحمل الذاتي إلّا بين مفهوم ونفسه، أو بينه وبين حدّه، كقولنا "الإنسان إنسان" أو "حيوان ناطق". وأمّا قولنا "الناطق ضاحك"، فغير جائز بالحمل الذاتي، بل بالحمل الصناعي الذي مناطه الاتّحاد في الوجود، لا الاتّحاد في المفهوم. (كمش، ٣٨، ٢١)

حمل عرضي

- اعلم أنّ حمل شيء على شيء واتّحاده معه يتصوّر على وجهين: أحدهما الشائع الصناعي المسمّى بالحمل المتعارف؛ وهو عبارة عن مجرّد اتّحاد الموضوع والمحمول وجودًا؛ ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواءًا كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية أو على أفراده كما في القضايا المتعارفة من

المحصورات أو غيرها؛ وسواءًا كان المحكوم به ذاتيًا للمحكوم عليه. ويقال له الحمل بالذات، أو عرضيًا له ويقال له الحَمْل بالعرض. والجميع يُسمّى حملًا عرضيًا. وثانيهما أن يعنى به أنّ الموضوع هو بعينه نفس ماهيّة المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحو من التغاير، أي هذا بعينه عنوان ماهيّة ذلك، لا أن يقتصر على مجرّد الاتّحاد في الذات والوجود؛ ويسمّى حملًا ذاتيًا أوليًا، أمّا ذاتيًا لكونه لا يجري ولا يصدق إلّا في الذاتيات، وأمّا أوليًا لكونه أولى الصدق أو الكذب، فكثيرًا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد، بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين، كالجزئي، واللامفهوم، واللاممكن بالإمكان العام، واللاموجود بالوجود المطلق، وعدم العدم، والحرف، وشريك الباري، والنقيضين. (سفع(١/١)، ٢٩٣، ٤)

حمل على

- إذ قلنا: "ج ب"، فـ"ج" موضوع و"ب" محمول؛ والقول حمل مواطئة، ويسمّى حمل "على" و"هو هو"؛ أو اشتقاقًا، ويسمّى حمل "في" و"هو ذو هو". (تنم، ١٠، ٧)

حمل على الظواهر

- كما جاز أن يحمل تعظيم العرش والكرسي وحرمة بيت الله وتقبيل الحجر الأسود وما في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين على مجرّد التخييل والتخويف والإرجاء والإنذار والترغيب والترهيب من غير أصل حقيقي محقّق في الواقع فليجز مثل ذلك في الجنّة والنار، والرضوان والنعيم، والزقّوم والحميم وتصلية جحيم. بل الحقّ المعتمد إبقاء صور الظواهر على هيئتها وأصلها إلّا لضرورة دينية، إذ ترك الظواهر يؤدّي إلى مفاسد عظيمة، نعم إذا كان الحمل على الظواهر مناقضًا لأصول صحيحة دينية، وعقائد حقّة يقينية، فينبغي للإنسان حينئذٍ أن يتوقّف فيها ويحيل علمه إلى الله ورسوله والأئمّة المعصومين من الخطأ، الراسخين في العلم عليهم السلام، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧) ثم يترصّد الرحمة من عند الله ويتعرّض لنفحات كرمه وجوده رجاء أن يأتي الله بالفتح أو أمر من عنده أو يقضي الله أمرًا كان مفعولًا، امتثالًا لأمره فيما روى عنه صلى الله عليه وآله: "إن لله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرّضوا لها". (تفسق(٥)، ١٥٨، ١٥)

- الحق المعتمد إبقاء صور الألفاظ (القرآنية) على ظواهرها ومبانيها، من غير تصريف عن أوائل معانيها إذ ترك الظواهر وارتكاب التأويل الخارج عن المفهوم الأول منها يؤدّي إلى مفاسد عظيمة. نعم إذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الأول لأصول صحيحة دينية وعقائد حقّة يقينية فينبغي للناظر أن يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويوكل العلم به

على الله تعالى، والراسخين في العلم ثم يترصّد لهبوب رياح الرحمة من عند الله ويتعرّض لنفحات جوده وكرمه رجاء أن يأتي الله بالفتح أو أمر من عنده امتثالًا - لأمره (صلى الله عليه وآله): "إن لله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها". (مشق، ٨١، ٢٢)

حمل في

- إذ قلنا: "ج ب"، ف"ج" موضوع و"ب" محمول؛ والقول حمل مواطئة، ويسمّى حمل "على" و"هو هو"؛ أو اشتقاقًا، ويسمّى حمل "في" و"هو ذو هو". (تنم، ١٠، ٧)

حمل متعارف صناعي

- الفرق بين الحمل الذاتي وهو الاتّحاد بين الشيئين في المفهوم، والحمل المتعارف الصناعي، وهو الاتّحاد بين الشيئين في الوجود. (مفغ، ٢٣٨، ٢٧)

حمل مواطئة

- إذ قلنا: "ج ب"، ف"ج" موضوع و"ب" محمول؛ والقول حمل مواطئة، ويسمّى حمل "على" و"هو هو"؛ أو اشتقاقًا، ويسمّى حمل "في" و"هو ذو هو". (تنم، ١٠، ٦)

حمل واتحاد

- إنّ الحمل والاتّحاد بين شيئين قد يكون بالمعنى والمفهوم، وقد يكون بالهوية والوجود، والأول مفاد الحمل الأولى الذاتي، والثاني مفاد الحمل العرضي، فالحكم في الأول بأن الموضوع معناه ومفهومه نفس معنى المحمول ومفهومه، كما في قولنا: الإنسان إنسان، والكلّي كلّي، والجزئي جزئي، إذا قصد في كل من الطرفين نفس المفهوم، وفي الثاني بأنّ الموضوع من أفراد المحمول ومصداقه، سواء كانت القضية طبيعية، كما في قولنا الإنسان كلّي، أو متعارفة، أعمّ من أن يكون المحمول عرضيًّا والحمل بالعرض، كما في قولنا: زيد كاتب أو ماش، أو ذاتيًّا، والحمل بالذات، كما في قولنا زيد إنسان أو حيوان، ثم أنّه قد يصدق الشيء على نفسه بأحد الحمل، ويكذب عنها بالآخر، كمفهوم العدم واللاشيء واللامفهوم والجزئي والتشخّص والجنس وشريك الباري وكثير من هذه النظائر، بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهيولى والعدد من هذا القبيل، فلكل منها مفهوم يكون ذلك المفهوم فردًا لنقيضه، فإنّ مفهوم الجزئي ليس بجزئي بل هو كلّي، ومفهوم اللاشيء شيء، ومفهوم التشخّص ليس تشخّصًا، ومفهوم الزمان ليس بزمان. (مفغ، ١١٠، ٢١)

حَمْل واتحاد بين شيئين

- إنّ الحَمْل والاتّحاد بين الشيئين قد يكون ذاتيًّا أوليًّا مبناه: الاتّحاد بينهما في المفهوم والعنوان وقد يكون عرضيًّا متعارفًا معناه: الاتّحاد بينهما في الوجود دون المفهوم سواء كان المحكوم عليه مفهومًا كليًّا كما في القضايا الطبيعية أو يكون

أفرادًا كما في القضايا المتعارفة، وهي أعمّ من أن يكون المحمول ذاتيًا للموضوع أو عرضيًا، فالحمل في أحدهما بالذات وفي الآخر بالعَرَض. ثم أنّه قد يصدق معنى على نفسه بأحد الحملين، ويكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي والتشخّص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء واجتماع النقيضين وشريك الباري وعدم العدم وأشباهها، بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهيولى ونظائرها. ولهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحدة أخرى من جملة الوحدات وهي وحدة الحمل، فإنّ كلًّا من المذكورات يصدق على نفسه ويكذب عنها لكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر، فبهذا الأصل ينحلّ كثير من الإشكاليات المختصّة بالتعقّل. (شهر، ٢٨، ١٤)

حَمْل الوجود على الماهية

- حَمْل الوجود على الماهيّة كما يمتاز عن حمل اللوازم عليها؛ فكذلك يمتاز عن حمل الذاتيّات والمقوّمات عليها. فإنّ نفس الموضوع إذا كانت من الطبائع الإمكانية؛ يحتاج في الحكم بالوجود عليها إلى ملاحظة حيثية أخرى خارجة عن نفس ماهيّة الموضوع لا عن مصداق الحكم ومطابقة كما زعمه بعضهم وهم القائلون بأنّ أثر الجاعل وما يترتّب عليه هو نفس ماهيّة المعلول ومفهومه لا حقيقته ووجوده وتلك الحيثية عند هؤلاء؛ هي استناد الماهية إلى جاعلها التام وصدورها منه أو مشاهدة ترتُّب الآثار عليها. وأمّا عند المعتبرين من المشائين ومَن يَحذو حَذوهم؛ فيشبه أن يكون حيثية فاعلية الفاعل لوجود شيء داخلة في مصداق الحكم على ذلك الشيء بالوجود. وكما أن مقوّمات الماهيّات المتحصّلة غير خارجة عن قوام الماهيّة من حيث "هي هي" فكذلك مقوّمات وجودها أو كونها من حيث هي "موجودة عند من ذهب إلى أنّ أثر الفاعل هو وجود الماهيّة دون نفسها. نعم حَمْل الوجود على الذات الواجبة يشبه حمل الذاتيات على الذات إذ لا بإفادة جاعل وعلّة. ولكن بينهما فرقًا من وجه آخر وهو: أن مطابق الحكم بالماهيّة على نفسها نفس تلك الماهيّة ولكن حين صدورها عن الجاعل التام إذ لا ماهيّة قبل الصُّدور إلّا أنها بعد الصدور عنه يصدق هي على نفسها أزلًا وأبدًا، إذًا الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، فالتخصيص بأيّة حيثية كانت، يخرجها عن الإطلاق ويجعلها غير ذاتها المأخوذة على تلك الحيثية الإطلاقية. وأما مطابق الحكم بالوجود على الواجب تعالى وبأي وصف كمالي له تعالى، هو محض ذاته بذاته من دون الاشتراط بحيثية وجودية أو عدمية تعليلية، كما في الوجود بالقياس إلى ماهيّة الممكن أو تقييدية؛ كما في اللواحق للأشياء أو الاشتراط بما دام الوجود كما في حمل الذاتيات على الماهيّة الإمكانية "فتدبَّر تَعرف". (مبع، ١٤، ١٣)

حمل ومصداقه

- إنّه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهيّاتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد حيوان والإنسان ماشٍ، لأنّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتّحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود؛ وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتّحادهما وجودًا وتغايرهما مفهومًا وماهيّة، وما به المغايرة غير ما به الاتّحاد. وإلى هذا يرجع ما قيل إنّ الحمل يقتضي الاتّحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئًا غير الماهيّة، لم تكن جهة الاتّحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل كما مرّ، فالملزوم مثله. (كمش، ١٢، ١٩)

حوادث

- إنّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجودًا في المادة، وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها؛ فالأول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس، والمادة هي المُرجِّحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوّته على الوجود والعدم سواء؛ فيجب أن يكون له سبب مرجّح يميله إلى أحد الطرفين، لأنّ الواهب جواد يكفيه أقلّ مرجّح يخرج الشيء عن الحدّ المشترك بين الوجود والعدم. (سفع(١/ ٣)، ٥٥، ٥)

- إنّ الحوادث تستند بأسرها إلى الحركة الدورية ولا تفتقر هذه الحركة إلى علّة حادثة، فإن موضوع قولنا: كل حادث زماني فله علّة حادثة هو المهيّة التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له، ولا كذلك الحركة بل ماهيّتها لنفس الحدوث والتجدّد فهي حادثة لذاتها، والذاتيّات لا تُعلَّل. والسؤال بلِمَ لا يجري في حدوثها وتجدّدها، كما لا يجري في كون الأمس قبل وفي كون الغد بعد؟ لأن القبلية والبعدية نفس حقيقة الأمس والغد. ونحن بعد المراجعة إلى عقولنا لم نحكم جزمًا إلّا بوجوب علّة حادثة لمعلول متجدّد. وأمّا المعلول الذي نفس مهيّته الحدوث والتجدّد، فلا نحكم عليه بذلك إلّا إذا عرض له تجدُّد وحدوث زائد على مهيّته كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمّية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجدّدي الذاتي إلّا بحسب الفَرَض والوهم. (شهث، ٤٣٥، ١٦)

حواس ظاهرة

- أمّا سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشمّ والبصر، فهي وإن كانت مادّية لكنّها ليست كاللمس سارية في جميع البدن، لأنّ بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءًا لطيفًا شفّافًا أو نحوه مناسبًا لما أدركته القوّة، وليس كل عضو جزءًا لطيفًا. وبعضها كالذوق والشمّ وإن لم يكن بتلك

اللطافة لكنها لطيفة أيضًا، لأنّ حامل مدرَكاتها ليست أجسامًا كثيفة صلبة بل إمّا بخارات وإمّا أجسام رقيقة، وليس كل عضو مناسبًا لأن يكون موضوع الرائحة والطعم؟ بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم، وجرم اللسان للمطعوم. وهذا بخلاف اللمس فإنّ جميع الأجسام سواءًا كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأن تقوم بها قوّة اللمس ويتعلّق بها إدراكه، فإنّ هذا الإدراك إنّما يحصل بمماسّة السطوح ومصاكّتها. (سفع(٤/١)، ١٦١، ٣)

حي

- معنى الحي في حقّه (الله)، أعني الدرّاك الفعّال، فالإدراك كما علمت والفعل كما علمت وكلاهما شيء واحد مبدأ وإضافة وأثرًا. (سفع(٣/١)، ٤١٥، ٦)

- أمّا المفهوم من "الحي" فقيل: الحي هو الذي يصحّ أن يعلم ويقدر. أو هو الدرّاك الفعّال. فأورد عليه: أنّ هذا لا يقتضي المدح لمشاركة أخسّ الحيوانات إيّاه في ذلك. ويمكن الجواب بأنّ مفهوم "الإدراك" و"القدرة" ممّا يقبل الأشدّ والأضعف والمقول بالتشكيك مما يختلف صدقه على الأشياء بالكمال والنقص، والأولوية وعدمها - وفي كل بحسبه - و"العلم" في حقّ الحيوان يكون هو الإحساس، وفي حقّ الحقّ التعقّل. وكذا "الفعل" في الحيوان يكون من باب التحريك، وفي حقّه تعالى من باب الإبداع، فمعنى "الحي" وإن كان مفهومًا عامًّا إلّا أنّه ينصرف في الحيوان إلى الحسّاس المتحرّك، أي ما من شأنه أن يحسّ ويتحرّك، وفي الواجب إلى ما يكون عالمًا بالفعل بجميع الأشياء، قادرًا بالذات على كل الموجودات لتعاليه عن القوّة والكلال، وارتفاعه عن التجدّد والانتقال - ولا شكّ أنّ هذا ممّا يوجب المدح والثناء. (تفسق(٥)، ٧٩، ٦)

حي حقيقي

- الإمكان ضرب من العدم - المقابل للوجود - والموت - المقابل للحياة - والدثور المقابل للبقاء، فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوي، وقد صحّ أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة أحدي الذات والصفة، فرداني القوّة والقدرة، وأنّ نفس تعقّله للأشياء نفس صدورها عنه، وأن معنى واحدًا بسيطًا منه عقل للكل ومنشأ للكل. فهو أحقّ وأليق باسم الحياة من جميع الأحياء، كيف؟! وهو محيي الأشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود - كالعلم والقدرة - لكل ذي وجود وعلم وقدرة. (سفع(٣/١)، ٤١٣، ١٩)

حي قيّوم

- إنّ الحي القيّوم مشتمل على جميع الصفات الكمالية والنعوت الإلهية، لأن اسمه الحيّ مشتمل على جميع الأسماء الذاتيّة، فيدلّ على وجوب الوجود ووجوب الإيجاد، ومستلزم من الإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، والقيّوم

لكون معناه مبالغة في القيام لإدامة الموجودات على وجه التمام عدّة ومدّة وشدّة، فهو مشتمل على جميع الأسماء الفعلية كالخالقية والرازقية والكرم والجود واللطف والرأفة والرحمة والعطوفة والإبداع والتكوين والإنشاء والإعادة والتقديم والتأخير والإرسال والإنزال والبعث وغير ذلك من صفات الفعل. فإذا تجلّى الباري بعبد بهاتين الصفتين فالعبد يكاشف عند صفة الحي معاني جميع أسمائه وصفاته الجمالية، وعند تجلّي اسمه القيّوم معاني أسمائه وصفاته الجلالية، إذ يرى عنده فناء جميع المخلوقات لأن قوامها وقيامها بقيومية القيّوم الحق لا بأنفسهم، فلا يرى في الوجود إلّا الحيّ القيّوم. (سري، ٤٤، ٦)

- قوله "الله" إشارة إلى توحيد الذات، وقوله "لا إله إلّا هو" إشارة إلى توحيد الصفات، وقوله "الحي القيّوم" إشارة إلى توحيد الأفعال. أمّا بيان الأول فلأنّ معنى اسم "الله" كما علمت هو الذات المستجمعة للصفات الكمالية الذاتية الوجوبية، ولا شبهة في أنّ التركيب من الأجزاء ينافي الوجوب الذاتي لكونه مستلزمًا لافتقار المركّب إلى كل واحد من الأجزاء، والافتقار ناشئ عن النقصان والإمكان الذاتيين وهما منافيان للكمال والوجوب الذاتيين، فمعنى الإلهية المستلزمة لكون الشيء مبدأ سلسلة الوجود والإيجاد ينافي التركيب المستلزم للحاجة. (تفسق(٥)، ٥٥، ٥)

- إذا ثبت أنّ مبدأ الممكنات موجود واجب بالذات ثبت كون الباري قيّومًا لكونه قائمًا بذته مقوّمًا لغيره. ثم إنّ المؤثر إمّا أن يكون مؤثّرًا على سبيل الجبر والتسخير وإمّا مؤثّرًا على سبيل القدرة والاستقلال، لكن الانجبار والتسخير ينافيان الوجوب الذاتي والمبدئية المطلقة، فيتعيّن أن يكون تأثيره بالقدرة، فأزيل توهّم كونه مجبورًا في القيّومية والإيجاد بقوله: ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ (البقرة: ٢٥٥ وآل عمران: ٢) فإنّ "الحي" معناه - كما سبق - "الدرّاك الفعّال" فقوله "الحي" دلّ على كونه عالمًا قادرًا، وقوله: "القيّوم" دلّ على كونه قائمًا بذاته ومقوّمًا لكل ما عداه. وعند من ذهب إلى أنّ كمال كل شيء حياته - كما مرّ - فالقيوميّة لما دلّت على كمال الوجود وتأكّده كما أشرنا إليه فالقيّوم يكون حيًّا لا محالة. والنكتة في عدّ هذين الكلمتين اسمًا واحدًا من أسماء الله تعالى كما صرّحوا به وقالوا: إنّ من قبيل 'بعلبك' - هي توافقهما في المعنى قوّة أو فعلًا وتداخلهما في المفهوم كلًّا أو بعضًا، كما في أجزاء المركّب الطبيعي. (تفسق(٥)، ٨٧، ٢١)

- أمّا قوله: "الحي القيّوم" فإنّه يدلُّ على الكل، لأنّ كونه "قيّومًا يقتضي أن يكون قائمًا بذاته وأن يكون مقوّمًا لغيره، وكونه قائمًا بذاته يقتضي اتّصافه بالوحدة الحقيقية الموجبة لنفي الكثرة، وذلك يقتضي الوحدة الانفرادية الموجبة لنفي الضدّ والندّ، ويقتضي نفي التحيّز والحلول ونفي الجهة

والإشارة الحسّية وأيضًا كونه قيّومًا بمعنى كونه مقوّمًا لغيره يقضي حدوث كل ما سواه جسمًا كان أو نفسًا، ويقتضي إسناد الكل إليه وانتهاء جملة الأسباب والمسبّبات إليه، وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر. فظهر أنّ هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الإلهي، فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف إلى المقصد الأقصى، واستوجب أن يكون هذا الاسم من أعظم أسماء الله تعالى، ويشهد له ورود الخبر بأنّ الاسم الأعظم في آية الكرسي وأول آل عمران، وقد وجّهنا القول وبيّنا السرّ سابقًا في كون هذا الاسم أعظم الأسماء من وجه، وفي كون اسم "الله" أعظم من وجه آخر، وفي كون كل من الأسماء عظيمًا من وجه آخر عند طائفة، فتذكره تعرف أنّه إذا تجلّى الله للعبد بهاتين الصفتين انكشف للعبد عند تجلّي اسمه "الحي" معاني جميع أسمائه وصفاته، وعند تجلّي اسمه "القيّم" فناء جميع المخلوقات إذا كان قيامها بقيّومتة الحقّ لا بأنفسهم. (تفسق(٥)، ٩٦، ١٩)

- إنّ اشتمال الحيّ القيّوم على جميع الصفات الكمالية، لأن حييته تدلّ على وجوب الوجود وهو منبع الصفات وقيوميّته مبالغة في القيام لإدامة الموجودات على وجه التمام، عدّة ومدّة وشدّة؛ فهو مشتمل على جميع الأسماء الفعلية، فهذان الإسمان هما الاسم الأعظم لمن تجلّى له، فمن ذكرهما بلسان العيان، لا بلسان البيان، فقد ذكر الله باسمه الأعظم، الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطي. (مظه، ٨٦، ٢٠)

حياء

- "الحياء" صفة انفعالية تعتري الإنسان تنقبض معها النفس عن ظهور ما يشبه القبيح عند طائفة مخافة أن يعاب به ويذمّ - وإن لم يكن قبيحًا في نفسه - وهو من الصفات المحمودة في الإنسان لتوسّطه بين طرفين مذمومين - وهما الوقاحة التي هي الجرأة على القبائح، والخجل الذي هو قصور النفس وانحصارها عن الفعل الحسن -. واشتقاقه من "الحياة" لأنّه انكسار للقوّة الحيوانية، فيمنعها عن أفعالها، فيقال "حيي الرجل" أي: انكسرت نفسه، كما يقال: "حشي الحيوان ونسي" إذا اعتلّت حشاه ونساه. (تفسق(٢)، ١٩٩، ١٢)

- الحياء - مثلًا - حالة وصفة عارضة للإنسان، ولكن لها مبدأ ومنتهى وضدّ: أمّا المبدأ فهو التغيّر النفساني والانفعال الجسماني الذي يعتريه من خوف أن ينسب إلى القبيح؛ وأمّا النهاية: فهي أن يترك الفعل المنوط به؛ وأمّا الضدّ: فهو الوقاحة أو الخجل. (تفسق(٢)، ٢٠٠، ٢١)

حياة

- الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتمّ بإدراك وفعل، والإدراك في حق أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس وكذا الفعل لا يكون إلّا التحريك المكاني المنبعث عن الشوق، وهذان الأثران

منبعثان عن قوّتين مختلفتين: أحديهما مدركة، والأخرى محرّكة، فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس - كالتعقّل ونحوه - وكان فعله أرفع من مباشرة التحريك - كالإبداع وشبهه - لكان أولى بإطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى. ثم إذ كان نفس ما هو مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله - من غير تغاير حتى يكون إدراكه بعينه فعله وإبداعه - لكان أيضًا أحقّ بهذا الاسم، لبرائته عن التركيب، إذ التركيب مستلزم للإمكان والافتقار لاحتياج المركّب في قوام وجوده إلى غيره. (سفع(٣/١)، ٤١٣، ١٠)

- اعلم أنّ مفهوم الحياة غير مفهومي العلم والقدرة، فهي كأنّها مبدأ لهما، وأكثر المتأخّرين لمّا لم يعلموا الفرق بين المعنى والهويّة اختلفوا في أنّ الحياة في حقّه هل هي صفة زائدة على الإدراك والفعل أم لا؟ ثم عوّلوا في إثباتها في حقّه على أنّ الشريعة الحقّة قد وردت في إطلاقها عليه، فلا بدّ من إثباتها له وعدّها من الصفات الحقيقية. (سفع(٣/١)، ٤١٨، ٦)

- الحقّ أنّ حكم الحياة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في أنّها من كمالات الموجود بما هو موجود، وكلّما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصّص بأمر طبيعي أو مقداري أو عددي فلا بدّ من ثبوته لمبدأ الوجود وفاعله، إذ الفاعل المعطي للوجود وكماله أولى بذلك الكمال، ثم لا شبهة في أنّ مفهوم الحياة غير مفهوم العلم والقدرة، إذ يمكن أن يتصوّر ذو حياة لا يعلم وقتًا من الأوقات شيئًا بالفعل، ولا يصدر أيضًا حركة ولا صنع منه في بعض الأحيان فلا يخرج عن كونه حيًّا، فالحياة في حقّنا هو الكون الذي يكون مصدر الإدراك والفعل، فقوّة الإدراك وقوّة الفعل كأنّهما آلتان للكون المذكور وهو مبدأ لهما، إلّا أنّ هذا لا يمكن في حقّه لتعاليه عن اختلاف القوى والآلات النفسانية، فالحياة كسائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة كلها في درجة واحدة وتشخّص واحد، ومع ذلك فمفهوم الحياة غير مفهوم العلم، وهما غير مفهوم القدرة، وهي غير مفهوم الإرادة كما مرّ مرارًا، فالبرهان قائم على إثبات هذا المعنى الكمالي له على وجه أعلى وأشرف، كما أنّه قائم على إثبات العلم والقدرة والإرادة على وجه أعلى وأشرف. (سفع(٣/١)، ٤١٩، ٣)

- اعلم أنّ الحياة في المشهور عند الجمهور حقيقة في القوّة الحسّاسة أو ما يقتضيها، وبها سمّي الحيوان "حيوانًا" ويطلق على القوّة النامية مجازًا لأنّها من طلائعها ومقدّماتها، وعلى ما يختصّ بالإنسان من الفضائل كالعقل والعلم والإيمان من حيث إنّه غايتها وكمالها. (تفسق(٢)، ٢٥٥، ١٧)

- إنّ "الحياة" حياتان: حياة الجسد وحياة النفس، أمّا حياة الجسد: فهي "النفس" بعينها، لأنّ بالنفس يتحرّك ويحسّ وينمو ويتغذّى، وأمّا حياة النفس فهي قوّة نورية بها يهتدي النفس إلى إدراك المعارف

الحقّة الإلهية، التي توجب بقاؤها أبدًا سرمدًا مخلّدًا. (تفسق(٤)، ٢٩٣، ٨)

- الحياة في حقّنا تتمّ بإدراك هو الإحساس وفعل هو التحريك منبعثين عن قوّتين مختلفتين. ولما ورد الشريعة في إطلاقه عليه تعالى فالحي في حقّه هو الدرّاك الفعّال. فإذا كان علمه مبدأ للوجود فهو حي، وإذا لم يزد علمه على ذاته ولا افتقار له في الفعل إلى قوة محرّكة أو آلة كما - لنا -، بل بذاته يعلم ويفعل، فذاته حياته. (مبع، ١٤٣، ١٩)

- الحياة، وهي حقيقة تابعة للمزاج في الحيوانات اللحمية، يلزمها الحسّ والحركة وفي حقه تعالى عبارة عن صفة، لأجلها يصحّ على الذات كونها درّاكة فعّالة، والإدراك والفعل تابعان للوجود، بل هما عين الوجود، فكل ما وجوده أقوى وأشرف فإدراكه أتمّ، وفعله أحكم، فحياته أشرف، والحياة في بعض الأشياء ذاتية وفي بعضها عرضية، فحياة الجسم بالمعنى الذي هو مادة للحيوان عرضية، وبالمعنى الذي هو نوع هذا النوع ضرورية ذاتية وكذا حياة نفس الحيوان ضرورية ذاتية، أي ما دام الذات، وليست ضرورية أزلية، الفرق بين الضروريّتين ثابت في علم الميزان ويعلم من هذا أنّ معنى الحيوان غير معنى الحي، لأنّ الحياة التي في الحيوان نقيضها الموت، والحياة التي بلا تركيب مادة وصورة نقيضها الجهل المطلق والعدم الصرف، فافهم الفرق بين نقيضهما لتفهم الفرق بينهما، وشتّان بين حياة مادية آيلة إلى الموت، وبين حياة طيبة بسيطة صورية باقية دائمة. (مفغ، ٢٧١، ١٦)

حياة كل حي

- اعلم أنّ حياة كل حي إنّما هي نحو وجوده، إذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة، لكن من الأشياء الحيّة ما يجب فيه أن يسبق هذا الكون كون آخر. ومنها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخر. (سفع(٣/ ١)، ٤١٧، ٤)

حيثيات

- الحيثيات الموجودة في زيد مثلًا بعضها تكون جزء ذاته وبعضها عين ذاته وبعضها، خارجة عن ذاته. فالأولى كالجسميّة والحساسيّة والناطقية وغيرها، والثانية: كالزيدية، والثالثة: كالكاتبية والضاحكية والأبيضية وغيرها وليس شيء من هذه الأمور زيد عدا زيد، إذ الشيء لا يصدّق على جزئه ولا على الخارج عنه. وإن جعل قيدًا له حتى حصل هناك تركيب منه ومن ذلك القيد سواء كان تركيبًا طبيعيًّا أو اعتباريًّا. فإنّ المركّب منه ومن ذلك القيد وإن كان عين مجموع المقيّد والقيد لكنه غير كل واحد منهما. فالأشخاص المأخوذة في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركّب من زيد وغير زيد. فلا يصدق على شيء من القبيلتين زيد إنّما زيد في الواقع أمر واحد طبيعي لا غير. (جوم، ١٩٧، ٦)

حيثيات تعليلية وحيثيات تقييدية

- إنّ اختلاف الحيثيّات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ما خرج عنه، وأمّا اختلاف الحيثيّات التقييدية فالمشهور عند الجمهور أنّها تقتضي كثرة في ذات الموضوع، لكن الفحص والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود، فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى، ولكن بعضها مما لا يأبى الاتحاد مع بعض، ألا ترى أنّ مفهوم الوجود غير مفهوم التشخّص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة؟ وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى، ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه، فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتي الأول دون عدم حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتّحاد في الوجود لا في المفهوم، فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم، فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى ولكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارًا، فاتّضح أنّ الحيثيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولا يقدح ذلك في بساطة ذات الموضوع وهويّته. وقد تكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويّته. (سفع(٣/ ٢)، ١٩٩، ٨)

حيثيات تقييدية مختلفة

- أمّا الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلًا فهي وإن كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط أن يكون بإزائها مباد وجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقّق أم لا، وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لأجل صدور الأفاعيل والآثار المتفنّنة عنها. (سفع(٣/ ٢)، ٢٠١، ١٧)

حيثيات ذاتيّة وعَرَضيّة

- جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في أنّ مناط الاتّصاف بشيء منها ليس بعينه مناط الاتّصاف بالآخر أعني بذلك أنّه لا يصحّ للشيء التقيّد بحيثية منها من حيث التقيّد بالحيثية الأخرى، فليست إنسانية الإنسان من حيث كاتبيته، ولا الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية، وإلّا لكان كل حيوان ناطقًا وكل إنسان كاتبًا بالفعل وكل متشكّل متحرّكًا، هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم، فليس الاتّصاف بالعاقلية بحسب المفهوم، عين الاتّصاف بالمعقولية بحسب المفهوم، وإلّا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرّقوا بين القبيلتين كما سبقت الإشارة إليه، فقالوا قولًا مطلقًا: إن ما يلحق الذات بحسب حيثية ما - أيّة حيثية كانت - ليس يصحّ أن يلحقها بحسب حيثية أخرى، وإنّ الحيثيات

كلها - متصادمة كانت أم غير متصادمة بجمعها أنّها غير متصحّحة الحصول إلّا بالاستناد إلى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية، وإن لم يكن من حقّها مطلقًا أن لا تعرض لذات واحدة إلّا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض. (سفع(٣/ ٢)، ٢٠٠، ١٧)

حيثيات متخالفة

- ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثّرها على قسمين: فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من أنحاء التقابل الأربعة أصلًا إلّا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والإضافة وغيرها من أنواع المقولات التسع، وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعًا من أنواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدّم والتأخّر بالقياس إلى الشيء الواحد والوجود والعدم. (سفع(٣/ ٢)، ٢٠٠، ١١)

حيثيات متقابلة بخصوصها

- أمّا الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بدّ في طباعها مع ما ذكر أنّها لا يوجد في موضوع واحد شيء منها في الواقع إلّا بعد خلوّه عن المقابل الآخر، ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بدّ فيه من كثرة وجودية خارجية، فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة مراتب نفس الأمر كاختلاف أجزاء الماهيّة النوعية (مثل الحيوانية والناطقية في الإنسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن) لا يستصحّ به إمكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لا بدّ لوجودهما معًا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجود. (سفع(٣/ ٢)، ٢٠١، ١٠)

حيثيات ومَعانٍ منتزعة عن الحقائق

- إن الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق على ضربين: منها ما يوجب التركيب الخارجي وهي المعاني التي ينتزع عن نفس الماهيّات بحسب حالها في الواقع. ومنها ما لا يوجب ذلك وهي التي إنّما يُنْتَزع عنها بحسب حالها في نحو من أنحاء ملاحظة العقل. (جوم، ١٦١، ١٣)

حيوان

- إنّ الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسماني تكيّف بكيفية مزاجية من باب أوائل الملموسات، ولكل حيوان بل لكل عضو منه حدّ اعتدالي من حدود تلك اللمسية وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعًا أو شخصًا وبعدمه. (سفع(٢/ ١)، ١٤٢، ١٤)
- الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات والألوان، ولهذا إذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يومًا أو يومين يموت والمشموم زمانًا قصيرًا أو طويلًا يتضرّر به، ولا

كذلك إذا بقي في غار مظلم قطع عنه الأنوار والألوان والأصوات، إذ لا يتفاوت حاله، اللهم إلّا الحيوان الإنساني لمكان نفسه التي هي من عالم الأنوار وعالم النسب الشريفة العددية فيلتذّ عن رؤية الأنوار واستماع النغمات الموزونة،ويتألم عن الظلمات والألوان الكدرة الموحشة. (سفع(٢/١)، ١٤٣، ٢٤)

- إنّ الحيوان ليس هو البنية المحسوسة، فنقول: لو فرض الحيوان كأنّه خلق دفعة وخلق كاملًا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات، وإنّه يهوى في خلاء أو هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء، ولا يحسّ بشيء من الكيفيات، وفُرّقت بين أعضائه حتى لا يتلامس فإنّه في هذه الحالة يدرك ذاته، ويغفل عن كل أعضائه الظاهرة والباطنة، بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقدارًا ولا طولًا ولا عرضًا، ولا جهة من الجهات، ولو تخيّل وضعًا أو جهة أو عضوًا من الأعضاء في تلك الحالة لم يتخيّله على أنّه جزء من ذاته. وظاهر أنّ المشعور به غير المغفول عنه؛ فإذن هويّته مغايرة لجميع الأعضاء. (سفع(٤/١)، ٤٤، ٩)

- في الحيوان: وهو جسم مركّب مختصّ من بين المركّبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه أقرب إلى الاعتدال جدًّا من الأولين، فبعد أن يستوفي درجة الجماد والنبات يقبل صورة أشرف من صورتيهما وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرّك بالإرادة. (شهث، ٢١٨، ٢٣)

حيوان إنساني

- إنّ في باطن كل إنسان وفي إهابه: حيوانًا إنسانيًّا بجميع أعضائه وحواسّه وقواه وهو موجود الآن ولا يموت بموت البدن العنصري اللحمي بل هو الذي يحشر يوم القيامة ويحاسب وهو الذي يثاب ويعاقب. وحياته ليست كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من الخارج وإنّما حياته كحياة النفس ذاتية، وهو حيوان متوسّط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسّي يُحشر في الآخرة على صور أعماله ونيّاته ولهذا يرجع ويأوّل معنى التناسخ الواردة في مذاهب الأقدمين من الحكماء المعظّمين كأفلاطن وسقراط وفيثاغورث وغيرهم من الأساطين، وكذا ما ورد في الشرائع الحقّة كما مرّت الإشارة إليه. (شهر، ٢٨٨، ١٧)

خ

خاصة

- الخاصة هو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط - من حيث هو كذلك - في جواب "أي شيء هو في عرضه"؛ وهي شاملة وغير شاملة. (تنم، ١٣، ١١)

خاصة حقيقية

- الخاصّة الحقيقية للشيء قد يكون عَرضًا عامًّا لآخر، وبهذا الاعتبار لا يكون من المطالب؛ وإذا أخذت إضافية، لم يكن بينهما فرق. (تنم، ١٣، ١٤)

خاطر

- الخاطر: الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل، وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس، ولذلك يقال هذا خطر ببالي، إلّا أنّ النفس لمّا كانت محلًّا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرًا تسمية للمحل باسم الحال. (سفع(١/٣)، ٥١٦، ٢٥)
- سبب الخاطر الداعي إلى الخير يُسمّى في عرف الشريعة "ملكًا" وذلك الخاطر "إلهامًا" وسبب الخاطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى "شيطانًا" والخاطر "وسوسة". والله تعالى خالق كل شيء، فخلق الملائكة لصفة رحمته ولطفه، وخلق الشياطين لصفة قهره وغضبه، وكما أنّ الجنّة أثر من آثار رحمته ونور من أنوار لطفه ورأفته فكذلك النار أثر من آثار غضبه وشعلة من شعل قهره، فالإنسان متى اشتغل بعبادة ربّه ومعرفة خالقه انخرط في سلك رحمته ودخل في زمرة الملكوتيين، ومهما اشتغل بالمعاصي والشهوات ومتابعة الهوى والشيطان استعدّ لمقته وغضبه وعُدّ من جملة الشياطين. فالإلهامات من جانب الحقّ بواسطة الملك لعباده الصالحين في مقابلة الوساوس من جانب الشيطان. (تفسق(٦)، ١٨٤، ١٢)
- الخاطر، الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل، وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس، ولذلك يقال: هذا خطر ببالي، إلّا أنّ النفس لما كانت محلًّا لذلك المعنى الخاطر، جعلت خاطرًا تسمية للمحل باسم الحال. (مفغ، ١٣٩، ١٣)
- إنّما يراد بالخاطر ما يعرض للنفس من باب الإدراكات، سواء كان متجدّد الحصول أو على سبيل التذكّر والاسترجاع، فهذه الأفكار والأذكار يسمّى خواطر، من حيث أنّها يخطر بالبال بعد أن كان القلب غافلًا عنها، وهذه الخواطر هي المحرّكات للإرادات والأشواق، فإنّ النيّة والإرادة لشيء أو الشوق عليه إنّما يكون بعد حصول المنوي بالبال لا محالة، فمبدأ الأفعال الخواطر، ثم الخاطر يُحرّك الرغبة، والرغبة تُحرّك العزم والنيّة، والنيّة تُحرّك الأعضاء، إذا عرفت هذا فنقول:

الخواطر المُحرِّكة للرغبة ينقسم إلى ما يدعو إلى الشرّ، أعني ما يضرّ في العاقبة، وإلى ما يدعو إلى الخير، أعني ما ينفع في الدار الآخرة، فهما خاطران مختلفان، فافتقرا إلى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يُسمّى إلهامًا، والخاطر المذموم يُسمّى وسواسًا. (مفغ، ١٥٤، ٣)

- ما يرد على القلب أولًا هو المُسمّى بالخاطر، وهو صورة علمية، كما لو خطر له مثلًا صورة امرأة وأنّها وراء ظهره في الطريق، لو التفت إليها لرآها. والثاني هيجان الرغبة إلى النظر، وهو حركة الشهوة التي في الطبع، المسمّاة بالشوق، فهذا يتولّد من الخاطر الأول، ويُسمّى ميل الطبع أيضًا، ويُسمّى الأول حديث النفس، إذ قلّما ينفكّ الإنسان في مثل تلك الحالة عن المحادثة مع نفسها. والثالث حكم القلب بأن هذا ينبغي أن يفعل، أي ينبغي أن ينظر إليها، فإنّ الطبع إذا مال لم تنبعث الهمّة والنيّة، ما لم تندفع الصوارف، فإنّه قد يمنعه حياء أو خوف من الالتفات، وعدم الصوارف ربما يكون بتأمّل، وهو على كل حال حكم من جهة العقل، ويُسمّى هذا اعتقادًا، وهو يتبع الخاطر والميل. والرابع تصميم العزم على الالتفات وجزم النيّة فيه، وهذا نسمّيه همًّا وقصدًا، وهذه الهمّة قد يكون لها مبدأ ضعيف، ولكن إذا أصغى القلب إلى الخاطر الأول حتى طالت محادثته للنفس، تأكّدت هذه الهمّة وصارت إرادة مجزومة، فإذا انجزمت، فربما يقدّم بعد الجزم فيرتكب العمل، وربما يقف بعارض ولا يعمل به ولا يلتفت إليه، وربما يعوقه عائق فيتعذّر عليه العمل. (مفغ، ٢١٤، ١٧)

خالِق

- الفرق بين "الباري" و"الخالِق" أنّ الباري هو المُبدِع المُحدِث، والخالِق هو المقدّر الناقل من صورة إلى صورة، ومن حال إلى حال. وأصل التركيب في اللغة لخلوص الشيء عن غيره إمّا على سبيل التفصّي، كقولكم: "برِئَ المريض من مرضه، والمديون من دينه" أو على سبيل الإنشاء، كقوله: "بَرأ الله آدم من الطين". (تفسق(٣)، ٣٩٩، ٦)

خُبر

- الخُبر بالضم، وهو معرفة يتوصّل إليها بطريق التجربة. (مفغ، ١٤١، ١٤)

خبري من المركب التام

- الخبري من المركّب التامّ ما يكون لنسبته مطابق؛ فإن حكم فيه بثبوت أمر لآخر أو نفيه عنه، فحملي، وإلّا فشرطي. والمحكوم عليه في الحملي يسمّى "موضوعًا"، والمحكوم به "محمولًا"، والدالّ على النسبة في الملفوظ "رابطة"، سواء كانت زمانية - كـ "كان" وأمثالها - أو غيرها، وقد استعير لها "هو"؛ وقد يحذف أو يكتفى منها بحركة في بعض اللّغات، والقول يكون ثنائيًا. (تنم، ١٩، ٧)

ختم وطبع

- ذلك الختم والطبع المذكوران في القرآن ليسا على هذا الفم الذي سيصبح ترابًا، ولكن على القلب، ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ (يس: ٦٥). فهيئة البدن وأشكال اليد والرجل تشهد أية صفة لصاحب هذا البدن وماذا كانت نيّته. وكذا الطمس ليس لهذه العين، بل هو نصيب عين الضالّين الباطنة، ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ﴾ (يس: ٦٦). (رسص، ١١٢، ١١)

ختم وكتم

- الخَتْم والكَتْم أخوان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتَم عليه كتمًا له. (تفسق(١)، ٣٥١، ١٥)

خجل

- الخجل الذي هو قصور النفس وانحصارها عن الفعل الحسن. (تفسق(٢)، ١٩٩، ١٥)

خذلان

- سبب الخواطر الداعية إلى الخير يُسمّى في عرف الشريعة "ملَكًا" وسبب الخاطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى "شيطانًا"، واللطف الذي به يتهيّأ القلب لقبول إلهام الملك يُسمّى "توفيقًا" والذي به يتهيّأ لقبول وسواس الشيطان يُسمّى إغواء وخذلانًا. (مبع، ٢٠٠، ٢٢)

خروج تجدّدي من القوة إلى الفعل

- معنى نسبي انتزاعي، وبياض وشيء ذو بياض، فكذلك فيما نحن فيه، فالخروج التجدّدي من القوّة إلى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لا بحسب الخارج، وأمّا ما به الخروج منها إليه أولًا فهي نفس الطبيعة، وأمّا الشيء القابل للخروج فهي المادة، وأمّا المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي، وأمّا قدر الخروج فهو الزمان؛ فإنّ ماهيّته مقدار التجدّد والانقضاء، وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعيُّن الامتدادي وعدمه. (سفع(٣/١)، ١٠٩، ١١)

خزائن

- اعلم أنّ الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلّية موجودة في عالم أمر الله وقضائه، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) فالخزائن هي الحقائق الكلّية العقلية، ولكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة، ووضع مخصوص، وزمان وأين كذلك؛ فالحقائق الكلّية موجودة عند الله بالأصالة، وهذه الرقائق الحسّية موجودة بحكم التبعية والاندراج؛ فالحقائق بكلّياتها في وجودها العلوي الإلّهي لا ينتقل، ورقائقها بحكم الاتّصال والإحالة والشمول لسائر المراتب تتنزّل وتتمثّل في

قوالب الأشباح والأجرام، كما مرّ من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله. والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتّصال. (سفع(٤/ ١)، ١٢٦، ٢١)

خشوع

- الخشوع والخضوع والإخبات نظائر. وضدّ الخشوع: الاستكبار، و"خشع الرجل" إذا رمى ببصره إلى الأرض. و"اختشع" إذا طأطأ رأسه كالتواضع. (تفسق(٣)، ٢٧٧، ١٥)

خصائص عقلية وتعيّنات ذهنية

- إنّ كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجودًا واجبًا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت، وجهة أخرى بها يتعيّن هويّتها الوجودية، وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوّة وضعفًا كمالًا ونقصانًا، فإنّ ممكنية الممكن إنّما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، والقوّة الغير المتناهية، والقهر الأتمّ والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدميّة ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية، وتعيّنات ذهنية هي المسمّاة بالماهيّات والأعيان الثابتة، فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه في مرتبة مُعيَّنة من القصور، فإذن هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة. (سفع(١/ ٢)، ٣٢٠، ١٠)

خصوصية ومبدأ فصل

- للإنسان من جملة أنواع الموجودات وأقسام الكائنات، خصوصية ومبدأ فصل يمتاز عن سائر الحيوانات والنباتات والجمادات، هي قوة النطق. والآثار المخصوصة. المترتّبة عليه هي إدراك المعقولات، والتصرّف بمقتضى الفكر والرويّة في الموضوعات للصناعات، وتمييز الخير من الشرّ، وتعرّف المحمود من المذموم. وينقسم أفعاله من جهة تأثيرها في أحواله للعاقبة إلى الجميل والقبيح، ويستحقّ بها الثواب والعقاب ويرتسم لوح حقيقته: أمّا بالسعادة الدائمة، أو الشقاوة الدائمة. (كصج، ٩٤، ١٤)

خط

- الكم المطلق ينقسم إلى متّصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله، والمتّصل إمّا أن يكون ثابتة الذات قارّة الأجزاء أو لا يكون، الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد وهو الخطّ أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح، ويقال له البسيط، أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو أتمّ المقادير لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث ويقال له: الثخين والثخن لأنّه حشو ما بين السطوح والعمق، لأنّه ثخن نازل من فوق والسمك لأنّه ثخن صاعد من أسفل، وقد ترسم

المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم، فيقال الخطّ ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخطّ خلاف مأخذ امتداده، والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعًا وانحطاطًا، وستعلم أنّه مجرّد تمثيل لا تحقيق فيه، أمّا المتّصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان، وتحقيق ماهيّته وأحكامه موكول إلى مباحث الحركة، لشدّة تعلّقه بها. (سفع(٢/١)، ١٤، ٥)

- إنّ النقطة أمر عدمي لأنّها - نهاية الامتدادات، كما أنّ السطح من جهة كونه نهاية إحدى جهات الجسم عدمي، وكذا الخط من جهة كونه نهاية للجهتين عدمي، وهما وجوديّان من جهة كونهما امتدادًا وذا امتدادين، والنقطة لكونها نهاية محضة عدمية لا ذات لها متقرّرة. (مبع، ٢٨٦، ٢)

خطابة

- القياس: إما أن يفيد التخييل أو التصديق. فالأول هو الشعر. والثاني إن أفاد يقينًا، فهو البرهان؛ وإن أوقع ظنًّا، فهو الخطابة؛ وإلّا فإن اشتمل على عموم الاعتراف أو التسليم، فهو الجدل، وإلّا، فالسفسطة. فالصناعات خمس. (تنم، ٤٦، ٥)

- الصناعات (الخمس): يتألّف البرهان من اليقينات؛ والجدل من المشهورات؛ والخطابة من المظنونات؛ والشعر من المخيّلات؛ والمغالطة من الشبيهة باليقينيّات في السفسطة، وبالمشهورات في المشاغبة؛ ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيّلات اللّتين هما مبادئ الخطابة والشعر، لأنّ المشابهة بهما إن أفاد ظنًّا أو تخيّلًا، فهو هو، وإلّا، فلم يكن معتدًّا بهما. (تنم، ٤٧، ٣)

خلاء

- اعلم أنّ الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرّد مقدار، بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم، والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى، وقد مرّ الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة والذي يوجد في المقادير. (سفع(٢/١)، ٣٤، ١٠)

- في ذكر إمارات استبصارية تدلّ على بطلان الخلاء: الأول: إنّ الإناء الضيّق الرأس المملوء من الماء إذا كان في أسفله ثقبة ضيّقة ينزل الماء منها إذا فتح رأسه ولم ينزل إذا سدّ، فعلم أنّ عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء، وأمّا النقض بنزول الزئبق وبنزول الماء عند اتّساع الثقبة وبعدم نزوله أيضًا إذا كان نصف الإناء فيه هواء، فمندفع بأن فرط ثقل الزئبق ربما أوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطرّه ذلك إلى التحرّك، فإذا لم يجد مكانًا وراءه اضطرّه ذلك إلى مزاحمة الزئبق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي الثقب، وإن تعذّر ذلك احتبس الزئبق ولم ينزل، لأن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أيضًا أن يكون

وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء. الثاني: إنّ الأنبوبة إن أغمس أحد طرفيها في الماء ومصّ الطرف الآخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء إلّا لامتناع الخلاء. من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مصّ المحجمة، وتلازم السطوح ليس بسبب أنّ الخلاء للخلاء قوّة جاذبة كما سنبطله، ومما يؤيّد ذلك أنّه إذا أفرط الإنسان في مصّ القارورة أو المحجمة وكانت رقيقة انكسرت، وإذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فإنّه يرتفع السندان بارتفاعها. الثالث: إنّا إذا أدخلنا رأس الأنبوبة في قارورة وسددنا الخلل الذي بين عنق القارورة والأنبوبة، فإذا جذبنا الأنبوبة المصمتة تنكسر القارورة إلى الداخل، وإن أدخلناها تنكسر إلى الخارج وإن مصصنا المجوّفة تنقلب هوائه نارًا وربما ينشقّ. الرابع: لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأواني الضيّقة الرأس ولا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الإناء فكنّا لا نرى النفاخات والبقابق. (سفع(٢/ ١)، ٥٢، ١٩)

- أمّا العدم المطلق فليس بخلاء، وإنّما يلزم الخلاء لو وجد محيط لا حشو له، إذا الخلاء ماهيّة البُعد لا العدم المحض. (مبع، ١٨٩، ١٤)

خلافة

- إنّ الإنسان إذا بلغت منزلته في البراءة عن الهوى والنفس، إلى أن مات عن نفسه واتّصل بعالم القدس يصير بحيث يفيض عليه نور الحقّ بلا توسّط ملك مقرب أو نبي مرسل، فإذا كان مأمورًا بإصلاح النوع كان لغاية استعداده وقربه من الحق يقبل منصب الرسالة أو الخلافة بلا واسطة - وإن كان حصول هذا المقام له بنور المتابعة لمن استخلفه، وهذا كما لأمير المؤمنين عليه السلام حيث كان إمامًا للمؤمنين، وخليفة لرسول رب العالمين بنص من الله لأجل كرامته في نفسه وقربه من الله بحسب التابعية، كما يدلّ عليه أحاديث كثيرة، مثل قوله صلى الله عليه وآله: "أنا وعلي من نور واحد" وقوله: "لا تسبّوا عليًّا فإنّه ممسوس بنور الله" ونظائر ذلك. (تفسق(٤)، ٣٨، ٧)

- اعلم أنّه لما اقتضى الحكمة الإلهية الجامعة لجميع الكمالات، المشتملة على الأسماء الحسنى والصفات العليا، بسط مملكة الإيجاد والرحمة ونشر لواء القدرة والحكمة بإظهار الممكنات وإيجاد المكوّنات وخلق الخلائق وتسخير الأمور وتدبيرها وكان مباشرة هذا الأمر من الذات القديمة الأحدية، بغير واسطة بعيدة جدًّا لبعد المناسبة بين عزّة القدم وذلّة الحدوث؛ فقضى سبحانه بتخليف نائب ينوب عنه في التصرّف والولاية والحفظ والرعاية، فلا محالة له وجه إلى القدم يستمدّ من الحقّ سبحانه ووجه إلى الحدوث يمدّ به الخلق، فجعل على صورته خليفة يخلف عنه في التصرّف وخلع عليه خلع جميع أسمائه وصفاته

ومكنه في مسند الخلافة بإلقاء مقادير الأمور إليه وإحالة حكم الجمهور عليه. فالمقصود من وجود العالم أن يوجد الإنسان الذي هو خليفة الله في العالم، فالغرض من الأركان حصول النباتات، ومن النباتات حصول الحيوانات، ومن الحيوانات حصول الإنسان، ومن الإنسان حصول الأرواح، ومن الأرواح الناطقة حصول خليفة الله في الأرض ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، فالنبي لا بدّ أن يكون آخذًا من الله متعلّمًا من لدنه معطيًا لعباده وهاديًا لهم، فهو واسطة بين العالمين سمعًا من جانب ولسانًا إلى جانب، وهكذا حال سفراء الله تعالى إلى عباده وشفعاء يوم تُنادِه، فلقلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بابان مفتوحان، باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو عالم اللوح المحفوظ وعالم الملائكة العلمية والعملية... وباب مفتوح إلى القوى المدركة ليطالع ما في الحواس، ليطلع على سوانح مهمّات الخلق؛ فهذا النبي يجب أن يلزم الخلائق في شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية إلى مقام الملكية، فإنّ الأنبياء رؤوس القوافل. (مظه، ١٧١، ١١)

خلافة إلهية

- في تحقيق الخلافة الإلهية: اعلم أنه لما اقتضى حكم الإلهية الجامعة لجميع الكمالات المشتملة على الأسماء الحسنى والصفات العليا بسط مملكة الإيجاد والرحمة ونشر لواء القدرة والحكمة، بإظهار الممكنات وإيجاد المكوّنات وخلق الخلائق وتسخير الأمور وتدبيرها، وكان مباشرة هذا الأمر من الذات الأحديّة القديمة بغير واسطة بعيدة جدًّا، لبعد المناسبة بين عزّة القدم وذلّة الحدوث، فقضى الله سبحانه بتخليف نائب ينوب عنه في التصرّف والولاية والإيجاد والحفظ والرعاية، فلا محالة له وجه إلى القديم يستمدّ من الحق سبحانه، ووجه إلى الحدوث يمدّ به الخلق، فجعل على صورته خليفة يخلف عنه في التصرُّف، وخلع عليه خلع جميع أسمائه وصفاته ومكّنه في مسند الخلافة بإلقاء مقادير الأمور إليه وإحالة حكم الجمهور عليه وتنفيذ تصرّفاته في خزائن ملكه وملكوته، وتسخير الخلائق لحكمه وجبروته، وجعل له بحكم مظهريّة إسميّة الظاهر والباطن حقيقة باطنة وصورة ظاهرة. ليتمكّن بهما من التصرُّف في الملك والملكوت. فالمقصود من وجود العالم وإيجاد الأشياء فيه شيئًا فشيئًا، أن يوجد الإنسان الذي هو خليفة الله في العالم، فالغرض من الأركان أن يحصل منها النباتات، والغرض من النباتات أن يحصل منها الحيوانات، ومن الحيوانات أن يوجد الأجساد البشرية ومن الأجساد البشرية أن يحصل منها الأرواح الناطقة، ومن الأرواح الناطقة أن يحصل خليفة الله في أرضه، كما دلّ عليه بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، فحقيقته الباطنية هي الروح الأعظم،

والنفس الكلّية وزيره وترجمانه، والطبيعة عامله ورئيسه، والعَمَلة من القوى الطبيعية جنوده، وكذلك إلى آخره. وأما صورته الظاهرة فصورة العالم من العرش إلى الفرش وما بينهما من البسائط والمركّبات، فهذا هو الإنسان الكبير المشير إليه قول المحقّقين، العالَم إنسان كبير. وإنما سمّي إنسانًا، لإمكان وقوع الإنس بينه وبين الخلق برابطة الجنسية وواسطة الإنسيّة وأرادوا بالعالم حقيقة العالم وذاته وروحه الأعظم أعني العقل البسيط الذي اندمجت فيه صورة ما في العالم ظاهره وباطنه، وهو أول ما خلق الله وأبدعه. وأما قولهم: الإنسان عالم صغير، أرادوا به الكمل من أفراد البشر، وهو خليفة الله في الأرض لقوله في حق آدم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ وقوله: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (صّ: ٢٦). (سري، ١٠٨، ٩)

خُلُق

- الخُلُق مَلكة يصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدُّم رويّة، وليس الخَلْق عبارة عن القدرة على الأفعال لأنّ القدرة نسبتها إلى الضدّين واحدة كما سبق، وليس أيضًا عبارة عن نفس الفعل لأنّه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير رويّة كمن يكتب شيئًا، ولا يروي في كتبه حرف حرف أو يضرب بالعود ولا يروي في كل نقرة نقرة، بل ربما يتبلّد في فعله إذا روي لأنّ مبدأ فعله هذا بعد أحكام الملكة ليس رويّة بل شيء نسبته إلى الرويّة كنسبة الطبيعة إلى الكفر، والطبيعة شيء مخالف للرويّة وإن لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبائع كالطبائع الفلكية، إذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا رويّة. والخلق كأنّه شيء متوسّط بين الطبيعة وهذه الإرادة الفكرية وكأنّه أمر حاصل عقيب تَعَمُّل واكتساب، فليس للأفلاك والمبادئ خلق بل مبادئ أفاعيلها كلها طبيعة أو عقل، وليس الخلق أيضًا يلزمه المبدئيّة للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبة ورويّة، وكذلك مَلَكة العلم للعالِم ليس أن يُحضِر المعلومات بل أن يكون مقتدرًا على إحضار معلوماته من غير رويّة. (سفع(٢/ ١)، ١١٤، ٢٠)

- إنّ الناس كلّهم مشتركون في أصل القدرة على الفعل الحَسن والفعل القبيح، والعفّة والفجور، والورع والفسوق، إلّا أنّ من الإنسان من يكون وجه تحصيل الملكات الفاضلة عليه أسهل، وطبعه عن الصفات الرذيلة أميل ونفسه على سلوك طريق الخير والسعادة أقدَر، والاجتناب عن طريق الشرّ والشقاوة عليه أيسر؛ لكونه شريف النفس نجيب الطبع. وهذه السهولة في الطبع عبارة عن الصفة المسمّاة بالخُلق. (تفسق(٧)، ٣٧٨، ١٠)

خلق

- الهداية هي ما يسوق الشيء إلى كماله الثاني الذي لا يحتاج إليه في أصل وجوده

وبقائه، وقد أعطى (سبحانه) كل شيء كمال وجوده، وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه وزاده أيضًا كمالًا ثانيًا وهو ما لا يحتاج إليه فيهما. وإليه الإشارة في القرآن بقوله (تعالى): ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠) فالخلق هو إعطاء الكمال الأول، والهداية هي إفادة الكمال الثاني، وبقوله أيضًا: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ (الشعراء: ٧٨). (سفع(٣/ ١)، ٣٦٩، ٦)

- الخلْق يختصّ بالموجودات الطبيعية. ويعمّ جميعها. والتكوين يختصّ بالكائنة الفاسدة منها. وإذا كانت الموجودات بالقسمة الكلّية إمّا روحانية وإمّا جسمانية، فالنسبة الكلّية للمبدأ الحقّ إليها، إنّه الذي له الخَلْق والأمر، فالأمر متعلّق بكل ذي إدراك والخلْق بكل ذي تسخير. (تفسق(١)، ٢١٨، ١٥)

- إنّي أقول (الشيرازي) - والعلم عند الله - يحتمل أن يكون "الأمر" في قوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ (السجدة: ٥) إشارة إلى الروح الإنساني لقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ (الإسراء: ٨٥) وذلك لمروره على مراتب الموجودات عند خروجه عن مقام الفطرة الأصلية ونزوله في العالم الأرضي بحسب الانسلاخ عن عالَمه الأعلى، ثم عروجه من هذا العالَم الأسفل بحسب العلم والعمل - إن ساعده التوفيق من الأزل - إلى مقامه الأصلي لقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ (التين: ٤-٦). وكون بدو وجود الروح الإنساني من عالَم القدس لا ينافي قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ (السجدة: ٧) لأنّ الخلق لكونه بمعنى التقدير عبارة عن جسمية الإنسان وقالبه، وفطرة الروح غير فطرة البدن، لأنّ بداية أحدهما من التراب وبداية الآخر من رب الأرباب، ما للتراب وربّ الأرباب. (تفسق(٦)، ٤٤، ١٨)

- الموجودات كلها نتائج ذاته (الله) وأشعة أنوار صفاته، فيكون في غاية ما يمكن من الحسن والجمال والكمال، ولأنّه ما من شيء خلقه إلّا وهو مُرتّب على ما اقتضته الحكمة الإلهية، وأوجبته العناية الأزلية، فيكون جميع المخلوقات حسنة في غاية الحسن المتصوّر في حقّه، وإن تفاوتت وانقسمت إلى حَسَن وأحسن إذا قيس بعضها إلى بعض. (تفسق(٦)، ٥٣، ١٣)

- قوله عزّ وجلّ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الحديد: ٤). أصل الخلق: التقدير. والاستواء: الاعتدال والاستقامة ونقيضه الاعوجاج. والعرش: السرير ومنه: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل: ٢٣) والعرش: الملك، يقال: ثلّ عرشه. والعرش: السقف، ومنه قوله تعالى: ﴿فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ (الحج: ٤٥). والمعنى: إنه لما ذكر أنّ جميع الموجودات يمجّدونه ويسبّحونه ويعظّمونه - كل منها على قدر وعاء وجوده وحوصلة إدراكه وشعوره - لعظمته ومجده وجماله وجلاله، وبيّن ذلك

بأنّ له التصرّف في الجميع بالمالكية والإفادة والإحياء والإماتة، وأنّه أول كل شيء وآخره وظاهره وباطنه، والمملوك لا محالة يكون خاضعًا ساجدًا لربّه ومطيعًا لخالقه، فأراد أن يشعر بأنّ كونه بحيث يخضعه ويسجد له الجميع ليس أمرًا جزافيًا أو اتّفاقيًا، أو حكمًا إجباريًا من غير استحقاق، بل هو أمر يليق بشأنه، واقع في مقابلة لطفه وإحسانه وكرمه وامتنانه، حيث نظّم أمور العالَم على أبدع نظام وأفاد وجود كلّيات الجواهر وعظائم الأجرام على أشرف وضع وانتظام. (تفسق(٦)، ١٥٧، ١٩)

- أمّا الاستدلال على علوّ ذاته وسموّ صفاته عن درجة الأجرام بخلقة الحيوان، فهو الذي أشار تعالى إليه بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ (الأعلى: ٢). وذلك: أنّ بدن كل حيوان مقدّر بمقدار معيّن وكمّية خاصّة يتعيّن له ويختصّ به، لأجل صدور أفعاله المختصّة وحركاته وانفعالاته الناشئة عن قوّته التحريكية والإحساسية، فلا جرم قدّر الباري بعنايته المُحْكمة لكل حيوان مقدارًا من التجسّم الصالح لصدور أفعاله وآثاره الحيوانية، وهذا التقدير هو الخلق، لأنّ الخلق في اللغة هو التقدير. (تفسق(٧)، ٣٦٦، ١١)

- اعلم أنّ الخلق كالإنسان اتّصف أولًا بالوجود، ثم بالقدرة، ثم الإرادة، لأنّه قد ﴿أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١). وهو - أي عدم كونه شيئًا مذكورًا - أشدّ مرتبة له في المعدومية والفقدان؛ ثم صار أمرًا ما بالقوة كالهيولى الأولى والجسمية المبهمة الوجود، ثم تصدر بصورة التراب وهي أحسن الصور، ثم بصورة سلالة من ماء مهين، وهكذا حتى صار جنينًا تلحه الحياة والروح وقوة الحركة، ثم يصير طفلًا سميعًا بصيرًا، ثم يقوى ويبلغ أشدّه، ويظهر منه، ويخرج من القوة إلى الفعل، القوة العقلية المميّزة بين الضارّ والنافع، فيصير بعد حصول هذه القوى مريدًا للنافع وكارهًا للضارّ. (رسر، ٢٩٩، ٩)

خلق ابتدائي أو إعادي

- قوله سبحانه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٩). قل - يا محمد لهذا المتعجّب من الإعادة: إنّ المحيي لهذه العظام، المعيد لها يوم القيامة هو الذي أنشأها أول مرّة من المادة الترابية ثم المنوية، والتراب أبعد مناسبة إلى الصورة الإنسانية، وكذا النطفة الذائبة الواهنة الأساس أبعد استعدادًا في قبول التقويم من العظم الرميم، فمن قدر على اختراع شيء أولًا فهو على إعادته أقدر، وإنشائه عليه ثانيًا أسهل وأيسر وهو بكل خلق عليم، سواء كان ابتدائيًا أو إعاديًا، فيعلم به قبل أن يخلقه أنّه إذا خلقه كيف يكون، ويعلم به قبل أن يعيده أنّه إذا أعاده كيف يكون، فيكون قادرًا عليه. (تفسق(٤)، ٣٤٧، ٨)

خلق الأعمال

- ثم إرادة النفس كوجودها لا تنشأ من

ذاتها، وإنّما تنشأ من إرادة الله تعالى التي هي عين ذاته، وإنّما الله يخلق فيها إرادة ومشيئة ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠). فكما ينشأ من النفس في الباصرة شعاع تدرك به الألوان والأضواء، وفي السامعة قوة تدرك بها الأصوات، فكذلك يخلق الله تعالى في النفس إرادة وعلمًا تدرك وتتصرّف في الأمور. وعند هذا التحقيق ينكشف سرّ قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧). فسلب الرمي منه صلى الله عليه وسلم من حيث أثبت له. وكذا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة: ١٤). فنسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله تعالى بأيديهم، والتعذيب هناك عين القتل. فهذا ما سنح لنا في مسألة "خلق الأعمال" مما ألهمني الله تعالى المدرك الفعّال. (رسخ، ٣٢٠، ١٢)

خلق الأفعال

- الكفر والمعاصي منسوبة إلى العبد لا بمعنى خلْق الأفعال، وهي منسوبة إليه تعالى لا بمعنى الإلجاء والقسر - بل كما عرفت مرارًا. (تفسق(٢)، ٢٦٦، ٧)

خلق وأمر

- اعلم أنّ العالم مشتمل على الخلق والأمر، والخلق كله هو قالب العالم والأمر كله هو روح العالم ثم قوام الخلق بالأمر كما أن قوام القالب بالقلب فالتعانق بين الأمر والخلق هو حياة الإنسان الكبير والعالم، كما أن التعانق بين الروح والجسد هو حياة الإنسان الصغير وكذا التفارق بينهما هو موت العالم الكبير والقيامة الكبرى، كما أن الافتراق بين الروح والجسد هو موت هذا الإنسان والعالم الصغير والقيامة الصغرى، والله خالق الموت والحيوة، كما أنه جاعل الظلمات والنور ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: ٢) فإذا وقعت الواقعة وقامت القيامة، رجع الأمر إلى الأمر إليه، يرجع الأمر كله إليه إلّا إلى الله تصير الأمور - ويعود الخلق إلى الخلق ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ (طه: ٥٥). (سري، ١٠٣، ١٤)

خلقة

- الخلقة يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقية لأنّها ملتئمة من أمرين: من الشكل وهو من الكيفية المختصّة بالمقدار، ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة. (سفع(٢/ ١)، ١٦٢، ١٨)

خلقة الإنسان

- إنّ الغرض من هذه الموجودات وقواها الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها خلقة الإنسان الذي هو غاية خلقة العناصر والأركان، لأنه صفوها وأصلها وخلق من فضالتها وثفلها سائر الأكوان، فهو الصفوة العليا واللباب الأصفى وغيره كالقشور لصيانة وجوده عن الآفة، ولذلك تزول هي وترمى، وهو يدوم ويبقى محشورًا راجعًا إلى ربه، والإشارة إلى أن كل ما يوجد في

العالم من سائر الأكوان إنّما خلق لأجل الإنسان. (سري، ١٢٤، ١١)

- إنّ من عجائب صنع الله وبدائع فطرته خلقة الإنسان الذي فطره الله عالمًا مضاهيًا للعالم الربّاني، وأنشأ الله نشأة جامعة لجميع ما في سائر العوالم والنشآت، بل ذاتًا موصوفة بجميع نظائر ما وصف به ذاته الإلهية، من النعوت الجمالية والجلالية، والأفعال والآثار، والعوالم والنشآت والخلائق والقلم واللوح، والقضاء والقدر، والملائكة والأفلاك، والعناصر والمركّبات والجنّة والنار، والرضوان والمالك. وبالجملة أبدع الإنسان الكامل مثالًا له تعالى ذاتًا ووصفًا وفعلًا، ومعرفة هذه الفطرة البديعة، والنظم اللطيف والعلم بهذه الحكمة الأنيقة والأسرار المكنونة فيها سرّ عظيم من معرفة الله، بل لا يمكن معرفته تعالى إلّا بمعرفة الإنسان الكامل وهو باب الله الأعظم والعروة الوثقى، والحبل المتين الذي به يرتقى إلى العالم الأعلى، والصراط المستقيم، إلى الله العليم الحكيم والكتاب الكريم الوارد من الرحمن الرحيم، فيجب على كل أحد معرفة ما في هذا الكتاب المكنون، وفهم هذا السرّ المخزون. وهذا معنى وجوب معرفة النبي، ومعرفة الإمام عليهم السلام "ومن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية" لأنّ حياة الإنسان في النشأة الدائمة إنّما هي بمعارف الحكمة الإلهية، والإنسان الكامل ينطوي فيه الحكمة كلها، وهو مفاد قوله صلى الله عليه وآله: "من أطاعني فقد أطاع الله" وقوله أيضًا: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه". والمراد به نفس النبي تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦). (نفسق(٥)، ٤٠٠، ١٢)

خِلْقة حدوثيّة

- قال مشيرًا إلى إنشاء البدن: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ (السجدة: ٧) هذا بحسب أصل خلقته الحدوثية في أول شخص وجد كآدم عليه السلام فإنّه كان إنسانًا تولّد من غير مادة باقية من شخص آخر أو شخصين، استعدّت لوجود ذلك الإنسان استعدادًا قريبًا. (تفسق(٦)، ٥٥، ١١)

خلقة الملائكة

- أن تعلم أنّ خلقة الملائكة تخالف خلقة الإنس، لأنّ وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاط تركيبي، ولا تزاحم بين أفعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم، ولا يكون لكل منهم إلّا فعل واحد. (سفع(٣/ ٢)، ١٣٠، ٦)

خلود

- لا بدّ أن يكون علّة خلود المؤمن في الجنّة وعلّة خلود الكافر في النار أمرًا داخلًا في تجوهر العبد وحقيقته وذاته، بل الحقّ الحقيق بالتصديق أنّ الإنسان بحسب النشأة الأخروية أنواع مختلفة حسب اختلاف الأخلاق والملكات الراسخة في باطنه، وستظهر في القيامة بصورها المناسبة

لمعانيها المتخالفة الحقائق. (تفسق(٦)، ١١٢، ١٢)

خليفة

- "الخليفة" من يخلف غيره وينوب عنه لأجل مناسبة تامة يستحقّ بها للخلافة لا يوجد في غيره، وإلّا لكان وضعًا للشيء في غير موضعه. (تفسق(٢)، ٣٠٠، ١٤)

خليفة الله

- في شرح ماهيّة الإنسان الكامل والعالم الصغير ومظهر اسم الله، الجامع لمظاهر الأسماء كلها: وهو خليفة الله في أرضه، ومثال نور الله في سمائه، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله، قال سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ٣١، ٣٢)... واعلم أنّ كل موجود من الموجودات التفصيلية، التي هي أجزاء هذا العالم مظهر اسم خاص من أسماء الله تعالى، فكما أنّ أجزاء هذا العالم فيها أجناس وأنواع وأشخاص، وجواهر وأعراض - والأعراض كمّ وكيف ومتى وأين ووضع وإضافة وفعل وانفعال وملك - فكذلك في الأسماء الإلهية أسماء جنسية ونوعية، وجوهرية وعرضية كمّية وكيفية وغيرها حذو القذ بالقذ، وكذلك في الإنسان الكامل والمظهر الجامع يوجد جميع ما يوجد في عالم الأسماء ومظاهر الإفاقية. (تفسق(٥)، ٣٩٠، ٩)

- الله تعالى لما أراد بقدرته التامة وحكمته الكاملة أن يجعل خليفة من قبله في أرض الخلائق ونائبًا مبعوثًا من حضرته في إنشاء الحقائق وإفشاء المعاني وبثّ الخيرات على القاصي والداني سخّر له ما في الأرض جميعًا ليجمع له أسباب السلطنة الصغرى الظاهرة - وقد قيل: "السلطان ظلّ الله في الأرضين". وسخّر له ما في السماء ليجمع له أسباب السلطنة العظمى، فبنى له سريرًا جسمانيًا في بيت معمور القلب، في مملكة البدن وعالم القالب، ثم أمر الملائكة السفلية بطاعته وانقياده، بقوله: ﴿ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ﴾ (البقرة: ٣٤) فسجد تحت قدمه كل ما في أرض البدن وجبال العظام، ومياه الفم والعين والأذن، وأقاليم الأعضاء السبعة الظاهرة - وهي اليدان والرّجلان والظهر والبطن والرأس - ونجوم الحواس، وجحيم المعدة، وزبانية القوى الطبيعية، وعرش القلب، وكرسي الصدر، وسماوات الدماغ المشحونة بالإلهامات العقلية والمعاني الفكرية من جهة اللطيفة النورية - وهي بمثابة الملأ الأعلى لهذه الخليفة والملأ الأسفل بمنزلة الشياطين وأعداء الله، والنفس الخارج من باطنه بمنزلة هيولى القابلة لبسائط الصور ومركّباتها، والحروف الهجائية بمنزلة الصور النوعية البسيطة الفلكية والعنصرية، والكلمات الثلاث - وهي: الاسم والفعل والحرف - بمنزلة المواليد الثلاثة: الجماد والنبات والحيوان. فإذا تمّ له الخلافة الصغرى أيّده الله تعالى بجنود لم تروها

لأجل الخلافة العظمى، وسخّر له بهذه الجنود الروحانية جميع عالم الملك والملكوت، لقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الجاثية: ١٣) ثم أمر بطاعة هذا النائب الرباني وسجود هذا الخليفة الإلهي جميع ملائكة الكونين فسجد له الملائكة كلهم أجمعون، فتمّ له الخلق والأمر نيابة عنه تعالى ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤). (تفسق(٥)، ٤١٠، ٤)

- القانون هو الشرع ولا بدّ من شارع يعيّن لهم (للناس) منهجًا يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا ويسنّ لهم طريقًا يصلون به إلى الله ويفرض عليهم ما يذكّرهم أمر الآخرة والرحيل إلى ربّهم وينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب وينشقّ الأرض عنهم سراعًا ويهديهم إلى صراط مستقيم. ولا بدّ أن يكون إنسانًا لأنّ مباشرة الملك لتعليم الإنسان على هذا الوجه مستحيل، ودرجة باقي الحيوانات أنزل من هذا، ولا بدّ من تخصّصه بآيات من الله دالّة على أنّ شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع ويوجب لمن وفّق لها، أن يقرّ بنبوّته وهي المعجزة وكما لا بدّ في العناية الإلهية لنظام العالم من المطر والعناية لم يقتصر عن إرسال السماء مدرارًا لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغني عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة... فانظر إلى عنايته في العاجل وإلى لطفه كيف أعدّ لخلقه بإيجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة في العقبى والخير الآجل فهذا هو خليفة الله في أرضه. (شهر، ٣٦٠، ١٩)

- اعلم أنّ الإنسان الكامل لكونه خليفة الله، مخلوقًا على صورته، وهو على بيّنة من ربّه يوجد فيه هذه الأقسام الثلاثة من الكلام، وذلك لكمال نشأته الجامعة لما في الأمر والخلق والتحريك، ففيه الإبداع والإنشاء والتكوين. (مفغ، ١٩، ١٧)

خواص الجوهر

- في ذكر خواص الجوهر: منها أنّه لا ضدَّ له. وهذا إن عنى بالمتضادّين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف. وأمّا إن عني بالموضوع ما هو أعمّ من موضوع الأعراض ومادة الجواهر أي المحل مطلقًا كان للجوهر ضدّ كالصورة النارية، فإنّها تضادّ الصورة المائية ونقل بعضهم عن الشيخ الرئيس: إنّ هذا النزاع لفظي وهو ليس كذلك كما سنشير إليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض أنواع الكم، إذ لا ضدّ للعدد كالثلاثة والأربعة، لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد، وأيضًا ما من عدد إلّا فوقه عدد آخر، فلا يكون بين عددين غاية التباعد. اللهمّ إلّا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضادّ. (سفع(١/٢)، ٢٧١، ٧)

- من خواص الجوهر كونه مقصودًا بالإشارة، قيل إنّها دلالة حسّية أو عقلية إلى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره، فالإشارة لو كانت إلى الأعراض، فهي إن

كانت حسّية فمحسوسية الأعراض إنّما هي بأمور تابعة للمواد والأجرام، فالإشارة إليها تابعة للإشارة إلى محالها، وإن كانت إشارة عقلية فهي لا تتناول الأعراض الشخصية إلّا من جهة العلم بأسبابها وعللها، فلا يكون العلم بها إلّا كليًّا فلا يكون إشارة إذ الإشارة إلى شيء لا يحتمل الشركة كما قلنا. (سفع(٢/١)، ٢٧٦، ١١)

- من خواص الجوهر كونه موجودًا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي، وهذه يختصّ بما لا محلّ له من الجواهر، فإنّ الصور المادية وكذا كلّيات الجواهر على رأي المشائين وجودها لغيرها، إذ ليس قوامها بذاتها أصلًا وإنّما قلنا على رأي المشائين لما مرّ من مذهب الأقدمين من وجود الكلّيات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة بأنفسها. (سفع(٢/١)، ٢٧٧، ١٤)

- من خاصية الجوهر إنّ الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف في النفس. (سفع(٢/١)، ٢٧٨، ١٧)

خواطر

- اعلم أنّ الخواطر المحرّكة للرغبة والرهبة في القلب الإنساني ينقسم إلى ما يدعو إلى الخير - أعني ما ينفع في الدار الآخرة - وإلى ما يدعو إلى الشرّ - وهو ما يضرّ في العاقبة - وهما خاطران مختلفان فافتقرا إلى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يُسمّى "إلهامًا" والخاطر المذموم يسمّى "وسواسًا" وكل منهما ينقسم عند أرباب الرياضات والخلوات بدقيق تأمّلاتهم ولطيف أفهامهم وتصرّفاتهم بقسمين أمّا الأول فإلى الرحمان والمَلَكي، وأمّا الثاني فإلى الشيطان والنفساني. (تفسق(٤)، ٢٢٦، ١١)

- إنّ هذه الخواطر حادثة لما أشرنا إليه، وكل حادث لا بدّ له من سبب، ومهما اختلف المعلولات دلّ اختلافها على اختلاف العلل، وكما أنّ اتّفاقها في أصل الإمكان دلّ على افتقارها إلى قيّوم واحد وجوده كوحدته عين ذاته، فكذلك اختلافها يحتاج إلى أسباب مختلفة متوسّطة بينها وبين مسبّب الأسباب، وهذا مع قطع النظر عن الأنظار البرهانية معروف في سنّة الله تعالى وعادته في ترتيب المسبّبات على الأسباب، فمهما استتار مثلًا حيطان البيت وأظلم سقفه واسودّ بالدخان، علمت أنّ سبب الاسوداد غير سبب الاستنارة، فحكمت بأنّ سبب الاستنارة نور النور، وسبب الاستظلام ظلمة الدخان. (تفسق(٤)، ٢٢٧، ٣)

- الخواطر، وهي خمسة أجناس: أولها خاطر الحق سبحانه، وهو الخاطر الأول، وهو الذي لا يكون له سبب سابق يكون مضافًا إليها أو حكمًا، بل يقع في القلب ابتداء من غير سابق، وهو خاطر الحق، وهو على نوعين: نوع يعارضه الخواطر في النقطة، لكن لا يزعجه ولا يزعزعه ولا يحرّكه ولا ينفيه، بل تبقى في القلب مطمئنًا أبدًا. ونوع يقال لها الإلهام وهو

حقّ، وخاطر الحقّ. قال الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ (الشمس: ٧، ٨) وحقيقة الإلهام إفاضة الله علمًا في القلب. والثاني خاطر القلب، إذا سلم القلب من استيلاء الشياطين وهوى النفس، وهُذِّب بمشاهدة الملكوت وحقائق المعارف، وخلص من الخصال الذميمة الدنيّة، والذنوب التي تُزِّين على قلوب الكفرة والجَهَلة، كما قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ١٤). وقال في صفة قلوب المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ (المؤمنون: ٦٠) وقال: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ۝ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: ٨٨-٨٩) وإلى هذا الخاطر أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم: "استفت قلبك! وأن أفتاك المفتون" وقوله "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك!". فخاطر القلب، علامته أن لا يظهر على القلب والنفس والجوارح ضدّه، ولا يعترض عليه كائنًا من كان، يستسلم لذلك، ويسترسل وينطلق من قيود الشكّ والرّيب. والثالث خطر المُلْك، وينزل معه السكينة في قلوب المؤمنين، ليزدادوا إيمانًا مع إيمانهم. وهذا الخاطر قريب من خاطر القلب، إلّا أنّ بينهما فرقًا. ونطق الخبر بذلك في ما ورد في الخبر: "إنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جوادًا فكان أجود ما يكون في شهر رمضان. فإذا نزل جبرائيل ليعارضه القرآن كان أجود بالخير من الرّيح المرسلة. والرابع خاطر الشيطان، فإنّه يدعو إلى الضلالة. فإذا دعى إلى ذنب، دعى إلى ذنب آخر من الذنوب. وله فنون دقيقة في الإغواء كما أشرنا إليه. والخامس خاطر النفس، وهو بمنزلة المجنون الذي لا عقل له، بل هو بمنزلة الصبي الذي لا عقل له وتمييز، فتشتهي شيئًا فيستدعيه، ولا يرضى، إلّا بتحصيل ذلك كالصبي إذا أراد اللعب بالكعاب أو بالجوز مع الصبيان. فإذا دفع إليه العارف مراده لا يرضى بدلًا عن اللعب بالكعاب أو الجوز. (كصح، ٧٤، ٨)

خيال

- في الخيال: قوّة الخيال ويقال لها المصوّرة هي قوّة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن. (سفع(٤/١)، ٢١١، ١٦)
- أمّا الخيال فيجرّد الصورة عن المادة تجريدًا أتمّ وإلى أفق المفارقات تقريبًا أشدّ فإنّه يجرّدها عن المادة وعن ملابسها وغواشيها الجسمانية من غير اشتراط حضور المادة أيضًا، لكن بشرط بقاء تخصّصها وتعيّنها المشابه لتعيّنها المادي في عالم التمثّل الخيالي. (تفسق(٢)، ٨، ١١)
- مُدرك الصور يسمّى بالحسّ المشترك وبنطاسيا أي لوح النفس وهي قوّة متعلّقة بمقدّم التجويف الأول من الدّماغ ولولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة كهذا السكّر أبيض حلو على سبيل

المشاهدة، ولا أمكنت مشاهدة النُّقطة الجوّالة بسرعة دائرة والقطرة النازلة خطًّا مستقيمًا، لأنّ المشاهدة بالبصر ليست إلّا للمقابل وما قابل منهما إلّا نقطة وقطرة وحافظها قوّة يسمّى بالخيال. (شهر، ١٩٣، ١٥)

- الخيال، وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبة المحسوس، سواء كانت في المنام أو في اليقظة، وعندنا أنّ تلك الصورة ليست موجودة في هذا العالم، ولا ارتسمت في قوة من قوى البدن، كما اشتهر من الفلاسفة إنّما مرتسمة في مؤخّر التجويف الأول من الدماغ، وليست أيضًا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق، كما رآه الإشراقيون، بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانية، مقيّدة متّصلة بها، قائمة بإقامتها محفوظة ما دامت تحفظها، فإذا ذهلت عنها غابت، ثم إذا استرجعتها وجدت متمثّلة بين يديها، والقوّة الخيالية المدركة لها أيضًا جوهر مجرّد عن هذا العالم وأجسامه وأعراضه، وهي من بعض درجات النفس، متوسّطة بين درجة الحسّ ودرجة العقل، فإنّ النفس مع أنّها بسيطة ذات نشآت ومقامات بعضها أعلى من بعض، وهي بحسب كل منها في عالم آخر. (مفغ، ١٤٠، ٢٢)

خير

- الخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود أو كمال الوجود. (سفع(١/ ٢)، ٢٦٩، ١٤)

- إنّ الخير ما يتشوّقه كل شيء ويتوخّاه ويتمّ به قسطه من الكمال الممكن في حقّه، ويكون كل ذات مولّية وجد القصد إلى شطره في ضروريات وجودها وأوائل فطرتها وفي مكمّلات حقيقتها ومتمّمات صفاتها وأفعالها وثواني فضائلها ولواحقها. (سفع(٣/ ٢)، ٥٨، ٤)

خير بالحقيقة

- إذا تحقّق أنّ وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيّوم الواجب بالذات المنوّر للماهيّات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود، فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود، سواءًا كان مجرّدًا عن شوب الشرّية - التي هي عبارة إما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أو فقده وامتناعه رأسًا - أو لا يكون فالشرّ مطلقًا عدمي: إمّا عدم ذات ما أو عدم كمال وتمام في ذات ما، أو في صفة من صفاته الكماليّة الوجوديّة. فالشرُّ لا ذات له أصلًا. (سفع(١/ ١)، ٣٤١، ٨)

خير حقيقي وخير إضافي

- أغلب اللذّات عليه (الإنسان) لذّة العلم والحكمة، لا سيّما معرفة الحقّ الأوّل ومعرفة صفاته وأفعاله من الجواهر الملكية والفلكية والنفوس الأرضية وما بعدها من جهة مبادئها وغاياتها وهذه رتبة الصدّيقين، وهي المسمّاة عند الحكماء والعرفاء بالخير الحقيقي، وباقي الخيرات خيرات بالإضافة. وإلى الخير الحقيقي أشار

بقوله: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ﴾ (آل عمران: ١٩٨) وإلى الخير الإضافي أشار بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ ٱللَّهْوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِ﴾ (الجمعة: ١١) لِما بيّنّا أن عند الله يوجد كل نعمة ورزق دنيوي وأخروي لأنّ الجميع ظلال أنواره ورشحات بحاره. (تفسق(٧)، ٢٩٠، ٣)

خير كثير

- الذي فيه خير كثير يلزمه شرّ قليل فيجب وجود هذا القسم أيضًا منه لأنّ تركه لأجل شرّه القليل ترك الخير الكثير، وترك الخير الكثير شرّ كثير، فلم يجز تركه، فيجب إيجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات، ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها إلّا وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمصاكات الاتّفاقية منع غيرها عن كمالاتها أو محق الكمالات عن غيرها، كالنار التي كمالها في قوّة الحرارة والإحراق، وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة، لكن قد يعرض لها إحراق بيت وليّ وثياب نبيّ، وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد، وكذلك الأرض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك. وهذا القسم من الموجودات الممكنة إنّما يكون فيما يمكن فيه الإحالة والاستحالة والكون والفساد. (سفع(٣/ ٢)، ٦٩، ٦)

خير محض

- إنّ التنزيه والتقديس يرجع إلى مقام الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء، وهو الواحد القهّار الذي ليس أحد غيره. والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية، والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الأحدي، وله عواقب الثناء والتقاديس وذلك لأن شأنه أفاضة الوجود على الكل، والوجود كله خير محض وهو المجعول، والشرور أعدام، والأعدام غير مجعولة؛ وكذا الماهيّات ما شمّت رائحة الوجود. فعين الكلب نجس، ووجوده الفائض عنه تعالى عليه طاهر، والكافر نجس العين من حيث ماهيّته وعينه الثابت لا من حيث وجوده، لأنه الطاهر الأصل، كنور الشمس الواقع على القاذورات والأرواث، فإنه لا يخرج عن نورانيته وضيائه وصفائه بوقوعه عليها، ولا يتّصف بصفاتها من الرائحة الكريهة والكدورة الشديدة. فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث كونه وجودًا له، ومن حيث كونه أثر وجود خير محض وحسن ليس بشرّ ولا قبيح، ولكن من حيث نقصه عن التمام شرٌّ، وفي حيث منافاته لخير آخر قبيح. وكلّ من ذلك راجع إلى نحو عدم؛ والعدم غير مجعول لأحد. فالحمد لله العلي الكبير. (رسخ، ٣١٧، ١٧)

خير مستولٍ على الشر

- الصادر عن الواجب إمّا محض الخير، وإمّا الخير المستولي على الشرّ. مثال

القسم الأول عالم العقل وعالم الأفلاك، إذ هما مبرّآن من الشّرور والهلاك، الناشئان من التضادّ، وإذ لا تضادّ فيهما فلا فساد، ومثال القسم الآخر عالم العناصر والأركان، وعرضة الهلاك والبطلان. وذلك إنّما يكون لأجل النفع في أشياء أُخر، لا يُهملُها خالق القوى والقُدر. إذ لو لم يَخلُقْ لخَلِقَ سربال الوجود، وقصر رداء الجود، وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة، ونفائس جمّة غفيرة. (ورق، ٧٤، ٥)

خير مطلق

- الخير المطلق الذي يتشوّقه كل الأشياء ويتمّ به أو بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيّوم الواجب بالذات (جلّ ذكره) لأنّه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام، فيعشقه ويتشوّقه كل ممكن بطباع إمكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره. (سفع(٣/ ٢)، ٥٨، ٦)

- الذي كله خير مطلق لا شرّ فيه أصلًا هي أمور وقعت تامة الوجود، لا يفوتها شيء مما ينبغي أن يكون لها بالإمكان العام إلّا وقد حصل لها في فطرتها الأصلية الأولية ولا يخالطها ما لا ينبغي لها لا في أوّل الوجود ولا بعده لأنّها بالفعل من جميع الوجوه، وهي كالعقول المقدّسة وكلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص ويتلوها من حزبها النفوس السماوية فإنّها وإن كان فيها ما بالقوّة إلّا أنّها مستكفية بذاتها، ومقوّم ذاتها في خروجها من القوّة إلى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حدّ النقص إلى الكمال الممكن، وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الإنسانية إذا لحقت بالسابقين المقرّبين فهي أيضًا من هذا القسم، فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الأعلى لأجل كونه خيرًا محضًا يفعل الخير لا محالة وقد علمت - مما سبق من البراهين - وجود العالم العقلي، ومن قاعدة "إمكان الأشرف والأخسّ" وجود الأشرف قبل وجود الأخسّ. (سفع(٣/ ٢)، ٦٨، ١٣)

خير وشرّ

- اعلم أنّ الخير والشرّ يقالان على أربعة أوجه: فمنها ما ينسب إلى السماويات من صعود الكواكب ونحوسها. ومنها ما ينسب إلى الأمور الطبيعية من الكون والفساد وما يلحق الأمزجة الحيوانية من الآلام والأوجاع، ومنها ما ينسب إلى ما في طباع الأحياء العنصرية من التآلف والتنافر والتودّد والتباغض والمحبّة والخصومة على ما في جبلّتها من التنازع والتغالب، ومنها ما ينسب إلى النفوس التي تحت الأوامر والنواهي في أحكام الناموس الإلهي وما يلحقها من السعادة والشقاوة الآجلتين والعاجلتين جميعًا. (سفع(٣/ ٢)، ٩٤، ٤)

- جلّ الباري عن قصد الشرور، بل قصد بالإيجاد الخير المنشور، فإن تبع شرّ قليل بالاتّفاق، فلأنّ إيصال الخير لا يدوم إلّا

على هذا السياق، فشرّ يكون إلى الخير مطرقًا، إذا تأمّلته كان خيرًا مروقًا، فلو أفاد الأضداد أجمع، كان وجوده قد انقطع، فالخير برضائه وأمره، والشرّ بقضائه وقدره، فلهذا أهمل مبدع العقل مع ما فيه من السماح بعض الأشباح، خلوة عن الأرواح. (ورق، ٧٣، ١٠)

خيرات

- إنّ الخيرات باعتبار آخر تنقسم إلى نافع وجميل ولذيذ. فاللذيذ هو الذي يُدرك راحته في الحال والنافع هو الذي يفيد في المآل والجميل هو الذي يستحسن في سائر الأحوال. والشرّ أيضًا قد ينقسم إلى ضارّ وقبيح ومؤلم وكل واحد من القسمين ضربان مطلق ومقيّد. فالمطلق هو الذي اجتمعت فيه الأوصاف الثلاثة. أمّا في الخير فكالعلم والحكمة فإنّها نافعة وجميلة ولذيذة عند أهل العلم والحكمة. وأمّا في الشرّ فكالجهل المركّب فإنّه ضارّ وقبيح ومؤلم، وإنّما لا يحسّ الجاهل بألم جهله لشواغل الدنيا وغطاء الطبيعة. والمقيّد هو الذي فيه بعض هذه الأوصاف دون بعض. فربّ نافع مؤلم كقطع الإصبع المتآكلة. وربّ نافع قبيح كالحُمق فإنّه يوجب استراحة الأحمق في الحال إلى أن يجيء وقت هلاكه في المآل. ولذلك قيل: استراح من لا عقل له. (تفسق(١)، ١٢٨، ٢)

خيرات وشرور نسبية

- إذن جميع أقسام الموت والفساد وانفساخ الصور - ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر أو الاتّفاق - سببه ما ذكرناه فإذن لا شرّ ولا ضير في أن يصير صورة أدون فداء للصورة الأشرف، ولا أن يكون نوع أنزل وأنقص غذاء للنوع الأكمل الأعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع أغذية للإنسان، وبذلك يتمّ له الشرف والفضل وله الاستعداد والتهيّؤ للركوب والسفر إلى المحل الأنور، ولنرجع إلى نمط آخر من الكلام في شرح أنواع من الخيرات والشرور النسبية المؤدّية إلى الخير الأعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين. (سفع(٣/ ٢)، ٩٣، ٢١)

د

دار

- إنّما سمّيت (الدار) الدنيا بالدنيا، لأنّها أدنى من الآخرة بالقياس إلينا لا بحسب الترتيب الوجودي، فإنّ هذه الدار آخر العوالِم والنشآت طبعًا وشرفًا لأنّ موجوداتها آخر الموجودات وأبعدها في سلسلة الاستناد إلى المبدأ الأول وبارئ الكل. (تفسق(١)، ٣٠٣، ١٨)

دار الآخرة

- اعلم أنّ دار الآخرة دار حيوانية علمية، ووجودها وجود إدراكي، ليست كدار الدنيا التي هي دار الموت والزوال والجهل والظلمة. (سري، ١٧٨، ٩)
- نسبة قيام الساعة إلى أزمنة الدنيا ليست نسبة طرف الزمان إلى الزمان، ولا كنسبة شطر لاحق إلى سابقه - كالجمعة مثلًا إلى الخميس وما قبلها - فإنّ الدار الآخرة ليست منسلكة مع هذه الدار في سلك واحد وكذا ليست حيّز الآخرة إلى أحياز الدنيا كنسبة فوق هذا العالم إلى ما هو دونه، لأنّ كلًّا منهما عالم آخر، والآخرة عالم تام برأسه لا يعوزه شيء من أشياء هذا العالم، ولا يتّصل بغيره، ولا هو واقع في جهة من جهات هذا العالم بحسب الزمان والمكان بل نسبة متاها إلى متى هذه الدنيا أشبه بنسبة محيط الدائرة إلى مركزها من نسبة بعض الخط إلى بعض آخر أو حدّ منه إلى غيره، وكذلك الحال في قياس أينها إلى أيون هذا العالم. لأنّ القيامة لو كانت واقعة في آخر شطر من أجزاء هذا الزمان الدنياوي أو في أبعد شطر من أبعاض هذا المكان الحسّي - كما زعمه أهل الظنّ والتخمين - لكان بعيدًا غاية البعد من النفوس الإنسانية وهو باطل، لأنّ الله تعالى وصفها بالقُرْب منّا بحسب الزمان والمكان جميعًا. (تفسق(٤)، ١٥١، ٣)

دار الجحيم

- أما دار الجحيم فهي بوجه من الآخرة: وبوجه آخر من الدنيا، فإنها من حيث تجدّد ما فيها وتوارد الآلام والمحن على أهلها وذوبان جلودهم وتبديلها وتعاقب الكون والفساد عليها من الدنيا، ومن حيث خلودها ودوام العذاب فيها لأهلها هي من الآخرة. (سري، ١٠٥، ٢)

دار الكسب والعمل

- إنّ هذا العالم دار الكسب والعمل لا دار الجزاء والوصل، لأنّ الموجودات التي فيه من حيث أنّها من باب الحركة والاستحالة مشوبة بالقوّة والعدم، ممنوة بالظلمة والشرّ والنقص، فليس هذا العالم دار الموطن والمستقرّ، ومنزل الخير والتمام والكمال، ومعدن العدل والقسط والنور والسرور، فإنّا نرى الحقوق غير واصلة فيه إلى مستحقّيها، بل إلى غير أهلها، أو لا ترى

أكثر أرباب الدنيا الدنية من أصحاب البطالة والجهالة، وقد أثروا لجهلهم وخسرانهم زخارفها وحطامها. (مفغ، ٤٤١، ١٠)

داع

- إنّ الداعي غير الإرادة فإنّ الفاعل بالإرادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن، وهو في جميع الأحوال موصوف بأنّه فاعل بالإرادة. (سفع(١/ ٣)، ١١، ١٣)

- اعلم أنّ الداعي على فعل الباري عند المحقّقين ليس بأمر زائد على ذاته وقدرته كالإرادة، لأنّه عندهم عبارة عن كون ذاته عالِمًا بالنظام الأعلى للعالَم، والأشاعرة لم يقولوا بالداعي لتجويزهم ترجيح المختار أحد مقدوريه بالإرادة من غير مرجّح وتخصيص أحد المتساويين من غير مخصّص، والمعتزلة وكذا أصحابنا الإمامية قائلون بالداعي، لشهادة عقولهم باستحالة الترجيح بلا مرجّح مع استلزامه للترجيح بلا مرجّح إذا نقل الكلام في تحقّق الإرادة وعدمها، وذلك بديهي الامتناع عند كافّة العقلاء. (تفسق(٢)، ٣٧، ١٧)

دال بالمطابقة

- الدّالّ بالمطابقة: مفرد إن لم يُقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه؛ أعمّ من أن يكون ذا جزء أو لا، ومن أن يكون دالًّا بوجه أو لا، ومن أن يكون دلالته على جزء معناه أو لا: كهمزة الاستفهام، وزيد، وعبدالله والحيوان الناطق علمين. ومركّب إن كان بخلافه، ويسمّى "قولًا". فمنه تامّ صحيح السكوت؛ أحد طرفيه اسم، وهو تامّ المعنى دون مقارنة الزمان، سواء كان عينه - كأمس وأمثاله - أو لا؛ والطرف الآخر إما هو أو الكلمة، وهي تامّ المعنى مقترنًا بشيءٍ من الزمان. ومنه ناقص يتألّف من أحدهما وأداة، أو منها وهي غير تام المعنى. والتامّ خبر أو إنشاء، والناقص تقييدي أو غيره. (تنم، ٧، ١١)

دثور الأجسام

- ثبت بالبرهان الصريح أنّ ذهاب الطبيعة ودثور الأجسام أمر ممكن واجب في الحكمة، وإنّ الطبيعة سواء كانت ساوية أو أرضية إذا استحالت وذهبت تخلّت النفس ولخراب البيت ارتحلت. (سفع(٢/ ٢)، ١٩٩، ١٧)

دراية

- الدراية: وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدّمات واستعمال الرويّة، وأصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصحّ إطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى. (سفع(١/ ٣)، ٥١٥، ٢)

- الدراية، وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل، وهو تقديم المقدّمات واستعمال الروية، وأصله من دريت الصيد، والمدري يقال: لما يصلح به الشعر، وقيل: لا يصحّ إطلاقه على الله، لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى. (مفغ، ١٣٧، ١٨)

درجات أخروية ودركاتها

- اعلم أنّ الدرجات الأخروية ودركاتها يتوزّع على الحسنات والسيّئات فإنّ مبادئ أحوال الآخرة أحوال الدنيا، لأنّ الدنيا عبارة عن حالتك قبل الموت والآخرة عبارة عن حالتك بعد الموت وقدومك إلى الله، فدنياك وآخرتك صفاتك وأحوالك، يسمّى الداني منها "دنيًا" والمتأخّر "آخرة" وهما من جنس المضاف يعرف مفهوم كل منهما مع الآخر، والانتقال من الأولى إلى الأخرى كالانتقال من المحسوس إلى المعلوم، ولهذا المعنى قيل: "مَن فَقَدَ حسًّا فَقَدَ عِلمًا". (تفسق(٦)، ٢٠٢، ٣)

دلالة

- الدلالة لفظية وغير لفظية، وكل منهما وضعية وطبعية وعقلية. والأولى من الأولى مطابقة إن دلّ اللفظ على معناه من حيث هو معناه؛ وتضمّن إن دلّ على جزء المعنى من حيث هو جزؤه؛ والتزام إن دلّ على خارجه من حيث هو خارجه، بشرط اللزوم العقلي. والأولى وضعية صرفة، والأخريان باشتراك الوضع والعقل، فيستلزمانها دون العكس. فمدلول لفظ "الإنسان" بالأولى معنى الحيوان الناطق، وبالثانية أحدهما، وبالثالثة قابلية الكتابة. (تنم، ٧، ٣)

دليل

- اعلم: إنّ الدليل على ضربين: (١): عقلي، وهو الذي يكون جميع مقدّماته - قريبة كانت أو بعيدة - عقلية، ولا يتوقّف على السمع أصلًا. (٢): ونقلي وهو الذي يكون بعض مقدّماته نقليًا مستفادًا من السمع؛ ولا يتصوّر ما يكون مقدّماته جميعًا نقلية، إذ صدق المخبر معتبر في الدليل النقلي، ولولاه لما أفاد العلم بالمدلول، وهو لا يثبت إلّا بالعقل وبالنظر في المعجزة الدالّة على صدقه، إذ لو أريد إثباته بالنقل لدار أو تسلسل. (رسس(١)، ٤٣٢، ١٢)

دنيا

- إنّ الدنيا دار الانتقال ومنزل الارتحال ومعبر إلى دار القرار ومحل الأبرار. ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٥)، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦) إشارة إلى الانتقال الفطري للجوهر الطبيعي إلى الله، ويستوي في هذا التوجّه الذاتي والحركة المعنوية المؤمن والكافر والمطيع والعاصي، إذ كلها مأمور بهذا الإتيان والسفر إلى الله والدار الآخرة. (سري، ٨٧، ١٩)

- اعلم أنّ الدنيا من عالم الملك والشهادة، والآخرة من عالم الملكوت والغيب، وربما قيل: إن الدنيا عالم المحسوسات والآخرة عالم المعقولات، وهذا غير سديد عندنا، وإنّما هو قول جمع من الفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني، ولوجود الجنّة والنار الجسمانيين، والأجود أن يقال إن الدنيا عالم الكون والفساد، والآخرة دار

القرار، أو يقال: إن الدنيا عالم الظلمات، والآخرة عالم النور، أو يقال: إن الدنيا عالم الموت، والآخرة عالم الحيوة، والله تعالى هو الذي خلق الموت والحيوة وجعل الظلمات والنور، يعني الدنيا والآخرة. (سري، ١١٢، ١٦)

- الدنيا هي النشأة النارية الدائرة الكائنة الفاسدة، من رَكَن إليها استحقّ النار. (سري، ١١٥، ١٣)

- لا يخفى عليك أنّ الدنيا كون ناقص وما فيها أكوان ناقصة، وجواهرها جواهر ضعيفة الوجود متعلّقة الذوات بغيرها، ولنقص جواهرها وضعف وجودها التدريجي يحتاج النفوس الآدمية ما دامت فيها كالأطفال إلى مهد وداية، فالمهد كالمكان، والداية كالزمان، فكل من الزمان والمكان لغاية ضعف وجودها غير مجتمع الوجود ولا قارّ الذات، فوجود كل جزء من الزمان يقتضي غيبة صاحبه، وحضور كل حصّة من المكان يستدعي فقد صاحبه. (سري، ١٧٣، ٨)

- إنّما سمّيت (الدار) الدنيا بالدنيا، لأنّها أدنى من الآخرة بالقياس إلينا لا بحسب الترتيب الوجودي، فإنّ هذه الدار آخر العوالِم والنشآت طبعًا وشرفًا لأنّ موجوداتها آخر الموجودات وأبعدها في سلسلة الاستناد إلى المبدأ الأول وبارئ الكل. (تفسق(١)، ٣٠٣، ١٨)

- إنّ لوجود كل من هذه الموجودات عالَمًا آخر، فالدنيا للأمور الطبيعية، وهي عالَم الشهادة وعالَم الحسّ، والآخرة للأمور المقدارية من غير مادة، ويقال لها: عالم الغيب وعالم الجزاء، وما هو فوقهما للأمور الربّانية، ولكل من هذه الموجودات مَشعَر آخر للإنسان، فبالحسّ يدرك الدنيا وما فيها، وبالخاطر والعقل يدرك الأمور الأخروية، وبالروح والعقل النظري يدرك الأمور الإلهية. (تفسق(٦)، ٣١، ١٤)

- الدنيا دار اشتباه ومغالطة، متشابك فيها الحقّ والباطل، ويتعانق فيها الخير والشر والنور والظلمة، ويتقابل المتخاصمان. (تفسق(٦)، ١٢٧، ٣)

- إنّ الدنيا عبارة عن حالتك القريبة قبل الموت، والآخرة عن حالتك البعيدة بعد هذه الحياة فكلّ منها مقيسة إلى الأخرى ومضافة إليها. (تفسق(٧)، ٨٠، ٢)

- كون موضوع العلوم الطبيعية نفس الحركات أو المتحرِّكات بما هي متحرِّكات، وأن جميع الجواهر الحسّية من حيث كونها حسّية وكذا أعراضها واقعة في الاستحالة والانقلاب والسيلان، فهي دائمة في الحدوث والتجدّد، وكل ما هذا شأنه فهو من الدنيا، والآخرة دار القرار. (رسش، ٣٣٦، ٦)

- اعلم أنّ أجناس العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا وهي عالم المادّيات والطبيعيات، والآخرة وهي عالم التعليميات والرياضيات، وما وراء الدنيا والآخرة جميعًا - وهو البرزخ - عالم المفارقات والعقليات؛ فالنشأة الأولى هالكة دائرة، بخلاف الباقيين وخصوصًا الثالثة التي هي المآل الحقيقي للمقرّبين، والإنسان حقيقة

مجتمعة من هذه العوالم والنشآت باعتبار إدراكاته الثلاثة، وكلما غلب عليه واحد منها، يكون مآله إلى أحكام ذلك. (مظه، ١٤٥، ٣)

- اعلم أنّ لله تعالى عالمًا غير هذا العالم وهو عالم الآخرة وعالم الباطن وعالم الغيب وعالم الملكوت، وهذا العالم، عالم الدنيا وعالم الظاهر وعالم الشهادة والملك والخلق وهو ثابت الآن ومكانهما ليس في ظواهر هذا العالم، لأنه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس، فهو من الدنيا، والجنّة من عالم الآخرة، نعم مكانهما في داخل حجب السماوات ولهما مظاهر في هذا العالم وعليها تحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما. (مظه، ١٦٣، ٨)

- اعلم أنّ الدنيا من عالم الملك والشهادة والآخرة من عالم الملكوت والغيب، ربما قيل: إنّ الدنيا عالم المحسوسات والآخرة عالم المعقولات. وهذا غير سديد وهذا قول الفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني ولوجود الجنّة والنار الجسمانيين. والأجود أن يقال: الدنيا عالم الكون والفساد والآخرة دار القرار وقيل مرآة الآخرة، فإنّها عالم الشهادة ويرى فيها عالم الغيب وهي الآخرة. فعالم الدنيا محاك لعالم الآخرة فمن الناس من وفّقه الله ويسّر له النظر والاعتبار، فلا ينظر إلى شيء من هذا العالم إلّا ويعبر به إلى عالم الآخرة فيسمّى عبورة، عبرة وقد أمر الله تعالى عباده به بقوله: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ (الحشر: ٢) ومنهم من عميت بصيرته، فلم يعتبر ولم يعبر عن هذا الحبس، فاحتبس في عالم الحسّ والشهادة وسيفتح إلى حبسه أبواب جهنم. (مظه، ١٦٩، ١٤)

- بالجملة الدنيا هي النشأة النارية الدائرة الكائنة الفاسدة، من ركن إليها استحقّ النار والآخرة هي النشأة النورية العالية الباقية وهي صورة الجنة ومنازلها إلى أنّها محجوبة عن هذه الحواس لمن عرف نفسه وعرف ربه، تجرّد ذاته عن غشاوة الدنيا وصار من أهل الآخرة ونعيمها. (مظه، ١٧٠، ١٨)

- العدم الخاص الأول للإنسان هو الجنّة التي كان فيها أبونا آدم وأمّنا حواء ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ (البقرة ٣٥)، فالوجود بعد العدم هو الهبوط منها إلى الدنيا، ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٣٨) والعدم الثاني من هذا الوجود هو الفناء في التوحيد وهي جنّة الموحدين: ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ۝ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ (الفجر: ٢٨ - ٣٠). (مفغ، ٦٢٧، ٢)

دنيا وآخرة

- اعلم أنّ الدرجات الأخروية ودركاتها يتوزّع على الحسنات والسيّئات فإنّ مبادئ أحوال الآخرة أحوال الدنيا، لأنّ الدنيا عبارة عن حالتك قبل الموت والآخرة عبارة عن حالتك بعد الموت وقدومك إلى الله، فدنياك وآخرتك صفاتك وأحوالك،

يسمّى الداني منها "دنيًا" والمتأخّر "آخرة" وهما من جنس المضاف يعرف مفهوم كل منهما مع الآخر، والانتقال من الأولى إلى الأخرى كالانتقال من المحسوس إلى المعلوم، ولهذا المعنى قيل: "مَن فَقَدَ حسًّا فَقَدَ عِلمًا". (تفسق(٦)، ٢٠٢، ٤)

- الدنيا والآخرة داخلتان تحت مقولة المضاف لأنّ أحديهما مأخوذة من الدنو والثانية من التأخّر، وهما حالتان للإنسان أدناهما الدنيا والأخرى الآخرة، والمتضائفان يُعرَفان معًا، فمن لم يعرف الآخرة ولم يصدق بوجودها فبالحقيقة ما عرف الدنيا أيضًا. (كنع، ٨٥، ٦)

دنيوية وأخروية

- ليس المراد من كون الدنيا والأخرى أمران إضافيّان، أنّ هوية الإنسان نحو واحد من الوجود، يكون أوّلًا في هذا العالم وثانيًا في ذلك العالم من غير تحوُّل جوهري وحركة معنوية، بل الدنيوية والأخروية والأولية والأخرية صفتان جوهريّتان له، وطوران وجوديّتان لذاته لما سبق، من أنّ الإنسان من لدن حدوثه يشتدّ وجوده شيئًا فشيئًا ويتطوّر في الأطوار الوجودية تدريجًا، إلّا أنّ الدنيا جامعة لطائفة من تلك الأطوار والآخرة جامعة لما بعد هذه الأطوار إلى ما لا نهاية له، وجميع الأطوار الدنياوية على تفاوتها في الدناءة والشرف خسيسته دنيّة بالقياس إلى الأطوار الأخروية، ولهذا المعنى يصحّ أن يقال إنهما واقعتان تحت جنس المضاف. (سري، ١٨٣، ١٤)

دين

- "الدين" معناه في الأصل: العادة والشأن، ودانه: أذلّه واستعبده، يقال: دنته، فدان، ثم استعمل بمعنى الجزاء: دانه دينًا، أي: جازاه، يقال: "كما تدين تدان" أي: كما تجازى تجازي بفعلك وبحسب ما عملت، وقوله تعالى: ﴿أَإِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ (الصافات: ٥٣) أي: مجزيّون، ومنه: "الديان" في صفة الله، و"قوم دين" أي: دائنون، والمدين: العبد. والمدينة: الأمة - كأنّهما أذلّهما العمل ودنته: ملكته، ومنه سمّي المصر "المدينة" ثم استعمل بمعنى الطاعة، ودان له: أطاعه، ومنه "الدين" والجمع "الأديان" وقد دان بكذا، ديانة وتديّن به فهو ديّن ومتديّن. (تفسق(٥)، ١٩٠، ٨)

- إنّ "الدين" في الحقيقة هو التسليم والرضاء الحاصلين بسبب العقائد العلمية التي وقعت بإفاضة الله على القلب المطمئنّ بالإيمان لمناسبة ذاتية أو كسبية بمزاولة الأفكار والأنظار في طلب الكشف واليقين، وكما أنّ العلوم الضرورية يحصل في القلب بمجرّد الإفاضة من غير إكراه وجبر، فكذلك العلوم النظرية والمعارف الإلهية إنّما يحصل عقيب المبادئ والمقدّمات الإلهامية أو التعليمية بمجرّد الإلقاء في الروع والتأثير في الباطن والقذف في القلب من غير إجبار في

الظاهر وإكراه في القالب. وذلك لأنّ الدين أمر باطني ولا تسلّط لأحد على باطن الإنسان وقلبه إلّا للواحد الحقّ من جهة المناسبات الذاتية والقربات المعنوية والمواجيد الذوقية والمكاشفات الشوقية والتجلّيات الإلهية، وقد ورد في الخبر: "أن الله تعالى إذا تجلّى لشيء خضع له باطنه وظاهره". وفي الحديث النبوي عليه وآله أفضل الصلوات والتسليم: "ليس الدين بالتمنّي". مع أنّ التمنّي نوع من الاختيار، فكيف يحصل بالإكراه - وهو الإجبار - وذلك لأنّ الدين هو الاستسلام لأوامر الشرع ظاهرًا والتسليم لأحكام الحقّ تعالى باطنًا من غير حرج في الباطن، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ (آل عمران: ١٩) وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (النساء: ٦٥). (تفسق(٥)، ١٩١، ٦)

- إنّ حقيقة الدين هي سلوك سبيل الله عزّ وجلّ بقدم الخروج عن هذا الوجود المجازي للوصول إلى الوجود الحقيقي، والإنسان مخصوص به من سائر الموجودات، ولهذه الأمّة اختصاص بالكمالية في السلوك من بين سائر الأمم. فالدين من عهد آدم صفيّ الله كان في التكامل بسلوك الأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين - سبيل الحقّ إلى عهد نبيّنا صلى الله عليه وآله فسلك النبي صلى الله عليه وآله جميع المسالك التي سلكها الأنبياء - عليهم السلام - الماضون بأسرهم، فلم يتحقّق له الخروج أيضًا بقدم السلوك في الحركات الباطنية من الوجود المجازي بالكلية، حتى تداركته العناية الأزلية لاختصاصه بالمحبوبية من بينهم، فبلغ في القُرب إلى الكمالية في الدين. (تفسق(٧)، ١٦١، ٨)

ذ

ذات

- الخلط بين الوجود والمهيّة، فإنّ لفظ 'الذات' قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية، وقد يطلق ويراد به المهيّة النوعيّة والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده، لا أنّه لو فرض له مهيّة كلّية كان معنى تلك المهيّة عين معنى العلم، فذات المجرّد بذاته وهويّته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء آخر إليها، وقد علمت مرارًا أنّ صدق المفهومات المتغايِرة على شيء لا يستدعي تغاير جهات الصدق أصلًا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها إلّا أنْ يوجب تغاير الحيثيات. (سفع(٣/١)، ١٧٠، ٧)

- الذات شيء، ومفهوم تعيُّنها شيء آخر؛ سواء كان ما به التعيُّن عين الماهيّة كما في الواجب تعالى، أو من لوازم الماهيّة كما في العقول الفعّالة، أو لا يكون كذلك، كما في النوع المنتشر الأفراد. وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحّة الإضافة، ولهذا صحَّ قولك ذاتي وذاتك، فتضيف ذاتك إلى ذاتك. (مبع، ٢٩٢، ٢١)

- اعلم: أنّ للحقّ تعالى شؤونًا وتجلّيات ذاتية أزلًا وأبدًا، وله بحسبها أسماء حقيقية، وله أيضًا بحسب ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩) شؤون وتجلّيات متجدّدة متعاقبة وله بحسبها أسماء وصفات إضافية أو سلبية، ولكل من الأقسام الثلاثة نوع من الوجود، إذ الوجود لسعة دائرته يشمل الأشياء كلها حتى الاعدام والقوى والإمكانات والاستعدادات، إذ لكل منها ماهيّة ومعنى والفرق بين الذات والصفة والاسم. إنّ الذات عبارة عن هوية شيء ونحو وجوده الخاص به وهو حقيقته المخصوصة، ثم لكلّ هوية وجودية نعوتًا كلّية ذاتية وعرضية، تصدق مفهوماتها على تلك الهوية اشتقاقًا، فالمشتقّات هي الأسماء ومبادئها هي الصفات، والفرق بين الاسم والصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المركّب والبسيط في الخارج، إذ مفهوم الذات معتبر في مفهوم الاسم وليس بداخل في الصفة، لأنّها مجرّد الأمر العارض أو كالفرق بين اللا بشرط شيء وبشرط لا شيء، إذ قد يراد من الصفة معنى لا يحمل على الذات، ويقال له العرض، ويراد من الاسم معنى يصحّ أن يحمل على الذات ويقال له العرضي، فيكونان متّحدين بالذات متغايرين بالاعتبار كما في العرض والعرضي على ما ذهب إليه بعض محقّقي أهل النظر. (مفغ، ٣٢٧، ١١)

ذات أحدية

- الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيّد بقيد وهو المسمّى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب

المطلق والذات الأحديّة، وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلّق به معرفة وإدراك، إذ كل ما له اسم ورسم كان مفهومًا من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم، وكل ما يتعلّق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره وتعلّق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء وهو على ما هو عليه في حدّ نفسه من غير تغيّر ولا انتقال، فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلّا من قبل لوازمه وآثاره، فهو بحسب ذاته المقدّسة ليس محدودًا مقيّدًا بتعيّن، ولا مطلقًا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصّصات كالفصول والمشخّصات، وإنّما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوًّا كبيرًا، وهذا الإطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته، وعدم التقيّد والتجدّد في وصف أو اسم أو تعيُّن أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنّها أمور اعتبارية عقلية. (سفع(١/ ٢)، ٣٢٧، ١٠)

- قوله عليه السلام (الإمام علي) "وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه" أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات وإلّا، فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية، والأوصاف الإلهية من دون قيام أمر زائد بذاته (تعالى) فَرَض أنّه صفة كمالية له، فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحدية، مع أنّ مفهوماتها متغائرة ومعانيها متخالفة، فإنّ كمال الحقيقة الوجودية في جامعيّتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود. (سفع(٣/ ١)، ١٤٠، ١٢)

- إنّ السالك لا بدّ له من أن ينظر أولًا في حقائق الأشياء وملكوتها بالنظر الدقيق، وإثباتها بالبراهين على وجه التحقيق، ليمكن له أن يرتقي منها إلى ملاحظة الذات الأحدية، والشهادة على وحدانية الباري وصفاته الصمدية. (تفسق(٤)، ٢٥١، ٣)

- بالجملة فالذات الأحدية مع صفة معيّنة من صفاته أو باعتبار تجلّ خاص من تجلّياته الذاتية أو الافعالية تسمّى باسم من الأسماء، وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء، ومن هاهنا يعلم أنّ المراد بكون الاسم هو عين المسمّى ما هو، وليس كما توهم بعضهم أنّ النزاع في قولهم: إنّ الاسم عين المسمّى أو غيره راجع إلى اللفظ ضرورة: أنّ المراد من زيد إن كان حروفه الملفوظة فظاهر أنّها غير زيد، وإن كان ذاته الشخصية فهي عينه. (مفغ، ٣٢٧، ٢١)

ذات أحديّة وهويّة غيبيّة

- الحقّ إنّ وضع الاسم المخصوص للذات الأحدية والهوية الغيبية مع قطع النظر عن النسب والإضافات غير متصوّر أصلًا، لا لما قيل "إن ذاته تعالى من حيث هي غير معقول للبشر، فلا يمكن أن يُدلَّ عليها بلفظ". إذ يرد عليه ما ذكره بعض

المحقّقين: إنّ أقصى ما يلزم منه عدم تمكّن البشر من وضع الاسم له جلّ شأنه، والمدّعي أنّ ليس له تعالى علم أصلًا، وقد صحّ أنّ أسمائه توقيفية، فيجوز أن يضع هو لذاته المقدّسة اسمًا، على أنّ القول بعدم تمكّن البشر من وضع العلم محلّ كلام، إذ يكفي في وضع الاسم تعقّل المسمّى بوجه يمتاز عمّا عداه. (نفسق(٥)، ٣١، ١٤)

ذات الله

- ذات الله تعالى منزّه عن الشكل والصورة، ولكن ينتهي تعريفه للعبد بواسطة مثال محسوس إلى حيث يصلح أن يكون مثالًا لجماله الحقيقي الذي لا شكل ولا صورة ولا لون له، ويكون ذلك المثال صادقًا حقًّا، وواسطة في المعرفة. فيقول الرائي النائم: "رأيت الله في المنام" لا بمعنى أنّه رأى ذاته الأحدية مجرّدة عن الأشباح والأمثلة. بل بمعنى أنّه رأي مثال ذاته - والمثال غير المثل. (تفسق(٣)، ٤١٤، ٩)

- إنّ ذاته تعالى صرف الوجود الذي لا أتمّ منه والوجود أعرف الأشياء وأبسطها فلا معرّف له ولا كاشف فلا جزء له خارجيًا وإذ لا ماهيّة، فلا جنس له ولا فصل فلا حدّ له لتركيب الحدّ منهما غالبًا ولبساطته. وما لا حدَّ له فلا برهان عليه إذ الحدُّ والبرهان يتشاركان في الحدود، فذات الباري ممّا لا حدَّ له ولا برهان عليه. (شهر، ٤٢، ٢١)

ذات إلهيّة

- إنّ كل هويّة عينيّة سواء كانت واجبة أو ممكنة، لا بدَّ لها من لوازم عقلية تابعة لذاته من غير جعل وتأثير، وأقلّها الشيئيّة والمعلوميّة والموجوديّة والإمكان العام وغير ذلك، سيّما الهوية الإلهية التي هي أصل الهويات ومنبع الإنّيات والمهيّات، فإذًا الذات الإلهية لها أشعّة وأنوار عقلية ولوازم وآثار، كيف والوجود كله من شروق نوره وآيات ظهوره، وتلك الأشعّة والأنوار سمّاها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعّالة، والمشاؤون اتباع أرسطو سمّوها بالصور العلمية، وأفلاطونيون بالمثل النوريّة، والصوفية بالأسماء الإلهية، وجمهور المتكلّمين ذهبوا بالصفات الزائدة، والمعتزلة قالوا بالأحوال كما قالوا بثبوت المعدومات الخارجية، وتلك الأشعّة الإلهية كيف يفارق أصلها ومنبعها، أو يكون أشياء مباينة الوجود مستقلّة الذوات، وإلّا لم تكن أشعّة فهي ليست من جملة العالم ومما سوى الله، وإنما هي الدرجات الإلهية والحجب النورية والسرادقات القدسية، باقية ببقاء الله لا بإبقائه، موجودة بوجود الله لا بوجود أنفسهم ولا بإيجاده، إذ لا جعل ولا تأثير بين الذات وشؤون الإلهية. (سري، ٩٥، ٩)

ذات خارجية

- الحركة ليست من الهويّات الخارجية، بل أمر عقلي معناها نفس الخروج من القوّة

إلى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لأن تكون عنوانًا لحقيقة خارجية، والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجودها من القوّة إلى الفعل تدريجيًا فوجوده لا محالة تدريجي، وحدوثه بعينه يلزم الزوال، وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتّصال، وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لأنّه ليست في الحركة حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء آخر وخروجه إلى الفعل يسيرًا يسيرًا، فالحركة عبارة عن متحرّكية شيء آخر في الحصول لا متحرّكية نفسها، وإلّا لتسلسلت الحركات إلى غير نهاية. (سفع(٣/ ٢)، ٢٨٥، ١٠)

ذات الشيء

- ثبت أنّ ذات الشيء هي وجوده وأنّ المهيّات أمور كلّية اعتبارية منتزعة من أنحاء الوجودات بحسب هويّاتها فينكشف أنّ المسمّى بالمعلول ليست هويّته أمرًا مباينًا لهويّة علّته المفيضة ولا يمكن للعقل أن يشير في المعلول إلى هويّة منفصلة عن هويّة موجده حتى يكون هناك هويّتان مستقلّتان في الإشارة العقلية إحديهما مفيضة والأخرى مفاضة وإلّا لم يكن ذاته بذاته مفاضة. (تفسق(١)، ٦٣، ٢٠)

ذات الواجب

- اعلم أنّ كل اثنين فاثنينيتهما، إمّا من جهة الذات والحقيقة كالسواد والحركة وإمّا من جهة جزء الحقيقة خارجًا كالإنسان والفرس أو ذهنًا كالسواد والبياض أو من جهة كمالية ونقص في نفس الحقيقة المشتركة كالسواد الشديد والسواد الضعيف، أو بسبب أمر زائد عارض كالكاتب والأمّي وشيء من هذه الوجوه لا يتصوّر أن يكون منشأ لتعدّد الواجب، أمّا الأول فلاتّحاد حقيقة الوجود، وأمّا الثاني فلبساطتها، وأمّا الثالث فلتمامية الذات الواجبية وكون كل ناقص محدود معلولًا لغيره، وأمّا الرابع فلاستحالة كون الواجب متأخّرًا عن مخصّص خارجي، بل كل ما فرض مخصّصًا من كم أو كيف أو غير ذلك، يجب أن يكون متأخّر الوجود عن حقيقة الوجود؛ فإذًا ذات الواجب يجب أن يكون متعيّنة بذاتها، فذاته شاهدة على وحدانيته، ذلك بأن الله هو الحقّ وأنّ ما تدعون من دونه هو الباطل إنّ الله هو العليّ الكبير. (مظه، ٧٧، ٢٠)

ذات الواجب بذاته

- إنّ كون ذات الواجب بذاته وجودًا لجميع الماهيّات (وحدة الوجود وكثرة الموجود) من الجواهر والأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمّل، فإنّ بعض أفراد الموجودات ممّا لا تفاوت فيها بحسب الماهيّة مع أن بعضها متقدّم على بعض بالوجود، ولا يعقل تقدّم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحدًا، وحدة حقيقية منسوبة إلى الكلّ فإن اعتذر بأنّ التفاوت بحسب التقدّم والتأخّر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها إليه، بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود

الحقيقي أقدم من بعض آخر، نقول النسبة من حيث أنها نسبة، أمر عقلي لا تحصّل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين، فإذا كان المنسوب إليه ذاتًا أحدية، والمنسوب ماهيّة، والماهيّة بحسب ذاتها لا تقتضي شيئًا من التقدّم والتأخر والعلّية والمعلولية، لا أولوية أيضًا لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها وبحسب ماهيّتها، فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهيّة واحدة بالتقدّم في النسبة إلى الواجب والتأخّر فيه. (سفع(١/١)، ٧٣، ٦)

ذاتي الماهية

- ذاتي الماهية إن كان تمامها، فنوع؛ وإن كان جزأها، فالمشترك بين مختلفة الحقائق جنس، والمختصّ المميّز فصل. (تنم، ١٢، ٢)

ذاتي وعرضي

- جميع العَرضيّات يخالف الذاتي في تقوّمه وتقدّمه وخروجها وتأخّرها. واللّازم الأول يشارك الذاتي في وجوب نسبته وعدم تعلّله بأمر خارج. وقد يكون الشيء ذاتيًا لأمر وعرضيًا لآخر، كالسواد للأسود من حيث هو أسود ولمعروضه، وكذا كل مشتقّ؛ والموجود كذلك عند الجمهور. (تنم، ١١، ٣)

ذاتيات

- فقد انكشف أنّ الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثم العقل يجد لكل منها نعوتًا ذاتية كلّية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسمّاة بالذاتيات، ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجوديّة المصدرية. (سفع(١/١)، ٤١٥، ٨)

ذاكرة

- القوّة الذاكرة والمسترجعة وهي قوّة في آخر تجاويف الدّماغ تحفظ ما يدركه الوهم أو يذعنه نسبتها إليه المصوِّرة إلى الحسّ المشترك، ونسبة هاتين إلى عالم النفس كنسبة القلم واللّوح إلى عالم الإنسان الكبير. (شهر، ١٩٤، ٦)

ذكاء

- الذكاء وهو شدّة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوّة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥) وذلك لأنّ الذكاء، هو الإمضاء في الأمور وسرعة القطع بالحق، وأصله من ذكت النار، وذكى الذبح، وشاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدّة السكّين. (سفع(١/٣)، ٥١٦، ١٩)

- الذكاء، وهو شدّة هذا الحدس، وكماله وبلوغه الغاية القصوى هو القوّة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥)، وذلك لأنّ الذكاء هو الإمضاء في الأمور وسرعة القطع بالحق، وأصله من

ذكت النار وذكت الذبح، وشاة مذكاة، أي يدرك ذبحها بحدّة السكّين. (مفغ، ١٣٩، ٦)

ذكر

- الذكر وهو إنّ الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوّة العاقلة، فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكّر، وعند الحكماء لا بدّ في التذكّر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوّة العاقلة الإنسانية، واختلفوا في أنّ ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانية أو متّصلة اتّصالًا عقليًا احتجبت عنه النفس إمّا بسبب اشتغالها بعالم الحسّ أو لعدم خروجها من القوّة إلى الفعل في باب العقل والمعقول، وقد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام. (سفع(١/ ٣)، ٥٠٩، ١٠)
- الذكر: الصورة الزائلة إذا عادت وحضرت سمّي وجدانها ذكرًا، وإن لم يكن الإدراك مسبوقًا بالزوال لم يسمّ ذكرًا. (سفع(١/ ٣)، ٥١١، ٤)
- اعلم أيها الحبيب - إنّ للذكر مراتب. وللذاكر أيضًا مراتب، ونتيجة كل ذكْر بما يوازيه ويناسبه في الفضل والثواب، ذكْر اللسان، وذكْر الأركان، وذكْر النفس، وذكْر القلب، وذكْر الروح، وذكْر السرّ. فذكْر اللسان الإقرار: فاذكروني أذكركم بالأمان. وذكْر الأركان باستعمال الطاعات: فاذكروني بالطاعات، أذكركم بالكرامات. وذكْر النفس بالاستسلام للأوامر والنواهي: فاذكروني بالاستسلام، أذكركم بنور الإسلام، وذكْر القلب بتبديل الأخلاق الذميمة وتحصيل الملكات الكريمة: فاذكروني بالأحوال والمقامات أذكركم بالاستغراق في المشاهدة. وذكْر الروح بالتفريد والمحبّة: فاذكروني بالتفريد والمحبّة. أذكركم بالتوحيد والقربة، وذكر السرّ ببذل الوجود والفناء: اذكروني ببذل الوجود والفناء أذكركم بنيل الشهود والبقاء. وهذا حقيقة قوله تعالى في الحديث الرباني: "وإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي" وهذا هو الذكْر الحقيقي أن يجعل الذاكر مذكورًا، والمذكور ذاكرًا. بل يكون الذكْر والذاكر والمذكور واحدًا. (تفسق(٣)، ١٨٩، ١٦)
- في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٩) إشارة إلى قسمين من الأقسام الخمسة المشهورة من الكلام، وهما أشرف الصناعات المنطقية وخير الطرق العلمية، يعني: الحكمة والموعظة الحسنة. فإنّ الذكر يعني به الخطابة المفيدة للظنّ، والقرآن يعني به البرهان المفيد لليقين. وذلك لأنّ أحد قسمي البرهان - وهو الذي يعطي اللم ما كان المفيد للتصديق، وهو الوسط في القياس علّة لثبوت الحكم في الخارج، أي اتّصاف الموضوع بصفة كاتّصاف الإنسان بالوجود، كما أنّه علّة للعلم به وثبوته في النفس، فالمبرهن ههنا من لاحظ ماهيّة العلّة المعْطية لوجود الشيء وجعلها مقدّمة للوصول إلى المطلوب. هذا شأن الحكماء في اكتسابهم العلوم الانفعالية الارتسامية

الذهنية. (تفسق(٤)، ٢٨٨، ٥)

- الذكْر، الصورة الزائلة إذا عادت وحضرت سُمِّي وجدانها ذكرًا، وإن لم يكن الإدراك مسبوقًا بالزوال لم يسم ذكرًا. (مفغ، ١٣٤، ١٣)

ذكر حقيقي

- من علامة المحبّة ذكر المحبوب: من أحبّ شيئًا أكثر ذكره. وقيل: المراد بالذكر ههنا الفكر، كما قال صلى الله عليه وآله: "تفكُّر ساعة خير من عبادة سنة" وروي: "سبعين سنة" أيضًا. وذلك يُشبه أن يكون حقًّا، فإنّ الفكر بالحقيقة هو الذكر الحقيقي القلبي، لأنّ حقيقة الإنسان وروحه هو باطنه وسرّه، لا بدنه وهيكله المحسوس؛ فالذكر الحقيقي منه ما يقع من لسان قلبه وإحضاره وإخطاره صورة المذكور في باله، ولهذا ورد في الحديث القدسي: "أنا جليس من ذكرني" والله سبحانه أجلّ وأرفع من أن يكون جليس البدن حاضرًا عنده؛ ولكن مع تجرّده وتقدّسه ممّا يحضر في قلب العارف ويقع عليه نوره. واعلم إنّي لا أظنّ أحدًا من الناس أوفى بعهد الله وعمل بمقتضى هذه التوصية منه في باب إكثار ذكر الله والمداوة عليه بالحقيقة إلّا الحكماء العارفين بالله، لأنّهم هم الذاكرون الله كثيرًا. (تفسق(٧)، ٢٦٢، ٧)

ذكر وتذكير

- الذكْر والتذكير: وقد قال الله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الذاريات: ٥٥) وقد ورد في مجالس الذكْر أخبار كثيرة كقوله صلى الله عليه وآله "إنّ لله ملائكة سيّاحين في الهواء سوى ملائكة الخلْق، إذا رأوا مجالس الذكْر ينادي بعضهم بعضًا هلمّوا إلى بغْيتِكم. فيأتوهم ويحفّون بهم، ويستمعون. ألا - فاذكروا الله وذكّروا بأنفسكم". فنقل ذلك إلى ما ترى أكثر الوعّاظ يواظبون عليه في هذا الزمان، وهو القصص والأشعار، والشطح، والطامات. (تفسق(٢)، ٣٥٢، ١٢)

ذهن

- الذهن: وهو قوّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، والوجود الذهني غير وجود الذهن، فإنّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لا يترتّب عليه ما يترتّب على وجوده الخارجي. (سفع(١/ ٣)، ٥١٥، ٥)

- الذهن، وهو قوّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة. (مفغ، ١٣٧، ٢٢)

ذوات إمكانية

- الذوات الإمكانية فإنّها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوّة، وهي من تلقاء علّتها بالفعل. فإنّ لها بحكم الماهيّة الليسيّة الصرفة، وبحكم وجود سببها التام، الإيسيّة الفائضة عنه، فهي مصداق معنى ما

بالقوّة، ومعنى ما بالفعل من الحيثيّتين، وكل ممكن هو حاصل الهويّة منهما جميعًا في الوجود، فلا شيء غير الواجب بالذات متبرِّء الذات عن شوب القوّة، وما سواه مزدوج من هذين المعنيين. والقوّة والإمكان يشبهان المادة، والفعليّة والوجوب يشبهان الصورة، ففي كل ممكن كثرة تركيبيّة من أمر يشبه المادة، وآخر يشبه الصورة فإذن البساطة الحقّة مما يمتنع تحقّقها في عالم الإمكان لا في أصول الجواهر والذوات، ولا في فروع الأعراض والصفات. (سفع(١/ ١)، ١٨٧، ١١)

ذوات وترية

- أمّا (الذوات) الوتريّة فهي أيضًا ممّا يستأثر به الحقيقة الإلهية لأنّ كل ممكن بحسب ماهيّته مفهوم كلّي لا يأبى معناه أن يكون له تحصّلات متكثّرة ووجودات متعدّدة، وما من شخص إمكاني إلّا وهو واقع تحت طبيعة كلّية ذاتية أو عرضية لا يأبى معناها أن يكون هناك عدّة أفراد تشترك معه فيها، وإن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها. فإذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل إنّما هي بالإضافة إلى ما هو أشدّ كثرة وأوفر شركًا، فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة، بل الوحدة فيها اتّحاد، والاتّحاد مفهومه متألّف من جهة وحدة وجهة كثرة، وجهة الوحدة في الممكنات ظلّ من الوحدة الصرفة الإلهية، وهي التي أفاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي. (سفع(١/ ١)، ١٨٧، ١٩)

ذوق

- إنّ الذوق أعمّ الخمسة بعد اللمس للحيوان، وأشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لأنّه أيضًا شعور بما يلائم البدن ليطلب، ولهذا إذا اشتدّت الحاجة إلى الغذاء كان الإدراك أقوى. والذوق أيضًا مشروط باللمس، ولكنه لا يكفي فيه الملاقاة بالسطوح كما مرّ؟ بل لا بدّ من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللّسان، إمّا بذاته أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللّسان يقبل الطعوم، ولا بدّ أن يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدّي الطعوم إلى الآلة بصحّة؛ وإن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحّة. (سفع(٤/ ١)، ١٦٥، ٤)

ر

رؤيا

- تعبير الرؤيا التي هي جزء من النبوّة بمشاهدة ما في ذلك العالم بالتجرّد التام، وهو حاصل للأنبياء عليهم السلام وهم بعد في جلابيب البشرية، ولغيرهم من الأولياء إنّما يحصل بعد ارتحالهم عن هذه الحياة الدنيا. (سفع(٤/ ٢)، ٣٠٢، ١٧)

- ليعلم أولًا معنى الرؤيا، انحباس الروح من الظاهر إلى الباطن. والمراد من الروح هو الجوهر البخاري الحارّ المركّب من صفو الأخلاط، كما أن الأعضاء مركّب من كدر الأخلاط، وهي مطيّة للقوى النفسانية، وبها يتحرّك القوي ويتّصل الحساسة والمحرّكة إلى الانتهاء، وقد ذكر بعض صفاتها. وبالجملة هذه الروح بواسطة العروق الضوارب ينشر إلى ظاهر البدن وقد تحبس إلى الباطن بأسباب مثل طلب الاستراحة عن كثرة الحركة، ومثل الاشتغال بتأثيره في الباطن لينفتح السدد. ولهذا يغلب النوم عن امتلاء المعدة، ومثل أن يكون الروح قليلًا ناقصًا فلا يفي بالظاهر والباطن جميعًا، ولنقصانها وزيادتها أسباب طبيّة مذكورة في كتب الأطباء. فإذا انحبست الروح إلى الباطن وركدت الحواس بسبب من الأسباب، بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس، لأنها لا تزال مشغولة بالتفكّر فيما يورده الحواس عليها. فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع، استعدّت الاتّصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقوش جميع الموجودات كلها المعبَّرة عنها في الشرع باللوح المحفوظ، أو الجواهر النفسية والقوى الانطباعية من البرازخ العلوية التي فيها صور الشخصيات المادية والجزئيات الجسمانية. فإذا اتّصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها، أعني نقش ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء، لا سيّما ما ناسب أغراض النفس ويكون مهمًّا لها. (مبع، ٤٦٧، ١١)

- وليعلم أولًا أنّ معنى الرؤيا انحباس الروح من الظاهر إلى الباطن، والمراد من الروح هو الجوهر البخاري الحارّ المركّب من صفوة الأخلاط، وهي مطيّة للقوى النفسانيّة وبها يتحرّك القوى ويتّصل الحاسّة والمحرّكة إلى الانتهاء وقد ذكر بعض صفاتها، وبالجملة هذه الروح بواسطة العروق الضوارب ينشر إلى ظاهر البدن وقد يحبس إلى الباطن بأسباب مثل طلب الاستراحة عن كثرة الحركة ومثل الاشتغال بتأثيره في الباطن لينفتح السدد لهذا يغلب النوم عند امتلاء المعدة، ومثل أن يكون الروح قليلًا ناقصًا، فلا يفي بالظاهر والباطن جميعًا ولنقصانها وزيادتها أسباب طبية مذكورة في كتب الأطباء. فإذا انحبست الروح إلى الباطن وركدت الحواس بسبب من الأسباب، بقيت النفس

فارغة عن شغل الحواس؛ لأنّها لا يزال مشغولة بالتفكُّر فيما يورده الحواس عليها، فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع، استعدّت للاتّصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية، التي فيها نقوش جميع الموجودات كلها المعبّرة عنها في الشرع باللوح المحفوظ والجواهر النفسية والقوى الانطباعية من البرازخ العلوية، التي فيها صور الشخصيات المادية والجزئيات الجسمانية؛ فإذا اتّصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها من النقوش لا سيّما ما ناسب أغراض النفس ويكون مهمًّا لها، فحينئذٍ إذا ارتفع الحجاب بالنوم الذي هو أخ الموت قليلًا يظهر في مرآة النفس شيئًا من النقوش والصور التي في تلك المرائي مما يناسبها ويحاذيها، فإن كانت تلك الصور جزئية وبقيت في النفس بحفظ الحافظة إيّاها على وجهها ولم يتصرّف فيه القوّة المتخيّلة، فيصدق هذه الرؤيا، وإن كانت المتخيّلة غالبة أو إدراك النفس للصورة ضعيفًا، صارت المتخيّلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال كتبديل العلم باللبن وتبديل العدو بالحيّة وتبديل الملك بالبحر والجبل. (مظه، ١٧٢، ١٤)

- قد عرفت سبب الاطّلاع بالغيوب في النوم من ركود الحواس واتّصال النفس بالجواهر العقلية والنفسية وقبولها من تلك المبادي، صورًا يناسبها واهتمّت بها ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة لوسع قوّتها بالنظر إلى جانب العلو وجانب السفل جميعًا، كما يقوى بعض النفوس ليجمع في حالة واحدة الاشتغال بعدّة أمور، فيكتب ويتكلّم ويسمع؛ فمثل هذه النفوس التي لها اقتدار ما على ضبط الجانبين، يجوز أن يفتر عنها في بعض الأحوال شغل الحواس ويطلع على عالم الغيب، فيظهر لها منه بعض الأمور كالبرق الخاطف وهذا ضرب من النبوّة، ثم إن ضعفت المتخيّلة بقي في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه، كان وحيًا صريحًا وإن قويت المتخيّلة واشتغلت بطبيعة المحاكاة، فيكون هذا الوحي مفتقرًا إلى التأويل، كما يفتقر الرؤيا إلى التعبير. (مظه، ١٧٥، ١٦)

رؤية

- إنّ النفس كلّما يدركها في عالمها وصقع قواها الباطنة على سبيل التخيُّل، لا شبهة لأحد في أنها يتفاوت ظهورًا وخفاءً تفاوتًا يذهب به في حدود الخفاء إلى حدّ الذهول والنسيان، وفي حدود الظهور والجلاء إلى حدّ الرؤية والمشاهدة. فكما يمكن أن يذهب في الخفاء من حدّ يسمّى بالتخيُّل إلى غاية يسمّى بالذهول، فكذلك يمكن أن يبلغ في الظهور من حدٍّ التخيُّل إلى حدٍّ يُسمّى بالرؤية. والرؤية ليس من شرطها أن يكون بالعين، ولا المرئي إنّما يسمّى مرئيًّا لكونه يحصل بسبب العين، بل لأنّه غاية انكشاف الشيء، فإذا وقعت غاية الانكشاف بقوة أخرى، كانت حقيقة الرؤية بحالها. فالصور التي يراها النائمون في عموم أوقات نومهم ليست هي بعينها موجودًا في المواد الخارجية، وليست حاصلة أيضًا في القوى المنطبعة الدماغية،

لامتناع انطباع العظيم في الصغير. على أنّها يراها الإنسان منفصلة عن ذاته مباينة لها، كالسماء والأرض والأشجار وغيرها، بل، في عالم آخر غفل عنه أكثر العلماء. (مبع، ٤٧٣، ١٩)

رؤية الله

- رؤية الله تعالى إمّا أن يراد بها رؤيته بهذه الآلة المخصوصة، أو بعين القلب. وكل منها إمّا أن يتعلّق بذاته تعالى من حيث ذاته أو بمظهر خاص من المظاهر. فهذه أربعة أقسام بحسب الاحتمال العقلي قبل إقامة البرهان. أمّا الأول - وهو أن يرى الإنسان بهذه الباصرة الدائرة ذاته الأحدية، فلا شبهة لذي بضاعة علمية في أنّ ذلك من الممتنعات، لأنّ الإحساس بالشيء حالة وضعية للجوهر الحاسّ بالقياس إلى المحسوس الوضعي، ففرض ما لا وضع له ولا جهة له محسوسًا، كفرض ما لا جهة له في جهة، أو ما لا وضع له ذا وضع، وهذا فرض أمرين متناقضين، فيكون المفروض - بل الفرض - محالًا. وأمّا الثاني - وهو أن يرى بهذا البصر الجسماني مظهرًا من مظاهر ذاته، ومجلى ومثالًا للحق تعالى، سواء علم كونه مثالًا ومظهرًا له، أو لم يعلم - فهذا أمر جائز، بل واقع، لقوله صلى الله عليه وآله: "من رآني فقد رأى الحقّ"... وأمّا معنى كون الشيء مثالًا ومظهرًا له تعالى - فيحتاج تحقيقه إلى علوم كثيرة باطنية ليس ههنا موضع بيانها - وسنشير إلى لمعة منها. وأمّا القسم الثالث - هو أن يرى بعين القلب مظهرًا مثاليًا. ولا ينفكّ هذه الرؤية من العلم بكون المظهر مثالًا له تعالى، فهذا ممّا لا يمكن وقوعه من العبد في الدنيا. وأمّا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أو عن غيره "أنّه رأى في صورة كذا وكذا" فذلك لظهور سلطان الآخرة وتجرّد الروح عن الدنيا وما فيها، فإنّ للنفس في ذاتها سمعًا وبصرًا ويدًا ورجْلًا، وجميع الحواسّ والجوارح المستورة عن مشاعر هذا العالَم، وهذه الحواسّ والقشور حجب وأغشية ظلمانية على تلك الحواسّ والقوى والأعضاء وهي المقبورة المحشورة من الخلْق عند قيام الساعة. وأمّا القسم الرابع - وهو أن يرى بالعين الباطنة ذات الله تعالى - فهذا مختصّ بالعلماء الراسخين، سيّما الأنبياء والأولياء منهم عليهم السلام - سواء كانوا في الدنيا أو ارتحلوا إلى الآخرة، فإنّ هذه رؤية بحقائق الإيمان لا بجوارح الأبدان. (تفسق(٣)، ٤١٠، ١٣)

- ذات الله تعالى منزّه عن الشكل والصورة، ولكن ينتهي تعريفه للعبد بواسطة مثال محسوس إلى حيث يصلح أن يكون مثالًا لجماله الحقيقي الذي لا شكل ولا صورة ولا لون له، ويكون ذلك المثال صادقًا حقًّا، وواسطة في المعرفة. فيقول الرائي النائم: "رأيت الله في المنام" لا بمعنى أنّه رأى ذاته الأحدية مجرّدة عن الأشباح والأمثلة. بل بمعنى أنّه رأي مثال ذاته - والمثال غير المثل. (تفسق(٣)، ٤١٤، ١٢)

- إنّ الرؤية المثالية له تعالى على أنحاء متفاضلة، وفي عوالم متفاوتة في القُرب والبُعد منه تعالى، فربّ مثال بالنسبة إلى مثال آخر كالحقيقة بالنسبة إلى مثال. ألا ترى أنّ حقيقة جبرئيل حقيقة عقلية، وكان جبرئيل قد يتمثّل أحيانًا في هذا العالَم بصورة شخص أعرابي، وكثيرًا ما كان متمثّلًا بصورة دُحية الكلبي، وكان رجلًا حسن الوجه، وقد يتمثّل له صلى الله عليه وآله في عالَم آخر بصورة هي بالحقيقة صورته وقد طبّق الخافقين، وذلك أنّه سأله رسول الله صلى الله عليه وآله أن يريه نفسه على صورته، فواعَده ذلك سحرًا، فطلع جبرئيل، فسدّ الأفق إلى المغرب. (تفسق(٣)، ٤١٤، ١٨)

رؤية الرسول

- إنّ المراد من رؤيته في المنام رؤية حقيقته المقدّسة التي هي حامل جوهر النبوّة، وحامل الرسالة، في صورة مثالية يصدق عليها أنّها هي هو بعينه صلى الله عليه وآله. كما أنّ من رأى زيدًا فقد رأى الحقيقة الإنسانية، التي هي ماهيّة كلّية عقلية توجد في عالَم العقل وفي كل شخص إنساني، فتوجد تلك الحقيقة الواحدة في أماكن متعدّدة وأزمنة متخالفة، وتتّحد بأشخاص غير متناهية، فتكون عين تلك الأشخاص بوجه، وغيرها بوجه لأنّها ليست من حيث هي هي متكمّمة، ولا متحيّزة، ولا مشكّلة ولا ملوّنة، ولا في أين، ولا في زمان. ومع ذلك فهي موجودة بعين وجودات هذه الأشخاص كلّها، متّحدة بها مع اتّصاف الأشخاص بهذه الصفات الكونية والتضادّ الواقع بينها، كالسواد والبياض والحرارة والبرودة والعلم، والجهل، وغير ذلك. (تفسق(٣)، ٤١٣، ١٠)

رئاسة

- إنّ الرئاسة لا تكون إلّا لمن يكون بالفطرة والطبع معدًّا لها، وتكون حاصلة له بالهيئة والملكة الإرادية صنعة الرئاسة، وكل صناعة ليس يمكن أن يرأس بها، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة، وأكثر الفطر هي فطرة الخدمة. وفي الصنائع صنائع يرأس بها ويستخدم بها صنائع أخرى، وكما أن الرئيس الأول في كل جمعية طبيعية لا يمكن أن يرأسها شيء من ذلك؛ مثل رئيس الأعضاء الذي لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيسًا عليه. فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن يكون صناعته صناعة لا يمكن يخدم بها أصلًا، ولا يمكن أن يرأسها صناعة أخرى أصلًا، بل يكون صناعته صناعة نحو غرضها يؤمُّ الصناعات كلها، وإيّاه يقصد بجميع الأفعال المدينة الفاضلة. (مبع، ٤٩١، ١٩)

رئيس أول

- في تعديد الصفات التي لا بدَّ للرئيس الأول أن يكون عليها وهي: "اثنتا عشرة" صفة مفطورة له: أوليها: أن يكون جيِّد الفهم لكل ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل وعلى ما هو الأمر عليه

وكيف لا وهو في غاية إشراق العقل ونوريّة النفس. وثانيها: أن يكون حفوظًا لما يفهمه ويحسّه لا يكاد ينساه وكيف لا ونفسه متّصلة باللوح المحفوظ. وثالثها: أن يكون صحيح الفطرة والطبيعة معتدل المزاج تام الخلقة قوي الآلات على الأعمال التي من شأنه أن يفعلها وكيف لا والكمال الأوفى يفيض على المزاج الأتمّ. ورابعها: أن يكون حسن العبارة يوافيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة وكيف لا وشأنه التعليم والإرشاد والهداية إلى طريق الخير للعباد. وخامسها: أن يكون محبًّا للعلم والحكمة لا يؤلمه التأمُّل في المعقولات ولا يؤذيه الكدُّ الذي يناله منها وكيف لا والملائم للشيء ملذٌّ إدراكه لأنّه يتقوّى به. وسادسها: أن يكون بالطبع غير شره على الشهوات متجنّبًا بالطبع اللعب ومبغضًا للذّات النفسانية، وكيف لا وهي حجاب عن عالم النور ووصلة بعالم الغرور فيكون ممقوتًا عند أهل الله ومجاوري عالم القدس. وسابعها: أن يكون كبير النفس محبًّا للكرامة تكبر نفسه عن كل ما يشين ويضع من الأمور ويسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها ويختار من كل جنس عقيلته ويجتنب عن سفساف الأمور ويكره خداجها وسقطها اللهم إلّا لرياضة النفس والاكتفاء بأيسر أمور هذه الدار وأخفّها وذلك لأن في الأشرف مزيد قرب من العناية الأولى. وثامنها: أن يكون رؤوفًا عطوفًا على خلق الله أجمع لا يعتريه الغضب عند مشاهدة المنكر ولا يعطّل حدود الله من غير أن يهمّه التجسُّس وكيف لا، وهو شاهد لسرِّ الله في لوازم القدر. وتاسعها: أن يكون شجاع القلب غير خائف عن الموت وكيف لا والآخرة خير له من الأولى فيكون قوي العزيمة على ما يرى أنّه ينبغي أن يفعل، جورًا مقدّمًا عليه، لا ضعيف النفس. وعاشرها: أن يكون جوادًا لأنّه عارف بأنّ خزائن رحمة الله "لا تبيد ولا تنقص". وحادي عشرها: أن يكون أهشَّ خلق الله إذا خلي بربِّه لأنّه عارف بالحقّ وهو أجلُّ الموجودات بهجة وبهاء. وثاني عشرها: أن يكون غير جموح ولا لجوج سلس القياد إذا دُعي إلى العدل صعب القياد إذا دعي إلى الجور أو القبيح، فهذا لوازم الخصائص التي ذكرناها سابقًا واجتماع هذه كلها في شخص واحد نادر جدًّا، والمادة التي تقبل مثله يقع في قليل من الأمزجة والاستعدادات فلا يكون المفطور على هذه الصفات إلّا الآحاد. (شهر، ٣٥٧، ٣)

رئيس مطلق

- كما أنّ في أعضاء البدن ما هو الرئيس المطلق له من كل ما يشارك فيه عضوًا آخر أفضلها ودونه أيضًا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورئاستها تحت رئاسة الأول، فهي ترؤس وتُرْأس، فكذا رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما تخصُّه. وله من كل ما شارك فيه غيره أفضلها ودونه قوم مرؤسون ويروسون آخرين. (مبع، ٤٩١، ٤)

رابطة في القضايا والأحكام

- الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود، وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد، ومن الشواهد أنّ رجلًا لو ذكر شعرًا وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود، لاضطرّ كلّ أحد إلى العلم بأنّ القافية مكرّرة، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلًا، فإنه لم يحكم عليه بأنها مكرّرة فيه، ولولا أنّ العلم الضروري حاصل لكل أحد بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل، لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة الأخرى. (سفع(١/١)، ٣٦، ٣)

رأس السعادات

- إنّ رأس السعادات ورئيس الحسنات هو اكتساب الحكمة الحقّة، أعني: العلم بالله وصفاته وأفعاله وملكه وملكوته، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته من البعث والحشر والكتاب والميزان والحساب والجنّة والنار وهي الإيمان الحقيقي والخير الكثير والفضل العظيم المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩). (سري، ٢، ٩)

رأي

- الرأي وهو إحالة الخاطر في المقدّمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب، وقد يقال للقضية المنتجة من الرأي رأي، والرأي للفكرة كالآلة للصانع، ولهذا قيل إيّاك والرأي الفطير، وقيل دع الرأي الغبّ. (سفع(١/٣)، ٥١٩، ٥)

- الرأي، وهو إحالة الخاطر في المقدّمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب، وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي: رأي، والرأي للفكرة كالآلة للصانع، ولهذا قيل: إيّاك والرأي الفطير، وقيل: دع الرأي تعب. (مفغ، ١٤١، ١٦)

رب

- الربّ إمّا صفة وإمّا مصدر وُصف به مبالغة كالعدل. سمّي به السيّد المطاع كقول لَبيد: وأهلكن يومًا رب كِندَة وابنه. أي سيّد كِندة. والمالك كقوله صلى الله عليه وآله لرجل: أربٌّ غنم أنت أم ربّ إبل؟ فقال: من كل ما آتاني الله فأكثر وأطيب. والصاحب كقول أبي ذويب:

قد ناله ربُّ الكلاب بكفّه
بيض رهاب ريشهن مقزع

أي صاحب الكلاب - وغير ذلك. واشتقاقه من "التربية" وهي تبليغ الشيء إلى كماله تدريجًا. ولا يطلق على غيره تعالى إلّا مقيدًا كقولهم: ربّ الدار وربّ الناقة. وقول الإشراقيين للصورة المفارقة للطبائع الجسمانية ربّ النوع وقوله تعالى: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ (يوسف: ٥٠) ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ﴾ (يوسف: ٢٣) (تفسق(١)، ٧٨، ٤)

ربوبيات

- رأيت أن يشتمل كتابي هذا على فنّين كريمين هما أصلًا علمين كبيرين وثمرتاهما

وغايتاهما أعني: فن الربوبيات المفارقات المسمّى بأثولوجيا من العلم الكلّي والفلسفة، وعلم النفس من الطبيعيات، فإنّهما من المقاصد التي هي أساس العلم والعرفان والمطالب الذي يضرُّ الجهل بهما في المعاد للإنسان كما يشهد به جميع الأمم الفاضلة السابقة واللاحقة إلى هذا الزمان ويحكم به العقول الزكية والنفوس الخيّرة من أولى الدراية والعرفان. (مبع، ٧، ١٩)

- في بيان الرُّبوبيات والإشارة إلى معرفة الحقّ الأول وصفاته وكيفية أفعاله المترتّبة الآخذة منه المنتهية إلى أقصى الوجود في السلسلة النزولية وهو مترتّب على مقالات. (مبع، ١٠، ٩)

ربوبية

- أمّا قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ (الأعراف: ٥٤) ففيه بيان صفة الربوبية وليس فيها بيان الوحدة الحقيقية. (تفسق(٥)، ٩٦، ١٨)

ربوبية وعبودية

- أمّا في مقام الجمع فهو الواحد القهّار لا غير، لأنّه لا يوصف إلّا بالصفات التنزيهية، فلا علوّ كما لا سفل له، والاشتراك المذكور في أصل العلوّ في الجملة بين العبد والرب في مقام الفرق، ولا بدّ من إعطاء حقّ الربوبية والعبودية من العلوّ بأنّه ذاتي للربّ وعرضي للعبد، ولهذا أمر الله تعالى أشرف الممكنات - وهو الذي له المنزلة العظمى في المعيّة للحقّ والعلوّ المعنوي دون غيره إلّا بوسيله - أن يتأدّب بأدب العبودية ويسبح الله عن النقص الإمكاني، فقال مخاطبًا إيّاه: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ (الأعلى: ١) وظنّي أنّ منشأ استغفار رسول الله صلى الله عليه وآله - كما ورد في الحديث - هو هذه المعيّة العالية التي هي مظنّة الاشتراك بين العبد والرب في العلوّ المعنوي، فيحتاج العبد الأعلى والملك المقرّب في كل حين إلى تذكّر عظمة الله وعلوّه والاستغفار عن ذنب وجوده الإمكاني، لئلّا يقع في السكر عن الشكر، وفي الكفر عن الإحسان، والنسيان عن الوجدان، فيجري على لسانه شيء من السكريات فينحطّ عن مقام القرب والمحبّة إلى مقام البعد والمذلّة - نعوذ بالله من الحور بعد الكور. (تفسق(٥)، ١٨٦، ٥)

رجاء

- ينقسم الرجاء إلى رجاء الثواب ورجاء الله. الأول نصيب أهل الحجاب، والثاني نصيب أهل اليقين. (تفسق(٣)، ٢٠٤، ٤)

رجيم

- أمّا الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول حكى الله عن والد إبراهيم عليه السلام إنّه قال: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ﴾ (مريم: ٤٦). (تفسق(١)، ٤، ١٦)

رحمن - رحيم

- الرحمٰن في (بسم الله الرحمن الرحيم):

فعلان من الرحمة، والرّحيم فعيل منها، وهي في الأصل رقّة القلب المقتضية للتفضّل والإحسان، وإذا استعملت في الله تعالى كانت مجازًا عن لازمها والأثر المترتّب عليها... تعالى على العباد وتفضّله عليهم. وهكذا الحال في سائر الصفات التي مبادئها انفعالات، لتنزّهه تعالى عنها. والصيغتان للمبالغة، إلّا أن الأول أبلغ لزيادة بنائه، وذلك أما باعتبار الكمّية أو الكيفيّة أو كليهما. ومن ههنا علم وجه اختصاصه به تعالى، لأنّ معناه البالغ في الرحمة غايتها، المنعم لجلائل النعم وعظائمها. فذكر الرحيم بعده من باب تتميم الكلام ودفع لتوهم اختصاصه تعالى بالجلائل واستناد غيرها إلى غيره، ولمظنّة أن محقّرات الأمور لا يليق سؤالها من بابه وطلبها من جانبه. روى أنه أوحى إلى موسى - على نبيّنا وعليه السلام -: يا موسى سَلْني حتى مِلْحَ قِدْرِكَ وشِراكَ نَعْلِكَ. وروى أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إن عيسى بن مريم قال: الرحمٰن رحمان الدُّنيا، والرَّحيم رحيم الآخرة". فعلى هذا تكون أبلغيته باعتبار الكميّة وزيادة عدد المرحومين فقط، فإن رحمته تعالى في الدنيا عامة لجميع الخلق مؤمنهم وكافرهم، برّهم وفاجرهم؛ وأما رحمته الأخروية فإنما هي خاصة بالمؤمنين فقط. (رسس(١)، ٤٤٣، ٤)

- اعلم أنّ الله إسم للذات الإلهية باعتبار جامعيته لجميع النعوت الكمالية وصورته الإنسان الكامل وإليه أشير بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: "أوتيت جوامع الكلم" والرحمان هو المقتضي للوجود المنبسط على الكل بحسب ما يقتضيه الحكمة، والرحيم هو المقتضي لكمال المعنوي للأشياء، بحسب النهاية، ولذلك قيل: "يا رحمان الدنيا ورحيم الآخرة"، فمعنى بسم الله الرحمن الرحيم: بالصورة الكاملة الجامعة للرحمة الخاصة والعامة، التي هي مظهر الذات الإلهية وإلى هذا المعنى أشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، لأنّ مكارم الأخلاق محصورة في الحقيقة الجامعة الإنسانية. (مظه، ٨٥، ٢)

رزق

- الرِزْق في كلام العرب، الحظّ مطلقًا قال تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ (الواقعة: ٨٢) أي حظّكم ونصيبكم. والعرف خصّصه بما يُنتفع به الحيوان، يأكل أو يستعمل، وقيل: هو ما يُملك، وهو باطل. لأنّ الإنسان قد يقول: اللهم ارزقني ولدًا صالحًا، وزوجة صالحة. وهما ممّا ليسا بمملوكين له وكذا يقول: اللهم ارزقني عقلًا أعيش به. والعقل ليس بمملوك. وأيضًا البهمية لها رزق ولا يكون لها ملك. (تفسق(١)، ٢٨٦، ٥)

- اعلم أنّ الرزق عند أهل الحقّ هو ما يتقوّى به الشخص وينمو ويزيد في تجوهره سواء كان من الجواهر الجسمانية أو الروحانية فللأرواح أيضًا أغذية كما

للأبدان. (تفسق(١)، ٢٩١، ١٢)

- أمّا مقادير ما ينكشف له (للعبد) من فضل الله، ومبالغ ما يرد عليه من رحمته فهو خارج عن اختياره واقتداره فإنّه يجري مجرى الصيد وهو بحسب الرزق والطالع الأسمائي، الذي طالع طالعه السمائي، فقد يقلّ الجهد ويحلّ الصيد، وقد يطول الجهد ويقصر الحظّ، فالمُعوَّل بعد ذلك على جذبة من جذبات الحقّ التي توازي عمل الثقلين، وليس ذلك باختيار العبد، وإن كان له اختيار في أن يتعرّض لتلك الجذبة بالاكتساب من الرياضات الفكرية والعملية (العلمية). وإليه الإشارة بقوله: إنّ لربّكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرّضوا لها. وذلك بأن يقطع عن قلبه جواذب الدنيا، فإنّ المجذوب إلى أسفل السافلين كيف ينجذب إلى أعلى عليين، وذلك لأنّ تلك النفحات والجذبات أرزاق معنوية بمنزلة الرزق الصوري، فلها أسباب سماوية رحمانية، كما أنّ للرزق الصوري أسباب سماوية جسمانية. (تفسق(٦)، ٣١٠، ٢٢)

رزق ونعمة

- اعلم إنّ الرزق والنعمة وما يجري مجريهما قد يعبّر بها عن كل مطلوب ومستلذّ؛ والمطالب والمستلذّات للإنسان على ثلاثة أجناس، لأنّها إمّا عقلية وإمّا نفسية وإمّا بدنية، والأول كلذّة العلم والحكمة، والثاني كلذّة الجاه والحكومة، والثالث كلذّة الأكل والمجامعة. وفي الأخيرين يقع الإشتراك بينه وبين سائر الحيوانات. وأمّا المطالب العقلية فهي أقلّها وجودًا وأشرفها رتبة. (تفسق(٧)، ٢٨٧، ١٨)

رسالة

- إنّ الإنسان إذا بلغت منزلته في البراءة عن الهوى والنفس، إلى أن مات عن نفسه واتّصل بعالم القدس يصير بحيث يفيض عليه نور الحقّ بلا توسّط ملك مقرب أو نبي مرسل، فإذا كان مأمورًا بإصلاح النوع كان لغاية استعداده وقربه من الحق يقبل منصب الرسالة أو الخلافة بلا واسطة - وإن كان حصول هذا المقام له بنور المتابعة لمن استخلفه، وهذا كما لأمير المؤمنين عليه السلام حيث كان إمامًا للمؤمنين، وخليفة لرسول رب العالمين بنص من الله لأجل كرامته في نفسه وقربه من الله بحسب التابعية، كما يدلّ عليه أحاديث كثيرة، مثل قوله صلى الله عليه وآله: "أنا وعلي من نور واحد" وقوله: "لا تسبّوا عليًّا فإنّه ممسوس بنور الله" ونظائر ذلك. (تفسق(٤)، ٣٨، ٧)

رسخ

- في أنّ النفس الإنسانية لا يتناسخ من بدن إلى آخر في الدنيا سواء كان إنسانيًّا وهو المسمّى بالنسخ، أو حيوانيًّا وهو المسخ، أو نباتيًّا وهو الفسخ أو جماديًّا وهو الرسخ، نعم النفوس الإنسانية نشآت مختلفة في دار أخرى غير هذا الدار. (مبع، ٣٢٦، ٢٠)

- اعلم أنّ النفس لا يتناسخ من بدن إلى بدن

آخر في الدنيا - سواء كان إنسانيًّا - وهو المسمّى بالنسخ - أو حيوانيًّا - وهو المسخ - أو نباتيًّا - وهو الفسخ - أو جماديًّا - وهو الرسخ، نعم للنفوس نشآت مختلفة في دار أخرى غير هذه الدار. (مظه، ١٢٨، ١٥)

رسم

- معرِّف الشيء هو المحمول عليه، المفيد تصوّره. وشرطه أن يكون مساويًا له في الصدق لا الأعمّ والأخصّ، وأجلى منه في المعرفة لا المساوي والأخفى. وهو في المشهور حدٌّ إن كان بالفصل، ورسم إن كان بالخاصّة. وكل منهما تامّ إن كان مع الجنس القريب، وناقص إن لم يكن معه. (تنم، ١٥، ٧)

رسم الكيف

- في رسم الكيف وتقسيمه إلى أنواعه الأربعة: أمّا الرسم فاعلم أنّ لا سبيل إلى تعريف الأجناس العالية إلّا الرسوم الناقصة إذ لا يتصوّر لها جنس وهو ظاهر، ولا فصل لأنّ التركّب من الأمرين المتساويين يكون كل منهما فصلًا مجرّد احتمال عقلي لا يعرف تحقّقه بل إنّما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة إلّا المركّب من العرضية والمغايرة للكمّ والأعراض النسبيّة، لكن هذا التعريف لها تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، لأنّ الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك أولى لأنّ الأمور النسبية لا تُعرَف إلّا بعد معروضاتها التي هي الكيفيّات، فعدلوا عن ذكر كل من الكمّ والأعراض النسبية إلى ذكر خاصّته التي هي أجلى، فقالوا كما هو المشهور إنّه هيئة قارّة لا يوجب تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها، فكونه قارّة يميّزها عن أن يفعل وعن أن ينفعل، وكونه لا يوجب تصوّرها تصوّر غيرها عن المضاف والأين والمتى والملك، وكونها غير مقتضية لقسمة يميّزها عن الكم وغير مقتضية لنسبة في أجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع أبحاث. (سفع(٢/ ١)، ٥٨، ١٥)

رسول أمّي

- عن بعض المحقّقين من أهل الكشف: إنّ الرسول يسمّى بالأمّي لأنّه منسوب إلى أمّ الكتاب، أي اللوح المحفوظ، وبهذا الاعتبار تكون أمّته أميين، فهو رسول مبعوث من الله في الأمّيين مع كونه من جنس الآدميّين متعلّقًا بقالب البشرية المركّب من الماء والطين، ليمكن الوصول إليه والملاقاة معه والاقتداء به والاستفادة من ذاته، بجهة الحصّة البشرية والاستضاءة من أشعّة عقله المنوّر بوسيلة المشاركة الحسّية من ثقب أصطرلابات الحواسّ والعقول، والاستماع لتلاوة آيات الله القرآنية منه في عالَم المخاطبة الكلامية والمقارعة الهوائية. (تفسق(٧)، ١٥١، ١٢)

رشد

- أمّا الرشد فيعني به العناية الإلهية التي يعين الإنسان عند توجّهه إلى مقاصده فيقوّيه على ما فيه صلاحه ويفترّه عمّا فيه فساده. (تفسق(١)، ١٣١، ٢١)
- الرشد عبارة عن هداية باعثة إلى جهة السعادة محرّكة للعبد إيّاها فهو بهذا الاعتبار أكمل من مجرّد الهداية إلى وجوه الأعمال. وكم من مهتدٍ غير رشيد. فهي نعمة عظيمة. (تفسق(١)، ١٣١، ٢٣)

ركن

- الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثيّاتها الزائدة عليها، فهو من جهة إنّه بالقوّة يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّها حاملة بالفعل يُسمّى موضوعًا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث أنّها مشتركة بين الصور يُسمّى مادّة وطينة. ومن حيث أنّه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمّى أسقطسًا، فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركّب ومن حيث أنّه أول ما يبتدئ منه التركيب يسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم المركّب يسمّى ركنًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٣١، ١٧)

رهبانية

- "الرَهبانية" أصلها من الرهبة والخوف، يوصف بها النصارى لترهّبهم بعد موت عيسى عليه السلام في الجبال فرارًا من الفتنة في الدين لظهور الجبابرة على مؤمني ذلك الزمان، وإخلاصًا لأنفسهم في عبادة الرب عند التفرّد عن الخلق، فهي "الفَعلة" المنسوبة إلى الرَهبان بالفتح، وهو الخاشف "فَعلان" من "رَهب" كخشيان من خَشى وقرء "ورُهبانية" بالضمّ منسوبة إلى "الرُهبان" وهو جمع "راهب" كرُكبان جمع راكِب، وهي عبادة مخصوصة بالنصارى لقول النبي صلى الله عليه وآله: "لا رُهبانية في (ناقص) . (تفسق(٦)، ٢٩٥، ١٢)

رَهْبة

- معنى "الرَهْبة" هو الخوف والخشية، وهي حالة تحدث في القلب من قبيل الخواطر، وكذا الرجاء. والمقدور للعبد مقدماتهما. (تفسق(٣)، ٢٠٢، ٧)

روح

- إنّ المراد بالأرواح ههنا ليس النفوس، فإنّ مقام الروح غير مقام النفس، وكل واحد من البشر له نفس وهي حادثة بحدوث البدن، وأمّا الروح الإنساني الذي هو في عالم الأمر فهو سرّ من أسرار الله تعالى، ونور من أنواره، مضاف إلى الحق إضافة الشعاع الحسّي إلى الشمس. وهو غير حاصل إلّا للأنبياء والكمّل من العرفاء! فإن للإنسان مراتب ونشآت مختلفة، وله تطوّر في أطوار متعدّدة، ودرجات بعضها فوق بعض. فأول ما يتكوّن فيه ويحدث له بعد طي الدرجات النباتية والحيوانية هي النفس المدبّرة لبدنه، وهي في التحقيق جسمانيّة الحدوث، روحانية البقاء إن

استكملت. (جمع، ١٧٧، ٦)

- اعلم أنّ الروح شيء واحد في ذاته وحقيقته، وتعدُّده بحسب تعدّد النفوس المتّصلة به، وكذا عالم الأمر موجود واحد بالذات متكثّر بحسب جهات الإفاضات والإيجادات. (سري، ١٠٦، ١٩)

- قال بعضهم: الروح لطيفة تسري من الله إلى أماكن معروفة لا يعبّر عنه بأكثر من موجود بإيجاد غيره. أقول: وقد مرّ تأويله بأنّ المراد إنّه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع أو مادة. (سفع(٤/١)، ٣١٥، ٣)

- إنّ جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي لا يتصرّف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل منهما نوع طبيعي وحداني إلّا بمتوسّط، والمتوسّط بينهما وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمّى بالروح عند الأطباء، والمتوسّط بين كل واحد من الطرفين، ولذلك المتوسّط أيضًا متوسّط آخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين الناطقة والروح الحيواني والدم الصافي اللطيف بينه وبين البدن. ثم الدليل على وجود هذا الجوهر المسمّى بالروح إنّ سدّ الأعصاب يوجب إبطال قوّة الحسّ والحركة عمّا وراء موضع السدّ مما يلي جهة الدماغ، والسدّ لا يمنع إلّا نفوذ الأجسام، والتجارب الطبية أيضًا شاهدة بوجوده؛ فإنّ كثرته يوجب الفرح والنشاط والقوّة والشجاعة والشهوة، وقلته يوجب الصرع والسكتة والغمّ والحزن والماليخوليا، وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجأة، وكما إنّ تعلّق النفس بالبدن لأجله فلا بدَّ أيضًا من تعلّقها لكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلّق به النفس بواسطة هذا الروح البخاري، وسائر الأعضاء يكون متعلّقًا بها بواسطة ذلك العضو الذي هو الرئيس. (سفع(٤/ ٢)، ٧٦، ٢)

- اعلم أنّ الإنسان مركّب من جسد كالمركّب، وروح كالراكب، وهو منذ خلقه الله في سفر الآخرة وغاية سفره لقاء الله، لهذا خُلق وعليه فُطر وجبل وهو المقصود من الروح، والمقصود من الجسد اكتساب المنافع واقتناء الخيرات والتخلّص عن الشرور والآفات. وهو المعني بالعبادة والخدمة. (تفسق(١)، ٩١، ٥)

- إنّ هذا البخار اللطيف المسمّى بالروح أحد موضوعات علم الطب الطبيعي الجسماني، كما أنّ الروح المجرّد الذي هو ظلّه أحد موضوعات العلم الإلهي والطب الروحاني الذي يبحث عنه الأنبياء والرسل المؤيّدون بالإلهام والوحي. (مبع، ٢٥١، ٢٤)

- أمّا معرفة الروح الجسماني وعوارضه الذاتية وقواه فيمكن تحصيله بنحو آخر من تجربة أو قياس أو استقراء، بخلاف الروح التي هي الأصل، وهي سرّ من أسرار الله تعالى، لا يمكن توصيف حقيقتها وماهيّتها، ولا رخصة في تعريفها وتحديدها، إلّا بأن يقال هو أمر ربّاني.

(مبع، ٢٥٢، ١٧)

- ليعلم أولًا معنى الرؤيا، انحباس الروح من الظاهر إلى الباطن. والمراد من الروح هو الجوهر البخاري الحارّ المركّب من صفو الأخلاط، كما أن الأعضاء مركّب من كدر الأخلاط، وهي مطيّة للقوى النفسانية، وبها يتحرّك القوي ويتّصل الحساسة والمحرّكة إلى الانتهاء، وقد ذكر بعض صفاتها. وبالجملة هذه الروح بواسطة العروق الضوارب ينشر إلى ظاهر البدن وقد تحبس إلى الباطن بأسباب مثل طلب الاستراحة عن كثرة الحركة، ومثل الاشتغال بتأثيره في الباطن لينفتح السدد. ولهذا يغلب النوم عن امتلاء المعدة، ومثل أن يكون الروح قليلًا ناقصًا فلا يفيء بالظاهر والباطن جميعًا، ولنقصانها وزيادتها أسباب طبّية مذكورة في كتب الأطباء. فإذا انحبست الروح إلى الباطن وركدت الحواس بسبب من الأسباب، بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس، لأنها لا تزال مشغولة بالتفكّر فيما يورده الحواس عليها. فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع، استعدّت الاتّصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقوش جميع الموجودات كلها المعبَّرة عنها في الشرع باللوح المحفوظ، أو الجواهر النفسية والقوى الانطباعية من البرازخ العلوية التي فيها صور الشخصيات المادية والجزئيات الجسمانية. فإذا اتّصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها، أعني نقش ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء، لا سيّما ما ناسب أغراض النفس ويكون مهمًّا لها. (مبع، ٤٦٧، ١١)

روح أخير

- العقل الأول والروح الأخير - وهو الحقيقة المحمّدية - ذات واحدة ظهرت مرّتين، مرّة في الإدبار إلى الخلق لتكميل الخلائق ومرّة في الإقبال إلى الحقّ تعالى، لشفاعتهم، لقوله صلى الله عليه وآله: "أول ما خلق الله نوري" وقوله "أول ما خلق الله العقل"، قال له: "أقبل" فاقبل، ثم قال له: "أدبِر" فأدبر، قال: "فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أعظم منك، بك أعطي وبك آخذ، وبك أثيب، وبك أعاقب" ورواه الشيخ الجليل أمين الإسلام، ثقة المحدثين محمد بن يعقوب الكليني في أول كتاب العقل من كتب الكافي، وهو حديث متّفق على صحّته الجميع. (تفسق(٥)، ٣٩٨، ١٩)

روح أعظم

- إنّ الروح الإنساني والعقل الأخير الربّاني في درجة القرب عند الله في عالم العود والصعود مماثل للروح الأعظم والعقل الأول القرآني في عالم البدو والنزول، وسلطانه يوم القيامة ويوم العمل كسلطان الروح الأعظم يوم الأزل، لاشتمال كل منهما على جميع المراتب الوجودية. (تفسق(٥)، ٣٩٨، ١٦)

- كما أنّ الروح الأعظم مشتمل على جميع الممكنات علمًا وعينًا، فكذا هذا الإنسان الكامل وخليفة الله في السموات والأرض.

أمّا اشتمال الروح الأعظم عليها علمًا: فلمّا مرّ من أنّه قلم الحقّ الأول الناقش لصور الحقائق على وجه مقدّس عن الكثرة والتفصيل، ثم الكاتب لأرقام الأسرار على ألواح الأقدار، ولأنّ اللوح المحفوظ بما فيه من الأرقام والنقوش صادر عنه وحاضر لديه، فهو مطالع لما فيه - مطالعة العقل للأفكار الناشئة منه، المرتسمة في لوح النفس، ثم في لوح الخيال والحسّ. (تفسق(٥)، ٣٩٩، ٩)

روح إلهي

- إنّ هذا الروح الإلهي الذي هو موضوع لمعرفة الله وعلم المعاد حاصل بعد تسوية الأخلاق وحصول العدالة والتوسّط في الصفات الأربعة بين أطرافها المتقابلة. (تفسق(٦)، ٥٧، ٨)

روح إنساني

- الجملة فكل ما كوّنها الأمر القديم كان باقيًا ببقاء الله، وما كوّنه بالوسائط كان حادثًا ناشئًا في عالم الخلق، وسمّي عالم الخلق خلقًا لأنه أوجده الله تعالى بالوسائط من شيء كما في قوله ﴿وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٨٥) فكلما كان مخلوقًا بالوسائط كان قابلًا للفناء، وإنّما خلقه للفناء لكونه وسيلة إلى غيره. والروح الإنساني وإن كان مكوّنًا مع الخلق ولكنّه ليس مكوّنًا بالخلق ولا مخلوقًا من شيء، فإنّ النفس حادثة مع البدن لا بالبدن بل بأمر الله وتكوينه. (سري، ١٠٥، ١٠)

- إنّ الروح الإنساني والعقل الأخير الربّاني في درجة القرب عند الله في عالم العود والصعود مماثل للروح الأعظم والعقل الأول القرآني في عالم البدو والنزول، وسلطانه يوم القيامة ويوم العمل كسلطان الروح الأعظم يوم الأزل، لاشتمال كل منهما على جميع المراتب الوجودية. (تفسق(٥)، ٣٩٨، ١٥)

روح إنسانية

- إنّ الروح الإنسانية من جهة أن من شأنها أن يتجلّى فيها الأشياء مشابهة للمرآة، لكن هذه الحالة في أول الفطرة للنفس أمر بالقوة لكل أحد من الناس ثم يصير بمزاولة الأعمال والأفعال خارجة من القوة إمّا إلى الفعل والكمال، أو إلى البطلان والزوال. فإذا وقع الإنسان في السلوك العلمي والرياضة الدينيّة والتكاليف الشرعيّة التي هي بمنزلة تصقيل المرآة يخرج النفس من القوّة إلى الفعل ويصير عقلًا بالفعل بعدما كانت عقلًا بالقوة، فيكون كمرآة مجلوّة يتراءى فيها صور الموجودات على ما هي عليها، وإذا لم يقع في هذه الطريقة وهي الصراط المستقيم المذكور في القرآن ولم يخرج ذاته في طريق الآخرة بالتصفية والرياضة والتطهير والتنوير من القوة إلى الفعل، بل سلك مسلك الدنيا وصارت نفسه متدنّسة بدنس الشهوات، متنجّسة برجس الفسوق والسيّئات، بطلت فيه القوة الاستعداد، لأن يصير منوّرة بأنوار العلوم، ولأن يتجلّى فيها حقائق الأمثال والرسوم ولأن يكون عقلًا ومعقولًا بالفعل لا بالقوة. (سري، ٩، ٤)

روح بخاري

- اعلم أنّ الروح البخاري الموضوع لمسائل علم الطب، ظلٌّ محاك للروح الإلهي، ومحلّ استوائه عليه ومعسكر لقواه وجنوده، وهو أيضًا حاصل بعد تسوية العناصر وتعديلها وتوسّطها في الكيفية بين الأطراف المتضادّة. (تفسق(٦)، ٥٧، ٦)

روح بخاري حيواني

- حامل جميع قوى النفس الإنساني وخليفتها هي الروح البخاري الحيواني المنبعثة عن صفو الأخلاط ولطافتها، انبعاث الأعضاء من كدر الأخلاط وكثافتها. ينبوعها القلب الصنوبري الشكل، المخروطي الهيكل. ومن ثمّ يتوزّع على المواضع العالية والسافلة، وينقسم إلى النفسانية الصاعدة، والطبيعية الكبدية النازلة. وكل موضع يفيض إليه من سلطان نوره فهو حيّ، وإلّا فليس من الحسّ والحركة في شيء. (ورق، ٨٣، ١٦)

روح جسماني

- أمّا معرفة الروح الجسماني وعوارضه الذاتية وقواه فيمكن تحصيله بنحو آخر من تجربة أو قياس أو استقراء، بخلاف الروح التي هي الأصل، وهي سرّ من أسرار الله تعالى، لا يمكن توصيف حقيقتها وماهيّتها، ولا رخصة في تعريفها وتحديدها، إلّا بأن يقال هو أمر ربّاني. (مبع، ٢٥٢، ١٦)
- الروح الجسمانية، هي مطيّة تصرّفات النفس الإنسانية، الدرّاكة الفعّالة بإذن واهبها، من الله مشرقها وإلى الله مغربها. فتتصرّف بها في البدن البالية الفانية، ما دامت قابليّته لتصرّفاتها باقية. فإذا انقطع قبوله لها خلت، ولخراب البيت ارتحلت. (ورق، ٨٤، ١٦)

روح قدس

- كل من الحق الأول والعقول المفارقة فعّال، لكن الأقرب إلينا فعّال بالقياس إلينا، وهو المسمّى بروح القدس في لسان الشرع، وهو المعلّم الشديد القوي المؤيّد بإلقاء الوحي على الأنبياء عليهم السلام، وهو الذي إذا اتّصلنا به أيّدنا وكتب في قلوبنا الإيمان والعلوم الحقّة. وإذا أعرضنا عنه بالتوجّه إلى مشاغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس. فنفوسنا كمرآة صيقلية إذا أقبلت إليها فقبلت وإذا أعرضت عنها فتحلّت. وهذه التغيّر للنفس على حسب استعداداتها وأفكارها لا يتغيّر من قِبل المفارق، لبراءته عنه. ومعنى كونه فعّالًا أنه بالفعل من كل جهة من غير شائبة قوة بحسب الوجود، لا أن فيه شيئًا ما هو قابل للصور المعقولة وشيئًا هو كمال وصورة، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها. فذاته صورة نفسه وكمالها لا صورة غيرها كالمادة، فلا محل لإمكانه لأنه محض الفعلية. فإمكانه مجرّد اعتبار عقلي لا حظّ له من الثبوت إلّا في الذهن. (مبع، ٢٦٩، ٦)

روح قدسية

- أمّا الروح القدسيّة فلاتشغلها شأن عن

شأن، لا تصرفها نشأة عن نشأة، فإذا توجّهت إلى الأفق الأعلى، وتلقّت أنوار المعلومات بلا تعلّم بشري من الله يتعدّى تأثيرها إلى قواها، ويتمثّل صورة ما شاهدها لروحها البشري، ومنها إلى ظاهر الكون، فتمثّل للحواس الظاهرة، سيّما السمع والبصر، لكونهما أشرف الحواس الظاهرة وألطفها، فيرى شخصًا محسوسًا، ويسمع كلام الله منظومًا في غاية الجودة والفصاحة، أو صحيفة مكتوبة، فالشخص هو الملك النازل، الحامل للوحي الإلهي والكلام هو كلام الله، والكتاب كتابه، وهذا المتمثّل ليس مجرّد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن، كما زعمه بعض الفلاسفة من أتباع أرسطو، معاذ الله عن هذا الاعتقاد الناشئ عن الجهل بأحكام الإنزال والتنزيل، وعدم الإيمان بكيفيّة الرسالة والوحي، وتحقيقه على وجهه يفتقر إلى كلام طويل خارج عن طور هذه العقول النظرية. (مفغ، ٣٤، ٢٠)

روح القرآن

- أمّا روح القرآن ولبّه وسرّه فلا يدركه إلّا أولوا الألباب، ولا ينالوه بالعلوم المكتسبة من التعلُّم والتفكُّر، بل بالعلوم اللدنية. (مفغ، ٤١، ١٤)

رويّة

- إنّ الرويّة لا تجعل الفعل ذا غاية بل إنّما تُميِّز الفعل الذي يُختَار ويعيّنه من بين أفعال يجوّز اختيارها، ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدّي ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدّر كون النفس مسلّمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير رويّة، كما في الفلك فإنّ الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير رويّة. ومما يؤيّد ذلك إنّ نفس الرويّة فعل ذو غاية وهي لا تحتاج إلى رويّة أخرى. (سفع(١/ ٢)، ٢٥٧، ٤)

- الروية: وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير، وهي من روى. (سفع(١/ ٣)، ٥١٨، ٢٤)

- الرويّة، وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير، وهي من روى. (مفغ، ١٤١، ٨)

رياضة

- إنّ الرياضة ضرب من المجاهدة، والمجاهدة جنسان: جسماني وروحاني. (مفغ، ٦٥٩، ١٥)

رَيب

- الرَّيب: قريب من الشكّ وفيه زيادة، كأنّه ظنّ بشيء تقول: رابَني أمر فلان إذا ظننت به. ومنه قوله صلى الله عليه وآله: دعْ ما يُريبكَ إلى ما لا يُريبك. (تفسق(١)، ٢٢٩، ٥)

ز

زاوية

- إنّ الزاوية نوع من المقدار أو صنف عنه، وتضعيفها وإن أبطلها من حيث كونها نوعًا مخصوصًا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارًا، فإنّ الثلاثة مثلًا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثة بل ستّة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعًا خاصًّا ولم يبطل من حيث كونها عددًا، ألا ترى أنّ القوس كنصف الدائرة خطّ بالاتّفاق فإذا ضوعفت لم يبق كونها قوسًا بل خطًّا مستديرًا. (سفع(٢/١)، ١٧٩، ١٦)

زكاة

- أمّا الزكاة فهي جاءت في اللغة بمعنى النماء. قال: "زكى الزرع" إذا نمى. وبمعنى التطهير، قال تعالى: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً﴾ (الكهف: ٧٤) أي: طاهرة وقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴾ (الشمس: ٩) أي: طهّرها. وقال: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ (فاطر: ١٨) أي تطهّر بطاعة الله. ولعلّ إخراج نصف دينار من عشرين دينارًا - مثلًا - سمّي في الشرع "زكاة" نظرًا إلى هذين الوجهين. (تفسق(٣)، ٢٥٠، ١٢)

زمان

- اعلم أنّ الزمان علّة التعاقب والتسابق في الوجود، والمكان علّة التكثّر والافتراق في الحضور، فهما سببان لاختفاء الموجودات بعضها عن بعض، فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق فيجتمع الخلائق كلهم الأولون والآخرون، ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ ۝ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الواقعة: ٤٩، ٥٠)، فهو يوم الجمع "يوم يجمعكم ليوم الجمع لا ريب فيه"، وبوجه آخر هو يوم الفصل، لأن الدنيا دار الاشتباه والاختلاط، متشابك فيها الحق مع الباطل، ويتخالط فيها الوجود والعدم والخيروالشر والخبيث والطيّب، وفي الآخرة يتفرّق المتخالفات. (سري، ١٨٧، ١٥)

- الحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما إنّ الزمان شخص روحه الدهر، فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخّص بتشخّصها. (سفع(١/ ٣)، ٩٧، ١٦)

- معنى نسبي انتزاعي، وبياض وشيء ذو بياض، فكذلك فيما نحن فيه، فالخروج التجدّدي من القوّة إلى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لا بحسب الخارج، وأمّا ما به الخروج منها إليه أولًا فهي نفس الطبيعة، وأمّا الشيء القابل للخروج فهي المادة، وأمّا المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي، وأمّا قدر الخروج فهو الزمان؛ فإنّ ماهيّته مقدار التجدّد والانقضاء، وليس وجوده وجود

أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعيُّن الامتدادي وعدمه. (سفع(١/ ٣)، ١١٠، ٣)

- مفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متّصل غير قارّ ولكن وجوده يتقدّم لذاته على شيء ويتأخّر لذاته عن شيء، وفرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولًا آخر وما وجوده يتعلّق بوجود شيء آخر أو بعدمه، فالتقدّم والتأخّر يعرضان لماهيّة الزمان لذاتها لأنّ وجودها وجود التقدّم والتأخّر وماهيّة التقدّم والتأخّر من مقولة المضاف لا وجود التقدّم والتأخّر بمعنى ما به التقدّم والتأخّر لا وجود نفس الإضافة. (سفع(١/ ٣)، ١٥١، ٢١)

- إنّ الزمان كمّية متّصلة وكل كمّية متّصلة فإنّها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوّة لا بالفعل إلّا بواحد من الأسباب الثلاثة: القطع واختلاف العَرَض والوهم، لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت، فبقي الإمكان لأحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة أمرًا دفعيًّا كحدّ مشترك حدًّا مشتركًا غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب وإمّا بحسب فَرَض الفارض بقوّته الوهمية. (سفع(١/ ٣)، ١٦٦، ١٤)

- إنّ اتّصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علّة لوجود الزمان، ولا شكّ إنّ وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علّة لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه، فالحركة عادة للزمان على معنى أنها توجِد أجزائه المتقدّمة والمتأخّرة، والزمان عادّ للحركة من حيث إنّه عدد لها لأنّ الحركة تتعيّن مقدارها بالزمان، مثال ذلك إنّ وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة، وأمّا وجود عددهم وعشريّتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة، فإنّ العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها، وكذا الزمان والزماني كالحركة، فإنّ الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارًا فإنّ كون المقدار مقدارًا ليس بعلّة، فالزمان يقدّر الحركة على وجهين: أحدهما يجعلها ذا قدر والثاني بدلالتها على كمّية قدرها، والحركة تقدّر الزمان بمعنى أنّه يدلّ على قَدْره بما يوجد فيه من التقدّم والتأخّر وبين الأمرين فرق. (سفع(١/ ٣)، ١٧٩، ١٢)

- المسافة فرد من المقولة، كيف أو كم أو نحوهما، والحركة هي تجدّدها وخروجها من القوّة إلى الفعل، وهي معنى انتزاعي عقلي واتّصالها بعينه اتّصال المسافة، والزمان قدر ذلك الاتّصال وتعيُّنه أو هي باعتبار التعيُّن المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلّية بعضها لبعض بوجه فيقال إنّ اتّصال الحركة إنّما يثبت لها بواسطة اتّصال المسافة؛ فاتّصال المسافة علّة لكون الحركة متّصلة، ولا نعني بذلك إنّ اتّصال المسافة علّة لاتّصال آخر للحركة. بل اتّصال الحركة هو نفس اتّصال المسافة مضافًا إلى الحركة.

فالمسافة كما إنّها علّة لوجود الحركة كذلك علّة لاتّصالها إذ يمكن لأحد أن يتصوّر حركة لا متّصلة كما هي عند القائلين بالجزء، وأمّا كون الزمان متّصلًا فليس ذلك بعلّة لأنّ ماهيّته الكم المتّصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علّة وعلّته ليست اتّصال المسافة فقط بل اتّصالها بتوسّط اتّصال الحركة يعني إنّ اتّصالها من حيث أنّه اتّصال الحركة علّة لوجود الزمان. (سفع(١/ ٣)، ١٨٠، ١٦)

- ما من جوهر إلّا وله أو فيه ضرب من التغيُّر كيف وقد ثبت تجدّد الطبيعة، فالساكن من جهة متحرّك من جهة أخرى، وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته، ثم إنّ الزمان يتعلّق عندنا بتجدّد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيّما ما للجرم الأقصى، ويتقدّر به سائر الحركات الأينيّة والوضعية وبواسطتها يتقدّر التي في الكيف والكم، وأمّا تجدّد غيرها من المقولات كالإضافة والملك وما يجري مجراهما حتى الأعدام والإمكانات فهي حركة بالعَرَض لا بالذات وفيها تقدّم وتأخّر في الزمان بالعَرَض. وأمّا حيث تغيّرها بل من حيث ثباتها، إذ ما من شيء إلّا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغيُّر فتلك المعيّة أيضًا دهرية، وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعيّة هي السرمد، وليست بإزاء هذه المعيّة ولا التي قبلها تقدّم وتأخّر ولا استحالة في ذلك فإنّ شيئًا منها ليس مضايفًا للمعيّة حتى تستلزمها. (سفع(١/ ٣)، ١٨٢، ٩)

- إنّ المادة باستعدادها تتهيّأ لقبول صورة عاقبة لخصوصيّتها لتلك السابقة على وجه الأعداد فيلزمها أيضًا مادة أخرى فلا يزال الصورة علّة لهيولى بالإيجاب والفعل، والمادّة علّة للصورة بالإعداد والقبول، فهما متجدّدتان في الوجود فكذا الحكم في تجدّد كل من هويّتي الزمان والجسم، فالزمان علّة تشخّص الجسم وحدوثه والجسم علّة بقاء الزمان واستمراره، ولأجل ذلك قد نصّ "زيتون الأكبر" حسب ما نقلنا من كلامه في العلم الكلّي على تجدّد كل من الهيولى والصورة أنّه قال: "إن الموجودات باقية دائرة، أمّا بقاؤها فيتجدّد صورها، وأمّا دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدّد الأخرى" وذكر أنّ الدثور قد لزم الصورة والهيولى معًا. (سفع(٣/ ٢)، ٣٣٠، ٩)

- قد دلّ البرهان عندنا على أنّ الأجسام من حيث جسميّتها حادثة، أي واقعة في هويّتها الشخصية تحت جنس الحركة والزمان، لأنّ الزمان من جملة مشخّصاتها وهو - أي الزمان - اتّصال التجدّد والتقضّي، وعدد التغيّرات بأجزائه المنفصلة عند الوهم كالأيام والشهور والسنين، والسماء بهويّتها الشخصية الواقعة تحت الحركة والحدوث تحتاج إلى مُحدِث غير حادِث ولا متجدّد يحدثها، وإلّا ننقل الكلام إلى علّة حدوث ذلك

المحدث وتجدّده ويفضي إمّا إلى التسلسل أو الدور - وهما باطلان - وإمّا إلى علّة قديمة لا يكون متغيّرًا أصلًا - وهو الواجب جلّ ذكره -. (تفسق(٧)، ٣١٥، ٩)

- كما أنّ في "الأبيض" أمورًا ثلاثة "أبيضيّة"، وهو معنى نسبي وجوده في العقل، لكنّه ينتزع من موضوع خارجي، وبهذا الاعتبار ينسب إلى الخارج؛ و"ما به الأبيضيّة"، أعني الأبيض لذاته، وهو الكيفيّة المحسوسة المفرّقة للبصر لذاته؛ و"شيء ذو بياض"، وهو الجسم؛ فكذلك فيما نحن فيه: فـ "الخروج التجدّدي من القوّة إلى الفعل" هو معنى نفس الحركة، ووجودها في الذهن بحسب الخارج؛ وأمّا "ما به الخروج منها إليه"، فهي الطبيعة؛ وأمّا "الشيء القابل للخروج"، فهي المادّة. وأمّا "المُخرِج"، فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي. وأمّا "قدر الخروج"، فهو الزمان؛ فإنّ حقيقته ليست إلّا مقدار التجدّد والانقضاء، وليس وجوده وجود أمرٍ مغايرٍ لما يتقدّر به؛ على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي، حيث إنّه ليس له امتداد سوى امتداد الجسمية، كما حقّق أنّ الفرق بينهما بالتعيّن الامتدادي واللاتعيّن. (رسح، ٥٤، ٢)

- إنّ الموجود في كلّ شيء بالذات هو الهوية الوجودية له المتشخّصة بنفسه. أمّا المهيّات - التي يقال لها "الطبائع الكلّية" -، فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الفرض إلّا بتبعية الوجود. فالحاصل أنّ الوضع والأين من جملة المشخّصات ولوازم الوجودات، والتبدّل فيه إمّا عين التبدّل في نحو الوجود أو لازم له. وليس كما ظُنّ في المشهور أنّ هذا الجرم (الفلك) بشخصه علّة مطلقة للزمان والحركة، وإلّا لم يكن زمانيًّا؛ وكل جسم وجسماني زماني، وكل زماني فهو يتشخّص بالزّمان، وفاعل الشيء غير مفتقر إلى ذلك الشيء. فعلّة الزمان من جهة وحدته الاتّصالية يجب أن يكون نسبتها إلى أجزائه المتقدّمة والمتأخّرة نسبة واحدة، وتفعل الزمان وما معه فعلًا واحدًا. ويكون علّة حدوثه وعلّة بقائه شيئًا واحدًا؛ إذ الشيء التدريجي الغير القارّ بالذات بقاؤه عين حدوثه. (رسح، ١٠١، ١١)

- إنّ المأخوذ في تعريف الزمان إنّما هي الحركة باتّصالها بحسب المسافة، والمأخوذ في تعريف الحركة إنّما هو الزمان الممتدّ المتّصل بنفس ذاته، لأنّ التي قصد تحديدها إنّما هي حقيقة الحركة بحسب اتّصالها التي لها من قبل الزمان فلا دور. (شهث، ١٠٤، ٢٢)

- ليس مفهوم الزمان مجرّد التقدُّم والتأخُّر بل هو مقدار يقتضي التقدُّم والتأخُّر لذاته، فهو لذاته من مقولة الكمّ، ولكنّه لذاته يقتضي أن يكون معروضًا لهذين الوصفين لا أنّه لا معنى له إلّا التقدُّم والتأخُّر، كما أن الهيولى لذاتها جوهر لكنها تقتضي القوة والاستعداد للأشياء لا أنها محض الاستعداد حتى تكون من مقولة الإضافة.

هذا ما ذكر في هذا المقام، وظنّي أنه يعود أشكال عليه بعض تلك الأجزاء لبعض بعينه، فإنّ كون بعضها متقدّمًا وبعضها متأخّرًا مع تشابهها وتساويها في الحقيقة النوعية لا بدّ له من أمر زائد على ذاتها يكون سببًا لامتياز بعض عن بعض وإلّا يلزم الترجيح من غير مرجّح. (شهث، ١٢٢، ١٩)

- مهيّة الزمان فهو ما أشار إليه بقوله: وهو مقدار الحركة لأنّه ثبت أنه كمّية متّصلة، وكل كمّية متّصلة فهو لا يخلو إما أن يكون مقدارًا لجسم أو لهيئة قارة من هيئات الجسم أو يكون مقدارًا لهيئة غير قارة منها، لا سبيل إلى الأول أي كونه مقدارًا لجسم أو لهيئة قارة لأن الزمان غير قار وما لا يكون قارًا لا يكون مقدارًا لجسم أو لهيئة قارّة، قيل: لأنه يلزم حينئذٍ أن يوجد الشيء بدون مقداره اللازم له إذ مطلق المقدار لازم للشيء ذي المقدار كما يحكم به الفطرة. (شهث، ١٢٨، ١١)

- لا نسلّم أنّ الزمان لو كان له بداية يجب أن يكون له عدم قبل وجوده إذ التناهي في المقدار سواء كان قارًا أو غير قارّ لا يستدعي المسبوقية بالعدم، فكما أنّ تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقًا بعدم فكذلك حكم تناهي الزمان، فإنّ مجرّد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه. وكما أنّ تناهي الفلك الذي هو محدّد جهات الأمكنة لا يستلزم تأخّره عن أمر مقدّر موجود أو معدوم، هو خلاء أو ملاء تأخّرًا إمكانيًّا، فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدّد جهات الأزمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تأخّره عن امتداد زماني موهوم أو موجود مقارن لشيء أو غير مقارن تأخّرًا زمانيًّا، وإن كان الوهم يعجز عن إدراك تناهيه كما يعجز عن إدراك أنه ليس وراء الفلك الأعلى شيء لا خلاء ولا ملاء. (شهث، ١٣٠، ١٦)

- إنّ الزمان لما كان أمرًا متّصلًا موجودًا في الخارج كما بيّنا فيجري فيه أكثر البراهين المذكورة في تناهي الكمّيات من التطبيق والتضايف والوسط والطرف والحيثيات، والاعتذار بعدم وجود أجزائه مجتمعة غير مُجْدٍ في نفي جريان تلك البراهين. (شهث، ١٣٠، ٢٥)

- إنّ حقيقة الزمان اتّصال أمر متجدّد متقضٍ لذاته وكل ماهيّة حقيقته اتّصال التجدُّد والتقضّي، يكون أجزاؤه متقدّمة ومتأخّرة لذواتها، فاختلاف الأجزاء بالتقدُّم والتأخُّر، من ضروريات هذه الحقيقة. (شهر، ٦٠، ١١)

- الزمان مقدار التجدّد والتبدّل، والحركة معناها تجدّد حال الشيء وخروجه من القوّة إلى الفعل تدريجًا، وهي أمر نسبي عقلي مصدري انتزاعي لأنّها نفس التجدّد، والخروج المذكور لا ما به التجدّد والخروج منها إليه. والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه، وما به الخروج من القوّة إلى الفعل هو الفرد

التدريجي من المقولة. (كتع، ٢٦، ٤)

- الذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم، وهي الحركة، غير صالح لذلك. فإنّ الحركة أمر عقلي إضافي عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه، وهو من الوجود الحدوثي والحدوث التدريجي، والزمان كمية ذلك الخروج والتجدّد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوّة إلى الفعل تدريجًا، والزمان مقداره. وشيء منهما لا يصلح أن يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم، وكذا الأعراض، لأنّها تابعة في الثبات والتجدّد لمحالها. (كمش، ٦٥، ١٤)

- اعلم أنّ الزمان علّة التعاقب في الوجود والمكان علّة التكاثر والافتراق في الحضور، فهما سببان لاختفاء الموجودات بعضها عن بعض؛ فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق، فيجتمع الخلائق كلهم الأولون والآخرون. (مظه، ١٤٨، ٤)

- الحقّ أنّ الحركة نفس الخروج التجدّدي من القوة إلى الفعل، فهي أمر اعتباري عقلي، وإنّما الخارجة من القوة إلى الفعل هي الطبيعة، وأمّا القابل للخروج فهي المادة، وأمّا المخرج منها إليه فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي، وأمّا الزمان فهو مقدار الخروج، فحقيقة الزمان ليست إلّا مقدار التجدّد والانقضاء، نسبته إلى الحركة نسبة الطبيعة السيّالة إلى الصورة العقلية الباقية عند الله من كل نوع جسماني. (مفغ، ٣٩٠، ٦)

زمان الآخرة

- زمان الآخرة ليس كزمان الدنيا فإنّ يومًا واحدًا منها كخمسين ألف سنة من أيّام الدنيا وأنّ هذه الأرض ليست محشورة على هذه الصفة وإنّما المحشورة صورة هذه الأرض. (كتع، ٦٠، ١١)

زمان متصل

- ربما كانت في الحقائق الوجودية هوية واحدة ذات شؤون متخالفة لذاتها، كالزمان المتّصل عند مثبتيه؛ فإنّ له هوية عَرَضية متفاوتة في التقدّم والتأخّر. والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم، إلّا أنّ هذه هوية جوهرية خارجية والزمان عَرَض؛ وهو مقدارها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيين، كما أنّ الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة. فللطبيعة امتدادان: أحدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدّم ومتأخّر زمانيين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيين. وليس اتّصال الزمان بغير اتّصال هذه الصورة من جهة الانقضاء والتجدّد، كما ليس اتّصال المقدار التعليمي بغير اتّصال هذه من جهة الامتداد المكاني. فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني. فاعلم هذا، فإنه أجدى من تفاريق العصا. ومن ذهب إلى أن الزمان جوهر، لعلّه أراد به ما ذكرناه.

ومن ذهب إلى أنه جوهر مفارق، كأنّه أراد به الحقيقة العقلية من الصور الطبيعية الكائنة في علم الله. ومن ذهب إلى أنّ الزمان واجب الوجود لذاته، أراد بذلك معنى أرفع ممّا يفهمه الجمهور؛ وقد ورد أيضًا في الحديث المشهور: "لا تسبّوا الدهر، فإنّ الدهر هو الله"، وفي الأدعية النبوية: "يا دهر، يا ديهور، يا ديهار، يا كان، يا كينان، يا روح". وفي كلام أساطين الحكمة: نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلى المتغيّر دهر، ونسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمان. أرادوا بالأول نسبة البارئ إلى صفاته وأسمائه وعلومه، وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجدّدة التي هي موجودات هذا العالم بالمعيّة الوجودية، وبالثالث نسبة معلوماته المتجدّدة بعضها إلى بعض بالمعيّة الزمانية التي هي عين التقدّم والتأخّر الزمانيين. تأمّل فيه! . (رسح، ١٢٩، ٣)

زمان ومكان

- اعلم إنّ الزمان علّة التغيّر والتعاقب مطلقًا؛ والمكان علّة الاختفاء والغيبة مطلقًا، فهما منشئان لاحتجاب الموجودات بعضها عن بعض، فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق، فيجتمع الخلائق كلهم الأولون والآخرون، فهو يوم الجمع: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ﴾ (التغابن: ٩). وبوجه آخر يوم الفصل؛ لأن الدنيا دار اشتباه ومغالطة، يتشابك فيها الحق والباطل، ويعانق فيها الخير والشرّ، ويتقابل المتخاصمان، والآخرة دار الفصل والتميّز والافتراق، ويتفرّق المختلفان: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾ (الروم: ١٤) ويتميّز المشابهات: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ (الأنفال: ٣٧)، وينفصل الخصمان، يحقّ الحق ويبطل الباطل: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال: ٤٢) ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ (الأنفال: ٨)، ولا منافاة بين هذا الفصل وذلك الجمع، بل هذا الفصل يوجب ذلك: ﴿هَٰذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ﴾ (المرسلات: ٣٨) والحشر أيضًا بمعنى الجمع: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٧). (رسر، ٢٨٤، ١١)

زمن متناهٍ

- إنّ المضاف قد يكون بسيطًا حقيقيًّا لا يكون له معنى غير نفس الإضافة وقد يكون ذاته من مقولة أخرى قد يعرضها الإضافة وهو المضاف المشهور، فنقول: لكل من الزمان المتناهي والآن الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه مضافًا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب أن يكونا معًا في الوجود والإضافة إنما تعرض لهما في العقل، ولا استحالة في وجودهما دفعة في العقل. (شهث، ١٣٢، ٣)

زهد حقيقي

- إنّ الزهد الحقيقي والنيّة الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية لا يمكن أن

يتيسّر إلّا للطائفة الأخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهّال الناسكين، مع أنّ الغرض الأصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجّه التام إلى المبدأ الأصلي والاشتياق إلى رضوان الله تعالى، وليست شعري كيف يشتاق ويتوجّه نحو المبدأ الأول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصوّرهما. (سفع(٤/ ٢)، ٢٣١، ٨)

زوج تركيبي

- اعلم أنّ كل موجود في الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب ولو عقلًا بخلاف صرف الوجود. ولأجل هذا قال الحكماء: كل ممكن - أي كل ذي ماهيّة - زوج تركيبي، فليس شيء من الماهيّات بسيط الحقيقة. وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره. وبهذا تدفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجودًا. وأمّا الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود، فهو كسائر الأمور العامّة والمفهومات الذهنية - كالشيئية والماهيّة والممكنية ونظائرها - إلّا أنّ ما بإزاء هذا المفهوم أمور متأصّلة في التحقّق والثبوت، بخلاف الشيئية والماهيّة وغيرهما من المفهومات.. (كمش، ١١، ١٥)

س

سائل بـ "أي شيء"

- السائل بـ "أي شيء" إمّا أن يطلب تميّزه بحسب ماهيته أو بحسب عارضه، فيجاب بالفصل أو الخاصة. (تنم، ١٢، ١٣)

سائل بـ "ما هو"

- السائل بـ "ما هو" إمّا أن يطلب شرح اللفظ؛ أو تمام الماهية، مختصّة كانت أو مشتركة؛ فيجاب بما يدلّ عليه أو عليهما مطابقة، وعلى الأجزاء تضمّنًا، فيكون الجواب نوعًا أو جنسًا. (تنم، ١٢، ١٠)

سابقون

- السابقون هم أهل التوحيد والعلماء بالله والأحرار المرتفعون عن عالم السلوك والسيَر لوصولهم إلى فهم المقصود الحقيقي بل هم مقصد السالكين. (رسر، ٢٩٥، ١٤)

السابقون أهل الأعراف: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَٰهُمْ﴾ (الأعراف: ٤٦). ومن علاماتهم تشابه أحوالهم، لارتفاعهم بحسب علومهم الحقّة عن تغيّرات المواد والأجسام، واطّلاعهم على سرّ القدر: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا ءَاتَىٰكُمْ﴾ (الحديد: ٢٣)؛ ولاطمئنان أرواحهم ورسوخ علومهم وارتفاع منزلتهم عن التغيّر في الأحوال واستقامة ذاتهم عن التبدّل والتحوّل من حال إلى حال والتجدّد في الأوضاع والأفعال، وتساوي نسبتهم إلى جميع الأمكنة والجهات والأزمنة والآجال؛ كانت الأمكنة كلها بالقياس إليهم معبدًا واحدًا ومسجدًا ومحرابًا واحدًا، والأوقات كلها عيدًا واحدًا وجمعة واحدة، وهم في صلواتهم دائمون. (رسر، ٢٩٦، ٩)

ساعة

- قيل: إنّما سمّيت الساعة ساعة لأنّها تسعى إليها النفوس لا بقطع المسافات المكانية بل بقطع الأنفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية، وتوجّه عزيزي إلى الله وملكوته كما بيّناه في ضرورة الموت، فمن مات وصلت إليه ساعته وقامت قيامته، وهي ساعة القيامة الصغرى، ويقاس عليها يوم القيامة الكبرى التي لساعات الأنفاس كاليوم للساعات او كالسنة للأيام. (سفع(٤/٢)، ٢٧٣، ٥)
- كذلك يُعبَّر عن زمان القيامة بـ "الساعة" وعن مكانها بـ "الساهرة" فيكون الخلائق مجموعين حاضرين في محشر واحد في ساعة واحدة، فكما أنّ يوم القيامة يجمع فيها الناس كلهم من الأزل إلى الأبد، فكذلك جميع أمكنتهم وأزمنتهم. (تفسق(٤)، ١٨٠، ٢٢)
- سمّيت الساعة ساعة، لأنّها تسعى إليها لا بقطع المسافات، بل بحركة جُبْلية وتوجّه غريزي بقطع الأنفاس إلى الله، فمن مات

وصلت إليه ساعة، وقامت قيامته، وهكذا إلى يوم الساعة العظمى والطامة الكبرى، التي لساعات الأنفاس كالسنة لمجموع الأيام التي بعينها فيها اختلاف الفصول، فأمر الساعة وشأنها في العالم أقرب من لمح البصر، فإنّ ثبوتها عين وصولها، ونفوذ أحكامها في المحكوم عليهم. (مفغ، ٦٣٠، ٥)

ساعة موعودة

- هذا الفناء الذي للسالك على ضربين: أحدهما أن يزول عنه التعيُّن الذاتي والاسمائي، ليرجع وجوده إلى وجود الحقّ بارتفاع وجوده المقيّد، والآخر أن يتبدّل صفاته البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، فكلّما ارتفعت صفة من صفاتها قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحق في سمعه وبصره كما نطق به الحديث، والأول أعلى، وكل منهما قد يكون معجلًا وقد يكون مؤجّلًا، وهو الساعة الموعودة في ألسنة الأنبياء عليهم السلام كما أشرنا إليه. (مفغ، ٦٣٦، ١٠)

سالبة مطلقة وسالبة المطلقة

- إنّ الإطلاق عدم التوجيه. والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فإنّ السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة. ولا سبيل لصاحب التأييد العلمي إلى فصل إطلاق السَّلْب عن سلب الإطلاق. (سفع(١/١)، ٣٧٠، ٧)

سالك

- إنّ السالك لا بدّ له من أن ينظر أولًا في حقائق الأشياء وملكوتها بالنظر الدقيق، وإثباتها بالبراهين على وجه التحقيق، ليمكن له أن يرتقي منها إلى ملاحظة الذات الأحدية، والشهادة على وحدانية الباري وصفاته الصمدية. (تفسق(٤)، ٢٥٠، ٢٣)

- إنّ شرط السالك هو أن يطلب الحق عن طريق القلب فقط، لا عن طريق اللسان، وأن يتبع القرآن وأهل بيت نبي آخر الزمان، صلوات الله عليهم أجمعين، عن طريق الباطن، لا بمجرّد النقل والحكاية عن طريق اللسان. قال الرسول صلى الله عليه وآله: "إني تارك فيكم الثقلين إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبدًا، أولهما كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي". وكما أن في القرآن والكتاب متشابهات لا يدركها إلّا العلماء الراسخون، كذلك في الحديث والخبر ألفاظ مشتركة ومتشابهة لا تدركها إلّا عقول أهل البصيرة واليقين. (رسص، ١١٧، ٣)

- لمّا كانت النفس في بدء كونها مقبلة إلى جانب طبيعة البدن، وأدارت ظهرها إلى عالم القدس، فهي في مطالعة المطالب الحقّة تحتاج إلى مرايا متعدّدة، مثل الذي يريد أن ينظر إلى صورة تقع وراء ظهره وهو يستعمل مرآتين. فالتي هي أقرب إنّما هي بمنزلة المقدّمة الصغرى، وتلك الأبعد بمثابة المقدّمة الكبرى، وذلك المطلوب

الذي يرى من النظر إلى هذه المرآة بمنزلة النتيجة. وأيضًا لو شاء أن ينظر إلى صورة أخرى، تقع في الصورة المعاكسة لصورة تلك النتيجة، فإنّه يحتاج أيضًا إلى عدّة مرايا أخرى. هكذا فإنّ لمرآة النفس الإنسانية في طريق المطلوب الحقيقي مهاو وحفر وانحناءات لولبية، لا تتأتّى ملاحظتها للإنسان في بدء الأمر إلّا عن طريق ترتيب المقدّمات التي هي في الحقيقة مرايا روحانية... وهذا معنى سير سالكي سبيل الحقيقة، لأنّ السالك ينتقل نظره في كل لحظة من مرآة إلى مرآة إلى أن يدرك المقصد الحقيقي ويضع القدم في وادي القدس، ويصل إلى سمع وعيه نداء: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (طه: ١٢). بعدئذٍ تتعطّل كل المرايا، وتخلع النعلان الكبرى والصغرى، وتحدث المكالمة الحقيقية من غير واسطة. (رسص، ١٥٦، ٢٠)

سالك واصل

- كلما بَعُدَ القمر عن جرم الشمس امتلأ نورًا وشروقًا وزاد جلاءًا وظهورًا وكلّما قرب منها دقّ وضعف واستقوس ظهره وانحنى قامته حتى إذا صار في غاية القرب عند المقارنة الحقيقية انمحق نوره بالكلية وزال ظهوره رأسًا، فهو مثال السالك الواصل الفاني في مقام العندية والقرب، وهو أيضًا مثال المحجوب الباقي مع النفس في مقام الغيريّة والبعد، "فالليل" مثال هوية العبد وأنانيته الموصوفة بظلمة الإمكان وسواد الحدثان، "والنهار" مثال الوجود الفائض عليها من شمس الحقيقة وقيوم الوجود، فالمحجوب المطرود عن باب الله يتوهّم أنّ لهويّته وجودًا مستقلًّا سابقًا في شهوده وإدراكه على وجود الحقّ، فللإشارة إلى نفي هذا الاحتمال عن بصائر أولى الأبصار وقع قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ (يس: ٤٠). (تفسق(٤)، ١١٥، ٤)

ساهرة

- كذلك يُعبَّر عن زمان القيامة بـ "الساعة" وعن مكانها بـ "الساهرة" فيكون الخلائق مجموعين حاضرين في محشر واحد في ساعة واحدة، فكما أنّ يوم القيامة يجمع فيها الناس كلهم من الأزل إلى الأبد، فكذلك جميع أمكنتهم وأزمنتهم. (تفسق(٤)، ١٨٠، ٢٢)

سبب

- كل ما هو سبب لشيء فلا بدَّ أن يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشيء، فالوجود صالح للمؤثرية، فلو فرض مجرّدًا عن الماهيّة لكان أولى بالتأثير لأنّ الماهيّة ليست شأنها إلّا الإمكان والحاجة، وقد علمت أن لا تأثير للعدميات في شيء كما إنّ القوّة المادية لو فرضت مجرّدة عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص والأعدام على أنّ ذلك مطلب آخر والذي نحن فيه إنّ الوجود صالح للعلّية مطلقًا. (سفع(١/٢)، ٣٨٠، ٩)
- السبب قد يكون بسيطًا وقد يكون مركّبًا.

فالبسيط هو الذي لا يتوقّف تأثيره وإيجابه لمعلوله على غيره؛ ومثل هذا السبب يكون تامًّا ويجب أن يكون غاية لمعلوله، كما أنّه فاعل؛ كالباري تعالى بالنسبة إلى العالم جملة، وبالنسبة إلى أشرف أفراده وأجزائه وهو العقل الأول تفضيلًا، إذ العقل الأول هو صورة الكل. فإنّ العالم بجميع أجزائه شخص واحد وإنسان واحد كبير، له وحدة الطبيعية هي صورة ذاته، كالإنسان الصغير له هوية واحدة هي صورة ذاته. إذ كل ما له هوية واحدة فهو من حيث أنّه واحد بالفعل لا كثرة فيه بالفعل؛ بل كثرته بالقوة. فالعالم وحدته بالفعل وكثرته بالقوة. فالعقل الأول نفس هوية العالم وصورته؛ وما سواه بمنزلة المادة القابلة لهويّته ووجوده، كما أنّ النفس الإنسانية الشخصية هوية الشخص وصورته؛ وما سواها من القوى والأعضاء هي المادة القابلة لهويتها ووجودها، وهذه مسألة غامضة يحتاج دركها إلى خوض شديد في الحكمة وغور بالغ في علم المكاشفة. وأمّا السبب المركّب فهو الذي يتوقّف إيجاده على غيره؛ ومثل هذا السبب لا يكون تامًّا ولا يكون فاعلًا محضًا لا غاية له؛ بل له غاية خارجة عنه؛ وهذا السبب قد يكون مركّبًا من علل أربع: فاعل وغاية ومادة وصورة. وقد يحتاج مع ذلك إلى آلة كالنجار في النحت إلى القدّوم؛ وشرط كالنار في إحراق الحطب إلى اليبوسة؛ ووقت كتسخين الشمس وجه الأرض إلى الصيف؛ ومكان ووضع كإضائتها للبيت من ثقبة الكوة؛ إلى أن يكون في موضع خاص من الفلك؛ ومعاون وشريك كالبناء في أن يبني بيتًا إلى الفعلة. وإذا حصل سبب التام للشيء بسيطًا كان ذلك السبب أو مركّبًا، وجب وجود الشيء وإلّا فهو موقوف على أمر منتظر هو شريك السبب أو جزؤه، فلا يكون تامًّا وقد فرض تامًّا، هذا خلف. (مفغ، ٢٣٧، ١٠)

سبب فاعلي أو غائي أو صوري

- الذي يؤثّر في الشيء بالذات - لا بمشاركة المواد والأوضاع - إمّا السبب الفاعلي أو الغائي أو الصوري لأنّه لا تأثير للسبب المادي بالاقتضاء والإيجاب، إذ ليس شأنها إلّا القبول والانفعال. (تفسق(٣)، ٣١٧، ١٨)

سبق بالماهية

- إنّ سبق الماهيّة على الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق إليه البرهان ويُسمّى السبق بالماهيّة، وذاتيّات الماهيّات أيضًا لها تقدّم بالماهيّة عليها، وتقدّم بالطبع أيضًا، باعتبارين. (سفع(١/١)، ٤٠٥، ١١)

سجدة

- لا نسلّم أنّ السجدة عبادة. لِمَ لا يجوز أن يكون في بعض الأوقات أو بحسب بعض العادات سقوط الإنسان على الأرض وإلصاقه الجبين عليها مفيدًا لضرب من التواضع والتعظيم، وإن لم يكن ذلك

عبادة، وإن كان ذلك فلم يمتنع أن يأمر الله تعالى ملائكته بذلك إظهارًا لرفعته وإشعارًا بكرامته. وأيضًا - السلطان قد يأمر لبعض مقرّبيه من عبيده أن يخدم ويطيع رجلًا فقيرًا أو ضعيفًا، وهم يفعلون ذلك ويخدمونه، ويرجع ما فعلوه في الحقيقة إلى خدمة السلطان وطاعته، فسجود الملائكة لآدم عليه السلام كان في الحقيقة سجودًا لله وطاعة لأمره. (نفسن(٣)، ٩، ١٠)

سجود

- السجود في الأصل تذلّل وانقياد مع تطأطأ الرأس. يقال: سجَد البعير وأسجَد: طأطأ رأسه لراكبه. قال الشاعر: "وقلن له أسجد لليلى فأسجدا" وقال: "ترى الأكم فيها سجَّدًا للحوافر" أي تلك الجبال الصغار كانت مذلّلة لحوافر الخيل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن: ٦). وفي الشراع وضع الجبهة على الأرض قصدًا للعبادة. والمراد منه ههنا إمّا المعنى اللغوي، وهو التواضع لآدم تحية وتعظيمًا له كسجود إخوة يوسف وأبواه له، أو التذلّل والانقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به أمور معاشهم ويتمُّ به أحوال كمالهم بحسب معادهم، لأنّهم وسائط تدبيرات هذا العالَم، وتحريكات الأجرام واستحالاتها وانقلاباتها لأن يتكوّن منها الكائنات التي غايتها خلقة الإنسان، لأنّ من أفراده عرفاء الرحمن. وإمّا المعنى الشرعي: فههنا يحتمل السجود وجوهًا ثلاثة: إمّا أن يكون المسجود له هو الله تعالى. فحينئذٍ إمّا أن جُعل آدم قبلة لسجودهم كالكعبة تفخيمًا لشأنه. وإمّا أن كان آدم سببًا لوجوب السجدة، فكأنّه تعالى لمّا خلقه بحيث أن كان أنموذجًا للمُبدَعات كلها - بل للموجودات بأسرها - وجعله نسخة مختصرة لما في العالَم الروحاني والعالَم الجسماني، وذريعة للملائكة إلى استيفاء ما قدَّر لهم من الكمالات الفعلية، وفاض عليهم من الإشراقات النورية من جهة تحريكاتهم الكلية، ووصلة إلى ظهور ما صدر عنهم من الخيرات وترتّب عليهم من وجود الأكوان الصورية والحوادث الأرضية بواسطة الحركات السماوية، فأُمروا بالسجود تذلّلًا لمّا رأوا من عظيم قدرة الله وباهر آياته في نظم العالَم من الأعلى إلى الأسفل، ثم من الأسفل إلى الأعلى بواسطة الإنسان الذي به ترتقي سلسلة الوجود - الهابط إلى أسفل السافلين - إلى أعلى عليّين، وشكرًا لِما أنعم الله عليهم بواسطته... وإمّا أن يكون المسجود هو الإنسان، لكن لا من حيث هويّته الإمكانية ليلزم الإشراك، بل من حيث بلوغه إلى مقام القرب الإلهي، ورجوعه وحشره إلى الحضرة الإلهية، وفنائه عن ذاته، وبقائه ببقاء الله لا بقاء غيره، ففي هذا المقام يصير الروح الإنساني كمرآة مصقولة لا لون فيه، انعكس عليه وجه الله الباقي على نهج التجلّي - لا على وجه الحلول والاتّحاد،

تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا - فسجودهم لآدم عليه السلام من هذه الجهة سجود لله - لا له... ثم إنّك كلما تصوّرته أو تخيّلته من الله فهو سبحانه وراء ذلك، فإن نظرت إليه بما هو صورة معيّنة لها صفات معيّنة إمكانية أو مكانية فقد عبدت غير الله وسجدت لسواه: وإن نظرت إلى الحقّ وجعلتها مرآة لملاحظة المعبود الحقيقي ولم تجعل النظر نظرين - نظرًا إلى المرآة، ونظرًا إلى المرئي - فقد عبدت الله مخلصًا محسنًا. (تفسق(٣)، ٥، ٣)

سطح

- الكم المطلق ينقسم إلى متّصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله، والمتّصل إمّا أن يكون ثابتة الذات قارّة الأجزاء أو لا يكون، الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد وهو الخطّ أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح، ويقال له البسيط، أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو أتمّ المقادير لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث ويقال له: الثخين والثخن لأنّه حشو ما بين السطوح والعمق، لأنّه ثخن نازل من فوق والسمك لأنّه ثخن صاعد من أسفل، وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم، فيقال الخطّ ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخطّ خلاف مأخذ امتداده، والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعًا وانحطاطًا، وستعلم أنّه مجرّد تمثيل لا تحقيق فيه، أمّا المتّصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان، وتحقيق ماهيّته وأحكامه موكول إلى مباحث الحركة، لشدّة تعلّقه بها. (سفع(٢/١)، ١٤، ٥)

- إنّ النقطة أمر عدمي لأنّها - نهاية الامتدادات، كما أنّ السطح من جهة كونه نهاية إحدى جهات الجسم عدمي، وكذا الخط من جهة كونه نهاية للجهتين عدمي، وهما وجوديّان من جهة كونهما امتدادًا وذا امتدادين، والنقطة لكونها نهاية محضة عدمية لا ذات لها متقرّرة. (مبع، ٢٨٥، ١٩)

سعادة

- اعلم أنّ النِعَم تنقسم إلى ما هي غاية مطلوبة لذاتها وإلى ما هي مطلوبة لغيرها. أمّا الغاية فهي السعادة ويرجع حاصلها إلى أربعة أمور: بقاء لا فناء له، وسرور لا غمّ فيه، وعلم لا جهل معه، وغنى لا فقر معه؛ وهي النعمة الحقيقية وغيرها يراد لأجلها ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله: لا عيش إلّا عيش الآخرة. (تفسق(١)، ١٢٨، ١٤)

- إنّ السعادة عند الحكماء على ضربين: الحقيقية المحكمة، والظنية المتشابهة. فالسعادة الحقيقية عبارة عن الاتّصال بالعقليّات الدائمة، ومجاورة الحقّ الأول، والخير المحض، وملائكته المقرّبين النازلين في مقاعد الصدق ومنازل القدس.

والسعادة الظنية هي التلذُّذ بالشهوات، والتنعُّم بنعم الجنّات؛ وتلك اللذّات الحيوانية الموجودة في دار الحيوان وجنة النفوس من الإنسان هي أشباه اللذات الحقيقية الموجودة في عيون الحياة ومنابع الخيرات وينابيع السعادات. (تفسق(٢)، ١٨٤، ١٧)

- إنّ السعادة على ضربين: بدنية وعقلية. والبدنية ما يدرك بالمشاعر الجسمانية كالسمع للمسموعات، والبصر للمبصرات، والذوق للمذوقات، والخيال للمتخيّلات والعقلية ما يدرك بالقوّة العاقلة - كإدراك العقل للمفارقات كذات الباري وصفاته وأسمائه وملائكته العلوية. والحكماء الإلهيون والأولياء الربّانيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة اللذّات والخيرات البدنية الدنيوية أو الأخروية، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها على وجه الدوام والاستمرار - كما في الآخرة - ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي إدراك الصور العقلية المفارقة الذوات عن المحسوسات وما يليها. (تفسق(٢)، ٣٣١، ٦)

- إنّ السعادة قسمان: دنيوية وأخروية. والدنيوية قسمان: داخلية - كالصحة والسلامة - وخارجية - كترتّب أسباب المعاش وحصول ما يحتاج إليه من المال والجاه -. والأخروية أيضًا قسمان: علمية - كالمعارف والحقائق - وعملية - كالطاعات والخيرات -. (تفسق(٧)، ٣٨٧، ٧)

- إنّ سعادة كل أحد هو عبارة عن إدراك ما يلائم ذاته، ويوافق طبعه. والملائم لكل شيء ما يكون مقتضى خاصيّته، ويكون به كماله. ولهذا يكون لذّة الباصرة في إدراك الصور الجميلة، وبذلك يحصل كمالها؛ ولذّة السامعة في سماع الأصوات، ولذّة القوة الشهوية في طلب اللذيذ الحسّي، ولذّة القوّة العقلية في دفع الكريه الحسّي بالانتقام، ولذّة القوّة العاقلة النظرية في إدراك حقائق الموجودات ونيل دقائق المعقولات، والاتّصال بعالم المفارقات. إذ به يحصل مقتضى خاصيّتها ويتحقّق كمالها وغايتها وتمامها. (كصج، ٩٧، ٢)

سعادة إنسانية

- اعلم أنّ السعادة الإنسانية منوطة بشيئين: بالعلم الذي هو عبارة عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبالعمل الذي حاصله تصفية مرآة القلب عن شواغل الدنيا ومستلذّاتها، وترك الأول يوجب السقوط عن درجة أهل القرب والسعادة وانتكاس الرأس، وترك الثاني يوجب العذاب الأليم، فالله سبحانه قد راعى هذه الدقيقة، فجعل كلًّا من الشقاوتين منوطة بما يوجبه. (تفسق(٦)، ٩٧، ٢١)

سعادة حقيقية

- في السعادة الحقيقية: لا نزاع لأحد في أنّ لذّة كل قوّة نفسانية خيرها بإدراك ما يلائمها وألمها وشرّها بإدراك ما يضادُّها، فلذّة الحسّ إدراك ما يلائمه من المحسوس

ولذّة الغضب الظفر بالانتقام، والوهم الرجاء والحفظ التذكُّر. ثم هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فمراتبها متفاوتة فما وجوده أقوى وكماله أعلى ومطلوبه ألزم وأدوم فلذّته أشدّ فليس كل لذّة كما للحمار في بطنه وفرجه حتى يكون المبادئ السابقون المقرَّبون عدمت عندهم اللذّة والسعادة أصلًا. ثم أنّ الكمال والأمر الملائم ربما تيسّر للقوّة الدرّاكة، وهناك أمّا مانع شاغل لها عنه فيكرهه ويؤثّر ضدُّه ككراهة بعض المرضى للطعوم الحلو وإيثار ضدّها، وأمّا ممنوّة هي بضدّ كمالها فلا تحسُّ به ما دامت كذلك. فإذا تقرّر هذا فنقول: النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يتّحد بالعقل الكلّي ويتقرّر فيها صورة الكل والنظام الأتمّ والخير الفائض من مبدأ الكل الساري في العقول والنفوس والطبائع والأجرام الفلكية والعنصرية إلى آخر الوجود، فيصير بجوهرها عالمًا عقليًّا فيه ماهيّته الكل "وينقلب إلى أهله مسرورًا". (شهر، ٢٤٩، ١٩)

سعادة عقلية للإنسان

- إنّ سعادة الجوهر العقلي من الإنسان في إدراك الحقائق العقلية وفيها نعيمه. فنعيمه لا يوجد في السماء ولا في الأرض ولا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا في الجنّة ولا في النار. وبوجه يوجد في الجميع، إذ لكل واحدة منها حقيقة عقلية وصورة مفارقة يشاهدها العارف ويستلذّ بها في مرائي محسوساتها ومظاهر قابليّاتها محتجبة عن الأبصار، مختفية عن أنظار الأغيار، إلّا أنّها لا ينكشف له حقّ الانكشاف، ولا يتجلّى له كلّ التجلّي إلّا بعد الانقطاع التامّ عن الدنيا والانتزاع عن المادّة البدنية فيتجلّى له حينئذٍ تجلّيًا يكون انكشاف تجلّيها بالقياس إلى ما علمه كانكشاف تجلّي المرايا بلا حجاب بالقياس إلى أشباحها الخيالية، بل المعرفة الحاصلة في قلبه هي بعينها تستكمل في حقّه وتنقلب مشاهدة صريحة، كما أنّ نفسه المدبّرة لبدنه تنقلب في الاستكمال عقلًا مفارقًا، ولا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلّا من حيث زيادة الكشف وتمام الوضوح. (تفسق(٧)، ٤١، ٧)

سفسطة

- القياس: إما أن يفيد التخييل أو التصديق. فالأول هو الشعر. والثاني إن أفاد يقينًا، فهو البرهان؛ وإن أوقع ظنًّا، فهو الخطابة؛ وإلّا فإن اشتمل على عموم الاعتراف أو التسليم، فهو الجدل، وإلّا، فالسفسطة. فالصناعات خمس. (تنم، ٤٦، ٦)

سكر ووجد

- من دأب العاشق المسكين التوجّه إلى جناب معشوقه والتوصّل إلى صحبة محبوبه، فلهذا صار القمر سريع السير لا يمكث في منزل إلّا يوم واحد غالبًا، وربما يتخطّى يومًا واحدًا منزلين، لشدّة شوقه وسرعة سلوكه إلى جناب معشوقه،

فيسيرًا سيرًا حثيثًا حتى يرتقي من حضيض البعد والانفصال إلى أوج القرب والاتّصال، فإذا فني عن ذاته عند الانمحاق، وتنوّر بنور محبوبه في شدّة القرب والإشراق، قال بلسان حاله هذا المقال:

وكان ما كان مما لست أذكره
فظنّ خيرًا ولا تسأل عن الخبر

ثم إذا رجع إلى ذاته وعاد إلى الصحو بعد المحو، وسافر من الجمع إلى التفرقة والتفصيل، وأخذ منصب الخلافة والرسالة في إرشاد السالكين للسبيل، وبعث لهداية المتوطنين في الظلمات، وتعليم النازلين في مراقد الجهالات، قاربت المقابلة الوضعية الحسّية، فانعكست إلى ذاته الأشعة الشمسية، وأضاءت ذاته بأنوارها بعد ما كان مظلمًا، وأنار جوهره بأشعّتها عبّ ما كان مغيمًا، قائلًا: "من رآني فقد رأى الشمس" وربما نطق:

إذا تغيّبت بدا وإن بدا غيّبني

فلما نظر إلى ذاته فما رأى شيئًا خاليًا من أنوار الشمس وعطاياها، فقال عند ذلك في غاية سكره: "أنا الشمس" لولا أن ثبّته الله بالقول الثابت مثل ما قال أبو بزيد والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد، وسكارى شراب المحبة والتوحيد، حيث كانوا أقمار سماء التفريد، ومرائي شمس الحقيقة والتمجيد، فلما أضاءت أراضي قلوبهم وصفحات وجوههم بنور الرب باحوا بالسرّ الخفي، أما لغاية السكر والوجد - فكلام المجانين يطوى ولا يروى - وأمّا للاشتباه بين المرآة والمرئي، أو لا ترى أنّ المرائي المتعدّدة المختلفة في الصقالة والكدورة والاستقامة والانحناء إذا تجلّت فيها صورة واحدة في حالة واحدة ظهرت فيها بحسبها، ولو كان تجلّيها في المرائي حلولًا أو قيامًا لما أمكن حلول شيء واحد في محال متعدّدة مختلفة (تفسق(٤)، ١١٦، ١٧)

سكون

- الحركة من الأحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو، والسكون مقابل له تقابل العدم والمَلَكة. (شهث، ١٠٣، ١٧)
- أمّا السكون فهو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك. فالتقابل بينهما تقابل المَلَكة والعَدَم، فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحرّكًا ولا ساكنًا، والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوّه عنهما جميعًا كالجسم. (شهث، ١٠٦، ٣)

سَلْب

- إذ قد تحقّق لديك أنّ السَلْب بما هو سلب ليس له معنى محصّل يثبت له أو به أو يرفع عنه أو به معنى على سبيل الوجوب والامتناع والإمكان، فقد دريت أنّه لا يكون نسبة سلبيّة مكيّفة بضرورة أو دوام أو فعلية أو إمكان أو غير ذلك، بل إنّما يؤول معنى ضرورية النسبة السلبيّة إلى امتناع النسبة الإيجابية التي هي نقيضها، ومعنى دوام النسبة السلبيّة سَلْب تلك النسبة الإيجابية في كل وقت وقت؛ على أن يعتبر ذلك في الإيجاب، ويجعل السلب قطعًا له

بذلك الاعتبار، فيرفع بحسب أيّ جزء فرض من أجزاء الأوقات - فإذن ليس فرق بين السالبة الضروريّة وسالبة الضروريّة، أو بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلًا، لا على ما اشتهر في الحكمة العامة، بل على طريق الحكمة النقيّة الملخّصة. (سفع(١/ ١)، ٣٦٩، ١٣)

سلب استغراقي

- ثم ليعلم أنّ هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين القضيتين، كذلك يوجد بين مفهومين مفردين إمّا بحسب حمل على بالقياس إلى موضوع بعينه كما بين "الإنسان" و"اللإنسان و"زيد" و"لا زيد" أو "لا إنسان" و"لا لا إنسان" و"لا زيد" و"لا لا زيد"، أو بحسب "وجود في" بالنسبة إلى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه، أو رفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع أن يكون شيء من الموضوعات المعيّنة خاليًا عن المتقابلين بحسب "حمل على" وهو "حمل هو هو". وكذا يستحيل أن يوجد شيء من الموضوعات فارغًا عنهما بحسب "وجود في" وهو حمل الاشتقاق، فكما أنّ كل شيء إمّا بياض وإمّا لا بياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء إمّا أبيض وإمّا لا أبيض، بمعنى أنّه إمّا ذو بياض وإمّا لا ذو بياض، والقبيلان كلاهما تقابل في المفردات أنفسها وإن كان ذلك بحسب نسبتها إلى موضوع. وكما أنّ رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض - لأنه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع - فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الإيجاب فنقيض "كل إنسان حيوان" وهو "ليس كل إنسان بحيوان" ونقيض "لا شيء من الحجر بإنسان" هو "ليس لا شيء من الحجر بإنسان"، لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الإيجاب في البعض، ولأجل ذلك حكم الميزانيون بأن نقيض الإيجاب الكلّي سلب جزئي ونقيض السلب الكلّي إيجاب جزئي. (سفع(٣/ ٢)، ١٩٦، ٣)

سلسلة الإبداع

- النفس الإنسانية مع وحدة وجودها وهويّتها لها درجات ذاتية من حدّ العقل إلى حدّ طبيعة والحسّ، فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة، وكل واحد من هذه المقامات الثلاثة أيضًا متفاوت الدرجات قوّة وضعفًا وكمالًا ونقصًا، فحسّ يكون أقوى أشدّ من حسّ آخر في باب الحسّ كالبصر أقوى من السمع، وكذا خيال أقوى وأنور من خيال آخر في باب التمثيل، وعقل أشرف وأوضح من عقل آخر في باب التعقّل، فهي مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات، فإذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول أولى بهذا الحال، فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجميعة المنطوية فيها مراتب وحدود غير

متناهية فرضية موجودة بوجود واحد إجمالي أعلاها وأشدّها هو ما يلي أدون مراتب ما هو فوقه وأدناها، وأنقصها هو ما يليه أعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الإبداع. (سفع(٣/ ٢)، ٢٥٦، ٥)

سلسلة صعودية

- إذ قد علمت أنّ ذاته (تعالى) علم بما سواه على أحسن الوجوه - لكون الصورة العلمية للأشياء هي عين ذاته (تعالى)، فللأشياء قبل وجودها الكوني صور علمية إلهية لها وجود إلهي قدوسي، وكل وجود إلهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء، فإذا تحقّق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب أن يكون أبهى وأشرف النظام، فيبتدي من أشرفها وجودًا كالعقول الفعّالة ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلًا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرّجًا إلى أن ينتهي إلى أنقص الموجودات وأدونها فيقطع سلسلة الإبداع في النزول عنده، ولا يتخطّى إلى ما دونه، لعدم إمكان ذلك، فهو نهاية تدبير الأمر المشار إليها بقوله (تعالى): ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥) ثم تفيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسّية ووقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات وإعداد الحركات، فلا يزال يترقّى الوجود في الصعود إلى قرب المعبود من الأرذل إلى الأفضل حتى ينتهي الأفضل الذي لا أفضل منه في هذه السلسلة الصعودية، كما قال (سبحانه): ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ (فاطر: ١٠) فعنده يقف ترتيب الخير والجود، وبه يتّصل دائرة الوجود، فهذا أحسن وجوه الصنع والإيجاد، حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ إلى غاية ما أراد به الصانع من الخير المترتّب عليه، ولا خير في صنعة صانع أفضل من أن يكون الغاية المؤدّية إليها ذلك الصنع هي ذات الباري جلّ ذكره، فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد أوّله الحقّ وآخره الحقّ وصورته صورة الحقّ، بل تمامه الحقّ كدائرة واحدة أولها النقطة وآخرها النقطة، بل كلها النقطة السيّالة من ذاتها في ذاتها إلى ذاتها، فسبحان ذاته الأعظم مما يضرب له الأمثال، ولا يبلغ إلى وصفه المقال. (سفع(٣/ ٢)، ١٠٧، ١٥)

سلوك

- السلوك عبارة عن قطع العقبات بين العبد وبين الله. وليست هي إلّا صفات القلب، التي عمدتها التعلّق بالدنيا، وهو رأس كل خطيئة. وبعض تلك العقبات أعظم من بعض. والترتيب في قطعها الاشتغال بالأسهل فالأسهل. (كصح، ١٣٥، ٥)

سماء

- إنّ اسم السماء كأنّها معتبر في معناه الفوقية، لأنّها موضوعة للحقيقة السماوية مع هذا الشكل المخصوص المحسوس، وهذه الهيئات المخصوصة من الفوقية وغيرها، والعرب يقول: "سماء كل شيء

سقفه" وكذا الفلك معتبر في معنى اسمه الحركة الدورية، لأنّه مأخوذ من فلكة المغزل، ولهذا يقال بالفارسية "آسمان" أي: المشابه للرحى. (تفسق(٦)، ٣٢، ١٦)

- إنّ السماء بما هي شخصية محسوسة وكذا غيرها من الأمور المحسوسة المادية الموجودة في عالم الدنيا أمر زماني الوجود، تدريجي الحصول، مدّة كونها البقائي عين مدّة حدوثها الإنشائي، فهذه المدّة المضروبة في الكلام الإلهي هي مدّة بقاء وجودها الذي هو عين الحدوث، ويشير إلى هذا قوله سبحانه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩). (تفسق(٦)، ٣٣، ٢)

- هذا التركيب المشاهد في الأجسام التي عندنا يدلّ على وجود الحركة المستقيمة، ويدلّ الحركة من جهة مسافتها على جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع، ويدلّ اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بها وهو السماء، ويدلّ أيضًا الحركة من جهة حدوثها على أن لها سببًا إلى غير نهاية، ولا يمكن إلّا بحركة دورية من السماء. (مفغ، ٣٦٢، ٩)

سمع

- في السمع: وهو عبارة عن إدراك الصوت، وقد مرّ في مباحث المقولات من العلم الكلّي عند بحثنا عن أحوال الكيفيّات المحسوسة حقيقة الصوت. (سفع(٤/١)، ١٦٩، ٢٠)

سمع وبصر

- إنّ السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وإنّهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم، وهما أيضًا إذا حصل مفهوماهما ممّا يصحّ عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسّمًا ولا تغيّرًا ولا انفعالًا في معروضهما، فلا بدّ من إثباتهما له (لله). (سفع(٣/١)، ٤٢٢، ١٥)

- السمع والبصر، لما سبق أنّ وجود الأشياء العينية من مراتب علمه تعالى، علمًا حضوريًا نوريًا، ومن جملة الأشياء هي المبصرات والمسموعات فهو يعلمها بعينها، فعلمه بالمبصرات بل بكل شيء يرجع إلى بصره، لا أنّ بصره يرجع إلى علمه كما ظنّ وكذا علمه بالمسموعات، أي الأصوات والحروف يرجع إلى سمعه لا بالعكس، لأنّه علم وجودي حضوري، وبالجملة وجود كل شيء هو بعينه نحو من أنحاء علمه تعالى به. (مفغ، ٢٧٢، ١٠)

سمع وبصر وذوق وشم

- أمّا سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشمّ والبصر، فهي وإن كانت مادّية لكنّها ليست كاللمس سارية في جميع البدن، لأنّ بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءًا لطيفًا شفّافًا أو نحوه مناسبًا لما أدركته القوّة، وليس كل عضو جزءًا لطيفًا. وبعضها كالذوق والشمّ وإن لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة أيضًا، لأنّ حامل

مدرَكاتها ليست أجسامًا كثيفة صلبة بل إمّا بخارات وإمّا أجسام رقيقة، وليس كل عضو مناسبًا لأن يكون موضوع الرائحة والطعم؟ بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم، وجرم اللسان للمطعوم. وهذا بخلاف اللمس فإنّ جميع الأجسام سواءًا كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأن تقوم بها قوّة اللمس ويتعلّق بها إدراكه، فإنّ هذا الإدراك إنّما يحصل بمماسّة السطوح ومصاكّتها. (سفع(٤/١)، ١٦١، ٤)

سوء الخاتمة

- اعلم أنّ سوء الخاتمة قد يكون من جهة الاعتقادات، وقد يكون من جهة الأعمال. ومن يرى الأشياء كما هي عليها من غير جهل وعمى، ويزجى طول عمره في طاعة الله من غير معصية، فهو للآمن من سوء الخاتمة وخسران العاقبة. وهذا أعلى درجات العارفين. فإن كان لكل مؤمن يريد الآخرة، ومقارنة الحقّ، مستحيلًا أو عسيرًا؛ فلا بدّ عليه من الخوف والخشية، ما على العارفين، حتى يدوم بكاؤه، ويطول حسرته وحزنه ونياحته، كما يحكى من أحوال الأصفياء. وأما من استولى على نفسه حبّ الرياسة والتعصّبات النفسانية، وغلب عليه الجحود والاستكبار، وطلب الرياسة والتبسّط في الديار، والتسلّط على الناس، بادّعاء الفضيلة والاستظهار؛ فهو متعرّض لسوء العاقبة، عند ظهور ناصية ملك الموت. فإنّ سبب سوء الخاتمة أمران: أحدها وهو الأدهى والأشدّ أن يغلب على القلب اعتقادات تعصبية، غير حاصلة من طريق الكشف أو البرهان اليقيني الدائم، بل من وجهة التقليد، وطلب العلوّ والاستكبار. فإن كل نازل إلى عقيدة تلقّفها من المجادلين ببضاعة عقولهم البحثية دون المتألّهين ببضاعتهم الكشفية، في تهذيب قلوبهم؛ فهو فاسد الدين فاقد طريق الكشف واليقين، ولا محالة يطرأ عليه عند سكرات الموت وظهور أهواله: أما الشكّ، وأما الجحود. وكذلك كل من خاض في البحث والتفكّر المحض، من غير أن يجاوز من حدود أبحاث العقول إلى حدود أنوار المكاشفة التي تشرق في عالم الولاية والنبوّة. وثانيهما استيلاء حبّ الدنيا وطلب الجاه والمنزلة عند الناس. وقلّما يخلوا عنهما أحد في العالم. إلّا أن استيلائهما داء عظيم، لأنه يوجب ضعف الإيمان. ومهما ضعف الإيمان والاعتقاد بالله وصفاته وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر، ضعف حبّ الله. (كصح، ٦٢، ٤)

سياسة

- في الفرق بين النبوّة والشريعة والسياسة: نسبة النبوّة إلى الشريعة كنسبة الروح الذي فيه الروح والسياسة المجرَّدة عن الشرع كجسد لا روح فيه. وقد ظنّ قوم من المتفلسفة: أنّه لا فرق بين الشريعة والسياسة. وبيَّن أفلاطن الإلهي فساد قولهم في كتاب النواميس وأوضح الفرق

بينهما بوجوه أربعة من جهة المبدأ والغاية والفعل والانفعال. (شهر، ٣٦٤، ١٠)

- إنّ السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئية تابعة لحسن اختيار الأشخاص البشرية ليجمعهم على نظام مُصلح لجماعتهم. (شهر، ٣٦٥، ٥)

- نهاية السياسة هي الطاعة للشريعة وهي لها كالعبد للمولى تطيعه مرة وتعصيه أخرى. (شهر، ٣٦٥، ١٣)

سياسة وحكومة

- الإنسان كما مرَّ غلب عليه حب التفرُّد والتغلُّب وإن انجرَّ إلى هلاك غيره، فلو ترك الأمر في الأفراد سُدّى من غير سياسة عادلة وحكومة آمرة زاجرة في التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا وتقاتلوا، وشغلهم ذلك عن السلوك والعبودية وأنساهم ذكر الله. فلا بدّ لواضع الشريعة أن يقنّن لهم قوانين الاختصاصات في الأموال وعقود المعاوضات في المناكح والمداينات وسائر المعاملات وقسمة المواريث ومواجب - النفقات وتوزيع الغنائم والصَدَقات، ويُعرِّفهم أبواب العتق والكتابة والاسترقاق والسبي، ويعرِّفهم أيضًا علامات التخصيص عند الاستفهام من الأقارير والإيمان والشهادات والضمان والوكالة والحوالة وللسان أيضًا أن يعلِّمهم ضوابط الاختصاص بالمناكحات في أبواب النكاح والصَّداق والطلاق والعدَّة والرجعة والخلع والإيلاء والظِّهار واللِّعان وأبواب محرَّمات النَّسب والرضاع والمصاهرات. ويجب على النبي أيضًا أن يهديهم إلى أسباب الدفع للمفاسد من العقوبات الزاجرة عنها كالأمر بقتال الكفار وأهل البغي والظلم والحثّ عليه ومن هذا القبيل القصاص والدِّيات والتعزيرات والكفّارات. وأمّا جهاد الكفّار وقتالهم فدفعًا لما يعرض من الجاحدين للحقّ من تشويش أسباب الديانة والمعيشة اللّتين بهما الوصول إلى الله. (شهر، ٣٦٣، ٨)

سير من الحق إلى الخلق

- الآن فاعلم أن السالك يجعل أحيانًا الخلق المرآة المصوّرة للحق، وواسطة لملاحظة الصفات والأسماء، ويجعل الحقّ أحيانًا أخرى مرآة لملاحظة الأشياء والمرآة العاكسة للعالم، والأول هو "السير من الخلق إلى الحق"، والثاني هو "السير من الحق إلى الخلق"، و﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣)، إنّما هي الإشارة إلى الأول. اذهب واحصل على البصر فإن كل ذرة من التراب هي إذا نظرت كأس عاكسة للعالم. و﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣) هي إشارة إلى الثاني. إن من رأى من المعرفة نور الصفاء رأى الله أول ما رأى من كل شيء. "ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله"، إنّ العلمين كليهما هما من العلوم الحقيقية، الأول في عرف الصوفية يسمّى علم التوحيد، وفي عرف العلماء الإلهيين يُسمّى العلم الإلهي والعلم الكلّي. والثاني

في عرف الصوفية يسمّى علم الآفاق والأنفس، وفي عرف الحكماء الطبيعيين ينقسم هذا العلم إلى قسمين: أحدهما علم السماء والعالم، والثاني علم النفس، وكل منهما - تبعًا للغاية والنتيجة - يدور حول علم التوحيد. (رسص، ١٦٠، ٦)

سير من الخلق إلى الحق

- الآن فاعلم أن السالك يجعل أحيانًا الخلق المرآة المصوّرة للحق، وواسطة لملاحظة الصفات والأسماء، ويجعل الحقّ أحيانًا أخرى مرآة لملاحظة الأشياء والمرآة العاكسة للعالم، والأول هو "السير من الخلق إلى الحق"، والثاني هو "السير من الحق إلى الخلق"، و﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣)، إنّما هي الإشارة إلى الأول. اذهب واحصل على البصر فإن كل ذرة من التراب هي إذا نظرت كأس عاكسة للعالم. و﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣) هي إشارة إلى الثاني. إن من رأى من المعرفة نور الصفاء رأى الله أول ما رأى من كل شيء. "ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله"، إنّ العلمين كليهما هما من العلوم الحقيقية، الأول في عرف الصوفية يسمّى علم التوحيد، وفي عرف العلماء الإلهيين يُسمّى العلم الإلهي والعلم الكلّي. والثاني في عرف الصوفية يسمّى علم الآفاق والأنفس، وفي عرف الحكماء الطبيعيين ينقسم هذا العلم إلى قسمين: أحدهما علم السماء والعالم، والثاني علم النفس، وكل منهما - تبعًا للغاية والنتيجة - يدور حول علم التوحيد. (رسص، ١٦٠، ٥)

ش

شؤون وحيثيات

- مما ينبهك على أنّ وجوده تعالى وجود كل شيء، أنّ وجوده عين حقيقة الوجود وصرفه من غير شوب عدم وكثرة، فلو لم يكن وجودًا لكل شيء لم يكن بسيط الذات ولا محض الوجود، بل يكون وجودًا لبعض الأشياء وعدمًا للبعض، فلزم فيه تركيب من وجود وعدم، وخلط بين إمكان ووجوب، وهو محال. فإذن يجب أن يكون وجوده تعالى لكونه صرف حقيقة الوجود، وجودًا لجميع الموجودات "لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصيها" فلا يخرج من كنه ذاته شيء من الأشياء، لأنه تمام كل شيء ومبدئه وغايته، وإنّما يتعدّد ويتكثّر وينفصل لأجل نقصاناتها وإمكاناتها وقصوراتها عن درجة التمام والكمال، فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شؤونه وحيثياته وهو الحق، وما خلا وجهه الكريم باطل ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الأحقاف: ٣). (سري، ٣٧، ١١)

شارع

- القانون هو الشرع ولا بدّ من شارع يعيّن لهم (للناس) منهجًا يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا ويسنّ لهم طريقًا يصلون به إلى الله ويفرض عليهم ما يذكّرهم أمر الآخرة والرحيل إلى ربّهم وينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب وينشقّ الأرض عنهم سراعًا ويهديهم إلى صراط مستقيم. ولا بدّ أن يكون إنسانًا لأنّ مباشرة الملك لتعليم الإنسان على هذا الوجه مستحيل، ودرجة باقي الحيوانات أنزل من هذا، ولا بدّ من تخصّصه بآيات من الله دالّة على أنّ شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع ويوجب لمن وفّق لها، أن يقرّ بنبوّته وهي المعجزة وكما لا بدّ في العناية الإلهية لنظام العالم من المطر والعناية لم يقتصر عن إرسال السماء مدرارًا لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغني عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة... فانظر إلى عنايته في العاجل وإلى لطفه كيف أعدّ لخلقه بإيجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة في العقبى والخير الآجل فهذا هو خليفة الله في أرضه. (شهر، ٣٦٠، ٥)

شجاعة

- أمّا الشجاعة: فهي الخُلُق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التهوّر والجبن وهذان الطرفان رذيلتان. (سفع(٢/١)، ١١٦، ٤)

شرّ

- كل ما سواه (الخير المطلق) لا يخلو من شوب نقص وفقر، فلم يكن شيء مع المعلولات خيرًا محضًا من كل جهة بل

فيه شوب شرية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريّته إلى حدّ ولا يكون فوقه غاية، وللشرّ معنى آخر هو المصطلح عليه وهو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي يخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه، والشرّ على كلا المعنيين أمر عدمي وإن كان له حصول في بعض كحصول الأعدام والإمكانات للأشياء ضربًا من الحصول في طرف الاتّصاف، ولأجل ذلك قالت الحكماء إنّ الشرّ لا ذات له بل هو أمر عدمي، أمّا عدم ذات أو عدم كمال ذات. (سفع(٣/ ٢)، ٥٨، ١٢)

- ما يطلق عليه اسم الشرّ لا يخرج من أمرين، فإنّه إمّا عدم محض أو مؤدٍّ إلى عدم، فيقال شرّ لمثل الموت والجهل البسيط، والفقر والضعف، والتشويه في الخلقة، ونقصان العضو والقحط وأمثالها من عدميات محضة ويقال: شرّ لما هو مثل الألم والحزن والجهل المركّب، وغير ذلك من الأمور التي فيها إدراك لمبدأ ما وسبب ما لا فقد لمبدأ ما وسبب ما فقط. (سفع(٣/ ٢)، ٥٩، ١٨)

- إنّ الشرّ الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات أو عدم كمال لها، وإمّا كون نوع أدون منزلة من نوع آخر أو أخسّ درجة منه في حدّ نفسه فليس ذلك شرًّا في حقّه، فكون العقل أدون من الواجب وكون النفوس أخسّ منها والأفلاك أدون من الكواكب والطبيعة أدون من النفس لا يعدّ من الشرور، فعلى هذا لا يوجد الشرّ في عالم الأفلاك وما فيها وما فوقها أصلًا، بل إنّما توجد تحت السماء وفي عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية. (سفع(٣/ ٢)، ٧٠، ٨)

- إنّ الخيرات باعتبار آخر تنقسم إلى نافع وجميل ولذيذ. فاللذيذ هو الذي يُدرك راحته في الحال والنافع هو الذي يفيد في المآل والجميل هو الذي يستحسن في سائر الأحوال. والشرّ أيضًا قد ينقسم إلى ضارّ وقبيح ومؤلم وكل واحد من القسمين ضربان مطلق ومقيّد. فالمطلق هو الذي اجتمعت فيه الأوصاف الثلاثة. أمّا في الخير فكالعلم والحكمة فإنّها نافعة وجميلة ولذيذة عند أهل العلم والحكمة. وأمّا في الشرّ فكالجهل المركّب فإنّه ضارّ وقبيح ومؤلم، وإنّما لا يحسّ الجاهل بألم جهله لشواغل الدنيا وغطاء الطبيعة. والمقيّد هو الذي فيه بعض هذه الأوصاف دون بعض. فربّ نافع مؤلم كقطع الإصبع المتآكلة. وربّ نافع قبيح كالحُمق فإنّه يوجب استراحة الأحمق في الحال إلى أن يجيء وقت هلاكه في المآل. ولذلك قيل: استراح من لا عقل له. (تفسق(١)، ١٢٨، ٥)

- إنّ الشرّ معناه العرفي هو عدم وجود ما، أو عدم كمال وجود ما - لما من حقّه بما هو هو - أن يناله بحسب استعداده الفطري أو الكسبي. (تفسق(٤)، ٣٩٤، ٦)

شرّ بالذات

- قد ثبت أنّ الألم الذي هو الشرّ بالذات

من أفراد العدم، ولا شكّ أنّ العدم الذي يقال إنّه شرّ هو العدم الحاصل لشيء لا العدم مطلقًا كما أشير إليه سابقًا، فإذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء: "إنّ كل ما هو شرّ بالذات فهو من أفراد العدم البتّة". (سفع(٣/ ٢)، ٦٦، ٧)

شرّ بالعَرَض

- أمّا الوجودات فهي كلها خيرات إمّا مطلقًا - أي بالذات وبالقياس جميعًا - أو بالذات، ولكن قد يعرضها بالقياس إلى بعض الأشياء أن يؤدّي إلى عدمه أو عدم حال من أحواله، ويقال لها الشرّ بالعَرَض وهو المعدم المزيل، أو الحابس المانع للخير عن مستحقّه أو المضادّ المنافي لكمال يقابله وخير يضارّه. ومن هذا القسم الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والإسراف والكبر والعجب وكذا الأفعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانًا وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والفحش وما أشبهها، فإنّ كل واحد من هذه الأشياء في ذاته ليس بشرّ وإنّما هي من الخيرات الوجوديّة، وهي كمالات لأشياء طبيعية بل قوى حيوانية أو طبيعية موجودة في الإنسان، وإنّما شريّتها بالقياس إلى قوّة شريفة عالية شأنها في الكمال أن تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة إيّاها. (سفع(٣/ ٢)، ٦١، ١٠)

شرّ حقيقي

- إنّ الشرّ الحقيقي لا ذات له بل هو إما عدم ذات أو عدم كمال لذات، والبرهان عليه إنه لو كان أمرًا وجوديًا فلا يخلو أما أن يكون شرًا لنفسه أو لغيره، والأول باطل، وإلّا لما وجد إذ الشيء لا يقتضي لذاته عدمه أو عدم كماله. (شهث، ٣٩٩، ٢٤)

شرّ وجودي

- إنّ هذا القسم من الشرّ الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الإلهي الذي هو عبارة عن وجود جميع الأشياء بصورتها العقلية، لخلوصها عن المادة ونقائصها، فالنار العقلية لا شرّ فيها وكذا الماء العقلي والإنسان العقلي والفرس العقلي والأسد العقلي، وكذا سائر الصور العقلية لسائر الأشياء لا شرّية لها بل كلّها خير محض، وإنّما يوجد الشرور في عالم القَدَر الذي هو تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم، وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضادّ وتمانع توجبان التفرقة والتكثير، ويعدمان تلك الجمعية والوحدة، ومنبع التفرقة هي المادة كما أنّ منبع وجود المادة هو الإمكان. فإنّ صدور المواد الجرمانية من العقول الفعّالة إنّما هو من جهة إمكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها، فالهيولى منبع الشرور والنقص، ولا بدّ من وجودها كما علمت. (سفع(٣/ ٢)، ٧٤، ١٢)

شرّ وقبيح

- إنّ التنزيه والتقديس يرجع إلى مقام

الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء، وهو الواحد القهّار الذي ليس أحد غيره. والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية، والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الأحدي، وله عواقب الثناء والتقاديس وذلك لأن شأنه أفاضة الوجود على الكل، والوجود كله خير محض وهو المجعول، والشرور أعدام، والأعدام غير مجعولة؛ وكذا الماهيّات ما شمّت رائحة الوجود. فعين الكلب نجس، ووجوده الفائض عنه تعالى عليه طاهر، والكافر نجس العين من حيث ماهيّته وعينه الثابت لا من حيث وجوده، لأنه الطاهر الأصل، كنور الشمس الواقع على القاذورات والأرواث، فإنه لا يخرج عن نورانيته وضيائه وصفائه بوقوعه عليها، ولا يتّصف بصفاتها من الرائحة الكريهة والكدورة الشديدة. فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث كونه وجودًا له، ومن حيث كونه أثر وجود خير محض وحسن ليس بشرّ ولا قبيح، ولكن من حيث نقصه عن التمام شرٌّ، وفي حيث منافاته لخير آخر قبيح. وكلّ من ذلك راجع إلى نحو عدم؛ والعدم غير مجعول لأحد. فالحمد لله العلي الكبير. (رسخ، ٣١٧، ١٨)

شرطي

- تأليف الشرطي من خبرين: يسمّى الأول "مقدّمًا"، والثاني "تاليًا"؛ أخرجا عن خبريّتهما ليرتبط أحدهما بالآخر، فيكون خبرًا واحدًا. فمنه متّصل: لزومي لعلاقة ذاتية، أو اتفاقي؛ إن كانت بين جزأيه ملازمة. ومنه منفصل: حقيقي مانع الجمع والخلو، وغير حقيقي مانع الجمع دون الخلوّ أو بالعكس؛ إن كانت بين جزأيه معاندة بأحد الوجهين. وإنما انحصرت الأخبار في هذه، لأنها إما أن تنحلّ بطرفيها إلى مفردين حقيقة أو حكمًا، أو لا، والثاني إما أن يرتبط باللزوم أو العناد. ولكلّ من الثلاثة إيجاب وسلب، هما كيفية النسبة. والصوادق من الشّرْطيات قد يكون أجزاؤها كاذبة. (تنم، ٢٠، ٥)

شرطيات

- من الشرطيات ما يتركّب عن مثليه أو قسيميه أو خلط عن إحدى الشرطيّتين مع حمليّة. (تنم، ٢٣، ٢)

شرطيات وحمليات

- الكلّية والجزئية والإهمال والتعيين في الشرطيات باعتبار الأوضاع والأوقات، لا الأعداد كما في الحمليات. وسور محصوراتها أدوات معيّنة. (تنم، ٢٢، ١٢)

شرور

- إذا تصفّحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسمّاة عند الجمهور شرورًا لم تجدها في أنفسها شرورًا بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مرّ بيانه بالوجه القياسي. (سفع(٣/ ٢)، ٦٢، ١٦)
- قد عرفت - فيما تقدّم في العلم الكلّي من مباحث العلّة الغائية - الضرورات التي

تلزم الغايات الذاتية، فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالإمكانات اللازمة للهويّات، والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود الأول متفاوتة، فإنّ نقصان الجسم عن درجة الواجب أكثر من نقصان النفس، ونقصان الحسّ عن درجة العقل الأول أكثر من نقصان الخيال، فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابهًا كانت الأنواع كلّها نوعًا واحدًا ومهيّاتها مهيّة واحدة، وكما أنّ مهيّات الأنواع بحقائقها متفاوتة فكذلك هويّات الأشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة. (سفع(٣/ ٢)، ٧٢، ١٤)

- إنّ الشرور التي هي من باب الأعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لأنّ فاعلًا يفعلها، بل لأنّ الفاعل لم يفعلها، وهي التي ليست خيرًا بالقياس إلى شيء آخر، وأمّا الشرور التي تلحق بأشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس إلى بعض الأشياء شرور - كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحيّة وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات، وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الأفعال - فإنّما هي من سببين: سبب من جهة المادّة لأنّها قابلة للصورة والعدم، وكان ممتنعًا أن لا تكون قابلة للمتقابلات، وسبب من جهة الفاعل لأنّه وجب أن يفعل فعله الخاص إذا لاقى في مادة لفعله. (سفع(٣/ ٢)، ٧٣، ١٥)

- إنّ الشرور المقابلة للخيرات إمّا أن يكون من الاعتقادات الحاصلة في النفوس أو من باب الأعمال الصادرة من قوى النفوس والأبدان أو الانفعالات الواردة على الإنسان من خارج. أمّا القسم الأول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة. وهي غير متناهية لأنّ المعلومات غير متناهية، كل منها يمكن أن يعتقد اعتقادًا حقًّا صحيحًا، ويمكن أن يعتقد اعتقادًا باطلًا خطأً ويدخل فيها جميع الآراء والمذاهب الباطلة لفِرَق الضلال كلها في العالَم. ومنها اثنان وسبعون في هذه الأمة وما سواها خارج عنها. فقوله "أعوذ بالله" يتناول الاستعاذة من كل واحد منها. وأمّا القسم الثاني المتعلّق بالأعمال النفسية والبدنية فمنها ما يضرّ في الآخرة ومنها ما يضرّ في الدنيا. أمّا الأول فكل ما نهى الله عنه بحسب نصّ الكتاب والسنّة والإجماع وضرب من القياس وبحسب ما يستنبط من هذه الأصول بالاجتهاد وهي خارجة عن الحصر والضبط. وأمّا الثاني فهو جميع الآلام والأسقام والآفات والمتاعب والمشاقّ مما هي خارجة عن العدّ. كما يدلّ عليه الإحاطة بمسائل الطب وغيرها. ويظهر منها إن في كل واحد من الأعضاء بل في كل جزء صغير منها أنواعًا من الآلام والأسقام والأوجاع. وأمّا القسم الثالث فجميع المكروهات الواصلة إليه من الحرق والغرق والفقر والقتل والنهب والشتم وآثار الجور والظلم والبهتان والافتراء عليه وشهادة الزور في حقّه والسرقة والإتلاف والإيلام والعداوة

والبغضاء وغير ذلك مما لا يعدّ. (تفسق(١)، ٢٠، ٢٣)

- أمّا الشرور والآفات فهي من أنفسنا ومن قصور قابليّاتنا وسوء استعداداتنا التي هي أيضًا منتهية بوجه الخير إلى الله، وبوجه الشرّ إلى الإمكانات ولوازم الماهيّات الناشئة من قصور الوجودات، فإنّ وجود المعلول لا ينفكّ عن نقص، وإلّا لم يكن فرق بين المفيض والمفاض عليه. (تفسق(٣)، ١٨٤، ١٧)

- قضى الله بوجود هذه الشرور في هذه الدنيا لكونها لازمة لخيرات جمّة، وهي أسباب سياقة عباده إلى رضوانه، فعلم "أنّ الظلم في الدنيا مقضي، والعدل مرضي" وأمّا الآخرة التي هي دار المتّقين ففيها عدل بلا جور، وخير بلا شر. (تفسق(٤)، ١٨٤، ٩)

- أمّا الشرور والآفات التي يتراءى في نظر المحجوبين، فهي ليست شرورًا بالحقيقة، لأنّ الشرّ الحقيقي عدم أو عدمي لا وجود له، وأمّا الذي يؤدّي إلى عدم ذات أو عدم كمال الذات ممّا يُسمّى باسم الشرّ مجازًا فهو إنما خلق لأجل النفع في أشياء أُخر، لا يهملها خالق القضاء والقَدَر، وما يُعدّ شرًّا؛ في تركه شر أكثر بكثير منه، وهو أيضًا لا يوجد إلّا في جزء من وجه الأرض، وهي حقيرة بالقياس إلى سماء الدنيا، الخالية عن هذه الآفات مع حقارتها بالنسبة إلى جملة السموات المقهورة، المطموسة تحت أشعّة الأنوار القادسات والقاهرات، الأسيرة كلها في قبضة الرحمن، ولا نسبة لعالم الإمكان الذي هو مثار القصور والنقصان إلى جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء. (تفسق(٦)، ٥٣، ١٧)

- لو لم يكن الطبيعة في أصلها نورًا لما وجدت بين النفس والجرم، والهيولى هي أول ما ظهر من الظلام لكونها بالقوّة في ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها أولًا الأجرام الشفّافة لضعف قوّتها عن احتمال الوجود، ثم الأجرام الكثيفة لتضاعف جهات الأعدام وتركّب العدميّات. فكل ظلمة في العالم من جوهر الهباء الذي هو الهيولى، وهي أصل الدنيا ومنبع شرورها وبما هي في أصلها من عالم النور قبلت جميع الصور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها، فإنّ الصور أظهرتها فنسبة الظلمة إلى الطبيعة في اصطلاح العقلاء، وعندنا ليست كذلك. (شهر، ١٤٨، ١٦)

شريعة

- في الفرق بين النبوّة والشريعة والسياسة: نسبة النبوّة إلى الشريعة كنسبة الروح الذي فيه الروح والسياسة المجرّدة عن الشرع كجسد لا روح فيه. وقد ظنّ قوم من المتفلسفة: أنّه لا فرق بين الشريعة والسياسة. وبيّن أفلاطن الإلهي فساد قولهم في كتاب النواميس وأوضح الفرق بينهما بوجوه أربعة من جهة المبدأ والغاية والفعل والانفعال. (شهر، ٣٦٥، ٢)

- الشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة لأنّها

يُحرِّك النفوس وقواها إلى ما وكِّلت به في عالم التركيب من مواصلة نظام الكل لأنّها تحرِّكها وتذكِّرها معادها إلى العالم الإلهي وتزجرها عن الانحطاط إلى الشهوة والغضب وما يتركَّب عنهما ويتفرَّع عليهما. (شهر، ٣٦٥، ٧)

- اعلم أنّ نسبة النبوّة إلى الشريعة كنسبة الروح إلى الجسد، الذي فيه الروح والسياسة المجرّدة عن الشرع كجسد لا روح فيه. وقد ظنّ قوم من المتفلسفة أنّه لا فرق بين الشريعة والسياسة، وبيّن أفلاطن الإلهي فساد قولهم في كتاب النواميس وأوضح الفرق بينهما بالفعل والانفعال؛ وأما الفرق من جهة الفعل فأفعال السياسة جزئية ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة، وأفعال الشريعة كلّية تامة غير محوجة إلى السياسة؛ والفرق من جهة الانفعال أنّ أمر الشريعة لازم لذات المأمور به وأمر السياسة مفارق له؛ مثاله أنّ الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلاة، فيقبل ويفعله بنفسه فيعود نفعه إليه، والسياسة إذا أمرت الشخص بأمره برفعه الملبوس وأصناف التجمّل وإنما ذلك من أجل الناظرين، لا من أجل ذات اللابس. (مظه، ١٧٢، ٤)

شريعة ناموسية

- اعلم: أنّ العبادة بدني وقلبي، جهري وسرّي: أما الأولى وهي الشريعة الناموسية باتّباع صاحب الشريعة، والانقياد إلى أوامره ونواهيه، والمسارعة إلى ما جاء به الرسول، والإيمان بما قضى الله وحكم، والتصديق بما وعده الشارع وأوعده للمطيع والعاصي، ورجاء الثواب الجزيل والأجر الجميل لمن أطاع الحق، واستجار إلى مولاه، وتقرّب إلى الله سبحانه، وسائر ما ذكر الرسول وأوصيائه عليهم السلام من قبل الحق تعالى: إن ذلك مرضيّه تعالى من القرابين والعبادات والطهارات والصوم والزكوة والحجّ والجهاد والسعي إلى البيوت العامرة والبقاع الطاهرة، والإقرار بكتب الله ورسله وملائكته ووحيه، وما شاكل ذلك من موجبات أحكام الشرع، وإقامة النواميس، والتضرّع إلى الله تعالى بالدعاء والابتهال في وقت الجموع والجماعات في الأعياد والجمعات وعند ظهور الآيات. (كصح، ٢١، ١٤)

شريعة وحكمة

- في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم: قد أشرنا مرارًا إلى أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحقّ الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمّى بالنبوّة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمّى بالحكمة والولاية. وإنّما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك إلّا مؤيّد، من عند الله، كامل في العلوم الحكمية مُطَّلع على الأسرار

النبوية، فإنّه قد يكون الإنسان بارعًا في الحكمة البحثية ولا حظّ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس. (سفع(٣/ ٢)، ٣٢٦، ١٧)

شريعة وسياسة

- أمّا الفرق بين الشريعة والسياسة من جهة الفعل: فأفعال السياسة جزئية ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة وأفعال الشريعة كلّية تامة غير محوجة إلى السياسة. وأمّا الفرق بينهما من جهة الانفعال: فإنّ أمر الشريعة لازم لذات المأمور به وأمر السياسة مفارق له. مثاله: أنّ الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلاة فيقبل ويفعله بنفسه فيعود نفعه إليه والسياسة إذا أمرت الشخص تأمره برقعة الملبوس وأصناف التجمُّل وإنّما ذلك من أجل الناظرين لا من أجل ذات الملابس. (شهر، ٣٦٦، ٥)

شطح

- اعلم؛ أنّ المراد بالشطح والمعنى به، صنفان من الكلام الصادر منهم: أحدهما الدعاوي الطويلة العريضة في العشق مع الله، والوصال معه، المغنى عن القيام بالأعمال الظاهرة، والعبادات البدنية، حتى ينتهي قوم إلى دعوى الاتّحاد، وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب. فيقولون: رأينا كذا، وقيل: لنا كذا. ويتشبّهون بالحسين الحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس، ويتشهدون بقوله: "أنا الحق". وبما يحكون عن أبي يزيد البسطامي من أنه قال: "سبحاني سبحاني ما أعظم شأني". وهذا فن من الكلام عظم ضررها في العوام أعظم من السموم المهلكة للأبدان، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم، وأظهروا مثل هذه الدعاوي. فإن مثل هذا الكلام يستلذّه طبائع الأنام، إذ فيه البطالة في الأعمال بتزكية النفس بدرك المقامات والأحوال، فلا يعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم، ولا عن تلفيق كلمات مخبّطة مزخرفة... وأمّا أبو يزيد البسطامي فلا يصحّ عنه ما حكي عنه لا لفظًا ولا مفهومًا ومعنى. وإن ثبت أنه سُمِع منه ذلك، فلعلّه كان يحكي عن الله تعالى في كلام يردّد في نفسه، كما لو سُمِع منه وهو يقول: "أنا الله لا إله إلّا أنا فاعبدوني" فإنه ما كان ينبغي أن يقال ذلك إلّا على سبيل الحكاية. والصنف الثاني من شطحيّاتهم، كلمات غير مفهومة، لها ظواهر رائقة، وفيها عبارات هائلة، ليس ورائها طائل؛ إلّا أنها تشوّش القلوب، وتدهش العقول، وتحيّر الأذهان؛ أو يحمل على أن يفهم منها معان ما أريد بها، ولا يكون لها مفهوم عند قائلها أيضًا، بل عن خبط في عقله، وتشويش في خياله. (كصح، ٢٨، ٤)

شعاع وبريق

- اللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو أيضًا ذاتي وعرضي، والأول يسمّى شعاعًا والثاني كما للمرآة يسمّى بريقًا

وربما يُسمّى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الأرض الضوء الأول، وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني. (سفع(٢/١)، ٩٥، ١٥)

شعر

- القياس: إما أن يفيد التخييل أو التصديق. فالأول هو الشعر. والثاني إن أفاد يقينًا، فهو البرهان؛ وإن أوقع ظنًّا، فهو الخطابة؛ وإلّا فإن اشتمل على عموم الاعتراف أو التسليم، فهو الجدل، وإلّا، فالسفسطة. فالصناعات خمس. (تنم، ٤٦، ٤)
- الصناعات (الخمس): يتألّف البرهان من اليقينيات؛ والجدل من المشهورات؛ والخطابة من المظنونات؛ والشعر من المخيّلات؛ والمغالطة من الشبيهة باليقينيّات في السفسطة، وبالمشهورات في المشاغبة؛ ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيّلات اللّتين هما مبادئ الخطابة والشعر، لأنّ المشابهة بهما إن أفاد ظنًّا أو تخيّلًا، فهو هو، وإلّا، فلم يكن معتدًّا بهما. (تنم، ٤٧، ٣)

شعور

- الشعور: وهو إدراك بغير استثبات، وهو أول مراتب وصول العلم إلى القوّة العاقلة وكأنه إدراك متزلزل، ولهذا لا يقال في حق الله إنّه يشعر بكذا. (سفع(١/٣)، ٥٠٨، ٥)
- الشعور، وهو إدراك بغير استثبات، وهو أوّل مراتب وصول العلم إلى القوّة العاقلة، فكأنّه إدراك متزلزل ولهذا لا يقال في حقّ الله أنّه يشعر بكذا. (مفغ، ١٣١، ٢٥)

شفاعة

- "الشفاعة" أن يستوهب أحد لأحد شيئًا أو يطلب له، وهي بمعنى الوسيلة والوصلة، والقربة. وأصلها من "الشَّفْع" الذي هو ضدّ "الوتْر" كأنّ المشفوع كان فردًا، فجعله الشفيع شفعًا بضمّ نفسه إليه. (تفسق(٣)، ٣١٥، ١٣)
- إنّ جميع ما ورد في باب الشفاعة يوم القيامة يرجع إلى أسباب ذاتية وأمور داخلية. فإنّ معنى كون الرسول صلى الله عليه وآله شفيعًا إنّ الإيمان بحقيته والاعتراف برسالته يوجب هيئة في النفس، بها يستحقّ لنور الرحمة والنجاة من عذاب النار، والمؤثّر في الشفاعة صورة النبي، الحاصلة في النفس العارفة به صلوات الله عليه وآله وليست أمرًا منفصلًا عن ذات المؤمن، وكذا الحال في سائر الشفعاء والأخلّاء يوم الدين. (تفسق(٣)، ٣٢٢، ١٤)
- إنّ من الجائز أن لا يكون الشيء مستعدًّا لقبول فيض الوجود عن واجب الوجود لبُعد مناسبته في ذاته، إلّا أنّه يكون مستعدًّا لقبول ذلك الفيض من شيء كان قبله عن الواجب جلّ ذكره، فيكون ذلك الشيء

كالمتوسط بين الواجب تعالى وبين ذلك الشيء الأول. فأرواح الأنبياء عليهم السلام كالوسائط بين نور الأنوار وبين أرواح العوام من الخَلْق في وصول نور الرحمة إلى الأرواح العامّية، وهذا معنى الشفاعة. فالإيمان بشفاعة الأنبياء لأممهم واجب، لأنّها - كما علمت - نور يشرق من الحضرة الإلهية على جواهر النبوّة، وينتشر منها إلى كل جوهر استحكمت علاقة مناسبتها مع جوهر النبوّة لشدّة المحبّة والمتابعة، وكثرة المواظبة على السنن، وكثرة الذكر له بالصلاة عليه. وجوهر النبوّة هو بعينه جوهر الروح القدسي الإلهي المسمّى عند الفلاسفة بالعقل الفعّال. (تفسق(٣)، ٣٤٤، ١٢)

- اعلم أنّ الشفاعة - أي ما به يصير الشخص شفيعًا - هو نور يشرق من الحضرة الإلهية على جواهر الوسائط بينه وبين النازلين في مهوى البعد والنقصان، به يجبر النقائص الحاصلة من تضاعف الإمكان، فالمتوسّطون في سلسلة البدو: هم العقول الفعّالة، ثم النفوس العمّالة، ثم الطبائع النقّالة الكلّية. وفي سلسلة العود: الأنبياء، ثم الأولياء، ثم العلماء. (تفسق(٥)، ١٢٤، ٦)

- الحقّ أنّ الشفاعة لا تثبت إلّا بعد تحقّق المناسبة الذاتية بين الشافع وما يشفع له، وكون الشافع من الوسائط العقلية لا الوضعية، فعلى هذا لا ينافي ثبوتها كلية الحكم المذكور، إذ السلب من جهة والإيجاب من جهة أخرى كما علمت. (تفسق(٧)، ٣٤٨، ١٥)

شفيع

- إنّ "الشفيع" من يكون يوم القيامة ومعنى "الإذن" عبارة عن جعله تعالى بعض الممكنات مخصوصًا بالقرب إليه والتوسّط بينه وبين من ليس له هذه المرتبة، وذلك التقديم والتأخير إنّما يكون لأجل استحقاق ذاتي وتفاوت جبلي حاصل لبعض الأعيان والماهيّات بالقياس إلى البعض بحسب الفيض الأقدس، وهو ثبوتها في علم الله تعالى قبل وجودها الخارجي مع آثارها ولوازمها، فقوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ﴾ (البقرة: ٢٥٥) استفهام إنكاري، أي: لا يشفع عنده إلّا بأمره. (تفسق(٥)، ١٢٧، ٥)

- إنّ الشفيع هو الواقع في سلسلة الإيجاد والعلّة الطولية دون الأمور الخسيسة الاتفاقية العرضية. (تفسق(٥)، ١٢٧، ١٦)

شقاوة

- أمّا الشقاوة الحقيقية فهي إمّا بحسب نقصان الغريزة عن إدراك المراتب العالية، أو بحسب غلبة الهيئات الظلمانية الحاصلة من المعاصي الحسّية، كالفسوق والمظالم، وإمّا بحسب الجحود والعناد للحقّ بالآراء الباطلة والإنكار للحكمة بالعقائد السفسطية أو المشاغبية، وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلبًا للشهرة والرئاسة، وافتخارًا بما يستحسنه الجمهور، وتشوّقًا إلى الكمال الوهمي بحفظ المنقول مع حرمان الوصول،

وبالجملة إيثار العاجل الخسيس على الأجل الشريف وللحاضر الباطل على الغائب الحقّ. والشقاوة في القسم الأول من قبيل الأعدام، كالموت للبدن والزمانة في الأعضاء من غير شعور بمؤلم. وأمّا في القسم الثاني فبإدراك مؤلم مؤذ كالعضو الذي به وجع شديد، فاليد المفلوجة أسوأ حالًا من يد الملسوعة، والملسوعة أشدّ ألمًا من المفلوجة، وذلك لأنّ الهيئات الانقهارية للنفس عن البدن قبيحة لها، مولمة لجوهرها، مضادّة لحقيقتها، لأنّ حقيقتها يستدعي أن يكون لها هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه الشهوية والغضبية. (مفع، ٥٨٨، ١٨)

شقاوة حقيقية

- أمّا الشقاوة الحقيقية فهي إمّا بحسب نقصان الغريزة عن إدراك المراتب العالية أو بحسب غلبة الهيئات البدنية من المعاصي الحسّية كالفسوق والمظالم، وأمّا بحسب الجحود للحق بالآراء الباطلة والإنكار للحكم بالعقائد السفسطية أو المشاغبية وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلبًا للشهرة والرئاسة وافتخارًا بما يستحسنه الجمهور وتشوُّقًا إلى الكمال الوهمي بحفظ المنقول مع حرمان الوصول. فالشقاوة في القسم الأول من قبيل الأعدام الموت للبدن أو الزمانة في الأعضاء من غير شعور بمؤلم. وأمّا في القسم الثاني فبإدراك أمر مؤلم مؤذٍ، كالعضو الذي به وجع شديد فإنّ هذه الهيئات الانقهارية قبيحة مؤلمة لجوهر النفس مضادّة لحقيقتها لأنّ حقيقتها يستدعي أن يكون لها هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه الشهوية والغضبية، فإذا انقهرت عنها وانقادت وخدمت إيّاها في تحصيل مآربها الدنيّة كان ذلك موجب شقاوتها وتألّمها وحسرتها، لكن كان إقبالها على البدن وشواغله ينسبها عن أمر عاقبتها ويشغلها سكر الطبيعة عن الإحساس بفضيحتها. (شهر، ٢٥٢، ٨)

شقاوة عقلية

- إمّا الشقاوة العقلية التي بإزاء السعادة الحقيقية العقلية، فهي إما بحسب الهيئات البدنية من المعاصي الحسّية الشهوية والغضبية، وإما بحسب الجحود للحقّ وإنكار العلوم الحقّة الحكمية والعصبية باختيار بعض المذاهب والآراء، مع محبّة الرئاسة وطلب الجاه والتشوُّق إلى الكمال من دون الوصول إليه. (مبع، ٣٦٦، ١٦)

- أمّا القسم الثاني من الشقاوة العقلية، فهو، النقص الذاتي للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب شوقًا لنفسه إليه ثم تارك الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتسابًا ما، فقدت منه القوّة الهيولانية وحصلت له فعلية الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع، أو القول على العصبية والجحد فهي الداء العليا التي أعيت أطباء العقول والأرواح عن علاجها. (مبع، ٣٦٧، ١٢)

شكر المنعم واجب

- إنّ وجوب النظر أمر عقلي، كل عاقل يعلم من نفسه بحسب الغريزة العقلية التي أعطاه الله، والفطرة الأصلية التي فطر الناس عليها، ويكون حجّة الله على خلقه والقاضي بينه وبينهم أن شكر المنعم واجب، لأنّ في إهماله خطر سوء العاقبة وفي فعله الأمن والسلامة، والعاقل لا يختار الخطر على الأمن، ولا يرجّح احتمال الضرر على تيقّن السلامة. (نفس(٤)، ٥١، ١٥)

شكل

- في كل شكل أمور ثلاثة: أحدها الموضوع، والثاني حدّه أو حدوده، والثالث الهيئة الحاصلة فيه. فالمربّع مثلاً حقيقة ملتئمة من سطح وحدود أربعة وهيئة مخصوصة يسمّى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود، ولذلك لا يحمل عليه وعليها ولا شيء منهما يحمل عليه. (سفع(٢/ ١)، ١٧٣، ٦)

- لمّا كان الشكل من الأحوال التي تعمّ الأجسام كلها ذكره ها هنا فقال (ابن سينا): كل جسم فله شكل طبيعي لأن كل جسم متناه وكل متناه فهو متشكّل وكل متشكّل فله شكل طبيعي، فكل جسم فله شكل طبيعي، أمّا أنّ كل جسم متناه فلما مرّ، وأمّا أنّ كل متناه فهو مُتشكّل فلما مرّ أيضًا فلا حاجة إلى قوله فلأنه يحيط به حدّ واحد أو حدود فيكون متشكّلاً. وإنّما قلنا: كل متشكّل فله شكل طبيعي، لأنّا لو فرضنا ارتفاع تأثير القواسر بل الأمور الخارجة عمّا يتمّ به قوامه لكان على شكل معيّن لكونه على تناه مخصوص. وذلك الشكل إما أن يكون لطبعه، سواء كان بلا وسط أو بوسط مستند إليه أو لقاسر، لا سبيل إلى الثاني لأنّا فرضنا عدم القواسر، فإذن هو عن طبعه وهو المطلوب. (شهث، ٩٩، ٢٥)

شكل أول

- الأوسط إما محمول الصغرى وموضوع الكبرى، فهو الشكل الأول، لظهوره في نفسه وتبيين غيره به؛ والسياق الأتمّ، لإنتاجه جميع المطالب من المحصورات الأربع. فقد عُلم أن حمل القياس على أفراده بالتشكيك. أو بالعكس، فالأخير، لبعده عن الطبع وعدم التفطّن لقياسيّته إلّا بتجشّم، ولهذا أهمله المعلّم الأوّل. أو محمولهما، فالثاني، لموافقته الأول في أشرف مقدّمتيه التي لا تكون إلّا موجبة، وهي الصغرى. أو موضوعهما، فالثالث، لموافقته له في أخستهما التي لا تكون إلّا كلّية، وهي الكبرى. ويكاد الطبع يتفطّن لقياسيّتهما دون حاجة إلى بيان. ويشترك الثلاثة في أنّ النتيجة فيها ليست عن الجزئيتين ولا عن سالبتين ولا عن سالبة صغرى وجزئية كبرى، إلّا في سوالب هي في حكم الموجبات، كما أشرنا. (تنم، ٣٣، ٩)

- شروط الأول: إيجاب الصغرى وفعليتها، ليندرج الأصغر في الأكبر بالفعل؛ وكلّية

الكبرى، ليتعدّى الحكم من الأوسط إليه. فانحصرت ضروبه في أربعة؛ إذ كانت ستة عشر بحسب وجوه تراكيب الأربع المحصورات في إحدى المقدّمتين مع مثلها في الأخرى، فانحذفت بحذف أحد المتقابلين من الكيف أو الكمّ في إحداهما ثمانية وبحذف أحدهما في الأخرى أربعة. والشخص لا يبحث عنه في الحقيقيات؛ والإهمال مغلط. ولما كانت النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين كمًّا وكيفًا، فينتج الأول من الضروب من موجبتين كلّيتين، موجبة كلّية؛ والثاني من كلّيتين والكبرى سالبة، سالبة كلّية؛ والثالث من موجبتين والصغرى جزئية، موجبة جزئية؛ والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلّية كبرى، سالبة جزئية. (تنم، ٣٤، ١٠)

شكل ثالث

- الأوسط إما محمول الصغرى وموضوع الكبرى، فهو الشكل الأول، لظهوره في نفسه وتبيين غيره به؛ والسياق الأتمّ، لإنتاجه جميع المطالب من المحصورات الأربع. فقد عُلم أن حمل القياس على أفراده بالتشكيك. أو بالعكس، فالأخير، لبعده عن الطبع وعدم التفطّن لقياسيّته إلّا بتجشّم، ولهذا أهمله المعلّم الأوّل. أو محمولهما، فالثاني، لموافقته الأول في أشرف مقدّمتيه التي لا تكون إلّا موجبة، وهي الصغرى. أو موضوعهما، فالثالث، لموافقته له في أخسّهما التي لا تكون إلّا كلّية، وهي الكبرى. ويكاد الطبع يتفطّن لقياسيّتهما دون حاجة إلى بيان. ويشترك الثلاثة في أنّ النتيجة فيها ليست عن الجزئيتين ولا عن سالبتين ولا عن سالبة صغرى وجزئية كبرى، إلّا في سوالب هي في حكم الموجبات، كما أشرنا. (تنم، ٣٤، ٣)

- شروط (الشكل) الثالث: إيجاب الصغرى؛ وإلّا لجاز توافق الطرفين بأن سلب النوع وفصله عمّا يباين جنسه، وتباينهما بأن سلب أحد النوعين عن الآخر وحمل فصله عليه. وفعليتها، وإلّا لزم الاختلاف. وكلّية إحداهما، وإلّا لجاز أن يكون المحكوم عليه بالأصغر غير المحكوم عليه بالأكبر. فضروبه ستّة، لسقوط ثمانية بالشرط الكيفيّ واثنين بالكمّي. وهي الموجبتان من الكمّ مع الكلّيتين من الكيف، والموجبة الكلّية مع الجزئيتين منه؛ وكيفية الترتيب لا يخفى على الفطن. والنتيجة في الأوتار موجبة جزئية، وفي الأشفاع سالبة جزئية. وما لزمت كلّية ولو في الأولين، فما ظنّك بغيرهما؟ لاحتمال كون الأصغر أعمّ من الأوسط المساوي للأكبر، أو المشارك له في الاندراج تحت الأصغر؛ فامتنع إيجاب الأخصّ لجميع الأعمّ أو سلبه عنها. (تنم، ٣٧، ٦)

شكل ثانٍ

- الأوسط إما محمول الصغرى وموضوع الكبرى، فهو الشكل الأول، لظهوره في نفسه وتبيين غيره به؛ والسياق الأتمّ، لإنتاجه جميع المطالب من المحصورات

الأربع. فقد عُلم أن حمل القياس على أفراده بالتشكيك. أو بالعكس، فالأخير، لبعده عن الطبع وعدم التفطّن لقياسيّته إلّا بتجشّم، ولهذا أهمله المعلّم الأوّل. أو محمولهما، فالثاني، لموافقته الأول في أشرف مقدّمتيه التي لا تكون إلّا موجبة، وهي الصغرى. أو موضوعهما، فالثالث، لموافقته له في أخصّهما التي لا تكون إلّا كلّية، وهي الكبرى. ويكاد الطبع يتفطّن لقياسيّتهما دون حاجة إلى بيان. ويشترك الثلاثة في أنّ النتيجة فيها ليست عن الجزئيتين ولا عن سالبتين ولا عن سالبة صغرى وجزئية كبرى، إلّا في سوالب هي في حكم الموجبات، كما أشرنا. (تنم، ٣٤، ١)

- شروط (الشكل) الثاني: بحسب الكيف اختلافهما فيه، وإلّا لزم اختلاف النتيجة الموجب للعقم. وبحسب الكمّ كلّية الكبرى؛ وإلّا لجاز توافق الطرفين، كما إذا سلب أحد النوعين عن الآخر وحمل على بعض جنسهما، أو حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه؛ وتباينهما أيضًا، كما إذا حمل النوع المسلوب عن الآخر على بعض فصله، أو سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع آخر... فضروبه أيضًا أربعة، لخروج ثمانية من المحتملات الستّة عشر بالشرط الأول وأربعة بالثاني: فالأوّل من كلّيتين مع إيجاب الصغرى وسلب الكبرى، والثاني منهما عكسًا؛ ونتيجتهما سالبة كلّية. والثالث من مختلفتين كيفًا وكمًّا مع الإيجاب والجزئية في الصغرى، والرابع منهما مع تبديلهما؛ والنتيجة سالبة جزئية. (تنم، ٣٥، ٨)

شكل طبيعي للبسيط

- اعلم أنّ الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة، إذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل إلّا فعلًا متشابهًا، واتّفاق البسائط في الشكل المستدير لا يدلّ على اتفاقها في الطبيعة لأن اختلاف المعلومات وإن أوجب اختلاف العلل ولكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها ولا يجوز مع ذلك استنادها إلى الجسمية المشتركة لأنها من حيث هي معيّنة متأخّرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبائع فلا بدّ من استنادها إلى الطبائع من هذه الحيثيّة. أقول: وها هنا شيء آخر وهو أن البسائط وإن اشتركت في أصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة تخالفًا نوعيًّا كما بيّن في موضعه، فلا بدّ لها من علل مختلفة بالنوع وما هي إلّا طبائع تلك الأجسام التي هي عين صورها النوعيّة. (شهث، ١٠٠، ١٤)

شكل القياس

- التأليف (القياس) يسمّى "قرينة" و"ضربًا"؛ وكيفيّة وضع الأوسط عند الطرفين "شكلًا"؛ والقرينة بالنسبة إلى اللّازم عنها لذاتها "قياسًا"؛ واللازم بالنسبة إليها بعد اللزوم "نتيجة"، وقبله "مطلوبًا". (تنم، ٣٣، ٧)

شم

- في الشمّ: وهو ألطف من الذوق كما أنّ الذوق ألطف من اللّمس، وهذه الثلاثة أكثف المشاعر وأغلظها، ومدرَكات هذه القوّة هي الروائح بملاقاة الهواء المتكيّف بها للخيشوم، فالشمّ أيضًا يحصل بالمماسّة. فهذه القوّة أيضًا شبيهة بالملامسة، فكأنّها ضرب من اللّمس ونسبتها في اللطافة إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللّمس. (سفع(٤/ ١)، ١٦٧، ٦)

شمال ويمين، قدّام وخلف

- الأربع (الشمال واليمين، القدّام والخلف) الباقية فإنّها ليست بحقيقية، فإنّ كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقية، بل باعتبار إضافتها إلى ما هو خارج عنها، بل كل منها عند التحقيق جهة فوق أو تحت اعتبرت معها إضافة إلى شيء تارة فصارت بها جهة، وإلى مقابل ذلك الشيء أخرى فصارت بها جهة أخرى مقابل للجهة الأولى، ولهذا يتبدّل تلك الإضافات، فإن اليمين مثلًا بالحقيقة جهة فوق أو تحت اعتبر كونها واقعًا فيما يلي أقوى جانبي الإنسان، وكذا اليسار إنما هي أحديهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي أضعف الجانبين، ولهذا ينقلب اليمين يسارًا وبالعكس بانقلاب الإضافتين، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: وبيانه - أي بيان كون الفلك مستديرًا - أن ها هنا جهتين متقابلتين لا تتبدّلان إحداهما فوق والأخرى تحت. (شهث، ١٣٥، ٨)

شهادة

- العالَم صورة الحقّ واسمه، والغيب معنى الاسم الباطن، والشهادة معنى الاسم الظاهر. (شهر، ٤٣، ١٠)

شهداء

- "الشهداء" جمع شهيد من "الشهود" وهو الحضور، سواء كان في العين أو في العلم، بالذات أو بالتصوّر. ومنه قيل للمقتول في سبيل الله "شهيد" لأنّه يحضر ما كان يرجوه أو الملائكة حضروه، ويطلق على القائم بالشهادة والناصر والإمام، فكأنّه سمّي به لأنّه يحضر النوادي ويبرم بمحضره الأمور. (تفسق(٢)، ١٣٧، ٢٢)

- إنّ رتبة الشهداء إنّما يحصل لأجل إنّهم جرّدوا أنفسهم عن التعلّق بالحياة الجسماني ابتغاء لوجه الله ونصرة لأوليائه في نيّة إظهار شريعته وخرجوا عن الدنيا عند تكلّف هذه الحالة، ففازوا بالنعيم الأبدي. (تفسق(٦)، ٢٣٣، ١١)

شهوة

- أن يكون له (الحيوان) ميل إلى ما يوافقه يسمّى شهوة، ونفرة عمّا يخالفه يسمّى كراهة، ليطلب بالشهوة الملائم، ويهرب بالكراهة المنافي. ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحرّكة وإن كفّت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان؛ لكن لا يكفي في كمال وجود الإنسان الذي هو أشرف أنواع الحيوانات. (سفع(٤/ ١)، ١٥٨، ٢٠)

شهود الآخرة

- هذا أنموذج لمعرفة أحوال الآخرة للنفوس، فكل نفس إنسانية سواء كانت سعيدة أو شقيّة، فهي إذا انقطعت تعلُّقاتها بالبدن وخلت ولخراب البيت ارتحلت، صارت حواسُّها الباطنية لإدراك الأمور الآخرة، أشدّ وأقوى، فيشاهد الصور العينية الموجودة في الآخرة، ولا يختصُّ شهود الآخرة بنفس دون نفس، إذ كلّ نفس قطعت التعلّق بالبدن اختياريًّا كان أو اضطراريًّا، يجب لها انكشاف الأمور المناسبة إيّاها التي هي من نتائج الأعمال والأفعال، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢) فكل نفس يظهر لها هناك حسب اكتسابها في الدنيا من الأخلاق والملكات الكريمة والكريهة الحاصلة لها من أعمالها وأفعالها، أما صور حسنة بهيئة، كالجنّات والأنهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكلّلة باليواقيت واللؤلؤ والمرجان، أو صور قبيحة مؤلمة موحشة من الحيّات والعقارب والنيران والجحيم والزّقوم وتصلية جحيم. (مبع، ٤٢٩، ١٧)

شهود روحي

- أمّا الكشف المعنوي، المجرّد من صور الحقائق، الحاصل من تجلّيات الاسم العليم الحكيم، وهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية، فله أيضًا مراتب، أو لها ظهور المعاني في القوة المفكّرة من غير استعمال المقدّمات وتركيب القياسات، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها، ويُسمّى بالحدْس، ثم في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة، ويسمّى بالنور القدسي، والحدس من لوامع أنواره، فهي أدنى مراتب الكشف، ثم في مرتبة القلب ويسمّى بالإلهام، إن كان الظاهر معنى من المعاني، لا حقيقة من الحقائق وروحًا من الأرواح، وإلّا فيكون مشاهدة قلبية، ثم في مقام الروح ويسمّى بالشهود الروحي، وهي بمثابة الشمس المنوّرة لسموات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد، فهو بذاته أخذ من الله العليم الحكيم المعاني الحقيقية من غير واسطة على قدر استعداده، أي قوّة قبوله الأصلي، ويفيض على ما تحته من القلب وقواه العالية والسافلة. (مفغ، ١٥١، ١٦)

شهود عيني

- إنّ علمه تعالى بالأشياء لو كان بالصور القائمة بذاته تعالى، وكل صورة عقلية، ولو تخصَّصت بألف تخصيص، لا يمتنع لذاتها الشركة فيها. لأن مناط الجزئية كما حقّق في مقامه إمّا الإحساس أو العلم الحضوري. فيلزم أن لا يعلم الجزئيات بجزئيّتها - لا الكائنات الفاسدات ولا الإبداعيات - إلّا بصورها الذهنية، ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجودها العيني. ونفي هذا النحو الشهود العيني عنه تعالى في غاية السخافة، فإنّ جميع الموجودات الكلّية والجزئية فائضة عنه، وهو مبدأ لكل وجود، عقليًّا كان أو

حسّيًّا، ذهنيًّا كان أو عينيًّا. وفيضانها عنه لا ينفكّ عن انكشافها لديه، كما مرّ ذكره. (مبع، ١٠٥، ٢٧)

شوق

- إنّ معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه، فإنّ العادم لأمر ما رأسًا لا يشتاقه ولا يطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل، وكذا الواجد لأمر ما لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل، فالواجب سبحانه إذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام، وهو بريء من أنحاء النقص مقدّس عن شوائب القصور في الوجود والذات، فمحال أن يلحقه تشوّق إلى شيء ويعتريه طلب وحركة إلى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق التمام يليق به أن يُشتاق إليه ويعشقه كل من سواه، وكذا العقول الفعّالة لكونها مفطورة على كمالاتها، مجبولة على فضائلها التي يليق بمرتبة كل منها، ماثلة بين يدي قيّومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها. (سفع(١/ ٢)، ٢٣٧، ١٢)

- في الإرادة: وهي في الحيوان من الكيفيّات النفسانية ويشبه أن يكون معناها واضحًا عند الفعل غير ملتبس بغيرها إلّا أنّه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة، كما أنّ مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة، ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يُضرّه، وفسّرها المتكلّمون بأنها صفة مخصّصة لأحد طرفي المقدور، وقيل هي في الحيوان شوق متأكّد إلى حصول المراد، وقيل إنّها مغايرة للشوق المتأكّد، فإنّ الإرادة هي الإجماع وتصميم العزم، إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا، والفرق بينهما بأنّ الإرادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي. (سفع(٢/ ١)، ١١٣، ٢٢)

- ممّا يدلّ على أنّ الشوق يستلزم الوصول، إنّ الشوق عبارة عن الحركة إلى تتميم الكمال وما من موجود إلّا وله ضرب من الخيرية والكمال إذ له حظٌّ من الوجود، والوجود قد ثبت أنّه خير ومؤثّر ففي كل موجود عشق إلى ذاته. وما من موجود في عالَم الإمكان إلّا ولوجوده غاية كمالية وشوق إلى تحصيل تلك الغاية كما بيّن في مباحث الغايات في العلم الإلهي. (تفسق(١)، ٤٥، ١٨)

- الشوق: وهو توجّه نفساني جبْلي إلى الشيء المرغوب فيه طلبًا وهربًا، مبدئه قوّة حيوانية ذات شعبتين، إحداهما شهوية للطلب، والأخرى غضبية للهرب. (تفسق(٤)، ٢١٩، ١٥)

- يدلّ على مغايرة الشوق للإدراك تحقّق الإدراك بدونه، وعلى مغايرة الشوق للإجماع أنه قد يكون شوق ولا إرادة. والحقّ أنّ التغاير بينهما بحسب الشدّة والضعف لا غير، فإنّ الشوق قد يكون ضعيفًا ثم يقوى فيصير عزمًا فالعزم كمال

الشوق. (مبع، ٢٣٤، ١٣)

- ما يرد على القلب أولًا هو المُسمّى بالخاطر، وهو صورة علمية، كما لو خطر له مثلًا صورة امرأة وأنّها وراء ظهره في الطريق، لو التفت إليها لرآها. والثاني هيجان الرغبة إلى النظر، وهو حركة الشهوة التي في الطبع، المسمّاة بالشوق، فهذا يتولّد من الخاطر الأول، ويُسمّى ميل الطبع أيضًا، ويُسمّى الأول حديث النفس، إذ قلّما ينفكّ الإنسان في مثل تلك الحالة عن المحادثة مع نفسها. والثالث حكم القلب بأن هذا ينبغي أن يفعل، أي ينبغي أن ينظر إليها، فإنّ الطبع إذا مال لم تنبعث الهمّة والنيّة، ما لم تندفع الصوارف، فإنّه قد يمنعه حياء أو خوف من الالتفات، وعدم الصوارف ربما يكون بتأمّل، وهو على كل حال حكم من جهة العقل، ويُسمّى هذا اعتقادًا، وهو يتبع الخاطر والميل. والرابع تصميم العزم على الالتفات وجزم النيّة فيه، وهذا نسمّيه همًّا وقصدًا، وهذه الهمّة قد يكون لها مبدأ ضعيف، ولكن إذا أصغى القلب إلى الخاطر الأول حتى طالت محادثته للنفس، تأكّدت هذه الهمّة وصارت إرادة مجزومة، فإذا انجزمت، فربما يقدّم بعد الجزم فيرتكب العمل، وربما يقف بعارض ولا يعمل به ولا يلتفت إليه، وربما يعوقه عائق فيتعذّر عليه العمل. (مفغ، ٢١٤، ٢١)

شوق الهيولى

- إنّ للهيولى بحسب استعدادها للأشياء شوقًا إلى الأشياء، وما ادّعى أنّ لها شوقًا إلى كافّة الصور في كل واحد من الأزمنة وبكل من الاعتبارات حتى يقال إنّ الشوق ليس إلّا لمّا لم يحصل بعد من الأمور التي يمكن حصولها، فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورة ما لخلوّها في ذاتها عن صورة، وإذا تحصّلت بصورة فبحسب اعتبار تحصّلها الخارجي بتلك الصورة المكمّلة لها نوعًا لها وسلوة اطمئنان، وغنًى وعدم تشوّق، بل الشوق حاصل لها عند تنوّعها وتحصّلها بتلك الصورة إلى ما يزيد عليها من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فإنّ كل صورة حصلت للهيولى ليست ممّا يغنيها عن الافتقار إلى كافّة الصور، بل إنّما كفت حاجتها إلى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة إلى سائر الصور، كامرأة لا تكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكّة ودغدغة إلى رجل بعد رجل ما دامت هي هي، كذلك حال الهيولى بالقياس إلى الصور من حيث تشوّقها إلى التلبّس بها والاستكمال لورودها، فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرّية ما يكون في الإمكان بإزائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوة إلى الفعل إلّا قدر متناه، وهكذا تترقّى في الاستعدادات بحصول الكمالات الإضافية وفيضان الخيرات النسبية، ويكون بحسبها التشوّق المناسب لها إلى أن ينتهي إلى الكمال النفسي على مراتبه، والكمال

العقلي على مراتبه إلى أن يصل إلى الكمال الأتم والخير الأقصى والصورة بلا شوب مادة، والفعلية بلا قوّة والخير بلا شرّ، والوجود بلا عدم، فيقف عنده الحركات، ويسكن لديه الاضطرابات وتطمئنّ به الانزعاجات، وينقطع له الأشواق ويتمّ فيه الخيرات. (سفع(١/ ٢)، ٢٤٢، ٢٢)

شوق وعشق

- بالجملة، الشوق يصحبه قصور، وأمّا العشق فقد يتقدّس ويتعالى عن الشوائب. فالأول عاشق لذاته معشوق لذاته، عَشِق أو لم يعشق. لكنه معشوق لذاته من ذاته، ومن غيره وهو جميع الموجودات المفتقرة إليه. إذ ما من موجود إلّا وله عشق غريزي وشوق طبيعي إلى الخير المطلق والنور المحض، بلا شوب شرّية وظلمة ونقص وآفة. (مبع، ١٥٢، ١٣)

شوقية

- القوّة الشوقية وهي الرئيسة في القوى المحرّكة الفاعلة كما أن الوهم هي الرئيسة في القوى المدركة الغائية. (مبع، ٢٣٤، ٥)

شيء

- الشيء إمّا ماهيّة أو وجود، إذ المراد بالماهيّة غير الوجود، ولا محالة يكون أمرًا يعرضه الكلّية والإبهام فنقول: كل ما هو غير الوجود وإن أمكن أن يكون سببًا لصفة، ويكون صفته سببًا لصفة أخرى، لكن لا يمكن أن يكون سببًا لوجوده، فإنّ السبب متقدّم بالوجود ولا شيء من غير الوجود بمتقدّم بالوجود على الوجود، وهذا مما ينبّه على أنّ الواجب الوجود ليس غير الوجود، فإنّ الذي هو غير الوجود لا يكون سببًا لوجود، فلا يكون سببًا لوجوده فلا يكون موجودًا بذاته، فلا يكون واجب الوجود بذاته، بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته. (سفع(١/ ١)، ١٠١، ١٩)

- إنّ الشيء قد يكون بحسب حقيقته وماهيّته من الأمور العقلية، وبحسب تشخّصه من الأمور المفتقرة إلى المادة وانفعالها، كالجواهر الصورية التي تقوّم المادة وعوارضها بحسب سنخ تجوهرها، وأمّا بحسب تعيّنها الخاص وعوارض تعيّنها فهي مما تقوّمها المادة وانفعالاتها. (تفسق(٦)، ٣١، ١٩)

- إنّ الشيء إمّا أن يكون مقارنًا لأمور غريبة عن ماهيّته مقارنة مؤثّرة فيه، كمقارنة الإنسانية في الخارج للوضع والمقدار وغير ذلك؛ فإنّه لو انفكّت عنها لانعدمت. أو مقارنة غير مؤثّرة، كمقارنة السواد للحركة، حيث لا يرتفع أحدهما برفع الآخر. وأمّا أن يكون مجرّدًا عمّا سواه من الأغشية واللبوسات كالإنسانية المطلقة المطابقة لأفرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والأين والمتى. ولو لم تكن الإنسانية الذهنية مجرّدة عن مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيهما. وكل حقيقة يلحقها أمر

غريب عن ذاتها فإنّما يلحقها لا لذاتها بل لحيثيّة استعدادية تلحقها وإلّا لم يتخلّف عنها. (مبع، ٧٨، ١٢)

- بالجملة كل حقيقة نوعية فإنّما هي تلك الحقيقة بعينها بصورتها لا بمادّتها، فإن مادّة الشيء هي قوّة حاملة لحقيقة ذاتها، فالشيء شيء بصورته لا بمادّته. (مبع، ٣٨٣، ١٧)

شيء به التجدد

- إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا لا الشيء الخارج عنها إليه، وهو معنى نسبي، والأمور النسبية والإضافية تجدّدها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدّد ما نسب إليه وثباته فضلًا عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدّد؛ فهاهنا ثلاثة أشياء تجدّد شيء وشيء به التجدّد وشيء متجدّد، والأول معنى الحركة، والثاني المقولة، والثالث الموضوع، وكذا خروج الشيء من القوّة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوّة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث. (سفع(١/ ٣)، ١٠٩، ٦)

شيء متجدّد

- إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا لا الشيء الخارج عنها إليه، وهو معنى نسبي، والأمور النسبية والإضافية تجدّدها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدّد ما نسب إليه وثباته فضلًا عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدّد؛ فهاهنا ثلاثة أشياء تجدّد شيء وشيء به التجدّد وشيء متجدّد، والأول معنى الحركة، والثاني المقولة، والثالث الموضوع، وكذا خروج الشيء من القوّة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوّة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث. (سفع(١/ ٣)، ١٠٩، ٧)

شيئية

- اعلم أنّ الشيئية وإن كانت بحسب المفهوم أعمّ من الوجود، إلّا أنّه يساوق الوجود بحسب التحقّق وجماعة ممّن جعلها أعمّ تحقّقًا منه خرجوا إلى خيالات عجيبة فقالوا: المعدوم الممكن شيء وهو ثابت لكونه محكومًا عليه بأحكام صادقة توجب تمييزه عن غيره وليس بموجود فيكون ثابتًا، وسلّموا إنّ المحال منفي وإنّه لا واسطة بين النفي والإثبات، وربما أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم ممّا سمّوه حالًا وبناء هوساتهم على الغفلة من عالَم الغيب وما فيه من الأمور الذهنية الغائبة عنهم، ولم يعلموا إنّ التفرقة بين المعدومين عن الأعيان باعتبار ما أضيف إلى المتصوّر الموجود في الذهن من مفهوميهما، فإنّ ما ليس له وجود لا في الذهن ولا في العين فالتصديق عليه تحكّم وهذيان، والإخبار عنه ممتنع. (تفسق(٢)، ٣٥، ٣)

- مفهوم الوجود نفس التحقّق والصيرورة في الأعيان أو في الأذهان وهذا المفهوم العام

البديهي التصوّر عنوان لحقيقة بسيطة نوريّة وهو أبسط من كل متصوّر وأول كل تصوُّر وهو متصوّر بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته. فإذا أريد تصويره للغفلة عنه فإنما يراد؛ تصويره ذلك على سبيل التّنبيه والإخطار بالبال، فلا بأس بإيراد أسماء مرادفة لاسمه في تعريفه كالثابت والحاصل وغير ذلك ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات. وحقيقته أمر بسيط منبسط على الممكنات زائد في التصوّر على الماهيّات. ليس هو بجوهر في ذاته، ولا عرض ولكن وجود الجوهر، جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض، عرض بنفس عرضية ذلك العرض. وهو مساوق للشيئية، منقسم إلى الذهني والخارجي، متكثّر، بتكثّر الموجودات. ولا واسطة بينه وبين العدم ولا تمايز بين الإعدام ولا تأثير للمعدوم بما هو معدوم وإذا حمل او جعل رابطة؛ تحصل مواد ثلاثة: الوجوب، والامتناع والإمكان. ولا يمكن انقلابها إذا كانت ذاتية وقد يكون الأولان بالغير دون الثالث. (مبع، ١١، ٤)

شيئية الأشياء

- إنّ لكل موجود قبل وجوده الظهوري أطوارًا من الكون، وللأشياء مواطن ومكامن يشار إلى بعضها بقوله صلى الله عليه وآله: إنّ الله خلق الخلق في ظلمة، ونعلّها المشار إليها بالنون، والنون الدواة، وهي مجمع سواد المداد، والله أعلم بأسراره، نعم ذلك الخلق وهو المعبّر عنه بالشيئية دون الوجود، ليس عن سؤال منهم ولا بأمر منه يلقيه إليهم، بل هو بحسب صفاته وأسمائه مُشَيِّئ الأشياء، كما هو بحسب فعله وجوده موجد الموجودات ومظهر الهويات، فشيئية الأشياء إنّما هي برحمة الصفة لا برحمة الفعل، وصفات الله لا يعلّل، فافهم والله يهديك سواء السبيل. (مفغ، ٢٠٦، ١٠)

شيئية للممكن

- اعلم أنّ الشيئية للممكن تكون على وجهين: شيئية الوجود وشيئية الماهيّة وهي المعبّرة عندهم بالثبوت، فالأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم. والثانية عبارة عن نفس معلوميّة الماهيّة وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه. والحكم بها عليه بحسب نفس هويّة ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجًا أو ذهنًا من غير تخلّل جعل وتأثير في ذلك، ومن غير انفكاك هذه الشيئيّة عن نفس الوجود كما زعمته المعتزلة، بل على ما هو رأي المحصّلين من المشائين، وقد علمت أنّ موجوديّة الماهيّات ليست بأن يصير الوجود صفة لها بل بأن تصير معقولة من الوجود ومتّحدة به، فالمشهود هو الوجود، والمفهوم هو الماهيّة كما مرّ ذكره مرارًا، وبهذه الشيئية يمتاز ماهيّة الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع أمرَ كُنْ فيدخل في الوجود بإذن ربّها. (سفع(١/٢)، ٣٤٧، ١٩)

شيئية المعدوم

- أمّا مذهب "المعتزلة" القائلين بأنّ المعدوم شيء وأنّ المعدومات في حال عدمها متفكّة عن الوجود متميّزة بعضها عن بعض وأنّه مناط علم الله (تعالى) بالحوادث في الأزل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الرأي. والكتب الكلامية والحكمية متكفّلة بإبطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم. (سفع(٣/١)، ١٨٢، ١٩)

شيئية المعدومات

- قد علمت بطلان شيئية المعدومات وإنّ الماهيّات تابعة للوجودات . (سفع(١/ ٢)، ١٣٥، ١٤)

شيئية ومعلومية وموجودية

- كل هويّة سواء كانت واجبة أو ممكنة فلا بدّ لها من لوازم عقلية وفروعات هي معاليله كالشيئية والمعلولية والموجودية وخصوصًا الهويّة التي أصل الهويّات ومنبع كل إنّية ووجود ومنشأ كل مفهوم ومهيّة، فإذا الذات الإلهية لها أشعّة وأنوار وأضواء وآثار كيف والوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره. (سفع(٢/٢)، ٢٠٤، ١٧)

شيطان

- أمّا الشيطان: ففيه قولان: أحدهما إنّه مأخوذ من البُعد. يقال: شيطن دارُك. أي بعد فلا جرم سمّي كل متمرّد من جنّ أو إنس أو دابّة شيطانًا، لبُعده عن الرشاد والسداد. ذكروا: أنّ بعض الخلفاء ركب برذونًا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد إلّا تبخترًا فنزل فقال: ما حمّلتموني إلّا على شيطان. الثاني إنّه مشتقّ من شاط يشيط: إذا بطل. ولمّا كان كل متمرّد كالباطل في نفسه لكونه مبطلًا لمصالح نفسه سمّي شيطانًا. (تفسق(١)، ٤، ١٠)

- إنّ لله تعالى في العالم مخلوقين هما مؤثّران آخران في قلوب بني آدم فوق ما ذكرنا من المبادئ الأربعة، أحدهما بالخير والسعادة والآخرة بالشرّ والشقاوة، اسم أحدهما "الملك" وهو مخلوق من نور رحمة الله، والآخر "الشيطان" وهو مخلوق من نار غضبه. وإلى هاتين الصنفين وقعت الإشارة بقوله عليه وآله الصلاة والسلام "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلّبه كيف يشاء". (تفسق(٤)، ٢٢١، ١٠)

- كذلك لأنوار القلب وظلماته سببان مختلفان: فسبب الخواطر الداعي إلى الخير في عرف الشريعة يسمّى "مَلَكًا" وسبب الخواطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى "شيطانًا" واللطف الذي يتهيّأ به القلب لقبول إلهام الملك يسمّى "توفيقًا" والذي به يتهيّأ لقبول وسوسة الشيطان يسمّى "اغواءًا" و"خذلانًا" فإنّ المعاني المختلفة تحتاج إلى أسامي مختلفة. (تفسق(٤)، ٢٢٧، ١٣)

- اعلم أنّ الشيطان - كما حقّقناه في كتاب المبدأ والمعاد - جوهر مجرّد الذات جسماني خلقت ذاته من الله تعالى بتوسّط العقول الفعّالة لأجل جهة إمكانية ظلمانية،

وذاته وإن كانت شرًّا محضًا، إلّا أنّها وجدت بتقدير الله لحكمة قضائية ومصلحة قَدَرية، فهو وإن كان من شأنه الغلط والتغليط، والضلال والإضلال، إلّا أنّ نسبته إلى الملائكة المقرّبين نسبة الوهم إلى القوّة العاقلة. وكما أنّ وجود الوهم في العالم الصغير الإنساني منشأ الغلط والكفر والتغليط - إلّا أنّه ضروري الوجود في إدراك الجزئيات، ويدفع ضرّه وشرّه بالحكمة والبرهان النيّر - فكذلك وجود الشيطان في العالم الدنياوي ضروري يوجب تعمير هذه النشأة الدنيوية، ويدفع شرّه وضرّه بنور الإسلام وطاعة الشريعة الإلهية. (تفسق(٥)، ٢٥٣، ١٧)

- سبب الخواطر الداعية إلى الخير يُسمّى في عرف الشريعة "مَلَكًا" وسبب الخاطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى "شيطانًا"، واللطف الذي به يتهيّأ القلب لقبول إلهام الملك يُسمّى "توفيقًا" والذي به يتهيّأ لقبول وسواس الشيطان يُسمّى إغواء وخذلانًا. (مبع، ٢٠٠، ٢٠)

- المَلَك في الشريعة عبارة عن خلق خلقه الله تعالى، شأنه إفاضة الخير وإفاضة العلم وكشف الحقّ والوعد بالمعروف، وقد خلقه وسخّره لذلك. والشيطان عبارة عن خلق شأنه ضدّ ذلك وهو الوعد بالشرّ والتخويف عند الهم في الخير بالفقر. (مبع، ٢٠١، ٢)

- سبب الخاطر الداعي إلى الخير يُسمّى مَلَكًا، وسبب الخاطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى شيطانًا، واللطف الذي به يتهيّأ القلب لقبول إلهام الملك يُسمّى توفيقًا، والذي يتهيّأ لقبول وسوسة الشيطان يُسمّى خذلانًا، والملك عبارة عن جوهر روحاني نوراني خلقه الله، شأنه إفاضة الخير وإفادة العلم وكشف الحقّ والوعد بالمعروف، وقد سخّره الله لذلك، والشيطان عبارة عن جوهر روحاني ظلماني شأنه ضدّ ذلك، وهو الوعد بالشرّ والأمر بالمنكر والتخويف عند الهم بالخير بالفقر ونحوه، فإذا سبقت هذه الأصول، فثبت وتحقّق أنّ الوسوسة ضدّ الإلهام، والشيطان مقابل الملك، والتوفيق وهو اللطف المهيّئ لقبول الإلهام في مقابلة الخذلان، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ (الذاريات: ٤٩)، فإنّ الموجودات كلها متقابلة مزدوجة إلّا الله تعالى، لأنّه لا مقابل له، بل هو الواحد الفرد الحقّ الخالق للأزواج كلها. (مفغ، ١٥٤، ٢٤)

- أمّا الأخبار فكثيرة، منها قوله صلى الله عليه وآله: أنّ الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم، وقوله صلى الله عليه وآله: ما منكم إلّا وله شيطان الحديث، ومنها ما روي عن أبي سعيد الخدري أنّه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ بالمدينة جنًّا قد أسلموا، فمن بدا لكم منهم فأذنوه ثلاثة أيام، فإن عاد فاقتلوه، فإنّه شيطان. (مفغ، ١٨٧، ٩)

- إنّ حقيقة الشيطان جوهر نفساني فاعل الشر، مبدأ الغلط في الاعتقادات، والفسوق والعصيان في الأعمال، منشأ الوسوسة والمكر والخديعة، وإرائة أشياء

لا حقيقة لها، وإبراز الباطل في صورة الحق، وذلك أن إبليس لما تمّت حيلته على آدم عليه السلام، ووصل بالأذية إليه ما وصل، ونال بغيته وبلغ منيته، وسئل ربه الأنظار إلى يوم يبعثون، فأجيب إلى يوم الوقت المعلوم، اتّخذ لنفسه جنّة غرس فيها أشجارًا وأجرى فيها أنهارًا، ليشاكل بها الجنّة التي أسكنها الله آدم، وقاس عليها قياسًا مغالطيًّا، وهندس عليها هندسة فانية مضمحلّة لا بقاء لها، كما يترآى في مرآة وقعت في محاذاة جنّات وأنهار وأبنية صور خيالية فانية، وجعل فيها مساكن أهله وذرّيته وأولياءه: ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ (النور: ٣٩)، وذلك أنّه كان من الجنّ. (مفغ، ١٩٢، ١٠)

ص

صادر

- إنّ الصادر من الجاعل وما هو المجعول بالذات والحقيقة من هاتين الأمرين - أعني الماهيّة والوجود - هو الوجود لا الماهيّة؛ لأنّ الماهيّة هي التي له من نفسه، والوجود هو الذي من غيره، والصادر ما يكون من غيره لا ما يكون من ذاته. ونحن قد أثبتنا هذه الدعوى ببراهين كثيرة قطعية في كتبنا وتعاليقنا ورسائلنا مما لا مزيد عليه. (جمن، ٢٢٤، ١٣)

صانع العالم

- إذا رجعنا إلى البراهين العقلية التي لا شكّ ولا ريب في مقدّماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على أنّ صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغيُّر، ولا انزعاج من حالة إلى حالة، ولا فتور في فاعليته، ولا إمساك في فيضه؛ ولا بخل في إحسانه، ولا توقّف على إرادة سانحة أو حضور وقت مناسب أو قصد إلى تحصيل مصلحة له أو لغيره، فإن من قصد في إيجاد شيء تحصيل مصلحة وإن كانت لغيره أو إيصال منفعة وإن كان إلى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله إلى غيره، لأنّ ذلك التحصيل أو الإيصال إن لم يكن أولى له من عدمه فلم يقصده، وإن كان أولى فهو بذلك محصل كمال لنفسه من غيره، إذ بدونه فاقد ذلك الكمال، فعلم أنّه تام الفاعلية تام الإرادة ليس في ذاته قصد زائد أو إرادة حادثة، فيجب كونه صانعًا فيّاضًا لم يزل ولا يزال باسطًا يده بالرحمة والعطاء في الآباد والآزال بلا قصور، إنّما القصور فينا إبناء عالم الدنيا والأجسام، وسكان قرية الهيولى الظالم أهلها، وهي دار الزوال والانتقال. (سفع(٣/ ٢)، ٣٢٧، ١٨)

صبر

- "الصَّبْر" في اللغة منع النفس محابَّها وكفّها عن هواها، ولا بدّ للصبر من قوّة في الإنسان بها يصبر عن الملتذّات، ويصبر على المعاصي لأنّ لكل فعل وأثر مبدأ لا محالة، ومبدأ الأفعال والانفعالات يسمّى عند أهل الحكمة "قوّة". ففي الإنسان قوّة تُسمّى بالصبر، تسمية للشيء باسم سببه، كما أنّ له قوّة تسمّى بالشهوة، وهاتان متقابلتان تقابل التضادّ - وسيأتي تحقيق التضادّ بينهما. (تفسق(٣)، ٢٧٧، ٤)
- اعلم أنّ الصبر منزل من منازل السالكين، ومقام من مقامات الدين. (تفسق(٣)، ٢٨٢، ٨)
- الصبر عبارة عن ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة، فإن ثبت حتى قهره واستمرّ على مخالفة الشهوة، فقد نصر حزب الله والتحق بالملائكة. (تفسق(٣)، ٢٨٦، ٦)

صحائف الأعمال

- إنّ الآثار الحاصلة في الأفعال والأقوال في القلوب والأرواح بمنزلة النقوش الكتابية في الألواح، ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (المجادلة: ٢٢). وتلك الألواح النفسيّة يقال لها صحائف الأعمال. وتلك الصور والنقوش الكتابيّة يحتاج في حصولها وانتقاشها في تلك الأرواح إلى المصوّر والكاتب، لأنّها معلولة، والمعلول لا ينفصل عن علّة قريبة من جنسه. فالمصوّرون والكتّاب هم الكرام الكاتبون، وهم ضرب من الملائكة المتعلّقة بأعمال العباد وأقوالهم. (رسر، ٢٨٩، ٢٠)

صحائف قَدَرية

- إنّ كل كتابة تكون في الألواح السماوية والصحائف القَدَرية فهو أيضًا مكتوب الحقّ الأول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الأعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والإثبات، وهذه الصحائف السماوية والألواح القدرية (أعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس المدبِّرات العلوية) كلها كتاب المحو والإثبات، ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها (أي طبائعها ونفوسها) أن تزول وتتبدّل، لأنّ مرتبتها لا تأبى ذلك - كما بيّنا في مباحث حدوث العالم - وتجدّد الطبائع والنفوس وسائر القوى المتعلّقة بالأجرام. والذي فيه يستحيل التغيُّر والتبدُّل إنّما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم أمره وقضائه السابق وعلمه الأزلي. (سفع(٣/١)، ٣٩٧، ٤)

صحة

- اعلم أنّه كما أنّ للأبدان صحّة ومرضًا ودواء وغذاء، فكذلك للقلوب صحّة ومرض ودواء وغذاء. وذلك لأنّ الصحّة عبارة عن صفة توجب صدور الأفعال عن موضوعها مستقيمة سليمة، والمرض صفة له توجب وقوع الأفعال عنه مختلّة. (تفسق(١)، ٣٩٥، ٦)

صحو بعد محو

- من دأب العاشق المسكين التوجّه إلى جناب معشوقه والتوصّل إلى صحبة محبوبه، فلهذا صار القمر سريع السير لا يمكث في منزل إلّا يوم واحد غالبًا، وربما يتخطّى يومًا واحدًا منزلين، لشدّة شوقه وسرعة سلوكه إلى جناب معشوقه، فيسير سيرًا حثيثًا حتى يرتقي من حضيض البعد والانفصال إلى أوج القرب والاتّصال، فإذا فني عن ذاته عند الانمحاق، وتنوّر بنور محبوبه في شدّة القرب والإشراق، قال بلسان حاله هذا المقال:

وكان ما كان مما لست أذكره
فظنّ خيرًا ولا تسأل عن الخبر

ثم إذا رجع إلى ذاته وعاد إلى الصحو بعد المحو، وسافر من الجمع إلى التفرقة والتفصيل، وأخذ منصب الخلافة والرسالة في إرشاد السالكين للسبيل، وبعث لهداية

المتوطنين في الظلمات، وتعليم النازلين في مراقد الجهالات، قاربت المقابلة الوضعية الحسّية، فانعكست إلى ذاته الأشعة الشمسية، وأضاءت ذاته بأنوارها بعد ما كان مظلمًا، وأنار جوهره بأشعّتها غبّ ما كان مغيمًا، قائلًا: "من رآني فقد رأى الشمس" وربما نطق:

إذا تغيّبت بدا وإن بدا غيّبني

فلما نظر إلى ذاته فما رأى شيئًا خاليًا من أنوار الشمس وعطاياها، فقال عند ذلك في غاية سكره: "أنا الشمس" لولا أن ثبّته الله بالقول الثابت مثل ما قال أبو بزيد والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد، وسكارى شراب المحبة والتوحيد، حيث كانوا أقمار سماء التفريد، ومرائي شمس الحقيقة والتمجيد، فلما أضاءت أراضي قلوبهم وصفحات وجوههم بنور الرب باحوا بالسرّ الخفي، أما لغاية السكر والوجد - فكلام المجانين يطوى ولا يروى - وأمّا للاشتباه بين المرآة والمرئي، أو لا ترى أنّ المرائي المتعدّدة المختلفة في الصقالة والكدورة والاستقامة والانحناء إذا تجلّت فيها صورة واحدة في حالة واحدة ظهرت فيها بحسبها، ولو كان تجلّيها في المرائي حلولًا أو قيامًا لما أمكن حلول شيء واحد في محال متعدّدة مختلفة (تفسق(٤)، ١١٦، ٥)

صدق

- "الصّدق" هو الإخبار عمّا يطابق الواقع، والمراد من الواقع ما في نفس الأمر. أي: وجود الشيء في نفسه - لا بتعمّل الوهم واختراعه، فـ"الأمر" بمعنى الشيء. (تفسق(٢)، ١٤٢، ١٤)

صدور الأشياء

- إنّ المعلول الأول مشتمل على أمرين: أحدهما الوجود وهو أمر بسيط صادر عن أمر بسيط هو المبدأ الأعلى، فالواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه بالذات إلّا واحد بسيط، لكن هذا الواحد البسيط مما يتحقّق في مرتبته أمران: أحدهما نفسه، والآخر هو الماهيّة؛ إذ لا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر وإلّا لكانت الماهيّة على أي التقديرين مجعولة، بل الوجود فيما عدا الواجب تعالى مجعول بحسب مرتبة ذاته بذاته، مصداق لحمل الماهيّة عليه، ويطابق للحكم بها عليه. فالمعلول من جهة وحدته الوجودي صادر عن العلّة الأولى، ومن جهة كثرته الواقعة فيه لا بالجعل واسطة لصدور الكثرة الخارجية. فالكثرة سب الكثرة، والوحدة سبب الوحدة، إلّا أن وجهة الوحدة في العلّة أقوى، ولهذا صارت الكثرة العقلية - أي التحليلية - في المعلول الأول تنشأ للكثرة التفصيلية فيما بعده، فصدر بتوسّط وجوده من المبدأ الأعلى عقل آخر، وبتوسّط ماهيّة منه فلك. وكما أنّ الماهيّة النوعيّة مشتمل على مفهومي جنس وفصل، فما يوجد من جهتها كالفلك يشتمل على مادة وصورة، وهكذا الكلام في صدور ثالث المراتب. فبهذا الطريق يمكن تصحيح صدور الأشياء عن المبدأ البسيط الأعلى. (جمن، ٢٢٥، ٢٥)

صدور واحد

- إذا نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بأنّه صدر عن الواحد الحقّ صدورًا واحدًا وجعلًا بسيطًا، وإذا نظرت إلى معانيه المفصّلة واحدًا واحدًا تحكم بأنّ الصادر منه أولًا هو أشرف أجزائه وأتمّ مقوّماته وهو العقل الأول إذ العقل هو كل أشياء كما مرّ ذكره، ثم باقي الأجزاء واحدًا فواحدًا على ترتيب الأشرف فالأشرف والأتمّ فالأتمّ وهكذا إلى أدون الوجود وأضعفه، فإذن تبيّن وتحقّق أنّ الإنسان الكبير والمجعول الأول شيء واحد بالذات والحقيقة فإذا قلت: العقل الأول فكأنك قلت: مجموع العالم وإذا قلت مجموع العالم فكأنك قلت: العقل الأول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية إلّا مجرّدالإجمال والتفصيل. (سفع(٣/ ٢)، ١١٧، ٢)

صراط

- الصراط طريق الحق ودين التوحيد الذي جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام ومتابعيهم عليه، وجميع المقامات السنيّة وأحوال السالكين في السير إلى الله وفي الله راجعة إليه، وعلم التوحيد أنفع العلوم وأنورها وأشرفها وأوثقها ونقاوتها وصفوتها، وهو المقصد الأقصى والمنزل الأعلى. (سري، ١٩٠، ٣)
- الصراط له وجهان: أحدهما أدقّ من الشعر والآخر أحدّ من السيف، والانحراف عن الوجه الأول يوجب السقوط عن الفطرة ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ﴾ (المؤمنون: ٧٤) والوقوف على الوجه الثاني يوجب الشقّ والقطع كما قيل وقف عليه شقّه. (سفع(٤/ ٢)، ٢٨٥، ١١)
- هذا الصراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نور اليقين للمارّين عليه إلى الآخرة، وبحسب شدّة نور يقينهم يكون قوّة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه؛ فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم وقوّة يقينهم وإيمانهم، لأنّ التقرّب إلى الله لا يمكن إلّا بالمعرفة واليقين، والمعارف أنوار، ولا يسعى المؤمنون إلى لقاء الله إلّا بقوّة أنوارهم وأنظارهم. (سفع(٤/ ٢)، ٢٨٦، ٢)
- أمّا الصراط فقد علمت أنّه طريق الجنّة وإنّه يتّسع في حقّ البعض ويضيق في حقّ البعض، وهو هاهنا معنى وفي الآخرة له صورة محسوسة، والناس بعضهم سائرون على صراط المستقيم، وبعضهم منحرفون عنه إلى طريق الجحيم. (سفع(٤/ ٢)، ٣١٥، ٦)
- اعلم إنّ الصراط لا يكون صراطًا إلّا بمرور المارّة عليه. وقد مرّت الإشارة إلى أنّ الخلائق كلها متوجّهة شطر الحقّ توجُّهًا غريزيًّا وحركة جبلية نحو مسبّب الأسباب، وفي هذه الحركة الجبلية لا يتصوّر في حقّهم الضلال والانحراف عمّا عيّن الله لكل منهم. والله آخذ بناصيته كما قال الله: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (هود: ٥٦).

(تفسق(١)، ١١١، ٧)

- الصراط وهو جسر ممدود بين منازل الأشقياء والسعداء أحدّ من السيف وأدقّ من الشعر، يخفّ عليه من استوى في الدنيا على الصراط المستقيم الذي يوازيه في الخفاء والدقّة وتعثّر به من عدل عن سواء السبيل إلّا من عفى عنه بحكم الكرم، وإنّهم عند ذلك يسألون عن أديانهم وأفعالهم فيسأل الله الصادقين عن صدقهم والمنافقين عن نفاقهم. (تفسق(٥)، ٢٢٢، ١٠)

- الصراط طريق الحق: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الشورى: ٥٢، ٥٣). وهو أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف. أما الدقّة فلأن الانحراف منه إلى أحد الطرفين يوجب الهلاك: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ (هود: ١١٣)، وأمّا الحدّة فلأن الوقوف عليه أيضًا مما يقتضي الهلاك، ومن وقف عليه شقّه. فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم حثّ عليه، ومن مرّ مستويًا على ذلك الصراط ولم يمل إلى أحد الجانبين وذلك لأجل تعوّده على التحفّظ عن الميل مدّة الكون في الدنيا حتى صار طبعًا له، فإن العادة طبيعة خامسة. (رسر، ٢٨٦، ١٤)

- أمّا الصراط فهو طريق الجنة يشتمل عليه الشرع الأنور وهو ههنا معنى وفي الآخرة له صورة محسوسة يقول الله لنا: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ (الأنعام: ١٥٣). (شهر، ٣١٠، ١٤)

- إنّ للنفس الإنسانية من مبدأ حدوثها إلى منتهى عمرها الدنيوي انتقالات نفسانية وحركات جوهرية لأجلها في نشأة ذاتيّة، فكل نفس صراط إلى الآخرة بوجه كما أنّها سالكة أيضًا بوجه، فالمتحرّك والمسافة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار، فالنفوس صراطات إلى العاقبة بعضها مستقيمة وبعضها منحرفة وبعضها منكوسة، والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة أو معطّلة، والواصلة بعضها سريعة وبعضها بطيئة، وأتمّ الصراطات المستقيمة نفس أمير المؤمنين عليه السلام ثم نفوس أولاده المقدّسين وذلك بحسب القوّتين العملية والنظرية وإليهما الإشارة في الحديث بصراط الدنيا وصراط الآخرة. (كتع، ٧١، ٢٠)

- الصراط طريق الحق ودين التوحيد، الذي جمع الأنبياء والرسل عليهم السلام ومتابعيهم، والصراط المستقيم الذي إذا سلكت أوصلك إلى الجنّة، هو صورة الهدى الذي أنشأته لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة من الأعمال القلبية، فهو في هذه الدار كسائر المعاني الغائبة عن الحواس، لا يشاهد له صورة حسّية؛ فإذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمدّ لك يوم القيامة جسرًا محسوسًا على متن جهنّم، أوله في الموقف وآخره على باب الجنّة. (مظه، ١٥٢، ٤)

صراط الله

- أول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسية وتعمير هذا القالب ليكون مسكنًا لقواها ومعسكرًا لجنودها، ثم إذا كملت هذه النشأة وعمّرت هذه المملكة وقويت جنودها أخذت في تحصيل نشأة ثانية ومنزل آخر فتوجّهت إلى عالم آخر هو أعلى من هذا العالم وأشرف وأقرب إلى بارئها، فهذا معنى صراط الله الذي فطر عليه الخلق، فالاستقامة عليها والتثبّت فيها هو الذي أراده الله من عباده وأرسل لأجله رسوله إليهم. (شهر، ٢٩١، ٣)

- اعلم أنّ أنبياء الله ورسله صراط الله في عالم الدنيا؛ فمن تخلّف عنهم هوى إلى دار الجحيم، فللصراط المستقيم وجهان: أحدهما أدقّ من الشعر والآخر أحدّ من السيف، فكذلك للنفوس الإنسانية وجهان وقوّتان علمية وعملية، فمن كمل قوتيه باكتساب المعارف الإلهية والاقتناء بالعلوم الربانية والاجتناب عن محارم الله ومناهيه، فقد تيسّر له العبور عن هذا الصراط كالبرق الخاطف. (مظه، ١٥٣، ٩)

صراط مستقيم

- إنّ الروح الإنسانية من جهة أن من شأنها أن يتجلّى فيها الأشياء مشابهة للمرآة، لكن هذه الحالة في أول الفطرة للنفس أمر بالقوة لكل أحد من الناس ثم يصير بمزاولة الأعمال والأفعال خارجة من القوة إمّا إلى الفعل والكمال، أو إلى البطلان والزوال. فإذا وقع الإنسان في السلوك العلمي والرياضة الدينيّة والتكاليف الشرعيّة التي هي بمنزلة تصقيل المرآة يخرج النفس من القوّة إلى الفعل ويصير عقلًا بالفعل بعدما كانت عقلًا بالقوة، فيكون كمرآة مجلوّة يتراءى فيها صور الموجودات على ما هي عليها، وإذا لم يقع في هذه الطريقة وهي الصراط المستقيم المذكور في القرآن ولم يخرج ذاته في طريق الآخرة بالتصفية والرياضة والتطهير والتنوير من القوة إلى الفعل، بل سلك مسلك الدنيا وصارت نفسه متدنّسة بدنس الشهوات، متنجّسة برجس الفسوق والسيّئات، بطلت فيه القوة الاستعداد، لأن يصير منوّرة بأنوار العلوم، ولأن يتجلّى فيها حقائق الأمثال والرسوم ولأن يكون عقلًا ومعقولًا بالفعل لا بالقوة. (سري، ٩، ١١)

- اعلم أنّ الصراط المستقيم كما قيل الذي أوصلك إلى الجنّة هو صورة الهدى الذي أنشأته لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة من الأعمال القلبية والأحوال، والتحقيق إنّه عند كشف الغطاء ورفع الحجاب يظهر لك إنّ النفس الإنسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم، وله حدود ومراتب إذا سلكه سالك متدرّجًا على حدوده ومقاماته أوصله إلى جوار ربّه داخلًا في الجنّة، فهو في هذه الدار كسائر الأمور الأخروية غائبة عن الأبصار مستورة على الحواس؛ فإذا انكشف الغطاء بالموت ورفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده، ويمدّ لك يوم القيامة كجسر محسوس على متن جهنّم أوله في الموقف وآخره على باب من أبواب الجنّة

يعرف ذلك من يشاهده. (سفع(٤/٢)، ٢٨٩، ٤)

- اعلم أنّ الصراط المستقيم الذي إذا سلكت أوصلك إلى الجنة هو صورة الهدى الذي أنشأته لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة من الأعمال القلبية، فهو في هذه الدار كسائر المعاني الغائبة عن الحواس لا يشاهد له صورة حسّية، فإذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمدُّ لك يوم القيامة جِسرًا محسوسًا على متن جهنم أوله في الموقف وآخره على باب الجنّة يعرف من يشاهده أنّه صنعتك وبنائك ويعلم أنّه قد كان في الدنيا جسرًا ممدودًا على متن جهنم طبيعتك. (شهر، ٢٩٢، ١٧)

- اعلم أنّ الصراط المستقيم الذي إذا سلكت أوصلك إلى الجنّة هو بعينه صورة هذه النفس الممدودة من مبدأ الطبيعة الحسّية إلى باب الرضوان، فهو في هذه الدار كسائر الحقائق الغائبة عن الأبصار لا تشاهد له صورة معيّنة، فإذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت ينكشف لك يوم القيامة جسرًا ممدودًا محسوسًا على متن جهنّم أوّله في الموقف وآخره على باب الجنّة، كل من يشاهده يعرف أنّه صنعك وبناؤك، ويعلم أنّه قد كان في الدنيا جسرًا ممدودًا على متن جهنّم التي قيل لها: ﴿هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ (ق: ٣٠) ليزيد في طول طبيعتك وعرضها وعمقها وهي ظلّ حقيقتك ذي ثلاث شعب، وهو ظلّ غير ظليل لا نعني جوهر ذاتك من اللهب لهب جهنّم، بل هو الذي يقودها إلى لهب الشهوات الكامنة نارها إلّا أنّ البارزة يوم القيامة لقوله: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾ (النازعات: ٣٦) إلّا أن يطفئها ماء التوبة المطهّرة للنفس عن المعاصي، وماء العلم المطهّر للقلوب عن رجس الجاهلية الأولى والثانية. (كتع، ٧٣، ٥)

- اعلم أنّ الصراط المستقيم الذي إذا سلك أوصلك إلى الجنّة، هو صورة الهدى الذي أنشأته لنفسك ما دمت عليه في عالم الطبيعة من الأعمال والأحوال القلبية، فهو في هذه الدار كسائر الأحوال الأخروية غائبة عن الحواس، ولا يشاهد له صورة حسّية، فإذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمدّ لك يوم القيامة جسرًا محسوسًا على متن جهنم، أوله في الموقف وآخره على باب الجنّة. (مفغ، ٦٤٦، ٦)

صرف وتأويل

- الحاصل أنّ الحقّ عند أهل الله، هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل، كما ذهب إليه محقّقوا - الإسلام وأئمة الحديث لما شاهدوه من سيرة السابقين الأولين، والأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، من عدم صرفها عن الظاهر، لكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حقّ الله. (مفغ، ٩٣، ٩)

صرف الوجود

- إنّ طبيعة الوجود وإن كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة، لكنها مختلفة بحسب

الماهيّات المتعدّدة كل منها مع مرتبة من مراتبه سوى الوجود الأول الذي لم يَشوبه ماهيّة أصلًا، لأنّه صرْف الوجود الذي لا أتمّ منه وهو الوجود غير المتناهي شدّة، وفوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا يحدّه حدّ، ولا يضبطه نعت ذاتي، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ (طه: ١١٠، ١١١). (رسش، ٣٢٧، ١٢)

- إنّ الوجود - كما مرّ - حقيقة بسيطة، لا جنس لها ولا فصل لها، ولا حدّ لها، ولا معرّف لها، ولا برهان عليه، وليس الاختلاف بين آحادها وأعدادها إلّا بالكمال والنقص، والتقدّم والتأخّر، والغنى والحاجة، أو بأمور عارضة كما في أفراد ماهيّة واحدة. وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، وهي حقيقة الواجبية البسيطة المقتضية للكمال الأتمّ، والجلال الأرفع، وعدم التناهي في الشدّة، إذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدّة، ليست هي صرف الوجود، بل مع قصور ونقص. (كمش، ٦٩، ٣)

صفات

- إنّ من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعًا سواءًا كان وجوده انضماميًا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الأعيان، أو انتزاعيًا كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة. وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به - بناءًا على طريقتنا من نفي وقوع الماهيّات في الأعيان ونفي مجعوليتها بل الواقع في الأعيان بالذات منحصر في الوجود ولا حظّ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان - وكون الماهيّات في الأعيان عبارة عن اتّحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذي ذهب إليه النافون للكلّي الطبيعي؛ ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلًا، إنّما وجودها العيني هو أنّها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص؛ كما أنّه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أنّ الجزئيّة لها صورة خارجيّة قائمة بزيد، فكذلك ليس معناه أنّ زيدًا في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل. (سفع(١/ ١)، ٣٣٤، ١٠)

- أمّا معرفة الصفات فالمجال للتفكّر فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع، لأنّها مفهومات عقلية يقع فيها الاشتراك، إلّا أنّها في الأول تعالى مصداقها ذاته بذاته، وفي غيره ليس كذلك، ولذا اشتمل القرآن على تفاصيلها في كثير من الآيات، كما في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (الحشر: ٢٤) وقوله: ﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾ (الحشر: ٢٣) وفي معرفة الصفات أيضًا غموض شديد، لأنّه لا يمكن معرفة بعض الصفات كالكلام إلّا لأهل البصائر الثاقبة، وكالسمع والبصر والاستواء على العرش والابتلاء والمماكرة

وغير ذلك مما لا يعرفه إلّا الراسخون في العلم. (مظه، ٦٤، ٩)

صفات الله

- أمّا الصفات، فالمجال للفكر فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع، لأنها مفهومات عقلية يقع فيها الاشتراك، إلّا أنّها فيه على وجه أشرف وأعلى، وأن مصداقها في الأول تعالى ذاته بذاته، وفي غيره ليس كذلك. ولأجل ذلك اشتمل القرآن على ذكر تفاصيلها في كثير من الآيات. (سري، ٢٣، ١٨)

- اعلم أنّ صفات الله مجرّدة، أي غير عارضة لماهيّة أصلًا، وكل صفة منه حق صمد فرد يجب أن يكون قد خرج فيه جميع كمالاته إلى الفعل لم يبق شيء منها في مكمن القوة والإمكان، لأنه لا جهة فيه سواه، فكما أن وجوده تعالى حقيقة الوجود من غير شوب عدم وإمكان، فيكون كل الوجود وكله الوجود، فكذلك جميع صفاته الكمالية التي هي عين ذاته، فعلمه حقيقة العلم، وقدرته حقيقة القدرة، وما هذا شأنه يستحيل فيه التعدّد، وإلّا لكان الشيء قاصرًا عن ذاته، فيكون علمه علمًا بكل شيء وقدرته قدرة على كل شيء، وإرادته إرادة لكل شيء، وهكذا في جميع ما له من الصفات. (سري، ٣٨، ٥)

- واجب الوجود وإن وصف بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها كما سنبيّن لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلّا وجود ذاته بذاته، فهي وإن تغايرت مفهوماتها لكنها في حقّه (تعالى) موجودة بوجود واحد كما قال "الشيخ" في "التعليقات" من أن الأول (تعالى) لا يتكثّر لأجل تكثّر صفاته لأنّ كل واحدة من صفاته إذا حقّقت تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فيكون قدرته حياته وحياته قدرته وتكونان واحدة، فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في سائر صفاته. وقال "أبو طالب المكي": "مشيئته (تعالى) قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات إذ لا اختلاف هناك" وسيأتي زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك مزلّة بعض الأقدام، وكما أنّ صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته (تعالى) وإن تغايرت مفهوماتها وإلّا لكانت ألفاظها مترادفة، فكذا صفاته الإضافية وإن كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم، لكن كلها إضافة واحدة متأخّرة عن الذات ولا يخلّ بوحدانيته كونها زائدة عليه فإنّ الواجب (تعالى) ليس علوّه ومجده بنفس هذه الصفات الإضافية المتأخّرة عنه وعمّا أضيف بها إليه، وإنّما علوّه ومجده وتجمّله وبهائه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحدية أي: يكون ذاته (تعالى) في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الإضافات، وكما أنّ ذاته بذاته مع كمال فردانيّته وأحديّته يستحقّ هذه الأسماء من العلم والقدرة والحياة من غير أن يتكثّر ويتعدّد حقيقة أو اعتبارًا وحيثية، لأنّ حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال "أبو نصر الفارابي": "وجود

كله، وجوب كله، علم كله قدرة كله، حياة كله' لا أنّ شيئًا منه علم وشيئًا آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته، ولا أنّ شيئًا فيه علم وشيئًا آخر فيه قدرة ليلزم التكثّر في صفاته الحقيقية، فكذا صفاته الإضافية لا يتكثّر معناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته، فمبدئيّته بعينها رازقيته وبالعكس، وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس، وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها إذ لو اختلف جهاتها وتكثّرت حيثياتها لأدّى تكثّرها إلى تكثّر مبادئها وقد علمت أنّها عين ذاته (تعالى). (سفع(٣/١)، ١١٩، ٥)

- إنّ جميع صفات الله المعلومة عند الخلق إمّا صفات الجلال وإمّا صفات الإكرام، أمّا الأولى فكقولنا إنّه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان. وهذا فيه وقيعة. كمن خاطب السلطان بأنّك لست أعمى ولا أصمّ ولا كذا وكذا وصار يعدّ أنواع المعائب والنقائص فإنّه يُنسب إلى إساءة الأدب ويستوجب الزجر والتأديب. وأمّا صفات الإكرام فككونه خالقًا للخلائق رازقًا للعباد. وهذا أيضًا فيه وقيعة من وجهين: الأول: إنّ كمال الصانع أجلّ وأعلى من أن يوصف بصنعه وخصوصًا الفيّاض الذي ليس فعله إلّا على سبيل الرشح والفيض. (تفسق(١)، ٤٣، ١٧)
- صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظائرهما، وهي عين ذاته بمعنى إن ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية أخرى كما أشرنا إليه سابقًا. ومنها إضافية محضة كالمبدئية والقبلية وغيرهما، وهي زائدة على ذاته متأخّرة عنه وعن ما أضيفت بها إليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه. فإن الواجب تعالى ليس علوّه ومجده بنفس هذه الصفات الإضافية، بل كونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات، وهو إنما هو كل بنفس ذاته، فعلوّه ومجده لا يكون إلّا بذاته لا غيره. ومنها سلبية محضة كالقدّوسية والفردية وأشباهها. والاتّصاف بها يرجع إلى سلب الاتّصاف بصفات النقص، وكما أنّ صفاته الحقيقية لا تتكثّر ولا تتعدّد ولا يكون فيها اختلاف إلّا بحسب التسمية، بل جميعها يرجع إلى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات، فذاته بذاته مع كمال فردانيته فيه وبساطته يستحقّ هذه الأسباب لا بأمر آخر غير ذاته. (شهث، ٣٤٨، ٢١)
- إنّ صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيّته حتى يكون له حدّ لم يكن فيه عالمًا أو قادرًا. (شهر، ١٣٨، ٩)
- إنّ صفاته تعالى عين ذاته تعالى... فهي على كثرتها وتعدّدها موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل. فكما أنّ وجود الممكن عندنا موجود بالذات، والماهيّة موجودة بعين هذا الوجود بالعَرَض لكونه مصداقًا لها، فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدّس، إلّا أنّ الواجب لا ماهيّة له. (كمش، ٥٤، ١٢)

- صفاته تعالى منها حقيقيّة كمالية كالجود والقدرة والعلم وهي لا تزيد على ذاته بل عين ذاته بمعنى أن ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها عنه ومصداق لحملها عليه. ومنها إضافية محضة كالمبدئية والمبدعية والخالقية وأمثالها وهذه زائدة على ذاته متأخّرة عنه وعمّا أضيف بها إليه تعالى. ولا يُخِلُّ بوحدانيّته كونها زائدة عليه، فإنّ الواجب تعالى ليس علوّه ومجده بنفس هذه الصفات الإضافية بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات، وهو إنّما هو كذلك بنفس ذاته. فإذن علوّه ومجده ليس إلّا بذاته لا غيره. ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية والأزلية وغيرها. والاتّصاف بها يرجع إلى سلب الاتّصاف بصفات النقص. وكما أن صفاته الحقيقية لا يتكثّر ولا يتعدّد ولا اختلاف فيها إلّا بحسب التسمية بل يكون كلها معنى واحدًا وحيثيّة واحدة وهي بعينها حيثيّة الذات فإن ذاته بذاته مع كمال فرديّته يستحقّ هذه الأسماء لا بحيثية أخرى وراء حيثية ذاته كما قاله المعلّم الثاني "وجود كله، وجوب كله، علم كله قدرة كله، حياة كله، لا أن شيئًا منه علم وشيئًا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته، ولا أن شيئًا فيه علم وشيئًا آخر فيه قدرة ليلزم التكثّر في صفاته الحقيقية". فكذلك صفاته الإضافية لا يتكثّر معناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته تعالى. وكذا صفاته السلبية، فإن إضافته إلى الأشياء وإن تعدّدت أساميها واختلفت لكن كلها يرجع إلى معنى واحد وإضافة واحدة هي قيوميّته الإيجابية للأشياء. (مبع، ٧٤، ١١)

- اعلم أنّ صفات الله مجرّدة غير عارضة لماهيّته أصلًا، وكل صفة منه حقّ صمد فرد، يجب أن يكون قد حصل فيه جميع كمالاته إلى الفعل، لم يبق منها شيء في مكمن القوة والإمكان؛ فكما أنّ وجوده تعالى حقيقة الوجود، فيكون كل الوجود وكله الوجود؛ فكذلك جميع صفاته الكمالية من ذاته، فعلمه حقيقة العلم، وقدرته حقيقة القدرة، وما هذا شأنه يستحيل فيه التعدّد، فعلمه علم بكل شيء وقدرته قدرة بكل شيء وإرادته إرادة لكل شيء ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنفال: ٤١)... فعلمه قدرته وقدرته علمه وإرادته كلاهما، فلا تغاير بين الصفات إلّا في المفهوم ونعم ما قال بهمنيار في التحصيل: "واجب الوجود كله علم، كله قدرة، كله إرادة" وقول أمير المؤمنين عليه السلام: "كمال التوحيد نفي الصفات" ليس المراد نفي معانيها عن ذاته وإلّا يلزم التعطيل وهو كفر فضيح، بل معناه نفي صفات زائدة على ذاته بحسب الوجود والحقيقة؛ فعلى هذا صحّ قول من قال: "إنّ صفاته عينه" كما هو مذهب الحكماء والمحقّقين، وصحّ قول من قال: "إنها غيره"، وصحّ قول من قال: "إنها لا عينه ولا غيره" كما هو مذهب الأشعريين؛ لو علم ما حقّقناه. فكن على بصيرة في هذا الأمر ولا تكن من الغافلين. (مظه، ٧٨، ٣)

- اعلم أنّ صفاته تعالى: منها حقيقية كمالية كالجود والقدرة والعلم، وهي لا تزيد على ذاته، بل هي عين ذاته بمعنى أنّ ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها عنه ومصداق لحملها عليه. ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية والأزلية وغيرها؛ والاتّصاف بها يرجع إلى سلب الاتّصاف بصفات النقص. ومنها إضافية محضة كالمبدئية والمبدعيّة والخالقية وأمثالها وهي زائدة على ذاته، متأخّرة عنه وعمّا أضيف بها إليه ولا يخلّ بوحدانيته زيادة هذه الصفات، فإن الواجب ليس علوّه ومجده بنفس هذه الصفات الإضافية؛ بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات، ولا يخفى أنّ صفاته الحقيقية لا يتكثّر ولا يتعدّد ولا اختلاف فيها، إلّا بحسب التسمية؛ كما قال الشيخ الرئيس في التعليقات: "إنّ الأول لا يتكثّر لأجل تكثّر صفاته، لأنّ كل واحدة من صفاته إذا حقّقت تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فيكون قدرته، حياته وحياته قدرته، فتكونان واحدة، فهو حيّ من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حيّ" وكما قال أبو طالب المكي: "مشيته تعالى قدرته" وكذلك صفاته الإضافية لا يتكثّر معناها ولا يختلف مقتضاها وكذا الصفات السلبية، فإن إضافاته إلى الأشياء وإن تعدّدت أساميها واختلفت، لكنها كلها يرجع إلى معنى واحد وإضافة واحدة هي قيوميته الإيجابية للأشياء. (مظه، ٨٣، ٣)

- إنّ صفاته عين ذاته، أي وجودها بعينه وجود الواجب. فهي كلها واجبة الوجود من غير تعدّد في الوجود، وإليه يرجع كلام إمام الموحّدين وأمير المؤمنين عليه السلام: كمال التوحيد نفي الصفات، أي نفي وجود زائد للصفات، لا أنّ جميعها مفهوم واحد وإلّا لكانت ألفاظها مترادفة لا فائدة في إثباتها له تعالى ويلزم التعطيل، بل الحق: إنّ الحقّ ذو معان كثيرة ونعوت وفضائل متوافرة، بل فيه كل الفضائل والنعوت الكمالية إذ منه انبجست الحقائق والخيرات، وهو عين الأعيان. فنسبة الصفات الثبوتية إليه كنسبة الماهيّة إلى الوجود. فيما له ماهيّة ووجود والواجب لا ماهيّة له، أي لا يتصوّر مرتبة في نفس الأمر لم يكن هو بحسبها موجودًا لأنّه موجود بجميع الاعتبارات والحيثيات. (مفغ، ٢٥٤، ١٣)

صفات الله الإضافية

- إنّ صفاته تعالى الإضافية وإن كانت زائدة على ذاته تعالى، لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا أيضًا بتغيّر ذاته تعالى لأجلها لأنها لا تختلف بحسب معانيها في أنفسها حتى توجب تكثّر اعتبارات واختلافات حيثيات في ذات الأول تعالى كما ذكرنا. والتعدّدات والتجدّدات الواقعة فيها إنما هي بالقياس إلى الأشياء المتعلّقة هي بها المتعدّدة أو المتجدّدة في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض. (شهث، ٣٥٠، ١٣)

صفات الله عين ذاته

- معنى ما قيل: "أنّ صفاته (تعالى) عين

ذاته"، ولاح لك أنّ معناه ليس كما سبق إلى الأوهام أنّ هذه الحياة والعلم والقدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته ولا أيضًا ما توهّمه كثير من المنتسبين إلى العالم، إنّ هذه المعاني الكلّية متّحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي، كيف وذاته (تعالى) مجهولة الكنه لغيره، وهذه الصفات معلومات متغائرة المعنى، بل هذا الوجود بما هو وجود مُفْني التعيُّنات والمفهومات كلّها. فلم يبق فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمّى ولا ماهيّة ولا مفهوم إلّا الذات فقط، ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثّرة من دون قيام صفة به. وفي هذا الاعتبار يتحقّق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود، ويقال لهذا الاعتبار: مرتبة الإلهية، كما يقال لاعتبار الوجود: مرتبة الأحدية والهوية الغيبية، فيتّحد العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة، كاتّحاد الصفة والموصوف فيها أيضًا. والحكم بالمغائرة بينها مع كونها واحدة في نفس الأمر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل في العقل البسيط، مع اتّحادهما في نفس الأمر وليست في الوجود إلّا الذات الأحدية كما أنّهما في الخارج شيء واحد هو العقل، وفي الاعتبار الآخر يتميّز كل منهما عن صاحبه، فيتكثّر الصفات والأسماء ولوازمها غاية التكثُّر. (سفع(٣/١)، ١٤٤، ١٣)

- الحقّ في معنى كون صفاته عين ذاته أنّ هذه الصفات المتكثّرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية، بمعنى أنّه ليس في الوجود ذاته (تعالى) متميّزًا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصًا على حدة، ولا صفة منه متميّزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته، أي يعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته ومريد بإرادة هي نفس ذاته، بل نفس علمه المتعلّق بنظام الوجود وسلسلة الأكوان، من حيث أنّها ينبغي أن توجد - على ما سيجيء ذكره - . وتنبعث من كل هذه الصفات صفات أخرى مثل كونه حكيمًا، غفورًا، خالقًا، رازقًا، رؤوفًا، رحيمًا، مبدئًا، معيدًا، مصوّرًا، منشئًا، محييًا، مميتًا، إلى غير ذلك، فإنّها من فروع كونه قادرًا على جميع المقدورات، بحيث لا يدخل ذرّة من ذرّات الممكنات والمعاني في الوجود بأية حيثية كانت من الحيثيات - إلّا بقدرته وإفاضته بوسط أو بغير وسط. ومثل كونه سميعًا، وبصيرًا، ومدركًا، وخبيرًا، وغير ذلك مما يتفرّع ويتشعّب من كونه عليمًا. وهكذا قياس سائر الأسماء والصفات غير المتناهية، الحاصلة من تركيب هذه الأسماء والصفات كتركيب الأنواع والأصناف والأشخاص من معاني ذاتية، (كالأجناس والفصول الداخلية) أو عرضية (كاللوازم والأعراض العامة والخاصة الخارجية)، فإنّ من الأسماء والصفات ما

هي جنسية، ومنها ما هي فصلية ونوعية، ومنها ما هي شخصية (كخالقية زيد وعالمية عمرو) وكل من هذه الأسماء والصفات تستدعي مظاهر ومجالي مناسبة إيّاها بها، يظهر أثر ذلك الاسم والصفة فيه، فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من أسمائه العليا يقتضي إيجاد مخلوق من المخلوقات. يدلّ ذلك المخلوق على ذلك الاسم، كما يدلّ الأشباح على الأرواح، والأظلال على الأشخاص، والمظاهر على المباطن، والمرايا على الحقائق. فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الاسمائية والصفات عالم عظيم جدًّا، مع أنّ كل ما فيه موجود بوجود واحد، بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يختصّ بدركها الراسخون في العلم. (سفع(٣/١)، ١٤٥، ١٩)

- إنّ المراد يكون صفاته (تعالى) عين ذاته ما هو، وأنّ ذاته من حيث وجوده وهويّته مما يفني الصفات والتعيُّنات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية، فلا إشارة إليه ولا اسم ولا رسم، لأنّ هذه الأمور كلها طبائع كلية، والذات هويّة شخصية صرفة لا خبر عنها، ويقال لها "مرتبة الأحدية" و"غيب الغيوب"، وباعتبار هذه المدلولات التي هي أيضًا بوجه عين الذات، ويقال لها "مرتبة الإلهية والواحدية" فجاءت الكثرة كما شئت. إذ في هذه المرتبة تتميّز الصفة عن الذات وتتميّز الصفات بعضها عن بعض، فيتميّز العلم عن القدرة وهي عن الإرادة فيتكثّر الصفات وبتكثّرها يتكثّر الأسماء ويتكثّر مظاهرها، ويتميّز الحقائق الإلهية الموجودة بوجود واحد إلهي بعضها عن بعض بالمهيّة، كما يتميّز الصور العقلية والحقائق الأفلاطونية التي هي بإزائها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود، فهناك مقام الجمع ومرتبة الهويّة الأحدية مقام جمع الجمع، وهاهنا مقام الفرق. وإذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلى مرتبة الصور النفسانية صارت إلى مقام فرق الفرق، وعلى هذا المنوال إلى أن يصل إلى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم، وكونها عين قوّة الفساد، وبقائها عين التجدّد والانقضاء، واتّصالها عين قبول الانفصال، ووحدتها عين الكثرة (كالعدد) وعين قوّة الكثرة (كالمقدار). (سفع(٣/١)، ٢٨٤، ١٠)

صفات إنسانية

- أكثر الاختلاف الواقع في الصفات الإنسانية راجع إلى قوّة النفس وشرفها، ومقابلها أعني الضعف والخسّة، وهذا شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في أحوال الوجود، وإنّ شدّته وضعفه مما يوجب اختلاف الأشياء ذاتًا وصفة، فنقول: إنّ النفوس الإنسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف والخسّة؛ فالنفس القوية منها هي الوافية بصدور الأفعال العظيمة منها والشديدة في أبواب كثيرة لما مرّ من جامعيتها للنشئات الوجودية، والنفس الضعيفة في مقابلها.

(سفع(٤/ ٢)، ٨٦، ٤)

صفات الباري

- الصفات إمّا محسوسة وإمّا معقولة، وكل منهما إمّا عين الموصوف أو غيره، فهذه أربعة: الأول كالمتّصل للجسم والثاني كالأسود له، والثالث كالعالم للعقل، والرابع كالعالم للإنسان البشري فنقول: صفات الباري ليست من قبيل المحسوسات إذ هو أجلّ من أن يناله حسّ فما أضلّ المجسّمة والمُشبِّهة!! ولا من قبيل الصفات الزائدة لازمة كانت كما يقوله الأشاعرة، أو مفارقة كما يقوله الكرامية - تعالى عن أوهام الجاهلين المُضلّين علوًّا كبيرًا - إذ لو كان كذلك يلزم أن يكون عارية في مرتبة ذاته بذاته عمّا هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، فيكون تَجمُّله بغير ذاته فيكون للغير تأثير في كماله وتمامه ويؤدّي إلى الدور المستحيل، فيلزم أن يكون ذاته أكمل من ذاته، وعلى قاعدة الإشراق يلزم أن يكون ذاته أنور من ذاته، إذا تنوّر بأنوار صفاته، والكل مستحيل. ولأنّ الفطرة حاكمة: بأنّ ذاتًا يكون كمالها بنفس ذاتها أشرف وأكمل من ذات استكملت بأمر زائد على ذاته. وعلى الجملة ليس في ذاته لكونه مبدأ سلسلة الخيرات الوجودية والإضافات النورية شيء بالقوّة أصلًا، ولا في ذاته جهة إمكانية. بل كله وجود بلا عدم، وكمال بلا نقص وفعل بلا قوّة، ووجوب بلا إمكان، وخير بلا شرّ، لأنّه غير متناهي الشدّة الوجودية أبى ذاته عن القصور والانفعال، فصفاته الجمالية كلها عين ذاته أي: وجودها بعينه وجود الواجب، فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدّد الواجب وإليه الإشارة بقول الشيخ "أبي نصر الفارابي": "يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات وفي الإرادة إرادة بالذات، حتى تكون هذه الأمور في غيره لا بالذات" أقول: وهكذا في كل صفة كمالية للموجود بما هو موجود. (سفع(٣/ ١)، ١٢٣، ٧)

- إنّ لله تعالى أسماء هي مفاتيح الغيب، ولها لوازم تسمّى بالأعيان الثابتة وكلّها في غيب الحقّ تعالى وحضرته العلمية ليست إلّا شؤونه وأسمائه الداخلة في الاسم الباطن، فلمّا أراد الحقّ تعالى إيجادهم ليّتصفوا بالوجود في الظاهر كما اتّصفوا بالثبوت في الباطن أوجدهم بأسمائه الحسنى، وأول مراتب إيجادهم إجمالًا في الحضرة العلمية التي هي الروح الأول، ليدخلوا تحت حكم الاسم الظاهر ويتجلّى عليهم أنواره، فهو مظهر العلم الإلهي كما أنّه مظهر القدرة الإلهية، وهذه الأعيان هي التي تعلق بها علم الله، فأدركها على ما هي عليها ولوازمها وأحكامها، وقد ظهر أنّ العلم في المرتبة الأحدية عين الذات مطلقًا، وفي الواحدية التي هي حضرة الأسماء والصفات صور مغايرة للذات، نظير ما ذهب إليه الحكماء المشاؤون: أنّ علمه تعالى بالأشياء صور موجودة بعد

وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته تعالى قيام الأعراض بموضوعاتها، وعندنا ليست كذلك، بل هي معان متكثّرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعَرَض والتغاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى والمفهوم، كتغاير المعاني الذاتية لأمر بسيط الذات، فعلم الله بالأشياء علمًا تفصيليًا: عبارة عن المعاني والنسب اللازمة لأسمائه وصفاته وهي: أي الأسماء والصفات ليست متأخّرة في وجودها عن وجود الذات الأحدية، تأخّر الصفات الزائدة على الشيء عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فيكون صفات الباري عين ذاته وجودًا وغيرها معنى كما مرّ، وكذا الأعيان والمظاهر بالقياس إلى الأسماء والصفات. (مفغ، ٣٣٢، ١٣)

صفات ثبوتية

- أمّا الصفات الثبوتية: فإنّ من يعلم أنّ الموجود الواجب نسبته إلى جميع الممكنات نسبة واحدة لا يعجز عن بعض دون بعض - بل كلّما كان أعظم وجودًا وأعلى رتبة صدر منه أقدم مما يكون أضعف وأنقص على ترتيب أنيق ونظام بديع - يعلم بأنّه قادر على جميع الممكنات وعلى أيّ نظام وترتيب كان. ثم من رأى أنّ هذا النظام أبدع النظامات وأحكمها يعلم بأنّه مريد، وأنّ إرادته على وجه الحكمة والجزم لا على نهج الجزاف والتردّد، ويعلم أنّ إرادته أجلّ من الاختيار والجبر جميعًا، ففاعليته على سبيل العناية الأزلية المسمّاة بالعلم التام المقدّم على الإيجاد، الذي هو أيضًا من مراتب علمه المسمّى بالرضا، والكلام في الكلام يحتاج بسطه إلى موضع أوسع من هذا المقام. (تفسق(٥)، ٢١٠، ٢١)

صفات جمالية وصفات كمالية

- صفاته الجمالية كلها عين ذاته أي: وجودها بعينه وجود الواجب، فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدّد الواجب وإليه الإشارة بقول الشيخ "أبي نصر الفارابي": "يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات وفي الإرادة إرادة بالذات، حتى تكون هذه الأمور في غيره لا بالذات" أقول: وهكذا في كل صفة كمالية للموجود بما هو موجود. (سفع(٣/ ١)، ١٢٤، ٨)

صفات الحق

- إنّ صفات الحق عين ذاته وكمالاته الفعلية التي هي مبادي أفعاله - كالقدرة والعلم والإرادة والرحمة والجود - كلها غير زائدة على ذاته، فهو بنفسه قادر مريد خالق لما يشاء - كيف يشاء فاعل لما يريد - كيف يريد، فكان خالقًا لم يزل ولا يزال فاعلًا للعالم، كما يعلم في الآباد والأزل، فالخلق قديم والمخلوق حادث والعلم قديم والمعلوم متجدّد وكذا الإرادة والإفاضة مستمرّة أزلية، والمراد والمفاض حادث متجدّد ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ

﴿تَبْدِيلًا﴾ (الفتح: ٢٣). لعدم تغيّره في ذاته وكمالات ذاته ولا محوّل لفيضه. (مظه، ٩٨، ٩)

صفات سلبية

- طبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها، كيف وما من مفهوم إلّا وله تحقّق في الخارج أو في العقل، والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم راجعة إلى الوجود من وجه، فكل من الجهات المتغائرة والحيثيّات المتنافية، لها رجوع إلى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود. وأمّا كونه منافيًا للعدم فليس باعتبار كونه مفهومًا من المفهومات، فإنّه بهذا الاعتبار لا يأبى اتّصافه بالوجود مطلقًا، بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقليّة والمفهومات الكلّية في إمكان تلبّسها بالوجود بوجه ما؛ بل المتأبّي لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقًا لهذا المفهوم بعقد غير بتّي وطبيعة العدم أو المعدوم بما هي معروضة لمفهومهما مما لا خبر عنها أصلًا وليس هي شيئًا من الأشياء ولا مفهومًا من المفهومات، بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفًا ويحكم عليه بالبطلان والفساد، لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثّلًا في الذهن هذا في العدم المطلق. وكذا الحال في العدمات الخاصة. (سفع(١/١)، ٣٤٤، ٥)

- أمّا (الصفات) السلبية فهي أن تعلم أنّه مجرّد، مقدّس عن جميع ضروب التركيب في أي ظرف كان، لأنّ التركيب يستلزم الإمكان وينافي الوجوب، والواجب تعالى كما أنّه واجب الوجود بالذات - بحسب الواقع - فكذلك هو واجب الوجود في جميع الشؤون والجهات والأوعية والنشآت الذهنية والخارجية، فيتقدّس عن الكثرة والتركيب - ولو من الأجزاء المحمولة - ويلازم الوحدة ولو في العقل، على أنّه يتعاظم عن أن يدخل في وهم أو عقل، ليتصرّف فيه الذهن بالتحليل والتقسيم. (تفسق(٥)، ٢٠٨، ١٥)

- من جملة الصفات السلبية أنّه ليس بجوهر إذ لا ماهيّة له ولا بعرض لحاجته إلى موضوع، والله غني عن غيره، ولا بجسم لتركبه من المادة والصورة عند بعض بحسب الوجود، أو من الجسمية وخصوصية المقدار عند آخرين بحسب الذات، والواجب بسيط الحقيقة، ولقبول القسمة الموجبة لإبطال الوحدة الاتّصالية المساوقة لوجود الجسم. فيكون قابلًا للعدم وهو ينافي الوجوب الذاتي، وليس بصورة لحاجتها إلى المادة، وليس بهيولى لأنّ دأبها الانفعال، والواجب دأبه الفعل الإبداعي فقط، والفعل الإبداعي مع أنّه ليس بمقولة هو أجل من الفعل التكويني التجدّدي الذي من المقولة، وهو أشرف المقولات، والانفعال أخسّ المقولات. (مفغ، ٢٥٤، ٢٣)

صفات سلبية جلالية

- من صفات السلبية الجلالية أنّه لا ماهيّة له سوى الوجود الصرف المقدّس عن الجنس والفصل والنوع والكلّي والجزئي، بل ماهيّته وجوده ووجوده وجوبه، كلها عبارات عن أمر واحد وإن كان الوهم الفضول المتشبّه بالعقل يدرك فصلًا بين مفهوم وجوده ومفهوم وجوبه. فيزعم أنّ الأول كالمادة والثاني كالصورة، أو الأول كالماهيّة والثاني كالوجود، وليس كما زعم بل وجوبه شدّة وجوده وقوّة إنّيته. فلا يستدعي اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار إلّا تغايرًا في التعبيرات لثبوت المغايرة بينهما في غيره تعالى ممّا له ماهيّة ووجود. (مفغ، ٢٥٦، ٢٢)

صفات الفعل

- إنّ الحي القيّوم مشتمل على جميع الصفات الكمالية والنعوت الإلهية، لأن اسمه الحيّ مشتمل على جميع الأسماء الذاتيّة، فيدلّ على وجوب الوجود ووجوب الإيجاد، ومستلزم من الإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، والقيّوم لكون معناه مبالغة في القيام لإدامة الموجودات على وجه التمام عدّة ومدّة وشدّة، فهو مشتمل على جميع الأسماء الفعلية كالخالقية والرازقية والكرم والجود واللطف والرأفة والرحمة والعطوفة والإبداع والتكوين والإنشاء والإعادة والتقديم والتأخير والإرسال والإنزال والبعث وغير ذلك من صفات الفعل. فإذا تجلّى الباري بعبد بهاتين الصفتين فالعبد يكاشف عند صفة الحي معاني جميع أسمائه وصفاته الجمالية، وعند تجلّي اسمه القيّوم معاني أسمائه وصفاته الجلالية، إذ يرى عنده فناء جميع المخلوقات لأن قوامها وقيامها بقيومية القيّوم الحق لا بأنفسهم، فلا يرى في الوجود إلّا الحيّ القيّوم. (سري، ٤٤، ١٣)

صفات مختصة بالجسد

- إنّ الصفات المختصّة بالجسد المجرّد، هو أنّه جوهر ظلماني جسماني مركّب، وطبائع ممتزجة مفسد مستحيل - راجع إلى العناصر بعد انحلاله وترك استعمال النفس إيّاه، حتى أنّ حياته الحسّية نور من أنوار النفس وقعت عليه فيحيي به البدن، إلّا انّ هذه الحياة مركّب الروح الإلهي الشريف الذي هو نور من أنوار الله المعنوية، وشعلة ملكوتية حاصلة في فتيلة النور الحسّي والحياة الحيوانية، بسبب النفخ الإلهي بواسطة نافخ هو ملك مقدّس اسمه "إسرافيل" وشأنه تصوير الصور العقلية بإذن الله وإنشاء الحياة الثانية المخلّدة بإذن رب الصور المجرّدة. (تفسق(٤)، ٢٩٥، ١٣)

صفات مختصة بالنفس

- أمّا الصفات المختصّة بالنفس فهي إنّها جواهر روحانية سماوية نورانية حيّة بالذات بالحياة الأولوية فعلًا وبالحياة الأخروية قوّة، علامة بالقوّة، قابلة للتقديس، فعّالة

في الأجسام بالآلة ومستعملة للآلات، ومتمّمة للأجسام الحيوانية والنباتية إلى وقت معلوم، ثم أنّها تاركة لها ومفارقة إيّاها وراجعة إلى عنصرها ومعدنها ومبدئها ومعادها كما كانت بدئًا، أمّا بربح وغبطة وسرور أو بندامة وخسران وحسرة، أمّا مشرقة ناضرة إلى ربها ناظرة، أو مظلمة مكدرة منكوسة معلّقة معذّبة. (تفسق(٤)، ٢٩٥، ٢١)

صفات الواجب

- قولنا صفات الواجب عين ذاته، معناه أن وجوده بعينه وجود هذه المعاني، وحيثية ذاته بعينها حيثية سائر الصفات، وهي ليست بأمور زائدة من حيث وجودها وحقيقتها على وجود الواجب وحقيقته، وليس معناه أن هذه الألفاظ مترادفة لها مفهوم واحد، وإلّا لم يكن حملها مفيدًا. وقول أمير المؤمنين عليه السلام "كمال التوحيد نفي الصفات عنه" ليس المراد نفي معانيها عن ذاته، وإلّا يلزم التعطيل، وهو كفر فضيع، بل معناه نفي كونها صفات زائدة على ذاته بحسب الوجود والحقيقة. فعلى هذا صحّ قول من قال: إن صفاته عين ذاته، وصحّ قول من قال: إنها غيره. وصحّ قول من قال: إنها لا عينه ولا غيره، لو علم ما حقّقناه. فكن على بصيرة في هذا الأمر ولا تكن من الغافلين. (سري، ٤٠، ٤)

- إنّ كل موجود يتّصف بمفهومات متعدّدة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك -: إنّا قد أشرنا سابقًا أنّ تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثُّر في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل، وهكذا الحال في صفات الواجب (تعالى) فإنّ مفهوماتها متغايرة لا محالة إذ ليست العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر ألفاظًا مترادفة ولا أنّ إطلاقها أو إطلاق بعضها عليه (تعالى) على سبيل المجاز المرسل أو التشبيه، تعالى عن الشبه علوًّا كبيرًا. فهي مع كونها مغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخّصة بتشخّص واحد، لا بمعنى أنّ الوجود زائد على ذاتها، ولا أنّ وجودها شيء غير تشخّصها، ولا أنّ وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الأحدي بنفس أحديّته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيّته للحكم بها عليه من غير أن يقتضي صدقها عليه تغايرًا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركّبًا في ذاته من أمرين سواء كان التركيب خارجيًّا كالجسم المركّب من مادّة وصورة في الوجود أو ذهنيًّا كالماهيّة المركّبة من جنس وفصل كالإنسان المأخوذ في حدّ ماهيّة الحيوان والناطق. (سفع(٣/ ٢)، ٢٣٠، ٦)

- صفات الواجب جلّ اسمه ليست زائدة على ذاته كما يقوله الأشاعرة الصفاتيون ولا منفيّة عنه كما يقوله المعتزلة المعطّلون النافون لصفاته المثبتون لآثارها تعالى ذاته عن التشبيه والتعطيل جميعًا وعن الغلوّ في حقّه والتقصير. بل وجوده الذي هو ذاته

هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهيّة في ذوات الماهيّات إلّا أنّ الواجب لا ماهيّة له لأنّه صرف الوجود وإنّيّته أولى انبجست منه الإنيّات كلها، فكما أنّ الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه والماهيّة ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا في أنفسها من حيث الحقيقة الأحدية. (شهر، ٣٨، ١١)

صفة

- الصفة إمّا إيجابية ثبوتية وإمّا سلبية تقديسية، وقد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٧٨) فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت. والأولى سلوب عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه (تعالى) والثانية تنقسم إلى حقيقية كالعلم والحياة، وإضافية كالخالقية والرازقية والتقدّم والعلّية. وجميع الحقيقيات ترجع إلى وجوب الوجود، أعني الوجود المتأكّد. وجميع الإضافيات ترجع إلى إضافة واحدة هي إضافة القيّومية. هكذا حقّق المقام وإلّا فيؤدّي إلى انثلام الوحدة وتطرّق الكثرة إلى ذاته الأحدية، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. (سفع(١/٣)، ١١٨، ٦)

- اعلم: أنّ للحقّ تعالى شؤونًا وتجلّيات ذاتية أزلًا وأبدًا، وله بحسبها أسماء حقيقية، وله أيضًا بحسب ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩) شؤون وتجلّيات متجدّدة متعاقبة وله بحسبها أسماء وصفات إضافية أو سلبية، ولكل من الأقسام الثلاثة نوع من الوجود، إذ الوجود لسعة دائرته يشمل الأشياء كلها حتى الاعدام والقوى والإمكانات والاستعدادات، إذ لكل منها ماهيّة ومعنى والفرق بين الذات والصفة والاسم. إنّ الذات عبارة عن هوية شيء ونحو وجوده الخاص به وهو حقيقته المخصوصة، ثم لكلّ هوية وجودية نعوتًا كلّية ذاتية وعرضية، تصدق مفهوماتها على تلك الهوية اشتقاقًا، فالمشتقّات هي الأسماء ومبادئها هي الصفات، والفرق بين الاسم والصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المركّب والبسيط في الخارج، إذ مفهوم الذات معتبر في مفهوم الاسم وليس بداخل في الصفة، لأنّها مجرّد الأمر العارض أو كالفرق بين اللا بشرط شيء وبشرط لا شيء، إذ قد يراد من الصفة معنى لا يحمل على الذات، ويقال له العرض، ويراد من الاسم معنى يصحّ أن يحمل على الذات ويقال له العرضي، فيكونان متّحدين بالذات متغايرين بالاعتبار كما في العرض والعرضي على ما ذهب إليه بعض محقّقي أهل النظر. (مفغ، ٣٢٧، ١١)

صفة حقيقية

- لفظ الاتصال يطلق بالاشتراك على معانٍ بعضها صفة لشيء لا بقياسه إلى غيره، وبعضها صفة لشيء بقياسه إلى غيره، أمّا ما هو صفة حقيقية فهو اثنان أحدهما: كون الشيء في حدّ ذاته ومرتبة مهيّته صالحًا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم في حدّ نفسه إذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتّصل والممتدّ مع قطع النظر عن جميع العوارض، فاتّصاله وامتداده نفس متصليّته وممتديّته لا أمر يقوم به، فيصير منشأ لصدق المتّصل عليه ومصداقًا له سواء كان الجسم مجرّدًا لصورة الجسمية، أو مؤلّفًا منها ومن جوهر آخر على اختلاف رأيي أفلاطون وأرسطاطاليس. والدليل على أن اسم المتّصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ في فصل من فصول "إلهيّات الشفاء" معقود لبيان أن المقادير أعراض بهذه العبارة وأمّا الكميات المتّصلة فهي مقادير الأبعاد. (شهث، ٣٥، ٢٨)

صفة لشيء

- اعلم أنّ كل ما هو صفة لشيء فيفتقر إلى ما يقوم به. وكل ما هو قيامه بشيء آخر فوجوب وجوده متعلّق به. وكل ما تعلّق وجوب وجوده بشيء آخر فليس هو واجب الوجود في ذاته، فهو ممكن في نفسه. فالصفات كلها سواء كانت للواجب لذاته أو للممكن، ممكنة في أنفسها. (مبع، ٦٦، ١٩)

صفة وبدل

- الفرق بين الصفة والبدل إنّ البدل في حكم تكرير العامل من حيث أنّه المقصود بالنسبة كتكرير الجار في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾ (الأعراف: ٧٥) بخلاف الصفة فكأنّه قال: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم. وفائدته التوكيد المنفهم من التثنية والتنصيص على أنّ طريق المؤمنين هو المشهود عليه بالاستقامة المُفضي لسالكه إلى المطلوب على أبلغ وجه وآكده. (تفسق(١)، ١٢٤، ٥)

صفة وجودية

- إنّ كل حال ومَلَكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية، فهي من حيث أنّها صفة وجودية كمال سواء سمّيت فضيلة في العرف أو الاصطلاح أو الشرع، أو رذيلة، لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك، بل يزيد بها تلك النفوس شرفًا وبهاء فهذه هي الفضائل للقوّة العاقلة التي للإنسان وأضدادها هي الرذائل لها، وما من رذيلة للنفوس الإنسانية كالشره والفجور والتهوّر والجربزة ألا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة، فإنّ أفراط الشهوة كمال للبهائم رذيلة للإنسان لمكان نفسه الناطقة. (سفع(٢/ ١)، ١١٥، ١١)

صلاة

- الصلاة هي التعبّد للمعبود الأعظم، والتعبّد هو عرفان الحقّ الأول بالسرّ الصافي والقلب النقي. (تفسق(١)، ١٧٧، ١٩)

- اعلم أنّ الصلاة عبارة عن تشبّه ما للنفس الإنسانية بالأشخاص الكريمة الإلهية في تحريكها للأجرام الفلكية. فما أشدّ شباهة الإنسان حين التشغّل بالصلاة الكاملة بتلك الأشخاص الكريمة بأرواحها الملكية في تعبّدها الدائم وركوعها وسجودها وقيامها وقعودها طلبًا للثواب السرمدي وتقرّبًا إلى المعبود الأحدي. (تفسق(١)، ٢٨١، ٢٠)

- إنّ الصلاة مشتملة على معرفة الله وصفاته وتوحيده واليوم الآخر، وكل من أدّاها بشروطها عارفًا بأصولها وأركانها، فهو من أهل القُرب والولاية، فكيف تمسّه النار، وهو في بحبوحة القُرب. (تفسق(٣)، ٢٥٠، ٢)

صلاة وتعبُّد

- أصل الدين تصفية الروح عن الكدورات الشيطانية والهواجس النفسانية، والصلاة هي التعبّد للعلّة الأولى والمعبود الأعظم والخير الأعلى، والتعبّد في الحقيقة عرفان الحقّ جلّ مجده والعلم به وبآياته بالسرّ الصافي والقلب النقيّ والنفس الفارغة، فسرّ الصلاة - التي هي عماد الدين - هو العلم بوحدانية الله تعالى، ووجوب وجوده، وتنزّه ذاته، وتقدّس صفاته، وأحكام آياته ومعرفة أمره وخلقه وقضائه وقَدَره وعنايته وحكمته وإرادته وقدرته ويده وقلمه ولوحه ورقمه وملائكته، وكرام الكاتبين، وكتبه ورسله واليوم الآخر لمعاد عباده إليه ورجوع الخلائق لديه ومُثول الأرواح والنفوس بين يديه مع الإخلاص له في العبودية. (تفسق(٧)، ٢٤٣، ١٣)

صلاح

- الفساد عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعًا به، ونقيضه: الصلاح، وقد يطلق على زوال الصورة ونقيضه: الكون. (تفسق(١)، ٤١٢، ١٥)

صمد

- من البراهين الدالّة على الواحدية والأحدية قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (الإخلاص: ١، ٢) وقد علمت أنّ معنى الواحد هو الذي يمتنع من وقوع الشركة بينه وبين غيره، ومعنى الأحد هو الذي لا تركيب فيه ولا أجزاء له بوجه من الوجوه، فالواحدية عبارة عن نفي الشريك، والأحدية عبارة عن نفي الكثرة في ذاته. ومعنى الصمد الغني الذي يحتاج إليه كل شيء، وهذا دليل على أنه أحدي الذات، إذ لو كان له جزء لكان مفتقر إلى غيره فلم يكن غنيًّا، وقد فرض غنيًّا، هذا خلف، وكل واحد فرداني لا شريك له، إذ لو كان له شريك في معنى ذاته لكان مركّبًا عن ما به يمتاز، وما به يشترك، فيكون مركّبًا، ولو كان له شريك في ملكه لم يكن غنيًّا يفتقر إليه غيره، فصمديّته دليل أحديّته، وأحديّته دليل فردانيّته في ذاته

وملكه، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣) دليل على أن وجوده المستمرّ الأزلي ليس بقاؤه بالنوع وبتعاقب الأشخاص التي ينحفظ بها بقاء النوع كالإنسان الطبيعي المستمرّ نوعه بتوارد الأفراد المتماثلة، وكذا غيره من الأمور الطبيعية المستمرّة أنواعها بتجدّد الأمثال، وإن كانت على نعت الاتّصال. وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ٤) دليل على أنه لا يمكن أنه يوجد في مرتبة وجوده موجوده، إذ كل موجود سواه معلول له مفتقر إليه، متأخّر وجوده عن وجوده تعالى، فلا مكافئ له ولا ندّ ولا ضدّ له، إذ نسبة الكل إليه كنسبة الأشعة والإظلال إلى ذات الشمس المحسوسة لو كانت نورًا قائمًا بذاته. (سري، ٣٣، ١٣)

صناعة

- الصناعة وهي المهنة وهي التي استعبد الإنسان فيها واستخلفه، وهي الأشياء التي يحتاج صنعة أكثرها إلى ستّة أشياء. إلى عنصر يعمل منه، وإلى مكان، وإلى زمان، وإلى حركة، وإلى أعضاء، وإلى آلة. وهذا الضرب خصّ الإنسان به ولم يستصلح لها الملائكة كما استصلح الملائكة لأمور لم يستصلح لها الناس. (سري، ٧٧، ٤)

صنع وإبداع

- إنّ النفس الناطقة الإنسانية من سَنَخ الملكوت وعالم القدرة والنورية، والنور فيّاض لذاته والملكوتيون لهم اقتدار على اختراع الصور من غير حاجة إلى مادة وموضوع تصرّفوا فيها كأرباب الصنائع في صنائعهم، ووجود المادّة وعدمها مناط الفرق بين الصنع والإبداع، فإنّ الحاصل بالإنشاء والإبداع يكون صورة من غير مادة وموضوع، والحاصل بالصنع والتكوين صورة في مادة أو مع مادة. (تفسق(٤)، ٢٠٣، ٤)

صنعة إلهية

- إنّ الموجود الحقّ بنفس هويّته إله للعالم لا بصفة زائدة على ذاته، أي: صنعة الإلهية في الواجب ليست كصنائع ذوي الصناعات الإمكانية التي صانعيتها إنّما يتحقّق بشيء زائد على ذاتها، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما - وهو النطق - ونكتب بالآخر - وهو صنعة الكتابة - وكذا النار تتجوهر بصورتها المخصوصة وتحرق بحرارتها، وكذا الشمس تتذوت بشيء وتضيء وجه الأرض بشيء، ثم لا يكفي في هذه المبادئ الفاعلة الذات والصفة، بل يحتاج مع ذلك إلى قابل وحركة حتى يظهر منها آثارها، لأنّ شأنها الأعداد والتحريك لا الجود والإفاضة، وأمّا الإله المحض والجواد والحقّ فلا ينقسم بشيئين، بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر إلهيّته بل هو بذاته إله وبنفسه خلّاق، وإلّا لاحتاج في إيجاد صفة إلهيّته إلى إلهيّة أخرى، وهكذا حتى يتسلسل أو يدور وكلاهما ممتنع فهو الله بذاته، هو الرحمن الرحيم بنفسه لا بصفة زائدة بها تحصل الإلهية. (تفسق(٥)، ٤٠، ٣)

صوت

- في علّة حدوث الصوت: علّته القريبة تموّج الهواء، وسبب التموّج إمساس عنيف أو تفريق عنيف كقرع القارة وقلع الكرباس فيحصل من كلا الأمرين تَموُّج من جهة انقلاب الهواء من القارع أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء، أن ينقاد للشكل والموج الواقعين في المتقارب، وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون إلى أن ينتهي ذلك إلى الهواء الذي عند الصماخ، وليس الصوت نفس التموُّج كما ظنّه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعمه آخرون، فإنّ التموُّج محسوس باللمس لأنّ الشديد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده، والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسّط اللون ولا شيء من الأصوات يحسّ باللمس أو البصر، فليس التموُّج بصوت ولا القلع والقرع وأيضًا الشيء قد يعلم منه أنّه تموُّج أو قلع أو قرع ويجهل كونه صوتًا وقد يعلم الصوت عندما يكون الأمور الثلاثة مجهولة فهي غير الصوت. (سفع(٢/١)، ٩٧، ١٣)

صور

- جميع الأعراض تابعة للصورة وهي منبعها ومبدئها إلّا أنّ الصور متفاوتة قوّة وضعفًا وتجرّدًا وتجسّمًا، وليس شأن المادة إلّا القبول والانفعال فلا فرق بين عَرَض وعَرَض في ذلك بل كل عَرَض نسبتها إلى الصورة بالوجود والصدور وإلى المادة بالاستعداد والقبول، لكن بعض الصور قريبة الذات من أفق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية، فكذلك الأعراض التابعة لها كالأشكال والألوان، وبعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيّما الإنسانية والفلكية فكذا الأعراض الناشئة منها. (سفع(٢/٢)، ٢٥٧، ٢١)

- إنّ الموجودات الجوهرية باعتبار التأثير والتأثّر ينقسم ثلاثة أقسام: فعّال غير منفعل، ويعبّر عنه اصطلاحًا بالعقول المجرّدة، ومنفعل غير فاعل وهو الجسم بما هو جسم، أي ذو أبعاد ثلاثة فقط، ومنفعل فاعل ينفعل من العقول الفعّالة ويفعل في الأجسام المنفعلة ويُسمّي النفوس والصور". وهذه الأقسام يقضي العقل بإمكانها. وأما إثبات وجودها فيحتاج إلى البرهان. نعم، الأجسام معلومة الوجود بإعانة الحسّ، وليس بنفسه محسوسًا بل بظاهره وصفاته من اللون والشكل والتحيّز وغيرها. وأما النفوس والصور فيدلّ عليها حركات الأجسام وانحفاظ حقائقها. وأما العقول فيدلّ عليها تحريكات النفوس وأشواقها. (مبع، ١٦٠، ١٢)

صور أخروية ومادة دنياوية

- لتلك الصور الأخروية أمر منزلة المادّة لها، يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنياوية من وجه ويفارقها من وجه، أما وجه المشابهة فلكون كل منهما ممّا يحلُّها

الصور القائمة بها، وأما وجه المفارقة فلأجل أمرين: أحدهما، إنّ المادة الدنياوية إنّما يحلّها الصور الفائضة عليها لأجل سبق قوّة استعدادية انفعالية وسبق حركة متوجّهة إلى الكمال الصوري بخلاف الصور الأخروية فإن حصولها لما يقوم بها إنّما هو من جهة الفعلية واللزوم لا من جهة القوّة والإمكان، ومن الجهات الفاعلية لا من الجهات القابلية. أو لا ترى أنّ محل السواد مثلًا إذا زال عنه السواد يحتاج في استرجاعه إلى فاعل مباين يفيد السواد لذلك المحلّ من دون أن يكتفي المحل بنفسه في استرجاع السواد، وهذا بخلاف القوة النفسانية، فإنها إذا زالت عنها الصور الباطنية ففي استرجاعها إيّاها وتذكّرها لا يحتاج إلى تجشُّم كسب جديد وإلى مبدأ يحصل منه كما يحصل أولًا، بل يستكفي في ذلك بذاتها وبما يقوم به ذاتها من الأمور الداخلية، وذلك لأن القوّة الروحانية من المواد الأخروية التي ينشأ منها الصور من غير كسب جديد ومبدأ منفصل وأسباب اتّفاقية خارجية، بل الأمر كله هناك لله العلي الكبير. وثانيهما، إنّ من الأشياء الواضحة بحسب الذوق والتجربة، أن كل هيولى يكون ألطف جوهرًا وأشدُّ روحانية، فإنها تكون أشرف صورة وأجلّ كمالًا ولقبول الصور أسرع انفعالًا وأسهل قبولًا. (مبع، ٤٣٨، ٢٧)

صور الأشياء

- إنّ صور الأشياء على قسمين: إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها، ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضًا كذلك إلّا بالعَرَض، والأخرى صورة مجرّدة عن المادة والوضع والمكان تجريدًا إمّا تامًّا فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصًا فهي متخيّلة أو محسوسة بالفعل، وقد صحّ عند جميع الحكماء إنّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف، وكذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة، فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض إنّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرّد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذٍ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأنّ أقلّ مراتب الإثنينية بين شيئين إثنين أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلّا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر، وكون الشيء معقولًا لا يتصوّر إلّا بكون شيء عاقلًا له؛ فلو كان العاقل أمرًا مغايرًا له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير

معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية؛ فإنّ الصورة المعقولة من الشيء المجرّدة عن المادة سواء كان تجرّدها بتجريد مجرّد إيّاها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبدًا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا. (سفع(١/ ٣)، ٣١٣، ١٠)

صور امتدادية

- إنّ الصور الامتدادية وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الأجسام أمر واحد نوعي محصّل، ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها في بعض الأفراد يجوز ويمتنع في الكل، فحينئذٍ لو كان الالتحام بين الجزئين المتّصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم أن يكون الأجسام والامتدادات كلها متّصلًا واحدًا، ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيًا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متّصلًا واحدًا بل لم يتحقّق لا في العين ولا في الوهم وذلك ضروري البطلان، والجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من أفراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه. (سفع(٢/ ٢)، ٦١، ٨)

صور إنشائية

- إنّ الصور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة كذلك قد يحصل منه بلا مشاركتها في غير هذا العالم، كوجود الأفلاك من المبادئ الفعّالة، وهي الملائكة الأمرية حيث وجدت بتلك الكلمات التامات على سبيل القول والأمر والإنشاء والإبداع هذه الأجرام العالية، وأوجبتها تصوّرات تلك المبادئ بلا شركة الهيولى باستعدادها، إذ لا مادة ولا استعداد قبل وجود تلك الأجساد، ومن هذا القبيل الصور الإنشائية الحاصلة من النفس بقوّتها الخيالية في صقع آخر من الأشكال والأعظام والأجرام، التي هي كالأفلاك العظيمة بأعداد كثيرة من الجسمانيات، فإنّها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا في هذا العالم ولا في عالم العقول المحضة ولا في عالم الأشباح الكلّية، بل في عالم النفس وحضرتها، الخارجة عن هذا العالم الهيولاني، ولا شبهة في أنّ ما تتصوّره النفس بقوّتها المصوّرة ويراه ويشاهده ببصرتها الخيالية، لها وجود لترتّب الأثر عليه، والوجود مبدأ الأثر، وربما كان المرئي في الباطن أشدّ أثرًا من المرئي في الظاهر، فإن لم يكن أثره دائمًا. (مفع، ٥٩٦، ٢٥)

صور الأنواع الجوهرية

- الحقّ أنّ مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيّات ذهنية يصدق عليها معانيها ومفهوماتها وحدودها بالحمل الأولى الذاتي، ويكذب هي عنها بالحمل الشائع كما مرّ، مرارًا، ودلائل الوجود الذهني لا يعطى أكثر من هذا في العقليات. (مسق، ٦٥، ٦)

صور جزئية جسمانية

- اعلم أنّ الصور الجزئية الجسمانية حقائق

كلّية موجودة في عالم أمر الله وقضائه، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) فالخزائن هي الحقائق الكلّية العقلية، ولكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة، ووضع مخصوص، وزمان وأين كذلك؛ فالحقائق الكلّية موجودة عند الله بالأصالة، وهذه الرقائق الحسّية موجودة بحكم التبعية والاندراج؛ فالحقائق بكلّياتها في وجودها العلوي الإلّهي لا ينتقل، ورقائقها بحكم الاتّصال والإحالة والشمول لسائر المراتب تتنزّل وتتمثّل في قوالب الأشباح والأجرام، كما مرّ من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله. والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتّصال. (سفع(٤/ ١)، ١٢٦، ١٩)

صور جسمية

- إنّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجودًا في المادة، وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها؛ فالأول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس، والمادة هي المُرجِّحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوّته على الوجود والعدم سواء؛ فيجب أن يكون له سبب مرجّح يميله إلى أحد الطرفين، لأنّ الواهب جواد يكفيه أقلّ مرجّح يخرج الشيء عن الحدّ المشترك بين الوجود والعدم. (سفع(١/ ٣)، ٥٥، ٧)

صور خيالية

- إنّ الصور الخيالية بل الصور الإدراكية ليست حالّة في موضوع النفس ولا في محلّ آخر وإنّما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل. (سفع(٤/ ٢)، ١٩١، ١٨)

صور ذهنية

- المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلّي الذي لا يترتّب به عليها أثرها المقصود منها. (سفع(١/ ١)، ٢٦٨، ٢١)

صور ذهنية في ذات الأول

- إنّ لوازم الأول (تعالى) إن كانت من قبيل اللازم الخارجي فلا بدّ أن يكون كملزومها موجودة خارجيّة، وكذا لو فرض أنّها من لوازم المهيّة فإنّ مهيّة الأول عين إنّيته، سواء قلنا: إنّ لا مهيّة له أصلًا أو قلنا: إنّ مهيّته عين إنّيته ووجوده، على اختلاف الاصطلاحين فإذن هذه اللوازم يجب أن يكون بوجوداتها العينية لازمة له، فجواهرها لا محالة يجب أن لا يكون أعراضًا ولا جواهر ذهنية بل جواهر خارجية، فإذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الأول (تعالى) بقي الكلام في تحقيق الأمر ههنا: بأنّ الذوات القائمة بأنفسها كيف أمكن أن يكون من اللوازم للشيء التي لا يتصوّر انفصالها عنه مع قيام

البرهان على ذلك. الثاني: أنّ قولهم "العلم التام بالعلّة يوجب العلم التام بمعلولها" وقولهم "إنّ العلم بذي السبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه" ليس المراد من العلم التام بالعلّة العلم بمهيّة العلّة إلّا فيما يكون مجرّد المهيّة سببًا للمعلوم، كما في لوازم المهيّات بمعنى الكلّيات الطبيعية، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر، ولا العلم بمفهوم كونها علّة، ولا العلم بإضافة العلّية، لأنّه على هذين الوجهين يكون العلمان (أي العلم بالعلّة والعلم بالمعلول) حاصلين معًا، لا تقدّم لأحدهما على الآخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم الباري (تعالى) بما سواه من جهة علمه بذاته فإذن المراد من العلم المذكور إنّما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلّة بها علّة، وليس هي إلّا نحوًا خاصًّا من الوجود. وقد بيّن فيما سلف من الكلام أنّ الجاعلية والمجعولية إنّما هي بين الوجودات لا المهيّات وبيّن أيضًا أنّ العلم بأنحاء الوجودات لا يمكن أن يحصل إلّا بحضورها وشهودها بأعيانها لا بصورها وأشباهها وذلك غير ممكن إلّا من جهة الاتحاد ومن جهة العلّية والإحاطة الوجودية. (سفع(٣/١)، ٢٢٩، ٢)

صور طبيعية وصور نفسانية

- من الشواهد العرشية الدالّة على أنّ لهذه الصور الطبيعية صورًا نفسانية هي معادها وباطنها، وأخرى عقلية هي معاد معادها وباطن باطنها إنّا متى أحسسنا بشيء خارجي وقعت له صورة غير صورتها الخارجية في قوانا الحسّاسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحسّاسة فقط؛ فإذا وقعت تلك الصورة في حسّنا واستكمل بها الحسّ حصلت من تلك الصورة صورة أخرى ألطف وأشرف منها، فتصوّرت بها قوّة خيالنا التي دلّت البراهين التي أقمناها مرسومة في هذا الكتاب على تجرّدها وتجرّد ما ارتسم فيها وتمثّل لها، وكذلك انتقلت من الصورة التي في قوّة خيالنا صورة أخرى عقلية إلى قوّة عقلنا، فلولا أنّ بين محسوس كل طبيعة ومتخيّله ومعقوله علاقة ذاتية كما بين حسّنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتّحادية لما كان كذلك، وكذلك الأمر على عكس ذلك الصعود في سلسلة النزول، فإنّا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها في خيالنا، وإذا اشتدّ وجود الصورة في عالم الخيال انفعلت منه قوّة الحسّ وتمثّلت بين يدي الحسّ صورة في الخارج، كما قال تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧) ومن هذا القبيل رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم صورة جبرائيل والملائكة عليه السلام في هذا العالم كما سيتّضح لك في مباحث النبوّات، فإذن قد ثبت وتحقّق من جميع ما نقلناه وذكرناه إنّ لكل صورة طبيعية في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها ومرجعها الذي يحشر إليه بعد زوال المادة ودثورها، وهي الآن

أيضًا متّصلة بها متقوّمة بقوامها راجعة إليها. (سفع(٤/ ٢)، ٢٦٢، ٥)

صور العناصر

- إنّ صور العناصر غير داخلة في حقيقة المركّب الطبيعي كالجماد والنبات والحيوان، بل هي من شرائط وجودها الكوني، وليست داخلة في قوام المركّب كما هو المشهور وعليه الجمهور، ولا متخلّفة عنه كما زعمه بعضهم، وحكاه الشيخ الرئيس وذكر إن هذا المذهب أحدث في زمانه وذلك لشواهد التحليل بآلة القرع والإنبيق على بقاء تلك الصور. (رسش، ٣٣٠، ٥)

صور عينية للفاعل المقتضى

- لنا برهان عرشي على أن علمه تعالى بالأشياء الخارجية نفس صورها الخارجية من جهة أنها لوازم ذاته، وليس لزومها مثل لزوم اللوازم الذهنية كالكلّية للإنسان مثلًا، إذ ليس للباري تعالى وجود ذهني، ولا كلزوم لوازم الماهية كالزوجية للأربعة، إذ لا ماهيّة له تعالى غير الوجود البحت، فكل ما هو لازم له يكون لازمًا لوجوده العيني لزومًا خارجيًّا، فلا يكون حصولها له تعالى إلّا حصول الصور العينية للفاعل المقتضى، لا حصول الصور الذهنية للقابل المستفيد. (رسش، ٣٧٠، ١٦)

صور مفارقة

- إنّ لكل طبيعة حسّية فلكية أو عنصرية طبيعة أخرى في العالم الإلهي وهي المثل الإلهية والصور المفارقة وهي صور ما في علم الله وكأنها هي التي سمّاها أفلاطن وشيعته بالمثل النورية وهي حقائق متأصّلة نسبتها إلى هذه الصور الحسّية الدائرة نسبة الأصل إلى المثال والشبح، وإنّما هي تكون أصول هذه الأشباح الكائنة المتجدّدة لأنّها فاعلها وغايتها وصورتها أيضًا بوجه، لأن تلك الأصول الأعلون هي عقليات بالفعل وهذه لا يخلو عن القوّة والإمكان. (سفع(٢/ ٢)، ٢٠٢، ٥)

- إنّ هذه الصور المفارقة - كما ثبت - أسماء إلهية وعقلاء ربانية وجودهم فوق وجود الملائكة السماوية، وللإنسان الكامل الذي هو مظهر الأسماء كلّها أن يتّصل بعد سلوكه إلى الله بقدم العبودية - لا الإنانية وعبوره على المراتب والمنازل الأرضية والسماوية أن يطّلع على تلك الحقائق، ويتخلّق بأخلاق خلّاق الخلائق - وذلك هو الفوز العظيم والمنّ الجسيم. وأمّا غير الإنسان الكامل - سواء كان ملكًا أو إنسانًا أو حيوانًا أو شيطانًا - فليس له إلّا مقام واحد، ولا عبودية له إلّا لاسم واحد هو مربوبه خاصة لا يتعدّاه، لأنّه أبدًا تحت تربية ذلك الاسم الواحد. (تفسق(٢)، ٣٢٣، ٦)

صور مقدارية

- إنّ الصور المقدارية والأشكال والهيئات الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات

الفاعلية وحيثياتها الإدراكية من غير مشاركة المادة، ومن هذا القبيل وجود الأفلاك والكواكب من المبادي العقلية على سبيل الاختراع بمجرّد التصوّرات، إذ قبل الأجسام الأولية ليست مواد سابقة عليها. (سفع(٤/ ٢)، ١٩٢، ١٤)

صور نوعية

- إنّ الصور النوعية جواهر عند أتباع المعلّم الأول وأعراض عند أتباع الرواقيين وعندنا هي عين الوجود الخاصّة، والوجود ليس بجوهر ولا عرَض فهي ليست في هويّاتها جواهرًا ولا أعراضًا وإنّما جوهرية كل منها بجوهرية ماهيّة النوع المتقوّم بها في الخارج وستطلع على برهانه في مباحث الماهيّة. (شهر، ٨١، ٢)

صور نوعية للجواهر الجسمانية

- إنّ الصور النوعية للجواهر الجسمانية ليست مندرجة تحت جنس الجوهر ولا واقعة في مقولة أخرى من المقولات التسع العَرَضيّة، بل كل منها حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، كالوجود. (رسش، ٣٢٨، ٢٤)

صور نوعية وطبائع جسمية

- إنّ لواحق المادة على ضربين: ضرب منها ما هي كمالات يستكمل بها المادة ويتوجّه إليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتًا ثم حيوانًا ثم إنسانًا... فالضرب الأول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسمّاة بالصور النوعية والطبائع الجسمية. والضرب الثاني: هي العوارض الخارجية والأولى لكونها متقدّمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصّلة للأنواع التي يخصّها هي يكون لا محالة جواهر، لأنّ علّة تقوُّم الجوهر وجودًا ومحصل تجوهرها يكون جوهرًا لا محالة، وأمّا الثانية فلتأخّرها عن الأنواع ولحوقها بعد تمامها أو كمالها الإضافية يكون أعراضًا لكون محالها غير متحصّلة القوام بها فتدبر. (سفع(٢/ ٢)، ١٧٠، ١٣)

صورة

- الهيولى في الجسم ليست إلّا جوهرًا محضًا له في الوجود قابليّة التلبُّس بأية حلية وصفة كانت، كما أنّ الجنس له ليس إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة، والصورة هي فيه الجسميّة والاتّصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ الذي هو أمر بسيط لا يدخل فيه الشيء لا عامًّا ولا خاصًّا على ما عليه المحقّقون من أن ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه لا غير. (جوم، ١٦٧، ٢٣)

- إنّ المادة في كل شيء أمر مبهم لا تحصّل له أصلًا إلّا باعتبار كونه قوّة شيء ما، والصورة أمر محصّل بالفعل به يصير الشيء شيئًا، مثلًا مادة السرير هي قِطَع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصّلة، فإنّها من تلك الحيثية

حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء أصلًا بل ماديّتها إنّما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريرًا أو بابًا أو كرسيًّا أو غير ذلك، وتعصّيها وامتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهة قوّتها واستعدادها بل لأجل فعليّتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبّس بتلك الأشياء لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء. (سفع(١/ ٢)، ٣٣، ٣)

- أمّا الصورة فقد تكون بالفعل وذلك عند وجودها، وقد تكون بالقوّة وهي الإمكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعيّن. (سفع(١/ ٢)، ١٩٤، ١١)

- في العلّة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة: أمّا الصورة فهو الشيء الذي يَحصل الشيء به بالفعل سواءًا كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختصّ باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك وهو المختصّ باسم المادة، وهي على الأول عَرَض، وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر، كما علمت من أنّ الصورة ليست علّة صورية للمادة لأنّها ليست جزء من المادة بل هي علّة فاعلية للمادة، وعلمت أيضًا أنّ للصورة عدّة معان أخر، وقد نبّهناك على أنّ الكل مما اشتركت في معنى وحيثيّة واحدة هي جهة الحصول والفعلية والوجود، كما أنّ معاني العنصر جميعًا اتّفقت في معنى القوّة والاستعداد والشوق والحاجة. (سفع(١/ ٢)، ٢٤٦، ٨)

- إنّ الحال مفتقر لا محالة إلى محلّه إمّا في وجود ذاته الشخصية وقوام مهيّته النوعية لذاتها جميعًا أو في وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلًّا بذاته من غير محل، فالأول يُسمّى عَرَضًا عند الكل والثاني يسمّى عند المحصلين من المشائين صورة. فحينئذٍ نقول: لا يجوز أن يكون للمحل افتقار في وجوده إلى الوجود الشخصي للحال، سواء كان عرضًا أو صورة وإلّا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة، وهو دور مستحيل. (سفع(٢/ ١)، ٢٣٢، ١٩)

- إنّ الصورة ليست سببًا تامًّا ولا علّة فاعلية وإنّ هناك لا محالة شيء وراء الصورة يتعلّق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نوري إلهي وفعل قدسي سبحاني لاستحالة كونه جوهرًا نفسانيًّا فضلًا عن كونه صورة أو طبيعة جرمية، لكن يستحيل أن يكمل فيضانها عنه بلا توسّط صورة أصلًا، بل إنّما يتمّ الأمر بهما جميعًا، فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية بإذن ربّ الصور المجرّدة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بأن يقيم الصورة بذات الهيولى. (سفع(٢/ ٢)، ١٥٢، ٧)

- إنّ الهيولى لا فعل لها، وإلّا لزمت في ذاتها جهتا قبول وفعل، ثم ننقل الكلام على تقدير عدم بساطتها إلى هيولى الهيولى، وهكذا إلى لا نهاية - هذا محال - والصورة دون الهيولى لا تفعل، بل يختصّ آثارها بما لها معه علاقة وضعية،

فلا بدّ من توسّط الهيولى في فعلها، بل في تعيّنها، ومع ذلك لكل منهما حاجة إلى الأخرى من غير استقلال كما علمت. أمّا الهيولى ففي وجودها وبقائها، وأمّا الصورة ففي تشخّصها وتشكّلها، فهما متلازمان في الوجود، معان في التحقّق. فلا بدّ لهما من مقيّم يقيّم كلًّا منهما بالأخرى، وهو غير جسم ولا جسماني. فيكون هو الواجب الوجود أو ملكًا مقرّبًا عقلانيًّا يديم كلًّا منهما بالأخرى بإذن الله تعالى دفعًا للدور والتسلسل. (تفسق(٧)، ٣١٧، ١٩)

- إنّ حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقّق الإمكان والقبول، وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقّق الفعلية والحصول، فالصورة يستحيل أن يكون قابلًا أو جزء من القابل، فإذن القابل للأبعاد الثلاثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب أن يكون قابليتها للأبعاد تتوقّف على تلبّسها بالصورة. (شهث، ١٧، ٣)

- إنّ الهيولى مفتقرة في وجودها إلى طبيعة الصورة لتكون شريكة لعلّتها الفاعليّة، والصورة مفتقرة إلى الهيولى لا في وجودها بل في أمور خارجة عنها لازمة لوجودها. (شهث، ٩٠، ٢٦)

- اعلم أنّ الصورة وإن كانت أقدم ذاتًا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار الشخصية يوجب تكرّر التعلّق من الجانبين لا على وجه الدايرِ بأن يكون تَشخُّص الهيولى بنفسِ ذات الصورة لا بشخصيّتها، وتشخُّص الصورة إنّما هو بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بما هي هيولى، إذ لا تعقل هذيّة الحال بدون هذيّة المحل، وإلّا لصحّ بقاء الحال مع تبدُّل المحل، بل هذه مشاكلة الهيولى بالنسبة إلى الصورة، فإن قيل: إذا عدمت الهيولى فتنعدم الصورة فتصدق إنّ كل واحدة منهما يرتفع برفع الأخرى فلا حقية لإحداهما في تقويم الأخرى من الأخرى بعكسه. قلنا: بمعنى أنه لا ترتفع الهيولى إلّا وقد سبقه ارتفاع الصورة، كما أنّ اليد إذا حرّكت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علّة لبطلان حركة اليد، بل لا يصحّ أن تبطل حركة المفتاح إلّا وقد بطلت حركة اليد أولًا، وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات. نعم التلازم المتكرّر من الجانبين بين العلّة التامّة ومتمّمها الأخير وبين المعلول في الرفع والوجود إنّما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات، إذ العلّة متعيّنة رفعًا ووجودًا بالملزومية والسبق، والمعلول باللازمية واللحوق، وإن كانا في درجة واحدة بحسب الزمان انتفاء وتحقّقًا، والله أعلم بالصواب. (شهث، ٩١، ٢٥)

- إنّ الصورة في كل شيء تمام حقيقته، سواء كانت مجرّدة عن المادة أو مقترنة وإنّما حاجتها إلى المادة ليست لذاتها ولا لوجودها وشخصيّتها الذاتية بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيّتها من الكمّ والكيف وغيرهما، فالسرير سرير بهيئته لا بمادته، والعرش عرش بصورته لا بمادته. (شهر، ٧٩، ١٥)

- إنّ الصورة حالة الذهول غير حاصلة في آلة الإدراك ومجرّد الحصول في أيّة آلة كانت

ليس إدراكًا، وإلّا لكان حصول الصورة لأي محسوس كان في يد الإنسان إدراكًا له. بل إدراك كل صورة إنّما هو بحصول صورته في آلة إدراك ذلك الشيء. فحصول صور المحسوسات في الحسّ المشترك إدراك لها، سواء حصلت من الحواس، كما في المشاهدة، أو من معدن الخيال، كما في التخيّل. وقد تحصل المشاهدة لقوة التخيُّل أيضًا. (مبع، ٢٤٧، ٢٢)

صورة الإنسان

- إنّ صورة الإنسان البشري خليفة الله في أرضه، وستعلم أنّ معنى روحه خليفة الله في ملكوت سمائه، فهي متوسّطة بين الحالتين نازلة في منزلة بين المنزلتين، وإنّ كونه آخر المعاني الجسمانية، دليل على أنّه أوّل المعاني الروحانية، فهو بسيط بروحه الروحانية، الحيّة العلامة بالطبع، مركّب بجسمه، فهو بين البسيط والمركّب كجوهر المرأة المصيقل المركّب، فإنّه المركّب بجسميته وظهره، والبسيط ببسيطه ووجهه، فهو لأجل ذلك قابل للحياة والنور بروحه، وقابل للموت والظلمة بجسمه، فطبيعة جسمه أصفى الطبائع الأرضية والهيولى الطبيعية، ونفسه أدنى رتبة من النفوس الملكية والعقول العالية، إذ كانت الملائكة لا يتّصل به ولا تشرق عليه إلّا بعد مرورها على الطبقات، ولا يسري فيه إلّا بعد سريانها في الأنوار الفلكية والأشخاص السماوية. (مفغ، ٥١٩، ٢٢)

صورة إنسانية

- الصورة الإنسانية آخر المعاني الجسمانية وأوّل المعاني الروحانية، كالبرزخ الجامع بين العالَمين. وهي باب الله المؤتى منه إلى عالَم القدس والرحمة. وهي آخر باب لسور حاجز بين النار والجنّة، وبعد مرتبة الإنسان البشري مراتب كثيرة في الصعود حتى يبلغ الوجود إلى النهاية. (تفسق(٣)، ٦٧، ١٤)

صورة بسيطة وصورة مركّبة

- الصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار، والصورة المركّبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدّة أمور، وفيه تأمّل. (سفع(١/ ٢)، ١٩٤، ٥)

صورة بعيدة

- الصورة القريبة كالتربيع للمربّع، والبعيدة كذي الزاوية له. (سفع(١/ ٢)، ١٩٣، ٧)

صورة بالهيولى

- كيفية ارتباط الصورة بالهيولى، حيث الصورة الجزئية من حيث ماهيّتها الكلّية غير قائمة بالهيولى ولا مفتقرة إليها، بل الهيولى مفتقرة في تقوّمها وانحفاظها إلى الصورة المطلقة، وهي من حيث شخصيتها قائمة بالهيولى مفتقرة إليها، والهيولى في وجودها وبقائها مستغنية عن الصورة الشخصية، فالصورة بما هي صورة مطلقة، جوهر مقوّم للمادة، وبما هي شخصية مفتقرة إليها، كافتقار العرض إلى المحل المستغني عن ذلك العرض، والفرق بين

العَرَض والصورة الشخصيّة لا يكون إلّا من جهة أنّ العَرَض كما يفتقر إلى المحل شخصًا، كذلك يفتقر إليه نوعًا، لأنّ طبيعة العَرَض طبيعة ناعتية بخلاف الصورة، إذ ليس طبيعة مطلقة غير وصفيّة. (مفغ، ١٠٥، ٢١)

صورة الجحيم

- اعلم أنّ صورة الجحيم التي ستبرز في الدار الآخرة بحيث يشاهدها أهل المحشر عند ذلك هي بعينها باطن هذه الطبيعية السفلية التي تحرق نارها الأبدان وتبدل الجلود بالاستحالة والذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس، فإذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة بارزة مع قيودها وسلاسلها وأغلالها وعقاربها وحياتها، وترى شهواتها ولذّاتها بصورة نيرانات ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذّبة للنفوس، ومطعوماتها ومشروباتها كالزقوم والحميم تزيد في الجوع والعطش للنفس والالتهاب والاحتراق. (سفع(٤/ ٢)، ٢٦٣، ١٠)

صورة جسمية

- إنّ الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وأنّ الهيولى أيضًا مفتقرة لذاتها إلى الصورة فعلمت أنّ بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرّد اتّفاق، وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو إمّا أن تكون تلك العلاقة علاقة التضايف أو علاقة العلّية والمعلولية. (سفع(٢/ ٢)، ١٤٥، ٥)

صورة خاصة وصورة عامّة

- الصورة الخاصة فهي حدُّ الشيء وفصله أو خاصته، (والصورة) العامة كأجناس تلك. (سفع(١/ ٢)، ١٩٣، ١٣)

صورة خيالية

- الصورة الخيالية منتزعة نزعًا متوسّطًا، ولهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٢، ٥)

صورة ذهنية غيبية

- إنّ مناط كون الصورة عينية وذهنية هو ما ذكرنا، من أن الإنسان بقوّته الدرّاكة إذا أدرك صورة من صور العالم الذي يكون فيه يكون إدراكه إيّاها على سبيل المشاهدة والمعاينة ويثق بوجودها ويتلذّذ بها إن كان ملائمًا ويتنفّر إن كان منافرًا لمناسبتها إيّاه في نحو الوجود ويحكم بأنها موجودة خارجية عينية قوية. وإذا أدرك صورة من صور العالم الذي لم يقع بعد فيه ولم يغلب نشأته عليه، يكون إدراكه إيّاها على سبيل التخيُّل ولا يثق بوجودها ولا يتلذّذ ولا يتألّم بها، لعدم وقوعها معه في عالم واحد، فيحكم بأنّها (صورة) موجودة ذهنية غيبية لا شهادية ضعيفة، سواء كانت في نفسها قوية أو ضعيفة. (مبع، ٣٩٠، ١٦)

صورة الشيء

- المراد من صورة الشيء عندنا هو وجوده لا مفهومه ومعناه الكلّي، والصورة لكل شيء ليست إلّا واحدة بسيطة، لكن قد

يكون مصداقًا لمعان وصفات كمالية، وقد لا يكون كذلك، وذلك لأنّ الوجود قد يكون قويًّا شديدًا وقد يكون ضعيفًا ناقصًا، وكلّما كان الوجود أقوى وأشدّ كان أكثر جمعًا للمعاني وأكثر آثارًا، أو بالعكس. فالنفس إذا قويت تصير مصداقًا لمعانٍ كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة وجودًا ضعيفًا يكون صورة لنوع ناقص جسماني، كالفرس المعقول والشجر المعقول والأرض المعقولة؛ فلكلّ منها صورة إذا وجدت في الخارج كانت صورة نوع مادي منفصل الذات عن نوع آخر مادي، وإذا وجدت في العقل كانت صورتها العقلية متّحدة الوجود بجوهر عقلي؛ لأنّ الوجود العقلي وجود عالٍ شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الهيولى وما فيها من صور الأجسام. (رست، ١٥١، ١٨)

صورة طبيعية

- إنّ الطبيعة السارية في الجسم - التي هي مقوّمة مادّته وصورة ذاته - أمر متبدّل الذات الشخصية تدريجي الكون، لا يبقى وجوده الشخصي زمانين، فضلًا عن أن يكون قديمًا بشخصه؛ وما من جسم - فلكي أو عنصري - إلّا وله صورة طبيعية مقوّمة له، هي مبدأ صفاته اللّازمة وآثاره المخصوصة. (رسح، ١١١، ٣)

صورة عقلية

- الصورة العقلية منتزعة نزعًا تامًّا هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد، وأمّا ما كان بذاته عقلًا فلا يحتاج في تعقُّله إلى تجريد من هذه التجريدات، وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالمًا عقليًّا مترتّبًا فيها ترتّبًا عقليًّا أخذًا من المبدأ الأول إلى العقول التي هي الملائكة المقرّبون إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته، فيكون عالمًا عقليًّا مشرقًا بنور العقل الأول. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٢، ٦)

- نحن لا ننكر أنّ للصورة العقلية دلالة على الشيء الخارجي بوجه من الوجوه، لكنّا نقول: هذه الدلالة على الأمر الخارجي بهويّته المخصوصة لا يمكن إلّا بعد العلم الحضوري به، فاللفظ إذا دلّ عليه فإنّما دلّ أولًا على الصورة الذهنية، وبتوسّطها على الأمر الخارجي بالشرط المذكور، وأمّا القضايا والأحكام الخارجية أو الحقيقية فالحاضر بالذات للعقل عند إطلاق اللفظ في الحمليات مطلقًا ليس إلّا الصور الذهنية، إلّا أنّها قد تكون مأخوذة على وجه يصير عنوانًا لحقيقة خارجية، كما في المحصورات الخارجية، فإنّ المحكوم عليه في قولنا "كل إنسان كاتب" هو الصورة العقلية للإنسان المأخوذة من حيث هي هي على وجه يصير مرآة لملاحظة الأفراد على سبيل الإجمال بمعنى أنّ كل واحد واحد من الأفراد لو كان حاضرًا مشهودًا بهويّته العينية لكان متّحدًا مع تلك الصورة المأخوذة كذلك. (تفسق(٥)، ٣٣، ٥)

- إنّه قد مرّ أنّ النفس إذا عقلت شيئًا صارت عين صورته العقلية، وقد فرغنا من إثباته بالبرهان وحللنا الشكوك فيه. ثم إنّ الصورة العقلية شيء من الأشياء لا يمكن أن يكون من جهة كونها صورة عقلية متعدّدة، إذ كل أمر واحد نوعي إذا تعدّدت أفراده فهو لا يتعدّد إلّا بعوارض ماديّة؛ والصورة العقلية بالفعل مجرّدة عن المادة، فيمتنع تعدّد أفرادها المجرّدة؛ فقد ثبت إن المعقول بالفعل من ماهيّة نوعيّة لا يمكن أن يكون إلّا واحدًا عقليًّا وإن عَقَله ألف عاقل. (رست، ١٥٨، ١٨)

صورة عينية وذهنية

- إنّ مناط كون الصورة عينية وذهنية هو ما ذكرنا، من أن الإنسان بقوّته الدرّاكة إذا أدرك صورة من صور العالم الذي يكون فيه يكون إدراكه إيّاها على سبيل المشاهدة والمعاينة ويثق بوجودها ويتلذّذ بها إن كان ملائمًا ويتنفّر إن كان منافرًا لمناسبتها إيّاه في نحو الوجود ويحكم بأنها موجودة خارجية عينية قوية. وإذا أدرك صورة من صور العالم الذي لم يقع بعد فيه ولم يغلب نشأته عليه، يكون إدراكه إيّاها على سبيل التخيُّل ولا يثق بوجودها ولا يتلذّذ ولا يتألّم بها، لعدم وقوعها معه في عالم واحد، فيحكم بأنّها (صورة) موجودة ذهنية غيبية لا شهادية ضعيفة، سواء كانت في نفسها قوية أو ضعيفة. (مبء، ٣٩٠، ١٠)

صورة قريبة

- الصورة القريبة كالتربيع للمربّع، والبعيدة كذي الزاوية له. (سفع(١/٢)، ١٩٣، ٦)

صورة القضاء الإلهي

- بالجملة الجميع أنوار محضة عقلية، إلّا أنّها بعضهم المُهيَّمون - وهم الأعلون - وبعضهم الأدنين في الصفّ الأخير، وهم أنوار قاهرة فيما تحتها من النفوس والأجرام بتأثير الله تعالى، وقاهريّتها صورة صفة قاهرية الله تعالى وجباريته، كما أن نوريّتها من سبحات وجهه وجماله تعالى، وبهذا الاعتبار يُسمّى "الملائكة المقرّبين" وعالَمها عالم القدرة، وعالم الجبروت، إذ يفيض فيها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحقّ سبحانه، وكذا يفيض عنها صفاتها وكمالاتها التي بها يجبر نقصاناتها، فعلم إنّ جميع الحقائق بأعيانها وكمالاتها منتقشة فيها، وبهذا الاعتبار يُسمّى 'عقولًا'. وذلك الانتقاش هو صورة القضاء الإلهي، فالقضاء عبارة عن ثبوت صور جميع الأشياء في العالم العقلي على الوجه الكلّي، ومحلّه عالم الجبروت لتقدّسه تعالى عن شوب الكثرة، وهو المسمّى "بأمّ الكتاب" الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). وكل ما يفيض علينا من العلوم الحقّة موسومة بالعلوم اللدنيّة يفيض عنه كما قال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ (العلق: ٣، ٤) وتلك الجواهر خزائن غيبه كما قال: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١). (تفسق(٦)، ٢٥٣، ١٢)

صورة مجرّدة

- إنّ كل صورة مجرّدة فإنّ وجودها في نفسه هو بعينه وجودها معقولة بالفعل، وكذا يعلم بالحدس الصائب أن كل صورة محسوسة فإن وجودها في نفسها هو محسوسيّتها التي هو وجودها للجوهر الحسّاس. وكل صورة متخيّلة فوجودها في نفسها هو وجودها للخيال، حتى لو فرض انسلاخ المعقولية عن الصور التي فرضنا أنها معقولة لم يكن في نفسها شيئًا من الأشياء الآخر، كأن يكون في نفسه فلكًا أو شجرًا أو حيوانًا أو نباتًا. وكذا الكلام في المتخيّلات أو المحسوسات، فإن وجوداتها العقلية ليست إلّا ظهورات الأشياء عند العقل أو النفس، فيكون وجودها نورًا عقليًا معقولًا لا أنّه به يصير المهيّات الكونية معقولة بالفعل، وكذا القياس في الصورة الخيالية والحسّية في أنها نور خيالي يتخيّل به الأشياء، أو نور حسّي به يظهر المحسوسات ويصير محسوسة بالفعل. (رست، ١٣٥، ١٦)

صورة محسوسة

- الصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعًا ناقصًا مشروطًا بحضور المادة. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٢، ٤)

- إنّ مفهوم الصورة المحسوسة أمر مبهم لا يتحصّل إلّا بصورة معيّنة تَعيُّنًا نوعيًا شخصيًا، والصادر عن الشيء أولًا لا يكون إلّا أمرًا متعيّنًا. (مبع، ٢٤٦، ١٩)

صورة معدنية

- تدلُّ الحركة أيضًا من حيث عرضيتها على أنّ لها محلًا، ومن حيث حدوثها وتجدّدها على أنّ محلّها ذو قوة انفعالية، ومن حيث ثبوتها على أنّ لها فاعلًا مؤثرًا هو غير قابلها المتأثر المنفعل، لاستحالة الوحدة في جهتي الانفعال والفعل. فكل جسم متحرّك لا بدّ له من مبدأ غير الجسمية المشتركة بين الأجسام الساكنة والمتحرّكة. فلو كانت ناشئة من جهة جسمية الجسم لامتنع السكون في الأجسام بوجه. فهذا المبدأ الفاعلي إن كان في الجسم البسيط، فإن كان قائمًا به في ذاته فيُسمّى "طبيعة" والحركة "طبيعية"، وإن لم يكن قائمًا به فإن كان تحريكه إيّاه على سبيل المباشرة والتشوّق والاستكمال فيُسمّى "نفسًا فلكية" والحركة "نفسانية فلكية"، وإن لم يكن كذلك بل على سبيل التشويق والإمداد فالمبدأ عقلي والحركة عبادة إلهية. وإن كان في الجسم المركّب فإن لم يكن ذا فنون الحركات فيُسمّى "صورة معدنية". (مبع، ١٦٤، ١٩)

صورة نوعية

- ذهب الحكماء المشاؤون إلى أنّ لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعًا مختلفة، ولهذا سمّيت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل، وما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر الأنواع

الجسمانية، وهي أيضًا عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية فتُسمّى قوى وطبائع، وتُسمّى أيضًا كمالات لصيرورة الجنس بها أنواعًا مركّبة. (سفع(٢/٢)، ١٥٧، ٧)

- اختصاص بعض الأجسام بصفات وآثار مخصوصة لا بدّ في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصّص وهو المسمّى بالصورة النوعية. (سفع(٢/٢)، ١٥٨، ١٩)

- الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعًا، فقال (صاحب الهداية الأثيرية): اعلم أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية صورة أخرى غير الصورة الجسمية، بها يصير ذلك النوع نوعًا ولهذا سمّيت صورة نوعية أو منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمّى طبيعية أيضًا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة أيضًا باعتبار تأثيرها في الغير وكمالًا لصيرورة الجنس به بالفعل نوعًا مركّبًا. (شهث، ٧٧، ١٧)

صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية

- إنّ النفس الإنسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية أمور بسيطة ووجودات مختصّة لا يمكن العلم بخصوصياتها إلّا بحضور هويّاتها في أنفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلّمه، فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلّي فضلًا عن الأمور النسبية والسلبية. (سفع(٢/١)، ٢٥٧، ٩)

صورة وطبيعة

- أمّا الفرق بين الصورة والطبيعة فهو إنّ اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معانٍ ثلاثة مترتّبة بالعموم والخصوص، فالعام ذات والخاص مقوّم الذات والأخصّ المقوّم الذي هو المبدأ الأول للتحريك والتسكين لا بالعَرَض ولا بالقَسْر، فالاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثلاث بالاشتراك الصناعي للإثم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان. وأمّا الصورة فكما علمت هي الجزء الذي يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار، لأنّ العنصر البسيط كالماء مثلًا جزءه الصوري بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدءًا للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة. وأمّا المركبات فإنّها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة أخرى يرد عليها من المبدأ الفيّاض بحسب فطرة ثانية، فلا جرم كانت صورها التركيبيّة مغايرة لطبائعها. (سفع(١/٢)، ٢٤٦، ١٥)

صوفي

- الجملة الصوفي من حيث أنه صوفي مستور عن العقول، وإن لم يكن ظاهر جسده وسائر حالاته مستورًا عن الأنظار. (كصح، ١٠٤، ٥)

صوفية

- اعتادت الصوفية التعوّد في الخلوات، وارتاضت جواب الفلوات، رياضة للجسد وهواه، ومجاهدة مع قواه، ذبحًا لشموس النفس الشهواني، ونحرًا لعقود الجمل الغضبي، تقرّبًا بقرابينها إلى قربة المشاهدة والمواجهة، ورتبة الكمال والمشافهة. (ورق، ١١٨، ٥)

صيرورة الشيء

- إنّ جهات الفعل دائمًا يكون من لوازم الذات لأنّ كل ذات لها حقيقة، فلها اقتضاء أثر إذا خلّي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج في فعلها إلى قوّة زائدة عليها، وإذا فرض إضافة قوّة أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إيّاها، وإذا اعتبرت الذات والقوّة معًا كان المجموع شيئًا آخر إن كان له فعل كان فعله لازمًا من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل، ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولًا قوة انفعالية لحصول ما يتمّ به كونه فاعلًا، فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله، فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية أولًا وبالذات وللفاعلية بالعَرَض. فثبت ممّا بيّنا بالبرهان أنّ لا قوّة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلًا بل إنّما القوّة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلًا لشيء بعد أن لم يكن. (سفع(٢/ ١)، ١٠٦، ١٣)

ض

ضرب القياس

- التأليف (القياس) يسمّى "قرينة" و"ضربًا"؛ وكيفيّة وضع الأوسط عند الطرفين "شكلًا"؛ والقرينة بالنسبة إلى اللّازم عنها لذاتها "قياسًا"؛ واللازم بالنسبة إليها بعد اللزوم "نتيجة"، وقبله "مطلوبًا". (تنم، ٣٣، ٦)

ضرب من النبوّة

- قد عرفت سبب الاطّلاع بالغيوب في النوم من ركود الحواس واتّصال النفس بالجواهر العقلية والنفسية وقبولها من تلك المبادي، صورًا يناسبها واهتمّت بها ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة لوسع قوّتها بالنظر إلى جانب العلو وجانب السفل جميعًا، كما يقوى بعض النفوس ليجمع في حالة واحدة الاشتغال بعدّة أمور، فيكتب ويتكلّم ويسمع؛ فمثل هذه النفوس التي لها اقتدار ما على ضبط الجانبين، يجوز أن يفتر عنها في بعض الأحوال شغل الحواس ويطلع على عالم الغيب، فيظهر لها منه بعض الأمور كالبرق الخاطف وهذا ضرب من النبوّة، ثم إن ضعفت المتخيّلة بقي في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه، كان وحيًا صريحًا وإن قويت المتخيّلة واشتغلت بطبيعة المحاكاة، فيكون هذا الوحي مفتقرًا إلى التأويل، كما يفتقر الرؤيا إلى التعبير. (مظه، ١٧٥، ١٤)

ضرورة بحسب المحمول

- إنّ ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن، الناشئ من قبل المرجّح التام لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحقّقه، وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلّة ذلك الطرف بعينه. ثم بعد تحقّق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتّصاف الماهيّة بأحد الوصفين من جهة الاتّصاف به على الاعتبار التحيّني، فإنّ كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتّصاف بها من حيث الاتّصاف بها، وهذا هو الوجوب اللاحق المسمّى بالضرورة بحسب المحمول، وبإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول، فكل ممكن سواءًا كان موجودًا أو معدومًا لنفسه أو لغيره فإنّه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل، ولا يمكن الخلوُّ عنهما بحسب نفس الأمر أصلًا، لا باعتبار الوجود، ولا باعتبار العدم، وإن كانت ماهيّة الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الإمكان الصرف، خالية عن الجميع. (سفع(١/ ١)، ٢٢٤، ١١)

ضروري

- إنّ الجعل المؤلّف يختصّ تعلّقه بالعَرضيّات، اللاحقة لخلوّ الذات عنها بحسب الواقع، ولا يتصوّر تخلّله بين الشيء ونفسه أو بين الشيء وذاتياته كقولنا

الإنسان إنسان والإنسان حيوان، لأنّ كون الشيء إيّاه أو بعض ذاتياته ضروري، والضروريّ مستغن عن الجاعل. (سفع(١/ ١)، ٣٩٧، ١٣)

- إنّ من جملة الغايات بالعَرَض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة أقسام: أحدها الأمر الذي لا بُدَّ من وجوده حتى يوجد الغاية على أن يكون وجوده متقدّمًا على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتمّ القطع، وهذا يُسمّى نافعًا إمّا في الحقيقة أو بحسب الظنّ، ومن هذا القبيل الموت وأمثاله، فإنّ الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضًا كما أشرنا إليه. الثاني ما يكون لازمًا لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل إنّه لا بُدَّ من جسم أدكن للقطع، وإنّما لم يكن منه بدّ لا لِذُكنته بل لأنّه لازم للحديد الذي لا بُدَّ منه. الثالث الذي يكون حصوله مترتّبًا على حصول الغاية إمّا على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الأفلاك، وغاية الحركة الفلكية ما فوقها، وإمّا لا على طريق اللزوم كحبّ الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل: فهذه الأقسام غايات بالعَرَض، ويقال لها الضروريّ ووجود الشرّ في عالمنا من هذا القسم أعني الضروري. (سفع(١/ ٢)، ٢٦٥، ٧)

ضلال

- الضلال هو العدول والذهاب عن طريق التوحيد ومنهج الحقّ وأصله الهلاك ومنه قوله تعالى: ﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ١٠) أي هلكنا ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ (محمد: ٨) أي أهلكها. (تفسق(١)، ١٤٣، ١٠)

ضمائر

- إنّ الضمائر كلّها كهو وأنت وغيرهما وكذا أسماء الإشارات كلّها كهذا وذلك وغيرهما موضوعة لأنحاء الهويّات الوجودية. إذ الوجود حقيقة واحدة وله أفراد وأعداد متمايزة الأشخاص؛ يصحّ أن يتصوّرها الواضع من جهة وحدة حقيقتها المشتركة ويضع الاسم لأفرادها الخاصة بحسب أوصافها الوجودية التي حكمها حكم أصل الوجود في وحدتها وتعدّدها. (تفسق(١)، ٦١، ٦)

ضوء

- وقوله (أحدهم): يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا: نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما أنّ المهيّة والوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار، فإنّ الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارِض لبعض الأجسام، والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلّية، والظل عبارة عن عدمه في الجملة، واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة، وقد مرّت الإشارة إلى ضعف الأدلّة الموردة على إبطال كون الألوان غير زائدة على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هذا صحّ معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون، وصحّ

أيضًا لو قال أحد: إنّه غير اللون لأنّ النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة. (سفع(٢/ ١)، ٩٣، ٢٣)

ضياء

- ضوء المضيء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمّى ضياء وإلّا فعَرَض كالقمر ويُسمّى نورًا آخذًا من قوله تعالى والذي جعل الشمس ضياء والقمر نورًا أي ذات ضياء وذا نور، واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو أيضًا ذاتي وعرضي، والأول يسمّى شعاعًا والثاني كما للمرآة يسمّى بريقًا وربما يُسمّى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الأرض الضوء الأول وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويُسمّى ظلًا أولًا وثانيًا، وهكذا يتقدّم الظلّ على الضوء بمرتبة إلى أن ينتهي الضوء بالكلّية وينعدم فيسمّى ظلمة وهو عدمي لأنّا إذا غمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئًا، فوجب أن لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولأنّا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى ولا إضافة قوّة إمكانية لم يكن حاله إلّا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن أمرًا وجوديًا بل سلبيًا محضًا. (سفع(٢/ ١)، ٩٥، ١٣)

ط

طاعة

- إنّ التفكُّر عمل القلب، والطاعة عمل الجوارح، والقلب أشرف من الجوارح، فكان عمله أشرف من عملها. (مفغ، ١٢٤، ١٧)
- إنّ الطاعة كل هيئة يقتضيها ذات الإنسان بما هو إنسان، أي ذو جوهر نطقي لو خلي عن العوارض الغريبة، فهي الفطرة الأولى التي فطر الله عباده كلهم عليها. (مفغ، ٢٠١، ٢٤)

طالع أسمائي

- أمّا مقادير ما ينكشف له (للعبد) من فضل الله، ومبالغ ما يرد عليه من رحمته فهو خارج عن اختياره واقتداره فإنّه يجري مجرى الصيد وهو بحسب الرزق والطالع الأسمائي، الذي طالع طالعه السمائي، فقد يقلّ الجهد ويحلّ الصيد، وقد يطول الجهد ويقصر الحظّ، فالمُعوَّل بعد ذلك على جذبة من جذبات الحقّ التي توازي عمل الثقلين، وليس ذلك باختيار العبد، وإن كان له اختيار في أن يتعرّض لتلك الجذبة بالاكتساب من الرياضات الفكرية والعملية (العلمية). وإليه الإشارة بقوله: إنّ لربّكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرّضوا لها. وذلك بأن يقطع عن قلبه جواذب الدنيا، فإنّ المجذوب إلى أسفل السافلين كيف ينجذب إلى أعلى عليين، وذلك لأنّ تلك النفحات والجذبات أرزاق معنوية بمنزلة الرزق الصوري، فلها أسباب سماوية رحمانية، كما أنّ للرزق الصوري أسباب سماوية جسمانية. (تفسق(٦)، ٣١٠، ٢٢)

طامات

- ما يقال له الطامات، وهو صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة، لا يسبق منها إلى الأفهام؛ كدأب الباطنية في التأويلات. وهذا أيضًا حرام شرعًا وعقلًا. (كصج، ٢٩، ١٢)

طبائع

- أمّا العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعًا، والطبائع جسمانية الذات والفعل جميعًا، فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية، ولهذا حكمنا بتطوّرها في الأطوار إذ ليس تصرّفها في البدن كتصرّف المفارقات في الأجسام لأنّها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي والإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الإفاضة والإبداع. (سفع(٤/١)، ٣٤٧، ١٩)
- إنّ الطبائع المحرّكة لموادّها العنصرية لها توجُّه إلى غاياتها الطبيعية كـ: "أين ما" كما في البسائط العنصرية، أو "وضع ما" كما في الفلكيات أو "كيف ما" أو "كم ما" كما في المركّبات. (مسق، ٣٧، ١٨)

طبائع جسمانية

- الطبائع الجسمانية يحتاج في وجودها خارج العقل إلى وضع ومقدار وشكل وغير ذلك من التي يكتنفها وتجعلها قابلة للإشارة الحسّية، فهذه الأمور ممّا يؤثّر في وجودها الخارجي ويدخل في قوام هذيّتها على وجه جزئي حتى لو رفعت شيء من هذه الأعراض عن واحد من أفرادها لم يكن "هو هو". وأمّا وجودها العقلاني فهي بحسب ذلك الوجود متساوية النسبة إلى أشخاصها المختلفة في الأوضاع المختلفة والخصوصيات المادية لكون ذلك الوجود مجرّدًا وهذه الوجودات مادية، والمجرّد لا يختلف نسبته إلى أعداد مادية من نوعه. فهذا معنى كلّية الطبائع ولا تنافي جزئيّتها في العقل بل يؤكّدها. (شهر، ١١٢، ١٤)

طبائع حسّية

- إنّ الطبائع الحسّية دائمة التجدّد والانتقال والزوال من وجود إلى وجود آخر، فلو أمكن في جوهر واحد منه أن يكون كل الأشياء لم يبق متحرّكًا، ولا له كمال منتظر، ولم يكن له صورة جسمانية بل عقلية. (رست، ١٣٢، ٦)

طبائع حيوانية ونباتية وجمادية

- إنّ لكل من الطبائع الحيوانية والنباتية والجمادية علمًا وشعورًا بذاتها وبلوازم ذاتها وآثارها المخصوصة بحسب حظّها من الوجود، إذ الوجود عين النور والظهور، وهو المتّحد مع الصفات الكمالية الوجوديّة من العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها، إلّا أن مراتب التنزّلات مما جعلته مخلوطًا بالإعدام والقوى والملكات والاستعدادات فضعفت نوريّته، وقلّت حكايته لصفاته الملكية، فللنبات في مرتبة تجسّمه شعور ضعيف بذاته وبحركاته وأفاعيله، فلم يكن شعوره في درجة شعور ذوي الحواس الحيوانية، فإنّ لكل فعل وحركة شعورًا لائقًا به، والإحساس الحيواني لأجل الحركات الحيوانية، وكذا التخيّل والرويّة لأجل الحركات التدبيرية والأفاعيل الفكرية. (جمك، ١٩٤، ٧)

طبائع كلية

- إنّ المراد بكون صفاته (تعالى) عين ذاته ما هو، وأنّ ذاته من حيث وجوده وهويّته مما يفني الصفات والتعيُّنات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية، فلا إشارة إليه ولا اسم ولا رسم، لأنّ هذه الأمور كلها طبائع كلية، والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها، ويقال لها "مرتبة الأحدية" و"غيب الغيوب"، وباعتبار هذه المدلولات التي هي أيضًا بوجه عين الذات، ويقال لها "مرتبة الإلهية والواحدية" فجاءت الكثرة كما شئت. (سفع(٣/ ١)، ٢٨٤، ١٣)

- جميع الأعيان المعقولة والطبائع الكلّية ما هي عند التحقيق إلّا نقوش وعلامات دالّة على أنحاء الوجودات الإمكانية التي هي من رشحات بحر الحقيقة الواجبية وأشعّة

شمس الوجود المطلق ومظاهر أسمائه وصفاته ومجالي جماله وجلاله، وأمّا نفس تلك الأعيان والمهيّات منحازة عن الوجودات الخاصة فلا وجود لها أصلًا لا عينًا ولا عقلًا. بل أسماء فقط كما في قوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ (النجم: ٢٣). (تفسق(١)، ٣٦، ١٧)

- إنّ الموجود في كلّ شيء بالذات هو الهوية الوجودية له المتشخّصة بنفسه. أمّا المهيّات - التي يقال لها "الطبائع الكلّية" -، فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الفرض إلّا بتبعية الوجود. فالحاصل أنّ الوضع والأين من جملة المشخّصات ولوازم الوجودات، والتبدّل فيه إمّا عين التبدّل في نحو الوجود أو لازم له. وليس كما ظُنّ في المشهور أنّ هذا الجرم (الفلك) بشخصه علّة مطلقة للزمان والحركة، وإلّا لم يكن زمانيًا؛ وكل جسم وجسماني زماني، وكل زماني فهو يتشخّص بالزّمان، وفاعل الشيء غير مفتقر إلى ذلك الشيء. فعلّة الزمان من جهة وحدته الاتّصالية يجب أن يكون نسبتها إلى أجزائه المتقدّمة والمتأخّرة نسبة واحدة، وتفعل الزمان وما معه فعلًا واحدًا. ويكون علّة حدوثه وعلّة بقائه شيئًا واحدًا؛ إذ الشيء التدريجي الغير القارّ بالذات بقاؤه عين حدوثه. (رسح، ١٠١، ٥)

طبائع نوعية

- إنّ الطبائع النوعيّة إذا وجدت في الخارج وتشخّصت بالتشخّصات الخارجية، يترتّب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العيني، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخّصت بالتشخّصات الظلّية تكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيّات من غير أن يترتّب عليها آثارها، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم؛ مثلًا الحاصل من السطح في الذهن متضمّن لمعنى الكمّ، لكن ليس بحيث يترتّب فيه آثار الكمية أي ليس الحاصل في الذهن من حيث أنّه موجود ذهني وقائم به قابلًا للانقسام إلى الأجزاء لذاته، بل هو معنى بسيط مجرّد بحيث إذا وجد في الخارج يترتّب عليه آثار الكمية لذاته. ومثل ذلك، الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملًا لكن ليس حيوانًا يترتّب عليه آثار الحيوانية: من الأبعاد بالفعل والتحيُّز والنموّ والحسّ والحركة في الذهن، بل يتضمّن لمعنى الحيوان المجرّد عن العمل، المعزول عن الآثار والأفعال؛ وكذا حال الناطق. (سفع(١/١)، ٢٩٦، ١٥)

- الدليل قائم في العلوم العقلية على أنّ الطبائع النوعية لها غايات طبيعية مترتّبة على أفاعيلها، وفيها علل غائية وأسباب مستدعية لوقوع الفعل المخصوص منها. (تفسق(٦)، ١٤٨، ٥)

طباع

- الطباع: معناه مصدر الصفة الذاتية الأولية للشيء حركة أو سكونًا كان أو غيرهما، وهو أعمّ من الطبيعة. (سفع(٢/٢)، ٥٨، ١١)

طبع

- أمّا بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالأشخاص والأنواع الجوهرية أو لازمًا لها كالأعراض اللازمة والحادثة، وأما ما يجري المجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي يوجبها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضاها، والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة. (سفع(٢/٢)، ٢٦٠، ١١)

طبع بلا اختيار

- المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جلّ ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضّل به ويفيّض، ولا ينبغي أن يتوهّم متوهّم إنّ وجود العالم عن الباري تعالى يكون طبعًا بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعًا بلا اختيار منها، ولم يقدر أن يمنع نورها وفيضها لأنّها مطبوعة على ذلك لأنّ الباري تعالى كما يستوضح في مقامه مختار في فعاله بنحو من الاختيار أجلُّ وأرفع مما يتصوّره العوام مثل المتكلّم القادر على الكلام إن شاء تكلّم وإن شاء سكت، فهذا حكم إيجاد العالم واختراعه من الباري إن شاء أفاض جوده وفضله وإظهار حكمته، وإن شاء أمسك عن الفضل والجود كما ذكر في آية إمساك السماوات والأرض. (سفع(١/٢)، ٢١٦، ١٣)

طبيعة

- إنّ العلّة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلّا الطبيعة، وهي جوهر يتقوّم به الجسم ويتحصّل به نوعًا وهي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود. (سفع(١/٣)، ٦٢، ٢)
- إنّ الطبيعة جوهر سيّال إنّما نشأت حقيقتها المتجدّدة بين مادة شأنها القوّة والزوال وفاعل محض شأنه الإفاضة والإفضال، فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البَدَل على الاتّصال. (سفع(١/٣)، ٦٦، ١٠)
- الحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما إنّ الزمان شخص روحه الدهر، فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخّص بتشخّصها. (سفع(١/٣)، ٩٧، ١٧)
- اعلم وتيقّن أنّ الطبيعة التي هي قوّة من قوى النفس التي تفعل بتوسّطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد؛ فإنّ تسخير النفس واستخدامها للأولى ذاتي لأنّها قوّة منبعثة عن ذاتها، وللأخرى عرضي قسري وإنّما يقع الأعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصّي الثانية عن طاعة النفس أحيانًا؛ فلها في البدن طبيعتان مقهورتان إحداهما طوعًا والأخرى كرهًا، ولها أيضًا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل بإحداهما الأفاعيل المسمّاة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والإمساك والهضم والإحالة

والنموّ والتوليد وغيرها، وهي التي تخدمها طوعًا وإسلامًا وتفعل بالأخرى الأفاعيل المسمّاة بالاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية الإينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي تخدمها كرهًا وقسرًا، وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية، ولها بما هي نفس عقلية جنود وخوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعًا ورضًا وهي كمبادي الإدراكات الوهمية والخيالية والحسّية ومبادي الأشواق والإرادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والأخرى بائدة هالكة، وفي هذا سرّ المعاد الجسماني. (سفع(١/ ٣)، ٩٨، ٦)

- الطباع: معناه مصدر الصفة الذاتية الأولية للشيء حركة أو سكونًا كان أو غيرهما، وهو أعمّ من الطبيعة. (سفع(٢/ ٢)، ٥٨، ١٢)

- إنّ الطبيعة ليست واحدة بالنوع ووحدتها جنسية والتي في العناصر والمعادن غير التي يتوسّط بين النفس وتحريكاتها الأينية والكمية والكيفيّة. (سفع(٢/ ٢)، ٢٥١، ٨)

- يقال الطبيعة للمبدأ الذي قد عرفتها أعني ما يباشر الحركة والاستحالات ومقابلاتها، ويقال لما يتقوّم به جوهر كل شيء، ويقال طبيعة لحقيقة كل شيء وذاته. (سفع(٢/ ٢)، ٢٥٩، ٢٤)

- أمّا بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الأول كالأشخاص الطبيعية أو بالوجود الثاني كالأنواع الطبيعة. (سفع(٢/ ٢)، ٢٦٠، ٩)

- إنّ الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلّية والأولى هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص، والثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها إلى هذه الشخصيات نسبة الفاعل إلى فعله ونسبة الأصل إلى فروعه، والكلّي بهذا المعنى غير المهيّة الكلّية التي لا توجد بالاستقلال في الأعيان بل تابعة في الوجود لوجود الأشياء التي تحمل هي عليها، بل إنّما هي عينها في الوجود وغيرها بحسب التصوّر عند التحليل، وأمّا الكلّي الذي كلامنا فيه فهو صورة عقلية مجرّد الوجود والمعنى جميعًا عن المواد الجزئية. (سفع(٢/ ٢)، ٢٦٠، ١٩)

- نحن نتيقّن بالوجدان أنّ المميل للجسم والصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلّا قوّة قائمة به، وهي المسمّاة بـ "الطبيعة". فالمبدأ القريب للحركة لا محالة قوّة جوهرية قائمة بالجسم؛ إذ الكيفيّات والأعراض كلّها تابعة للصور المقوّمة، وهي الطبيعة. ولهذا عرّفها الحكماء بأنّها مبدأ أوّل لحركة ما هي فيه، وسكونه بالذّات لا بالعرض؛ وقد برهنوا أيضًا على أنّ كل ما يقبل الميل من خارج فلا بدّ وأن يكون فيه مبدأ ميل طباعي. فثبت أنّ مزاول الحركة مطلقًا لا يكون إلّا طبيعة. (رسح، ٤٦، ١١)

- قد مرّ أنّ مباشر الحركة لا بدّ وأن يكون أمرًا متجدّدًا؛ فالجوهر الصوري المسمّى بـ

"الطبيعة" لا يخلو منها جسم من الأجسام، لكونها غير خالية عن حركة أو سكون، والساكن من شأنه الحركة أيضًا. وهو هو عند هذه الفقراء أمر سيّال الذات متجدّد الحقيقة؛ ولو لم يكن سيّالًا متجدّد الحقيقة، لم يمكن صدور الحركة عنه، لاستحالة صدور المتجدّد عن الثابت. (رسح، ٤٧، ٥)

- إنّ تجدّد المتجدّدات مستندة إلى أمرٍ يكون جوهره وذاته متبدّلة سيّالة، وهي الطبيعة؛ لأنّ الجواهر العقلية هي فوق التغيّر والحدوث، وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية. وأمّا الأعراض، فهي تابعة في الوجود للجواهر الصورية. (رسح، ٥٠، ١٠)

- التجدّد للشيء إن لم يكن صفة ذاتية له، ففي تجدّده يحتاج إلى مُجدِّد؛ وإن كان صفة ذاتية لشيء، فلا يحتاج ذلك الشيء إلّا إلى جاعل يجعل ذاته، لا إلى جاعل يجعلها متجدّدة، إذ الذاتيات لا تعلّل. ولا شبهة أنّ في الوجود شيئًا حقيقته التجدّد والسيلان؛ وهو عندنا الطبيعة، وعند القوم الزمان والحركة. ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما، وإنّما الفائض من الجاعل الحقّ على كل شيء ثباته وفعليّته. فإذا كان ثبات الشيء ثبات تجدّده وفعليّته فعلية قوّته، فلا محالة يكون الفائض من الحقّ عليه ثبات تجدّده - كالطبيعة - وفعلية قوّته - كالهيولى الأولى -؛ فتجدّد الطبيعة عين ثباتها، كما أن قوّة الهيولى فعليّتها. فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى الحقّ، وبما هي متجدّدة يرتبط إليها تجدّد المتجدّدات وحدوث الحادثات؛ كما أنّ الهيولى بما هي لها فعلية - وإن كانت فعلية القوّة - صدرت عن المبدأ الفعّال على سنّة الإبداع، وبما هي قوّة وإمكان استعدادي يستصحّ بها الحدوث والانقضاء والدّثور والفناء. فهذان الجوهران بدثورهما وتجدّدهما واسطتان في الحدوث والزّوال للأمور الجسمانية، وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث، وينحسم مادّة الشبهة المشهورة التي أعْيَت الفضلاء في حلّها. (رسح، ٥١، ٧)

- كما أنّ في "الأبيض" أمورًا ثلاثة "أبيضيّة"، وهو معنى نسبي وجوده في العقل، لكنّه ينتزع من موضوع خارجي، وبهذا الاعتبار ينسب إلى الخارج؛ و"ما به الأبيضيّة"، أعني الأبيض لذاته، وهو الكيفيّة المحسوسة المفرّقة للبصر لذاته؛ و"شيء ذو بياض"، وهو الجسم؛ فكذلك فيما نحن فيه: فـ "الخروج التجدّدي من القوّة إلى الفعل" هو معنى نفس الحركة، ووجودها في الذهن بحسب الخارج؛ وأمّا "ما به الخروج منها إليه"، فهي الطبيعة؛ وأمّا "الشيء القابل للخروج"، فهي المادّة. وأمّا "المُخرِج"، فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي. وأمّا "قدر الخروج"، فهو الزمان؛ فإنّ حقيقته ليست إلّا مقدار التجدّد والانقضاء، وليس وجوده وجود أمرٍ مغايرٍ لما يتقدّر به؛ على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي، حيث إنّه ليس له امتداد سوى امتداد

الجسمية، كما حقّق أنّ الفرق بينهما بالتعيّن الامتدادي واللاتعيّن. (رسح، ٥٣، ١٤)

- الجوهر الصوري المسمّى بالطبيعة من جهة كونها مبدأ الحركة عندنا أمر سيّال، ولو لم يكن أمرًا سيّالًا متجدّد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغيّر عن الثابت. (شهر، ٨٥، ٤)

- الحقّ إنّ الطبيعة بذاتها أمر سيّال إنّما نشأت وجودها بين مادة شأنها القوّة والزوال وفاعل محض شأنه الإفاضة، فلا يزال ينبعث من الفاعل أمر وينعدم في القابل ثم يجبرها بإيراد البدل وهكذا على الاتّصال فذلك الأمر هو الطبيعة. (شهر، ٨٥، ١٣)

- اعلم أنّ الطبيعة التي هي قوّة من قوى النفس ويفعل بتوسُّطها النفس بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في بسائط العناصر ومركّباتها، فإنّ تسخير النفس لأحديهما ذاتي لأنّها قوّة منبعثة منها في مقام المباشرة للجسم، وللأخرى قسري، فالطبيعة التي يستعملها النفس في حركة الانتقال أولًا وبالذات غير متعصّية للنفس، إذ هي من جنود النفس بل هي متّحدة الذات معها. (شهر، ٨٧، ١٥)

- تدلُّ الحركة أيضًا من حيث عرضيتها على أنّ لها محلًا، ومن حيث حدوثها وتجدّدها على أنّ محلّها ذو قوة انفعالية، ومن حيث ثبوتها على أنّ لها فاعلًا مؤثّرًا هو غير قابلها المتأثّر المنفعل، لاستحالة الوحدة في جهتي الانفعال والفعل. فكل جسم متحرّك لا بدّ له من مبدأ غير الجسمية المشتركة بين الأجسام الساكنة والمتحرّكة. فلو كانت ناشئة من جهة جسمية الجسم لامتنع السكون في الأجسام بوجه. فهذا المبدأ الفاعلي إن كان في الجسم البسيط، فإن كان قائمًا به في ذاته فيُسمّى "طبيعة" والحركة "طبيعية"، وإن لم يكن قائمًا به فإن كان تحريكه إيّاه على سبيل المباشرة والتشوّق والاستكمال فيُسمّى "نفسًا فلكية" والحركة "نفسانية فلكية"، وإن لم يكن كذلك بل على سبيل التشويق والإمداد فالمبدأ عقلي والحركة عبادة إلهية. وإن كان في الجسم المركّب فإن لم يكن ذا فنون الحركات فيُسمّى "صورة معدنية". (مبع، ١٦٤، ١٦)

- هكذا يتصوّر حدوث الأشياء ويقال: الأمور مرهونة بأوقاتها، وسيتّضح لك من ذي قبل إذا حان موضع البيان لإثبات الحدوث التجدّدي الانقضائي، لما سوى الحقّ الأول وعلمه الأزلي بالأشياء، أنّ الذي يتجدّد بنفسه ويستصحّ منه حدوث الحادثات وانقضاء المقتضيات، هو جوهر سيّال يتقوّم به الجسم النوعي أولًا وبالذات، وينشأ منه الآثار واللوازم والأعراض، وهو المسمّى بالطبيعة عند الحكماء، والصورة النوعية التي يتمّ بها الأجسام أنواعًا، وفي كل نوع من الأجسام نوع من هذه الجواهر ومطلقه أيضًا، كالجسم المطلق وحدته جنسية، إلّا أنّه كجنس البسائط لا يوجد محصلًا في الخارج إلّا متّحدًا بالأنواع، بخلاف

الجسم بالمعنى الذي هو مادة باعتبار وجنس باعتبار آخر، وهكذا حكم أجناس المركبات. (مفغ، ٣٦٦، ٩)

- الحقّ أنّ الحركة نفس الخروج التجدّدي من القوة إلى الفعل، فهي أمر اعتباري عقلي، وإنّما الخارجة من القوة إلى الفعل هي الطبيعة، وأمّا القابل للخروج فهي المادة، وأمّا المخرج منها إليه فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي، وأمّا الزمان فهو مقدار الخروج، فحقيقة الزمان ليست إلّا مقدار التجدّد والانقضاء، نسبته إلى الحركة نسبة الطبيعة السيّالة إلى الصورة العقلية الباقية عند الله من كل نوع جسماني. (مفغ، ٣٩٠، ٤)

- أمّا الطبيعة فهي سارية في أقطار الهاوية، نائية عن عالم البقاء والنور والوحدة، متخلّصة إلى التجدّد والانقضاء، فهي لاهية عن الأمور، غير عارفة ولا مشتاقة إليها لبعدها عن عالم العقل، فهي بما هي متجدّدة سائلة زائلة، لا يمكن لها اللحوق بعالم البقاء وبما فيها من الجهة العقلية النوعية، فحكمها حكم سائر المعاني العقلية، فالطبيعة بحسب هويّتها الشخصية غير عارفة ولا مشتاقة إلى البقاء، وأيضًا لا يمكن بقاؤها إلّا بالنفس، وقد علمت أنّ النفس لا تدوم فيها، بل يرتقي عنها ويخليها، لأنّها محنة للنفس وعذاب، وإنّما أهبطت النفس إليها وأسكنت لديها وبليت بها، لنقصان وعصيان اعتريها في مبدأ الوجود، وخطيئة صدرت عنها في أول الكون، فاستوجبت بذلك موضع المحنة. (مفغ، ٤١١، ١١)

- بالجملة لا يخلو جسم من الأجسام من مبدأ حركة وسكون فيه هو المُسمّى بالطبيعة، وهو عين الصورة المنوّعة له، والأجسام الطبيعية التي هذه صفتها، هي منحصرة في الأجرام السماوية، والأسطقسات الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض، والمركّبة من هذه الأربعة الأسطقسية، وكانت لكل من هذه الأربعة حركة ذاتية إذا كان خارجًا عن مكانه الخاص به نحو الشيء الملائم له، وهو المكان الذي فيه كلّيته وله سكون واطمئنان عنده إذا حصل فيه، فله إذًا طبيعة تخصّه هي مبدأ حركته وسكونه، وكذا حكم المركّبات بحسب المكان للجزء الغالب، إذا التركيب لا يخرج الشيء عن أمكنة اقتضته طبائع الأجزاء، بل توجب تصالحها على حدّ متوسّط يوافقها في الجملة، والأجرام العلوية إذ هي أجسام طبيعية، فلها حركة ذاتية، لمّا علمت أنّ الممكن سيّما الجسم لا يخلو عن قصور ونقص، والعناية أفادت لكل منها ما يجبره على طلب الكمال وتحرّكه نحو التمام، فلها إذن طبيعة هي مبدأ حركتها، لكن حركتها ليست نحو المكان لوقوعها فيه دائمًا، ولا منه إذ لا يدفعها دافع، ولا يخرجها عن مكانها الأولى بها مخرج، فلا بدّ أن يكون حركتها ضربًا آخر من الحركة. (مفغ، ٥٦٥، ١٥)

طبيعة إنسانية

- إنّ الطبيعة الإنسانية فيها قوة أنواع كثيرة

من الملائكة والشياطين والسباع والبهائم ثم تتصوّر في القيامة بصورة ما يغلب عليه خلقه وملكته واعتقاده لأجل تكرّر الأفاعيل وتقرّر الأشواق والنيّات الحاصلة منه المناسبة لذلك النوع، وإليه أشير بقوله عليه السلام: "يُحشَر الناس على صور نيّاتهم"، وقوله: "يُحشَر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير"، وهذا هو التناسخ بالحقيقة، ما من مذهب إلّا وللتناسخ فيه قدم راسخ، وهو على غير هذا الوجه باطل مستحيل، ولنا في إبطاله برهان عرشي. (جمك، ٢٠٠، ١٣)

طبيعة جسمية

- إنّ الطبيعة الجسمية فلكية كانت أو عنصرية يتلاشى ويضمحلّ شيئًا فشيئًا، حتى تصير النفس غير محتاجة ولا مشتاقة إليها، بل مستغنية عنها، غير راضية في الكون معها ولا المراجعة إليها، لأنّ كل نفس مجبولة في محبّة البقاع والاستعلاء والتفاخر بالكون على أتمّ الحالات، وهذا شيء مركوز في جبلة كل نفس، فإنّ كل واحد يشتهي أن يكون أمير نوعه وسلطان بلده ورئيس أهله، ولا يرضى بالخسّة والهوان، فإذن شوق النفس إلى مقام العقل أكثر من شوقها إلى مرتبة الطبيعة، إذا لم تكن مريضة معوقة عن طلب الكمال، خارجة عن الفطرة الأصلية، وذلك لأن معالي الأمور بالعقل أشبه، وسفسافها ونقائصها وأكدارها بالطبيعة أشبه، فالنفس مجتهدة دائمًا في طلب البقاء والتمام، وهما كما علمت ليسا من صفات الطبيعة لتجدّدها، لكنهما من صفات العقل، فبهذا الاجتهاد وهذا الشوق إذا وصلت إلى مقام العقل وصلت إلى مرادها، فتشبّثت به وتخلّت عن الطبيعة وارتحلت عنها، فإذا ارتحلت عن الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت، وبدثورها بطل الكون وخرب العالم، ولما كانت الطبيعة تحسّ بالفناء والاضمحلال، صارت جذّابة للنفس إليها متروقة في عينها، حائلة بينها وبين معالي الأمور، مخافة أن تبطل وتضمحلّ، وهذا أيضًا حكمة ومصلحة من الله لأن يسكن النفس إليها، واشتغلت بها برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة، تدبير الرجل زوجته ومنزله. (مفخ، ٤١٠، ٧)

طبيعة جوهرية فلكية

- إن الطبيعة الجوهرية الفلكية حادثة الوجود في كل حين، وإنّما الحدوث نفس وجودها، وما كان الحدوث نفس وجوده لا يحتاج في حدوثه إلى علّة غير ذات فاعله الجاعل لأصل مهيّته، لا في صيرورته حادثًا، لأنّ التدرُّج في وجوده من صفاته اللازمة لذاته والصفة الذاتية للشيء لا يفتقر إلى جاعل، والذاتي لا يُعلَّل. (سري، ٨٥، ١٨)

طبيعة سارية - طبيعة جرمية

- اعلم أنّ الحادِث بعد ما لم يكن لا بدَّ له من مُرجِّح لاستحالة حدوث شيء لا عن سبب، وذلك المُرجِّح لا بدَّ أن يكون حادثًا كله أو شيء من تمامه وإلّا لدام

الترجيح فدام الأثر، فلم يكن حادثًا، وقد فُرِض حادثًا، هذا خلف. ثم نعود الكلام إلى مُرجِّح المُرجِّح فأمّا أن يتسلسل علل حادثة مجتمعة لا إلى نهاية، وهو باطل لما علمت أنّ الباري جلّ اسمه مبدأ سلسلة الممكنات كلها، وهو أزلي غير حادث، أو يكون أسبابًا متعاقبة كل منها سبب للاحقه، وهذا هو المتعيِّن عند جمهور الفلاسفة، وهذا لا يمكن تصحيحه إلّا بأن يكون قبل كل حادث أمور نحو وجودها الحدوث والتجدّد والانقضاء. ولا يكفي في ذلك نفس الحركة العرضية. أمّا أولًا، فلأن الحركة أمر عقلي لا وجود لها في الخارج، وما لا وجود له لا يصير سببًا من أسباب وجود الشيء الحادث. وأمّا ثانيًا، فلأنّ وجود الأعراض بعد وجود الجواهر، فإذا كان جواهر، العالم ثابتة في ذاتها، مستقرّة في أنفسها فمن أين تحدث صفة متجدّدة بها يتخصّص حدوث حادث؟ فإذن لا بدّ أن يكون من جملة الجواهر الموجودة جوهر سيّال مُتجدِّد في ذاته، نحو وجوده الانقضاء والتجدُّد بحيث لا يتصوّر له في وجوده ثبات واستمرار، ولا في عدمه ثبات واستمرار، إذ كل ما كان عدمه ثابتًا، فوجوده ممتنع، وكلما لم يكن عدمه ثابتًا، فوجوده ليس إلّا وجود الانقضاء والتجدّد، وذلك الجوهر لا يمكن أن يكون جوهرًا غير مادي ولا جسماني، وإلّا لم يكن فيه قوة استعدادية، بل هو جوهر مادي فيه ضرب من القوة وضرب من الفعل، وما هو إلّا الطبيعة السارية في الأجسام، فكل حادث بالذات أو بالعرض يستدعي أن يكون قبله حوادث غير متناهية إلى حدّ وبعده أيضًا حوادث كذلك لا يتصرّم، وإلّا، عاد الكلام عند انصرامه، وهذه الحوادث الغير المنقطعة ولا المتصرّمة لا يجوز أن يكون أمورًا متفاصلة، وألّا يلزم تتالي الآنات، ويعود الكلام في بداية كل منها، بل متّصلة واحدة بوحدة هي وحدة الكثرة، وثبات هو عين الزوال، واجتماع هو اجتماع المتفرّقات، وما هذا شأنه يجب أن يكون أمرًا متجدّد الهوية والذات، وجوده نفس الاتصال التجدّدي، وهي الحركة الفلكية عند الفلاسفة، إذ لا يحتمل من الحركات الدوام إلّا الوضعية المستديرة، وعندنا هي الطبيعة الجرمية التي يقع فيها لما أشرنا إليه من أنّ الحركة نفس مفهوم التغيّر، ومعناها إضافي لا وجود له إلّا في الذهن، فلا يصير سببًا للحوادث، بل المتجدّد بالذات وما به التجدُّد هو أمر متبدِّل الهوية في الخارج حادث الوجود بالذات. (سري، ٨٥، ٧)

طبيعة نوعية وفصلية

- إنّ المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية، فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليّتها وكلّيتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد، وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متّحدة

بالأشخاص الخارجية، والتي يتّحد معها من الماهيّات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة، وإن كانت منقسمة في الواقع كما إنّها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وإن كانت موجودة في الواقع، وهذا لا ينافي ما ذكرناه. فإنّ الذي ادّعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متّحدًا مع ما ينقسم، واتّحاد الكلّي الطبيعي أعني الماهيّة من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيّناه. (سفع(١/ ٣)، ٤٧١، ١٦)

طبيعة الوجود

- طبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها، كيف وما من مفهوم إلّا وله تحقّق في الخارج أو في العقل، والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم راجعة إلى الوجود من وجه، فكل من الجهات المتغائرة والحيثيّات المتنافية، لها رجوع إلى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود. وأمّا كونه منافيًا للعدم فليس باعتبار كونه مفهومًا من المفهومات، فإنّه بهذا الاعتبار لا يأبى اتّصافه بالوجود مطلقًا، بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقليّة والمفهومات الكلّية في إمكان تلبّسها بالوجود بوجه ما؛ بل المتأبّي لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقًا لهذا المفهوم بعقد غير بتّي وطبيعة العدم أو المعدوم بما هي معروضة لمفهومهما مما لا خبر عنها أصلًا وليس هي شيئًا من الأشياء ولا مفهومًا من المفهومات، بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفًا ويحكم عليه بالبطلان والفساد، لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثّلًا في الذهن هذا في العدم المطلق. وكذا الحال في العدمات الخاصة. (سفع(١/ ١)، ٣٤٤، ٣)

طبيعي

- أمّا الأمور الطبيعية الجسمانية فحدوثها وإنشاؤها لا يكون إلّا على سبيل التدريج وممرّ الدهور والأزمان، إذ المعنى بالطبيعي هو ما يصدر عن الطبيعة بقدرة الله تعالى، والطبيعة بما هي طبيعة ليست حقيقتها إلّا منشأ الحركة والسكون في الجسم الطبيعي - وهما زمانيان كما حقّق في مظانّه - والطبيعي إذن تدريجي لا محالة، فوجود العالم الجسماني - فلكيًا كان أو عنصريًا - تدريجي، لأنّ حقيقتها متقوّمة بالتغيّر. (تفسق(٦)، ١٦١، ٢٢)

طبيعي وطبيعة

- أمّا الطبيعي فهو كل منسوب إلى الطبيعة وذلك إمّا ما فيه الطبيعة وأمّا ما عن الطبيعة، فالأول هو المتصوّر بالطبيعة أو الذي للطبيعة كالجزء من صورة، وأمّا الثاني فالآثار والحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه، وأمّا ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا

المبدأ أعني الجسم المتحرّك بطباعه والساكن بطباعه. (سفع(٢/ ٢)، ٢٦٠، ٤)

طبيعيات

- الطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضع خاص جزئي. فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغيّر والمبحوث عنها فيه هي الأعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورًا أو أعراضًا أو نسبًا، ويُسمّى كلها طبيعيات من جهة نسبتها إلى القوّة التي تُسمّى طبيعة كما قد عرفتها، فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات تصدر عنها، ولا شكّ أنّ للأمور الطبيعية مباد وأسباب. (سفع(٢/ ٢)، ٢٦٤، ١٤)
- في الطبيعيات التي هي أحد أقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغيُّر، وعرّفوه بأنّه جوهر يمكن فيه فَرَض أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ومعنى الجوهر الذي صيّروه جنسًا ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبًا عنه الموضوع، إذ لو كان هذا المعنى جنسًا لكان فصله المقسّم مقوّمًا لحقيقته ومقرّرًا لمهيّته من حيث هي هي. (شهث، ١٣، ٢)

طريق الأولياء

- إنّ علم الوراثة هو على عكس علم الدراسة، لأن الأنبياء عليهم السلام يتعقلون الأشياء أولًا وبعد ذلك يتخيّلون، ثم يحسّون بعدئذٍ بعين ما تعقلوه. وعلماء أهل النظر الذين يُدْعون الحكماء، يدركون الأشياء بالحسّ أولًا، ثم ينتزعون منها صورة بالخيال، ثم ينتزعون منها بالتعقّل صورة عقلية، ويدركون الإدراك الكلّي، وطريق الأولياء عليهم السلام وسط بين طريقي الأنبياء والحكماء. (رسص، ١٦٦، ٥)

طفرة

- الحركة القطعية التي هي ذات هويّة متكمّمة اتّصالية منقسمة انقسام المقادير إلى لا نهاية من الأجزاء المتشابهة في الحدّ والاسم سواء كانت عين المقولة التي وقعت فيها الحركة أو غيرها، ولإثباته وجه آخر مذكور في الخلسة الملكوتية، بيانه أنّ المتحرّك ما دام كونه متحرّكًا له باعتبار الحركة التوسّطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسّطة بين المبدأ والمنتهى وهي ليست منطبقة على شيء من أجزاء المسافة وإلّا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها إلّا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود. فلو لم يتحقّق في الخارج إلّا الحركة التوسّطية يلزم أن لا ينال المتحرّك شيئًا من أجزاء المسافة، فيكون لا محالة ينتقل من حدّ إلى حدّ آخر بلا موافاة قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب أجزاء غير متناهية تفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية، فيكون جميع الحدود مدركة وجميع المقادير متروكة وهذا أشدّ أنحاء الطفرة حيث تقع

في جميع أجزاء المسافة، ولي فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة. (شهث، ١١١، ٣)

طلب اللمّية لفعل الله

- اعلم أنّ هناك فرقًا بين طلب اللمّية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلًا، وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعيّنًا في الصدور وموجودًا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة. فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقّه (جلّ اسمه)، إذ الذاتي للشيء لا يكون معلّلًا بشيء. (سفع(٣/ ١)، ٣٢٦، ١٨)

طهارة

- إنّ علم القرآن هو كما قال الحق تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٩)، علم لا يمسّه إلّا أهل الطهارة والتقديس، وأهل التجرّد والتنزيه. لأنّ المراد بهذه الطهارة ليس هذا الغسل للوجه واللحية وتنظيف الثوب والجسد، بل المراد تطهير القلب من لوث الشهوة والغضب وتجريده من العقائد الفاسدة ونجاسات الكفر والتشبيه والتجسيم والتعطيل والحلول والاتّحاد وإنكار المعاد وحشر الأرواح والأجساد وما شابه ذلك. (رسص، ١٤٢، ١٢)

ظ

ظاهر - باطن

- الله تعالى أوجد الملك والشهادة لقضيّة اسمه "الظاهر" وأوجد الملكوت والغيب لقضية اسمه "الباطن". (تفسق(٧)، ١٢٣، ٢٠)

ظلّ وظلمة

- وقوله (أحدهم): يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا: نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما أنّ المهيّة والوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار، فإنّ الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارِض لبعض الأجسام، والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلّية، والظل عبارة عن عدمه في الجملة، واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة، وقد مرّت الإشارة إلى ضعف الأدلّة الموردة على إبطال كون الألوان غير زائدة على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هذا صحّ معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون، وصحّ أيضًا لو قال أحد: إنّه غير اللون لأنّ النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة. (سفع(٢/١)، ٩٣، ٢٤)
- ضوء المضيء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمّى ضياء وإلّا فعَرَض كالقمر ويُسمّى نورًا آخذًا من قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ (يونس: ٥) أي ذات ضياء وذا نور، واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو أيضًا ذاتي وعرضي، والأول يسمّى شعاعًا والثاني كما للمرآة يسمّى بريقًا وربما يُسمّى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الأرض الضوء الأول وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويُسمّى ظلًا أولًا وثانيًا، وهكذا يتقدّم الظلّ على الضوء بمرتبة إلى أن ينتهي الضوء بالكلّية وينعدم فيسمّى ظلمة وهو عدمي لأنّا إذا غمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئًا، فوجب أن لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولأنّا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى ولا إضافة قوّة إمكانية لم يكن حاله إلّا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن أمرًا وجوديًا بل سلبيًا محضًا. (سفع(٢/١)، ٩٥، ١٩)

ظن

- الظنّ: وهو الاعتقاد الراجح، وهو متفاوت الدرجات قوّة وضعفًا، ثم إنّ

المتناهي في القوّة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم أيضًا اسم الظنّ. (سفع(١/ ٣)، ٥١٧، ١٥)

- أمّا التمسّك بالدلائل اللفظية فلا يفيد اليقين بل يفيد الظنّ. والدلائل العقلية في مقابلها تفيد اليقين. والمظنون كيف يعارض المقطوع؟ وإنّما قلنا "إنّ الدلائل اللفظية لا يفيد اليقين" لأنّها مبنيّة على أصول كلّها ظنّيّة، والمبني على الظني لا يكون إلّا ظنيًّا. وإنّما قلنا إنّها ظنّيّة لأنّها مبنيّة على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف. ورواة هذه الأشياء لا يُعلم بلوغهم إلى حدّ التواتر فكانت روايتهم مظنونة. (تفسق(١)، ٣٧٥، ١٧)

- الظنّ، وهو الاعتقاد الراجح، وهو متفاوت الدرجات قوّة وضعفًا، ثم أنّ المتناهي في القوّة قد يطلق عليه اسم العلم، فلا جرم قد يطلق على العلم أيضًا اسم الظنّ. (مفع، ١٤٠، ٣)

ظهور ثانٍ

- إنّ جميع الماهيّات والممكنات مرائي لوجود الحقّ تعالى ومجالي لحقيقته المقدّسة، وخاصّية كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي صورة ما تجلّي فيها، إلّا أنّ المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والإمكان فيها لا يمكن لها حكاية الحقّ الأول إلّا في غاية البُعد كما ذكره معلّم المشائين أرسطاطاليس في أثولوجيا، وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية، وبيان ذلك إنّ للحقّ تجلّيًا واحدًا على الأشياء وظهورًا واحدًا على الممكنات، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الأفعال، فإنّه سبحانه لغاية تماميّته وفرط كمال فضل ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته، وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولى لاستحالة المثلين، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية، فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة، والإفاضة بعبارة أخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلّية والتأثير في لسان قوم آخر، والمحبّة الافعالية عند أهل الذوق والتجلّي على الغير عند بعض، الكثرة والتعدّد حسب تكثّر الأسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدّس، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرائي الماهيّات بحسبه، لا أنّ لها بحسب ذاتها ظهورات متنوّعة وتجلّيات متعدّدة كما توهّمه بعض؟ وإلّا يلزم انثلام الوحدة الحقّة تعالى عنه علوًّا كبيرًا. (سفع(١/ ٢)، ٣٥٧، ٤)

ظهور ظلي

- المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلّي الذي لا يترتّب به عليها أثرها المقصود منها. (سفع(١/ ١)، ٢٦٨، ٢٢)

- قد تقرّر عند المعلّم الأول ومتّبعيه من

المشّائين والشيخين أبي نصر وأبي علي وتلامذته وجمهور المتأخّرين أنّ ظرف الوجود الذهني والظهور الظلّي للأشياء فينا إنّما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والحسّية. فالكلّيات توجد في النفس المجرّدة، والمعاني الجزئية في القوة الوهميّة، والصور الماديّة في الحسّ والخيال. فوقعت للناس في ذلك إشكالات. (سفع(١/ ١)، ٢٧٧، ٩)

ظهورات الأشياء

- إنّ كل صورة مجرّدة فإنّ وجودها في نفسه هو بعينه وجودها معقولة بالفعل، وكذا يعلم بالحدس الصائب أن كل صورة محسوسة فإن وجودها في نفسها هو محسوسيّتها التي هو وجودها للجوهر الحسّاس. وكل صورة متخيّلة فوجودها في نفسها هو وجودها للخيال، حتى لو فرض انسلاخ المعقولية عن الصور التي فرضنا أنها معقولة لم يكن في نفسها شيئًا من الأشياء الآخر، كأن يكون في نفسه فلكًا أو شجرًا أو حيوانًا أو نباتًا. وكذا الكلام في المتخيّلات أو المحسوسات، فإن وجوداتها العقلية ليست إلّا ظهورات الأشياء عند العقل أو النفس، فيكون وجودها نورًا عقليًا معقولًا لا أنّه به يصير المهيّات الكونية معقولة بالفعل، وكذا القياس في الصورة الخيالية والحسّية في أنها نور خيالي يتخيّل به الأشياء، أو نور حسّي به يظهر المحسوسات ويصير محسوسة بالفعل. (رست، ١٣٥، ٢٣)

ظهورات للوجود الحق الإلهي

- انظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات، وفي أنفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها إلّا بشدّة اللمعان ونقصها، فمن توقّف مع الزجاجات وألوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقة التنزلية اختفى النور عنه، كمن ذهب إلى أنّ الماهيّات أمور حقيقية متأصّلة في الوجود، والوجودات أمور انتزاعية ذهنيّة؛ ومن شاهد ألوان النور وعرف أنّها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه، ظهر له النور وعرف أنّ مراتبه هي التي ظهرت في صورة الأعيان على صبغ استعداداتها، كمن ذهب إلى أنّ مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي وظهورات للوجود الحقّ الإلهي، ظهرت في صورة الأعيان وانصبغت بصبغ الماهيّات الإمكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الإلهية الواجبية. (سفع(١/ ١)، ٧١، ٦)

ع

عادة

- كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوّق فكري فلا يخلو إمّا أن يكون التخيُّل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيُّل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفّس وحركة المريض أو التخيّل مع خلق ومَلَكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا رويّة كاللعب باللحية، فيسمّى الفعل في الأول جزافًا وفي الثاني قصدًا ضروريًا أو طبيعيًا وفي الثالث عادة، وكل غاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث أنّها غاية له إذا لم توجد يُسمّى الفعل بالقياس إليها باطلًا. (سفع(١/٢)، ٢٥٢، ١٢)

عارض

- إنّ العارِض على ضربين: عارض الوجود وعارض الماهيّة. أمّا عارض الوجود فكالسواد والحركة وغيرهما من عوارض الجسم وغيره سواء كانت مفارقة أو لازمة الوجود. وأمّا عارض الماهيّة فكطبيعة الفصل لطبيعة الجنس المتقوّم بها في الوجود دون الماهيّة، فإن ماهيّة الجنس لا يحتاج إلى الفصل بحسب المعنى والمفهوم، فيكون كالعَرَض اللاحق لها، مع أنّه لا يوجد إلّا بأحد الفصول المحصّلة إيّاها في الكون، المُقوّمة لها في التحقيق؛ وكالمشخّصات، فإنّ نسبة الشخص إلى طبيعة النوع والماهيّة كنسبة الفصل إلى طبيعة الجنس، وماهيّته في ذاته متّحد في الوجود مع الماهيّة، وعند التحليل عارض للماهيّة مُقوِّم لتحصّلها؛ ومن هذا القبيل عروض الوجود للممكن، فإن وجود كل موجود ممكن من عوارض ماهيّته الكلّية لا من عوارض هويّته الشخصية، وعارِض الماهيّة أيضًا كعارض الوجود، وقد يكون لازمًا كلوازم الماهيّات، وقد يكون مفارقًا كالفصل للجنس والمشخّص للنوع. (جمن، ٢٢٠، ٩)

- اعلم أنّ العارض على ضربين: عارض الوجود، وعارض الماهيّة. والأول كعروض البياض للجسم أو الفوقيّة للسماء في الخارج، وكعروض الكلّية والنوعية للإنسان والجنسية للحيوان. والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخّص للنوع. (كمش، ١٥، ١٩)

عارض الماهية

- إنّ عارض الماهيّة عبارة عن شيء يكون عين الماهيّة في الوجود وغيره في التحليل العقلي. (كمش، ٣١، ١)

عارضية الوجود للماهية

- عارضية الوجود للماهيّة إنّ للعقل أن يلاحظ الماهيّة من حيث هي هي مجرّدة عن الوجود. فحينئذٍ يجد الوجود خارجًا عنه. فلو أعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: هما

بحسب التحليل معانٍ في الوجود، بمعنى أنّ الوجود بنفسه أو بجاعله موجود، والماهيّة بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل إيّاها عن كافّة الوجودات، لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه. والحاصل أنّ كونهما معًا في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجودًا، والماهيّة متّحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره. فالفاعل إذا أفاد الماهيّة، أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاد بنفسه. فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهيّة ذلك الشيء عليه. فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر. وما قال بعض المحقّقين من أنّ الوجود متقدّم على الماهيّة، أراد به أنّ الأصل في الصدور والتحقّق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلّية المسمّاة بالماهيّة والذاتيّات عليه، كما أنّه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعانٍ أُخر تسمّى بالعرضيات. وليس تقدّم الوجود على الماهيّة كتقدّم العلّة على المعلول، وتقدّم القابل على المقبول، بل كتقدّم ما بالذات على ما بالعَرَض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز. (كمش، ٢٣، ١٤)

عارف

- المعرفة: وقد اختلفت الأقوال في تفسيرها، فمنهم من قال: إنّها إدراك الجزئيّات، والعلم إدراك الكلّيات وآخرون قالوا: إنّها التصوّر والعلم هو التصديق، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم قالوا لأنّ تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة، وأمّا تصوّر حقيقة الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية لأنّ الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيّته، فعلى هذا الطريق كل عارف عالِم ولا عكس، ولذلك كان الرجل لا يسمّى عارفًا إلّا إذا توغّل في ميادين العلم وترقّى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية. (سفع(١/٣)، ٥١٢، ٣)

- أمّا العارف المتألّه فنظره أدقّ وأبصر، وعلمه أعلى وأشرف من جميع العلوم حيث يقع نظره في معرفة كل الأشياء إلى الحقّ الأول، ويأخذ علّة مقاصده ووسط براهينه من أسماء الله الحسنى وآياته الكبرى وليس لغيرهم هذا الشأن ولا برهانهم هذا البرهان، وأكثر الناس مقصور النظر إمّا على عالَم الشهادة كالظاهريين أو على عالَم الباطن كالباطنيين وكلاهما ينظران بالعين العوراء، مثال ذلك العلم بمنشأ الرعد والبرق. (تفسق(٢)، ٢٩، ١٥)

- العارف يعلم علمًا يقينيًّا تحقيقيًّا كشفيًّا: إنّ لذّة معرفته، ومطالعة صفاته وأفعاله، ونظام مملكته من أعلى عليّين إلى أسفل السّافلين، أجلّ من جميع اللّذات الدنياوية، التي معظمها حبّ الرئاسة، ونيل الجاه؛ ويستحقر عنده الخلق، ورئاستهم القاصرة الدائرة؛ لعلمه بفناءهم، وقصور وجودهم، وقصور رئاستهم

المشوبة بكثير من المنافيات والمزاحمات. وذلك بخلاف الابتهاج بالحضرة الإلهية، فإنّها خالية عن المزاحمات، متّسقة للمتواردين، لا نهاية لفرض هذه المملكة. (كصج، ٤٨، ١٤)

- العارف لا يقصد بشيء من الأشياء، ولا يطلب بحركة من الحركات، إلّا وجه الله واقتناء مرضاته. فهو في جميع أفعاله وتروكه وعباداته وحركاته وسكناته وخلوته وجلوته وانفراده واجتماعه ورفضه وموانسته ووحشته واشتغاله وانقطاعه، متقرّب إلى الله قاصد نحوه راغب فيه متشوّق إليه عاشق إيّاه، وما سواه باطل لدى العارف، لم يكن وجهة قصده ولا نصب عينيه إلّا من الجهة التي تقرّبه إلى الله الحقّ. (كصج، ٨٤، ١١)

عارف حكيم

- العارف الحكيم هو بالحقيقة من يعرف الحقائق الإلهية، والمعالم الربوبية على الوجه البرهاني اليقيني، الذي لا يتطرّق إليه وصمة ريب وشكّ، وإن اختلف عليه الأحوال، ومضت عليه النشآت، مع اتّصافه بالزهد الحقيقي، وتهذيب الأخلاق، وتطهير المَلَكات. فله الرياسة، سواء انتفع الناس به أو لم ينتفع به أحد، لخموله وانزوائه من الأشرار، وتخلّيه عنهم لعبادة ربّه الغفّار، والتشبّه بالمصطفين الأبرار، من المعصومين الأطهار. (كصج، ٣٩، ١١)

عارف صوفي

- إنّ العالِم في الحقيقة هو العارف الصوفي المخلِص لله دينه عن شوائب أغراض الدنيا وشهواتها، فإن أردت تحقيق هذا أصوّر لك مثالًا ينكشف بها للمعتبِر فضل العالِم العارف بصفات نفسه على العالِم الظاهري المغرور بكثرة روايته: إذا دخل عالِم مجلسًا وقعده، وعيّن لنفسه مجلسًا يجلس فيه كما في نفسه من اعتقاده بمحلّه وعلمه، فدخل داخل من أبناء جنسه وقعد فوقه، فانقبض العالِم وأظلَمت عليه الدنيا، ولو أمكنه لبطش بالداخل. فهذا عارض عرض له، ومرض اعتراه، وهو لا يفطن أنّ هذه علّة غامضة ومرض يحتاج إلى المداواة، ولا يتفكّر في منشأ هذا المرض، ولو علِم منشأه لاشتغل بمداواته وإنّما منشأ ذلك عدم ممارسته العلوم الحقيقية وعدم اطّلاعه على معرفة النفس وأحوالها ومراتبها - فإنّها أمّ الفضائل وأصل الحكمة، ومفتاح سائر المعارف - وجهله بأنّ هذه نفس ثارت وظهرت بجهلها وتفرعنت لوجود كبْرها وبقايا كفْرها وأنانيّتها برؤية نفسها خيرًا من غيرها، وتكبّرها بإظهار ذلك بفعل أو قول. (تفسق(٣)، ٢٦٧، ١٤)

عاقل بالحقيقة

- العاقل بالحقيقة، والكيّس عند ذوي البصيرة: من كان غرضه من الأفعال والأعمال، التي أعطاه الله تعالى له أسبابًا وآلات لإصدارها منه، طلب الفضيلة التي

يخصُّ له من جملة الكائنات، والتحقّق بالكمال الخاص التي به فارق الحيوانات؛ ولم يحرم عن السعادة الأخروية، ومنادمة الملائكة ومجاورة الرحمن، بسبب مخادعة الشهوة وسحر الطبيعة ووسوسة الشيطان. (كصج، ٩٥، ١٧)

عاقل لذاته

- إنّ التعقُّل عبارة عن حصول صور الماهيّات للذات المجرّدة، فإذا صحّ كونها عاقلة لها صحّ كونها عاقلة لذاتها لأنّ كل من عقل شيئًا فيتضمّن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة، فثبت إنّ كل مجرّد يصحّ أن يكون عاقلًا لذاته ولغيره، وكل ما يمكن ويصحّ في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب، إذ لا يمكن هناك تجدّد الحال والانتقال من قوّة إلى فعل لعدم المادة والحركة هناك، فليس في المفارقات كمال منتظر، وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالأشياء لأنّك قد عرفت إنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات، وكل ما يمكن له بالإمكان العامي فهو واجب الوجود له بالذات. (سفع(١/ ٣)، ٤٥٥، ٥)

عاقل لذاته بذاته

- الواجب تعالى هو المبدأ الفيّاض لجميع الحقائق والمهيّات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديّته كل الأشياء ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء. وإن أردت الاطّلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك، فإذن لمّا كان وجوده (تعالى) وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مُقدَّم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت: أنّ علمه (تعالى) بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صورًا عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا المشهد الإلهي والمجلّى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها، فهو الكل في وحدة. (سفع(٣/ ١)، ٢٧٠، ٧)

عاقلية

- العاقلية عبارة عن الوجود المفارق للمادة وغواشيها، فالعقول إدراكها لذاتها عين وجود ذاتها في الخارج، وليست العاقليّة والمعقولية عين ماهيّاتها، ولا من لوازم ماهيّاتها. (رسش، ٣٦٩، ١٨)

عاقلية الله لذاته

- واجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وزان عاقليته لذاته على هذا

الوزان، فنسبة عاقليته في التأكّد إلى عاقلية الذوات المجرّدة لذواتها كنسبة وجوده في التأكّد إلى وجودها، فعلم الموجود الحقّ بذاته أتمّ العلوم وأشدّها نورية وجلاء وظهورًا، بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الأشياء. وكما أنّ وجودات الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده (على ما مضى بيانه بالبرهان) فكذلك علوم الممكنات منطوية في علمه بذاته (تعالى)، وقد علمت أيضًا أنّ وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يغرب عنها شيء من العلوم والمعلومات. (سفع(٣/ ١)، ١٧٥، ٧)

عاقلية ومعقولية

- إنّ للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما إنّه لمّا كان المرجع بالإنسان والبشر إلى ماهيّة واحدة حتى كانا إسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر، ولمّا أمكننا أن نفهم ماهيّة العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس عرفنا إنّ ماهيّتها مغايرة لماهيّة المعقولية، وإذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عندما كان العاقل والمعقول واحدًا لأنّه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفًا للحركة في الماهيّة كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع. (سفع(١/ ٣)، ٣٤٩، ٢)

عالَم

- إنّ الوجود على ضربين: وجود إدراكي، ووجود غير إدراكي، وإنّ العالم عالمان: عالم الغيب وعالم الشهادة، وهما الآخرة والأولى، وتسمية الآخرة بالغيب، والدنيا بالشهادة إنّما هي بالقياس إلى ضعف نظرنا، لا بالقياس إلى الأمر نفسه لأنّ الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم الوجود. (سفع(٣/ ١)، ١٥١، ١٥)
- العالم بجميع أجزائه أفلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة، كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قدّمنا ذكره في العلم الكلّي وما فوق الطبيعة والله أعلم. (سفع(٣/ ٢)، ٢٩٨، ٥)
- أمّا العالَم بجميع جواهره المادية والصورية والنفسية والجرمية وأعراضها، فهي حادثة متجدّدة في كل حين؛ ولا يوجد في شيء من العالم قديم بشخصه واحد بالعدد، بل يوجد منه في كل آن شخص آخر. فهذه السماوات والأرضون الموجودة في هذا الزمان لم يكن موجودة أشخاصها قبل هذا الزمان؛ وليست هذه هي التي كانت عند الطوفان ولا قبله ولا التي تكون من بعد. وكذلك أشخاص كل نوع متكرّر الأفراد متكثّر الآحاد، سواء كانت أشخاصه منتشرة أو متّصلة: فكما لم يكن في أفراد الإنسان شخص جسماني أزلي الوجود؛

فكذلك في النوع الذي قيل إنّه منحصر في واحد - كالشمس مثلًا -؛ فإنّها، وإن لم يكن لها أفراد متميّزة متفرّقة بالفعل، إلّا أنّ لها تشخّصات لا تنحصر متبدّلة متجدّدة متّصلة زائلة غير باقية ذاتًا ووجودًا، فلا يوجد فيها هوية جسمانية مستمرّة الوجود إلى يوم القيامة. (رسح، ١١٢، ١١)

- العالَم صورة الحقّ واسمه، والغيب معنى الاسم الباطن، والشهادة معنى الاسم الظاهر. (شهر، ٤٣، ١٠)

- العالَم بجميع ما فيه حادث زماني، إذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني، بمعنى أنّ لا هوية من الهويّات الشخصية إلّا وقد سبق عدمها وجودها، ووجودها عدمها سبقًا زمانيًا. وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيّات المادية، فلكيًّا كان أو عنصريًّا، نفسًا كان أو بدنًا، إلّا وهو متجدّد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية، مع برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز، مثل قوله سبحانه ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (قَ: ١٥) وقوله ﴿عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١). (كمش، ٦٤، ٣)

- إنّ كل ما يوجد في هذا العالم، فهو مثال لما في الآخرة، وما من شيء في عالم الصورة إلّا وهو مثال لأمر روحاني، وله صورة في عالم الآخرة. (مفغ، ٩٤، ٧)

عالِم

- إنّه تعالى عالِم بجميع الأشياء - جزئية كانت أو كلّية - ومن جملتها الشافع والمشفوع له، والجهة التي بها يستحقّ الشفعاء للشفاعة، والمشفوع لهم للاستشفاع - دون غيره، حتى أنّ الشفعاء لا يعلمون من أنفسهم أنّ لهم من الطاعة ما يستحقّون هذه الدرجة الرفيعة والمنزلة العظيمة عند الله سبحانه، ولا يعلمون أنّه سبحانه هل صيّرهم مأذونين في الشفاعة أم لا؟ بل يستحقّون المقت والزجر فإنّ العزّة لله جميعًا، والممكن بحسب ذاته متخمّر من الكدورة والظلمة المنشأة عن ماهيّة الإمكانية، وإنّما المنوّر لها والمخرج إيّاها من العدم والإبهام إلى الوجود والتحصيل، ومن القصور والنقصان إلى التمام والتكميل هو الحقّ تعالى القيّوم بذاته، الذي يعطي نور الوجود لما يشاء - كل بحسبه ويصطفي من الملائكة والبشر رسلًا وأنبياء، ويكسيهم كسوة العزّة والبهاء والقدرة والغنى، ومنزلة الهداية والشفاعة في الأولى والعقبى. (تفسق(٥)، ١٤٤، ١٣)

عالم الأجسام

- إنّ جوهريات الأشياء الواقعة في عالم الكون - وهو جملة عالم الأجسام - ممّا يجوز عليها التغيّر والدّثور؛ بعد ما كان منحفظًا فيها شيء كالأصل والعمود، وهو الذي يعبّر عنه بـ "الفصل الأخير" في الطبائع المركّبة؛ إذ التحقيق أنّ تمامية كلّ ما يتقوّم ذاته من عدّة معانٍ بفصله الأخير، بل وجود هذا الفصل للشيء بعينه متضمّن لجميع المعاني التي ثبت في تلك الحقائق - المسمّاة بذاتيات هذا الشيء - مفصّلة.

فهو من فضيلة الوجود، يوجد فيه مجتمعة كل ما يوجد فيها متفرّقة؛ لأن هذا تمام تلك الأمور، وتمام الشيء مشتمل عليه مع أمر زائد. (رسح، ٨٠، ٤)

عالم الآخرة

- عالم الآخرة عالمان: عالم عقل نوري وعالم حسّي منقسم إلى دار النعيم ودار الجحيم، أحدهما نوراني والآخر ظلماني، فالأول للمقرّبين، والثاني للسعداء الصالحين وأصحاب اليمين؛ والثالث للأشقياء المردودين إلى أسفل سافلين، وأصحاب الشمال. (سفع(٤/ ٢)، ٣٠، ٧)

- اعلم أنّ جميع ما في عالم الآخرة صورة إدراكية ليس لها موضوع أو مادة، لا حياة لها كهيولّيات هذا العالم وموضوعاتها التي لا حياة لها في ذاتها إلّا عرضية واردة عليها من غيرها، وأدنى موجودات ذلك العالم وهو أرض الآخرة صورة ذات حياة، وهي أعلى من سماء هذا العالم كما ورد في الحديث "أرض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمان"، وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والأبنية والبيوت كلها موجودة بوجود صوري نفساني بلا مادة وحركة وقوّة استعدادية، وإذا كان حال الموجودات الدنية الأرضية التي لذلك العالم هكذا فما ظنّك بحال موجوداتها الشريفة السماوية. وبالجملة كل ما في هذا العالم له صورة في الآخرة. (سفع(٤/ ٢)، ٢٦٧، ١٢)

- اعلم أنّ لله تعالى عالمًا غير هذا العالم وهو عالم الآخرة وعالم الباطن وعالم الغيب وعالم الملكوت، وهذا العالم، عالم الدنيا وعالم الظاهر وعالم الشهادة والملك والخلق وهو ثابت الآن ومكانهما ليس في ظواهر هذا العالم، لأنه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس، فهو من الدنيا، والجنّة من عالم الآخرة، نعم مكانهما في داخل حجب السماوات ولهما مظاهر في هذا العالم وعليها تحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما. (مظه، ١٦٣، ٨)

- عالم الآخرة عالمان: أحدهما عالم الصورة الأخروية، المنقسمة إلى الجنّة وما فيها، والجحيم وما فيه على درجاتهما ودركاتهما ومنازلهما وطبقاتهما، وثانيهما عالم المعنى العقلي الخالص، لا يشوب صورته العقلية كثرة وتجسّم وتغيُّر وتقدُّر، وفيه روح كل شيء وسرّه ومعناه، وليس هو بما هو مفتقرًا في تحقُّقه إلى صورة جسمانية ولا إلى صورة نفسانية، وهذا المثال الجسماني مرقاة إلى المعنى الروحاني، ولذلك قيل: الدنيا منزل من منازل الطريق إلى الله وعالم ملكوته، فيستحيل الترقي إلى عالم الآخرة في شيء من الأشياء، إلّا من هذه المعابر ومن هذه الأمثال، لقوله: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: ٢١). (مفغ، ٩٤، ٩)

عالم الأعمال والحركات

- إنّ أوائل الموجودات الصادرة عنه تعالى

التي صدرت بمحض الجود والخير من غير استعداد وتركيب - وهي التي تُسمّى "بعالَم الأمر" لوجودها عنه تعالى بمجرّد أمره، من غير توسّط وجود قابل، واستدعاء افتقار ثابت وتضرّع بلسان استعداد لوجودها، وصدورها عنه تعالى على هذا الوجه، وهي عقول مفارقة هي "الملائكة المقرّبون" وعالَمها "عالَم القضاء". ثم نفوس مجرّدة هي "الملائكة المدبّرون" وعالَمها "عالَم التقدير والتدبير" ثم أجرام سماوية وعالمها "عالَم الأعمال والحركات" التي تنشأ منها العناصر الأربعة بتوسّط هيولاها المشتركة، وهي نهاية تدبير الأمر المشار إليه في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥). (تفسق(٦)، ٢٨٧، ٧)

عالم الأمر

- إنّ عالم الأمر بما فيه أحقّ بأن يكون عالمًا قوليًّا وكلامًا إلهيًّا ونظامًا جمليًّا. (سفع(٣/ ٢)، ١٣، ٥)
- إنّ الكلام والقول من عالم الأمر: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) والكتاب من عالم الخَلق، وعالم الأمر كله علوم عقلية وحقائق معنوية بخلاف عالَم الخَلق، لأنّ العلوم والمعاني زائدة فيه على صحائف مداركها وألواح مشاعرها. (تفسق(٦)، ١٢٣، ١٥)
- اعلم أنّ عالم الأمر بمنزلة كلام الحقّ وعالم الخلق كتابه، وفرق ما بين كلام الله وكتابه، فالكلام بسيط والكتاب مركّب من حامل ومحمول، والكلام أمري بل أمر، والكتاب خَلْقي. (مفغ، ٦٥٦، ٤)

عالم الأمر والقضاء

- اعلم أنّ الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلّية موجودة في عالم أمر الله وقضائه، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) فالخزائن هي الحقائق الكلّية العقلية، ولكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة، ووضع مخصوص، وزمان وأين كذلك؛ فالحقائق الكلّية موجودة عند الله بالأصالة، وهذه الرقائق الحسّية موجودة بحكم التبعية والاندراج؛ فالحقائق بكلّياتها في وجودها العلوي الإلّهي لا ينتقل، ورقائقها بحكم الاتّصال والإحالة والشمول لسائر المراتب تتنزّل وتتمثّل في قوالب الأشباح والأجرام، كما مرّ من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله. والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتّصال. (سفع(٤/ ١)، ١٢٦، ٢٠)
- أمّا عالَم القضاء الإلهي وعالَم الأمر الرباني وكلمات الله التامات فهي بريئة من كل الوجوه عن الشرور والآفات. وأمّا النفس الناطقة العاقلة للمعقولات، الراجعة إلى ذاتها، المرتبطة إلى ربّها فهي متبرّئة الذات عن لحوق الشرّية بها، فلا حاجة لها إلى العوذ والإعاذة. فإنّ كل راجع إلى ذاته أمر روحاني عقلي. وكل أمر عقلي

فهو موجود في عالم الأمر والقضاء، ومجرّد عن عالم الخلق والمساحة والتقدير. وكل ما هو كذلك فلا يزاحمه شيء مزاحم ولا يصادمه ضدّ مصادم. فيكون على كماله الأتمّ الملائم لذاته من غير عائق ودافع. (تفسق(١)، ١٤، ١١)

عالم الأمر واللوح المحفوظ

- ثم لمّا كان الحسّ تصرّفه فيما هو من عالَم الخلق، والعقل تصرّفه فيما هو من عالَم الأمر، فما هو فوق الخلْق والأمر فهو محتجب عن الحسّ والعقل جميعًا، ولا شكّ أنّ كلام الله من حيث هو كلامه قبل نزوله إلى عالَم الأمر - وهو اللوح المحفوظ - وقبل نزوله إلى عالم السماء - وهو لوح المحو والإثبات وعالم الخلق - له مرتبة فوق مرتبة الخلق والآمر جميعًا، فلا يتلقّيه ولا يدركه أحد من الأنبياء إلّا في مقام الوحدة الإلهية عند تجرّده عن الكونين - الدنيا والآخرة - وعروجه وخرقه العالمين - الخلق والأمر -. كما قال أفضل الأنبياء: "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل". (تفسق(٧)، ١٠٨، ١٣)

عالم الأمر وعالم الخلق

- العوالم مع كثرتها منحصرة في قسمين: عالم الأمر وعالم الخلق، فعبّر عن عالم الدنيا وهو ما يدرك بهذه الحواس الظاهرة الخمس بالخلق، لقبوله المساحة والتقدير، وعبّر عن عالم الآخرة وهو ما يدرك بالحواس الخمسة الباطنة وهي النفس والقلب والعقل والروح والسرّ بالأمر، لأنّه وجد بأمر كن دفعة بلا واسطة شيء آخر، إذ وجوده غير متعلّق بالحركات والاستعدادات، فيوجد بمجرّد الجهات الفاعلية لا بالجهات القابليّة الانفعاليّة، فكل ما يقع في تصوّر الفاعل أو يخطر بباله يوجد دفعة من غير استعمال آلة أو تهيّؤ قابل، فعالم الأمر هو الأوليات العظائم التي أوجدها الله تعالى للبقاء، كالعقل والروح والقلم واللوح والعرش والجنّة، وآخرها الكرسي، ولهذا قيل: فرش الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن. (سري، ١٠٤، ١٧)

عالِم بالحقيقة

- العالم بالحقيقة وبحسب عرف السابقين الأوّلين، وما يقرب من زمانهم قبل ظهور هذه البدع والأهواء في الدّين، من كان مصروف الهمّة في اقتناء العلوم اليقينية واكتساب المعارف الإلهية، مبتهجًا بالنظر إلى كيفية الصنع والإيجاد، مشغوفًا بالاطّلاع على معرفة المبدأ والمعاد، وكان أجلّ ابتهاجاته، وغاية سعاداته، في عرفانه للحق الأول، وملاحظته لدقائق الربوبية ومطالعته للحضرة الإلهية. (كصج، ٩٦، ١٨)

عالم ثالث

- العالم الثالث عالم الجسم، فأول باب انفتح من بحر النور الأعظم هو الفلك الأقصى والجرم الأعلى، ويُسمّى محدّدًا، إذ به يتعيّن الحدود والجهات المكانية

كالفوق والتحت، وبحركته يتحدّد الجهات الزمانية كالمضي والاستقبال، وهو العرش المستوى لنفس الكل، كما أنّه العرش المستوى لعقل الكل، وهو عرش الرحمن، ويسمّى جسمه جسم الكل، كما أنّ نفسه نفس الكل وعقله عقل الكل، إذ هو المعدّ بحركته اليومية لجميع الأجسام الجزئية لقبول الحياة والحسّ، ومن خاصية هذا الجسم أن لا مكان له، بل هو كل المكان، وليس في زمان، لأنّه الفاعل للزمان بحركته. (مفغ، ٤٥٤، ١١)

عالم ثانٍ

- العالم الثاني عالم النفس، فأول باب انفتح من بحر الجبروت إلى هذا العالم، هو الذي يُسمّى نفس الكل والروح الأمين واللوح المحفوظ والكتاب المبين، وهو الماء الذي كان عليه عرش الرحمن. (مفغ، ٤٥٣، ١٤)

عالم جسماني

- إنّ العالم الجسماني لاشتماله على الطبيعة الهيولانية حادث بجميع ما فيه وما معه لا يتصوّر له قرار في آنين ولا بقاء في زمانين، ولا ينقطع أيضًا إلى مبدأ جسماني ولا ينتهي كذلك، بل من الله ابتداؤه وإلى الله انتهاؤه. (سري، ٨٥، ٢٣)
- اعلم أنّ العالم الجسماني إذا أخذ بجميعه من محدّد الجهات بما يحويه، فهو شخص واحد عقلي، لأنّ صورته صورة عقلية ليست من ذوات الأوضاع الحسّية ولا قابلة للإشارة، فوجوده صادر عن نظام معقول وعائد إلى نظام معقول، إذ لا نظام جسماني آخر فوقه حتى يصدر هذا النظام، وأنت إذا أردت إحكام أمر ثم طلبت النظام في إيجاده، فإنك تتصوّر أولًا نظامًا ثم تسوق إليه الأمور، فيكون بالحقيقة مصدر تلك الأمور هو النظام المتصوّر، فإذا كان مبدأ نظام العالم صورة عقلية، يكون غايته أيضًا إلى صورة عقلية، إذ لا يصحّ غايته إلى نظام جسماني آخر، إذ العالم الموجود في غاية الاتقان، فغايته لا يمكن أن يكون عالمًا جسمانيًا آخر، بل غايته إلى صور ما عند الله، وصور هذه الموجودات بعلمه الكامل هو العناية، وذلك العلم بعينه هو العناية، فهو ﴿ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣). (مفغ، ٣٨٥، ٦)

عالم الحدوث

- أقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرّى بالكلّية عن جهات الإمكانات والأعدام والشرور، وعن جهة النقص والقصور، وهو عالم الإلهية الذي في وجود جميع الأشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وإمكان، وأضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعية وأحوالها، وهو عالم الحدوث والدثور والتجدّد والزوال، والأول منبع ماء الحياة والظهور ومبدأ أنوار العلوم والمعلومات، والآخر معدن الموت والظلمات، وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كل ما هو أقرب إلى المبدأ

الأعلى كان في باب الظهور والعلم أقوى، وكل ما هو أبعد منه كان أخفى وأضعف ظهورًا ومعلومية. (سفع(٣/١)، ١٥٥، ٧)

عالم الحق

- الله تعالى ما خلق شيئًا في عالم الصورة إلّا وله نصير في عالم المعنى، وما خلق شيئًا في عالم المعنى وهو "الآخرة" إلّا وله حقيقة في عالم الحقّ وهو غيب الغيب، إذ العوالم متطابقة، الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق. (تفسق(٥)، ١٦٦، ١٧)

عالم الخلق

- الجملة فكل ما كوّنها الأمر القديم كان باقيًا ببقاء الله، وما كوّنه بالوسائط كان حادثًا ناشئًا في عالم الخلق، وسمّي عالم الخلق خلقًا لأنه أوجده الله تعالى بالوسائط من شيء كما في قوله ﴿وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٨٥) فكلما كان مخلوقًا بالوسائط كان قابلًا للفناء، وإنّما خلقه للفناء لكونه وسيلة إلى غيره. والروح الإنساني وإن كان مكوّنًا مع الخلق ولكنّه ليس مكوّنًا بالخلق ولا مخلوقًا من شيء، فإنّ النفس حادثة مع البدن لا بالبدن بل بأمر الله وتكوينه. (سري، ١٠٥، ٧)
- إنّ عالم الخلق بما فيه أحرى بأن يكون عالمًا فعليًا وكتابًا تفصيليًا مطابقًا لذلك المجمل مناسبًا إيّاه. (سفع(٣/٢)، ١٣، ٦)
- ثم لمّا كان الحسّ تصرّفه فيما هو من عالَم الخلق، والعقل تصرّفه فيما هو من عالَم الأمر، فما هو فوق الخلْق والأمر فهو محتجب عن الحسّ والعقل جميعًا، ولا شكّ أنّ كلام الله من حيث هو كلامه قبل نزوله إلى عالَم الأمر - وهو اللوح المحفوظ - وقبل نزوله إلى عالم السماء - وهو لوح المحو والإثبات وعالم الخلق - له مرتبة فوق مرتبة الخلق والآمر جميعًا، فلا يتلقّيه ولا يدركه أحد من الأنبياء إلّا في مقام الوحدة الإلهية عند تجرّده عن الكونين - الدنيا والآخرة - وعروجه وخرقه العالمين - الخلق والأمر -. كما قال أفضل الأنبياء: "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل". (تفسق(٧)، ١٠٨، ١٤)
- اعلم أنّ عالم الأمر بمنزلة كلام الحقّ وعالم الخلق كتابه، وفرق ما بين كلام الله وكتابه، فالكلام بسيط والكتاب مركّب من حامل ومحمول، والكلام أمري بل أمر، والكتاب خَلْقي. (مفغ، ٦٥٦، ٤)

عالم دنياوي

- ممّا ينبّه على هذا أنّ هذا العالم الدنياوي بجملة ما فيه إذا أُخذ مجموعًا واحدًا لا يحصل من الجواهر العقلية إلّا على سبيل الإبداع بحسب جهات عقلية فاعلية، لا أنّه قد حصل بتمامه من جهة استعداد قابل، ولا أيضًا وجد في مكان ولا في زمان، إذ لا مكان للمكان ولا زمان للزمان، فليس لجملة الأجسام مع ما منها وفيها زمان ولا مكان ولا جهة من الجهات ولا يمكن أن

يقال حدث في أي وقت وفي أي مكان وجهة. (تفسق(٦)، ٨٤، ١١)

عالم السماء ولوح المحو والإثبات

- ثم لمّا كان الحسّ تصرّفه فيما هو من عالَم الخلق، والعقل تصرّفه فيما هو من عالَم الأمر، فما هو فوق الخلْق والأمر فهو محتجب عن الحسّ والعقل جميعًا، ولا شكّ أنّ كلام الله من حيث هو كلامه قبل نزوله إلى عالَم الأمر - وهو اللوح المحفوظ - وقبل نزوله إلى عالم السماء - وهو لوح المحو والإثبات وعالم الخلق - له مرتبة فوق مرتبة الخلق والآمر جميعًا، فلا يتلقّيه ولا يدركه أحد من الأنبياء إلّا في مقام الوحدة الإلهية عند تجرّده عن الكونين - الدنيا والآخرة - وعروجه وخرقه العالمين - الخلق والأمر -. كما قال أفضل الأنبياء: "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل". (تفسق(٧)، ١٠٨، ١٤)

عالم الشهادة وعالَم الأرواح

- المراد بعالَم الشهادة كل ما يتعلّق بالجسم والجسمانيات. وبعالَم الأرواح ما فوق ذلك من الأرواح السفلية، ثم المتعلّقة بسماء سماء إلى الملائكة الحافّين من حول العرش، ثم إلى حملة العرش من عند الله الذين طعامهم وشرابهم محبّته تعالى وأنسهم بالثناء عليه ولذّتهم في خدمته لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبّحون الليل والنهار لا يفترون. (تفسق(١)، ١٧٧، ٧)

عالم الصورة

- الله تعالى ما خلق شيئًا في عالم الصورة إلّا وله نصير في عالم المعنى، وما خلق شيئًا في عالم المعنى وهو "الآخرة" إلّا وله حقيقة في عالم الحقّ وهو غيب الغيب، إذ العوالم متطابقة، الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق. (تفسق(٥)، ١٦٦، ١٦)

عالم الصورة وعالم المعنى

- إنّ الله تعالى ما خلَق شيئًا في عالم الصورة إلّا وله نظير في عالم المعنى، وما خلَق شيئًا في عالم المعنى وهو الآخرة - إلّا وله حقيقة في عالم الحقّ وهو غيب الغيب - فافهم جدًّا، وما خلق شيئًا في العالمين إلّا وله مثال وأنموذج في عالَم الإنسان. (تفسق(٦)، ٣٥، ١٨)

عالم صوفي زاهد

- أمّا العالم الصوفي الزاهد فلا يميِّز نفسه بشيء دون المسلمين، فلا يرى نفسه في مقام يميّزها بمجلس مخصوص مميَّز. ولو قدر أن يبتلي بمثل هذه الواقعة، وينقبض من تقديم غيره عليه وترفُّعه يرى حال النفس وظهورها، ويرى أنّ هذا داء يحتاج فيه إلى الدواء، وإنّه إن استرسل فيه بالإصغاء إلى النفس، صار ذلك بالرسوخ مرضًا مهلكًا. فيرفع في الحال داءه إلى الله ويشكو إليه ظهور نفسه، ويُحسن الإنابة بقطع دابر ظهور النفس، ويرفع القلب إلى الله مستغيثًا من النفس، ويشغله في طلب

دوائها. وربما أقبل على من قعد فوقه بمزيد التواضع والانكسار تكفيرًا لذنبه الموجود، وتداويًا لدائه الحاصل. (تفسق(٣)، ٢٦٨، ٦)

عالم عقلي

- وجود العالم العقلي وتكثُّر صوره، وذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينًا لذات الحق الأول بل تلك الصور على علوم إلهية قائمة بذاته (تعالى) واقعة في صقع الربوبية، فليست هي من جملة ما سوى الله. (سفع(٣/ ٢)، ٢٦٨، ٦)

عالم العناصر

- أمّا شرح مبدأ عالم العناصر: فقد اشتهر أنّه آخر عالم العقول، وهو العقل الفعّال الأخير، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ (الزمر: ٦٩) إذ بإشراق نوره يخرج النفوس الإنسانية من القوّة إلى الفعل في باب العقل والمعقول، وهو الذي قال سيد حكماء العرب أمير المؤمنين عليه السلام: إن لله ملكًا له سبعون ألف وجه، له في كل وجه سبعون ألف لسان، أي كل فيضة من فيضاته وجه له، ولكل فيض من فيضاته صور حادثة على المواد مسبّحًا لله، والتقييد بهذا العدد كأنّه إشارة إلى سلب الحصر عمّا يحصل له من الصور في المواليد. (مفغ، ٤٥٥، ٩)

عالِم في الحقيقة

- إنّ العالِم في الحقيقة هو العارف الصوفي المخلِص لله دينه عن شوائب أغراض الدنيا وشهواتها، فإن أردت تحقيق هذا أصوّر لك مثالًا ينكشف بها للمعتبِر فضل العالِم العارف بصفات نفسه على العالِم الظاهري المغرور بكثرة روايته: إذا دخل عالِم مجلسًا وقعده، وعيّن لنفسه مجلسًا يجلس فيه كما في نفسه من اعتقاده بمحلّه وعلمه، فدخل داخل من أبناء جنسه وقعد فوقه، فانقبض العالِم وأظلَمت عليه الدنيا، ولو أمكنه لبطش بالداخل. فهذا عارض عرض له، ومرض اعتراه، وهو لا يفطن أنّ هذه علّة غامضة ومرض يحتاج إلى المداواة، ولا يتفكّر في منشأ هذا المرض، ولو علِم منشأه لاشتغل بمداواته وإنّما منشأ ذلك عدم ممارسته العلوم الحقيقية وعدم اطّلاعه على معرفة النفس وأحوالها ومراتبها - فإنّها أمّ الفضائل وأصل الحكمة، ومفتاح سائر المعارف - وجهله بأنّ هذه نفس ثارت وظهرت بجهلها وتفرعنت لوجود كبْرها وبقايا كفْرها وأنانيّتها برؤية نفسها خيرًا من غيرها، وتكبّرها بإظهار ذلك بفعل أو قول. (نفسق(٣)، ٢٦٧، ١٤)

عالم القَدَر

- أعلى ضروب الكلام هو الأمر الإبداعي ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وهو عالم القضاء الحتمي ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) والأوسط هو الأمر التكويني وهو عالم القدر ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾

(القمر: ٤٩) والإنزال هو الأمر التشريعي التدويني ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ (الشورى: ١٣). (سفع(٣/ ٢)، ٦، ٢٥)

- عالم القَدَر الذي هو تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم، وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضادّ وتمانع توجبان التفرقة والتكثير. (سفع(٣/ ٢)، ٧٤، ١٦)

- قوله (تعالى): ﴿مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥) إشارة إلى الموجودات الواقعة في سلسلة البدو والصادرة على ستة الإبداع من غير مدخليّة الحَرَكات والاستعدادات، إذ الوجود ابتدأ منه بأنْ أبدع أولًا عقلًا قدسيًّا مع ما يتلوه في الشرف من العقول القادسة، وعالمها عالَم القضاء وعالَم القلم الأعلى، ثم أبدع نفسًا كليًّا متعلّقًا بالفلك مع سائر النفوس الفلكية التي دونها في الشرف، وعالَمها عالَم القدَر وعالم اللوح المحفوظ، ثم الصور النوعيّة وقواها وكيفيّاتها، ثم الصور الجرمية الامتدادية، ثم الهيوليّات الفلكية والعنصرية، واحدة للعنصريات والتسع الباقية للفلكيات، لأنّها تِسع جمل كما بيّن عددها وترتيبها بالرصَد والحساب في علم الهيئة. (تفسق(٦)، ٤٢، ٢٠)

- أمّا ما ألهمني الله به وقذف في قلبي من نوره، وهو أنّ لعلم الله تعالى وإرادته مراتب متفاوتة في النزول، فكما أنّ لعلمه مرتبة كمالية هي نفس ذاته بذاته، إذ بذاته يعلم جميع الأشياء الكلّية والجزئية، وهذا العلم ليس متكثّرًا بل علم واحد إجمالي، هو واجب بالذات وهو مرآة كل الحقائق ومجلي جميع الرقائق، وبعد ذلك مرتبة تفصيل المعقولات الكلّية، وهو مرتبة القضاء الإلهي وهي مفاتيح الغيب، لقوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩) وهي أيضًا خزائن الرحمة لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ (الحجر ٢١) ثم بعده مرتبة الجزئيات والشخصيات المقدّرة بأوقاتها وأزمنتها المثبتة بهيئاتها في كتاب لا يجلّيها لوقتها إلّا هو، وهذه المرتبة "عالم القدَر" لقوله: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) وهذا هو "كتاب المحو والإثبات" كما أنّ السابق "اللوح المحفوظ" لقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). وبعد ذلك مرتبة وجودات المعلومات في موادها الخارجية الجزئية المكتوبة بمداد الهيولى التي تسمّى "بالبحر المسجور" و"الكتاب المبين". (تفسق(٦)، ١١٨، ٢٢)

عالم القدرة

- إنّ عناية البارئ اقتضت - أول ما اقتضت - جوهرًا قدسيًّا يُسمّى بالقلم الأعلى والعقل الأول والروح الأعظم والملك المقرّب والممكن الأشرف، كما وردت به الأحاديث النبويّة ونطقت به الحكمة الإلهية. وبتوسّطه جواهر قدسية وأجرامًا سماوية مع نفوسها وعناصر جسمانية مع

قواها الطبيعية، على ما أشير إليه في كتب الحكمة وسيجيء في هذا الكتاب أيضًا. وتلك العقول القدسية أنوار قاهرة مؤثّرة فيما تحتها من النفوس والأجرام بتأثير الله تعالى. فقاهريتها التي هي تأثيرها في غيرها ظلّ لقاهريته تعالى وأثر من آثار جلاله وقدرته. كما أن نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجماله. وبهذا الاعتبار يسمّى الملائكة المقرّبين وعالمها عالَم القدرة. وكما يفيض منها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحق سبحانه فكذلك يفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها تجبر نقصاناتها. فبهذا الاعتبار أو باعتبار أنها تجبرها على كمالاتها والتوجّه إليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها ما أمكن يسمّى عالم الجبروت، وهي صورة صفة جبارية الله تعالى. ومعلوم من أن صور جميع ما أوجده الله تعالى، من ابتداء العالم إلى آخره حاصلة فيها على وجه بسيط مقدّس عن شائبة الكثرة التفصيلية وهي صورة القضاء الإلهي. (مبع، ١٢٥، ٩)

عالم القضاء

- قوله (تعالى): ﴿مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥) إشارة إلى الموجودات الواقعة في سلسلة البدو والصادرة على سنّة الإبداع من غير مدخليّة الحَرَكات والاستعدادات، إذ الوجود ابتدأ منه بأنْ أبدع أولًا عقلًا قدسيًّا مع ما يتلوه في الشرف من العقول القادسة، وعالمها عالَم القضاء وعالَم القلم الأعلى، ثم أبدع نفسًا كليًّا متعلّقًا بالفلك مع سائر النفوس الفلكية التي دونها في الشرف، وعالَمها عالَم القدَر وعالم اللوح المحفوظ، ثم الصور النوعيّة وقواها وكيفيّاتها، ثم الصور الجرمية الامتدادية، ثم الهيولّيات الفلكية والعنصرية، واحدة للعنصريات والتسع الباقية للفلكيات، لأنّها تِسع جمل كما بيّن عددها وترتيبها بالرصَد والحساب في علم الهيئة. (تفسق(٦)، ٤٢، ١٩)

عالم القضاء وعالم التقدير والتدبير

- إنّ أوائل الموجودات الصادرة عنه تعالى التي صدرت بمحض الجود والخير من غير استعداد وتركيب - وهي التي تُسمّى "بعالَم الأمر" لوجودها عنه تعالى بمجرّد أمره، من غير توسّط وجود قابل، واستدعاء افتقار ثابت وتضرّع بلسان استعداد لوجودها، وصدورها عنه تعالى على هذا الوجه، وهي عقول مفارقة هي "الملائكة المقرّبون" وعالَمها "عالَم القضاء". ثم نفوس مجرّدة هي "الملائكة المدبّرون" وعالَمها "عالَم التقدير والتدبير" ثم أجرام سماوية وعالمها "عالم الأعمال والحركات" التي تنشأ منها العناصر الأربعة بتوسّط هيولاها المشتركة، وهي نهاية تدبير الأمر المشار إليه في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥). (تفسق(٦)، ٢٨٧، ٥)

عالم الكتاب والفعل

- الألواح القدَرية والصحائف السماوية كل منها كتاب مشتمل على آيات الربوبية ودلائل القدرة، وهكذا صحيفة الأكوان وطومار حوادث الزمان ودفتر الصور الجسمانية كتاب فيه آيات الليل والنهار التي ينشر بعضها وينطوي بعض آخر ويظهر ويكمن كما قال: ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٦). فعالَم الكلام والقول فيه آيات أمرية عقلية وعلمية، وعالَم الكتاب والفعل فيه آيات خلقية كونية عملية، وما لم يطلع الإنسان أوّلًا بمشاعر نفسه وبدنه هذه الآيات الفعلية الكتابية الآفاقية والأنفسية لم يترقَّ بها ذاته من مقام الحسّ والنفس إلى مقام القلب والروح فيسمع ويفهم تلك الآيات العقلية الكلامية حتى يعرف بها الحقّ الأول، كما قال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فُصِّلت: ٥٣). (تفسق(٧)، ١١٢، ١٧)

عالم الكلام والقول

- الألواح القدَرية والصحائف السماوية كل منها كتاب مشتمل على آيات الربوبية ودلائل القدرة، وهكذا صحيفة الأكوان وطومار حوادث الزمان ودفتر الصور الجسمانية كتاب فيه آيات الليل والنهار التي ينشر بعضها وينطوي بعض آخر ويظهر ويكمن كما قال: ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٦). فعالَم الكلام والقول فيه آيات أمرية عقلية وعلمية، وعالَم الكتاب والفعل فيه آيات خلقية كونية عملية، وما لم يطلع الإنسان أوّلًا بمشاعر نفسه وبدنه هذه الآيات الفعلية الكتابية الآفاقية والأنفسية لم يترقَّ بها ذاته من مقام الحسّ والنفس إلى مقام القلب والروح فيسمع ويفهم تلك الآيات العقلية الكلامية حتى يعرف بها الحقّ الأول، كما قال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فُصِّلت: ٥٣). (تفسق(٧)، ١١٢، ١٧)

عالم المعنى

- الله تعالى ما خلق شيئًا في عالم الصورة إلّا وله نصير في عالم المعنى، وما خلق شيئًا في عالم المعنى وهو "الآخرة" إلّا وله حقيقة في عالم الحقّ وهو غيب الغيب، إذ العوالم متطابقة، الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق. (تفسق(٥)، ١٦٦، ١٧)

عالم مقداري

- اعلم أنّا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسبما حرّره وقرّره صاحب الإشراق أتمّ تحرير وتقرير، إلّا أنّا نخالف معه في شيئين: أحدهما أنّ الصور المتخيّلة عندنا موجودة - كما أومأنا إليه -

في صقع من النفس بمجرّد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال، لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثّر غيرها - كما يفهم من كلامه - لظهور أنّ تصرّفات المتخيّلة ودعاباتها الجزافية وما يعبث به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس إلّا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوّة المتخيّلة؛ وأنّ هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجّه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيّلة في تصويرها وتثبيتها، فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وزالت، لا أنّها مستمرّة الوجود باقية لا بإبقاء النفس وحفظها إيّاها كما زعمه؛ والفرق بين الذهول والنسيان أنّ للنفس في الأول مَلَكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره، بخلاف الثاني فإنّ فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلته كالعلامات الدالّة. والثاني أنّ الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال؛ وعندنا ظلال للصور المحسوسة، بمعنى أنّها ثابتة في هذا العالم ثبوتًا ظليًّا أي ثبوتًا بالعَرَض لا بالذات، وكذا ثانية ما يراه الأحوال من الصور، وثانية الصوت الذي يقال له الصدى كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعَرَض تبعًا للصور المحسوسة الخارجية، كما أنّ ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعَرَض تبعًا للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها؛ وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء. (سفع(١/١)، ٣٠٢، ١٨)

عالم الملك والشهادة

- القوّة العاقلة من الإنسان يتصوَّر أن يحصل فيه حقيقة العالم وهيئة الوجود تارة من جهة اقتباس الحواس، وتارة من اللوح المحفوظ والألواح القدرية، ورأى الأشياء فيها، فاستغنى عن الاقتباس من مداخل الحواس. فإذن للقلب بابان، باب مفتوح إلى عالم المَلَكوت، فهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة العلمية والعملية بإذن الله. وباب، مفتوح إلى القوّة المدركة والمحرّكة بإذن الله المتمسّك بعالم الشهادة والملك، فهو جالس في الحدّ المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات، له وجه إلى ذاك ووجه إلى هذا. وأمّا وجه القلب إلى عالم الشهادة وبابه المفتوح إلى الاقتباس من الحواس، فلا يخفى عليك أنّ عالم الملك والشهادة أيضًا حكاية ومثال لعالم الملكوت نوعًا من المحاكاة. وأمّا وجهه إلى عالم الملكوت وبابه الداخلي المفتوح إلى مطالعة اللوح المحفوظ والذكر الحكيم، فيعلمه علمًا يقينيًّا في عجائب الرؤيا واطّلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل أو كان في الماضي من غير اقتباس في جهة الحواس. فإنّ الرؤيا الصادقة دالّة على وجود جوهر مطّلع على الجزئيات والكلّيات، وهو المراد من اللوح المحفوظ والذكر الحكيم. (مبع، ٤٨٧، ١٥)

عالم نفسي وعالم الجبروت

- "القدَر" عبارة عن حصول جميع

الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في المواد الخارجية، مستندة إلى أسبابها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها. وعالَمه: "عالَم المثال"، لأنّه خيال العالم وسماء الدنيا التي تنزل إليها الكائنات أولًا من غيب الغيوب، ثم يظهر في عالم الشهادة - كما ورد في الحديث - وتلك النفوس من قوى نفوسه الناطقة بمثابة قوانا الخيالية من نفوسنا، وكل منها "كتاب مبين" كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩). وقوله: ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (هود: ٦). وحصول تلك الصور المعيّنة المقيّدة بوقتها المعين هو "قدر الشيء" المعيّن الخارجي كما قال: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) ومحل هذا القدَر هو الهيولى الأولى، التي هي بعينها "لوح ذلك القدَر" الذي محلّه الملكوت العمّالة بإذن الله، كما أنّ محلّ القَدَر ولوح القضاء هو "العالَم النفسي" ومحل القضاء هو "عالم الجبروت". (تفسق(٦)، ٢٥٤، ٢٤)

عالم ومريد

- إنّ كونه (الله) عالمًا ومريدًا أمر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار، فإذن إرادته بعينها هي علمه بالنظام الأتمّ وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا أمر آخر من العالم الإمكاني. (سفع(٣/ ١)، ٣٣٣، ٨)

عالَمون

- العالَمون جمع عالَم. وهو جمع لا واحد له من جنسه كالنفر والرهط. واشتقاقه: أمّا من العلامة فهو اسم لما يُعلَم به كالخاتَم لمّا يُختَم به والقالِب لما يُقلَب به. غلب فيما يُعلم به صانعه. وإمّا من العلَم لأنّه يقع على ما يعلم. وهو في عرف اللغة عبارة عن جماعة من العلماء من الملائكة والثقلين. (تفسق(١)، ٧٨، ١٥)

عالمية الشيء بالشيء

- ليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالًا فيه وصفًا له بل ربّما يكون الشيء حاصلًا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية، كما أنّ صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولًا أشدّ من حصولها لنفسها أو لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم، وليس قيامها به تعالى قيامًا حلوليًّا ناعتيًّا. وكل صورة حاصلة لموجود مجرّد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرّد بها سواءًا كانت قائمة بذاته أو لا، ومناط عالِمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواءًا كانت الصورة عين الشيء العالِم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها أو غيره فيكون حصولها إمّا فيه وذلك إذا كان الشيء قابلًا لها، وإمّا عنه وذلك إذا كان فاعلًا لها. فالحصول للشيء المجرّد الذي هو عبارة عن العالِمية أعمّ من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول

له، فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية، والأفلاك المتحرّكة والساكنة، والعناصر والمركّبات وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلّا يتسلسل. وذلك لأنّ الباري تعالى خلّاق الموجودات المبدعة والكائنة، وخَلَق النفس الإنسانية مثالًا لذاته وصفاته وأفعاله، فإنّه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال، فخَلَق النفس مثالًا له ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته، فجعل ذاتها مجرّدة عن الأكوان والأحياز والجهات، وصيّرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، يخلق ما يشاء ويختار لما يريد، إلّا أنّها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة، فهي ضعيفة الوجود والقوام، لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها. وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوّته وضعف وجوده. (سفع(١/١)، ٢٦٥، ٨)

عالون مقرّبون

- إمّا العالون المقرّبون وهم الكاملون في العلم والعمل، فهم أصحاب المعارج، المتجرّدون بالكلّية عن الأجسام وعوارضها والبرازخ ولوازمها، المنخرطون في سلك الملائكة العليّين لفنائهم عن ذواتهم وبقائهم بالحق وعدم التفاتهم إلى ما سواه، فهم أجلّ قدرًا من ملائكة الأفلاك ونفوس الأملاك. (جمك، ٢٠١، ٧)

عامي وخاصي

- العامي يصدق على طرفي الخاصّي، لصدق غير الممتنع على إيجابه وسلبه. (تنم، ٢٦، ٧)

عبادة

- إنّ التفكُّر يوصلك إلى الله، والعبادة يوصلك إلى ثواب الله، والذي يوصلك إلى الله خير لا محالة من الذي يوصلك إلى غيره. (مفغ، ١٢٤، ١٥)

عبادة ذاتية

- أمّا العبادة الثانية فهي العبادة الذاتية، والعبودية الحكمية، والطاعة الملكوتية، التي معظمها معرفة الحقّ الأول، وما يليه من المقرّبين والأنبياء والمرسلين والأوصياء المطهرين، والعلم بكيفية انبعاث الرسل ونزول الكتب، ومعرفة النفس الإنسانية، وصيرورتها في المعاد. (كصج، ٢٢، ٥)

عبارة

- اعلموا إنّ الكلام مشتمل على عبارة وإشارة كما أنّ الإنسان متألّف الوجود من غيب وشهادة. فالعبارة لأهل الرعاية والإشارة لأهل العناية. فالعبارة كالمَيْت المستتر في طيّ الأكفان، والإشارة كاللطيفة الذاكرة العارفة التي هي حقيقة الإنسان. والعبارة من عالَم الشهادة

والإشارة من عالَم الغيب. والشهادة ظلّ الغيب كما إنّ تشخّص الإنسان ظلّ حقيقته. (تفسق(١)، ٢٨، ١٣)

عبث

- إذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيّلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث. (سفع(١/ ٢)، ٢٥٢، ٨)
- إنّ العبث غاية القوة الخياليّة على التفصيل المذكور والشرائط المبيّنة، فقول القائل إنّ العبث من دون غاية البتّة أو من دون غاية هي خير أو مظنونة خيرًا غير صحيح، فإنّ الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدءًا له بل بالقياس إلى ما هو مبدأ له، ففي العبث ليس مبدأ فكري البتّة فليست فيه غاية فكرية وأمّا المبادي الأُخَر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيرًا بالقياس إليه. (سفع(١/ ٢)، ٢٥٣، ٢)

عدالة

- إنّ رؤوس الفضائل النفسانية والأخلاق الإنسانية التي هي مبادئ الأعمال الحسنة ثلاثة: الشجاعة والعفّة والحكمة، ومجموعها العدالة، وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الأول التي إفراطها أفضل، ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان. (سفع(٢/١)، ١١٦، ٢)
- أمّا العدالة وهي حسن صورة الباطن فعبارة عن تهذيب الأخلاق وتصفية القلب عن الرذائل وصرْف القُوى الشهوية والغضبية والوهمية فيما خلقت لأجله حتى يكون شجاعًا لا متهوّرًا ولا جبانًا ويكون عفيفًا لا فاجرًا ولا خاملًا ويكون حكيمًا لا مكارًا ولا أبله. (تفسق(١)، ١٢٩، ٣)
- إنّ "العدالة" كيفية حاصلة من العفّة المتوسّطة بين إفراط القوّة الشهوية - المسمّاة بالفجور - وتفريطها - المسمّاة بالخمول - ومن الشجاعة المتوسّطة بين إفراط القوّة الغضبية وتفريطها - المسمّاتين بالتهوّر والجبن - ومن الحكمة المتوسّطة بين طرفي القوّة الإدراكية، المسمّاتين بالجربزة والبلاهة. والعدالة أيضًا متوسّطة بين الظلم والانظلام، الحاصلتين من إفراط بعض تلك القُوى وتفريطها. (تفسق(٦)، ٥٧، ١٠)

عدالة نفسانية

- إنّ ملكة العدالة النفسانية التي هي عبارة عن توسّط النفس الإنسانية في الشهوة بين الفجور والخمود وفي الغضب بين الجُبن والتهوّر وفي القوّة الإدراكية بين الجُربزة والبلاهة. (تفسق(١)، ٩٥، ٦)

عدل

- "العَدْل" ههنا: الفِدية. وقيل: البدل. والفرق بين العَدْل والعِدْل إنّ العَدْل هو مِثل الشيء من جنسه، والعِدْل هو بدل الشيء. وقد يكون من غير جنسه. قال سبحانه: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ (المائدة: ٩٥) وأصله التسوية سُمّيت به الفدية لأنّها سوّيت بالمفدى. (تفسق(٣)، ٣١٥، ١٩)
- العدل هو تسوية المواد والأشباح بحسب

الصور والأرواح، وتعديل الأمزجة بحسب الأنواع وتوزيعها على الأصناف والأشخاص، وتوجيه الأفراد من الأجناس إلى ما يناسبها من الأمور والأشغال. (نفسق(٦)، ٢٦٧، ٨)

عدم

- إن اشتهيت أن تعرف شيئًا من هذه المعاني الثلاثة، فلتأخذ الوجوب بيّنًا بنفسه، كيف وهو تأكّد الوجود والوجود أجلى من العدم لأنّ الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما، ثم تعرّف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين، والامتناع بإثبات الوجوب على السلب. (سفع(١/ ١)، ٨٤، ١٠)

- أمّا التعريف بالوجود فإنّما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للأشياء، فإنّ من السلب سلب لطبيعة العدم فضلًا عن طبيعة أخرى. نعم لا يكون المسلوب سلبًا لسلبه فيكون ثبوتًا إضافيًا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الإطلاقية كما في الشفاء: أنّ الثبوت وأعني به الإضافي المطلق أعمّ من أن يكون حقيقيًا في نفسه أو بالإضافة فقط، يقع جزء من بيان السلب، لا أنّه موجود في السلب كما ذهب إليه بعض أتباع المشائين من مفسّري كلام أرسطاطاليس، فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه، ومن قال إنّ البصر جزء من العمى وإنّ الأعدام تعرف بمَلَكاتها ليس يعنى به أنّ البصر موجود مع العمى بل يريد أنّ العمى لا يمكن أن يحدّ إلّا بأن يضاف السلب إلى البصر في حدّه فيكون البصر جزء من البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهيّة أنّ الحدّ قد يزيد على المحدود. (سفع(١/ ١)، ١٤١، ٤)

- إنّ العدم بما هو عدم ليس إلّا جهة الامتناع، كما إنّ حقيقة الوجود بما هو وجود ليس إلّا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل أن يتّصف بإمكان الوجود، كما إنّ الوجود يستحيل عليه قبول العدم، وإلّا لزم الانقلاب في الماهيّة، وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير أي الموصوف بهما ممكنًا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه أو ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس إليه بحسب ذاته، غير مسلم عندنا إلّا فيما سوى نفس الوجود والعدم، وأمّا في شيء منهما فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلّق بالغير، وبالامتناع الغيري العدم المقابل له. (سفع(١/ ١)، ١٩٤، ٩)

- الوجود خير محض والعدم شرّ محض، فكل ما وجوده أتمّ وأكمل فخيريّته أشدّ وأعلى مما هو دونه؛ فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيّات، حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقّية بلا بطلان ووجوب بلا إمكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغيُّر ودوام بلا تجدّد. (سفع(١/ ١)، ٣٤١، ١٥)

- في أنّ العدم مفهوم واحد: إنّ من الأمور المعلومة بأوائل العقول أنّ العَدم في نفسه

ليس إلّا أمرًا بسيطًا ساذجًا متّحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصّل إلّا من جهة ما يضاف إليه، وليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متمايزة في ذواتها أو في عوارضها لمعدومات متغايرة في معدوميّتها، ولا حصص من السلوب متكثّرة لمسلوبات متعدّدة، بل كل ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات، وكما أنّ المعدوم في ظرف ما ليس بشيء فيه فكذلك العدم، وإنّما التمايز في الأعدام باعتبار المَلَكات، فالعقل يتصوّر أشياء متمايزة في ذواتها أو في عوارضها، كالعلّة والمعلول، والشرط والمشروط، والضدّ والضد، ويضيف إليها مفهوم العدم، فيحصل عدم العلّة متميّزًا عن عدم المعلول ومختصًّا من جملة الأعدام بالعلّية له، ويتميّز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الأعدام ويختصّ بأنّه ينافي وجود المشروط، وكذلك عدم الضدّ يتميّز عنها ويختصّ بأنّه يصحّح وجود الضدّ الآخر؛ وأمّا مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميّز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم، ومعدوم ومعدوم، والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر، ولو كان الأمر كما يحسبه لكان في كل شيء أعدام متضاعفة غير متناهية، مرّات لا متناهية. (سفع(١/ ١)، ٣٤٨، ١١)

- اعلم أنّ العدم بما هو عدم لا يكون معقولًا كما لا يكون موجودًا لكن العقل الإنساني من شأنه أن يتصوّر لكل أمر مفهومًا ويجعل ذلك المفهوم عنوانًا، وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيّات تلك الوجودات كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية لذواتها كما سبق. (سفع(١/ ١)، ٣٥٠، ١٣)

- العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقًا، فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنّه معدوم في الخارج. فإن اشتبه عليك أنّ العدم المضاف إلى أيّ شيء كان، يكون نوعًا من العدم ومقابلًا لمعروضه وما يضاف إليه، فإذا أُضيف إلى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل؟ وهما متدافعان إذ النوعيّة يوجب الحمل بهو والتقابل يوجب نفيه - فتذكر أنّ العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليست إلّا بحسب وجودهما في العقل، لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه، فما يضاف إليه العدم ويعرضه بما له صورة عقلية، قيد لمفهوم العدم، محصّل له، مقوّم لثبوته في الذهن، ثابت معه فيه، فيكون العدم المُقيَّد به نوعًا من العدم. (سفع(١/ ١)، ٣٥٢، ٨)

- العدم ليس له ماهيّة إلّا رفع الوجود، وحيث علمت أنّ الوجود للشيء نفس هويّته، فكما لا يكون لشيء واحد إلّا هوية واحدة فكذلك لا يكون له إلّا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصوّر وجودان

لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه. فهذا ما رامه العرفاء بقولهم "إن الله لا يتجلى في صورة مرّتين" فإذن المعدوم لا يعاد بعينه، كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض فكان الوجود أيضًا واحدًا، فإنّ وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعدّدًا، هذا خلف، ويلزم أيضًا أن يكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين هذا محال. (سفع(١/١)، ٣٥٣، ٧)

- ثبت إنّ في الوجود طرفين أحدهما الحقّ الأول والوجود البحت جلّ ذكره، والآخر الهيولى الأولى، والأول خير محض، وهذه شرٌّ لا خيريّة فيه إلّا بالعَرَض، ولكونها قوّة جميع الموجودات يكون خيرًا بالعَرَض بخلاف العدم فإنّه شرّ محض. (سفع(١/٣)، ٤٠، ١٢)

- يجب أن يكون العدم معدودًا من جملة المبادئ المقوّمة للكائنات، فإنّ العدم شرط في كون الشيء متغيّرًا، وإذا كان التغيُّر في جوهر الشيء وقوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقوّمات، فرفع العدم بالكلّية عمّا هو متغيّر في ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس، فالعدم على هذا الوجه مبدأ بمعنى أنّه لا بدّ منه في وجود الشيء. (سفع(٢/٢)، ٢٧٢، ١١)

- العدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح أن يتعلّق بشيء، وكون الوجود بعد العدم من اللوازم الضرورية لمثله. (شهر، ٣٥، ١٧)

- الوجود إن كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية أخرى، وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم أو عدمي، وكل مركّب متأخّر عن بسيطه مفتقر إليه، والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصّله وإن دخل في حدّه ومفهومه، وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء كان ماهيّة أو صفة أخرى ثبوتية أو سلبية فهو فرع على وجود ذلك الشيء. (كتع، ١١، ١٧)

- قصور الوجود ليس من حقيقة الوجود، ولا من لوازمه، لأنّه عدم. والعدم سلب أصل الوجود أو سلب كماله، والأول تعالى لا يجامعه، وهو ظاهر. فالقصور لاحق لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها. فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للثواني من حيث ثانويّتها وتأخّرها. فالأوّل على كماله الأتمّ الذي لا نهاية له. والعدم والافتقار إنّما ينشئان عن الإفاضة، والجعل ضرورة أنّ المجعول لا يساوي الجاعل، والفيض لا يساوي الفيّاض في مرتبة الوجود. فهويّات الثواني متعلّقة على ترتيبها بالأول، فتنجبر قصوراتها بتمامه وافتقارها بغنائه. وكل ما هو أكثر تأخّرًا عنه، فهو أكثر قصورًا وعدمًا. (كمش، ٦٩، ٨)

- لكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير ماهيّة غير الوجود والعدم؛ وكل ماهيّة وذي ماهيّة ممكن. فمن هاهنا تحقّق وثبت: أنّ كل ممكن زوج تركيبي، كما اشتهر بين الحكماء. فالإمكان حال ماهيّته دائمًا، والوجوب صفة وجوده أبدًا؛

والامتناع صفة عدمه أبدًا. فالوجود لا يكون إلّا واجبًا؛ والعدم لا يكون إلّا ممتنعًا؛ وماهيّة الممكن برزخ بين نور الوجود وظلمة العدم. (مفغ، ٢٣٤، ١٢)

- معنى الإعدام هو في مقابلة الإيجاد، لكن الإيجاد معقول، إذ هو إفادة شيء شيئًا، وأمّا العدم فهو غير معقول ولا مفهوم له إلّا بالعَرَض، لأنّه رفع الوجود، فالشيء إذا كان مركّبًا فانعدامه بانحلال تركيبه ونظامه، وإن كان بسيطًا فهو ينقسم إلى صورة وعَرَض وجوهر مجرّد، أمّا الصور والأعراض فانعدامها بزوالها عن موادها ومحالها، فانعدامها أيضًا معقول، لكن انعدام المركّبات أسهل تعقّلًا وأيسر تصوّرًا، أمّا البسيط البريء عن المواد والمكان وعن الحركة والزمان، بل عن الأجزاء معقولة أو محسوسة، فضلًا عن الموضوع والهيولى، فكيف يعقل انعدامه، وبأي طريق يفهم فناؤه سيّما مع بقاء مديمه ومقيمه. (مفغ، ٥٣٨، ٢٢)

عدم أصلي

- اعلم أنّ المبدأ هي الفطرة الأولى والمَعَاد هو العود إليها، فالإشارة إلى الابتداء: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠). "كان الله ولم يكن معه شيء" ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩) فهذا خروج من العدم الأصلي إلى الوجود الكوني الحدوثي، والإشارة إلى الانتهاء ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦، ٢٧) ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) وهذا خروج من هذا الوجود الخاص إلى العدم الفطري. (مفغ، ٦٢٦، ١٤)

عدم أول وعدم ثانٍ

- منه المبدأ وإليه المنتهى، فالعدم الأول للإنسان، هو الجنّة التي كان فيها أبونا آدم "عليه السلام" وأمّنا - حوّا - "اسكن أنت وزوجك الجنّة" والوجود بعد العدم هو الهبوط منها إلى الدنيا "اهبطوا منها جميعًا" والعدم الثاني من هذا الوجود هو الفناء في التوحيد، وهو جنّة الموحّدين. (مبع، ٤٣٤، ١٣)

عدم بالإطلاق

- إنّ الذي هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلًا. (سفع(١/٣)، ٨٠، ٣)

عدم تحليلي ذهني

- العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج، لأنّه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبًا خارجيًّا ولا ذهنيًّا إلّا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلّل العقل كل موجود دون الحقيقة الصمدية إلى طبيعة أصل الوجود وإلى كونه محدودًا بحدّ معيّن من الوجود، ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود، فذاتها كأنّها أمر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم، وكمال ونقص، وخير وشرّ ونور وظلمة ووجوب وإمكان وماهيّة وهويّة، إلّا أنّ عدمه مضمحلّ بالوجود وشرّه بالخير، ونقصد مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق النور، وإمكانه مطوي في

الوجوب وماهيّته في عين الهويّة الوجودية، فليس له في نفس الأمر عدم ولا شرّية ولا نقص ولا ظلمة ولا إمكان ولا ماهيّة بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية. (سفع(٣/ ٢)، ٢٥٨، ١٥)

عدم خاص

- إنّ العدم الخاص كما أنّ مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثّل العقلي له حصّة من الوجود المطلق، كذلك موصوفه بخصوصه له حظّ ما من الوجود، ولهذا حكم بافتقاره إلى موضوع كما تفتقر الملكة إليه. (سفع(١/ ١)، ٣٤٤، ١٦)

عدم سابق للحادث

- إنّ العدم السابق للحادث المتجدّد الهوية والذات وإن كان متّحدًا مع وجود جزئه السابق بالعَرَض لكنّه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث، وأمّا الهيولى فإنّها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لأنّها مستكملة به متّحدة معه لكنها قوّة استعدادية عدمية بالقياس إلى ما بعده من المتجدّدات بالتبع، وليست قوّة بالقياس إلى ما تصوّرت به بالفعل، فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض، فإنّ القوّة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بدّ وأن تكون قوّة لشيء موجود بالفعل، فهي من حيث أنّها قوّة على الشيء معدومة ومن حيث أنّها قوّة من الشيء وقوّة للشيء أو قوّة بالشيء موجودة منه أو له، أو به. (سفع(٣/ ٢)، ٢٦١، ٤)

عدم مضاف

- إنّ الذي أقيم البرهان على استحالته هو ثبوت المهيّة مجرّدة عن الوجود أصلًا، سواء كان وجودًا تفصيليًّا أو وجودًا إجماليًّا. وأمّا ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير أمرًا متحصّلًا بالفعل متميّزًا عن ما سواها فلا استحالة فيه، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم، فهؤلاء العرفاء إذا قالوا: إنّ الأعيان الثابتة في حال عدميّتها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق. لأنّ وجود الحق (تعالى) ينسحبها! كلها، لأنّ تلك الأعيان من لوازم أسماء الله (تعالى)، ولا شكّ أنّ أسمائه (تعالى) وصفاته كلها - مع كثرتها وعدم إحصائها - 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 التصوّف ومسلك الاعتزال (في شيئية المعدوم). (سفع(٣/ ١)، ١٨٧، ٩)

عدم مطلق

- أمّا العدم المطلق فليس بخلاء، وإنّما يلزم الخلاء لو وجد محيط لا حشو له، إذا الخلاء ماهيّة البُعد لا العدم المحض. (مبع، ١٨٩، ١٤)

عدم معلول

- العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما معيّن بحال ما معيّنة وهي كونه بالقوّة. (سفع(١/ ٣)، ٨٠، ٩)

عدم مقيّد بشيء

- اعلم أنّ الأشياء العدميّة والأمور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجيّة، ليس لها تنوُّع وتحصّل إلّا بما يضاف هي إليه؛ فالعدم المقيّد بشيء ما إنّما يُعْقل ويتحصّل في العقل بسبب ذلك الشيء، ويصحّ لحوق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل، فيصحّ أن يحكم عليه بالعلّية والمعلوليّة وغيرهما من الأحكام والأحوال، فيقال عدم العلّة علّة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علّة لعدم العلّة، وإن علم من عدم المعلول عدم العلّة على سبيل الاستدلال. (سفع(١/ ١)، ٣٥١، ٤)

عدم الممكن

- إنّ عدم الممكن ليس نفيًا محضًا بمعنى أنّ العقل يتصوّر ماهيّة الممكن، وينضاف إليها معنى الوجود والعدم، ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصّل واللاتحصّل - سواءًا كانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج - فيحكم بأنّها في انضمام كل من المعنيين إليها تحتاج إلى أمر آخر، وكما أنّ معنى تأثير العلّة في وجود ماهيّة ما، ليس أن تودع في الماهيّة شيئًا تكون هي حاملة له في الحقيقة أو متّصفة به في الواقع بل بأن يبدع أمرًا هو المُسمّى بالوجود، ثم هو بنفسه ذو ماهيّة من غير تأثير، والماهيّة منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا، فكذلك معنى تأثيرها في عدم الماهيّة ليس إلّا أن لا تبدع أمرًا يتّحد بالماهيّة نوعًا من الاتّحاد أي بالعَرَض. نعم للعقل أن يتصوّر ماهيّة الممكن ويضيف إليها شيئًا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصوّر وجود العلّة أو عدمها من جهة علمه بالأسباب المُسمّى بالبرهان اللمّي، أو بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتّبة على الشيء الدالّة على وجوده أو عدمها الدالّ على عدمه كما في البرهان المسمّى بالإنّ. فعلم أنّ مرجّح العدم كمرجّح الوجود ليس إلّا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم، إلّا أنّ مرجّح طرف الوجود يجب أن يكون بنفسه أمرًا متقرّرًا حاصلًا بدون الفرض، والاعتبار. وأمّا مرجّح البطلان والعدم فلا يكون إلّا معقولًا مجرّدًا من غير تقرّر له خارجًا عن الملاحظة العقلية، فعدم العلّة وإن كان نفيًا محضًا في ظرف العدم إلّا أنّ له حظًّا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل، وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنًا وخارجًا. (سفع(١/ ١)، ٢١٦، ٥)

عدم واقعي

- العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارج في الشيء من العدم والوجود أعني القوّة

والفعل، فإنّ النفس أبدًا فيها شيء بالقوّة وهو كمالها المنتظر، وشيء بالفعل وهو وجودها، إذ لو لم يكن لها كمال مترقّب ولا حالة منتظرة كانت عقلًا لا نفسًا، ففيها نوعان من العدم، فلا يصحّ أن يكون هي أقرب المفطورات من الحقّ الواحد وأشرف الدرجات بعد درجة الأول، ولا يصحّ أيضًا أن يكون من جنس الطبائع والصور المقارنة للمواد، لأنّ مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعًا، ففيها دخول العدم من ثلاثة أوجه: الوجهان المذكوران في النفس. الوجه الثالث أنّ العدم سبب لوجودها، والوجود سبب لعدمها والعدم الأول هو قوة وجودها، والعدم الثاني عنها هي مادة تكوّنها وتقدّم الأول عليها تقدّم بالطبع، وتأخّر الثاني عنها تأخّر بالذات، فذاتها في كل حين محفوفة بالعدمين لأنّها تدريجية الحصول وجودًا وبقاءًا.. (سفع(٣/ ٢)، ٢٥٩، ٩)

عذاب القبر

- قال بعض العلماء: كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونًا بأنواع المؤذيات والسباع كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء، وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه إن سهى عنها بلحظة، إلّا أنّ أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها، فإذا انكشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها، وقد تمثّلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيّات قد أحدقت به، وإنّما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه، وقد انكشف له صورها الباطنية الحقيقية فإنّ لكل معنى صورة يناسبها؛ فهذا عذاب القبر إن كان شقيًّا، وإن كان سعيدًا كان بخلافه. (سفع(٤/ ٢)، ٢٢٠، ٢٠)

عذاب القبر وثواب القبر

- إنّ بالموت يتجرّد النفس عن البدن ليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية، وهي عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوّتها الوهمية عين الإنسان المقبور الذي مات على صورته. كما كان في الرؤيا تشاهد نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها، وتشاهد الأمور مشاهدة عينًا لا بحسّها الباطن، فترى بدنها مقبورة، وتشاهد الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسّية على ما وردت به الشرائع الحقّة، وهو عذاب القبر. وإن كانت سعيدة فتتخيّل ذاتها وصور أعمالها ونتائج مَلَكاتها وسائر المواعيد النبوية على فوق ما كانت تعتقدها من الجنّات والأنهار والحدائق والغلمان والحور العين والكأس من المعين، فهذا ثواب القبر. ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران". فالقبر الحقيقي هذه الهيئات، وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه. (رسر، ٢٨٤، ٤)

- إنّ نفس الإنسان إذا تجرّدت عن غبار البدن ليس يصحبها شيء من الهيئات الطبيعية البدنية، وهي عند الموت عارفة بمفارقة البدن وعن دار الدنيا، مدركة ذاتها بقوّتها الوهمية عين الإنسان المقبور الذي مات على صورته، كما كان في الرؤيا تشاهد نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها، وتشاهد الأمور مشاهدة عيان بحسّها الباطني، فيرى بدنها مقبورًا، وتشاهد الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسّية على ما وردت به الشرائع الحقّة، وهو عذاب القبر، وإن كانت سعيدة فيتخيّل ذاتها وصور أعمالها ونتائج ملكاتها وسائر المواعيد النبوية على وفق ما كانت تعتقدها أو فوقها، من الجنات والحدائق والأنهار والغلمان والحور العين والكأس من المعين، فهذا ثواب القبر، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله: القبر أمّا روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران، فالقبر الحقيقي هذا الهيئات، وعذابه وثوابه ما ذكرناه. (مفغ، ٦٣٩، ٥)

عرش

- لنكشف أولًا عن بيان حقيقة العرش والكرسي والاستواء ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طٰه: ٥) عليه بمثال مطابق لها في هذا العالم الإنساني ليقاس غيره من معاني الألفاظ التشبيهية. فنقول مثال العرش في ظاهر عالم الإنسان قلبه المستدير الشكل وفي باطنه روحه الحيواني بل النفساني وفي باطن باطنه قلبه المعنوي ونفسه الناطقة محل استواء الروح الإضافي الذي هو جوهر علوي نوراني مستقرّ عليه بخلافة الله تعالى في هذا العالم الصغير، كما أن مثال الكرسي في ظاهر هذا العالم البشري صدره. وفي باطنه روحه الطبيعي الذي وسع سماوات القوى السبع الطبيعية وأرض مادة البدن وقابلية الجسد وفي باطن باطنه نفسه الحيوانية التي فيه موضع قدمي الناطقة اليمنى واليسرى أي قوّتيها العلمية والعملية أو المدركة أو المحركة كما أن الكرسي موضع القدمين "قدم صدق عند ربك". (مشق، ٩٦، ٤)

- اعلم أنّ العرش مظهر الرب والكَعْبَة مَعْلَمه، فدعا الله العباد إلى مظهره بقلوبهم وإلى مَعْلَمه بأبدانهم، وإذا عرفت هذا فاعلم أنّ العرش هو قلب العالم والإنسان الكبير، والكرسي هو صدره، لأنّ المراد من القلب المعنوي هو مرتبة النفس المدبّرة المدركة للكلّيات والقلب الصنوبري مظهرها، وكذا المراد من الصدر المعنوي هو مرتبة النفس الحيوانية المدركة للجزئيات. (مظه، ١٢١، ٧)

عَرَض

- إنّ الحال مفتقر لا محالة إلى محلّه إمّا في وجود ذاته الشخصية وقوام مهيّته النوعية لذاتها جميعًا أو في وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلًّا بذاته من غير محل، فالأول يُسمّى عَرَضًا عند الكل والثاني يسمّى عند المحصلين من المشائين

صورة. فحينئذٍ نقول: لا يجوز أن يكون للمحل افتقار في وجوده إلى الوجود الشخصي للحال، سواء كان عرضًا أو صورة وإلّا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة، وهو دور مستحيل. (سفع(٢/١)، ٢٣٢، ١٨)

- العَرَض هو الموجود في شيء غير متقوّم به لا كجزء منه ولا يصحّ قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة، فقولنا: في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين أو ما زاد عليهما. (سفع(٢/١)، ٢٣٥، ٨)

- معنى العَرَض هو الموجود في شيء متقوّم بنفسه ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوّم بنفسه. وبعبارة أخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في نفسها هو وجود صورتها الموضوعة، وبين المعنيين فرقان واضح. واعلم: أنّ بين العرض والهيولى مشاركة في خسّة الوجود وضعف الحقيقة، ولكل منهما فضيلة على الآخر ودناءة بوجه آخر، أمّا فضيلة العرض، فلكونه متميّز الوجود عن وجود الموضوع، وأمّا دنائته، فلكونه خارجًا عن قوام ذات الموضوع ساقطًا عن الحصول في تلك المرتبة. وأمّا فضيلة الهيولى، فلكونها داخلة في قوام الموضوع، وأمّا دنائتها فلكونها مبهمة الذات غير متميّزة الوجود. (سفع(٢/١)، ٢٤٢، ٢٠)

- أمّا العَرَض فبالضرورة متأخّر عن وجود الموضوع كتأخّر الهيولى عن الصورة، وهو أشدّ تأخّرًا عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت أنّ لها ضربًا من التقدّم على الصورة بخلاف العَرَض فإنّه متأخّر عن موضوعه من كل وجه، فلا يكون أول الصوادر، وقد علمت أنّ ليس للباري (جلّ ذكره) عَرَض قائم به أو صفة زائدة قديمة أو حادثة كالإرادة القديمة أو الحادثة التي أثبتها الأشاعرة والكرامية حتى يتوهّم متوهّم أنّ أول الموجودات عنه (تعالى) عَرَض موضوعه ذاته (تعالى)، فإذن أول ما يوجد بعد الذات الأحديّة من كل وجه موجود واحد مستقلّ الذات والفعل جميعًا، فلا يكون إلّا عقلًا محضًا لانتفاء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم، والاستقلال في الذات من الصورة والعَرَض وفي الفعل من النفس. (سفع(٣/ ٢)، ٢٦١، ١١)

- "الجوهر" بحسب المشهور ماهيّة غير الوجود حقّها في أن يكون موجودة - أي: متّحدة مع مفهوم الوجود العقلي الذي من المفهومات العامّة الشاملة - أن لا يكون في موضوع. أي معناه ليس نعتًا لمعنى آخر، و"العَرَض" هو الماهيّة التي تكون بحسب وجودها العيني وعند موجوديّتها العينية نعتًا لشيء آخر، فهما مفهومان عامّان وموضوعاهما ماهيّتان عقليّتان. (تفسق(٥)، ٣٥٨، ١٢)

- إنّ مفهوم العَرَض أعمّ من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني، لأنّ الجوهر الذهني يصدق عليه أنه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه أن وجود العيني لا يكون في موضوع، فهو جوهر بحسب

مهيّته، وعَرَض باعتبار وجوده في الذهن، ولا منافاة بينهما إنّما المنافاة بين مقولات العَرَض، وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء، فمفهوم العَرَض إنّما يعرض لجميع المقولات في الذهن ولتسع منها في الخارج. (شهث، ١٤، ١٢)

- أما أقسام العرض الأوليّة المسمّاة بالمقولات، فتسعة كما هو المشهور، وأربعة عند صاحب كتاب "البصائر"، الجوهر والكم والكيف والنسبة، وخمسة عند شيخ الإشراق، وهي هذه الأربعة والحركة. وذكر حجّة لإثبات حصر المقولات في الخمس وهي: إن المهيّة التي هي وراء الوجود إما أن يكون جوهرًا، وإما أن يكون غير جوهر، أي هيئة، وكل هيئة إما أن يتصوّر ثباتها أو لا، فإن لم يتصوّر ثباتها فهي الحركة وإن تصوّر ثباتها فإما أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها، فهي الإضافة، وما يعقل دون القياس إلى غيرها إما أن يوجب لذاته المساواة والتفاوت والتجزّأ أو لا يوجب، فإن أوجب فالكمّ، وإلّا فهو الكيف. وقال في "التلويحات": وفي الحقيقة متى وأين والملك والوضع لا يعقل إلّا وأن يعقل الإضافة قبلها، فإنه إذا كان الجسم في المكان لم تحصل له هيئة إلّا الإضافة إليه وهي إضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودًا له بل وجود إضافة. فإذا كانت الإضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام أما جنس أو جزء جنس، فالإضافة تعمّ هذه الأشياء فليست بأجناس عالية، والفعل والانفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل وتارة إلى القابل، فنفس الإضافة إنما استحقّت المقولية. (شهث، ٣١٢، ٩)

- كيفية ارتباط الصورة بالهيولى، حيث الصورة الجزئية من حيث ماهيّتها الكلّية غير قائمة بالهيولى ولا مفتقرة إليها، بل الهيولى مفتقرة في تقوّمها وانحفاظها إلى الصورة المطلقة، وهي من حيث شخصيتها قائمة بالهيولى مفتقرة إليها، والهيولى في وجودها وبقائها مستغنية عن الصورة الشخصية، فالصورة بما هي صورة مطلقة، جوهر مقوّم للمادة، وبما هي شخصية مفتقرة إليها، كافتقار العرض إلى المحل المستغني عن ذلك العرض، والفرق بين العَرَض والصورة الشخصيّة لا يكون إلّا من جهة أنّ العَرَض كما يفتقر إلى المحل شخصًا، كذلك يفتقر إليه نوعًا، لأنّ طبيعة العَرَض طبيعة ناعتية بخلاف الصورة، إذ ليس طبيعة مطلقة غير وصفيّة. (مفغ، ١٠٦، ٣)

عَرَض حقيقي

- "العَرَض الحقيقي" هو الذي يكون بحسب ذاته وهويّته متعلّقًا بغيره ومفتقرًا في تجوهره إلى غيره، ويكون تجوهره وتذوّته بغيره، فلا يكون في نفسه مع قطع النظر عن ما يقوم به متصوّرًا - فضلًا عن أن يكون موجودًا - فذاته عبارة عن "المُتقوّم بالغير" لا أنّ له معنى يكون ذلك المعنى ممّا يوصف بالافتقار إلى الغير مطلقًا

موضوعًا - كما كان في العرض بالمعنى المشهور - أو مادة - كما في الصورة الجوهرية بالمعنى الأول - أو صورة - كما في المادة - أو هما جميعًا - كما في المركّب منهما - أو فاعلًا أو غاية - كما في سائر الأقسام -. (نفس(٥)، ٣٥٨، ١٧)

عَرَض ذاتي

- ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه - جزءًا كان أو خارجًا - يسمّى "عرضًا ذاتيًّا"؛ وما لا يكون كذلك يسمّى "عرضًا غريبًا". ومن الأول يبحث في العلوم لا من الثاني، وإلّا لكان كل علم في كل علم. (تنم، ١١، ١٢)

عَرَض عام

- العَرَض العام هو الخارج المقول عليها وعلى غيرها. (تنم، ١٣، ١٣)

عَرَض غريب

- ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه - جزءًا كان أو خارجًا - يسمّى "عرضًا ذاتيًّا"؛ وما لا يكون كذلك يسمّى "عرضًا غريبًا". ومن الأول يبحث في العلوم لا من الثاني، وإلّا لكان كل علم في كل علم. (تنم، ١١، ١٢)

عَرَض وجوهر مقارن

- إنّ البدن لمّا استدعى بحسب قوّته واستعداده لوجود نفس مدبِّرة له متصرِّفة فيه، ويلزم من وجود مدبِّر في غيره وجود ذات ذلك المُدبِّر في ذاته، إذا الوجود الرابطي لا ينفكّ عن وجود الشيء في نفسه، سواء كانا واحدًا بعينه بالذات كما في العرض والصورة القائمة بالمحل - فإن وجود الحال في نفسه هو وجوده لمحلّه بلا تعدُّد -، أو لم يكونا كذلك، كما في ما نحن فيه، حيث أن نفسية النفس للبدن لا ينفكّ عن وجودها في نفسها من غير عكس، لأنّه جوهر مباين، والجوهر المباين لا يلزم من انتفائه عن الشيء أن يكون في ذاته منتفيًا، بخلاف العَرَض والجوهر المقارن، حيث يلزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه، بل الوجود أن هناك واحد بلا تغاير، ويلزم من انتفائه لمحلّه أن يكون في ذاته منتفيًا، بل الانتفاء أن فيه واحد بلا تعدُّد، لأن وجود الحال وعدمه في نفسه هما وجوده وعدمه في قابله. مثلًا، وجود السواد - لك يلزمه أن يكون له وجود في نفسه، وكذا عدمه منك يلزمه أن يكون معدومًا في نفسه، والأمر المباين ليس كذلك عدمًا، بل وجودًا فقط، مثلًا وجود الفرس لك، يلزمه أن يكون موجودًا في نفسه، ولكن عدمه منك لا يلزم أن يكون معدومًا في نفسه، وذلك لأنّه جوهر مباين. فإذا كان في البدن استعداد أن يكون له نفس وفيه استعداد أن لا يكون له نفس كما عند الأجل، فيلزم في الأول وجود النفس له ووجود النفس في ذاتها، ويلزم في الثاني فقد النفس عنه ولا يلزم انتفاءها في ذاتها، فيبقى ببقاء علّتها لأنّ كل شيء يكون صورته ذاته من

غير قابل مستعدّ لوجود النفس وعدمه، وكانت علّته علّة مفارقة عن الأجسام والمواد، باقية في ذاتها فيّاضة على ما تحتها، كان ذلك الشيء الصوري باقيًا ببقاء علّته الفيّاضة. وبالجملة، لا يلزم من كون شيء لوجوده مدخل في وجود شيء آخر أن يكون لعدمه مدخل في عدم ذلك الشيء. (مبع، ٣١٧، ١٣)

عَرَض وعرضي

- إنّ من المستحيل كون شيء واحد جوهريًا وعرضيًا لشيء واحد بعينه، ولا استحالة في كونه جوهريًا لشيء وعرضيًا لآخر، وممّا يجب أن يعلم هاهنا أيضًا الفرق بين الجوهر والجوهري، وكذا العرض والعرضي، فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغيّر كونه جوهرًا بالمقايسة إلى شيء آخر لأنّه ليس من باب المضاف وكذا العَرَض، وأمّا كون الشيء جوهريًا فهو من باب المضاف، والأمور النسبيّة التي لها هويّات دون الإضافة مما لا يستنكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه، فصور البسائط مقوّمة للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية، وإن احتيجت إليها في حفظ كيفيّة المزاج المتوقّف على الامتزاج بينها. (سفع(١/ ٢)، ٢٤٩، ٩)

- الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري، وكذا بين مفهومي العَرَض والعَرَضي، فإنّ الإخيرين أعني الجوهري والعرضي أمران نسبيان، والأولان أمران حقيقيان، فكما أنّ الجوهر دائمًا في ذاته لا يتغيّر جوهريّته بالقياس إلى شيء بل لأنه في نفسه غير مفتقر إلى موضوع أصلًا، فكذا العرض في نفسه لا بالقياس إلى شيء. وأمّا العرضية أو الجوهرية، بمعنى كون الشيء عرضيًا، أي خارجًا محمولًا أو جوهريًا أي ذاتيًا، فذلك مما يكون بناؤه على أحد هذين الاعتبارين وإحدى هاتين النسبتين، أعني الدخول في شيء والخروج عنه، فههنا احتمالات، فإنّ شيئًا واحدًا يجوز أن يكون عرضًا في نفسه وعرضيًا لشيء، ويجوز أن يكون عَرَضًا في نفسه وجوهريًا لشيء، وأن يكون جوهرًا في نفسه وجوهريًا لشيء، أو جوهرًا في نفسه وعرضيًا لآخر، كالإنسان بالقياس إلى الضاحك، ويحتمل أيضًا أن يكون شيء واحد عَرَضًا في نفسه وجوهريًا وعرضيًا لشيئين آخرين كالبياض، فإنّه عَرَض في نفسه وعرضي بالقياس إلى الجسم القابل، وجوهري بالقياس إلى المركّب منهما وأن يكون شيء واحد جوهرًا في نفسه وجوهريًا وعرضيًا بالقياس إلى آخرين كالحيوان، فإنّه جوهر في نفسه وجوهري للإنسان، وعرضي للماشي. فقد انكشف أنّ مجرّد كون الشيء في المركّب جزء له لا يوجب كونه جوهرًا إلّا إذا لم يكن مهيّته محتاجة إلى الموضوع، فإن كانت مهيّته مفتقرة إلى الموضوع فهو عَرَض، سواء كان جزء للمركّب أم لا، وما وجد في كلام القوم أنّ جزء المركّب الجوهري جوهر فهو مشروط بأن يكون المركّب ذا

طبيعة واحدة لأنّ جزء المركّب الطبيعي إذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع، بل كوجوده في مادة له، وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه. (سفع(٢/١)، ٢٨٢، ٥)

عرضي

- من العرضي ما لا وسط له: إمّا في الثبوت فيسمّى "لازمًا"، كما مرّ؛ أو في العروض فيسمّى "أوّليًّا"، كالمتعجّب للإنسان؛ أو في الإثبات فيسمّى "بيّنًا"، كالتغيّر للعالم. ومقابل كل منها يعلم بالمقايسة. (تنم، ١١، ٨)

عرضي للموجودات

- ليس لكل حقيقة وجودية إلّا نحو واحد من الحصول. فليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني، فليس بكلّي ولا جزئي ولا عام ولا خاص. فهو في ذاته أمر بسيط متشخّص بذاته لا جنس له ولا فصل له؛ ولا هو أيضًا جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عَرَض عام ولا خاصة. وأمّا الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعَرَضية والإنسانية والسوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التي يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقية أو غير الحقيقية. وكلامنا ليس فيه بل المحكي عنه، وهو حقيقة واحدة بسيطة، لا يفتقر أصلًا في تحقّقه وتحصّله إلى ضميمة قيد فصلي أو عرضي صنفي أو شخصي. (كمش، ٧، ١١)

عرضية

- إنّ العرضيّة ليست إلّا نحو وجود الأعراض لأنّ معناها كون الشيء في موضوع، والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيّات العرضية كماهيّة السواد والحرارة وغيرها، والوجود كما علمت من قبل وإن كان من عوارض الماهيّات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي؛ فعرضيّتها ليست كعرضيّة العوارض الوجوديّة التي يمكن تبدّلها مع انحفاظ الماهيّة، فالماهيّة الجوهريّة كالإنسان مثلًا إذا فرض إنّ وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدّلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات، وبالجملة قياس عروض الوجود للماهيّة إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع، إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهيّة بل وجود الماهيّة ليس إلّا نفس صيرورتها خارجًا أو عقلًا. (سفع(١/٣)، ٣٠٩، ١٨)

- اعلم إنّ معنى "الجوهرية" باعتبار اشتراك الجواهر فيه واتّحادها في عين جمعه مظهر للذات الإلهية من حيث قيّوميّتها، وتحقّقها بذاتها، وإنّ الأعراض حسب اختلافها واشتراكها في مفهوم العرضية العارضة لها مظاهر للصفات التابعة للذات، مع

اشتراكها في كونها صفة تابعة لها من حيث المفهوم والمعنى، وإن كان الوجود واحدًا للذات والصفات. ثم كما أنّ حقيقة الجواهر لا تزال مكتنفة بالأعراض فكذلك الذات الإلهية محتجبة عن غيره بالأسماء والصفات، يصير جوهرًا خاصًا مظهرًا لاسم خاص، فكذلك الذات الإلهية مع اعتبار صفة خاصة اسم خاص من الأسماء الكلّية والجزئية. (تفسق(٥)، ٣٩٤، ٦)

عرضية الجسم

- أمّا بيان عرضية الجسم فمن وجهين: أحدهما أنّه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعه، وثانيهما أنّ الجسم البسيط إذا قسّم بقسمين كان نصفه مساويًا لكلّه في المهيّة ومخالفًا له في المقدار، ولو كان المقدار مقوّمًا لهما كان الاختلاف فيه اختلافًا في الطبيعة، وأمّا عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها، فمن الناس من أنكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه. والتحقيق أنّ لكل من الخطّ والسطح اعتبارات ثلاثة، فالسطح فيه اعتبار أنّه نهاية واعتبار أنّه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائمي واعتبار أنّه يقدر ويمسح ويشكّل ويكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه. (سفع(٢/١)، ٣٥، ٤)

عرضية المقولات

- أما بيان عرضية الكيفيّات المختصّة بالكمّيات، فيظهر من تبدّل أشكال مختلفة في جسم واحد، كالشمعة مثلًا مع بقائه وإن كان الشكل من لوازم بعض الأجسام كالفلك وليكن هذا ضابطًا عندك في إثبات عرضيّة المقولات. فكل مقولة يصحّ تبدّلها أو تبدّل فرد منها على حقيقة أو على فرد منها مع عدم تغيّر جواب ما هو فيها، فهي لا محالة من الأعراض. (شهث، ٣١٩، ٨)

عرفاء

- أمّا العرفاء فقد خرجوا عن التعلّقات بما سوى الله تعالى، وقصروا النظر على وجه الله، من غير التفات إلى ذواتهم فضلًا عن غيرها وحصل لهم الموت الإرادي عن هذه النشأة الدنياوية. (تفسق(٦)، ٢٣٣، ١٤)

عرفاء إلهيون

- أمّا العرفاء الإلهيّون، فهم الذين وصلوا بقوّة اليقين إلى إدراك حقائق النشأة الآخرة ومشاهدة عقلية من غير شائبة شكّ وريب، فلا يزيدهم رفع الحجب عند الموت إلّا كشفًا ووضوحًا، لا يقينًا ومعرفة. (مبع، ٤٤١، ٦)

عرفان

- رأيت أن يشتمل كتابي هذا على فنّين كريمين هما أصلًا علمين كبيرين وثمرتاهما وغايتاهما أعني: فن الربوبيات المفارقات المسمّى بأثولوجيا من العلم الكلّي والفلسفة وعلم النفس من الطبيعيات فإنّهما من المقاصد التي هي أساس العلم

والعرفان والمطالب الذي يضرُّ الجهل بهما في المعاد للإنسان كما يشهد به جميع الأمم الفاضلة السابقة واللاحقة إلى هذا الزمان ويحكم به العقول الزكية والنفوس الخيِّرة من أولى الدراية والعرفان. (مبع، ٧، ٢١)

عرفان ذوقي

- اعلم أنّ من تمّت محبّته لله تعالى، وخلص حبُّه، لم تكن حركاته وعبادته مشوبة بغرض نفساني. وهذا لا يتصوّر إلّا باكتساب المعارف الربانية، والحقائق الإلهية. وهي مما لا يتيسّر لأحد اقتناصها إلّا بانقطاع العوائق، يعني: عن استجلاء نظر الخلق، وانفصال تام عن عادات أهل الزمان. وهذا أيضًا يتوقّف بوجه ما على العرفان الذوقي. فإنّ من لم يُدْرِك طعم حلاوة المعارف الإلهية لا يمكنه الإخلاص في النيّات، ولا ينقطع عن قلبه بالكلية حبّ الشهوات. حتى أن العابد الورع مع غاية عبادته العملية، ورياضته البدنية، إذا لم يكن عنده المعارف اليقينية، ولم يكن سعيه مشفوعًا بالعلوم الإلهية، التي لا يتعلّق بكيفيّة عمل؛ لا يتيسّر له إخلاص النيَّة الإلهية، عند استعماله لأوضاع الشرعية، وهو المقصود الأصلي، والغرض الطبيعي من خلقة الإنسان. (كصج، ٦٨، ١٤)

عروض

- اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصاف عقلي وعروض تحليلي، وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصّل وجودي - لا خارجًا ولا ذهنًا - لا يكون المسمّى بذلك العارض. فإنّ الفصل مثلًا إذا قيل إنّه عارض للجنس، ليس المراد أنّ للجنس تحصّلًا وجوديًا في الخارج أو في الذهن بدون الفصل، بل معناه أنّ مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى، وإن كان متّحدًا معه وجودًا. فالعروض بحسب الماهيّة في اعتبار التحليل مع الاتّحاد، فهكذا حال الماهيّة والوجود إذا قيل إنّ الوجود من عوارضها. (كمش، ١٦، ١٠)

عروض الوجود

- إنّ المهيّات مفهومات كلّية مطابقة لهويّات خارجية ويعرض لها العموم والاشتراك في العقل. ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حدّ نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلّية ولا جزئية. ومعنى عروض الوجود لها اتّصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مرارًا. (سفع(٢/٢)، ٢، ١٠)

عزم

- العزم، وهو تصميم الشوق وتنفيذه، وهو قوّة نفسانية ذات شعبتين هما الإرادة والكراهة. (تفسق(٤)، ٢١٩، ١٨)
- العزم والإجماع المُسمَّى بالإرادة والكراهة وهي التي يصمّم بعد التردّد في الفعل

والترك عند وجود ما يترجّح به أحد طرفيهما المتساوي نسبتهما إلى القادر عليهما. (مبع، ٢٣٤، ٨)

- يدلّ على مغايرة الشوق للإدراك تحقّق الإدراك بدونه، وعلى مغايرة الشوق للإجماع أنه قد يكون شوق ولا إرادة. والحقّ أنّ التغاير بينهما بحسب الشدّة والضعف لا غير، فإنّ الشوق قد يكون ضعيفًا ثم يقوى فيصير عزمًا فالعزم كمال الشوق. (مبع، ٢٣٤، ١٤)

عزيز

- العزيز بالحقيقة هو المتبرّي عن كل نقص وآفة، والمتمجّد عن كل قصور وشين، والممتنع عن أن يصل إلى نيل جلاله أفهام العاقلين - فضلًا عن الغافلين، أو أن يدرك كنه جماله أنظار الموحّدين - فضلًا عن أوهام الملحدين والمعطّلين. (تفسق(٧)، ١٤٣، ٢)

عشق

- إنّ العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها، فكما أنّه نشأ من كل وجود أقوى وجود أضعف حتى انتهى إلى وجود المواد والأجسام، فكذا ينشأ من كل عشق أسفل عشق أعلى حتى ينتهي إلى عشق واجب الوجود، فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الموجود لذاته متشبّهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري (تقدّست أسماؤه) هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها، فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها، ولولا العشق والشوق ما أمكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكوّن متكوّن في عالم الكون والفساد. (سفع(٣/ ٢)، ١٦٠، ٨)

- منهم من قال إنّ العشق هو إفراط الشوق إلى الاتّحاد، وهذا القول وإن كان حسنًا إلّا أنّه كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل لأنّ هذا الاتّحاد من أيّ ضروب الاتّحاد، فإنّ الاتّحاد قد يكون بين الجسمين، وذلك بالامتزاج والاختلاط، وليس ذلك يتصوّر في حقّ النفوس، ثم لو فرض وقوع الاتّصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغَفْلة والذهول أو النوم فعلم يقينًا أنّ بذلك لم يحصل المقصود لأنّ العشق كما مرّ من صفات النفوس لا من صفات الأجرام، بل الذي يتصوّر ويصحّ من معنى الاتّحاد هو الذي بيّناه - في مباحث العقل والمعقول - من اتّحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتّحاد النفس الحسّاسة بصورة المحسوسة بالفعل، فعلى هذا المعنى يصحّ صيرورة النفس العاشقة لشخص متّحدة بصورة معشوقها وذلك بعد تكرّر المشاهدات وتوارد الأنظار وشدّة الفكر والذكر في أشكاله وشمائله حتى يصير متمثّلًا صورته حاضرة متدرّعة في ذات العاشق. وهذا ممّا أوضحنا سبيله وحقّقنا طريقه بحيث لم يبق لأحد من الأزكياء مجال الإنكار فيه. وقد وقع في حكايات العشاق ما يدلّ على ذلك كما روى أنّ مجنون العامري كان في بعض

الأحانين مستغرقًا في العشق بحيث جاءت حبيبته وناديته يا مجنون! أنا ليلى فما التفت إليها وقال: لي عنك غنى بعشقك" فإنّ العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة، وهي المعشوقة بالذات لا الأمر الخارجي وهو ذو الصورة إلّا بالعرض، كما أنّ المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصوّر، وإذا تبيّن وصحّ اتّحاد العاقل بصورة المعقول واتّحاد الجوهر الحاسّ بصورة المحسوس - كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق - فقد صحّ اتّحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك إلى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال شاعر:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا

(سفع(٣/ ٢)، ١٧٧، ٢)

عشق أكبر

- إنّ (العشق) الأكبر هو الاشتياق إلى لقاء الله والشهوة إلى عرفان ذاته وصفاته وأفعاله من حيث هي أفعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف، وحال الناس كلهم في أشواقهم وشهواتهم إلى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس إلى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس إلى حال الرجال البالغين في أغراضهم ومستلذّاتهم ورياساتهم. (سفع(٣/ ٢)، ١٨٨، ٥)

عشق إنساني

- إنّ العشق الإنساني ينقسم إلى حقيقي ومجازي. (سفع(٣/ ٢)، ١٧٤، ٤)

عشق حقيقي

- العشق الحقيقي هو محبة الله وصفاته وأفعاله من حيث هي أفعاله. (سفع(٣/ ٢)، ١٧٤، ٤)

عشق حيواني

- (العشق) الحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب لذّة بهيمية ويكون أكثر إعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه وأشكال أعضائه لأنّها أمور بدنية. والأول (العشق النفساني) مما يقتضيه لطافة النفس وصفاتها، والثاني (العشق الحيواني) مما يقتضيه النفس الأمّارة، ويكون في الأكثر مقارنًا للفجور والحرص عليه. وفيه استخدام القوّة الحيوانية للقوّة الناطقة بخلاف الأول، فإنّه يجعل النفس ليّنة شيّقة، ذات وجد وحزن وبكاء ورقّة قلب وفكر كأنّها تطلب شيئًا باطنيًّا مختفيًا عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عمّا سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم همًّا واحدًا، فلأجل ذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره، فإنّه لا يحتاج إلى الانقطاع عن أشياء كثيرة، بل يرغب عن واحد إلى واحد. (سفع(٣/ ٢)، ١٧٤، ٨)

عشق مجازي

- (العشق) المجازي ينقسم إلى نفساني وحيواني. (سفع(٣/ ٢)، ١٧٤، ٥)

عشق نفساني

- هذا العشق النفساني للشخص الإنساني إذا لم يكن مبدأه إفراط الشهوة الحيوانية - بل استحسان شمائل المعشوق، وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه وتناسب حركاته وأفعاله وغنجه ودلاله - معدود من جملة الفضائل، وهو يرقّق القلب ويذكي الذهن وينبّه النفس على إدراك الأمور الشريفة، ولأجل ذلك أمر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق، وقيل: 'العشق العفيف أو في سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب' وفي الأخبار 'أنّ الله جميل يحب الجمال' وقيل "من عشق وعفّ وكتم ومات مات شهيدًا". (سفع(٣/ ٢)، ١٧٣، ١٩)
- (العشق) النفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر، ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق، لأنّها آثار صادرة عن نفسه. (سفع(٣/ ٢)، ١٧٤، ٦)

عصمة

- العصمة وهي عبارة عن جوهر إلهي يسنح في الباطن يقوى به الإنسان على تحرّي الخير وتجنّب الشرّ حتى يصير كمانع من باطنه غير محسوس وإيّاه عنى بقوله ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ (يوسف: ٢٤). (تفسق(١)، ١٣٢، ١٢)

عظمة الله

- معنى عظمته (الله) فإنّها أيضًا بحسب المهابة والجلالة والقهر والكبرياء، ويمتنع أن يكون بسبب المقدار والحجم، لأنّه إن كان غير متناه في كل الجهات أو في بعض الجهات فهو محال، لما ثبت بالقواطع البرهانية تناهي الأبعاد في كل الجهات، وإن كان متناهيًا في الجهات كلها كانت الأحياز المحيطة بذلك المتناهي أعظم منه فلا يكون مثل هذا الشيء عظيمًا على الإطلاق فالحقّ سبحانه وتعالى أعلى وأعظم من أن يكون من جنس الجواهر والأجسام تعالى عمّا يقوله الظالمون علوًّا كبيرًا. (تفسق(٥)، ١٨٨، ٢٠)

عفة

- أمّا العفّة: فهي الخُلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان. (سفع(٢/ ١)، ١١٦، ٦)

عقل

- إنّ العقل هو كل الأشياء المعقولة والبرهان عليه ممّا أقمناه في موضع آخر، ومعنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس أنّ تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة، فإنّ ذلك ممتنع، فإنّ الماهيّة الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة، ولها أيضًا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية يتّحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتّحاد

الماهيّة وأجزائها بالوجود الخاص بها إمّا خارجًا أو عقلًا، فكما إنّ لكل من النوعيات وجودًا حسيًّا يتمايز به أشخاصها ويتزاحم تزاحمًا مكانيًّا، كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص يتباين بحسبه أنواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئًا ومن النبات شيئًا آخر جعلًا ووجودًا، بل المراد إنّه يمكن أن يكون جميع الماهيّات الموجودة في الخارج بوجودات متعدّدة متكثّرة كثرة عددية، وفي العقل بوجودات متكثّرة كثرة عقلية، موجودًا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته. (سفع(١/ ٣)، ٣٣٧، ٧)

- اعلم أنّ النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوّتان عالمة وعاملة، والعاملة من هذه النفس لا تنفكّ عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنّها سفلية بعيدة عن جمعية القوى، أمّا العاملة فلا شكّ إنّ الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه إنّما يكون بمقدّمات يلائمها فإذًا يتحقّق هاهنا أمور ثلاثة: الأول القوّة التي يكون بها التميّز بين الأمور الحَسَنة والأمور القبيحة. والثاني المقدّمات التي منها تستنبط الأمور الحَسَنة والقبيحة. والثالث نفس الأفعال التي توصف بأنّها حسنة أو قبيحة، واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمي. (سفع(١/ ٣)، ٤١٩، ٤)

- العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنّه عاقل، وربما قالوا في عقل معاوية إنّه كان عاقلًا، وربما يمتنعون أن يسمّوه عاقلًا ويقولون إنّ العاقل من له دين، وهؤلاء إنّما يعنون بالعاقل من كان فاضلًا جيّد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثّر من خير أو يجتنب من شرّ. (سفع(١/ ٣)، ٤١٩، ٥)

- العقل الذي يردّده المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله أو يردّه فإنّما يعنون به المشهور في بادئ رأي الجميع فإنّ بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدّمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمّونه العقل. (سفع(١/ ٣)، ٤١٩، ٩)

- (العقل) ما يذكر في كتب الأخلاق ويراد به المواظبة على الأفعال التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقًا وعادة، ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادئ العلم التصوّرية والتصديقية إلى العقل النظري. (سفع(١/ ٣)، ٤١٩، ١٢)

- أما القوّة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس، فاعلم أنّ الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوّة وتارة على إدراكات هذه القوّة، وأمّا الإدراكات فهي التصوّرات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب، وقد يخصّون اسم العقل بما

يحصل بالاكتساب. (سفع(١/٣)، ٤١٩، ١٦)

- العقل: ويقال على أنحاء كثيرة كما أُشير إليه. أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنّه عاقل، وهو العلم بمصالح الأمور ومنافعها ومضارّها وحسن أفعالها وقبحها. والثاني العقل الذي يردّده المتكلّمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل. والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان. والرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمّى بالعقل العملي. والخامس العقل الذي يذكر في كتب النفس في أحوال الناطقة ودرجاتها. والسادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة، وقد مرّ بيان بعض هذه المعاني. (سفع(١/٣)، ٥١٣، ٧)

- أمّا في المآل فلا يكفي هذه الداعية المسمّاة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية أخرى فوق الشهوة والغضب مسخّرة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الأخروية المعرّف لحسن الثواب وقبح العقاب، وهذه الداعية هي المسمّاة بالإرادة. وقد يسمّى عند بعض علماء الدين باعثًا دينيًّا، وهي التي خصّ الله بني آدم بها، وأفردهم بها عن البهائم إكرامًا وتعظيمًا كما ميّزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء، وهذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أنّ الشهوة تحت إدراك الحسّ. (سفع(٤/١)، ١٥٩، ٩)

- العقل والفهم والمعرفة واللبّ نظائر. وضدّ العقل الحُمق. والعقل في الأصل: الحبس والرّبط. والعِقال: الرباط. يقال: "عقلت البعير أعقله عقلًا" إذا شدّدت يده بالعِقال. فسمّي به الإدراك الإنساني، لأنّه يحبسه عن فعل ما يقبح ويعقله عن فعل ما يحسن، ثم تسمّى به القوّة التي بها النفس تدرك هذا الإدراك. وقيل: العقل مجموع علوم لأجلها يمتنع الحيّ من كثير من المُقبّحات، ويفعل كثيرًا من الواجبات. وإنّما سمّي تلك العلوم "عقلًا" لأنّها تعقل عن فعل القبيح ولا يوصف القديم تعالى بأنّه عاقل، لأنّه لا يعقله شيء عن فعل القبيح، وإنّما لا يختاره لغنائه عنه وعلمه بقُبحه، ولعلمه بوجوه الحكمة والمصلحة المقتضية لفعل الخير علمًا ذاتيًّا. وقيل: العقل هو العلم الذي يزجر عن قبيح الفعل، ومن كان زاجره أقوى فهو أعقل. وقيل: العقل معرفة يفصل بها بين القبيح والحسن في الجملة. وقيل: هو التمييز الذي فارق الإنسان سائر الحيوان - وهذه الأقوال متقاربة المعاني. ولفظ "العقل" يُطلق في عُرف الحكماء على معاني أخرى: منها قوّة في النفس تسمّى عقلًا نظريًّا ومنها قوّة أخرى فيه تسمّى عقلًا عمليًّا - ولكل منها مراتب أربعة يطلق عليها اسم العقل - ومنها جوهر مفارق في الوجود والتأثير عن الأجسام وما يتعلّق بها، وهو أشرف أقسام الممكنات ولا واسطة بينه وبين الباري جلّ ذكره. (تفسق(٣)، ٢٥٨، ٣)

- إنّ العقل حجّة الله في أرضه، وهو أوّل ما

خلقه، يهدي به مَن يحبّه فيجعله فيه مكتحلًا بنور الهداية، ويضلّ به من يبغضه فيجعله فيه عريًا عن نور الهداية؛ إثباتٍ الحجّة. إذ لو غاب العقل رأسًا ما ثبتت الحجّة، وهو مناط الثواب والعقاب، وليس للفلاسفة ومن يحذو حذوهم إلّا العكوف على باب عقولهم، والاقتصار على ما أدركوه بمبادئ عقولهم وأوائلها، وجحودهم لما وراءها، وعدم اقتباسهم أنوار حقائق الأشياء من مشكوٰة النبوّة والولاية. فمن أثبت فلكًا ولم ير ملكًا، وأثبت معقولًا وأنكر منقولًا فهو كالأعور الدجّال، فهلّا نظر بالعينين وما أثبت العالمين بحسب كلّ موجود، وما جمع بين المعقول والمنقول والعقل والشرع؟ فالشرع عقل ظاهر والعقل شرع باطن، كما أنّ الفلك ملَكٌ ظاهر والملَك فلك باطن. فإذا حكمت - أيّها العاقل - بأنّ الفلَك له اختيار وفعْل؛ ولم تدر أنّ الفعل والاختيار للملك الموكّل به؛ فقد أخطأت، فصورة الفلك وطبعه من عالَم الشهادة، وصورة الملَك وحقيقته من عالَم الغيب، فمَن لم يؤمن بالملائكة لم يؤمن بالغيب. (تفسق(٧)، ١٢٤، ١١)

- المقام الثاني من العقل هو الذي حصل به للنفس مَلَكة الانتقال من الأوائل إلى الثواني، ومن البديهيات إلى النظريات بواسطة حصول تلك الأوائل من طريق الحواس والخيال وذلك لحصول قوة في النفس بها تقتدر أن تأخذ صور المعقولات من المخيّلات، والنظريات من البديهيات؛ مثل الذين فيهم ملكة الصناعات، القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم. والأول أعني الهيولاني ما كان شبيهًا بهؤلاء، بل بالذين فيهم قوة بعيدة يقبلون بها مَلَكة الصناعة حتى يصيروا بتلك الملكة صانعًا كالأطفال والناقصين؛ وأمّا هذه المَلَكة ففي الذين قد استكملوا وصاروا معدودين من جملة العقلاء. (رست، ١٣٢، ١٤)

- العقل، ويقال: على أنحاء كثيرة، أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنّه عاقل، وهو العلم، بمنافع الأمور ومضارّها، وحسن الأفعال وقبحها، والثاني العقل الذي يردّده المتكلّمون، فيقول المعتزلة منهم به كقولهم: هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل، والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتاب البرهان، والرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمّى بالعقل العملي، والخامس العقل الذي يذكر في أحوال النفس الناطقة ودرجاتها، والسادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة. أمّا العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان، فإنّ مرجعه إلى الحيلة وجودة الرويّة في استنباط الأمور الدنياوية، وذلك أنّهم قالوا في مثل معاوية إنّه عاقل، وربما قيل: إنّ العاقل ليس يكون عاقلًا ما لم يكن له دين، وإنّ الشرير وإن بلغ في جودة الروية في استنباط الشرور ما بلغ، لم يسمّوه عاقلًا. وأمّا العاقل الذي يردّده المتكلّمون، فإنّما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع، فإنّ بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه

العقل، كما يظهر من استقراء أشياء يتخاطبون بها أو يكتبون في كتبهم مما يستعملون فيها هذه اللفظة. وأمّا العقل الذي ذكره الفلاسفة في علم البرهان، فإنّما يعني به قوّة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدّمات الكلّية الصادقة الضرورية لا عن قياس وفكرة، بل بالطبع والفطرة. وأمّا العقل المذكور في كتب الأخلاق، فإنّما يراد به جزء النفس الذي يحصل به المواظبة على اعتقاد شيء شيء على طول الزمان، من باب قضايا ومقدّمات في جنس الأمور الإرادية، التي شأنها أن تؤثّر أو تجتنب، فالعقل بهذا المعنى مبدأ التعقّل والرأي، فيما سبيله أن يستنبط هذه القضايا والمقدّمات، ونسبة هذه القضايا إلى ما يستنبط بها، كنسبة تلك القضايا الأول التي هي مذكورة في كتاب البرهان إلى ما يستنبط بها، وكما أنّ تلك مبادئ لأصحاب العلوم النظرية، كذلك هذه مبادئ للآراء العلمية فيما من شأنه أن يستنبط من الأمور الإرادية، ومن شأنه أن يزيد مع الإنسان طول عمره، ويتفاضل فيه الناس تفاضلًا متفاوتًا. وأمّا العقل المذكور في علم النفس فهو على أربعة أنحاء، قوّة واستعداد وكمال وفوق الكمال، فالأول هو العقل الهيولاني، والثاني العقل بالملكة، والثالث العقل بالفعل، والرابع العقل الفعّال، وهو الذي فيه صور الموجودات بالفعل، ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا. وأمّا العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة وما قبلها أيضًا بوجه، فهو الجوهر المفارق عن الأجسام وأحوالها، في الذات وفي الصفات وفي الأفعال جميعًا، وفي كل من هذه المعاني أبحاث وتحقيقات لا يعرفها إلّا الكاملون في العلم والتحقيق. (مفغ، ١٣٥، ٢٢)

عقل أخير رباني

- إنّ الروح الإنساني والعقل الأخير الربّاني في درجة القرب عند الله في عالم العود والصعود مماثل للروح الأعظم والعقل الأول القرآني في عالم البدو والنزول، وسلطانه يوم القيامة ويوم العمل كسلطان الروح الأعظم يوم الأزل، لاشتمال كل منهما على جميع المراتب الوجودية. (تفسق(٥)، ٣٩٨، ١٥)

عقل أول

- العقل الأول والروح الأخير - وهو الحقيقة المحمّدية - ذات واحدة ظهرت مرّتين، مرّة في الإدبار إلى الخلق لتكميل الخلائق ومرّة في الإقبال إلى الحقّ تعالى، لشفاعتهم، لقوله صلى الله عليه وآله: "أول ما خلق الله نوري" وقوله "أول ما خلق الله العقل"، قال له: "أقبل" فاقبل، ثم قال له: "أدبِر" فأدبر، قال: "فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أعظم منك، بك أعطي وبك آخذ، وبك أثيب، وبك أعاقب" ورواه الشيخ الجليل أمين الإسلام، ثقة المحدثين محمد بن يعقوب الكليني في أول كتاب العقل من كتب الكافي، وهو حديث متّفق على صحّته

الجميع. (تفسق(٥)، ٣٩٨، ١٩)

عقل أول قرآني

- إنّ الروح الإنساني والعقل الأخير الربّاني في درجة القرب عند الله في عالم العود والصعود مماثل للروح الأعظم والعقل الأول القرآني في عالم البدو والنزول، وسلطانه يوم القيامة ويوم العمل كسلطان الروح الأعظم يوم الأزل، لاشتمال كل منهما على جميع المراتب الوجودية. (تفسق(٥)، ٣٩٨، ١٦)

عقل بسيط

- كون النفس إذا خرجت من القوّة إلى الفعل صارت عقلًا بسيطًا هو كل الأشياء. (سفع(١/ ٣)، ٣٧٧، ١٨)

- إن العقل البسيط هو كل الأشياء المعقولة بحسب معانيها المفصّلة في وجود واحد، وقد مرّ بيانه. ومعنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس إن تلك الأشياء بحسب اتّحاد وجوداتها الخارجية الخاصّة بواحد قد صارت مجتمعة، فإنّ ذلك ممتنع معلوم الامتناع لكل من له أدنى معرفة، فإنّ الماهيّة الفرسية لها وجود في الخارج مع لواحق غريبة من مقدار ووضع ولون في مادة مخصوصة، ولها أيضًا ماهيّة مخصوصة مع لوازم ذهنيّة ومعاني مناسبة لها موجودة بوجود عقلي، يتّحد في ذلك الوجود أجزاؤها الحدّية ومقوّماتها، وللذهن أن يفصّلها إلى تلك الأجزاء. (رست، ١٥٩، ٢٠)

عقل بالفعل

- حدّ العقل بالفعل، وهو جوهر عقلي نوراني فيه صور جميع الموجودات على وجه مقدّس، وهو نور يتراءى فيه الأشياء كما هي وإنما يحصل له هذا العقل البسيط والنور الشريف بالنظر في حقائق الموجودات والتدبّر في آيات الله الكائنة في الأرض والسموات لا بالإعراض عنها. (سري، ٣، ١)

- كما إنّ الشيء الجسماني لا يصير موجودًا في العين بمجرّد الجسمية ما لم يصر جسمًا مخصوصًا له طبيعة مخصوصة، فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصّل بمجرّد المفهوم الأولي العام، والقضايا الأولية كمفهوم الوجود والشيئية، وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من جزئه. ثم إنّ النفس في هذه المرتبة إن تميّزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وشدّة الاستعداد وسرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد أن تشتعل بنفسها كما أشار إليه تعالى ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥) سمّيت القوّة القدسية وإلّا فلا، وإن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إمّا أن يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرّد الالتفات وتوجّه الذهن إليها، أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة؛ فالنفس في الحالة الأولى تسمّى عقلًا بالفعل وفي الثانية عقلًا مستفادًا، وفي هذه المرتبة إن شاهد تلك

الصور في مبدئها الفيّاض فسمّيت عقلًا فعّالًا، والاختلاف المشهور بين الناس في أنّ أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت أنّ العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب أمر واحد. (سفع(١/ ٣)، ٤٢٠، ١٢)

- في العقل بالفعل: وأمّا ذلك الكمال الثاني للعقل المنفعِل فهو السعادة الحقيقية التي يصير بها الإنسان حيًّا بالفعل حياة غير محتاج فيها إلى مادة وذلك لصيرورته من جملة الأشياء البرية عن المواد والإمكانات باقيًا أبد الآبدين. وإنّما يبلغ إلى هذه المرتبة بأفعال إرادية ويحصل الحدود الوسطى بالعقل بالمَلَكة ويستعمل القياسات والتعاريف وخصوصًا البراهين والحدود وهذا فعله الإرادي في هذا الباب. وأمّا فيضان النور العقلي فهو لم يكن بإرادته بل بتأييد من الحقّ الذي به يتنوّر السماوات والأرض وما فيهما من العقول والنفوس والصور والقوى فيكون عند ذلك حال حصول الكمالات النظرية كحال حصول الأوائل على سبيل اللزوم بلا اكتساب. فمراتب الإنسان بحسب هذا الاستكمال منحصرة في نفس الكمال واستعداده قريبًا كان أو بعيدًا. فالأول عقل بالفعل والثاني بالملكة والثالث الهيولاني وإنّما سُمّي بالفعل لأنّ للنفس أن يشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت من غير تجشُّم وذلك لتكرُّر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد أخرى وتكثر رجوعها إلى المبدأ الوهاب واتّصالها به كرّة بعد أولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب الله والاتّصال به، فصارت معقولاتها مخزونة في شيء له كالأصل. (شهر، ٢٠٥، ١٩)

- في العقل بالفعل: هذا هو الكمال الثاني للعقل المنفعل بما هو منفعل، والكمال الأول له من حيث هو جوهر عقلي له صورة بالفعل، وهذه هي السعادة التي يصير الإنسان بها حيًّا بالفعل، موجودًا في دار الحيوان، حياة غير محتاج بحسبها إلى استعمال مادة بدنية، وذلك لصيرورتها من هذه الجهة من جملة الأشياء العقلية، البريئة عن المواد والقوى والأعدام والملكات، باقيًا أبد الآبدين، ولا يبلغ الإنسان إلى هذه المرتبة إلّا بأفعال إرادية وحركات نفسانية، يُحصِّل الحدود الوسطى بالعقل بالمَلَكة، ويستعمل القياسات والتعاريف، خصوصًا البراهين والحدود، فهذا فعله الإرادي، وأمّا فيضان النور العقلي، فهو لم يكن ولا يكون بإرادته، بل بتأييد من الحقّ الذي به يتنوّر صورة السماوات والأرض وما فيهما من العقول والنفوس والطبائع والقوى، فيكون له عند ذلك: حال حصول الكمالات النظرية والثواني العقلية، كحال الأوائل الضرورية في اللزوم بلا اكتساب ولا روية، فمراتب الإنسان بحسب هذا الاستكمال منحصرة في نفس الكمال واستعداده قريبًا أو بعيدًا، فالأول عقل بالفعل، والثاني بالملكة، والثالث الهيولاني، وإنّما سمّي هذا العقل

بالفعل، لأنّ للنفس بحسبه أن تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت من غير تجشّم كسب، وذلك لتكرّر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد أخرى، وتكثر رجوعها إلى المبدأ الوهاب واتّصالها كرة بعد أولى، حتى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب الله، والاتّصال به من غير مانع داخلي، وإن منعها الشواغل البدنية ما دامت في الدنيا عن كنه الرجوع والمكدرات الطبيعية عن صفو الوصول، فقد صارت مشاهدة معقولاتها مختفية عنها، مخزونة في شيء لها كالأصل. (مفع، ٥٢١، ٢٢)

عقل بالفعل وعقل بالملكة

- كذلك العقل بالفعل يفيد العقل الهيولاني والصورة الهيولانية المخزونة في الخيال نورًا وعقلًا منزلته من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر. وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر ذلك الضوء ويدرك المفيد لذلك الضوء، أي الشمس، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فيصير بالفعل مبصرة، كذلك العقل الهيولاني يعقل النور العقلي الذي صار ذاته به عقلًا بالفعل بنفس ذلك النور العقلي، وبه أيضًا يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضانه عليه، وبه يعقل الأشياء التي كانت معقولة بالقوّة. وفي هذا سرّ عظيم لا رخصة في بيانه. فإذا حصل في القوة الناطقة هذا الشيء الذي منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر، وهو الشعاع العقلي، فأول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي محفوظة في القوة المتخيّلة ومعقولات بالقوّة هي المعقولات الأول التي اشتركت فيه جميع الناس، لحصول بعضها بلا تجربة ولا قياس واستقراء، مثل أن الكل أعظم من الجزء، والمقادير المتساوية لشيء واحد متساوية. وبعضها بتجربة سهل الحصول، مثل أن كل أرض ثقيلة. وهذه الصور إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمّل وروية فيها وتشوّق إلى الاستنباطات ونزوع إلى بعض ما لا عقله أولًا وتشوّق إليه. فحصول هذه المعقولات الأول هو عقل بالمَلَكة، لأنّه كمال أول للقوة العاقلة من حيث هي بالقوّة. (مبع، ٢٧٠، ٢٢)

عقل بالملكة

- أمّا القوّة فنقول لا شكّ إنّ النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إمّا أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون، فإن كانت خالية مع أنّها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهيولى التي ليس لها إلّا القوّة والاستعداد من غير أن يخرج في شيء من الصور من القوّة إلى الفعل فسمّيت في تلك الحالة عقلًا هيولانيًا، وإن لم تكن خالية فلا يخلو إمّا أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك؛ فإن لم يحصل فيها إلّا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمّى تلك الحالة عقلًا بالملكة أي لها قدرة الاكتساب

وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل، وإنّما لم تسمّ هذه المرتبة من النفس عقلًا بالفعل لأنّ الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بإدراك الأوليات والمفهومات العامية. (سفع(١/٣)، ٤٢٠، ٥)

- أول ما يحدث فيها (القوّة العقلية) من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوّة وكانت محفوظة في خزانة المتخيّلة هي أوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من الأوليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات وغيرها مثل: الكل أعظم من الجزء والأرض ثقيلة والبحر موجود والكذب قبيح. وهذه الصور إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمُّل وروية فيها وتشوُّق إلى الاستنباطات وترقُّع إلى بعض ما لم يكن يعقله أولًا. فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لأنّه كمال أول للعاقلة من حيث هي بالقوّة، كما أنّ الحركة كمال أول لما بالقوّة من حيث هو كذلك، فحصولها يؤدّي إلى كمال ثان لها من حيث كونها بالقوّة وهو كمال أول لما بالفعل من حيث هو بالفعل. (شهر، ٢٠٥، ١٥)

- قد أشرنا إلى أنّ العقل الهيولاني عالم عقلي بالقوّة، من شأنه أن يكون فيه ماهية كل موجود وصورته من غير تعسّر وتأبى من قبله أو امتناع، فإن عسر عليه شيء فإمّا لأنّ ذلك الشيء في نفسه ممتنع الوجود، أو كان ضعيف الكون شبيهًا بالعدم، كالهيولى وكالحركة والزمان والعدد واللانهاية، وأمّا لأنّه شديد الوجود قويًا، فيغلب على المدرك ويقهره ويفعل به ما يفعل الضوء الشديد بعين الخفاش، وذلك مثل القيّوم تعالى ومجاوريه من الإنيات العقلية، فإنّ التعلّق بالمواد يوجب للقوّة العقلية ضعفًا عن إدراك القواهر النورية، فبوشك أنّها إذا قويت وتجرّدت طالعتها حقّ المطالعة على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يدرك المفيض، فخرجت من القوّة إلى الفعل بسطوع نور الحقّ، فإذا حصل في القوّة العقلية هذا الشيء الذي منزلته منها منزلة الشمس من البصر، وهو الشعاع العقلي، فأوّل ما يحدث فيها عن رسوم المحسوسات، التي هي معقولات بالقوّة، وكانت محفوظة في خزانة المتخلّية، هي أوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من الأوليات وغيرها، مثل الكل أعظم من الجزء، والنار حارّة، والأرض ثقيلة، والبحر موجود، والكذب قبيح، وهذه الصور إذا حصلت للإنسان، يحصل له بالطبع تأمّل ورويّة فيها وتشوّق إلى الاستنباطات، ونزوع إلى تحصيل ما لم يكن تعقله أولًا، فحصول هذه المعقولات هو عقل بالمَلَكة، لأنّه كمال أول للعاقلة من حيث هي بالقوّة، كما أنّ الحركة كمال أول لما بالقوّة من حيث هو كذلك، فحصولها مما يؤدّي إلى كمال ثانٍ لها من حيث كونها بالقوّة، وهو كمال أول لما بالفعل، من حيث بالفعل، فالعقل بالملكة في باب الكمال العقلي، كالسعي والحركة في باب

الكمال الجسماني. (مفغ، ٥٢١، ١٦)

عقل عملي

- إنّ للنفس باعتبار ما يخصّها من القبول عمّا فوقها والفعل فيما دونها قوّتان: علامة وعمالة، فبالأولى تدرك التصوّرات والتصديقات، ويعتقد الحقّ والباطل فيما يدرك ويعقل، ويسمّى بالعقل النظري، وهو من ملائكة جانب اليمين، وبالثانية يستنبط الصناعات الإنسانية، ويعتقد القبيح والجميل فيما يترك ويفعل، ويسمّى بالعقل العملي، وهو من ملائكة جانب الشمال. (مفغ، ٥١٥، ١٦)

عقل فعّال

- القلم واللوح، فالقلم موجود عقلي متوسّط بين الله وبين خلقه فيه جميع صور الأشياء على الوجه العقلي، وهو أيضًا عقل بسيط، إلّا أنّه دون الحق الأول في البساطة والشرف. وأيضًا: الحق الأول واحد حقيقي بسيط من كل وجه والعقول الفعّالة متعدّدة كثيرة. وإلى تلك الأقلام أشار تعالى بقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) وقوله: ﴿وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (المنافقون: ٧) وإنّما سمّي العقل الفعّال قلمًا، لأنّ شأنه تصوير الحقائق في ألواح النفوس وصحائف القلوب، وبه يستكمل النفوس بالصور العلمية، ويخرج ذاتها من القوة إلى الفعل، كما بالأقلام ينتقش الألواح والصحائف ويتصوّر مادتها بصور الأرقام ونقوش الكتابة. وأما اللوح، فهو جوهر نفساني وملك روحاني يقبل العلوم من القلم، ويسمع كلام الله عنه. (سري، ٤٧، ٢)

- إنّ العقل الفعّال في أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى إنّ ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلّية التي تكون موجودة في صور المكوّنات التي في العالم. (سفع(١/ ٣)، ٣٢٦، ٣)

- العقل الفعّال هو صورة لم يكن في مادة أصلًا، ولا يمكن أن يكون إلّا مفارقة، والعجب إنّه من نوع ما هو عقل بالفعل لأنّه متّحد به إلّا أنّه الذي جعل الذات التي كانت عقلًا بالقوّة عقلًا بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوّة وهي متخيّلات معقولات بالفعل فإنّ الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوّة إلى الفعل وإلّا لكان الشيء الواحد جاعلًا ومجعولًا لنفسه والقوّة فعلًا هذا محال. (سفع(١/ ٣)، ٤٦١، ١٨)

- اعلم أنّ للعقل الفعّال وجودًا في نفسه ووجودًا في أنفسنا، فإنّ كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعّال لها واتّصالها به واتّحادها معه، فإنّ ما لا وصول لشيء إليه بوجه الاتّحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء؛ فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شأنه أن يصير صورة له في وقت آخر إلّا لمانع يقطع طريقه إلى الوصول، وكأنّا قد أوضحنا تحقيق هذا الاتّحاد في العلم الكلّي عند بحثنا عن أحوال العقل

والمعقول إيضاحًا يكفي لأهل العرفان وأصحاب الذوق والوجدان، وإن لم يكن نافعًا لأهل الجحود والطغيان؛ فمن استشكل عليه أنّ شيئًا واحدًا كيف يكون فاعلًا متقدّمًا على وجود الشيء وغاية متأخّرة عنه مترتّبة عليه ترتّبًا ذاتيًا بعد مراتب استكمالاته وترقّياته في الوجود فعليه أن يرجع وينظر إلى ما حقّقناه، ويسلك الطريق الذي سلكناه. (سفع(٤/ ٢)، ١٤٠، ٦)

- إنّ النظر في العقل الفعّال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا؛ فالنظر فيه من الحيثية الأولى قد مرّ ذكره في الربوبيات إذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان، وليس النظر فيه الآن إلّا من حيث كونه كمالًا للنفس الإنسانية وتمامًا لها، والبرهان على وجوده في النفس إنّ النفس في مبادي الأمر وإن كانت نفسًا بالفعل لكنها عقل بالقوّة، ولها أن تصير عقلًا بالفعل لأجل تصوّر المعقولات والتفطّن بالثواني بعد الأوليات حتى يصير بحيث تحضر صور المعلومات متى شاءت؛ فتحصل لها مَلَكة استحضار الصور العقلية من غير تجشّم كسب جديد؛ فخرجت ذاتها من العقل بالقوّة إلى العقل بالفعل، وكلّما خرج من حدود القوّة والاستعداد إلى حدّ الفعل فلا بدَّ له من أمر يخرجه منها إليه؛ فهو إن كان أمرًا غير عقلي كجسم أو قوّة جسمانية فيلزم أن يكون الأخسّ وجودًا علّة مفيدة للأشرف وجودًا، وكان غير العقل أفاد العقل لغيره وذلك محال، وإن كان عقلًا فلا يخلو إمّا أن يكون عقلًا في أصل الفطرة فهو المطلوب، وإن لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة إلى أمر يخرجه من القوّة إلى الفعل ويجعله عقلًا بالفعل فننقل الكلام إليه حتى يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى المطلوب؛ فثبت وجود العقل المقدّس عن شائبة القوّة والنقص الاستعدادي. (سفع(٤/ ٢)، ١٤١، ١٠)

- اعلم إنّ الحكماء أرادوا بالعقل الفعّال عالَم الأمر كله، وهو بعينه عند التحقيق ما فيه صور علم الله من اللوح المحفوظ الذي كتب الله فيه صورة ما في السموات وما في الأرض بيد القدرة الإلهية؛ فالأولى أن يقال: إنّ الصدق بمطابقة الخبر لِما في علم الله، والحقّ هو عين علمه بالأشياء على وجهه. (تفسق(٢)، ١٤٦، ٥)

- إنّ العقل الفعّال مع أنّه فاعل متقدّم على غيره من الممكنات، فهو بعينه ثمرة حاصلة من وجوداتها المترتّبة في الاستكمال والارتقاء إلى الكمال، وهذا من أعجب العجائب مع أنّه حقّ لا مرية فيه لهذا الفقير المنكسر البال، المشوّش الحال. (تفسق(٥)، ٣٩٣، ١٥)

- المقام الثالث: هو العقل الفعّال، وهو الذي به صار الهيولاني ذا مَلَكة الانتقال. وقياس هذا الفاعل - كما يقول أرسطو - قياس الضوء، لأنّه كما أن الضوء علّة الألوان المُبْصِرة بالقوّة في أن تصير مُبْصِرة بالفعل، كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة بأن يثبت فيه مَلَكة

التصوّر العقلي، ويجعل الصور الهيولانية التي بالقوة هي معقولة بالفعل، وهذا الثالث هو بطبعه معقول، وهو بالفعل كذلك، سواء عقله عاقل أم لا؛ لأنه فاعل التصوّر العقلي وسائق العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل، وكذلك هو عقل فعّال، لأن الصور الهيولانية إنّما تصير به معقولة بالفعل، وقد كانت معقولة بالقوة إذا كان هذا العقل يجرّدها من الهيولى التي معها ويجعلها معقولة، ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها أن يكون معقولة، كما أن بالنور البصري الفائض على القوة الباصرة يصير هذه القوة مبصرة بالفعل واجدة الأجسام والألوان التي بحيالها مبصرة بالفعل وما كانت إلّا مبصرة بالقوة، فذلك النور بطبيعته مرئي ورائي، لا يمكن أن يكون غير ذلك أو يكون بالقوة، بل هو بالفعل كذلك دائمًا. فكذلك هذا النور المُشرق العقلي إذا أشرق على العقل بالقوة صار عقلًا بالفعل، وإذا أشرق على الصور المتخيّلة أو المحسوسة التي تناسبه صارت كلّها معقولة بالفعل، ولا يمكن أن لا يكون كذلك؛ ولأجل هذا يلزم أن يكون ههنا عاقلًا. (رست، ١٣٣، ٢)

- إنّ العقل الفعّال مع كونه سببًا فاعليًّا للنفوس الإنسانية ومتقدّمًا عليها، كذلك غاية مترتّبة على وجودها وكمالها؛ وثمرة حاصلة من استكمالها وانتقالها من أدون حالها إلى أعلى منازلها في ارتحالها. وهذا أمر عجيب في غاية الغرابة كيف يكون جوهرًا واحدًا فاعلًا متقدّمًا على وجود شيء وغاية متأخّرة عن وجود ذلك الشيء من غير أن يتغيّر ذلك الجوهر في ذاته وصفاته المتقرّرة في ذاته، لتعاليه عن الوقوع في التجدّد والاستحالة! وذلك لغاية سعة وجوده وبسط حقيقته، لكونه أثرًا من آثار قدرته تعالى ومن سكان عالم جبروته. (رسش، ٣٢٨، ١٠)

- العقل الفعّال كشمس تأثّر بيت ذو كوّة عنها بالشعاع وأحرَّ به وبالتسخين وأحرَّ بهما وبالاشتعال لكبريتيّة فيه. (شهر، ٢٢٨، ١١)

- لا يفارق كون الشيء معقولًا بالفعل كونه عاقلًا بالفعل، ولا كونه هذا الموجود كونه هذا المعقول، لأنّ نحو وجوده الخارجي نحو معقوليته وعاقليته؛ بخلاف وجوداتنا، فيفترق نحو وجودنا النفسي عن نحو وجودنا العقلي والمعقولي. فإنّ النفس حين كونها عقلًا بالقوة - وإن كانت صورة حسيّة - لكنّه مادة عقلية وليست صورة عقلية، فافترق هذا الوجود عن ذلك العقل؛ فيكون وجود النفس في أول الأمر غير وجود العقل إلّا أنّها عقل بالقوة. فهذا أحد معاني كون الجوهر المفارق عقلًا فعّالًا. والمعنى الآخر أنه يفيد العقل لأنفسنا بأن أخرجها من القوة إلى الفعل وصيّرها عقلًا بعد ما لم يكن كذلك. وهذا يفيد لأنفسنا نورًا عقليًّا به تصير عقلًا وعاقلًا بالفعل بعد ما كانت معقولات بالقوّة؛ لكونها صورًا محفوفة بالغواشي المادية، حالته ومنزلته بالقياس إلى نفوسنا في إفادة النور الذي يقذف منه فيها حال

الشمس ومنزلتها بالقياس إلى أبصارنا في إفادة الضوء الذي به يصير مبصرة بالفعل بعد ما كانت مبصرة بالقوّة وتصير الألوان التي تحاذيها مبصرة بالفعل بعد ما كانت مبصرة بالقوّة. (مبع، ٢٧٠، ٩)

- اعلم أنّ للعقل الفعّال وجودًا في نفسه ووجودًا في أنفسنا، فإنّ كمال النفس الإنسانية وتمامها إنّما هو وجود العقل الفعّال واتّصالها به واتّحادها معه، فإن ما لا وصول لشيء إليه بنحو من الاتّحاد وضرب من الاتّصال لا يكون هو غاية لوجود ذلك الشيء، وكنّا قد أومأنا في ذلك إلى نبذ من البيان يكفي لأهل العرفان، وإن استشكل الأمر على أحد من جهة أن شيئًا واحدًا كيف يكون مبدأً فاعليًّا لشيء متقدّمًا عليه وغاية ذاتية لاحقة به بعد مراتب تصعُّداته في الوجود وترقّياته في الكون فعليه أن ينظر في ما حقّقناه، ويسلك الطريق الذي سلكناه في أسفارنا الإلهية ورياضاتنا القدسية، حيث عرفنا بنور البرهان وشهود العيان، أن المبدأ الأعلى له الأولية والآخرية لأجل انبساط وحدته الحقّة وشمول هويّته الإلهية التي هي فاعل الهويات وجاعل الإنّيات وثمرة الوجودات وغاية الخيرات لأن وحدته الحقّة ليست كسائر الوحدات التي يحصل بتكرُّرها الأعداد، فلا ثاني لوحدته، كما لا مثل لوجوده، بل أحديّته الصرفة سارية في الكثرات ووحدته الحقّة نافذة في مراتب الموجودات جامعة لأنحاء الهويّات شاملة لأطوار الإنّيات كما قال مولانا أمير المؤمنين، عليه السلام "مع كل شيء لا بمزاولة، وغير كل شيء لا بمزايلة" فلأجل سعة رحمته وشمول وجوده لا يأبى وجوده الابتدائي وجوده الانتهائي، فمنه ينشأ الموجودات في الابتداء وإليه ينتهي الإنّيات في الانتهاء، فكذلك وحدات الأنوار القاهرة العقلية ظلال لوحدته القيُّومية، لأن العقول الفعّالة ليست إلّا شؤونه الإلهية وتجلّياته القيُّومية، فوحدتها أنموذج لوحدة الحق، ولهذا صارت وسائط ظهور الأشياء من المبدأ الأعلى ووسائل رجوع الموجودات إلى الله تعالى. (مبع، ٣٥٦، ٢١)

- في الإشارة إلى العقل الفعّال في أنفسنا: إنّ لهذا العقل وجودًا في نفسه لنفسه، ووجودًا في أنفسنا لأنفسنا، فإنّ كمال النفس الإنسانية وتمامها، وجود العقل الفعّال لها وصيرورتها إيّاه واتّحادها به، فإنّ الغاية للشيء ما يصحّ وجودها له، وما لا وصول لشيء إليه لا يكون غاية وعلّة تمامية لذلك الشيء، ومن أشكل عليه هذا الأمر واستصعبه بأن شيئًا واحدًا كيف يكون فاعلًا متقدّمًا وغاية متأخّرة لشيء واحد، فذلك لأجل أنّه لم يتصوّر من الوحدة إلّا الوحدة العددية التي توجد في الموضوعات الجسمانية، التي يحصل بتكرّرها كثرة عددية من نوع واحد، فالنظر في العقل الفعّال من حيث وجوده من مسائل العلم الإلهي، والنظر في وجوده للنفس من مسائل العلم الطبيعي الذي يبحث فيها عن أحوال الجسم الطبيعي،

وليس النظر هاهنا فيه إلّا من حيث كونه كمالًا للنفس وتمامًا لها، كما أنّ النفس كمال وتمام للجسم الطبيعي، ومن حيث تأثّر النفس وانفعالها عنه أولًا ثم صيرورتها إيّاه ثانيًا. (مفغ، ٥٧٩، ٣)

عقل محض

- أمّا العَرَض فبالضرورة متأخّر عن وجود الموضوع كتأخّر الهيولى عن الصورة، وهو أشدّ تأخّرًا عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت أنّ لها ضربًا من التقدّم على الصورة بخلاف العَرَض فإنّه متأخّر عن موضوعه من كل وجه، فلا يكون أول الصوادر، وقد علمت أنّ ليس للباري (جلّ ذكره) عَرَض قائم به أو صفة زائدة قديمة أو حادثة كالإرادة القديمة أو الحادثة التي أثبتها الأشاعرة والكرامية حتى يتوهّم متوهّم أنّ أول الموجودات عنه (تعالى) عَرَض موضوعه ذاته (تعالى)، فإذن أول ما يوجد بعد الذات الأحديّة من كل وجه موجود واحد مستقلّ الذات والفعل جميعًا، فلا يكون إلّا عقلًا محضًا لانتفاء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم، والاستقلال في الذات من الصورة والعَرَض وفي الفعل من النفس. (سفع(٣/ ٢)، ٢٦١، ١٧)

عقل مستفاد

- أول رتبة الموجودات المفارقة بالكلّية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعّال، والفرق بينه وبين العقل الفعّال إنّ العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجرّدت عنها بعد تحوّلها في الأطوار، والعقل الفعّال هو صورة لم يكن في مادة أصلًا، ولا يمكن أن يكون إلّا مفارقة، والعجب إنّه من نوع ما هو عقل بالفعل لأنّه متّحد به إلّا أنّه الذي جعل الذات التي كانت عقلًا بالقوّة عقلًا بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوّة وهي متخيّلات معقولات بالفعل، فإنّ الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوّة إلى الفعل وإلّا لكان الشيء الواحد جاعلًا ومجعولًا لنفسه والقوّة فعلًا هذا محال. (سفع(١/ ٣)، ٤٦١، ١٦)

- في العقل المستفاد: وهو بعينه العقل بالفعل إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتّصال بالمبدأ الفعّال وسمّي به لاستفادة النفس إيّاها مما فوقها، فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود وصورته، كما أنّ العقل الفعّال كمال عالم البدء وغايته، فإنّ الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوّناته الحسّية هي خلقة الإنسان وغاية خلقه الإنسان مرتبة العقل المستفاد أي: مشاهدة المعقولات والاتّصال بالملاء الأعلى. (شهر، ٢٠٦، ١٧)

- إذا حصلت للنفس المعقولات المكتسبة صارت من جهة تحصيلها إيّاها - وإن كانت غير قائمة بذاتها بالفعل - عقلًا بالفعل، لأنّ له أن يعقل متى شاء من غير أن يستأنف طلبًا، وذلك لتكرّر مشاهداتها للنظريات مرة بعد أخرى، وتكرّر رجوعها

إلى المبدأ الواهب واتّصالها به كرة بعد أولى، فحصلت لها ملكة الرجوع إليه والاتّصال به وصارت معقولاتها مخزونة فيه. وإذا اعتبرت مشاهدة النفس لتلك المعقولات متّصلة بالمبدأ الفعّال سمّيت "عقلًا مستفادًا" لاستفادتها لها من الخارج، أي من العقل الفعّال. (مبع، ٢٧٣، ١٢)

- في العقل المستفاد: وهو بعينه العقل بالفعل، إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتّصال بالمبدأ الفعّال، وسُمّي به لاستفادة النفس إيّاه ممّا فوقها، فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود وصورته، كما أنّ العقل الفعّال كمال عالم البدو وغايته، فإنّ الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوّناته الحسّية هي خلقة الإنسان، وغاية خلقة الإنسان العقل المستفاد، أي المشاهدة للعقليات والاتّصال بالملأ الأعلى، وأمّا خلقة سائر الأكوان من النبات والحيوان فلضرورات تَعيُّش الإنسان واستخدامه إيّاها. (مفع، ٥٢٢، ٢٠)

عقل مستفاد وعقل فعّال

- كما إنّ الشيء الجسماني لا يصير موجودًا في العين بمجرّد الجسمية ما لم يصر جسمًا مخصوصًا له طبيعة مخصوصة، فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصّل بمجرّد المفهوم الأولي العام، والقضايا الأولية كمفهوم الوجود والشيئية، وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من جزئه. ثم إنّ النفس في هذه المرتبة إن تميّزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وشدّة الاستعداد وسرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد أن تشتعل بنفسها كما أشار إليه تعالى ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥) سمّيت القوّة القدسية وإلّا فلا، وإن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إمّا أن يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرّد الالتفات وتوجّه الذهن إليها، أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة؛ فالنفس في الحالة الأولى تسمّى عقلًا بالفعل وفي الثانية عقلًا مستفادًا، وفي هذه المرتبة إن شاهد تلك الصور في مبدئها الفيّاض فسمّيت عقلًا فعّالًا، والاختلاف المشهور بين الناس في أنّ أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت أنّ العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب أمر واحد. (سفع(١/٣)، ٤٢١، ٢)

عقل نظري

- إنّ للنفس باعتبار ما يخصّها من القبول عمّا فوقها والفعل فيما دونها قوّتان: علامة وعمالة، فبالأولى تدرك التصوّرات والتصديقات، ويعتقد الحقّ والباطل فيما يدرك ويعقل، ويسمّى بالعقل النظري، وهو من ملائكة جانب اليمين، وبالثانية

يستنبط الصناعات الإنسانية، ويعتقد القبيح والجميل فيما يترك ويفعل، ويسمّى بالعقل العملي، وهو من ملائكة جانب الشمال. (مفغ، ٥١٥، ١٤)

عقل نظري وعقل عملي

- فهي (النفس) في الإنسان: كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة من جهة ما يدرك الأمور الكلّية ويفعل الأعمال الفكرية، فلها باعتبار ما يخصُّها من القبول عمّا فوقها والفعل فيما دونها قوّتان: علّامة وعمّالة، فبالأولى: تدرك التصوّرات والتصديقات ويعتقد الحقّ والباطل فيما يعقل ويدرك ويسمّى بالعقل النظري. وبالثانية يستنبط الصناعات الإنسانية ويعتقد الجميل والقبيح فيما يفعل ويترك ويسمّى بالعقل العملي، وهي التي يستعمل الفكر والروية في الأفعال والصنائع مختارة للخير أو ما يظنّ خيرًا ولها الجربزة والبلاهة. (شهر، ١٩٩، ١٧)

- بالجملة إنّ العناصر إذا امتزجت امتزاجًا قريبًا من الاعتدال جدًّا، وسلكت طريقًا إلى الكمال أكثر مما سلكه الكائن النباتي والحيواني، وقطعت من القوس العروجي أكثر، اختصَّت بالنفس الناطقة المستخدمة لجميع القوى النباتية والحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي إلى جهة ما تدرك الأمور الكلية والمجرّدات وتفعل الأفعال الفكرية. فلها باعتبار ما يخصّها من القبول عمَّا فوقها والفعل فيما دونها قوّتان: قوّة عالمة وقوّة عاملة؛ فبالأولى تدرك التصوّرات والتصديقات وتسمّى بالعقل النظري والقوّة النظرية، وبالثانية تستنبط الصناعات الإنسانية وتعتقد القبيح والجميل فيما تفعل وتترك، كما أن بالنظرية تعتقد الحق والباطل فيما تعقل وتدرك، وتسمّى بالعقل العملي والقوّة العملية، وهي التي تستعمل الفكر والروية في الصنائع المختارة للخير أو ما يظنّ خيرًا في العمل. (مبع، ٢٥٨، ١٦)

عقل هيولاني

- حدّ العقل الهيولاني الذي هو جوهر نفساني بالفعل، لكنّه مادّة روحانيّة. (سري، ٢، ٢٢)

أمّا القوّة فنقول لا شكّ إنّ النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إمّا أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون، فإن كانت خالية مع أنّها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهيولى التي ليس لها إلّا القوّة والاستعداد من غير أن يخرج في شيء من الصور من القوّة إلى الفعل فسمّيت في تلك الحالة عقلًا هيولانيًّا، وإن لم تكن خالية فلا يخلو إمّا أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك؛ فإن لم يحصل فيها إلّا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمّى تلك الحالة عقلًا بالملكة أي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل، وإنّما لم تسمّ هذه المرتبة من النفس عقلًا بالفعل لأنّ الوجود العقلي لم يحصل ولا

يحصل بإدراك الأوليات والمفهومات العامية. (سفع(١/٣)، ٤٢٠، ٢)

- اعلم أنّ للنوع البشري في أول نشأته يكون جوهرًا نفسانيًّا سمّاه الحكماء بـ "العقل الهيولاني" وهو الجوهر الذي به تمام الماهيّة الإنسانية بحسب أول درجاتها في الإنسانية - وهو أول منزل من منازل سفره إلى الحقّ - وهذا الجوهر من شأنه أن يقبل كل صورة وحال وحلية وكمال، فإن عسر عليه شيء فإمّا لأنّ ذلك الشيء في نفسه ضعيف الوجود شبيه بالعدم - كالخلاء واللانهاية والهيولى والزمان والحركة - وإمّا لأنّه شديد الوجود وقوي الظهور فيغلب عليه ويقهره. وهذا الجوهر صورة تمامية لمواد هذا العالم، بمعنى أنّ الطبيعة بقوّتها القابلة الجسمانية وصلت إلى هذه الصورة الإنسانية بعد طي مراتب الصور الطبيعية، التي كانت دونها في هذا العالم من صور العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات. (تفسق(٥)، ٢٩٢، ١٠)

- إن للعقل مقامات: أحدها العقل الهيولاني، والحكماء عنوا بقولهم هيولاني شيئًا ما موضوعًا يمكن أن يصير شيئًا آخر محسوسًا أو معقولًا بوجود صورة فيه، وكل ما هو بالقوة شيء آخر لا بدّ أن يكون ذاته من جهة ما هو كذلك شيئًا بالفعل، فلو كان فيه قوة جميع الأشياء فلا بدّ أن يكون ذاته بذاته بحيث لا يكون لها صورة من صور الأشياء فيكون قوّة محضة لا فعلية لها إلّا بحسب ما يرد عليها من الخارج، فإذا صارت مصوّرة بصورة من الصور تصير متّحدة بها صائرة إيّاها حيث لا أثنينيّة بينهما. وهذا في باب المحسوسات كهيولى الأجسام التي في مرتبة ذاتها مُعرّاة عن الصور كلها؛ وهي في نفس الأمر عين هذه الأنواع الجسمانية وأشخاصها البسيطة والمركّبة، كما بيّن في علم ما بعد الطبيعة، وبرهن عليه أن التركيب بين المادة والصورة اتّحادي كما هو عند المحقّقين. وهكذا الأمر في العقل الهيولاني بالقياس إلى المعقولات، فإنه ليس هو في حدّ ذاته جوهرًا معقولًا بالفعل، ولا هو في نفس الأمر قبل أن يخرج إلى الفعل أحد الأشياء العقلية بالفعل ولكن حينئذٍ هو أحد الأشياء المحسوسة بالفعل وجميع الأشياء المعقولة بالقوة. (رست، ١٢٩، ٨)

- في أولى مراتب العقل النظري: وهي ما يكون للنفس بحسب أصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوّها عن كل صورة. ولهذا يقال لها: العقل الهيولاني؛ إذ لها في هذه المرتبة وجود عقلي بالقوّة، كما أنّ للهيولى الأولى وجود حسّي بالقوّة، فجوهرية النفس في أول الكون كجوهرية الهيولى ضعيفة شبيهة بالعَرَضية، بل أضعف منها لأنّها قوّة محضة. (شهر، ٢٠٢، ٨)

- ما يكون للنفس بحسب الفطرة، وهو تهيّؤها بحسب ذاتها لدرك المعاني المعقولة حين خلوّها عن جميع المعقولات البديهية والنظرية. وذلك التهيّؤ هو العقل الهيولاني

والعقل بالقوّة تشبيهًا للنّفس بالهيولى الجسمية الخالية في ذاتها عن الصور المحسوسة مع قبولها للمحسوسات كلّها. فكذلك للنفس هيولى لا صورة لها ولكن تقبل كل صورة معقولة. (مبع، ٢٦٢، ٦)

- امتياز العقل الهيولاني عن سائر الهيوليّات ليس لكونه هيولى وقوّة، بل لكونه صورة جسمية، وهي ليست كذلك باعتبار ذاتها. فبعد تمهيد ما قدّمناه نقول: إن العقل الهيولاني عالم عقلي بالقوة من شأنه أن يكون فيه ماهيّة كل موجود وصورته من غير تأبٍّ وامتناع من قِبَله، فإن عسر عليه شيء فإمّا لأنّه في نفسه ممتنع الوجود أو لأنّه ضعيف الوجود شبيه بالعدم كالهيولى والحركة والزمان والعدد واللانهاية. وأما لأنّه شديد الوجود قوي الظهور، فيغلب عليه ويقهره فيفعل به ما يفعل الضوء الشديد بعين الخفّاش. (مبع، ٢٦٧، ٧)

- ما يكون للنفس الإنسانية بحسب أول الفطرة الذي هو استعدادها لجميع المعقولات، ويقال لها في تلك المرتبة العقل الهيولاني، لخلوّها عن كل صورة عقلية، فلها وجود عقلي بالقوّة، كما أنّ الهيولى في ذاتها خالية عن جميع الصور الحسّية، ولها في ذاتها وجود حسّي بالقوّة، فجوهرية النفس في أول تكوّنها كجوهرية الهيولى ضعيفة، شبيهة بالعرضية، بل أضعف منها، لأنّها قوّة محضة. (مفغ، ٥١٧، ١١)

عقل هيولاني بالقوة

- إنّ العقل الهيولاني بالقوّة عالم عقلي من شأنه أن يتصوّر بهيئة الكل ويتشبّه بمبدأ الكل بأن يحصل فيه جميع المعقولات على نحو القبول كما يحصل جميع المعقولات عن الحقّ الأول على النحو الفعلي. وهذا الحصول الانفعالي له قد يتّحد بالحصول الفعلي للأول تعالى، لاضمحلاله عن ذاته وانهدام بناء إنّيته الموهوم واندكاك جبل هويّته المتخيّلة. ولما كان كل ما يخرج من القوّة إلى الفعل يخرج بسبب مُخْرِج له إلى ذلك الفعل، ومحال أن يحدث فيه كمال عمّا ليس له ذلك الكمال وينتقش صورة في شمعة عمّا ليس له تلك الصورة ويفيد شيء كمالًا فوق الذي له، فيجب أن يخرج هذه القوّة الهيولانية إلى الفعل بشيء يكون هو عقلًا وعاقلًا بالفعل؛ أما بجميع ما هو كذلك، وأما بالأقرب في المرتبة، وهو العقل الفعّال، على قياس ما مرّ من نسبة الفعل إلى ما يقرب إليه في سلسلة الوجود. وإن كان المؤثر الحقيقي واحدًا حقيقيًّا وموجودًا استقلاليًّا غنيًّا. (مبع، ٢٦٨، ١٩)

عقوبات أخروية

- إنّ العقوبات الأخروية من الله تعالى ليس باعثها الغضب والانتقام وإزالة الغيظ ونحوها - تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا - وإنما هي لوازم وتبعات ساق إليها أسباب داخلية نفسانية وأحوال باطنية، انتهت إلى

التعذيب بنتائجها من الهويّ إلى الهاوية والسقوط في أسفل درك الجحيم، ومن مصاحبة المؤذيات والعقارب والحيّات وغيرها من المولمات. (رسف، ٣٩٠، ٨)

عقوبات جسمانية

- أمّا التي دلّت عليه الآيات والأخبار الواردة في الكتب الإلٰهية والشرائع الحقّة في العقوبات الجسمانية الواردة على بدن المسيء من خارج، على ما يوصف في التفاسير فهي أيضًا منشأها أمور باطنية وهيئات نفسانية، برزت من الباطن إلى الظاهر، وتصوّرت بصورة النيران والعقارب والحيّات والقوامع من حديد وغيرها. وهكذا يكون حصول صور الأجسام والأشكال والأشخاص في الآخرة، كما حقّق في مباحث المعاد الجسماني، وكيفيّة تجسّم الأعمال، ودلّ عليه كثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (العنكبوت: ٥٤)، وقوله: ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾ (النازعات: ٣٦)، وقوله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۝ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ۝ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٥-٧)، وقوله: ﴿إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ ۝ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ (العاديات: ٩، ١٠). (رسف، ٣٩٠، ٢٠)

عقول

- بالجملة الجميع أنوار محضة عقلية، إلّا أنّها بعضهم المُهيَّمون - وهم الأعلون - وبعضهم الأدنين في الصفّ الأخير، وهم أنوار قاهرة فيما تحتها من النفوس والأجرام بتأثير الله تعالى، وقاهريّتها صورة صفة قاهرية الله تعالى وجباريته، كما أن نوريّتها من سبحات وجهه وجماله تعالى، وبهذا الاعتبار يُسمّى "الملائكة المقرّبين" وعالَمها عالم القدرة، وعالم الجبروت، إذ يفيض فيها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحقّ سبحانه، وكذا يفيض عنها صفاتها وكمالاتها التي بها يجبر نقصاناتها، فعلم إنّ جميع الحقائق بأعيانها وكمالاتها منتقشة فيها، وبهذا الاعتبار يُسمّى "عقولًا". وذلك الانتقاش هو صورة القضاء الإلهي، فالقضاء عبارة عن ثبوت صور جميع الأشياء في العالم العقلي على الوجه الكلّي، ومحلّه عالم الجبروت لتقدّسه تعالى عن شوب الكثرة، وهو المسمّى "بأمّ الكتاب" الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩). وكل ما يفيض علينا من العلوم الحقّة موسومة بالعلوم اللدنيّة يفيض عنه كما قال تعالى: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ (العلق: ٣، ٤) وتلك الجواهر خزائن غيبه كما قال: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١). (تفسق(٦)، ٢٥٣، ١١)

- حقّقنا في مبحث الهيولى أنّ جهة الإمكان الاستعدادي والقوة يرجع مطلقًا إلى الهيولى، وأنّ الهيولى لا حقيقة لها إلّا القوة والإمكان لضعف وجودها وخستة جوهرها، فالعقول لقوام جواهرها وشرفها

وفعلية وجودها لا يمكن أن يكون مادة لصورة حادثة أو موضوعًا لعرض حادث لفقد القوة والإمكان فيها لأنها من لوازم الهيولى بل عين الهيولى. وذوات العقول صور مجرّدة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صورية محضة كما برهن عليه في كتب المعلّمين أرسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس أيضًا كـ "الشفاء" و"النجاة" و"التعليقات" و"المبدأ والمعاد". (شهث، ٢٧٨، ٢٤)

عقول فعّالة

- اعلم أنّ الأنوار المجرّدة القاهرة، القاطنين في حظيرة عالم القدس، أعني العقول الفعّالة، هي كلمات الله التامات، لأنّ التام هو الذي يوجد له كلما يمكن له في أول الكون وبحسب الفطرة الأولى من غير انتظار، وفوق التمام هو الذي يفضل عن وجوده وجود غيره، ويفيض على غيره لفرط كماله، وهو واجب الوجود، والناقص ما يحتاج إلى غيره في كماله اللائق بحاله، ولا يوجد له في أول الفطرة ما يستكمل به. (مفغ، ٤٥٦، ١٩)

عقول مجرّدة

- إنّ الموجودات الجوهرية باعتبار التأثير والتأثر ينقسم ثلاثة أقسام: فعّال غير منفعل، ويعبّر عنه اصطلاحًا بالعقول المجرّدة، ومنفعل غير فاعل وهو الجسم بما هو جسم، أي ذو أبعاد ثلاثة فقط، ومنفعل فاعل ينفعل من العقول الفعّالة ويفعل في الأجسام المنفعلة ويُسمّي النفوس والصور". وهذه الأقسام يقضي العقل بإمكانها. وأما إثبات وجودها فيحتاج إلى البرهان. نعم، الأجسام معلومة الوجود بإعانة الحسّ، وليس بنفسه محسوسًا بل بظاهره وصفاته من اللون والشكل والتحيّز وغيرها. وأما النفوس والصور فيدلّ عليها حركات الأجسام وانحفاظ حقائقها. وأما العقول فيدلّ عليها تحريكات النفوس وأشواقها. (مبع، ١٦٠، ١٠)

- العقول المجرّدة كثيرة، بل لا يجوز أن يكون عددها أقلّ من عدد الأجرام الإبداعية السماوية. وذلك لأنها ثبت أنها مختلفة الطبائع، فلكونها ممكنة تحتاج إلى علل كثيرة، إذ الواحد بجهة واحدة لا يصدر منه إلّا واحدة، فلا بدّ من عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد، وينبغي أن يختلف بالنوع لأن الكثرة بالعدد لا يتصوّر من نوع واحد إلّا بكثرة المادة أو استعداداته، كما مرّ. وما ليس ماديًا لو تكثّر فإنّما تكثّر باختلاف النوع بتعدّد الفصول المتباينة لا بالعوارض، لاستحالة أن يلزم الشيء عارض لا يجوز في نوعه، والعارض المفارق لا بدّ له من مادة يقبل تجدّده وحدوثه وزواله؛ فما لم يكن له مادة لم يكن له كثرة وتعدّد إلّا بالنوع. وهذه العقول التي هي فواعل الجواهر السماوية ينبغي أن يكون هي المعشوقات وغاية الحركات لنفوس السماوات لأن التفات كل شيء في استكماله وطلبه الخير إلى ما هو علّته وإلى طلب ما هو التشبّه

به. فيكون التفات كل واحد من النفوس السماوية إلى علّتها وإلى طلب التشبّه بها. (مبع، ١٨٠، ١٧)

عقول مفارقة

- أمّا العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعًا، والطبائع جسمانية الذات والفعل جميعًا، فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية، ولهذا حكمنا بتطوّرها في الأطوار إذ ليس تصرّفها في البدن كتصرّف المفارقات في الأجسام لأنّها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي والإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الإفاضة والإبداع. (سفع(٤/١)، ٣٤٧، ١٨)

عقول مقدّسة

- العقول المقدّسة عن الأجرام هي كلمات الله التامة العليا، والنفوس المدبّرة للسماويات هي كلماته الوسطى، والنفوس السفلية هي كلماته السفلى، وكثيرًا ما كان يقول شارع العرب والعجم صلى الله عليه آله: أعوذ بكلمات الله التامات كلها، يشير به إلى العقول الكاملة التامة، التي أعطى لها جميع كمالاتها اللائقة بها في أول الإبداع، بخلاف النفوس والأجرام، فالأجرام نواقص أبدًا، والنفوس مستكفيات بعضها، ومتوسّطات بعضها في الكمال والنقص والعلوّ والسفالة، وبعضها ناقصات مستحيلات هالكات كالأجرام. (مفغ، ٤٥٧، ٤)

عكس القياس

- اعلم أنّ في جميع الاقترانيات إذا أُخذ نقيض النتيجة أو ضدّها وقرنت بإحدى المقدّمتين، نتجتا نقيض المقدّمة الأخرى أو ضدّها على أيّ شكل يتّفق؛ ويسمّى عكس القياس ويُستعمل في الجدل احتيالًا لمنع القياس. (تنم، ٤٣، ٧)

عكس مستوٍ

- العكس المستوي تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف. فالسالبة كلّيتها تنعكس مثلها، لامتناع سلب الشيء عن نفسه؛ وجزئيتها لا تنعكس، لجواز عموم الموضوع والمقدّم. والموجبة بقسميها تنعكس جزئية، لجواز عموم المحمول والتالي. هذا بحسب الكمّ والكيف. وأما بحسب الجهة، فالموجبات من الدائمتين والعامتين تنعكس حينيّة مطلقة؛ فإنّه إذا صدق "كل 'ج' 'ب' أو بعض 'ج' 'ب' بإحدى الجهات الأربع"، وجب أن يصدق "بعض 'ب' 'ج' حين هو 'ب'"، وإلّا لصدق نقيضها التي هي العرفية، وهي قولنا: "لا شيء من 'ب' 'ج' دائمًا ما دام 'ب'". وإذا انضمّ النقيض مع الأصل ينتج نقيض الأصل. ومن الخاصتين، حينيّة لا دائمة. ومن الوقتيّتين الوجوديتين والمطلقة العامّة، مطلقة عامّة. والسوالب من الدائمتين تنعكس دائمة؛ ومن العامّتين عرفية عامّة؛ ومن الخاصتين عرفية لا دائمة في البعض. والبيان في الجميع كما ذكرنا من ضمّ

نقيض العكس مع الأصل لينتج المحال، وهو سلب الشيء عن نفسه. ولا عكس للممكنتين إيجابًا على المذهب المنصور؛ إذ مفهوم الأصل فيهما "كل ما هو "ج" بالفعل "ب" بالإمكان"، ومفهوم العكس أنّ "ما هو "ب" بالفعل "ج" بالإمكان"، ويجوز أن لا يكون "ب" إلّا بالإمكان، لعدم خروجه من القوة إلى الفعل فلا يصدق العكس. وأما على رأي الفارابي فينعكسان ممكنة. ولا لهما وللبواقي سلبًا، للنقض في بعض المواد مع وجوب عموم القوانين. (تنم، ٣٠، ٢)

عكس النقيض

- عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف. وحكم الموجبات في أحد العكسين حكم السوالب في الآخر وبالعكس، مع الاتحاد في البيان والنقض. ومن كان ذا قريحة لا يصعب عليه أحكام الموجّهات في باب العكوس وأمثلتها. والقاعدة الإشراقية أغنت عن تعديد أصناف كثيرة. (تنم، ٣١، ١٠)

علاقة ذاتية

- إنّ الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وأنّ الهيولى أيضًا مفتقرة لذاتها إلى الصورة فعلمت أنّ بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرّد اتّفاق، وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو إمّا أن تكون تلك العلاقة علاقة التضايف أو علاقة العلّية والمعلولية. (سفع(٢/ ٢)، ١٤٥، ٦)

علاقة لزومية

- إنّ العلاقة اللزوميّة بين الأشياء إنّما يتحقّق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهيّاتها، اللهم إلّا في لوازم الماهيّات من حيث هي هي؛ والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهيّاتها ومفهوماتها لا هويّاتها الوجودية وأشخاصها العينية - كما سبق - فالمعلوم للعقل ماهيّة الشيء، والمستتبع للوازمه العينيّة هو وجوده العينيّ، فلا يلزم من تَعقُّل شيء من الأشياء الواقعة في العين تَعقُّل لوازمه، قريبة كانت أو بعيدة. (سفع(١/ ١)، ٣٨٩، ٤)

علاقة المعلولية

- إنّ المعلوم بالذات أعني ما حضر عند العالم - سواء كانت صورة ذهنية، أو موجودًا عينيًّا، لا بدّ وأن يكون بينه وبين العالم علاقة وجودية، وارتباط عقلي - مستلزم لحصوله للعالم، وإلّا لصار كل من له صلاحية العالمية، عالمًا بكل شيء بل يجب أن يكون وجود المعلوم من حيث أنه معلوم عين وجوده لعالمه كما صرّح به المحقّقون من الحكماء، والعلاقة المتصوّرة بين ذات الممكن وحقيقة الواجب ليست إلّا علاقة المعلولية، ولا شكّ أنّها علاقة ضعيفة لا توجب حصولها له، فإنّ وجود المعلول من حيث أنّه معلول وإن كان بعينه وجوده لعلّته، لكن وجود العلّة من حيث أنها علّة ليس بعينه وجودها لمعلولها ولا مستلزمًا لها، فعلاقة

العلّية إنّما توجب العالمية بخلاف علاقة المعقولية. (مبع، ٣٤، ١٧)

علامات للتشخّص

- كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض مستحيلة الانفكاك عنه، نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع؛ وتلك تسمّى بـ "المشخّصات" عند الجمهور، والحقّ أنّها علامات للتشخّص. ومعنى العلامة ههنا العنوان للشيء الذي يعبّر بمفهومه عن ذلك الشيء؛ كما يعبّر عن الفصل الحقيقي بالفصل المنطقي: فـ "الحسّاس" في "الحيوان" و"الناطق" في "الإنسان" هما فصلان منطقيان؛ والأوّل عنوان للفصل الاشتقاقي للحيوان، وهو نفسه الحسّاسة؛ والثاني عنوان للجوهر النطقي، وهو الفصل الاشتقاقي للإنسان. وكذا حكم سائر الفصول في المركّبات الجوهرية؛ فإنّ كلًّا منها جوهر بسيط يعبّر عنها بـ "الفصول المنطقية" من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي، لأنّها في الحقيقة وجودات خاصة لا مهيّة لها. وعلى هذا القياس لوازم الشخص في تسميتها بـ "المشخّص"؛ فإنّ التشخّص في الحقيقة بنحو من الوجود، لأنّه المتشخّص بنفسه، وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من النار. (رسح، ٥٦، ٨)

علّة

- العلّة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده، والعلّة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علّة تامة وهي التي لا علّة غيرها على الاصطلاح الأول، وإلى علّة غير تامة تنقسم إلى صورة ومادة وغاية وفاعل. (سفع(١/ ٢)، ١٢٧، ٤)

- إنّ العلّة قسمان: علّة هي بماهيّتها موجِبة للمعلول كالأربعة للزوج والمثلّث لذي الزوايا، ومثل هذه العلّة متى عُلِمت ماهيّتها عُلِم لازمها لا محالة، إذ اللازم لازم لذاتها وماهيّتها من حيث هي هي، وعلّة ليست هي بماهيّتها موجِبة للمعلول بل إمّا بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي، ومثل تلك العلّة لا يكفي العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها، وأيضًا العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدّي إلى العلم بمعلولها، لأنّ الجهة المقتضية للمعلول ليست هي نفس ماهيّتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخّصها، فما لم يُعلَم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله. (سفع(١/ ٣)، ٣٨٨، ٥)

- إنّ العلّة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علّة تقتضي وجوب وجود المعلول، حتى إنّ حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهيّة بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي، فظهر إنّ كل معلول من لوازم ماهيّة علّته

سواء كانت تلك الماهيّة عين الوجود أو غير الوجود. أو مع الوجود. (سفع(١/ ٣)، ٣٩٠، ٣)

- قد بُرهن على أنّ جسمًا من الأجسام لا يكون علّة لجسم آخر؛ إذ العلّة يجب أن تكون متقدّمة على معلولها بالذّات والحقيقة، لا بالزمان والحركة. فالنار - مثلًا - علّة تسخين عنصر الماء، لا لأنّها تفيده السخونة، بل بأن تبطل البرودة التي كانت مانعة من حصول السخونة فيه من جهة المبدأ الفيّاض؛ ثم حدوث السخونة وانقلاب الماء إلى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها. وأمّا السوابق الزمانية وكل ما هو من باب الحركات والمتحرّكات، فهي معدّات وعلل بالعَرَض؛ والعلّة ما له تقدّم بالذّات والحقيقة، كما مرّ. فكيف يكون نار علّة لوجود نار، ولا نار أفضل وأحقُّ بالتقدّم بالعلّيّة من نار أخرى؟ . (رسح، ٣٩، ١٣)

- ما عقلناه أولًا بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل أنّ في الوجود علّة ومعلولًا، أدّى بنا أخيرًا من جهة السلوك العلمي إلى أنّ المسمّى بالعلّة هو الأصل والمعلول شأن من شؤونه، ورجعت العلّية والتأثير إلى تطوُّر العلّة في ذاتها وتفنّنها بفنونها، لا انفصال شيء منفصل الهوية عنها. (شهر، ٥١، ٢)

- كل ماهيّة يعرض لها الوجود، ففي اتّصافها بالوجود وكونها مصداقًا للحكم به عليها يحتاج إلى جاعل يجعله كذا، فإن كل عرضي مُعلّل، إمّا بالماهيّة المعروضة له، وإمّا بأمر خارج عنها. ولمّا علم من قبل، امتناع تأثير شيء في وجوده من جهة أنّ العلّة يجب أن يكون متقدّمة على المعلول بالوجود وتقدُّم الماهيّة على وجودها بالوجود غير معقول، بخلاف تقدُّمها على صفاتها اللّازمة سوى الوجود، وكذا الزاوية لماهيّة المثلّث التي هي علّة لها؛ فلا محالة يحتاج تلك الماهيّة في وجودها إلى أمر خارج عنها، وكل ما يحتاج في وجوده إلى أمر آخر فهو ممكن الوجود، فلو كان الواجب ذا ماهيّة، لزم كونه ممكن الوجود (هذا خُف) فواجب الوجود لا ماهيّة له سوى الإنّيّة. (مبع، ٢٤، ١٠)

- لا بدّ لغاية كل حركة وطلب؛ أن يكون لها وجود ما قبل وجود تلك الحركة لأنّها علّة - علّة الحركة، والعلّة هي السابقة على معلولها في الوجود. ولمّا لم يكن لشيء من تلك الغايات التي هي فيما تحت الكون وجود تام قبل تمام الحركات فلا بدَّ لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذهني. وهو الكون الناقص الذي يتوجّه ويتشوّق إلى تمامه القوة الفاعلة التي هي في الأجسام الطبيعية تصحبها قصورات إمّا بحسب التجوهر والقوام، وأمّا بحسب الفضيلة والتمام. فالأول: كحركات المواد المنوية والبذرية في تحصيل الأشخاص الحيوانية والنباتيّة. والثاني: كحركات الأجسام البسيطة والمركّبة الجمادية في كمّياتها وكيفيّاتها وألوانها وأوضاعها كما سيجيء تحقيقها في مباحث العلّة الغائية.

فقد ثبت أنّ لمقاصد تلك الحركات الطبيعية عالم آخر لها ثبوت في ذلك العالم سوى ثبوتها الخارجية، ولها حضور فيه سوى حضورها العينيّة. (مسق، ٣٧، ٢٢)

- اعلم أنّ إنّيته تعالى، ماهيّته، ووجوده تعالى وجود كل شيء، ووجوده عين حقيقة الوجود، من غير شوب عدم وكثرة، لأنّ كل ماهيّة يعرض لها الوجود ففي اتّصافها بالوجود وكونها مصداقًا للحكم به عليها، يحتاج إلى جاعل يجعلها ولمّا ثبت امتناع تأثير شيء في وجوده من جهة أنّ العلّة تجب أن تكون مقدّمة على المعلول بالوجود، وتقدُّم الماهيّة على وجودها بالوجود غير معقول، فوجوده تعالى ماهيّته وماهيّته وجوده، ولأنّه لو لم يكن وجود كل شيء لم يكن بسيط الذات ولا محض الوجود بل يكون وجودًا لبعض الأشياء وعدمًا للبعض، فلزم فيه تركيب من عدم وخلط بين إمكان ووجوب وهو محال. (مظه، ٧٠، ٩)

علّة بالواسطة

- المبادئ القريبة من الشيء المركّب من جهة مطلق المبدئية هي الهيولى والصورة بما هما جزءاه وإن اختلف تقويم كل منهما للمركّب، وبهذا الاعتبار يقال لهما العلّة المادية لا المادة والعلّة الصورية لا الصورة، لكنه ربما عرض إن كانت المادة والصورة علّة بالواسطة أيضًا، أمّا المادة فكما في المركّبات الصنفية التي كانت الصورة فيها هيئة عَرَضية فيحتاج إلى المحل، فيكون المادة علّة لذات ذلك العَرَض المقوّم لذلك الصنف من حيث هو صنف، فيكون علّة ما للعلّة ومع ذلك فإنّها من حيث كونها جزء من المركّب علّة بلا واسطة. (سفع(٢/ ٢)، ٣١٧، ٨)

علّة تامة قريبة

- ليست الهيولى غنيّة من كل الوجوه عن الصورة لما بيّنا أنها لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة أيضًا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بيّنا أنها لا توجد بدون الشكل المفتقرة إلى الهيولى، فالهيولى تفتقر إلى مهيّة الصورة دون شخصيّتها في وجودها وبقائها، وإذ قد علمت أن الصورة شريكة لعلّة فاعلية للهيولى فلا بدّ ههنا من سبب أصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعمّا يتعلّق بها من الجسمانيات، وإلّا لعاد بعض المفاسد، ومن معين هو مهيّة الصورة التي يتحصّل وجودها عن السبب الأصل وتستحفظ تلك المهيّة في عالم الأسطقسات بتعقيب الصور منه وتستبقي الهيولى بالسبب الأصل وبالصورة من حيث هي صورة، فباجتماعهما تحصل العلّة التامة القريبة المستمرّة الوجود والصورة العاقبة شريكة للسبب الأصل في إقامة الهيولى بما يماثل الزايلة في أنها صورة وبما يخالفها من التنوّعات تجعل المادة جوهرًا بالفعل غير الذي كان بالسابقة. (شهث، ٩١، ٩)

علّة التكثُّر

- كل معنى نوعي لا يجوز أن يتكثّر بنفسه وإلّا لم يوجد منه واحد شخصي ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بدّ في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد، والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بدَّ وأن ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود لا في العقل فقط. والمنقسم بأمور متساوية في الحقيقة لا يكون إلّا مادة أو في مادة، فالمتكثّر بالذات هو المادة وعلّة التكثُّر هي حدوث القطع، والقطع لا يحدث إلّا بالجسمية لأنّ الهيولى ما لم يتجسّم لم يقبل عروض القطع، وقد علمت أنّ سبب كل حادث حركة القابل، فإذن القطوع التي يعرض للأجسام بسبب كثرة القواطع، وكثرة القواطع أيضًا منشأها كثرة شيء، وهكذا إلى أن انتهت إلى شيء يتكثّر بذاته والمتكثّر بذاته هي الحركة لما علمت أنّها ليست حقيقتها إلّا التجدّد والانقضاء ولولا الحركة لما تكثّر شيء بالعدد. وأمّا الحركة فوجودها أن يكون ماضيًا ولاحقًا كما أنّ الجسم وجوده أن يكون هناك وههنا فبوجود هذين الأمرين ينقسم المعاني بالعدد. (شهر، ١٢٠، ١٠)

علّة الحاجة إلى المؤثر

- اعلم أنّه ليس من شرط الفعل مطلقًا أن يكون مسبوقًا بالعدم كما زعمه المتكلّمون وذلك لذهابهم إنّ علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان فقط، اللهمّ إلّا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مُندرج تحت إحدى المقولات التسع العرضية أعني مقولة أن يفعل وهو التأثير التجدّدي كتسخين المسخّن ما دام يسخّن وتسويد المسوّد ما دام يسوّد، وأمّا فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقًا فلا يشترط فيه سبق العدم؛ فعلّة الحاجة إلى المؤثّر في مطلق الفعل هي الإمكان، وأمّا الفعل التجدّدي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه أنّه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له، ويصدق فيه أيضًا إنّه لا يفتقر إلّا في الإمكان لأنّ إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدّد كما سيأتي. (سفع(١/ ٣)، ١٩، ٤)

- إنّ علّة الحاجة إلى المؤثّر هي الإمكان في الماهيّة والنقص عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهّمه جمع. (سفع(٣/ ٢)، ٢٩٨، ١٠)

علّة حاجة الممكن إلى العلّة

- اعلم أنّه ليس من شرط الفعل مطلقًا أن يكون مسبوقًا بالعدم كما زعمه المتكلّمون وذلك لذهابهم إنّ علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان فقط، اللهمّ إلّا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مُندرج تحت إحدى المقولات التسع العرضية أعني مقولة أن يفعل وهو التأثير التجدّدي كتسخين المسخّن ما دام يسخّن وتسويد المسوّد ما دام يسوّد، وأمّا فعل

الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقًا فلا يشترط فيه سبق العدم؛ فعلّة الحاجة إلى المؤثّر في مطلق الفعل هي الإمكان، وأمّا الفعل التجدّدي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه أنّه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له، ويصدق فيه أيضًا إنّه لا يفتقر إلّا في الإمكان لأنّ إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدّد كما سيأتي. (سفع(١/ ٣)، ١٨، ٨)

علّة الذات

- إنّ الوجود إنّما يقع على أشياء بتقدُّم أو تأخُّر وكمال ونقص وبعض المعاني، حظُّه من الوجود آكد كالجوهر القائم بنفسه، وبعضها وجوده في درجة الضعف كالجوهر القائم بغيره وكالعَرَض. وكل ما هو علّة الذات فحظُّه من الوجود يجب أن يكون أسبق وآكد من حظِّه المستفيد منه، فما ليس له من الوجود حظٌّ القوام بنفسه فليس يجوز أن ينال غيره منه حظّ القوام بنفسه. (مبع، ٢١، ٧)

علّة الزمان

- علّة الزمان والزمانيات المتجدّدة المتصرّمة على الاستقلال إمّا البارئ ذاته أو بتوسّط أمره الأعلى - المسمّى بـ "الروح الأعظم" -، وهو عالَم ملكوته وإلهيّته. (رسح، ١٠٧، ١٣)

علّة الشيء

- لمّا علمت أنّ الزّمان وما يقترنه أمور تدريجية الأكوان متجدّدة الحصولات، فكل ما يتقدّم على الزمان - سواء كان وجودًا أو عدمًا أو غيرهما - هذا التقدّم - أي الذي بحسبه لا يجامع المتقدّم المتأخّر - يكون زمانًا أو ذا زمان؛ فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة، إلى ما لا نهاية له. وقد ثبت أيضًا - فيما مرّ - أنّ علّة الشيء لا بدّ وأن تكون غير متعلّقة الذات والوجود بذلك الشيء؛ فلا يتقدّم على الزمان إلّا البارئ وإرادته وقدرته وأمره، المعبّر عنها تارة بـ "العلم التفصيلي" له - تعالى - وأخرى بـ "الصفات" عند قوم وأخرى بـ "الملائكة العقلية" عند آخرين، وللناس فيما يعشقون مذاهب. (رسح، ١٠٦، ٨)

علّة صورية

- في العلّة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة: أمّا الصورة فهو الشيء الذي يَحصل الشيء به بالفعل سواءًا كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختصّ باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك وهو المختصّ باسم المادة، وهي على الأول عَرَض، وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر، كما علمت من أنّ الصورة ليست علّة صورية للمادة لأنّها ليست جزء من المادة بل هي علّة فاعلية للمادة، وعلمت أيضًا أنّ للصورة عدّة معان أخر، وقد نبّهناك على أنّ الكل مما اشتركت في معنى وحيثيّة واحدة هي جهة الحصول والفعلية والوجود، كما أنّ معاني العنصر جميعًا

اتّفقت في معنى القوّة والاستعداد والشوق والحاجة. (سفع(١/ ٢)، ٢٤٦، ٧)

- أمّا العلّة الصورية فهي التي تكون جزء من المعلول لكن يجب بها أن يكون المعلول موجودًا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو المختصّ باسم الموضوع أولًا، وهو المختصّ باسم المادة على اصطلاح آخر، فهي على الأول عَرَض كالصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كالنفس التي للحيوان. (شهث، ٢٨٢، ٢١)

علّة صورية بلا واسطة

- أمّا الصورة فكما في المركّبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقوّمة للمادة والمادة علّة قريبة للمركّب فالصورة علّة بالواسطة لكنها علّة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة علّة للمركّب بوجه وعلّة علّة له بوجه، فكل منهما علّة للأخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين، وعلّة للمركّب بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم، فالمادة إذا كانت علّة علّة المركّب فليس من حيث كونها علّة مادية له بل من حيث كونها مادة لصورته، والصورة إذا كانت علّة علّة المركّب فليس من حيث كونها علّة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته. (سفع(٢/ ٢)، ٣١٧، ١٣)

علّة عنصرية

- في العلّة العنصرية وأقسامها: إنّ العنصر لشيء هو الذي له قوّة وجود ذلك الشيء إمّا بوحدانيته أو بشركة غيره؛ والأول إمّا مع تغيّر ما في نفسه أو لا معه، فالثاني كما للّوح بالقياس إلى الكتابة، والأول لا يخلو إمّا أن يكون التغيّر في حاله سواءًا كان بزيادة حال كما للمشعة إلى الصنم والصبي إلى الرجل حيث يتغيّر العنصر فيهما في حال من أحواله بعروض الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك، أو بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود، وإمّا أن يكون مع تَغيُّر في جوهره وذاته إمّا بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنّه ينقص بالنّحت شيء من جوهر، أو بالزيادة كما للمني إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوانية وإن كان مع انسلاخات صورية، وأمّا الثاني فإمّا مع استحالة ما مثل الهلليلج إلى المعجون أولًا مثل الخشب والحجارة إلى البيت ومن هذا الجنس الآحاد للعدد. ثم العنصر إمّا عنصر للكل كالهيولى الأولى وإمّا عنصر لعدّة أمور مثل العصير للخلّ والخمر والدبس، وقد قلنا: من قبل إنّ العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوّة محضة وفاقة صرفة. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٩، ١٠)

علّة غائية

- اعلم أنّ العلّة الغائية إمّا واقعة تحت الكون أو هي أعلى من الكون، فإن كانت واقعة تحت الكون فهي إمّا أن تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلًا للبناء، وإمّا أن تكون

موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان، وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الأول لسائر العلل، وذلك لأنّه ما لم تكن الغاية متصوّرة في نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلًا ولكنّها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل إذا كانت واقعة تحت الكون. (سفع(١/ ٢)، ٢٦٨، ٢)

- اعلم أنّ العلّة الغائيّة - كما مرّ في مباحث العلل - هي العلّة الفاعلية بحقيقتها ومهيّتها لفاعلية الفاعل، فهي بالحقيقة الفاعل الأول أي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل، وهي أيضًا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله، وهما متّحدان بالذات متغائران بالاعتبار، فهناك شيء واحد يُسمّى بالعلّة الغائية والغرض، وكذلك الفائدة المترتّبة على الفعل والغاية المنتهى إليها الفعل متّحدتان ذاتًا متغائرتان بالاعتبار، فالخيرية والتمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتّب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق إليه الفعل غاية، وأفعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعة ويترتّب الأغراض والغايات مترتّبة متسلسلة إلى الغرض الأخير الذي هو مبدأها جميعًا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفتيش. وقد علمت في تلك المباحث أنّ هذه المعاني الأربعة (أعني العلّة الغائية والفائدة والغاية والغرض) كلها في فعل الله (سبحانه) شيء واحد هو ذاته الأحدية، ومرجعها إلى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والإرادة الحقّة لفعل الخير بالذات مطلقًا. (سفع(٣/ ١)، ٣٦٦، ١٣)

- إنّ العلّة الغائية - إن تأمّلت - فهي في الحقيقة عين العلّة الفاعلية دائمًا - لا في هذا الموضع خاصة - فإنّ الجائع إذا أكل ليشبع، فإنّما أكل ليشبع لأنّه تخيّل الشبع، فحاول أن يستكمل له وجود الشبع، فيصير من حدّ التخيُّل إلى حدّ العين. فهو من حيث إنّه شبعان تخيُّلًا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودًا، فالشبعان تخيُّلًا هو العلّة الفاعلية، والشبعان وجودًا هو الغاية. فالأكل صادر من الشبع، ومصدر للشبع، فالشبع هو الذي كان علّة فاعلية للأكل، وعلّة غائية له، ولكن باعتبارين مختلفين، فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل، وباعتبار الوجود العيني غاية. (تفسق(٣)، ٣٠٧، ٤)

- أما (العلّة) الغائية فهي التي لأجلها وجود المعلول كالغَرَض المطلوب من الكوز. (شهث، ٢٨٣، ٨)

علّة غائية لإيجاد الأشياء

- في الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تامًّا وفوق التمام تكون (الإرادة) عين الداعي وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضى له. وذلك العلم عند رؤساء المشّائين صورة زائدة على ذاته وعند شيعة الأقدمين كشيخ الإشراق وإتباعه عين ذاته تعالى. فإرادته تعالى للأشياء أي مريديّته لها عند هذه الطائفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض

عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضيًّا لديه على نظام هو أتمّ النظامات، الممكنة خيرًا وكمالًا. لا على أن تتبعه صور الأشياء؛ إتباع الضوء للمضيء والأسخان للنار تعالى عزّه عن ذلك علوًّا كبيرًا. بل على أنه عالم بكيفيّة نظام الخير الواقع في الوجود مشاهدًا، إيّاها وفيضان الخير والفضل عنه غير مناف لذاته بل أنه مناسب لجنابه ومرضيٌّ عند ذاته وليس أنه يوجد الأشياء ثم يرضى بها بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها. فإذا تحقّق وتبيّن أن إرادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصلح الذي هو تابع لعلمه بذاته، وعلمه بذاته هو بعينه داع له إلى إفادة الخير والجود - لما علمت من القول بأنّ محبته تعالى لذاته تستتبع محبّته للأشياء فكما أن لعلمه مراتب فكذلك لإرادته، ونفس وجود الأشياء الخارجية كما أنها نفس علمه تعالى بها هي أيضًا نفس إرادته تعالى لها بمعنى مراديتها لا بمعنى مريديّته. وتلك الأشياء وإن كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه ولكن ليست هي علّة غائيّة وغرضًا له تعالى في فعله بل ذاته تعالى علّة غائيّة لإيجاد الأشياء وغرض له فيها كما أنه علّة، فاعلية، لها - لما عرفت من الفرق بين ما بالذات وبين ما بالعَرَض. (جوم، ١٣٧، ٢)

علّة غائية وعلّة فاعلة

- إنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لأجله الوجود سواء كان نفس الفاعل أو أعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها أو كانت يصدر عنها أمر لكانت فاعلًا وغاية. فذات الباري علّة فاعليّة من حيث إنه يفيد وجودها ما يوجد عنه. وعلّة غائيّة من حيث إنه أفادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيه الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته. (جوم، ١٤٠، ١٥)

- إنّ العلّة الغائيّة في الكائنات يعني القريبة منها لا الغاية القصوى؛ فإنها في الكل هي ذات الباري جلّ مجده، إذا تأمّلت فيها فهي في الحقيقة عين العلّة الفاعليّة دائمًا. فإنّ الجائع إذا أكل ليشبع؛ فحاول أن يستكمل له وجود الشبع، فيصير من حدّ التخيّل إلى حدّ العين، فهو من حيث إنه شبعان تخيّلًا؛ هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودًا، فالشبعان تخيّلًا هو العلّة الفاعلية والشبعان وجودًا هو العلّة الغائية. فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين: فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل؛ وباعتبار الوجود العيني غاية. وأما في الواجب تعالى فلا مغايرة بينهما أصلًا فإنه - عزّ وجلّ - لما كان ماهيّته إنّيته كان الفاعل والغاية فيه أمرًا، واحدًا بالذات وبالاعتبار جميعًا. (جوم، ١٤١، ١)

- إنّك لو نظرت حقّ النظر إلى العلّة الغائيّة وجدتها في الحقيقة عين العلّة الفاعلية دائمًا إنّما التغاير بحسب الاعتبار، فإنّ الجائع مثلًا إذا أكل ليشبع فإنّما أكل لأنّه تخيّل الشبع فحاول أن يستكمل وجود

الشبع فيصير من حدّ التخيّل إلى حدّ العين، فهو من حيث أنّه شبعان تخيّلًا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودًا، فالشبعان تخيّلًا هو العلّة الفاعلية لما يجعله فاعلًا تامًّا، والشبعان وجودًا هو الغاية المترتّبة على الفعل، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين، فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلّة غائيّة، وباعتبار الوجود العيني غاية، فاعلم أنّ العلّة الغائيّة لا تنفكّ عن الفاعل، والغاية المترتّبة على الفعل أيضًا سترجع إليه بحسب الاستكمال. (سفع(١/٢)، ٢٧٠، ١٦)

- إنّ العلّة الغائية - إن تأمّلت - فهي بالحقيقة هي العلّة الفاعلية دائمًا - لا في هذه المادة خاصة - فإنّ الجائع إذا أكل ليشبع فإنّما أكل لأنّه تخيّل الشبع فحاول أن يستكمل له وجود الشبع فيصير من حدّ التخيّل - وهو وجود ضعيف - إلى حدّ العين - وهو وجود قوي - فهو من حيث أنّه شبعان تخيّلًا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودًا، فالشبعان تخيّلًا هو العلّة الفاعلية، والشبعان وجودًا هو العلّة الغائية فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع، فالشبع هو الذي كان علّة فاعلية للأكل وعلّة غائية له، ولكن باعتبارين: فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلّة غائية، وباعتبار الوجود العيني غاية. (تفسق(٦)، ١٧٥، ١٥)

- إنّك لو نظرت حقّ النظر إلى العلّة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلّة الفاعلية دائمًا إنما التغاير بحسب الاعتبار، فإن الجائع مثلًا إذا أكل ليشبع فائمًا أكل لأنه تخيّل الشبع فحاول أن يستكمل له وجود الشبع فيصير من حدّ التخيّل إلى حدّ الشهود والعين، فهو من حيث أنه شبعان تخيّلًا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودًا، فالشبعان تخيّلًا هو العلّة الفاعلية لما يجعله فاعلًا تامًّا، والشبعان وجودًا هو الغاية المترتّبة على الفعل، فالأكل صادر من الشبع ومصدر الشبع ولكن باعتبارين مختلفين. فعلم أن العلّة الغائية لا ينفكّ عن الفاعل والغاية المترتّبة على الفعل أيضًا يسترجع إليه بحسب الاستكمال، فظهر أنّ تقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح وإلى ما يكون في القابل وإلى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم، فإن القسمين الأخيرين يرجعان إلى القسم الأول. وهو ما يكون في نفس الفاعل، فإن الباني لا يبني، والمحصّل لرضا إنسان بفعله لا يحصّل إلّا لمصلحة تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلًا أو ما يترتّب على الفعل ترتّبًا ذاتيًّا، وكذا تقسيمهم الآخر أنه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي إليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا، إذ لولا أولوية أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم يتصوّر الحركة الإرادية. (شهث، ٢٩٠، ٣)

- كل ما له كمال منتظَر وقد تقدّم على شيء في الوجود بحسب الفاعلية والمبدئية فهو متأخّر عنه في كمال الوجود والتمامية وهذا

مما أُقيم عليه البرهان، وطابَقه الكشف والوجدان، ويؤكّده الاستقصاء في الاستقراء، والاستيفاء في التتبّع من أهل البصيرة والإيقان. فالنبات مثلًا أوّله لبّ وبذر، وآخره بذر ولبّ، والحيوان - بما هو ذو نموّ واغتذاء - أوله نطفة حاصلة عن غذاء، وآخره نطفة حاصلة من أواخر هضوم الغذاء - وبما هو ذو حسّ وتخيّل كلما يحسّ به أو يتخيّله أولًا يصل إليه أخيرًا، فإنّ من أراد الأكل أحضرت في حسّه بسبب وجود الجوع صورة المأكول، وفي خياله صورة الشبع، فحاول أن يستكمل صورة المأكول التي في حسّه بالأكل، وصورة الشبع التي في خياله بإدخاله من حدّ التخيّل إلى حدّ العين، فالشبعان تخيّلًا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودًا، فالشبعان تخيّلًا هو العلّة الفاعلية، والشبعان وجودًا هو العلّة الغائية. (تفسق(٢)، ٢٨٠، ١٤)

- إن الفاعل هو ما يفيد الوجود. والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان نفس الفاعل أو أعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها وكان يصدر منها أمر لكانت فاعلًا وغاية. فذات البارئ علّة فاعلية، من حيث أنه يفيد وجود الأشياء. وعلّة غائية، من حيث أن إفادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيها الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته. (مبع، ١٣٨، ٢١)

علّة فاعلية

- اعلم أنّ العلّة الفاعلية بحسب المشهور على ضربين: أحدهما الفاعل الذي يحتاج في فاعليّته إلى حركة وآلة وقابل - كالكاتب والبنّاء - ومثل هذا الفاعل يقال له في عرف الإلهيين بـ "المُعِد" و"المُحرِّك" وهي العلّة بالعرض وثانيهما الفاعل الذي لا يحتاج إلى حركة وآلة جسمانية وقابل - وهو الفاعل في عرفهم - وإن سئلت الحقّ فليس الفاعل بالحقيقة إلّا ما هو بريء بالكلّية عن جهة الإمكان، وما هو إلّا الواحد الحقّ - كما مرّت الإشارة إليه. فالفاعل بالمعنى الأول لتعلّقه بالمادة الجسمانية وتحرّكه عند تحريكه يلحقه لا محالة كلال وإعياء ودثور وفناء، لأنّ الجسمانيات متناهية الذوات، متناهية القوى والانفعالات، كما أنّها متناهية الامتدادات والاتّصالات، فيصحبها الكلال أولًا ثم الزوال ثانيًا، وقد صرّح بعض الحكماء بأنّ الفاعل الجسماني قابل في الحقيقة لفعله لمباشرته إيّاه، وأمّا القوى الفعّالة المتقدّسة عن شوب الانفعال المادي، المرتفعة عن حضيض العالم السفلي فهي مسلوبة التغيّر عن حالها، ممتنعة التجدّد في فعالها، بريئة الذوات عن لحوق معنى عارض يوجب كلالها وملالها، أو مضادّ مفسد يقتضي فسادها وزوالها. (تفسق(٥)، ١٧٨، ١٣)

- أما (العلّة) الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول، وهي قد تكون بالذات كالفاعل الصانع للكون والطبيب للعلاج، وقد يكون بالعَرَض، أمّا لأنّه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال للكاتب معالج،

فإن المعالج بالذات هو، لكن من حيث أنّه طبيب، وأما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالعَرَض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا. لأنه يبرد بالعَرَض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة، ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلًا للصحة. وكون مزيل الدعامة علّة لسقوط الحائط فإن معطي الصحة مبدأ أجلّ من الطبيب ومبدأ الانحدار والثقل الطبيعي للسقف. (شهث، ٢٨٢، ٢٤)

علّة قابلية

- إنّ النفس المجرّدة لها وجود للبدن ولها وجود لذاتها، والبدن علّة قابلية لوجودها له، لا لوجودها لذاتها، اللهم إلّا بالعرض. فإنّه إذا حدثت مادة بدنية ذات كيفية مزاجية، صالحة لأن يكون آلة للنفس ومملكة لها، أحدث الباري الجواد باستخدام بعض الملائكة المقرَّبين المفارقين عن عالم المواد والقوى بالكلّية، النفس الجزئية التي هي صورة للبدن ومبدأ لأفاعيل أنسيّة وأخلاق وتدابير بشرية مؤيّدة بروح القدس، لأن تلك التدابير لا يتمّ إلّا بجوهر قدسي له تعقّلات كلّية. فالبدن باستعداده يستدعي صورة مادية، وجود المبدأ الواهب الفيّاض أفاض عليه كلمة عقلية ولطيفة ملكوتية فوق ما يستدعيه بلسان استعداده من باب الإستجرار والاستتباع، فيكون البدن علّة قابليّة لجوهر النفس بالعَرَض لا بالذات. (مبع، ٣١٥، ٤)

علّة قريبة

- لك أن تعلم أنّ غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة، وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلًا قريبًا، فإن اتّفق أن يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة أمرًا واحدًا كانت فاعليّته مختلفة بالقرب والبعد، والمباشرة للتحريك وعدمها، والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له بإحدى الجهتين بالذات. وبالأخرى بالعَرَض مثل أن يبني الإنسان بيتًا ليسكن فإنّه من جهة ما هو طالب السكنى علّة لكونه بناء، فالمستكن علّة أولى للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول له من جهة ما هو مستكن، فهو من حيث كونه بناء علّة قريبة، فلا جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صورة في مادة وبالاعتبار الآخر الذي هو به ملاصق صورة وهيأة في البيت. (سفع(١/ ٢)، ٢٦٩، ٥)

- إنّ العلّة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلّا الطبيعة، وهي جوهر يتقوّم به الجسم ويتحصّل به نوعًا وهي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود. (سفع(١/ ٣)، ٦٢، ٢)

علّة قريبة وبعيدة

- إنّ كل واحدة من المادّة والصورة مما يكون علّة قريبة وبعيدة للمركّب منهما باعتبارين، أمّا الصورة فإذا كانت صورة حقيقية مقولة من الجوهر تكون مقوّمة

للمادة بالفعل، والمادة علّة للمركّب فيكون الصورة علّة لعلّة المركّب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركّب علّة صورية له فلا واسطة بينهما، وأمّا المادة فإذا كان المركّب ماهيّة صنفيّة وكانت الصورة هيأة عرضية تكون المادة موضوعًا مقوّمًا لذلك العرض الذي هو علّة صورية للمركّب الصنفي، فكانت المادة علّة علّة المركّب من هذه الجهة على أنّها من حيث كونها جزءًا للمركّب علّة مادية له فلا واسطة بينهما. (سفع(١/ ٢)، ١٢٩، ٨)

علّة مادية

- أمّا العلّة المادّية، فهي التي تكون جزء من المعلول، لكن لا يجب بها أن يكون موجودًا بالفعل، فيكون فيه قوة وجود المعلول أمّا بوحدانيته، أو بشركة غيره. (شهث، ٢٨٢، ٨)

علّة مادية وعلّة صورية

- المبادئ القريبة من الشيء المركّب من جهة مطلق المبدئية هي الهيولى والصورة بما هما جزءاه وإن اختلف تقويم كل منهما للمركّب، وبهذا الاعتبار يقال لهما العلّة المادية لا المادة والعلّة الصورية لا الصورة، لكنه ربما عرض إن كانت المادة والصورة علّة بالواسطة أيضًا، أمّا المادة فكما في المركّبات الصنفية التي كانت الصورة فيها هيئة عَرَضية فيحتاج إلى المحل، فيكون المادة علّة لذات ذلك العَرَض المقوّم لذلك الصنف من حيث هو صنف، فيكون علّة ما للعلّة ومع ذلك فإنّها من حيث كونها جزء من المركّب علّة بلا واسطة. (سفع(٢/ ٢)، ٣١٧، ٧)

علّة معدّة

- إنّ العلل السابقة ليست عللًا بالذات فهي معدّات ومعيّنات. وبالجملة علل بالعرض، فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الإلهيين، وأمّا ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودًا غير التحريك فقد دريت إنّ مثل هذه العلّة تكون معدّة وليست علّة بالذات، فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوّة والفاقة لا يكون علّة لوجود، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى والإيجاد يتوقّف على الوجود، فلو كان الجسم أو صورته علّة لوجود لكان العدم مفيدًا للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء في الإيجاد. بل الحقّ إنّ نسبة الإيجاد إليها لو صحّت فهي تكون لإمداد علوي، وإنّما هي روابط ومصحّحات للوجود. (سفع(١/ ٢)، ٢١٣، ٢٢)

علّة معدّة وعلّة مؤثّرة

- إنّ العلّة قد تكون معدّة وقد تكون مؤثّرة، أمّا العلّة المعدّة فيجوز تقديمها على المعلول إذ هي غير مؤثّرة في المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلّة المؤثّرة، وأمّا المؤثّرة فإنّها يجب مقارنتها للأثر، ومرجع العلّة المعدّة إلى شيء متجدّد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول

شيء منه يمتنع إلّا بعد زوال سابقه. مثال ذلك من الحركات الطبيعية أنّ الجسم الثقيل في سقوطه إلى أسفل لا ينتهي إلى حدّ من حدود المسافة إلّا ويصير ذلك الانتهاء سببًا لاستعداده لأن يتحرّك منه إلى حدّ آخر... والعلّة المعدّة المقرّبة والمبعدة هي المشي، وكذا من أراد أن يمضي إلى الحجّ فإنّ تلك الإرادة الكلّية تكون سببًا أصلًا لحدوث إرادات جزئية مترتّبة تكون كل واحدة منها مقرّبًا إلى الأخرى، فإنّه لا ينتهي إلى حدّ من حدود المسافة إلّا وانتهاؤه إلى ذلك الحدّ وسيلة لأن يحدث قصد آخر جزئي إلى أن يتحرّك من ذلك الحدّ إلى الذي يليه، والمؤثّر في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثّرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلّي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث. (سفع(١/ ٢)، ٣٩٤، ١٧)

علّة مفيضية

- إنّ العلّة المفيضية لا بدّ وأن يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة. لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة، كما بين النار والإحراق والماء والتبريد والشمس والإضاءة، ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد والماء والإحراق والأرض والإشراق تلك الملائمة، فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فإمّا بجهة واحدة أو بجهتين، لا سبيل إلى الأول لأنّ الملائمة هي المشابهة، والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة، وهي الاتّحاد في الحقيقة، إلّا أنّ هذا الاتّحاد إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة وإذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فمرجع المشابهة إلى الاتّحاد في الحقيقة. ثم إنّ الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لا تزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين مختلفتين، والمساوي للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض أنّه واحد هذا خلف، ولا سبيل إلى الثاني وإلّا لم يكن العلّة علّة واحدة حقيقة، وهذا قريب المأخذ مما سبق. (سفع(٣/ ٢)، ٢٣٦، ٤)

علّة مقتضية

- قد علمت أنّ كل علّة مقتضية فهي مع معلولها، لكن كثيرًا ما يقع الاشتباه من إهمال الحيثيّات أو عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعَرَض، فما قيل: إنّ الفاعل قد يتقدّم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلًا، والفاعل أيضًا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج، وقد يكون بالعَرَض إمّا لأنّه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإنّ المعالج بالذات هو من حيث إنّه طبيب، وإمّا لأنّ معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالعَرَض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنّه يبرد بالعرض، وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة، ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلًا

للصحة، وكون مزيل الدعامة علّة لسقوط الحائط، فإنّ معطي الصحة مبدأ أجل من الطبيب، ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف، وكذا الحكم في إحالة النار ما يجاورها تسخينًا، وطرح البذر في الأرض، والفكر في المقدّمات وسائر ما يشبه هذه الأشياء فإنّ هذه ليست عللًا بالحقيقة. (سفع(١/ ٢)، ٢١٢، ١٣)

علّة ومعلول

- في العلّة والمعلول الوجود ينقسم إلى علّة ومعلول، فالعلّة هي الموجود الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر وينعدم بعدمه، فهي ما يجب بوجودها وجود ويمتنع بعدمها ذلك الوجود، والمعلول ما يجب وجوده بوجود شيء آخر ويمتنع ذلك الوجود بعدمه أو عدم شيء منه. ولا يلزم توارد العلل المستقلّة على معلول شخصي في انعدام وجود الشيء بعدمات أجزاء علّته، ولا حاجة فيه إلى تمحّلات ذكروها إذ العلّة هناك أمر واحد هو عدم العلّة التامة بما هي علّة تامة. وقد يقال: العلّة بإزاء ما له مدخل في وجود الشيء فيمتنع بعدمه وإن لم يجب بوجوده وهي بهذا المعنى أربع: "فاعل" و"غاية" وهما علّتان للوجود و"مادة" و"صورة" وهما علّتان للماهيّة أي بحسب القوام، فالفاعل ما به وجود الشيء كالنجّار للسرير، والغاية ما لأجلها وجود الشيء كحاجة الاستواء عليه وهي علّة فاعلية لفاعلية الفاعل بماهيّتها ومعلولة له في الوجود، فهي غاية بوجه وعلّة غائية بوجه، وكما أنّ العلّة الغائية ما هي متمثّلة عند الفاعل لا الواقعة عينًا فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع إلى الفاعل، فالنجّار للسرير لأجل الجلوس أو الباني للبيت ليسكن غيره أو الماشي لحاجة مؤمن أو لرضاه فلأنّ كلهم إنّما فعلوا أفاعيلهم لأمر يرجع أخيرًا إلى نفوسهم. والعلّة المادية هي التي عنها الشيء كالخشب للسرير فهي التي معها يكون الشيء بالقوّة والصورة هي التي يلزم منها وجود الشيء فمعها يكون الشيء بالفعل كصورة السرير. وليعلم أنّ المادة بالقياس إلى المركّب علّة مادّية وبالقياس إلى ما ليس جزئه "عنصر" أو "موضوع" وكذا الصورة علّة صورية للمركّب وصورة للمادة وإقامتها للمادة ليس على نحو إقامتها للمركّب لأنّها مفيدة الوجود لمعلولها في الأول إفادة لا بالاستقلال بل هي مع شريك يوجدها أولًا، فيقيم بها الآخر فيكون واسطة في التقوّم وشريكًا، وفي الثاني ليست مفيدة للوجود بل إنّما يفيد الوجود شيء آخر ولكن لها دخل في التقوّم، فالصورة مبدأ فاعلي لشيء ومبدأ صوري لشيء آخر، فالعلل لا يزيد عددها على أربعة. (شهر، ٦٨، ٦)

علّتان بالذات لشيئيّة المعلول

- إنّ المادة والصورة علّتان بالذات لشيئية المعلول والفاعل والغاية علّتان لوجوده. ولا خلاف لأحد في أن كل مركّب له مادة وصورة وفاعل، وأما أن لكل معلول غاية

ففيه شكّ. فإن من المعلول ما هو عَبَث لا غاية فيه ومنه ما هو اتّفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجّح، ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية، فلا يكون له بالحقيقة غاية، كما أنّه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطًا فلا ابتداء عليها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية. (شهث، ٢٨٣، ١٠)

علّتان لوجود المعلول

- إنّ المادة والصورة علّتان بالذات لشيئية المعلول والفاعل والغاية علّتان لوجوده. ولا خلاف لأحد في أن كل مركّب له مادة وصورة وفاعل، وأما أن لكل معلول غاية ففيه شكّ. فإن من المعلول ما هو عَبَث لا غاية فيه ومنه ما هو اتّفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجّح، ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية، فلا يكون له بالحقيقة غاية، كما أنّه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطًا فلا ابتداء عليها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية. (شهث، ٢٨٣، ١٠)

علل بالعَرَض

- إنّ العلل السابقة ليست عللًا بالذات فهي معدّات ومعيّنات. وبالجملة علل بالعرض، فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الإلهيين، وأمّا ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودًا غير التحريك فقد دريت إنّ مثل هذه العلّة تكون معدّة وليست علّة بالذات، فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوّة والفاقة لا يكون علّة لوجود، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى والإيجاد يتوقّف على الوجود، فلو كان الجسم أو صورته علّة لوجود لكان العدم مفيدًا للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء في الإيجاد. بل الحقّ إنّ نسبة الإيجاد إليها لو صحّت فهي تكون لإمداد علوي، وإنّما هي روابط ومصحّحات للوجود. (سفع(١/ ٢)، ٢١٣، ٢٠)

- قد بُرهن على أنّ جسمًا من الأجسام لا يكون علّة لجسم آخر؛ إذ العلّة يجب أن تكون متقدّمة على معلولها بالذّات والحقيقة، لا بالزمان والحركة. فالنار - مثلًا - علّة تسخين عنصر الماء، لا لأنّها تفيده السخونة، بل بأن تبطل البرودة التي كانت مانعة من حصول السخونة فيه من جهة المبدأ الفيّاض؛ ثم حدوث السخونة وانقلاب الماء إلى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها. وأمّا السوابق الزمانية وكل ما هو من باب الحركات والمتحرّكات، فهي معدّات وعلل بالعَرَض؛ والعلّة ما له تقدّم بالذّات والحقيقة، كما مرّ. فكيف يكون نار علّة لوجود نار، ولا نار أفضل وأحقُّ بالتقدّم بالعلّيّة من نار أخرى؟ . (رسح، ٤٠، ٥)

علل سابقة

- إنّ العلل السابقة ليست عللًا بالذات فهي معدّات ومعيّنات. وبالجملة علل بالعرض، فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الإلهيين، وأمّا ما يطلق عليه

الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودًا غير التحريك فقد دريت إنّ مثل هذه العلّة تكون معدّة وليست علّة بالذات، فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوّة والقاقة لا يكون علّة لوجود، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى والإيجاد يتوقّف على الوجود، فلو كان الجسم أو صورته علّة لوجود لكان العدم مفيدًا للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء في الإيجاد. بل الحقّ إنّ نسبة الإيجاد إليها لو صحّت فهي تكون لإمداد علوي، وإنّما هي روابط ومصحّحات للوجود. (سفع(١/ ٢)، ٢١٣، ١٩)

علل ماديّة وصوريّة وفاعليّة وغائيّة

- وهي (العلل) أربعة أقسام: مادية وصورية وفاعلية وغائية، لأن العلّة إما أن يكون جزء للشيء أولًا، والجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل، وهي الصورة، وإلى ما به يكون الشيء بالقوّة وهي المادة، والتي ليست بجزء أمّا ما يكون إليه الشيء وهي الغاية، أو ما يكون منه الشيء وهو الفاعل، وقد يخصّ الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويُسمّى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر، والمادة أيضًا تختلف باعتبار علّيتها إلى ما إليه لأجله كالنوع العنصري، وإلى ما فيها كالهيئات، فربما يجمع الجميع في اسم العلّة الماديّة لاشتراكها في معنى القوّة والاستعداد، فتكون العلل أربعًا وربما يفصل فيكون خمسًا. (شهث، ٢٨١، ٩)

علم

- إنّ العِلْم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه، ومفهوم المعلوم متّحد مع العلم ذاتًا ووجودًا في الذهن ومن تلك المقولة بالعَرَض، كما أنّ زيدًا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث أنّه أب وابن من مقولة المضاف. (سفع(١/ ١)، ٣٢٥، ٢٠)
- يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنّيتها عين ماهيّتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركّبة من أجناس وفصول وهي أمور كلّية، وكل وجود متشخّص بذاته، وتعريفه بالرسم التام أيضًا ممتنع كيف ولا شيء أعرف من العلم لأنّه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءًا من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذّر أن يعرّف بما هو أجلى وأظهر، ولأنّ كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم، نعم قد يحتاج بعض الأمور الجليّة إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبّه بها الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه ويلخّص معناه ويزيده كشفًا ووضوحًا كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء. (سفع(١/ ٣)، ٢٧٨، ١١)
- إنّ العلم عبارة عن الوجود المجرّد عن المادة الوضعية. (سفع(١/ ٣)، ٢٩٢، ٧)
- إنّ الإدراك والعلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات التعقّل والتخيُّل والإحساس، فإذا دلّت ماهيّته في بعض الأفراد على كونه أمرًا غير مضاف قد

عرضت له الإضافة علم قطعًا إنّه ليس من مقولة المضاف أينما كان. (سفع(١/ ٣)، ٢٩٣، ١٢)

- العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجرّدة لأمر حتى يكون إذا تصوّرنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرّد عن المادة، والوجود مما لا يمكن تصوّره بالكنه إلّا بنفس هويّته الموجودة لا بمثال ذهني له، فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشكّ حينئذٍ في كونه عالمًا بذاته، وعالمًا بما حضر عند ذاته ولا يحتاج حينئذٍ إلى برهان. (سفع(١/ ٣)، ٢٩٤، ١١)

- العلم ليس أمرًا سلبيًّا كالتجرّد عن المادة ولا إضافيًّا بل وجودًا، ولا كل وجود بل وجودًا بالفعل لا بالقوّة، ولا كلّ وجود بالفعل بل وجودًا خالصًا غير مشوب بالعدم، وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علمًا. (سفع(١/ ٣)، ٢٩٧، ٤)

- إنّ العلم هو كل وجود صوري مجرّد عن المادة، ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أنّ العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرّد الإضافة صفة كمالية لشيء. (سفع(١/ ٣)، ٣٤٥، ١٠)

- إنّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرّد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإنْ كان لغيره كان علمًا لغيره وإن لم يكن لغيره كان علمًا لنفسه، وهذه الإضافة كإضافة الوجود، فالوجود في نفسه قد يكون وجودًا لنفسه وقد يكون وجودًا لغيره، والثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها، والأول وجود الجواهر فإنّ وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها، لكن النسبة بين الوجود والماهيّة مجازية إذ لا تغاير بينهما إلّا بحسب التحليل. (سفع(١/ ٣)، ٣٥٤، ٦)

- العلم عندنا كمّا مرّ مرارًا نفس الوجود الغير المادي، والوجود ليس في نفسه طبيعة كلّية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخّصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف، بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلّي ذاتي. (سفع(١/ ٣)، ٣٨٢، ٨)

- إنّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهيّة، ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه، وينقسم إلى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هويّاتها، وإلى ما هو عَرَض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن، وعندنا هو إنّ العلم العَرَضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس، وقد مرّ إنّ التعقُّل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتّحاد النفس بها، وكذا التخيُّل عبارة عن حضور الصور المقداريّة

على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها، بل على نعت المثول لديها مع اتّحاد النفس بها من جهة قوّتها الخيالية. (سفع(١/ ٣)، ٣٨٢، ١٤)

- لمّا كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري، والوجود على ثلاثة أقسام. تام ومكتف وناقص. الأول التام وهو عالم العقول المحضة، وهي الصور المفارقة عن الأبعاد والأجرام والمواد. والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية، وهي الصور المثالية والأشباح المجرّدة. والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد المتعلّقة بها وهي الصور الحسّية، وأمّا نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجدّدة فهي لاستغراقها في الأعدام والإمكانات والظلمات لا يستأهل للمعلومية ولوقوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة. (سفع(١/ ٣)، ٥٠٠، ٩)

- إنّه قد ثبت أنّ للأشياء وجودًا في الخارج ووجودًا في القوّة المدركة، ومرادنا من الخارج ههنا عالم الأجسام المادية ذوات الجهات الوضعية. والحكماء لما حاولوا إثبات أنّ للأشياء الخارجية نحوًا آخر من الوجود، وربما يقال له الوجود الذهني، قالوا - بعدما أحالوا اتّصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتي - : أنّا نحكم كثيرًا ما على أشياء معدومة في الخارج بأحكام وجودية وثبوت الشيء للشيء متوقّف 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 الإضافات التي تقع بسببه بين العالِم والمعلوم. (سفع(٣/ ١)، ١٤٩، ١٤)

- إنّ العلم - كالوجود - يطلق تارة على الأمر الحقيقي، وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري أعني العالمية، وهو الذي يشتقّ منه العالم والمعلوم وسائر تصاريفه إذ العلم ضرب من الوجود ولو سئلت عن الحقّ، فالعلم والوجود شيء واحد، لكن الوجود إذا ضعف بحيث يتشابك 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 صورة حضورية في نفسها - فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الإدراكية، إذ حضور شيء عند شيء متفرّع على حضوره في نفسه، فليس لهذه الأجسام وأحوالها وجود علمي، ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا لموضوعاتها اسم العالم مع أنّه يطلق عليها اسم الوجود لأنّ اسم الوجود أعمّ تناولًا للأشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال كالقدرة والإرادة والعشق ونظائرها وإن كانت كلها من أحوال الوجود والموجود بما هو موجود، وذلك لأنّ في مفهوم كل منها زيادة إضافية على مفهوم الوجود. مثلًا:

العلم عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقلّ الوجود لا كوجود الصور والأعراض للهيولى كيف؟ ولو كان الشيء علمًا ومعلومًا لأنّه موجود في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلومًا لكل أحد وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم. (سفع(٣/ ١)، ١٥٠، ٣)

- إنّه قد مرّ أنّ العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فهاهنا نقول: كما أنّ العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنّا علمًا عقليًّا وذلك العلم لا محالة أمر كلّي - وإن تخصّصت بألف تخصّص - فكذلك قد يكون أمرًا عينيًّا وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتها اللازمة، فإنّا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها لا بصورة زائدة عليها، فإنّ كل إنسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا الإدراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلّية وإن كانت مجموع كلّيات، جملتها تختصّ بذات واحدة إذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوّره عن احتمال الصدق على كثيرين، وأيضًا كل مفهوم كلّي وصورة ذهنية - ولو كان أمرًا قائمًا بذاتها - فنحن نشير إليه بـ "هو" ونشير إلى ذاتنا بـ "أنا" فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويّتنا الشخصية. (سفع(٣/ ١)، ١٥٥، ٢١)

- إنّ كون العلم إضافة محضة غير صحيح سواء سمّيت إشراقية أم لا إذ من العلم ما يكون مطابقًا للواقع، ومنه غير مطابق له فيُسمّى بالجهل، وأيضًا من العلم ما هو تصوّر ومنه ما هو تصديق، والإضافة لا يمكن تقسيمها إلى هذه الأقسام. وقوله (الطوسي): "وتقسيمهم العلم في أوائل المنطق إلى التصوّر والتصديق إنّما هو في العلوم التي هي غير علم المجرّدات بذواتها، وغير العلم بالأشياء التي يكفي في العلم بها مجرّد الإضافة الحضورية" غير مستقيم لأنّ مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة، لا يمكن أن يكون بعض أفراده إضافة وبعضها صورة إذ كل مورد قسمة ليس انقسامه إلى الأفراد إلّا بقيود متخالفة تضمّ إليه ويحصل منه مع كل ضميمة قسم واحد فالمورد مشترك بين الأقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لأمر بين الإضافة وغيرها، لأنّها غير مستقلّة المعنى. وهذا ممّا يظهر بأدنى تأمّل. (سفع(٣/ ١)، ٢٥٧، ٦)

- لفظ "العلْم" أيضًا ممّا وقع التصريف فيه على ما كان بإزائه، فإنّه كان مطلقًا على معنى العلم بالله وبآياته وبأفعاله في عباده وخلْقه، فكان مرادفًا للإيمان والحكمة. وقد تصرّفوا فيه أيضًا بالتخصيص حتى اشتهر في الأكثر بصنعة المناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية والكلامية، فيقال: هو العالِم على الحقيقة. (تفسق(١)، ٢٦١، ١٣)

- إنّ أجلّ العلوم رتبة وأعلاها منزلة وأرفعها درجة وأعظمها ثمرة العلم بذات الله الجليلة وصفاته العالية وأسمائه الحسنى، لأنّ العلم تابع للمعلوم، والمعلوم إذا كان

أشرف الموجودات فالعلم بذلك أشرف العلوم، وليس في المعلومات - موجودًا كان أو معدومًا - أشرف وأعلى من ذات الله القديمة وصفاته وأسمائه فيجب أن يكون العلم بها أشرف العلوم - وهذا ممّا لا شبهة فيه. (تفسق(٢)، ٥٥، ١٧)

- إنّ العلم إمّا ديني أو غير ديني ولا شكّ إنّ الديني أشرف؛ والعلم الديني إمّا علم بالأصول أو بالفروع؛ والأول أشرف إذ ما عداه يخدمه ويتوقّف صحّته على علم الأصول؛ لأنّ المفسّر يبحث عن معاني كلام الله المجيد، وذلك فرع على وجود الصانع واختياره وعلمه وقدرته وكلامه، وأمّا المحدّث فإنّه إنّما يبحث عن كلام الرسول صلى الله عليه وآله، وكل ذلك فرع على العلم بوجود الرسول، والعلم بكيفية نبوّته ورسالته وصدقه؛ والفقيه إنّما يبحث عن أحكام الله تعالى، وذلك فرع على التوحيد والنبوّة؛ فثبت إنّ هذه العلوم كلّها مفتقرة إلى العلم بالأصول، وظاهر إنّ علم الأصول غني عنها. وإن سألت الحقّ فجميع العلوم مفتقرة إلى العلم الكلّي الإلهي، وهو غير مفتقر إليها، فهو علم حرّ مخدوم الكل، وسائر العلوم عبيده وخدمه، لأنّ موضوعات العلوم تكون مسلّمة فيها على سبيل الوضع، وإنّما يقام البرهان على وجودها ووجود مبادئها في العلم الأعلى. (تفسق(٢)، ٥٥، ٢١)

- اعلم إنّ العلم عبارة عن صورة الشيء المجرّدة عن مادّته، وكل صورة مجرّدة عن المواد فهي موجودة بوجود عقلي، وكل موجود عقلي فهو إمّا معقول لذاته - فيكون عاقلًا وعقلًا لذاته - فلا يصحبه شرّ وآفة وعدم وزوال؛ لأنّ الشرور والآفات والأعدام من لوازم المواد والأجسام والجسمانيات، فيكون كمالًا لذاته وسعادة لنفسه لا يوجد مثل تلك السعادة فيما لم يكن صورته مجرّدًا عن المادة وعلائقها. وإمّا أن يكون معقولًا لغيره بأن يكون وجوده العقلي حاصلًا لذلك الغير، فيكون ذلك الغير من الموجودات المجرّدة عن المواد، لاستحالة أن يكون الصورة المجرّدة حاصلة لما ليس بمجرّد، إذ كل صورة مادية يصحبه مقدار خاص ووضع خاص وشكل خاص وهيئات جسمانية مانعة عن احتمال كونها معقولًا كليًا صادقًا على كثيرين. (تفسق(٢)، ٣٣٠، ١٣)

- العلْم: وقد كان مطلَقًا على العلم بالله وبآياته وأفعاله في عباده وخلْقه، وقد تصرّفوا فيه بالتخصيص حتى حوّلوه وشهّروه في الأكثر لمن يشتغل بالمناظرة مع الخصوم في المسائل الخلافية وغيرها، فيعدّ من فحول العلماء، فيقال "هو العالِم بالحقيقة وهو الفحل فيه" مع عَريه عن العلوم الحقيقية كلها وجهله بحقائق علم القرآن وأسرار الآيات وتأويل الأحاديث، وصار ذلك شيئًا مهلِكًا لخلق كثير من الطلبة. (تفسق(٢)، ٣٥١، ٩)

- إنّ العلم هو صورة حاضرة من المعلوم عند من له صلاحية العالِمية، والمعلوم إمّا معلوم بالقوّة - وذلك إذا كان صورة مغشوشة بغواشٍ مادية ولواحق جسمانية -

وإمّا معلوم بالفعل - وذلك إذا كان صورة مجرّدة قائمة بذاتها. (تفسق(٥)، ٩٠، ٤)

- "العلم" يطلق على معان بعضها من باب الكيف، وبعضها من باب الإضافة وبعضها من مقولة المعلوم. أمّا الأول: فهو حالة بها يتميّز الأشياء عند العقل. وأمّا الثاني: فهو النسبة التي بين العالم والمعلوم يعبّر عنه في لغة الفرس بـ "دانستن" وقيل: العالِميّة عبارة عن اتّحاد الشيء مع مفهوم هذا المشتقّ، أي "العالم" ومفهومه كسائر المشتقّات أمر بسيط يعبّر عنه في الفارسية بـ "دانا" والذات والنسبة خارجتان عن مفهوم المشتقّ. وأمّا الثالث: فهو الصورة الموجودة للشيء المجرّد عن المادة تجريدًا تامًّا أو ناقصًا. (تفسق(٥)، ١٤٠، ٥)

- العلم: إمّا تصديق، وهو الاعتقاد الراجح؛ سواء بلغ حدّ الجزم - فإن طابق الواقع فيقين، وإلّا فجهل مركّب -، أو لا - فظنٌّ صادق أو كاذب. وإمّا غيره، فتصوّر. وقد يطلق على المعنى الشامل لهما، فيرادف العلم. وكل منهما فطري، وحدسي، ومكتسب يمكن تحصيله من الأوّلين إن لم يحصل بإشراق من القوة القدسيّة. والكاسب من التصوّر حدّ ورسم، وكل منهما تامّ وناقص. ومن التصديق قياس واستقراء وتمثيل، تعمّها الحجّة. فلا سبيل إلى إدراك غير حاصل إلّا من حاصل، ولكن مع التفطّن للجهة التي صار لأجلها مؤدّيًا إلى المطلوب. (تنم، ٦، ٣)

- اعلم أنّ العلم عبارة عن حضور صور الأشياء عند العقل، ونسبته إلى المعلوم كنسبة الوجود إلى الماهيّة، ووجود الشيء وماهيّته متّحدان ذاتًا متغايران اعتبارًا، وكذا العلم والمعلوم به أمر واحد بالذات متغاير بالاعتبار. وكما أن الوجود موجود بنفسه والماهيّة موجودة به؛ كذلك العلم معلوم بنفسه منكشف بذاته وغيره من المعلومات معلوم به. (رسو، ٤٣، ٣)

- العلم هو تلك الصورة الحاصلة، وله لازمان قد يطلق لفظ العلم على كل منهما أيضًا - كما أُطلق على الصورة - بالاشتراك الصناعي: أحدهما: انفعال النفس. والثاني: إضافته إلى المعلوم. (رسو، ٤٥، ٤)

- لا يخفى أن انقسام العلم إلى قسمَيه - أعني التصوّر والتصديق - انقسام معنى جنسي إلى نوعين متقابلين، وأن لكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية ولا صناعية؛ بل إنهما كيفيّتان بسيطتان موجودتان في النفس، وهما من الكيفيّات النفسانية التي نحو وجودها في نفس الأمر هو كونها حالة نفسانية؛ كالقدرة والإرادة والشهوة والغضب والحزن والخوف وأشباهها. ولو سألت الحقّ فهما نحوان من الوجود الذهني؛ يوجد بهما معلومات في الذهن. وأما مفهوماهما فهما من قبيل المعلومات التي هي من المعقولات الثانية التي يبحث عنها المنطقيّون في صناعتهم، لا من قبيل العلوم؛ وإلّا لم يمكن تعريفُهما. (رسو، ٤٦، ١٢)

- الحقّ أن يقال في تقسيم العلم إلى التصوّر

والتصديق كما يُستفاد من كلام المحقِّقين: إنَّ حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم: إما تصوّر ليس بحكم، وإما تصوّر هو بعينه حكم أو مستلزم للحكم بمعنى آخر، والتصوّر الثاني يسمَّى باسم "التصديق"، والأول لا يسمَّى باسم غير "التصوّر". (رسو، ٥٠، ٥)

- إنّ العلم بجميع أقسامه يكون تصوّرًا، ويمتاز بعض أفراده عن بعض بأمر يصير به تصديقًا. والتصديق أيضًا باعتبار أنه حصول في الذهن تصوّر، وباعتبار أن له حصولًا في الذهن متصوَّر، وباعتبار أنه حصول شيء لشيء مطابقًا لما في الواقع تصديق. فعلى هذا جاز أن يقسَّم العلم بأنه إما تصوّر ساذج وإما تصوّر معه تصديق؛ كما في الإشارات (ابن سينا). وجاز أن يقسَّم بأن العلم إما تصوّر وإما تصديق؛ كما في الموجز الكبير، فبعض العلوم يكون تصوّرًا؛ وهو ما يحصل في الذهن، مفردًا كان أو مركّبًا، تقييديًّا أو غيره، وبعضها يكون تصديقًا؛ وهو الاعتراف بحصول شيء لشيء، وإن كان الاعتراف من جهة كونه حصولًا في الذهن تصوّرًا أيضًا. فلا محذور في شيء من التقسيمَين. (رسو، ٦٢، ٤)

- العلمُ يحصل بوجهين: أحدهما تصديق. والآخر تصوّر. والتصوّر أن يحدث مثلًا معنى اللفظ في النفس، وهو غير أن يجتمع في النفس منه معنى قضية تقبلها النفس، بل أن يجتمع في النفس منه معنى قضية لم تخل من أن تكون مشكوكًا فيها أو مُقرًّا أو منكَرًا وفي الوجوه الثلاثة يكون التصوّر قد حدث، وهو وجود المعنى في النفس، أما الشكُّ والإنكار فلا تصديق به معه. وأما الإقرار - وهو التصديق - فهو معنى غير أن يحصل في النفس معنى القضية؛ بل شيء آخر يقترن به، وهو صورة الإذعان له، وهو أنَّ المعنى الحاصل في النفس مطابق لما عليه الأمر في نفس الوجود، فلا يكون معنى القضية المقبولة من جهة ما تُصوِّرت في النفس معنى قضية مقبولة؛ بل ذلك حادث آخر في النفس. (رسو، ٦٣، ٢)

- إنّ العلم إنّما يتحقّق بحصول شيء لشيء - إمّا بذاته، أو بصورة ذاته حصولًا حقيقيًّا أو حكميًّا، وهو ينحصر في حصول الشيء لنفسه أو لعلّته، ولا يتصوّر شيء منها في الواجب بالنسبة إلى الممكنات. (مبع، ٣٤، ٢٢)

- قد يطلق العلم على المعلوم بالذات الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرك حضورًا حقيقيًّا أو حكميًّا. فالعلم والمعلوم على هذا الإطلاق متّحدان ذاتًا مختلفان اعتبارًا، إذ لم يكن وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه الذي هو حيثيّة معلوميّة، وإن كان العلم والمعلوم من حيث هو معلوم واحدًا على أي تقدير. وهذا ما راموه بقولهم: إن وجود المعقول بعينه معقوليته ووجوده لعاقله، ووجود المحسوس بعينه محسوسيته ووجوده للجوهر الحاس. وقد يطلق العلم على نفس حصول شيء عند القوة المدركة أو

ارتسامه فيها، وهو المعنى الإضافي الانتزاعي الذي يشتقّ منه العالِم والمعلوم وأمثالهما. (مبع، ٧٧، ٢١)

- العلم عبارة عن امتياز الشيء عن غيره بوجه. (مبع، ٧٨، ٢٤)

- العلم علمان: علم الطب الذي هو علم الأبدان والغرض منه حفظ صحّة هذا الروح الجسماني بتأييد علماء الأبدان. وعلم الإلهيات الذي هو علم الأديان من معرفة الحق الأول ورسله واليوم الآخر الذي هو مفارقة النفس عن البدن، وموضوعها النفس. وهذه المعرفة إنّما حصلت على التمام للأنبياء المؤيَّدين بالوحي والإلهام، ثم لغيرهم من الأولياء والربانيين من العلماء وجميعهم من علماء الآخرة المأخوذة علومهم من ملائكة الله تعالى. (مبع، ٢٥٢، ٩)

- العلم هو حصول ماهيّة شيء لأمر مستقلّ في الوجود بنفسه أو بصورته حصولًا حقيقيًّا أو حكميًّا، فالعلم على ثلاثة أقسام: الأول: حصول شيء بنفس هويّته العينيّة لأمر مستقلّ الوجود حصولًا حقيقيًّا، وذلك كعلم الشيء بنفس هويّة معلوله العينيّة، فإنّ وجود المعلول هو بعينه وجوده للعلّة الفاعلية الحقيقية. والثاني: حصول شيء بهويّته لأمر مستقلّ الوجود حصولًا حكميًّا، كعلم الذات المجرّدة بذاته، وكل من هذين النحوين علم حضوري، بمعنى أن وجود المعلوم في نفسه هو عبارة عن معقوليّته ووجوده للجوهر العاقل، وبهذا الاعتبار قيل: العلم حضور شيء لمجرّد أو عدم غيبة شيء عن مجرّد، واعتراض بعض الإشراقيين على المعنى الثاني، بأن ماهيّة العلم على هذا التعريف يكون أمرًا سلبيًّا، مدفوع بأن ظاهر هذا اللفظ وإن كان سلبيًّا غير محصّل، لكن المقصود منه تحصيل أمر وإثباته، والأولى أن يكتفي بالتعريف الأول، ويدعى أن حضور شيء لشيء لا يستدعي المغايرة، فإنّ معنى الحاضر لا يقتضي إلّا أمرًا يكون الحضور له أو عنده، وأمّا أنّ ذلك الأمر الذي يقع الحضور له غير هذا الأمر الحاضر، فليس بواجب البتّة، إذ لا برهان يدلّ على المغايرة بين الحاضر وما حضر له، وذكر الشيخ أبو علي في مواضع من كتبه أنّ كون الشيء عاقلًا وكونه معقولًا لا يقتضي اثنينية في الذات، ولا اثنينية في الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد، لكن في الاعتبار تقديم وتأخير، وإنّما سمّينا حصول المجرّد لذاته حصولًا حكميًّا نظرًا إلى ظاهر اللفظ، وإلّا فهو في باب الحصول أشدّ من حصول الشيء لغيره. الثالث: حصول شيء بصورته لا بنفس هويّته العينيّة لأمر مستقلّ الوجود حصولًا حقيقيًّا، كعلم النفوس الإنسانية بما يحصل في ذواتها أو آلاتها من صور الموجودات الخارجية أو الصور التي اخترعها، بل نقول: حقيقة العلم نفس الحصول والوجود مطلقًا، فكل ما هو موجود أي نحو من الأنحاء فهو معلوم لما هو موجود له، وأمّا كون القائم بالغير غير معلوم لذاته، فذلك

لأنّ وجود ذاته ليس له، بل لموضوعه، ولو كان وجود الأمر الحال بالغير لنفس ذلك الحال لكان معلومًا له، وأمّا أنّ الهيولى غير عالمة بالصور المحسوسة القائمة، فلأنّ الهيولى ليس لها وجود بالاستقلال، لأنّ وجودها قوّة وجود الصور التي مصوّرة بها، وكذلك كل واحد من الموجودات المتباينة الأوضاع والموضوعات والمحال، غير عالم بالأخرى لعدم وجودها له، وليس مجرّد وجود الشيء كافيًا لصيرورته معلومًا، وإلّا لكان كل من له صلاحية العالمية عالمًا بجميع الموجودات، وليس كذلك، فلا بدّ في حصول العلم من أحد الأمرين، أمّا الاتحاد وأمّا العلاقة الوجودية الذاتية، والعلاقة الذاتية، منحصرة في العلّية، فكل موجود مستقلّ الوجود قائم الذات فهو عالم بذاته، لاتّحاد ذاته بذاته، وكل موجود كذلك، فهو عالم بمعلولاته، فالمعلولات إن كانت معلوليتها بحسب وجودها الأصلي العيني، فيكون العلم بها علمًا حضوريًا، وإن كانت معلوليتها بحسب وجودها الذهني الظلّي، فيكون العلم بها علمًا حصوليًّا، وبالحقيقة المعلوم بالذات في العلم الحصولي الصوري نفس الصور الحاصلة، وما خرج عن التصوّر من وجود الأمر المطابق لها فهو معلوم بالعرض وبالمجاز، لأنّ العلاقة الوجودية غير حاصلة بين هذا الالم وبينها. (مفغ، ١٠٨، ٧)

- إنّ العلم وهو الصورة الحاضرة لحقائق الأشياء عند الجوهر العاقل على قسمين، أحدهما شرعي، والآخر عقلي، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند ماهرها. (مفغ، ١٤٣، ٢)

علم ارتسامي

- لمّا علمت أن العلم الارتسامي إنّما يكون بحصول صورة من ماهيّة الشيء في الذهن، فلا بدّ من وحدة الماهيّة وانحفاظها وتعدّد الوجود. وهذا إنّما يتصوّر إذا كانت تلك الماهية غير الوجود. (مبع، ١٠٢، ٢٤)

- إنّا إذا علمنا شيئًا، إن لم يحصل منه فينا أثر، فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد. فما كُنّا أدركناه. وإن حصل فينا شيء فلا بدّ من مطابقته لذلك المُدْرَك فيكون صورة. ثم أجاب عنه بأن ذلك إنّما يصحّ في العلم الارتسامي. وأما العلم الحضوري الشهودي فإذا حصل فينا فلا بدّ من حصول شيء للمُدْرَك مما لم يكن حاصلًا له قبل ذلك، وهو الإضافة الإشراقية فقط، من غير افتقار إلى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصوريّة. وتقسيم العلم في أوائل المنطق إلى التصوّر والتصديق، إنّما هو في العلوم التي هي غير علم المجرّدات بذواتها وغير العلم بالأشياء التي يكفي في العلم بها مجرّد الإشراق الحضوري. فإنّها ليست من المدركات التصوّرية والتصديقية. (مبع، ١١٠، ٢٢)

علم إشراقي حضوري

- مما يؤكّد أنّ لنا علومًا لا نحتاج فيها إلى صورة أخرى غير حضور ذات المُدْرَك ما قيل من أنا نتألّم بتفرّق اتّصال وقع في عضو من أعضاءنا ونشعر به، وليس ذلك بأن تفرّق الاتّصال يحصل له صورة أخرى في ذلك العضو أو في غيره، بل المدرك نفس تفرّق الاتّصال والألم المحسوس بذاته لا بصورة تحصل منه. فيدلّ على أنّ من الأشياء المدركة ما يكفي في إدراكه مجرّد حضور ذاته للنفس أو لأمر له تعلّق حضوري خاص بالنفس. ومن الشواهد الدالّة على ما ذكرنا - أعني ثبوت العلم الحضوري - أنّ صورة ما قد تحصل في آلة إدراكية والنفس لا تشعر بها كما إذا استغرقت في فكرة أو فيما يؤدّيه حاسّة أخرى. فلا بدّ من التفات النفس إلى تلك الصورة، فالإدراك ليس إلّا بالتفات النفس إلى ما تشاهده، والمشاهدة ليست بصورة كلّية، بل صورة جزئية. فلا بدّ وأن يكون للنفس علم إشراقي حضوري ليس بصورة. (مبع، ٨١، ١٦)

علم إشراقي شهودي

- إذا صحّ العلم الإشراقي الوجودي لا بصورة وأثر بل بمجرّد إضافة خاصة للنفس، ففي واجب الوجود أولى وأتمّ. فيدرك ذاته لا بأمر زائد على ذاته ويعلم مصنوعاته بظهور ذواتها وهو العلم الإشراقي الشهودي. (مبع، ١١٠، ٤)

علم إشراقي وجودي

- إذا صحّ العلم الإشراقي الوجودي لا بصورة وأثر بل بمجرّد إضافة خاصة للنفس، ففي واجب الوجود أولى وأتمّ. فيدرك ذاته لا بأمر زائد على ذاته ويعلم مصنوعاته بظهور ذواتها وهو العلم الإشراقي الشهودي. (مبع، ١١٠، ٢)

علم الأصول

- أمّا علم الأصول فهو علم التوحيد والرسالة والكتابة والنبوّة والإمامة والمعاد. والمؤمن الحقيقي من علم هذه الأصول عرفانًا يقينيًا كشفيًا أو برهانيًا. (مفغ، ١٤٣، ٧)

علم الآفاق والأنفس

- الآن فاعلم أن السالك يجعل أحيانًا الخلق المرآة المصوّرة للحق، وواسطة لملاحظة الصفات والأسماء، ويجعل الحقّ أحيانًا أخرى مرآة لملاحظة الأشياء والمرآة العاكسة للعالم، والأول هو "السير من الخلق إلى الحق"، والثاني هو "السير من الحق إلى الخلق"، و﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣)، إنّما هي الإشارة إلى الأول. اذهب واحصل على البصر فإن كل ذرة من التراب هي إذا نظرت كأس عاكسة للعالم. و﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣) هي إشارة إلى الثاني. إن من رأى من المعرفة نور الصفاء رأى الله أول ما رأى من كل شيء. "ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله

قبله"، إنّ العلمين كليهما هما من العلوم الحقيقية، الأول في عرف الصوفية يسمّى علم التوحيد، وفي عرف العلماء الإلهيين يُسمّى العلم الإلهي والعلم الكلّي. والثاني في عرف الصوفية يسمّى علم الآفاق والأنفس، وفي عرف الحكماء الطبيعيين ينقسم هذا العلم إلى قسمين: أحدهما علم السماء والعالم، والثاني علم النفس، وكل منهما - تبعًا للغاية والنتيجة - يدور حول علم التوحيد. (رسص، ١٦٠، ١٨)

علم الله

- إن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء الكلّية والجزئية، لأنّ كل شيء من لوازم ذاته بوسط أو بغير وسط، يتأدّى إليه بعينه قضاؤه وقَدَره الذي هو تفصيل قضائه تأدّيًا واجبًا، إذ كل ما لم يجب وجوده أولًا لم يوجد أخيرًا، فالعناية الإلهية هي إحاطة علمه البسيط الذي هو نفس وجوده بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على غاية الجودة والنظام، وأبلغ الكمال والتمام وأحسنه، وبأن ذلك واجب عنه تعالى وعن إحاطة علمه به، ليكون الموجود على وفق المعلوم على أكمل الوجوه في النظام، فعلمه سبحانه بكيفيّة الخير والصواب في ترتيب وجود عالمي الغيب والشهادة هو منبع لفيضان الكل. (سري، ٤٩، ٢٠)

- إنّ واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحيثيات، ولا شكّ أنّ العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسّمًا ولا تغيّرًا ولا إمكانًا خاصًّا، وقد تحقّق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته (تعالى) على سبيل الوجوب بالذات. (سفع(٣/ ١)، ١٧٦، ٣)

- إنّ الفاعلية (كالعلم والقدرة ونحوهما) قد تطلق ويراد بها نفس الإضافة المتأخّرة عن وجود الطرفين بلا شكّ، وقد تطلق ويراد مبادئ تلك الإضافات فهي متقدّمة عليها، وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له (تعالى) إلّا باعتبار مبادئها المتقدّمة على الإضافة، فكما أنّ فاعليته الحقيقية لا يتوقّف على وجود الفعل لأنّ وجود الفعل يتوقّف عليها وإلّا لزم الدور، فوزان ذلك في علمه أن يجعل المعلوم تبعًا للعلم، لا العلم تبعًا للمعلوم. (سفع(٣/ ١)، ١٩٩، ١٢)

- إنّ الحقّ الأول يعلم الأشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر وأيضًا العقل الأول عندهم جوهر، وجوهريّته إنّه مهيّة لها وجود انتزاعي وهو عرض زائد على مهيّته والعلم - سيّما علم الله - ليس كذلك، لأنّه كالوجود ليس بجوهر ولا عَرَض، وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين إنّما هي لسريان الهوية الواجبية فيها فيصلح عندهم أن يكون علمه (تعالى) بالأشياء ولا يصلح عند غيرهم، وأيضًا القول بأنّ العقل الأول بما فيه عين علمه بالأشياء يبطل العناية الإلهية السابقة على وجود الأشياء كلها، وليست عبارة عن حضور العقل عنده، لأنّ الحضور صفة الحاضر

وهو العقل وعلمه (تعالى) صفة له فهو غيره، وأيضًا الحضور متأخّر عن الحاضر لأنّه صفة له وهو متأخّر عن الواجب لأنّه معلول له، وعلمه (تعالى) مع جميع كمالاته متقدّم بالذات على جميع الموجودات، فلا يفتر علمه بالحضور. (سفع(٣/ ١)، ٢٤٨، ٢)

- الحقّ إنّ من أنصف من نفسه، يعلم أنّ الذي أبدع الأشياء وأفادها واقتضاها اقتضاء بالذات وأوجدها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود - سواء كان العدم زمانيًا أو ذاتيًا - يعلم تلك الأشياء بحقائقها ولوازمها قبل إيجادها، سيّما وقد كانت على ترتيب ونظام، ونظامها أشرف النظامات وترتيبها أحسن التقويم، وإلّا لما أمكن إعطاء الوجود لها، فالعلم بها لا محالة غيرها ومُقدَّم عليها واعلم: أنّ كل من تشبّث في إثبات علمه (تعالى) بالأشياء بشيء من مجعولاته كعقل أو نفس، أو يقول: علمه التفصيلي متأخّر عن ذاته، فذلك لقصور نظره وضعف عقله، والراسخ في الحكمة عندنا من أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته 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. (سفع(٣/ ١)، ٢٤٨، ١٦)

- علمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته، بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير أن يصير وجودًا لكل منها، وفرق بين كون الوجود مظهرًا ومجلى لمهيّة من المهيّات وبين كونه وجودًا لها، إذ وجود كل مهيّة هو ما يخصّ بها ويميّزها عن غيرها كما مرّ في مثال الإنسان، أعني الصورة الإنسانية النفسية واشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من مهيّات الأنواع، من غير أن يصير تلك المهيّات متّصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد في الخارج، بل بأن يكون هذا الوجود مظهرًا لها ومجلى لأحكامها. (سفع(٣/ ١)، ٢٧٢، ٥)

- ذلك المدبّر عالِم يكون علمه عين إيجاده للأشياء على أحكم وجه وأتقنه، وإيجاده للأشياء على أبلغ النظام والإحكام عين علمه وتدبيره، فيكون غيبه شهادة وشهادته غيبًا وهو العزيز في غاية العظمة والكبرياء، لبراءة ذاته عن وَصْمة الحدوث والإمكان وعن شوب الاشتراك والمماثلة مع الماهيّات، الرحيم الذي يصل نور فيضه وأثر جوده إلى كل عال وسافل، وقاصٍ ودان، لكونه في العلوّ الأعلى من جهة الذات والوجود، والدنوّ الأدنى من جهة الفيض والجود. (تفسق(٦)، ٥٣، ٥)

- أمّا ما ألهمني الله به وقذف في قلبي من نوره، وهو أنّ لعلم الله تعالى وإرادته مراتب متفاوتة في النزول، فكما أنّ لعلمه مرتبة كمالية هي نفس ذاته بذاته، إذ بذاته يعلم جميع الأشياء الكلّية والجزئية، وهذا العلم ليس متكثّرًا بل علم واحد إجمالي، هو واجب بالذات وهو مرآة كل الحقائق ومجلي جميع الرقائق، وبعد ذلك مرتبة

تفصيل المعقولات الكلّية، وهو مرتبة القضاء الإلهي وهي مفاتيح الغيب، لقوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩) وهي أيضًا خزائن الرحمة لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ (الحجر ٢١) ثم بعده مرتبة الجزئيات والشخصيات المقدّرة بأوقاتها وأزمنتها المثبتة بهيئاتها في كتاب لا يجلّيها لوقتها إلّا هو، وهذه المرتبة "عالم القدَر" لقوله: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) وهذا هو "كتاب المحو والإثبات" كما أنّ السابق "اللوح المحفوظ" لقوله: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). وبعد ذلك مرتبة وجودات المعلومات في موادها الخارجية الجزئية المكتوبة بمداد الهيولى التي تسمّى "بالبحر المسجور" و"الكتاب المبين". (تفسق(٦)، ١١٨، ١٤)

- إنّ علمه بكل شيء بنحو العلم بأسباب ذلك الشيء وعلله - الذي هو أجلّ مراتب العلم وأوثقها وأتقنها - ليعلم إنّ عالميّته بالأشياء بأي نحو من ضروب العالِمية، وليعلم إنّه ليس بإحساس ولا بانفعال، وإلّا يلزم استكمال الكامل بالناقص، وانفعال العالي عن السافل، فذكر إنّه مبدع الأشياء، وخالق الأرض والسماء في أقلّ من عدد كامل - هو السبعة - أعني الستّة. (تفسق(٦)، ٣١٤، ١١)

- من اعتقد إنّ علم الباري بالأشياء نفس ذاته كأنه إشارة إلى ما زعمه أكثر المتأخّرين، بأن علمه بجميع الأشياء الكلّية والجزئية هو عين ذاته، لأن الأشياء لما كانت بأسرها صادرة عنه وهو مبدأها على التفصيل كان مشتملًا عليها محيطًا بها إحاطة البذر للشجرة، فبهذه العلاقة إذا علم ذاته فقد علم جميع الأشياء مجملة. وأورد عليه أنّ العلّة لما كانت ذاته مباينة لذات المعلول، فكيف تكون مشتملة عليها محيطة بها حتى يكون العلم بأحدهما نفس العلم بالآخر؟ نعم، العلم بالمعلول يترتّب على العلم بالعلّة لا إنّه نفسه، ولا إحاطة للبذر بالشجر، كيف وليس فيها الشجر إلّا بالقوّة والقوّة في حقّه تعالى ممتنعة. فمن اعتقد أن علمه تعالى بالأشياء منحصر في العلم الإجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم بها حقيقة تعالى عنه، لأن ذاته تعالى متباينة لذواتها، فالعلم بذاته ليس علمًا بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض، لأن كون أحد الأمرين المتخالفين علمًا بالآخر بالعرض إنما يتّضح إذا كانا متّحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفيّة كون العلم بالوجه علمًا بذي الوجه بالعرض ولا ريب أن الواجب والممكن متباينان في الذات والوجود، فكيف يكون ذاته علمًا بما سواه بالعرض؟ وفيه نظر، إذ لا يبعد أن يقول أحد: لعلّ الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف في أن يكون نفس ذاته بعينه علمًا بمعلوله بالعَرَض؟ . (شهث، ٣٨٧، ٦)

- قدرته إفاضة الأشياء عنه لمشيئته التي لا

يزيد على ذاته وهي العناية الأزلية. وعلمه، وهو نفس هذه العناية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على ذاته بذاته. (شهر، ٣٩، ٦)

- إنّ من شرح الله صدره للإسلام وقذف في قلبه نور الإيمان يرى أنّ لله تعالى علمًا تابعًا للمعلوم من صور حقائق الأسماء الإلهية ويرى أنّ له علمًا متبوعًا مقدّمًا على إيجاد المعلوم من صور الموجودات العينية فهو مفتوح العينين، فبإحدى عينيه يرى كونه تعالى مرآتا لصور الممكنات، وبالأخرى يرى كونها بحقائقها الوجودية مراتي وجهه يشاهد فيها صور أسمائه تعالى. (شهر، ٤١، ٨)

- إنّ علمه تعالى بوجود الأشياء هو عين وجودها ببرهان عرشي وهو أنّ اللوازم ثلاثة أقسام، لوازم الماهيّة ولوازم الوجود الذهني ولوازم الوجود العيني، فالأولى اعتبارية، لأنّها تابعة للماهيّة من حيث "هي هي". والثانية: ذهنية محضة لأنّها تابعة للماهيّة الذهنية فيكون من المعقولات - الثانية كالكلّية والجزئية والجنسية والفصلية والذاتية والعرضية ونظائرها. والثالثة: أمور عينية كالحرارة للنار والبرودة للماء لأنّها تابعة للوجود العيني، فإذا تقرّر هذا فنقول: علمه بالأشياء إذا كان بصور مفصّلة يجب أن يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصور الزائدة وإلّا لكان لغيره في ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب الوجود من كل جهة وقد مضى ما يبطل هذا. (شهر، ٥٢، ١٨)

- علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم، وحقيقة العلم حقيقة واحدة، ومع وحدتها علم بكل شيء "لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها"، إذ لو بقي شيء من الأشياء ولم يكن ذلك العلم علمًا به، لم يكن صرف حقيقة العلم، بل علمًا بوجه وجهلًا بوجه آخر. وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره، وإلّا فلم يخرج جميعه من القوّة إلى الفعل. وقد مرّ أنّ علمه سبحانه راجع إلى وجوده، فكما أنّ وجوده لا يشوب بعدم ونقص، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته، لا يشوب بغية شيء من الأشياء. كيف وهو محقّق الحقائق ومشيّئ الأشياء؟ فذاته أحقّ بالأشياء من الأشياء بأنفسها. فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء. فما عند الله هي الحقائق المتأصّلة التي تنزل هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال. (كمش، ٥٥، ١١)

- أمّا مذهب الشيخ "الإشراق" ومتابعيه في علمه تعالى، فليعلم أنه أقرب إلى الحق من الأقوال السابقة وأقلّها مفسدة. وهو إثبات العلم له تعالى على قاعدة الإشراق. مبناها على أنّ علمه تعالى بذاته، هو كونه نورًا لذاته. وعلمه بالأشياء الصادرة عنه، هو كونها ظاهرة له. أمّا بذواتها كالجواهر والأعراض الخارجية، أو بمتعلّقاتها التي هي مواضع الشعور للأشياء الإدراكية، مستمرّة كانت كما في المدبّرات العلوية الفلكية عقولها أو نفوسها، أو غير مستمرّة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية. فعلمه تعالى محض إضافة

إشراقية عنده. فواجب الوجود مستغنٍ في علمه بالأشياء عن الصورة وله الإشراق والتسلّط المطلق. فلا يحجبه شيء عن شيء، فلا يحجب عنه شيء. وعلمه وبصره واحد، وعلمه يرجع إلى بصره، لا أن بصره يرجع إلى علمه، كما في غير هذه القاعدة. ونوريّته نفس قدرته. فإن النور فيّاض لذاته، بمعنى أن علمه بالأشياء نفس إيجاده لها، كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه. فله إضافة الكمالية إلى جميع الأشياء فقط بها يصحّح جميع الإضافات كالعالمية وغيرها. إذ هي عينها في التحقيق. فهذا مذهبه في علم الله تعالى. (مبع، ١٠٧، ١٥)

- لمّا كان علم الله تعالى بالأشياء وبنظام الخير فيها علمًا لا نقص فيه، بأن يكون علمًا ظنيًّا ضعيفًا، تعالى وتقدّس عن ذلك، وكان علمه فعليًّا سببًا لوجود الأشياء التي هو علم بها على وجه التمام والضرورة كان حصول معلومه في غاية من الأحكام ونهاية من الإتقان. (مبع، ٢٠٥، ٨)

- إنّ العلم إذا كان حصول شيء معرّى عمّا يلابسه لأمر مجرّد مستقلّ في الوجود بنفسه أو بصورته حصولًا حقيقيًّا أو حكميًّا، فواجب الوجود لمّا كان في أعلى غايات التجرُّد عن المواد والتقدّس عن الغواشي الهيولانية، كان عاقلًا لذاته وعالمًا به، فعلمه أتمّ العلوم وأشدّها نورية وأقدسها، بل لا نسبة لعلمه إلى علوم ما سواه بذاتها، كما لا نسبة بين وجوده الحقيقي وبين وجودات الأشياء ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣). ولا تمثّله الأفكار ولا تنفذ فيه الأوهام ولا يصل إلى إدراكه عقول الأنام. (مظه، ٩٠، ٩)

- الصفة الأولى العلم، وهو هيئة نفسانيّة ينكشف به الأشياء، وهي غنيّة عن التعريف، لأنّه أمر وجداني، بل وجود خاص مجرّد عن الغواشي، والوجود لكونه أظهر الأشياء لا يمكن تعريفه، ولأنّ العلم هو الكاشف للأشياء، فكيف يكون غيره كاشفًا له، وإلّا ينقلب الكاشف بالذات منكشفًا بالعرض. فلا يكون كاشفًا مطلقًا بل من وجه، وقد شهدت فطرة العقول به. (مفغ، ٢٦١، ١١)

- إنّ العلم كما علمت أمر وجودي وهو كمال للوجود أو الموجود بما هو موجود، وكل كمال للوجود أو الموجود بما هو موجود فإذا تحقّق في المعلول المفعول فتحقّقه في العلّة الفاعلية أولى وأوجب، وكما أنّ الموجود أشرف من المعدوم لشرف الوجود. فالموجود الحي أشرف من اللاحي، والموجود الحي القيّوم العالم بذاته وبغيره أشرف من الموجود الحي الجاهل، ولما كان العلم من باب الكمال المطلق وجب إثباته لما هو فوق الكمال والتمام، فالله هو العليم العلّام. (مفغ، ٢٦٥، ١٣)

- علمه محيط بجميع الكلّيات والجزئيّات، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي

﴿ٱلْأَرْضِ﴾ (سبأ: ٣)، علمه الذي هو نفس ذاته، علّة لوجود مفطوراته، فأظهر كل شيء بحكمته، ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ (طٰه: ٥٠) بقدرته، وأوجد أعيان العالمين برحمته، علم الأشياء في قضائه السابق جملة وتفصيلًا، ثم نزّلها بقدره المعلوم تنزيلًا، رتّبها بمقتضى مشيّته أحسن الترتيب، وخصّصها على وفق عنايته بالتبعيد والتقريب، أبدع المُبدَعات بقدرته فأبدى آزالها، وأنشأ الكائنات بحكمته فسمّى آجالها، نظّمها في سلك الزمان تقديمًا وتأخيرًا، وخَلَق كل شيء فقدّره تقديرًا، ولم يحتج في ذلك إلى زمان ومكان، بل قال: "كن" فكان. (ورق، ٥٩، ٤)

علم الله بالأشياء

- لمّا كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته. فكانت هي أيضًا معقولة بعقل واحد، هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد، كما أنّها مع كثرتها موجودة بوجود واحد إذ العقل والوجود هناك واحد فإذن قد ثبت علمه (تعالى) بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها، فعلمه بالأشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج، لما علمت: أنّ علمه بذاته هو وجود ذاته، وذلك الوجود بعينه علم الأشياء، وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية، وهي أخيرة المراتب الوجودية، فالحق بوجود واحد يعقلها أولًا قبل إيجادها، ويعقلها ثانيًا بعد إيجادها، فبعقل واحد كان يعقلها سابقًا ولاحقًا وبعين واحدة كان يراها في الأزل واحدة وبعد الأزل متكثّرة. فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية. لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرّنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم، أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين، لاشتغالهم بما هو أهمّ لهم من ذلك، ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإيرادات، ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلّا لمن وقف على مقاصدهم بقوّة البرهان وقدم المجاهدة. (سفع(٣/ ١)، ٢٨٣، ٩)

- علمه تعالى بجميع الأشياء ليس إلّا بحضورها أنفسها، لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية. فقد ثبت أن علمه بجميع الأشياء على الوجه الجزئي. وأنّه لو كان علمه تعالى بالأشياء بحصول صورها في ذاته تعالى فلا يخلو: إما أن تلك اللوازم لوازم ذهنية له، أو لوازم خارجية له، أو لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين. لا سبيل إلى الأول والثالث. إذ لا يتصوّر للواجب إلّا نحو واحد من الوجود وهو الخارجي الذي هو عين ذاته تعالى، واللوازم الخارجية لا يكون إلّا حقائق

خارجية لا ذهنية، كما لا يخفى. إذ اللوازم من جهة اللزوم تابع للملزوم. وذلك خلاف ما فرضناه، لأن الجواهر الحاصلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور يكون جواهر ذهنية. وكذا الأعراض الحاصلة فيه تعالى. (مبع، ١٠٤، ١٢)

- إنّ علمه تعالى بالأشياء لو كان بالصور القائمة بذاته تعالى، وكل صورة عقلية، ولو تخصّصت بألف تخصيص، لا يمتنع لذاتها الشركة فيها. لأن مناط الجزئية كما حقّق في مقامه إمّا الإحساس أو العلم الحضوري. فيلزم أن لا يعلم الجزئيات بجزئيّتها - لا الكائنات الفاسدات ولا الإبداعيات - إلّا بصورها الذهنية، ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجودها العيني. ونفي هذا النحو الشهود العيني عنه تعالى في غاية السخافة، فإنّ جميع الموجودات الكلّية والجزئية فائضة عنه، وهو مبدأ لكل وجود، عقليًّا كان أو حسّيًّا، ذهنيًّا كان أو عينيًّا. وفيضانها عنه لا ينفكّ عن انكشافها لديه، كما مرّ ذكره. (مبع، ١٠٥، ٢١)

علم الله بالأشياء الخارجية

- لنا برهان عرشي على أن علمه تعالى بالأشياء الخارجية نفس صورها الخارجية من جهة أنها لوازم ذاته، وليس لزومها مثل لزوم اللوازم الذهنية كالكلّية للإنسان مثلًا، إذ ليس للباري تعالى وجود ذهني، ولا كلزوم لوازم الماهية كالزوجية للأربعة، إذ لا ماهيّة له تعالى غير الوجود البحت، فكل ما هو لازم له يكون لازمًا لوجوده العيني لزومًا خارجيًّا، فلا يكون حصولها له تعالى إلّا حصول الصور العينية للفاعل المقتضى، لا حصول الصور الذهنية للقابل المستفيد. (رسش، ٣٧٠، ١١)

علم الله بالجزئيات المادية

- علمه بالجزئيات المادية على وزان فاعليّته، فإنّ جهة الإيجاد للأشياء والعالِميّة بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه، فوجود الأشياء له عين علمه تعالى بها، هذا في العالم الذي مع الإيجاد، وأمّا علمه المتقدّم على الإيجاد فقد اهتديت إليه فتذكره. (شهر، ٤١، ٤)

علم الله بجميع الأشياء

- لمّا ثبت كون الواجب (تعالى) عالمًا بذاته - ولا شكّ أنّ ذاته علّة مقتضية لما سواه على ترتيب ونظام فإنّه مُقتضٍ بذاته للصادر الأول وبتوسّطه للثاني، وبتوسّطهما للثالث، وهكذا إلى آخر الموجودات فيلزم كونه (تعالى) عالمًا بجميع الأشياء على النظام الأتمّ فكان علمه بجميع ما عداه لازمًا لعلمه بذاته، كما أنّ وجود ما عداه تابع لوجود ذاته. وأمّا كيفية هذا العلم بالأشياء - على وجه لا يلزم منه تكثُّر في ذاته، ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلًا وقابلًا، ولا أيضًا يلزم منه الإيجاب من جهة هذا العلم بالأشياء -، هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء أو مع الأشياء؟ بأن لا يعلم الأشياء إلّا 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 أنّ الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الإنساني والفوز بمعرفتها يجعل الإنسان مضاهيًا للمقدّسين، بل من حزب الملائكة المقرّبين، ولصعوبة دركها وغموضه زلّت أقدام كثير من العلماء حتى "الشيخ الرئيس" ومن تبعه في إثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى "شيخ أتباع الرواقيين" ومن تبعه في نفي العلم السابق على الإيجاد، فإذا كان حال هذين الرجلين - مع فرط ذكائهما وشدّة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن - هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء والبدع وأصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام؟ . (سفع(٣/١)، ١٧٩، ٢)

- الواجب تعالى هو المبدأ الفيّاض لجميع الحقائق والمهيّات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديّته كل الأشياء ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء. وإن أردت الاطّلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك، فإذن لمّا كان وجوده (تعالى) وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مُقدَّم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت: أنّ علمه (تعالى) بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صورًا عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا المشهد الإلهي والمجلّى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها، فهو الكل في وحدة. (سفع(٣/١)، ٢٧٠، ٨)

علم الله بذاته

- إنّ علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بذوات الأشياء الصادرة عنه عين ذواتها، وكما أنّ ذاته وعلمه بذاته علّة لذوات الأشياء، وعلمه تعالى بها بلا ترتّب وتفاوت لا في جانب العلّة ولا في جانب المعلول فكذلك عشقه لذاته الذي هو عين ذاته؛ يكون علّة لإرادته للأشياء التي هي عين ذوات الأشياء بلا جهة أخرى، زائدة على الأشياء وعلى علمه بالأشياء. (جوم، ١٢٩، ٧)

- واجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان، فنسبة عاقليته في التأكّد إلى عاقلية الذوات المجرّدة لذواتها كنسبة وجوده في التأكّد إلى وجودها، فعلم الموجود الحقّ

بذاته أتمّ العلوم وأشدّها نورية وجلاء وظهورًا، بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الأشياء. وكما أنّ وجودات الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده (على ما مضى بيانه بالبرهان) فكذلك علوم الممكنات منطوية في علمه بذاته (تعالى)، وقد علمت أيضًا أنّ وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يغرب عنها شيء من العلوم والمعلومات. (سفع(٣/١)، ١٧٥، ٩)

علم الله بغير ذاته

- في علمه بغير ذاته: ... إنّ ذاته تعالى في مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته وأسمائه كلها وهي أيضًا "مجلاة" يرى بها وفيها صور جميع الممكنات من غير حلول ولا اتّحاد، إذ الحلول يقتضي وجود شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه، والاتّحاد يستدعي ثبوت أمرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود إلى كل منهما بالذات، وهناك ليس كذلك كما أشرنا إليه بل ذاته بمنزلة مرآة ترى فيها صور الموجودات كلها وليس وجود المرآة وجود ما يتراءى فيها أصلًا. (شهر، ٣٩، ٩)

علم الله حضوري

- المبدأ الأعلى أوجد المعلول الأوّل من ليس، وفي حال إيجاده عَلِمَه، لا أنّه تعالى عَلِمَه فأوجده حتى يلزم تكرّر التعقّلات الموجب للتسلسل في الارتسامات أو في الوجودات. ولا أنّه تعالى أوجده فعَلِمَه، ليلزم أن يكون عِلْمه انفعاليًّا مستفادًا من المعلوم، بل أوجده عاقلًا له، أي نفس وجوده نفس معقوليته. فإيجاد المبدأ الأعلى له عين العلم به، وكذلك حكم البواقي من الممكنات. فعلمه تعالى بالأشياء حضوري فعلي ولا يلزم أن يكون فاعلًا موجبًا، لأن اقتضاء الشيء للشيء إن كان مع شعور بالشيء المقتضى فهو إرادة، وإن كان بلا شعور فهو ميل طبيعي. ولا فرق بين الميل الطبيعي والإرادة، إلّا أنّ الأول لا يقارن الشعور، بخلاف الثاني. والحاصل أن مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشئ من نفس ذات العالم كافٍ في كونه إراديًا، وبمجرّده يتحقّق الإختيار. ولا يلزم السبق الذاتي، كما لا يلزم السبق الزماني على ما يدّعيه المتكلّمون. (مبع، ١١٥، ٥)

علم الله في مرتبة الأحدية والواحدية

- إنّ لله تعالى أسماء هي مفاتيح الغيب، ولها لوازم تسمّى بالأعيان الثابتة وكلّها في غيب الحقّ تعالى وحضرته العلمية ليست إلّا شؤونه وأسمائه الداخلة في الاسم الباطن، فلمّا أراد الحقّ تعالى إيجادهم ليتّصفوا بالوجود في الظاهر كما اتّصفوا بالثبوت في الباطن أوجدهم بأسمائه الحسنى، وأول مراتب إيجادهم إجمالًا في الحضرة العلمية التي هي الروح الأول، ليدخلوا تحت حكم الاسم الظاهر ويتجلّى

عليهم أنواره، فهو مظهر العلم الإلهي كما أنّه مظهر القدرة الإلهية، وهذه الأعيان هي التي تعلق بها علم الله، فأدركها على ما هي عليها ولوازمها وأحكامها، وقد ظهر أنّ العلم في المرتبة الأحدية عين الذات مطلقًا، وفي الواحدية التي هي حضرة الأسماء والصفات صور مغايرة للذات، نظير ما ذهب إليه الحكماء المشاؤون: أنّ علمه تعالى بالأشياء صور موجودة بعد وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته تعالى قيام الأعراض بموضوعاتها، وعندنا ليست كذلك، بل هي معان متكثّرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعَرَض والتغاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى والمفهوم، كتغاير المعاني الذاتية لأمر بسيط الذات، فعلم الله بالأشياء علمًا تفصيليًّا: عبارة عن المعاني والنسب اللازمة لأسمائه وصفاته وهي: أي الأسماء والصفات ليست متأخّرة في وجودها عن وجود الذات الأحدية، تأخّر الصفات الزائدة على الشيء عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فيكون صفات الباري عين ذاته وجودًا وغيرها معنى كما مرّ، وكذا الأعيان والمظاهر بالقياس إلى الأسماء والصفات. (مفغ، ٣٣٢، ٣)

علم إلهي

- للموجود بما هو موجود عوارض ذاتيّة يُبحث عنها في العلوم الإلهية، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ومسائله إمّا بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذي هو فيّاض كل وجود معلول، من حيث أنّه وجود معلول، وإمّا بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية، فموضوعات سائر العلوم الباقية. كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم. (سفع(١/١)، ٢٤، ٦)

- هذا العلم الإلهي لكونه كالقدرة والإرادة ونظائرهما (من الصفات الإضافية أي: من الحقائق المضافة إلى الأشياء) فله اعتباران: أحدهما اعتبار عدم مغايرته للذات الأحدية، وهي بهذا الاعتبار 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 الاعتبار تابع للأشياء مُتكَثِّر بتكثُّرها، وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفيّة علمه بالأشياء، على طريقة أصحاب المكاشفة الذوقية، ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية، والكلام في كون علمه تابعًا للمعلوم أم المعلوم تابعًا له، الأليق بذكره أن يكون هناك من هاهنا. (سفع(٣/١)، ٢٦٢، ١١)

علم إلهي وعلم المكاشفات

- العلم الذي هو المقصد الأصلي والكمال الحقيقي، والذي يوجب قرب الحق

تعالى، هو العلم الإلهي وعلم المكاشفات، لا علم المعاملات، وجميع أبواب العلوم غايتها مجرّد العمل، وفائدة العمل تصفية الظاهر والباطن وتهذيبهما، وفائدة تهذيب الباطن حصول صور العلوم الحقيقية، وتستفاد هذه الدعوة من القرآن والحديث وكلمات الأولياء والعرفاء على الوجه الأتمّ. (رسص، ١٣٤، ١٤)

علم الإنسان وداعيته

- إنّ حصول الشكر من العبد بالاختيار مشروط بحصول الداعية فيه - سواء كانت بالاختيار، فيستدعي داعية أخرى، أو بالاضطرار، فيكون من فعل الحقّ، وعلى أي الوجهين ينتهي بالأخرة إلى حصول داعية ليست هي من فعل العبد، بل من فعل الله الحاصل في العبد اضطرارًا. وقد مرّ مرارًا إن اختيار العبد ينتهي آخر الأمر إلى ما هو حاصل فيه بالاضطرار فإن علم الإنسان وداعيته مخلوقان لله بالاتّفاق والنزاع ليس إلّا في ترتّب هذه الأمور وافتقار بعضها إلى بعض أو في عدم الترتيب. فإنّ الأشاعرة ومَن يَحذو حذوهم أنكروا حكمة الله في هذا الترتيب، ونفوا القول بالعلّة والمعلول، ولهذا أسندوا القبائح والشرور كلها إلى الله أولًا وبالذات - تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. (تفسق(٣)، ٣٨٢، ١٤)

علم إنساني

- إنّ العلم الإنساني يحصل من طريقين: أحدهما التعلّم والكسب، وثانيها الوهب والجذبة، وهو الإعلام الرباني، أمّا التعلّم فهو إمّا من خارج وإمّا من داخل، أمّا الأول فطريق معهود بين الناس مسلوك محسوس، وهو التعلّم بحسب إلقاء الألفاظ المسموعة من الأستاذ البشري، والكتابة المنقوشة منه، وأمّا الثاني وهو التعلّم من الداخل، فهو الاشتغال بالتفكّر، إذ التفكّر في الباطن بمنزلة التعلّم في الظاهر، إلّا أنّ التعلّم استفادة الشخص الجزئي، والتفكّر هو استفادة النفس من النفس الكلّية، وهي أشدّ تأثيرًا وأقوى تعليمًا من جميع العلماء والعقلاء، والعلوم مركوزة في أصل النفس، وسنخها بالقوّة كالبذر في الأرض، وكالصورة في المرآة قبل أن تذاب وتصيقل، والتعليم إخراج ذلك الشيء الذي بالقوّة إلى الفعل، فالعالم بالإفادة كالزارع، ونفس المتعلّم كالأرض المزروعة، والعلم بالقوّة فيها كالبذر والنواة في الأرض، يثمرها المعلّم بسقي التعليمات المتتالية، وإزالة أشواك الشكوك، وتهذيبها عن نباتات الاعتقادات الرديّة المفسدة، وإذ كملت نفس المتعلّم، يكون كالشجر المثمر، أو كالمرآة المصقولة المحاذية شطر صورة المطلوب بعد خروجها عن حدّ القوّة المحضة، التي لها في أوان الطفولية، كالحديد بعد أن تذوب، وبعد تصقيلها عن رين المعاصي والشبهات، كالمرآة عند إزالة طبعها ورينها بالصقالة، وبعد رفع حجب التقليد، كالمرآة الخارج عن غلافها، وبعد توجيه وجهها شطر الحق، كالمرآة التي يحاذى

بها نحو الصورة، فإذا غلبت القوى البدنية على النفس بحسب دواعيها، كالشهوة والغضب وغيرها، يحتاج المتعلّم إلى زيادة المشقّة وطول الكسب وكثرة التعلّم، فإذا غلب العقل على أوصاف الحسّ ودواعيه، استغنى الطالب بقليل التفكّر عن كثير التعلّم، وربّ عالم تفكّر ساعة منه خير من تعلّم سنة من الجاهل، فقد ظهر أنّ بعض الناس يحصلون العلوم بالتعلّم، وبعضهم بالتفكّر، والتعلّم يحتاج إلى التفكّر من غير عكس. وأمّا التعليم الرباني من غير واسطة فقد يحصل منه وراء هذه العلوم، وهي علوم أخروية، عمل بمقتضاها وظفر بها علماء الآخرة، المعرضون عن الدنيا، والزاهدون فيها، وحرمها الله على علماء الدنيا الراغبون فيها، وهي علوم كشفية، لا يكاد النظر يصل إليها إلّا بذوق ووجدان، كالعلم بكيفية حلاوة السكر، لا يحصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه. (مفغ، ١٤٣، ٢٦)

علم انطباعي حادث

- إنّ التصوّر والتصديق - كما تقرّر وتبيّن في مقامه - إنّما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية، فأمّا علوم المبادئ العالية وعلم الحقّ الأول (جلّ ذكره) فليس شيء منهما تصوّرًا ولا تصديقًا، فإنّ علوم المبادئ كلّها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بأنفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قرّرناه، كعلمنا بذاتها ولوازم ذاتنا غير المنسلخة عنّا بحسب وجودنا العيني وهويّتنا الإدراكية التي هي عين الحياة والشعور. (سفع(٣/ ٢)، ٢٧٨، ٩)

علم أولي بديهي

- أما الشيء الذي يكون غنيًّا عن السبب والمقوّم فالعلم به إمّا أن يكون أوليًّا بديهيًّا وإمّا أن يكون مأيوسًا عن معرفته وإمّا أن لا يكون إليه طريق إلّا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذٍ لا يعرف كنه حقيقته وماهيّته، والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حدّ له إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية، ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب الماهيّة كالجنس والفصل، ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء وهو البرهان على كل شيء وأقرب من كل شيء إلى كل شيء. (سفع(١/ ٣)، ٤٠٠، ٢)

علم بالإلهيات

- العلم بالإلهيات هي الأصل في الإيمان بالله ورسوله، وهي المعرفة الحرّة التي لا قيد عليها ولا تعلّق لها بغيرها، وكل ما عداه عبيد وخدم بالإضافة، فإنّما يراد لأجلها، وهي أيضًا معطى أصولها ومثبت موضوعات مسائلها ومحقّق مبادئ براهينها وغايات مطالبها. (تفسق(١)، ٢٥٠، ١٥)

علم بالشيء

- عند علمنا بشيء من الأشياء بعدما لم يكن لا يخلو: إما أن يحصل لنا شيء أو لم

يحصل، وإن لم يحصل؛ فهل زال عنّا شيء أو لا؟ فعلى الثالث: استوى حالتانا قبل العلم وبعده، وهو محال. وعلى الثاني: فالزائل منّا عند العلم بهذا غير الزائل منّا عند العلم بذاك؛ وإلّا لكان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر، ثم للنفس أن تدرك أمورًا غير متناهية ولو على البدلية؛ كالأشكال والأعداد وغيرهما، فيلزم أن يكون فينا أمور غير متناهية بحسب قوة إدراكنا للأمور الغير المتناهية، واشتمال النفس على الأمور غير المتناهية أو على قوة الأمور غير المتناهية مما بيّن بطلانه في الحكمة. ثم الضرورة الوجدانية حاكمة بأن حالة العلم تحصيل شيء لا إزالة شيء. فثبت الشقُّ الأول؛ وهو أن العلم عبارة عن حصول أثر من الشيء في النفس. (رسو، ٤٤، ٢)

علم بالشيء بوجه

- هذا القائل لم يفرّق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه، فإنّ الأول يصلح موضوعًا للقضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه إلى أفراده فضلًا عن لوازمه القريبة والبعيدة، والثاني يصلح موضوعًا للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه بشيء إلى أفراده الحقيقية بالذات دون أفراده العرضية ولوازمه أو ملزوماته إلّا بالعرض؛ وسراية الحكم على الشيء بالذات إلى شيء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدّى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده. (سفع(١/ ١)، ٣٨٨، ١٤)

علم بالشيء الواقعي

- العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني؛ كعلم المجرَّدات بذواتها، وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا أفعالها النفسانية، وأحكامها، وأحاديثها النفسية. وقد يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني؛ كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية؛ كالسماء والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك، ويقال له: "العلم الحادث" و"العلم الحصولي الانفعالي". (رسو، ٤٣، ٨)

علم بالعلة التامة

- إنّ العلم بالعلّة التامة أو بجهتها المقتضية يوجب العلم بالمعلول، بل ثبت أنّ العلم بذي السبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه. (سفع(٣/ ١)، ١٧٨، ٣)

علم بالمعدوم

- إنّ المراد بحصول الصورة ليس أنّه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغائر له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلّي الذي لا يترتّب به عليها أثرها المقصود منها، فالعلم بالمعدوم لا يكون إلّا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتًا في الخارج، فلا يجري الترديد أنّ هذه الصورة مطابقة للمعدوم أولًا، ولا يلزم شيء من المحذورين إذ المسمّى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج. هذا على رأي المحقّقين، وأما على قول

من ذهب إلى أنّ الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته: فيقال: العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن، فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود، وإلّا فهو العلم بالمعدوم. فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل، إذ لا ذات له عينيّة ولا مطابق له إلّا بحسب التقدير بمعنى أنّه لو كان له وجود، يطابقه هذه الصورة. والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل. هكذا قيل. وهو ليس بكاف في المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنّما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة، وأمّا إذا تصوّرنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم: "المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي" التناقض، إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلًا، والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقًا. وهذا بالحقيقة راجع إلى إشكال المجهول المطلق المشهور وسيأتيك ما ينفعك في دفعه إنشاء الله تعالى. (سفع(١/ ١)، ٢٦٨، ٢٢)

علم بوجه الشيء

- هذا القائل لم يفرّق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه، فإنّ الأول يصلح موضوعًا للقضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه إلى أفراده فضلًا عن لوازمه القريبة والبعيدة، والثاني يصلح موضوعًا للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه بشيء إلى أفراده الحقيقية بالذات دون أفراده العرضية ولوازمه أو ملزوماته إلّا بالعرض؛ وسراية الحكم على الشيء بالذات إلى شيء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدّى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده. (سفع(١/ ١)، ٣٨٨، ١٤)

علم تام بشيء

- إنّا نقول (الشيرازي) أولًا أن العلم التام بشيء من أنحاء الوجود لا يحصل إلّا بمجرّد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالِم، دون حصول مثال له. وبعبارة أخرى: أفراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الأفراد بعينها لا يمكن حصولها في الذهن، وإلّا لزم أن يكون الموجود الخارجي - من حيث هو موجود خارجي - وجودًا ذهنيًا. وأيضًا، لمّا علمت أن العلم الارتسامي إنّما يكون بحصول صورة من ماهيّة الشيء في الذهن، فلا بدّ من وحدة الماهيّة وانحفاظها وتعدّد الوجود. وهذا إنّما يتصوّر إذا كانت تلك الماهية غير الوجود. وثانيًا أن التأثير والتأثّر والعلّية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس إلّا في أنحاء الوجودات. بمعنى أنّ العلّة من حيث وجودها مما يؤثّر في المعلول من حيث وجوده. لا أنّ ماهيّة العلّة، من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها، علّة لماهيّة المعلول كذلك. اللهمّ إلّا في لوازم الماهيّات التي هي أمور اعتبارية. وثالثها أنه ليس معنى قولهم "العلم التام بالعلّة التامة يوجب العلم التام

بالمعلول" كما يظهر بالتأمّل في برهانه، أن العلم بماهيّة العلّة التامّة مطلقًا يوجب العلم بالمعلول. ولا أن العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات والعوارض والمعروضات يوجبه، حتى يرد على الأول أن ذلك لا يجري في غير لوازم الماهيّات. وعلى الثاني عدم الفرق بين العلّة والمعلول في هذا الحكم وعلى الأخير عدم الفائدة فيه. بل المراد منه العلم بتمام حقيقتها التي هي بها علّة تامّة. بحيث أيّة حيثية أخرى وأيّ قيد آخر أخذ يكون خارجًا عمّا هو العلّة التامّة وإلّا لم يكن ما فرض علّة تامة. وهكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات التي لها مدخل في علّته إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته موجب تام. فإذا كان ذلك الشيء لذاته - بلا اعتبار آخر - علّة موجبًا لمعلول فمتى علم بعلم تام علم كونه لذلك المعلول. ومتى علم كونه علّة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم بذلك المعلول. والحاصل أن كل معلول من لوازم ماهيّة علّته التامة بما هي علّة تامة، فكذلك العلم به من لوازم ماهيّة العلم بعلّته. (مبع، ١٠٢، ١٩)

علم التوحيد

- إن علم التوحيد والإيمان الحقيقي نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده، ليس تحصيله بمجرّد إقرار بالشهادة ولا ببحث وتكرار، أو تلفيق أدلّة كلامية، كما هو شأن أكثر المنتسبين إلى العلم المشهورين بالإفادة والتدريس، وأكثر أهل الإسلام ظاهرًا هم أهل الكفر والإشراك باطنًا. (سري، ١١، ١٦)

- الآن فاعلم أن السالك يجعل أحيانًا الخلق المرآة المصوّرة للحق، وواسطة لملاحظة الصفات والأسماء، ويجعل الحقّ أحيانًا أخرى مرآة لملاحظة الأشياء والمرآة العاكسة للعالم، والأول هو "السير من الخلق إلى الحق"، والثاني هو "السير من الحق إلى الخلق"، و﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣)، إنّما هي الإشارة إلى الأول. اذهب واحصل على البصر فإن كل ذرة من التراب هي إذا نظرت كأس عاكسة للعالم. و﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣) هي إشارة إلى الثاني. إن من رأى من المعرفة نور الصفاء رأى الله أول ما رأى من كل شيء. "ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله"، إنّ العلمين كليهما هما من العلوم الحقيقية، الأول في عرف الصوفية يسمّى علم التوحيد، وفي عرف العلماء الإلهيين يُسمّى العلم الإلهي والعلم الكلّي. والثاني في عرف الصوفية يسمّى علم الآفاق والأنفس، وفي عرف الحكماء الطبيعيين ينقسم هذا العلم إلى قسمين: أحدهما علم السماء والعالم، والثاني علم النفس، وكل منهما - تبعًا للغاية والنتيجة - يدور حول علم التوحيد. (رسص، ١٦٠، ١٦)

علم حادث

- العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني؛ كعلم

المجرَّدات بذواتها، وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا أفعالها النفسانية، وأحكامها، وأحاديثها النفسية. وقد يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني؛ كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية؛ كالسماء والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك، ويقال له: "العلم الحادث" و"العلم الحصولي الانفعالي". (رسو، ٤٣، ١٣)

علم حصولي انفعالي

- العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني؛ كعلم المجرَّدات بذواتها، وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا أفعالها النفسانية، وأحكامها، وأحاديثها النفسية. وقد يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني؛ كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية؛ كالسماء والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك، ويقال له: "العلم الحادث" و"العلم الحصولي الانفعالي". (رسو، ٤٣، ١٣)

علم حضوري شهودي

- إنّا إذا علمنا شيئًا، إن لم يحصل منه فينا أثر، فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد. فما كُنّا أدركناه. وإن حصل فينا شيء فلا بدّ من مطابقته لذلك المُدْرَك فيكون صورة. ثم أجاب عنه بأن ذلك إنّما يصحّ في العلم الارتسامي. وأما العلم الحضوري الشهودي فإذا حصل فينا فلا بدّ من حصول شيء للمُدْرَك مما لم يكن حاصلًا له قبل ذلك، وهو الإضافة الإشراقية فقط، من غير افتقار إلى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصوريّة. وتقسيم العلم في أوائل المنطق إلى التصوّر والتصديق، إنّما هو في العلوم التي هي غير علم المجرّدات بذواتها وغير العلم بالأشياء التي يكفي في العلم بها مجرّد الإشراق الحضوري. فإنّها ليست من المدركات التصوّرية والتصديقية. (مبع، ١١٠، ٢٣)

علم حقيقي

- الفرق عندهم (المتكلّمون) هو أنه عليه وآله السلام مُقلِّد لجبريل عليه السلام والآخرون مقلِّدون للبشر، ولم يعلموا أنّ التقليد لا يدخل في العلم. العلم الحقيقي هو نور من الله ينزل على كل عبد يشاء، وظنّهم أنّ النبّي حفظ القرآن عنه بالطريق المعهود، وكذلك أئمة الهدى وأولياء الله عليهم السلام كل منهم سمع من الآخر عن طريق النقل والرواية، لا لأنّه بمقتضى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥) قد فاض من الحق تعالى على قلبهم النورانيّ بسبب الاتّصال الروحاني بعالم الغيب، وأنّه انتقل بعد ذلك عن طريق القلب إلى اللسان وظهر من جانب الغيب إلى جانب الشهود. (رسص، ١٦٥، ١١)

علم الربوبية

- المعروف بعلم الربوبية، مشتمل كما مرّ على ثلاث مراتب: معرفة الذات ومعرفة الصفات ومعرفة الأفعال. أمّا معرفة الذات

فهي أضيقها مجالًا وأعسرها مسلكًا ومقالًا، وأشدّها على الفكر منالًا، وأبعدها عن قبول الذكر، لا يظفر منها ملوك الآخرة إلّا باليسير كالكبريت الأحمر، ولذلك لا يشتمل القرآن منها إلّا على تلويحات ورموز وإشارات، ويرجع أكثرها لأهل الفكر والعقل إلى التقديس المحض والتنزيه المطلق وسلب النقائص مطلقًا، كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١) وكسورة الإخلاص، أو إلى التعظيم المطلق، كقوله: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصافات: ١٨٠) وكقوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧). وأمّا الصفات فالمجال فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع، ولذلك أكثر آيات القرآن مشتمل على ذكر تفاصيلها، العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والكلام والحكمة وغيرها، وفي هذا القسم أيضًا غموض شديد على العقول الضعيفة، وتعسر تام على الأفهام القاصرة، من جهة إدراك الصفات التشبيهية كالسمع والبصر والمحبة والابتلاء والمماكرة، وهذا ممّا لا يعرفه إلّا الراسخون في العلم. وأمّا الأفعال فبحر متّسع أكنافه، ولا ينال بالاستقصاء أطرافه، بل ليس في الوجود إلّا الله وصفاته وأفعاله، فكل ما سواه فعله وجوده، لكن ظاهر القرآن مشتمل على الجليّ منها الواقع في عالم الشهادة، كذكر السموات والكواكب والجبال والبحار والسحب والأمطار وسائر أسباب الحيوان والنبات، وهي التي ظهرت للحسّ، وأشرف صنائع الله وأعجبها وأدلّها على جلاله وعظمته ما لا يظهر للحسّ، بل هي من عالم الملكوت، وهي الملائكة والروحانيات والروح والقلب والنفس، فإنّها جميعًا خارج عن عالم الملك والشهادة، ومن أداني عالم الملكوت الملائكة الموكلة بعالم الأرضين، ومنها الجنّ والشياطين، المسلّطة على جنس الإنس، وهي التي امتنعت عن السجود لآدم، ومن أعاليهم الملائكة السماوية، وأعلى منهم الكروبيون، وهم العاكفون في حظيرة القدس، لا التفات لهم إلى هذا العالم، بل لا التفات لهم إلى غير الله، لاستغراقهم بجلال الحضرة الربوبية وجمالها، وهم من أهل الفناء في التوحيد، ويقال لهم الملائكة المهيمة، ولا يستبعد أن يكون في عباد الله من يشغله مطالعة جلال الله عن الالتفات إلى نفسه، فضلًا عن غيره. (مفغ، ٥١، ١٩)

علم شرعي

- أمّا العلم الشرعي فينقسم إلى قسمين: علم أصول وعلم فروع. (مفغ، ١٤٣، ٦)

علم طبيعي

- الطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضع خاص جزئي. فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغيّر والمبحوث عنها فيه هي الأعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورًا أو أعراضًا أو نسبًا، ويُسمّى

كلها طبيعيات من جهة نسبتها إلى القوّة التي تُسمّى طبيعة كما قد عرفتها، فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات تصدر عنها، ولا شكّ أنّ للأمور الطبيعية مباد وأسباب. (سفع(٢/ ٢)، ٢٦٤، ١٢)

علم عقلي

- أمّا القسم الثاني من العلم وهو القسم العقلي، فهو علم مشكّل يقع فيه الصواب والخطأ، ومن عرفه حقّ المعرفة يرجع بالحقيقة أصوله إلى أصول الشريعة، وفروعه إلى فروعها، وأمّا أصوله فهي نظرية وعملية، أمّا النظرية فموضوعها في ثلاث مراتب، باعتبار القرب والبعد عن الأجرام الكونية، فاعلاها مرتبة الإلهيات، وأوسطها الرياضيات وأدناها الطبيعيات، وأما العملية فهي أيضًا ثلاثة أقسام: علم تهذيب الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم تدبير المدينة، وأما فروع هذه العلوم فهي أيضًا كثيرة، ليس هذا المقام موضع تفصيلها. (مفغ، ١٤٣، ١٨)

علم الفروع

- أمّا علم الفروع فهو العلم بالفتاوي والأحكام والقضايا والحكومات والمناكحات وغيرها، والقرآن بحر محيط بالكل، وفيه من المشكلات الكثيرة ما لا يحيط به كل عقل، إلّا من أعطاه الله فهمًا في كتابه، وفقهه في الدين وعلّمه علم اليقين، وفي الحديث لكل حرف من حروف القرآن حدّ، ولكل حدّ مطلع والله تعالى بيّن في القرآن جميع العلوم بحقائق الأشياء محسوسها ومعقولها، جليّها وخفيّها، صغيرها وكبيرها. (مفغ، ١٤٣، ١٠)

علم كلّي

- المراد من العلم الكلّي ما يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود وعوارضه الذاتية التي تلحقه من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعًا مقداريًّا أو عدديًّا أو نوعًا واقعًا في التغيّر كالعلمين الآخرين أعني التعليمي والطبيعي. (سفع(٢/ ٢)، ٢٦٤، ٨)
- في تعريف العلم الكلّي وما بعد الطبيعة: هو: ما يبحث فيه عن أحوال المعاني الكلّية العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاص لها بقسم من أقسام الوجود كالواجب والجوهر والعرض. (مسق، ٦، ١٥)

علم النفس بأفاعيلها الطبيعية

- إنّ النفس التي لنا إذا فرض كونها مبدءًا لجميع الإدراكات والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والإحالة والدفع لا يلزم من ذلك أن تكون عالمة بأفاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة والطبيعة، وقولهم: العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلّة إذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده؛ وإذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغاية النقص والخسّة كان العلم به كُلًّا علم به. وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم إنّ العقل الأول يجهل بأشياء جهلًا هو أشرف من العلم بها،

وليس جميع أفاعيل النفس كالكتابة والمشي والأكل والشرب وسائر الأفاعيل الاختيارية التي يتقدّمها علم وإرادة زائدتان على النفس، فإنّ تلك الأفعال متى لم يتصوّر أولًا للنفس ولم تصدق النفس بفائدتها تصديقًا يقينيًّا أو ظنيًّا أو تخيّليًّا أو جهليًّا لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الأفعال. وأمّا الأفاعيل البدنية فليس حصولها من النفس إلّا بتبعية شعورها بذاتها الذي هو عين ذاتها بتبعية عشقها لكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقًا تابعًا للشوق إلى مبدئها الأصلي، وهذه المعاني وإن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن إلّا بنور البصيرة والكشف، ولذلك مما خفيت على أكثر المتفكّرين فضلًا عن المجادلين والمقلّدين. (سفع(٤/١)، ٧٤، ١٣)

علم النفس بذاتها

- أمّا ما ذكره (السائل) من اختلاف العلماء في جوهرية النفس وعَرَضيّتها أو في تجرّدها وتجسّمها فهو غير قادح في ذلك ولا مناف لما ادّعيناه من الضرورة والاتّفاق على أن علم النفس بذاتها عين ذاتها، إذ الشكّ في جوهرية النفس غير الشكّ في كون ذاتها غير غائبة عن ذاتها، إذ ربما يحتاج في إثبات كون النفس جوهرًا إلى وسط بعد أن يكون حضور ذواتنا لذواتنا ضروريًا. (جمك، ١٨٥، ٩)

علم نفساني

- أمّا العلم النفساني فهو متوسّط بين التخيُّل والعقل البسيط فيتعلّق بمعلومين دفعة واحدة كالحكم بين الشيئين بحمل أحدهما على الآخر، فإنّا إذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بدّ من حصول تصوّرين دفعة تصوّر الموضوع وتصوّر المحمول، لأنّ الحاكم على الشيئين لا بدّ أن يحضر المقضي عليهما عنده، ففي وقت ذلك الحكم لا بدّ من حضور الطرفين وإلّا لكان الحاضر أبدًا تصوّرًا واحدًا، والتصوّر الواحد ينافي الحكم والتصديق، فوجب أن يتعدّد الحكم أبدًا. (سفع(١/٣)، ٣٧٨، ١٠)

علم الهيئة

- علم الهيئة... أشرف من الطبّ نظرًا إلى الموضوع، لأنّ موضوع الهيئة هي الأجرام الكريمة البسيطة الرفيعة عن أرجاس العنصريات، وموضوع الطبّ هو بدن الإنسان المركّب من الأخلاط العفِنة والأضداد المستحيلة، القابل للأمراض والأوجاع، المتسارع إلى الموت والفساد، فيكون موضوع الهيئة أشرف من موضوع الطب. والفقه أشرف منهما باعتبار الغاية - وإن كان أدون منهما بحسب الموضوع لأنّ موضوعه فعل المكلَّف - ومن الهيئة بحسب الأدلّة والمبادئ لأنّ أدلّتها مقدّمات يقينية وأدلّة الفقه ظنّية. (تفسق(٢)، ٥٦، ١٥)

علم واجبي بذات الله

- لمّا كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علّة لما بعده على الترتيب،

وأنّ مجعولاته الصادرة عنه إنّما هي أنحاء الوجودات العينية، فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات الذي لا بدَّ أن يكون عين تلك الوجودات، فمجعولاته بعينها معلوماته، فهي بعينها علومه التفصيلية لا محالة، فهي تابعة للعلم الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس، وإنّما سمّينا هذه الوجودات علمًا له باعتبار أنّها من لوازم علمه بذاته، وإن اصطلح أحد بأن يُسمّي تلك الأشياء الصادرة عنه تعالى علومًا له باعتبار وجوداتها ومجعولات له باعتبار مهيّاتها المتغايرة للوجود لكان حسنًا لمحافظة على الفرق بين ما هو علم الباري وما هو فعل له فإنّ العلّة الفاعلية عرّفوها في مباحث العلل بما يؤثّر في غيره بما هو غيره والمهيّات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب (تعالى) وأمّا الوجودات فقد علمت من طريقتنا أنّها من لمعات ذاته وشوارق شمسه. (سفع(٣/ ١)، ٢٣٠، ١٣)

علم وإرادة وشوق وميل

- إنّ الإنسان إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركة منه فلا بدَّ من علم وهو تصوّر ذلك الفعل، والتصديق بفائدته، ثم لا بدّ له من إرادة وعزم له، ثم لا بدَّ له من شوق إليه، ثم لا بدَّ 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 خاصة 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 في عالم الطبيعة كانت عين الميل، فإذا تبيّن وتحقّق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحّة والصواب بوجه والفساد والخطأ بوجه أو وجوه، فمن فسّر الإرادة باعتقاد النفع صحّ كلامه من حيث لا يشعر وبوجه دون وجه، ومن فسّرها كالأشاعرة بأنّها صفة مخصِّصة لأحد المقدورين - وهي غير العلم والقدرة - صحّ ما ذكره من جهة دون أخرى، وفي موضوع دون آخر ومن قال: إنّها شوق متأكّد إلى حصول المراد صحّ إن لم يرد الكلّية والعموم، ومن ذهب إلى أنّها ميل يتبع اعتقاد النفع صحّ أيضًا في مرتبة دون أخرى. وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حقّ الإنسان لا ينافي اتّحادها في حق الله. (سفع(٣/ ١)، ٣٤٢، ١١)

علم وحكمة

- العلم والحكمة، فإنّ كلًّا منهما صفة كمالية لمطلق الوجود، ولا يقتضي عروضه للشيء تجسّمًا ولا تكثّرًا ولا تخصّصًا بأمر جزئي أو انفعال مادي، فإذا وجد شيء منهما في المخلوق والمبدع فوجوده في الخالق المبدِع أولى وأليق وأشدّ وأوثق. (تفسق(٢)، ٣٥٨، ١١)

علم الوراثة وعلم الدراسة

- إنّ علم الوراثة هو على عكس علم الدراسة، لأن الأنبياء عليهم السلام يتعقلون الأشياء أولًا وبعد ذلك يتخيّلون، ثم يحسّون بعدئذٍ بعين ما تعقلوه. وعلماء أهل النظر الذين يُدْعون الحكماء، يدركون الأشياء بالحسّ أولًا، ثم ينتزعون منها صورة بالخيال، ثم ينتزعون منها بالتعقّل صورة عقلية، ويدركون الإدراك الكلّي، وطريق الأولياء عليهم السلام وسط بين طريقي الأنبياء والحكماء. (رسص، ١٦٦، ١)

علم ومعلوم

- إنّ الشيء قد يكون علمًا ولا يكون معلومًا؛ وقد يكون معلومًا ولا يكون علمًا. وبعبارة أخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم والمعلوم أقوى وأظهر من العلم به؛ وقد يكون بالعكس. بيانه إنّ الوجود إذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقّله بعلم آخر زائد على ذاته، وإن كانت ذاته علمًا ومعلومًا لذاته، كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة، فالوجود هاهنا علم ولا يكون معلومًا لغيره، وأنّ الوجود إذا كان في غاية الخسّة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم، ولا يمكن حضور ذاته كالهيولى الأولى وما يقرب منها، فالصورة هاهنا أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الأول، والصورة الحاصلة هاهنا علم والمعلول ليس بعلم، وفي الأول المعلوم علم في نفسه، وعلمنا به ليس علمًا به بل بوجه من وجوهه. (سفع(٤/ ١)، ٧٤، ٤)

- اعلم أنّ العلم قد يطلق على المعلوم بالذات، الذي هو الصورة الحاضرة عند المُدْرِك حضورًا حقيقيًا أو حكميًا؛ فالعلم والمعلوم على هذا الإطلاق متّحدان ذاتًا ومختلفان اعتبارًا، وقد يطلق العلم على نفس حصول شيء عند القوة المدركة أو ارتسامه فيها وهو المعنى الإضافي الانتزاعي، الذي يشتقّ منه العالم والمعلوم وأمثالهما، والواجب تعالى عالم بالمعنى الأول. (مظه، ٨٩، ١٣)

علم اليقين

- علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين، فالأول التصديق بالأمور النظرية الكلّية مستفادًا من البرهان، كالعلم بوجود الشمس للأعمى، وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة، كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر، والثالث صيرورة النفس متّحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات، ولا يوجد له مثال في عالم الحسّ لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات. (مفغ، ١٤٠، ١١)

علم يقيني

- أقول: اعلم أنّ الإمكان والشكّ يجريان مجرى واحد، كما أنّ الوجوب والعِلْم اليقيني يجريان مجرى واحد، إلّا أنّ الأولين حال الوجود العيني والأخيرين حال الوجود العلمي، وإذا كان الموجود

عين المعلوم، فقد كان الوجوب عين العلم كما في علم الباري بذاته وبالأمور الصادرة عن ذاته من جهة علمه بذاته. (تفسق(١)، ٢٢٩، ١٤)

علم يقيني بوجود خاص

- لكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل إلّا من العلم بسببه، وبالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغيّر، وكما إنّ وجوده لا يحصل إلّا من علّة واحدة لامتناع توارد العلّتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل أن يحصل من جهة أخرى وهي غير جهة العلم بسببه وإلّا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامّان، سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال لأنّ المفروض إنّ العلم به متّحد معه، وإذا كان وجود الشيء مطابقًا للعلم به يجب أن يكون وجود علّته مطابقًا للعلم بعلّته، لأنّ وحدة المعلول يستلزم وحدة علّته، فثبت إنّ العلم بوجود ذوات المبادئ لا يحصل إلّا من جهة العلم بمبادئها. (سفع(١/ ٣)، ٣٩٨، ٦)

علماء العلوم الكشفية

- أمّا علماء العلوم الكشفية والمعارف الإلهية، فعلومهم يؤدّي إلى الأحوال، وأحوالهم مستتبع الآداب والأعمال، لأنّهم تأدّبوا بين يدي الله بآداب الروحانيين وتخلّقوا بأخلاق الصديقين. فلذلك كان العلم المجبول في قلوبهم منكشفًا عليهم، فحصروا نفوسهم عن تقاضي جبلّاتها، وقمعوها عن هواها بصريح العلم في كل قول وفعل. ولا يصحّ ذلك إلّا لمن لطف سرّه وذكا روحه، وسلك به إلى الحضور بين يدي الله. (تفسق(٣)، ٢٧٠، ٩)

علوّ

- اعلم أنّ "العلوّ" علوّان: علوّ مكاني وعلوّ معنوي وجودي: والأول ذاتي للمكان وعرضي للجسم، ولذا قال سبحانه في حقّ إدريس عليه السلام: ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ (مريم: ٥٧) فوصف مكانه بالعلوّ، وأعلى الأمكنة مكان "المحدّد للجهات" والمحدّد أعلى الأجسام مكانًا، فكلّ ما هو أقرب منه كان أعلى في المكان ممّا هو أبعد، ويقابله مكان الأرض وهو أسفل السافلين، والواقع فيه طبعًا - كالأرض - يكون تحت الأجسام، فكل ما هو أقرب منها كان أسفل. وأمّا الثاني: فهو ذاتي للحقّ وهو حقيقة الوجود، وعرضي للماهيّات الموجودة، فإطلاق قولنا "الموجود" على الماهيّات كما يطلق قولنا "العالي" على الأجسام، وإطلاقه على الواجب عند العارفين كالإطلاق "العالي" على مكان المحدّد، وإطلاقه على المعلول الأول عندهم أو على الواجب عند جمهور المتكلّمين كالإطلاق "العالي" على جرم المحدّد، وإطلاقه على ما سوى المعلول الأول - وهو الحقيقة المحمّدية كما مرّ - كإطلاق "العالي" على غير المحدّد. وخرج من إطلاق الوجود بالفعل ماهيّة الهيولى، إذ وجودها عبارة عن الهاوية

المظلمة، أي نفس السفل والقوّة والهبوط، كما خرج من إطلاق العالي جسمية الأرض ومكانه الذي هو أسفل السافلين. (تفسق(٥)، ١٨٤، ٧)

- أمّا في مقام الجمع فهو الواحد القهّار لا غير، لأنّه لا يوصف إلّا بالصفات التنزيهية، فلا علوّ كما لا سفل له، والاشتراك المذكور في أصل العلوّ في الجملة بين العبد والرب في مقام الفرق، ولا بدّ من إعطاء حقّ الربوبية والعبودية من العلوّ بأنّه ذاتي للربّ وعرضي للعبد، ولهذا أمر الله تعالى أشرف الممكنات - وهو الذي له المنزلة العظمى في المعيّة للحقّ والعلوّ المعنوي دون غيره إلّا بوسيلته - أن يتأدّب بأدب العبودية ويسبح الله عن النقص الإمكاني، فقال مخاطبًا إيّاه: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ (الأعلى: ١) وظنّي أنّ منشأ استغفار رسول الله صلى الله عليه وآله - كما ورد في الحديث - هو هذه المعيّة العالية التي هي مظنّة الاشتراك بين العبد والرب في العلوّ المعنوي، فيحتاج العبد الأعلى والملك المقرّب في كل حين إلى تذكّر عظمة الله وعلوّه والاستغفار عن ذنب وجوده الإمكاني، لئلّا يقع في السكر عن الشكر، وفي الكفر عن الإحسان، والنسيان عن الوجدان، فيجري على لسانه شيء من السكريات فينحطّ عن مقام القرب والمحبّة إلى مقام البعد والمذلّة - نعوذ بالله من الحور بعد الكور. (تفسق(٥)، ١٨٦، ٤)

علوّ الله

- إنّ علوّ الله تعالى يمتنع أن يكون بالجهة، وما أحسن ما قال أبو مسلم بن بحر الأصفهاني في تفسير قوله تعالى: ﴿لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ﴾ (الأنعام: ١٢) قال: "وهذا يدلّ على أنّ المكان والمكانيات بأسرها ملك الله وملكوته - ثم قال: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ (الأنعام: ١٣) وهذا يدلّ على أنّ الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته، فتعالى وتقدّس عن أن يكون علوّه بسبب المكان وتقدّمه بسبب الزمان، إذ المكان والزمان كلاهما من مخلوقات الله الواقعة في أدنى المراتب. فتعالى ذاته وصفاته عن أن يكون مكانيًّا أو زمانيًّا، فبقي أن يكون علوّه بحسب وجوب الوجود والإلهية، وسرمديّته بحسب القيوميّة الذاتية. (تفسق(٥)، ١٨٨، ١١)

علوّ وجودي

- قد وصف الله هذه الأمّة المرحومة بالعلوّ المعنوي والمنزلة الوجودية فقال: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ (محمد: ٣٥) أي: في هذا العلوّ، وهو سبحانه مقدّس عن العلوّ المكاني، فيكون المراد العلوّ الوجودي، إذ موجودية الممكن إنّما يحصل بمعيّة الواجب تعالى معه - أمّا ابتداءً أو بتوسّط معيّته بالأشياء الأخر، وهي العلل المتوسّطة بينه وبين المعلول الأخير - فإنّ معيّته تعالى بكل متقدّم في الوجود أقدم من معيّته إلى المتأخّر، لكن المراد ههنا من

"المعيّة" ما يكون بغير وسط لأنّه في مقام المدح. ووجهه أنّ الإنسان الكامل أعلى الموجودات، لأنّه خرق الوجود وسلك سبيل الله وأحاط بالكلّ وصارت مرتبته جامعة لجميع المراتب، فله المعيّة الذاتية بالنسبة إلى الباري جلّ اسمه والعلوّ في المنزلة والمعنى، فيكون فوق الكل، فقد جمع له بالعمل العلوّ المكاني - لأنّ مكانه الجنّة وهو أعلى الأمكنة - وبحسب العلم - الموجب للإحاطة بالحقائق - المعنوي. والملائكة المقرّبون لهم العلوّ بحسب الرتبة، لأنّهم وسائط جود الحقّ ورحمته، فقال لإبليس: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ (صّ: ٧٥) لأنّ جوهر إبليس من الجواهر المتعلّقة بعالم الظلمات، فمنزلته دون منزلة الأنوار العقلية المرتفعة عن التعلّق بغير الحقّ، فلها السلطنة الكبرى على القوى المتعلّقة بالعالم الأدنى. فظهر أنّ الحقّ تعالى "عليّ" لذاته، لأنّ وجوده عين ذاته، والإنسان الكامل "عليّ" بعلوّ الحقّ تعالى. هذا في مقام الفرق والاشتراك في الوجود والعلوّ. (تفسق(٥)، ١٨٥، ٦)

علوم

- اعلم أنّ العلوم بعضها فطرية، وبعضها كسبية، وبعضها موهبية. والعلوم الفطرية كعلم الشيء بذاته وصفاته اللازمة لذاته وبأفعاله الناشئة عن ذاته، وبفاعله من الجهة التي هي وجهة الخاص إليه، وبه. والعلمان الآخران لا يخلو كل منهما من سعي العبد في تحصيله واجتهاده في ابتغاء ذلك سواء كان بالفكر كما في طريقة النظّار، أو بالتصفية للباطن والتطهير له عن الشوائب العادية كما في طريقة أولى الأبصار. (تفسق(٢)، ٣٥٦، ٨)

علوم إلهية

- لا شكّ أن أفضل العلوم الإلهية هو معرفة ذات الحق الأول ومرتبة وجوده بما له من صفات كماله ونعوت جماله وكيفية صدور أفعاله وأنّها كيف ابتدأت الموجودات البادیات منه وكيف عادت العائدات إليه. (مبع، ٦، ١٠)
- قال المعلّم الأول: "من أراد أن يشرع في علومنا فليتحدّث لنفسه فطرة أخرى" معناه أن العلوم الإلهية مماثلة للعقول القدسية لاتّحاد العاقل والمعقول وإدراكها يحتاج إلى لطف شديد وتجرّد تام وهو الفطرة الثانية. (مبع، ٨، ١٤)

علوم انفعالية ارتسامية ذهنية

- في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٩) إشارة إلى قسمين من الأقسام الخمسة المشهورة من الكلام، وهما أشرف الصناعات المنطقية وخير الطرق العلمية، يعني: الحكمة والموعظة الحسنة. فإنّ الذكر يعني به الخطابة المفيدة للظنّ، والقرآن يعني به البرهان المفيد لليقين. وذلك لأنّ أحد قسمي البرهان - وهو الذي يعطي اللم - ما كان المفيد للتصديق، وهو الوسط في القياس علّة لثبوت الحكم في الخارج، أي اتّصاف

الموضوع بصفة كاتّصاف الإنسان بالوجود، كما أنّه علّة للعلم به وثبوته في النفس، فالمبرهن ههنا من لاحظ ماهيّة العلّة المعْطية لوجود الشيء وجعلها مقدّمة للوصول إلى المطلوب. هذا شأن الحكماء في اكتسابهم العلوم الانفعالية الارتسامية الذهنية. (تفسق(٤)، ٢٨٨، ١٢)

علوم ثلاثة توحيدية

- هذه العلوم الثلاثة التوحيدية - أعني توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال - أعلى طبقات العلوم، وأعلى هذه وأشرفها هو علم الذات، ثم علم الصفات، ثم علم الأفعال، ولهذا وقع بهذا الترتيب في قوله تعالى ﴿أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ (آل عمران: ٢) وكذا وقعت الدلالة على هذه العلوم الثلاثة في قوله سبحانه: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ١٦٣) بهذا المنهج، فإنّ قوله "إلهكم إله واحد" توحيد للذات، وقوله "لا إله إلا هو" توحيد الصفات على ما قرّرناه وقوله "الرحمن الرحيم" أي رحمن الدنيا ورحيم الآخرة توحيد الأفعال. هذا طريق التدرّج في مسلك الإلهية. (تفسق(٥)، ٥٨، ٤)

علوم حضورية إشراقية

- أوّل علوم النفس: هو علمها بذاتها، ثم علمها بقوى البدن والآلات والتي هي الحواس الظاهرة والباطنة. وهذان العلمان إنّما هما من العلوم الحضورية الإشراقية، ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصوّر هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقًا. (جوم، ١٣٩، ٣)

علوم حقيقية

- ثم اعلم أنّ العلوم الحقيقية والمعارف هي بعينها أعيان صورية في عالَم الحسّ والشهادة انقلبت باكسير نور العظمة الإلهية بها، كما أنّ هذه الصور أصولها أيضًا أعيان عقلية وصور مفارقة عند الله صارت متمثّلة في هذا العالَم بتقدير الله. فلكل غيب شهادة، ولكل ظاهر باطن. فنزولها وصعودها على وفْق هبوط آدم عليه السلام وعُروجه تكميلًا للحكمة وإظهارًا للقدرة. (تفسق(٣)، ٩٧، ١١)

علوم شهودية إشراقية

- أمّا العلوم الشهودية الإشراقية كما هو شأن الأنبياء، فهي إنّما يحصل لهم بمشاهدة المبدأ الفعّال وملاحظة العين الجمعي والعقل البسيط الذي هو فعّال الصور الفعلية الموجودة، وخلّاق العلوم التفصيلية الإشراقية، وهو مفتاح خزائن الأشياء، المشار إليها بقوله: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ (الحجر: ٢١) وحقيقة القرآن عند أهل الله بحسب المعنى هو هذا العقل البسيط، وهو مفتاح المفاتيح الغيبية المشار إليها في قوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩). (تفسق(٤)، ٢٨٨، ١٣)

علوم طبيعية

- كون موضوع العلوم الطبيعية نفس الحركات أو المتحرّكات بما هي متحرّكات، وأن جميع الجواهر الحسّية من حيث كونها حسّية وكذا أعراضها واقعة في الاستحالة والانقلاب والسيلان، فهي دائمة في الحدوث والتجدّد، وكل ما هذا شأنه فهو من الدنيا، والآخرة دار القرار. (رسش، ٣٣٦، ٣)

- إنّ أفضل العلوم الطبيعية معرفة النفس الإنسانية وإثبات أنّها كلمة نوريّة، وذات روحانية وشعلة ملكوتية، وبيان أنها لا تموت بموت البدن وأنّها كيف يستكمل حتى يضاهي جواهر الملائكة بأن "يصير عالمًا عقليًّا منتقشًا فيها على سبيل القبول ما هي منتقشة في المبادئ على سبيل الفعل" وأنّها كيف يتّحد بالعقل الفعّال وكيف يصير معقولاته فعلية بعدما كانت انفعالية، ومعنى كون العقل الهيولاني مجمع البحرين وملتقى الإقليمين حيث هو نهاية الجسمانيات وبداية العقليات وكيفية حال السعادة والشقاوة الحقيقيتين وما هما ليسا بحقيقيتين بل ظنّيتين فإنّ معرفة النفس وأحوالها أمُّ الحكمة وأصل السعادة ولا يصل إلى درجة أحد من الحكماء من لا يدرك تجرّدها وبقائها على اليقين كأخوان "جالينوس"، وإن ظنّهم الجاهلون حكيمًا. وكيف صار الرجل موثوقًا به في معرفة شيء من الأشياء بعد ما جهل بنفسه كما قال "أرسطاطاليس": إن من عجز عن معرفة نفسه فأخلق بأن يعجز عن معرفة خالقه. فإن معرفتها ذاتًا وصفة وأفعالًا؛ مرقاة إلى معرفة بارئها ذاتًا وصفة وأفعالًا لأنها خلقت على مثاله فمن لا يعرف علم نفسه لا يعرف علم بارئه وفي النظم الفرس. (مبع، ٦، ١٣)

علوم كسبية

- العلوم الكسبية التي ترتقي إلى العقل بعد أن يقع الإحساس بالجزئيات الجسمانية، وتنتزع منه الكلّيات لأجل المشاركات بينها والمباينات. (تفسق(٦)، ١٧٠، ٢٢)

علوم المبادئ

- إنّ التصوّر والتصديق - كما تقرّر وتبيّن في مقامه - إنّما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية، فأمّا علوم المبادئ العالية وعلم الحقّ الأول (جلّ ذكره) فليس شيء منهما تصوّرًا ولا تصديقًا، فإنّ علوم المبادئ كلّها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بأنفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قرّرناه، كعلمنا بذاتها ولوازم ذاتنا غير المنسلخة عنّا بحسب وجودنا العيني وهويّتنا الإدراكية التي هي عين الحياة والشعور. (سفع(٣/ ٢)، ٢٧٨، ١٠)

علوم متباينة

- العلوم متباينة إن تباينت موضوعاتها؛ وما موضوعه أخصّ من موضوع آخر فيسمّى أسفل منه وتحته، كالمجسّمات تحت

الهندسة. وكذا إن تباينت الموضوعات، ولكن ينظر أحدهما في الآخر لأعراضه الذاتيّة، كالموسيقيّ تحت الحساب. (تنم، ٥٠، ٧)

علوم المكاشفة

- ارفع علوم المكاشفة وأشرفها هي معرفة الله تعالى، وهي الغاية التي يطلب لذاتها، فإن السعادة الحقيقية ينال بها، بل هي عين السعادة الحقيقية والخير الحقيقي. ولكن لا يشعر القلب ما دام كونه في الدنيا بأنّها هي عين السعادة، وإنّما يشعر بها في الآخرة. فهي المعرفة الحرّة التي لا تعلّق لها بغيرها، وكلّ ما عداها من المعارف والعلوم فهي عبيده وخدمه بالإضافة إليها، فإنّها تراد لأجلها، وتراد هي لأجل شيء آخر، فلا غاية لها، لأنها غير آلية. وباقي العلوم، إنّما يراد لأجلها. ولما كانت غيرها من العلوم مرادة لأجلها؛ كان تفاوتها في الشرف والفضيلة، بحسب تفاوت نفعها بالإضافة إلى معرفة الله تعالى. فإنّ بعض العلوم هي معدّات مؤدّية، ومقدّمات مفضية إلى بعض آخر، أمّا بواسطة أو بوسائط كثيرة. وهكذا ينجرّ بعضها إلى بعض إلى أن ينتهي إلى الغاية القصوى، التي هي معرفة الله تعالى. فكلّما كانت الوسائط بينه وبين معرفة الله تعالى أقلّ، كان أفضل. فعلى هذا علم المنطق أفضل من علم الأعراب واللغة، وعلم النفس أفضل من علم الطبيعة من هذه الجهة. وإن كان بين العلوم تفاضل من جهة أخرى، هي جهة وثاقة الدليل، أو جهة فضيلة الموضوع. (كصج، ٤٤، ١٢)

علوم موهبية

- العلوم الموهبية التي تفيض أولًا على القلب فتتمثّل في الخيال حكايتها وتنزل إليه مثالها. (تفسق(٦)، ١٧٠، ٢٠)

علوم النفس

- أوّل علوم النفس: هو علمها بذاتها، ثم علمها بقوى البدن والآلات والتي هي الحواس الظاهرة والباطنة. وهذان العلمان إنّما هما من العلوم الحضورية الإشراقية، ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصوّر هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقًا. فإنّ هذا الاستعمال ليس فعلًا اختياريًا بمعنى كونه حاصلًا بالقصد والإرادة وإن كانت النفس عالمة به مريدة له، لأنّ ذلك الفعل إنّما تنبعث عن ذاتها لا عن رويّتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات؛ لا بقصد زائد عليها قائم بها ولا عن طبيعة عديمة الشعور كإحراق النار وتبريد الماء. بل لأنّه لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها؛ عشقًا، ناشئًا عن الذات لذاتها اضطرّ إلى استعمال الآلات التي لا قدرة لها إلّا عليه. وبهذا التحقيق اندفع ما يتوهّم من أن استعمال الحواس فعل اختياري وحدود كل فعل اختياري مسبوق بتصوّر ذلك الفعل والتصديق بفائدته فوجب أن يحصل قبل

استعمال الحواس صور تصوّرية وتصديقية. وذلك لأنا نقول: إن نسبتي صدور استعمال الآلات وعدمه ليستا متساويتين بالنسبة إلى النفس حتى يلزم احتياجها إلى المرجّح من تصوّر الفعل والتصديق بفائدته قبل الإستعمال، بل المرجّح المقتضى ذات النفس فينبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعين الشوق الذاتي لها إلى كمالها الأقصى وإلى التشبّه بما فوقها فلا يكون مسبوقًا بتصوّر ذلك الفعل بل صدور ذلك الجزئي عن النفس هو بعينه تصوّرها له وشوقها إليه بلا صورة مستأنفة. ومن هاهنا - يتفطّن اللبيب بأن غاية جميع المحرّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها: هو الواجب تعالى؛ فيكون غاية بهذا المعنى أيضًا. (جوم، ١٣٩، ١)

علوم وأحوال وأفعال

- اعلم: أن كل مقام من المقامات الدينية، وكل فضيلة راسخة من الملكات النفسانية، كالعلم والشجاعة والصبر والشكر والكرم والحلم وغيرها، إنما ينتظم من ثلاثة أمور: علوم وأحوال وأفعال. وهذه الأمور الثلاثة إذا قيس بعض منها بالبعض؛ لاح للناظرين إلى الظواهر، الساكنين على أوائل العقول، المتوقّفين في مبادئ الأفكار: أن العلوم تراد للأحوال، والأحوال تراد للأعمال. فالأعمال هي الأفضل عندهم، لأنها الغاية الأخيرة. وأما أصحاب البصائر الثاقبة، وأرباب الخمائر المنوّرة، فالأمر عندهم بالعكس مما ذكر؛ فإن الحركات والأعمال تراد للصفات والأحوال، وهي تطلب للعلوم والمعارف. فالأفضل العلوم، ثم الأحوال، ثم الأعمال؛ لأن كل مراد لغيره، فذلك الغير، لا محالة أفضل منه. (كصج، ٤٢، ١٤)

علّية شيء لشيء

- معنى قولنا: إن شاء فعل... إنّه إن شاء الله تعالى وأحبّ ذاته المقدّسة شاء وأحبّ غيره من مجعولات ذاته. يعني أوجدها وأخرجها، من كتم العدم إلى نور الوجود وعلى تقدير أن يكون مفعول الفعلين الواقعين في الشرطيّة أمرًا واحدًا بالذات فلا إشكال أيضًا إذ المغايرة بين المشيئة والفعل - المفهومة من طبيعة القضية المشتملة على أدوات الشرط والجزاء، مما لا يقدح في الاتحاد بينهما بحسب الواقع. لأنّ علّية شيء لشيء بحسب التعبير العلمي والمفهوم الذهني لا يستلزم كليًّا كونهما كذلك بحسب نفس الأمر بل قد يكونان بعكس ذلك كما في القياس المسمّى بالبرهان الإنّي. وقد يكونان شيئًا واحدًا. كقولنا: إن كان الله تعالى قادرًا؛ كان عالمًا لأجل كون قدرته تعالى عين علمه. فقد تبيّن مما ذكرناه أنّ: نفس مفهوم المشيئة لا يستدعي كونه زائدًا على مفهوم العلم والإيجاد إلى أن يقوم عليه البرهان. (جوم، ١٣٠، ٨)

علّية العلّة

- إنّ علّية العلّة لا يمكن أن يكون وصفًا

ثبوتيًا زائدًا على حقيقة العلّة ووجودها وإلّا لكانت علّية العلّة لتلك العلّية أيضًا زائدة على ذات العلّة ولزم من ذلك التسلسل، فإذًا علّية العلّة نفس ذاتها المخصوصة. (سفع(١/ ٣)، ٣٩٠، ١٤)

علّية ومعلولية

- العلّية والمعلولية عندنا لا يكونان إلّا بنفس الوجود لِما ستعلم: إنّ الماهيّات لا تأصُّل لها في الكون حسبما وقعت إليه الإشارة. (شهر، ٤٩، ٤)

عليم

- اعلم أنّ "العَليم" صيغة مبالغة في العلم، والمبالغة التامة فيه لا يتحقّق إلّا باستجماع أمور: أحدها: كونه فعليًا سببًا لوجود الشيء المعلوم - لا انفعاليًا مسبَبًا عنه. والثاني: كونه قطعيًا حقًا - لا ظنيًا أو وهميًا. والثالث: كونه محيطًا بجميع المعلومات الكلّية والجزئية. والرابع: كونه أزليًا دائمًا غير واقع تحت الحركة والزمان، مصونًا عن التغيّر والتجدّد والحدثان، وما ذاك إلّا هو الله، فلا جرم ليس العليم المطلق إلّا هو، فلذلك قال: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ٣٢) - على سبيل الحصر -. (تفسق(٢)، ٣٥٨، ٢١)

عماء

- العماء يحدث عن بخار رطوبات الأركان الأربعة والفلك أيضًا دخان لطيف ألطف من هذه الأبخرة الحاصلة من لطائف هذه العناصر، بل عناصره كائنة على وجه يناسب عالَم السماء وهي التي ينقسم بها الفلك أرباعًا، ممّا يطول شرحه. (تفسق(١)، ٢٠٠، ٣)

عمل الله

- إنّ العالَم عمل الله وصنعته، فعمله على شاكلته فما في العالم شيء إلّا وله في الله أصله، وكل ما له حدّ نوعي مما في العالم فهو منحصر في عشر مقولات، إذ كان موجودًا على صورة موجده، فجوهر العالم صورة ومثال لذات الموجد، وأعراضه لصفاته، ومتاوٍ لأزله، وأينه لاستوائه على العرش وكمه لإحصائه، إذ هو المحصى، وكيفه لرضاه وغضبه ووضعه لقيامه بذاته: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤) وجدته لكونه مالك الملك وإضافته لربوبيّته، وأن يفعل لإيجاده وأن ينفعل لإجابته الدعاء وقبول التوبة. وعلى هذا القياس أجناس المقولات وأنواعها وأفرادها الشخصية، مخالقية زيد ورازقيته، فما من موجود ظهر في تفاصيل العالم إلّا وفي الحضرة الإلهية صورة تشاكله، ولولا هي ما ظهر لأنّ وجود المعلول شأن من وجود العلّة، وكل ما في الكون ظلّ لما في العالم العقلي، وكل صورة معقولة هي على مثال ما في الحضرة الإلهية ولكن يجب أن يتصوّر أنّ ما هناك على وجه أعلى وأشرف وأتمّ، وإلّا فذاته في غاية الأحدية والجلالية، لا يشابه شيئًا ولا يشابهه شيء بوجه من الوجوه، فليس بجوهر وإلّا لكان له ماهية،

ولكان مشتركًا مع غيره في مقولة الجوهر، فيمتاز بفصل، فيتركّب ذاته وهو محال، ولا يوصف ذاته بصفة زائدة كما حقّق في مقامه، فتعالى عن أن يكون له كيف أو كم أو وضع أو أين أو متى أو جدة أو فعل أو انفعال، وفعله ليس إضافته القيومية المصحّحة لجميع الإضافات له تعالى، مثل العالمية والقادرية والمريدية والكلام والسمع والبصر وغيرها، فله إضافة واحدة عقلية يصحّح جميع إضافاته كما أنّ له ذاتًا أحدية يصحّح جميع الكمالات الوجودية، فمبدأ هذه الإضافات كلها حقيقة واحدة لها نعوت كثيرة بالمفهوم والمعنى، لا بالحقيقة والذات، فافهم فإنه مدرك عزيز المنال. (مفغ، ٣٣٠، ٢١)

عناصر

- اعلم أنّ كلًا من العناصر له مادة وصورة وكيفية، ويدلّ على الأول مشاهدة انقلاب بعضها إلى بعض في الصورة، فعلم أن ههنا هيولى مشتركة مطيعة لأوامر الله تعالى ونواهيه في خلع بعض الصور ولبس بعضها، وإلّا يلزم انقلاب الحقيقة. وعلى الثاني مشاهدة الآثار المختلفة واستدعاء الأحياز المختلفة، فعلم أن للعناصر حقائق متباينة لا بمجرّد الصفات، بل بحسب الذاتيات ومبادئ الفصول والمقوّمات. وعلى الثالث استحالة كل منها في كيفيّاتها، مثل التسخّن أو التبرّد مع بقاء الصورة النوعية. فهذه البسائط العنصرية إذا امتزجت وتماسّت وفعل بعضها في بعض بقوّتها المتضادّة كسر صورة كل منها سورة كيفية الآخر المتضادّة، حتى نقص العنصر البارد مثلًا بفعل صورته من حرّ العنصر الحار وتزيل عنه شدّة الحرارة، وبالعكس. وكذا العنصر الرطب بالقياس إلى العنصر اليابس، وبالعكس. فيحصل من أفاعيل صورها وانفعالات موادها كيفية واحدة متوسّطة بين أطراف الكيفيات المتخالفة متشابهة في أجزاء الممتزج، وهي المزاج، فيستعدّ المركب بسبب حدوث هذه الكيفية المتوسّطة الخارجة من الأطراف المتضادّة صورة كمالية أخرى، لبعده عن التضادّ الموجب للموت والفساد، فيستفيد حيوة ما على قدر توسّطه وقربه من الأجسام الحسّية الفلكية. (مبع، ٢٢٤، ٢١)

- العناصر إنّما خُلِقتْ لقبول الحياة والروح، لكنها عند انفرادها قاصرة عن القبول، لأجل تضادّ صورها بحسب الكيفيات، فلا بدّ لها من الامتزاج المؤدّي إلى المزاج، وهو لتوسّطه بين الكيفيات الأضداد كأنّه خال عن التضادّ، أو بعيد عن الأطراف الموجبة للموت والفساد، فلهذا يكون معدًّا لقبول المادة العنصرية للحياة، فيستفيد المركّب حياة ما على قدر توسّطه وبعده من الأطراف، وقربه من الأجرام الكريمة الحيّة حياة ذاتية، فإن لم يمعن في التوسّط والاعتدال، وهدم جانب التضادّ، يقبل من العناية نوعًا ضعيفًا من الحياة، كالحياة النباتية التي لها بعض آثار الروح، بعد أن يستوفي درجات التراكيب الناقصة من الآثار العلوية، كالسحب والأدخنة والمطر

والثلج والطلّ والصقيع والرعد والبرق والصاعقة، ودرجات المعادن كالزئبق والزاج والملح والزرنيخ والبلّور وما يتولّد منها، كالأجساد السبعة المتطرّقة وكاليواقيت. (مفغ، ٤٩٩، ٥)

عناية

- العناية وهي العلم بالأشياء الذي هو عين ذاته المقدّسة، وهو العقل البسيط لا تفصيل فيه ولا إجمال فوقه. والعناية علم تفصيلي متكثّر، وهي نقش زائد على ذاته تعالى عند أصحاب أرسطاطاليس وأتباعه من المشائين. والتحقيق أنها غير زائدة على الذات وليس لها محل لما أشرنا إليه سابقًا من أن حقيقة الوجود يجب أن يكون كل الأشياء على وجه مقدّس عقلي وإليه والإشارة بقوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩). (سري، ٤٦، ١٤)

- قد علمت: إنّ الحكمة هي أفضل علم بالمعلومات وأحكم فعل في المصنوعات، وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الأشياء بعلله وأسبابه، ويفعل النظام الأتمّ لغاية حقيقية يلزمه، فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله، فهو الحكيم المطلق. وقد علمت: أنّ هذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء وإرادة إيجادها من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل فهذا معنى العناية. (سفع(٣/ ١)، ٣٦٩، ٢)

- يجب أن يعلم أنّ العناية كما مرّ هي كون الأول (تعالى) عالمًا لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتمّ والخير الأعظم وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن وراضيًا به على النحو المذكور. وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلّية والرضا كلها عين ذاته، بمعنى أنّ ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشيئة الأزلية، فذاته بذاته صورة بنظام الخير على وجه أعلى وأشرف لأنّه الوجود الحق الذي لا غاية له ولا حدّ في الكمال وراءه، فإذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام، والأتمّ بحسب الإمكان فيفيض عندما يعقله نظامًا وخيرًا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانًا وصدورًا، متأدّيًا إلى غاية النظام وصورة التمام على أتمّ تأدية. (سفع(٣/ ٢)، ٥٦، ١٥)

- العناية، على ما يراه المشاءون ومن يحذو حذوهم كالمعلّم الثاني والشيخ الرئيس وتلميذه بهمنيار، نقش زائد على ذاته لها محل هو ذاته، وهي عبارة عن علمه تعالى بما عليه الوجود من الأشياء الكلّية والجزئية الواقعة في النظام الكلّي على الوجه الكلّي المقتضى للخير والكمال على وجه الرضا المؤدّي وجود النظام على أفضل ما في الإمكان أتمّ تأدية ومرضيًا بها عنده تعالى. (مبع، ١٢٤، ٥)

- اعلم أنّ مراتب علمه تعالى بالأشياء - بالإجمال والتفصيل - كثيرة، فمنها العناية

وهي العلم بالأشياء التي هو عين ذاته المقدّسة وهو العقل البسيط، لا تفصيل فيه ولا إجمال فوقه؛ والعناية علم تفصيلي متكثّر. (مظه، ٩١، ٢)

عناية أزلية وقضاء سابق

- قوله (تعالى): ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ (السجدة: ١٣) أي بحسب اقتضاء العناية الأزلية والقضاء السابق، وكثيرًا ما أطلق القول والكتابة من قِبل الله سبحانه، ويراد الفعل من جهة ما يوجبه التقدير الأزلي المنوط بالأسباب القصوى الإلهية. (نفسق(٦)، ٩٥، ٢)

عناية إلهية

- إن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء الكلّية والجزئية، لأنّ كل شيء من لوازم ذاته بوسط أو بغير وسط، يتأدّى إليه بعينه قضاؤه وقَدَره الذي هو تفصيل قضائه تأدّيًا واجبًا، إذ كل ما لم يجب وجوده أولًا لم يوجد أخيرًا، فالعناية الإلهية هي إحاطة علمه البسيط الذي هو نفس وجوده بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على غاية الجودة والنظام، وأبلغ الكمال والتمام وأحسنه، وبأن ذلك واجب عنه تعالى وعن إحاطة علمه به، ليكون الموجود على وفق المعلوم على أكمل الوجوه في النظام، فعلمه سبحانه بكيفيّة الخير والصواب في ترتيب وجود عالمي الغيب والشهادة هو منبع لفيضان الكل. (سري، ٤٩، ٢٣)

عناية وقضاء

- في مراتب علمه بالأشياء: وهي العناية والقضاء ويقال له "أم الكتاب" والقَدَر ويقال له "كتاب المحو والإثبات" كما إشار إليه بقوله: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩) ومحلهما اللوح والقلم، أحدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه، والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ وأمّا العناية فقد أنكرها "أتباع الإشراقيين" وأثبتها "أتباع المشائين" كـ "الشيخ الرئيس" من يحذو حذوه، لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض. وقد علمت ما فيه والحق أنّها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علمًا مقدّسًا عن شوب الإمكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ، مؤدّيًا إلى وجودها في الخارج مطابقًا له أتمّ تأدية لا على وجه القصد والروية. وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته، خلّاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية، على أنّها عنه لا على أنّها فيه. (سفع(٣/ ١)، ٢٩٠، ٨)

عنصر

- الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثيّاتها الزائدة عليها، فهو من جهة إنّه بالقوّة يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّها حاملة بالفعل يُسمّى موضوعًا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء

رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث أنّها مشتركة بين الصور يُسمّى مادّة وطينة. ومن حيث أنّه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمّى أسقطسًا، فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركّب ومن حيث أنّه أول ما يبتدئ منه التركيب يسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم المركّب يسمّى ركنًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٣١، ١٦)

- وهي (العلل) أربعة أقسام: مادية وصورية وفاعلية وغائية، لأن العلّة إما أن يكون جزء للشيء أولًا، والجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل، وهي الصورة، وإلى ما به يكون الشيء بالقوّة وهي المادة، والتي ليست بجزء أمّا ما يكون إليه الشيء وهي الغاية، أو ما يكون منه الشيء وهو الفاعل، وقد يخصّ الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويُسمّى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر، والمادة أيضًا تختلف باعتبار علّيتها إلى ما إليه لأجله كالنوع العنصري، وإلى ما فيها كالهيئات، فربما يجمع الجميع في اسم العلّة المادّية لاشتراكها في معنى القوّة والاستعداد، فتكون العلل أربعًا وربما يفصل فيكون خمسًا. (شهث، ٢٨١، ١٣)

عنصر وعنصري

- الجسم الذي يتأتّى منه التركيب هو المسمّى بالعنصر والعنصري، والذي لا يتأتّى منه التركيب يُسمّى بالفلك والفلكي، والعنصر والعنصري وجودهما ظاهر لما يشاهد من أنّه يتركّب من الماء والأرض شيء كالطين ونحوه من الأجسام السفلية، ونحن بصدد إثبات الجرم الأعلى الفلكي. (مفغ، ٣٦١، ١٨)

عَهْد

- "العَهْد" الموثق، وجاز استعماله في كل ما من شأنه أن يتعاهد ويتحفّظ به، كالوصايا والإيمان والنذور والأوقاف؛ ويقال للدار من حيث إنّها يراعى بالرجوع إليها، وللتأريخ لأنّه يحفظ. (تفسق(٢)، ٢٤١، ٣)
- أمرهم (الله) بالإيمان بعد ما أمرهم بإيفاء عهد الله تنبيهًا على أنّه العمدة في ذلك، بل لأحد أن يقول: إنّ الإيمان بما أنزل الله على رسوله هو عين الإيفاء بعهد الله على التأويل الذي سبق ذكره في معنى العهد، وهو النور الذي يتنوّر به القلوب، ويسلك به سبيل الآخرة، وينكشف به حقائق الأمور ويطلع به الإنسان على الحضرة الإلهية وأفعاله وآثاره ولطفه وحكمته في الدنيا والآخرة. (تفسق(٣)، ٢١٣، ٦)

عوارض مشخّصة

- إنّ تشخّص كل شيء وما يتميّز به هو عين وجوده الخاص، وإنّ الوجود والتشخّص متّحدان ذاتًا متغايران مفهومًا واسمًا، وأمّا المسمّى عند القوم بالعوارض المشخّصة فليست إلّا إمارات ولوازم للهويّة الشخصية الوجودية لا بأعيانها وأشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حدّ

إلى حدّ فيتبدّل كثير منها بل كلّها والشخص هو هو بعينه. (سفع(٤/٢)، ١٨٥، ١٤)

- إنّ تشخُّص كل شيء وهذيّته إنّما يكون بنحو وجوده، بمعنى أن ما به الشخصيّة بعينه هو ما به التحقّق في المصداق لا في المفهوم كما توهّم، وهذا مما ذهب إليه محقّقو الحكماء ومحصّلوهم كأبي نصر الفارابي وغيره؛ وأمّا المسمّاة عند القوم بالعوارض المشخّصة فإنّما هي من لوازم وأمارات الوجود الذي هو المتشخّص بذاته، المتعيّن بنفسه. (رسل، ٤٠٢، ١٠)

- إن تشخّص الشيء عبارة عن نحو وجوده الخاص مجرّدًا كان أو ماديًّا، وأمّا المسمّى بالعوارض المشخّصة فهي من أمارات وجود الشخص ولوازمه لا من مقوّماته، ويجوز تبدّلها شخصًا إلى شخص أو صنفًا إلى صنف مع بقاء هذا الشخص بهويّته العينية، كما يشاهد من تبدّل أوضاع زيد وكمياته وكيفياته وأينه وأوقاته وزيد زيد بعينه. (كتع، ٤٧، ١٠)

عوالم ونشآت

- إنّ العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا. وهي عالم الطبيعيات والبرزخ وهو عالم النفوس والآخرة وهي عالم الأرواح المطلقة. وحقيقة الإنسان في مبادئ تكوّنها هي بالقوّة في نشآتها الثلاث لكونه قبل قوام وجوده في كتم الخفاء في مجموع إدراكاتها الحسّية والخيالية والعقلية التي بكل واحدة منها يدرك عالمًا من هذه العوالم. (شهر، ٣٢٣، ١٥)

عود الروح

- أمّا عود الروح إلى قالبه الذي فارقه بعينه أو إلى مثله فالأمر فيه مشتبه غير معلوم لأحد من العقلاء والعلماء، إلّا لمن أخذ علمه من مصباح النبوّة، والشيخ الغزالي مع جلالة قدره جعل هذه المسألة موقوفة على صحّة التناسخ، إنّ صحّ تناسخ النفوس في الأبدان صحّ القول بالمعاد، وإن لم يصحّ لم يصحّ. وعلى الجملة فالقول بصحّة عود الروح إلى البدن واعتقاد بطلان التناسخ مما يتنافيان، كالمنافاة بين وجود الشيء وعدمه، ونحن بفضل الله ونور رسوله اهتدينا بهذا، ورأينا طريق الحق فيه، فحكمنا بصحة العود إلى هذا البدن بعينه من جهة، مع بطلان التناسخ وفساده بحمد الله وحسن توفيقه. (مفغ، ٦١٧، ٦)

عود ورجوع

- أمّا سلسلة العود والرجوع إلى الكمال بعد الهبوط إلى أنزل المنازل والأحوال فوجودها أيضًا محقّق لا شبهة فيه بناء على ما ذكرنا مرارًا من أن التوجُّه إلى الغايات في جبلّة كل ناقص. وإنّ كل حادث من الحوادث كما لا بدّ فيه من فاعل ومادة وصورة، كذا لا بدّ لصورته من غاية، والكلام في غايته كالكلام في نفسه، فلغايته غاية أخرى. ولا تتسلسل الغايات الذاتية إلى غير النهاية، بل تنتهي إلى غاية لا غاية لها، ويجوز في الغايات العرضية

التعاقب الغير المنقطع إلى غاية أخيرة عند جمهور الفلاسفة، كما يجوز ذلك عندهم في السوابق العرضية المسمّاة بالمعدّات. ولكن كلامنا في الغاية الذاتية التي وجد الشيء لأجله، وهي التي تقدّمت على المعلول في التصوّر العلمي، وتأخّرت عنه في الوجود العيني عندما يقع المعلول تحت الحركة والكون، أو لم يكن التصوّر العلمي له عين وجوده العيني وأمّا فيما ارتفع وجوده عن عالَم الحركات والانفعالات فالغاية له سابقة عليه علمًا وعينًا. فالموجودات الصورية ممّا يجب أن يترتّب ترتّبًا ذاتيًّا، رجوعيًّا غائيًّا على عكس الترتّب الذاتي الابتدائي الفاعلي من الأدنى إلى الأعلى، فالوجود الذي يتصاعد في الشرف يظهر أولًا في المعدن، ثم في الحيوان، ثم في الإنسان. (تفسق(٣)، ٦٦، ٢١)

عوذ

- اعلم أنّ قولنا "أعوذ" مشتقّ من العوذ وله معنيان: أحدهما الالتجاء والاستجارة. وثانيهما الالتصاق. يقال: أطيب اللحم أعوَذه. وهو الملتصق منه بالعظم. فعلى الأول معنى أعوذ بالله: ألتجئ إلى رحمته وعصمته. وعلى الثاني معناه: ألصق نفسي بفضل الله ورحمته. (تفسق(١)، ٤، ٦)

عين ثابت

- كل وجود جوهري أو عَرَضي يصحبه ماهيّة كلّية يقال لها عند أهل الله، العين الثابت، وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متّصفة بشيء من صفات الوجود من العلّية والمعلولية والتقدُّم والتأخُّر وغيرها. (سفع(١/ ١)، ٢٩٠، ٩)

- إنّ كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلّية في مرتبة وجودها وهويّتها، وهي المسمّاة في غير الواجب بالمهيّة عند الحكماء وبالعين الثابت عند "الصوفية" وذلك البعض قد يكون متعدّدًا وقد يكون واحدًا، ويقال له: المهيّة البسيطة. والمعاني المتعدّدة قد تكون موجودة بوجود واحد، ويقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلًا، وقد تكون موجودة بوجودات متعدّدة، ويقال لها المركّب الخارجي، كمهيّة الحيوان المأخوذ جنسه من مادته (وهو الجسم النامي) وفصله من صورته (وهو الحسّاس) ثم لا بدّ أن يكون لمادته وصورته ضرب من الاتّحاد في الوجود حتى لا تكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الإنسان، وإلّا، فلم تكن المهيّة مهيّة واحدة. وجهة الوحدة إنّما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة، لأنّ الصورة هي أقوى تحصّلًا من المادة. (سفع(٣/ ١)، ٢٦٤، ١٣)

- إنّ كل وجود له خصوصيّة معنى لازم له، من غير جعل يتعلّق به بالذات، بل جعله تابع لجعل ذلك الوجود إن كان مجعولًا، وذلك المعنى هو المسمّى عند أهل الله بالعين الثابت. وعند الحكماء بالماهيّة. وعند بعض العرفاء بالتعيُّن. وليس هو موجودًا بل الموجود هو الوجود وذلك المعنى كأنه عكس لذلك النحو من الوجود

وحكاية عنه. والوجودات في ذاتها لا تختلف بالذات إلّا بالشدّة والضعف والكمال والنقص والتقدّم والتأخّر. وتختلف بالعرض بتلك المعاني التابعة للوجودات وهي ماهيّاتها المختلفة. وبهذا المعنى وقع في كلام المشائين - اتباع المعلّم الأول - أن الوجود حقائق متخالفة، مع تصريحهم بأنه معنى واحد بسيط مشترك في الجميع. (مبع، ١٩٤، ١٢)

- إنّ كل وجود جوهري أو عرضي تصحبه ماهيّة كلّية يقال لها عند قوم: العين الثابت. وهي في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا موجودة ولا معدومة ولا متّصفة بشيء من صفات الوجود والموجود من العلّية والتقدّم والتأخّر كما مرّت الإشارة. فكما أن الموجود في نفسه سواء كان موجودًا، لنفسه كالجواهر المستقلّة، أو لغيره كالأعراض والصور؛ إنّما هو نحو من الوجود مجرّدًا كان أو ماديًّا؛ معقولًا أو محسوسًا. ولها ماهيّات كلّية متّحدة معها ضربًا من الاتّحاد. فكذا المعلوم والموجود للقوة المدركة والمشهود لها والمماثل بين يديها إنّما هي أنحاء الوجودات الحسّية أو العقلية. (مسق، ٥٤، ١٩)

عين حقيقة الوجود

- الممكن كما علمت حاله بحسب ذاته ليس إلّا سلب ضرورة الوجود، والعدم وسلب ضرورة كل صفة ثبوتية أو عدمية، ففي اتّصافه بالوجود يحتاج إلى مُرَجِّح وهكذا الكلام في المرجِّح إلى أن ينتهي إلى ما هو عين حقيقة الوجود؛ دفعًا للدور والتسلسل. (مبع، ١٥، ١٧)

عين الوجود

- كل حقيقة مغايرة للوجود في كونها موجودة محتاجة إلى غيرها الذي هو الوجود، وكل ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من الحقائق المغايرة للوجود بواجب؛ وقد ثبت إنّ الواجب موجود، فهو إذن لا يكون إلّا عين الوجود. ولما وجب أن يكون الواجب جزئيًّا حقيقيًّا قائمًا بذاته متعيّنًا بنفسه لا بأمر زائد على ذاته، وجب أن يكون الوجود الذي هو عينه كذلك. (رسج، ٤٨١، ١٣)

عينيّة صفات كماليّة للذات الأحديّة

- في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية للذات الأحدية فأقول: الوجه عندي أن يستدلّ على هذا المطلب العظيم بوجوه أخرى سديدة. الأول أنّ هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته لم يكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقًا لصدق هذه الصفات الكمالية، فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن (مثلًا) في حدّ ذاته بذاته عالمًا بالأشياء قادرًا على ما يشاء والتالي باطل. لأنّ ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف يكون

ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره فيكون للغير فيه تأثير فيكون منفعلًا من غيره؛ وأنّه فاعل لما سواه فيلزم تعدّد جهتي الفعل والانفعال وهو محال، فكذا المُقدَّم، وأمّا لوازم المهيّات فهي ليست أمورًا كمالية حتى يلزم من لزومها للمهيّة أن يستفيد المهيّة منها كمالًا. فيلزم الإفادة والاستفادة الموجبتان لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي أمور اعتبارية من توابع المهيّة. (سفع(٣/ ١)، ١٣٣، ٣)

عينيّة الصفات للواجب

- إنّ حقائق الأشياء يجوز أن يكون لها وجود بسيط جمعي وإلى أنّه قد يكون لحقيقة واحدة أنحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرّد، بعضها ممكن وبعضها واجب كأصل الوجود فإنّه حقيقة واحدة بعضها جوهر وبعضها عرض، منها واجب ومنها ممكن، وذلك لأنّ هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم بين الواجب والممكن، وهي في الواجب عين ذاته، فتكون واجبة لأنّ وجوده عين العلم والقدرة والإرادة وغيرها. والعلم في علم العقل بذاته عقل، وفي علم النفس بذاتها نفس، وقد يكون عرضًا من مقولة الكيف، وهو كيفية نفسانية غير القدرة والإرادة اللتين هما أيضًا كيفيتان نفسانيتان متغائرتان ومغائرتان للعلم، فهي هاهنا مختلفة في الوجود لكل منها أثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجودًا وعينًا وكذا فعلًا وتأثيرًا، فإنّ أثر العلم هناك بعينه أثر القدرة والإرادة والحياة. فكما أنّ المعلول معلومه (تعالى) فكذا مقدوره ومراده، وحي بحياته ومجعول بجعله بالذات من غير اختلاف جهات إلّا بحسب الأسماء ومفهوماتها. هكذا يجب أن يحقّق الأمر في عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون إلى اعتبارية الوجود، فجعلوا معنى عينية الصفات في الباري (تعالى) أنّ مفهوماتها مفهوم واحد وأنّه يترتّب على ذاته بذاته ما يترتّب على تلك الصفات في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سرّ الوجود ودرجاته المتفاوتة ونزيدك إيضاحًا لهذا المرام. (سفع(٣/ ١)، ١٢٥، ١١)

عينيّة واتحاد بالعَرَض

- نقول مراده من الحقّ المتخيّل ما لوّحناه إليك من أنّ كلًّا من مفهومات الأسماء الإلهية وإن كان بحسب نفس معناه معرّى عن صفة الوجود الحقيقي من الوجوب والقِدَم والأزلية إلّا أنّه ممّا يجري عليه في نفس الأمر تلك الأحكام وينصبغ بنور الوجود الأحدي بالعرض لأنّ صفاته عين ذاته. وهذا النحو من العينية والاتّحاد بالعرض غير ما ألِفَه الجمهور وجرى عليه اصطلاحهم في الكتب العقلية فيما حكموا عليه بالاتّحاد بالعرض لأنّ ذلك عندهم جارٍ في اتّحاد العرضيات والمشتقّات المحمولة على موضوعاتها كاتّحاد مثل الأبيض والأعمى مع زيد ممّا يشترط فيه قيام معنى المشتق منه ووجوده حقيقة أو

انتزاعًا. ومعنى هذا الاتّحاد إنّ الوجود المنسوب أولًا وبالذات إلى زيد مثلًا هو بعينه منسوب إلى العرضي المشتقّ ثانيًا وبالعرض أي على سبيل المجاز مع تجويز أن يكون لهذا العرضي نحو آخر من الوجود يوجد به بالذات غير هذا الوجود الذي قد وجد به بالعرض، فإنّ مفهوم الأبيض وإن كان متّحدًا مع زيد، موجودًا بوجوده إلّا أنّ له نحوًا آخر من الوجود الخاص به في نفسه. فإنّه جوهر موجود بالعَرَض. وعَرَض موجود بالذات لِما قد حقّق في مقامه إنّ العرضي عين العَرَض الذي هو مبدأ اشتقاقه بالذات. فيكون موجودًا بوجوده بالذات وهو بما هو عرضي محمول على جوهر محله يكون موجودًا بوجوده الجوهري بالعَرَض. (تفسق(١)، ٣٥، ١١)

غ

غايات بالعَرَض

- إنّ من جملة الغايات بالعَرَض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة أقسام: أحدها الأمر الذي لا بُدَّ من وجوده حتى يوجد الغاية على أن يكون وجوده متقدّمًا على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتمّ القطع، وهذا يُسمّى نافعًا إمّا في الحقيقة أو بحسب الظنّ، ومن هذا القبيل الموت وأمثاله، فإنّ الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضًا كما أشرنا إليه. الثاني ما يكون لازمًا لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل إنّه لا بُدَّ من جسم أدكن للقطع، وإنّما لم يكن منه بدّ لا لِذكته بل لأنّه لازم للحديد الذي لا بُدَّ منه. الثالث الذي يكون حصوله مترتّبًا على حصول الغاية إمّا على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الأفلاك، وغاية الحركة الفلكية ما فوقها، وإمّا لا على طريق اللزوم كحبّ الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل: فهذه الأقسام غايات بالعَرَض، ويقال لها الضروريّ ووجود الشرّ في عالمنا من هذا القسم أعني الضروري. (سفع(١/ ٢)، ٢٦٥، ٦)

غاية

- إنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لأجله الوجود سواء كان نفس الفاعل أو أعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها أو كانت يصدر عنها أمر لكانت فاعلًا وغاية. فذات الباري علّة فاعليّة من حيث إنه يفيد وجودها ما يوجد عنه. وعلّة غائيّة من حيث إنه أفادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيه الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته. (جوم، ١٤٠، ١١)
- أمّا الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء كما علمته سابقًا وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى، وقد يكون شيئًا آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة، وقد يكون في شيء غير الفاعل سواءًا كانت في القابل كتمامات الحركات التي تصدر عن رويّة أو طبيعة أو في شيء ثالث كمن يفعل شيئًا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وإن كان الفرح بذلك الرضا أيضًا غاية الأخرى. (سفع(١/ ٢)، ٢٥٠، ٩)
- إنّ الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلًا للفاعل بما هو فاعل وعلّة غائية للفعل، وبحسب نحو آخر من الوجود معلولًا لمعلوله، فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به، وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه، فهو بالقياس إلى الفاعل الذي لا يكون منفعلًا به أو بشيء يتبعه كان وجودًا، وبالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيرًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٦٩، ١٠)

- إنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود، والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود سواءًا كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها، أليس لو فرضنا الغاية أمرًا قائمًا بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلًا وغاية، فقد علم أنّ مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمدة أو ثناء أو إيصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التي تترتّب على فعله من دون الالتفات إليها من جانب القدس. وأمّا الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيًا له إلى إفادة الخير بوجه الذي ذكرناه أولًا فهو مما ساق إليه الفحص والبرهان، وشهدت به عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان. (سفع(١/ ٢)، ٢٧٣، ٢)

- أمّا الغاية فهي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي مطلقًا أو بالإضافة أو الخير المظنون، فإنّ كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعَرَض بل بالذات فإنّه يروم به ما هو خير بالقياس إليه، فربما كان بالحقيقة سواء كان على الإطلاق أو من بعض الوجوه وربما كان بالظنّ لا بالحقيقة والواقع. (سفع(٢/ ٢)، ٣١٥، ٣)

- الغاية ما يجعل الفاعل فاعلًا ويكمله إذا كان ممّا يعتريه قصور أو نقص. (تفسق(٣)، ٣٠٦، ١٣)

- إنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود، والغاية ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها، فإنك لو فرضت الغاية أمرًا قائمًا بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلًا وغاية. (شهث، ٢٩١، ١٠)

- إن الفاعل هو ما يفيد الوجود. والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان نفس الفاعل أو أعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها وكان يصدر منها أمر لكانت فاعلًا وغاية. فذات البارئ علّة فاعلية، من حيث أنه يفيد وجود الأشياء. وعلّة غائية، من حيث أن إفادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيها الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته. (مبع، ١٣٨، ١٨)

غاية بالحقيقة

- اعلم أنّ العلّة الغائية إمّا واقعة تحت الكون أو هي أعلى من الكون، فإن كانت واقعة تحت الكون فهي إمّا أن تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلًا للبناء، وإمّا أن تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان، وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الأول لسائر العلل، وذلك لأنّه ما لم تكن الغاية متصوّرة في نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلًا ولكنّها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل إذا كانت واقعة تحت الكون. (سفع(١/ ٢)، ٢٦٨، ٥)

غاية بسيطة وغاية مركّبة

- الغاية البسيطة مثل الشبع للأكل، والمركّبة هي المطلوب المركّب من أمور كل واحد منها غير مستقلّ بالمطلوبية. (سفع(١/ ٢)، ١٩٤، ٦)

غاية بالقوة أو بالفعل

- أمّا كون الغاية بالقوّة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لأنّ الغاية بالقياس إلى شيء صورة بالقياس إلى صورته، كما أنّ الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل. (سفع(١/ ٢)، ١٩٤، ١٣)

غاية الخلق والإيجاد

- ثبت وتحقّق أنّ لكل خلق غاية، وغاية الخلق والإيجاد إيصال كل واحد إلى كماله، وإرواء كل واحد من مشرب جماله، وهذا مسلك دقيق أنيق يحكم به على كل شيء بالبرهان، حتى الحجر والمدر، فضلًا عن الحيوان والبشر، بأنّه يصل يومًا إلى حضرته ويتلاشى نوره في نور عظمته، وبهذا يثبت العالم الأعلى ثم الأعلى، والمنزل الأشرف فالأشرف، إلى أن ينتهي إلى غاية الكل ونهاية السبل، فإنّ درجات الوجود وطبقات الكون منازل ومراحل إلى الله تعالى، إذ الوصول إليه إمّا في هذا العالم الفاني الخسيس المظلم، أو في عالم آخر، لا جائز أن يكون في هذا العالم لفقدان ما يجب من المناسبة بين الواصل والموصول إليه، أين الجسماني الظلماني والرب السبحاني الصمداني، ما للتراب ورب الأرباب، فالسالك إليه تعالى ما لم يتجرّد عن ذاته، ولم يخرج من بيت صفاته، ولم يتطوّر بالأطوار الكونية، ولم يتوارد عليه النشآت الوجودية، لا يمكن له العبور إلى عالم الحقيقة. (مفغ، ٤٤٠، ٢١)

غاية ذاتية

- الكلام في الغاية الذاتيّة التي يجعل الفاعل فاعلًا وهي بالحقيقة ما هي متمثّلة في نفس الفاعل إن جاز له التمثّل كالعقول والنفوس والطبائع أو يكون عين معقولية الفاعل لذاته المعشوقة المستتبعة لوجود المفعول كذات الباري المصدر لنظام الخير في الكل لأجل معقوليّة ذاته. (جوم، ١٤٥، ١٩)

غاية ذاتية وغاية عرضية

- إنّ الواجب تعالى أول الأوائل من جهة وجود ذاته وكونه علّة فاعليّة لجميع ما سواه. وعلّة غائيّة وغَرَضًا لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة، يقصده الأشياء ويتشوّق إليه طبعًا وإرادة لأنّه الخير المحض والمعشوق الحقيقي، فمصحّح الاعتبار الأول نفس ذاته، ومصحّح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظه كمالاتها الأولية وشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبّه بمبدئها بقدر الإمكان كما أشير في قوله تعالى: ﴿أَلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠). وستعلم الفرق بين الغاية الذاتيّة والغاية العرضيّة. (جوم، ١٤١، ١٢)

غاية الفاعل القريب

- لك أن تعلم أنّ غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة، وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس

فاعلًا قريبًا، فإن اتّفق أن يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة أمرًا واحدًا كانت فاعليّته مختلفة بالقرب والبعد، والمباشرة للتحريك وعدمها، والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له بإحدى الجهتين بالذات. وبالأخرى بالعَرَض مثل أن يبني الإنسان بيتًا ليسكن فإنّه من جهة ما هو طالب السكنى علّة لكونه بناء، فالمستكن علّة أولى للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول له من جهة ما هو مستكن، فهو من حيث كونه بناء علّة قريبة، فلا جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صورة في مادة وبالاعتبار الآخر الذي هو به ملاصق صورة وهيأة في البيت. (سفع(١/ ٢)، ٢٦٨، ١٧)

غاية مشتركة

- أن يكون الفاعل المشترك وهو الذي يبتدئ منه وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط، وأنّ الغاية المشتركة هي التي ينتهي إليها ولأجلها وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط. (سفع(٢/ ٢)، ٢٧١، ٣)

غرض من أصل الإبداع

- الغرض من أصل الإبداع وجود الباري وفيضه أن يصل كل ناقص إلى كماله، وتبلغ المادة إلى صورتها، والصورة إلى معناها ونفسها، وأن تلحق النفس إلى درجة العقل ومقام الروح، وهناك الراحة المطلقة والطمأنينة التامّة والسعادة القصوى والخير الأعلى والنور الأتمّ، وهذا هو المقصد الأقصى واللباب الأصفى في بناء الأرض والسماء، وجري سفينة الهيولى في طوفان الدنيا، ولأجله مجيء الأنبياء والرسل من ملكوت السماء بالوحي والإنباء والكتاب والدعاء، ليزول الشرّ وينقرض الظلمة وأهلها ويعود الكائنات إلى ما بدأ منه، فيصير لاحقًا به فيتمّ الحكمة وتصعد الكلمة وتكمل الخلقة، وتزول الدنيا وتقوم القيامة وتجيء الساعة وينمحق الشرّ وأهله، وينقرض الكفر وحزبه، ويحقّ الحقّ بكلماته ويبطل الباطل. فاحفظ يا حبيبي بهذا العلم المخزون والسرّ المكنون الذي لا يمسّه إلّا المطهرون. (سري، ٩١، ٩)

غرض من خلق العالم

- اعلم أنّ الكتب الإلهية والآيات الكلامية قائلة ناطقة بأنّ العالم بأسره حادث زماني، لأنّ الغرض من خلق العالم ليس نفسه؛ بل هو ما أشرف منه فإن الغرض من خلق السماوات والأرض وما فيهما، تبليغ الأشياء إلى غاياتها الذاتية وخيراتها الأصلية وإزالة شرورها ونقائصها عنها، ليكون العالم كله خيرًا محضًا لا شرّ فيه، ونورًا محضًا لا ظلمة فيه وتمامًا لا نقص فيه ويكون الدين كله لله. فالغرض من أصل الإبداع، وجود الباري وفيضه أن يصل كل ناقص إلى كماله وتبليغ المادة إلى صورتها والصورة إلى معناها ونفسها والنفس إلى درجة العقل ومقام الروح

وهناك الراحة والطمأنينة والسعادة القصوى والخير الأعلى والمقصد الأقصى واللباب الأصفى في بناء الأرض والسماء وجري سفينة الهيولى في طوفان الدنيا. (مظه، ١٠٨، ٦)

غضب

- الغضب له مبدأ هو شهوة الانتقام في النفس، وغليان دم القلب في البدن، وله غاية هي إنزال العقاب بالمغضوب عليه، وله ضدّ هو الخوف والرضاء. (تفسق(٢)، ٢٠١، ٨)

غلط في التعاريف

- من الغلط في التعاريف أخذ الجزء مكان الجنس، إذ الجزء إذا حمل على الكلّ، يكون تكرارًا. ومنه أخذ الفصل مكان الجنس، كقولهم: العشق إفراط المحبّة، وإنما اللّائق أنه محبّة مفرطة. ومنه أخذ الموضوع الفاسد مكان الجنس، كقولهم: الرماد خشب محترق. ومنه تعريف الشيء بمساويه في المعرفة والجهالة، كقولهم: السواد هو ما يضادّ البياض. أو بما هو أخفى، كقولهم: النار هو الأسطقس الشبيه بالنفس. أو بنفسه، كقولهم: الإنسان حيوان بشري. أو بما لا يعرف إلّا به، كقولهم في حدّ الشمس: كوكب يطلع نهارًا؛ إذ النهار لا يعرف إلّا بطلوع الشمس. أو بالمضايف، لكون المتضايفين معًا في المعرفة والجهالة؛ فلا يؤخذ في حدّ كل منهما إلّا ما به يعرف، لا معه. فيقال: "إنّ الأب حيوان يولد آخر عن جنسه من نطفته"، بل يؤخذ في مثل هذه الحدود السبب الموقع للإضافة. ويهجر في الحدود الألفاظ المجازية والمشتركة والأسماء الغريبة. فإن لم يوضع للمعنى اسم، فليخترع ما يناسبه من الأسماء. (تنم، ١٧، ٦)

غلط في القياس

- الغلط في القياس بسبب الصورة كما إذا لم يكن من شكل ناتج أو ضرب ناتج؛ أو وقع ذهول عن مراعاة الشرائط المذكورة في أحد التركيبين، كعدم مشابهة الأوسط في المقدّمتين، كمن قال: كل إنسان حيوان، والحيوان جنس، فالإنسان جنس - فالغلط فيه أنّ الحيوان في الكبرى مأخوذ بوجه كونه كلّيًا موجودًا في الذهن فقط، بخلاف ما في الصغرى، فإنه الحيوان باعتبار ماهيته -؛ أو لعدم اتّحاد أحد الطرفين في القياس والنتيجة؛ أو لعدم نقل الأوسط بالكلّية. وأمّا الغلط بحسب المادة، فكالمصادرة على المطلوب الأول، وهو أن تكون النتيجة مقدّمة في قياس ينتجها بلفظ آخر. وككون المقدّمة أخفى من النتيجة أو مساوية لها، فلا أولوية في التبيين من التعاكس. وككذبها، فيورد في القياس إمّا لمشابهة لفظيّة، كإيراد الأسماء المشتركة مثل العين، أو الأداة مثل الواو تارةً للقسم وأخرى للعطف. أو بسبب في المعنى: إما للجهة، كأخذ سوالب الجهات مكان السوالب الموصوفة بها ونحوها. أو للسور، كأخذ

البعض السوري مكان البعض بمعنى الجزء؛ أو أخذ أحد من الكلّ والكلّي و'كلّ واحد' مكان الآخر. أو لإيهام عكس، كمن يرى كلّ ثلج أبيض، فيأخذ أنّ كلّ أبيض ثلج. أو لتركيب مركّب، كقولنا: الخمسة زوج وفرد، فيفصّل ويقول: إنّها زوج وإنّها فرد. أو لأخذ ذاتي الشيء أو لازمه مكانه، كمن رأى كل سواد جامع للبصر، فأخذ الحكم للأمر العام ليتعدّى إلى الأبيض؛ وكمن رأى الإنسان متوهّمًا مكلّفًا، فظنّ أنّ كل متوهّم مكلّف. أو أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وبالعكس. أو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وبالعكس. أو أخذ الاعتبارات الذهنية واقعة في الأعيان، كمن رأى أنّ الإنسان الكلّي موجود في الذهن، فحكم بكلّيته في العين. أو أخذ جزء العلّة مكانها. أو أخذ ما ليس بعلّة علّة. وهذا يوجد في قياس الخلف، فيدّعى أنّ الكذب لنقيض المطلوب ويكون لغيره. (تنم، ٥٤، ٢)

غني

- كل غني مطلق يجب أن يكون فعله أعلى من أن يكون بإرادة زائدة على ذاته، لامتناع أن يكون شيء من الأشياء أشرف من ذاته حتى يكون داعيًا له في فعله وباعثًا له عليه بعد إن لم يكن ذاته كذلك، فليس ذاته غنيًّا من كل الوجوه. فالحق الأول، كما أنّه غني في ذاته لوجوب وجوده، فكذلك هو تعالى غني في فعله. (مبع، ١٤٧، ٢٥)

غيب

- العالَم صورة الحقّ واسمه، والغيب معنى الاسم الباطن، والشهادة معنى الاسم الظاهر. (شهر، ٤٣، ١٠)

غير واحد

- قد يكون واحدًا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع، وذلك إمّا أن يكون حاصلًا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام، وإن لم يكن فهو كثير ويسمّونه الناس غير واحد. والتمامية إمّا بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء. (سفع(١/ ٢)، ٨٥، ١٣)

غير الوجود

- معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقّق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل إمّا بذاته كما في الواجب، أو بفاعل لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود، والحاصل إنّ الوجود أمر عيني بذاته سواءًا صحّ إطلاق لفظ المشتقّ عليه بحسب اللغة أم لا. (سفع(١/ ١)، ٤٠، ١٧)

غيرية

- إنّ الهو هويّة من أحوال الوحدة كما أنّ الغيرية من أقسام الكثرة. فمن أنحاء الغيرية التقابل والمتقابلان هما اللذان لا

يجتمعان معًا في شيء واحد من جهة واحدة، وذلك على أنحاء الأول: تقابل السلب والإيجاب لا في القضية وحدها بل وفي ثمل قولك فرس ولا فرس، فالقضيّتان المختلفتان بالإيجاب والسلب متناقضتان. (شهر، ٦٣، ٥)

ف

فائض من الله بلا واسطة

- بالجملة بعض المناصب لشرفها لا بدّ وأن يكون من قبل الله بلا مشاركة أحد لقرب الاستعداد - وإن كانت الأمور كلها من الله، إلّا أنّ بعضها مترتّب على بعض، وبعضها فائض من الله بلا واسطة الخلق، وذلك كالنبوّة والرسالة والولاية، فإنّ "الولي" ولي بكرامة باطنية من الله، وكذا "الحكيم" و"العارف"، فإنّ كلًّا منهما فيض ورحمة من الله لا يمكن انتقاله من شخص إلى آخر باختيار العباد، وليست كذلك السلطنة والحكومة والقضاء والإمارة وتولية الأوقاف وما يجري مجراها. (تفسق(٤)، ٣٨، ١٥)

فاسق

- المراد "بالفاسق" هنا الكافر لخروجه عن الإيمان. (تفسق(٦)، ١١١، ١٢)

فاعل

- إنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لأجله الوجود سواء كان نفس الفاعل أو أعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها أو كانت يصدر عنها أمر لكانت فاعلًا وغاية. فذات الباري علّة فاعليّة من حيث إنه يفيد وجودها ما يوجد عنه. وعلّة غائيّة من حيث إنه أفادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيه الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته. (جوم، ١٤٠، ١١)
- إنّ الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل وموجب أصلًا، ومع الشرائط موجب بتّة. وأمّا القرب والبعد من الوقوع لأجل قلّة الشرائط وكثرتها، فلذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهيّة الممكن بالقياس إلى طبيعتي الوجود والعدم، بل إنّما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر أعني الاستعداد القابل للشدّة والضعف، الذي هو من الكيفيّات الخارجية لا الإمكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي. (سفع(١/ ١)، ٢٠٥، ١٩)
- إنّ أثر الفاعل وما يترتّب عليه أولًا وبالذات ليس إلّا نحوًا من أنحاء وجود الشيء لا ماهيّته، لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل. لا لوجوبها وشدّة فعليتها بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها. (سفع(١/١)، ٢٦٣، ١٢)
- إنّ تشخّص كل شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود، فإنّ الوجود لا يمتاز عن الماهيّة في الأعيان. وما قيل من أنّ تشخّص الشيء بالفاعل فهو أيضًا صحيح، فإنّ الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخّص، فمفيد الوجود هو مفيد التشخّص. وقد علمت أيضًا أنّ كل وجود يتقوّم بفاعله، فكل تشخّص يتقوّم بفاعل ذلك التشخّص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخّص الشيء المتشخّص.

(سفع(١/ ٢)، ١٢، ٦)

- قد علمت أنّ كل علّة مقتضية فهي مع معلولها، لكن كثيرًا ما يقع الاشتباه من إهمال الحيثيّات أو عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعَرَض، فما قيل: إنّ الفاعل قد يتقدّم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلًا، والفاعل أيضًا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج، وقد يكون بالعَرَض إمّا لأنّه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإنّ المعالج بالذات هو من حيث إنّه طبيب، وإمّا لأنّ معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالعَرَض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنّه يبرد بالعرض، وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة، ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلًا للصحة، وكون مزيل الدعامة علّة لسقوط الحائط، فإنّ معطي الصحة مبدأ أجل من الطبيب، ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف، وكذا الحكم في إحالة النار ما يجاورها تسخينًا، وطرح البذر في الأرض، والفكر في المقدّمات وسائر ما يشبه هذه الأشياء فإنّ هذه ليست عللًا بالحقيقة. (سفع(١/ ٢)، ٢١٢، ١٤)

- في أنّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصوّر بينهما الانفكاك: بيانه إنّ الفاعل إمّا أن يكون لذاته مؤثّرًا في المعلول أو لا يكون، فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بدّ من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلًا فاعلًا، بل الفاعل إنّما هو ذلك المجموع، ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أولًا فاعلًا إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلًا، ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له، فإذا ثبت إنّ كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويّته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فثبت أنّ معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٦، ٨)

- إنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود، والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود سواءًا كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها، أليس لو فرضنا الغاية أمرًا قائمًا بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلًا وغاية، فقد علم أنّ مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمدة أو ثناء أو إيصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التي تترتّب على فعله من دون الالتفات إليها من جانب القدس. وأمّا الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيًا له إلى إفادة الخير بوجه الذي ذكرناه أولًا فهو مما ساق إليه الفحص والبرهان، وشهدت به عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان. (سفع(١/ ٢)، ٢٧٣، ٢)

- الإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده، والطبيعيون يعنون مبدأ

الحركة على أقسامها، والأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأنّ مبدأ الحركة لا يخلو من تجدّد وتغيُّر عمّا كان أولًا فهو كالآلة المتبدّلة ولذلك هو محرِّك متحرِّك فاعل منفعل محفوظ متبدّل باقٍ زائل. (سفع(١/ ٣)، ١٥، ١٥)

- إنّ سئلت الحقّ فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلّية عن الشيء ويزيل النقص والشرّ أصلًا وهو الباري جلّ ذكره لأنّ فعله إفاضة الخير وإفادة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات وما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر إحتمال كل قابل مستحقّ وسعة قبول كل مستعدّ. وأمّا القوى التي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلّا الإعداد وتهيئة المواد وتخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة والإيجاد. (سفع(١/ ٣)، ١٥، ١٧)

- إنّ إمكان اللاكون وصحّة التَرْك ليس شرطًا لكون الفعل مقدورًا عليه أو مرادًا وظهر أوضح الظهور: إنّ مدار القادرية على كون المشيئة سببًا لصدور الفعل أو التَرْك. وإنّ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وإن وجبت المشيئة وجوبًا ذاتيًا أو غيريًا. وامتنعت اللامشيئة امتناعًا ذاتيًا أو غيريًا. ومن توهّم: أنّه لا بدّ في كون الفاعل قادرًا أن يقع منه اللامشيئة وقتًا ما أو صحّ وقوعها. أخطأ وخلط ولم يعلم بأنّ الفاعل إنّما يكون فاعلًا بالفعل حال صدور الفعل عنه، وفي تلك الحالة يستحيل أن يصدق عليه أنّه شاء أن يفعل فلم يفعل، فعلم أنّ صحة وصفه بالفاعلية ليست لأجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية، والواجب (سبحانه) يصدق عليه أنّه لو شاء أن لا يفعل فإنّه لا يفعل، وإن كان ذلك المفروض محالًا وتلك الحملية كاذبة، كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودًا لم يكن العالم موجودًا، لما بيّنا أنّ مشيئة الله عين ذاته، فإذن كما ليس يضرّ صدق تلك الشرطية عدم وقوع المُقدَّم فكذا ليس يضرّه عدم إمكان وقوعه فليس لأحد أن يقول: إنّا لا نعتبر في كون الفاعل قادرًا مشيئة أن لا يفعل، بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقّه مشيئة أن لا يفعل، والفاعل حال كونه فاعلًا وإن كذب عليه أنّه شاء أن لا يفعل، لكنه لا يكذب أنّه من شأنه أن لا يفعل دائمًا، وإنّما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميّز عن العلل الموجبة. (سفع(٣/ ١)، ٣١٩، ٣)

- الفاعل عندما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثّرًا في الفعل لا يصدق عليه أنّه من شأنه أن لا يفعل، بل يكذب عليه ذلك. وأمّا سبيل التميز بين المختار والموجب فليس كما توهّموه، بل كما مرّ من مدخلية العلم والمشيئة في الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتهما؛ فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم أنّ ما سوى الله من المختارين مضطرّ في اختياره مجبور في إرادته. (سفع(٣/ ١)، ٣٢٠، ٣)

- إنّ الفاعل يؤثّر بوجوده في وجود

المعلول، والوجودات من حيث كونها وجودًا متماثلة، متفاوتة. (رسش، ٣٦٠، ١٨)

- اعلم أنّ القوّة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة؛ والإلهيّون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده، والطبيعيون يعنون به مبدأ الحركة. والأحقّ باسم "الفاعل" هو المعنى الأول؛ لأنّ مبدأ الحركة لا يخلو عن التجدّد والتغيّر، فهو محرّك متحرّك حافظ متغيّر. وإن سألت الحقّ، فالحقيق باسم "الفاعل" من يطرد العدم بالكليّة عن الشيء ويزيل الشرّ والنّقص أصلًا؛ وهو الباريء - جلّ ذكره -، لأنّ فعله إفاضة الوجود وإفادة الخير على الإطلاق بقدر احتمال كلّ موجود. (رسح، ٣٦، ٢)

- اعلم أنّه ليس من شرط الفعل أن يكون مسبوقًا بالعدم، كما توهّمه المتكلّمون الذاهبون إلى أنّ علّة الحاجة إلى الفاعل هي الحدوث دون الإمكان. إلّا أن يُعنى بـ "الفاعل" ما هو معنى إحدى المقولات التّسع العرضية - لا الفاعل بمعنى المفيض للوجود -؛ فلهذا صحّ أنّ المعلول لا يفتقر إلى الفاعل إلّا في الحدوث، لا في البقاء، إذ لا بقاء له - كما سيأتي. وأمّا المتكلّمون، فما عنوا بقولهم هذا المعنى؛ ولهذا صرّحوا بأنّ الباريء لو جاز عليه العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم بعد أن صدر منه. (رسح، ٣٧، ٥)

- إنّ الفاعل يفيد الوجود، والوجود عين التشخّص، فمفيد الوجود هو مفيد التشخّص، وقد ثبت أن كل وجود يتقوّم بفاعله، فكل تشخّص يتقوّم بفاعل ذلك التشخّص، لكن كلامنا في التشخّص الذي هو قيد للشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار لبعض وهو أن تشخّص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الأشياء لأنّا قد حقّقنا في كتابنا الكبير أن المهيّات إنّما ترتبط بالجاعل الحقّ لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها في نفسها، فبالوجود يرتبط كل شيء إلى علّته، وهكذا إلى ما هو علّة الجميع. فالوجودات في الحقيقة ظلال وإشراقات له تعالى. (شهث، ٢٦٣، ٢)

- وهي (العلل) أربعة أقسام: مادية وصورية وفاعلية وغائية، لأن العلّة إما أن يكون جزء للشيء أولًا، والجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل، وهي الصورة، وإلى ما به يكون الشيء بالقوّة وهي المادة، والتي ليست بجزء أمّا ما يكون إليه الشيء وهي الغاية، أو ما يكون منه الشيء وهو الفاعل، وقد يخصّ الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويُسمّى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر، والمادة أيضًا تختلف باعتبار علّيتها إلى ما إليه لأجله كالنوع العنصري، وإلى ما فيها كالهيئات، فربما يجمع الجميع في اسم العلّة المادّية لاشتراكها في معنى القوّة والاستعداد، فتكون العلل أربعًا وربما يفصل فيكون خمسًا. (شهث، ٢٨١، ١٢)

- إنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود، والغاية ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان عين ذات

الفاعل أو أعلى منها، فإنك لو فرضت الغاية أمرًا قائمًا بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلًا وغاية. (شهث، ٢٩١، ٩)

- الحقّ أنّ الفاعل يؤثّر بوجوده في وجود المعلول، والوجودات من جهة حقيقتها الوجوديّة متماثلة متفاوتة في الكمال والنقص، وإنّما اختلفت من جهة تعيُّناتها الكلّية مسمّاة بالماهيّات عند الحكماء والأعيان الثابتة عند طائفة الصوفية، وهذا كمراتب العدد فإنّها كلها متماثلة إذ ليست إلّا وحدات متكرّرة، وهي أيضًا متخالفة المعاني النوعية إذ لكل مرتبة منها خواص ولوازم عجيبة غير ما لغيرها. (شهر، ٧٩، ٢)

- القوّة الفعلية قد يكون مبدأ الوجود وقد يكون مبدأ الحركة، والإلهيون يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده، والطبيعيون يعنون به مبدأ التحريك كما مرّ، والأحقُّ باسم الفاعل من يطرد العدم بالكلّية عن الشيء من غير شوب نقص وشرّية. (شهر، ٨٣، ١٥)

- إنّ الفاعل هو الذي يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجده، وإن توقّف وجود المعلول على بواقي العلل أيضًا. والقابل بما هو قابل لا يقتضي المعلول ولا يجعله واجب الحصول، وليس له إلّا التهيّؤ والاستعداد والاستحقاق لوجود المقبول. فنسبة الفاعل إلى مفعوله بالوجوب، ونسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان. والوجوب الذي اقتضاه الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية، ولا يبطل شيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان. (مبع، ٦٧، ١١)

- الفاعل على ستة أصناف: الأول فاعل بالطبع، وهو الذي يصدر عنه فعل بلا شعور منه وإرادة ويكون فعله ملائمًا لطبعه. والثاني فاعل بالقسر، وهو الذي يصدر عنه فعل بلا شعور منه وإرادة، ويكون فعله على خلاف مقتضى طبعه الأصلي. والثالث فاعل بالجبر، وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره، بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه. وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها. والرابع فاعل بالقصد، وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقًا بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة أصل قدرته وقوّته من دون انضمام الدواعي أو الصوارف إلى فعله وتركه واحدة. الخامس فاعل بالعناية، وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيًا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم. السادس فاعل بالرضا، وهو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببًا لوجود الأشياء، ونفس معلومية الأشياء له نفس وجودها عنه بلا اختلاف، وإضافة عالميته بالأشياء هي بعينها إضافة فاعليّته لها بلا تفاوت. وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كونها يفعل بالاختيار. (مبع، ١٣٣، ٢٢)

- إن الفاعل هو ما يفيد الوجود. والغاية هي

ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان نفس الفاعل أو أعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها وكان يصدر منها أمر لكانت فاعلًا وغاية. فذات البارئ علّة فاعلية، من حيث أنه يفيد وجود الأشياء. وعلّة غائية، من حيث أن إفادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيها الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته. (مبع، ١٣٨، ١٨)

- الفاعل على ستّة أصناف: فاعل بالطبع وهو الذي يصدر عنه فعل بلا شعور منه، وفاعل بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا شعور ولا إرادة، والفرق بينهما أن في الأول فعله ملائم لطبعه وفي الثاني على خلاف مقتضى طبعه. وفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار، بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه، وهذه الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها. وفاعل بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقًا بإرادته المسبوقة بعلمه، المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة أصل قدرته وقوّته من دون انضمام الدواعي أو الصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة. وفاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه، بحسب نفس الأمر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيًا لصدوره عنه، من غير قصد زائد على العلم. وفاعل بالرضا وهو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببًا لوجود الأشياء ونفس معلومية الأشياء له، نفس وجودها عنه بلا اختلاف، وإضافة عالميته بالأشياء هي بعينها إضافة فاعليّته لها بلا تفاوت وتعدّد. وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كونها تفعل بالاختيار. (مظه، ١٠٠، ٧)

فاعل بالاختيار

- (الفاعل) الرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقًا بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة أصل قدرته وقوّته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة. والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيًا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذلك الفاعل، ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين. والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببًا لوجود أفاعيله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه أي إضافة عالميّته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدّد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار إلّا بحسب اللفظ والتعبير. وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلًا بالاختيار وإن كان الأول منها مضطرًا في اختياره، لأنّ اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلّة موجبة، فإمّا أن يكون ذلك السبب هو أو غيره فإن كان غيره فثبت المدعى، وإن كان هو نفسه فإمّا أن يكون سببيّتها لاختياره باختياره أولًا، فعلى

الأول يعود الكلام وينجرّ إلى القول بالتسلسل في الاختيارات إلى غير النهاية، وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرًا ومحمولًا على ذلك الاختيار من غيره، فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه، وينتهي بالآخرة إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارِض. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٤، ٢)

- ولو نظرت حقّ النظر لم تجد فاعلًا بالاختيار المحض إلّا الباري جلّ ذكره، وغيره مسخّرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإنّ كثيرًا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم. (سفع(١/ ٣)، ١٤، ٢)

فاعل بالإرادة

- إنّ المشيئة قسمان: إحداهما: مشيئة زائدة على الذات المريدة الشائية، وهي الإرادة الحيوانية المسبّبة عن الداعي وهو الشوق المتأخّر عن التصوّر بوجه ما، والتصديق وما في حكمه في الأمر الشهوي أو الغضبي جذبًا أو دفعًا كما في غير الإنسان، وأمّا في الإنسان بما هو ذو نطق وفكر فهو الشوق المنبعث عن التصوّر والتصديق الحاصلتين بالتفكّر والرويّة في الأمر النافع أو الضارّ في العاجل أو الآجل. والجمهور لا يفهمون من الفاعل بالإرادة إلّا ما له هذا المعنى. وثانيهما: مشيئة منبعثة عن نفس الشيء الشائي بحسب حبّه الذاتي وعشقه الجبلي إلى ذاته وإلى ما يترتّب على ذاته، أو شوقه الفطري إلى طلب الكمال اللائق به. وليست هذه المشيئة مسبوقة بقصد زائد وعلم عارض من خارج كإحساس أو تخيّل أو فكر أو رويّة أو غيرها. والبرهان على إثبات هذه المشيئة في النفس لأفاعيلها الذاتيّة هو: إنّ النفس في أول تكوّنها بحسب عقلها الهيولاني خالية عن جميع النقوش الزائدة والعلوم البديهية والنظرية، ومع ذلك تستعمل الحواس وتعمد إليها وتدرك بها المحسوسات. فأوّل ما قصد باستعمال الحواس هو فعل نفساني بلا ريب، وليس طبيعيًّا، والداعي لها في طلب المحسوس لم يكن مسبوقًا بصورة علمية تصوّرية أو تصديقية، ولا بخطور معنى حسّي أو خيالي، لأنّ جميع الارتسامات الإدراكية مستفادة لها من الحسّ، "ومَنْ فَقَد حسًّا فَقَد علمًا"، فظهر إنّ استعمال النفس للحواس ولقواها الذتية بمجرّد شوقها الذاتي لاستعمال حواسها المدركة وقواها المحرّكة. ومبنى هذه الشبهة - على ما زعمه الجمهور وعامّة المتكلّمين - إن أنحاء الفاعلية لا تخرج عن اثنين: إمّا بالطبع من غير شعور، وأمّا بالقصد الزائد الإمكاني المتساوي الطرفين وهو مناط فاعلية الباري - جلّ ذكره - عندهم. ثم افترقوا: فذهب المعتزلة منهم إلى أنّ الإرادة المتساوية الطرفين، لا يترجّح بها أحد طرفي المقدور إلّا بمرجّح زائد هو الداعي، وهو غير ذاته تعالى عندهم.

فيلزم عليهم كون فاعليّته تعالى يتمّ بغيره وكون غيره مستخدمًا له، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. وذهبت الأشعرية إلى أن بمجرّد الإرادة مع تساوي نسبتها يترجّح أحد الطرفين من المقدور، وبذلك سدّ باب إثبات الصانع وغيره، كما لا يخفى على ذوي الألباب. (جمك، ١٩١، ٣)

- إنّ الداعي غير الإرادة فإنّ الفاعل بالإرادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن، وهو في جميع الأحوال موصوف بأنّه فاعل بالإرادة. (سفع(١/ ٣)، ١١، ١٥)

فاعل بالإيجاب والجبر

- القوّة الفعلية قد تسمّى "قدرة"، وهي إذا كانت مع شعور ومشيئة؛ سواء كان الفعل دائمًا من غير تخلّف أو لا. والمتكلّمون زعموا أنّ القدرة ليست إلّا لما من شأنه الطّرفان - الفعل والتّرك -؛ فالفاعل الدّائم الفعل التام الفاعلية لا يسمّونه قادرًا. والحقّ خلاف ما اعتقدوه؛ فمن فعل بمشيئته، فهو قادر مختار، صادر عليه أنّه "لو لم يشأ، لم يفعل"، سواء اتّفق عدم المشيئة أو استحال - وصدق الشرطية غير متوقّف على صدق طرفيها. نعم، ههنا فرق بين الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية والفاعل بالرّضا، والكلّ فاعل مختار؛ وكذا الفرق ثابت بين الفاعل بالطّبع والفاعل بالقسر والفاعل بالتّسخير، والكلّ فاعل بالإيجاب والجبر. (رسح، ٣٥، ١٢)

فاعل بالتسخير

- الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوّة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والإحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك؛ فإنّ صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلّاة، ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية إيّاها المقوّمة لوجوداتها، ففاعليّتها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف أيضًا للإرادي من حيث أنّه إرادي. مثال ذلك إنّ النفس إذا حرّكت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس ولها نسبة فيه أيضًا إلى البدن، فإذا نَسَبْتها إلى النفس فسمّها اختيارية وإذا نَسَبْتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمّها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية، وهذه الثلاثة أيضًا مشتركة في أنّها مجبورة في فعلها. (سفع(١/ ٣)، ١٣، ٦)

فاعل بالجبر

- (الفاعل) بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٢، ٢)

فاعل بجهة واحدة

- أمّا تعدّد الأشخاص لنوع واحد فلا يحصل إلّا باختلاف القابل أو باختلاف استعداده،

لأنّ الفاعل متساوي النسبة إلى جزئيات واحد نوعي، والماهيّة متّفقة في الجميع، ولازم النوع كذلك، فما به الاختلاف لا بدّ وأن يكون من العوارض اللاحقة للنوع، الممكنة الحدوث والزوال، وكل ما هو كذلك فعروضه يفتقر إلى المادة، كما بيّن في مقامه. وبالجملة، الفاعل بجهة واحدة يجوز أن يفعل أعدادًا كثيرة من نوع واحد لاختلاف القوابل، ويجوز أن يفعل أنواعًا مختلفة أيضًا لاختلاف القوابل كما عند المشائين. واعتبر بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة اللون. (مبع، ١٩١، ٤)

فاعل بالحقيقة وفاعل في الطبيعيات

- إنّ العلل السابقة ليست علّلًا بالذات فهي معدّات ومعيّنات. وبالجملة علل بالعرض، فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الإلهيين، وأمّا ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودًا غير التحريك فقد دريت إنّ مثل هذه العلّة تكون معدّة وليست علّة بالذات، فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوّة والفاقة لا يكون علّة لوجود، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى والإيجاد يتوقّف على الوجود، فلو كان الجسم أو صورته علّة لوجود لكان العدم مفيدًا للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء في الإيجاد. بل الحقّ إنّ نسبة الإيجاد إليها لو صحّت فهي تكون لإمداد علوي، وإنّما هي روابط ومصحّحات للوجود. (سفع(١/ ٢)، ٢١٣، ٢٠)

فاعل بالذات

- إنّ أثر الفاعل بالذات في كل موجود هو نحو وجوده الخاص به، والماهيّة تتبعه اتّباع الظلّ لذي الظلّ من غير تخلّل جعل بينهما أصلًا؛ والوجود تقدَّم عليها ضربًا من التقدّم سمّيناه "التقدّم بالحقيقة" وهو غير التقدُّم بالحقّ المكشوف في طريقتنا، وهما جميعًا غير الاثنين المشهورين عند الجمهور من أقسام التقدّم بالذات أعني ما بالطبع وما بالعلّية. (رسل، ٤٠٢، ٢)

فاعل بالذات وفاعل بالعَرَض

- الفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدءًا للفعل. والفاعل بالعَرَض ما لا يكون كذلك وهو على أقسام. (سفع(١/ ٢)، ١٩١، ٧)

فاعل بالرضا

- الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هويّة مجعوله كما إنّ علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقيين لكونه نورًا عندهم، ونوريّته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الأعيان منه تعالى، ومجعولاته بالذات هي الأنوار القاهرة والمدبّرة العقلية والنفسية وبواسطتها الأنوار العرضية ومواضع الشعور المستمرّة وغير المستمرّة إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهي إلى الغواسق والظلمات كما فصّلوه في زبرهم، وهذه الثلاثة كلها مشتركة في أنّ كلًّا منها فاعليته بالاختيار وإنّه يفعل

بالمشيئة والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقًا عنه أو لازمًا لذاته زائدًا على ذاته أو عين ذاته، وما سوى هذه الثلاثة فاعل بالجبر وهي أيضًا ثلاثة أقسام. (سفع(١/ ٣)، ١٢، ٥)

فاعل بسيط وفاعل مركّب

- الفاعل البسيط هو الشيء الأحدي الذات وأحقّ العلل بذلك هو المبدأ الأول، والمركّب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدّة أمور إمّا متّفقة النوع كعدّة رجال يحرّكون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوّة الجاذبة والحسّاسة. (سفع(١/ ٢)، ١٩٣، ٢٣)

فاعل بالطبع

- الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلّى وطبعه من غير عائق. (سفع(١/ ٣)، ١٣، ٢)

فاعل بالطبيعة

- (الفاعل) بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائمًا لطبيعته. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٠، ١٤)

فاعل بالعناية

- الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيًا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذلك الفاعل، ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشّائين. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٣، ١٢)
- الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلّة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرّد علمه بنظام الفعل والجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جلّ ذكره عند حكماء المشائين. (سفع(١/ ٣)، ١٢، ٢)
- إنّ الأول تعالى كما حقّقناه بعلم الأشياء قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها، فيكون فاعلًا بالعناية. (مبع، ١٣٥، ٢)
- إنّه تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشئًا لوجودها فيكون فاعلًا بالعناية. (مظه، ١٠١، ١١)

فاعل بالقسر

- (الفاعل) بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته. (سفع(١/ ٢)، ٢٢١، ٢)
- الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبعه المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين ما هو مخلّى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محوّل. (سفع(١/ ٣)، ١٣، ٤)

فاعل بالقصد

- (الفاعل) بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقًا بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة أصل قدرته وقوّته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه في

درجة واحدة. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٣، ٧)

- الفاعل بالقصد وهو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمة أخرى كعلم جديد أو وجود قابل، أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح واستواء سطحه، أو آلة كحاجته إلى القلم وحاجة النجّار إلى المنحت، أو معادن كحاجة النشار إلى نشار آخر، أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصيف، أو داع كحاجة الآكل إلى الجوع، أو إلى زوال مانع في المادّة كحاجة الصبّاغ إلى زوال الوسخ؛ أو في غيرها كحاجة الغسّال للثوب إلى زوال الغيم. (سفع(١/ ٣)، ١١، ٧)

فاعل بالقوة

- الفاعل بالقوّة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصحّ اشتعالها فيه. (سفع(١/ ٢)، ١٩٤، ٨)

فاعل تام

- أمّا الفاعل التام الذي فوق الكل ووراء الوراء فليس له كمال منتظر يبلغ، بل الأشياء ممّا يصير به تامًّا كاملًا، إذ به تمام كل شيء، وكمال كل ذي كمال، فما سواه ناقص بذاته، كامل به. فالله هو الأول الذي لا أول له، وهو الآخر الذي لا آخر له، ليس كمثله شيء لأنّه أصل الوجود، ومنه ابتداء الأمر، وإليه ينساق الوجود، وهو العلّة الفاعلية للوجود، والعلّة الغائية له. (تفسق(٣)، ٣٠٦، ١٥)

فاعل جزئي وفاعل كلّي

- الفاعل الجزئي هو العلّة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي كل في مقابل نظيره. والكلّي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيعة لهذا العلاج أو الصانع للعلاج، وفي المادة كذلك، وأمّا في الصورة فلا فرق بين الكلّية والجزئية وبين الخصوص والعموم، وأمّا في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة، وأمّا الكلّي فكالانتصاف من الظالم. (سفع(١/ ٢)، ١٩٣، ١٧)

فاعل حقيقي وفاعل طبيعي

- وفي قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) إعلام بأنّ الفاعل الحقيقي لا يجوز عليه ممّا يجوز على الفاعل الطبيعي إذا فعل شيئًا مما يقدر عليه من المباشرة لمواد الفعل ومحال القدرة، من استعمال الآلات وما يتبع ذلك من المشقّة والتعب واللغوب والعطب، بل إنّما أمره وفعله الخاص به كحدوث القول من القائل، لا كحدوث الكتابة من الكاتب، بل كحدوث الشعاع من الشمس لا كحدوث المطر من السحاب. وفيه أيضًا إعلام بأن تخلّف المعلول عن الفاعل الحقيقي في الأمور الاختراعية مستحيل. وأمّا المسمّى بـ "الفاعل" في عالم الطبيعة فهو في التحقيق ليس علّة الوجود بل هو سبب الحركة والانتقال من حال إلى حال، فيحصل منه المعلول على التدرّج والمهلة في

الحصول، ومثل هذا الفاعل فهو أشبه بالمُعِدّ منه بالمفيد الجاعل. (نفسق(٤)، ٤٠٠، ٢٢)

فاعل خاص

- الفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين، والعام قد يكون فاعلًا لكل شيء كالواجب تعالى، وقد يكون لبعضها كغيره. (سفع(١/ ٢)، ١٩٣، ٨)

فاعل دائم

- أمّا الفاعل الدائم فالمتكلّمون لا يسمّونه قادرًا. والحقّ خلافه، فمن فعل بمشيئة يصدق عليه أنّه "لو لم يشأ لم يفعل" سواء اتّفق عدم المشيئة أو استحال، وصدق الشرطية لا يتوقّف على صدق طرفيها. (شهر، ٨٣، ١٠)

فاعل الزمان

- إنّ كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني - من الشكل والوضع وسائر العوارض المادية - أمور سائلة زائلة، إمّا بالذات وإمّا بالعرض. ففاعل الزمان على الإطلاق لا بدّ وأن يكون أمرًا ذا اعتبارين وله جهتان: جهة وحدة عقلية، وجهة كثرة تجدّدية؛ فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويّته الاتّصالية، وبجهة تجدّده ينفعل تارة عنه ويفعله أخرى بحسب هويّات أبعاضه المخصوصة. وذلك الأمر إنّما هو نفس الفلك؛ والطبيعة العقلية له جهة وحدتها، والطبيعة الجسمانية جهة كثرتها وتجدّدها. فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومحدّده. وهي أيضًا محدّد المكان والجهات المكانية بمثل البيان المذكور؛ إذ الجرم الشخصي كما يفتقر إلى الزمان والحركة في إمكانه الاستعدادي وحدوثه التجدّدي، كذلك يحتاج إلى المكان والوضع والجهة، فكيف يتقدّم عليها طبعًا؟ فإنّ هذه الأمور - كما أشرنا إليه - إمّا من مقوّمات الشخص الجسماني أو من لوازم وجوده، ولوازم الوجود كلوازم المهيّة في امتناع أن يتخلّل جعل بين الملزوم واللّازم. (رسح، ١٠٢، ٤)

فاعل سبب للوجود

- الحقّ عند المحقّق المُحِقّ أنّ وجود المعلول وجود تعلّقي؛ فلا قوام له إلّا بوجود غيره، وهو جاعله المفيض إيّاه. فليس تعلّق المعلول الحادث بغيره من جهة مهيّته، لأنّها غير مجعولة - كما حقّقناه في موضعه -؛ ولا لأجل عدمه السابق عليه، إذ لا صنع للفاعل فيه؛ ولا لكونه بعد العدم، إذ هذا الوجود من ضروريّاته أنّه بعد العدم، والضروري لا يكون بعلّة. فإذن تعلّق الحادث بعلّته إنّما هو من حيث له وجود غير مستقلّ القوام لضعف تجوهره وقصوره ونقصه؛ فهو يتقوّم بوجود غيره ويتمّ به، فوجود علّته هو تمامه وكماله وغايته؛ وينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تام بالحقيقة في نفسه، وبه تمام كل

ناقص وغاية كل ذي فاقة، دفعًا للدّور والتسلسل. فيكون الباريء تامًّا وفوق التمام وكل تام؛ فهو فوق التمام، لما عرفت من أنّه ليس شأن ليس فيه شأنه. فكلّ ما سواه مفتقر إليه؛ والافتقار إليه - تعالى - كأنّه مقوّم ذات غيره، كما مرّت الإشارة إليه من معنى الإمكان في الوجودات الفاقرة الذّوات. ولو كانت الحوادث تامة القوّة على قبول الإفاضة في هويّاتها، لكانت موجودة دائمًا؛ لكنّها إنّما يتمّ إمكاناتها واستعداداتها للوجود بتغيّرات تعرض لها شيئًا بعد شيء، فيتمّ بها قوّتها على الوجود؛ فإذا تمّت قوّتها، وجدت بلا مهلة وتراخ فثبت بما ذكرنا أنّ الفاعل ليس بالذّات سببًا للحدوث، بل للوجود؛ وظهر صدق قول الحكماء: إنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان بالمعنى الذي ذكرنا في إمكان الوجودات. (رسح، ٣٨، ١٤)

فاعل الشيء

- إن كانت حال الهيولى في نفسها هي القوة والإبهام، وبحسب علّتها القريبة التنوّع والتحصُّل، فلك أن تقول بحسب جليّ النظر أنّ تَحصُّل الشيء بالفاعل القريب تحصُّل بأمر خارج عن ذاته، ولكن يجب أن تتفطّن بأن فاعل الشيء بمنزلة ذات الشيء، بل هو أقرب منها إلى ذاته. فالتحصّل بالفاعل ليس تحصُّلًا بأمر عارضي خارج عن قوام الشيء فإن رجعت وقلت إذا كان محصّل الهيولى أمرًا داخلًا في قوامها فكيف يكون الهيولى قوة محضة وإبهامًا صرفًا؟ قلت لا شكّ عندنا في أن الهيولى ليست أمرًا مباينًا في الوجود لعلّته القريبة من الصورة وغيرها بحسب نفس الأمر، إذ لا وجود لها استقلاليًّا، بل الوجود إنّما يكون بالذات للصورة، والهيولى منها بمنزلة الظل من ذي الظل، والظل أمر عدمي في الخارج؛ إلّا أن للعقل أن يتصوّرها شيئًا آخر غير الصورة يكون ماهيّتها في نفسها قوّة شيء واستعداد أمر حادث، كما يتصوّر الظل معنى آخر غير الضوء ماهيّتها عدم النور ونقصانه. (مبع، ٢٦٥، ١٧)

فاعل طبيعي

- إنّ الفاعل الطبيعي بما هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار، ووجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادّته على نحو الاستغراق والسريان بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه، كالصورة النارية أو الأرضية لا كالصورة الفلكية أو الحيوانية؛ فلو سخّنت الحرارة الفاشية في النار جسمًا آخر من غير حاجة إلى ملاقاة وتماس إيّاه حتى يصيّر الجسمين كجسم واحد بالاتّصال، يلزم أن يكون وجودها في نفسها أيضًا غير مفتقر إلى لقاء محلّه؛ واللازم باطل وكذا الملزوم. (رسم، ٤١٠، ٨)

فاعل عام

- الفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين، والعام قد

يكون فاعلًا لكل شيء كالواجب تعالى، وقد يكون لبعضها كغيره. (سفع(١/ ٢)، ١٩٣، ٩)

فاعل علمه بذاته سبب أفاعيله

- الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببًا لوجود أفاعيله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه أي إضافة عالميّته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدّد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار إلّا بحسب اللفظ والتعبير. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٣، ١٣)

فاعل الفواعل

- إذ قد علمت استحالة قبليّة غير الوجود على الوجود بالوجود، لاح لك أنّ الوجود من حيث هو متقرّر بنفسه، موجود بذاته، فهو تقرّر نفسه ووجود ذاته، فلا يتعلّق بشيء أصلًا بحسب ذاته بل بحسب تعيّناته العارضة وتطوّراته اللاحقة له. فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه، ولا مادّة تستحيل هي إليه، ولا موضوع يوجد هو فيه، ولا صورة يتلبّس هو بها، ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل، وصورة الصور، وغاية الغايات. إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق وكافّة الماهيّات فيتعاظم الوجود عن أن يتعلّق بسبب أصلًا إذ قد انكشف أنّه لا سبب له أصلًا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له. (سفع(١/ ١)، ٥٤، ١٠)

فاعل في الطبيعيات

- المثير هو مبدأ المبدأ وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو أخصّ من فاعل الوجود مطلقًا سواء كان متغيّرًا أو لا، وأمّا المبدأ القابلي أعني المادة فنقول المبادئ المادية كلّها مشتركة في معنى وهو كونها املة لأمور غريبة عن ذاتها وبهذا خرج نسبة الملزومات إلى لوازمها ولها نسبة إلى المركّب ونسبة إلى الهيئة الصورية، فالأولى كنسبة الجسم إلى الأبيض أعني المركّب من الجسم والبياض، والثانية كنسبة الجسم إلى بياضه ونسبتها إلى المركّب نسبة الجزئية، ووجود الجزء في ذاته أقدم من وجود الكل وهو مقوّم للكل. (سفع(٢/ ٢)، ٣١١، ٧)

فاعل قريب

- الفاعل القريب للحركة لا بدّ أن يكون ثابت الماهيّة مُتجدّد الوجود. (سفع(١/ ٣)، ٦١، ١٥)

فاعل قريب وفاعل بعيد

- الفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء، والبعيد كالنفس وما قبلها. (سفع(١/ ٢)، ١٩٢، ١٧)

فاعل كامل

- الفاعل الكامل من فعل بذاته من غير زيادة. (جمك، ١٩٣، ١٦)

فاعل مباشر للتحريك

- الفاعل المباشر للتحريك في جميع أقسام الحركة ليس إلّا الطبيعة، وهي مبدأ كل حركة بالذات سواء كان باستخدام النفس إيّاها كما في الحركة الإرادية، وبقسر قاسر كما في القسرية كحركة الحجر إلى فوق، أو بغيرهما كما في المسمّاة بالطبيعة، فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة. (كتع، ٢٨، ٣)

فاعل متوسط

- الفاعل المتوسط كالقوّة المحرّكة التي للوتر، وقبلها القوّة الشوقية، وقبلها التصديق أو ما في حكمه. (سفع(١/ ٢)، ١٩٢، ١٨)

فاعل مختار

- إنّ الفاعل المختار إذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئًا زائدًا على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتمّ، وإذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية إلّا نفس ذاته لا شيء وراءه، وليس معنى هذا الكلام أنّ فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل أنّ غايته وغرضه ذاته المقدّسة. وإلّا رجع الأمر إلى مذهب الأشعرية، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. (سفع(٣/ ١)، ٣٦٧، ١٠)
- القوّة الفعلية قد تسمّى "قدرة"، وهي إذا كانت مع شعور ومشيئة؛ سواء كان الفعل دائمًا من غير تخلّف أو لا. والمتكلّمون زعموا أنّ القدرة ليست إلّا لما من شأنه الطّرفان - الفعل والتّرك -؛ فالفاعل الدّائم الفعل التام الفاعلية لا يسمّونه قادرًا. والحقّ خلاف ما اعتقدوه؛ فمن فعل بمشيئته، فهو قادر مختار، صادر عليه أنّه "لو لم يشأ، لم يفعل"، سواء اتّفق عدم المشيئة أو استحال - وصدق الشرطية غير متوقّف على صدق طرفيها. نعم، ههنا فرق بين الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية والفاعل بالرّضا، والكلّ فاعل مختار؛ وكذا الفرق ثابت بين الفاعل بالطّبع والفاعل بالقسر والفاعل بالتّسخير، والكلّ فاعل بالإيجاب والجبر. (رسح، ٣٥، ١١)

فاعل مشترك

- أن يكون الفاعل المشترك وهو الذي يبتدئ منه وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط، وأنّ الغاية المشتركة هي التي ينتهي إليها ولأجلها وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط. (سفع(٢/ ٢)، ٢٧١، ٢)

فاعل موجب

- إنّ الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاجًّا عليه أكثر المحتجبين عن إدراك الحقائق بأغشية التقليد للآباء والمشايخ، لأنّ الله (سبحانه) إذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت إرادته واجبة الوجود كذاته، لأنّها عين ذاته الأحدية، وقد مرّ أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات،

فلم تكن تلك الإرادة قصدًا إلى التكوين سيّما التكوين المطلق أو التكوين الأول لأقرب المجعولات إليه وأشرف الكوائن منه، لأنّ القصد إلى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود، فثبت أنّ إرادة الله (سبحانه) ليست عبارة عن القصد بل الحقّ في معنى كونه مريدًا أنّه (سبحانه وتعالى) يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته وأنّه كيف يكون؟! وذلك النظام يكون لا محالة كائنًا ومستفيضًا، وهو غير مناف لذات المبدأ الأول (جلّ اسمه) لأنّ ذاته كل الخيرات الوجودية كما مرّ مرارًا: أنّ البسيط الحقّ كل الأشياء الوجودية، فالنظام الأكمل الكوني الإمكاني تابع للنظام الأشرف الواجبي الحقّي، وهو عين العلم والإرادة. فعلم المبدأ بفيضان الأشياء عنه وأنّه غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه. فهذه هي الإرادة الخالية عن النقص والإمكان وهي تنافي تفسير القدرة بصحّة الفعل والترك لا كما توهمه بعض من لا إمعان له في الحكمة والعرفان. (سفع(٣/ ١)، ٣١٥، ١١)

فاعل ناقص

- الفاعل الناقص من تصوّر أولًا ثم فعل. (جمك، ١٩٣، ١٥)

فاعلية

- الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد يطلق ويراد بها نفس المعنى الإضافي. ولا شكّ في أنها بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود ما أضيفت هي إليه، مستفادة منه. وقد يطلق ويراد بها مبادئ تلك الإضافات وهي متقدّمة على وجود ما تعلّقت هي به وليست تلك المعاني بالاعتبار الأول صفة كمالية لذات الواجب تعالى بل بالاعتبار الثاني. فإنّ فاعليّته تعالى كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الأشياء الموجودات وعالميته كونه بحيث ينكشف له الأشياء. وعلى هذا فقس الصفات الكمالية نه، فكما أن فاعليّته الحقيقية لا يتوقّف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقّف على كونه فاعلًا فلو كان بالعكس أيضًا لزم الدور. فوزانه في علمه تعالى أن يجعل المعلوم تبعًا للعلم لا العلم تبعًا للمعلوم. (مبع، ٩٧، ٤)

فاعلية الله

- إنّ الفاعلية (كالعلم والقدرة ونحوهما) قد تطلق ويراد بها نفس الإضافة المتأخّرة عن وجود الطرفين بلا شكّ، وقد تطلق ويراد مبادئ تلك الإضافات فهي متقدّمة عليها، وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له (تعالى) إلّا باعتبار مبادئها المتقدّمة على الإضافة، فكما أنّ فاعليته الحقيقية لا يتوقّف على وجود الفعل لأنّ وجود الفعل يتوقّف عليها وإلّا لزم، الدور فوزان ذلك في علمه أن يجعل المعلوم تبعًا للعلم، لا العلم تبعًا للمعلوم. (سفع(٣/ ١)، ١٩٩، ٨)

فاعلية على سبيل التسخير

- (الفاعل) الأول ما بالطبيعة وهو الذي

يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائمًا لطبيعته. والثاني ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته. والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه، وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها، وفي أنّ فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير إيّاها. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٢، ٤)

فاعلية الفواعل الذاتية

- ثم اعلم أنّ حصول الشيء للشيء ليس من شرطه أن يكون حالًا فيه ووصفًا ناعتًا له. بل حصول الشيء للفاعل الذاتي أوكد وأخلق من حصوله لقابله، كما أنّ جميع صور الأشياء الخارجية والذهنية حاصلة للفاعل الحقيقي الإلهي، ولا فاعل بالحقيقة إلّا هو. وفاعلية الفواعل الذاتية عبارة عن تكثير جهات إفاضته، وتعداد حيثيات جَعْله وإفادته. وذلك الحصول الذي لها عنده تعالى ليس حصولًا بمعنى الحلول والناعتية لاستحالة ذلك في حقّه تعالى، بل حصولًا أشدّ وأوكد من حصول صفة الشيء له. وقد حقّق الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء الراسخين: أنّ حصول صور الممكنات للباري سبحانه ونسبتها إليه ليس إلّا قيُّوميته لها، ويتّحد في تلك النسبة معنا كونها عنه وفيه. يعني: أنّ حصولها عنه تعالى هو بعينه وجودها له من غير قيام حلولي وهكذا الحكم في قيام الصور العقلية أو المتخيّلة للنفس الإنساني. (مسق، ٣٤، ٢٠)

فاعلية الواجب

- لا شكّ لأحد من الحكماء الموحّدين والعرفاء الشامخين أنّ فاعلية الواجب (سبحانه) بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته وكذا الداعي له في إيجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتمّ الذي هو عين ذاته، فذاته كما أنّه فاعل فهو علّة غائيّة وغاية لوجود العالم، فقد تبيّن وتحقّق أنّ اللمّية ثابتة لأفاعيل الله (سبحانه) بمعنى المجعولات. أو بمعنى صدوراتها، وإن لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنى كون جاعليته بسبب وعلّة غائيّة غير ذاته، ومع ذلك (أي مع كونه جلّ اسمه) تام الفاعلية في ذاته من غير إرادة زائدة أو داع منتظر ومرجّح مترقّب) لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والأجرام، فلكية كانت أو عنصرية صورة كانت أو مادة، نفسًا كانت أو جسمًا. (سفع(٣/ ١)، ٣٢٧، ٥)

فانٍ

- كلما بَعُدَ القمر عن جرم الشمس امتلأ نورًا وشروقًا وزاد جلاءً وظهورًا وكلّما قرب منها دقّ وضعف واستقوس ظهره وانحنى قامته حتى إذا صار في غاية القرب عند المقارنة الحقيقية انمحق نوره بالكلية وزال ظهوره رأسًا، فهو مثال السالك الواصل الفاني في مقام العندية والقرب، وهو أيضًا

مثال المحجوب الباقي مع النفس في مقام الغيريّة والبعد، "فالليل" مثال هوية العبد وأنانيته الموصوفة بظلمة الإمكان وسواد الحدثان، "والنهار" مثال الوجود الفائض عليها من شمس الحقيقة وقيوم الوجود، فالمحجوب المطرود عن باب الله يتوهّم أنّ لهويّته وجودًا مستقلًا سابقًا في شهوده وإدراكه على وجود الحقّ، فللإشارة إلى نفي هذا الاحتمال عن بصائر أولى الأبصار وقع قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ (يس: ٤٠). (تفسق(٤)، ١١٥، ٤)

فراسة

- الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن. (سفع(١/٣)، ٥١٩، ٨)
- الفراسة، وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن. (مفغ، ١٤١، ٢٠)

فردانيّة

- ومن البراهين الدالّة على الوحدانيّة والأحديّة، قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ (الإخلاص: ١، ٢) وهذا دليل على أنّه أحدي الذات، لأنّه لو كان له جزء لكان مفتقرًا إلى غيره، فلم يكن غنيًّا وقد فرض غنيًّا هذا خلف. أمّا فرضه غنيًّا، لأنّه فرض الله صمد، والصمد هو الغني الذي يحتاج إليه كل شيء ولو كان واحدًا يكون فردانيًّا لا شريك له، لأنّه لو كان له شريك في معنى ذاته، لكان مركّبًا مما يمتاز وما به يشترك؛ فيكون مركّبًا ولو كان له شريك في ملكه، لم يكن غنيًّا يفتقر إليه غيره، فصمديّته دليل أحديته وأحديته دليل فردانيته. (مظه، ٧٧، ١١)

فردانيّة ووحدانية الله

- إنّ معرفة ذاته التي هي عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيّته ووحدانيّته كما قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران: ١٨) فذاته شاهدة على وحدانيته. (سفع(٣/١)، ١٣٩، ٢)

فرقان

- إنّ القرآن عند أهل الله خاصة - وهم أهل القرآن - عبارة عن العقل البسيط، والعلم الإجمالي. والفرقان عندهم عبارة عن العلوم الانفعالية التفصيلية الحاصلة من ذلك العقل البسيط، فذلك العقل القرآني مبدأ لحصول الصور العلمية الفكرية للنفس. إذا علمت هذا فاعلم أنّ الله خصّص نبينا حبيب الله صلى الله عليه وآله من بين سائر الأنبياء عليهم السلام بإنزال القرآن والفرقان جميعًا، ولهذا وصف ما أنزل الله عليه بهما جميعًا، كما أنّه صلى الله عليه وآله اختصّ من بينهم بإنزال الكلام وتنزيل الكتاب جميعًا، والمنزّل على سائر الأنبياء عليهم السلام فرقان فقط وليس بقرآن، كما أنّ المنزل عليهم كتاب فقط وليس بكلام. (تفسق(٣)، ٣٩٦، ٤)

فساد

- الفساد عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعًا به، ونقيضه: الصلاح، وقد يطلق

على زوال الصورة ونقيضه: الكون. (تفسق(١)، ٤١٢، ١٥)

فسخ

- في أنّ النفس الإنسانية لا يتناسخ من بدن إلى آخر في الدنيا سواء كان إنسانيًا وهو المسمّى بالنسخ، أو حيوانيًا وهو المسخ، أو نباتيًا وهو الفسخ أو جماديًا وهو الرسخ، نغم النفوس الإنسانية نشآت مختلفة في دار أخرى غير هذا الدار. (مبع، ٣٢٦، ١٩)
- اعلم أنّ النفس لا يتناسخ من بدن إلى بدن آخر في الدنيا - سواء كان إنسانيًا - وهو المسمّى بالنسخ - أو حيوانيًا - وهو المسخ - أو نباتيًا - وهو الفسخ - أو جماديًا - وهو الرسخ، نعم للنفوس نشآت مختلفة في دار أخرى غير هذه الدار. (مظه، ١٢٨، ١٤)

فسق

- الفِسْق أصله الخروج من قولهم "فَسَقَتْ الرطبة من قشرتها" أي: خرجت، فكأنّ الفاسق هو الخارج عن الطاعة، وتسمّى الفأرة "فُوَيسِقة" لخروجها لأجل المضرّة. (تفسق(٢)، ٢٣٨، ٦)

فصل

- الهيولى في الجسم ليست إلّا جوهرًا محضًا له في الوجود قابليّة التلبُّس بأية حلية وصفة كانت، كما أنّ الجنس له ليس إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة، والصورة هي فيه الجسميّة والاتّصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ الذي هو أمر بسيط لا يدخل فيه الشيء لا عامًّا ولا خاصًّا على ما عليه المحقّقون من أن ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه لا غير. (جوم، ١٦٧، ٢٣)
- إنّ الجنس في ماهيّة الجسم مأخوذ من المادة، والفصل من الصورة، وكذا الحكم في كل مركّب خارجي بإجراء ما ذكرناه فيه. (جوم، ١٦٨، ٥)
- إنّ الماهيّة قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدًا عليه فيكون جزءًا لذلك المجموع مادّة له متقدّمًا عليه في الوجودين، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتّحاد في الوجود. وقد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده، والماهيّة المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة بنفسها في الواقع بل يكون أمرًا محتملًا للمقوليّة على أشياء مختلفة الماهيات، وإنّما يتحصّل بما ينضاف إليه فيتخصّص به وتصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسًا والمنضاف إليه الذي قوّمه وجعله أحد تلك الأشياء فصلًا. وقد تكون متحصّلة في ذاتها غير متحصّلة باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصّلة كالأنواع الداخلة

تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر، ومن هذا نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعية أو شخصية، ولا معنى للتنازع لأنّها في حدّ ذاتها نوع منحصر في شخص، وإذا أُخذت لا بشرط شيء حصل لها إبهام جنسي بالقياس إلى الصور المنوّعة المنضافة إليها. (سفع(١/ ٢)، ١٨، ٣)

- إنّ ما يذكر في التعاريف بإزاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية، فالحسّاس والمتحرّك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلًا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس درّاكة متحرّكة، وليست الدرّاكية والمتحرّكية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه، لكنّ الإنسان ربما يضطرّ لعدم الاطّلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الأسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات، فالمراد من الحسّاس ليس نفس هذا المفهوم المتقوّم بالانفعال الشعوري أو الإضافة الإدراكية وإلّا لزم تقوّم الشيء من المقولات المتباينة، وقد تحقّق عندهم أنّ الشيء الوحداني لا يندرج تحت مقولتين إلّا بالعَرَض بل الفصل الحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الأمور، وهكذا في نظائره فكلّ معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن كان ممّا يغايره بحسب التحصّل والوجود فذلك المعنى ليس فصلًا له بل عرضًا خارجًا عنه، وإن كانت المغايرة بينهما باعتبار الإبهام والتحصّل كان فصلًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٥، ٧)

- المفهوم من ماهيّة النوعيّة جوهر ممتدّ في الجهات، فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة، لأنّ نسبته إليهما على السواء، لأنّ كلًّا منهما نوع من الجوهر فنقول: في تحقيق ذلك إنّ لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهيّة بسيطة نوعية تتركّب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصّله، ماهيّة نوعية ويقوّمه وجودًا وذلك هو مفهوم الجوهر، والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للأخرى فكما أنّ الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لأجل كونها ممتدّة، لكن كون الهيولى مستعدّة ليس يجعلها شيئًا من الأشياء المتحصّلة بل إنّما لها استعداد الأشياء المتحصّلة وقوّتها، فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلّا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلّا نحوًا ضعيفًا من التحصّل غاية الضعف بخلاف الصورة، فإنّ الجوهر متّحد مع مفهوم الممتدّ ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل، فالهيولى في الجسم ليس إلّا جوهرًا محضًا له في الوجود قابلية التلبّس بأيّة صورة وصفة كانت، كما أنّ الجنس ليس له إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس، وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتّصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عامًّا ولا

خاصًّا على ما عليه المحقّقون حيث ذكروا إنّ ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير، ويؤكّد ذلك قول الشيخ في الشفاء: وهو إنّ الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرًا أو كيفًا، مثاله إنّ الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئًا له نطق هو إنّه جوهر أو عرض إلّا أنّه يعرف من خارج أنّه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلّا جوهرًا أو جسمًا. (سفع(١/ ٢)، ٣٨، ١٠)

- "الفصل" هو ما يُميِّز به الشيء عن غيره بحسب تجوهر ذاته وقوام حقيقته، وكثيرًا ما يطلق الفصل على مبدئه القريب، كالنفس الحيوانية للحسّاس، والنفس الناطقة للناطق، فإنّهما مبدآن قريبان لهذين الفصلين المنطقيين المحمولين بوجه، وبوجه آخرهما عين هذين إذا أُخذ كل منهما لا بشرط شيء من التقييد والإطلاق، وربما يطلق على المبدأ العالي لحقيقة الشيء وتحصّله وتميّزه، فإنّ الصور النوعية عند طائفة هي الفصول المنوّعات للحقائق الجرمانية، وعند طائفة أخرى يطلق الصور على المفارقات النورية والجواهر العقلية الواقعة في عالم الصور المفارقة، كما هو عند أفلاطون الإلهي والرواقيين وأئمتهم الأقدمين كسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وأغاثاذيمون، وعند طائفة أخرى هم أعلى مرتبة وأدقّ مسلكًا (وأمتن) دليلًا وأجلّ ذوقًا وأوثق برهانًا وأرفع نظرًا، وهم الحكماء الإيمانيون والأفاضل الربانيون كأبي يزيد البسطامي وسهل التستري والجنيد البغدادي ومحيي الدين الأعرابي وتابعيهم، إنّ أسماء الله تعالى بعينها مبادئ الفصول الذاتية للحقائق الإمكانية، وما يحاذيها من الصور المجرّدة في عالم العقول أو الصور الحسّية في عالم الجسم مستهلكة التأثير والأثر تحت سطوع الأنوار الإلهية والأسماء الربوبية، استهلاك النور الضعيف في النور الأقهر القوي، واضمحلال وجود السافل تحت وجود العالي. (تفسق(٦)، ١٢٥، ١٧)

- الفصل هو المقول على الشيء في جواب "أي شيء هو في جوهره"؛ فإن ميّز عن المشارك في الجنس القريب، فقريب، وإلّا فبعيد. وكل مقوّم لما يميّزه مقسّم لما تميّز عنه. (تنم، ١٣، ٨)

- في حقيقة الفصل وأنّها عين الوجود لكل نوع مركّب أو بسيط: لما بيّنا بالبرهان: أنّ الوجود لا يفتقر في امتيازه عن الغير إلى مميّز فصلي أو عرضي لأنّه أظهر من غيره ولأنّ المحتاج إلى الفصل أو المشخّص لا يفتقر إليه في معناه بل في أن يكون موجودًا بالفعل فيستحيل أن يكون غير الوجود يفيد الوجود وجودًا كما يفيد الفصل للجنس وجودًا والمشخّص للنوع وجودًا، فأحدس أنّه لا يحتاج كل شيء في أن ينفصل عن غيره إلى فصل وإلّا لكان لكل فصل فصل إلى غير النهاية. فالفصل إذا لم يكن مشاركًا للجنس في جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لا بفصل آخر، ففصول الجواهر جواهر لا أن يؤخذ

في حدودها الجوهر، وكذا فصول الكيف يلزمها أن يكون كيفًا لا بحسب ذواتها. (شهر، ١٣٠، ١٠)

- اعلم أنّ كل نوع من أنواع الموجودات، وإن كان مشاركًا مع غيره في كثير من الأحوال والطاعات والصفات، لكن يمتاز عمّا عداه بخاصية يكون بها تمامية ذاتها من حيث هي هي. إذا الشيء لا يمكن وجوده وتحقّقه بمجرّد الأمر العام، ما لم ينضمّ إليه فصل يمتاز به عن غيره، ويكون مقوّمًا لوجوده وذاته في نفسه، ومحصّلًا لذلك الأمر العام بحسب حصّة منه. ولا محالة يكون مبدأ ذلك الفصل حقيقة وجوده الذي يكون مظهرًا لآثار مخصوصة. وكمال كل موجود يستتبع كمال ظهور آثاره المخصوصة. (كصج، ٩٤، ١١)

فصل أخير

- إنّ ما يتقوّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيّات سواءًا كانت بسيطة أو مركّبة ليس إلّا مبدأ الفصل الأخير لها، وسائر الفصول والصور التي هي متّحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدّة لوجود الماهيّة التي هي عين الفصل الأخير بدون دخولها في تقرّر ذاته وقوام حقيقته وإن كان كلّ منها مقوّمًا لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة، مثلًا القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها ممّا يقوّم المادة الأولى لأجل كونها جسمًا فقط كالصورة الامتدادية، وبعضها يقوّمها لأجل كونها جسمًا نباتيًا كقوى التغذية والتنمية والتوليد، وبعضها لأجل كونها حيوانًا كمبدأ الحسّ والحركة الإرادية وبعضها لأجل كونها إنسانًا كمبدأ النطق، وكل من الصور السابقة معدّة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوّم بها في الوجود، فما كانت من الأسباب والشرائط والمعدّات أولًا صارت أمثالها من القوى والتوابع والفروعات أخيرًا، وتكون الصورة الأخيرة مبدءًا للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشعب. (سفع(١/ ٢)، ٣٥، ٨)

- مبدأ الفصل الأخير لا في كل ماهيّة يتركّب من الأجناس والفصول، بمعنى أنّ ذلك الفصل بنفسه تصدق عليه جميع هذه المعاني من غير اعتبار أمر آخر معه. (رسش، ٣٤١، ٦)

- اعلم أنّ كل ما يتقوّم ذاته من عدّة معانٍ فله تمامية بما هو كالفصل الأخير له، فتعيّنه محفوظ بتعيّن ما هو له كالفصل الأخير؛ وباقي المقوّمات من الأجناس والفصول البعيدة ليست معتبرة فيه على سبيل الخصوص، فتبدّلها لا يقدح في بقاء ذاته. (رسح، ٧٨، ١٠)

فصل الجوهر

- أوّلًا: فلأن نختار إنّ فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا أن يكون عَرَضًا، إذ المعتبر في تقسيم الممكن إلى الجوهر والعَرَض هو الأمر المتأصّل في الوجود المتميّز الذات عن غيره، ومفهوم

الفصل البسيط وكذا الجنس القاصي ليس كذلك، إذ ليس ذا مهيّة تامة الذات. وأمّا ثانيًا، فنختار إنّ فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه أن يكون الجوهر داخلًا في حدّ نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر ولا أن يكون عَرَضًا لازمًا من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عَرَضًا غير جوهر. بل نقول: فصل الجوهر جوهر في نفس الأمر وإن لم يكن جوهرًا في مرتبة ذاته من حيث هي هي، ولا يلزم من ذلك أن يكون هو في تلك المرتبة عَرَضًا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين، كما أنّ زيدًا ليس من حيث إنسانيّته موجودًا ولا يلزم منه أن يكون من تلك الحيثية معدومًا وإلّا كان ممتنع الوجود، وكذلك ليس زيد من حيث مهيّته متشخّصًا ولا يلزم منه أن يكون كليًّا في ذاته. وبالجملة ما يقال: إنّ الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل أو الوجود من عوارض المهيّات، فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض، بل هذا النحو من العروض إنّما يتحقّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد. (سفع(٢/ ١)، ٢٥٤، ٥)

- فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر في حدّه، ولا يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مميّز آخر لأجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الأنواع الأخر في معنى الجوهرية، لإمكان أن يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقوّمه ويميّزه بالجزئية والكلّية وبالبساطة والتركيب وعن الأنواع التي يميّز عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلّية ذاتًا ووجودًا. (سفع(٢/١)، ٢٥٥، ٥)

- إنّ معنى كون فصل الجوهر ليس بجوهر أن الجوهريّة غير داخلة في حدّه، وعدم دخول معنى في حدّ الشيء لا يستلزم اتّصافه بما ينافيه، وإلّا لكانت الأعراض جواهر، لأنّ مفهوم العرض غير داخل في حدّ شيء من الأعراض، لأنّه عَرَض عام لجميع المقولات العرضية. والحل في الموضعين: أنّ الواقع أوسع من مرتبة الواقع، فربما تخلو المرتبة من النقيضين ولا يخلو الواقع منهما. (رسش، ٣٦٢، ١٥)

فصل الشيء

- فصل الشيء بالحقيقة نحو وجوده كما ألهمنا الله به، والوجود وإن كان غير الماهيّة بحسب تحليل الذهني لكنّه عينها في نفس الأمر وإليه يرجع أحكامها الخارجية وآثارها، ففصل السواد سواد بل هو السواد الحقّ، كما أنّ فصل الجوهر جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ في حدّه الجوهر إذ لا حدّ للفصل كما لا حدّ للوجود. (شهر، ١٣٦، ١٥)

فصل الكم

- يطلق لفظ المتّصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالإضافة إلى مقدار آخر.

فالأول فصل الكم وله تعريفان: أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة. والحدُّ المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر، وثانيهما كونه قابلًا للانقسامات الغير المتناهية بالقوّة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين. والثاني وهو المعنى الإضافي وهو أيضًا على وجهين: أحدهما كون مقدارين ماهيّتهما واحدة كخطّي الزاوية وكقسمي الجسم إلّا باقٍ، وثانيهما كون مقدارين نهاية أحدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة، والمنفصل أيضًا يقابله فيهما جميعًا. (سفع(٢/١)، ١٣، ١٨)

فصل لازم مخصوص

- اعلم: إنّ الفصول البسيطة مجهولة الأسامي إلّا باللوازم، ولا يجوز أن يكون مهيّة الفصل غير مهيّة الجنس، بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها مهيّة الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه إيّاها عروضًا خارجيًّا أو ذهنيًّا بمعنى أن يكون للعارِض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس، لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والإبهام كما بين الوجود الشخصي والمهيّة النوعية. إذا تقرّر هذا فنقول: لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أنّ له لازمًا مشتركًا هو المعنى الجنس، فلمّا لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عُبّر عنه بلازمه المخصوص وسُمّي باسمه لما مرّ في صدر هذا الكتاب أنّ الوجودات الخاصة مجهولة الأسامي وإنّما الأسامي للمعاني الذهنية والكلّيات المعقولة، فإذن قد ظهر أنّ مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعّب وسائر الأشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتّصل، وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والاسمية ليست بفصول بالحقيقة للكمّ المنفصل، بل إنّما هي لوازم فصول وعلامات لها أقيمت مقامها، فلا يلزم ههنا كون مهيّة واحدة تحت مقولتين بالذات والآخر بالعَرَض. (سفع(٢/١)، ١٦٩، ١٤)

فصل مقسِّم

- إنّ ما يختصُّ بنوع من الأنواع التي تحت موضوع ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو هو؛ وأخصّية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو وذلك كالفصول المنوّعة للأجناس. فإنّ الفصل المقسِّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنّه أخصّ منها. والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع قد يكون أعراضًا أولية للأجناس وقد لا يكون كذلك، مع أن القسمة بها تكون أوليّة مستوعبة. فاستيعاب القسمة قد يكون بغير أعراض أوليّة فيكون القسمة أوليّة ذاتيّة والأعراض غريبة. وقد يتحقّق أعراض أولية ولا يقع القسمة بها أولية مستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لأمر أخصّ وكان ذلك الشيء،

مفتقرًا في لحوقه إلى أن يصير نوعًا متهيّأً لقبوله، ليس عرضًا ذاتيًا بل غريبًا على ما هو مصرّح في كتب الشيخ وغيره، كما أن ما لا يلحق الموجود إلّا بعد أن يصير تعليميًا أو طبيعيًا؛ فليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء. (مسق، ٨، ١٣)

فصول

- إنّ كل متمايزين في الوجود أو العقل فتمايزهما وافتراقهما إمّا بتمام ماهيّتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما؛ أو بشيء من سنخ الماهيّة بعد اشتراك طبيعة ما جوهريّة بينهما، فالمشترك جنس والمعيّنات فصول ومحصلات لطبائع نوعية، والتركيب تركيب اتّحادي؛ أو بأمور عرضية بعد اتّفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة، والمتحصّل أفراد شخصية أو صنفية، والتركيب تركيب اقتراني. (سفع(١/١)، ٤٢٧، ٧)

- الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة الأنواع وبين الجسم بالمعنى الذي هو جنس، فالفصول عوارض خارجية منضمّة بالقياس إلى المعنى الأول ومتمّمات داخلية مضمونة منضمّة بالقياس إلى المعنى الثاني، فجسمية إذا خالفت جسمية أخرى كانت بأمور خارجية سواء كانت جواهر صورية أو أعراضًا، وأمّا جسم إذا خالف جسمًا آخر مباينًا له في النوع كانت بأمور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرًا. (سفع(٢/٢)، ٦١، ٣)

فصول بسيطة

- اعلم: إنّ الفصول البسيطة مجهولة الأسامي إلّا باللوازم، ولا يجوز أن يكون مهيّة الفصل غير مهيّة الجنس، بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها مهيّة الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه إيّاها عروضًا خارجيًا أو ذهنيًا بمعنى أن يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس، لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والإبهام كما بين الوجود الشخصي والمهيّة النوعية. إذا تقرّر هذا فنقول: لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أنّ له لازمًا مشتركًا هو المعنى الجنس، فلمّا لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عُبّر عنه بلازمه المخصوص وسُمّي باسمه لما مرّ في صدر هذا الكتاب أنّ الوجودات الخاصة مجهولة الأسامي وإنّما الأسامي للمعاني الذهنية والكلّيات المعقولة، فإذن قد ظهر أنّ مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعّب وسائر الأشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتّصل، وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والاسمية ليست بفصول بالحقيقة للكمّ المنفصل، بل إنّما هي لوازم فصول وعلامات لها أقيمت مقامها، فلا يلزم ههنا كون مهيّة واحدة تحت مقولتين بالذات والآخر بالعَرَض. (سفع(٢/١)، ١٦٩، ٨)

- إنّ حقائق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمعيّات والوجود بنفسه متميّز، وبحسب مراتبه في الشدّة والضعف والكمال والنقص يتحصّل المهيّات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت، وسينكشف لك هذا المقصد أي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية إنشاء الله تعالى. (سفع(٢/١)، ٢٥٥، ١٠)

فضائل

- الفضائل أيضًا أصولها منحصرة في الثلاثة: كالشجاعة والعفّة والحكمة، فوجب أن تكون الفضيلة التي تتشوّقها النفوس السماوية أعلى هذه الفضائل مرتبة وأجلّها درجة، وهي الحكمة، إذ الأوليين لا يتصوّران فيها، إذ لا شهوة لها ولا غضب، والحكمة هي التشبّه بأفضل الموجودات، وهي الغاية في الشرف والكمال، لأجل قصد الإنسان أيضًا، الذي هو أفضل الحيوانات في هذا العالم، عالم الكون والفساد، فقصدت نفوس تلك الأجرام نحو هذا المعنى. (مفغ، ٥٦٩، ٣)

فضائل بدنية

- الفضائل البدنية وهي أربعة: الصحّة، والقوّة، والجمال وطول العمر. ولا يتهيّأ هذه الأمور البدنية إلّا بالنوع الثالث وهي النعم الخارجة المطيفة بالبدن وهي أربعة: المال والأهل والجاه وكرم العشيرة. ولا يُنتفع بشيء من هذه الأسباب الخارجة البدنية إلّا بالنوع الرابع من النعم وهي أربعة: هداية الله ورشده وتسديده وتأييده. (تفسق(١)، ١٢٩، ٨)

- الفضائل البدنية - وهي أيضًا أربعة: الصحّة، والقوّة، والجمال، وطول العمر. (تفسق(٣)، ١٧٨، ١٠)

فضائل نفسانية

- إنّ رؤوس الفضائل النفسانية والأخلاق الإنسانية التي هي مبادئ الأعمال الحسنة ثلاثة: الشجاعة والعفّة والحكمة، ومجموعها العدالة، وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الأول التي إفراطها أفضل، ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان. (سفع(٢/١)، ١١٥، ٢٤)

- الفضائل النفسانية التي ترجع إلى سلامة القلب وطهارة النفس. وهي الأربعة المذكورة - العفّة، والشجاعة، والحكمة، والعدالة. (تفسق(٣)، ١٧٨، ٨)

فطرة أصلية

- كذلك الأفعال والأعمال الإنسانية في تأثيرها للفطرة الأصلية، التي عبّر عنها بلسان ترجمان الشريعة بالفطرة الأصلية للروح الإنسانية. فإن للروح حالة أصلية، وصرّح بها في قول القائل الصادق المصدّق، عليه وآله الصلوة والسلام من الواهب المفيض الحقّ! "كل مولود يولد على الفطرة". فما دامت تلك اللطيفة القدسية باقية على صفائها وحالها الأصلي؛ فيكون محلًا لانعكاس إشراقات

أنوار الهداية الروحانية، ومهبًّا لهبوب نسائم السعادات القدسية، وشمائم آثار العناية الربانية. (كصح، ٨٧، ١٢)

فطرة إنسان بما هو إنسان

- إنّ فطرة الإنسان بما هو إنسان غير فطرة الحيوان بوجه، فإنّ آخر فطرة الحيوان أول فطرة الإنسان، كما أنّ آخر النبات أول فطرة الحيوان، لاختلاف الفطر والنشآت، واتّصال بعضها ببعض، مع تفاوتها كمالًا ونقصًا وشدّة وضعفًا، وكلامنا إنّما هو في مبدأ الإنسان بما هو إنسان، أي جوهر ذو نطق مدرك للكلّيات، والإنسان الملكي غير الإنسان الحيواني وبعده، فله قوّة وجود يخصّه وكمالية بحسبها، كما أنّ للحيوان الحسّي وجود هو كالمني والبيضة ونحوهما، وكمالية بحسبها، ووجود الإنسان وجود علمي أخروي، ولعلمه بذاته وبالأشياء مراتب القوّة والاستعداد والكمال، وعلمه بذاته وبالأشياء عين وجود ذاته وعين وجود ذوات الأشياء، مع اتّحاده بالأشياء، كما حقّقه الراسخون في الحكمة، لأنّ وجوده وجود عقلي، والحاصل للأمر العقلي لا يكون إلّا أمرًا عقليًّا. (مفغ، ٥١٧، ٢٢)

فطرة أولى

- اعلم أنّ المبدأ هي الفطرة الأولى كما قال: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠) والمعاد هو العود إليها، لقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩) فالإشارة إلى المبدأ قوله صلى الله عليه وآله: "كان الله ولم يكن معه شيء" وقوله: "وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئًا" وقوله: "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا"، فهذا الوجود للممكن هو الخروج من العدم الأصلي إلى الكون وهو الحدوث، والإشارة إلى المنتهى قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦، ٢٧). (سري، ١٦٧، ٦)

- أذهان الخلق من أول الفطرة غير ملطفة ولا مرتاضة بل جاسية كثيفة فلا يمكنها إدراك المعقولات المحضة كما "هي" وهو المُسمّى بالفطرة الأولى ولهذا أولياء الحكمة وأبناء الحقيقة ارتاضوا بالرياضات الملطفة وعالجوا أنفسهم بالمعالجات المصحّحة حتى تيسّر لهم الخوض في بحر المعارف الإلهية والتعمّق في الحقائق الربوبية وملاحظة المبدأ الأعلى على نحو ما يستطيع المخلوق أن يلاحظ خالقه. (مبع، ٨، ١٧)

فطرة ثانية

- قال المعلّم الأول: "من أراد أن يشرع في علومنا فليتحدّث لنفسه فطرة أخرى" معناه أن العلوم الإلهية مماثلة للعقول القدسية لاتّحاد العاقل والمعقول وإدراكها يحتاج إلى لطف شديد وتجرّد تام وهو الفطرة الثانية. (مبع، ٨، ١٥)

فطنة

- الفطنة: وهي عبارة عن التنبّه بشيء قصد

تعريفه، ولذلك فإنّها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي والألغاز. (سفع(١/ ٣)، ٥١٦، ٢٣)

- الفطنة، وهي عبارة عن التنبّه بشيء قصد تعريضه، ولذلك فإنّها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي والألغاز. (مفغ، ١٣٩، ١١)

فعل

- قول الحكماء "إن الفعل أبدًا للصورة والقبول للمادة" كلام حق، وليس معناه أنّ الفعل يصدر من الصورة بلا شركة المادة، وإلّا لكانت عقلًا مجرّدًا لا صورة ماديّة، إذ كل مفتقر في الوجود إلى المادة مفتقر في الفاعلية إليها، لأن الإيجاد متقوّم بالوجود، والمتقوّم بالمُتقوّم بالشيء مُتقوّم بذلك الشيء، فالمستغنى عن الشيء في الفاعلية مستغن عنه في الوجود. وليس أيضًا معنى كون الهيولى قابلة للحركة أنّها بذاتها من غير تقوّمها بإحدى الصور كذلك، بل ما لم يتجوهر أولًا بالتجسّم النوعي لم يقبل سائر الصفات. (جمج، ١٧١، ٧)

- إن أردت أن تفهم معنى الاختيار؛ فإنّ أكثر الناس جاهلون بمعناه فلنشرح إيّاه شرحًا وجيزًا فنقول: لفظ الفعل يطلق في الإنسان على ثلاثة أوجه، إذ يقال: الإنسان يكتب بالإصبَع ويتنفّس بالرئة والحنجرة، ويخرج الماء إذا وقف عليه بجسمه. فهذه أنحاء من أفاعيله في هذا العالَم - عالم الشهادة - وله ضروب أخرى من الفعل في عالم الغيب ليس هذا المقام موضع بيانه، فإذن يُنسب إليه ههنا الخرق في الماء والتنفّس والكتابة، وهذه الثلاثة في حقيقة الاضطرار والجبر واحد ولكنّها تختلف وراء ذلك في أمور أخرى، فاعرب لذلك عنها بعباراتٍ ثلاث: فسمّي خرقه للماء - عند وقوعه على وجهه - فعلًا طبيعيًّا، وسمّي تنفّسه فعلًا إراديًّا وسمّيت كتابته فعلًا اختياريًّا، والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لأنّه مهما وقف على وجه الماء انخرق لا محالة فيكون الخرق بعد التخطّي من سطح الماء إلى الماء ضروريًّا، والتنفّس في معناه، فإنّ نسبة حركة الحنجرة إلى إرادة التنفّس كنسبة خرق الماء إلى ثقل البدن، فمهما كان الثقل موجودًا وجد الانخراق بعده وليس الثقل إليه، فكذلك ليست الإرادة، ولذلك إذا قصد عين الإنسان بإبرة طبق الأجفان بالاضطرار ولو أراد أن يتركه مفتوحًا لا يقدر مع أنّ تغميض الأجفان فعل إرادي لأنّه مسبوق بشعور وإرادة، ولكنّه إذا تمثّل صورة الإبرة في مشاهدته بالإدراك، حدثت الإرادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركة بها، ولو أراد أن يترك، لم يقدر عليه مع أنّه فَعَل بالقدرة والإرادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريًّا. وأمّا الثالث وهو المسمّى بالاختياري - ويقال له بالقصد - فهو مظنّة الالتباس كالكتابة والمشي. وهو الذي يقال فيه: إنّ شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وتارة يشاء وتارة لا يشاء. فيظنّ من هذا إنّ الأمر

إليه. ومبناه الجهل بمعنى الاختيار فليكشف عنه، وبيانه إنّ الإرادة مع العلم الذي يحكم بأنّ الشيء موافق لك، فإنّ الأشياء تنقسم إلى ما يحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنّه يوافقك من غير تردّد وتحيّر وإلى ما يتردّد العقل فيه، فالذي يقطع به من غير تردّد كما يقصد عينك بإبرة أو بدنك بسيف، فلا يكون في علمك تردّد في أنّ دفع ذلك خير وموافق لك، فلا جرم ينبعث الإرادة بالعلم والقدرة بالإرادة ويحصل حركة الأجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير روية وفكر. ومن الأشياء ما يتوقّف التمييز والعقل فيه فلا يدري إنّه موافق أم لا، فيحتاج إلى رويّة وفكر حتى يتبيّن إنّ الخير في الفعل أو الترك، فإذا حصل بالفكر أنّ أحدهما خير التحق ذلك بالذي يقطع به أنّه خير من غير رويّة وفكر، وانبعث الإرادة ههنا كما ينبعث لدفع حوالة السيف والسنان من غير رويّة وفكر. فإذا انبعثت الإرادة للفعل الذي ظهر للعقل أنّه خير، سمّيت هذه الإرادة اختيارًا مشتقًّا من الخير أي هو انبعاث إلى ما ظهر للعقل أنّه خير وهو عين تلك الإرادة ولم ينتظر في انبعاثها إلّا إلى ما انتظرت تلك الإرادة وهو ظهور وخيرية الفعل في حقّه، إلّا أنّ الخيرية في دفع السيف، ظهرت من غير رويّة بل على البديهة، وهذا افتقر إلى الرويّة. (تفسق(١)، ٤٠١، ١١)

- الفعل من حيث هو واقع بقدرة العبد، واقع بعينه بقدرة الله بلا اشتراك، تعالى الله عنه علوًّا كبيرًا. وهذا هو مراده قدّس سرّه من الاشتراك لا غير حاشاه عن ذاك وسائر الأولياء الموحّدين ناهيك به قوله: فإنّه أعلى ما يكون من النسب الإلهية أن يكون الحقّ هو عين الوجود الذي استفادته الممكنات. (تفسق(١)، ٤٤١، ١٧)

- إنّ كل ما يتعلّق بالبدن - سواء كانت صورة أو نفسًا حيوانية أو إنسانية أو فلكية - فهي مصحوبة بالقوّة والاستعداد، محتاجة إلى جوهر عاقل يكمّلها ويُخرجها من القوّة إلى الفعل، وكمالها عبارة عن صيرورتها عقلًا وعاقلًا بالفعل، ومعقولًا بالفعل، وكل ما صارت عقلًا بالفعل فيصير كل الموجودات. لأنّ كل موجود من شأنه أن يعقل فهي إمّا بتغيّر من جانب المعقول كالصور المادية المعقولة بالقوّة، المحتاجة في أن يصير معقولة بالفعل إلى مغيِّر يغيِّرها ومجرِّد يجرِّدها وينتزعها من المادة. وإمّا بتغيُّر من جانب العاقل إذا صار عاقلًا بالقوّة، فيحتاج إلى حركات فكرية يسافر من بعض الصور الخيالية إلى بعض، حتى ينتهي إلى العقول الصريحة، كالعقول القادسة وما فوقها. (تفسق(٣)، ٦٤، ١٤)

- أمّا الفعل فهو حالة يحصل للشيء بحسب تأثير في غيره تأثيرًا غير قارّ الذات ما دام الحصول في السلوك والتجدّد كالقاطع ما دام يقطع. (شهث، ٣٢٤، ١٢)

- إن الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره. فجهة الفعل غير جهة القبول. (مبع، ٦٧، ٦)

فعل اختياري

- أوّل علوم النفس: هو علمها بذاتها، ثم علمها بقوى البدن والآلات والتي هي الحواس الظاهرة والباطنة. وهذان العلمان إنّما هما من العلوم الحضورية الإشراقية، ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصوّر هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقًا. فإنّ هذا الاستعمال ليس فعلًا اختياريًا بمعنى كونه حاصلًا بالقصد والإرادة وإن كانت النفس عالمة به مريدة له، لأنّ ذلك الفعل إنّما تنبعث عن ذاتها لا عن رويّتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات؛ لا بقصد زائد عليها قائم بها ولا عن طبيعة عديمة الشعور كإحراق النار وتبريد الماء. بل لأنّه لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها؛ عشقًا، ناشئًا عن الذات لذاتها اضطرّ إلى استعمال الآلات التي لا قدرة لها إلّا عليه. وبهذا التحقيق اندفع ما يتوهّم من أن استعمال الحواس فعل اختياري وحدود كل فعل اختياري مسبوق بتصوّر ذلك الفعل والتصديق بفائدته فوجب أن يحصل قبل استعمال الحواس صور تصوّرية وتصديقية. وذلك لأنا نقول: إن نسبتي صدور استعمال الآلات وعدمه ليستا متساويتين بالنسبة إلى النفس حتى يلزم احتياجها إلى المرجّح من تصوّر الفعل والتصديق بفائدته قبل الإستعمال، بل المرجّح المقتضى ذات النفس فينبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعين الشوق الذاتي لها إلى كمالها الأقصى وإلى التشبّه بما فوقها فلا يكون مسبوقًا بتصوّر ذلك الفعل بل صدور ذلك الجزئي عن النفس هو بعينه تصوّرها له وشوقها إليه بلا صورة مستأنفة. ومن هاهنا
- يتفطّن اللبيب بأن غاية جميع المحرّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها: هو الواجب تعالى؛ فيكون غاية بهذا المعنى أيضًا. (جوم، ١٣٩، ٧)

- اعلم: أنّ النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرّة في أفاعيلها وحركاتها لأنّ أفاعيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة وحركاتها لأنّها لا تتحقّق ولا توجد لا بحسب أغراض ودواع خارجية، فالنفس منّا كالطبيعة مسخّرة في الأفاعيل والحركات لكن الفرق بينهما أنّ النفس شاعرة بأغراضها ودواعيها، والطبيعة لا تشعر بالدواعي، والفعل الاختياري لا يتحقّق ولا يصحّ بالحقيقة إلّا في واجب الوجود وحده. وغيره من المختارين لا يكونون إلّا مضطرّين في صورة المختارين، فإنّ نفوس الأفلاك تفعل حركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم، وحركات الأفلاك والكواكب تسخيرية إلّا أنّها ليست بطبيعية. فإنّ الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير إرادة وشعور ورضى، وما يلزم شيئًا كذلك ليس يلزم نقيضه أيضًا في حالة واحدة والمحرّك الفلكي يحرّك من وضع إلى ذلك الوضع بعينه، فالنفس فيها قاصدة لوضع تتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك في مقامه

وكذا نفوس الحيوانات الأرضية إنّما تفعل ما تفعل وتتحرّك فيما تتحرّك لا بمجرّد القدرة، بل لأجل الأغراض والدواعي. (سفع(٣/ ١)، ٣١٢، ١١)

- القضاء والقدَر إنّما يوجبان ما يوجبان بتوسّط أسباب وعلل بعضها مقدّمات مدبّرات كالملائكة السماوية، عقلية كانت أو نفسية، قلمية كانت أو لوحية، وبعضها فاعلات محرّكات وموجبات مقتضيات كالمبادي العالية من الجواهر الفلكية والصور المنطبعة، وبعضها قوابل واستعدادات ذاتية وعارضية. والصور اللاحقة المادية والأوضاع الفلكية والأمور الاتّفاقية كالإدراكات والإرادات الإنسانية والحركات والسكنات الحيوانية، يختصّ بحال دون حال وبصورة دون صورة ترتّبًا وانتظامًا معلومًا في القضاء السابق. فاجتماع تلك الأسباب والشرائط، مع ارتفاع الموانع، سبب تام يجب بها وجود ذلك الأمر المدبَّر المقضي المقدور "وعند تخلّف شيء منها أو حصول مانع يبقى في حيّز الإمكان أو الامتناع، فإذا كان من جملة الأسباب - وخصوصًا القريبة - وجود هذا الشخص الإنساني وعلمه وإرادته وقدرته وتشوّقه وتفكّره وتخيّله اللذان هما مختار أحد طرفي الفعل والترك، كان ذلك الفعل اختياريًّا واجبًا وقوعه بجميع تلك الأمور التي هي علّة تامة لوجود المقدور، ممكنًا بالنسبة إلى كل واحد منها، فوجوب الفعل لا ينافي اختياريّته. كيف! وقد مرّ أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجَد. (تفسق(١)، ٣٤٠، ٤)

- إنّ الفعل الاختياري ما يكون الاختيار من جملة أسبابه ويكون صدوره موقوفًا بالاختيار، لا ما يكون ممكنًا على تقدير تحقّق علّته التامة التي من جملتها الإرادة. (تفسق(١)، ٣٤٠، ٩)

فعل اختياري واجب

- اعلم أنّ القضاء والقدَر إنّما يوجبان ما يوجبان بتوسّط أسباب وعلل مترتّبة منتظمة، بعضها فاعلات مقتضيات كالمبادئ العالية من الجواهر العقلية، وبعضها مدبّرات ومعدّات كالنفوس السماوية والحركات والأوضاع الفلكية والصور واللواحق والأمور الجارية مجرى الأشياء الاتّفاقية - التي هي لزومية من وجه - وغيرها من الإدراكات والإرادات الإنسانية والحركات والسكنات الحيوانية، وبعضها قوابل واستعدادات ذاتية أو عارضية إيّاها تختصّ بسببها بحال دون حال وصورة دون صورة - ترتيبًا وانتظامًا متقنًا معلومًا في القضاء السابق - فاجتماع تلك الأمور من الأسباب والشرائط مع ارتفاع الموانع علّة تامّة يجب عند وجودها ذلك الأمر المدبَّر والمقضي المقدَّر، وعند تخلّف واحد منها أو حصول مانع بقي وجوده في حيّز الامتناع. ومع قطع النظر عن وجود جميع الأسباب وعدمه بقي في حيّز الإمكان. فإذا كان من جملة الأسباب - وخصوصًا القريبة منها - وجود هذا الشخص المكلَّف الإنساني وإدراكه وعلمه

وإرادته وقبوله التكليف بتفكّره وتخيّله الذين يختار بهما أحد طرفي الفعل والترك، كان ذلك الفعل اختياريًّا واجبًا وقوعه بجميع تلك الأمور المسمّاة علّة تامّة ممكنًا بالنسبة إلى بعض منها، فوجوبه لا ينافي إمكانه، ومجبوريته لا ينافي كونه بالاختيار، كيف وإنّه ما وجب إلّا بعد كونه ممكنًا وما جبر عليه إلّا بعد كونه مختارًا. (تفسق(٦)، ٢٦١، ٢٠)

فعل الله

- اعلم أنّ العلّة الغائيّة - كما مرّ في مباحث العلل - هي العلّة الفاعلية بحقيقتها ومهيّتها لفاعلية الفاعل، فهي بالحقيقة الفاعل الأول أي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل، وهي أيضًا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله، وهما متّحدان بالذات متغائران بالاعتبار، فهناك شيء واحد يُسمّى بالعلّة الغائية والغرض، وكذلك الفائدة المترتّبة على الفعل والغاية المنتهى إليها الفعل متّحدتان ذاتًا متغائرتان بالاعتبار، فالخيرية والتمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتّب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق إليه الفعل غاية، وأفعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعة ويترتّب الأغراض والغايات مترتّبة متسلسلة إلى الغرض الأخير الذي هو مبدأها جميعًا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفتيش. وقد علمت في تلك المباحث أنّ هذه المعاني الأربعة (أعني العلّة الغائية والفائدة والغاية والغرض) كلها في فعل الله (سبحانه) شيء واحد هو ذاته الأحدية، ومرجعها إلى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والإرادة الحقّة لفعل الخير بالذات مطلقًا. (سفع(٣/ ١)، ٣٦٦، ٢٣)

- قد استبان وظهر أنّ الحكماء إنّما ينفون عن فعل الله (سبحانه) المطلق غرضًا وغاية أخيرة غير ذاته، ويقولون: ذاته غرض الأغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والأشواق، لكونه علّة العلل وسبب الأسباب ومسبِّبها ومُعلِّلها، ولا ينفون الغرض والغاية والعلّة الغائية، بل يثبتون أغراضًا وغايات وكمالات مترتّبة منتهية إليه سبحانه بخلاف الأشاعرة فإنّهم يسدّون باب التعليل مطلقًا وبخلاف المعتزلة أيضًا، فإنّهم يثبتون في فعله المطلق غرضًا غير ذاته، وكلا القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهبت إليه الحكماء يثبت سرّ التوحيد في الوجود، حسب ما عرفه وأفاده العارفون، وقد أقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية، وههنا يقام عليه من سبيل الأخرية والغائية، لأنّ كمال كل شيء هو نفسه. (سفع(٣/ ١)، ٣٦٧، ١٧)

- إنّ ذاته تعالى أجلُّ أن يفعل فعلًا جزئيًّا متغيّرًا مستحيلًا كائنًا فاسدًا؟ ومن نسب إليه تعالى هذه الانفعالات والتجدّدات فهو من الذين لم يعرفوا حقّ الربوبية ومعنى الإلـهـيـة، ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ (الأنعام: ٩١) أو لم يعرفوا معنى الفاعلية

والتأثير، وأنّ وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء، والكلام من المتكلّم، لا كوجود البناء من البنّاء، ولا شكّ لمن له قدم راسخ في العلم الإلهي؛ والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية أنّ الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان ولا مكان، ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبائع، وهو المحيي، والمميت، والرازق، والهادي، والمضلّ. ولكن المباشر للأحياء ملك اسمه إسرافيل. وللإماتة ملك اسمه عزرائيل، يقبض الأرواح من الأبدان، والأبدان من الأغذية، والأغذية من التراب. وللأرزاق ملك اسمه ميكائيل، يعلم مقادير الأغذية ومكائيلها. وللهداية ملك اسمه جبرئيل. وللإضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل. ولكلّ من هذه الملائكة أعوان وجنود من القوى المسخّرة لأوامر الله. وكذا في سائر أفعال الله سبحانه، ولو كان هو المباشر لكل فعل دنيّ لكان إيجاده للوسائط النازلة بأمره إلى خلقه عبثًا وهباءً؟ تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثًا أو معطّلًا. (سفع(٤/ ١)، ١١٨، ١٩)

- بالجملة كل ماهيّة نوعية لا تكون واجبة الوجود لم يكن لها بدّ من علّة خارجة عن النوع، ولا تكون علّتها إلّا ما يتساوى نسبته إلى جميع أفراده، ولا تحتاج في إيجاده إلى أمر خارج عنه وعمّا ينتهي إليه في سلسلة الحاجة من زمان أو حركة، فكل ما سوى الله تعالى - سواء كان جوهرًا أو عرضًا، أو حركة أو زمانًا، موجودًا أو موهومًا - فهي مفتقرة إليه، فائضة من لدنه، ففعله لا يكون إلّا الأمر والإبداع والتأييس والاختراع. فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وباطنه، وما به قوام حقيقته وذاته فيكون مثل هذا المبدع الحقّ والجاعل المطلق علّة الحدوث والهيئة دون بقاء الذات وقوام الماهيّة - تعالى عمّا يقوله الظالمون علوًّا كبيرًا. (تفسق(٤)، ٤٠٤، ٧)

- فِعْله تعالى أمْر وخَلْق. وأمره مع الله، وخلقه حادث زماني وفي الحديث إنّه قال رسول الله - صلى الله عليه وآله - "أول ما خلق الله العقل". وفي رواية "القلم". وفي رواية "نوري" والمعنى في الكلّ واحد. (كمش، ٥٨، ١٩)

- اعلم أنّ فعله تعالى عبارة عن تجلّي صفاته في مجاليها، وظهور أسمائه في مظاهرها، وهذه المجالي والمظاهر هي المسمّاة بالأعيان الثابتة عند قوم، وبالماهيّات عند قوم آخر، وليست هي مجعولة كما علمت. (مفغ، ٣٣٥، ٤)

فعل الله إبتداء

- على أنّك قد علمت أنّ الإيجاد مطلقًا منه تعالى، وأنّ الوسائط هي مخصّصات ومرجّحات لإيجاده أو جهات مكثّرات لفعله وإفاضة وجوده، ولكن ما هو أبسط في الوجود وأرفع من الكثرة فهو أقرب إلى الموجد الحقيقي، وقد أشرنا إلى أنّ وجود الأمور الأخروية أصفى من التركيب وأعلى

من الامتزاج وأقرب إلى الوحدة الخالصة من هذه الأمور الدنيوية، فكما إنّ فعله الخاص في الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى لا تركيب المختلفات وجمع المتفرّقات فكذلك حقيقة المعاد، والفعل اللائق به إنشاء النشأة الثانية وهو أهون عليه من إيجاد المكوّنات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الأجساد والاستحالات في المواد، لأنّ الآخرة خير وأبقى وأدوم وأعلى، وما هو كذلك فهو أولى وأنسب في الصدور عن المبدأ الأعلى وأهون عليه تعالى. (سفع(٤/ ٢)، ١٦٢، ٧)

فعل إلهي

- مثال الفعل الإلهي كمطلق الإيجاد والإفاضة والجود والإبداع والرحمة وعلى هذا القياس أقسام المدركات والعلوم. (سفع(٢/ ٢)، ٣٢٣، ١٦)
- مثال الفعل الإلٰهي مطلق الإيجاد والإفاضة والإبداع والجود والرحمة. (رسم، ٤٠٩، ٢٥)

فعل إيجاد للعبد

- ليس المراد به (فعل إيجاد للعبد) أنّ في فعل العبد وقع تركيب بين الجبر والاختيار، ولا معناه أن فعله خالٍ عن الجبر والاختيار، ولا أيضًا أنّ العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص، ولا أنّه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى، ولا أنّه مضطرّ في صورة الاختيار، كما وقع في عبارة الشيخ أبي عليه رحمه الله بل المراد أنّه مختار من حيث هو مجبور، ومجبور من حيث هو مختار؛ بمعنى أن اختياره بعينه اضطراره. (رسخ، ٣١٨، ٣)

فعل تعليمي

- أمّا الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجدّدي التدريجي وإن لم يكن مفارقًا عن الحركة والطبيعة بالكلية وإنّما المحتاج في ذلك الفعل مجرّد الكمية والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل. (سفع(٢/ ٢)، ٣٢٣، ٧)
- مثال الفعل التعليمي كالإنارة والإضاءة ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الأشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الأمور التي لا تحدث إلّا دفعة مع كمّية ما ومقدار ما. (سفع(٢/ ٢)، ٣٢٣، ١٤)
- مثال الفعل التعليمي كالإنارة والإضاءة والعكس والمحاذاة والمساواة والتربيع والتكعيب وسائر الأمور التي لا تحصل إلّا دفعة لا على التدريج مع كمّية ما ومقدار ما. (رسم، ٤٠٩، ٢٣)

فعل جزاف

- كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوّق فكري فلا يخلو إمّا أن يكون التخيُّل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيُّل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفّس وحركة المريض أو التخيّل مع خلق ومَلَكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا رويّة كاللعب باللحية، فيسمّى الفعل في الأول جزافًا وفي الثاني

قصدًا ضروريًا أو طبيعيًا وفي الثالث عادة، وكل غاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث أنّها غاية له إذا لم توجد يُسمّى الفعل بالقياس إليها باطلًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٥٢، ١١)

فعل الطبيعة

- إنّ الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة إذا لم يكن لمقتضاها وجود إلّا آخرًا فله نحو من الثبوت أولًا المستلزم لنحو من الشعور، وإن لم يكن على سبيل الرويّة والفكر بل الحق عدمه. (جوم، ١٤٤، ١٣)

فعل طبيعي

- الفعل الطبيعي لا يصدر إلّا من فاعل طبيعي زماني الوجود، وذلك الفعل هو الذي يجب استحالته وتجدّده في مادة منفعلة مستحيلة. (سفع(٢/ ٢)، ٣٢٣، ٦)
- مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات والإحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد. (سفع(٢/ ٢)، ٣٢٣، ١٢)
- إنّ كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون إلّا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع منه في قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها، أو فيما هو بمنزلة قابلة لأجل الاتصال به أو الامتزاج، والسرّ في ذلك أنّ الفاعل الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار لأنّ وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق والسريان بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه، فكما أنّ وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الأمر المادي ما يكون منقسمًا حسب انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية والأرضية وسائر الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها وأعراضها التابعة وكمالاتها الثانية. (سفع(٢/ ٢)، ٣٢٣، ٢١)
- مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتنمية والتغذية وأمثالها. (رسم، ٤٠٩، ٢٢)
- كلّ فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون إلّا بالملاقاة بين فاعله ومنفعله، فهو إمّا أن يقع منه في قابله أو فيما هو بمنزلة قابله من جهة الاتّصال به أو الامتزاج. ألا ترى أنّ انفعال مشاعر الإنسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق فلا يحصلان إلّا باتّصال الملموس وامتزاج المطعوم، وبعضها غير طبيعي كالبصر والسمع فلا حاجة فيهما إلى اللقاء بل وضع آخر. وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالعقل والوهم فلا حاجة فيهما إلى الوضع مطلقًا. (رسم، ٤١٠، ٢)

فعل العبد

- معنى ما ورد من كلام إمام الموحّدين "علي" (عليه السلام) "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين" إذ ليس

المراد منه أنّ في فعل العبد تركيبًا من الجبر والتفويض، ولا أيضًا معناه أنّ فيه خلوًا عنهما، ولا أنّه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى، ولا أنّه مضطرّ في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا أنّ العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص، بل معناه أنّه مختار من حيث أنّه مجبور، ومجبور من الوجه الذي هو مختار، وإن اختياره بعينه اضطراره. (سفع(٣/١)، ٣٧٥، ٢١)

فعل عقلي

- أمّا الفعل العقلي فلا حاجة فيه إلى زمان وآن ولا إلى حركة وجد منها، إنّما المحتاج إليه نفس الفاعل ومهيّة القابل إن كان هناك قابل. (سفع(٢/٢)، ٣٢٣، ١١)

فعل قدسي

- إنّ الصورة ليست سببًا تامًّا ولا علّة فاعلية وإنّ هناك لا محالة شيء وراء الصورة يتعلّق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نوري إلهي وفعل قدسي سبحاني لاستحالة كونه جوهرًا نفسانيًّا فضلًا عن كونه صورة أو طبيعة جرمية، لكن يستحيل أن يكمل فيضانها عنه بلا توسّط صورة أصلًا، بل إنّما يتمّ الأمر بهما جميعًا، فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية بإذن ربّ الصور المجرّدة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بأن يقيم الصورة بذات الهيولى. (سفع(٢/٢)، ١٥٢، ٨)

فعل قصدي طبيعي ضروري

- كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوّق فكري فلا يخلو إمّا أن يكون التخيُّل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيُّل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفّس وحركة المريض أو التخيّل مع خلق ومَلَكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا رويّة كاللعب باللحية، فيسمّى الفعل في الأول جزافًا وفي الثاني قصدًا ضروريًّا أو طبيعيًّا وفي الثالث عادة، وكل غاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث أنّها غاية له إذا لم توجد يُسمّى الفعل بالقياس إليها باطلًا. (سفع(١/٢)، ٢٥٢، ١١)

فعل مطلق

- اعلم أنّه ليس من شرط الفعل مطلقًا أن يكون مسبوقًا بالعدم كما زعمه المتكلّمون وذلك لذهابهم إنّ علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان فقط، اللهمّ إلّا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مُندرج تحت إحدى المقولات التسع العرضية أعني مقولة أن يفعل وهو التأثير التجدّدي كتسخين المسخّن ما دام يسخّن وتسويد المسوّد ما دام يسوّد، وأمّا فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقًا فلا يشترط فيه سبق العدم؛ فعلّة الحاجة إلى المؤثّر في مطلق الفعل هي الإمكان، وأمّا الفعل التجدّدي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه أنّه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له،

ويصدق فيه أيضًا إنّه لا يفتقر إلّا في الإمكان لأنّ إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدّد كما سيأتي. (سفع(١/ ٣)، ١٨، ٧)

فعل مقدَّم على القوة

- إنّ الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والإنسان من أنّ للقوّة المخصوصة تقدُّمًا على الفعل بالزمان والتقدُّم بالزمان غير مُعتَدٍّ به، ثم القوّة مطلقًا متأخّرة عن الفعل بوجوه التقدُّم فإنّها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنّه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدًّا لشيء، فإنّ ما ليس موجودًا مطلقًا ليس ممكنًا أن يقبل شيئًا، ثمّ إنّ في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوّة أصلًا كالأول تعالى والعقول الفعّالة، ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فإنّه يحتاج إلى مُخرِج آخر وينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمُحدَث كما بيّن في تناهي العلل. وأيضًا فإنّ الفعل يتصوّر بذاته والقوّة يحتاج تصوّرها إلى تصوّر الفعل. وأيضًا فإنّ الفعل قبل القوّة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوّة نقص، وكل قوّة على فعل فذلك الفعل كمالها، والخير في كل شيء إنّما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشرّ فهناك ما بالقوّة، والشيء لا يكون من كل وجه شرًّا وإلّا لكان معدومًا، وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشرّ وإنّما هو شرّ من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنّه يوجب في غيره عدمًا كالظلم؛ فالقوّة لأنّ لها في الخارج ضربًا من الكون يتقوّم ماهيّتها بالوجود، إذ الوجود كما علمت مقدّم على الماهيّة تقدّمًا بالحقيقة، فالقوّة بما هي قوّة لها تحصّل بالفعل عقلًا، فقد بان إنّ الفعل مُقدَّم على القوّة تقدّمًا بالعلّية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما أومأنا إليه. (سفع(١/ ٣)، ٥٨، ١٢)

فعل نفساني

- إنّ كل فعل نفساني فشوق مع تخيُّل وإن لم يكن ذلك التخيُّل ثابتًا بل يكون زائلًا فلم يبقَ الشعور به، فإنّ التخيُّل غير الشعور: ولو كان لكل شعور شعور به لذهب إلى غير النهاية. ثم إنّ لانبعاث الشوق من النائم والساهي وكذا ممن يلعب بلحيته مثلًا علّة لا محالة إمّا عادة أو ضجر عن هيأة أو إرادة انتقال إلى هيأة أخرى أو حرص من القوى الحسّاسة أن يتجدّد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها، والعادة لذيذة، والانتقال عن المملول لذيذ. (سفع(١/ ٢)، ٢٥٣، ٧)

فعل وانفعال

- أما الفعل والانفعال، فقد أثبت فيهما التضادّ كتسويد الأبيض، وتبييض الأسود، وكاسوداد الأبيض، وابيضاض الأسود. والمتضادّان في كل منهما ليس تضادّهما باعتبار تضادّ موضوعيهما، إذ قد يفعل ولا

ينفعل أشياء متضادّة فعلًا واحدًا أو انفعالًا واحدًا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين متضادّين. وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادّين وذلك كشيء واحد يبيّض مرّة ويسوّد أخرى، ويعلو تارة ويسفل أخرى. ولا أيضًا يكون تضادّهما لتضادّ ما فيه يقع الفعل أو الانفعال. لأنّه قد يوجد فعلان أو انفعالان متضادّان في كيفيّات أو كمّيات بعينها، بل التضادّ في كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك والجهات كالانتقال من الشديد إلى الضعيف تارة وبالعكس أخرى. (شهث، ٣٢٦، ٢٣)

فعل وإيجاد للعبد

- ذهبت طائفة أخرى - وهم الراسخون في العلم - إلى أنّ الموجودات على تفاوتها وترتيبها في الشرف الوجودي وتخالفها في الذوات والأفعال وتباينها في الصفات والآثار تجمعها حقيقة واحدة إلّهيّة، جامعة لجميع حقائقها ودرجاتها وطبقاتها، مع أن تلك الحقيقة في غاية البساطة والأحدية، ينفذ نوره في أقطار جميع الموجودات من السماوات والأرضين، لا ذرّة من ذرّات الأكوان الوجودية إلّا ونور الأنوار محيط بها وقاهر عليها، ﴿هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (الرعد: ٣٣). وهذا الذي ذهبوا إليه مما أقيم عليه البرهان طبق ما شاهدوه بالبصيرة والعيان. فإذن كما إنه ليس شأن إلّا وهو شأنه فكذلك ليس فعل إلّا وهو فعله، ولا حكم إلّا لله؛ ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم. يعني كل حول حوله، وكل قوة قوّته مع علوّه وعظمته، فهو مع علوّه وعظمته ينزل منازل الأشياء، ويفعل فعلها كما أنه مع غاية تجرّده وتقدّسه عن جميع الأكوان لا يخلو منه أرض ولا سماء، وكما قال إمام الموحدين عليّ عليه السلام: مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة. فإذا تحقّق هذا المقام ظهر أنّ نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح، كنسبة الوجود والتشخّص إليه من الوجه الذي ينسب إليه تعالى. فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقّق في الواقع وهو شأن من شؤون الحقّ الأول، ولمعة من لمعات وجهه، فكذلك هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة لا بالمجاز؛ ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحقّ الأول بلا شوب نقش وشين. تعالى الواحد القيّوم عن نسبة النقص والشين إليه. (رسخ، ٣١٦، ٢٢)

- إنّ نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح - كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها - من الوجه الذي بعينه يُنسب إليه، فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقّق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز - وهو مع ذلك شأن من شؤون الحقّ الأول - فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب، فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق، على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه

ومخالطة بالأجسام والأرجاس والأنجاس. تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. (سفع(٣/ ١)، ٣٧٤، ٧)

فعل وقوة

- الفعل والقوّة يجوز أن يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بأن يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوّة عدم شيء آخر عنه ولا منافاة بين وجود شيء وعدم أشياء كثيرة عنه، وكثيرًا ما يعرض الغلط في العلوم من إهمال الحيثيات والاعتبارات فيستعمل منشأ الاتّصاف بشيء موضع الحامل له ولا يلزم أن يكون الحامل لمعنى القوّة هو بعينه منشأ تلك القوّة أو حيثية ثبوتها. (سفع(٢/ ٢)، ١١٢، ٢)

فعلية ذاتية

- الوجوب منتهى سلسلة الإمكانات، والفعليّة الذاتية مبدأ انبثاث شعب القوى وأعدام المَلَكات، فلهذا قيل إنّ وجوب الشيء قبل إمكانه، وفعليّته قبل قوّته وصورته سابقة على مادته، وخيره مستول على شرّه، بل وجوده قاهر على عدمه، ورحمة الله سابقة على غضبه، كما سيتّضح بك في مباحث القوّة والفعل. (سفع(١/ ١)، ٢٢٣، ١٢)

فقه

- الفقه: وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه، يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب. (سفع(١/ ٣)، ٥١٣، ٢)

- علم الهيئة... أشرف من الطبّ نظرًا إلى الموضوع، لأنّ موضوع الهيئة هي الأجرام الكريمة البسيطة الرفيعة عن أرجاس العنصريات، وموضوع الطبّ هو بدن الإنسان المركّب من الأخلاط العفِنة والأضداد المستحيلة، القابل للأمراض والأوجاع، المتسارع إلى الموت والفساد، فيكون موضوع الهيئة أشرف من موضوع الطب. والفقه أشرف منهما باعتبار الغاية - وإن كان أدون منهما بحسب الموضوع لأنّ موضوعه فعل المكلّف - ومن الهيئة بحسب الأدلّة والمبادئ لأنّ أدلّتها مقدّمات يقينية وأدلّة الفقه ظنّية. (تفسق(٢)، ٥٦، ٢٠)

- كان اسم الفقْه في العصر الأول مطلقًا على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفس ومفسدات الأعمال وقوّة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدّة التطلّع إلى نعيم الأبرار واستيلاء الخوف على القلب، كما يدلّك عليه: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا﴾ (التوبة: ١٢٢). (تفسق(٢)، ٣٥٠، ١٤)

- لفظ الفقه، فقد صرّح بعض العلماء بأنّ كلمة الفقه كانوا يطلقونها في الأزمنة السابقة على علم طريق الآخرة ومعرفة النفس ودقائق آفاتها ومكائدها وأمراضها وفهم التسويلات والغرور الشيطاني والأعراض عن لذّات الدنيا وأغراض النفس والهوى والاشتياق إلى معين الآخرة ولقاء الله، والخوف من يوم الحساب. والفقه اليوم عند طالبي علم هذا الزمان

عبارة عن استحضار مسائل الطلاق والعتاق واللعان والبيع والسلم والرهان، والمهارة في تقسيم المواريث والمناسخات، ومعرفة الحدود والجرائم والتعزيرات والكفارات وغيرها، وكل من خاض في تلك المسائل أكثر من غيره، حتى لو لم يعلم شيئًا من العلوم الحقيقية، يعدّونه الفقيه، بينما الفقيه عند أرباب البصيرة فهو كما يفهم من مؤدّي ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا﴾ (فاطر: ٢٨)، ومن فحوى ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ (التوبة: ١٢٢)، من يخشى الله أكثر من غيره ويكون الخوف والخشية أكثر في قلبه. (رسص، ١٣٧، ٩)

- الفقه، وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال: فقهت كلامك، أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب، ثم أنّ كفّار قريش لمّا كانوا أرباب الشبهات والشهوات، فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المنافع العظيمة، لا جرم قال تعالى: ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨)، أي لا يفقون على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي. (مفغ، ١٣٥، ١٧)

فكر

- الفكر: وهو انتقال النفس من المعلومات التصوّرية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة. (سفع(١/٣)، ٥١٦، ٣)

- الفكر، وهو انتقال النفس إلى المعلومات التصديقية والتصوّرية من معلوماتها المستحضرة فيها، وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصوّرات، كما فعله الإمام الرازي مما لا وجه له، وقد أجبنا عن شبهة التي أصرّ عليها في جميع كتبه بما لا يبقى معه ريب ولا شكّ، وفي بعض كتب شيخ أبي علي سينا: أنّ الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرّع في استنزال النعم والحاجات من عنده، وقال أيضًا في بعض رسائله: القوة العقلية إذا اشتاقت إلى شيء من الصور العقلية، تضرّعت بالطبع إلى المبدأ الواهب، فإن ساحت عليها على سبيل الحدس، كفت المؤنة، وإلّا فزعت إلى حركات من قوى أخرى، من شأنها أن يعدها لقبول الفيض، لمشاكلة بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض، فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس والقوة الفكرية. (مفغ، ١٣٨، ١٠)

فلسفة

- إنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانيّة بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين لا أخذًا بالظنّ والتقليد، بقَدْر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت نَظْم العالم نَظْمًا عقليًّا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبّه بالباري تعالى. ولمّا جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورة معنوية أمرية ومادة حسّية خلقية، وكانت لنفسه أيضًا

جهتا تعلّق وتجرّد، لا جرم افتنّت الحكمة بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوّتين إلى فنّين نظرية تجرّدية؛ وعملية تعقّلية. أمّا النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالمًا عقليًّا مشابهًا للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيأته ونقشه، وهذا الفنّ من الحكمة هو المطلوب لسيّد الرسل المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله وسلم إلى ربه، حيث قال: رب أرنا الأشياء كما هي، وللخليل عليه السلام أيضًا حين سأل رب هب لي حكمًا، والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصوّرها أيضًا. وأمّا العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيأة الاستعلائية للنفس على البدن والهيأة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس، وإلى هذا الفن أشار بقوله عليه السلام تخلّقوا بأخلاق الله واستدعى الخليل عليه السلام في قوله: وألحقني بالصالحين. (سفع(١/ ١)، ٢٠، ٨)

فلسفة أولى

- إنّ الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود وعن أقسامه الأولية أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيًّا أو طبيعيًّا، وبالجملة أمرًا متخصّص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة أم لا. (سفع(١/ ١)، ٢٨، ٣)
- العلوم تترتّب بترتّب موضوعاتها في العلوم حتى ينتهي إلى ما لا أعمّ من موضوعه؛ وهو الفلسفة الأولى، لأنّ موضوعها الوجود. (تنم، ٥١، ١)

فلك

- الفلك بما هو فلك لا جزء له مقداريًّا لأنّه حيوان يتقوّم مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار، وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار إنّما الأجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس. (سفع(٢/ ١)، ٢٦، ٦)
- إنّ للفلك نفسًا عقلية ونفسًا حيوانية وطبيعة سارية في جسميته لا على إنها أمور متفاصلة متباينة الوجود كالقوى الحيوانية، وإلّا لكان الذات الواحدة ذواتًا متعدّدة؛ ولكان لحيوان واحد نفوس متعدّدة؛ ولا أن ذات الفلك إحدى هذه الأمور، والباقية بمنزلة القوى العرضية والآلات الخارجة عن ذات الشيء، بل هي كلها أمور موجودة بوجود واحد، وذلك الوجود ذا مراتب متفاوتة، مرتبة آثار ولوازم، وهذا شديد الغموض إدراكه، لطيف المسلك غوره. (رسش، ٣٤٥، ٧)
- إنّ للفلك عقلًا ونفسًا وطبيعة سارية في جرمه لا بأن يكون لها ذوات متعدّدة متباينة الوجود، فإنّ ذلك ممتنع، ولا أنّ صورة ذاته إحدى هذه الأمور وغيرها من العوارض أو الآلات الخارجة عنها بل ذات الفلك وهويّته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقلية والنفسية والطبيعية.

(شهر، ٢٣٩، ١٦)

- اعلم أنّ للفلك عقلًا يدرك الكلّيات، ونفسًا تتخيّل الجزئيات، وطبيعة سارية في جرمه تحرّك المادة حركة وضعية، لا بأن تكون لها ذوات متعدّدة متباينة الوجود، لأنّ الفلك شخص بسيط ليس فيه تركيب من قوى وطبائع، واستحال أيضًا أن يكون ذات الشيء فوق واحدة، ولا بأن يكون صورة ذاته إحدى هذه الأمور وغيرها من العوارض أو الآلات الخارجة عنها كما زعمته طائفة، بل ذات الفلك هوية بسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقلية والنفسية والطبيعية. (مفغ، ٥٧٤، ٢٥)

فلك وفلكي

- الجسم الذي يتأتّى منه التركيب هو المسمّى بالعنصر والعنصري، والذي لا يتأتّى منه التركيب يُسمّى بالفلك والفلكي، والعنصر والعنصري وجودهما ظاهر لما يشاهد من أنّه يتركّب من الماء والأرض شيء كالطين ونحوه من الأجسام السفلية، ونحن بصدد إثبات الجرم الأعلى الفلكي. (مفغ، ٣٦١، ١٨)

فناء

- إنّما سمّوا هذه الحالة فناء وإن كان الشخص والظلّ باقيًا لأنّ الأشخاص والأظلال - بل سائر المحسوسات - ليس لها حقيقة الوجود، بل وجودها كحكايات المراتي والظلال، وإنّما الوجود الحقيقي لعالم الأمر والملكوت، والقلب من عالم الأمر، قال الله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء: ٨٥) والقوالب من عالَم الخلق، وليس هذا إشارة إلى قدم الروح وحدوث القالب، بل هما جميعًا حادثان، وإنّما أعني بعالَم الخلق ما يقع التقدير والمساحة وهي الأجسام وصفاتها، وبعالَم الأمر ما لا يتطرّق إليه التقدير والمساحة. ونحن خاصة قد بيّنا ذلك وبرهنّا على أنّ المقدار الاتّصالي جوهرًا كان أو عرَضًا غير موجود في نفسه، وعلى أنّه مناط الجهالة والنسيان، كما أنّه مناط العدم والفقدان، لزوال كل جزء عن كل جزء، وغيبة كل بعض عن كل بعض وعن الكلّ أيضًا، فالعالم الجسماني ليس وجوده إلّا كوجود الظلّ، فهو من العالَم العقلي كالظلّ من الشخص، فكما ليس لظلّ الشخص حقيقة الشخص، فليس للشخص - أي الجسم - حقيقة الوجود، بل هو ظلّ حقيقة الوجود، والكلّ من صنع الله ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ﴾ (الرعد: ١٥) وسجود عالم الأمر لله طوع، وسجود الظلال كره، وتحت هذا سر، بل أسرار يحرّك أوائلها سلسلة المجانين والحمقى فضلًا عن أواخرها. (تفسق(٧)، ٢٧٣، ١١)

- إذا فهمت معنى مراتب الذكر والذاكر وفناء الذاكر بحسب المرتبة الأخيرة في المذكور، فإيّاك والاستنكار والتكذيب بما لم يحط به علمك ولم تحط بعلمه، كما قال سبحانه: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ﴾ (يونس: ٣٩) وقال أيضًا: ﴿وَإِذْ لَمْ

﴿يَهْتَدُواْ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ (الأحقاف: ١١). واعلم إن أوّل الأمر هو الذهاب إلى الله، وإنّما الهدى بعده، كما مرّ ذكره في قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ (الصافات: ٩٩) فأوّل الأمر ذهاب إلى الله، ثم ذهاب في الله تعالى، وذلك هو الفناء والاستغراق به؛ ولكن هذه أوّلًا يكون كالبرق الخاطف فلّما يدوم ويثبت، فإن دام وصار مَلَكة راسخة وهيئة ثابتة عرج به إلى العالم الأعلى وطالع الوجود الحقيقي للمولى، وانطبع فيه نقش الملكوت، وتجلّي لذاته قدس اللاهوت. (تفسق(٧)، ٢٧٤، ١٧)

فناء العبد

- هذا الدعوى - أي فناء العبد عن نفسه وبقائه بنور الحقّ على ما هو مشهود العارفين بالعيان - ممّا أقيم عليه البرهان، وهو معلوم من علم النفس وكيفية تطوّراتها في الأطوار واتّحادها في مدارج الاستكمال بالعقل الفعّال، كما هو مذهب كثير من الحكماء الأقدمين منهم فرفوريوس، مثاله حال الفراش مع الشمع واشتعاله بشعلة الشمع، فلمّا بذل الفراش للشمع وجوده نال من وجود الشمع مقصوده، كما قيل:

أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا
نحن روحان حلَلْنا - إلى آخره -

ومثال آخر: الحديدة الحامية بالنار، حيث إنّها لا يزال تتقرّب وتتشبّه بالنار حتى تزول عنها الهوية الحديدية، وتصير فانية في هوية النارية، وتفعل فعلها من الإحراق والإضاءة. فلا تتعجّب من النفس إذا استشرقت بنور الله واتّصلت بعالَم الربوبية وتخلّقت بأخلاق الله، ففعلت ما فعلت بقدرة الله - لا بقدرتها - وسمعت بسمع الله، وبصرت ببصره، فلها أن يقول: "مَن رآني فقد رأى الحقّ" (تفسق(٣)، ١٩٠، ١١)

فناء عن الفناء

- لمّا قرع سمعك مراتب الذكر ودرجات الذاكر ونتيجة كل مرتبة وأنّ بعضها فوق بعض فوقية الشرف والذات إلى حيث يصير الذكر والذاكر والمذكور شيئًا واحدًا، فاعلم أنّ ذلك إنّما يتصوّر بأن يتمكّن المذكور في القلب تمكّنًا شديدًا وحصولًا مشرقًا نوريًا، بحيث ينمحي الذكر أو يخفى ولا يلتفت القلب إلى الذكر أصلًا ولا إلى الذاكر - أي القلب نفسه - بل يستغرق جملته في المذكور. ومهما ظهر له في أثناء ذلك التفات إلى الذكر يكون ذلك حجابًا عن المقصود وهويّته بالنسبة إلى الغاية الأصلية، وذلك بأن يغيب عن نفسه حتى لا يحسّ بشيء من ظواهر جوارحه ولا من العوارض الباطنة فيه، بل يفنى عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبًا إلى ربّه أوّلًا، كما قال الخليل - على نبيّنا وعليه السلام - فيما حكى الله تعالى عنه: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ (الصافات: ٩٩) ثم ذاهبًا فيه كما يومي إليه قوله: ﴿سَيَهْدِينِ﴾ (الصافات:

٩٩) فإن خطر له في أثناء ذلك إنّه ذهب إلى ربّه وفنى عن نفسه وغاب عن ذاته، فذلك سكون عن الذهاب في الجملة ووقوف مع النفس، فهو شوب وكدورة؛ بل الكمال في أن يفني عن نفسه ويفني عن الفناء أيضًا؛ فالفناء عن الفناء غاية الفناء ونتيجته البقاء. والغيبة عن الغيبة كمال الغيبة وفائدته الحضور. وهذا يظنّه الفقيه الرسمي أنّه مجرّد ألفاظ بلا طائل، أو طامات غير معقولة - وليس كذلك - بل هذه الحالة للعرفاء الكاملين بالإضافة إلى مقصودهم كحالته بالقياس إلى أكثر مطالبه ممّا يحبّه كثيرًا من جاه أو مال، أو تقرّب سلطان، أو تفوّق في البحث على مشارك أو غير ذلك، فإنّه قد يصير مصروف الهمّ مستغرقًا لشدّة الغضب بالفكر في عدوّ أو منازع له في علمه أو جاهه عند الناس، أو مستغرقًا لشدّة الشهوة بالفكر فيما هو معشوقه حتى لا يكون فيه متّسع لإدراك آخر، فعند ذلك الحال ربما يخاطب ولا يفهم ويجتاز بين يديه غيره فلا يراه وعيناه مفتوحتان، ويتكلّم عنده ولا يسمع وما بأذنه صمَم، وهو في هذا الاستغراق غافل عن كل شيء، وعن الاستغراق أيضًا، فإنّ الملتفت إلى الاستغراق غافل عن المستغرِق فيه. (تفسق(٧)، ٢٧٢، ١٨)

فناء للسالك

- هذا الفناء الذي للسالك على ضربين: أحدهما أن يزول عنه التعيُّن الذاتي والاسماتي، ليرجع وجوده إلى وجود الحقّ بارتفاع وجوده المقيّد، والآخر أن يتبدّل صفاته البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، فكلّما ارتفعت صفة من صفاتها قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحق في سمعه وبصره كما نطق به الحديث، والأول أعلى، وكل منهما قد يكون معجلًا وقد يكون مؤجّلًا، وهو الساعة الموعودة في ألسنة الأنبياء عليهم السلام كما أشرنا إليه. (مفغ، ٦٣٦، ٥)

فناء وشهود

- الوليّ الكامل، والفاني المضمحلّ، من طوى بساط الكون، وخَلُصَ عن مضيق البون، وخرج من الأين والبين، ووصل وفنى في العين. فإذا بقي في المحو، ولم يرجع إلى الصحو، كان مستغرقًا في الحقّ محجوبًا وغافلًا به عن الخلق. كما كان قبل الفناء محجوبًا وغافلًا بالخلق عن الحق، لضيق وعائه الوجودي، وامتناع قبوله التجلّي الذاتي الشهودي. فالموجود، في مقام الفناء والشهود، اضمحلّت الكثرة في شهوده، واحتجب التفصيل عن وجوده، ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله، وسبحات وجهه وكماله. فإذا رجع بالوجود الحقّاني الموهوب إلى الصحو، وعاد إلى التفصيل بعد المحو، وسع صدره الحقّ والخلق وانشرح، وقام بإبناء الحقائق والعلوم وسمح، صار متوسّطًا بين التشبيه والتعطيل، ناظرًا بعين الجمع إلى التفصيل. وهناك اجتمع الفرق، وارتتق الفتق، واستتر النور في النور، وبطن

الظهور في الظهور، ونودي من وراء سرادقات العزة:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطلٌ
وكلّ نعيم لا محالة، زائلٌ

وإذا فرغ عن السير إلى الله وفي الله وعن الله، فانتصب في مقام الاستقامة والسير بالله، يستوي عنده الخلوة والجلوة، والانعزال من الخلق والخلطة، غيرَ محتجب برؤية الحق عن الخلق، ولا بملاحظة الخلق عن الحق، ولا مشتغلًا بوجود الصفات عن الذات، ولا بالذات عن الصفات، ولا محرومًا بشهود الجمال عن الجلال ولا بالجلال عن الجمال. وفي هذا المكان يطوى الزمان والمكان، ويتصرّف في جميع الأكوان تصرّف النفوس بالأبدان (ورق، ١١٩، ٧)

فهم

- الفهم، وهو تصوّر الشيء من لفظ المخاطب، والإفهام وهو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع. (سفع(١/٣)، ٥١٢، ١٢)
- الفهم، وهو تصوّر الشيء من لفظ المخاطب، والإفهام هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع. (مفغ، ١٣٥، ١٥)

فوق التمام

- إنّ الموجودات باعتبار الكمال والنقص ينقسم إلى تام وناقص. والتام إلى فوق التمام وغيره. والناقص إلى المستكفى وغيره. والتمام ما يكون بحيث لا يحتاج إلى أن يمدّه غيره ليكتسب منه وصفًا، بل كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو موجود حاضر له. والناقص ما لا يحضر معه كل ما هو ممكن له بل لا بدّ من أن يحصل له ما به يكمل بعد ما لم يكن حاصلًا له. والأول إن كان قد حصل له ما ينبغي وكان بحيث أن يحصل لغيره من وجوده أيضًا فيسمّى "فوق التمام"، لأنه من نفسه تام وكان قد فضل منه وفاض على غيره. والثاني إن لم يحتج في وصوله إلى كماله اللائق في حقّه الممكن له إلى أمر خارج عن ذاته وعن علله الذاتية حتى يحصل له ما ينبغي أن يحصل له فيسمّى "مستكفيًا". فمثال فوق التمام المبدأ الأعلى. ومثال التمام العقول الفعّالة. ومثال المستكفي النفوس الفلكية والأفلاك وما فيها ونفوس الأنبياء صلوات الله عليهم، حيث لا يحتاجون في بلوغهم الغاية في الكمال إلى تعلّم بشري بل بإلقاء الوحي وإلهام الحق من الملك. والملائكة وإلهاماتها من العلل الذاتية للإنسان. ومثال الناقص باقي النفوس الإنسانية التي تحتاج في التكميل إلى الأنبياء والأوصياء عليهم السلام. (مبع، ١٦١، ٤)

فوق وتحت

- اثنتان من هذه الجهات الستّ وهما الفوق والتحت حقيقيتان لأنّ الفوقيّة والتحتيّة ثابتتان بالطبع، يتوجّه بعض الأجسام في حركته الطبيعية إلى أحديهما والبعض

الآخر منها المباين له بالمهيّة إلى الأخرى، ولهذا لا تتبدّل إحداهما بالأخرى إذ ليس ثبوتهما باعتبار إضافتهما إلى شيء خارج عنهما، فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي رأس الإنسان ولا تحتيّة التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه، بل الوضع الطبيعي للإنسان هو أن يكون كذلك، فإذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الإنسان على الوضع الطبيعي لا أن ينقلب الفوق تحتًا وبالعكس. (شهث، ١٣٤، ٢٣)

فياض الوجود

- اعلم أنّ مذهب الأشاعرة ليس من توحيد الأفعال في شيء، ولا أيضًا ما ذهب إليه المعتزلة من كون العباد خالقين لأفعالهم مستقلّين في وجودها، بل الحقّ الصحيح الذي ذهب إليه خواص الإمامية ومحقّقوهم، ويستفاد من أحاديث الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، ويكون مطابقًا لما عليه متألّهة الحكماء والرواقيون: أنّ فياض الوجود منحصر في الواجب بالذات، والوسائط متكثّرات لحيثيات جوده وجهات فيضه. (تفسق(٥)، ١٢١، ١٦)

فيض

- المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جلّ ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضّل به ويفيّض، ولا ينبغي أن يتوهّم متوهّم إنّ وجود العالم عن الباري تعالى يكون طبعًا بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعًا بلا اختيار منها، ولم يقدر أن يمنع نورها وفيضها لأنّها مطبوعة على ذلك لأنّ الباري تعالى كما يستوضح في مقامه مختار في فعاله بنحو من الاختيار أجلُّ وأرفع مما يتصوّره العوام مثل المتكلّم القادر على الكلام إن شاء تكلّم وإن شاء سكت، فهذا حكم إيجاد العالم واختراعه من الباري إن شاء أفاض جوده وفضله وإظهار حكمته، وإن شاء أمسك عن الفضل والجود كما ذكر في آية إمساك السماوات والأرض. (سفع(١/ ٢)، ٢١٦، ١٢)

- إنّ حيثية كونه (تعالى) بحيث يصدر عنه المعلول الأول هي بعينه حيثية كونه (سبحانه) بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الأتمّ والإنسان الكبير، فإنّ نسبة العقل الأول إلى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشيء ذي الأجزاء إلى أجزاء ذلك الشيء، وقد مرّ أنّ الشيء شيء بصورته لا بمادته، وإنّ صورة الشيء هي نفسه وتمامه، وقد علمت أيضًا أنّ العقل كل الأشياء التي بعدها على وجه أشرف وألطف فمتى قلت "العقل" فكأنّك قلت "العالم كله" فحيثية صدوره لا تُغاير حيثية صدور النظام الجملي إلّا باعتبار الإجمال والتفصيل، وقد علم أنّ المفصّل عين المُجْمَل بالحقيقة وغيره بالاعتبار. (سفع(٣/ ٢)، ٢٢٤، ١٢)

- كما أنّ كونه (تعالى) بحيث يفيض عنه الخير كلّه ويعلم الأشياء كلّها عين ذاته

المقدّسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثية. (سفع(٣/ ٢)، ٢٢٥، ٧)

- ظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق وأزلية صنع الصانع الحق وإفاضته على الأشياء أزلًا وأبدًا على نسق واحد، ولكن دوام جود المبدع وإبداعه لا يوجب أزلية الممكنات لا كلّها ولا جزؤها ولا كلّيها ولا جزئيها كما سبق. والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القَدْر - من إثباتهم أحديّة ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوّة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا معلول يد الكرم والبسط لحظة - لكان كلامهم حقًّا صحيحًا إلّا أنّ متأخّريهم زادوا على ذلك وزعموا أنّ هذه المعاني تستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الأجرام وصورها ونفوسها نوعًا وشخصًا ودوام المركّبات وصورها ونفوسها نوعًا لا شخصًا، وقد أقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا إليه من تسرمد المجعولات وقدَّم شيء من الممكنات عناية من الله وملكوته الأعلى. (سفع(٣/ ٢)، ٣٠٦، ٥)

- في كيفيّة توسُّط الفيض الأول لسائر الموجودات: لو صدر عن كل عقل عقل لما وصلت نوبة الوجود إلى الأجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان في ذاته كثرة بالذات. فنقول: على منهج عرشي: إنّ للفيض الأول وحدة بالذات من جهة كونه موجودًا فائضًا عن الأول وله كثرة بالعرض من جهة لحوق الماهيّة به من غير جعل وتأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأول تعالى، فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء، ومن جهة مشاهدة معبوده ووجوبه وعشقه له شيء، ومن جهة ماهيّة وإمكانه وفقره شيء، الأشرف بالأشرف والأخسُّ بالأخسِّ ثم يزيد التكثُّر في الأسباب فيزداد الكثرة في المسبَّبات والكل منسوب إليه تعالى بالذات، وقد علمت الفرق بين فعله وأثره، ففعله الوجود مطلقًا وأثره لوازم الوجودات من الماهيّات. (شهر، ١٤٠، ٦)

- لمّا تحقّق وتيقّن أنّ إله العالم واحد لا شريك له في الإيجاد ولا في الوجود اللائق به من كونه تقدّست أسمائه وتمجّدت آلاءه بريئًا عن جميع النقائص والقصورات الإمكانية، ووجوده الذي هو ماهيّته أفضل وجود في غاية الوحدة والبساطة والشرف، ولا يمكن أن يكون أقدم من وجوده وجود ولا مع وجوده وجود، فلا مادّة له ولا موضع ولا صورة ولا غاية. لأن هذه الأشياء تنافي تقدّمه وتسقط أوليته، فيكون مجرّدًا عمّا سواه. فيكون معقولًا وعاقلًا لذاته ولغيره، لاستناد الأشياء إليه ورجوعها إليه عقلًا تامًّا وعلمًا كاملًا. وكما أنّ ذاته التي هي عين علمه بالأشياء فاعلًا لها، كذلك ذاته علّة غائيّة وغَرَض في وجودها. فعلم من هذين أن وجود ما يوجد عنه إنّما هو محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه بها ورضاه. فكذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته وتحقّق ماهيّته هو بعينه وجوده

الذي به يحصل منه غيره، لا أنه يتجوهر بشيء ويتّصف بشيء آخر ويفعل بشيء آخر، كما أنا نتذوت بالإنسانية ونتّصف بالقدرة والعلم ونكتب بملكة الكتابة. وليس له مانع في فعله أو منتظر. فيفيض عن ذاته بذاته وجود الأشياء، وإذا فاضت عنه ترتّب مراتبها وحصل لكل موجود قسطه من الوجود الذي يليق به وبمرتبته، فيبتدي من أشرفها وجودًا وأتمّها جوهرية وهو العقول العالية والجواهر المتخلّصة عن المواد بالكلّية ثم يتلوه في الوجود ما يتلوه في الكمال والشرف كالنفوس المجرّدة الفلكية... ثم الصور المنطبعة السماوية، ثم الطبيعة العنصرية، ثم الجسمية إلى أن ينتهي إلى الوجود الذي لا أخسّ منه ولا أنقص، وهو الهيولى الأولى. (مبح، ٢٠٥، ٢٢)

ق

قابل

- إنّ الفاعل هو الذي يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجده، وإن توقّف وجود المعلول على بواقي العلل أيضًا. والقابل بما هو قابل لا يقتضي المعلول ولا يجعله واجب الحصول، وليس له إلّا التهيّؤ والاستعداد والاستحقاق لوجود المقبول. فنسبة الفاعل إلى مفعوله بالوجوب، ونسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان. والوجوب الذي اقتضاه الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية، ولا يبطل شيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان. (مبع، ٦٧، ١٢)
- إنّ القابل من حيث هو قابل يجوز كونه متّصفًا بالقبول ويجوز أن لا يكون، فالاتّصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية، بل من حيثيّة أخرى. (مبع، ٦٨، ٢٤)

قادر

- القادر له أقسام: منها الفاعل بالقصد وهو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمة أخرى كعلم جديد أو وجود قابل، أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح واستواء سطحه، أو آلة كحاجته إلى القلم وحاجة النجّار إلى المنحت، أو معادن كحاجة النشار إلى نشار آخر، أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصيف، أو داع كحاجة الآكل إلى الجوع، أو إلى زوال مانع في المادّة كحاجة الصبّاغ إلى زوال الوسخ؛ أو في غيرها كحاجة الغسّال للثوب إلى زوال الغيم. واعلم أنّ الداعي غير الإرادة فإنّ الفاعل بالإرادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن، وهو في جميع الأحوال موصوف بأنّه فاعل بالإرادة. ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلّة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرّد علمه بنظام الفعل والجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جلّ ذكره عند حكماء المشائين. ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هويّة مجعوله كما إنّ علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقيين لكونه نورًا عندهم، ونوريّته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الأعيان منه تعالى، ومجعولاته بالذات هي الأنوار القاهرة والمدبّرة العقلية والنفسية وبواسطتها الأنوار العرضية ومواضع الشعور المستمرّة وغير المستمرّة إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهي إلى الغواسق والظلمات كما فصّلوه في زبرهم، وهذه الثلاثة كلها مشتركة في أنّ كلًّا منها فاعليته بالاختيار وإنّه يفعل بالمشيئة والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقًا عنه أو لازمًا لذاته زائدًا على ذاته أو عين ذاته، وما سوى هذه الثلاثة فاعل

بالجبر وهي أيضًا ثلاثة أقسام. منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلّى وطبعه من غير عائق. ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبعه المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين ما هو مخلّى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محوّل. ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوّة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والإحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك؛ فإنّ صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلّاة، ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية إيّاها المقوّمة لوجوداتها، ففاعليّتها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف أيضًا للإرادي من حيث أنّه إرادي. مثال ذلك إنّ النفس إذا حرّكت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس ولها نسبة فيه أيضًا إلى البدن، فإذا نَسَبْتها إلى النفس فسمّها اختيارية وإذا نَسَبْتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمّها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية، وهذه الثلاثة أيضًا مشتركة في أنّها مجبورة في فعلها. ولو نظرت حقّ النظر لم تجد فاعلًا بالاختيار المحض إلّا الباري جلّ ذكره، وغيره مسخّرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإنّ كثيرًا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم. (سفع(١/٣)، ١١، ٦)

- المختار ما يكون فعله بإرادته لا ما يكون إرادته بإرادته، وإلّا لزم أن لا يكون إرادته عين ذاته، والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلّا فلا، لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل وإلّا لم يفعل. (سفع(١/٣)، ٣٨٨، ١٢)

- إذا نسب إليه (الله) الممكنات من حيث أنّها صادرة عن علمه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة، وإذا نسب إليه من حيث أن علمه كاف في صدورها كان علمه بهذا الاعتبار إرادة. والفاعل إذا تعلّق فعله بمشيئة كان قادرًا من غير أن يعتبر معه شيء آخر من تجدّد أغراض أو اختلاف دواع أو تفنّن إرادة أو سنوح حالات، إلى غير ذلك مما لا يليق بجناب القدس. والجمهور غافلون عن ذلك، فيظنّون أنّ القادر لا يكون إلّا من شأنه أن يفعل وأن لا يفعل. وأمّا من شأنه أن يفعل دائمًا فلا يسمّيه الجمهور قادرًا. والحقّ أن الشيء الذي يفعل دائمًا، إن كان فعله يصدر عنه بغير مشيئة، فليس له قدرة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بإرادة له إلّا أن إرادته لا تتغيّر اتفاقًا إذ يستحيل تغيّرها استحالة ذاتية، فهو يفعل بقدرة. والتغيّر في المشيئة لا دخل له في معنى القدرة. فالقادر مَنْ إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، سواء كان شاء ففعل دائمًا أو لم يشأ فلم يفعل دائمًا. والشرطية غير متعلّقة الصحة بصدق كل من طرفيها، بل قد يصحّ أن يكون أحد طرفيها أو كلاهما مما يكذب. فهذا

المعنى غير صالح للنزاع بين الحكماء والكلاميين. بل ما يصلح للنزاع بين الطائفتين هو كون مقدّم الشرطية الأولى واقعًا بل ضروريًّا ذاتيًّا. (مبع، ١٣١، ١٣)

قادر مختار

- إنّ الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاجًّا عليه أكثر المحتجبين عن إدراك الحقائق بأغشية التقليد للآباء والمشايخ، لأنّ الله (سبحانه) إذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت إرادته واجبة الوجود كذاته، لأنّها عين ذاته الأحدية، وقد مرّ أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فلم تكن تلك الإرادة قصدًا إلى التكوين سيّما التكوين المطلق أو التكوين الأول لأقرب المجعولات إليه وأشرف الكوائن منه، لأنّ القصد إلى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود، فثبت أنّ إرادة الله (سبحانه) ليست عبارة عن القصد بل الحقّ في معنى كونه مريدًا أنّه (سبحانه وتعالى) يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته وأنّه كيف يكون؟! وذلك النظام يكون لا محالة كائنًا ومستفيضًا، وهو غير مناف لذات المبدأ الأول (جلّ اسمه) لأنّ ذاته كل الخيرات الوجودية كما مرّ مرارًا: أنّ البسيط الحقّ كل الأشياء الوجودية، فالنظام الأكمل الكوني الإمكاني تابع للنظام الأشرف الواجبي الحقّي، وهو عين العلم والإرادة. فعلم المبدأ بفيضان الأشياء عنه وأنّه غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه. فهذه هي الإرادة الخالية عن النقص والإمكان وهي تنافي تفسير القدرة بصحّة الفعل والترك لا كما توهمه بعض من لا إمعان له في الحكمة والعرفان. (سفع(٣/ ١)، ٣١٥، ١١)

- القوّة الفعلية قد تسمّى "قدرة"، وهي إذا كانت مع شعور ومشيئة؛ سواء كان الفعل دائمًا من غير تخلّف أو لا. والمتكلّمون زعموا أنّ القدرة ليست إلّا لما من شأنه الطّرفان - الفعل والترك -؛ فالفاعل الدّائم الفعل التام الفاعلية لا يسمّونه قادرًا. والحقّ خلاف ما اعتقدوه؛ فمن فعل بمشيئته، فهو قادر مختار، صادر عليه أنّه "لو لم يشأ، لم يفعل"، سواء اتّفق عدم المشيئة أو استحال - وصدق الشرطية غير متوقّف على صدق طرفيها. نعم، ههنا فرق بين الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية والفاعل بالرّضا، والكلّ فاعل مختار؛ وكذا الفرق ثابت بين الفاعل بالطّبع والفاعل بالقسر والفاعل بالتّسخير، والكلّ فاعل بالإيجاب والجبر. (رسح، ٣٥، ٨)

قادر يفعل بالعلم والاختيار

- إنّ مؤثّرات الطبائع الجسمانية يجب أن تكون تأثيراتها متشابهة، فلمّا رأينا أن تولّدت من بعض أجزاء النطفة العظام، ومن بعض أجزائها أعصاب وعضلات وعروق ورباطات، ورأينا أن تكوّنت من بعض أجزاء البذر الأوراق، ومن بعضها الأغصان والعيدان والقشور والثمار؛ علمنا

وتيقّنا إنّ التأثير فيها ليس تأثير مؤثّر يفعل بالطبع والإيجاب والإجبار، بل تأثير مؤثّر قادر يفعل بالعلم والاختيار، وحكيم يؤثّر بالجهات والحيثيّات حسبما اقتضاه علمه بوجوه المنافع والخيرات، وأفاد حكمته الداعية إلى إخراج ما في عنايته وقضائه من المكنونات إلى القدَر بحسب مصالح الممكنات في المواد والأوقات. فسبحان العليم القدير الذي حكْمته أفادت هذه المكوّنات، وقُدْرته أوجدت هذه المركّبات، ليعلم المتوقّد الزكي إنّه مقدّس عن عالَم الأجسام والجسمانيات، متعالي المنزلة عن الأمكنة والمكانيات. (نفسق(٧)، ٣٧٢، ٤)

قادرية وقادر

- إنّ إمكان اللاكون وصحّة التَرْك ليس شرطًا لكون الفعل مقدورًا عليه أو مرادًا وظهر أوضح الظهور: إنّ مدار القادرية على كون المشيئة سببًا لصدور الفعل أو التَرْك. وإنّ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وإن وجبت المشيئة وجوبًا ذاتيًا أو غيريًا. وامتنعت اللامشيئة امتناعًا ذاتيًا أو غيريًا. ومن توهّم: أنّه لا بدّ في كون الفاعل قادرًا أن يقع منه اللامشيئة وقتًا ما أو صحّ وقوعها. أخطأ وخلط ولم يعلم بأنّ الفاعل إنّما يكون فاعلًا بالفعل حال صدور الفعل عنه، وفي تلك الحالة يستحيل أن يصدق عليه أنّه شاء أن يفعل فلم يفعل، فعلم أنّ صحة وصفه بالفاعلية ليست لأجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية، والواجب (سبحانه) يصدق عليه أنّه لو شاء أن لا يفعل فإنّه لا يفعل، وإن كان ذلك المفروض محالًا وتلك الحملية كاذبة، كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودًا لم يكن العالم موجودًا، لما بيّنا أنّ مشيئة الله عين ذاته، فإذن كما ليس يضرّ صدق تلك الشرطية عدم وقوع المُقدَّم فكذا ليس يضرّه عدم إمكان وقوعه فليس لأحد أن يقول: إنّا لا نعتبر في كون الفاعل قادرًا مشيئة أن لا يفعل، بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقّه مشيئة أن لا يفعل، والفاعل حال كونه فاعلًا وإن كذب عليه أنّه شاء أن لا يفعل، لكنه لا يكذب أنّه من شأنه أن لا يفعل دائمًا، وإنّما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميّز عن العلل الموجبة. (سفع(٣/ ١)، ٣١٨، ١٣)

قانون

- إنّ الإنسان غير مكتف بذاته في الوجود والبقاء لأنّ نوعه لم ينحصر في شخصه فلا يعيش في الدنيا إلّا بتمدُّن واجتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد. فافترقت أعداد واختلفت أحزاب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطرّوا في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم إلى قانون مرجوع إليه بين كافّة الخلق يحكمون به بالعدل وإلّا تغالبوا وفسد الجميع وانقطع النسل واختلّ النظام لما جبل عليه كل أحد من أن يشتهي لما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه فيه. (شهر، ٣٦٠، ٢)

- القانون هو الشرع ولا بدّ من شارع يعيّن

لهم (للناس) منهجًا يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا ويسنّ لهم طريقًا يصلون به إلى الله ويفرض عليهم ما يذكّرهم أمر الآخرة والرحيل إلى ربّهم وينذرهم يوم يدادون فيه من مكان قريب وينشقّ الأرض عنهم سراعًا ويهديهم إلى صراط مستقيم. ولا بدَّ أن يكون إنسانًا لأنّ مباشرة الملك لتعليم الإنسان على هذا الوجه مستحيل، ودرجة باقي الحيوانات أنزل من هذا، ولا بدَّ من تخصُّصه بآيات من الله دالّة على أنّ شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع ويوجب لمن وفّق لها، أن يقرَّ بنبوّته وهي المعجزة وكما لا بدَّ في العناية الإلهية لنظام العالم من المطر والعناية لم يقتصر عن إرسال السماء مدرارًا لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغني عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة... فانظر إلى عنايته في العاجل وإلى لطفه كيف أعدَّ لخلقه بإيجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة في العقبى والخير الآجل فهذا هو خليفة الله في أرضه. (شهر، ٣٦٠، ٥)

- إنّ الإنسان مدنيّ بالطبع لا ينتظم حياته إلّا بتمدُّن واجتماع وتعاون، لأنّ نوعه لم ينحصر في شخص، ولا يمكن وجوده بالإنفراد، فافترقت الأعداد، واختلفت الأحزاب، وانعقدت ضياع وبلاد، فاضطرّروا في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم إلى قانون مطبوع مرجوع إليه بين كافّة الخلق، يحكمون به بالعدل، وإلّا تغالبوا وفسد الجميع واختلّ النظام، لما جبل عليه كل أحد من أنه يشتهي لما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه. وذلك القانون هو الشرع. ولا بدّ من شارع يُعيّن لهم منهجًا يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا، ويسنّ لهم طريقًا يصلون به إلى الله، ويذكّرهم أمر الآخرة والرحيل إلى ربّهم. (مبع، ٤٨٨، ١٥)

قبر حقيقي

- أمّا البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين، وقد مرّت الإشارة إلى أنّ القبر الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتفنة، فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين أو النائم لم تقو قواها ومشاعرها لإدراك المدركات الآخرة، فإذا جاء وقت القيام انبعث الإنسان من هذا الانغمار قادمًا إلى الله تعالى متوجّهًا إلى الحضرة الإلهية إمّا مطلقًا حرًّا عن قيد التعلّقات وأسر الشهوات فرحانًا بذاته مسرورًا بلقائه تعالى - ومن أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقائه - وإمّا مقبوضًا مأسورًا بأيدي الزاجرات القاسرات كارهًا للقائه تعالى ومن كره لقاء الله كره الله لقائه. (سفع(٤/ ٢)، ٢٢٤، ١٥)

قبر الحياة الجسدانية النباتية

- قبر الحياة الجسدانية النباتية والحيوانية هو مقدار تكوّنها التدريجي ومدّة حركتها الاستكمالية في دار الدنيا التي هي مقبرة

ما في علم الله من صور الأكوان الحادثة الموجودة سابقًا ولاحقًا في علمه تعالى: أمّا الوجود الأول فقبل الورود في مقابر الدنيا بموتها الجسماني وهو مفاد قوله صلى الله عليه وآله: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، وأمّا الوجود الثاني فبعد مدّة مَكْثها الدنياوي كما قال: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ (آل عمران: ١٠٩). (تفسق(٦)، ٨٠، ٥)

قبر النفس والروح

- أمّا قبر النفس والروح فإلى مأوى النفوس ومرجع الأرواح كل يرجع إلى أصله: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦). (تفسق(٦)، ٨٠، ١١)

قبول

- القبول مطلقًا صفة نسبية لا بدّ له من ارتباط بأحد هذه الأسباب فهو إمّا نعت للمادة أو الصورة أو الفاعل أو الغاية، وللنظر في مثال واحد كقبول المادّة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس يجوز أن يكون صفة الفاعل ولا صفة للغاية لأنّهما منشئان للفعلية والحصول لا للقوّة والقبول، ولا يجوز أن يكون صفة للصورة الكرسية لأنّ وجودها نفس الفعليّة لنفسها فلا يكون قبولًا لها، فالموصوف بها يكون مادة الكرسي ومُصحِّح قبولها للقوّة هو قصورها عن درجة التمام، فإذا علمت هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام إلى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل أو معنى صوري له قابل. (سفع(٢/ ٢)، ١١٣، ١٦)

- الإيجاد إيجاب وجود المعلول في حدّ نفسه، والقبول إمكان حصول المقبول في القابل، فالإمكان إمكان وجود لغيره، والوجوب وجوب وجود لنفسه، فلا تنافي بينهما. وأيضًا الفاعل يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب والإيجاب، بل هو يصحّح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم. (سفع(٣/ ١)، ١٢٩، ١٩)

- لفظ القبول يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين: أحدهما مطلق الاتّصاف بالأمر سواء كان وجود الموصوف متقدِّمًا على وجود الصفة بالزمان أو لا، والثاني الانفصال التجدّدي ويقال له القوة والاستعداد أيضًا، وهو عبارة عن إمكان اتّصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها هذا المعنى، والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعليّة والحصول في شيء بل إذا طرأت عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى، والتقابل بينهما تقابل العَدم والمَلكة، وإن عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الأول. وما يقال من أن القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرناه، إذ ليس المراد منه أن القابل في وقت كونه قابلًا أو من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول، بل المدّعي أن ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب أن يكون محلًّا له وإلّا لم يكن القابل قابلًا هذا خلف. وكما أنّ القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما

متقابلين كان القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما أيضًا متقابلين، غاية الأمر أنّ التقابل هناك حقيقي وههنا مشهوري، وللإمكان الذاتي نوع مشابهة بالقوّة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل، ولهذا يطلق عليه لفظ القبول أيضًا، فإنه بمعنى سلب ضرورة فعليّة الوجود أو العدم سلبًا تحصيليًا حين تحصل إحداهما من جانب العلّة بالنظر إلى جوهر الذات، فإنّ العقل إذا حلّل الموجود مثلًا بحسب الملاحظة الذهنية إلى مهيّة ووجود يحكم بأنّ الوجود ليس ثابتًا للمهيّة من حيث هي هي، بل يثبت لها في مرتبة متأخّرة عن تلك المرتبة نحوًا ما من التأخر وإن كانت محفوظة بالوجود في نفس الأمر، كالإبداعيات فإنّها لم يسبقها الإمكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشيء، والإمكان الذي يعرض لها ولغيرها من الفاسدات، وهو قسيم ضرورة الوجود أو العدم غير منفكّ عنها حين وجوداتها، لكن كل واحد من مفهومي القوة والإمكان أي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي بإزائه يوجب اختلاف جهتين سواء كانتا بحسب التحليل الذهني أو بحسب الانقسام الخارجي. (شهث، ٣٥، ٤)

- الإيجاد إيجاب وجود المعلول في حدّ نفسه، والقبول إمكان حصول المقبول في القابل. فالإمكان ههنا إمكان الوجود لغيره. والوجوب وجوب الوجود لنفسه. (مبع، ٦٩، ٢)

قَدَر

- أمّا القَدَر، فهو قدران: قَدَر علمي، وقَدَر خارجي، فالأول عبارة عن وجود تلك الأشياء مقدّرة مصوّرة بشخصياتها وجزئياتها في قوة إدراكية ونفس انطباعية. وأمّا الثاني، فهو عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصّلة واحدًا بعد واحد مرهونة بأوقاتها وأزمنتها، موقوفة على موادها واستعداداتها، متسلسلة من غير انقطاع... كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ (إبراهيم: ٣٤) وقال: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) وأشار إلى القدر العلمي بقوله ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) وقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). (سري، ٤٧، ١٨)

- في مراتب علمه بالأشياء: وهي العناية والقضاء ويقال له "أم الكتاب" والقَدَر ويقال له "كتاب المحو والإثبات" كما إشار إليه بقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩) ومحلهما اللوح والقلم، أحدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه، والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ وأمّا العناية فقد أنكرها "أتباع الإشراقيين" وأثبتها "أتباع المشائين" كـ "الشيخ الرئيس" من يحذو حذوه، لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض. وقد علمت ما فيه والحق أنّها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علمًا مقدّسًا عن

شوب الإمكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ، مؤدّيًا إلى وجودها في الخارج مطابقًا له أتمّ تأدية لا على وجه القصد والروية. وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته، خلّاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية، على أنّها عنه لا على أنّها فيه. (سفع(٣/ ١)، ٢٩٠، ٨)

- أمّا القَدَر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء. (سفع(٣/ ١)، ٢٩٢، ٦)

- إنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مُجْملة على سبيل الإبداع، والقَدَر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصّلة واحدًا بعد واحد كما جاء في التنزيل (هذا رأي المحقّق الطوسي). (سفع(٣/ ٢)، ٧٥، ١٠)

- إن قلت: إذا كان الكل بقضاء الله وقدَره فلماذا يعاقب الله من ساقه القدر إلى ارتكاب الجرائم والخطيئات؟ قيل: هذا السؤال منك ناشئ من جهلك بحقيقة العقوبات الإلهية، فإنّك لاعتيادك بأفاعيل الناقصين من المختارين كإنعامهم على الصديق وانتقامهم عن العدوّ، الناشئين من اعتقاد النفع ودفع ألم الغضب والغيظ، تعتقد أنّ العقوبات الأخروية من باب الانتقام للتشفّي الحاصل منه للمنتقم، فيتخلّص به عن ألم التهاب نار الغضب، هيهات إنّما العقاب أمر يتعقّب على فعل الخطيئات وهو من اللوازم والتبعات التي يتأدّى إليه اقتراف السيّئات، وبالحقيقة النفوس العمّالة في الدنيا هي بعينها حمّالة حطب نيرانها يوم الآخرة "رب شهوة ساعة أورثت حزنًا طويلًا" بل نفس الشهوة ههنا يتصوّر بصورة النار المضرمة هناك. وقد أفصح الله تعالى عن هذا المعنى في قوله: ﴿سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠). (تفسق(٦)، ٩٥، ١٨)

- "القدَر" عبارة عن حصول جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في المواد الخارجية، مستندة إلى أسبابها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها. وعالَمه: "عالَم المثال"، لأنّه خيال العالم وسماء الدنيا التي تنزل إليها الكائنات أولًا من غيب الغيوب، ثم يظهر في عالم الشهادة - كما ورد في الحديث - وتلك النفوس من قوى نفوسه الناطقة بمثابة قوانا الخيالية من نفوسنا، وكل منها "كتاب مبين" كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩). وقوله: ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (هود: ٦). وحصول تلك الصور المعيّنة المقيّدة بوقتها المعين هو

"قدر الشيء" المعيّن الخارجي كما قال: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) ومحل هذا القدَر هو الهيولى الأولى، التي هي بعينها "لوح ذلك القدَر" الذي محلّه الملكوت العمّالة بإذن الله، كما أنّ محلّ القَدَر ولوح القضاء هو "العالَم النفسي" ومحل القضاء هو "عالم الجبروت". (تفسق(٦)، ٢٥٤، ١٣)

- كما أنّ لأفعال الإنسان عند إرادة صدورها منه وبروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهادتها أربعة مراتب: لكونها أولًا في مكمن روحه العقلي الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كأنّها غير مشعور بها، ثم ينزل إلى حيّز قلبه الحقيقي ونفسه الناطقة عند استحضارها وإخطارها بالبال كلّية، ثم ينزل إلى مخزن خياله ونفسه الحيوانية مشخّصة جزئية، ثم يتحرّك أعضاؤه عند إرادة إظهاره فيظهر في الخارج، فكذلك الحال فيما يحدث في العالَم بعناية الله تعالى وإرادته من الحوادث، إذ الأول بمثابة القضاء، ومحلّه بمثابة القلم، والثانية بمثابة نقش اللوح المحفوظ، ومحلّه اللوح المحفوظ من الفساد لأنّه جوهر روحاني ناطق لا يفسد بفساد البدن. والثالثة بمثابة الصورة في السماء الدنيا ونقش لوح القَدَر على ما نراه، ومحلّه اللوح المقدر والجسم الصقيل البخاري الدخاني المشابه للسماء وهي دخان، والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية. ولا شكّ إنّ النزول الأول لا يكون إلّا بإرادة كلّية، والنزول الثاني بإرادة جزئية خفيّة ينظّم إلى الإرادة الأولى الكلّية فيتخصّص بها وتصير جزئية، فينبعث بحسب ملائمتها ومنافرتها رأي جزئي يستلزم إرادة جازمة داعية إلى إظهاره، فيتحرّك الأعضاء والجوارح ويظهر الفعل، فحركة الأعضاء بمثابة حركة السماء، وظهور الفعل هو القَدَر على المذهب الثاني. (تفسق(٦)، ٢٥٥، ١٨)

- إنّ مؤثّرات الطبائع الجسمانية يجب أن تكون تأثيراتها متشابهة، فلمّا رأينا أن تولّدت من بعض أجزاء النطفة العظام، ومن بعض أجزائها أعصاب وعضلات وعروق ورباطات، ورأينا أن تكوّنت من بعض أجزاء البذر الأوراق، ومن بعضها الأغصان والعيدان والقشور والثمار؛ علمنا وتيقّنّا إنّ التأثير فيها ليس تأثير مؤثّر يفعل بالطبع والإيجاب والإجبار، بل تأثير مؤثّر قادر يفعل بالعلم والاختيار، وحكيم يؤثّر بالجهات والحيثيّات حسبما اقتضاه علمه بوجوه المنافع والخيرات، وأفاد حكمته الداعية إلى إخراج ما في عنايته وقضائه من المكنونات إلى القدَر بحسب مصالح الممكنات في المواد والأوقات. فسبحان العليم القدير الذي حكْمته أفادت هذه المكوّنات، وقُدْرته أوجدت هذه المركّبات، ليعلم المتوقّد الزكي إنّه مقدّس عن عالَم الأجسام والجسمانيات، متعالي المنزلة عن الأمكنة والمكانيات. (تفسق(٧)، ٣٧٢، ٦)

- القَدَر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في عالم النفس على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية

الشخصية مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعيّنة. (مبع، ١٢٤، ١٨)

- علمه محيط بجميع الكلّيات والجزئيّات، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبأ: ٣)، علمه الذي هو نفس ذاته، علّة لوجود مفطوراته، فأظهر كل شيء بحكمته، ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (طٰه: ٥٠) بقدرته، وأوجد أعيان العالمين برحمته، علم الأشياء في قضائه السابق جملة وتفصيلًا، ثم نزّلها بقدره المعلوم تنزيلًا، رتّبها بمقتضى مشيّته أحسن الترتيب، وخصّصها على وفق عنايته بالتبعيد والتقريب، أبدع المُبدَعات بقدرته فأبدى آزالها، وأنشأ الكائنات بحكمته فسمّى آجالها، نظّمها في سلك الزمان تقديمًا وتأخيرًا، وخَلَق كل شيء فقدّره تقديرًا، ولم يحتج في ذلك إلى زمان ومكان، بل قال: "كن" فكان. (ورق، ٥٩، ٨)

قَدَر

- قوله: ﴿وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَىٰ﴾ لأنّ معناه: إنّه سبحانه قدّر لكل واحد من أعضاء الحيوان وأجزائه المخصوصة قوّة مختصّة بذلك العضو، مصدرًا لأفاعيله، ومبدأ لآثاره ومنافعه ومصالحه، مثل القوّة الباصرة للعين، والسامعة للأذن، والهاضمة للمعدة، والنفسانية للدماغ، والحيوانية للقلب، والطبيعية للكبد؛ فقدّر لكل مزاج حيواني نوعًا من القوى، وجعل كل مركّب مزاجي آلة لقوة نفسانية أو طبيعية، وهداها إلى خصائص أفاعيلها وخصوصيات ما ينفعل منها، وألهمها وأوحيها إلى ما ينتفع منها. فانظر إلى النحل كيف أوحى الله تعالى إليها في وضع بيوتها على هيئة المسدّسات، وإلى العنكبوت كيف هداها إلى وضع المشبّكات لاقتناص ما يتقوّت به من الذباب والبعوضة. (تفسق(٧)، ٣٦٧، ١١)

قَدَر الله

- قد علمت أنّ جميع الأشياء صادرة من الله تعالى وهو عالم بصدورها عنه راضٍ بذلك غير كاره. وهذا معنى مختاريّته الخالي عن النقص والقصور. وقد ثبت في العلوم اليقينية: أنّ العلم بالسبب التام يستلزم العلم بالمسبّب. فإذا كان تعالى عالِمًا في الأزل بجميع الموجودات الروحانية والجسمانية والعِلوية والسفلية على ما هو عليه دفعة واحدة من غير تجدّد وانفعال في علمه - وهو معنى قضائه - ويكون مخرِجًا إيّاها من القوّة إلى الفعل شيئًا بعد شيء على سبيل التجدّد والانقضاء على التفصيل - وهو معنى قدره - وقد ثبت أنّ كلّما لم يجب. لم يوجَد: فقضاؤه نافذ في قدره، حاكم على كل أحد من هذا العالَم في نفعه وضرّه وخيره وشرّه. (تفسق(١)، ٣٣٦، ٩)

قُدَر في الأفعال

- اعلم أيها الخائض في لجج هذا البحر العميق بقوة الإيمان والتحقيق، إنّ مسألة

القُدَر في الأفعال من الغوامض التي تحيّرت فيها الأفهام، واضطربت فيها آراء الأنام، وليس لنا رخصة في إفشاء سرّها بالكلام، لكنّنا ننقل مذاهب ذهبت إليها علماء الإسلام، ثم نشير إلى لمعة يسيرة من طريق أهل الله عليهم السلام.

(المذهب الأول) فنقول: ذهبت جماعة إلى أن الله - جلّ جلاله - أوجد العباد وأقدرهم على بعض الأفعال، وفوّض إليهم الاختيار على وجه الاستقلال، فهم مستبدّون بإيجادها على وفق مشيّتهم وطبق قدرتهم، وزعموا أنه أراد منهم الإيمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية.

قالوا: وعلى هذا يظهر أمور: (١) منها: فائدة التكليف بالأوامر والنواهي، وفائدة الوعد والوعيد. (٢) ومنها: استحقاق الثواب والعقاب. (٣) ومنها: تنزيه الله تعالى عن إيجاد القبائح والشرور التي هي أنواع الكفر والمعاصي، وعن إرادتها. ولكنهم غفلوا عمّا يلزمهم فيما ذهبوا إليه من إثبات شركاء لله في الإيجاد حقيقة؛ ولا شبهة في أنّه أشنع من جعل الأصنام شفعاء عند الله. وأيضًا يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه، وإن ما كرهه يكون موجودًا فيه، وذلك نقصان شنيع في السلطنة والملكوت: تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. (المذهب الثاني) وذهبت طائفة أخرى إلى أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله المتعالي عن الشريك في الخلق والإيجاد، ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ (آل عمران: ٤٠)، و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة: ١) ولا رادّ لقضائه ولا معقّب لحكمه، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، ولا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنسبة إليه، بل يَحْسُن منه كلّ ما يفعل في ملكه؛ لأنه يفعل في ملكه لا في ملك غيره؛ وهذه الأسباب التي ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر ليست أسبابًا بالحقيقة ولا مدخل لها في الوجود لشيء، بل إنّما هي أسباب عادية جرت سنّة الله وعادته بأن توجد تلك الأسباب، ثم توجد عقيبها مسبّباتها، وكلها صادرة منه ابتداءً من غير ترتّب بعضها على بعض وتوقّف بعض على بعض. وقالوا: في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس له عن شوائب النقصان في الحاجة إلى غيره. ولا شكّ إن هذا المذهب فيه إبطال للحكمة والترجيح، وعزل للعقل عن قضاياه على الرأي الصحيح، وسدّ لإثبات الصانع، وغلق لأبواب الفكر في الصانع. وأيضًا فيما ذكروه تجويز للظلم على الباري، ووضع الأشياء في غير مواضعها، حتى أنه يجوز عليه عندهم تعذيب الأنبياء عليهم السلام عقلًا، وتكريم الكفّار في دار القرار، وأخذ الصاحبة والولد والشريك، إلى غير ذلك من المفاسد القبيحة التي مبناها على إبطال الحكمة والعقل، وفي إبطاله إبطال النقل أيضًا، لأن إثبات النقل إنما يكون بالعقل. تعالى الباري القيّوم عمّا يقولون علوًّا كبيرًا. (المذهب الثالث) وذهب آخرون إلى أن الله تعالى قادر على كل

شيء، لكن الأشياء في قبول الوجود متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلّا بعد وجود الآخر، كالعَرَض الذي لا يوجد إلّا بعد وجود الجوهر، كالمُرَكَّب الذي لا يوجد إلّا بعد وجود البسيط. فقدرته تعالى في غاية الكمال تفيض الوجود على الممكنات بحسب قابلياتها المتفاوتة. فبعضها صادر عن قدرته بلا سبب، وبعضها بسبب أو أسباب. وليس في ذلك لزوم الاحتياج له تعالى في إيجاد ذي الوسط إلى ذلك الوسط حتى يكون ذلك الوسط كالآلة فيمن يفعل شيئًا بالآلة، كفعلنا الكتابة بالقلم والإحساس بالحسّ. حاشا القيّوم عن ذلك. وكيف يتصوّر ذلك في حق مَن يصدر عنه السبب المتوسّط وذا السبب جميعًا، فهو مسبّب الأسباب من غير سبب. فالله سبحانه يوجد الممكنات على أبلغ النظام وأفضل الوجوه، فالصادر منه إمّا خير محض كالملائكة ومَن والاهم، وإما ما يكون الغالب فيه الخير على الشرّ؛ فيكون الخيرات داخلة في قدرة الله تعالى بالإصالة، والشرور اللازمة للخيرات التي من القسم الثاني للخير داخلة فيها بالتبع. ومن ثم قيل: إن الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد، لكن لا يرضى، على قياس من لدغت الحيّة أصبعه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعية إرادة السلامة للشخص، ولولاها لم يرد القطع أصلًا، فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها، ويريد القطع ولا يرضى به، إشارة إلى هذا الفرق الدقيق. وأنت تعلم إن هذا المذهب أصحُّ من الأوّلين، وأسلم من المفاسد، واصون عند ذوي البصائر النافذة على حقائق المعارف وقواعد العقائد، فإنه متوسّط بين الجبر والتفويض، فخير الأمور أوسطها. (رسخ، ٣١٣، ٦)

قَدَر وتفويض

- اعلم أنّ في لفظة "لعلّ" - وهي من كلمات الترجّي والإمكان - إشارة بليغة إلى أنّ فعل الشكر إنّما يحصل من العبد باختياره، فإنّ أفعال العباد من جهة نسبتها إلى مبادئها القريبة واقعة باختياره على سبيل الاحتمال والإمكان. ومن جهة نسبتها إلى السبب الأول ومبادئها البعيدة - من قضاء الله وقدره وعلمه وقدرته - واقعة من العبد على سبيل البتّ والوجوب. ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه بـ "القدر والتفويض" - أي: بكونه واقعًا بقدرتنا، مفوّضة إلينا - ومن جهة وقوعه بمشيئة الله وقضائه وقدره، والوسائط المترتّبة المستندة - على ترتيبها في سلسلة العلل والمعلولات - إلى الله، يحكم عليه بـ "الجبْر" كما سبق. فلفظة "لعلّ" كلّما جاءت في القرآن فهي بحسب الاعتبار الأول، وهو وقوع الأمور من أسبابها القريبة. (تفسق(٣)، ٣٨٣، ٥)

- مَن نظر إلى بعض الأسباب قاصرًا نظره إلى القريبة منها، ورآها مؤثّرة بالاستقلال قال بالقدَر والتفويض - أي بكونها واقعة بقدرتنا الاستقلالية مفوّضة إلينا. ولهذا قال صلى الله عليه وآله: "القدَرية مجوس هذه

الأمة" لأنّها تثبت مبدأين قادرين مستقلّين كالمجوس القائلين بيزدان وأهرمن، وإنّ أحدهما فاعل الخير، والآخر فاعل الشرّ بالاستقلال. ومن نظر إلى السبب الأول وكون تلك الأسباب والوسائط مستندة بأسرها على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات إلى الله تعالى استنادًا واجبًا وترتيبًا معلومًا على وفق القضاء والقدَر، وقطع النظر عن الأسباب القريبة أو نفي التأثير مطلقًا في العلل والمعلولات وأبطل حكمة الله في نظم الأسباب وتقدّمها على المسبّبات قال بالجبر وخَلْق الأفعال، ولم يفرّق بين أفعال الأحياء وأفعال الجمادات. وكلاهما أعور دجّال لا يبصر بإحدى عينيه. أما القدَري فبالعين اليمنى - أي النظر الأقوى - الذي به يدرك الحقائق. وأمّا الجبري فباليسرى - أي الأضعف - الذي به يدرك الظواهر. (تفسق(٦)، ٢٦٢، ٢)

قدرة

- إنّ القوّة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوّة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها، والقوّة الفعلية قد تسمّى قدرة، وهي إذا كانت مع شعور ومشيّة، سواء كان الفعل منها دائمًا من غير تخلّف أولًا. (سفع(١/ ٣)، ١٠، ١٨)

- قد مرّ تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوّة من أنّها حالة نفسانية للحيوان بها يصحّ أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ، وضدُّ ذلك هو العجز، وكل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض، إذ ليس معنى القادر مطلقًا أن يصحّ منه صدور كل ما يشاء، وإلّا لم يصحّ إطلاق القادر على غير الباري جلّ اسمه من الحيوانات وغيرها، فربّ قادر لم يصحّ منه إلّا صدور بعض قليل من الأشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة إمكانية متساو نسبتها إلى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه، لكن إذا ضمنت المشيئة أو الإرادة إليها خرجت نسبتها عن صرف الإمكان إلى أحد الجانبين فصار تعلّقها بأحد الجانبين أما واجبًا إن بلغت الإرادة إلى حدّ الإجماع أو راجحًا إن بقي التردّد. (سفع(٢/ ١)، ١١١، ٢٠)

- أمّا القدرة التي هي عين المشيئة التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الأتمّ، فهي خارجة عن حدود الإمكان بالغة إلى حدّ الوجوب كما في الباري جلّ ذكره، فقدرته ليست من الكيفيّات النفسانية التي إذا قيست إلى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية والمسببية بينها، وليست نسبة قدرة الله تعالى إلى الموجودات كلها هذه النسبة أي الإمكان فقط، لأنّها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت، فقدرته تامة الفعل لأنّها عين العلم والإرادة وقدرة الحيوان ناقصة، فلو كانت قدرة الحيوان عين إدراكه وإرادته لفعل أو ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها، فكانت حينئذٍ فعلًا لا قوّة وكان الفعل معها واجبًا لا ممكنًا فقط، فقد

علمت أنّ نسبة القدرة التي هي في الحيوان إلى القدرة التي معها العلم والإرادة نسبة النقص إلى الكمال، وكل ما يوجد في الناقص يوجد في التام إلّا ما يرجع إلى القصور والفتور من الأمور العدمية والإمكانية. (سفع(٢/١)، ١١٢، ١٠)

- إنّ القدرة فينا عين القوّة والاستعداد للفاعلية وفيه (تعالى) نفس الإيجاب والتحصيل، فوزان علمه وقدرته في تعلّقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت. (سفع(٣/١)، ١٩٣، ٢)

- إنّ للقدرة تعريفين مشهورين: أحدهما: صحّة الفعل ومقابله أعني التّرْك، وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والتفسير الأول للمتكلّمين، والثاني للفلاسفة، ومن أفاضل المتأخّرين من ذهب إلى أن المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقّق. وأنّ من أثبت المعنى الثاني يلزمه إثبات المعنى الأول قطعًا، وذلك لأنّ الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشيئة واللامشيئة يصحّ منه الفعل والترك، وإن كان يجب منه الفعل إذا وجب المشيئة والترك إذا وجب اللامشيئة، فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشيئة ووجوبها لا ينافي صحّة الترك على تقدير اللامشيئة، وكذلك قياس مقابله في الاعتبارين. أقول: في ما ذكره خلط وخبط، فإنّ الصحّة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الإمكان الذاتي، وقد استحال عند الحكماء أن يتحقّق في واجب الوجود ولا منه جهة إمكانية لأنّ هناك وجودًا بلا عدم، ووجوبًا بلا إمكان، وفعلية بلا قوة. وإنّما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالأشاعرة، أو يجعل الدواعي على صنعه وإيجاده أمرًا مباينًا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد - صفة كانت أو داعيًا - جاثز المشيئة واللامشيئة صحيح الفاعلية واللافاعلية، وأمّا عند من وحّده وقدّسه عن شوائب الكثرة والإمكان فالمشيئة المتعلّقة بالجود والإفاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشيئة، لا في الواقع ولا في الذهن، فالذات هي المشيئة، والمشيئة هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية أو تعليلية، فصدق القضية الشرطية القائلة: إن شاء فعل، لا ينافي وجوب المقدّم وضرورة العقد الحملي له ضرورة أزلية دائمة وكذا الشرطية القائلة: إن لم يشأ لم يفعل لا تنافي استحالة المقدّم امتناعًا ذاتيًّا وضرورة ونقيضه ضرورة أزلية فعلم: أنّ التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الأول. ولا يمكن التلازم بين التفسيرين إلّا في القادر الذي يكون إرادته زائدة على ذاته. وأمّا الواجب (جلّ اسمه) - فلكونه في ذاته تامًّا وفوق التمام - فبذاته البسيطة الحقّة يفعل ما يفعل لا بمشيئة زائدة، ولا بهمّة عارضة لازمة أو مفارقة، فهو بمشيئته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع

الحكمة، وهذا أتمّ أنحاء القدرة وأفضل ضروب الصنع والإفاضة، وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في إحراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في إضاءتها، حيث لا يكون لمصدر هذه الأفاعيل شعور ولا مشيئة ولا استقلال من فواعلها، لأنّها مسخّرات بأمره سبحانه، وكذلك حال سائر المختارين غير الله في أفعالهم، فإنّ كلًّا منهم في إرادته مقهور مجبور من أجل الدواعي والمرجّحات مضطرّ في الإرادات المنبعثة عن الأغراض، مستكمل بها. (سفع(٣/ ١)، ٣٠٧، ٥)

- كل مختار غير الواجب الأول مضطرّ في اختياره مجبور في أفعاله، فالقدرة في نفوسنا عين القوّة على الفعل والاستعداد والتهيّؤ له، فلا فعل بالاختيار إلّا من الحق (تعالى). (سفع(٣/ ١)، ٣١٣، ٢)

- كون القدرة في حقّنا عين القوّة الإمكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والإيجاب، فالقدرة هاهنا إمكان وفي الباري وجوب بالذات، لأنّها عين العلم بالنظام الأتمّ والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي. (سفع(٣/ ١)، ٣٤٣، ٩)

- القدرة هي التمكين من إيجاد الشيء وقيل: صفة تقتضي التمكين. وقيل: صفة تؤثر وفق الإرادة. فخرج ما لا تأثير له من الصفات، وإن توقّف تأثير القدرة عليها كالعلم في بعض القادرين وما يؤثر لكن لا على وفق الإرادة كالطبائع المسخّرة العنصرية مثل صورة النار في إحراقها. وقيل: قدرة الحيوان كيفية نفسانية بها يتمكّن من الفعل والترك، وهي في الحقيقة قوّة إمكانية نسبتها إلى الطرفين سواء، وقدرة الله كون ذاته تعالى من غير اعتبار الإرادة أو انضمامها بحيث يصحّ عنه صدور الفعل وعدمه، والمشهور من الحكماء إنّ الله قادر على كل شيء بمعنى إن شاء فعَل وإن لم يشأ لم يفعل، سواء شاء ففعَل، أو لم يشأ فلم يفعل. إذ ليس صدق الشرطية متعلّقًا بصدق طرفيها. (تفسق(٢)، ٣٦، ٢٢)

- اشتقاق "القدرة" من القَدْر" لأنّ القادر يوقع الفعل على مقدار قوّته، أو مقدار ما تقتضيه مشيئته. (تفسق(٢)، ٣٨، ٧)

- الحكمة مفهومه متحصّل من علم تام وقدرة بالغة، إذ القدرة صفة تؤثّر وفق العلم والإرادة، وهي فينا من الكيفيات النفسانية مصحّحة للفعل وتركه وقوّة على الشيء وضدّه، وتعلّقها بالطرفين على السويّة، فلا تكون تامّة لأنّها فينا إمكان صرف وقوّة محضة، لأنّ مبادئ أفاعيلنا الاختيارية واردة علينا من خارج - كالعلم بالفائدة أو ما في حكمه، ثم الشوق، ثم الإجماع المسمّى بالإرادة والكراهة - وفيه تعالى هي الفعل مطلقًا، إذ لا جهة إمكانية فيه سبحانه وليست قدرته مندرجة تحت إحدى المقولات، بل هي نفس وجود ذاته وكونه بحيث يصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته، فإذا نسبت إليه الممكنات من حيث أنّها صادرة عن علمه، كان علمه بهذا الاعتبار قدرة، وإذا

نسبت إليه من حيث أنّ علمه كافٍ في صدورها، كان علمه بهذا الاعتبار إرادة، وإذا كانت الأشياء الصادرة عن علمه على غاية الإحكام والإتقان وخيرية النظام، كان علمه بهذا الاعتبار حكمة. (تفسق(٧)، ١٤٣، ١٠)

- القوّة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوّة المنفعلة وجب الفعل، والقوّة الفعلية قد تسمّى قدرة، وهي إذا كانت مع شعور ومشيئة، وقد يظنُّ أنّها ليست قدرة إلّا لما من شأنه الطرفان العمل والترك. (شهر، ٨٣، ٩)

- إنّ لله تعالى في جلاله وكبريائه، صفة يُفيض بها على الخلق نور رحمته وجوده تكوينًا واختراعًا، يُعبَّر عنها بلفظ، جلّت عظمة تلك الصفة عن أن يكون مبادئ إشراق نورها مفهومة منه، هو لفظ "القدرة". فتجاسرنا مضطرّين لأن نستعير من حضيض عالم الألفاظ واللّافظين، لملاحظة ذروة جلاك تلك الصفة وعظمتها، عبارة توهم من مبادئ حقائقها شيئًا ضعيفًا جدًّا، فقلنا: لله صفة عنها يصدر الخلق وهو الاختراع. ثم الخلق ينقسم تقسيمًا عقليًّا إلى أقسام، لتنوّع فصول ومبادئ انقسام. استعير لمصدر هذه الأقسام، ومبدأ هذ التخصيصات من جهة الحكمة، بمثل هذه الضرورة الواقعة في عالم التخاطب للمتناطقين، عبارة "المشيّة". ثم انقسمت الأفعال الصادرة من القدرة، المنبعثة من المشيّة، الناشئة عن الحكمة، التي هي علمه تعالى بالنظام الأوفق، وهو عين ذاته، إلى ما ينساق إلى المنتهى الذي هو غاية حكمتها، وإلى ما يوقف دون الغاية. واستعير لأحدهما عبارة المحبوب وللآخر عبارة المغضوب عليه، وهما جميعًا داخلان تحت القدرة والمشيّة، إلّا أن لكل منهما حاجة غير الآخر توهم لفظًا "المحبة والكراهة" عند اللغويين المقتنصين حقائق الأشياء من الألفاظ شيئًا مجملًا، غير ما فهمه العارفون. (كصج، ٥٦، ١٢)

- لا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الإنسان. فإنّ القدرة فينا نفس القوّة واستعداد الفاعلية. وفي الواجب تعالى، لبرائته عن شائبة الإمكان والاستعداد، محض الفعل والتحصيل. فوزان علمه تعالى وقدرته - في تعلّقهما بالممكنات - واحد من غير تفاوت. (ميع، ٩٦، ١٣)

- الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد يطلق ويراد بها نفس المعنى الإضافي. ولا شكّ في أنها بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود ما أضيفت هي إليه، مستفادة منه. وقد يطلق ويراد بها مبادئ تلك الإضافات وهي متقدّمة على وجود ما تعلّقت هي به وليست تلك المعاني بالاعتبار الأول صفة كمالية لذات الواجب تعالى بل بالاعتبار الثاني. فإنّ فاعليّته تعالى كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الأشياء الموجودات وعالميته كونه بحيث ينكشف له الأشياء. وعلى هذا فقس الصفات الكمالية له، فكما أن فاعليّته الحقيقية لا يتوقّف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقّف على

كونه فاعلًا فلو كان بالعكس أيضًا لزم الدور. فوزانه في علمه تعالى أن يجعل المعلوم تبعًا للعلم لا العلم تبعًا للمعلوم. (مبع، ٩٧، ٤)

- القدرة صفة مؤثرة على وفق العلم والإرادة، فخرج منها ما لا تأثير له، كالعلم والإرادة في غير الواجب، حيث لا تأثير لهما وإن توقّف تأثير القدرة عليهما. ولا بأس بعدم خروج علمه وإرادته عن التعريف إذ هما من أفراد المعرف؛ لما علمت من أحدية صفاته وعينيّتها مع ذاته تعالى. وخرج أيضًا ما يؤثر لكن لا على وفق الإرادة كالطبائع للبسائط العنصرية والمركبات الجمادية. وهي فينا من الكيفيّات النفسانية ومصحّحة للفعل وتركه، وقوّة على الشيء وضدّه، وتعلّقها بالطرفين على السوية، فلا يكون فينا تامّة إذ مبادئ أفعالنا الاختيارية واردة علينا من خارج كالتصديق بترتّب الفائدة أو ما في حكمه من الظن والتخيّل وكالشوق والإجماع المسمّى بالإرادة والكراهة. فإذن جميع ما يكون لنا من إدراك عقلي أو ظنّي أو تخيّلي وشوق وإرادة ومشيئة وحركة يكون بالقوة لا بالفعل. فالقدرة فينا هي بعينها القوّة، وفي الواجب تعالى هي الفعل فقط، إذ لا جهة إمكانية هناك. فليست قدرته مندرجة تحت إحدى المقولات، بل هي كون ذاته تعالى بذاته بحيث يصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخير. (مبع، ١٣٠، ١٤)

- إذا نسب إليه (الله) الممكنات من حيث أنّها صادرة عن علمه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة، وإذا نسب إليه من حيث أن علمه كاف في صدورها كان علمه بهذا الاعتبار إرادة. والفاعل إذا تعلّق فعله بمشيئة كان قادرًا من غير أن يعتبر معه شيء آخر من تجدّد أغراض أو اختلاف دواع أو تغيّر إرادة أو سنوح حالات، إلى غير ذلك مما لا يليق بجناب القدس. والجمهور غافلون عن ذلك، فيظنّون أنّ القادر لا يكون إلّا من شأنه أن يفعل وأن لا يفعل. وأمّا من شأنه أن يفعل دائمًا فلا يسمّيه الجمهور قادرًا. والحقّ أن الشيء الذي يفعل دائمًا، إن كان فعله يصدر عنه بغير مشيئة، فليس له قدرة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بإرادة له إلّا أن إرادته لا تتغيّر اتفاقًا إذ يستحيل تغيّرها استحالة ذاتية، فهو يفعل بقدرة. والتغيّر في المشيئة لا دخل له في معنى القدرة. فالقادر مَنْ إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، سواء كان شاء ففعل دائمًا أو لم يشأ فلم يفعل دائمًا. والشرطية غير متعلّقة الصحة بصدق كل من طرفيها، بل قد يصحّ أن يكون أحد طرفيها أو كلاهما مما يكذب. فهذا المعنى غير صالح للنزاع بين الحكماء والكلاميين. بل ما يصلح للنزاع بين الطائفتين هو كون مقدّم الشرطية الأولى واقعًا بل ضروريًّا ذاتيًّا. (مبع، ١٣١، ٨)

- القدرة، وهي فينا كيفيّة نفسانية يصحّ منها الفعل والترك ونسبتها إلى كل من الطرفين نسبة إمكانية، فيحتاج في اختيار أحد الطرفين إلى انضمام داعية لاستحالة

الترجيح من غير مرجّح، فالقدرة فينا عين القوة الاستعدادية وهي بهذا المعنى في حقّ خالق القوى والقدر محال أوضح المحالات، لأنها صفة مزاجية صالحة للشقّين والقدرة بالمعنى الآخر وهو: كون الفاعل بحيث متى شاء فعل فعل، ومتى شاء ترك ترك، يجب إثباتها في حقّ الله، إذ هي من الكمالات. برهانه أنه ثبت: أنّ الوجود كلّه فعله لا مدخل لغيره فيه وقد صدر عنه على وفق علمه ورضاه صدورًا غير مستنكر ولا مقهور ولا مجبور، فبان: أنه تعالى على كل شيء قدير وبكل شيء عليم. (مفغ، ٢٦٨، ١٨)

قدرة أزلية

- القول بأنّ بعض تلك الأمور حصل بسبب بعض آخر منها، جهل محض، سواء عُبِّر عنه بالتولّد أو بغيره، بل حوالة جميعها على المعنى الذي يعبّر عنه بالقدرة الأزلية وهو الأصل الذي لم يقف كافّة الخلق على كُنه معناه إلّا الراسخون، وليس عند غيرهم منه إلّا مجرّد لفظه مع نوع تشبيه له بقدرتنا وهو بعيد عن الحقّ، وبيان ذلك يطول ولكن لا يتقدّم متقدّم ولا يتأخّر متأخّر إلّا بالحقّ واللزوم. فكذلك جميع أفعال الله المترتّبة فإنّ لها ضربًا آخر من التقدّم لبعضها على بعض، غير التقدّم المسمّى عند الفلاسفة بالتقدّم بالطبع، وغير الذي سمّوها التقدّم بالعلّية فإنّهما متحقّقان بين الماهيات بعضها مع بعض بواسطة. وهذا الذي كلامنا فيه تقدّم وتأخّر بين الموجودات التي هي أنوار مترتّبة في الإفاضة عن الحقّ، أو بين مراتب تنزّلات الحقّ الأول، وقد سمّيناهما التقدّم والتأخّر بالحقيقة بالاعتبار الأول والتقدّم والتأخّر بالحقّ بالاعتبار الثاني، وهذا ممّا لا يظهر إلّا للخواص المكاشفين بنور الحقّ ولا ينفع ذكره للحمقاء الجاهلين. (تفسق(١)، ٤٠٣، ٢٢)

قدرة الله

- قدرته إفاضة الأشياء عنه لمشيئته التي لا يزيد على ذاته وهي العناية الأزلية. وعلمه، وهو نفس هذه العناية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على ذاته بذاته. (شهر، ٣٩، ٥)

- إنّ تفسير قدرته تعالى على معنى صحة الفعل والترك لا يوافق المشهور من قواعد الحكماء لا كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهة الإمكانية في ذاته تعالى. (شهر، ٥٦، ٢٠)

- القاعدة المذكورة في عموم تعلّق علمه تعالى بالأشياء مطّردة في سائر صفاته. فقدرته مع وحدتها يجب أن يكون قدرة على كل شيء لأنّ قدرته حقيقة القدرة. فلو لم تكن متعلّقة بجميع الأشياء، لكانت قدرة على إيجاد شيء دون شيء آخر؛ فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة. وكذا الكلام في إرادته وحياته وسمعه وبصره وسائر صفاته الكمالية. فجميع الأشياء من مراتب قدرته وإرادته ومحبّته وحياته وغير

ذلك. ومن استصعب عليه أنّ علمه مثلًا مع وحدته علم بكل شيء وكذا قدرته مع وحدتها متعلّقة بكل شيء، فذلك لظنّه أنّ وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتية وحدة عددية، وأنّه تعالى واحد بالعدد. وليس الأمر كذلك، بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتّصالية وغيرها، لا يعرفها إلّا ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ (النساء: ١٦٢). (كمش، ٥٦، ٥)

قدرة إلهية

- بل إنّما أمرنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون، لأنّ القدرة الإلهيّة ألطف وأمتن من أن يكون بواسطة أسباب محسوسة وأجناد مشهودة، إلّا إذا اقتضت الحكمة إنزال العذاب على طائفة بهيئة خاصّة وصورة معيّنة فيها عبرة للناظرين ومصلحة للعابرين، فربما أوجبت المصلحة هلاك قوم على صورة دون أخرى، وهلاك قوم غيرهم على وجه آخر. (تفسق(٤)، ٦٧، ٧)

قدرة الإنسان الكامل

- أمّا القدرة فتمامها إنّما يظهر في النشأة الثانية، وهناك ينتج ما يكتسب ههنا و ﴿فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ﴾ (فصلت: ٣١) وعند ذلك يشاهد انقياد الملائكة وطاعتهم للإنسان الكامل طاعة لله، كما في قوله تعالى: ﴿ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ (البقرة: ٣٤) وفيها يتحقّق خلافته لله بالحقيقة وسرّ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩). (تفسق(٥)، ٤١٢، ٦)

قدرة تامة

- يصحّ إطلاق القدرة على ذات الباري جلّ اسمه، بمعنى أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وإن كانت المشيئة عين قدرته، وكذا العلم الأتمّ الأحكم بمعنى أن وجودًا واحدًا علم وإرادة وقدرة، وكلها موجودة بوجود وحداني صمدي، ولو كان الشرط في القدرة أن لا يكون عين الإرادة ولا مستلزمة إيّاها حتى يلزم أن يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشيئة لمقدور لا لوجود ولا لعدم أو لا بدّ أنْ يكون وقت كانت المشيئة غير المشيئة التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجًا بتمامه أو بعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة، فإنّ التعريف المشهور شامل للقدرة التامّة والناقصة جميعًا، وإذا شرط فيها كونها مع عدم الإرادة أو إرادة العدم لزم كونها ناقصة، فإنّ القدرة إذا كمّلت جهات مؤثّريته ومبدئيته وجب أن يقترن بالإرادة ووجب أن يوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة. (سفع(٢/ ١)، ١١٣، ١٢)

قدرة حقة

- إنّ القدرة الحقّة أزلية ثابتة، والمقدورات حادثة متجدّدة الحصول. ولا منافاة بين أن يكون الإيجاد قديمًا والوجود الذي أثره حادثًا في إيجاد ما لا يكون نحو وجوده

إلّا على نحو التجدّد والانقضاء والتبدُّل والتصرُّم، وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيّناه، وأمّا الصور المفارقة التي هي صور أسمائه (تعالى) وعالم قضائه الأزلي فليست هي من الأفعال الخارجية، بل من الصفات الإلهية والحجب النوريّة والسرادقات الجلالية، ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجيء لهذا المطلب بسط وتوضيح. (سفع(٣/ ١)، ٣١٥، ٢)

قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه

- تفكّر في ترتيب سلسلة الأسباب والعلل، واعلم أنّ قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه من الأسباب القريبة لفعله وهي مستندة بأسباب أخرى متوسّطة، وأخرى بعيدة حتى ينتهي إلى قدرة الله وعلمه وإرادته ومشيئته وقضائه وقدره. (تفسق(١)، ٣٣٩، ١٠)

قدرة وإرادة وداعٍ

- الإرادة والمحبة معنى واحد كالعلم، وهي في الواجب (تعالى) عين ذاته، وهي بعينها عين الداعي وفي غيره ربما تكون صفة زائدة عليه وتكون غير القدرة وغير الداعي كما في الإنسان فإنّها كثيرًا ما تنفكُّ عن قدرته التي هي بمعنى صحّة الفعل (كالمشي والكتابة وغيرهما) وتركه. وهي أيضًا غير الداعي الذي يدعوه إلى فعله كالنفع المتوقّع من فعل الكتابة مثلًا أو على تركه كالضرّ المترتّب على فعلها. فهذه الثلاثة (أعني القدرة والإرادة والداعي) متعدّدة في الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله، متّحدة في حق الباري (سبحانه) وكلها فيه عين الذات الأحديّة، وفي الإنسان صفات زائدة عليه. (سفع(٣/ ١)، ٣٤١، ٦)

قِدَم

- القِدَم والحدوث وصفان يوصف بشيء منهما الموجود الواحد الشخصي، إمّا في العين أو في العقل. (رسح، ١١٤، ١١)

قدم زماني

- معنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده، والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لأنّ الزمان ليس له زمان آخر، وكذا المفارقات عن المادة بالكلّية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان. (سفع(١/ ٣)، ٢٤٥، ١٥)

قدوس

- القدّوس: هو المجرّد المستغني في وجوده وحقيقته عن التعلّق والارتباط بغيره، سواء كان ذلك الغير فاعلًا له أو غاية أو مادة أو صورة أو موضوعًا أو عرضًا أو جزءًا مطلقًا، وسواء كان التعلّق في الخارج أو في العقل كتعلّق أحدهما بالآخر، فالله سبحانه مقدّس عن التعلّق بشيء من المبادئ المقوّمة بسبب من الأسباب المحصّلة لا سبب به يحصل، ولا سبب له يوجد ولا منه ولا عنه ولا فيه ولا معه. لأنّ كُلًّا من هذه الأمور يسقط أوّليّته ويصادم تقدّمه وإلهيّته، وهو مبدأ للأشياء

ومنتهاها وأوّلها وآخرها وظاهرها وباطنها. (تفسق(٧)، ١٤٢، ١٠)

قديم بالذات

- القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره، وكل ما كان كذلك لا يكون أقدم من وجوده وجود، ولا في مرتبة وجوده وجود بأن يكون بينهما معيّة ذاتية لاستلزامها التعلّق بالغير، فلا يمكن أن يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لأن هذه الأشياء توجب التأخّر والاحتياج ويسقط الأولية والتقدُّم. (شهث، ٢٧٣، ١٠)

قديم بالزمان

- القديم بالزمان هو الذي لا أول الزمان ما وجوده، كالأجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة. (شهث، ٢٧٣، ١٣)

قديم وحادث إضافيين

- قد يستعمل كل من القديم والحادث بأزاء معنى آخر إضافي فيقال: القديم للشيء هو الذي أعتق وأسبق بالقياس إلى ما هو أقرب عهدًا. ويقال للآخر: الحادث بالقياس إليه، وقد يفسّر القديم والحادث الإضافيين بأمرين لا زمان دخل فيه المسبوق إلّا وقد كان سابقه داخلًا فيه، وأما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلًا فيه، وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة، وهي ههنا أعمّ من الموضوع والهيولى والبدن، لأن الحادث الزماني إما أن يكون عَرَضًا وصورة أو نفسًا ومدّة، وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني. (شهث، ٢٧٣، ٢٣)

القرآن

- اعلم أنّ النازل على أكثر الأنبياء، عليهم السلام، من الله هو الكتاب دون كلام الله. وهذا القرآن الذي أنزل على محمد، صلى الله عليه وآله، كلام الله وكتابه جميعًا باعتبارين، وأما سائر الكتب السماوية المنزلة على سائر المرسلين، سلام الله عليهم أجمعين، فإنها ليست بكلام الله، بل كتب يدرسونها، ويكتبون بأيديهم. فهذا المنزل بما هو كلام الله نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين. (سري، ١٦، ٢٤)
- بالجملة إنّ للقرآن درجات ومنازل كما للإنسان، وأدنى مراتب القرآن وهو ما في الجلد والغلاف كأدنى مراتب الإنسان وهو ما في الإهاب والبشرة، وللقرآن في كل مرتبة ومقام حَمَلة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسّونه إلّا بشرط طهارتهم عن حدثهم أو عن حدوثهم ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم أو عن إمكانهم، والقشر من الإنسان لا يدرك إلّا القشور من القرآن والإنسان القشري من الظاهرية لا يدرك إلّا المفهومات القشرية والنكات البيانية والأحكام العملية والسياسات الشرعية، وأمّا روح القرآن وسرّه ولبّه فلا يدركه إلّا أولوا لباب وذو البصائر، إذ حقيقة الحكمة لا تنال إلّا بموهبة الله ولا يبلغ الإنسان

إلى مرتبة يُسمّى حكيمًا إلّا بأن يفيض الله عليه من حكمته حكمة ومن لدنه علمًا. (سفع(٣/ ٢)، ٣٩، ١٤)

- إنّ القرآن عند أهل الله خاصة - وهم أهل القرآن - عبارة عن العقل البسيط، والعلم الإجمالي. والفرقان عندهم عبارة عن العلوم الانفعالية التفصيلية الحاصلة من ذلك العقل البسيط، فذلك العقل القرآني مبدأ لحصول الصور العلمية الفكرية للنفس. إذا علمت هذا فاعلم أنّ الله خصّص نبينا حبيب الله صلى الله عليه وآله من بين سائر الأنبياء عليهم السلام بإنزال القرآن والفرقان جميعًا، ولهذا وصف ما أنزل الله عليه بهما جميعًا، كما أنّه صلى الله عليه وآله اختصّ من بينهم بإنزال الكلام وتنزيل الكتاب جميعًا، والمنزّل على سائر الأنبياء عليهم السلام فرقان فقط وليس بقرآن، كما أنّ المنزل عليهم كتاب فقط وليس بكلام. (تفسق(٣)، ٣٩٦، ٣)

- في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٩) إشارة إلى قسمين من الأقسام الخمسة المشهورة من الكلام، وهما أشرف الصناعات المنطقية وخير الطرق العلمية، يعني: الحكمة والموعظة الحسنة. فإنّ الذكر يعني به الخطابة المفيدة للظنّ، والقرآن يعني به البرهان المفيد لليقين. وذلك لأنّ أحد قسمي البرهان - وهو الذي يعطي اللم - ما كان المفيد للتصديق، وهو الوسط في القياس علّة لثبوت الحكم في الخارج، أي اتّصاف الموضوع بصفة كاتّصاف الإنسان بالوجود، كما أنّه علّة للعلم به وثبوته في النفس، فالمبرهن ههنا من لاحظ ماهيّة العلّة المعْطية لوجود الشيء وجعلها مقدّمة للوصول إلى المطلوب. هذا شأن الحكماء في اكتسابهم العلوم الانفعالية الارتسامية الذهنية. (تفسق(٤)، ٢٨٨، ٦)

- حقيقة القرآن عند المحقّقين من العرفاء هو جوهر ذات النبي صلى الله عليه وآله، وقد سُئلتْ بعض أزواجه عن خُلقه، فقالت في الجواب: "كان خُلقه القرآن". ومن تأمّل وتدبّر في ألقاب كتاب الله في عدّة مواضع من المصحف، يعلم أنّ هذه الأوصاف تكون لذات روحانية مجرّدة عن الأجسام بحسب مرتبة ذاته، فكما أنّ الإنسان حقيقة واحدة، وله مراتب كثيرة وأسامي مختلفة يُسمّى في كل عالم باسم خاص مناسب لمقامه الخاص في الصعود، فكذلك القرآن حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة وأسامي مختلفة يسمّى في كل عالم باسم خاص مناسب لمقامه الخاص في النزول. (تفسق(٦)، ٢٢، ١٩)

- اعلم أنّ الفرق بين القرآن المجيد وسائر كتب الله المنزلة على الأنبياء، بأنّ القرآن كلام الله وكتابه جميعًا وغيره كتاب فقط، وكلام الله أشرف من كتابه بوجوده. (تفسق(٦)، ١٢٣، ١٠)

- إذ القرآن الكريم عند الله لكونه كلام الله يتكلّم به خواص ملائكته وصفوة أنبيائه في الدنيا وخواص عباده المؤمنين في الآخرة لدلالة قوله: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ١٧٤) عليه بالمفهوم. ولأنّه رفيع المرتبة،

مصون عن النسخ، ومحفوظ عن التغيير والتبديل، لكونه علمًا بحقائق الأشياء التي لا تتبدّل بتغيير الملل والمذاهب، فهو عند الله شريف المنزلة. وقيل: إنّه كريم: بمعنى أنّه كثير المنفعة. وهو أيضًا حقٌّ لأنّه عامّ المنافع كثير الخيرات والبركات، ينال الأجر العظيم بتلاوته تاليه ويفوز بالثواب الجسيم العامل بما فيه. ولكونه نورًا يهتدي به في ظلمات الأرض، كما قال: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ (الشورى: ٥٢) والنور كثير البركة لكونه حكمة، والحكمة مفتاح كل سعادة لقوله: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩). وقيل: إنّه كريم: بمعنى أنّه حسن مرضي في جنسه، لأنّه معجزة للنبي الكريم. المشتمل على كلّ دقيق وجليل من العلوم وعلى المواعظ والأحكام والإخبار عن المغيبات. (تفسق(٧)، ١٠٣، ١٠)

- إنّما وصف القرآن بالكريم - دون الفرقان لأنّه العقل البسيط الذي ينشأ منه الصور العقلية التفصيلية، ويتأخّر منه العلوم الاستحضارية تأخُّر المعلوم عن العلّة والمركّب عن البسيط، وإنّما هو العقل الفعّال ومجده بالعقل القرآني لا بالعقول الفرقانية. (تفسق(٧)، ١٠٦، ١٧)

- إنّ القرآن كالإنسان المنقسم إلى سرٍّ وعلن، ولكلّ منهما ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر - إلى أن يعلمه الله - ولعلانيته علانية أخرى إلى أن يدركه الحواس وأهلها. أمّا ظاهر علَنه فهو المصحف المحسوس المَلموس، والرقم المَنقوش الممسوس. وأمّا باطن علنه فهو ما يدركه الحسّ الباطن ويستثبته القرّاء والحفاظ في خزانة محفوظاتهم كالخيال ونحوه. (تفسق(٧)، ١٠٧، ٣)

- هذه صفة رابعة للقرآن، أي: مُنزَل من عند ربّ العالمين إلى أهل هذا العالَم، وإنّما وصف بالمصدر لأنّه من حيث هذا الوجود الكوني نزل منجّمًا بحسب الدواعي الكونية والمصالح الخَلقية في الأوقات المعيّنة فكأنّه في نفسه تنزيل، لتعالي الباري القيّوم عن وصف التغيّر والتجدّد وكثرة الدواعي والإرادات. (تفسق(٧)، ١١٠، ١٣)

- القرآن كان خلق النبي دون الكتاب، والفرق بينهما كالفرق بين عيسى وآدم ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩). فآدم كتاب الله المكتوبة بيدي قدرته وعيسى قوله الحاصل بأمره. (شهر، ٥٧، ١٧)

- إنّ القرآن وإن كان حقيقة واحدة، إلّا أنّ لها مراتب كثيرة في النزول، وأسامية بحسبها مختلفة، ففي كل عالم ونشأة يُسمّى باسم مناسب لمقامه الخاص، ومنزله المعيّن، كما أنّ الإنسان الكامل حقيقة واحدة، وله أطوار ومقامات ودرجات كثيرة في الصعود وأسامي مختلفة، وله بحسب كل طور ومقام اسم خاص. (مفغ، ٢٣، ٤)

- لمّا عرفت الفرق بين الكلام والكتاب بوجه فاعلم: إنّ هذا القرآن الذي بين أظهرنا،

كلام الله وكتابه جميعًا، وهو بما هو كلام الله نور من أنواره المعنوية، نازل من لدنه، ومنزله الأول قلب من يشاء من عباده المحبوبين. (مفغ، ٣٣، ٥)

- اعلم: أنّ القرآن كالإنسان منقسم إلى سرّ وعلن، ولكل منهما ظهر وبطن، ولبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله، ولا يعلم تأويله إلّا الله، وقد ورد أيضًا في الحديث: أنّ للقرآن ظهرًا وبطنًا، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن، وهو كمراتب باطن الإنسان من النفس والقلب والعقل والروح والسرّ والخفي والأخفى، أمّا ظاهر علته فهو لمصحف المحسوس الممسوس والرقم المنقوش الملموس، وأمّا باطن علته فهو ما يدركه الحسّ الباطن، ويستثبته القرّاء والحفّاظ في خزانة مدركاتهم كالخيال ونحوه، والحسّ الباطن لا يدركه المعنى صرفًا بل خلطًا مع عوارض جسمانية، إلّا أنّه يستثبته بعد زوال المحسوس عن حضوره، فإن الوهم والخيال كالحسّ الظاهر لا يحضران في الباطن المعنى الصرف المطلق كالإنسانية المطلقة بل على نحو ما يناله الحسّ من خارج، مخلوطًا بزوائد وغواشي من كم وكيف ووضع وأين، فإذا حاول أحدهما أن يتمثّل له الصورة الإنسانية المطلقة بلا زيادة أخرى، لم يمكنه استثبات الصورة المقيّدة بالعلائق المأخوذة عن أيدي الحواس، وإن فارق جوهر المحسوس بخلاف الحسّ، فإنّه لا يمكنه ذلك، فهاتان المرتبتان من القرآن، دنياويتان أوليتان مما يدركه كل إنسان، وأمّا باطنه وسرّه فهما مرتبتان أخرويتان لكل منهما درجات. (مفغ، ٣٩، ٧)

- إنّ للقرآن درجات ومنازل كما أنّ للإنسان مراتب ومقامات، وأدنى مراتب القرآن كأدنى مراتب الإنسان، وهو ما في الجلد والغلاف، كما أنّ أدنى الدرجات للإنسان هو ما في الاهاب والبشرة، ولكل درجة منه لها حملة يحفظونه ويكتبونه، ولا تمسّونه إلّا بعد طهارتهم عن حدثهم أو حدوثهم وتقدّسهم عن علائق مكانهم أو إمكانهم، والقشر من الإنسان لا ينال إلّا سواد القرآن وصورته المحسوسة، ولكن الإنسان القشري من الظاهرية لا يدرك إلّا المعاني القشرية. (مفغ، ٤١، ٧)

- اعلم: أنّ سرّ القرآن ومقصوده الأقصى ولبابه الأصفى دعوة العباد إلى الملك الأعلى، رب الآخرة والأولى، وخالق السموات العلي والأرضين السفلي وما بينهما إلى تحت الثرى، والغاية المطلوبة فيه تعريف كيفية ارتقاء العبد من حضيض النقصان والخسران إلى أوج الكمال والعرفان، وبيان السفر إليه طلبًا للقائه ومجاورة مقربيه، وتنعّمًا بما في حضرة ملكوته وطبقات جنانه، ونجاة عن دركات الجحيم ومجاورة مؤذياته، والتعذيب بنيرانه وعقاربه وحياته، ولأجل ذلك انحصرت فصوله وأبوابه وسوره وآياته في ستّة مقاصد، ثلاثة منها هي كالدعائم والأصول المهمّة، وثلاثة أخرى هي كالروادف المتمّمة. (مفغ، ٤٩، ٨)

- إنّ القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التي حقائقها موجودة في علم الله، وأمثالها موجودة في هذا العالم، مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، وقوله: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ (العلق: ٤). (مفع، ٩٥، ٨)

القرآن والفرقان

- اعلم أنّ القرآن في اللغة بمعنى الجمع، كما أن الفرقان بمعنى الفرق والتفصيل، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ (القيامة: ١٧) ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ (القيامة: ١٨) ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ (القيامة: ١٩). والأول إشارة إلى العلم الإجمالي المعروف عند العلماء بالعقل البسيط وهو العلم بجميع الموجودات على وجه بسيط إجمالي، وذلك العقل هو فعّال تفاصيل العلوم النفسانية. والثاني، إشارة إلى العلم النفساني المُتكثّر بصور عقلية حاصلة في النفوس الفاضلة، وربما يحصل الثاني دون الأول لكن الأول لا ينفكّ عن الثاني، فكل قرآن لا ينفكّ عن الفرقان دون العكس، ونفس نبيّنا، صلى الله عليه وآله، في مقام - قاب قوسين أو أدنى - عقل بسيط قرآني متّحد مع المعقولات كلها، وهو قلم الحق الأول، وكلامه بوجه، وهو كلمة الله التامة التي فيها جوامع الكلم، كما في قوله، صلى الله عليه وآله: "أوتيت جوامع الكلم"، وفي مقام آخر لوح نفساني فيه تفاصيل العلوم وصور الحقائق المرسومة فيه من قبل قلم الحق الفعّال لصور العلوم، وتلك الصور أو محلّها هو الكتاب الفرقاني، فهذا المصحف الذي بين أظهرنا قرآن بوجه وفرقان بوجه، وهو كلام الله بوجه وكتابه بوجه، وسينكشف لك وجوه الفرق بين كلام الله وكتابه، وأن المُنزّل على سائر الأنبياء كتابه لا كلامه، وأن ذلك فرقان لا قرآن. (سري، ١٢، ٢١)

- اعلم أنّ هذا القرآن - الذي بين أظهرنا - كلام الله وكتابه جميعًا دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم أجمعين، فإنّها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون بأيديهم وإن كان كل كتاب كلامًا بوجه كما مرّ، لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة، وأيضًا نقول إنّ هذا المُنزّل من الكلام على نبيّنا (صلى الله عليه وسلم) قرآن وفرقان جميعًا، وسائر الكتب السماوية فرقان فقط، والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني، فالمُنزّل بما هو كلام الحق نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط. (سفع(٣/ ٢)، ٢٣، ٥)

- إنّ هذا الكتاب الذي هو العقل الفرقاني والوجود المحمدي صلى الله عليه وآله الذي هو لوح المعارف الإلهية وقلم العلوم اللدنية، فائض من رب العالمين بلا وسيلة من خَلْقه، أو ذريعة من غيره، بل الله قد أنشأه وأغناه من غيره، وربّاه من مرتبة إلى مرتبة، وعرج به من عالم إلى عالَم،

وأسرى به ليلًا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، حتى بلغ غاية القصوى وارتفع إلى مقام أو أدنى، وحيث كانت مرتبته مشتملة على جميع مراتب العوالم، لِوروده على كل نشأة وعالَم، فكان المربي له صلى الله عليه وآله ربّ العالمين، فوقعت الإشارة إلى هذه الدقيقة في قوله "ربّ العالمين" تعظيمًا لشأنه وتكريمًا لامتنانه. فالكتاب إشارة إلى ذات النبي صلى الله عليه وآله، المعبّر عنه تارة بالقرآن لمقامه الجمعي الإجمالي العقلي، وتارة بالفرقان لمقامه الفرقي التفصيلي النفسي، وهما مقامان باطنيان فوق سائر المقامات النزولية والإنزالية السماوية والدنياوية، وإطلاق الكتاب على الجواهر، العقلي القلمي القرآني، أو النفسي اللوحي الفرقاني شائع ذائع في كلام الله تعالى وكلام أنبيائه وأوليائه عليهم السلام. (تفسق(٦)، ٢٢، ١١)

قرب واتصال

- من دأب العاشق المسكين التوجّه إلى جناب معشوقه والتوصّل إلى صحبة محبوبه، فلهذا صار القمر سريع السير لا يمكث في منزل إلّا يوم واحد غالبًا، وربما يتخطّى يومًا واحدًا منزلين، لشدّة شوقه وسرعة سلوكه إلى جناب معشوقه، فيسير سيرًا حثيثًا حتى يرتقي من حضيض البُعْدِ والانفصال إلى أوج القرب والاتّصال، فإذا فني عن ذاته عند الانمحاق، وتنوّر بنور محبوبه في شدّة القرب والإشراق، قال بلسان حاله هذا المقال:

وكان ما كان مما لست أذكره
فظنّ خيرًا ولا تسأل عن الخبر

ثم إذا رجع إلى ذاته وعاد إلى الصحو بعد المحو، وسافر من الجمع إلى التفرقة والتفصيل، وأخذ منصب الخلافة والرسالة في إرشاد السالكين للسبيل، وبعث لهداية المتوطنين في الظلمات، وتعليم النازلين في مراقد الجهالات، قاربت المقابلة الوضعية الحسّية، فانعكست إلى ذاته الأشعة الشمسية، وأضاءت ذاته بأنوارها بعد ما كان مظلمًا، وأنار جوهره بأشعّتها غبّ ما كان مغيمًا، قائلًا: "من رآني فقد رأى الشمس" وربما نطق:

إذا تغيّبت بدا وإن بدا غيّبني

فلما نظر إلى ذاته فما رأى شيئًا خاليًا من أنوار الشمس وعطاياها، فقال عند ذلك في غاية سكره: "أنا الشمس" لولا أن ثبّته الله بالقول الثابت مثل ما قال أبو بزيد والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد، وسكارى شراب المحبة والتوحيد، حيث كانوا أقمار سماء التفريد، ومرائي شمس الحقيقة والتمجيد، فلما أضاءت أراضي قلوبهم وصفحات وجوههم بنور الرب باحوا بالسرّ الخفي، أما لغاية السكر والوجد - فكلام المجانين يطوى ولا يروى - وأمّا للاشتباه بين المرآة والمرئي، أو لا ترى أنّ المرائي المتعدّدة المختلفة في الصقالة والكدورة والاستقامة والانحناء إذا تجلّت فيها صورة واحدة في حالة واحدة ظهرت فيها بحسبها،

ولو كان تجلّيها في المرائي حلولًا أو قيامًا لما أمكن حلول شيء واحد في محال متعدّدة مختلفة (تفسق(٤)، ١١٥، ٢٢)

قريب وخاص

- فرق بين القريب والخاص، فقد يكون قريبًا وعامًّا مثل الخشب للسرير وغيره. (سفع(١/ ٢)، ١٩٣، ١٣)

قسطاس مستقيم

- إن قال قائل: فما القسطاس المستقيم، قلنا: هي الموازين الخمسة التي انزلها الله تعالى في كتابه وعَلَّم أنبيائه الوزن بها، فمن تعلّم من كتابه ورسوله الوزن بها فقد اهتدى، ومن عدل عنها إلى الرأي وعمل بالقياس، فقد ضلّ وتردّى وغوى فهوى. (مفغ، ٣٠٦، ١٣)

قسمة انفكاكية

- إنّ القسمة الانفكاكية لا يقف عند حدٍّ في شيء من الأجسام من حيث الجسمية ولا حاجة إلى دعوى التشابه في الأجسام، سواء كانت الدعوى مقدّمة برهانية أو مسلمة عند الخصم كما في الأقيسة الجدلية. (سفع(٢/ ٢)، ٦١، ١٦)

قصور الوجود

- قصور الوجود ليس من حقيقة الوجود، ولا من لوازمه، لأنّه عدم. والعدم سلب أصل الوجود أو سلب كماله، والأول تعالى لا يجامعه، وهو ظاهر. فالقصور لاحق لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها. فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للثواني من حيث ثانويّتها وتأخّرها. فالأوّل على كماله الأتمّ الذي لا نهاية له. والعدم والافتقار إنّما ينشئان عن الإفاضة، والجعل ضرورة أنّ المجعول لا يساوي الجاعل، والفيض لا يساوي الفيّاض في مرتبة الوجود. فهويّات الثواني متعلّقة على ترتيبها بالأول، فتنجبر قصوراتها بتمامه وافتقارها بغنائه. وكل ما هو أكثر تأخّرًا عنه، فهو أكثر قصورًا وعدمًا. (كمش، ٦٩، ٧)

قضاء

- القضاء والقَدَر: فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكلّية وصورها العقلية في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع، وتلك مرتبطة بالحق الأول، موجودة في صقع الإلهية، لا ينبغي عدّها من جملة العالم بمعنى ما سوى الله، بل الحق أنها معدودة من لوازم ذاته الغير المجعولة، لأنّها صور علمه التفصيلي بما عداه، ولذلك قال: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (الحجر: ٢١) فالعالم كله جوده ورحمته وخزائن جوده ورحمته يجب أن يكون قبل الجود والرحمة، فلو كانت تلك الخزائن من جملة جوده، أي من مخلوقاته ومقدوراته، فلا بدّ لها أيضًا من خزائن سابقة عليها، فظهر أن خزائن الله ليست من جملة المصنوعات والأفاعيل، بل هي سرادقات نورية ولمعات جماليّة وجلالية. (سري، ٤٧، ٨)

- أمّا القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه (تعالى) على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبائنة ذواتها لذاته. وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثّر، وليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثية عدمية ولا إمكانات واقعية فالقضاء الربانية (وهي صورة علم الله) قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مرّ بيانه. (سفع(٣/ ١)، ٢٩١، ١١)

- أقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الإيجابية أو السلبية ولا شبهة أنّها من باب الإضافات، وقد يراد به صورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة والإرادة وأشباهها، فعلى الأول كون القضاء مرضيًّا به يوجب كون المقضي مرضيًّا به من غير فرق لأنّ المعاني النسبية تابعة لمتعلّقاتها، فإذا قيل هذا القاضي أو الحاكم قضى أو حكم قضاء شرًّا أو حكمًا باطلًا فالمراد منه المقضي، ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرًا والمقضي شرًّا، وأمّا على المعنى الثاني ففضاء الله (تعالى) عبارة عن وجود صور الأشياء الموجودة في هذا العالم الأدنى جميعًا في عالم علم الله على وجه مقدّس عقلي شريف إلهي خال عن النقائص والشرور والأعدام والإمكانات، ولا شبهة في أنّ لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بإزائه في ذلك العالم الإلهي من جهة وجودية هي علّة صدوره ومبدأ تكوّنه وهو - لكونه في عالم الإلهية - خير محض لا يشوبه شرّية لأنّ عالم الأمر كله خير، والشرّ لا يوجد إلّا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالأعدام والظلمات ولذلك قال (تعالى) ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ (الفلق: ١، ٢) حيث جعل الشرّ في ناحية الخلق. فإذا تقرّر هذا فصحّ الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال إنّ الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي. (سفع(٣/ ١)، ٣٨١، ١٤)

- أمّا ما ذكره "ناقد المحصل" أنّ قول القائل: "رضيت بقضاء الله" لا يعني به رضاه بصفة من الصفات ففيه أنّ القضاء الإلهي ليس من قبيل النعوت والأعراض بل هي أصول الذوات والجواهر، ولا نسلّم أنّ معنى قول القائل: "رضيت بقضاء الله" ليس بمعنى رضاه بما سبق في علمه وأيضًا قوله "الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر" ففيه أنّ علمه لما كان فعليًّا فكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها هي حيثية معلوميّته له، فكما أنّ ذاته (تعالى) وعلمه بالأشياء شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الأشياء موجودة في أنفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هذا. (سفع(٣/ ١)، ٣٨٣، ٢)

- إنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مُجْملة على

سبيل الإبداع، والقَدَر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصّلة واحدًا بعد واحد كما جاء في التنزيل (هذا رأي المحقّق الطوسي). (سفع(٣/ ٢)، ٧٥، ٩)

- بالجملة الجميع أنوار محضة عقلية، إلّا أنّها بعضهم المُهيَّمون - وهم الأعلون - وبعضهم الأدنين في الصفّ الأخير، وهم أنوار قاهرة فيما تحتها من النفوس والأجرام بتأثير الله تعالى، وقاهريّتها صورة صفة قاهرية الله تعالى وجباريته، كما أن نوريّتها من سبحات وجهه وجماله تعالى، وبهذا الاعتبار يُسمّى "الملائكة المقرّبين" وعالَمها عالم القدرة، وعالم الجبروت، إذ يفيض فيها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحقّ سبحانه، وكذا يفيض عنها صفاتها وكمالاتها التي بها يجبر نقصاناتها، فعلم إنّ جميع الحقائق بأعيانها وكمالاتها منتقشة فيها، وبهذا الاعتبار يُسمّى 'عقولًا'. وذلك الانتقاش هو صورة القضاء الإلهي، فالقضاء عبارة عن ثبوت صور جميع الأشياء في العالم العقلي على الوجه الكلّي، ومحلّه عالم الجبروت لتقدّسه تعالى عن شوب الكثرة، وهو المسمّى 'بأمّ الكتاب' الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). وكل ما يفيض علينا من العلوم الحقّة موسومة بالعلوم اللدنيّة يفيض عنه كما قال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ (العلق: ٣ - ٤) وتلك الجواهر خزائن غيبه كما قال: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١). (تفسق(٦)، ٢٥٣، ١٢)

- كما أنّ لأفعال الإنسان عند إرادة صدورها منه وبروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهادتها أربعة مراتب: لكونها أولًا في مكمن روحه العقلي الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كأنّها غير مشعور بها، ثم ينزل إلى حيّز قلبه الحقيقي ونفسه الناطقة عند استحضارها وإخطارها بالبال كلّية، ثم ينزل إلى مخزن خياله ونفسه الحيوانية مشخّصة جزئية، ثم يتحرّك أعضاؤه عند إرادة إظهاره فيظهر في الخارج، فكذلك الحال فيما يحدث في العالَم بعناية الله تعالى وإرادته من الحوادث، إذ الأول بمثابة القضاء، ومحلّه بمثابة القلم، والثانية بمثابة نقش اللوح المحفوظ، ومحلّه اللوح المحفوظ من الفساد لأنّه جوهر روحاني ناطق لا يفسد بفساد البدن. والثالثة بمثابة الصورة في السماء الدنيا ونقش لوح القَدَر على ما نراه، ومحلّه اللوح المقدر والجسم الصقيل البخاري الدخاني المشابه للسماء وهي دخان، والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية. ولا شكّ إنّ النزول الأول لا يكون إلّا بإرادة كلّية، والنزول الثاني بإرادة جزئية خفيّة ينظّم إلى الإرادة الأولى الكلّية فيتخصّص بها وتصير جزئية، فينبعث بحسب ملائمتها ومنافرتها رأي جزئي يستلزم إرادة جازمة داعية إلى إظهاره، فيتحرّك الأعضاء والجوارح ويظهر الفعل، فحركة الأعضاء بمثابة حركة

السماء، وظهور الفعل هو القَدَر على المذهب الثاني. (تفسق(٦)، ٢٥٥، ١٦)

- القضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بإبداع البارئ إيّاها في العالم العقلي على الوجه الكلّي بلا زمان. (مبع، ١٢٤، ١٦)

- علمه محيط بجميع الكلّيات والجزئيّات، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبأ: ٣)، علمه الذي هو نفس ذاته، علّة لوجود مفطوراته، فأظهر كل شيء بحكمته، ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (طٰهٰ: ٥٠) بقدرته، وأوجد أعيان العالمين برحمته، علم الأشياء في قضائه السابق جملة وتفصيلًا، ثم نزّلها بقدره المعلوم تنزيلًا، رتّبها بمقتضى مشيّته أحسن الترتيب، وخصّصها على وفق عنايته بالتبعيد والتقريب، أبدع المُبدَعات بقدرته فأبدى آزالها، وأنشأ الكائنات بحكمته فسمّى آجالها، نظّمها في سلك الزمان تقديمًا وتأخيرًا، وخَلَق كل شيء فقدّره تقديرًا، ولم يحتج في ذلك إلى زمان ومكان، بل قال: "كن" فكان. (ورق، ٥٩، ٧)

قضاء الله

- قد علمت أنّ جميع الأشياء صادرة من الله تعالى وهو عالم بصدورها عنه راضٍ بذلك غير كاره. وهذا معنى مختاريّته الخالي عن النقص والقصور. وقد ثبت في العلوم اليقينية: أنّ العلم بالسبب التام يستلزم العلم بالمسبّب. فإذًا كان تعالى عالِمًا في الأزل بجميع الموجودات الروحانية والجسمانية والعِلوية والسفلية على ما هو عليه دفعة واحدة من غير تجدّد وانفعال في علمه - وهو معنى قضائه - ويكون مخرِجًا إيّاها من القوّة إلى الفعل شيئًا بعد شيء على سبيل التجدّد والانقضاء على التفصيل - وهو معنى قدره - وقد ثبت أنّ كلّما لم يجب. لم يوجَد: فقضاؤه نافذ في قدره، حاكم على كل أحد من هذا العالَم في نفعه وضرّه وخيره وشرّه. (تفسق(١)، ٣٣٦، ٨)

قضاء إلهي

- أمّا ما ألهمني الله به وقذف في قلبي من نوره، وهو أنّ لعلم الله تعالى وإرادته مراتب متفاوتة في النزول، فكما أنّ لعلمه مرتبة كمالية هي نفس ذاته بذاته، إذ بذاته يعلم جميع الأشياء الكلّية والجزئية، وهذا العلم ليس متكثّرًا بل علم واحد إجمالي، هو واجب بالذات وهو مرآة كل الحقائق ومجلي جميع الرقائق، وبعد ذلك مرتبة تفصيل المعقولات الكلّية، وهو مرتبة القضاء الإلهي وهي مفاتيح الغيب، لقوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩) وهي أيضًا خزائن الرحمة لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ (الحجر ٢١) ثم بعده مرتبة الجزئيات والشخصيات المقدّرة بأوقاتها وأزمنتها المثبتة بهيئاتها في كتاب لا يجلّيها لوقتها إلّا هو، وهذه المرتبة "عالم القدَر" لقوله: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾

(الحجر: ٢١) وهذا هو "كتاب المحو والإثبات" كما أنّ السابق "اللوح المحفوظ" لقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). وبعد ذلك مرتبة وجودات المعلومات في موادها الخارجية الجزئية المكتوبة بمداد الهيولى التي تسمّى "بالبحر المسجور" و"الكتاب المبين". (تفسق(٦)، ١١٨، ١٨)

- ﴿فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ (الواقعة: ٧٨) أي: مستور ما فيه من الخلْق، لكونه من عالم الغيب؛ والخلق من عالَم الشهادة، بل مصون عن أعين غير المقرّبين من الملائكة، لا يطّلع عليه من سواهم وسوى مَن وصل إلى مقامهم من الأنبياء المصطفين، وذلك الكتاب هو اللوح المحفوظ عن المحو والتغيير والنسخ، لأنّه جوهر مجرّد عالٍ عن عالَم الأجرام التي يتطرّق إليها الكون والفساد، وعن عالَم الألواح القدرية التي يعتريها المحو والإثبات، وأرواحها التي يجري فيها النقل والتغيير والتبديل والنسخ، فهو بجوهره عالم عقلي محلّ للقضاء الإلهي، ولوح كلّي مكتوب فيها جميع ما قضي الله بقلم الحقّ الأعلى، كما في قوله صلى الله عليه وآله "إنّ الله كتب كتابًا قبل أن يخلق الخلْق: إنّ رحمتي سبقت غضبي". فهو مكتوب عنده فوق العرش بقلم القدرة الإلهية - وهو المسمّى بـ "أمّ الكتاب" لقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤) لأنّ جميع العلوم الحقّة الموسومة باللدنية - التي لا يُعلم إلّا بتوفيق الله - ثابتة فيه، فائضة منه بإفاضة الله على قلب من يشاء من عباده. (تفسق(٧)، ١٠٤، ١٣)

- إنّ عناية البارئ اقتضت - أول ما اقتضت - جوهرًا قدسيًّا يُسمّى بالقلم الأعلى والعقل الأول والروح الأعظم والملك المقرّب والممكن الأشرف، كما وردت به الأحاديث النبويّة ونطقت به الحكمة الإلهية. وبتوسّطه جواهر قدسية وأجرامًا سماوية مع نفوسها وعناصر جسمانية مع قواها الطبيعية، على ما أشير إليه في كتب الحكمة وسيجيء في هذا الكتاب أيضًا. وتلك العقول القدسية أنوار قاهرة مؤثّرة فيما تحتها من النفوس والأجرام بتأثير الله تعالى. فقاهريتها التي هي تأثيرها في غيرها ظلّ لقاهريته تعالى وأثر من آثار جلاله وقدرته. كما أن نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجماله. وبهذا الاعتبار يسمّى الملائكة المقرّبين وعالمها عالَم القدرة. وكما يفيض منها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحق سبحانه فكذلك يفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها تجبر نقصاناتها. فبهذا الاعتبار أو باعتبار أنها تجبرها على كمالاتها والتوجّه إليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها ما أمكن يسمّى عالم الجبروت، وهي صورة صفة جبارية الله تعالى. ومعلوم من أن صور جميع ما أوجده الله تعالى، من ابتداء العالم إلى آخره حاصلة فيها على وجه

بسيط مقدّس عن شائبة الكثرة التفصيلية وهي صورة القضاء الإلهي. (مبع، ١٢٥، ١٥)

قضاء حتمي

- أعلى ضروب الكلام هو الأمر الإبداعي ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وهو عالم القضاء الحتمي ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) والأوسط هو الأمر التكويني وهو عالم القدر ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) والإنزال هو الأمر التشريعي التدويني ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ (الشورى: ١٣). (سفع(٣/٢)، ٦، ٢٤)

- إنّ لجميع الموجودات كائنة كانت أو مبدعة دين فطري وطاعة جبلية لله تعالى لا يتصوَّر فيها عصيان أصلًا لأنّ أمره ماض ومشيئته نافذة وحكمه جار، لا مجال لأحد في التمرُّد والتعصّي أعني بذلك الأمر التكويني والقضاء الحتمي. (شهر، ١٤٤، ١٤)

قضاء سابق

- إنّ كل كتابة تكون في الألواح السماوية والصحائف القَدَرية فهو أيضًا مكتوب الحقّ الأول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الأعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والإثبات، وهذه الصحائف السماوية والألواح القدرية (أعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس المدبِّرات العلوية) كلها كتاب المحو والإثبات، ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها (أي طبائعها ونفوسها) أن تزول وتتبدّل، لأنّ مرتبتها لا تأبى ذلك - كما بيّنا في مباحث حدوث العالم - وتجدّد الطبائع والنفوس وسائر القوى المتعلّقة بالأجرام. والذي فيه يستحيل التغيُّر والتبدُّل إنّما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم أمره وقضائه السابق وعلمه الأزلي. (سفع(٣/١)، ٣٩٧، ٤)

قضاء سابق وقدر لاحق

- إنّ الحق الأول بمشيته التي هي عين ذاته، أفاد الجمال أصالة، وأثنى عليه، وأوجد النكال تبعًا وقبّح وزجر عنه. فيكون بالحقيقة هو المجمل والمثنى في كل حال. فلم يثنِ من حيث المعنى إلّا إلى نفسه. وإنّما العبد هدف الثناء، من حيث الظاهر والصورة. وهكذا انتظمت الأحكام الإلهية وعكوس أشعّة الصفات والأسماء الجمالية والجلالية، بها ترتّبت الأمور في الآزال، وتسلسلت الأسباب من المبدأ الفعّال، بقضاء حَتْم وقَدَر جزم. ولم يكن شيء من ذلك عن اتّفاق وبخت، كما يقوله القائلون بالاتفاق، كأصحاب ديمقراطيس، ولا عن إرادة جزافية وأمر بحت من دون حكمة ومصلحة داعية، كما زعمه الأشاعرة. بل بعلم كلّي هو قضاء سابق، وآخر تفصيلي هو قَدَر لاحق، ففاضت بحار المقادير بحكم القضاء الأول بما سبق به التقدير. (كصح، ٥٨، ٨)

قضاء وقدر

- القضاء كما أشير إليه عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة بعد وجودها في العناية الإلهية مجملة ومحلّها القلم. والقَدَر عبارة عن وجودها التفصيلي في كتاب المحو والإثبات وفي مواد الخارجية الجارية بسواد مداد الهيولى الظلماني، كما جاء في التنزيل: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩) إشارة إلى وجودها على النحو البسيط في العناية الإلهية. وقوله: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ (الحجر: ٢١) إشارة إلى وجودها في الخزائن العقلية على سبيل الانحفاظ دائمًا. وقوله: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) إشارة إلى المرتبتين الأخيرتين القدريتين، فالمتنزّل هو القدر الخارجي، لكونه آخر التنزُّلات، والمتقدّر المعلوم هو القَدَر العلمي، وهو سبب القَدَر الخارجي، كما دلّت عليه باء السببية، فالجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقَدَر مرّة واحدة باعتبارين، والجواهر الجسمانيّة وما معها موجودة فيهما مرّتين. (سري، ٤٩، ٩)

- القضاء والقدَر إنّما يوجبان ما يوجبان بتوسّط أسباب وعلل بعضها مقدّمات مدبّرات كالملائكة السماوية، عقلية كانت أو نفسية، قلمية كانت أو لوحية، وبعضها فاعلات محرّكات وموجبات مقتضيات كالمبادي العالية من الجواهر الفلكية والصور المنطبعة، وبعضها قوابل واستعدادات ذاتية وعارضية. والصور اللاحقة المادية والأوضاع الفلكية والأمور الاتّفاقية كالإدراكات والإرادات الإنسانية والحركات والسكنات الحيوانية، يختصّ بحال دون حال وبصورة دون صورة ترتّبًا وانتظامًا معلومًا في القضاء السابق. فاجتماع تلك الأسباب والشرائط، مع ارتفاع الموانع، سبب تام يجب بها وجود ذلك الأمر المدبَّر المقضي المقدور "وعند تخلّف شيء منها أو حصول مانع يبقى في حيّز الإمكان أو الامتناع، فإذا كان من جملة الأسباب - وخصوصًا القريبة - وجود هذا الشخص الإنساني وعلمه وإرادته وقدرته وتشوّقه وتفكّره وتخيّله اللذان هما مختار أحد طرفي الفعل والترك، كان ذلك الفعل اختياريًّا واجبًا وقوعه بجميع تلك الأمور التي هي علّة تامة لوجود المقدور، ممكنًا بالنسبة إلى كل واحد منها، فوجوب الفعل لا ينافي اختياريّته. كيف! وقد مرّ أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجَد. (تفسق(١)، ٣٣٩، ١٣)

- إن قلت: إذا كان الواقع من المعاصي والشرور بقضاء الله وقدره، فلماذا يعاقب من ساقه القَدَر إلى اقتراف خطيئة؟ يقال: العقوبة من اللوازم والتبعات المتّصلة من غير حاجة إلى معاقب مُنفصِل ومنتقم من خارج، ويدلّ عليه كثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾ (الأنعام: ١٣٩) ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (العنكبوت: ٥٤) ﴿وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١١٧).

(تفسق(٥)، ٢١٣، ١٣)

- اعلم أنّ القضاء والقدَر إنّما يوجبان ما يوجبان بتوسّط أسباب وعلل مترتّبة منتظمة، بعضها فاعلات مقتضيات كالمبادئ العالية من الجواهر العقلية، وبعضها مدبّرات ومعدّات كالنفوس السماوية والحركات والأوضاع الفلكية والصور واللواحق والأمور الجارية مجرى الأشياء الاتّفاقية - التي هي لزومية من وجه - وغيرها من الإدراكات والإرادات الإنسانية والحركات والسكنات الحيوانية، وبعضها قوابل واستعدادات ذاتية أو عارضية إيّاها تختصّ بسببها بحال دون حال وصورة دون صورة - ترتيبًا وانتظامًا متقنًا معلومًا في القضاء السابق - فاجتماع تلك الأمور من الأسباب والشرائط مع ارتفاع الموانع علّة تامّة يجب عند وجودها ذلك الأمر المدبَّر والمقضي المقدَّر، وعند تخلّف واحد منها أو حصول مانع بقي وجوده في حيّز الامتناع. ومع قطع النظر عن وجود جميع الأسباب وعدمه بقي في حيّز الإمكان. فإذا كان من جملة الأسباب - وخصوصًا القريبة منها - وجود هذا الشخص المكلَّف الإنساني وإدراكه وعلمه وإرادته وقبوله التكليف بتفكّره وتخيّله الذين يختار بهما أحد طرفي الفعل والترك، كان ذلك الفعل اختياريًّا واجبًا وقوعه بجميع تلك الأمور المسمّاة علّة تامّة ممكنًا بالنسبة إلى بعض منها، فوجوبه لا ينافي إمكانه، ومجبوريته لا ينافي كونه بالاختيار، كيف وإنّه ما وجب إلّا بعد كونه ممكنًا وما جبر عليه إلّا بعد كونه مختارًا. (تفسق(٦)، ٢٦١، ٨)

- أمّا كيفية هذا التنزيل، فنقول في بيانها: إنّ الذات الأحدية بحقيقته الصمدانية ممّا لا سبيل لأحد إلى إدراكه - سواء كان من الملائكة أو من الأناس - وغاية السبيل إليه لأهل الكونين إدراك أفعاله وآثاره، وكلامه وكتابه عندنا من جملة أفعاله وآثاره - إلّا أنّ أحدهما وهو الكلام من عالَم أمره، بل هو الأمر كلّه، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) وأمره منزّه عن التجدّد والتضادّ لقوله: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ (القمر: ٥٠). وثانيهما - وهو الكتاب - من عالَم خلقه، بل هو عالَم خلقه لاشتماله على التجدّد والتضادّ لقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩). ولكلّ منهما منازل ومراتب، وكل واحدة من مراتب الكلام قضاء وكل واحدة من مراتب الكتاب قدَر، وأعلى مراتب القضاء قضاء محض ليس فوقه قضاء، وهو الكلام الإلهي المبدَع له بالحقيقة. وأدنى مراتب القدَر "قدر محض" لا قدَر تحته، وهو الكتاب الكوني الذي فيه كتابة أعمال أهل الشمال. (تفسق(٧)، ١١١، ١١)

- القضاء والقدَر، فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكلّية والصور العقلية في العالم العقلي، على الوجه الكلّي لا على سبيل الإبداء وتلك مرتبطة بالحقّ الأول، موجودة في صقع إلهية لا

ينبغي عدّها من جملة العالم بمعنى ما سوى الله؛ بل إنّها معدودة من لوازم ذاته الغير المجعولة، فهو خزائن الله تعالى التي هي سرادقات نورية ولمعات جمالية وجلالية. وأمّا القَدَر فهو قدران: قدر علمي، وقدر خارجي. أمّا القَدَر العلمي فهو عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادّها الخارجية مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة لازمة لأوقاتها، منطبعة في قوة إدراكية ونفس انطباعية. وأمّا القَدَر الخارجي فهو عبارة عن وجودها في موادّها الخارجية مفصّلة واحدًا بعد واحد، مرهونة بأوقاتها وأزمنتها موقوفة على موادّها واستعدادها متسلسلة من غير انقطاع ولا زوال ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) وأشار إلى القدر العلمي بقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). واعلم أنّه كما أنّ العالم العقلي المعبّر عنه بالقلم محل القضاء، فالعالم النفساني السماوي محلّ قدره تعالى ولوح قضائه؛ إذ كل ما جرى في العالم أو سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية، فإنّها عالمة بلوازم حركاتها. فكما ينتسخ بالقلم في اللوح نقوش حسّية، كذلك ارتسمت من عالم العقل في عالم النفوس الكلّية صور معلومة مضبوطة بعللها وأسبابها على وجه كلّي، فتلك الصور هي قدره تعالى ومحلّها - وهو عالم النفوس الكلّية التي بين قلب العالم الكلّي عند الصوفية - محلّ القدر ولوح القضاء؛ ثم ينتقش منه في القوى المنطبعة الفلكية نقش جزئي، وهذا العالم هو عالم الخيال الكلّي وعالم المثال وو لوح القدر، كما أن ذلك العالم الذي هو عالم النفوس الناطقة الكلّية، لوح القضاء وكل منهما كتاب مبين إلّا أنّ الأول لوح محفوظ هو أمّ الكتاب والثاني كتاب المحو والإثبات وهذا العالم أي عالم لوح القدر، عالم الملكوت العمالة. (مظه، ٩٣، ٨)

قضية

- القضية إذا جُعلت جزء قياس سمّيت "مقدّمة"، وأجزاؤها بعد التحليل "حدودًا". (تنم، ٣٢، ٩)

قضية دائمة مطلقة

- إن حكم فيها (القضية) بضرورة نسبة المحمول إلى ذات الموضوع من غير شرط زائد، فضرورية مطلقة، سواء كانت أزلية كقولنا: "الله قيّوم بالضرورة"، أو ذاتية مقيّدة بما دامت الذات كقولنا: "الإنسان حيوان"، لأنّ ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات: ومقيّدًا بوصف أو بدونه فمشروطة عامة؛ وفي وقت معيّن، فوقتية مطلقة، أو مبهم، فمنتشرة مطلقة. وإن حُكم فيها بدوامها ما دام الذات، فدائمة مطلقة. (تنم، ٢٥، ٤)

قضية شخصية وطبيعية ومهملة

- موضوع الحكم إن كان شخصًا، فالقضية

شخصية؛ أو طبيعية بشرط تعيّنها الذهني، فطبيعية؛ أو بلا شرط، فمهملة؛ أو الأفراد كلها أو بعضها، فمحصورة: كلّية أو جزئية، موجبة أو سالبة. والمبين لكمّيتها سور، وهي أربعة للأربع. (تنم، ٢١، ٢)

قضية ضرورية مطلقة

- إن حكم فيها (القضية) بضرورة نسبة المحمول إلى ذات الموضوع من غير شرط زائد، فضرورية مطلقة، سواء كانت أزلية كقولنا: "الله قيّوم بالضرورة"، أو ذاتية مقيّدة بما دامت الذات كقولنا: "الإنسان حيوان"، لأنَّ ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات. (تنم، ٢٤، ٩)

قضية عرفية عامة

- إن حكم فيها (القضية) بضرورة نسبة المحمول إلى ذات الموضوع من غير شرط زائد، فضرورية مطلقة، سواء كانت أزلية كقولنا: "الله قيّوم بالضرورة"، أو ذاتية مقيّدة بما دامت الذات كقولنا: "الإنسان حيوان"، لأنَّ ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات: ومقيّدًا بوصف أو بدونه فمشروطة عامة؛ وفي وقت معيّن، فوقتية مطلقة، أو مبهم، فمنتشرة مطلقة. وإن حُكم فيها بدوامها ما دام الذات، فدائمة مطلقة؛ أو ما دام الوصف، فعرفية عامة. (تنم، ٢٥، ٤)

قضية مشروطة عامة

- إن حكم فيها (القضية) بضرورة نسبة المحمول إلى ذات الموضوع من غير شرط زائد، فضرورية مطلقة، سواء كانت أزلية كقولنا: "الله قيّوم بالضرورة"، أو ذاتية مقيّدة بما دامت الذات كقولنا: "الإنسان حيوان"، لأنَّ ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات؛ ومقيّدًا بوصف أو بدونه فمشروطة عامة. (تنم، ٢٥، ٢)

قضية معدولة ومحصّلة

- القضية إذا جعل حرف السلب جزءًا لجزئيها أو لأحدهما، فمعدولة الطرفين أو أحدهما؛ وإلّا، فمحصّلة. وكل منهما موجبة وسالبة. وما سمّوها سالبة المحمول وحكموا بانفصالها عن المعدولة في الاعتبار وعدم اقتضاء موجبتها كالسالبة لوجود الموضوع منفسخ. (تنم، ٢٢، ٧)

قضية ممكنة

- إنّ القضية الممكنة من جهة إمكان الاتّصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع، أي كيفيّة الرابطة إذا كانت إمكانًا، فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها إمكانًا لا تستدعي الوجود الموضوع، بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما؛ وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية أخرى كما باعتبار أصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته، وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له، والكلام في نفس الأحكام لا في جهاتها، على أنّ الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة. (سفع(١/١)، ١٤٩، ٤)

قضية ممكنة عامة

- إن حكم فيها (القضية) بضرورة نسبة المحمول إلى ذات الموضوع من غير شرط زائد، فضرورية مطلقة، سواء كانت أزلية كقولنا: "الله قيّوم بالضرورة"، أو ذاتية مقيّدة بما دامت الذات كقولنا: "الإنسان حيوان"، لأنّ ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات: ومقيّدًا بوصف أو بدونه فمشروطة عامة؛ وفي وقت معيّن، فوقتية مطلقة، أو مبهم، فمنتشرة مطلقة. وإن حُكم فيها بدوامها ما دام الذات، فدائمة مطلقة؛ أو ما دام الوصف، فعرفية عامة. وإن حكم فيها بسلب ضرورة مقابلها فممكنة عامّة. (تنم، ٢٥، ٥)

قضية منتشرة مطلقة

- إن حكم فيها (القضية) بضرورة نسبة المحمول إلى ذات الموضوع من غير شرط زائد، فضرورية مطلقة، سواء كانت أزلية كقولنا: "الله قيّوم بالضرورة"، أو ذاتية مقيّدة بما دامت الذات كقولنا: "الإنسان حيوان"، لأنّ ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات؛ ومقيّدًا بوصف أو بدونه فمشروطة عامة؛ وفي وقت معيّن، فوقتية مطلقة، أو مبهم، فمنتشرة مطلقة. (تنم، ٢٥، ٣)

قضية منفصلة حقيقية

- لمّا تيقّنت أنّ قسمة الشيء إلى الواجب والممكن والممتنع، (قضية) منفصلة حقيقية، إذ كل مفهوم فهو في ذاته إمّا ضروري الوجود أو لا فإمّا ضروري العدم أو لا. وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيّتان كل واحدة منهما يتركّب من الشيء ونقيضه، وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون أجزائها أكثر من اثنين، فإنّها تكون بالحقيقة منفصلتان أو أكثر. فحينئذٍ الشيء بأي اعتبار وحيثية أُخذ لا يكون إلّا أحد هذه الثلاثة فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة، المنفصلة. (سفع(١/١)، ١٦١، ١٠)

قضية موجّهة

- نسبة المحمول إلى الموضوع لا يخلو من الوجوب والإمكان والامتناع، وهي مادة القضية. وقد يصرّح بها في الملفوظة فيسمّى موجّهة، والمبيّن لها جهة، سواء طابقت المادة أم لا. ويقابلها الإطلاق العام تقابل العدم والملكة، إذ نسبته إلى التوجيه كنسبة الإهمال إلى الكمّية. (تنم، ٢٤، ٥)

قضية وجودية لادائمة

- إن حكم فيها (القضية) بضرورة نسبة المحمول إلى ذات الموضوع من غير شرط زائد، فضرورية مطلقة، سواء كانت أزلية كقولنا: "الله قيّوم بالضرورة"، أو ذاتية مقيّدة بما دامت الذات كقولنا: "الإنسان حيوان"، لأنّ ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات: ومقيّدًا بوصف أو بدونه فمشروطة عامة؛ وفي وقت معيّن، فوقتية مطلقة، أو مبهم، فمنتشرة مطلقة. وإن حُكم فيها بدوامها ما دام الذات، فدائمة

مطلقة؛ أو ما دام الوصف، فعرفية عامة. وإن حكم فيها بسلب ضرورة مقابلها فممكنة عامّة. وربّما قيّدت بعض هذه البسائط - فتصير مركّبات -: إمّا بـ "اللادوام الذاتي"، كالعامّتين، فتسمّيان الخاصتين؛ والوقتيتين المطلقتين، فحُذف عنها في التسمية الإطلاق، للتقييد؛ والمطلقة العامة، فتسمّى الوجودية اللادائمة. أو بـ "اللاضرورة الذاتية"، كهي أيضًا، فتسمّى الوجودية اللاضرورية. (تنم، ٢٥، ٩)

قضية وجودية لاضرورية

- إن حكم فيها (القضية) بضرورة نسبة المحمول إلى ذات الموضوع من غير شرط زائد، فضرورية مطلقة، سواء كانت أزلية كقولنا: "الله قيوم بالضرورة"، أو ذاتية مقيّدة بما دامت الذات كقولنا: "الإنسان حيوان"، لأنَّ ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات: ومقيّدًا بوصف أو بدونه فمشروطة عامة؛ وفي وقت معيّن، فوقتية مطلقة، أو مبهم، فمنتشرة مطلقة. وإن حُكم فيها بدوامها ما دام الذات، فدائمة مطلقة؛ أو ما دام الوصف، فعرفية عامة. وإن حكم فيها بسلب ضرورة مقابلها فممكنة عامّة. وربّما قيّدت بعض هذه البسائط - فتصير مركّبات -: إمّا بـ "اللادوام الذاتي"، كالعامّتين، فتسمّيان الخاصتين؛ والوقتيتين المطلقتين، فحُذف عنها في التسمية الإطلاق، للتقييد؛ والمطلقة العامة، فتسمّى الوجودية اللادائمة. أو بـ "اللاضرورة الذاتية"، كهي أيضًا، فتسمّى الوجودية اللاضرورية. (تنم، ٢٥، ١٠)

قضية وقتية مطلقة

- إن حكم فيها (القضية) بضرورة نسبة المحمول إلى ذات الموضوع من غير شرط زائد، فضرورية مطلقة، سواء كانت أزلية كقولنا: "الله قيوم بالضرورة"، أو ذاتية مقيّدة بما دامت الذات كقولنا: "الإنسان حيوان"، لأنَّ ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات: ومقيّدًا بوصف أو بدونه فمشروطة عامة؛ وفي وقت معيّن، فوقتية مطلقة، أو مبهم، فمنتشرة مطلقة. وإن حُكم فيها بدوامها ما دام الذات، فدائمة مطلقة؛ أو ما دام الوصف، فعرفية عامة. وإن حكم فيها بسلب ضرورة مقابلها فممكنة عامّة. وربّما قيّدت بعض هذه البسائط - فتصير مركّبات -: إمّا بـ "اللادوام الذاتي"، كالعامّتين، فتسمّيان الخاصتين؛ والوقتيتين المطلقتين، فحُذف عنها في التسمية الإطلاق، للتقييد؛ والمطلقة العامة، فتسمّى الوجودية اللادائمة. أو بـ "اللاضرورة الذاتية"، كهي أيضًا، فتسمّى الوجودية اللاضرورية. أو بـ "لا ضرورة الجانب الموافق"، كالممكنة العامّة، فتسمّى بالخاصة، إذ القيد إشارة إلى مطلقة أو ممكنة عامّتين، على عكس ما قيّد بهما في الكم والكيف. (تنم، ٢٥، ٣)

قضيتان خاصتان

- إن حكم فيها (القضية) بضرورة نسبة

المحمول إلى ذات الموضوع من غير شرط زائد، فضرورية مطلقة، سواء كانت أزلية كقولنا: "الله قيّوم بالضرورة"، أو ذاتية مقيّدة بما دامت الذات كقولنا: "الإنسان حيوان"، لأنّ ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات: ومقيّدًا بوصف أو بدونه فمشروطة عامة؛ وفي وقت معيّن، فوقتية مطلقة، أو مبهم، فمنتشرة مطلقة. وإن حُكم فيها بدوامها ما دام الذات، فدائمة مطلقة؛ أو ما دام الوصف، فعرفية عامة. وإن حكم فيها بسلب ضرورة مقابلها فممكنة عامّة. وربّما قيّدت بعض هذه البسائط - فتصير مركّبات -: إمّا بـ "اللادوام الذاتي"، كالعامّتين، فتسمّيان الخاصتين. (تنم، ٢٥، ٧)

قلب

- الذي يتكوّن منه أولًا في الحيوان هو الأرواح الطبيعية، والمجمِّع الحاصر لها هو المناسب إيّاها وهو الكبد، ثم يضيف إليها للأجزاء الغذائية بالقوّة الغاذية التي فيها؛ فيغتذي وينمو ويتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر وتزايدها في المقدار إلى منزل أعلى؛ وموضع أشرف وأقوى؛ فيضمّ إلى المجمع الأول في جانبه العالي الذي فيه قوّة الحرارة مجمع آخر روحه أصفى وأقوى وأحرّ وأقبل للحياة وهو القلب، وهكذا يتولّد سائر الأعضاء بعضها للرئاسة، وبعضها للخدمة إلى أن يتمّ البدن بجميع ما فيه من القوى والأعضاء كمدينة عامرة يتزايد أجزائها شيئًا فشيئًا فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا، ويخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها، وربما كان وجود السلطان آخرًا في السعي والعمل، وأولًا في الفكر والغاية. (سفع(٤/١)، ١٤٥، ١٦)

قلم أعلى وعقل أول

- إنّ عناية البارئ اقتضت - أول ما اقتضت - جوهرًا قدسيًّا يُسمّى بالقلم الأعلى والعقل الأول والروح الأعظم والملك المقرّب والممكن الأشرف، كما وردت به الأحاديث النبويّة ونطقت به الحكمة الإلهية. وبتوسّطه جواهر قدسية وأجرامًا سماوية مع نفوسها وعناصر جسمانية مع قواها الطبيعية، على ما أشير إليه في كتب الحكمة وسيجيء في هذا الكتاب أيضًا. وتلك العقول القدسية أنوار قاهرة مؤثّرة فيما تحتها من النفوس والأجرام بتأثير الله تعالى. فقاهريتها التي هي تأثيرها في غيرها ظلّ لقاهريته تعالى وأثر من آثار جلاله وقدرته. كما أن نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجماله. وبهذا الاعتبار يسمّى الملائكة المقرّبين وعالمها عالَم القدرة. وكما يفيض منها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحق سبحانه فكذلك يفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها تجبر نقصاناتها. فبهذا الاعتبار أو باعتبار أنها تجبرها على كمالاتها والتوجّه إليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها ما أمكن

يسمّى عالم الجبروت، وهي صورة صفة جبارية الله تعالى. ومعلوم من أن صور جميع ما أوجده الله تعالى، من ابتداء العالم إلى آخره حاصلة فيها على وجه بسيط مقدّس عن شائبة الكثرة التفصيلية وهي صورة القضاء الإلهي. (مبع، ١٢٤، ٢٣)

قلم الله ولوحه

- إيّاك أن تفهم من قلم الله ولوحه ما تفهم من قلم الإنسان ولوحه اللّذين هما آلتان جماديّتان. بل هما لا يشبهان لهذين، كما أن ذات الله تعالى وصفاته لا يشبهان ذات الخلق وصفاته، وأن صدق عليهما مفهوم القلمية الغير المأخوذة في تحديده كونه من خشب أو قصب أو حديد، بل الناقش مطلقًا. ومفهوم اللوحية الغير المعتبر في تحديده كونه من خشب أو قرطاس، بل مجرّد كونه منقوشًا فيه، سواء كان النقش محسوسًا أو معقولًا. فالقلم الأعلى ملك إلهي قدسي، واللوح المحفوظ ملك نفساني مجرّد، والكتابة تصوير الحقائق وإفاضتها. والمثال المناسب لمراتب علمه تعالى الأليق للتفهيم إنما يتحقّق ويعلم من النشأة الإنسانية والفطرة الآدمية التي هي كهيئة العالم. (مبع، ١٢٩، ٤)

قلم إلهي

- إنّ حقائق الأشياء مثبتة في العالم العقلي المسمّى بالقلم الإلهي وفي العالم النفساني المسمّى باللوح المحفوظ وأمّ الكتاب، وفي الألواح القدرية القابلة للمحو والإثبات كما قال الله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). (شهر، ٣٤٩، ٢٠)

قلم عقلي

- إنّ كل معنى من المعاني الموجودة في عالم الشهادة يكون ظلًّا دالًّا على ما في غيب عالم الأسماء، ثم في غيب عالم القضاء الإلهي - أعني القلم العقلي - ثم في عالم القدر النفساني - أعني لوح العلوم القضائية المسمّى بـ "أم الكتاب" - ثم في عالم الألواح السماوية ونفوسها الانطباعية الخيالية المسمّى بـ "كتاب المحو والإثبات" و"الدفّتين الزمردتين" لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). (تفسق(٥)، ٣٩٦، ٥)

قلم ولوح

- القلم واللوح، فالقلم موجود عقلي متوسّط بين الله وبين خلقه فيه جميع صور الأشياء على الوجه العقلي، وهو أيضًا عقل بسيط، إلّا أنّه دون الحق الأول في البساطة والشرف. وأيضًا: الحق الأول واحد حقيقي بسيط من كل وجه والعقول الفعّالة متعدّدة كثيرة. وإلى تلك الأقلام أشار تعالى بقوله: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) وقوله: ﴿وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (المنافقون: ٧) وإنّما سمّي العقل الفعّال قلمًا، لأنّ شأنه تصوير الحقائق في ألواح النفوس وصحائف القلوب، وبه يستكمل

النفوس بالصور العلمية، ويخرج ذاتها من القوة إلى الفعل، كما بالأقلام ينتقش الألواح والصحائف ويتصوّر مادتها بصور الأرقام ونقوش الكتابة. وأما اللوح، فهو جوهر نفساني وملك روحاني يقبل العلوم من القلم، ويسمع كلام الله عنه. (سري، ٤٦، ٢٠)

- القلم واللوح، فالقلم موجود عقلي متوسّط بين الله وبين خلقه وفيه جميع صور الأشياء على الوجه العقلي وهو أيضًا عقل بسيط، إلّا أنّ الحقّ الأول واحد حقيقي بسيط وذلك الأقلام متعدّدة ليس في غاية البساطة وإلى هذا أشار بقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ (الحجر: ٢١) وقوله: ﴿وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (المنافقون: ٧) والعقول الفعّالة أقلام، لأنّ شأنها تصوير الحقائق في ألواح النفوس وصحائف القلوب، كما ينتقش بالأقلام الصحائف والألواح. وأمّا اللوح فهو جوهر نفساني وملك روحاني يقبل العلوم من القلم ويسمع كلام الله منها وقد يعبّر عن هاتين المرتبتين بالقلم الأعلى والعقل الأول والروح الأعظم والملك المقرّب والممكن الأشرف، ومعلوم أن صور جميع ما أوجده الله تعالى من ابتداء العالم إلى آخره حاصلة فيها على وجه بسيط مقدّس عن كثرة تفصيلية وهي صورة القضاء الإلهي، فمحلّه عالم الجبروت وهو المسمّى بأمّ الكتاب بهذا الاعتبار. (مظه، ٩٢، ٩)

قوابل ومواد

- لا شيء من القوابل والمواد، أخسُّ وأوهن من هيولى عالم الأضداد، بها بلغت الخسّة مركزها، ونالت المنقصة حيّزها؛ إذ هي واقعة على حاشية الوجود، نازلة في صفّ نعال مجلس الإفاضة والجود؛ ولكنّها شركة لانحباس الحقائق الجسمانية، وشبكة لاصطياد النفوس الإنسانية. ولا شيء من الصور الفائضة عليها من الوهّاب، أثقل وأكدر من التراب. فعالم الأجرام شبه كأس خمر، يعلو صفوها ويسفل العكر، ولكن أنارها الباري بالبشر، الذي معاده المحلّ الأنور. ولو أمكن على غير هذا الوجه إيصال الجود، ما أُخْرِجَتْ هذه الظلمة من العدم إلى الوجود. (ورق، ٧٥، ٧)

قوانين

- الإنسان كما مرَّ غلب عليه حب التفرُّد والتغلُّب وإن انجرَّ إلى هلاك غيره، فلو ترك الأمر في الأفراد سُدًى من غير سياسة عادلة وحكومة آمرة زاجرة في التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا وتقاتلوا، وشغلهم ذلك عن السلوك والعبودية وأنساهم ذكر الله. فلا بدّ لواضع الشريعة أن يقنّن لهم قوانين الاختصاصات في الأموال وعقود المعاوضات في المناكح والمداينات وسائر المعاملات وقسمة المواريث ومواجب النفقات وتوزيع الغنائم والصَدَقات، ويُعرِّفهم أبواب العتق والكتابة والاسترقاق والسبي، ويعرِّفهم أيضًا علامات التخصيص عند الاستفهام من الأقارير والإيمان والشهادات والضمان والوكالة

والحوالة وللسان أيضًا أن يعلّمهم ضوابط الاختصاص بالمناكحات في أبواب النكاح والصّداق والطلاق والعدّة والرجعة والخلع والإيلاء والظّهار واللّعان وأبواب محرّمات النّسب والرضاع والمصاهرات. ويجب على النبي أيضًا أن يهديهم إلى أسباب الدفع للمفاسد من العقوبات الزاجرة عنها كالأمر بقتال الكفار وأهل البغي والظلم والحثّ عليه ومن هذا القبيل القصاص والدّيات والتعزيرات والكفّارات. وأمّا جهاد الكفّار وقتالهم فدفعًا لما يعرض من الجاحدين للحقّ من تشويش أسباب الديانة والمعيشة اللّتين بهما الوصول إلى الله. (شهر، ٣٦٣، ١١)

قوة

- إنّ الإمكان الذاتي وإن كان مفهومه سلب ضرورة وجوده الشيء وعدمه عن ذات من حيث هي هي... لكنه بالقوة أشبه منه بالعدم، لأنّ القوّة عبارة عن خلوّ شيء في الواقع عن شيء يجوز طريان ذلك الشيء عليه. والإمكان الذاتي عبارة عن تعرّي شيء بحسب ملاحظة ذاته من حيث هي هي عن شيء يكون متلبّسًا به في الواقع كالحال في الماهية بالقياس إلى وجودها وطبيعة الجنس بالقياس إلى فصله المقسم، وإن كانت في البسائط الإبداعية فكل من القوة والإمكان مما يوجب تركيبًا سواء كان بحسب الواقع أو بحسب العقل. (جوم، ١٦٦، ١)

القوّة قد تكون قريبة كقوّة الكاتب المتهيّئ للكتابة عليها، وقد تكون بعيدة كقوّة الصبي عليها، والموضوع قد تكون بالقوّة مثل النطفة لصورة الإنسان، وقد تكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته. (سفع(١/ ٢)، ١٩٤، ٩)

- إنّ لفظ القوّة يقال بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة، ولكنها يشبه أن تكون موضوعة أولًا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون مصدرًا لأفعال شاقّة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود، ويُسمّى ضدّه الضعف، وكأنّها زيادة وشدّة في المعنى الذي هو القدرة، ثم إنّ للقوّة بهذا المعنى مبدأ ولازمًا، أمّا المبدأ فهو القدرة، وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ، وضدّ ذلك المعنى هو العجز. وأمّا اللازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة، وذلك لأنّ الذي يزاول الحركات الشاقّة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصدّه عن إتمام فعله، فلا جرم صار اللاانفعال دليلًا على الشدّة. (سفع(١/ ٣)، ٢، ١٣)

- إنّ القوّة قد يقال لمبدأ التغيُّر من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر، وإنّما وجب التقييد بهذه الحيثية لأنّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلًا كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة وتركيب وإلّا لكان ذلك الواحد قابلًا وفاعلًا معًا من جهة واحدة، وذلك ممتنع في المركّب أيضًا فضلًا عن البسيط، اللهم إلّا أن لا يكون هناك قوّة إمكانية

للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرّد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيّات. (سفع(١/ ٣)، ٥، ١٠)

- إنّ القوّة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبًا، والقوّة يتفاوت شدّة وضعفًا والاستعداد لا يكون إلّا واحدًا هو القوّة الشديدة. (سفع(٢/ ٢)، ٧٥، ١٢)
- إنّ لفظ "القوّة" يطلق بالاشتراك اللفظي على ما هو بمعنى الإمكان الاستعدادي والقوّة الانفعالية التجدّدية، وعلى ما يكون بمعنى الإمكان الذاتي والاستحقاق الفطري. والأوّل لا يجامع الفعلية، بخلاف الثانية، فالإبداعيات كمالاتها فطرية والجسمانيات كمالاتها تجدّدية كسبية. وأمّا النفس فلها إمكان ذاتي في ذاتها، ولها إمكان استعدادي به تنتقل من حالة إلى أخرى - ولكن بحسب تعلّقها إلى المادة الجسمانية. (تفسق(٣)، ٢٤، ١٠)
- القوّة قد تقال لمبدأ التغيّر في شيء آخر من حيث هو آخر، سواء كان فعلًا أو انفعالًا؛ وقد تقال لما به يجوز أن يصدر عن الشيء فعل أو انفعال وأن لا يصدر، وهي التي تقابل الفعل، - أعني "الإمكان الاستعداديّ" بالمعنى الذي سبق ذكره -؛ وقد تقال لما به يكون الشيء غير متأثّر عن مقاوم، ويقابله الضّعف. (رسح، ٣٣، ٣)
- لفظ القوّة كان معناه المتعارف عند الجمهور تمكّن الحيوان من الأفعال الشاقّة ثم نقل منه إلى سببه المسمّى قدرة، وهي صفة بها يتمكّن الحي من الفعل وتركه بالإرادة ونسبتها إلى الطرفين بالسويّة، ثم إلى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل سريعًا ويتأتّى عن التأثّر، ثم عمّم فاستعمل في كون الشيء مطلقًا بهذه الحيثيّة ونقل أيضًا من القدرة إلى لازمها بالنسبة إلى المقدور، وهو إمكان حصوله مع عدمه، أي القوة الانفعالية التي لا يجامع الفعل، وهو الذي يتوقّف عليه وجود هذا الحادث كما مرّ، وهذه القوة قد تكون تهيّؤ الشيء واحد دون مقابلة، كقوّة الفلك على قبول الحركة فقط، وقد تكون تهيّؤ الشيء وضدّه جميعًا، وقد تكون في شيء قوّة لقبول آخر دون حفظه، وقد تكون فيه قوّة للقبول والحفظ جميعًا. والأول كالماء، والثاني كالأرض. والهيولى الأولى فيها قوة قبول سائر الأشياء وإن تخصّص قبولها لبعض الأشياء دون بعض بتوسّط أمر حاصل فيها كما تسعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال. والفرق بين القوّة بهذا المعنى والاستعداد أنّ القوّة تكون قوّة على الشيء وضدّه بخلاف الاستعداد، وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد، ونقل أيضًا من القدرة إلى ما هو كالجنس لها من المؤثّر به التي أعمّ من القدرة والإيجاب، أي ما به التأثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المصنّف بقوله: وهي الشيء الذي هو مبدأ التغيّر في آخر سواء كان من الصور الجوهرية أو الأعراض، فإن صدور الحرق من الحديدة الحامية إنما كان

باعتبار الحرارة وليس بالمراد بالمبدأ ههنا المبدأ الفاعلي، إذ القوة بهذا المعنى قد تكون فعليّة، كالكيفيّات الفعليّة المعدّة لموضوعها نحو الفعل، وقد يكون انفعاليّة كالكيفيّات الانفعاليّة المعدّة لموضوعها نحو الانفعال، وأيضًا قد تكون مبدأ للتغيّر في المحلّ ابتداء، كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها ابتداء، وقد تكون مبدأ له في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغيّر في البدن، وقد تكون مبدأ للتغيّر في نفسها لكن من جهتين، ولذلك قيّد به المصنّف لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج ما هو مبدأ للتغيّر في نفسه كمعالجة الإنسان نفسه الناطقة في الأمراض النفسانية، فإنه يعالج من حيث كونه عالمًا ويتعالج من حيث تعلّقه بالمادة القابلة التي جهة القبول راجعة إليها دائمًا، فموضوع الحيثيتين مختلف ولا يكفي في مثل هذا المقام التغاير الاعتباري فقط على ما قرّره الشرّاح. (شهث، ٢٧٩، ١٠)

- أمّا إمكان الحادث فهو قبل وجود الحادث إذ كل كائن فإنّه قبل كونه ممكن - الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا بدّ له من مادة أو موضوع أو متعلّق به يحمل إمكانه. وهذا الإمكان ليس مجرّد ممكنية الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا يتفاوت قربًا وبعدًا، فالقريب استعداد والبعيد قوّة. (شهر، ٨٢، ١٧)

- القوّة قد يقال لمبدأ التغيير في آخر من حيث هو آخر سواء كان فعلًا أو انفعالًا، ويقال لما به يجوز أن يصدر عن الشيء فعل أو انفعال وأن لا يصدر وهي القوّة التي يقابل الفعل، ويقال لما به يكون الشيء غير متأثّر عن مقاوم ويقابله الضعف، ثم قوّة المنفعل قد تكون ماهيّة نحو القبول دون الحفظ، كما في الماء وفي - الشمعة قوّة عليهما جميعًا وقد يكون قوّة على واحد أو أمور محدودة. وفي الهيولى الأولى قوّة الجميع إذ لا صورة لها ولكن يقوى بتوسّط شيء على شيء. (شهر، ٨٢، ١٨)

- إنّ القوّة ليست متقدّمة على الفعل مطلقًا فإنّها لا يقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر يقوم فيه، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل حتى يستعدّ لشيء، فإنّ اللّيس المطلق غير قابل لشيء. ثم البرهان قائم على وجود أمور لا يكون بالقوّة كالباري وضرب من الملائكة، وقد علمت أيضًا أنّ القوّة يحتاج إلى فعل وأن مُخرِج القوّة إلى الفعل لا بدّ وأن ينتهي إلى موجود بالفعل غير مُحدَث، على أنّ الفعل يتصوّر بذاته والقوّة يتصوّر من جهة ما بالفعل كما قيل في الإيجاب والسلب. (شهر، ٩٣، ١٤)

قوة الحقيقة

- إنّ كل حقيقة تركيبيّة فإنّها إنّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة، فإنّ المادة من حيث أنّها مادّة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى

القوة، وتقوّم الحقيقة ليس إلّا بالصورة وإنّما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكّة عنها من الكمّ والكيف والأين وغيرها، حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أنّ المادة لا حقيقة لها أصلًا إلّا قوّة حقيقة، وقوة الحقيقة من حيث أنّها قوّة الحقيقة ليست حقيقة، فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادّتها، والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيّته، والإنسان إنسان بنفسه المدبّرة لا ببدنه، والموجود موجود بوجوده لا بماهيّته، فصورة العالم لو كانت مجرّدة لكانت عالمًا، والهيئة السّريرة لو تحقّقت بلا خشب لكانت سريرًا، وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان، والوجود المجرّد عن الماهيّة موجود كالواجب تعالى. (سفع(١/ ٢)، ٣٤، ١٣)

قوة حيوانية

- إنّ القوّة الحيوانية ليست إلّا مبدأ الحسّ والحركة، فإنّ الحياة الحيوانية تنوط بمبدأ هذين الأثرين. (سفع(٤/ ١)، ١٥٣، ٩)

قوة خيالية

- إنّ القوّة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي وإنّما هي مجرّدة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسّط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية. (سفع(٤/ ٢)، ١٩١، ١٤)

قوة الشهوة

- أمّا قوّة الشهوة فتوسّطها واعتدالها هو "العفّة"، وطرفاها - وهما "الشره" و"الخمود" - رذيلتان. (تفسق(٦)، ٢٨٤، ١١)

قوة الشيء

- نعم فرق بين قوّة الشيء والقوّة على الشيء، فقوّة الشيء توجد معه والقوّة على الشيء لا توجد معه وإنّما توجد مع حامل قوّته مقترنًا ذلك الحامل بصور مناسب للمقوى عليه. (سفع(٢/ ٢)، ٣٣٩، ١٢)

قوة طبيعية

- الذي لا بدّ أن يتسلّمه الطبيعي ويبرهن عليه الإلهي أنّ هذه الأجسام المتحرّكة هذه الحركات إنّما يقع حركاتها وأفاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادئ آثارها وأفعالها. فمنها قوّة يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير إرادة. ومنها قوّة يصدر عنها كذلك مع إرادة. ومنها قوّة متفنّنة الفعل والتحريك من غير إرادة. ومنها قوّة كذلك مع إرادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي. فالأولى يُسمّى طبيعية بحسب هذا الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عندنا كما للحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل، ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم أنّه ما من جسم إلّا ويوجد فيه قوّة مباشرة لفعل بالحركة أو السكون على نهج

واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا شرط أن لا يكون معها قوّة أخرى فوقها كنفس أو عقل أو تكون وإذا كانت فسواء اتّحدت هذه معها ضربًا من الاتّحاد أو لم يكن. والثانية يُسمّى نفسًا فلكيًّا كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محقّقي الحكماء. والثالثة تسمّى نفسًا نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوه وتوليده. والرابعة تُسمّى نفسًا حيوانية كما للحيوان في إحساسه ومشيه وشهوته وغضبه. (سفع(٢/ ٢)، ٢٤٩، ١٧)

قوة عاقلة

- أمّا قوّتها (القوّة العاقلة) على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوّتها الخيالية للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور المثالية، وقيل بتميّزها الذاتي عن العَرَضي والجنس عن الفصل، وجنس الجنس للماهيّة عن جنسها بالغة ما بلغت، وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت، وتميّز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد؛ فيكون الشخص الواحد في الحسّ أمورًا كثيرة في العقل، ولذلك إدراك العقل أتمّ الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في ماهيّة الشيء وحقيقته، ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها، وأما الإدراكات الحسّية فإنّها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فإنّ الحسّ لا ينال إلّا ظواهر الأشياء وقوالب الماهيّات دون حقائقها وبواطنها. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٧، ٧)

قوة العلم

- أمّا قوّة العلم - أي استعمال الحواس الظاهرة والباطنة في أمور الدنيا - فتوسّطها واعتدالها يُسمّى "بالحكمة" وهي معناها غير العلم العقلي بحقائق الأشياء بالقوّة النظريّة، فإنّها كلّما كان أوفر كان أفضل ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩) وإفراط هذه القوّة يسمّى "بالجربزة" وهي المكر والخديعة، وتفريطها هي "البلاهة" و"السفاهة" وكلا الطرفين مذمومان. (تفسق(٦)، ٢٨٣، ٢٥)

قوة على الشيء

- نعم فرق بين قوّة الشيء والقوّة على الشيء، فقوّة الشيء توجد معه والقوّة على الشيء لا توجد معه وإنّما توجد مع حامل قوّته مقترنًا ذلك الحامل بصور مناسب للمقوى عليه. (سفع(٢/ ٢)، ٣٣٩، ١٢)

قوة عملية

- في مراتب القوّة العملية: وهي أيضًا بحسب الاستكمال منحصرة في أربع. الأولى: تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهية والشرائع النبوية. والثانية: تهذيب الباطن وتطهير القلب عن الملكات والأخلاق الردية - الظلمانية. والثالثة: تنويرها بالصور العلمية والصفات المرضية. والرابعة: فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر على ملاحظة الرب الأول

وكبريائه. (شهر، ٢٠٧، ١٠)

- اعلم أنّ مراتب القوة العمليّة أيضًا بحسب الاستكمال أربع: الأولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهية والشرائع والأحكام من القيام والصيام والصدقات والقرابين والأعياد والجماعات وغيرها. الثانية تهذيب القلب وتطهير الباطن عن الملكات الرديّة والأخلاق الدنيّة. الثالثة تحلي النفس الناطقة بالصور القدسية. الرابعة: فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر على ملاحظة الرب الأول وكبرياءه وملكوته، وهو نهاية سفره إلى الله تعالى. (مبع، ٢٧٥، ١٦)

قوة غاذية وقوة نامية

- كل قوّة من القوى فرد من الوجود لبساطتها، والقوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوّة الغاذية يعرف بما يصدر عنها، فيقال: هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلّل. فنقول: في بيان هذا الحدّ إنّ كل قوّة لا محالة مبدأ تغيُّر في هذا العالم؛ فلذلك التغيّر له صورة ومادة، وللفاعل في فعلها غاية؛ فالصورة هاهنا هي الاستحالة إلى مشابهة المغتذي، والمادة هاهنا هي الغذاء، والغاذية تخلف البدل للمتحلّل، فكأنّا قلنا القوّة الغاذية لفعل الفلاني في المحلّ الفلاني للغاية الفلانية. وأمّا النامية فقد ذكر في حدّها أنّها الزائدة في أقطار الجسم الطبيعي ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الأجزاء الأصلية، فقولنا: الزائدة في أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية، فإنّ الصانع إذا أخذ مقدارًا من الشمعة فإن زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس، وقولنا: على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الأورام، وقولنا: ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن، وقولنا: زيادة في الأجزاء الأصلية تنبيه على العلّة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو، وذلك لأنّ النموّ حركة في جواهر الأعضاء؛ فلا جرم القوّة المحرّكة يمدُّها ويزيد في جواهرها. وأمّا السمن فإنه زيادة حاصلة بمداخلة الأجسام الغريبة في الأعضاء كأنّها الملتصقة بها. (سفع(٤/١)، ٩٤، ٧)

قوة الغضب

- أمّا قوّة الغضب: فتوسّطها واعتدالها "الشجاعة" - وهي فضيلة كالجود - وكلا جانبيها - وهما "التهوّر" و"الجبن" - رذيلتان، كما إنّ طرفي الجود - كالبخل والإسراف - مذمومان. (تفسق(٦)، ٢٨٤، ٦)

قوة الفاعل

- ثم قوّة الفاعل قد تكون مع شعور وإرادة وقد لا تكون، وكل واحدة تنقسم أقسامًا. (سفع(١/٣)، ٥، ٢٣)

- كذا قوّة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد؛ وقد تكون على أمور كثيرة، كقوّة المختارين على ما يختارونه والقوّة الإلهية على الكلّ. (رسح، ٣٤، ٤)

- قوّة الفاعل قد يكون محدودة نحو أمر واحد كالنار على الإحراق وقد يكون على أمور كثيرة كقوّة المختار على ما يختار، وقوّة الباري على الكل. (شهر، ٨٣، ٦)

قوة فاعلة

- أمّا تقسيم القوّة الفاعلة فهو أن نقول من رأس القوّة إمّا أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة، وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين، فإنّه إمّا أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام: الأول: القوّة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور، وذلك على قسمين فإنها إمّا أن تكون صورة مقوّمة وإمّا أن لا يكون كذلك بل يكون عرضًا؛ فإن كانت صورة مقوّمة فإمّا أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمّى طبيعة مثل النارية والمائيّة، وإمّا أن يكون في الأجسام المركّبة فيسمّى صورة نوعية لذلك المركّب مثل الطبيعة المبرّدة التي في الأفيون والمسخّنة في الفرفيون، وإمّا إن كان عرضًا فذلك مثل الحرارة والبرودة. القسم الثاني: القوّة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية. القسم الثالث: القوّة التي يصدر عنها فعل واحد على سنّة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية. القسم الرابع: القوّة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال، وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضية فهذه أقسام القوّة ويظهر ممّا قلناه إنّ القوّة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأنّ بعض أقسامها صور جوهرية وبعض أقسامها أعراض، ولا يمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور، وأمّا القسم الأول فإنّما نتكلّم فيه في مباحث المادة والصورة، وأمّا القسم الثاني والثالث فإنّما نتكلّم فيهما في علم النفس، وأمّا القسم الرابع فنتكلّم فيه في مباحث الكيفيّات والذي يجب أن يعلم هاهنا بعد أن علمت أنّ القوّة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوّة النار على الإحراق فقط، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوّة من له الاختيار على ما يختار، أنّ مثل هذه القوّة تكون على شخص منتشر تخصّصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجة، فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوّة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوّة عليه باقية كان ما بالفعل وما بالقوّة معًا لكن لا تبطل القوّة من حاملها على شخص مثله بل القوّة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل؛ فأمّا على هذا الشخص فإنّها تعدم مع عدم الفعل، وهذا كما إنّ المعنى المعقول إذا تناول شخصًا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه، وأمّا إذا تناول شخصًا مستندًا إلى أمر مشار إليه فإنّه يبطل إذا عدم ذلك الشخص، ونسبة الوجوب إلى الإمكان قد مرّ إنّها نسبة كمال إلى نقص فلهذا لا يبطل

الإمكان عند الوجوب لكن القوّة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت. (سفع(١/٣)، ٦، ١٨)

قوة فاعلية محدودة

- إنّ القوّة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوّة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها، والقوّة الفعلية قد تسمّى قدرة، وهي إذا كانت مع شعور ومشيّة، سواء كان الفعل منها دائمًا من غير تخلّف أولًا. (سفع(١/٣)، ١٠، ١٧)

قوة فعلية

- إنّ القوّة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة. (سفع(١/٣)، ١٥، ١٣)

- القوّة الفعلية قد تسمّى "قدرة"، وهي إذا كانت مع شعور ومشيئة؛ سواء كان الفعل دائمًا من غير تخلّف أو لا. والمتكلّمون زعموا أنّ القدرة ليست إلّا لما من شأنه الطّرفان - الفعل والترك -؛ فالفاعل الدّائم الفعل التام الفاعلية لا يسمّونه قادرًا. والحقّ خلاف ما اعتقدوه؛ فمن فعل بمشيئته، فهو قادر مختار، صادر عليه أنّه "لو لم يشأ، لم يفعل"، سواء اتّفق عدم المشيئة أو استحال - وصدق الشرطية غير متوقّف على صدق طرفيها. نعم، ههنا فرق بين الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية والفاعل بالرّضا، والكلّ فاعل مختار؛ وكذا الفرق ثابت بين الفاعل بالطّبع والفاعل بالقسر والفاعل بالتّسخير، والكلّ فاعل بالإيجاب والجبر. (رسح، ٣٥، ٤)

- القوّة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوّة المنفعلة وجب الفعل، والقوّة الفعلية قد تسمّى قدرة، وهي إذا كانت مع شعور ومشيئة، وقد يظنُّ أنّها ليست قدرة إلّا لما من شأنه الطرفان العمل والترك. (شهر، ٨٣، ٨)

قوة فكرية

- إنّ القوّة الفكرية في الإنسان ذو جهتين، يدرك الكلّيات بوجهه الذي يلي العقل، ويتحرّك في الصورة المخزونة في الخيال بوجهه الذي يلي المادة. (تفسق(٢)، ٧٣، ٥)

قوة قدسية

- لمّا كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاءًا وكدورة وقوّة وضعفًا في الذكاء، وكثرة وقلّة في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قوية الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير والرحمٰوت فمثل هذا الإنسان يدرك لشدّة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علمًا بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية ونهايات الدرجات البشرية، وتلك القوّة تُسمّى قوّة قدسيّة، وهي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكمّ والكيف، أمّا الكمّ فلكونه أكثر استحضارًا

للحدود الوسطى، وأمّا الكيف فمن وجوه: أحدها إنّها أسرع انتقالًا من معقول إلى معقول ومن الأوائل إلى الثواني ومن المبادي إلى الغايات. وثانيها إنّها تدرك العقليّات الصرفة من حيث إنيّاتها وهويّاتها لا من حيث مفهوماتها وماهيّاتها العامة، فإنّ الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك دون المعارف الكلّية، وإن كانت هي أيضًا وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحكمت ورسخت أصول معانيها في النفس، ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة، وثالثها إنّ سائر النفوس تعيّن المطالب أولًا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها، وأمّا النفس القدسية فيقع الحدُّ الوسط لها في الذهن أولًا ويتأدّى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدّمًا على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادي اللمّية. (سفع(١/ ٣)، ٣٨٦، ١٠)

- كما إنّ الشيء الجسماني لا يصير موجودًا في العين بمجرّد الجسمية ما لم يصر جسمًا مخصوصًا له طبيعة مخصوصة، فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصّل بمجرّد المفهوم الأولي العام، والقضايا الأولية كمفهوم الوجود والشيئية، وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من جزئه. ثم إنّ النفس في هذه المرتبة إن تميّزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وشدّة الاستعداد وسرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد أن تشتعل بنفسها كما أشار إليه تعالى ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥) سمّيت القوّة القدسية وإلّا فلا، وإن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إمّا أن يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرّد الالتفات وتوجّه الذهن إليها، أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة؛ فالنفس في الحالة الأولى تسمّى عقلًا بالفعل وفي الثانية عقلًا مستفادًا، وفي هذه المرتبة إن شاهد تلك الصور في مبدئها الفيّاض فسمّيت عقلًا فعّالًا، والاختلاف المشهور بين الناس في أنّ أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت أنّ العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب أمر واحد. (سفع(١/ ٣)، ٤٢٠، ١٧)

- الذكاء وهو شدّة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوّة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥) وذلك لأنّ الذكاء، هو الإمضاء في الأمور وسرعة القطع بالحق، وأصله من ذكت النار، وذكى الذبح، وشاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدّة السكّين. (سفع(١/ ٣)، ٥١٦، ١٩)

- كما أنّ فوق كل ذي علم عليم إلى أعلم العلماء وهو صاحب القوّة القدسية فكذلك تحت كل ذي جهل جهيل إلى أجهل

الجهّال وهو الجاهل بلزوم أحد النقيضين للآخر إذا لزم من أول الوضع، وإن كان جميع الجهالات مشتركة في التأدية إلى الجهل بوضع شيء بعينه مع نقيضه، ومتفاوتة مراتبها بحسب مراتب سرعة التأدية وبطؤها، وطول مسافة المقدّمات وقصرها إلى النتيجة، فالرسوخ في الجهل يتحقّق أمّا بعدم التفطّن بفساد الشيء البيّن الفساد مع الإصرار به - وهذا هو الغاية - أو بعدم العلم باندراج الأكبر للأصغر مع قلّة الحدود والوسائط بينهما مع اعتقاد نقيض النتيجة، وفي مقابله الرسوخ في العلم وهو سرعة التفطّن بالنتيجة مع كثرة الحدود والمبادئ الذي يقال له "الحدس الشديد" وغاية القوّة القدسية التي للأنبياء والأولياء. (تفسق(٥)، ٥٦، ٢٠)

قوة قريبة

- أمّا القوّة القريبة، فهي التي لا يحتاج إلى أن يقارنها قوّة فاعلية قبل القوّة الفاعلية التي ينفعل عنها، فالشجرة مثلًا ليست بالقوّة مفتاحًا بل يحتاج إلى أن يلقاها أولًا قوّة قالعة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك يتهيّأ لأن ينفعل من ملاقاة القوّة الفاعلية المفتاحية فيصير مفتاحًا. (سفع(٢/ ٢)، ٧٥، ١٨)

قوة مطلقًا

- إنّ الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والإنسان من أنّ للقوّة المخصوصة تقدُّمًا على الفعل بالزمان والتقدُّم بالزمان غير مُعتَدٌّ به، ثم القوّة مطلقًا متأخّرة عن الفعل بوجوه التقدُّم فإنّها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنّه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدًّا لشيء، فإنّ ما ليس موجودًا مطلقًا ليس ممكنًا أن يقبل شيئًا، ثمّ إنّ في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوّة أصلًا كالأول تعالى والعقول الفعّالة، ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فإنّه يحتاج إلى مُخرِج آخر وينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمُحدَث كما بيّن في تناهي العلل. وأيضًا فإنّ الفعل يتصوّر بذاته والقوّة يحتاج تصوّرها إلى تصوّر الفعل. وأيضًا فإنّ الفعل قبل القوّة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوّة نقص، وكل قوّة على فعل فذلك الفعل كمالها، والخير في كل شيء إنّما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشرّ فهناك ما بالقوّة، والشيء لا يكون من كل وجه شرًّا وإلّا لكان معدومًا، وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشرّ وإنّما هو شرّ من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنّه يوجب في غيره عدمًا كالظلم؛ فالقوّة لأنّ لها في الخارج ضربًا من الكون يتقوّم ماهيّتها بالوجود، إذ الوجود كما علمت مقدّم على الماهيّة تقدّمًا بالحقيقة، فالقوّة بما هي قوّة لها تحصّل بالفعل عقلًا، فقد بان إنّ الفعل مُقدَّم على القوّة تقدّمًا بالعلّية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما أومأنا إليه. (سفع(١/ ٣)، ٥٧، ١٣)

قوة المنفعل

- قوّة المنفعل أيضًا قد تكون في الأجسام، وقد تكون في الأرواح، وكل منهما قد تكون ماهيّته نحو القبول دون الحفظ كالماء بقبل الشكل ولا يقبل الإمساك، وقد تكون قوّة عليهما كالشمعة وكالأرض. وأيضًا قد تكون قوّة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوّة الفلك على الحركة الوضعية أو أمور محدودة كقوّة الحيوان أو أمور غير متناهية بل جميع الأمور كقوّة الهيولى الأولى، وكذا قوّة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد وقد تكون على أمور كثيرة محدودة كقوّة المختارين على ما يختارونه، وقد تكون على جميع الأمور كالقوّة الإلهية، إنّه على كل شيء قدير. (سفع(١/ ٣)، ٦، ٢)
- ثمّ قوّة المنفعل قد تكون مهيّأة نحو القبول دون الحفظ، كالماء؛ وقد تكون قوّة عليهما، كالشمعة. وقد تكون قوّة الشيء على أمر واحد، كقوّة الفلك على الحركة الوضعية؛ أو أمور محدودة؛ أو أمور غير متناهية، كقوّة الهيولى الأولى. (رسح، ٣٣، ٨)

قوة هيولانية

- في النفوس التي لم تتصوّر بعد بالصور العقلية التي بها تقوم بالفعل جوهرًا روحانيًّا مستقلًّا، فقد اختلفت الحكماء في قوامها دون البدن، فحكم بعضهم أنها تفسد بفساد البدن، وهو رأي الإسكندر الأفروديسي من تلامذة أرسطاطاليس الفيلسوف ومفسّري كلامه، فإنه كان يرى إنّ هذه القوّة الهيولانية تبطل ببطلان البدن قبل استكمالها عقلًا بالفعل، وعليه يأوّل قول الفيلسوف الأول. وأمّا ثامسطيوس فإنّه يخالفه في هذا الظن، ويرى إنّ هذه القوة باقية أبدًا، وعليه يأوّل قول الفيلسوف وهو القول الصحيح، وعليه اعتمد المتأخرون من حكماء الإسلام، وهو المطابق للشريعة الحقّة. (جمك، ٢٠٦، ١٧)

قوة واستعداد

- إنّ كل ما يتعلّق بالبدن - سواء كانت صورة أو نفسًا حيوانية أو إنسانية أو فلكية - فهي مصحوبة بالقوّة والاستعداد، محتاجة إلى جوهر عاقل يكمّلها ويُخرجها من القوّة إلى الفعل، وكمالها عبارة عن صيرورتها عقلًا وعاقلًا بالفعل، ومعقولًا بالفعل، وكل ما صارت عقلًا بالفعل فيصير كل الموجودات. لأنّ كل موجود من شأنه أن يعقل فهي إمّا بتغيّر من جانب المعقول كالصور المادية المعقولة بالقوّة، المحتاجة في أن يصير معقولة بالفعل إلى مغيِّر يغيِّرها ومجرِّد يجرِّدها وينتزعها من المادة. وإمّا بتغيُّر من جانب العاقل إذا صار عاقلًا بالقوّة، فيحتاج إلى حركات فكرية يسافر من بعض الصور الخيالية إلى بعض، حتى ينتهي إلى العقول الصريحة، كالعقول القادسة وما فوقها. (تفسق(٣)، ٦٤، ١٣)

قوة الوجود

- في أنّ كل حادث يسبقه قوّة الوجود ومادة

تحملها: كل ما لم يكن يسبقه قوّة الوجود فيستحيل حدوثه، وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فإنّه يسبقه مادة، وذلك لأنّه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعًا لم يكن يوجد أصلًا، ولو كان واجبًا لم يكن معدومًا فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لأنّ كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه؛ فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن، وهذا الإمكان عَرَض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لأنّه إضافة ما منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده فيكون الإضافة مقوّمة له، وليس إمكان الوجود المطلق جوهرًا ولا عَرَضًا غير نفس الإضافة، ولو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة، ولو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه، وكذا لو كان عرضًا قارًّا، فقد عُلِم أنّه ليس لإمكان الوجود مطلقًا وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتى يكون مضافًا مشهوريًّا لا حقيقيًّا فهي أعراض لموضوعات، والإضافة مقوّمة لإمكان وجود كذا، والجوهر لا يُقوّمه العَرَض فهو عَرَض فيجب أن يكون موجودًا في موضوع، فلنسمّ هذا الإمكان قوّة الوجود وحامله موضوعًا ومادة وهيولى باعتبارات. (سفع(١/ ٣)، ٥٢، ٢)

قوى إنسانية

- (القوى) الإنسانية مخدومة القوى كلّها، وهي تخدم العقول العالية كالعقل الفعّال والذي قبله، والذي بعده وهو العقل المستفاد، والذي يليه وهو العقل بالفعل، ويليه المسمّى بالعقل بالملكة. (سفع(٤/ ١)، ١٣٠، ٢)

قوى حسية

- هذه القوى الحسّية كالجواسيس للنفس، فبعضها وهي الظاهرة كالمجبورين في فعلها وطاعتها للنفس وليس لها التعدّي عن مقامها، إذ كلّ له مقام معلوم، فليس للبصر أن يرى الأبيض أسود، ولا للذوق أن يدرك الحلو مُرًّا، إذ كلّ يعجز عن فعل الآخر، وأمّا الحواس الباطنة فهي بمنزلة المختارين في فعلها، فللمفكّرة أن تتفنّن في صنعه، وينتقل من صورة إلى صورة، ويتأمّل في أيّ وادٍ شاء. وكذا الحفظ يحفظ أيّ صورة كانت. وأيضًا كل من الحواس الظاهرة بمنزلة رسول مبلّغ رسالته من غير أن يكون له خبر عن أداء رسالته. فالبصر يتحمّل رسالة صورة الألوان ويؤدّيها، ولا يدرك معنى اللّون ولا معنى التأدية والرسالة وكذا باقي الحواس، بخلاف مدارك الباطنية بوجه. وأيضًا فعل هذه القوى الخمس لا يتّصل بعضها ببعض، ولا يؤدّي شيء منها فعله إلى الآخر، فالسمع لا يؤدّي صورته المسموعة إلى البصر، ولا البصر صورته إلى السمع، بخلاف المشاعر الباطنية، فالحسّ المشترك يؤدّي صورته إلى الخيال،

وهي إلى الوهم، وهي إلى الحفظ؛ والحافظة يسترجعها إلى الناطقة، وهي إلى العقل بالفعل وهو إلى فوقه، فهو المدبّر في هذه المملكة الإنسانية يفعل كيف يشاء، فهو الحاكم القادر الذي يسري حكمه وقدرته إلى كلّ منها، بل نزل من علوّ ذاته وسماء درجته إلى هذه الدرجات، فهو بعينه السميع البصير المفكّر المتدبّر الناطق العاقل مع أحدية ذاته وكثرة هذه القوى، إذ هي مع كثرتها مطموسة في أحديته؛ فهو المالك المدبّر. والكلّ مشاهدة عند العاقل الخبير على وحدانيته مدبّرها العليم وأميرها الكبير؛ فانظر بعين الاعتبار. (جمك، ١٨٩، ٤)

قوى حيوانية

- (القوى) الحيوانية تخدم الإنسانية، وتستخدم الحيوانية النباتية، ولها ثلاث قوى كما الغاذية، والمنمّية، والمولّدة. والحيوانية أيضًا لها قوّتان قوّة محرّكة، وقوّة مدركة، والمحرّكة إمّا باعثة أو فاعلة، والمحرّكة الباعثة هي التي تسمّى بالشوقية، ولها شعبتان أحدهما شهوانية، والأخرى غضبية تخدمها المحرّكة الفاعلة، وهي تستخدم الأوتار والرباطات المتّصلة بالأعضاء المستخدمة للأعضاء؛ ففي خدمة الشهوة يجذب الأوتار إلى جانب المبدأ وهو القلب، وفي خدمة الغضب ترخيها ويمددها إلى خلاف تلك الجهة للدفع. وأمّا المدركة الحيوانية فتنقسم بقسمين: قسم يدرك من خارج، وقسم يدرك من داخل، والمدرك الداخلي ألطف وأشرف من المدركات الخارجية، وهي بمنزلة القشور والنخالات له، والمدرك من داخل أيضًا ينقسم إلى مدرك الصور، وإلى مدرك المعاني، فمنها الحسّ المشترك، ثم الخيال والمصوّرة، ثم المتصرّفة في الطرفين المسمّى بالمتخيّلة بالقياس إلى الحيوانية، والمتفكّرة بالقياس إلى الإنسانية، ثم الوهمية ثم الحافظة، ثم الذاكرة والمسترجعة. (سفع(٤/ ١)، ١٣٠، ٥)

قوى فعلية

- إنّ القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتّفاق. أمّا التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس مَلَكة يصدر عنها الفعل بسهولة، وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد. (سفع(١/ ٣)، ١٧، ٦)

قوى نباتية

- إنّ القوى النباتية: إمّا أن تكون مخدومة، وإمّا أن تكون خادمة، وأمّا التي لها درجة الاستخدام، فإمّا أن يكون فعلها وتصرّفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع. أمّا الأول فهو إمّا لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته. أمّا القوّة التي تفعل لأجل بقاء الشخص فهي الغاذية، وحدّها أنها قوّة تحيل الغذاء إلى مشابهة جوهر المتغذّي لتورده بدل ما يتحلّل. وأمّا

التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية، وهي التي تزيد في أقطار الجسم المتغذّي على التناسب الطبيعي ليبلغ إلى تمام النشو، وإنّما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عمّا يتحلّل، فالغاذية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء، ولكن ليس كل زيادة في الأقطار نموًّا فإنّا السمن بعد سنّ الوقوف ليس نموًّا، والهزال في سنّ النموّ ليس ذبولًا. بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشوء كما في سنّ الشباب، ومقابله الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سنّ الشيخوخة. (سفع(٤/١)، ٧٨، ٥)

قوى وطبائع

- ذهب الحكماء المشاؤون إلى أنّ لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعًا مختلفة، ولهذا سمّيت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل، وما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسمانية، وهي أيضًا عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية فتُسمّى قوى وطبائع، وتُسمّى أيضًا كمالات لصيرورة الجنس بها أنواعًا مركّبة. (سفع(٢/ ٢)، ١٥٧، ١٠)

قياس

مؤلّف من القضايا يلزمه من حيث الصورة قول آخر. فصحّة القياس لا يستلزم صحّة مواده من القضايا، بل تسليمها. وبقيد 'اللزوم' يخرج الاستقراء والتمثيل. وقياس المساواة من الأقيسة المركّبة، فلا حاجة إلى قيد يخرجه، إذ الوحدة معتبَرة في صدق المعرّف. (تنم، ٣٢، ٤)

- القياس: إما أن يفيد التخييل أو التصديق. فالأول هو الشعر. والثاني إن أفاد يقينًا، فهو البرهان؛ وإن أوقع ظنًّا، فهو الخطابة؛ وإلّا فإن اشتمل على عموم الاعتراف أو التسليم، فهو الجدل، وإلّا، فالسفسطة. فالصناعات خمس. (تنم، ٤٦، ٤)

قياس اقتراني حملي

- إن لم يشتمل (القياس) على أحد طرفي المطلوب صورة، فاقتراني: حملي إن كان مركّبًا من حمليتين، وشرطي إن كان غيره. وإن اشتمل عليه مادة وصورة، فشرطي استثنائي. (تنم، ٣٢، ١١)

قياس الخلف

- الخلف قياس يبيّن حقيقة المطلوب بإبطال نقيضه، ويتركّب من قياسين: استثنائي واقتراني. وقد يردّ الخلف إلى المستقيم بأخذ نقيض النتيجة المحالة واقترانها بالصادقة على ما يتّفق من الأشكال، فينتج المطلوب مستقيمًا. (تنم، ٤٣، ٢)

قياس الدور

إحدى مقدّمتيها لينتج الأخرى، فيكون النتيجة نتجت ناتجها؛ ويستعمل جدلًا لمنع القياس. وإنّما يمكن في موضع يتعاكس الحدود، ليتحفّظ الكمية. (تنم، ٤٣، ٩)

قياس شرطي

- إن لم يشتمل (القياس) على أحد طرفي المطلوب صورة، فاقتراني: حملي إن كان مركّبًا من حمليتين، وشرطي إن كان غيره. وإن اشتمل عليه مادة وصورة، فشرطي استثنائي. (تنم، ٣٣، ١)

قياس شرطي استثنائي

- إن لم يشتمل (القياس) على أحد طرفي المطلوب صورة، فاقتراني: حملي إن كان مركّبًا من حمليتين، وشرطي إن كان غيره. وإن اشتمل عليه مادة وصورة، فشرطي استثنائي. (تنم، ٣٣، ٢)

قياس الفراسة

- قياس الفراسة؛ وهو ما يكون الأوسط فيه هيئة بدنية موجودة في نوع من الحيوان، يستدلّ بها على خُلقٍ، للزومهما لمزاج واحد، فيستدلّ بوجود أحد المعلولين على الآخرح كعرض الأعالي الموجود في الإنسان والأسد، يستدلّ به على وجود خُلق الأسد للإنسان، وهو الشجاعة. (تنم، ٤٤، ١٠)

قياس مركّب

- لا قياس من أقلّ من مقدّمتين. فإنّ المقدّمة إن اشتملت على كلّية النتيجة، فهي شرطية يستثنى بقضية أخرى؛ وإن اشتملت على أحد جزأيها، فلا بدّ من قضية أخرى يشتمل على جزئها الآخر. ولا قياس من أكثر من مقدّمتين؛ إذ المطلوب له طرفان فقط، ولا بدّ لكل منهما من مناسب لا غير. بل توجد مقدّمات كثيرة لقياسات متعدّدة سائقة إلى قياس واحد لمطلوب واحد؛ فيسمّى "قياسًا مركّبًا" قد يطوى النتائج فيه. (تنم، ٤٢، ٩)

قياس ناتج لقضية بالذات

- القياس الناتج لقضية بالذات ينتج بالعرض بطلان نقيضها وصحّة عكسها. (تنم، ٤٣، ١٣)

قياس وتبكيت

- كلّ قياس ينتج ما يناقض وضعًا فهو تبكيت: فإن كان حقًّا أو مشهورًا، كان برهانيًّا أو جدليًّا؛ وإلّا فسفسطيّ يشبه البرهان، أو مشاغبيّ يشبه الجدل - كما علمت. ولا بدّ فيهما من ترويج يقتضيه تشابه: إمّا في الصورة بأن يشبه ضربًا منتجًا وليس إيّاه، أو في المادّة بأن يشبه الحقّ أو المشهور ولا يكون شيئًا منهما. (تنم، ٥٣، ٤)

قيام الأشياء به تعالى

- إنّ معنى "قيام الأشياء به تعالى" عبارة عن قيوميّته لها، فافهم وتثبّت وتفطّن بمفاد ما روي عن كعب الأحبار في تفسير لفظة "الله" حيث قال "إنّه عبارة عن وجوده

ولوازمه" ولوازمه أسمائه الحسنى ومظاهرها، أعني الماهيّات وأعيان الممكنات التي وقعت على هياكلها رشحات وجود الحقّ ولمعات نوره وظلاله، المعبّر عنهما بالسموات والأرض. وقريب من هذا المعنى ما رأيت في مرموزات أهل الله أن أصل السماء والأرض وحقيقتهما عبارة عن نور محمد صلى الله عليه وآله ونار إبليس لعنة الله -. (تفسق(٥)، ٣٥٩، ١٤)

قيام الساعة

- نسبة قيام الساعة إلى أزمنة الدنيا ليست نسبة طرف الزمان إلى الزمان، ولا كنسبة شطر لاحق إلى سابقه - كالجمعة مثلًا إلى الخميس وما قبلها - فإنّ الدار الآخرة ليست منسلكة مع هذه الدار في سلك واحد وكذا ليست حيّز الآخرة إلى أحياز الدنيا كنسبة فوق هذا العالم إلى ما هو دونه، لأنّ كلًّا منهما عالم آخر، والآخرة عالم تام برأسه لا يعوزه شيء من أشياء هذا العالم، ولا يتّصل بغيره، ولا هو واقع في جهة من جهات هذا العالم بحسب الزمان والمكان بل نسبة متاها إلى متى هذه الدنيا أشبه بنسبة محيط الدائرة إلى مركزها من نسبة بعض الخط إلى بعض آخر أو حدّ منه إلى غيره، وكذلك الحال في قياس أينها إلى أيون هذا العالم. لأنّ القيامة لو كانت واقعة في آخر شطر من أجزاء هذا الزمان الدنياوي أو في أبعد شطر من أبعاض هذا المكان الحسّي - كما زعمه أهل الظنّ والتخمين - لكان بعيدًا غاية البعد من النفوس الإنسانية وهو باطل، لأنّ الله تعالى وصفها بالقُرْب منّا بحسب الزمان والمكان جميعًا. (تفسق(٤)، ١٥٠، ٢٢)

قيامة

- قال صاحب الكشف: القيامة قيامتان، الصغرى وهي معلومة، من مات فقد قامت قيامته، والكبرى ووقتها مبهمة ولها ميعاد عند الله، ومن وَقَّتها فهو كاذب لقوله صلى الله عليه وآله: "كذب الوقّاتون"، وكل ما في القيامة الكبرى فله نظير في الصغرى، لما علمت أن الإنسان عالم صغير وأحواله أنموذج من أحوال الإنسان الكبير، ومفتاح معرفة هذه الحقائق معرفة النفس الإنسانية، وقس الآخرة بالأولى، والموت بالولادة، والولادة الكبرى بالولادة الصغرى، والدنيا بآلام والقبر بالرحم، والبدن بالمشيمة. (سري، ١٧٤، ٦)
- من قبيل قولك: "كانت الكائنة" و"حدثت الحادثة". والمراد القيامة وساعتها. والناظرون في علم الكتاب بعين الاحتجاب يظنّون أنّ زمان الآخرة وساعتها من جنس أزمنة الدنيا وساعتها، حتى أنّهم يتوهّمون أنّ يوم القيامة يوم مخصوص متّصل أوّله بآخر أيام الدنيا؛ فيشكّل عليهم وقوع الإخبار عن وقوعه ووقوع حالاته بالفعل. (تفسق(٧)، ١٣، ٥)
- قال صاحب الكشف: القيامة قيامتان، قيامة صغرى وهي معلومة من مات فقد

قامت قيامته، والكبرى ووقته مبهمة ولها ميعاد عند الله، ومن وقّتها فهو كاذب لقوله صلى الله عليه وآله وسلم "كذب الوقّاتون" وكل ما في القيامة الكبرى، فله نظير في الصغرى لما علمت أن الإنسان عالم صغير وأحواله أنموذج من أحوال الإنسان الكبير. ومفتاح معرفة هذه الحقائق معرفة الإنسانية. (مظه، ١٤٩، ١٥)

- القيامة قيامتان: الصغرى وهي معلومة، من مات فقد قامت قيامته، والكبرى ولها ميعاد عند الله، وكلما في القيامة الكبرى له نظير في الصغرى، ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها، والموت كالولادة. (مفغ، ٦٣١، ٢٥)

قيامة كبرى

- من أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى وظهور الحقّ بالوحدة الحقيقية وعود الروح الأعظم ومظاهره إليه وفناء الكل حتى الأفلاك والأملاك والأرواح والنفوس كما قال تعالى: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الزمر: ٦٨) وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى فليتأمّل في الأصول التي سبق ذكرها من توجُّه كل سافل إلى عال ورجوع كل شيء إلى أصله، ومن إثبات الحركات الطبيعية وغاياتها والنفسانية وغاياتها واتّصال النفوس الفلكية بنهاياتها العقلية. (شهر، ٢٩٨، ٨)

- معنى القيامة الكبرى ظهور الحق بالوحدة التامّة وطي السماوات وقبض الأرض واندراس الأزمنة والأمكنة واضمحلال المواد والأشخاص ورجوع الخلائق كلهم إلى الله وعود الروح الأعظم وفناء الكل عنده حتى الأفلاك والأملاك والنفوس والأرواح. (مظه، ١٥٠، ٤)

قيامة كبرى وقيامة صغرى

- إنّ نسبة القيامة الكبرى وهي فناء جميع الخلائق وقيامها عند الله، إلى القيامة الصغرى وهو موت كل أحد كنسبة الولادة الكبرى أعني خروج الأرواح عن بطن الدنيا إلى الولادة الصغرى وهي خروج الجنين عن بطن أمه. فكما أن لكل نفس أجل مُسمّى ولادة وموتًا، كذلك لكل أمة وطائفة بل لجميع الخلائق ميعاد وأجل معلوم عند الله. (سري، ٩٦، ٧)

- في القيامتين الصغرى والكبرى: أمّا الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته، وأمّا الكبرى فمبهمة وقتها، ولها ميعاد عند الله ومن وقّتها على التعيين فهو كاذب لقوله صلى الله عليه وآله وسلم كذب الوقّاتون، وكل ما في القيامة الكبرى فله نظير في القيامة الصغرى، ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها، والموت كالولادة فقس الآخرة بالأولى، والولادة الكبرى بالولادة الصغرى. (سفع(٤/ ٢)، ٢٧٧، ١٦)

قيامتان

- في القيامتين الصغرى والكبرى: أمّا الأولى فمعلومة لقوله من مات فقد قامت

قيامته، وأمّا الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطّلع عليها إلّا هو والراسخون في العلم، وكل ما في القيامة الكبرى له نظير في الصغرى، ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس وقواها ومنازلها ومعارجها، والموت كالولادة، والقيامتين الصغرى والكبرى كالولادتين، الصغرى وهي الخروج من بطن الأم ومضيق الرّحم إلى فضاء الدنيا، والكبرى وهي الخروج من بطن الدنيا ومضيق البدن إلى فضاء الآخرة. (كتع، ٦٨، ١١)

قيامه بشيء آخر

- اعلم أنّ كل ما هو صفة لشيء فيفتقر إلى ما يقوم به. وكل ما هو قيامه بشيء آخر فوجوب وجوده متعلّق به. وكل ما تعلّق وجوب وجوده بشيء آخر فليس هو واجب الوجود في ذاته، فهو ممكن في نفسه. فالصفات كلها سواء كانت للواجب لذاته أو للممكن، ممكنة في أنفسها. (مبع، ٦٦، ١٩)

قيّوم

- أمّا بيان الثالث (في قوله لا إله إلّا هو) فلأن "القيّوم" لكونه صيغة مبالغة يدلّ على كمال الاستقلال في التقويم والإيجاد شدّة وعدّة، فلو كان في الوجود فاعل آخر - سواء كان تامًّا في الفاعلية أو ناقصًا مباينًا أو مشاركًا للأول - يلزم خلاف المفروض وهو كونه تعالى ضعيفًا في الفاعلية قاصرًا فيها. أمّا على تقدير كون الثاني تامًّا في الفاعلية والإيجاد، فلأنّه يلزم أن يكون بعض الممكنات خارجًا عن صنعه وإيجاده، فلم تكن قدرته شاملة له لامتناع توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد معيّن، فيكون عدد مقدوراته ناقصًا بمكن الزيادة عليه فلم تكن قيوميّته في الغاية بحسب العدد. وأمّا على تقدير كون الثاني مشاركًا له في الفاعلية - سواء كان جزءًا أو معيّنًا أو معدًّا، أو آلة، أو سببًا غائيًّا، أو مصلحة، أو انتظارًا لفرصة، أو غير ذلك - لم يكن بحسب ذاته قويًّا على ما يقوى عليه ذاته مع الشريك وهو أحد الأمور المذكورة أي أمر كان منها، فقيوميّته تدلّ على أنّ لا فاعل غيره، كما أنّ ذاته تدلّ على أنّ لا واجب سواه لقوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران: ١٨). (تفسق(٥)، ٥٧، ١١)

- إذا ثبت أنّ كل قيّوم بسيط الحقيقة ثبت أنّ "القيّوم" لا يكون إلّا واحدًا - وإلّا فلو فرض وجودان قيّومان لكانا مشتركين في حقيقة الوجود القائم بذاته، والاشتراك يوجب كون المشترك فيه أمرًا كليًّا وكون كل من المشتركين ذا مهيّة كلّية، فلم يكن وجودًا بحتًا قيّومًا. وهو خرق الفرض لأنّ كلًّا منهما بذاته قيّوم لا بسبب عارض أو خارج. وأيضًا يلزم كون كل منهما مركّبًا ممّا به الاشتراك، وما به الامتياز إذ، الاشتراك بشيء لا ينفكّ عن الامتياز بشيء آخر لما مرّ من أنّ الوحدة الاتّحادية إنّما معروضها الكثرة. (تفسق(٥)، ٨٩، ٤)

- إنّ كونه (الله) قيّومًا يوجب كونه حكيمًا

جوّادًا غنيًّا، لأنّ حكمته إيجاد الموجودات على أحكم وجه وأتقنه بحيث يترتّب عليها المنافع ويندفع عنها المضارّ، ولو لم يكن حكيمًا لكان في إيجاده للأشياء نوع خلل أو قصور أو نقصان فلم يكن قيّومًا بذاته إذ يتصوّر قيّوم آخر غيره لم يكن فعله ذا خلل وآفة - هذا خلف فثبت أنّه حكيم في أفعاله على الوجه المذكور، وهو إنّما ينتظم بإبداعه في كل شيء عشقًا جبليًّا لما هو كامل منها لكماله - لينحفظ به كماله - وشوقًا غريزيًّا لما هو ناقص منها إلى كماله ليتحرّك نحو كماله الممكن في حقّه ويجبر بها نقصه، ولهذا قيل: "لولا عشق العالي لانطمس السافل". (تفسق(٥)، ٩٤، ١٨)

قيومية وخالقية

- إنّ كون الواجب لذاته مبدأ وخالقًا لشيء إنّما يكون بنفس ذاته المقدّسة، حتى أن مبدئيته وخالقيته بما هو حقيقته وذاته، لا كصانعية غيره من المبادئ التي ليست مبدئيّتها لشيء بما به ذاتها وحقيقتها، كالإنسان في كونه كاتبًا، حيث لا يكفي في ذلك حقيقته التي هو بها هو، بل مفتقر معه إلى صنعة الكتابة وغيره من الأسباب، كالآلة والقابل ورفع المانع ووجود الداعي، كل ذلك خارج عن الإنسان بما هو إنسان، وكذا الشمس في إضائته وجه الأرض يفتقر إلى وجود الأرض ووجود المحاذاة بينها وبين الأرض، فليست هي بما هي شمس مضيئة لوجه الأرض، بخلاف الواجب القيّوم، فإنّ قيوميّته وخالقيّته للسموات والأرض وما بينهما بنفس ذاته الذي هو داع ومريد وقادر. (تفسق(٦)، ٢٨، ١٤)

ك

لما فوقه وكن من الناصحين المصلحين ولا تكن من المتخاصمين. (كتع، ٢٠، ١٣)

كاتب ومصوّر

كائنات

- إنّ الوجود حقيقة عينيّة بسيطة، لا أنّه كلّي طبيعي يعرض لها في الذهن أحد الكلّيات الخمسة المنطقية إلّا من جهة الماهيّة المتّحدة بها، إذ أُخذت من حيث هي هي. فإذن نقول: تخصيص كل فرد من الوجود أمّا بنفس حقيقته، كالوجود التام الواجبي - جلّ مجده، - وأمّا بمرتبة من التقدّم والتأخّر والكمال والنقص، كالمُبْدَعات، أو بأُمور لاحقة، كأفراد الكائنات. (كمش، ٣٣، ١٢)

كاتب

- المتكلّم من قام به الكلام، والكاتب من أوجد الكلام أي الكتاب، ولكل منهما مراتب، فكل كتاب كلام من وجه وكل كلام أيضًا كتاب من وجه آخر، إذ كل متكلّم كاتب بوجه وكل كاتب متكلّم أيضًا بوجه، مثال ذلك في الشاهد: الإنسان إذا تكلّم بكلام في المعهود وقد صدرت عن نفسه في ألواح صدره ومنازل أصواته ومخارج حروفه وأشكال حرفية وهيئات كلامية فنفسه ممّن أوجد الكلام، فيكون كاتبًا بقلم قدرته في لوح نفسه بفتح الفاء، ثم في منازل أصواته وشخصه ممّن قام به الكلام، فيكون متكلّمًا فاجعل ذلك مقياسًا

- لأحد أن يقول إنّ الكلام والكتاب أمر واحد بالذات متغاير بالاعتبار، وهذا إنّما ينكشف عليك بمثال في المشاهد وهو الإنسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المِثْل لا عن المثال، فالإنسان إذا تكلّم بكلام أو كتب كتابًا فإنّه يصدق على كلامه أنّه كتاب، وعلى كتابه أنه كلام... إذا تقرّر هذا فنقول: صورة هذه الألفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة إلى الفاعل والمصدر ونسبة إلى القابل والمظهر، فالأُولى بالوجوب، والثانية بالإمكان، فهي بأحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الآخر كتابة، فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن إذا نسبت وأضيفت إليه فتلك النسبة إمّا على سبيل نسبة الصورة إلى القابل فيكون كتابة لأنّ نسبتها إليه بالإمكان وحينئذٍ يحتاج إلى فاعل مباين ومصوّر أو ناقش مغاير إذ القابل شأنه القوّة والاستعداد والتصحّح لا الفعل والإيجاد والإيجاب، والشيء لا يمكن وجوده بمجرّد الإمكان والقوّة والقبول، فلا بدّ له من مُخرج إيّاه من القوّة إلى الفعل، والفاعل المباين لصور الألفاظ والكلمات يُسمّى كاتبًا ومصوّرًا، لا ناطقًا ومتكلّمًا، وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا، فبهذا الاعتبار

يكون المنشئ لهذه الحروف والألفاظ كاتبًا، والنفس الهوائي بيده لوحًا بسيطًا، وهذه الحروف والألفاظ أرقامًا كتابية وصورًا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصوِّر. وأمّا إذا أضيفت إليه إضافة الفعل إلى الفاعل والوجود إلى الموجد وكانت النسبة إليه بالوجوب لا بالإمكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلامًا والموصوف به متكلّمًا وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببية تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصًا متكلّمًا لصدق حدّه عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوّر المعاني وترتيب الحروف والمباني من غير حاجة إلى فاعل ناقش مباين الذات عنه. (سفع(٣/ ٢)، ١١، ١١)

الكتاب

- اعلم أنّ النازل على أكثر الأنبياء، عليهم السلام، من الله هو الكتاب دون كلام الله. وهذا القرآن الذي أنزل على محمد، صلى الله عليه وآله، كلام الله وكتابه جميعًا باعتبارين، وأما سائر الكتب السماوية المنزلة على سائر المرسلين، سلام الله عليهم أجمعين، فإنها ليست بكلام الله، بل كتب يدرسونها، ويكتبون بأيديهم. فهذا المنزل بما هو كلام الله نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين. (سري، ١٦، ٢٣)

- إنّ الكلام غير الكتاب وإنّ الحكمة والنور والقرآن والكلام الإلهي يجري مجرى الألفاظ المترادفة في لسان هذا الكتاب، وأنّها جميعًا عبارة عن مرتبة العقل البسيط الذي فيه حقائق الأشياء مجملة، وإنّ الكتاب عبارة عن مقام نفسي فيه صور العلوم التفصيلية ونسبة الأول إلى الثاني كنسبة الكيميا إلى الدنانير وكنسبة البذر إلى الشجرة، بل كنسبة المبدأ الفعّال إلى مجعولاته. (سري، ٢٠، ٢٠)

- الكلام قرآن وهو العقل البسيط والعلم الإجمالي، وفرقان وهو المعقولات التفصيلية، وهما جميعًا غير الكتاب، لأنهما من عالم الأمر وعالم القضاء، ومظهرهما وحاملهما القلم واللوح المحفوظ، والكتاب من عالم الخلق والتقدير ومحلّه عالم القَدَر الذهني والقَدَر العيني، والأوّلان غير قابلين للنسخ والتبديل، لأنّهما فوق الزمان والمكان بخلاف الكتاب لأنّه موجود زماني، ومحلّه لوح قَدَري نفساني وهو لوح المحو والإثبات، أو مواد خارجي، وكلاهما متغيّران، والكتاب يدركه كل واحد، والقرآن لا يمسّه إلّا المطهرون من أدناس البشرية. وربما يقال: الكتاب للفرقان فإنّه بالنسبة إلى القرآن كتاب منزل، أو باعتبار أنّه منزل أيضًا في صورة مكتوبة في لوح القدر، بل الذي بين أظهرنا كلام منزل من عند رب العالمين، منزله - الأول القلم الرباني، والثاني اللوح المحفوظ، والثالث لوح القدر وسماء - الدنيا، والرابع لسان

جبرئيل تلقاه الرسول الأمين، صلى الله عليه وآله، في جميع المقامات. (سري، ٥٢، ٢٠)

- اعلم أنّ للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية، ولمّا كان الإنسان مفطورًا على صورة الرحمن فلنعمد إليه أولًا ونبيّن كيفيّة صدورهما منه وعودهما إليه ليكون هذا ذريعة إلى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدأ والغاية ومرقاة إليها. (سفع(٣/ ٢)، ١٤، ١٣)

- إنّ الكلام والقول من عالم الأمر: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) والكتاب من عالم الخَلق، وعالم الأمر كله علوم عقلية وحقائق معنوية بخلاف عالَم الخَلق، لأنّ العلوم والمعاني زائدة فيه على صحائف مداركها وألواح مشاعرها. (تفسق(٦)، ١٢٣، ١٥)

كتاب الله

- قال بعض المحقّقين: أنّ كلام الله غير كتابه، والفرق بينهما بأنّ أحدهما - وهو الكلام - بسيط والآخر - وهو الكتاب - مركّب وبأنّ أحدهما من عالم الأمر والآخر من عالم الخلق والأول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لأنّ عالم الأمر خال عن التضادّ والتكثّر والتغيّر لقوله (تعالى) ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ (النحل: ٧٧) وأمّا عالم الخلق فمشتمل على التكثّر والتغيّر ومُعرَّض للأضداد. (سفع(٣/ ٢)، ١٠، ٤)

- إنّ كلام الله نزل على قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسرّه، وكتاب الله نزلت صورة ألفاظها على ألواح وقراطيس. (تفسق(٦)، ١٢٣، ١٨)

- القرآن كان خلق النبي دون الكتاب، والفرق بينهما كالفرق بين عيسى وآدم ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩). فآدم كتاب الله المكتوبة بيدي قدرته وعيسى قوله الحاصل بأمره. (شهر، ٥٧، ١٩)

كتاب سماوي

- ذكر بعض أكابر العلماء أنّه فرق ما بين "الكلام الإلهي" و"الكتاب السماوي" فالكلام بسيط والكتاب مركّب من حامل ومحمول، والكلام أمري ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) والكتاب خلقي: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ۝ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ۝ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ (المطففين: ١٨ - ٢١) وعالم الأمر خال عن التضادّ، بل إنّه مقدّس عن التغيّر والتكثّر ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ (القمر: ٥٠) وأمّا عالم الخلق فمشتمل على التضادّ والتغيّر ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩). وكما أنّ الكلام يشتمل على الآيات: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾ (البقرة: ٢٥٢) فكذا الكتاب يشتمل عليها ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ (يوسف ١). والكلام إذا تشخّص وتنزّل من سماء التجرّد صار كتابًا، كما أنّ الأمر إذا تنزّل

والحكم إذا مضى صار فعلًا ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢). فعلم ممّا تمهّد وتقرّر أنّ وجود عالم الأمر "هو قول الله" وصحيفة عالم الخلق هي "كتاب الله" وآياتها أعيان الممكنات وماهيّات الكائنات ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٦). (تفسق(٤)، ٣٩٧، ١١)

كتاب مبين

- عالم العقول المقدّسة والنفوس الكلّية كلاهما كتابان إلهيان. وقد يقال للعقل الأول "أم الكتاب" لإحاطته بالأشياء إجمالًا. وللنفس الكلّية الفلكية "الكتاب المبين" لظهورها فيها تفصيلًا. والنفس المنطبعة في الجسم الكلّي "كتاب المحو والإثبات". (مبع، ١٢٧، ١٢)

كتاب المحو والإثبات

- إنّ كل كتابة تكون في الألواح السماوية والصحائف القَدَرية فهو أيضًا مكتوب الحقّ الأول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الأعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والإثبات، وهذه الصحائف السماوية والألواح القدرية (أعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس المدبّرات العلوية) كلها كتاب المحو والإثبات، ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها (أي طبائعها ونفوسها) أن تزول وتتبدّل، لأنّ مرتبتها لا تأبى ذلك - كما بيّنا في مباحث حدوث العالم - وتجدّد الطبائع والنفوس وسائر القوى المتعلّقة بالأجرام. والذي فيه يستحيل التغيُّر والتبدُّل إنّما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم أمره وقضائه السابق وعلمه الأزلي. (سفع(٣/١)، ٣٩٧، ٦)

- إنّ كل معنى من المعاني الموجودة في عالم الشهادة يكون ظلًّا دالًّا على ما في غيب عالم الأسماء، ثم في غيب عالم القضاء الإلهي - أعني القلم العقلي - ثم في عالم القدر النفساني - أعني لوح العلوم القضائية المسمّى بـ "أم الكتاب" - ثم في عالم الألواح السماوية ونفوسها الانطباعية الخيالية المسمّى بـ "كتاب المحو والإثبات" و"الدفّتين الزمردتين" لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩). (تفسق(٥)، ٣٩٦، ٧)

- عالم العقول المقدّسة والنفوس الكلّية كلاهما كتابان إلهيان. وقد يقال للعقل الأول "أم الكتاب" لإحاطته بالأشياء إجمالًا. وللنفس الكلّية الفلكية "الكتاب المبين" لظهورها فيها تفصيلًا. والنفس المنطبعة في الجسم الكلّي "كتاب المحو والإثبات". (مبع، ١٢٧، ١٣)

كتاب مكنون

- ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ (الواقعة: ٧٨) أي: مستور ما فيه من الخلْق، لكونه من عالم الغيب؛ والخلق من عالَم الشهادة، بل مصون عن أعين غير المقرّبين من الملائكة، لا يطّلع عليه من سواهم وسوى مَن وصل إلى مقامهم من الأنبياء

المصطفين، وذلك الكتاب هو اللوح المحفوظ عن المحو والتغيير والنسخ، لأنّه جوهر مجرّد عالٍ عن عالَم الأجرام التي يتطرّق إليها الكون والفساد، وعن عالَم الألواح القدرية التي يعتريها المحو والإثبات، وأرواحها التي يجري فيها النقل والتغيير والتبديل والنسخ، فهو بجوهره عالم عقلي محلّ للقضاء الإلهي، ولوح كلّي مكتوب فيها جميع ما قضي الله بقلم الحقّ الأعلى، كما في قوله صلى الله عليه وآله "إنّ الله كتب كتابًا قبل أن يخلق الخلْق: إنّ رحمتي سبقت غضبي". فهو مكتوب عنده فوق العرش بقلم القدرة الإلهية - وهو المسمّى بـ "أمّ الكتاب" لقوله: ﴿وَإِنَّهُ فِيٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤) لأنّ جميع العلوم الحقّة الموسومة باللدنية - التي لا يُعلم إلّا بتوفيق الله - ثابتة فيه، فائضة منه بإفاضة الله على قلب من يشاء من عباده. (تفسق(٧)، ١٠٤، ٧)

كتابة

- لأحد أن يقول إنّ الكلام والكتاب أمر واحد بالذات متغائر بالاعتبار، وهذا إنّما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الإنسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المِثْل لا عن المثال، فالإنسان إذا تكلّم بكلام أو كتب كتابًا فإنّه يصدق على كلامه أنّه كتاب، وعلى كتابه أنه كلام... إذا تقرّر هذا فنقول: صورة هذه الألفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة إلى الفاعل والمصدر ونسبة إلى القابل والمظهر، فالأولى بالوجوب، والثانية بالإمكان، فهي بأحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الآخر كتابة، فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن إذا نسبت وأضيفت إليه فتلك النسبة إمّا على سبيل نسبة الصورة إلى القابل فيكون كتابة لأنّ نسبتها إليه بالإمكان وحينئذٍ يحتاج إلى فاعل مباين ومصوّر أو ناقش مغائر إذ القابل شأنه القوّة والاستعداد والتصحّح لا الفعل والإيجاد والإيجاب، والشيء لا يمكن وجوده بمجرّد الإمكان والقوّة والقبول، فلا بدّ له من مُخرج إيّاه من القوّة إلى الفعل، والفاعل المباين لصور الألفاظ والكلمات يُسمّى كاتبًا ومصوّرًا، لا ناطقًا ومتكلّمًا، وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا، فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والألفاظ كاتبًا، والنفس الهوائي بيده لوحًا بسيطًا، وهذه الحروف والألفاظ أرقامًا كتابية وصورًا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصوّر. وأمّا إذا أضيفت إليه إضافة الفعل إلى الفاعل والوجود إلى الموجد وكانت النسبة إليه بالوجوب لا بالإمكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلامًا والموصوف به متكلّمًا وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببية تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصًا متكلّمًا لصدق حدّه عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوّر المعاني وترتيب

انحروف والمباني من غير حاجة إلى فاعل نافش مباثن الذات عنه. (سفع(٣/ ٢)، ١١، ٦)

كتابة المخلوق وكتابة الخالق

- في الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق: إعلم: أنّ هذا علم ذوقي شهودي لا يعرفه إلّا صاحب بصيرة، يعلم الفرق بين وجود صورة محسوسة يكون مبدأها من خارج الحسّ، وبين وجود صورة محسوسة يكون مبدأها من داخل الحسّ، مع أنّ كلًّا منهما محسوس بهذه الحواس عند ظهور السلطان الباطن، وقوّة بروزه إلى الظاهر، وهذا مما تواتر نقله، وتكاثر وقوعه، ومما اتّفق على روايته: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج يومًا وبيده كتابان مطويّان، قابض بكل يد على كتاب، فسئل اصحابه أتدرون ما هذان الكتابان؟ فأخبرهم بأنّ في الكتاب الذي بيده اليمنى، أسماء أهل الجنّة، وأسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم، من أول من خلقه الله إلى يوم القيامة، وفي الكتاب الذي بيده اليسرى أسماء أهل النار، وأسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من أول يوم، خلقه الله إلى يوم القيامة، ولو أخذ المخلوق يكتب هذه الأسماء على ما هي عليه في هذين الكتابين، لما قام بذلك كل ورق في العالم، فمن ههنا يعرف كتابة الله من كتابة المخلوق. (مفغ، ٣٧، ٣)

كثرة

- اعلم أنّ الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه إنّه موجود يقال عليه إنّه واحد، ويوافقه أيضًا في القوّة والضعف، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتمّ بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال، ولذلك ربما ظنّ إنّ المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم، فبالحري أن نتكلّم في الوحدة وأحوالها المختصّة مثل الهو هوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه، ونتكلّم في مقابلتها من الكثرة وأحكامها من الغيرية، والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة أكثر لتشابه الوحدة وتفنّن الكثرة وتشعّبها. فنقول: إنّ للوحدة كما أشرناه أُسوة بالوجود في أكثر الأحكام. (سفع(١/ ٢)، ٨٢، ١٠)

- إنّ الكثرة أعرف عند الخيال، والوحدة عند العقل، فكل منهما وإن كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بُدئًا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال أولًا لأنّ ما يرتسم في الخيال محسوس، والمحسوس كثير. والوحدة أمر عقلي لأنّ المعقولات أمور عامة أول ما يتصرّف العقل فيها بالتقسيم يتصوّر كلًّا منها واحدًا ثم يقسمه إلى كذا وكذا، وإلى ما لا يكون كذا، فلنا أن نُعرّف الكثرة بالوحدة تعريفًا عقليًّا بأن نأخذ الوحدة أوّليّة التصوّر بذاتها، وأن نُعرّف الوحدة بالكثرة تعريفًا تنبيهيًّا ودلالة على أنّ المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول

عندنا عقلًا أوليًا وإشعارًا عليه بسلب هذا منه، ففي الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي، وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي، فلا يلزم دور على هذه الطريقة. (سفع(١/ ٢)، ٨٣، ٦)

- إنّ موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلًا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد إلّا بمجرّد اعتبار العقل كما هو التحقيق، لأنّ كل موجود خارجي لا بدّ له من وحدة خارجيّة، كيف ولو كان الحجر الموضوع بجنب الإنسان موجودًا في الخارج لا ينضبط شيء من التقاسيم؟ ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم في العشر إذ المركّب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة أخرى، وكذا المركّب من الكيف والأين ليس شيئًا منهما فيكون مقولة أخرى، وهكذا يرتقي عدد المقولات في التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية إلى العشارية إلى مبلغ كثير. وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسّم كلّي من الأجناس والأنواع. فقد علم أنّ الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلّا بالاعتبار، كما أنّ للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها شيئًا واحدًا. (سفع(١/ ٢)، ٩١، ١٨)

- لا نعني بالحقيقة إلّا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلّا ما يوجب تعدّد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئًا في الخارج ولا موجودًا فيه؟ . (سفع(١/ ٢)، ٣١٩، ٩)

- إنّ الموجود الحقيقي واحد، وإنّ الكثرة فيه في حق من يُفرّق نظره، والمُوحّد لا يفرّق نظره رؤية السماء والأرض وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد، وأسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب. (سفع(١/ ٢)، ٣٢٣، ١٧)

- إنّ الشيء قد يكون كثيرًا بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحدًا، كما إنّ الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه وجسده وسائر أعضائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد إذ نقول إنّه إنسان واحد، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد، وكم من شخص يشاهد إنسانًا ولا يخطر بباله كثرة أجزائه وأعضائه وتفصيل روحه وجسده، والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرّق وكأنّه في عين الجمع، والملتفت إلى الكثرة في تفرقة، وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد، وباعتبار آخر سواه كثير، بعضه أشدّ كثرة من بعض. (سفع(١/ ٢)، ٣٢٤، ٤)

كثرة في وحدة

- أُنظر أيّها السالك طريق الحقّ ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعًا وفرادى، فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحقّ وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة

محتجبة والكثرة في الوحدة مُستهلكة فقد جمعت بين الكمالين، وفُزت بمقام الحُسنَيَين، والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الأسماء الحسنى. (سفع(١/ ٢)، ٣٦٧، ١٨)

كراهة

- في الإرادة: وهي في الحيوان من الكيفيّات النفسانية ويشبه أن يكون معناها واضحًا عند الفعل غير ملتبس بغيرها إلّا أنّه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة، كما أنّ مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة، ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يُضرّه، وفسّرها المتكلّمون بأنها صفة مخصّصة لأحد طرفي المقدور، وقيل هي في الحيوان شوق متأكّد إلى حصول المراد، وقيل إنّها مغايرة للشوق المتأكّد، فإنّ الإرادة هي الإجماع وتصميم العزم، إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا، والفرق بينهما بأنّ الإرادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي. (سفع(٢/ ١)، ١١٣، ١٧)

- أن يكون له (الحيوان) ميل إلى ما يوافقه يسمّى شهوة، ونفرة عمّا يخالفه يسمّى كراهة، ليطلب بالشهوة الملائم، ويهرب بالكراهة المنافي. ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحرّكة وإن كفّت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان؛ لكن لا يكفي في كمال وجود الإنسان الذي هو أشرف أنواع الحيوانات. (سفع(٤/ ١)، ١٥٨، ٢٠)

كراهة الفناء والعدم

- إنّ الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبّة الوجود والبقاء وجعل في جبلّتها كراهة الفناء والعدم، وهذا حقّ لما علمت أنّ طبيعة الوجود خير محض ونور صرف، وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور، والطبيعة لم تفعل شيئًا باطلًا، وكلّما ارتكز فيها لا بدّ أن يكون له غاية يترتّب عليه وينتهي إليها؛ فعلم من هذا أنّ محبّة النفوس للبقاء وكراهتها للموت ليست إلّا لحكمة وغاية هي كونها على أتمّ الحالات وأكمل الوجودات، فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبّة الدوام دليل على أنّ لها وجودًا أخرويًّا باقيًا أبد الدهر، وذلك لأنّ بقائها في هذه النشأة الطبيعية أمر مستحيل؛ فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل إليها لكان ما ارتكز في النفس وأودع في جبلّتها من محبّة البقاء السرمدي والحياة الأبدية باطلًا ضائعًا، ولا باطل في الطبيعة كما قالته الحكماء الإلهيون. (سفع(٤/ ٢)، ٢٤١، ٤)

كسب

- حكي في قصة رسولي عيسى عليه السلام - كما سنتقل - أنهما قالا - حين سأل عنهما ملك القرية: "من أرسلكما؟" - : "أرسلنا الله الذي خلق كل شيء" ومن ههنا علم أنّ أمثال هذه المناصب موهبة

وإن كان للكسب فيه مدخل ما على وجه الأعداد والتقدمة بتوفيق من الله وتيسيره. (نفسق(٤)، ٣٩، ٤)

كسبيّات

- اعلم أنّ المعقولات بحسب إمكان الطلب والكسب واستحالته ثلاثة أقسام: أحدها ما لا يمكن طلبه لحصوله وجلائه. وثانيها ما لا يمكن أيضًا لصعوبته وخفائه. وثالثها ما يمكن بتحصيله من وجه ويستحيل من وجه آخر. ووجه الحصر هو: أنّ الأمور إمّا إن كانت حاضرة بالفعل والوجوب أو بالقوّة والإمكان، والثاني هو الكسبيات. (مفغ، ٣٠٠، ١٢)

كشف شهودي

- اعلم أنّ الفرق بين الوحي والإلهام يكون بوجه آخر، وإن كان مرجعه ومرجع ما ذكر أولًا شيئًا واحدًا، وهو أنّ الإلهام قد يحصل من الحقّ تعالى من غير واسطة الملك بالوجه الخاص الذي له مع كل موجود، والوحي يحصل بواسطة، ولذلك لا يسمّى الأحاديث القدسية بالوحي والقرآن، وإن كانت هي أيضًا كلام الله، وسبب ذلك: أنّ النبي صلى الله عليه وآله لكمال جوهره النبوي اتّسعت نفسه، وانشرح قلبه، وقويت قواه ومشاعره كلها، فيشاهد صورة ما في جميع العوالم والنشآت، فيتمثّل له الملك الحامل في عالم التمثّل الباطني والحسّ الداخلي، كما يدركه أيضًا في العالم الروحاني المحض، فلا يتلقّى المعارف إلّا في مقام الأرواح المجرّدة عن عالم التمثّل، فالأول يسمّى وحيًا باعتبار قوة الوارد، وشدّة المكاشفة، وشهود الملك وسماع كلامه، والثاني يُسمّى إلهامًا وتحديثًا، فالوحي من الكشف الشهودي المتضمّن للكشف المعنوي، والإلهام من المعنوي فقط، وأيضًا الوحي من خواص النبوّة كما مرّ، لتعلّقه بالظاهر، والإلهام من خواص الولاية، وأيضًا هو مشروط بالتبليغ دون الإلهام. (مفغ، ١٤٧، ١٠)

كشف صوري

- اعلم أنّ الكشف كما أشير إليه قسمان: صوري ومعنوي، وأعني بالصوري ما يحصل له في عالم المثال من طريق الحواس الخمس، وسبب ذلك يحتاج شرحه إلى كلام طويل، يظهر منه أنّ للنفس في ذاتها سمعًا وبصرًا وشمًّا وذوقًا ولمسًا، فالمكاشفة الصورية قد تكون على طريق المشاهدة البصرية، كرؤية المكاشف صور الأرواح المتجسّدة والأنوار الروحانية، وأمّا أن يكون على طريق السماع، كسماع النبي صلى الله عليه وآله الوحي النازل عليه كلامًا منظومًا، أومثل صلصلة الجرس ودوي النحل، كما جاء في الحديث، فإنّه صلى الله عليه وآله كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه، أو على سبيل الاستنشاق، وهو التنسّم بالنفحات الإلهية، والتنشّق بالفتوحات الربوبية، كما أخبر عنه بقوله صلى الله عليه وآله: أنّ لله في أيام دهركم نفحات، إلّا فتعرضوا لها،

وقال أيضًا: إنّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن، أو على سبيل الملامسة وهي بالاتّصال بين النورين أو بين الجسدين المثاليين، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رأيت ربي تبارك وتعالى في أحسن صورة، فقال: فيمن يختصم الملأ الأعلى يا محمد، قلت: أنت أعلم أي ربي مرّتين، قال فوضع الله كفّه بين كتفي، فوجدت بردها بين ثديي، فعلمت ما في السموات، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥) أو على طريق الذوق، كمن يشاهد أنواعًا من الأطعمة، فإذا ذاق منها وأكل، اطلع على معان غيبية، قال النبي صلى الله عليه وآله: رأيت أنّي أشرب اللبن حتى خرج الري من أظفاري، فأولت ذلك بالعلم، وقد يجتمع بعض هذه المكاشفات مع بعض، وقد ينفرد، وكلها تجلّيات اسمائية، إذ الشهود البصري من تجلّيات الاسم البصير، والسماع من الاسم السميع، وكذلك البواقي، إذ لكل منها اسم يربّيه، وكلها من سوادن الاسم العليم. ثم أنواع الكشف الصوري إمّا أن يتعلّق بالحوادث الدنيوية أو لا، فإن كانت متعلّقة بها فيُسمّى رهبانية، وإن لم يكن متعلّقة بها فهي معتبرة، وأهل السلوك العلمي لعدم وقوف هممهم العالية في الأمور الدنياوية، لا يلتفتون إلى هذا القسم من الكشف، لصرفها في الأمور الأخروية وأحوالها، ويعدّون ذلك من قبيل الاستدراج أو المكر بالعبد، بل كثير منهم لا يلتفتون إلى الكشف الأخروي أيضًا، وهم الذين جعلوا غاية مقصدهم ومنتهى غرضهم الفناء في الله والمحو في جنابه. وهذه المكاشفات الصورية قد تكون مع اطّلاع على المعاني الغيبيّة، بل أكثرها يتضمّن المكاشفات المعنوية، فيكون أعلى مرتبة وأكثر يقينًا لجمعها بين الصورة والمعنى، ومنبع هذه المكاشفات هو القلب الإنساني، أي نفسه الناطقة المنوّرة بالعقل العملي، المستعمل لحواسّه الروحانية، وقد مرّ أنّ للنفس في ذاتها عينًا وسمعًا وغير ذلك كما أشار إليه بقوله: فإنّها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور، وفي الأحاديث المشهورة ما يؤيّد ذلك كثيرة، وتلك الحواس الروحانية هي أصل هذه الحواس الجسمانية، فإذا ارتفع الحجاب بينها وبين هذه الخارجية، يتّحد الأصل مع الفرع، فيشاهد بهذه الحواس ما يشاهد بها، والروح يشاهد جميع ذلك بذاته، لأنّ هذه الحقائق يتّحد في مرتبته عند كونه في مقام العقل، لأنّ العقل كل الموجودات كما بيّناه في العلوم النظرية، وأقمنا البرهان عليه على ما يناسب أهل النظر، وبراهين هذه المقدّمات كلّها يوجد في مقالاتنا ومسفوراتنا، قد ذكرناها هاهنا مجرّدة عن البراهين، جريًا على عادة القوم. (مفغ، ١٤٩، ٨)

كشف معنوي

- أمّا الكشف المعنوي، المجرّد من صور الحقائق، الحاصل من تجلّيات الاسم العليم الحكيم، وهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية، فله أيضًا مراتب، أو لها ظهور المعاني في القوة المفكّرة من غير استعمال المقدّمات وتركيب القياسات، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها، ويُسمّى بالحدْس، ثم في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة، ويسمّى بالنور القدسي، والحدس من لوامع أنواره، فهي أدنى مراتب الكشف، ثم في مرتبة القلب ويسمّى بالإلهام، إن كان الظاهر معنى من المعاني، لا حقيقة من الحقائق وروحًا من الأرواح، وإلّا فيكون مشاهدة قلبية، ثم في مقام الروح ويسمّى بالشهود الروحي، وهي بمثابة الشمس المنوّرة لسموات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد، فهو بذاته أخذ من الله العليم الحكيم المعاني الحقيقية من غير واسطة على قدر استعداده، أي قوّة قبوله الأصلي، ويفيض على ما تحته من القلب وقواه العالية والسافلة. (مفغ، ١٥١، ٨)

كشف وبرهان

- الأنبياء لغاية نقاء أذهانهم وفرط ذكاء عقولهم أخذوا هذا العلم (الحقائق والمعارف) عن الملائكة الفعّال وحيًا وإلهامًا بتأييد الله - عزّ وجلّ - وأمّا الجمهور من الناس فليس لهم طريق إلى هذه المعرفة إلّا إيمانًا وتسليمًا وتصديقًا بما جاء به المخبرون الصادقون عن الله تعالى. وأمّا الذين لا يرضون أن يأخذوا هذا العلم تسليمًا وتصديقًا، بل يريدون طريق الكشف والبرهان، والوصول إلى الحقائق واستيضاحها بالبصائر العقلية - التي نسبتها إلى المقليات الحقيقية المنوّرة بنور الحقّ نسبة البصر إلى الحسّيات المادية المستنيرة بنور الشمس - فهم يحتاجون إلى أن يكون لهم نفوس زكية وقلوب صافية وآذان واعية وأخلاق طاهرة، وأن يكونوا غير متعصّبين لمذهب دون مذهب في هذه الآراء التي لا تختلف باختلاف الأديان والملل. (تفسق(٧)، ٤٠٤، ١١)

كفر

- اعلم أنّ الكفر الذي هو منشأ العذاب الأليم الشديد هو ضرب من الجهل أعني المركّب مع الاعتقاد المشفوع بالاستكبار والعناد، لا مجرّد الجهل البسيط بالمعارف ولذلك وصف الله تعالى أولئك الكافرين بمحبة الدنيا والصدّ عن سبيل الله وطريق الحقّ والضلال والاعوجاج عن سبيله. (سري، ٦، ٣)

- الكفر أيضًا كفران، كفر عن جحود وعناد وانحراف عن منهج السداد، وهو مضادّ الحق، لأنّه صفة وجوديّة وجهل مشفوع بالإصرار والاستنكار مركّب مع البغض واللجاج، وكفر عن قصور ونقص وعدم استعداد، وكلاهما منشأ الخلود في النار، إلّا أنّ المنافق أشدّ عذابًا وأسوأ حالًا من

الكافر الفطري لمكنة استعداده وقوة نفسه. (سري، ٢٩، ٢٠)

- الكُفر في اللغة: إخفاء حقّ النعمة. وهو منقول لغوي عن الكَفر بالفتح وهو الستر، ولهذا يقال للزارع: الكافر وكذا الليل. ولكمام الثمرة: كافور. وفي عرف الشريعة: إنكار ما عُلم بالضرورة من دين نبيّنا صلى الله عليه وآله وذلك إن كل ما نقل عنه صلى الله عليه وآله أنّه ذهب إليه وقال به، فإمّا أن يعرف صحّة ذلك النقل بالضرورة، أو بالاستدلال، أو بخبر الواحد. (تفسق(١)، ٣١١، ٢)

- أمّا تحقيق حقيقة الكفر عند العرفاء الذين يعرفون الأمور بالبصيرة الباطنية لا بالاستدلال الكلامي، فهو إنّه عبارة عن الاحتجاب عن نور الإيمان، لما علمت أنّ الإيمان الحقيقي نور فائض من الله على القلب، به ينكشف أحوال المبدأ وأسرار المعاد، ولهذا الإيمان قشر وهو إيمان المتكلّم. ولقشره قشر وهو إيمان العوام. فالكفر الذي يقابله، هو الستر والاحتجاب عن ذلك النور بالكلّية. (تفسق(١)، ٣١٢، ٩)

- اعلم أنّ الكفر هو الاحتجاب، والاحتجاب إمّا عن الحقّ فهو كما للمشركين، وإمّا عن الدين كما لأهل الكتاب. والمحجوب عن الحقّ محجوب عن الدين الذي هو طريق الوصول إليه بالضرورة. (تفسق(١)، ٣٨١، ٢٠)

- الكفر أيضًا ظلمة قابلة للاشتداد والتضعّف؛ هذا إن أريد به الاعتقاد المخالف للحقّ، كالاعتقاد بالشرك وبمعبودية الأصنام والأوثان، وإن أريد به مجرّد عدم الإيمان فهو كسائر الأعدام غير قابلة للكمال والنقص، وتقابله مع الإيمان يكون تقابل العدم والملكة. (تفسق(٢)، ١٧٧، ٩)

- اعلم أنّ الكفر كالإيمان على درجات متفاوتة: إذ بإزاء كل مرتبة من الإيمان مرتبة من الكفر، فمن مراتبه: كفر القالب، وكفر النفس، وكفر القلب، وقد أوردنا تحقيق هذه المراتب في تفسير بعض الآيات. (تفسق(٤)، ٢٤٧، ١٦)

- اعلم أنّ الكفر هو الاحتجاب والحجاب كما أشرنا إليه أمّا عن الحقّ كما للمشركين وأمّا عن الدين كما لأهل الكتاب، والمحجوب عن الحقّ محجوب عن الدين الذي هو طريق إليه ضرورة، وأمّا المحجوب عن الدين فقد لا يحجب عن الله، فهؤلاء المنافقون المخادعون لله وللمؤمنين ادّعوا رفع الحجابين، فكذبوا بسلب الإيمان عن ذواتهم، أي ليسوا بمؤمنين ما داموا كذلك. (تفسق(٥)، ٢٧٣، ١١)

- الكفر عبارة عن امتلاء القلب بمحبّة الباطل. (تفسق(٦)، ١٠٣، ١٣)

- اعلم: أنّ الكفر على درجات متفاوتة؛ وبإزاء كل مرتبة من الإيمان مرتبة من الكفر فمن مراتبه كفر القالب وكفر النفس وكفر القلب. فأول درجات الكفر كفر القالب؛ وهو ظاهر مكشوف لكل أحد فمن أنكر شيئًا من ضروريات الدين، أورد علامة من

علامات الشريعة، فقد استحقّ القتل والأسر في الدنيا والعذاب في الآخرة. وثانيها كفر النفس؛ فلأنّ النفس بالحقيقة هي الصنم الأكبر والطاغوت الأعظم ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ (الفرقان: ٤٣)، وفي الحديث: أبغض إله عبد في الأرض الهوى؛ وقلّ من العباد من اجتنب عن عبادة صنم الهوى وطاعة طاغوت النفس؛ فحرى أن يستعيذ الإنسان منها إلى الله ويدعو له أن يوفقه للاجتناب عنها؛ ولعلّ دعاء إبراهيم عليه السلام فيما حكى الله عنه في قوله: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ (إبراهيم: ٣٥)، هو للاجتناب عن هذه العبادة. فهذا كفر من كان بعد في عالم الأكوان ولم يتجاوز عنه إلى عالم الملكوت. وأمّا كفر القلب، فهو أنّ السالك إذا انجلى مرآة سرّه وكشف عن عين قلبه الغشاوة وارتفع عنه الكدورة وتقوى حدقته، فوقع فيها نور الحق وتجلّى لها جمال الأحديّة. فإذا غافصه تجلّيه فربّما لم يثبت فاعتقد لذاته أنّها عين الحقّ؛ وبادر لبقاء الأنانية فيه؛ وقال إنّه فيها، فأنا الحقّ أو سبحاني؛ أو فقد تدرع باللاهوت ناسوتي؛ إلّا أن يثبته الله تعالى بالقول ﴿ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ (إبراهيم: ٢٧). فيعرف أنّ الصورة الإلهية ليست في مرآة ذاته؛ بل تجلّت لها وما حلّت فيها؛ بل ظهرت منها ولها ولو حلّت، لما تصوّر أن يتجلّى صورة واحدة لمرائي متعدّدة في حالة واحدة؛ بل كانت إذا حلّت في مرآة ارتحلت عن الأخرى وهيهات. فإنّ الله تجلّى لجملة من العارفين دفعة؛ وإن كان في بعض المرائي أصحّ ظهورًا وأقوم كشفًا؛ وفي بعضها أخفى وأميل إلى الاعوجاج عن الاستقامة؛ وذلك لتفاوت المرائي في الصفاء والصقالة وصحّة الوجه واستواء البسيط. (مفغ، ١٧٤، ٩)

كفر أول

- الكفر الأول هو ظاهر معلوم لكل أحد، فمن أنكر شيئًا من ضروريات الدين أو ردّ علامة من علامات شريعة المسلمين فقد كفر بفتوى الفقهاء والعلماء. (تفسق(٤)، ٢٤٧، ١٩)

كفر ثاني

- أمّا الكفر الثاني الذي يتعلّق بالنفس: فلأن معبودها الهوى، وهو الصنم الأكبر المشار إليه في قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ (الجاثية: ٢٣) وفي الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله: "أبغض إله عبد في الأرض الهوى". (تفسق(٤)، ٢٤٨، ٢)

كفر حقيقي

- للباحث المتكلّم أن يمنع إنّ مجرّد الإيمان في أي وقت كان يوجب استحقاق الثواب الدائم، بل بشرط أن يكون مستمرًّا عليه إلى خاتمة العمر. وكذا له أن يمنع أنّ مجرّد الكفر يوجب ما ذكره، إلّا أن يكون استمراريًّا أو ارتداديًّا عن فطرة. واعلم أنّه يمكن تصحيح ما ذهبت إليه أصحاب الموافاة بوجه مناسب لمذهب الحكماء،

وهو أنّ الإيمان الحقيقي ليس مجرّد القول بالشهادتين، بل عبارة عن اعتقادات مخصوصة يقينيّة، وعلوم حقّة برهانية أو كشفية. وقد ثبت أنّ العلم الحاصل للنفس بالبرهان ليس يمكن الزوال عنها. فكلّ من تحلّت نفسه بالإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والرسل والشهداء فلا يمكن زوال إيمانه على التحقيق. وكذا الكفر الحقيقي عند التحقيق ليس عبارة عن عدم التنطّق بالإيمان أو عدم الاعتقاد فقط، أو خطور صورة باطلة بالبال مقابلة لأصل من الأصول. بل عبارة عن اعتقاد الشرك مع الرسوخ فيه والجحود لقول الحقّ وقول الرسول صلى الله عليه وآله وأئمّة الدين عليهم السلام. وإلّا فمجرّد الجهل البسيط بأصول الإيمان لا يوجب استحقاق العذاب الدائم، بل يوجبه الجهل المركّب المشفوع بهيئة نفسانية وملكة ظلمانية يتأكّد في النفس سدًّا بين يدي القلب، وغشاوة على البصيرة. فإذا تقرّر ما ذكرناه ظهر لقول أصحاب الموافاة وجه صحيح وصورة علمية يستحسنها ذوق أرباب التحقيق. (تفسق(٣)، ٧٤، ٦)

كفر الروح

- أمّا كفر الروح فهو شرك خفي أخفى من كل شرك؛ وهو منبع كل شرك وكفر ومبدأ كل شرّ وآفة، ألا وهو الإمكان الثابت لجميع لماهيّات الفاشي في كل الموجودات المعلولة؛ ولهذا قيل: كل ممكن زوج تركيبي. فالممكن الموجود إذا نظرت إلى ماهيّته من حيث هي هي، حكم العقل عليها بعدم الارتباط والنسبة إلى الواجب تعالى وبجواز طريان العدم والبطلان عليها من تلك الجهة؛ لأنّها غير مجعولة؛ وإذا نظرت إلى وجودها الفائض عليها من الحق، حكم عليها بالوجوب والحقّية، فكل ما سوى الأول تعالى باطلة بذواتها، حقّة بغيرها. فهذه الظلمة المستبطنة فاشية في جميع العالم؛ إلّا أنّها مضمحلّة في المبدعات بسطوع نور الحقّ وإشراق شمس الأحدية؛ بحيث لم يبق لها عين ولا أثر في نفس الأمر والواقع؛ بل في حيثية من حيثياته، والواقع أوسع من تلك الحيثية؛ والشيء الوجودي إذا تحقّق في مرتبة من الواقع، فقد تحقّق في الواقع؛ ولكن تحقّق العدم في المرتبة لا يستلزم تحقّقه في نفس الأمر، وهذا الإمكان المعبّر عنه بالكفر أمر عدمي، لأنّ معناه سلب ضرورة الوجود ومقابله. فرفع ضرورة الوجود عن المرتبة لا يوجب رفعه عن الواقع؛ فهذا الكفر وهذه الظلمة الثابتة للشيء في ظرف التحليل العقلي للموجود إلى الماهيّة والوجود غير ثابت في الواقع للملائكة المهيمين وعباد الله المقرّبين، ولا يحزنهم الفزع الأكبر لانجباره بالإشراق الدائم من نور الأول على ذواتهم؛ فافهم واغتنم. (مفغ، ١٧٥، ١٧)

كفر القلب

- أمّا كفر القلب وهو أنّ السالك إذا انجلت مرآة سرّه بحيث حوذي بها شطر الحقّ، وتنقّى عن عين قلبه الكدورات النفسانية، وارتفعت عنها الغشاوات الدنياوية، فوقع

فيها نور الحقّ ويتجلّى لها جمال الأحدية، فإذا غافصه تجلّيه فربّما نسي هويّته الإمكانية وخرج عن رتبة العبودية، ولم تثبت بالقول الثابت. فاعتقد لذاته "أنّها عين الحقّ" وبادر وقال: "إنّه فيها" "فأنا الحقّ" و"سبحاني ما أعظم شأني"، فقد تدرّع باللاهوت ناسوتي" إلّا أن يثبته الله بالقول الثابت في الدنيا والآخرة، فيعرف أنّ الصورة الإلهية ليست في مرآة ذاته، بل تجلّت فيها وما حلّت فيها، بل ظهرت منها، ولو حلّت لما تصوّر أن تتجلّى صورة واحدة لمرائي كثيرة في حالة واحدة، بل كانت بحيث إذا حلّت في مرآة واحدة ارتحلت عن الأخرى. وهيهات! فإنّ الله لا يتجلّى لجملة من العارفين دفعة واحدة، وإن كان في بعض المجالي أظهر وأصحّ وأقوم وأوضح، وفي بعضها أخفى وأكتم وأبهم وأميل إلى الاعوجاج عن الاستقامة، وذلك لتفاوت المرائي في الصقالة والصفاء وصحّة الاستدارة والاستواء، في رفع الحجب عن بسيط وجهها كلًّا أو بعضًا. (تفسق(٤)، ٢٤٩، ١٩)

كل

- إنّ الكل من حيث هو كل موجود في الخارج وأمّا الكلّي من حيث هو كلّي فلا وجود له إلّا في الذهن. (سفع(٢/ ١)، ٢١٣، ٧)
- إنّ الكل يعدّ بأجزائه والكلّي لا يعدّ بجزئيّاته. (سفع(٢/ ١)، ٢١٣، ٩)
- إنّ طبيعة الكل لا يصير هو الجزء وأمّا طبيعة الكلّي فإنّها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان فإنّه صار عين هذا الإنسان. (سفع(٢/ ١)، ٢١٣، ١١)
- إنّ الكل لا يكون كلًّا بكل جزء منه وحدة والكلّي كلّي بكل جزئي وحده لأنّه محمول عليه. (سفع(٢/ ١)، ٢١٣، ١٣)
- إنّ أجزاء الكلّ محصورة غير متناهية وجزئيات الكلّي غير متناهية. (سفع(٢/ ١)، ٢١٣، ١٥)

كلٌّ في وحدة

- مما يجب التنبيه عليه أنّه ليس معنى نفي الصفات عنه (تعالى) إنّها غير متحقّقة في حقّه (تعالى) ليلزم التعطيل كيف؟! وهو منعوت بجميع النعوت الإلهية والأسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي، وجلّ جناب الحقّ عن فقد وعدم لصفة كمالية، بل المراد أنّ أوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما أنّ ذاتيات المهيّة لنا موجودة بوجود واحد شخصي، لكن الواجب لا مهيّة له إذ لا جهة إمكانية فيه. فالعالم الربوبي عظيم جدًّا وهو الكل في وحدة. فتلك الصفات الإلهية كثيرة بالمعنى والمفهوم، واحدة بالهويّة والوجود، بل للحق (سبحانه) بحسب كل نوع من أنواع الممكنات صفة إلهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده. وله بحسب كل يوم شأن من ش ؤون ذاتية، وتجلّيات في مقامات إلهية ومراتب صمدية، وله بحسب تلك الشؤون صفات وأسماء، كما يكاشفه "العرفاء"

الكاملون. (سفع(٣/ ١)، ١٤٢، ١٧)

- الواجب تعالى هو المبدأ الفيّاض لجميع الحقائق والمهيّات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديّته كل الأشياء ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء. وإن أردت الاطّلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك، فإذن لمّا كان وجوده (تعالى) وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مُقدَّم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت: أنّ علمه (تعالى) بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صورًا عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا المشهد الإلهي والمجلّى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها، فهو الكل في وحدة. (سفع(٣/ ١)، ٢٧١، ٦)

كل وجميع

- الفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار، فإنّها متقاربة المعاني وذلك بأنّ التام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوّة مثل كون الباري تامًّا، والكل والجميع من شرطهما ذلك. (سفع(٢/ ١)، ٢١٥، ٤)

كلام

- إنّ الكلام غير الكتاب وإنّ الحكمة والنور والقرآن والكلام الإلهي يجري مجرى الألفاظ المترادفة في لسان هذا الكتاب، وأنّها جميعًا عبارة عن مرتبة العقل البسيط الذي فيه حقائق الأشياء مجملة، وإنّ الكتاب عبارة عن مقام نفسي فيه صور العلوم التفصيلية ونسبة الأول إلى الثاني كنسبة الكيميا إلى الدنانير وكنسبة البذر إلى الشجرة، بل كنسبة المبدأ الفعّال إلى مجعولاته. (سري، ٢٠، ٢٠)

- الكلام قرآن وهو العقل البسيط والعلم الإجمالي، وفرقان وهو المعقولات التفصيلية، وهما جميعًا غير الكتاب، لأنهما من عالم الأمر وعالم القضاء، ومظهرهما وحاملهما القلم واللوح المحفوظ، والكتاب من عالم الخلق والتقدير ومحلّه عالم القَدَر الذهني والقَدَر العيني، والأوّلان غير قابلين للنسخ والتبديل، لأنّهما فوق الزمان والمكان بخلاف الكتاب لأنّه موجود زماني، ومحلّه لوح قَدَري نفساني وهو لوح المحو والإثبات، أو مواد خارجي، وكلاهما متغيّران، والكتاب يدركه كل واحد، والقرآن لا يمسّه إلّا المطهرون من أدناس البشرية. وربما يقال: الكتاب للفرقان فإنّه

بالنسبة إلى القرآن كتاب منزل، أو باعتبار أنّه منزل أيضًا في صورة مكتوبة في لوح القدر، بل الذي بين أظهرنا كلام منزل من عند رب العالمين، منزله - الأول القلم الرباني، والثاني اللوح المحفوظ، والثالث لوح القدر وسماء - الدنيا، والرابع لسان جبرئيل تلقاه الرسول الأمين، صلى الله عليه وآله، في جميع المقامات. (سري، ٥٢، ١٦)

- اعلم أنّ التكلُّم مصدر صفة نفسية مؤثّرة، لأنّه مشتقّ من الكلم وهو الجرح، وفائدته الإعلام والإظهار فمن قال: إنّ الكلام صفة المتكلّم أراد به المتكلّمية: ومن قال: إنّه قائم بالمتكلّم أراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العَرَض بالموضوع، ومن قال: إنّ المتكلّم من أوجد الكلام أراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلّم بحركة فاه لا بسكونه، وهو الهواء الخارج من جوف المتكلّم من حيث هو متكلّم لا ما هو مباين له مباينة الكتاب للكاتب والنقش للنقّاش وإلّا فيكون كتابة وتصويرًا، لا تكلّمًا وتقريرًا. (سفع(٣/ ٢)، ٣، ٢)

- لأحد أن يقول إنّ الكلام والكتاب أمر واحد بالذات متغائر بالاعتبار، وهذا إنّما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الإنسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المِثْل لا عن المثال، فالإنسان إذا تكلّم بكلام أو كتب كتابًا فإنّه يصدق على كلامه أنّه كتاب، وعلى كتابه أنه كلام... إذا تقرّر هذا فنقول: صورة هذه الألفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة إلى الفاعل والمصدر ونسبة إلى القابل والمظهر، فالأُولى بالوجوب، والثانية بالإمكان، فهي بأحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الآخر كتابة، فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن إذا نسبت وأضيفت إليه فتلك النسبة إمّا على سبيل نسبة الصورة إلى القابل فيكون كتابة لأنّ نسبتها إليه بالإمكان وحينئذٍ يحتاج إلى فاعل مباين ومصوّر أو ناقش مغاير إذ القابل شأنه القوّة والاستعداد والتصحّح لا الفعل والإيجاد والإيجاب، والشيء لا يمكن وجوده بمجرّد الإمكان والقوّة والقبول، فلا بدّ له من مُخرج إيّاه من القوّة إلى الفعل، والفاعل المباين لصور الألفاظ والكلمات يُسمّى كاتبًا ومصوّرًا، لا ناطقًا ومتكلّمًا، وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا، فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والألفاظ كاتبًا، والنفس الهوائي بيده لوحًا بسيطًا، وهذه الحروف والألفاظ أرقامًا كتابية وصورًا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصوّر. وأمّا إذا أضيفت إليه إضافة الفعل إلى الفاعل والوجود إلى الموجد وكانت النسبة إليه بالوجوب لا بالإمكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلامًا والموصوف به متكلّمًا وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببية تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصًا متكلّمًا لصدق حدّه عليه وهو الذي قام به

الكلام لاستقلاله بتصوّر المعاني وترتيب الحروف والمباني من غير حاجة إلى فاعل ناقش مباين الذات عنه. (سفع(٣/ ٢)، ١١، ٦)

- إنّ الكلام إذا تشخّص وتنزّل صار كتابًا كما أنّ الأمر إذ أنزل صار فعلًا ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) فصحيفة وجود العالم العقلي الفعلي الخلقي هي كتاب الله عزّ وجلّ، وآياتها أعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله (تعالى) ﴿إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٦) وهذه الآيات البيّنات الخلقية إنّما ثبتت ووجدت في عالم الآفاق في صحائف موادها الجسمانية ليتيسّر لأولي الألباب - من جهة التلاوة لها، والتدبّر لمعانيها، والتنبّه لمشاركاتها ومباياناتها - أن يتفطّنوا بالآيات الأمرية العقلية الثابتة في عالم الأنفس والعقول لينتقلوا من المحسوس إلى المعقول ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا إلى الآخرة ويحشروا إلى الله مسترجعين راجعين إليه. (سفع(٣/ ٢)، ١٣، ٩)

- اعلم أنّ للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية، ولمّا كان الإنسان مفطورًا على صورة الرحمن فلنعمد إليه أولًا ونبيّن كيفيّة صدورهما منه وعودهما إليه ليكون هذا ذريعة إلى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدأ والغاية ومرقاة إليها. (سفع(٣/ ٢)، ١٤، ١٣)

- إنّ الكلام ليس أمرًا خارجًا عن ذات المتكلّم بما هو متكلّم وإن أمكن اعتباره غيرًا. فكذا كلمات الله، وهي جملة عالم الأمر. فليست هي من حيث هي كلمات الله إلّا سرادق عظمه وكبريائه وحُجب صمديّته. فليست هي من جملة العالَم وما سوى الله إذ بهذا الاعتبار لا يعتريها الدثور والحدثان. ولا التعدّد والإمكان. فلا قديم إلّا الله وحضرته العلمية. (تفسق(١)، ١١، ٦)

- اعلموا إنّ الكلام مشتمل على عبارة وإشارة كما أنّ الإنسان متألّف الوجود من غيب وشهادة. فالعبارة لأهل الرعاية والإشارة لأهل العناية. فالعبارة كالمَيْت المستتر في طيّ الأكفان، والإشارة كاللطيفة الذاكرة العارفة التي هي حقيقة الإنسان. والعبارة من عالَم الشهادة والإشارة من عالَم الغيب. والشهادة ظلّ الغيب كما إنّ تشخّص الإنسان ظلّ حقيقته. (تفسق(١)، ٢٨، ١٣)

- إنّ الكلام والقول من عالم الأمر: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) والكتاب من عالم الخَلق، وعالم الأمر كله علوم عقلية وحقائق معنوية بخلاف عالَم الخَلق، لأنّ العلوم والمعاني زائدة فيه على صحائف مداركها وألواح مشاعرها. (تفسق(٦)، ١٢٣، ١٤)

- إنّ حقيقة الكلام إبداء ما في الضمير وإعلام المكنونات مع الإرادة، سواء كان بغير لسان مثل كلام الله وكلام الملائكة، أو بلسان. فالأوّل بأن ينكشف عنها يوم

القيامة دقائق صنع الله فيها وعجائب حكمته في خلقها والغايات التي خلقت لأجلها وسبقت إليها وبعثت لها. وأمّا الثاني فبعد صيرورتها جوهرًا ناطقًا أنطقه الله الذي أنطق كل شيء، إذ ما من شيء إلّا وهو ناطق - إمّا بالفعل أو بالقوّة - فتخرج من حدّ القوّة إلى حدّ الفعل بالحركة الاستكمالية المعنوية التي مرّت إليه الإشارة، كما قال جلّ ذكره: ﴿أَلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠). (تفسق(٧)، ٤٢٦، ٤)

- إنّ الكلام على ثلاثة أقسام: أعلى وأوسط وأدنى. فأعلاها ما يكون عين الكلام مقصودًا أصليًّا ولا يكون بعده مقصود آخر لشرف وجوده وتماميته وكونه غاية لا يكون فوقه غاية. وهذا مثل إبداعه تعالى المُبْدِعات، وهي عالم الأمر الكائن بأمر "كن". فالغرض من إنشاء أمر "كن" ليس سوى نفس ذلك الأمر. وأوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر، إلّا أنّه يترتّب عليه على اللزوم من غير تخلُّف، كأمره تعالى للملائكة المدبرين في طبقات السموات والأرض بما لهم أن يفعلوا؛ ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦). وذلك لأن أوامر الله تعالى وصلت إليهم أما بلا واسطة أو واسطة أمر آخر بواسطة الخلق وإلّا لأمكن العصيان. وأدناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر وقد يتخلّف عنه وقد لا يتخلّف، وفيما لا يتخلّف يمكن أن يتخلّف أيضًا إن لم يكن له حافظ عاصم من الخطاء، وهذا كأوامر الله تعالى وخطاباته للمكلّفين من الجنّ والإنس أجمعين بواسطة إنزال وإرسال الرسل وهما مخلوقتان. ففي هذا الخطاب وهذا الأمر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان، فمنهم من أطاع، ومنهم من عصى؛ ومع عدم الواسطة لا سبيل إلّا الطاعة. فالأعلى من ضروب الكلام والأمر هو الأمر إلّا بداعي والقضاء: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣). والأوسط هو الأمر التكويني والقدَر: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٖ﴾ (الرعد: ٨). والأدنى هو الأمر التشريعي: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا﴾ (الشورى: ١٣). وكما علمت هذه الأقسام الثلاثة في الكلام الإلٰهي، ففي الإنسان الكامل لكمال نشأته الجامعة للنشآت الثلاث من الأمر والخلق والبرزخ المتوسّط بينهما يوجد أيضًا مثل هذه الأقسام، لكونه مثالًا لباريه، هو مخلوق على صورته وهو على بيّنة من ربه. فأعلى ضروب الكلام له هو ما يكون عند تكلّمه مع الله ومخاطبته الروحانية، وهو تلقّى المعارف الإلٰهية من لدن حكيم عليم. فتكليم الله إياه عبارة عن إفاضة الحقائق الربّانية على ذاته ومقارعته بها سمعه القلبي. وتكلّمه مع الله عبارة عن استدعائه الذاتي بلسان القابليّة إيّاها عنه تعالى؛ وهكذا إذا بلغ درجة العقل البسيط الذي يُصوِّر النفس بتفاصيل صور المعقولات، فهو بما صار عقلًا بسيطًا من شأنه تصوير الحقائق قد صار جوهرًا ناطقًا بالعلوم الحقّة، متكلّمًا بالمعارف الحقيقية

فليس لكلامه هذا مقصود ثان غيره. والثاني عبارة عن أمره ونهيه للأعضاء والآلات الطبيعية، فيجري حكم النفس على الأعضاء والآلات الطبيعية سواء كانت داخلة أو خارجة، فلا يستطيع كل من القوى والأعضاء تمرّدًا عن طاعة النفس ولا عصيانًا لها فيما أمرت به أو نهيت عنه، فأمرت العين للانفتاح انفتحت، وإذا أمرت للانقباض انقبضت. (رسش، ٣٧٧، ٤)

- اعلم أنّ التكلّم مصدر صفة نفسية مؤثّرة، معناه إنشاء الكلام، لأنّه مشتقّ من الكلم وهو الجرح، وفائدته الإعلام والإظهار، فمن قال: إنّ الكلام صفة المتكلّم، أراد به المتكلّمية، ومن قال: إنّه قائم بالمتكلّم، أراد به قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف، والمقبول بالقابل، ومن قال: إن المتكلّم من أوجد الكلام، أراد من الكلام ما يقوم بنفس المتكلّم، وهو الهواء الخارج من جوفه من حيث هو متكلّم، لا ما هو مباين له، مباينة الكتاب للكاتب والبنّاء للبناء، وإلّا فيكون كتابة وتصويرًا، لا كلامًا وتقريرًا. فأول كلام شقّ أسماء الممكنات كلمة كن، فما ظهر العالم إلّا عن الكلام، بل العالم عين الكلام، وأقسامه بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن، كما أنّ الكلمات والحروف الصوتية قائمة بنفس المتكلّم من الإنسان بحسب منازله ومخارجه، والغرض للمتكلّم أولًا من الكلام، إنشاء أعيان الحروف وإيجادها من المخارج، وهو عين الأعلام، وأمّا ترتّب الأثر على الأمر والنهي والإخبار والتمنّي وغير ذلك، فهو مقصود ثان غير الإعلام، وهذه المغايرة إنّما توجد في بعض أقسام الكلام، لأنّه على ثلاثة أقسام: أعلى وأوسط وأدنى. (مفغ، ١٨، ٦)

- الكلام إذا تشخّص وتنزّل صار كتابًا، كما أنّ الأمر إذا نزل صار فعلًا، كقوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧) فصحيفة وجود العالم الخلقي هي كتاب الله عزّ وجلّ، وآياتها أعيان الموجودات. (مفغ، ٢٦، ٦)

كلام الله

- قال بعض المحقّقين: أنّ كلام الله غير كتابه، والفرق بينهما بأنّ أحدهما - وهو الكلام - بسيط والآخر - وهو الكتاب - مركّب وبأنّ أحدهما من عالم الأمر والآخر من عالم الخلق والأول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لأنّ عالم الأمر خالٍ عن التضادّ والتكثّر والتغيّر لقوله (تعالى): ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ (النحل: ٧٧) وأمّا عالم الخلق فمشتمل على التكثّر والتغيّر ومُعرَّض للأضداد. (سفع(٣/ ٢)، ١٠، ٤)

- إنّ كلام الله ليس معاني قائمة بذات الله تعالى تكون هي من مدلولات الألفاظ التي وقعت في كتب الله النازلة على الأنبياء - كما ذهب إليه الأشاعرة، وسمّوه بـ "الكلام النفسي" وقالوا إنّه مدلول الكلام اللفظي - فإن ذلك يؤدّي إلى مفاسد شنيعة

ومثالب عظيمة يجب تنزيه الله عنها، مما هو مذكور في كتب أهل البحث والكلام. ولا ينحصر أيضًا في خلق الألفاظ والعبارات المسموعة - كما زعمه المعتزلة - بل مطلق إنشاء ما يدلّ على المعاني مع الشعور والإرادة للأعلام، ولهذا قال تعالى - مشيرًا إلى جوهر عيسى عليه السلام -: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء: ١٧١) وقال مشيرًا إلى النفوس الناطقة الإنسانية: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ (الكهف: ١٠٩) "والبحر" إشارة إلى الهيولى القابلة للتشكّلات، والصور الحادثة التي هي قوالب معاني النفوس، كالمداد القابل لتشكّلات الحروف الدالّة على المعاني. (تفسق(٤)، ٣٩٦، ١٥)

- إنّ كلامه تعالى قوله، وكتابه فعله، والقول أقرب من القائل من الكتاب إلى الكاتب، فكلام الله أشرف من كتابه. (تفسق(٦)، ١٢٣، ١٢)

- إنّ كلام الله نزل على قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسرّه، وكتاب الله نزلت صورة ألفاظها على ألواح وقراطيس. (تفسق(٦)، ١٢٣، ١٨)

- ثم لمّا كان الحسّ تصرّفه فيما هو من عالَم الخلق، والعقل تصرّفه فيما هو من عالَم الأمر، فما هو فوق الخلْق والأمر فهو محتجب عن الحسّ والعقل جميعًا، ولا شكّ أنّ كلام الله من حيث هو كلامه قبل نزوله إلى عالَم الأمر - وهو اللوح المحفوظ - وقبل نزوله إلى عالم السماء - وهو لوح المحو والإثبات وعالم الخلق - له مرتبة فوق مرتبة الخلق والآمر جميعًا، فلا يتلقّيه ولا يدركه أحد من الأنبياء إلّا في مقام الوحدة الإلهية عند تجرّده عن الكونين - الدنيا والآخرة - وعروجه وخرقه العالمين - الخلق والأمر -. كما قال أفضل الأنبياء: "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل". (تفسق(٧)، ١٠٨، ١٣)

- إنّ الاعتقاد في الكلام ليس كما قال الأشاعرة من أنّه المعاني القائمة بذاته تعالى. وسمّوها الكلام النفسي وإلّا لكان علمًا لا كلامًا، ولا مجرّد خلق الأصوات والحروف الدالّة على المعاني وإلّا لكان كل كلام، كلام الله تعالى، ولا يكفي التقييد بكونه على قصد الإعلام للغير من قبل الله أو على قصد الإلقاء من عنده إذ الكلّ من عنده، ولو أريد بلا واسطة فهو غير ممكن وإلّا لم يكن أصواتًا وحروفًا، بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامّات وإنزال ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧) في كسوة الألفاظ والعبارات، والكلام قرآن وفرقان باعتبارين وهما جميعًا غير الكتاب لأنّه من عالم الخلق ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨) وهما من عالم الأمر ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ (العنكبوت: ٤٩) والكتاب يدركه كل أحد والكلام لا يمسّه إلّا المطهّرون من أدناس عالم البشرية.

(شهر، ٥٧، ٦)

- في كلامه سبحانه: الكلام ليس كما قالته الأشاعرة صفة نفسيّة ومعاني قديمة قائمة بذاته تعالى سمّوها الكلام النفسي لأنّه غير معقول، وإلّا لكان علمًا لا كلامًا، وليس أيضًا عبارة عن مجرّد خلق الأصوات والحروف الدّالّة على المعاني، وإلّا لكان كلّ كلام كلام الله تعالى، ولا يفيد التقييد بكونه على قصد إعلام الغير من قبل الله أو على قصد الإلقاء من قبله، إذ الكل من عنده، ولو أريد بلا واسطة فهو غير جائز أيضًا، وإلّا لم يكن أصواتًا وحروفًا، بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامّات وإنزال آيات محكمات وآخر متشابهات في كسوة ألفاظ وعبارات، والكلام قرآن وفرقان باعتبارين، وهو غير الكتاب لأنّه من عالم الخلق ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨) والكلام من عالم الأمر ومنزله القلوب والصدور لقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ (الشعراء: ١٩٣، ١٩٤) وقوله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ (العنكبوت: ٤٩)، والكتاب يدركه كل أحد ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً﴾ (الأعراف: ١٤٥) والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٩) من أدناس عالم البشرية، والقرآن كان خلق النبي دون الكتاب، والفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩)، وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته.

وأنت الكتاب المبين الذي
بأحرفه يظهر المضمر

وعيسى قوله الحاصل بأمره ﴿أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء: ١٧١) والمخلوق باليدين في باب التشريف ليس كالموجود بحرفين فمن زعم خلاف ذلك أخطأ (كتع، ١٩، ٨)

- كلامه تعالى ليس كما قالته الأشاعرة من أنّه صفة نفسية هي معانٍ قائمة بذاته، لاستحالة كونه تعالى محلًّا لغيره. وليس أيضًا عبارة عن خلق أصوات وحروف دالّة، وإلّا لكان كل كلام لام الله. وأيضًا أمره وقوله سابق على كل كائن، كما قال أيضًا ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامات وإنزال ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧) في كسوة ألفاظ وعبارات. قال: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء: ١٧١). وفي الحديث "أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شرّ ما خلق". والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين: والكلام لكونه من عالم الأمر غير الكتاب، لكونه من عالم الخلق. (كمش، ٥٦، ١٨)

- الكلام قرآن وفرقان باعتبارين. والكلام لكونه من عالم الأمر منزله الصدور، ولا يدركه إلّا أولو الألباب، ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾

(العنكبوت: ٤٩) وما يعقلها إلّا العالمون. والكتاب لكونه من عالم الخلق منزلة الألواح القدرية، يدركه كل واحد لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً﴾ (الأعراف: ١٤٥) والكلام لا يمسّه إلّا المطهّرون، بل هو "قرى، كريم" وله مرتبة عظيمة في لوح محفوظ "لا يمسّه إلّا المطهّرون، تنزيل من ربّ العالمين". فتنزيله هو الكتاب. (كمش، ٥٧، ١٤)

- اعلم أنّ كلامه تعالى ليس كما زعمته الأشاعرة من أنّه معانٍ نفسية (صفة نفسية قائمة بذاته) قائمة بذاته تعالى وسمّوها الكلام النفسي، ولا كما ذهبت إليه المعتزلة من أنّه خلق أصوات وحروف، دالّة على المعاني في جسم من الأجسام وإلّا لكان كل كلام، كلام الله؛ بل حقيقة التكلّم إنشاء كلمات تامات وإنزال آيات محكمات وأخر متشابهات في كسوة الألفاظ والعبارات، والكلام قرآن وهو العقل البسيط والعلم الإجمالي وفرقان وهو المعقولات التفصيلية وهما جميعًا غير الكتاب، لأنّهما من عالم الأمر وعالم القضاء وحاملها اللوح المحفوظ والقلم والكتاب من عالم الخلق والتقدير ومظهره عالم القدر الذهني والقدر العيني والأولان غير قابلين للنسخ والتبديل، لأنّهما فوق الزمان بخلاف الثالث؛ لأنّه موجود زماني ومحلّه لوح قدري نفساني هو لوح المحو والإثبات والكتاب، يدركه كل أحد والقرآن ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٩). (مظه، ١٠٥، ٨)

- إنّ للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات مضافة إلى ما دونها، مثل إضافة الروح إلى البدن، لا لهذا البدن، بل البدن المحشور في الآخرة، أمّا ذواتها الحقيقية فإنّها أمرية قولية قضائية، فأمّا ذواتها الإضافية فهي خلقية كتابية قدرية، تنشأ منها الملائكة اللوحية، كإسرافيل وهو أعظمهم، وينشأ منهم الألواح الكتابية، وإنّما يلاقي الصفّ الأول من الملائكة الروح القدسية في اليقظة، فإذا اتّصلت الروح النبوية بعالمهم، عالم الوحي الإلهي، والعلم الأعلى الرباني، يسمع كلام الله وهو أعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية في مقام قاب قوسين أو أدنى، وهو مقام القرب ومقعد الصدق، والوحي ههنا هو الكلام الحقيقي الرباني كما مرّ، وكذلك إذا عاشر النبي صلى الله عليه وآله الملائكة، يسمع صريف أقلامهم وإلقاء كلامهم، وكلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم وقلوبهم، لكونهم في مقام القرب، كما حكاه النبي صلى الله عليه وآله عن نفسه ليلة المعراج، إنّه بلغ إلى مقام كان يسمع صريف أقلام الملائكة، ثم إذا نزل إلى ساحة الملكوت السماوي، ويتمثّل له صورة ما شاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الأرواح القدرية، ثم يتعدّى منه الأثر إلى الظاهر، وحينئذٍ يقع للحواس الظاهرة شبه دهش ونوم، لما علمت أن الروح القدسي لضبطه الجانبين، يستعمل المشاعر الحسّية، وتشيّعها في

سبيل معرفة الله وطاعة الحقّ، فإذا خاطبه الله خطابًا بلا حجاب من الخلق بواسطة الملك أو بدونه، واطّلع على آيات ربّه، وانطبع في فص نفسه القدسية نقش الملكوت وصورة اللاهوت، كان ينشبح له مثال من الوحي وحامله إلى الحسّ الباطن، فيتجذّب قوّة الحسّ الظاهر إلى فوق، ويتمثّل لها صورة غير منفكّة عن روحها الحقيقي، لا كصورة الأحلام والخيالات، فيتمثّل لهذا حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها، فيرى ملكًا على غير صورته التي كانت له في عالم الأمر، بل على صورته الخلقية القدرية، ويسمع كلامه بعدما كان وحيًا، أو يرى لوحًا بيده مكتوبًا، فيكون الموحى إليه يتّصل بالملك بباطنه وروحه، ويتلقّى منه المعارف الإلهية، ويشاهد آيات ربّه الكبرى، ويسمع كلامه الحقيقي العقلي من الملك الذي هو الروح الأعظم، ثم يتمثّل له الملك بصورة محسوسة، ويسمع كلامه بصورة أصوات وحروف منظومة مسموعة، ويشاهد فعله وكتابه بصورة أرقام ونقوش مبصرة، فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه يتأدّى من باطنه إلى مشاعره وقواه المدركة، وهذه التأدية ليست عبارة عن انتقال الملك الموحى وما يحمله من الوحي إلى الموحى إليه، بل مرجعها إلى انبعاث نفس النبي صلى الله عليه وآله من نشأة الباطن إلى نشأة الظاهر، بعد سفرها الأول من الشهادة إلى الغيب، ولهذا يعرض للقوى الحسّية شبه الدهش، وللموحى إليه شبه الغشى، ثم يرى ويسمع، وبذلك يقع الإنباء، فهذا معنى تنزيل الكلام وإنزال الكتب من ربّ العالمين. (مفغ، ٣٥، ١٤)

كلام الله وكتابه

- الفرق بين كلامه تعالى وكتابه، كالفرق بين البسيط والمركّب كما مرّ. وقد قيل: إنّ الكلام من عالم الأمر، والكتاب من عالم الخلق، وأن الكلام إذا تشخّص صار كتابًا، كما أنّ الأمر إذا تشخّص صار فعلًا، كما قال ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ (الطلاق: ١٢) وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢). فالفرق بين الكلام والكتاب بوجه، كالفرق بين الأمر والفعل، فالفعل زماني متجدّد كما ستعلم، والأمر بريء عن التغيّر والتجدّد، والكلام غير قابل للنسخ والتبديل، بخلاف الكتاب: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). فصحيفة وجود العالم الفعلي الخلقي هي كتاب الله عزّ وجلّ، وآياته أعيان الموجودات ﴿إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾... ﴿لَّءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٦). وأمّا كلمات الله التامّات، فهي الهويّات العقليّة النوريّة التي وجودها عين الشعور والإشعار والعلم والإعلام، وكما أنّ كتاب الله مشتمل على الآيات ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ (الشعراء: ٢) فكلام الله مشتمل على الآيات ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾ (البقرة: ٢٥٢). (سري، ١٦، ٤)

- اعلم أنّ هذا القرآن - الذي بين أظهرنا - كلام الله وكتابه جميعًا دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم أجمعين، فإنّها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون بأيديهم وإن كان كل كتاب كلامًا بوجه كما مرّ، لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة، وأيضًا نقول إنّ هذا المُنْزل من الكلام على نبيّنا (صلى الله عليه وسلم) قرآن وفرقان جميعًا، وسائر الكتب السماوية فرقان فقط، والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني، فالمُنْزَل بما هو كلام الحق نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحجبين فقط. (سفع(٣/ ٢)، ٢٢، ١٧)

- أمّا الروح القدسيّة فلاتشغلها شأن عن شأن، لا تصرفها نشأة عن نشأة، فإذا توجّهت إلى الأفق الأعلى، وتلقّت أنوار المعلومات بلا تعلّم بشري من الله يتعدّى تأثيرها إلى قواها، ويتمثّل صورة ما شاهدها لروحها البشري، ومنها إلى ظاهر الكون، فتمثّل للحواس الظاهرة، سيّما السمع والبصر، لكونهما أشرف الحواس الظاهرة وألطفها، فيرى شخصًا محسوسًا، ويسمع كلام الله منظومًا في غاية الجودة والفصاحة، أو صحيفة مكتوبة، فالشخص هو الملك النازل، الحامل للوحي الإلهي والكلام هو كلام الله، والكتاب كتابه، وهذا المتمثّل ليس مجرّد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن، كما زعمه بعض الفلاسفة من أتباع أرسطو، معاذ الله عن هذا الاعتقاد الناشئ عن الجهل بأحكام الإنزال والتنزيل، وعدم الإيمان بكيفيّة الرسالة والوحي، وتحقيقه على وجهه يفتقر إلى كلام طويل خارج عن طور هذه العقول النظرية. (مفع، ٣٤، ٢٦)

كلام إلهي

- ذكر بعض أكابر العلماء أنّه فرق ما بين "الكلام الإلهي" و"الكتاب السماوي" فالكلام بسيط والكتاب مركّب من حامل ومحمول، والكلام أمري ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) والكتاب خلقي: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ۝ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ۝ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ (المطففين: ١٨ - ٢١) وعالم الأمر خال عن التضادّ، بل إنّه مقدّس عن التغيّر والتكثّر ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ (القمر: ٥٠) وأمّا عالم الخلق فمشتمل على التضادّ والتغيّر ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩). وكما أنّ الكلام يشتمل على الآيات: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾ (البقرة: ٢٥٢) فكذا الكتاب يشتمل عليها ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ (يوسف ١). والكلام إذا تشخّص وتنزّل من سماء التجرّد صار كتابًا، كما أنّ الأمر إذا تنزّل والحكم إذا مضى صار فعلًا ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢). فعلم ممّا تمهّد وتقرّر أنّ وجود عالم الأمر "هو قول الله" وصحيفة عالم الخلق هي "كتاب الله"

وآياتها أعيان الممكنات وماهيّات الكائنات ﴿إِنَّ فِي ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٦). (تفسق(٤)، ٣٩٧، ١١)

كلام بواسطة حجاب معنوي

- إشارة إلى كلام يكون واردًا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئًا آخر يكتفي في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكّة. (سفع(٣/ ٢)، ٩، ٩)

كلام حقيقي

- الوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الأولى الضروري الذي يكون عين الكلام مقصودًا أصليًّا وغاية أوّلية. (سفع(٣/ ٢)، ٩، ٨)

- للإشارة إلى هذه الضروب الثلاثة من كلامه، قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ (الشورى: ٥١)، فالأول إشارة إلى الكلام الحقيقي، الذي يكون عين الكلام مقصودًا أوليًّا وغاية أصلية، والثاني إشارة إلى كلام يكون المقصود منه شيئًا آخر، لكنه غاية لازمة للكلام غير منفكّة عنه، وفي كل من الضربين يكون الفهم لازمًا، والطاعة واجبة، والعصيان مستحيلًا، والثالث إشارة إلى أدنى الثلاثة وهو الذي يكون لعين الكلام مقصود ثان مباين الذات عنه، ممكن التخلّف، يتطرّق إليه الطاعة والمعصية، فافهم هذا: فإنّه ذوق جميع أهل الله. (مفغ، ٢١، ٩)

كلام منزل

- اعلم أنّ الكلام المنزل من عند رب العالمين له منازل: الأول القلم الرباني، والثاني اللوح المحفوظ، والثالث لوح القَدَر والسماء الدنيا، والرابع لسان جبرائيل عليه السلام. (مظه، ١٠٥، ١٩)

كلام وكتاب

- اعلم أنه قد يكون شيء واحد كلامًا وكتابًا باعتبارين لما علمت، أنّ الأمر كلام، والفعل كتاب، وأنّ القائم بالمتكلّم كلام، والصادر منه كتاب. فالإنسان مثلًا لكونه ذا درجات بحسب النفس والبدن وهو بحسب كل مقام غير خارج عن الهوية الإنسانية إذا تكلّم بألفاظ وحروف مسموعة، فإذا نسبت تلك الألفاظ والحروف إلى نفسه، كان كتابًا له وفعلًا صادرًا عنه صنعه وكتبه في لوح الهواء، وفي مخارج الحروف من الأعضاء، وإذا نسبت إلى شخص بدنه كان كلامًا قائمًا بشخصه، لا كتابة صادرة عنه. وكذا القياس إذا تحدّث بحديث النفس، كان باعتبار نسبته إلى عقله المجرّد بالصدور كتابًا، ومن حيث قيامه بالنفس واتّصافها به كلامًا لها، فهو كتاب لعقله وكلام لنفسه. وكذا الحال في الكتابة الموجودة في لوح وقرطاس يمكن اعتبار الحالين فيها بالصدور والقيام ولو بتعمل. (سري، ١٧، ٢٥)

- إذا علِمت الفرق بين الكلام والكتاب فاعلم إنّ هذا القرآن كلام الله وكتابه

جميعًا، وهو بما هو كلام الله نور من أنوار الله المعنوية نازل من لدنه، ومنزله الأول قلب من يشاء من عباده المحبوبين. (تفسق(٧)، ١١٣، ٥)

كلمات الله

- اعلم أنّ بين الباري جلّ مجده وبين العالم وسائط نوريّة وأسبابًا فعّالة هي كأنّها فوق الخلق ودون الخالق، لأنّها حجب إلهيّة وسرادق نوريّة وأضواء قيوميّة كأضواء هذه الشمس المحسوسة، كأنّها برزخ بين الذات النيّرة وبين الأشياء المستنيرة بها، وتلك الوسائط قد يعبّر عنها بكلمات الله وبالكلمات التامات كما ورد عنه صلى الله عليه وآله في الأدعية والأذكار "أعوذ بكلمات الله التامات من شرّ ما خلق، وقوله: أعوذ بكلمات التامّات التي لا يجاوزهن برّ ولا فاجر من شرّ كل شيطان مريد" وإنما وقعت الاستعاذة من الشرور بكلمات الله، لأنها من عالم الأمر، وهو خير كله لا شرّ فيه، وكل ما في عالم الخلق كالأجسام وعوارضها اللازمة والمفارقة كلها مملوء بالشرور والنقائص والآفات. (سري، ٧٤، ١١)

- كلمات الله أمر موجود روحاني مؤيّد للأنبياء بالوحي، قال الله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ (الشورى: ٥٢) وملهم للأولياء بالكرامة، ومحيي لقلوب السالكين من المؤمنين بالإيمان، وأيّدهم بروح منه، وهو والد لنفوس المكرّمين، "وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه" وهذا هو الروح لنفوس المكرّمين، "وكلمة ألقاها إلى مريم وروح منه" وهذا هو الروح العلوي الذي قيل: إنه لم يقع تحت ذل كن. لأنه نفس كلمة كن، وهو بعينه نفس الأمر، لأنّه أمر الله الذي به يوجد الأشياء، ولا شبهة في أن قول الحق وكلامه فوق الأكوان وأعلى منها، إذ بها يقع الفعل والتأثير والتكوين. فكيف يقع تحت الكون وقال: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا﴾ (التوبة: ٤٠). (سري، ٧٥، ١٨)

كلمة الله

- اعلم إنّ المراد بكلمة الله هي مفاد قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) فقوله وكلمته ليس من جنس الأصوات والحروف، كما أنّ ذاته وصفاته ليستا من جنس الأجسام والكيفيات بل وليستا من جنس الجواهر والأعراض. بل قوله وكلامه وأمره - كما مرّ في المفاتيح - وجود صرف مفارق عقلي. فكلماته هي موجودات مقدّسة روحانية أمرية هي وسائط بين الله وبين الأكوان الخلقية، وبها نفاذ علمه وقدرته وسريان مشيته وإرادته في الكائنات بحيث يستحيل أن يعرض له مانع أو عائق. (تفسق(١)، ٩، ١٥)

كلمة التوحيد

- اعلم: إنّ كلمة "لا إله إلّا الله" هي كلمة التوحيد، وقد أجمع المسلمون قاطبة على ذلك، والقائل بها يحكم عليه بالإسلام إجماعًا. (رسس(١)، ٤٣٤، ٦)

كلمة وجودية

- قال بعض العارفين أول كلام شقّ إسماع الممكنات كلمة "كن" وهي كلمة وجودية فما ظهر العالم إلّا بالكلام بل العالم كلّه أقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن، وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الإفاضة والرحمة، والممكنات مراتب تَعيُّنات ذلك الفيض الوجودي، والجواهر العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص، والجواهر الجسمانية مركّبات إسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد وصفاتها وأعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والإعراب، والجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمّى في اصطلاحهم بالحقّ المخلوق به، كما أنّ الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلّم من الإنسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه. (سفع(٣/ ٢)، ٤، ٧)

كلّي

- الكلّي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك إنّه يحتمل الشركة أو لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الأعيان، فإنّه لو وقع في الأعيان حصلت له هويّة متشخّصة غير مثالية فلا يصحّ فيها الشركة. (سفع(١/ ٢)، ٨، ١٢)

- إذا قيل في الكتب: إنّ الكلّي واقع في الأعيان أو يشار إليه فإنّما يعنون به الطبيعة الّتي يعرض لها إذا وجدت في الذهن أن تكون كلّية، والأشياء المشتركة في معنى كلّي يفترق بأحد أمور أربعة كما أشرنا إليه لأنّ الاشتراك إن كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهيّة كالسواد والسطح، وإن لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركة في معنى جنسي أو بعَرَضي غير لازم إن كانت الشركة في أمر نوعي، إذا اللّازم للنوع لازم للفرد فيتّفق في الجميع، وإن كان يجوز أن يكون المميّز لها لازم الشخص لا لازم النوع أو بتماميّة ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من وهن قاعدة المتأخّرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما سبق. (سفع(١/ ٢)، ٩، ١٣)

- ما قاله القدماء: إنّه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرّد نوري قائم بنفسه هو مُدبِّر له ومُعتَنٍ به وحافظ له وهو كلّي ذلك النوع، ولا يعنون بالكلّي ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، وكيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنّه قائم بنفسه، وهو يعقل ذاته وغيره، وله ذات متخصّصة لا يشاركها فيه غيره، ولا يعتقدون بأنّ رب النوع الإنساني أو الفرسي أو غيرهما من الأنواع إنّما أوجد لأجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبًا ومثالًا لذلك العقل المجرّد، فإنّهم أشدّ مبالغة في أنّ العالي لا يحصل لأجل السافل الذي تحته بالمرتبة، ولو كان مذهبهم هذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر وهكذا إلى غير النهاية وذلك محال. بل الذي يعنون به إنّ

ربّ النوع لتجرّده نسبته إلى جميع أشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها، وكأنّه بالحقيقة هو الكل والأصل وهي الفروع. (سفع(١/ ٢)، ٥٧، ٥)

- كل معقول فهو كلّي، والكلّي لا يكون ممتدًّا متقدّرًا ولا في ممتدّ متقدّر؛ فالمعقول من المقدار ليس مقدارًا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملًا شائعًا صناعيًّا، ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية ممّا ليس له معقول مطابق لموجوده، وإن سئلت الحقّ فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركّبة ممّا لا مطابق لها في العقل لأنّها هويّات شخصية لا تحتمل الشركة، وما في العقل أمور كلّية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لأنّ الصور المنوّعة للأجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجدّدة لا ماهيّة لها من حيث هي إنّيات دائرة متجدّدة، نعم ينتزع منها مفهومات كلّية تسمّى بالماهيّات، وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وإن كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت. (سفع(١/ ٣)، ١٣٢، ١٥)

- مفهوم الكلّي وصف إضافي عارض للمهيّات وهو اشتراكه بين كثيرين، وما من مهيّة غير الوجود إلّا ويمكن أن يعرضه هذا الوصف، وإنّما يخرج هذا الوصف لها من القوّة إلى الفعل عند حدوث أفرادها، وهذه الكلّية الإضافية غير كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين أو اشتراكه بينها، وذلك أنّ الكلّي قد يراد به مجرّد هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الأمرين، ومرادنا هذا نفس هذا الوصف الإضافي وكذلك الجنسية وصف إضافي عارض لبعض المهيّات، فالجنس أيضًا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعروض. فالأول يسمّى جنسًا طبيعيًّا والثاني منطبقًا والثالث عقليًّا والأول مضاف بسيط، والثاني مقولة، والثالث مضاف مركّب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض، وهذه الإضافات كلها ذهنيّات. (سفع(٢/ ١)، ٢١١، ١٠)

- الكلّي الذي هو المعنى الإضافي جنس لخمسة أنواع: الجنس، والنوع والفصل، والخاصة، والعَرَض، ويراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها، لا المركّب منها ومن معروضاتها، بل نفس هذه الأوصاف الإضافية، ولأجل ذلك كان المُقسّم لها معروضًا للجنسيّة بالقياس إليها وصار كالجنس الطبيعي، وكل من الخمسة نوعًا لها وإن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعة موضوعه كذلك بل كان جنسًا أو فصلًا أو غيرهما، فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصّين تحت أعمّ واحد. (سفع(٢/ ١)، ٢١٢، ٢)

- إنّ الكل من حيث هو كل موجود في الخارج وأمّا الكلّي من حيث هو كلّي فلا وجود له إلّا في الذهن. (سفع(٢/١)، ٢١٣، ٧)
- إنّ الكل يعدّ بأجزائه والكلّي لا يعدّ بجزئيّاته. (سفع(٢/١)، ٢١٣، ٩)
- إنّ الكلّي قد يكون مقوّمًا للجزئي والكل يكون متقوّمًا بالجزء. (سفع(٢/١)، ٢١٣، ١٠)
- إنّ طبيعة الكل لا يصير هو الجزء وأمّا طبيعة الكلّي فإنّها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان فإنّه صار عين هذا الإنسان. (سفع(٢/١)، ٢١٣، ١١)
- إنّ الكل لا يكون كلًّا بكل جزء منه وحدة والكلّي كلّي بكل جزئي وحده لأنّه محمول عليه. (سفع(٢/١)، ٢١٣، ١٣)
- إن قيل: ألم يكن الكلّي محمولًا على معنى الإنسان مثلًا، والإنسان محمول على زيد وعمرو، فيكون الإنسان الكلّي محمولًا على أشخاصه، فإذا كان زيد جوهرًا في ذاته كان الإنسان الكلّي أيضًا جوهرًا، فالكلّي من الجوهر جوهر. قلنا: في هذا الكلام مغالطة، فإنّ الإنسان المذكور في الحكمين أعني قولنا: زيد إنسان والإنسان معقول ليس أمرًا واحدًا بالمعنى والحيثيّة، فلم يتكرّر الأوسط، ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحًا لكان الجزئي كليًّا، والنوع جنسًا، فإنّ الإنسان يحمل على زيد بهو هو، والكلّي يحمل على الإنسان بهو هو، فيكون زيد كليًّا، وهو ممتنع، وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الإنسان، فيكون الإنسان جنسًا وهو محال. وإنّ: مثل هذه الأقيسة معدود في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشؤها الخلط بين الأحكام الذهنية والخارجية من جهة أخذ الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرّر فيهما بمعنى واحد ذاتًا واعتبارًا. (سفع(٢/١)، ٢٥٢، ١٠)
- إنّ الكلّي وإن لم يكن موجودًا في الخارج إلّا أنّه موجود في الذهن بوجود عقلي مُتشخِّص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غير الذي به يكون موجودية أفراد المهيّة التي عرضت لها هذه الكلّية في الخارج، فإنّ مهيّة الإنسان مثلًا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود أفرادها الخارجية يترتّب عليه آثار مخصوصة بها، فإذا وجدت في النفس وعرضت لها الكلّية كان وجودها حينئذٍ وجودًا يترتّب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفساني وهو العلم، فيكون في الذهن من باب الكيف لكونه مصداقًا له وفردًا منه، وليس من باب الجوهر وإن كان هو بعينه نفس معنى الإنسانية، إذ ليس مصداقًا، ولا فردًا منه، كما مرّ تحقيقه مرارًا ولا شبهة في أنّ الجوهر الخارجي أولى بالجوهرية، لكونه ممّا يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر الذهني لأنّها غير صادقة عليه حملًا متعارفًا بل هو مجرّد مفهومها المعتبر فيه. وهذا وجه آخر لطيف في توجيه كلامهم من أنّ الأشخاص

الجوهرية أولى بالجوهرية من الأنواع والأجناس. (سفع(٢/ ١)، ٢٦٧، ٧)

- الكلّي ما نفس تصوّره غير ممتنع الصّدق على كثيرين فيمتنع وقوعه في العين فإنّه لو وقع في الخارج حصلت له هويّة متشخّصة فيها الشركة. (شهر، ١١٢، ٥)

- إنّ لفظ الكلّي يقع فيه الاشتراك الإصطلاحي بين معانٍ. أحدها: صفة عقلية من جملة موضوعات علم الميزان. والثاني: معروض هذه الصفة بالفعل. والثالث: الماهيّة من حيث هي هي التي من شأنها أن يتّصف بالمعنى الأول عند تجرُّدها عن القيود الحسّية، وكلامنا في هذا المعنى والموجود بعين الشخصيات ليس إلّا المعنى الثاني. وتحقيق هذا البحث مرجوع إلى مباحث الماهيّة. (مسق، ٤١، ٥)

كلّي طبيعي

- الكلّي الطبيعي على ما تصوّرته إنّما يتحقّق في المتواطئ من الذاتيات، فإنّ الماهيّات التي إذا جُرِّدت عن الزوائد تكون متّفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطئات، والمشكّك ليس من هذا القبيل، بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متعدّدة لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جرّدها العقل عن الخارجيّات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن، وكذا حال مرتبة أخرى له أيضًا؛ وتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التماميّة والنقص بمنزلة واحدة، فلا تعرض لواحدة منها الكلّية بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب. (سفع(١/ ١)، ٤٣١، ٨)

- إنّ الكلّي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص. (سفع(٢/ ١)، ٢١٣، ٣)

- إنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج، سيّما عند من ذهب إلى أنّ الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الأعيان، وما في الأعيان هو مهيّات الأشياء دون وجوداتها، كما هو مذهب هذا العظيم (صاحب الإشراق)، فالواقع في الخارج هي المهيّة لا بشرط شيء، أعني الكلّي الطبيعي الذي يعرضه الكلّية والعموم في الذهن، وإن لم يكن في الخارج بهذه الصفة إلّا بالقوّة، ففي الخارج أمر من شأنه أن يحصل في الذهن، ويعرض له الاشتراك بين كثيرين. (سفع(٣/ ١)، ١٩، ٢٠)

- الكلّي الطبيعي - أي الماهيّة لا بشرط شيء - ليس موجودًا في الخارج بالذات كما عليه جمهور الحكماء، ولا هو معدوم فيه أصلًا كما عليه المتكلّمون، بل هو موجود في الخارج بالعرض أي بتبعيّة الوجود كالظلال، وكذلك في الذهن موجود بالعَرَض. (رسش، ٣٣٧، ١٤)

- يكون وجود الماهيّات والطبائع الكلّية عندنا في الخارج، فالكلّي الطبيعي أيّ الماهيّة من حيث هي، موجود بالعَرَض لأنّه حكاية الوجود ليس معدومًا مطلقًا كما

عليه المتكلّمون ولا موجودًا أصليًا كما عليه الحكماء بل له وجود ظلّي كما سينكشف لك إنشاء الله تعالى. (شهر، ٤٠، ١٩)

- أمّا الكلّي الطبيعي فليس عندنا موجودًا بالذات خلافًا للمشهور من رأي الحكماء، بل بالعَرَض خلافًا لجمهور المتكلّمين، فالكلّي الطبيعي أعني الماهيّة بلا شرط ليس بقديم ولا حادث وحدوثه تابع لحدوث أفراده، وكذا قدمه لقدمها، إذ ليس هو في حدّ ذاته واحدًا شخصيًا محصّل الوجود، فلا دوام له في ذاته وإن كانت الأفراد كلّها حادثة فلا دوام له لا بالذّات ولا بالعَرَض إلّا في علم الله تعالى. (كتع، ٢٦، ١٨)

كلّي طبيعي وكلّ

- الفرق بين الكلّي الطبيعي والكل، أنّ الكلّي له وجود في ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود، وأمّا الكل فلا وجود له في نفسه إذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت، ولا وجود له في الجزء أيضًا، فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود. (سفع(٣/ ٢)، ٢٩٧، ١٣)

كلّي طبيعي وماهية مطلقة

- المفهومات والمعاني الكلّية إذا أخذت من حيث هي هي، فهي ليست بواحدة ولا كثيرة ولا قديمة ولا حادثة - بل ولا موجودة ولا معدومة -، وإنّما يوصف بشيء من هذه الأوصاف تبعًا لأشخاصها. فقد ثبت أنّ الكلّي الطبيعي والماهيّة المطلقة ليس موجودًا واحدًا مستمرّ الوجود بوحدته بواسطة تعاقب الأفراد وتوارد الآحاد، حتى يصحّ القول بقدم النوع لأجل تعاقب أفراده وأعداده لا إلى نهاية. (رسح، ١١٥، ٢)

كلّي عقلي

- أمّا الكلّي العقلي فهو وإن كان عندنا موجودًا بوجود الصورة المفارقة الإلهية كما ذهب إليه "أفلاطن" الإلهي ومن تقدّمه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدّس الله أسرارهم وشرّف أنوارهم، لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شيء ولا هي ما سوى الله تعالى، وإنّما هي صور علم الله تعالى وكلماته التامات التي لا تبيد ولا تنفد. (سفع(٣/ ٢)، ٢٩٧، ١٧)

كلّي من الجوهر

- لا نُسلّم أنّ مهيّة الجوهر المعقولة في الذهن مما يصحّ ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عن ما يقوم به كيف، والكلّي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن، وهو محلّ مستغنٍ عن الحال، فيكون عرضًا لكونه علمًا يعلم به معلومه. نعم معلومه جوهر وهي المهيّة المطلقة لا بشرطه كونها معقولة أو محسوسة فههنا مغالطات واشتباهات. أحدها: الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث المهيّة وهما أخذ المهيّة كلّية ومعقولة تارة

وأخذها مطلقة ولو عن هذا إطلاق تارة أخرى، وهو المراد بالكلّي الطبيعي الذي وقع الاختلاف في أنّه موجود بعين وجود الأشخاص أم لا، بل إنّما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلّي بين المعنيين. وثانيها: الخلط بين كون الشيء نفس مهيّة الجوهر أو كونه ذا مهيّة جوهرية. والحقّ في كلّيات الجواهر الذهنية هو المعنى الأول دون الثاني، فإنّ مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائمًا بنفسه، وهذا بعينه هو الغلط في سواء اعتبار الحمل والخلط بين معنيي الحمل الأولي والصناعي. وثالثها: الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الأحكام، فإنّ العلم بالممتنع ليس ممتنعًا والعلم بالمعدوم ليس معدومًا. ورابعها: الاشتباه بين الموجود الذهني والموجود في الذهن وليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده ذهنيًّا، فإنّ القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسهما، والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصّل وإن كانت موجودة في الذهن، فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود أصيل في الذهن، فكذلك الكلّي المعقول من الجوهر موجود خارجي من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهني أي عنوان مأخوذ من الجوهر موجود في النفس، من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلّية على فردها. فالذي يستصحّ به مذهب جمهور القوم من الحكماء، إنّ كلّيات الجواهر أي معقولاتها التي في الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع. اللهم إلّا أن يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب أفلاطون والأفلاطونيين. (سفع(٢/١)، ٢٥٠، ٤)

كلّيات

- إنّا لا نُسلّم أنّ الكلّيات بما هي كلّيات محمولة على الجزئيات، بل هي بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات. لأنّ وجودها وجود عقلي والجزئيات قد يكون وجودها وجودًا ماديًّا، فلا يكون هي محمولة عليها بأنّها هي هي، إذ الحمل هو الاتّحاد بين الطرفين في الوجود. (سفع(٢/١)، ٢٥٢، ٦)

كلّيات الجواهر

- اعلم أنّ كلّيات الجواهر جواهر بمعنى أنّ مفهوم الجوهر مأخوذ في ماهيّاتها، وأنّ الجوهر لا ضدّ له بوجه وأنّه المقصود بالإشارة الحسّية والعقلية وقابل للأضداد بل للاشتداد. ولا يجوز أن يكون شيء واحد بحسب وجود واحد جوهرًا وعرضًا. (شهر، ٢١، ١٠)

كلّيات خمس

- النوع "حقيقي" إن كان متّفق الأفراد في تمام الحقيقة، و"إضافي" إن كان تحت جنس؛ وبينهما عموم من وجه، إذ الأول

قد يكون بسيطًا، والثاني قد يكون جنسًا. وعرضيّها المختصّ خاصة، والمشترك عَرَض عام. فالكلّيّات خمس. (تنم، ١٢، ٨)

كلّيات وصور ذهنية

- أمّا الكلّيات والصور الذهنية، فقد مرّ أنّها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وإن كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل، والجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصناعي فلم ينقدح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر. (سفع(٢/ ١)، ٢٧٨، ٥)

كلّيان

- الكلّيان مع تفارقهما كليًّا متباينان، مرجعه إلى سالبتين كلّيتين؛ ومع تصادقهما كليًّا من الطرفين متساويان، كنقيضيهما، مرجعه إلى موجبتين كلّيتين؛ وجزئيًّا من أحدهما - فقط - أعمّ وأخصّ مطلقًا، كنقيضيهما عكسًا، مرجعه إلى موجبة كلّية ونقيضها؛ ومنهما أعمّ وأخصّ من وجه، مرجعه إلى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين، وبين نقيضيهما كالأولين تباين جزئي مرجعه إلى سالبتين جزئيتين. (تنم، ٩، ٨)

كلّية

- قيل: إنّ الكلّية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة، لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتًا مثالية إدراكية غير متأصّلة في الوجود فهي وجودها كوجود الأظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الجزئيات، سواء كانت ذهنية أو خارجية، وسواءًا تقدّمت هي عليها أو تأخّرت، فمن الكلّي ما يتقدّم على الجزئيات الواقعة في الأعيان كتصوّرات المبادئ لمعلولاتها فيسمّى ما قبل الكثرة. ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلّية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمّى ما بعد الكثرة. (سفع(١/ ٢)، ٩، ٣)

- إنّ الكلّية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن، بل حيث كونها ذاتًا مثالية إدراكية غير متأصّلة في الوجود. فهي وجودها كوجود الأظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الجزئيات، سواء كانت ذهنية أو خارجية، وسواء تقدّمت هي عليها أو تأخّرت، فمن الكلّي ما يتقدّم عن الجزئيات في الأعيان كتصوّرات المبادئ لمعلولاتها فيسمّى ما قبل الكثرة، ومنه ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلّية المنوّعة من الجزئيات الخارجية فيُسمّى ما بعد الكثرة. (شهث، ٢٦٠، ٢٢)

كلّية الطبائع

- الطبائع الجسمانية يحتاج في وجودها خارج العقل إلى وضع ومقدار وشكل وغير ذلك من التي يكتنفها وتجعلها قابلة للإشارة الحسّية، فهذه الأمور ممّا يؤثّر في وجودها الخارجي ويدخل في قوام هذيّتها على وجه جزئي حتى لو رفعت شيء من هذه الأعراض عن واحد من أفرادها لم

يكن "هو هو". وأمّا وجودها العقلاني فهي بحسب ذلك الوجود متساوية النسبة إلى أشخاصها المختلفة في الأوضاع المختلفة والخصوصيات المادية لكون ذلك الوجود مجرّدًا وهذه الوجودات مادية، والمجرّد لا يختلف نسبته إلى أعداد مادية من نوعه. فهذا معنى كلّية الطبائع ولا تنافي جزئيّتها في العقل بل يؤكّدها. (شهر، ١١٣، ٢)

كلّية الموجود الذهني

- إنّ الموجود في الذهن وإن كان أمرًا شخصيًّا إلّا أنّه عَرَض وكيفية قائم بالذهن، وليس فردًا من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ عنه ذلك الفرد، نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا حكم العَرَض الجسماني وتعقُّله. وقد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأول؛ أنّ المأخوذ من الجواهر النوعية الجسمانية في الذهن هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها وشخصيّاتها. وأمّا كلّية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مجرّدة من العوارض الشخصية الذهنية والخارجية. ثم لا استحالة في كون شيء واحد كليًّا باعتبار وجزئيًّا باعتبار كما مرَّ سيّما بالقياس إلى الوجودين على ما هو المشهور. والحقّ أنّ كون الشيء كليًّا شرطه بعد التجريد عن الزوائد الشخصية أن يكون موجودًا بنحو ضعيف شبحي ومدركًا، بإدراك غير شهودي إشراقي كما حقّق في مقامه. (مسق، ٦٣، ١٩)

كم

- المهيّة التي هي وراء الوجود إمّا أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة، فهي إمّا أن يتصوّر ثباتها أو لا يتصوّر، فإن لم يتصوّر ثباتها فهي الحركة وإن تصوّر ثباتها، فإمّا أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة، وأمّا أن يعقل دون ذلك، فإمّا أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزّئ أولًا، فإن أوجب فهو الكمّ وإلّا فهو الكيف، فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميّزات عن كل واحد من أطراف التقسيم، فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث أنّها قارّة امتاز عن الحركة، ومن حيث أنّها لا تحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة، ومن حيث أنّها لا تحوج إلى اعتبار تجز، امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة، ثم أخذ في بيان أنّ متى والأين وغيرهما لا يعقل إلّا مع النسبة، وساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام. (سفع(٢/ ١)، ٥، ٥)

- الكم إمّا أن يكون ذا وضع أو لا يكون، والكم ذو الوضع ثلاثة: الخطّ والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع، أمّا الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين أجزائه، وأمّا العدد فلعدم اتّصال أجزائه مع أنّها ثابتة، وتوهّم بعضهم أنّ الجسم المتحرّك لا وضع له. (سفع(٢/ ١)، ١٧، ٢)

- الكمّ ينقسم إلى متّصل قارّ هو الجسم

والسطح والخطّ وغير قارّ هو الزمان، وإلى منفصل هو العدد، ويشملها قبول القسمة والمساواة وعدمها بالعدّ والتطبيق بالفعل أو بالقوّة بإمكان وجود العادّ. (شهر، ٢٢، ١١)

كم بالعَرَض

- فيما ليس بكم بالذات وإنّما هو بالعَرَض وهو على وجوه أربعة: فأوّلها أن يكون أمرًا موجودًا في الكمّ مثل الأمور التي عددناها وثانيها أن يكون الكمّ موجودًا فيه، وذلك إمّا متّصل أو منفصل، فالمنفصل يوجد في المفارقات والماديات وأمّا المتّصل فيوجد في الماديات. وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب إلى أنّ في الوجود عالمًا مقداريًّا غير هذا العالم المادي، وقد يكون المتّصل بالذات متّصلًا ومنفصلًا بالعَرَض كالزمان مثلًا متّصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه إلى الساعات والأيام، إذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة، وأمّا المتّصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف بأوصاف المقادير من الطول والقصر والمساواة وباللامساواة من جهة الزمان، وقد يوصف بهذه الأوصاف من جهة المسافة أيضًا، وثالثها ما يكون كمّيته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكمّ كما يقال للسواد أنّه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل في الكمّ، ورابعها أن يكون قوى مؤثّرة في أشياء يقال عليها الكمّ بالذات فيقال لتلك القوى: إنّها متناهية أو غير متناهية لا لأنّ نفس القوّة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدّة أو عدّة أو مدّة. (سفع(٢/ ١)، ١٧، ٢١)

كم مطلق

- في تعديد الخواص التي بها يمكن معرفة مهيّة الكم المطلق وهي ثلاث: الأولى التقدير والمساواة والمفاوتة، وهي أمور إضافية لكن عروضها للأشياء من جهة أنّها كم أو ذو كمّية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة أو الخاصة. الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين: أحدهما كون الشيء بحيث يمكن أن يتوهّم فيه شيئان مثله، ويتوهّم لكل من الشيئين أيضًا شيئان مثل الأول وهكذا لا يقف إلى غير النهاية، وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغييرًا فيه وحركة له مكانية، والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويّتين للجسم بعد أن كانت له هوية واحدة من نوعهما، ولا بدّ في هذا المعنى من حركة وانفعال، وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى، ولكن تهيّؤ المادة لقبول هذه الانقسام إنّما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهيّئًا للمادة لقبول معنى أن يكون ذلك الشيء مستعدًّا لذلك المعنى، وإلّا لكان كل مُعِد مستعِدًّا لما يعد، ولا يلزم أيضًا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما أنّ الحركة تعد

الجسم لأن يسكن في مكان فهي لا تبقى مع السكون. الثالثة كونه بحال يمكن أن يصير معدودًا بواحد، وذلك لأنّه قد ثبت كما سيجيء أنّ الجسم المتّصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوّة إلى الفعل وكل جسم صحّ أن يقال يجب أن يكون انقساماته متناهية وصحّ أن يقال يجب أن يكون انقساماته غير متناهية، وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار. (سفع(٢/ ١)، ٨، ٢٠)

- كل جسم قابل للتنصيف إلى غير النهاية والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد، وبالجملة كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو منته في جانب النقصان إلى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو منته في طرف الزيادة، ولمّا ظهر أنّ المقدار لذاته قابل للتجزئة وجب أن يكون لذاته قابلًا للتعديد، فإذن الكمّ مطلقًا سواء كان منفصلًا بالفعل كالعدد أو منفصلًا بالقوّة متّصلًا بالفعل كالمقدار، فإنّه قابل لأن يوجد فيه واحد يصير هو معدودًا بذلك الواحد، فظهر بهذا التحقيق أنّ للكمية خواص ثلاث لا يشاركها غيرها، فبعضهم اقتصر على الأولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لأن المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بكونها اتّحادًا في الكم، فيكون دوريًا، وبعضهم من ضمّ إليها الخاصة الثانية وهي قبول القسمة، وهو خطأ لأنّه تعريف بالأخصّ حيث أنّ قبول القسمة من عوارض الكم المتّصل لا المنفصل إلّا بالاشتراك الأسمي، فالأولى ما فعله الشيخان فعرفاه بأنّه الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد عادًا، فهذا صحيح لا يختلف في المتّصل والمنفصل وليس فيه دور لأنّ الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العدد غني عنه. (سفع(٢/ ١)، ٩، ٢٠)

- الكم المطلق ينقسم إلى متّصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله، والمتّصل إمّا أن يكون ثابتة الذات قارّة الأجزاء أو لا يكون، الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد وهو الخطّ أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح، ويقال له البسيط، أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو أتمّ المقادير لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث ويقال له: الثخين والثخن لأنّه حشو ما بين السطوح والعمق، لأنّه ثخن نازل من فوق والسمك لأنّه ثخن صاعد من أسفل، وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم، فيقال الخطّ ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخطّ خلاف مأخذ امتداده، والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعًا وانحطاطًا، وستعلم أنّه مجرّد تمثيل لا تحقيق فيه، أمّا المتّصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان، وتحقيق ماهيّته وأحكامه موكول إلى مباحث

الحركة، لشدّة تعلّقه بها. (سفع(٢/١)، ١٤، ٣)

كم منفصل

- أمّا الكم المنفصل فهو العدد، أمّا كمّيته فلكونه لذاته معدودًا بواحد فيه أو ليس فيه، وأمّا أنّه ينفصل فلأنّه ليس بين أجزائه حدٌّ مشترك، فإنّك إذا قسمت الخمسة إلى ثلاثة واثنين، لم تجد حدًّا مشتركًا بينهما، وإلّا فإن كان منها بقي الباقي أربعة، وإن كان من الخارج كانت الجملة ستّة، ومن المحال أن يوجد كم منفصل غير العدد، لأنّ المنفصل قوامه من المتفرّقات وقوامها من المفردات وهي آحاد، وكل منها واحد، فالواحد إمّا أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ بأنه شيء معيّن كإنسان أو مثلّث، وذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية، إذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدًا كما علمت في باب الوجود، فلا شكّ في أنّ الوحدات هي التي يتألّف منها لذاتها كمّية منفصلة، وكم منفصل لذاته يكون ما عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات، فهي حاملة للعدد بالعَرَض كما أن كلًّا منها واحد بالعَرَض. (سفع(٢/١)، ١٤، ١٦)

كمال الإنسان

- كمال الإنسان بإدراك المقامات الإلهية ونيل المعارف الكلّية العقلية مع التجرّد عن المحسوسات المادية والزهد عن الدنيّات الدنيوية والخلاص عن أسر الدواعي النفسانية والانطلاق عن القيود الشهوية والغضبية. (تفسق(١)، ٢، ٨)

كمال فكري

- أمّا (الكمال) الفكري فبأن يحصل النفس بالعقل بالمَلَكة الحدود الوسطى وتستعمل القياسات والتعاريف، وخصوصًا البراهين اليقينية والحدود الحقيقية، ويتوصّل إلى اقتناص العلوم النظرية والاستكمال بها بالطلب والسير الحثيث. وهذا فعله الإرادي في هذا الباب. (مبع، ٢٧١، ٢١)

كمال النفس

- كمال النفس اتّصالها بالقدس وانتقاشها بهيئة الوجود، الفائضة عن المبدأ المعبود. فكل ما كان تابعًا لله يولى بحال، يجب شحّ النفس منه على أميال، حتى يتّصل بالعقل الفعّال، ويتخلّص عن التغيّر والزوال. إذ بانفصالها عن الهيولى يصير من المكاره ناجيًا، وتحلّ دارًا يكون للأبرار مناجيًا، وهي الآن وإن لم يكن في الهيولى بمحصور، إلّا أنّها من عشق توابعها كمأسور، فإذا فارقتْ منها وفازتْ بالخلاص، اتّصلت بسعادة الصور المصاص، وهي كما علمت من التجسّم بالبعد، بعيدة من الهيولى واضدّ، فنالت الفوز بالسعادة المؤبّدة، بإذن ربّ الصور المجرّدة. (ورق، ٨١، ١٢)

كمال النفس الناطقة

- النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يتّحد بالعقل الكلّي، ويتقرّر فيها صورة الكلّ وهيئة النظام الأتمّ والخير الفائض من مبدأ

الكل الباري جلّ ذكره في العقول والنفوس والطبائع والأجرام الفكّية والعنصرية إلى آخر الوجود، ويتصوّر كيفيّة تدبير الباري للأشياء، الآخذة منه إلى أدناها، ثم العائدة إليه العارجة من أدناها إلى أقصاها. (مفغ، ٥٨٦، ٢٢)

كمالات

- ذهب الحكماء المشاؤون إلى أنّ لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعًا مختلفة، ولهذا سمّيت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل، وما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسمانية، وهي أيضًا عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية فتُسمّى قوى وطبائع، وتُسمّى أيضًا كمالات لصيرورة الجنس بها أنواعًا مركّبة. (سفع(٢/٢)، ١٥٧، ١٠)
- علمت أنّ مراتب الكمالات حسب مراتب التجريدات، ووجود هذه القوى متقدّم بحسب الحدوث على وجود القوّة العقلية تقدّمًا زمانيًّا وبالطبع، ووجود القوّة العقلية متقدّم بقاء على وجودها تقدّمًا ذاتيًّا وبالعلّية والشرف، لأنّها من فروعها ومعاليلها عند تجوهر العقل وحصوله بالفعل، فالعاقلة مفتقرة إليها في أول النشأة، وعند أوان الاستكمال والحركة إلى المبدأ الفعّال، وهي مفتقرة إليها في النشأة الثانية وبقاء الآخرة. (تفسق(٢)، ٩، ١١)

كمية

- إنّ الكمّية ما به يجاب عن السؤال بكم هو. (سفع(١/٢)، ٣، ٢)

كن

- قول "كن" ليس أمر قهر وقسر، لأنّ الله غني عن العالمين، ولا حاجة له إلى وجودهم ليجبرهم عليه، كما لا حاجة له إلى عبادتهم وطاعتهم في الأمر التشريعي، وإنّما أمرهم بالأحكام الدينية لما رأى فيه صلاح حالهم في النشأة الأخرى، كذلك أمرهم بالأمر التكويني أمر إذنٌ، لأنه مسبوق بسؤال الوجود منهم له، فكأنه قال العبد لربّه ائذن لي أن أدخل في عالمك وهو الوجود، فقال الله "كن" أي "ادخل حضرتي فقد أذنت لك" كما حكى الله عن عيسى عليه السلام: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٤٩) فلولا سبق السؤال الوجودي عن الطائر أن يكون لم يُسمَّ ذلك إذنًا. (تفسق(٤)، ٣٨٨، ٧)

كوكب

- كما أنّ حقيقة الإنسان هي روح معناه ونفسه الناطقة وعقله المدبّر له؛ كذلك حقيقة كل ذي روح عقلي، كما يصحّ إطلاق اسم الإنسان على كل من النفس والبدن وعلى المجموع أيضًا كل باعتبار كما حقّق في موضعه، كذلك القياس في إطلاق اللفظ في كل ما له روح وجسد، فحقيقة كل كوكب هي نفسه المدبّرة له وعقله الفيّاض عليه. (تفسق(٧)،

٣٢٣، ١٣)

كون بقائي

- إنّ السماء بما هي شخصية محسوسة وكذا غيرها من الأمور المحسوسة المادية الموجودة في عالم الدنيا أمر زماني الوجود، تدريجي الحصول، مدّة كونها البقائي عين مدّة حدوثها الإنشائي، فهذه المدّة المضروبة في الكلام الإلهي هي مدّة بقاء وجودها الذي هو عين الحدوث، ويشير إلى هذا قوله سبحانه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩). (تفسق(٦)، ٣٣، ٤)

كون تام

- أمّا وجود الآخرة فهو الكون التام، وموجوداتها أكوان دائمة ثابتة مستقلّة، فيزول التغيّر عن المتغيّر، والزوال عن الزائل، والغيبة عن الغائب، فيتّصف المتغيّر هناك بالثابت، والغائب بالحاضر، لأنّ الآخرة دار الحقائق، ولكل شيء حقيقة ثابتة، فلزمان الآخرة خاصيّة البقاء والثبات، ولمكانها خاصيّة الحضور والجمعية ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ﴾ (التغابن: ٩) لكن إذا أريد أن يخبر عنهما للمحبوسين في حبس الزمان، والمسجونين في سجن المكان يعبّر عنهما بأمثلة زمانية أو مكانية. فعبّر عن حقيقة الزمان بأقلّ زمان لأنّ الموجود من الزمان عند الجمهور ليس إلّا ما يسمّونه "آنًا" فقيل: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ (النحل: ٧٧). وإذا أشير إلى مكان الآخرة وحقيقة المكان عبّر عنهما بأوسع مكان، لأنّ المكان شأنه السعة والإحاطة ويتحدّد بأوسع الأجسام، فقيل: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (آل عمران: ١٣٣). (تفسق(٤)، ١٨٠، ١١)

كون الشيء

- كون الشيء ذا مادة إنّما هو لنقص جوهريّته وضعف وجوده، كالطفل المحتاج إلى المهد في وجوده، والمهد غير داخل في قوام وجود الطفل فكذا المادة للمادي، فإنّ المادة من حيث أنّها مادة مستهلكة في الصورة، إذ نسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة، وتقوم الحقيقة ليس إلّا بالصورة، وإنّما الحاجة إليها لأجل قبول آثار الصورة ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكّة عنها من الكمّ والكيف والأين وغيرها، وقد يحصل من مادة واحدة صورتان، أحديهما ترياق نافع، والأخرى سمّ ناقع. فقد علم أن المادة لا حقيقة لها إلّا قوّة الحقيقة، وقوّة الحقيقة ليست حقيقة، فالعالم عالم بصورته لا بمادته، والسرير سريره بهيئته المخصوصة لا بخشبته، والإنسان إنسان بنفسه المدبّرة لا ببدنه. (مبع، ٣٨٣، ٢٠)

كون الشيء معقولًا

- إنّ كون الشيء معقولًا منظورًا فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقّله، إذ لا ينظر فيه بل إنّما ينظر به ما دام كونه كذلك، مثلًا، إذا عقلنا الإنسان مثلًا بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الإنسان فنحن حينئذٍ

لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الإنسان، ولا نحكم عليها بحكم، ولا نحكم عليها حين حكمنا على الإنسان أنّه جوهر بكونه جوهرًا أو عرضًا، ثم إذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورًا إليها وجدناها عَرَضًا قائمًا بغيره. وما وجد في كلام أهل التحقيق أنّ الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصوّر، عنوا بذلك إنّها في كونها معقولة لا تحتاج إلى صورة أخرى تكون هي آلة إدراكها لا أنّنا إذا عقلنا ماهيّة الإنسان وحكمنا عليه بكونه جوهرًا حيوانيًّا جرميًّا يكون المنظور إليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيّات النفسانيّة، لأنّ هذا بيّن الفساد. فكذلك الإمكان ومقابلاه كالآلة للقوّة العاقلة، بها يتعرَّف حال الماهيّات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة إلى كون شيء من الثلاثة موجودًا أو معدومًا ممكنًا أو واجبًا أو ممتنعًا. (سفع(١/١)، ١٤٢، ١٠)

كون مصدري

- فلو لم يكن الوجود أمرًا حقيقيًّا، بل كان أمرًا انتزاعيًّا، أعني الكون المصدري، لكان وجود السواد نفس سواديّته لا حلوله في الجسم. وإذا كان وجود الأعراض، وهو عرضيّتها وحلولها في الموضوعات، أمرًا زائدًا على ماهيّاتها الكلّية، فكذلك حكم الجواهر. ولهذا لا قائل بالفرق. (كمش، ١٧، ١٥)

كون نسبي

- إنّ لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان: منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه، والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى. ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبيّن إنّ الوجود بهذا المعنى لا يطلق عن أحد من العقلاء على ذات أصلًا فضلًا عن إطلاقه إلى ذاته تعالى الذي هو أصل الذوات ومبدأ الحقائق والموجودات، وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول، والوجود الإثباتي، كما في قولك أومبرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب، وهذا الوجود النسبي كثير ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول، زيد موجود في البيت معدوم في السوق، بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له في الخارج مع تقيّده بالخارج، وكما إنّ إطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحّدين كالشيخين محيي الدين الأعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات، وكثير ما كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمّى عندهم بالظل والهباء والعماء، ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية، وكثيرًا ما يطلق صاحب العروق الوجود المطلق على الواجب تعالى، وإني لأظنّ إنّ الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي إنّما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه

والمغالطة، وممن أطلق لفظ الوجود وأراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في أشعاره الفارسية. (سفع(١/ ٢)، ٣٣٣، ١١)

كياسة

- الكياسة، وهي تمكّن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، وذلك لأنّه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل ممّا بعد الموت. (سفع(١/ ٣)، ٥١٨، ٢٥)

- الكياسة، وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله: الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، وذلك لأنّه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل ممّا بعد الموت. (مفغ، ١٤١، ١٠)

كيف

- المهيّة التي هي وراء الوجود إمّا أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة، فهي إمّا أن يتصوّر ثباتها أو لا يتصوّر، فإن لم يتصوّر ثباتها فهي الحركة وإن تصوّر ثباتها، فإمّا أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة، وأمّا أن يعقل دون ذلك، فإمّا أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزّئ أولًا، فإن أوجب فهو الكمّ وإلّا فهو الكيف، فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميّزات عن كل واحد من أطراف التقسيم، فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث أنّها قارّة امتاز عن الحركة، ومن حيث أنّها لا تحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة، ومن حيث أنّها لا تحوج إلى اعتبار نجز، امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة، ثم أخذ في بيان أنّ متى والأين وغيرهما لا يعقل إلّا مع النسبة، وساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام. (سفع(٢/ ١)، ٥، ٥)

- الأقرب أن يقال هو (الكيف) عَرَض لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلّه اقتضاءًا أوليًّا، فبالعَرَض خرج الباري تعالى والجوهر، وبالذي لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره خرجت الأعراض النسبيّة، فإنّ تصوّراتها متوقّفة على تصوّر أمور أخر بخلاف الكيفيّات، فإنّه لزم من تصوّراتها تصوّر غيرها إلّا أنّ تصوّراتها معلولة وتصوّرات غيرها! ويدخل فيه الصوت، إذ لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره، وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرجت الوحدة والنقطة، وبقولنا اقتضاءًا أوليًّا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم. فإنّه لذاته يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاءًا أوليًّا بل بواسطة وحدة المعلوم. (سفع(٢/ ١)، ٦١، ٥)

- أمّا تقسيمه (الكيف): إلى أنواعه فينحصر بالاستقراء في أقسام أربعة: الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصّة بالكمّيات والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء، وقد تبيّن بصورة التردّد بين

النفي والإثبات، فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعدّدة، وحاصلها أنّ الكيف إن كان هو القسم الأول فهو الأول وإن كان الثاني فالثاني أو الثالث فالثالث وإلّا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح إلّا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أنّ بعض الخواص ممّا فيه خفاء كتعبير الإمام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلّق بالأجسام وعن الاستعداد بما يختصّ به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه، أي جعل الغير شبيهًا كالحرارة لجعل المجاور حارًا أو السواد يلقي شبحه أي مثاله على العين لا كالثقل فإنّ فعله في الغير التحريك لا الثقل. (سفع(٢/ ١)، ٦١، ١٤)

- أمّا الكيف، فمن الظاهر وقوع المتضادّة في بعض أجناسه كالكيفيّات المحسوسة من الحرارة والبرودة، والسواد والبياض وغيرها، وكالنفسانيات من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد، والجبن والتهوّر، وكالاستعداديات من المصاحبة والممراضية دون بعض آخر من الأشكال والزوايا، والزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع أو لعدم غاية التخالف. (شهث، ٣٢٦، ١٠)

- الكيف وهو الذي يعقل هيئة قارّة بلا قسمة ونسبة وقد يتضادّ ويشتدّ وأقسامه أربعة أجناس لأنّ غير المختصّ منها بالكم إمّا كمالات أو استعدادات والأولى إمّا محسوسة أو غيرها. وأولى الأوليين منها الثابتة ويسمّى انفعالية. ومنها غير الثابتة ويسمّى انفعالات. وثانيهما منها الثابتة ويسمّى ملكات ومنها غير الثابتة ويسمّى حالات وهما المختصّة بذوات الأنفس والاستعدادات. منها ما للتأبي والامتناع كالصلابة والمصحاحية لا الصحة ويسمّى قوّة طبيعية، سواء كانت في المحسوس أو في غيره. ومنها ما للقبول كاللّين والممراضية لا المرض وتسمّى لا قوّة طبيعية في القسمين. (شهر، ٢٢، ١٧)

كيفيات الأجسام

- في الردّ على القول بأنّ كيفيات الأجسام نفس أشكالها وبأنّها نفس الأمزجة زعم بعضهم: إنّ لا حقيقة للكيفيّات المحسوسة بل هي مجرّد انفعالات تعرض للحواس، فإذا قيل لا بدّ لانفعال الحاسّة من بعضها دون بعض وببعض الكيفيّات دون بعض من سبب وإلّا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملوّن، أجابوا بأنّ الأجسام مركّبة من أجزاء غير متجزّية، بالفعل وإن تجزّت بالفرض، وهي على أشكال متخالفة وعلى تراكيب وأوضاع متخالفة، وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة في الحواس، فالذي يفرّق البصر يسمّى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم الذي يقطع العضو تحريفًا إلى عدد كثير، لكون أجزائه صغارًا شديدة النفوذ هو الحريف، والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو، وكذلك القول في الروائح والملموسات كالحرارة والبرودة.

وبالجملة فاختلاف الأشكال يوجب اختلاف الإحساسات، والحواس إنّما ينفعل من الأشكال لا من كيفية أخرى، وهذا المذهب سهل الدفع، فإنّ ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما، وسيجيء أيضًا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب. ثم الذي يميّز اللون عن الشكل أنّ الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به، فأحدهما غير الآخر. (سفع(٢/ ١)، ٦٥، ١٩)

كيفيات خارجية

- إنّ الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل وموجب أصلًا، ومع الشرائط موجب بتّة. وأمّا القرب والبعد من الوقوع لأجل قلّة الشرائط وكثرتها، فلذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهيّة الممكن بالقياس إلى طبيعتي الوجود والعدم، بل إنّما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر أعني الاستعداد القابل للشدّة والضعف، الذي هو من الكيفيّات الخارجية لا الإمكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي. (سفع(١/ ١)، ٢٠٥، ٢٣)

كيفيات ملموسة

- الكيفيّات الملموسة: وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفّة وقد أدخل في هذا الباب الخشونة والملامسة والصلابة واللين. (سفع(٢/ ١)، ٦٧، ١٦)

كيفيات نفسانية

- أمّا الكيفيات النفسانية، فمعلوم أنّها ليست من عوارض الكم، وأمّا الاستعدادية واللااستعدادية فليست حاملها العمق وبتوسّطه الجسم، بل يحملها المادة المنفعلة بتوسّط صورة توجبها، وأمّا المحسوسة فهي أيضًا مما يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل، فلا بدّ أن يكون المختصّة بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلًا. (سفع(٢/ ١)، ١٦٢، ١٣)

كيفيات وأعراض

- نحن نتيقّن بالوجدان أنّ المميل للجسم والصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلّا قوّة قائمة به، وهي المسمّاة بـ "الطبيعة". فالمبدأ القريب للحركة لا محالة قوّة جوهرية قائمة بالجسم؛ إذ الكيفيّات والأعراض كلّها تابعة للصور المقوّمة، وهي الطبيعة. ولهذا عرّفها الحكماء بأنّها مبدأ أوّل لحركة ما هي فيه، وسكونه بالذّات لا بالعرض؛ وقد برهنوا أيضًا على أنّ كل ما يقبل الميل من خارج فلا بدّ وأن يكون فيه مبدأ ميل طباعي. فثبت أنّ مزاول الحركة مطلقًا لا يكون إلّا طبيعة. (رسح، ٤٦، ١٢)

كيفية

- اعلم أنّ الكيفيّة قد تتبدّل مع انحفاظ الصورة كالماء المتبخّر تارة والمتجمّد أخرى، فإن الصورة المائية في البحار والجمد باقية لأنها ترجع إلى مقتضاها

بأقلّ معاون، وإذا قيل للماء الحار أنه بارد لا يعني أنه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع، والكيفيّة إذا اشتدّت قد تبطل الصورة وتعدّ المادة لما يناسبها من الصور كما قال وكل منها واحد قابل للكون والفساد أي: ينقلب بعضها إلى بعض بلا توسّط أو بتوسّط واحد أو أكثر. فالأقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها إلى الثلاثة الباقية اثنا عشر ستّة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين إلى الآخر وأربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بوسط واحد إلى الآخر، واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين إلى الآخر. والمشهور أن الستّة الأول تكون بالذات والستّة الباقية لا تحصل إلّا بوسط أو وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ: أن الصاعقة يتولّد من أجسام نارية فارقها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ولا شكّ أن الصاعقة مما يغلب عليها الأرضية لثقلها وصلابتها. (شهث، ١٨٨، ١٩)

كيفية تأليفية

- لا شكّ أنّ لكل هيئة مجموعية وكيفيّة تأليفيّة ولو كانت من الاعتبارات كالخمسيّة والعشريّة مثلًا معروضًا حاصلًا بالفعل في الأعيان. وذلك المعروض لا محالة أمر وراء كل واحد من الأجزاء وليس إلّا واحدًا شخصيًّا غير محتمل الصدق على كثيرين لأن أجزاءه كذلك، ومع كون الأجزاء شخصيّات لا مجال لكلية الكل كما لا يخفى. (مبع، ٢٢، ١٠)

كيفية ذهنية

- إذا وجدت الكيفيّة الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي. فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه، وإن انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى، فذلك حاصل؛ وإن أُريد أنّها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينيّة، فلم يقم عليه دليل؛ إذ مؤدّى الدليل أنّ المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه، ولا يخفى أنّ هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني، بل بحسب نفس الأمر، فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متّصفًا بالمحمول وإن انقلبت حقيقته وماهيّته بتبدّل الوجود. (سفع(١/١)، ٣١٧، ١٤)

كيفيتان وجوديتان

- قد مرّت الإشارة في قسم الكيفيات اللمسية إلى أنّ أحدهما أعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال والآخر أعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال، فليس أحدهما بأن يجعل عدّمًا للآخر أولى من العكس، فإذن ليس التقابل بينهما تقابل العَدَم والمَلَكة فهما إذن كيفيتان وجوديتان. (سفع(٢/١)، ١٠٨، ٢٠)

ل

لا إله إلا هو

- قوله "الله" إشارة إلى توحيد الذات، وقوله "لا إله إلّا هو" إشارة إلى توحيد الصفات، وقوله "الحي القيّوم" إشارة إلى توحيد الأفعال. أمّا بيان الأول فلأنّ معنى اسم "الله" كما علمت هو الذات المستجمعة للصفات الكمالية الذاتية الوجوبية، ولا شبهة في أنّ التركيب من الأجزاء ينافي الوجوب الذاتي لكونه مستلزمًا لافتقار المركّب إلى كل واحد من الأجزاء، والافتقار ناشئ عن النقصان والإمكان الذاتيين وهما منافيان للكمال والوجوب الذاتيين، فمعنى الإلهية المستلزمة لكون الشيء مبدأ سلسلة الوجود والإيجاد ينافي التركيب المستلزم للحاجة. (تفسق(٥)، ٥٥، ٤)

- أمّا بيان الثاني (قوله لا إله إلا هو): فلأنّ التعدّد في الصفات الكمالية الإلهية يستلزم التعدّد في وجود الذات لافتقار كل صفة إلى موصوف ولكون كل صفة لشيء فرع وجود ذلك الشيء فيلزم من تعدّدها تعدّده - ولو بحسب العقل - فلو تعدّدت الصفات الخاصة بالواجب تعالى - كالإلهية للعالم، والقادرية على ما يشاء، والعالمية بجميع الأشياء - يلزم تركّب كل من الإلهين من الذات والصفة، والتركيب ينافي الإلهية - تنافي الإمكان للوجوب -. (تفسق(٥)، ٥٥، ١٢)

لا جبر ولا تفويض

- إذا ثبت وتحقّق أنّ جميع الممكنات وسلسلة الأسباب التي من جملتها قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه ومشيّته مستندة إلى مشيّة الله وعلمه، مثبتة في قضائه وقدَره، وإنّ من الأسباب القريبة الظاهرة لأفاعيلنا إنّما هي قدرتنا وإرادتنا فمَن نظر إليها قاصرًا نظره إلى هذه الأسباب القريبة، قال بالقدَر والتفويض، أي واقعة بتقديرنا مفوّضة إلى تدبيرنا. قال النبي صلى الله عليه وآله: "القدرية مجوس هذه الأمة" لأنّهم يثبتون مبدأين كالمجوس القائلين بيزدان، وأهرمن. ومن نظر إلى السبب الأول وعلِم كون تلك الأسباب والوسائط بأسرها مستندة على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات إلى الله استنادًا واجبًا وترتيبًا معلومًا على وفق القضاء والقدَر وقطع النظر عن الأسباب القريبة مطلقًا، قال بالجبر وخلْق الأفعال، ولم يفرّق بينها وبين أفعال الجمادات. وكِلاهما أعور يبصر بإحدى عينيه. أمّا القدرية فبالعين اليمنى - أي النظر الأقوى الذي به يدرك الحقائق - وأمّا الجبرية فباليسرى - أي الأضعف الذي به يدرك الظواهر - فأمّا من نظَر حقّ النظر فأصاب، فقلبُه ذو عينين يبصر الحقّ باليمنى فيضيف الأفعال إليه خيرها وشرّها

ويبصر الخلْق باليُسرى فيثبت تأثيرهم في الأفعال به سبحانه لا بالاستقلال ولا بمعنى الاشتراك كما توهّم بل بمعنى آخر يعلمه العارف الحكيم وأشار إليه الصادق عليه السلام "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين" فيذهب إليه ويتذهّب به وذلك هو الفضل الكبير. (تفسق(١)، ٣٤٣، ١٧)

- أمّا من نظر حقّ النظر فأصاب فقلبه ذو عينين، يبصر الحقّ باليمنى فيضيف الأفعال إليه - خيرها بالذات وشرّها بالعَرَض - ويبصر الخلق باليسرى فيثبت تأثيرهم في الأفعال به سبحانه لا بالاستقلال، وبالإعداد لا بالإيجاد، ويتحقّق بمعنى قول الصادق عليه السلام: "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين" فيتذهّب به، وذلك هو الفضل الكبير. (تفسق(٦)، ٢٦٢، ١٧)

لا نهاية

- إنّ اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شيء آخر موصوف باللانهاية كما أنّ العدد قد يعنى به نفس العدد وقد يعنى ذو العدد، ثم أنّ بعض الأوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدأ العالم وهو باطل، أمّا أولًا: فلأنّها معنى عدمي لا تحَصُّل له، وأمّا ثانيًا: فلأنّ اللانهاية لا يخلو إمّا أن يكون منقسمًا أو لا يكون، فإن كان منقسمًا وجب أن يكون جزؤه مساويًا لكلّه لأنّه ليس هناك طبيعة أخرى وراء ذلك المفهوم، فيجب أن يكون كل واحد من أجزائه غير متناهية أيضًا وهو محال، وإن لم يكن قابلًا للقسمة، فهو غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد. (سفع(٢/١)، ٣٠، ٢٢)

- في أنّ الموصوف باللانهاية لا بدّ أن يكون مادة لا صورة، لأنّ الموصوف به طبيعة عدمية، وذلك لأنّه لا ينتهي إلى بطلان القوّة عنه بل القوّة محفوظة فيه دائمًا وهي متعلّقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية، فخرج من هذا أنّ ما لا نهاية له لا يكون كلًا وجملة لأنّ الكل صورة تمامية أو ذو صورة تمامية واللانهاية طبيعة عدمية، ومن ههنا يتحدّس اللبيب أنّ هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية له في نفسه إلّا بعالم آخر وهو صورته التمامية وفعليته التي لا قوّة لها. (سفع(٢/١)، ٣١، ٨)

لازم

- إنّ في الجسم باعتبار الامتداد أمورًا ثلاثة: الأول جوهر غير خارج عن مهيّة الجسم، والأخيران عرضان فيه زائدان عليه بتبدُّل أحدهما عن الجنس بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه، لكن لِمَ قلتم أنّ الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر ذاتي، فإنّ اللازم ليس إلّا أنّ حقيقة الجسم يجب أن يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات. وأمّا أنّ القابل يجب أن يكون واحدًا بالعدد بالوحدة الاتّصالية فلا، وإنّما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتّصالية ويلازمها وهو غير مُسلَّم، فإنّ الإنسان

الواحد أو السرير الواحد مثلًا لكل منهما وحدة شخصية مع تألّفه عن مُتّصلات متعدّدة ينضمّ بعضها إلى بعض، فالجسمية لا تساوق الاتّصال الوحداني بل اللازم كون القابل للاتّصال والانفصال أمرًا واحدًا شخصيًّا، ويجوز أن يكون ذلك الواحد أمرًا متّصلًا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية بتعدّد اتّصاله الذاتي. (سفع(٢/ ٢)، ١٠١، ٤)

لذات أخروية

- اللّذات الأخروية، فإنّها ابتهاجات للنفس بذاتها وبلوازمها وأفعالها من حيث أنّها أفعالها، ولما كان الفعل والانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراك لهما في أمر ذاتي فكذا اللّذة الفعلية غير اللّذة الانفعالية في الجنس والحدّ فلا مجانسة بينهما. (سفع(٤/ ٢)، ٢١٢، ٢١)

لذات دنيوية

- اللّذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج ويؤثّر. (سفع(٤/ ٢)، ٢١٢، ٢٠)

لذّة

- إنّ اللذّة نفس الإدراك بالملائم والألم نفس الإدراك بالمنافي. (سفع(٢/ ١)، ١٢٣، ٨)
- أقول: إنّ المؤلم بالحقيقة هو الألم الحاصل في القلب دون السبب الخارجي كما أنّ صورة اللّذة الحاصلة في النفس عند إدراك الملائم النفسي أو البدني هي الملذّة بالحقيقة لا ما خرج عن التصوّر، وليس الملذّ والمؤذي بالحقيقة إلّا المرتسم في القلب أعني النفس لا الموجود في الخارج. (تفسق(١)، ٤١٠، ٧)
- "اللذّة" قد تُطلق بمعنى الشهوة، وهي التي تكون مختصّة بإدراك الحواس، كلذّة البطن، والفرج، والمال، والجاه. وقد تطلق بمعنى إدراك الملائم سواء كان للعقل أو الحسّ. والأول لا يكون خيرًا، إلّا أنّها يمكن أن يكون منفعة، وذلك إذا كانت على وجه يؤدّي إلى الخير الحقيقي. (تفسق(٣)، ١٧٥، ٥)
- أمّا اللّذة التي يشارك الإنسان بها بعض الحيوانات فهي كلذّة الغلبة والاستيلاء والرئاسة؛ أو كلّها فهي كلذّة البطن والفرج، فإنّ الأولى موجودة في الأسد والنمر وأشباهها، والثانية موجودة في سائر الحيوانات، فهذه أكثرها وجودًا وأخسّها رتبة، ولذلك اشترك فيها كلّ ما دبّ على الأرض ودرج، حتى الديدان والحشرات. ومن جاوز هذه الرتبة يستثبت فيه لذّة الغلبة وهي أشدّها التصاقًا بالمتعاقلين. فإن جاوز ذلك ارتقى إلى الثالث، فصار أغلب اللذّات عليه لذّة العلم والحكمة، لا سيّما معرفة الحقّ الأوّل ومعرفة صفاته وأفعاله من الجواهر الملكية والفلكية والنفوس الأرضية وما بعدها من جهة مبادئها وغاياتها وهذه رتبة الصدّيقين، وهي المسمّاة عند الحكماء والعرفاء بالخير الحقيقي، وباقي الخيرات خيرات بالإضافة. وإلى الخير الحقيقي أشار

بقوله: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ﴾ (آل عمران: ١٩٨) وإلى الخير الإضافي أشار بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ ٱللَّهْوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِ﴾ (الجمعة: ١١) لما بيّنّا أن عند الله يوجد كل نعمة ورزق دنيوي وأخروي لأنّ الجميع ظلال أنواره ورشحات بحاره. (تفسق(٧)، ٢٨٩، ١٣)

لذّة العلم والحكمة

- أغلب اللذّات عليه (الإنسان) لذّة العلم والحكمة، لا سيّما معرفة الحقّ الأوّل ومعرفة صفاته وأفعاله من الجواهر الملكية والفلكية والنفوس الأرضية وما بعدها من جهة مبادئها وغاياتها وهذه رتبة الصدّيقين، وهي المسمّاة عند الحكماء والعرفاء بالخير الحقيقي، وباقي الخيرات خيرات بالإضافة. وإلى الخير الحقيقي أشار بقوله: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ﴾ (آل عمران: ١٩٨) وإلى الخير الإضافي أشار بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ ٱللَّهْوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِ﴾ (الجمعة: ١١) لما بيّنّا أن عند الله يوجد كل نعمة ورزق دنيوي وأخروي لأنّ الجميع ظلال أنواره ورشحات بحاره. (تفسق(٧)، ٢٨٩، ٢٠)

لذّة على المحسوس

- إنّما أجاز العقل إجراء اسم اللذّة على المحسوس، لما كانت دالّة على النعيم السرمد المُعَدّ للنفوس. فازهد يا أخا الحقيقة من تلوّث هذه الفانية القذرة، والاهتمام بهذه الشوهاء العذرة، لا تعمر هذه المقبرة الظلماء، ولا تتوطّن في هذه القرية الوحشاء، فإن هممت بها ذُقْتَ عذاب الجحيم، وشَرِبْتَ شراب الحميم. (ورق، ٩٥، ١٧)

لذّة المعرفة

- إنّ لذّة المعرفة أقوى من سائر اللذّات، أعني: لذّة الشهوة، وأكل الطعام، ولذّة الغضب في الرياسة والانتقام، ولذّة سائر الحواس. فإنّ اللّذات مختلفة نوعًا حسب اختلاف المدركات بالنوع، ولذّة المعرفة مختلفة بالقوّة والضعف. (كصج، ٤٧، ٧)

لذّة معرفة الله

- ممّا ينبّهك أنّ معرفة الله ألذّ الأشياء أنّ طلّاب العلوم - وإن لم يشتغلوا بطلب المعارف الإلهية واللطائف الربوبية - قد استنشقوا رائحة من روائح هذه اللذّة عند انكشاف المشكلات وانحلال الشبهات التي قوي حرصهم على طلب العلوم التي يطلبونها فإنّها أيضًا معارف وعلوم وإن كانت معلوماتها غير شريفة، لأنّ كل علم فهو حضور صورة مجرّدة عن مادّتها عند الذهن، والصورة المجرّدة أصفى وألذّ من الصورة المادية. فإذا كانت هذه هكذا، فما ظنّك بلذّة من طال فكره في الملكوت حتى انتهى إلى معرفة الله وقد انكشف له شيء من أسرار ملك الله وملكوته؟ أوَ لم يصادف في قلبه عند حصول ذلك طربًا عقليًّا وفرحًا قدسيًّا، ما يكاد يترك به عالَم الأجسام كلّها ويطير إلى عالم القدس، نعم يوجد من يصادف ذلك في كثير من أوقاته، ويتعجّب من نفسه في ثباته

واحتماله، لقوّة طربه وسروره. وهذا ممّا لا يدرك إلّا بالذوق، والحكاية قليلة الجدوى فيه. (تفسق(٧)، ٢٩١، ٧)

- لذّة معرفة الله والنظر إلى وجهه الكريم والمطالعة لجمال الحضرة الربوبية والشهود لأسرار الأمور الإلهية ألذّ اللذّات الباطنية من الرئاسة والحكومة وأعلى الشهوات الغالبة على أنفس الناس وخير الأرزاق الصورية والمعنوية، يرزق بها من يشاء من عباده المقرّبين وأوليائه الصالحين. (تفسق(٧)، ٢٩١، ٢١)

لذيذ بالحقيقة

- إنّ اللذيذ بالحقيقة هو الوجود وخصوصًا الوجود العقلي لخلوصه عن شوب العدم وخصوصًا المعشوق الحقيقي والكمال الأتمّ الواجبي لأنّه حقيقة الوجود المتضمّنة لجميع الجهات الوجودية؛ فالالتذاذ به هو أفضل اللذّات وأفضل الراحات بل هي الراحة التي لا ألم معها. (سفع(٤/٢)، ١٢٥، ٦)

- قد عرفت أن اللذيذ بالحقيقة هو الوجود وخصوصًا العقلي وخصوصًا المعشوق الحقيقي والكمال المطلق الأتمّ الواجبي، وأن الالتذاذ به هو أفضل الالتذاذ وأفضل الراحة، بل هي الراحة التي لا ألم فيها، فهذه النفوس التي صارت عقولًا بالفعل، ستصير إلى راحة لا ألم فيها ووصال لا هجران معه، وهذه الأمور لا مدخل لها في الوهم. (مبع، ٣٦٥، ١٤)

لزوم

- إنّ اللزوم إنّما يكون لزومًا إذا اعتبر رابطة لا مفهومًا ما من المفهومات، فإذن هو بما هو لزوم ليس بشيء من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أو عدم لزوم. (سفع(١/ ١)، ١٤٤، ١٤)

لزوم بين العلّة والمعلول

- إنّ ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلّة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين، فإنّ ارتفاع العلّة التامّة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول، وأمّا ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلّة، بل ارتفاع المعلول يُستدلُّ به على أنّ العلّة قد ارتفعت قبل ذلك، لا أنّ ارتفاع المعلول أوجب ذلك، فاتّضح الفرق بين اللزومين. (سفع(٣/ ٢)، ٣١٣، ٥)

لطف إلهي

- قوله صلى الله عليه وآله: "إنّ في الجنّة سوقًا يُباع فيه الصور" والسوق عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشيئة وانطباعها ووجودها في العين وجودًا ثابتًا ما دامت المشيئة، لا وجودًا هو بمعرض الزوال كما في منام هذا العالَم، وهذه القدرة أكمل وأوسع من القدرة على الإيجاد من خارج الحسّ، لأنّ الوجود من خارج الحسّ يشغل بعضها عن إدراك البعض ويحتجب بعضها عن بعض لضيق عالَمه، فإذا صار الإنسان مشغولًا بسماع واحد أو رؤيته أو مماسّته صار مستغرقًا محجوبًا عن

غيره، وأمّا هذه النشأة فتّسع اتّساعًا لا ضيق فيه، حتى لو أراد أحد من أهل الجنّة أن يأكل جميع الفواكه، لأكلها بعد إخطاره بباله، ولو أراد كل أحد منهم أن يأكل ما يأكله غيره لوسعتهم لقمة واحدة، فتحضر تلك اللقمة الواحدة في ساعة واحدة لألف شخص في ألف مكان، وحمل أمور الآخرة على ما هو أوسع وأتمّ للشهوات وأوفى للدواعي والرغبات أولى. (تفسق(٧)، ٣٥، ١٨)

لعلّ

- اعلم أنّ في لفظة "لعلّ" - وهي من كلمات الترجّي والإمكان - إشارة بليغة إلى أنّ فعل الشكر إنّما يحصل من العبد باختياره، فإنّ أفعال العباد من جهة نسبتها إلى مبادئها القريبة واقعة باختياره على سبيل الاحتمال والإمكان. ومن جهة نسبتها إلى السبب الأول ومبادئها البعيدة - من قضاء الله وقدره وعلمه وقدرته - واقعة من العبد على سبيل البتّ والوجوب. ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه بـ "القدر والتفويض" - أي: بكونه واقعًا بقدرتنا، مفوّضة إلينا - ومن جهة وقوعه بمشيئة الله وقضائه وقدره، والوسائط المترتّبة المستندة - على ترتيبها في سلسلة العلل والمعلولات - إلى الله، يحكم عليه بـ "الجبْر" كما سبق. فلفظة "لعلّ" كلّما جاءت في القرآن فهي بحسب الاعتبار الأول، وهو وقوع الأمور من أسبابها القريبة. (تفسق(٣)، ٣٨٢، ٢٠)

لمعان

- اللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو أيضًا ذاتي وعرضي، والأول يسمّى شعاعًا والثاني كما للمرآة يسمّى بريقًا وربما يُسمّى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الأرض الضوء الأول، وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني، والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويُسمّى ظلًّا أولًا وثانيًا، وهكذا يتقدّم الظلّ على الضوء بمرتبة إلى أن ينتهي الضوء بالكلّية وينعدم فيسمّى ظلمة وهو عدمي لأنّا إذا غمّضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئًا، فوجب أن لا يكون كيفية من الجسم المظلم، ولأنّا لو قدّرنا خلوّ الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى ولا إضافة قوّة إمكانية لم يكن حاله إلّا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن أمرًا وجوديًّا بل سلبيًّا محضًا. (سفع(٢/١)، ٩٥، ١٤)

لمية

- لا شكّ لأحد من الحكماء الموحّدين والعرفاء الشامخين أنّ فاعلية الواجب (سبحانه) بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته وكذا الداعي له في إيجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتمّ الذي هو عين ذاته، فذاته كما أنّه فاعل فهو علّة غائيّة وغاية

لوجود العالم، فقد تبيّن وتحقّق أنّ اللمّية ثابتة لأفاعيل الله (سبحانه) بمعنى المجعولات. أو بمعنى صدوراتها، وإن لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنى كون جاعليته بسبب وعلّة غائيّة غير ذاته، ومع ذلك (أي مع كونه جلّ اسمه) تام الفاعلية في ذاته من غير إرادة زائدة أو داع منتظر ومرجّح مترقّب) لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والأجرام، فلكية كانت أو عنصرية صورة كانت أو مادة، نفسًا كانت أو جسمًا. (سفع(٣/١)، ٣٢٧، ٧)

لهو

- اللهو الذي هو لذّة القوّة الحسّية وشهوة النفس البهيمية. (تفسق(٧)، ٢٩٠، ١١)

لواحق المادة

- إنّ لواحق المادة على ضربين: ضرب منها ما هي كمالات يستكمل بها المادة ويتوجّه إليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتًا ثم حيوانًا ثم إنسانًا... فالضرب الأول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسمّاة بالصور النوعية والطبائع الجسمية. والضرب الثاني: هي العوارض الخارجية والأولى لكونها متقدّمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصّلة للأنواع التي يخصّها هي يكون لا محالة جواهر، لأنّ علّة تقوّم الجوهر وجودًا ومحصل تجوهرها يكون جوهرًا لا محالة، وأمّا الثانية فلتأخّرها عن الأنواع ولحوقها بعد تمامها أو كمالها الإضافية يكون أعراضًا لكون محالها غير متحصّلة القوام بها فتدبر. (سفع(٢/٢)، ١٦٩، ١٦)

لوازم

- اللوازم على ضربين: لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية، ومعنى الاعتبارية هاهنا ما لا يكون لها ثبوت إلّا في الذهن وعند اعتبار العقل إيّاها، وهذا مثل كون النفس قائمًا بذاته غنيًا عن الموضوع وكونها ممكنًا وحادثًا وباقيًا بعد خراب البدن، فإنّ بعض هذه الصفات كالغنى والمجرّد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لأجل سلوب غير متناهية عنه لا مرّة واحدة بل مرارًا غير متناهية، فيقتضي علّلًا غير متناهية، كذلك وبعضها كالإمكان والحدوث والبقاء ممّا يتكرّر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتًا في الخارج فينجرّ إلى التسلسل، فإنّ الحدوث لو كان ثابتًا لكان له حدوث وهكذا إلى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء، فعلمنا أنّ تلك الصفات ممّا لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علّة لتحقّقها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقًا بل إنّما يكون علّة لتحقّق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقًا أيضًا بل عند اعتبار جملة من الوسطيّات، ولا شكّ إنّ العلم بماهيّة النفس وبتلك الوسطيّات المعتبرة علّة للعلم بوجود هذه اللوازم. وأمّا اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها

وإدراكها ولذّتها وألمها إلى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقّفها على الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخوادمها وجنودها الفطرية. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٧، ١٥)

- إنّ حقيقة كل ماهيّة تركيبيّة ليست إلّا فصله الأخير، وأما سائر الأجناس القريبة أو البعيدة وباقي الفصول فهي من باب اللوازم، فهي وإن كانت داخلة في حدّ الشيء لكنها خارجة عن ذات المحدود، وهذا مما جوّزه المنطقيون في بعض الحدود وقد ذكره الشيخ في "الشفاء" ومثّل ذلك بإصبع الإنسان وقوس الدائرة حيث إنّ مفهوم الإنسان داخل في حدّ الإصبع خارج عن حقيقتها. (رسش، ٣٢٩، ٢٣)

- إنّ علمه تعالى بوجود الأشياء هو عين وجودها ببرهان عرشي وهو أنّ اللوازم ثلاثة أقسام، لوازم الماهيّة ولوازم الوجود الذهني ولوازم الوجود العيني، فالأولى اعتبارية، لأنّها تابعة للماهيّة من حيث "هي هي". والثانية: ذهنية محضة لأنّها تابعة للماهيّة الذهنية فيكون من المعقولات - الثانية كالكلّية والجزئية والجنسية والفصلية والذاتية والعرضية ونظائرها. والثالثة: أمور عينية كالحرارة للنار والبرودة للماء لأنّها تابعة للوجود العيني، فإذا تقرّر هذا فنقول: علمه بالأشياء إذا كان بصور مفصّلة يجب أن يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصور الزائدة وإلّا لكان لغيره في ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب الوجود من كل جهة وقد مضى ما يبطل هذا. (شهر، ٥٢، ١٨)

لوازم الأشياء ولوازم الأول

- إنّ لوازم الأشياء على ثلاثة أقسام: لازم ذهني كالنوعية لمفهوم الإنسان والذاتية لمعنى الحيوان، ولازم خارجي كالحرارة للنار والحركة للفلك، ولازم للمهيّة. ثم يجب أن يعلم: أنّ لازم المهيّة كما أنّه تابع لها في أصل المهيّة كذلك تابع لها في نحوي الوجود الذهني للذهني والخارجي للخارجي فإذن امتنع أن يكون لأحدهما وجود خارجي وللآخر وجود ذهني وبالعكس. إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ لوازم الأول (تعالى) إن كانت من قبيل اللازم الخارجي فلا بدّ أن يكون كملزومها موجودة خارجية، وكذا لو فرض أنّها من لوازم المهيّة فإنّ مهيّة الأول عين إنّيته، سواء قلنا: إنّ لا مهيّة له أصلًا أو قلنا: إنّ مهيّته عين إنّيته ووجوده، على اختلاف الاصطلاحين فإذن هذه اللوازم يجب أن يكون بوجوداتها العينية لازمة له، فجواهرها لا محالة يجب أن لا يكون أعراضًا ولا جواهر ذهنية بل جواهر خارجية، فإذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الأول (تعالى) بقي الكلام في تحقيق الأمر ههنا: بأنّ الذوات القائمة بأنفسها كيف أمكن أن يكون من اللوازم للشيء التي لا يتصوّر انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك. الثاني: أنّ قولهم

"العلم التام بالعلّة يوجب العلم التام بمعلولها" وقولهم "إنّ العلم بذي السبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه" ليس المراد من العلم التام بالعلّة العلم بمهيّة العلّة إلّا فيما يكون مجرّد المهيّة سببًا للمعلوم، كما في لوازم المهيّات بمعنى الكلّيات الطبيعية، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر، ولا العلم بمفهوم كونها علّة، ولا العلم بإضافة العلّية، لأنّه على هذين الوجهين يكون العلمان (أي العلم بالعلّة والعلم بالمعلول) حاصلين معًا، لا تقدّم لأحدهما على الآخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم الباري (تعالى) بما سواه من جهة علمه بذاته، فإذن المراد من العلم المذكور إنّما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلّة بها علّة، وليس هي إلّا نحوًا خاصًّا من الوجود. وقد بيّن فيما سلف من الكلام أنّ الجاعلية والمجعولية إنّما هي بين الوجودات لا المهيّات، وبيّن أيضًا أنّ العلم بأنحاء الوجودات لا يمكن أن يحصل إلّا بحضورها وشهودها بأعيانها لا بصورها وأشباهها، وذلك غير ممكن إلّا من جهة الاتحاد ومن جهة العلّية والإحاطة الوجودية. فإذا تقرّر هذه المقدّمات فنقول: لمّا كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علّة لما بعده على الترتيب، وأنّ مجعولاته الصادرة عنه إنّما هي أنحاء الوجودات العينية، فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات الذي لا بدّ أن يكون عين تلك الوجودات، فمجعولاته بعينها معلوماته، فهي بعينها علومه التفصيلية لا محالة، فهي تابعة للعلم الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس، وإنّما سمّينا هذه الوجودات علمًا له باعتبار أنّها من لوازم علمه بذاته، وإن اصطلح أحد بأن يُسمّي تلك الأشياء الصادرة عنه تعالى علومًا له باعتبار وجوداتها ومجعولات له باعتبار مهيّاتها المتغايرة للوجود لكان حسنًا لمحافظة على الفرق بين ما هو علم الباري وما هو فعل له، فإنّ العلّة الفاعلية عرّفوها في مباحث العلل بما يؤثّر في غيره بما هو غيره، والمهيّات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب (تعالى)، وأمّا الوجودات فقد علمت من طريقتنا أنّها من لمعات ذاته وشوارق شمسه. (سفع(٣/ ١)، ٢٢٨، ٦)

لوازم انتزاعية

- الحقّ أنّ كل بسيط، صورته وجوده وكل مركّب، وجوده صورته في العين، ومعنى صورته جزء ماهيّته، وليست صورته ماهيّته لأنّ ماهيّة الشيء ما به "هو هو"، وماهيّة المركّب إنّما هي بكون الصورة مقارنة للمادة لا بالصورة كيف كانت، وإن كان بعض الصور يلزمها في الوجود أن يكون في مادة، فالوجود والذات في المركّب بما هو مركّب من اللوازم الانتزاعية كالشيئية والإمكان ونظائرها. ثم أنّ الصورة قد يقال على الماهيّة النوعية، وعلى كل ماهيّة

شيء كيف كان وعلى الحقيقة التي يتقوّم المادة بها وعلى الحقيقة التي يتقوّم المحلّ بها نوعًا طبيعيًا وعلى كمال للشيء مفارق عنه كالنفس. (شهر، ١٣٢، ٨)

لوازم الذات

- إنّ جهات الفعل دائمًا يكون من لوازم الذات لأنّ كل ذات لها حقيقة، فلها اقتضاء أثر إذا خلّي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج في فعلها إلى قوّة زائدة عليها، وإذا فرض إضافة قوّة أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إيّاها، وإذا اعتبرت الذات والقوّة معًا كان المجموع شيئًا آخر إن كان له فعل كان فعله لازمًا من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل، ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولًا قوة انفعالية لحصول ما يتمّ به كونه فاعلًا، فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله، فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية أولًا وبالذات وللفاعلية بالعَرَض. فثبت ممّا بيّنا بالبرهان أنّ لا قوّة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلًا بل إنّما القوّة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلًا لشيء بعد أن لم يكن. (سفع(٢/١)، ١٠٦، ٦)

لوازم ذاتية

- إنّا وإن سلّمنا إنّ العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلّم إنّ لكل شيء لازمًا حتى يلزم من إدراك شيء واحد إدراك أمور غير متناهية، ونحن لا نعرف من الحقائق إلّا صفاتها ولوازمها الأخيرة وآثارها القاصية دون أنفسها ومبادئها وأسبابها القصوى. (سفع(٢/١)، ٢٢٦، ٢٢)

لوازم ضرورية

- قد علمت أنّه ليس للمهيّات الممكنة في إمكانها وافتقار وجودها إلى موجد علّة ولا لكون وجودها ناقصًا عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات متضادّة الصور سبب، ولا لكون المتضادّين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مغرقًا سبب، ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذّاتها محترقًا بنار الجحيم محجوبًا عن الجنة والنعيم سبب، فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل إنّما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات، فكثير من الغايات الكمالية لبعض الأشياء مضرّة أو مفسدة لبعض الأشياء، كما أنّ غاية القوّة الغضبية مضرّة بالقوّة الناطقة. (سفع(٣/٢)، ٧٢، ١٠)

لوازم عقلية

- كل هويّة سواء كانت واجبة أو ممكنة فلا بدّ لها من لوازم عقلية وفروعات هي معاليله كالشيئية والمعلولية والموجودية وخصوصًا الهويّة التي أصل الهويّات ومنبع كل إنّية ووجود ومنشأ كل مفهوم ومهيّة، فإذا الذات الإلهية لها أشعّة وأنوار وأضواء وآثار كيف والوجود كله من شروق نوره

ولمعان ظهوره. (سفع(٢/٢)، ٢٠٤، ١٦)

لوازم الماهيّات

- لو لم يكن للوجود أفراد حقيقيّة وراء الحصص، لما اتّصف بلوازم الماهيّات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنه متّصف بها، فإنّ الوجود الواجبي مستغن عن العلّة لذاته، ووجود الممكن مفتقر إليها لذاته، إذ لا شكّ إنّ الحاجة والغني من لوازم الماهيّة أو من لوازم مراتب الماهيّة المتفاوتة كمالًا ونقصانًا، وحينئذٍ لا بدّ أن يكون في كل من الموجودات أمرًا وراء الحصّة من مفهوم الوجود، وإلّا لما كانت الوجودات متخالفة الماهيّة كما عليه المشاؤون، أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى، إذ الكلّي مطلقًا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت. (سفع(١/ ١)، ٤٣، ٥)
- إنّ لوازم الماهيّات التي هي أمور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على الماهيّة إلى جعل جاعل وتأثير علّة لا علّة الماهيّة ولا علّة غيرها كما ذهبت إليه كافّة الحكماء والمحقّقون، ودلّت عليه صريح عباراتهم ومسطوراتهم، ومن هذا القبيل تحقّق مبادئ الشرور والأعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقّق مبادئ الشرور الذاتية عندهم بجعل وإفاضة من المبدأ الأعلى الخالي عن القصور المقدّس عن النقص في الأفعال تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٨٩، ٦)
- لو كان الجاعلية والمجعولية بين الماهيّات يلزم أن يكون كل واحد من الممكنات ما سوى المعلول الأول من لوازم ماهيّة علّته المقتضية له. أما الملازمة فمعلومة بما مرّ؛ وأما بطلان اللازم فلاستحالة كون الحقائق الإمكانية أمورًا اعتباريًّا؛ لأنّ لوازم الماهيّات أمور اعتبارية لا يتعلّق بها جعل ولا تأثير، كما حقّق في مقامه. (رصج، ٢٣٩، ٩)
- إذا كانت المخالفة بين شيئين بالعوارض والتشخّصات وكان أحدهما موجودًا كان الآخر ممكن الوجود بالنظر إلى ذاته، وإلّا فإن وجب لذاته لم يكن معدومًا وإن امتنع لذاته لم يكن هذا الواقع موجودًا مع أنّه موجود لأنّ هذه الأمور الثلاثة من لوازم الماهيّات، إذ كل ماهيّة من الماهيّات ملزومة لشيء منها بمعنى امتناع انفكاكه عنها، وإن لم يكن هناك اقتضاء وتسبّب فإن الفرق بين الاصطلاحين بيّن. (مبع، ٢٢، ٢٤)
- إذن لمّا كان الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم الماهيّات فلو كان المفروض واجبًا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليًّا له جزئيات بحسب العقل، فتلك الجزئيات إمّا أن يكون جميعها ممتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها. لا سبيل إلى الأول وإلّا لما تحقّق شيء منها والكلام على تقدير وجود فرد واجب منها فلا شيء منها لماهيّتها وإن جاز ذلك لمّا لم يوجد منها لا لماهيّتها المشتركة بل لأمر آخر، ولا إلى الثاني وإلّا لوقع الكل وهو محال، ولا إلى الثالث وإلّا لكان هذا

الواقع أيضًا ممكنًا مع أنّه واجب هذا خُلْف. فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات فليس له ماهيّة وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف. (مبع، ٢٨، ١٦)

لوازم الماهية

- لوازم الماهيّة أمور انتزاعية غير متأصّلة وقد حقّقنا أنّ الوجود أمر حقيقي، فكيف يكون من لوازم الماهيّة، والتقدُّم والتأخُّر بين الماهيّة ولازمها وإن كانا متحقّقين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما، فالماهيّة في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود، وإن لم يكن اقتضائها بحسب الوجود، فكيف يكون الوجود لازمًا لها مع كونه في مرتبتها غير متأخّر عنها. (سفع(١/ ١)، ١٠١، ١٣)

لوازم وجود

- إنّ كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني - من الشكل والوضع وسائر العوارض المادية - أمور سائلة زائلة، إمّا بالذات وإمّا بالعرض. ففاعل الزمان على الإطلاق لا بدّ وأن يكون أمرًا ذا اعتبارين وله جهتان: جهة وحدة عقلية، وجهة كثرة تجدّدية؛ فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويّته الاتّصالية، وبجهة تجدّده ينفعل تارة عنه ويفعله أخرى بحسب هويّات أبعاضه المخصوصة. وذلك الأمر إنّما هو نفس الفلك؛ والطبيعة العقلية له جهة وحدتها، والطبيعة الجسمانية جهة كثرتها وتجدّدها. فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومحدِّده. وهي أيضًا محدّد المكان والجهات المكانية بمثل البيان المذكور؛ إذ الجرم الشخصي كما يفتقر إلى الزمان والحركة في إمكانه الاستعدادي وحدوثه التجدّدي، كذلك يحتاج إلى المكان والوضع والجهة، فكيف يتقدّم عليها طبعًا؟ فإنّ هذه الأمور - كما أشرنا إليه - إمّا من مقوّمات الشخص الجسماني أو من لوازم وجوده، ولوازم الوجود كلوازم المهيّة في امتناع أن يتخلّل جعل بين الملزوم واللّازم. (رسح، ١٠٢، ١٤)

لوازم الوجود كلوازم الماهية

- إنّ لوازم الوجود كلوازم الماهيّة في أنّ الاتّصاف بها غير معلّل بجعل جاعل وتأثير فاعل، بل الملزوم بنفسه مما يتّصف بالضرورة الذاتيّة المقيّدة بما دام ذات الموضوع؛ وبهذا القيد يمتاز العقد عن الضرورة الأزلية. (رسل، ٤٠٢، ١٢)

لوازم الوجودات

- لوازم الوجودات كلوازم المهيّات غير مجعولة بالذات، فالمجعول بالذات في هذه الأنواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية كما مرّ ذكره، وقبولها للتضادّ من النقائص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل. (سفع(٣/ ٢)، ٧١، ١٣)

لوح القَدَر

- كما أنّ العالم الروحاني بجوهره المجرّد محلّ القضاء، فالعالم النفساني بجرمه السماوي محل القَدَر، إذ الصور العقلية الكلّية في عالم القضاء في غاية الصفاء والوحدة لا يتراءى ولا يتمثّل لغيرها لشدّة نوريّتها كمرآة مضيئة تردّ البصر عن إدراك ما فيها من الصور بشعاعها، فينتسخ تلك الصور منه في النفس الناطقة الكلّية التي هي قلب العالم، كما ينتسخ بالقلم في اللوح صورًا معلومة مضبوطة منوطة بعللها وأسبابها على وجه كلّي، كما يظهر في قلوبنا عند استحضارنا للمعلومات الكلّية كالصور النوعية - مثلًا - وكُبريات القياس عند الطلب للرأي الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل، وهو "اللوح المحفوظ" ومحلّ القضاء لانضباط تلك الصور فيها وانحفاظها عن التغيّر والزوال. ثم ينتقش منه في النفوس الحيوانية الجزئية السماوية، التي هي قوى نفوسها الناطقة، منبعثة منها، منطبعة في أجرامها نقوشًا جزئية مشخّصة بأشكال وهيئات معيّنة، مقارنة لأوقات معيّنة مقدّرة لمقادير وأوضاع معيّنة من لواحق المادة - على ما يظهر في الخارج - كما ينتقش في قوّتنا الخيالية المعلومات الجزئية كالصور الشخصية وصغريات القياس مثلًا، ليحصل بانضمامها إلى تلك الكبريات رأي جزئي ينبعث عنه القصد الجازم إلى الفعل المعين، فيجب عنه ذلك الفعل بعينه، وذلك العالَم هو "لوح القدر". (تفسق(٦)، ٢٥٤، ١٢)

لوح القضاء الإلهي

- عددنا كل شيء من الحوادث في كتاب ظاهر الكتابة لأنّ حقائق الأشياء مسطورة أولًا فيه ثم يتفرّع منه العلوم المفصّلة، ويتشعّب من بحره أنهار الحقائق وجداول المعارف، وهو "اللوح المحفوظ" و"لوح القضاء الإلهي" النافذ حكمه في المدارك النفسانية والألواح القدرية، وعنده مفاتح الغيب التي لا يعلمها إلّا الله والراسخون في العلم وعنده خزائن العلوم والمعارف المتعلّقة بالحوادث الكائنة والآتية، لقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩) وقوله: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) وتلك المفاتح لخزائن العلوم والمعلومات هي قلوب الملائكة المقرّبين، المحفوظين بحفظ الله وتبقيته وحراسته إيّاهم عن الخلل والنقصان والذهول وعالمهم "عالم القضاء" السابق على عالم القَدَر واللوح النفسي وعالم اللوح الخارجي، - أي المادة بما فيها من الصور العينية. (تفسق(٤)، ٣٥، ٢١)

لوح قضائي

- كما أنّ عالَم اللوح القضائي - وهو مجمّع الجواهر العقلية والأرواح المفارقة الكلّية التي هي مفاتيح الغيب لقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩) - محلّ القضاء الإلهي، وهي أيضًا خزائن ما في علم الله، فالعالَم

النفساني بجرمه السماوي محلّ القدر لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١). فمحلّ حصول المعلومات الكلّية هو عالَم النفوس الناطقة وإنّما ترتسم صوَرها في الألواح القَدَرية على سبيل التنزّل، إذ الصور الكلّية العقلية في عالَم القضاء في غاية الصفاء لا تتراءى ولا تتمثّل في معلوميّتها لِما تحتها لشدّة نوريّتها وجمالها، كمرآة مضيئة ترد البصر عن إدراك ما فيها من الصور بشعاعها فيها، فينتسخ تلك الصور منه في لوح النفس الناطقة الكلّية التي هي قلب العالَم، كما ينتسخ بالقلم في اللوح صورًا معلومة مضبوطة بعللها وأسبابها على وجه كلّي. (تفسق(٧)، ١٠٥، ٤)

لوح محفوظ

- أمّا اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلّية الفلكية سيّما الفلك الأقصى إذ كلّما جرى في العالم أو سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية، فإنّها عالمة بلوازم حركاتها كما بيّناه في مباحث الأجسام. (سفع(٣/ ١)، ٢٩٥، ٥)

- عدّدْنا كل شيء من الحوادث في كتاب ظاهر الكتابة لأنّ حقائق الأشياء مسطورة أولًا فيه ثم يتفرّع منه العلوم المفصّلة، ويتشعّب من بحره أنهار الحقائق وجداول المعارف، وهو "اللوح المحفوظ" و"لوح القضاء الإلهي" النافذ حكمه في المدارك النفسانية والألواح القدرية، وعنده مفاتح الغيب التي لا يعلمها إلّا الله والراسخون في العلم، وعنده خزائن العلوم والمعارف المتعلّقة بالحوادث الكائنة والآتية، لقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩) وقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، وتلك المفاتح لخزائن العلوم والمعلومات هي قلوب الملائكة المقرّبين، المحفوظين بحفظ الله وتبقيته وحراسته إيّاهم عن الخلل والنقصان والذهول، وعالمهم "عالم القضاء" السابق على عالم القَدَر واللوح النفسي وعالم اللوح الخارجي، - أي المادة بما فيها من الصور العينية. (تفسق(٤)، ٣٥، ٢١)

- كما أنّ العالم الروحاني بجوهره المجرّد محلّ القضاء، فالعالم النفساني بجرمه السماوي محل القَدَر، إذ الصور العقلية الكلّية في عالم القضاء في غاية الصفاء والوحدة لا يتراءى ولا يتمثّل لغيرها لشدّة نوريّتها كمرآة مضيئة تردّ البصر عن إدراك ما فيها من الصور بشعاعها، فينتسخ تلك الصور منه في النفس الناطقة الكلّية التي هي قلب العالم، كما ينتسخ بالقلم في اللوح صورًا معلومة مضبوطة منوطة بعللها وأسبابها على وجه كلّي، كما يظهر في قلوبنا عند استحضارنا للمعلومات الكلّية كالصور النوعية - مثلًا - وكُبريات القياس عند الطلب للرأي الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل، وهو "اللوح المحفوظ" ومحلّ القضاء لانضباط تلك الصور فيها

وانحفاظها عن التغيّر والزوال. (تفسق(٦)، ٢٥٤، ٤)

- ﴿فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ (الواقعة: ٧٨) أي: مستور ما فيه من الخلْق، لكونه من عالم الغيب؛ والخلق من عالَم الشهادة، بل مصون عن أعين غير المقرّبين من الملائكة، لا يطّلع عليه من سواهم وسوى مَن وصل إلى مقامهم من الأنبياء المصطفين، وذلك الكتاب هو اللوح المحفوظ عن المحو والتغيير والنسخ، لأنّه جوهر مجرّد عالٍ عن عالَم الأجرام التي يتطرّق إليها الكون والفساد، وعن عالَم الألواح القدرية التي يعتريها المحو والإثبات، وأرواحها التي يجري فيها النقل والتغيير والتبديل والنسخ، فهو بجوهره عالم عقلي محلّ للقضاء الإلهي، ولوح كلّي مكتوب فيها جميع ما قضي الله بقلم الحقّ الأعلى، كما في قوله صلى الله عليه وآله "إنّ الله كتب كتابًا قبل أن يخلق الخلْق: إنّ رحمتي سبقت غضبي". فهو مكتوب عنده فوق العرش بقلم القدرة الإلهية - وهو المسمّى بـ "أمّ الكتاب" لقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤) لأنّ جميع العلوم الحقّة الموسومة باللدنية - التي لا يُعلم إلّا بتوفيق الله - ثابتة فيه، فائضة منه بإفاضة الله على قلب من يشاء من عباده. (تفسق(٧)، ١٠٤، ١٠)

- إنّ حقائق الأشياء مثبتة في العالم العقلي المسمّى بالقلم الإلهي وفي العالم النفساني المسمّى باللوح المحفوظ وأمّ الكتاب، وفي الألواح القدرية القابلة للمحو والإثبات كما قال الله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). (شهر، ٣٥٠، ٢)

- القوّة العاقلة من الإنسان يتصوّر أن يحصل فيه حقيقة العالم وهيئة الوجود تارة من جهة اقتباس الحواس، وتارة من اللوح المحفوظ والألواح القدرية، ورأى الأشياء فيها، فاستغنى عن الاقتباس من مداخل الحواس. فإذن للقلب بابان، باب مفتوح إلى عالم المَلَكوت، فهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة العلمية والعملية بإذن الله. وباب، مفتوح إلى القوّة المدركة والمحرّكة بإذن الله المتمسّك بعالم الشهادة والملك، فهو جالس في الحدّ المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات، له وجه إلى ذاك ووجه إلى هذا. وأمّا وجه القلب إلى عالم الشهادة وبابه المفتوح إلى الاقتباس من الحواس، فلا يخفى عليك أنّ عالم الملك والشهادة أيضًا حكاية ومثال لعالم الملكوت نوعًا من المحاكاة. وأمّا وجهه إلى عالم الملكوت وبابه الداخلي المفتوح إلى مطالعة اللوح المحفوظ والذكر الحكيم، فيعلمه علمًا يقينيًا في عجائب الرؤيا واطّلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل أو كان في الماضي من غير اقتباس في جهة الحواس. فإنّ الرؤيا الصادقة دالّة على وجود جوهر مطّلع على الجزئيات والكلّيات، وهو المراد من اللوح المحفوظ والذكر الحكيم. (مبع، ٤٨٧، ٩)

لوح وقلم

- أمّا اللوح والقلم فبيان القول فيهما أنّ الباري (جلت كبرياؤه) أول ما برز من ذاته ونشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء، بعد الأول (تعالى) ونشأ بتوسّطه جواهر أخرى قدسيّة مترتّبة في الشرف والكمال وشدّة النوريّة على حسب ترتّبها في القرب منه (تعالى) ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريّتها موجودات نفسانية وأخرى طبيعية، وهي النفوس السماوية والأجرام الفلكيّة وما معهما من العناصر والمركّبات وهذه كلها متجدّدة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المقولة. وأمّا تلك الجواهر والأنوار القاهرة فهي مقدّسة عن الزمان منزّهة عن التجدّد والحدثان، بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدّة اتّصال بعضها ببعض كأنّها موجودة واحدة، والحقّ أنّها واحدة كثيرة كما قرّرناه في موضعه بالبرهان. ولهذا قد يعبّر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله (تعالى) ﴿وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: ١) وأتى بصيغة جمع العقلاء مع وحدته إشارة إلى وحدته الجمعي. (سفع(٣/ ١)، ٢٩٣، ٥)

لون

- وقوله (أحدهم): يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا: نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما أنّ المهيّة والوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار، فإنّ الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام، والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلّية، والظل عبارة عن عدمه في الجملة، واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة، وقد مرّت الإشارة إلى ضعف الأدلّة الموردة على إبطال كون الألوان غير زائدة على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هذا صحّ معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون، وصحّ أيضًا لو قال أحد: إنّه غير اللون لأنّ النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة. (سفع(٢/ ١)، ٩٤، ٢)

ليس بسيط

- ما بالذات له تَقَدُّم على ما بالغير، فكل ممكن أيس بعد ليس، إذ للماهيّة أن يكون ليست بالمعنى المذكور، ولها عن علّتها أيست، فالليس البسيط حالها في حدّ جوهرها، والأيس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود، فحالها في ذاتها متقدّم على حالها بحسب استنادها إلى الغير؛ فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات، فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها. (سفع(١/ ٣)، ٢٧٢، ٨)

ليس مطلق

- إنّ القوّة ليست متقدّمة على الفعل مطلقًا فإنّها لا يقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر يقوم فيه، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل حتى يستعدّ لشيء، فإنّ اللّيس

المطلق غير قابل لشيء. ثم البرهان قائم على وجود أمور لا يكون بالقوّة كالباري وضرب من الملائكة، وقد علمت أيضًا أنّ القوّة يحتاج إلى فعل وأن مُخرِج القوّة إلى الفعل لا بدَّ وأن ينتهي إلى موجود بالفعل غير مُحدَث، على أنّ الفعل يتصوّر بذاته والقوّة يتصوّر من جهة ما بالفعل كما قيل في الإيجاب والسلب. (شهر، ٩٣، ١٥)

ليسية صرفة

- الذوات الإمكانية فإنّها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوّة، وهي من تلقاء علّتها بالفعل. فإنّ لها بحكم الماهيّة الليسيّة الصرفة، وبحكم وجود سببها التام، الإيسية الفائضة عنه، فهي مصداق معنى ما بالقوّة، ومعنى ما بالفعل من الحيثيّتين، وكل ممكن هو حاصل الهويّة منهما جميعًا في الوجود، فلا شيء غير الواجب بالذات متبرِّء الذات عن شوب القوّة، وما سواه مزدوج من هذين المعنيين. والقوّة والإمكان يشبهان المادة، والفعليّة والوجوب يشبهان الصورة، ففي كل ممكن كثرة تركيبيّة من أمر يشبه المادة، وآخر يشبه الصورة فإذن البساطة الحقّة مما يمتنع تحقّقها في عالم الإمكان لا في أصول الجواهر والذوات، ولا في فروع الأعراض والصفات. (سفع(١/ ١)، ١٨٧، ١٢)

ليسية وأيسيّة

- قد عبَّر المعلِّم الأول في كتاب "أثولوجيا" عن الوجوب بالذات بالسكون وعن الوجوب بالغير بالحركة، والوجه ما ذكرناه من أنّ موجودية الماهيّات التي هي معان غير الوجود؛ لمّا كانت في مرتبة متأخِّرة عنها من حيث "هي هي" فكأنّها انتقلت من ليسية إلى أيسية، بخلاف الواجب بالذات فإنّه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب "فكأنّه استقرّ على ما هو عليه". وينقل عن بعض اليونانيين أنه قال: "النفس جوهر شريف يشبه دائرة لا بُعد لها ومركزها هو العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها وهو الخير المطلق الأول، فكل المجرَّدات قد استدارت عليه وهو مركزها للتساوي نسبتها إليه" انتهى ولا يخفى تأييده لما ذكرناه. (مبع، ١٧، ٤)

م

مؤثرات الطبائع الجسمانية

- إنّ مؤثّرات الطبائع الجسمانية يجب أن تكون تأثيراتها متشابهة، فلمّا رأينا أن تولّدت من بعض أجزاء النطفة العظام، ومن بعض أجزائها أعصاب وعضلات وعروق ورباطات، ورأينا أن تكوّنت من بعض أجزاء البذر الأوراق، ومن بعضها الأغصان والعيدان والقشور والثمار؛ علمنا وتيقّنّا إنّ التأثير فيها ليس تأثير مؤثّر يفعل بالطبع والإيجاب والإجبار، بل تأثير مؤثّر قادر يفعل بالعلم والاختيار، وحكيم يؤثّر بالجهات والحيثيّات حسبما اقتضاه علمه بوجوه المنافع والخيرات، وأفاد حكمته الداعية إلى إخراج ما في عنايته وقضائه من المكنونات إلى القدَر بحسب مصالح الممكنات في المواد والأوقات. فسبحان العليم القدير الذي حكْمته أفادت هذه المكوّنات، وقُدْرته أوجدت هذه المركّبات، ليعلم المتوقّد الزكي إنّه مقدّس عن عالَم الأجسام والجسمانيات، متعالي المنزلة عن الأمكنة والمكانيات. (تفسق(٧)، ٣٧١، ١٧)

مُؤدٌ للواجب

- إنّا لا نسلم أنّ المؤدّي للواجب إلى أحد لا يجوز له المنّة على المؤدّى إليه. فإنّ الأب يجب عليه تأديب الولد ونفقته وكسوته ورعاية أحواله، ومع ذلك لو مَنَّ عليه بها لم يكن هذا قبيحًا منه. وكذا المعلّم لأحد في المعارف الإلهية لو منَّ على من خرج بهدايته من ظلمة الضلالة وعمّه الحيرة وجهنم الجهالة إلى نور الهدى وبصيرة اليقين وجنّة العرفان، لكانت المنّة له عليه عظيمة. على أنّ الحقّ في هذه المسألة ما ذهب إليه المحقّقون، من أنّ الأشياء إنّما يجب بإيجاب الله تعالى، لا أنّ الأشياء وجبت عليها، أو أوجبت شيئًا آخر عليها.. (تفسق(٣)، ٣١٣، ١١)

مؤمن حقيقي

- إذًا فقد اتّضح أنّ بين الإسلام اللساني والإيمان القلبي فرق ما بين الأرض والسماء. ليس مؤمنًا كل من أقرّ بأركان الدين لفظيًّا وإن كانت أحكام المسلمين جارية عليه ظاهرًا. المؤمن الحقيقي هو الذي يكون عارفًا بالله وملائكته ورسل الله واليوم الآخر، ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٨٥). (رسص، ١٢٧، ١٥)

مؤمنون بالحقيقة

- إن المؤمنين بالحقيقة هم العلماء بالله واليوم الآخر، وهذا العلم نور عزيز المنال وفضل رفيع المثال لا يوجد بمجرّد القيل والقال والبحث والجدال، أو رواية الحديث وحفظ الأقوال. (سري، ١٢، ٦)

مؤيّس الأيسيات

- إنّ الأثر الصادر منه (العنصر الأول) وجود الأشياء وأيسيّتها، لا مهيّتها. وعُلم من قوله (طاليس): "هو مؤيّس الأيسيّات" أنّ الوجود الممكني مجعول منه بالجعل البسيط؛ وقد علمت ابتناء كثير من مقاصدنا - التي كنّا بصددها - عليه. ومنها: إنّ العالم العقلي بكلّه جوهر واحد نشأ من الواجب - تعالى - بجهة واحدة، ومع وحدته فيه صور جميع الأشياء؛ وهو المعبَّر عنه في لسان الفلسفة بـ "العنصر الأول"، وفي لسان الشريعة بـ "القلم الأعلى الإلهي"، وكان المراد منه الوجود الانبساطي المطلق. (رسح، ١٤٣، ٨)

مادة

- إنّ المادة في كل شيء أمر مبهم لا تحصّل له أصلًا إلّا باعتبار كونه قوّة شيء ما، والصورة أمر محصّل بالفعل به يصير الشيء شيئًا، مثلًا مادة السرير هي قِطَع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصّلة، فإنّها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء أصلًا بل ماديّتها إنّما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريرًا أو بابًا أو كرسيًّا أو غير ذلك، وتعصّيها وامتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهة قوّتها واستعدادها بل لأجل فعليّتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبّس بتلك الأشياء لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء. (سفع(١/ ٢)، ٣٣، ٢)

- إنّ كل حقيقة تركيبيّة فإنّها إنّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة، فإنّ المادة من حيث أنّها مادّة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة، وتقوّم الحقيقة ليس إلّا بالصورة وإنّما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكّة عنها من الكمّ والكيف والأين وغيرها، حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أنّ المادة لا حقيقة لها أصلًا إلّا قوّة حقيقة، وقوة الحقيقة من حيث أنّها قوّة الحقيقة ليست حقيقة، فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادّتها، والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيّته، والإنسان إنسان بنفسه المدبّرة لا ببدنه، والموجود موجود بوجوده لا بماهيّته، فصورة العالم لو كانت مجرّدة لكانت عالمًا، والهيئة السّريرة لو تحقّقت بلا خشب لكانت سريرًا، وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان، والوجود المجرّد عن الماهيّة موجود كالواجب تعالى. (سفع(١/ ٢)، ٣٤، ١٢)

- اعلم أنّ المادة أي الذي يحصل فيه إمكان وجود الشيء على قسمين، لأنّ الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفة فحدوثها إمّا أن يكون موجبًا لزوال شيء كان ثابتًا من قبل أو لا، فإن لم يوجب له لم يكن هذا الحادث صورة مقوّمة لأنّها لو كان صورة

مقوّمة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجًا إلى صورة أخرى مقوّمة، ثم تلك الصورة إمّا أن يبقى مع هذه الصورة الحادثة أو لا يبقى فإن بقيت فالحامل متقوّم بتلك الصورة فلا حاجة له إلى هذه الحادثة، فيكون هذه عَرَضًا لا صورة، وأمّا إن كان حدوث هذه الصفة موجبًا لزوال الصورة المتقدّمة المقوّمة كان حدوثها موجبًا لزوال شيء وقد فرضنا إنّه ليس كذلك، فثبت أنّ كل صفة تحدث في محل ولا تكون مزيلة وصف عنه فهي من باب الأعراض لا الصور. وقد علم أنّ صفات الشيء إن لم يكن بالقسر ولا بالعَرَض فهي بالطبْع، فيكون هناك صورة مقوّمة للمحل مقتضية لذلك العرض، فهي كمال أول وذلك العرض كمال ثان والصور بطباعها متّجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض، اللهمّ إلّا لمانع أو عدم شرط. (سفع(١/ ٢)، ١٧١، ١٤)

- المادة يحتاج إليها لوجهين: أحدهما لأن يتقوّم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس النطقية. والثاني لأن يُرجِّح وجود الشيء على عدمه، والمحتاج إليها من المادة في النفس هو هذا، فالمادة بالحقيقة للحوادث لأن يحمل إمكان الوجود ليُرجِّح وجود ممكن الوجود على عدمه، ثم هذا الأمر الممكن هو صورة فبأنّ في بعض الصور إنّها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث، وثانيهما لأن يتقوّم بها وجود الصورة، وأمّا النفس الإنسانية فإنّما يحتاج إليها للحدوث. (سفع(١/ ٣)، ٥٥، ١٢)

- معنى نسبي انتزاعي، وبياض وشيء ذو بياض، فكذلك فيما نحن فيه، فالخروج التجدّدي من القوّة إلى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لا بحسب الخارج، وأمّا ما به الخروج منها إليه أولًا فهي نفس الطبيعة، وأمّا الشيء القابل للخروج فهي المادة، وأمّا المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي، وأمّا قدر الخروج فهو الزمان؛ فإنّ ماهيّته مقدار التجدّد والانقضاء، وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعيُّن الامتدادي وعدمه. (سفع(١/ ٣)، ١١٠، ٢)

- جميع الأعراض تابعة للصورة وهي منبعها ومبدئها إلّا أنّ الصور متفاوتة قوّة وضعفًا وتجرّدًا وتجسّمًا، وليس شأن المادة إلّا القبول والانفعال فلا فرق بين عَرَض وعَرَض في ذلك بل كل عَرَض نسبتها إلى الصورة بالوجود والصدور وإلى المادة بالاستعداد والقبول، لكن بعض الصور قريبة الذات من أفق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية، فكذلك الأعراض التابعة لها كالأشكال والألوان، وبعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيّما الإنسانية والفلكية فكذا الأعراض الناشئة منها. (سفع(٢/ ٢)، ٢٥٧، ٢٢)

- إنّ المادة باستعدادها تهيّأ لقبول صورة عاقبة لخصوصيّتها لتلك السابقة على وجه الأعداد فيلزمها أيضًا مادة أخرى فلا يزال

الصورة علّة لهيولى بالإيجاب والفعل، والمادّة علّة للصورة بالإعداد والقبول، فهما متجدّدتان في الوجود فكذا الحكم في تجدّد كل من هويّتي الزمان والجسم، فالزمان علّة تشخّص الجسم وحدوثه والجسم علّة بقاء الزمان واستمراره، ولأجل ذلك قد نصّ "زيتون الأكبر" حسب ما نقلنا من كلامه في العلم الكلّي على تجدّد كل من الهيولى والصورة أنّه قال: "إن الموجودات باقية دائرة، أمّا بقاؤها فيتجدّد صورها، وأمّا دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدّد الأخرى" وذكر أنّ الدثور قد لزم الصورة والهيولى معًا. (سفع(٣/ ٢)، ٣٣٠، ٦)

- المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للأمور الكائنة الفاسدة، وللتجرّد عنها لا يستلزم التجرّد عن المقادير والأبعاد مطلقًا كما في الصور العقلية. (سفع(٤/ ٢)، ١٨، ١٤)

- اعلم أنّ مادة صور الممكنات التي تسمّى بالنفس الرحماني عند العرفاء، غير مادة صور الكائنات عند الفلاسفة، وإطلاق المادة على القبيلين من باب التشبيه أو الإشتراك لأنّ المادة عند الفلاسفة شيء وجوده في ذاته بالقوّة أبدًا، وإنّما يتجوهر ويتحصّل موجودًا بالفعل بالصور الطبيعية أو المقدارية الحالّة فيها. وأمّا المسمّى بالمادة للممكنات فهو عبارة عن أول فيض وجودي ينبعث من ذاته تعالى ويقال له الحق المخلوق به. وهو وجود خاص منبسط على ماهيّات الأشياء لا يكون فيه جهة قوّة واستعداد، بل به فعلية الموجودات وإنّيتها وهويّتها. إلّا أنّه ذو شؤون ومراتب متفاضلة ودرجات متفاوتة بعضها فوق بعض كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ (غافر: ١٥). وهو المعروف عندهم بالنفَس الرحماني. (تفسق(١)، ١٩١، ٦)

- أمّا المادة فإنّما الحاجة إليها لحمل صورة الماهيّة لأجل قصور وجودها الخارجي العنصري عن الاستقلال، وضعفه عن الاكتفاء بنفسه وبمبادئه المقوّمة إيّاه كالفاعل والغاية، وانحطاط مرتبة شخصيّته عن أن يكون مجرّدًا عن العوارض الغريبة، فلأجل كونه في وجوده العنصري مستصحبًا لعوارض - مسمّاة بالمشخّصات - عرضت لحقيقة ذاته أن يفتقر إلى المادة الحاملة لأعراضها المفارقة، وإلّا فكل ذا حقيقة فهو - بما هو حقّ - مستغني القوام عن المادة ولواحقها، إلّا بسبب أمر غريب عارض لها، كالقصور عن البلوغ إلى كمال ذاته، والنقصان عن الوصول بتمام ماهيّته، لأنّ المادة في كل شيء من حيث هي مادة له، مستهلكة في صورته إذا نسبتها إلى الصورة نسبة القوّة إلى الفعل، ونسبة النقص إلى التمام، لأنّها مأخذ للجنس، ونسبة الجنس إلى الفصل بحسب تحصّل الماهيّة نسبة المادة إلى الصورة في تحصّل الوجود. (تفسق(٤)، ٣٧١، ١٨)

- كما أنّ الجنس ماهيّة ناقصة للنوع، فالمادة وجود ناقص له، فالخشب في كونه مادّة للسرير مطلقًا لا يدخل فيه التعيّن الخشبي

ولا غيره، وكذا حكم جميع المواد. ولهذا حكم بعض من له توقّد في الطبع وصفاء في الذهن بالاتّحاد التركيبي بين المادة والصورة، والسرّ فيه عموم المادة وإبهامها، بحيث يشتمل في صدقها على الأشياء وتحقّقها لنفس الصورة المفردة بلا قرينة - كما حقّق مثله في معنى المشتقّ - فلو أمكن وجود الصورة مجرّدًا عن المواد لكان الحقيقة بحالها كما في المثل الأفلاطونية والصور المفارقة، فالعالم عالم بصورته والإنسان إنسان بروحه المدبّرة لا ببدنه. (تفسق(٤)، ٣٧٢، ٩)

- إنّ المادة للشيء مادة له بما هي مبهمة لا بما هي معيّنة وإلّا لكانت صورة لا مادة، فمادة السرير إنّما هو حامل إمكانه واستعداده لا بما هي صورة خشبية بل بما له قوّة قبول أشياء كثيرة، منها السرير، فالقوّة منشؤها النقص والقصور. (شهر، ٧٩، ١٩)

- إنّ المادة التي أثبتوها لأجل وجود الحوادث والحركات وتجدُّد الصور والطبائع الجسمانيات ليست حقيقتها إلّا القوّة والاستعداد وأصلها ومنبعها الإمكان الذاتي، ومنشأ الإمكان ذاتيًّا كان أو استعداديًّا هو نقص الوجود أو فَقْره، فما دام للشيء نقص في الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص والفعلية بعد القوّة. (شهر، ٢٦٥، ١٢)

- إنّ المادّة هي المنفعلة نفسها لا المتوسّط بين المنفعل وبين غيره. (مبع، ٢٠، ٢١)

- كون الشيء ذا مادة إنّما هو لنقص جوهريّته وضعف وجوده، كالطفل المحتاج إلى المهد في وجوده، والمهد غير داخل في قوام وجود الطفل فكذا المادة للمادي، فإنّ المادة من حيث أنّها مادة مستهلكة في الصورة، إذ نسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة، وتقوم الحقيقة ليس إلّا بالصورة، وإنّما الحاجة إليها لأجل قبول آثار الصورة ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكّة عنها من الكمّ والكيف والأين وغيرها، وقد يحصل من مادة واحدة صورتان، أحديهما ترياق نافع، والأخرى سمّ ناقع. فقد علم أن المادة لا حقيقة لها إلّا قوّة الحقيقة، وقوّة الحقيقة ليست حقيقة، فالعالم عالم بصورته لا بمادته، والسرير سريره بهيئته المخصوصة لا بخشبته، والإنسان إنسان بنفسه المدبّرة لا ببدنه. (مبع، ٣٨٣، ٢١)

- إنّ المادّة التي لا بُدَّ منها في وجود الحوادث وحدوثها ولا بدّ للحركات والتغيُّرات والانتقالات الخيالية عن تحقُّقها وثبوتها ليست حقيقتها إلّا قوة الشيء وإمكانه الاستعدادي ومنبعها الإمكان الذاتي، ولهذا حصلت من المبادئ العقلية من جهة إمكاناتها، ومنشأ الإمكان ذاتيًّا كان أو استعداديًّا، هو نقص الوجود وقصور التجوهر بحسب مرتبة الماهيّة أو بحسب الواقع. (مبع، ٣٩٣، ١٧)

- الحقّ أنّ الحركة نفس الخروج التجدّدي من القوة إلى الفعل، فهي أمر اعتباري عقلي، وإنّما الخارجة من القوة إلى الفعل هي الطبيعة، وأمّا القابل للخروج فهي

المادة، وأمّا المخرج منها إليه فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي، وأمّا الزمان فهو مقدار الخروج، فحقيقة الزمان ليست إلّا مقدار التجدّد والانقضاء، نسبته إلى الحركة نسبة الطبيعة السيّالة إلى الصورة العقلية الباقية عند الله من كل نوع جسماني. (مفغ، ٣٩٠، ٥)

مادة بسيطة ومادة مركّبة

- المادة البسيطة كالهيولى للجسمية، والمركّبة كالعقاقير للترياق. (سفع(١/ ٢)، ١٩٤، ٤)

مادة بعيدة

- (المادة) البعيدة ما لا يكون كذلك إمّا لأنّه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلا بدَّ من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصور، فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو، والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط أو النطفة لصورة الحيوان، فإنّ ذلك لا يتمّ إلّا بعد أطوار كثيرة. (سفع(١/ ٢)، ١٩٣، ٣)

مادة خاصة

- المادة الخاصة ما لا يمكن أن يحلّها إلّا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته. (سفع(١/ ٢)، ١٩٣، ١١)

مادة الشيء

- إنّ مادة الشيء ليست داخلة في قوام مهيّة ذلك الشيء وإلّا لكانت بيّنة الثبوت ولم يفتقر في إثباتها إلى برهان، لكنّ الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة على الوجه المذكور وشكّكنا في أنّه هل له مادة تحمل معناه أم لا إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي. فظهر لنا أنّ الجسم المحسوس مركّب من جوهرين حالّ ومحلّ، فينبيّن من هذا أنّ المادة غير داخلة في قوام مهيّة الجسم، ثم أنّا بعدما أثبتنا المادة لبعض الأجسام توقّعنا في بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقّف في الحكم بوجودها له. فبهذا أيضًا يتأكّد ما قلنا من عدم حاجة الشيء إلى المادة في حقيقة ذاته وإن احتاج إليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس إلى ما قامت بها أي المادة، فاعلم أيضًا بالقياس إلى ما يقوم بها كالطبائع النوعية كما مرّ. (سفع(٢/ ٢)، ١٣٦، ٤)

- إنّ مادة الشيء هي القوّة الحاملة لحقيقة ذاته، ونسبتها إلى الصور نسبة النقص إلى التمام، وإنّ المادة وما يجري مجريها إنّما هي معتبرة في الشيء المادي على وجه الإبهام، فإنّ أعضاء الشخص وبدنه أبدًا في التحوُّل والذوبان والسيلان بحرارته الغريزية المستولية عليها من نار الطبيعة، والشخص "هو هو" نفسًا وبدنًا من أول العمر إلى منتهاه لانحفاظ هوية بدنه بنفسه التي صورته التمامية، فهذيّة البدن من حيث هو بدن لهذه النفس، بهذه النفس، وإن تبدَّل تركيبه وكذا هذية الأعضاء كهذه

اليد وهذا الأصبع إذ كلها منحفظة الهوية تبعًا لهوية النفس. (شهر، ٢٦١، ١٢)

- أن تقوم حقيقة كل شيء طبيعي وماهيّته بصورته ومبدأ فصله الأخير، لا بمبادئ أجناسه وفصوله العالية والمتوسّطة، إن كانت فإنّها بمنزلة اللوازم، وكذا وجود كل مركّب طبيعي بصورته الكمالية، وإنّما الحاجة إلى المادة الحاملة لصورته لأجل قصور وجوده عن التفرّد بذاته، دون الافتقار إلى حامل يحمله أو يحمل عوارضه، فإنّ مادة الشيء هو القوّة الحاملة لحقيقة ذاته أي وجوده، ونسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام، وإنّ المادة وما يجري مجراها إنّما هي معتبرة في الشيء المادي على وجه الإبهام، فإنّ أعضاء الشخص وبدنه أبدًا في التحوّل والتبدّل بالحرارة المستولية عليها من نار الطبيعة، والشخص هو هو بعينه من أول الصبي إلى آخر العمر نفسًا وبدنًا، إذ هذية البدن من حيث هو بدن إنّما هي بالنفس المتعلّقة بها التي هي صورة تمامية البدن، كذا هذية أعضائه كهذه اليد وهذه الأصبع وغيرهما من الأعضاء، إذ كلها منحفظة الهوية بإضافتها إلى هوية النفس، وإن تبدّلت أمشاجها وأمزجتها بحسب جرميّتها. (مفغ، ٥٩٥، ١٣)

مادة عامة

- المادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما، والهيولى الأولى مادة للكل. (سفع(١/ ٢)، ١٩٣، ١٢)

مادة قريبة

- المادة القريبة هي التي لا يتوقّف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليها أو حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن. (سفع(١/ ٢)، ١٩٢، ١٩)

مادة القضية

- نسبة المحمول إلى الموضوع لا يخلو من الوجوب والإمكان والامتناع، وهي مادة القضية. وقد يصرّح بها في الملفوظة فيسمّى موجّهة، والمبيّن لها جهة، سواء طابقت المادة أم لا. ويقابلها الإطلاق العام تقابل العدم والملكة، إذ نسبته إلى التوجيه كنسبة الإهمال إلى الكمّية. (تنم، ٢٤، ٥)

مادة لكل جسم

- إنّ المادّة لكل جسم حقيقتها القوّة والإمكان، وليست واحدة بالعدد، بل وحدتها جنسيّة مبهمة؛ كما أنّ وحدة الطبيعة المحصّلة لكل جسم وحدة عددية متكرّرة على نعت الاتّصال. (رسح، ١١١، ٥)

مادة مشتركة

- الإبداع يوجب نقصان المُبْدَع عن المُبْدِع وإلّا لم يكن أحدهما بكونه مُبْدَعًا والآخر مُبْدِعًا أولى من العكس، فإذن من الضرورة أن لا يكون ممكن ما خاليًا عن نقص وقصور، ومن الضرورة أن يكون النقص في عالم النفوس أكثر منه في عالم العقول، وفي عالم الطبائع أكثر وأوفر ممّا

في عالم النفوس، وفي عالم العناصر أكثر وأشدّ ممّا في عالم الأفلاك، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادّة مشتركة لا خيريّة فيها إلّا القوّة والاستعداد لقبول الأشياء، وستعلم أنّها - وإن بلغت إلى نهاية الخسّة والشرّية في ذاتها - لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها، وأنّ الوجود بسببها يعود ويرجع إلى الكمال بعد النقص، وإلى الشرف من الخسّة، وإلى الصعود من الهبوط، وهذه المادّة كما أنّها قابلة للصورة قابلة للعدم، ولا يمكن لها أن يقبل الصور كلها ولا يقبل إعدامها ومقابلاتها. (سفع(٣/ ٢)، ٧٣، ١٠)

مادة وصورة

- إنّ المادة في كل شيء أمر مُبْهم بالقوّة، والصورة أمر محصّل بالفعل. مثلًا مادة السرير هي قطع الخشب لا من حيث أن لها حقيقة خشبية. فإنّها من تلك الحيثيّة ليست مادّة لشيء أصلًا بل من حيث أنّها يصلح لأن يكون سريرًا أو بابًا أو كرسيًّا أو غير ذلك. وصورته هي ما به يصير سريرًا بالفعل وهي الهيئة المخصوصة بالسرير، وكذا مادة الخشب هي العناصر لا من حيث كونها أرضًا أو ماءً وغيرهما بل من حيث كونها مستعدّة بالإمتزاج لأن يصير جمادًا أو نباتًا أو حيوانًا وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لا مادة لها أصلًا. فلا تَحصُّل ولا فعليّة لها إلّا كونها جوهرًا مستعدًّا لأن يصير كل شيء بلا تخصّص لواحد منها دون آخر لعدم كونها إلّا قابلًا محضًا دفعًا للتسلسل. فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات. وكونها جوهرًا مستعدًّا لا يوجب تحصّلها إلّا تحصّل الإبهام. وكونها مستعدّة لا يوجب فعليتها إلّا فعلية القوة. وبهذا يتحقّق الفرق بينها وبين العدم فإن العدم بما هو عدم لا تَحصُّل له بوجه حتى تحصل الإبهام. ولا فعليّة له أصلًا حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى إذ لها من جملة الأشياء هذا النحو من التحصّل والفعلية لا غير دون غيرها اللهم إلّا من جهتها. (جوم، ١٦٤، ٢١)

- لمّا علمت من أنّ المادة في كل شيء هي قوة ذلك الشيء لا غير فالعالَم عالَم بصورة العالميّة لا بمادتها. والسرير سرير بهيأتها المخصوصة لا بخشبيته. والإنسان إنسان بنفسه المدبّرة لا ببدنه. والموجود موجود بوجوده لا بماهيّته، فصورة العالم لو كانت مجرّدة لكانت عالَمًا. والهيئة السريرية لو كانت مجرّدة لكانت سريرًا وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان. والوجود المجرّد عن الماهيّة موجود كالواجب تعالى ولأجل ذلك قالوا الإنسان إذا أحاط علمه بكيفيّة وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالَمًا معقولًا مضاهيًا للعالم الموجود. (جوم، ١٦٦، ١٥)

- بالجملة المادة والصورة علّتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن له فيكون إحداهما علّة صورية والأخرى علّة مادية، وإذا كانت إحداهما علّة علّة المركّب فليس نحو تقويمها للمركّب هذا النحو بل المادّة

في تقويمها التوسيطي للمركّب ليست علّة مادية له، وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركّب ليست سببًا صوريًا. (سفع(١/٢)، ١٢٩، ١٦)

- إنّ المادة والصورة علّتان بالذات لشيئية المعلول والفاعل والغاية علّتان لوجوده. ولا خلاف لأحد في أن كل مركّب له مادة وصورة وفاعل، وأما أن لكل معلول غاية ففيه شكّ. فإن من المعلول ما هو عَبَث لا غاية فيه ومنه ما هو اتّفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجّح، ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية، فلا يكون له بالحقيقة غاية، كما أنّه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطًا فلا ابتداء عليها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية. (شهث، ٢٨٣، ١٠)

مادة وطينة

- الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثيّاتها الزائدة عليها، فهو من جهة إنّه بالقوّة يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّها حاملة بالفعل يُسمّى موضوعًا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث أنّها مشتركة بين الصور يُسمّى مادّة وطينة. ومن حيث أنّه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمّى أسقطسًا، فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركّب ومن حيث أنّه أول ما يبتدئ منه التركيب يسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم المركّب يسمّى ركنًا. (سفع(١/٢)، ٢٣١، ١٤)

ماديّات

- إنّ الممكن لا يخلو عن قوّة سواء كانت قوّته في مادته بحسب استعدادها في الواقع كالمادّيات أو في نفسه فقط كالمفارقات. وفي الأول سواء كان ما بالقوّة غير متقدّم على ما بالفعل بحسب الزمان كالكرات العالية أو متقدّمًا كالأجسام العنصرية. وفي الجميع ما بالفعل مطلقًا سبب لخروج ما بالقوة إلى الفعل ومتقدّم عليه. (مبع، ١٧، ١١)

مأذون للشفاعة

- إنّ المأذون للشفاعة أولًا وبالذات ليس إلّا الحقيقة المحمّدية المسمّى في البداية بـ "العقل الأول" و"القلم الأعلى" و"العقل القرآني" عند وجودها الصوري التجرّدي. وفي النهاية بمحمد بن عبدالله وخاتم الأنبياء عند ظهورها البشري الجسماني، قال: "كنت نبيًّا وأدم بين الماء والطين" "أنا سيّد ولد آدم وصاحب اللواء وفاتح باب الشفاعة يوم القيامة". ثم أقرب الأولياء إليه سلفًا وخلفًا بحسب التابعية المطلقة هو الحقيقة العلوية المسمّى في البداية بـ "النفس الكلّية الأولية" و"اللوح المحفوظ" لما أفاده وكتبه القلم الأعلى "وأم الكتاب" الحافظ للمعاني التفصيلية الفائضة عليه بتوسّط الروح الأعظم المحمّدي ﴿وَإِنَّهُ فِيٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤) وهو العقل الفرقاني، وذلك عند وجودها التجرّدي،

وفي النهاية بعيسى ابن مريم وعلي بن أبي طالب عليهما السلام، وهذا عند وجوده البشري الجسماني. (تفسق(٥)، ١٢٨، ٣)

مالك بالحقيقة

- المالك للشيء هو المتصرّف فيه بأي وجه أراد من التصرّف، وهذا بالحقيقة لا يكون إلّا لمن له ذات ذلك الشيء بحيث يحبيه ويميته إذا أراد، وإلّا لكان تصرّفه متوقّفًا على تأثير سبب مباين، فلا يكون له التصرّف بأي وجه شاء، بل ببعض وجوه التصرّف. فالمالك بالحقيقة من له ذات كل شيء فعبَّر عن الجميع بالأجسام العظام لأنّها الجلية المكشوفة الواقعة في عالم الشهادة. (تفسق(٦)، ١٥١، ١٠)

ماهيّات

- إنّ الماهيّات من الأعراض الأولية الذاتيّة لحقيقة الوجود، كما أنّ الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة، من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود، فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضًا في الفلسفة الأولى. (سفع(١/ ١)، ٢٥، ٤)
- إنّ الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين، وإنّ الماهيّات المعبَّر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود أبدًا كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إنشاء الله، وستعلم أيضًا أنّ مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات، ليست إلّا أشعّة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جلّ مجده، وليست هي أمور مستقلّة بحيالها وهويّات مترأسّة بذواتها بل إنّما هي شؤونات لذات واحدة، وتطوّرات لحقيقة فاردة، كل ذلك بالبرهان القطعي. (سفع(١/ ١)، ٤٩، ٥)
- إنّ الماهيّات كلّها وجودات خاصّة، وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيّات ولوازمها، تارة في الذهن وأخرى في الخارج. وقوّة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحقّ الأول والبعد عنه، وقلّة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره؛ فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود، وللبعض دون ذلك. وصور تلك الماهيّات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحقّ على سبيل الإبداع الأولي الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادي العالية أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة، ولذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلّا لمن تنوّر قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنّه يدرك بالحقّ تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنّيته محتجب عن ذلك. فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل إليه وهو العليم الخبير. (سفع(١/ ١)، ٢٤٨، ٢)
- إنّ الماهيّات إنّما ترتبط بالجاعل الحقّ

لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها في نفسها، فبالوجود يرتبط كل شيء إلى علّته، وهكذا إلى ما هو علّة الجميع، فالوجودات في الحقيقة ظلال وإشراقات له تعالى. (سفع(١/ ٢)، ١٢، ١٠)

- قد علمت بطلان شيئية المعدومات وإنّ الماهيّات تابعة للوجودات. (سفع(١/ ٢)، ١٣٥، ١٤)

- كل معقول فهو كلّي، والكلّي لا يكون ممتدًّا متقدّرًا ولا في ممتدّ متقدّر؛ فالمعقول من المقدار ليس مقدارًا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملًا شائعًا صناعيًّا، ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية ممّا ليس له معقول مطابق لموجوده، وإن سئلت الحقّ فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركّبة ممّا لا مطابق لها في العقل لأنّها هويّات شخصية لا تحتمل الشركة، وما في العقل أمور كلّية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لأنّ الصور المنوّعة للأجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجدّدة لا ماهيّة لها من حيث هي إنّيات داثرة متجدّدة، نعم ينتزع منها مفهومات كلّية تسمّى بالماهيّات، وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وإن كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت. (سفع(١/ ٣)، ١٣٣، ١٠)

- إنّ المهيّات مفهومات كلّية مطابقة لهويّات خارجية ويعرض لها العموم والاشتراك في العقل. ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حدّ نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلّية ولا جزئية. ومعنى عروض الوجود لها اتّصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مرارًا. (سفع(٢/ ٢)، ٢، ٧)

- هذه الماهيّات التي أفرادها متجدّدة كائنة فاسدة إذا سئل عن كيفيّة حصولها في الأعيان هل هي حادثة أو قديمة فالجواب أنها في نفس الأمر وبحسب الخارج حادثة، وليست بقديمة ولا دائمة أصلًا، إذ لو اتّصفت بالأزلية والدوام في الخارج أو في نفس الأمر لكان لها لا أقلّ فرد واحد موصوف بالقدم، إذ لا وجود لها إلّا في الأفراد بل وجودها وجود الأفراد بعينها، فلا اتّصاف لها بشيء من العوارض إلّا بسبب اتّصاف فرد منها به، وإذليس في أفرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهيّة أيضًا بذلك. وإذا سئل عنها بأنّها هل هي من حيث ذاتها قديمة أو حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين: القدم والحدوث، واللابداية والبداية، واللاانقطاع والانقطاع جميعًا، لأنّها لا توصف بشيء منها من حيث ذاتها لذاتها، وإنّما توصف بها في الواقع من جهة وجودها الذي هو نفس وجود أفرادها. (سفع(٣/ ٢)، ٢٨٨، ١٥)

- إنّ طبيعة الوجود قابلة للشدّة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا تركيب فيها

خارجًا ولا ذهنًا، ولا اختلاف بين أعدادها بمميّز فصلي ذاتي أو بمصنّف عرضي أو بمشخّص زائد على أصل الطبيعة وإنّما تختلف أفرادها وآحادها بالشدّة والضعف الذاتيين، والتقدّم والتأخّر الذاتيين، والشرف والخسّة الذاتيين إلّا أنّ المفهومات الكلّية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسمّاة بالماهيّات متخالفة بحسب الذات اختلافًا جنسيًّا أو نوعيًّا أو عرضيًّا، ولهذا يقال إنّ الوجود مختلف الأنواع وإنّ مراتب الأشدّ والأضعف أنواع متخالفة. (سفع(٤/٢)، ١٨٦، ٦)

- ثبت أنّ ذات الشيء هي وجوده وأنّ الماهيّات أمور كلّية اعتبارية منتزعة من أنحاء الوجودات بحسب هويّاتها فينكشف أنّ المسمّى بالمعلول ليست هويّته أمرًا مباينًا لهويّة علّته المفيضة ولا يمكن للعقل أن يشير في المعلول إلى هويّة منفصلة عن هويّة موجده حتى يكون هناك هويّتان مستقلّتان في الإشارة العقلية إحديهما مفيضة والأخرى مفاضة وإلّا لم يكن ذاته بذاته مفاضة. (تفسق(١)، ٦٣، ٢٠)

- إنّ الموجود من كل شيء موجود هو "وجوده"؛ وليس للمسمّاة عندهم بـ "المهيّات" وعند الصوفية بـ "الأعيان الثابتة" وجود أصلًا - لا في العين ولا في الذهن، بأن يصير الوجود صفة لها متقرّرة فيها -، بل حالها كحال الأشباح والأظلال المتراءى في المرايا، وهي كما قال - تعالى -: ... ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾... (النور: ٣٩). (رسح، ١١١، ٩)

- قد ثبت فقر الهويّات الوجودية إلى بارئها من حيث ذاتها؛ لأنّ ذاتها بذاتها مستغرقة في بحر اللّاهوتية، مطموسة أنوارها في نور الأحدية، ليست لواحد منها كينونة لنفسه، ولا أن يكون له مع نفسه - إذا قُطع النظر عن جاعله الحقّ - إلّا البطلان المحض واللّيس الصرف. لا كحال المهيّات، حيث يكون لها في أنفسها الإمكان؛ إذ لا مهيّة للأمر المفارق إلّا الهويّة المتعلّقة بهويّة الحقّ الأول، ليثبت لها حالة إمكانية مع قطع النظر عن وجودها وجاعل وجودها؛ فالمهيّات أمور غير مرتبطة إلى العلّة المقتضية للوجودات، فهي غير موجودة في ذاتها ولا قديمة ولا حادثة ولا متقدّمة ولا متأخّرة - كما حقّقناه في أسفارنا الأربعة. فالإنّيات المفارقة والصور الإلهية كلها من الجلايا القدسية والأشعة الإلهية. (رسح، ١١٢، ٧)

- الماهيّات أمور اعتبارية تنتزع من أنحاء الوجودات بحسب العقل. (شهر، ٤٩، ١٧)

- الوجودات حقائق متأصّلة، والماهيّات هي الأعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود أصلًا. وليست الوجودات إلّا أشعّة وأضواء للنور الحقيقي والوجود القيّومي - جلّت كبرياؤه، - إلّا أنّ لكل منها نعوتًا ذاتية ومعانٍ عقلية هي المسمّاة بالماهيّات.

(كمش، ٣٥، ٩)

- الماهيّات على ضربين: ماهيّات هي غير الإنّيات ولا مأخوذة معها شيء منها، وماهيّات هي نفس الإنّيات أو مأخوذة معها شيء منها. فلوازم الضرب الأول منها لا يكون إلّا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود في لزومها. بخلاف الضرب الآخر منها، فإنّها لوازم الوجود الخارجي الذي هو عين الماهيّة أو معتبر فيها وهي محيثة به. (مبع، ١٠٣، ٢٤)

- الوجودات حقائق متحصّلة والماهيّات التي هي الأعيان الثابتة؛ ما شمَّت رائحة الوجود أبدًا. وليست الوجودات إلّا أشعّة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الأحدي "جلَّ مجده". ثم لكل منها نعوت ذاتية، ومفهومات ذهنية، هي المسمَّاة بالماهيّات. (مسق، ٢٣، ٢٥)

- الماهيّات هي نعوت وحكايات وأوصاف للوجودات، وصفة الشيء الموصوف لا يلزم أن يكون موصوفة بتلك الصفة، فإنّ الشجاعة مثلًا صفة للرجل الشجاع صادقة عليه وليس للشجاعة شجاعة. (مسق، ٥٦، ٧)

ماهيّات إمكانية

- إنّ للماهيّات الإمكانية والأعيان المتقرّرة حالات عقلية، واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع، مستندة في لحاظ العقل بعضها إلى بعض من غير أن يكون في الخارج بإزائها شيء، وليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود. ثم العقل يتصوّر الماهيّة متّحدة به ويجد الماهيّة بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود، ويجدها بحسب نفسها معرّاة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى العدولي أيضًا، فيحكم بحاجتها في شيء من الأمرين إلى مرجّح غير ذاتها موجب لها، فعلم من ذلك أنّ الشيء، أي الماهيّة، أمكنت، فاحتاجت، فأوجبت، فوجبت، فأوجدت، فوجدت. (سفع(١/ ١)، ٢١٧، ٦)

- إنّ الماهيّات الخاصة حكاية للوجودات، وتلك المعاني الكلّية حكاية لحال الماهيّات في أنفسها، والقبيلان مشتركان في أنّهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلّق بها الشهود ويتأثّر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيّات أزلًا وأبدًا، والموجود هو ذات الحقّ دائمًا وسرمدًا، فالتوحيد للوجود والكثرة والتميُّز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة، فللوجود الحقّ ظهور لذاته في ذاته هو سُمّي بغيب الغيوب، وظهور بذاته لفعله ينوّر به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح، وهو عبارة عن تجلّيه الوجودي المسمّى باسم النور به أحكام الماهيّات والأعيان، وبسبب تمايز الماهيّات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلّق جعل وتأثير كما مرّ اتّصفت حقيقة الوجود بصفة التعدّد والكثرة بالعرض لا بالذات، فيتعاكس أحكام كل من الماهيّة والوجود إلى الآخر وصار كل منهما مرآة

لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدّد وتكرار في التجلّي الوجودي كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وإنّما التعدّد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلّي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيّات بلا جعل وتأثير فيها، وبتعدّد الماهيّات يتكثّر ذلك النور كتكثّر نور الشمس بتعدّد المشبكات والرواشن، فانكشف حقيقة ما اتّفق عليه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهيّات الإمكانية أمور عدميّة لا بمعنى أنّ مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها؟ ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية؟ بل بمعنى أنّها غير موجودة لا في حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع، لأنّ ما لا يكون وجودًا ولا موجودًا في حدّ نفسه لا يمكن أن يصير موجودًا بتأثير الغير وإفاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه، والماهيّات موجوديّتها إنّما هي بالعَرَض بواسطة تعلّقها في العقل بمراتب الوجود وتطوّره بأطوارها. (سفع(١/ ٢)، ٣٤١، ٦)

ماهيّات جوهرية

- الماهيّات الجوهرية فإن جوهريتها ليست باعتبار كونها بالفعل لا في موضوع بل هو المعنى من عرضياتها اللاحقة بها في الخارج وجوهريتها إنما هي باعتبار كونها بحيث إذا وجدت في الخارج، كانت لا في الموضوع وهذا المعنى لا ينفكّ عنها بحسب أنحاء الوجود فلم يلزم من الانقلاب في شيء حين تصوّرها بكنهها - أصلًا. (مبع، ٣٤، ٤)

ماهيّات وأعيان

- لعلّك قد تفطّنت ممّا سلف ذكره بأنّه متى تجلّى الوجود الحقّ الأحدي على ماهيّة من الماهيّات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحقّ على الباطل فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقًّا بحقيقته ظهر في كل منها بحسبها وتلوّن بلونها، واتّصف في كل مرتبة من مراتب التعيُّنات بصفة خاصة ونعت مُعيَّن، وقد علمت سابقًا إنّ تلك الصفات والنعوت الذاتيّة المسمّاة بالماهيّات عند الحكماء وبالأعيان عند العرفاء متقدّمة على الوجودات الخاصّة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول إنّما يكون هو الوجود لا الماهيّة، فالتخالف بين الماهيّات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدّة والضعف التقدّم والتأخّر، والعلو والدنو، وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواعد في المواضع المختلفة فمنه "عذب فرات ومنه ملح أُجاج"، وكشعاع الشمس الملوّن بلون الزجاجات مع خلوّه بحسب الذات عن الألوان. (سفع(١/ ٢)، ٣٥٢، ١٧)

ماهيّات وأعيان إمكانية

- إنّ الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، وليس للماهيّات والأعيان الإمكانية وجود

حقيقي إنّما موجوديّتها بانصباغها بنور الوجود، ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجلّيه، وإنّ الظاهر في جميع المظاهر والماهيّات والمشهود في كل الشؤون والتعيُّنات ليس إلّا حقيقة الوجود بل الوجود الحقّ بحسب تفاوت مظاهره وتعدّد شؤونه وتكثّر حيثيّاته، والماهيّة الخاصة الممكنة كمعنى الإنسان والحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان والشيئيّة ونظائرها في كونهما ممّا لا تأصّل لها في الوجود عينًا، والفرق بين القبيلتين إنّ المصداق في حمل شيء من الماهيّات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديّتها العيني أو الذهني، وفي حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط، وبأنّه يوجد بإزاء الماهيّات الخاصة أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا، ولا يوجد بإزاء الممكنية والشيئية ومفهوم الماهيّة شيء في الخارج. (سفع(١/ ٢)، ٣٣٩، ٩)

ماهيّات وأعيان ثابتة

- إنّ الماهيّات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقًا وفي تفصيل الوجودات لاحقًا لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب تميّزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة، والإمكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية، ويرجع إليها الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيّات من غير جعل، فتصير بهذا الاعتبار وقاية للحقّ عن نسبة النقائص إليه، فعدم اعتبار الأعيان والماهيّات أصلًا منشأ للضلالة والحيرة والإلحاد وبطلان الحكمة والشريعة، إذ باعتبار شيئيّة الماهيّات واستناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات. (سفع(١/ ٢)، ٣٥٠، ١٣)

- إنّ تجلّيه تعالى حقيقة واحدة، والتكثّر باعتبار تعدّد شؤونه وحيثيّاته المسمّاة بالماهيّات والأعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها، ولا يتعلّق بها جعل وتأثير بل لها مع أنحاء الوجودات التي هي أظلال للنور الأحدي ورشحات للوجود القيّومي ضرب من الاتّحاد فيصير أحكامًا لها ومحمولات عليها. (سفع(١/ ٢)، ٣٦٦، ١٥)

ماهيّات وممكنات

- إنّ جميع الماهيّات والممكنات مرائي لوجود الحقّ تعالى ومجالي لحقيقته المقدّسة، وخاصّية كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي صورة ما تجلّي فيها، إلّا أنّ المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والإمكان فيها لا يمكن لها حكاية الحقّ الأول إلّا في غاية البُعد كما ذكره معلّم المشائين أرسطاطاليس في أثولوجيا، وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية، وبيان ذلك إنّ للحقّ تجلّيًا واحدًا على الأشياء وظهورًا واحدًا على الممكنات، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الأفعال، فإنّه سبحانه

لغاية تماميّته وفرط كمال فضل ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته، وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولى لاستحالة المثلين، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية، فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة، والإفاضة بعبارة أخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلّية والتأثير في لسان قوم آخر، والمحبّة الافعالية عند أهل الذوق والتجلّي على الغير عند بعض، الكثرة والتعدّد حسب تكثّر الأسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدّس، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرائي الماهيّات بحسبه، لا أنّ لها بحسب ذاتها ظهورات متنوّعة وتجلّيات متعدّدة كما توهّمه بعض؟ وإلّا يلزم انثلام الوحدة الحقّة تعالى عنه علوًّا كبيرًا. (سفع(١/ ٢)، ٣٥٦، ١٦)

ماهيّة

- إنّ الصادر من الجاعل وما هو المجعول بالذات والحقيقة من هاتين الأمرين - أعني الماهيّة والوجود - هو الوجود لا الماهيّة؛ لأنّ الماهيّة هي التي له من نفسه، والوجود هو الذي من غيره، والصادر ما يكون من غيره لا ما يكون من ذاته. ونحن قد أثبتنا هذه الدعوى ببراهين كثيرة قطعية في كتبنا وتعاليقنا ورسائلنا مما لا مزيد عليه. (جمن، ٢٢٤، ١٢)

- لقد أحسن بعض محقّقي العرفاء من فضلاء فارس حيث قال: "إنّ كل معلول فهو مركّب في طبيعته من جهتين: جهة يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه، إذ لو كان بكلّه من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرًا منه، فكان نورًا محضًا، ولو كان بكلّه من نحو متباين الفاعل استحال أيضًا أن يكون صادرًا منه فائضًا من عنده، لأن نقيض الشيء لا يكون صادرًا عنه، فكان ظلمة محضة. والجهة النورانيّة تسمّى وجودًا، والجهة الظلمانيّة هي المسمّاة ماهيّة. فالمعلول من العلّة كالظلّ من النور يشابهه من حيث ما فيه من النوريّة ويباينه من حيث ما فيه من شوق الظلمة. فكما أنّ الجهة الظلمانية في الظلّ ليست فائضة من النور، لأنها تضاد النور وبه تقع المباينة بينهما فكيف يكون منه؟ فلذلك الجهة المسمّاة ماهيّة في المعلول غير فائضة من العلّة، إذ بها تقع المباينة بينهما. فثبت صحّة قول من قال إنّ الماهيّة غير مجعولة ولا فائضة من العلّة، فإنّ الماهيّة ليست إلّا ما به الشيء هو هو، فيما يمتاز به عن غيره من الفاعل ومن كل شيء". (جمن، ٢٢٥، ٦)

- إنّ الماهيّة مع الوجود في الأعيان، وما به المعيّة نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج إلى وجود آخر، كما إنّ المعيّة الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار، زمان آخر حتى يكون

للزمان زمان إلى غير النهاية. ثم: إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي ليس كاتّصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهيّة وجود منفرد ولوجودها وجود، ثم يتّصف أحدهما بالآخر، بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدُّم بينهما ولا تأخّر ولا معيّة أيضًا بالمعنى المذكور، واتّصافها به في العقل. (سفع(١/١)، ٥٥، ٤)

- إنّ الماهيّة متّحدة مع الوجود في الواقع نوعًا من الاتّحاد، والعقل إذا حلّلهما إلى شيئين حَكَم بتقدُّم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود، لأنّه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ، والماهيّة متّحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويّة ذاته لا كالعَرَض اللاحق، ويتقدّم الآخر بحسب الذهن وهي الماهيّة، لأنّها الأصل في الأحكام الذهنية، وهذا التقدُّم إمّا بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهيّة، وسيجيء إنّ هاهنا تقدّمًا غير الخمسة المشهورة، وهو التقدّم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة، كتقدّم ماهيّة الجنس على ماهيّة النوع بلا اعتبارالوجود. (سفع(١/١)، ٥٦، ٤)

- إنّ الوجود نفس ثبوت الماهيّة لا ثبوت شيء للماهيّة، فلا مجال للفرعية هاهنا، وكان إطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهيّة والوجود من باب التوسّع أو الاشتراك، فإنّه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال بل اتّصافها بالوجود من قبيل اتّصاف البسائط بالذاتيّات لا اتّحادها به. ومنها إنّ الوجود لو كان في الأعيان لكان قائمًا بالماهيّة، فقيامه إمّا بالماهيّة الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهيّة المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين، أو بالماهيّة المجرّدة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين. (سفع(١/١)، ٥٧، ٥)

- إنّ الماهيّة متّحدة مع الوجود الخارجي في الخارج؛ ومع الوجود الذهني في الذهن، لكن العقل حيث يعقل الماهيّة مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل، بمعنى إنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتّحادهما في الواقع جعلًا ووجودًا. (سفع(١/١)، ٥٩، ٣)

- إنّ الموجود في الحقيقة هو الوجود والماهيّة منتزعة عنه ومتّحدة معه. ومن قال من المحقّقين بتقدّم الوجود بحسب العين على الماهيّة، معناه أنّ الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل والتقرّر في الأعيان لكونه نفس التقرّر في الأعيان، والماهيّة مفهومة منه متّحدة معه، فيكون فرعًا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتأثّر، إذ الماهيات غير مجعولة ولا متأثّرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلّف كما ستطّلع عليه. (سفع(١/١)، ١٠١، ٥)

- إنّ علاقة الماهيّة إلى جاعل الوجود إنّما

هي تبع للوجود، والوجود بنفسه مفاض، كما إنّه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالًا ونقصًا وقوّة وضعفًا. والماهيّة في حدّ نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فما لم يُدخِل الماهيّة في عالم الوجود دخولًا عَرَضيًّا ليست هي في نفسها شيئًا من الأشياء، حتى نفسها - حتى تصلح لإسناد مفهوم ما إليها إلّا بحسب التقدير البحت. والإمكان وإن كان من اعتبارات نفس الماهيّة قبل اتّصافها بالوجود لكنّ ما لم يقع في دار الوجود ولم يحصل إفادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بأنّها هي أو بأنّها ممكنة، وإن كان كونها هي أو كونها ممكنة من أحوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها، وقد علمت تقدّم الماهيّة بحسب العقل على موجوديّتها تقدّم الموصوف على الصفة، فقس عليها تقدّم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجوديّة. (سفع(١/١)، ١٩٩، ١٠)

- إنّ الحكم على ماهية ما بالإمكان إنّما هو بحسب فَرَض العقل إيّاها مجرّدة عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود. وأمّا باعتبار الخارج عن فَرَض العقل إيّاها كذلك فهي ضروريّة بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعَرَض، وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا إمكان ولا غيرهما أصلًا. (سفع(١/١)، ٢٠٠، ١٣)

- لمّا كانت موجوديّة الماهيّة متقدّمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهيّة أصلًا، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدّل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجودًا في الذهن لا استبعاد أن يتبدّل الماهيّة أيضًا، فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهيّة إمّا جوهر أو كم أو من مقولة أخرى، وإذا تبدّل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيّته وصارت من مقولة الكيف. وعند هذا اندفع الإشكالات، إذ مدار الجميع على أنّ الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجيّة. (سفع(١/١)، ٣١٧، ٤)

- إنّ الماهيّة ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيّات والعرضيّات أصلًا، فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيّات لكن لا من حيث هي صدرت، بل على مجرّد التوقيت لا التوقيف، وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة أي بسببه وحينه. (سفع(١/١)، ٤٠٥، ٦)

- ثبت صحّة قول من قال الماهيّة غير مجعولة ولا فائضة من العلّة، فإنّ الماهيّة ليست إلّا ما به الشيء شيء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء، وهو الجهة الظلمانيّة المشار إليها التي تنزل في البسائط منزلة المادة في الأجسام. (سفع(١/١)، ٤٢٠، ١٩)

- إنّ الماهيّة إنّما كانت غير مجعولة لأنّها دون الجعل لأنّ الجعل يقتضي تحصيلًا ما، وهي في أنّها ماهيّة لا تحصّل لها أصلًا: ألا ترى أنّها متى تحصّلت بوجه من الوجوه ولو بأنّها غير متحصّلة كانت

مربوطة إلى العلّة حينئذٍ، لأنّ الممكن متعلّق بالعلّة وجودًا وعدمًا. وواجب الوجود إنّما كان غير مجعول لأنّه فوق الجعل من فرط التحصّل والصمدية فكيف يلحق ما هو غير مجعول لأنّ الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنّه فوق الجعل فافهم. (سفع(١/١)، ٤٢١، ١١)

- الماهيّة ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أنّ الكمّية ما به يجاب عن السؤال بكم هو، فلا يكون إلّا مفهومًا كلّيًا، ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلّا بالمشاهدة، وقد يفسّر بما به الشيء هو هو فيعمّ الجميع والتفسير لفظي فلا دور، والماهيّة بما هي ماهيّة أي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة، ولا كلّية ولا جزئية، والماهيّة الإنسانية مثلًا لمّا وجدت شخصية وعقلت كلّية علم أنّه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلّية أو شخصية، وليس أنّ الإنسانية إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص يكون من حيث أنّها إنسانيّة إمّا واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة. (سفع(١/٢)، ٢، ٦)

- إنّ الماهيّة قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدًا عليه فيكون جزءًا لذلك المجموع مادّة له متقدّمًا عليه في الوجودين، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتّحاد في الوجود. وقد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده، والماهيّة المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة بنفسها في الواقع بل يكون أمرًا محتملًا للمقوليّة على أشياء مختلفة الماهيات، وإنّما يتحصّل بما ينضاف إليه فيتخصّص به وتصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسًا والمنضاف إليه الذي قوّمه وجعله أحد تلك الأشياء فصلًا. وقد تكون متحصّلة في ذاتها غير متحصّلة باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصّلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر، ومن هذا نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعية أو شخصية، ولا معنى للتنازع لأنّها في حدّ ذاتها نوع منحصر في شخص، وإذا أُخذت لا بشرط شيء حصل لها إبهام جنسي بالقياس إلى الصور المنوّعة المنضافة إليها. (سفع(١/٢)، ١٦، ١٠)

- إنّ حقيقة كل ماهيّة هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهيّة على الاستتباع، وإنّ المتحقّق في الخارج والفائض عن العلّة لكل شيء هو نحو وجوده، وأمّا المُسمّى بالماهيّة فهي إنّما توجد في الواقع وتصدر عن العلّة لا لذاتها بل لاتّحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب، والاتّحاد بين الماهيّة والوجود على نحو الاتّحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي، فإنّ ماهيّة كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظلّ له كما مرّ ذكره

سابقًا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقًا للشهود العرفاني الذوقي. (سفع(١/ ٢)، ٢٣٥، ٢٠)

- لكل ماهيّة نحو خاص من الوجود وكونها في الأعيان، عبارة عن صدقها على أمر وتحقّق حدّها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف، وإنّه موجود في الخارج بمعنى أنّه يصدق حدُّه على أشياء كثيرة فيه، ولا يعنى بموجودية الشيء إلّا ذلك، ومن هذا القبيل ماهيّة الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها. (سفع(١/ ٣)، ٣٢، ١٨)

- إنّ اعتبار الماهيّة في نفسها غير اعتبارها موجودة؛ فالماهيّة مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية سواء كانت مأخوذة عن الممكن أم لا، وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل أن تكون ذهنية، وبالجملة كل من الوجود الذهني والخارجي يمتنع أن ينقلب إلى الآخر، وذلك لا يقتضي أن تكون الماهيّة من حيث هي هي ممتنعة الاتّصاف بهما؛ فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع أو بالإمكان لا بدّ أن يكون موجودًا في العقل، لكنّ الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهيّة من حيث هي هي. (سفع(١/ ٣)، ٢٨١، ٤)

- الماهيّة التي هي وراء الوجود إمّا أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة، فهي إمّا أن يتصوّر ثباتها أو لا يتصوّر، فإن لم يتصوّر ثباتها فهي الحركة وإن تصوّر ثباتها، فإمّا أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة، وأمّا أن يعقل دون ذلك، فإمّا أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزّئ أولًا، فإن أوجب فهو الكمّ وإلّا فهو الكيف، فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميّزات عن كل واحد من أطراف التقسيم، فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث أنّها قارّة امتاز عن الحركة، ومن حيث أنّها لا تحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة، ومن حيث أنّها لا تحوج إلى اعتبار تجز، امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة، ثم أخذ في بيان أنّ متى والأين وغيرهما لا يعقل إلّا مع النسبة، وساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام. (سفع(٢/ ١)، ٤، ٢١)

- إنّ الذي أقيم البرهان على استحالته هو ثبوت الماهيّة مجرّدة عن الوجود أصلًا، سواء كان وجودًا تفصيليًا أو وجودًا إجماليًا. وأمّا ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير أمرًا متحصّلًا بالفعل متميّزًا عن ما سواها فلا استحالة فيه، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم، فهؤلاء العرفاء إذا قالوا: إنّ الأعيان الثابتة في حال عدميّتها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق. لأنّ وجود الحق

(تعالى) ينسحبها! كلها، لأنّ تلك الأعيان من لوازم أسماء الله (تعالى)، ولا شكّ أنّ أسمائه (تعالى) وصفاته كلها - مع كثرتها وعدم إحصائها - 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 التصوّف ومسلك الاعتزال (في شيئية المعدوم). (سفع(٣/ ١)، ١٨٧، ٤)

- إنّ كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلّية في مرتبة وجودها وهويّتها، وهي المسمّاة في غير الواجب بالمهيّة عند الحكماء وبالعين الثابت عند "الصوفية" وذلك البعض قد يكون متعدّدًا وقد يكون واحدًا، ويقال له: المهيّة البسيطة. والمعاني المتعدّدة قد تكون موجودة بوجود واحد، ويقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلًا، وقد تكون موجودة بوجودات متعدّدة، ويقال لها المركّب الخارجي، كمهيّة الحيوان المأخوذ جنسه من مادته (وهو الجسم النامي) وفصله من صورته (وهو الحسّاس) ثم لا بدّ أن يكون لمادته وصورته ضرب من الاتّحاد في الوجود حتى لا تكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الإنسان، وإلّا، فلم تكن المهيّة مهيّة واحدة. وجهة الوحدة إنّما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة، لأنّ الصورة هي أقوى تحصّلًا من المادة. (سفع(٣/ ١)، ٢٦٤، ١٣)

- إنّ معنى قولنا "إنّ الكلّي الطبيعي غير حادث" إنّ الماهيّة ليست من حيث هي هي متّصفة بالحدوث بمعنى أنّ حيثيّة الاتّصاف بالحدوث ما نشأت من نفس الذات، لا أنّها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متّصفة بالحدوث في الحقيقة، لأنّ اتّصاف الفرد بكل صفة هو عين اتّصاف الطبيعة لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها. ثم لو سلّمنا أنّ الماهيّة من حيث نفسها غير متّصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتّصافها في نفسها بالقدم أو اللاحدوث لما سبق - في مباحث الماهيّة - إنّه إذا سئل عن الماهيّة من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب على الحيثية. (سفع(٣/ ٢)، ٢٨٨، ٧)

- إذا اعتبرت المهيّة من حيث هي لا مع اعتبار الوجود فهي غير موجودة ولا معدومة. (تفسق(١)، ٥٠، ١٦)

- لا يقال المهيّة مشتقّة من الهويّة لأنّها مأخوذة من ما هو وهو السؤال عمّا به الشيء هو هو. فيكون كلاهما مشيرًا إلى شيء واحد، فلا فرق بينهما بحسب جوهر اللفظ ومادّته اللغوية. قلنا الفرق بأن "هو" عبارة عن الوجود الشخصي و"ما هو" سؤال عن طلب ذاتيّاته. وهي المعاني الكلّية المتّحدة به في مرتبة وجوده الذاتي. الصادقة عليه بحسب تلك المرتبة فيما له مهيّة غير الهويّة. فمدلول "هو" غير ما وقع في جواب "ما هو" لأنّه من المطالب الكلّية فهما متغايران معنى ولهذا افترقت الهويّة عن المهيّة في الواجب تعالى، وكذا

في الهويّات الوجودية بما هي هويّات في العلم الحضوري الشهودي. فافهم واغتنم. (تفسق(١)، ٦١، ١٢)

- الماهية: إمّا حقيقية، وهي التي يتقوّم جزؤها العام بجزئها الخاص؛ وإما غير حقيقية، وهي ما لا يكون كذلك. وتركيب الحدّ في الأولى من الجنس والفصل الجامعين بجميع المقوّمات؛ والترتيب ليس بضروري - كما توهم -، بل مستحسن. وفي الثانية من الأمور الداخلة فيها وإن لم يكن جنسًا وفصلًا؛ وليس - كما ظُنَّ - أنّ الحدّ لا يتركّب إلّا من الجنس والفصل. (تنم، ١٦، ٩)
- الكلّي الطبيعي - أي الماهيّة لا بشرط شيء - ليس موجودًا في الخارج بالذات كما عليه جمهور الحكماء، ولا هو معدوم فيه أصلًا كما عليه المتكلّمون، بل هو موجود في الخارج بالعرض أي بتبعيّة الوجود كالظلال، وكذلك في الذهن موجود بالعَرَض. (رسش، ٣٣٧، ١٤)
- المراد بالمهيّة ما يكون غير الوجود أو ما يؤخذ الكلّية فيه. (شهث، ٣٠٦، ١٥)
- إنّما الموجود في الأعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات، وأمّا المسمّى بالماهيّة فهي أمر متّحد مع الوجود ضربًا من الاتّحاد ونسبة الوجود إليها على ضرب من الحكاية لا الحقيقة. (شهر، ١١، ١٦)
- إنّ الوجود في الخارج أصل صادر عن الجاعل، والماهيّة تبع له وفي الذهن للعقل أن يعتبر الماهيّة مجرّدة عن انضمامها بالوجود ثم يصفها به. (شهر، ١٣، ٩)
- أمّا الماهيّة، فهي ليست سببًا للحاجة إلى العلّة ولا هي أيضًا مجعولة متعلّقة بالجاعل لما سيأتي من البراهين ولا موجودة بذاتها إلّا بالعرض وبتبعية الوجودات، فبقي أن المتعلّق بغيره وهو وجود الشيء لا ماهيّته ولا شيء آخر. (شهر، ٣٦، ٦)
- يكون وجود الماهيّات والطبائع الكلّية عندنا في الخارج، فالكلّي الطبيعي أيّ الماهيّة من حيث هي، موجود بالعَرَض لأنّه حكاية الوجود ليس معدومًا مطلقًا كما عليه المتكلّمون ولا موجودًا أصليًّا كما عليه الحكماء بل له وجود ظلّي كما سينكشف لك إنشاء الله تعالى. (شهر، ٤٠، ١٩)
- الماهيّة لمّا كانت مفهومًا كليًّا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره، فهي من حيث ذاتها إن كانت موجودة لكانت واجبة بالذات وإلّا لكانت موجوديّتها بغير ذاتها عمّا كانت، والتغيير إمّا بانضمام شيء إليها أو بانضمامها إلى شيء، فأثر الجاعل أولًا بالذات هو ذلك الشيء أو الانضمام. لا يقال: الجاعل صيّرها بحيث يكون مرتبطة بذاتها إلى الغير، بعد إن لم يكن كذلك بعدية ذاتية. لأنّا نقول: فالمجعول هو الصيرورة فلم يكن هي بما هي كذلك وإلّا لزم انقلاب الماهيّة وهو ممتنع بالذات. (شهر، ٧٢، ١٦)
- إنّ الأمور التي قبلنا لكل منها ماهيّة ووجود، والماهيّة ما به يُجاب عن السؤال

في الشيء بما هو، كما أنّ الكمية ما به يجاب عن السؤال فيه بكم "هو"، فلا يكون إلّا مفهومًا كلّيًا. وقد يفسّر بما هو الشيء "هو هو" فيعمّها الوجود والتفسير لفظي فلا دور، والماهيّة الإنسانية مثلًا لمّا وجدت شخصية وعقلت كلّية فليس من شرطها أن يكون في نفسها كلّية ولا شخصية ولا واحدة ولا كثيرة، وليست إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص لكانت في حدّ نفسها إمّا واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة. (شهر، ١١٠، ٧)

- إنّ الماهيّة قد تؤخذ وحدها بأن يتصوّر معناها فقط بحيث يكون كل ما يقارنه زائدًا عليه منضمًّا إليه، فإذا اعتبر المجموع من حيث هو المجموع كانت الماهيّة جزءًا له متقدّمة عليه في الوجودين فيمتنع حملها عليه لانتفاء شرط الحمل وهو الاتّحاد في الوجود فهي بهذا الاعتبار مادّة لا جنس. وقد تؤخذ من حيث هي هي من غير اشتراط قيد عدمي أو وجودي مع تجويز كونها مع قيد أو مع عدم قيد فيحتمل صدقه على المأخوذة مع قيد وعلى المأخوذة مع عدمه. والماهية المأخوذة كذلك المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصّلة في نفسها عند العقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين أشياء متخالفة المعاني، بأن يكون عين كل منها، وإنّما يتحصّل بما ينضاف إليه فيتخصّص به ويصير بعينها أحد تلك الأشياء، فيكون بهذا الاعتبار جنسًا والمنضاف إليها الذي قوّمها وجعلها أحد تلك الأشياء فصلًا، وقد يكون متحصّلة في ذاتها غير مفتقرة إلى ما يحصّلها معنى معقولًا بل يفتقر إلى ما يجعلها موجودة فقط، فهي في نفسها نوع سواء كان بسيطًا أو مركّبًا، فالحيوان مثلًا إذا اعتبر مجرّد كونه جسمًا ذا نموّ وحسّ كان بحسب نفسه نوعًا محصّلًا، وبالقياس إلى المركّب منه ومن الناطق علّة مادية، وبالقياس إلى الناطق الذي يحصله نوعًا آخر مادة. وإذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط أن يكون معه زيادة أم لا، كان جنسًا محمولًا على الذي اعتبرناه أولًا وعلى الذي يشتمل على كمال وزيادة. وإذا اعتبر مع الناطق متحصّلًا به ومتخصّصًا فيه كان نوعًا. (شهر، ١٢١، ٢٠)

- كل ماهيّة غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها، كيف ولو أخذت بنفسها مجرّدة عن الوجود لم يكن نفسها نفسها فضلًا عن أن يكون موجودة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده. (كتع، ١١، ١١)

- إنّ الوجود هو الأصل المقدَّم في الوجودية، والماهيّة تبع له اتباع الظلّ للشخص، والمتّصل الواحد له وجود واحد وله حدود مفروضة، ومتى كان الوجود واحد كانت الماهيّة واحدة غير متكثّرة، لكن إذا انتهى إلى حدّ ووقف عنده كان متعيّن الماهيّة التابعة لذلك الحدّ، وبالجملة كلّما كان الوجود أشدّ وأقوى كان أكمل ذاتًا وأتمّ جمعية للمعاني والماهيّات وأكثر آثارًا وأفعالًا. (كتع،

٤٨، ٦)

- إنّ من البيّن الواضح أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا "هذا موجود في الخارج" و"ذاك موجود في الذهن" ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحالّ، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنّ له وجودًا يترتّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلّا مجرّد تحصّل الماهيّة، لم يكن حينئذٍ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ الماهيّة قد تكون متحصّلة ذهنًا وليست بموجودة في الخارج. (كمش، ١٢، ١٤)

- إنّ للعقل أن يحلّل الموجود إلى ماهيّة ووجود، وفي هذا التحليل يجرّد كلًّا منهما عن صاحبه، ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر واتّصافه به: أمّا بحسب الخارج، فالأصل والموجود هو الوجود، لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات، والماهيّة متّحدة به محمولة عليه، لا كحمل العَرَضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتّحادها به بحسب نفس هويّته وذاته؛ وأمّا بحسب الذهن، فالمتقدّم هي الماهيّة، لأنّها مفهوم كلّي ذهني يحصل بكنهها في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلّا مفهومه العام الاعتباري. فالماهيّة هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية، والتقدّم ههنا تقدّم بالمعنى والماهيّة، لا بالوجود. (كمش، ٣١، ٥)

- إنّ الماهيّة لو كانت في حدّ نفسها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولًا عليها بالحمل الأولي الذاتي، لا بالحمل الشائع الصناعي فقط. فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات، إذ كل مفهوم مغاير لمفهوم آخر، إذ لا اتّحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهيّة، ولا يتصوّر الحمل الذاتي إلّا بين مفهوم ونفسه، أو بينه وبين حدّه، كقولنا "الإنسان إنسان" أو "حيوان ناطق". وأمّا قولنا "الناطق ضاحك"، فغير جائز بالحمل الذاتي، بل بالحمل الصناعي الذي مناطه الاتّحاد في الوجود، لا الاتّحاد في المفهوم. (كمش، ٣٨، ١٧)

- كل ماهيّة يعرض لها الوجود، ففي اتّصافها بالوجود وكونها مصداقًا للحكم به عليها يحتاج إلى جاعل يجعله كذا، فإن كل عرضي مُعلّل، إمّا بالماهيّة المعروضة له، وإمّا بأمر خارج عنها. ولمّا علم من قبل، امتناع تأثير شيء في وجوده من جهة أنّ العلّة يجب أن يكون متقدّمة على المعلول بالوجود وتقدُّم الماهيّة على وجودها بالوجود غير معقول، بخلاف تقدُّمها على صفاتها اللّازمة سوى الوجود، وكذا الزاوية لماهيّة المثلّث التي هي علّة لها؛ فلا محالة يحتاج تلك الماهيّة في وجودها إلى أمر خارج عنها، وكل ما يحتاج في وجوده إلى أمر آخر فهو ممكن الوجود، فلو كان الواجب ذا ماهيّة، لزم كونه ممكن الوجود (هذا خُف) فواجب الوجود لا ماهيّة له سوى الإنّية. (مبع، ٢٤، ٧)

- إنّ الماهيّة إنّما يكون قابلة للوجود عند

وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط، فالمؤثّر في الوجود لا بدّ وأن يكون متقدّمًا عليه بالوجود. (مبع، ٢٤، ٢٦)

- كما أنّ ماهيّة - ما - لا تفيد وجودها كما علمت سابقًا كذلك لا تفيض على نفسها ما هو صفة كمالية للوجود بما هو وجود كالعلم والقدرة وأمثالهما. (مبع، ٧٢، ١٥)

- إنّ كل وجود له خصوصيّة معنى لازم له، من غير جعل يتعلّق به بالذات، بل جعله تابع لجعل ذلك الوجود إن كان مجعولًا، وذلك المعنى هو المسمّى عند أهل الله بالعين الثابت. وعند الحكماء بالماهيّة. وعند بعض العرفاء بالتعيُّن. وليس هو موجودًا بل الموجود هو الوجود وذلك المعنى كأنه عكس لذلك النحو من الوجود وحكاية عنه. والوجودات في ذاتها لا تختلف بالذات إلّا بالشدّة والضعف والكمال والنقص والتقدّم والتأخّر. وتختلف بالعرض بتلك المعاني التابعة للوجودات وهي ماهيّاتها المختلفة. وبهذا المعنى وقع في كلام المشائين - اتباع المعلّم الأول - أن الوجود حقائق متخالفة، مع تصريحهم بأنه معنى واحد بسيط مشترك في الجميع. (مبع، ١٩٤، ١٢)

- ربما اختلج ببالك أنّ المفارقات لما كانت ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود فلها قوّة وجود وقوة عدم، وقد قرّرتم، أنّ الأمر الوحداني الذي صورته ذاته من غير قابل، ليس له قوّة وجود وعدم، فاعلم أنّ الإمكان وإن كان بمعنى واحد يقع على المُبْدَع والكائن لا كما زعمه قوم من أن معنى الإمكان في المفارقات كونها بحيث عدمت متى عدمت علّتها، لأنه، غير صحيح كما لا يخفى، لكن الإمكان فيها ليس حال وجودها الخارجي بل حال ماهيّتها بحسب اعتبارها من حيث هي هي معراة عن الوجود والعدم. وهذا الاعتبار ليس مطابقًا لما في نفس الأمر، لأنّ ما في نفس الأمر هو الفعليّة والوجوب، لا القوّة والإمكان، فلا يوجب هذا التعرّي عن الوجود والعدم في هذه الملاحظة مع ضرورة التلبُّس بالوجود وفعليّته بحسب الواقع التركيب الخارجي المنافي لبساطتها، بل إنما يوجب أن يكون لها بحسب اعتبار العقل إيّاها معرّاة عن الوجود، ومقابله شيئًا شبيهًا بالمادة، وهو المسمّى بالماهيّة عند الحكماء التي لا فعلية لها بحسب ذاتها بذاتها من غير اعتبار الواقع كالهيولى الخالية عن الصور بحسب حالها الخارجي. وبالجملة كون الشيء ذا ماهيّة قابلة للطرفين الوجود والعدم، يوجب انقسام الذهني، وكون الشيء ذا قوة الوجود والعدم بحسب الواقع، يوجب انقسام الخارجي من مادة وصورة خارجيين. فالجوهر المفارق، عقلًا كان أو نفسًا، إمكان ماهيّتها لا يوجب كونه صورة لمادة خارجية، إنما يلزم ذلك لو كان له قوة وجود وعدم في الواقع، وقد علمت أنه ليس كذلك.

(مبع، ٣١٦، ٢٠)

- إنّ الماهيّة باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود الخارجي في العقل فرعًا لوجودها فيه لا في الخارج لأنّ الكلام يعود إلى وجودها العقلي بأن يقول: ثبوت الوجود العقلي لها موقوف على وجود سابق لها فيه. وثبوت الوجود السابق موقوف أيضًا على وجود سابق آخر فيتسلسل الوجودات. وليس هذا من قبيل التسلسل في الاعتباريات المنقطعة بانقطاع الإعتبار. فإن كان لا حقّ هاهنا موقوف على سابقه سواء كانت المعروضات المترتّبة في عروض الوجود كلّها موجودة في ذهن واحد أو في أذهان وعقول متكثّرة؛ متناهية كانت أو غير متناهية؛ مترتّبة كانت أو غير مترتّبة كما لا يخفى على المتدبّر المستبصر فبطلان التالي واضح غير مفتقر إلى البيان. فثبت أنّ الوجود موجود عيني. (مسق، ١١، ٩)

- إنّه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانية أن الماهيّة غير مجعولة بالذات؛ وأنّ الجاعل وجاعل الأثر لا يمكن أن يكون شيئًا من الماهيّات، ولا شكّ في أنّ هاهنا تأثيرًا وتأثّرًا. فإذا لم يكن المؤثّر ولا الأثر هو الماهيّة بقي أن يكون الوجود هو المؤثّر والأثر، إذ لا ثالث في الإمكان. فالمؤثّرات وجودات والآثار وجودات دون الماهيّات. (مسق، ١٢، ١٢)

- باختيار أنّ الماهيّة مع الوجود في الأعيان وما به المعيّة نفس الوجود الذي هي به موجودة لا وجود آخر غير وجود الماهيّة. كما أنّ المعيّة الزماني هي الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يلزم التسلسل في وجود الأزمنة. (مسق، ١٥، ١١)

- إنّ للماهيّة وجودًا مع قطع النظر عن الوجود. فقياس قيام الوجود بالماهيّة على نحو قيام البياض بالجسم ووزان خلوّها عن الوجود بخلوّ الجسم الجسم من البياض. ومقابله غير صحيح لأنّ الجسم له مرتبة سابقة على بياضه في الواقع. فقيام البياض للجسم فرع وجوده المطلق عن قيد البياض ومقابله وليس قيام الوجود فرع الماهيّة المعرّاة عن صفة الوجود والعدم لأنّ الماهيّة المعرّاة عنهما لا تكون موجودة لا في نفس الأمر ولا في مرتبة من مراتبها. فالحقّ في هذا المقام أن يقال إنّ العقل إذا حلّل الماهيّة الموجودة إلى شيئين حكم بتقدّم أحدهما إمّا بحسب الواقع فالمتقدّم هو الوجود لأنّه الأصل في أن يكون حقيقة. وهو الصادر عن الجاعل بالذات والماهيّة متّحدة معه محمولة عليه، لا كحمل العرضيّات اللّاحقة؛ بل حملها عليه واتّحادها معه، بحسب مرتبة هويّته وذاته. وأمّا بحسب الذّهن فالمتقدّم هو الماهيّة، لأنها الأصل في الأحكام العقلية والتقدُّم هاهنا، ليس بحسب الوجود، بل بحسب نحو آخر غير الخمسة المشهورة وهو: التقدُّم بحسب الماهيّة كتقدُّم معنى الجنس على النوع مع قطع النظر عن ملاحظة وجودهما. وبالجملة مغايرة الماهيّة للوجود واتّصافها به، أمر عقلي،

إنّما يكون في اعتبار الذهن. واعتبار الذهن، مغايرتها للوجود، وتجريدها عنه، وإن كان أيضًا نحوًا من الوجود كما أنّ الكون في الخارج نحو من الوجود إلّا أنّ للعقل أن يلاحظ هذا النحو ويصف الماهيّة بالوجود. فهذه الملاحظة التي من شأن العقل أن يجرّد الماهيّة فيها عن جميع الوجودات أي لا يلاحظ معها شيء من الوجودات حتى هذا النحو التجرُّدي الذي هو أيضًا، نحو من الوجود في الواقع لا بتعمُّل العقل لها اعتباران. أحدهما: اعتبار كونها تخلية الماهيّة في ذاتها عن جميع العوارض والوجودات وثانيهما: اعتبار كونها نحوًا من أنحاء وجود الماهيّة. فالماهيّة بأحد الاعتبارين موصوفة بالوجود المطلق، وبالآخر ملحوظة به غير موصوفة به، فالتعرية باعتبار، والخلط باعتبار. (مسق، ٢٠، ١٠)

- إن الخبط في قياس نسبة الماهيّة إلى الوجود بنسبة الموضوع إلى العرض واضح لما مرَّ من أنّه لا قوام للماهيّة مجرّدة عن الوجود؛ قيام الموضوع بما يقوم به. فالوجود ليس سوى كون الموضوع لا كون أمر كالعَرَض للموضوع، والعَرَض وإن كان كونه في نفسه هو بعينه هو كونه للموضوع إلّا أنّ كونه غير كون موضوعه بخلاف الوجود فإنّ كونه هو بعينه كون الموضوع. فلا يكون الماهيّة موضوعة للوجود بل نسبة الوجود إليها، نسبة الفصل الحقيقي إلى الجنس. ففرق إذن بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون الشيء في الموضوع كما يفهم من كلام هذا القائل. ثم فرق أيضًا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع، نصّ على هذا الشيخ في مواضع من التعليقات، ونصَّ عليه غيره أيضًا من موافقيه ومتابعيه. (مسق، ٢٣، ٤)

- اعلم أنّ إنّيته تعالى، ماهيّته، ووجوده تعالى وجود كل شيء، ووجوده عين حقيقة الوجود، من غير شوب عدم وكثرة، لأنّ كل ماهيّة يعرض لها الوجود ففي اتّصافها بالوجود وكونها مصداقًا للحكم به عليها، يحتاج إلى جاعل يجعلها، ولمّا ثبت امتناع تأثير شيء في وجوده من جهة أنّ العلّة تجب أن تكون مقدّمة على المعلول بالوجود، وتقدُّم الماهيّة على وجودها بالوجود غير معقول، فوجوده تعالى ماهيّته وماهيّته وجوده، ولأنّه لو لم يكن وجود كل شيء لم يكن بسيط الذات ولا محض الوجود بل يكون وجودًا لبعض الأشياء وعدمًا للبعض، فلزم فيه تركيب من عدم وخلط بين إمكان ووجوب وهو محال. (مظه، ٧٠، ٧)

- أمّا المسمّى بالماهيّة فلا حظّ له من الوجود، كما لا حظّ له من الوجوب كما علمت؛ ولا حقيقة للماهيّات بحسب ذواتها؛ إنّما هي اعتبارات ومفهومات ينتزعها الذهن من الموجودات بحسب مراتبها في الكمال والنقص والقرب والبعد من الوجود الحقّ المطلق؛ وهي كأصنام لا حقائق لها إلّا الأسامي. (مفغ، ٢٣٤، ٢٤)

- إنّ الماهيّة للشيء يجب أن تكون متقدّمة على كل صفة، لتكون قابلة لها إلّا الوجود، فإنّه يجب أن يكون متقدّمًا على الماهيّة، لتكون الماهيّة به متهيّئة لقبول سائر الأوصاف. فإنّ الماهيّة المعرّاة عن الوجود نفي صرف لا اعتبار لها ولا عموم ولا خصوص، بل لا معلوميّة ولامذكورية لها إلّا معلومية بالعَرَض من جهة معلوميّة الوجود، ولذا لا موجودية لها إلّا موجوديّة الوجود فضلًا عن قبولها لسائر الصفات. إذ قبول الشيء للشيء فرع على كون القابل موجودًا مستقلًا لا بالمقبول، وأمّا اتّصاف الماهيّة بالوجود فذلك أمر عقلي ليست فيه حقيقة الاتّصاف والقابلية كما حقّق في مقامه، ولا حاجة فيه إلى الاستثناء عن القاعدة الكلّية القائلة بأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته كما زعم بعضهم، ولا العدول عنها إلى قاعدة الاستلزام كما زعمه بعض آخر، وإلّا إنكار كون الوجود غير ثابت لا ذهنًا ولا خارجًا كما توهّمه بعض آخر والكل باطل. بل الأمر كما حقّقنا من أنّ الوجود هو الموجود والماهيّة متّحدة به، ثم ثبوت الوجود للماهيّة ليس ثبوت شيء لشيء حتى يلزم الفرعية، بل هو نفس ثبوت الماهيّة، لا ثبوت شيء للماهيّة، فافهم واغتنم. (مفخ، ٢٥٧، ١٠)

ماهيّة إمكانية

- الماهيّة الإمكانية حيث لا تحصّل لها فلا فعليّة لها في حدّ ذاتها، وما لا فعليّة له لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة إفاضة الجاعل القيّوم، وإلّا لكان لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة مدخل في إخراج شيء من القوّة إلى الفعل ومن الإبهام إلى التحصّل، والفطرة الإنسانية تأبى ذلك. فإذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئًا من الأشياء حتى سلب شيء أيضًا. (سفع(١/١)، ١٦٥، ٨)

- كل ماهيّة إمكانية كما صحّ سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي، فكذلك يصحّ سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثيّة، فإذن الإنسان من حيث هو هو كما أنّه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك الحيثيّة ليس بممكن بالذات، وقد مرّ أنّ لا شيء من الأشياء بأيّ وجه أُخِذ خال عن الوجوب والامتناع والإمكان الذاتيات. وأنّ الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفكّ عنه الإمكان الذاتي في تلك المرتبة، وذلك لأنّ الماهيّة وإن لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء من العَرَضيات اللاحقة بأن يكون جهة العروض هي الماهيّة من حيث هي، لكن يصدق على الماهيّة المأخوذة من حيث هي كثير من العَرَضيات، وهي التي لا تخلو الماهيّة عنها في نفس الأمر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهيّة من حيث هي. فالعوارض التي لا تنفكّ الماهيّة عنها أبدًا يمتنع صدق سلوبها عليها. بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود، فإنّها حيث تخلو الماهيّة عنها في مرتبتها التي لها متقدّمة على

الأوصاف الوجوديّة، يصدق سلوبها على الماهيّة إذا أُخذت تحصيليّة لا عدولية، لكن الإمكان ليس من هذا القبيل، إذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهيّة أصلًا. (سفع(١/١)، ١٦٨، ٨)

ماهيّة الإنسان

- إنّ الجوهر ذاتي للماهيّات التي يتركّب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصّل له؛ وليس الجوهر جنسًا للوجودات إذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل له. والعلم بالشيء إذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المُدْرَك فذلك العلم إذا كان بكنهه؛ فلا بدَّ أن يكون بحدّه المشتمل على جنسه وفصله. وأمّا إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص وهويّته الشخصية، والوجود من عوارض الماهيّة، والماهيّة أيضًا غير داخل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلّية ومقوّماتها أيضًا أمور كلّية، والعلم الحضوري هويّته شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدّم معنى جنسي أو فصلي. فالإنسان متى رجع إلى ذاته وأحضر هويّته فربما غفل عن جميع المعاني الكلّية حتى معنى كونه جوهرًا أو شخصًا أو مدبّرًا للبدن، فإنّي لست أرى عند مطالعة ذاتي إلّا وجودًا يُدرِك نفسه على وجه الجزئية، وكل ما هو غير الهويّة المخصوصة التي أُشير إليها بـ(أنا) خارج عن ذاتي، حتى مفهوم (أنا)، ومفهوم الوجود مفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبّر للبدن أو النفس أو غير ذلك، فإنّ جميعها علوم كلّية أُشير إلى كل منها بـ(هو)، وأُشير إلى ذاتي بـ(أنا)، فالغَفْلة عن الجوهريّة أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الإنسان وكذا الحيوان. (سفع(٤/١)، ٤٨، ٢)

- إنّ ماهيّة الإنسان لمّا كان مجموعة من بنية جسمانية ونفس روحانية، وهما جوهران متضادّان في الأحوال الذاتيّة، متباينان في الصفات الأصلية مشتركان في الأفعال العارضة والآثار الزائدة، فصار حياة كل منهما شيئًا آخر، وإحدى الحياتين - وهي الدنيوية - لا يحتمل البقاء والدوام، لأن الحسّ والحركة مثاران للتغيّر والدثور، لأنّ قوامها بالتجدّد والانفعال والتأثّر والحركة، وأمّا الحياة الأخروية فهي باقية دائمة، لأنّ العقل والإبداع اللذين فيها بإزاء الحسّ والحركة في الحياة الحيوانية لا يحتملان العدم والانقطاع - كما تقرّر في مقامه -. (تفسق(٤)، ٢٩٣، ١٢)

ماهيّة الإنسان الكامل

- في شرح ماهيّة الإنسان الكامل والعالم الصغير ومظهر اسم الله، الجامع لمظاهر الأسماء كلها: وهو خليفة الله في أرضه، ومثال نور الله في سمائه، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله، قال سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا

عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ٣١، ٣٢)... واعلم أنّ كل موجود من الموجودات التفصيلية، التي هي أجزاء هذا العالم مظهر اسم خاص من أسماء الله تعالى، فكما أنّ أجزاء هذا العالم فيها أجناس وأنواع وأشخاص، وجواهر وأعراض - والأعراض كمّ وكيف ومتى وأين ووضع وإضافة وفعل وانفعال وملك - فكذلك في الأسماء الإلهية أسماء جنسية ونوعية، وجوهرية وعرضية كمّية وكيفية وغيرها حذو القذ بالقذ، وكذلك في الإنسان الكامل والمظهر الجامع يوجد جميع ما يوجد في عالم الأسماء ومظاهر الإفاقية. (تفسق(٥)، ٣٩٠، ٧)

ماهيّة إنسانية

- اعلم أنّ لكل معنى معقول ماهيّة كلّية لا تأبى الاشتراك والعموم كالإنسان مثلاً؛ فإنّ الماهيّة الإنسانية من حيث هي إنسان طبيعة مطلقة لا يمنع تصوّرها عن وقوع الشركة بين كثيرين، وهي من حيث هي لا تقتضي التوحيد والتكثير، ولا المعقولية ولا المحسوسية، ولا الكلّية ولا الشخصية، وإلّا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها كما عرفت في مباحث الماهيّة. ثم إنّ هذه الطبيعة إذا حصلت في مادة خارجية يقارنها من الكيف والكم والأين والوضع ومتى، وجميع هذه الأمور زائدة على ماهيّتها كما عرفت إلّا أنّها داخلة في التشخّصات وأنحاء الوجودات، وليس كما زعمه الجمهور إنّ للماهيّة وجود في الخارج، ولأحوالها الشخصية وجود آخر؟ وذلك لعدم معرفتهم بأحوال الوجود وأنحائه، بل وجود الإنسان بما هو إنسان في الخارج هو بعينه تشخّصه الخارجي المستلزم لقدر من الكم والكيف وغيرهما، لا أنّ هذه أمور زائدة على وجوده المادي، لكن لما رأوا أنّ هذه الأمور متبدّلة والإنسانية باقية زعموا أنّ وجودها غير وجود الماهيّة، ولم يتفطّنوا إنّه كما يجوز للماهيّة الواحدة أعداد من الوجود وأشخاص من الكون بحيث لا ينافي ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجرّدية كذلك لا ينافي وحدتها العددية استحالتها في الوجود الشخصي من طور إلى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعت الاتّصال التدريجي كما مرّ بيانه. (سفع(٤/ ٢)، ٩٤، ٦)

ماهيّة تركيبية

- إنّ حقيقة كل ماهيّة تركيبيّة ليست إلّا فصله الأخير، وأما سائر الأجناس القريبة أو البعيدة وباقي الفصول فهي من باب اللوازم، فهي وإن كانت داخلة في حدّ الشيء لكنها خارجة عن ذات المحدود، وهذا مما جوّزه المنطقيون في بعض الحدود وقد ذكره الشيخ في "الشفاء" ومثّل ذلك بإصبع الإنسان وقوس الدائرة حيث إنّ مفهوم الإنسان داخل في حدّ الإصبع خارج عن حقيقتها. (رسش، ٣٢٩، ٢٢)

ماهيّة جنسية

- إهمال الحيثيات يوجب الغلط. فالماهية

الجنسية إذا أُخذت متخصّصة، لا تقال على المختلفات؛ وإن أُخذت مشروطة بلا تخصّص، فتنافي اقترانها بفصل، ولم يصدق على المجموع الذي هو النوع، لأنها جزؤه. فعلى التقديرين لا يكون جنسًا، بل يجب أخذها مطلقة إذا كانت جنسًا. وبه يقاس حال البواقي. (تنم، ١٧، ٢)

ماهيّة الجوهر

- نعم ماهيّة الجوهر يصدق عليها أنّها ماهيّة شيء وجوده لا في موضوع وليس معناه ولا لازم معناه كون هذه الماهيّة بعينها بحيث إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع. كيف وهذا الوجود أيضًا وجود خارجي لأمر قائم بالذهن، إلّا أنّ ذلك الأمر ماهيّة لشيء آخر هو من مقولة الجوهر وله ماهيّة أخرى هي من مقولة الكيف. والسرُّ في ذلك أنّ كلّ ماهيّة ومعنًى لشيء فهو تابع لنحو من أنحاء الوجود يترتّب عليه أثر من الآثار الخارجية، وماهيّة الجوهر أمر وجوده لا في موضوع، فكل وجود لا في موضوع يصدق عليه ماهيّة الجوهر. ولا يلزم أن يصدق على نفس ماهيّة الجوهر الموجودة في الذهن بوصف الكلّية والمعقولية والتجريد عن الزوائد؛ ماهيّة الجوهر بالحمل الشائع الصناعي. (مسق، ٤٧، ٣)

- الذي يتوهّم فيه الحاجة إلى المحل من الصور المادية ليس ما توهّم، فإنّ الحاجة لها إلى المادة ليست في تقوُّم وجودها بل في لوازم شخصيّتها كما سيجيء، فمهيّة كل جوهر بحسب وجودها الذهني التي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الإشارة العقلية من حيث تعيّنها العقلي الذهني، وإن لم يقبلها من حيث إبهامها الخارجي، بخلاف مهيّة العرض، فإنّها تابعة لغيرها في الوجود مطلقًا، فليست مقصودة إلّا بالعرض كما يظهر بالوجدان. (سفع(٢/ ١)، ٢٧٧، ٧)

ماهيّة الجوهر المعقولة

- لا نُسلِّم أنّ مهيّة الجوهر المعقولة في الذهن مما يصحّ ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عن ما يقوم به كيف، والكلّي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن، وهو محل مستغن عن الحال، فيكون عرضًا لكونه علمًا يعلم به معلومه. نعم معلومه جوهر وهي المهيّة المطلقة لا بشرطه كونها معقولة أو محسوسة فههنا مغالطات واشتباهات. أحدها: الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث المهيّة وهما أخذ المهيّة كلّية ومعقولة تارة وأخذها مطلقة ولو عن هذا إطلاق تارة أخرى، وهو المراد بالكلّي الطبيعي الذي وقع الاختلاف في أنّه موجود بعين وجود الأشخاص أم لا، بل إنّما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلّي بين المعنيين. وثانيها: الخلط بين كون الشيء نفس مهيّة الجوهر أو كونه ذا مهيّة جوهرية. والحقّ في كلّيات

الجواهر الذهنية هو المعنى الأول دون الثاني، فإنّ مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائمًا بنفسه، وهذا بعينه هو الغلط في سواء اعتبار الحمل والخلط بين معنيي الحمل الأولي والصناعي. وثالثها: الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الأحكام، فإنّ العلم بالممتنع ليس ممتنعًا والعلم بالمعدوم ليس معدومًا. ورابعها: الاشتباه بين الموجود الذهني والموجود في الذهن وليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده ذهنيًا، فإنّ القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسهما، والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصّل وإن كانت موجودة في الذهن، فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود أصيل في الذهن، فكذلك الكلّي المعقول من الجوهر موجود خارجي من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهني أي عنوان مأخوذ من الجوهر موجود في النفس، من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلّية على فردها. فالذي يستصحّ به مذهب جمهور القوم من الحكماء، إنّ كلّيات الجواهر أي معقولاتها التي في الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع. اللهم إلّا أن يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب أفلاطون والأفلاطونيين. (سفع(٢/ ١)، ٢٥٠، ٢)

ماهيّة الحركة

- إنّ ماهيّة الحركة ومعناها وإن كانت هي المسبوقية بالغير أو الانتقال من حال إلى أخرى فذلك لا يستلزم كون تلك الماهيّة مسبوقة بالغير، لِما علمت مرارًا أنّ ماهيّة كل شيء لا يلزم أن يكون من أفراد نفسها، وحَمْل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الأولى الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي، فتلك الماهيّة تقتضي أن يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقًا بغيره، وأيضًا قد علمت أن مسبوقية الماهيّة بغيرها لا يوجب أن يكون لها أو لأفرادها بداية لا يحصل قبلها. (سفع(٣/ ٢)، ٣٢٤، ١٨)

ماهيّة السعادة الحقيقية

- في ماهيّة السعادة الحقيقية: اعلم أنّ الوجود هو الخير والسعادة، والشعور بالوجود أيضًا خير وسعادة، لكنّ الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال والنقص، فكلّما كان الوجود أتمّ كان خلوصه عن العدم أكثر، والسعادة فيه أوفر، وكلّما كان أنقص كان مخالطته بالشرّ والشقاوة أكثر، وأكمل الوجودات وأشرفها هو الحقّ الأول، ويليه المفارقات العقلية وبعدها النفوس، وأدون الموجودات هي الهيولى الأولى والزمان والحركة ثم الصور الجسمية ثم الطبائع ثم النفوس، وجود كل شيء لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه ومقوّمه له لكان ألذّ لأنّه وجوده فيكون كمال لذّته بإدراكه،

وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي إدراكاتها تكون متفاضلة أيضًا، وكما أنّ وجود القوى العقلية أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية التي هي نفوس البهائم والسباع وغيرهما من الحيوانات فسعادتها أجلّ ولذّتها وعشقها أتمّ، فنفوسنا إذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت إلى ذاتها الحقيقة وذات مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذّات الحسّية. (سفع(٤/ ٢)، ١٢١، ٥)

ماهيّة الشيء

- إنّ ماهيّة الشيء متأخرة عن موجوديّتها بمعنى أنّه ما لم يصر موجودًا لم يكن ماهيّة من الماهيّات؛ إذ المعدوم الصرف ليس له ماهيّة أصلًا وليس شيئًا من الأشياء، فما لم يكن له نوع تحصّل وتحقّق إمّا ذهنًا أو خارجًا، لم يكن ماهيّة من الماهيّات. (سفع(١/ ١)، ٣١٥، ١١)
- إنّ ماهيّة الشيء وهي عين صورته ومبدأ فصله الأخير حتى لو وجدت الصورة مجرّدة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعاني الداخلة في ماهيّة ذلك الشيء أو المقوّمة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل، فصورة الإنسان مثلًا إذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدءًا للنطق والحياة والإحساس والتغذية والتوليد والتجسّم إلّا أنّها لكماليتها وغنائها عن مزاولة هذه الأفاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام. وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمّنه. (سفع(١/ ٢)، ١٨٩، ١٤)
- إنّ ماهيّة الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها، فمعنى الجسميّة مثلًا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد، وله وجود في الخارج، ووجود في العقل، فإذا وجدت معنى الجسميّة في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهيّة إنّها ماهيّة كذا حملًا أوليًا، ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي إنّه قابل للأبعاد، وإنّه قابل للانقسام المقداري، وكذا السواد ماهيّته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر، فإذا وجدت ماهيّته في المادة الجسمية يترتّب عليه أثر الوجود، وإذا وجدت ماهيّته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها، ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير تحقّقهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد بل وجودًا عقليًا لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي. وبالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهيّة، قد ساقنا إلى العلم بتعدّد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق والماهيّات كالإنسان مثلًا تارة بنحو الإحساس وتارة بالتخيُّل وطورًا بالتعقُّل، فعلمنا إنّ لماهيّة واحدة أطوارًا

من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسّط بينهما. (سفع(١/ ٣)، ٤٩٧، ٥)

ماهيّة الشيء وماهية المركّب

- الحقّ أنّ كل بسيط، صورته وجوده وكل مركّب، وجوده صورته في العين، ومعنى صورته جزء ماهيّته، وليست صورته ماهيّته لأنّ ماهيّة الشيء ما به "هو هو"، وماهيّة المركّب إنّما هي بكون الصورة مقارنة للمادة لا بالصورة كيف كانت، وإن كان بعض الصور يلزمها في الوجود أن يكون في مادة، فالوجود والذات في المركّب بما هو مركّب من اللوازم الانتزاعية كالشيئية والإمكان ونظائرها. ثم أنّ الصورة قد يقال على الماهيّة النوعية، وعلى كل ماهيّة شيء كيف كان وعلى الحقيقة التي يتقوّم المادة بها وعلى الحقيقة التي يتقوّم المحلُّ بها نوعًا طبيعيًا وعلى كمال للشيء مفارق عنه كالنفس. (شهر، ١٣٢، ٥)

ماهيّة العرض

- إنّ مهيّة العرض ممّا يتقوّم وجوده بالموضوع، بخلاف الجوهر، فإنّه لا حاجة له إلى محل. (سفع(٢/ ١)، ٢٧٧، ٣)

- الذي يتوهّم فيه الحاجة إلى المحل من الصور المادية ليس ما توهّم، فإنّ الحاجة لها إلى المادة ليست في تقوُّم وجودها بل في لوازم شخصيّتها كما سيجيء، فمهيّة كل جوهر بحسب وجودها الذهني التي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الإشارة العقلية من حيث تعيّنها العقلي الذهني، وإن لم يقبلها من حيث إبهامها الخارجي، بخلاف مهيّة العرض، فإنّها تابعة لغيرها في الوجود مطلقًا، فليست مقصودة إلّا بالعرض كما يظهر بالوجدان. (سفع(٢/ ١)، ٢٧٧، ٩)

ماهيّة الكلية

- إنّ كل ممكن في الخارج زوج تركيبي كما أورده الشيخ في إلهيات الشفاء من قوله: "والذي يجب وجوده لغيره دائمًا فهو أيضًا غير بسيطة الحقيقة؛ لأن الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعًا في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرّى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار ذاته" هو ماهيّة الكلّية، والذي له من غيره هو وجوده وتحصّله الشخصي؛ فهويّته منظّمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من المادة والصورة، ولهذا أسند القوة والإمكان إلى الماهيّة استنادهما إلى المادة؛ وأسند الفعلية والوجوب إلى الوجود استنادهما إلى الصورة وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من المادة والصورة فروق مذكورة في مواضعها. (جمن، ٢٢٤، ٦)

ماهيّة كلية

- إنّ كل وجود جوهري أو عرضي تصحبه ماهيّة كلّية يقال لها عند قوم: العين الثابت. وهي في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا موجودة ولا معدومة ولا

متّصفة بشيء من صفات الوجود والموجود من العلّية والتقدّم والتأخّر كما مرّت الإشارة. فكما أن الموجود في نفسه سواء كان موجودًا، لنفسه كالجواهر المستقلّة، أو لغيره كالأعراض والصور؛ إنّما هو نحو من الوجود مجرّدًا كان أو ماديًا؛ معقولًا أو محسوسًا. ولها ماهيّات كلّية متّحدة معها ضربًا من الاتّحاد. فكذا المعلوم والموجود للقوة المدركة والمشهود لها والمماثل بين يديها إنّما هي أنحاء الوجودات الحسّية أو العقلية. (مسق، ٥٤، ١٩)

ماهيّة للشيء

- إنّ الواجب ليس له (غير الهوية الشخصية التي عبّر عنها تارة بالوجود الصرف، وتارة بالموجود البحت أو الوجود أو التشخّص أو الواجب البحت) مهيّة كلّية. فإنّ المهيّة للشيء هي التي يتصوّرها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخّص، ويعرض لها الكلّية والاشتراك، وحقيقة الوجود هي عين الهويّة الشخصية، لا يمكن تصوّرها ولا يمكن العلم بها إلّا بنحو الشهود الحضوري. فهذا معنى قولهم "لا مهيّة له" وليس هذا مجرّد اصطلاح لفظي، بل تحقيق حكمي وبحث معنوي. (سفع(٣/ ١)، ٨٥، ٢)

ماهيّة مطلقة

- إنّ كون تشخّص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه أنّ الماهيّة المطلقة تقتضي التعيّن، فقد أشرنا إلى أنّ التعيُّن بمعنى ما به التعيُّن في الأشياء نفس وجودها الخاص، والوجود ممّا لا يقتضيه الماهيّة كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواءًا كان مع الاقتضاء أم لا، وهو المراد من قولهم تَعيُّن كل عقل لازم لماهيّته، وأمّا التعيُّن بمعنى المتعينيّة فهو أمر اعتباري عقلي لا بأس بكونه من لوازم الماهيّة بأي معنى كان، لأنّه ليس أمرًا مخصوصًا يتعيّن به الشيء. (سفع(١/١)، ١٠٦، ٣)

ماهيّة المكان

- في تحقيق مهيّة المكان... فنقول: في تحقيق مهيّته أنّ الجسم لا شبهة في أنّه ما للمكان بكلّيته فلم يجز أن يكون غير منقسم ولا منقسمًا في جهة بل إمّا في جهتين فيكون سطحًا أو في الجهات فيكون بعدًا، وإذا كان سطحًا لا يجوز أن يكون حالًا في المتمكّن وإلّا لانتقل بانتقاله، بل فيما يحويه، ولا بدّ أنْ يكون مماسًا للمتمكّن حاويًا له من جميع الجوانب، وإذا كان بعدًا لم يجز أن يكون عَرَضًا لتوارد المتمكّنات عليه ولا ماديًا وإلّا يلزم تداخل الجواهر المادية، فالمكان إمّا السطح المذكور وهو مذهب المعلّم الأول وأتباعه، كالشيخين وغيرهما، وإمّا البعد المجرّد المنطبق على مقدار الجسم بكلّيته وهو مذهب أفلاطن والرواقيين والأقدمين وتابعهم المحقّق الطوسي، فكأنّه جوهر متوسّط بين العالمين، وممّا يؤيّد مذهبهم أنّا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كإحاطة الحاوي

بالمحوى، بل كإحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن، وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيّد أيضًا بالإمارات كما ستعلم، وأصحاب البعد منهم من زعم أنّ العلم به ضروري، لأنّ الناس كلّهم يحكمون أنّ الماء فيما بين أطراف الإناء وأنّ مكان نصف الماء نصف مكان كله، وكذا لكل جزء جزء منه بأي وجه قسم، ومنهم من احتجّ عليه ولهم في ذلك مسلكان أحدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح. (سفع(٢/ ١)، ٤٢، ١٣)

- نريد أن نبيّن أولًا كيفيّة وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق مهيّة المكان فنقول: الأمر المسمّى بالمكان إما أن يكون جزءًا من الجسم أو لا يكون، فإن كان جزء منه فإمّا أن يكون هيولاه أو صورته، وإن لم يكن جزء ولا شكّ أنه يجب أن يكون مساويًا له فلا يخلو إمّا أن يكون عبارة عن بعد يساوي أقطاره أقطار المتمكّن فيه وإما أن يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه، وإن كان بعدًا فهو إمّا أن يكون موجودًا أو موهومًا، فهذه خمسة احتمالات، وقد ذهب إلى كل منها ذاهب. ولما كان الإشكال في حيثية المكان في أنها بعد أو سطح خصّصهما بالذكر، فقال: وهو أما الخلاء أي البعد المجرّد عن المادة سواء كان فارغًا أو مشغولًا أو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى. (شهث، ٩٢، ١٧)

ماهيّة ممكنة

- إنّ كل ماهيّة ممكنة أو كلّ وجود إمكاني، لا يتقرّر ولا يوجد ما لم يجب تقرّره ووجوده بعلّته، فلا يتصوّر كون العلّة علّة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحًا إيجابيًا، فكل علّة واجبة العلّية، وكل معلول واجب المعلولية. والعلّة الأولى كما هو واجب الوجوب كذلك واجب العلّية، فهو بما هو واجب الوجود واجب العلّية، فكونه واجبًا بذاته هو كونه مبدءًا لما سواه كما سنبيّن إنشاء الله العزيز. (سفع(١/ ١)، ٢٢٣، ١٦)

ماهيّة النوعيّة

- المفهوم من ماهيّة النوعيّة جوهر ممتدّ في الجهات، فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة، لأنّ نسبته إليهما على السواء، لأنّ كلًّا منهما نوع من الجوهر فنقول: في تحقيق ذلك إنّ لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهيّة بسيطة نوعية تتركّب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصّله، ماهيّة نوعية ويقوّمه وجودًا وذلك هو مفهوم الجوهر، والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للأخرى، فكما أنّ الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لأجل كونها ممتدّة، لكن كون الهيولى مستعدّة ليس يجعلها شيئًا من الأشياء المتحصّلة بل إنّما لها استعداد الأشياء المتحصّلة وقوّتها، فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلّا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلّا نحوًا ضعيفًا من التحصّل غاية الضعف بخلاف الصورة، فإنّ الجوهر متّحد مع مفهوم الممتدّ ومنغمر

فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل، فالهيولى في الجسم ليس إلّا جوهرًا محضًا له في الوجود قابلية التلبّس بأيّة صورة وصفة كانت، كما أنّ الجنس ليس له إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس، وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتّصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عامًّا ولا خاصًّا على ما عليه المحقّقون حيث ذكروا إنّ ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير، ويؤكّد ذلك قول الشيخ في الشفاء: وهو إنّ الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرًا أو كيفًا، مثاله إنّ الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئًا له نطق هو إنّه جوهر أو عرض إلّا أنّه يعرف من خارج أنّه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلّا جوهرًا أو جسمًا. (سفع(١/ ٢)، ٣٧، ٨)

ماهيّة نوعيّة

- إنّ النوع المتكثّر الأشخاص في الخارج تكون لماهيّته النوعيّة حصولات متعدّدة، فلو كان الصادر عن الجاعل نفس الماهيّة من حيث هي هي فما معنى تعدّدها في نفسها؛ وقد تقرّر أن لا ميزة في صرف الشيء ومعناه. وليس لقائل أن يقول: الامتياز والتعدّد إنّما يحصلان من جهة النسبة إلى الجاعل، فتعدّد النسبة إلى الجاعل يوجب تعدّد الأشخاص. لأنّا نقول: متى كان الجاعل واحدًا، والماهيّة من حيث هي حدّها وحقيقتها واحدة كانت النسبة واحدة؛ فما معنى تعدّد النسبة مع اتّحاد الطرفين؟ فهذا مما يؤذن بأنّ موجوديّة الشيء ليست بنسبته إلى فاعله. (رصح، ٢٣٥، ١٠)

- إنّ وجود الفلك أمر شخصي صادر عن جوهر عقلي من جملة الملائكة المقرّبين يفعل ذلك الوجود على شبه الإنشاء بإذن ربّه العليم، والوجود أمر متشخّص بذاته وبمقوّمه، وبهذا التشخّص يتشخّص ماهيّة الفلك، ويقبل الهوية والهذية، ويصير بها هذا الشخص المُعيّن من جملة أشخاص نوعه وماهيّته المفروضة بحسب الذهن، وله العموم والكلّية بالنسبة إلى تلك الأشخاص المحتمل كل منها من حيث الماهيّة الإمكانية قبول الوجود، إلّا أن هذا الوجود لمّا خرج بسبب فاعله من القوّة إلى الفعل وتعيّن بنفسه سبق تعيّنه سائر التعيّنات المفروضة، فحصلت له الماهيّة النوعية بهذا التحصُّل وهذا التعيُّن. وعند تَحصُّل هذا الواحد يستحيل حصول غيره بدلًا منه لا ابتداءً ولا تعاقبًا، لأن جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التضاد. (رسل، ٤٠٢، ٢٢)

ماهيّة نوعيّة وحقيقة تركيبية

- إنّ تَحصُّل كل ماهيّة نوعية وحقيقة تركيبية إنّما كان بمبدأ فصله الأخير، وأمّا مبادئ باقي فصوله وأجناسه القريبة والبعيدة فهي بمنزلة اللوازم والتوابع، وإنّما دخولها في

مفهوم الحدّ بما هو حدّ دون المحدود، كما قرّرناه في أسفارنا الإلهية. (تفسق(٤)، ٣٧١، ٨)

ماهيّة ولوازم

- أن تقوم حقيقة كل شيء طبيعي وماهيّته بصورته ومبدأ فصله الأخير، لا بمبادئ أجناسه وفصوله العالية والمتوسّطة، إن كانت فإنّها بمنزلة اللوازم، وكذا وجود كل مركّب طبيعي بصورته الكمالية، وإنّما الحاجة إلى المادة الحاملة لصورته لأجل قصور وجوده عن التفرّد بذاته، دون الافتقار إلى حامل يحمله أو يحمل عوارضه، فإنّ مادة الشيء هو القوّة الحاملة لحقيقة ذاته أي وجوده، ونسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام، وإنّ المادة وما يجري مجراها إنّما هي معتبرة في الشيء المادي على وجه الإبهام، فإنّ أعضاء الشخص وبدنه أبدًا في التحوّل والتبدّل بالحرارة المستولية عليها من نار الطبيعة، والشخص هو هو بعينه من أول الصبي إلى آخر العمر نفسًا وبدنًا، إذ هذية البدن من حيث هو بدن إنّما هي بالنفس المتعلّقة بها التي هي صورة تمامية البدن، كذا هذية أعضائه كهذه اليد وهذه الأصبع وغيرهما من الأعضاء، إذ كلها منحفظة الهوية بإضافتها إلى هوية النفس، وإن تبدّلت أمشاجها وأمزجتها بحسب جرميّتها. (مفغ، ٥٩٥، ٩)

مبادئ الأفعال الاختيارية

- إنّ مبادئ الأفعال الاختيارية من الإنسان - سواء كانت حسنة أو قبيحة، طاعة أو معصية - أمور أربعة: أولها: تصوّر الشيء الممكن إدخاله في الوجود بقدرتنا وفعلنا - جلبًا أو دفعًا - والتصديق بفائدته أو ملائمته لنا بوجه. وثانيها: الشوق: وهو توجّه نفساني جبلّي إلى الشيء المرغوب فيه طلبًا وهربًا، مبدئه قوّة حيوانية ذات شعبتين، إحداهما شهوية للطلب، والأخرى غضبية للهرب. وثالثها: العزم، وهو تصميم الشوق وتنفيذه، وهو قوّة نفسانية ذات شعبتين هما الإرادة والكراهة. ورابعها: قوّة جسمانية مباشرة للتحريك، شأنها أن تعدّ العضلات للانتقال بأن تبسط العضل بإرخاء الأعصاب إلى جهة مبدئها لينبسط العضو - أي يزداد طولًا وينتقص عرضًا - أو تقبضه بتحديد الأعصاب إلى جهة مبدئها لينقبض العضو - أي يزداد عرضًا وينتقص طولًا -. (تفسق(٤)، ٢١٩، ١١)

مبدأ

- لفظ المبدأ أيضًا مشترك بين مبدأ إمكان الشيء ومبدأ فعلية الشيء: فالصورة المنوية يصدق عليها إنّها مبدأ إمكان الإنسانية، ولا يمكن أن تكون هي بعينها مبدأ فعلية الإنسان، وإلّا لزم أن تكون القوّة بما هي قوّة فعلًا بالقياس إلى شيء واحد، وهو مع اللّتيا والتي معترف بأن مبدأ التغيّر متى لم يكمل لا يمكن أن يوجد منه الأثر، وإذا كمل وجب منه صدور الأثر، فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام، وموضوع الامتناع

وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئًا واحدًا بما هو واحد؛ فما كان مبدأ صحّة الفعل والترك معًا لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدأً للفعل بخصوصه؛ فمبدأ القوّة والقدرة على الصحة والإمكان شيء ومبدأ الفعل والوجود على البتّ والوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل ودين الفطرة أن يقول: القوّة على الشيء لا يكون إلّا مع الفعل، ومن تأمّل قليلًا في مفهوم قولنا مبدأ التغيّر يعلم أنّ مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوبًا للعدم والإمكان بالقياس إلى ما هو مبدأ له، لأنّ مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغي أن يقال فيه إنّه مبدأ التغيُّر في شيء آخر. (سفع(١/ ٣)، ٩، ١٦)

- اعلم أنّ المراد بالمبدأ هاهنا الفطرة الأولى للإنسان وبالمَعاد هو العود إليها ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠). والفطرة الأولى له، عدمه السابق على وجوده "كان الله ولم يكن معه شيء" ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩). يعني أن جعل الخلق في الابتداء من العدم إلى الوجود الخاص، ففي الانتهاء يجعل الخلق من الوجود الخاص إلى العدم. (مبع، ٤٣٣، ٢٦)

مبدأ أول

- إنّ النفس لكونها في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم وهي عقل بالقوة؛ ثم يصير عقلًا بالفعل. فلها معلم مكمل آخر. إذ الشيء لا يستكمل ذاته ومعلمه، إن لم يكن عقلًا بالفعل في أصل الفطرة، فيحتاج إلى معلم آخر؛ وهكذا فيتسلسل. فمعلمه لا محالة جوهر كامل عقلي كما قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ (النجم: ٥)، ووجود الجوهر الكامل العقلي دليل على وجود المبدأ الأول تعالى كما علمت. فطريق الاستدلال بالنفس، على وجوده تعالى، على نهج ما ذكرناه في العقل؛ إلّا أنّ لكل من المنهجين جهة رجحان على الآخر. أمّا منهج النفس فلكون المسلك عين السالك فيه، وأمّا منهج العقل فلكونه أشرف، وشرف الدلالة بقدر شرف الدليل؛ ولا شبهة في أنّ العقل دليل أشرف وأنور وأقرب إلى المطلوب من دليل النفس، إذ لها علاقة ما مع الأجرام والمادة بالتحريك والتدبير، لحاجتها إلى البدن في التكميل والتنوير، والعقل لبرائته عن هذه العلائق والعوائق بالكلية، أدلّ على المقصود وأقرب من ذات المعبود. (مفغ، ٢٤٨، ٢١)

مبدأ بسيط

- المراد من المبدأ البسيط إنّ حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءًا لغيره، وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه، كما إنّ لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صفة الكتابة، فإذا كان كذلك وصدر عنه

أكثر من واحد ولا شكّ إنّ معنى مصدر كذا غير معنى مصدر غير كذا فتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض. (سفع(١/ ٢)، ٢٠٤، ١٥)

مبدأ صدور الأفاعيل

- إنّ مبدأ صدور الأفاعيل هو تصوّرات المبادئ سواء كانت الأفاعيل دنيوية أو أخروية، بشرط قوّة الهمّة وشدّة جمعية القوى، فلمّا كان تفرّق القوى وتوزّع الدواعي مرتفعًا في الآخرة - لكون الانقسام والتفرّق من خواص هذه النشأة - فلا محالة يكون هناك للنفوس الكاملة اقتدار تامّ على إنشاء كل ما يتمنّونه، واختراع كل ما يتخيّرونه من الصوَر المستلذّات كالحور والقصور والشراب والسلسبيل والزنجبيل، فلكل نفس سعيدة عالَم مثل هذا العالَم، إلّا أنّ عالَمه أشرف وأوسع. لكون موضوعه الجوهر النوري النفساني وموضوع هذا العالَم هي المادة الكثيفة الظلمانية، وهذا أقلّ الدرجات وأدنى المنازل لعوام أهل الجنّة ولمن ينجو من عذاب النيران بالشفاعة أو التفضّل، وللجنّة طبقات بعضها فوق بعض. (تفسق(٧)، ٣٨، ٨)

مبدأ فاعلي

- المبدأ الفاعلي بالنسبة إلى الماهيّة الموجودة فاعل، وبالنسبة إلى نفس الوجود المفاض عليها مُقوِّم لا فاعل، لأن هذا الوجود غير مباين له، وأمّا بالنسبة إلى الماهيّة إذا أخذت من حيث هي هي فلا يوصف بسببية ولا تقويم، ولهذا ما شمّت الأعيان الثابتة رائحة الوجود: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ (النجم: ٢٣). (رسش، ٣٣٤، ١٠)

مبدأ قابلي

- المثير هو مبدأ المبدأ وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو أخصّ من فاعل الوجود مطلقًا سواء كان متغيّرًا أو لا، وأمّا المبدأ القابلي أعني المادة فنقول المبادئ المادية كلّها مشتركة في معنى وهو كونها املة لأمور غريبة عن ذاتها وبهذا خرج نسبة الملزومات إلى لوازمها ولها نسبة إلى المركّب ونسبة إلى الهيئة الصورية، فالأولى كنسبة الجسم إلى الأبيض أعني المركّب من الجسم والبياض، والثانية كنسبة الجسم إلى بياضه ونسبتها إلى المركّب نسبة الجزئية، ووجود الجزء في ذاته أقدم من وجود الكل وهو مقوّم للكل. (سفع(٢/ ٢)، ٣١١، ٨)

مبدأ متعال

- إنّ نحو الوجود في مثل هذه الأشياء أي الأجسام ولواحقها، وجود أمر ذي وضع، لكونها في عالم التقدير والمساحة، وكل ما له قدر بالذات كالجسم، أو بالتبع كلواحقه، فلا يخلو عن الوضع مطلقًا، وكل ما لا يكون في وجوده خارجًا عن الوضع، فلا يكون في إيجاده أيضًا خارجًا عن الوضع. إذ الإيجاد فرع الوجود ومتقوّم بالوجود، فما وجوده وضعي، إيجاده وضعي؛ فلا تأثير له بالقياس إلى ما

لا وضع له. فالقوّة القائمة بالجسم لا تأثير لها فيه بالإيجاد، إذ لا وضع له بالقياس إلى ما تحلّه ويقوم به، ولا تأثير لها أيضًا في غير محلّه بالإيجاد؛ إذ تأثيرها فيه بعد وضعها بالنسبة إليه؛ ولا وضع للشيء بالنسبة إلى معدوم إلّا بعد وجوده. فإذا وجد ذلك الشيء فقد وجد لا بتلك القوة، نعم يمكن تأثير القوّة في آخر بوجه آخر، مثل التهيئة لمادته الموجودة قبله بالأعداد ونحوه، لا بالإيجاد؛ أو مثل أن يؤثّر لا في وجود الجسم، ولا في وجود أمر محصّل لوجوده من المخصّصات الفصلية، بل في أمر زائد عليه وعلى خصوصيته، كالنار تؤثّر في تسخين الجسم، والشمس تؤثّر في إضاءته بعد تحقّق النسبة الوضعية بينها وبينه، فقد علم أنّ لا جسم من الأجسام ولا قوّة من قواه مما يؤثّر في وجود جسم ولا في وجود قوّة أو صفة مختصّة به محصّلة له، ولا النفس مما يؤثّر في جسم أو ما يقوم لجسم، وذلك لما عرفت أنّها وإن كانت مجرّدة الحقيقة والذات، فهي جسمانية الفعل والتأثير، فلا تأثير لها في شيء بالإبداع والإنشاء، إلّا بعد أن يرتفع عن دارها ويرجع إلى قرارها ويصل إلى مقام العقل، فحينئذٍ يؤثّر في إنشاء ما يريد بقوة العزيز الحميد، فتعين أن يكون المؤثّر في الأجسام هو العقل الفعّال المؤيّد بنور المبدأ المتعال. (مفغ، ٢٥٠، ١٣)

مُبْدِع

- أمّا العقل فذاته لما كانت مجرّدة عن المواد وعلائقها، دلّ على وجود مُبْدِع واحد مجرّد عن الممكنات، غني على الإطلاق؛ وكذا علمه يدلّ على مفيض العقل وواهب النور والحياة؛ ووحدته دلّت على الفرد الأحد الصمد؛ لأنّ الكثير لا يفعل الفرد الواحد، بل الفرد هو الذي يفعل الكثير، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾ (يس: ٣٦)، نزّه نفسه عن الزوج؛ إذ هو خالق كل الأزواج. (مفغ، ٢٤٧، ٦)

مُبْدَعات

- إنّ الإمكان عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم، وسلْبُ الشيء عن بعض مراتب نفس الأمر لا يوجب سلبه عن الواقع؛ فالمُبْدَعات ضروريّة الوجود في الواقع وهي ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات. (رسش، ٣٣٤، ١٩)

- إنّ الوجود حقيقة عينيّة بسيطة، لا أنّه كلّي طبيعي يعرض لها في الذهن أحد الكلّيات الخمسة المنطقية إلّا من جهة الماهيّة المتّحدة بها، إذ أُخذت من حيث هي هي. فإذن نقول: تخصيص كل فرد من الوجود أمّا بنفس حقيقته، كالوجود التام الواجبي - جلّ مجده، - وأمّا بمرتبة من التقدّم والتأخّر والكمال والنقص، كالمُبْدَعات، أو بأُمور لاحقة، كأفراد الكائنات. (كمش، ٣٣، ١٢)

متّحد متكثّر المعنى

- المتّحد المتكثّر المعنى مشترك إذا وضع للجميع، وحقيقة ومجاز إذا استعمل في الموضوع له وفي غيره لعلاقة. والثاني مستعار إن كانت العلاقة مشابهة، ومرسل إن كانت دونها؛ فإن ترك استعماله في الأول فمنقول، سواء كان الناقل شرعًا أو عرفًا خاصًا أو عامًا، فيُنسب إليه.. (تنم، ٩، ٣)

متحرّك

- اعلم أنّ المتحرّك من حيث أنّه مُتحرّك حاله بعينها حال الحركة في تحقّق الأمور الثلاثة فيه، فإنه من حيث أنه متوسّط بين مبدأ المسافة ومنتهاها مع استمراره مبدأ لنفسه من حيث أنه قد انتقل، إذ هو بهذا الاعتبار كأنه شيء ممتدّ منطبق على المسافة ونفسه من حيث أنه وصل إلى حدّ حدّ لنفسه من حيث أنه قطع المسافة إلى ذلك الحدّ. (شهث، ١٠٥، ٢٦)
- المتحرّك إمّا أن يتحرّك من تلقاء ذاته أو من تلقاء ما يباينه. فالأول: إمّا أن يكون فاعل حركته يتحرّك ضربًا من الحركة، ويحرّك ضربًا آخر منها فيسمّى متحرّكًا بالاختيار، وإمّا أن لا يكون هكذا فيسمّى متحرّكًا بالطبع. (شهر، ١٠٣، ١٢)

متحرّك بذاته

- إنّك قد عرفت حدّ الحركة فهي فعل أو كمال أول للشيء الذي هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة، فالقوّة للمتحرّك بما هو متحرّك بمنزلة الفصل المقوّم له ويقابله السكون تقابل العدم والعينيّة. فنقول: الحركة لكونها صفة وجوديّة إمكانية لا بدّ لها من قابل ولكونها حادِثة بل حدوثًا لا بدّ لها من فاعل ولا بدّ من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلًا وفاعلًا فعلًا وقبولًا تجدّدين واقعين تحت مقولتين متخالفتين، وهما مقولة أن يفعل وأن ينفعل، والمقولات أجناس عالية متباينة، ولاستحالة كون المفيض مستفيضًا بعينه فالمحرّك لا يحرّك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحرّكًا، والمتحرّك لا يتحرّك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوّة وهذا محال. والمسخّن لا يسخّن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوّة فلا بدّ أن يكون قابل الحركة متحرّكًا بالقوّة لا بالفعل وفاعلها لا بدّ وأن يكون بالفعل فيما يحرّك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوّة إذ ليست الحركة كمالًا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل. لكن هنا دقيقة مستعلم بها وهي إنّه لا بدّ في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو متحرّك بذاته متجدّد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم، وله فاعل مُحرّك بمعنى موجِد نفس ذاته المتجدّدة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلّل الجعل بين الشيء وذاتياته، وذلك لأنّ فاعل الحركة المباشر لها لا بدّ وأن يكون متحرّكًا وإلّا لزم تخلُّف العلّة عن معلولها فلو لم ينته إلى أمر وجودي متجدّد

الذات لأدّى ذلك إلى التسلسل أو الدور. (سفع(١/ ٣)، ٣٩، ٩)

متحرّك بالطبيعة

- المتحرّك بالطبع إمّا أن لا يكون معه إرادة كحركة النار إلى فوق فيسمّى متحرّكًا بالطبيعة وإن كان معه إرادة فيسمّى حركة فلكية. (شهر، ١٠٣، ١٥)

متحرّك بالعَرَض

- الثاني (أي المتحرّك): إن كانت حركته كحركة الحجر إلى فوق فيسمّى حركة قسرية وإن كانت كحركة راكب السفينة فيسمّى متحرّكًا بالعَرَض. (شهر، ١٠٣، ١٨)

متحرّك في ذاته

- إنّ الحركة عبارة عن خروج الشّيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا، وهو معنى نسبي؛ والأمور النسبية والإضافية تجدّدها وثباتها تابعان لتجدّد ما نسبت هي إليه وثباته، سيّما إذا كان مفهومها عين الانقضاء والتجدّد. فههنا "تجدُّد شيء" و"شيء متجدّد في ذاته": فالأوّل هو معنى الحركة والثاني هو المتحرّك في ذاته؛ وكذا ههنا حدوث شيء وشيء حادث في نفسه؛ وكذا خروج الشيء من القوّة إلى الفعل معناه غير معنى الشيء الخارج من القوّة إلى الفعل. (رسح، ٥٣، ٥)

متحصل

- إنّ كل متمايزين في الوجود أو العقل فتمايزهما وافتراقهما إمّا بتمام ماهيّتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما؛ أو بشيء من سنخ الماهيّة بعد اشتراك طبيعة ما جوهريّة بينهما، فالمشترك جنس والمعيّنات فصول ومحصلات لطبائع نوعية، والتركيب تركيب اتّحادي؛ أو بأمور عرضية بعد اتّفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة، والمتحصّل أفراد شخصية أو صنفية، والتركيب تركيب اقتراني. (سفع(١/ ١)، ٤٢٧، ٨)

متخيّلة

- أمّا المتخيّلة فتسمّى مفكّرة أيضًا باعتبار استعمال الناطقة إيّاها في ترتيب الفكر ومقدّماته. (سفع(٤/ ١)، ٢١٤، ١٢)

- أمّا المتصرِّف فله تركيب الصور بعضها ببعض أو تركيب المعاني كذلك أو تركيب أحد القبيلين بالآخر وله الفعل والإدراك، الفعل له، والإدراك لمستعمله؛ سمِّيت متخيِّلة في الحسّيات ومتفكِّرة عند استعمال العقل إيّاها في العقليات وموضعها في التجويف الأوسط عند الدودة. (شهر، ١٩٤، ١٠)

- قد ألهمني الله بفضله وإنعامه برهانًا مشرقيًّا على تجرُّد النفس الحيوانية المتخيِّلة عن المواد وعوارضها بأنّها ذات قوّة تدرك الأشباح والصور المثالية، فإنّها ليست من ذوات الأوضاع التي قبلت الإشارة الحسّية أصلًا، فهي ليست في هذا العالم بل في عالم آخر، فموضوعها الذي قامت به كذلك إذ كل جسم وجسماني فهو من

ذوات الأوضاع بالذات أو بالعَرَض، فما يقوم به يكون تابعًا له في الوضع وقبول الإشارة الحسّية، فلو كانت قوّة الخيال حالّة في مادة من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة للإشارة الحسّية بوجه "ما"، وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدَّم والملازمة بيّنة. (شهر، ١٩٧، ٣)

مترتّب على بعض

- بالجملة بعض المناصب لشرفها لا بدّ وأن يكون من قبل الله بلا مشاركة أحد لقرب الاستعداد - وإن كانت الأمور كلها من الله، إلّا أنّ بعضها مترتّب على بعض، وبعضها فائض من الله بلا واسطة الخلق، وذلك كالنبوّة والرسالة والولاية، فإنّ "الولي" ولي بكرامة باطنية من الله، وكذا "الحكيم" و"العارف"، فإنّ كلًّا منهما فيض ورحمة من الله لا يمكن انتقاله من شخص إلى آخر باختيار العباد، وليست كذلك السلطنة والحكومة والقضاء والإمارة وتولية الأوقاف وما يجري مجراها. (تفسق(٤)، ٣٨، ١٤)

متشابهات القرآن

- إنّ الذوق الصحيح من الفطرة السليمة شاهد بأنّ متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصورًا على مجرّد أمور جسمانية يعرف كنهها كل أحد من الأعراب والبدويين وعموم الخلق، وإن كان قشور من تلك الأمور مما لكل أحد منهم نصيب منها، وليس المراد أيضًا مجرّد تصوير وتمثيل يعلمه كل من له قوّة التمييز في الأنظار، ويفهمه كل من يتصرّف بعقله في الأفكار بحسب استعمال الصناعة المنطقية في الأبحاث من غير مراجعة إلى سلوك سبيل الله ومكاشفة الأسرار ومعاينة الأنوار، وإلّا لما قال تعالى في باب المتشابه من القرآن: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧) ولما قال في الغامض منه: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣) ولما دعا رسول الله صلى الله عليه وآله في حق أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: "اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل" فإن كان علم التأويل أمرًا حاصلًا بمجرّد الذكاء الفطري أو المكتسب بطريق القواعد العقلية المتعارفة بين العقلاء لما كان أمرًا خطيرًا وخطبًا عظيمًا، حيث استدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله بالدعاء من الله تعالى لأحبّ خلقه إليه وهو عليّ عليه السلام. وممّا يدلّ على أنّ أسرار التنزيل والإنزال أجلّ شأنًا ممّا يعلم بقوّة تفكّر مثل القفال وغيره من آحاد المتكلّمين وأهل الاعتزال، ما رواه الشيخ الجليل أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني - بسنده المتّصل إلى أبي بصير - عن أبي عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام أنّه قال: "نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله". وفي رواية أخرى عن عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: "الراسخون في العلم أمير المؤمنين والأئمة من بعده عليهم السلام". (تفسق(٥)، ١٥٩، ٢)

- إنّ فهم متشابهات القرآن لا يتيسّر لأحد

إلّا باقتباس أنوار الحكمة من مشكاة النبوّة والولاية، واستضائة أضواء المعرفة والهداية من جهة أحكام التابعية المطلقة، وتصفية الباطن بالعبودية التامة، واقتفاء آثار الأئمة الهادين وتتبّع أنوار أهالي بيوت النبوّة والولاية، وأبواب مدائن العلوم والهداية - صلوات الله عليهم أجمعين - لينكشف على السالك شيء من أنوار علوم الملائكة والنبيين، ويتخلّص من ظلمات نقوش أقاويل المتفكّرين والمناظرين، ومتسمع أنموذجًا مما وصلنا إليه بنور المتابعة والاقتداء في هذا الباب، ليكون لك مقياس يمكنك أن تنظر من ثقبة أسطرلابه إلى شيء من أنوار عالم الأسرار ومنزل الأبرار. (نفسق(٥)، ١٦٠، ٥)

- إنّ الذوق السليم من الفطرة الصحيحة كما أنه شاهد بأنّ متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصورًا على ما يدرك كنهها كل أحد من الأعراب والبدويين وأهل القرّاء والعاملين وإن كان لكل أحد منهم في قشور منها نصيب كذلك شاهد أيضًا بأن المراد تصوير وتخييل وتمثيل يدركه كل من كان تصرّف في الأفكار الكلامية وتميُّز في الأنظار البحثية بآلة الفكر النظري وميزان المنطق التعليمي من غير مراجعة إلى سلوك مسلك أهل الله بتصفية الباطن وتهذيب القلب وتنقية السرّ ليكاشف بشيء من أنوار القرآن وأسرار آيات الفرقان، وإلّا لما قال سبحانه في باب المتشابه من الكتاب ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧). ولما قال في الغامض منه ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ﴾ (النساء: ٨٣). ولما دعا رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حقّ أحبّ خلق الله إليه أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): اللهم "فقهه في الدين وعلمه التأويل"؛ أمرًا حاصلًا بمجرّد الذكاء الفطري. إذا الحاصل بطريق النظر الفكري كما هو المتعارف بين النظّار المستعملين لآلة المنطق في الأفكار؛ لما كان أمرًا عظيمًا وخطبًا جسيمًا؛ استدعاه رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأحب خلقه ولما من تعالى يوسف الصديق (عليه السلام) بتعليم التأويل بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: ٢١). (مشق، ٨٢، ٤)

- إنّ متشابهات القرآن ليس يجوز فيها الاقتصار على المحسوس الصرف في معانيها، ولا أيضًا الحمل على التأويلات المجازية الخارجة عن حقائق ظواهرها، بل كما مرّ تحقيقه: فالعلم القطعي حاصل لأهل البصيرة المنوّرة بأنوار الكلام، بأنّ الميزان النازل من السماء الوارد على قلوب الأنبياء، المصحوب إنزاله لإرسال الرسل، المقرون ذكره بذكر الكتاب والإيحاء، المشفوع وضعه لرفع السماء، ليس المراد به ميزان البرّ والشعير، ولا معيار مقدار الدراهم والدنانير من الذهب والفضّة وسائر أمتعة الدنيا وآلات السعير، وحلى أهل ذوبان النار وتجميد الزمهرير، بل الذي يناسب الوحي والإنزال ويلائم الهداية والإرسال، وتوجب الإقامة به

الاستقامة على الطريق والقيام بالحقّ عند المهيمن المتعال، هو الميزان الذي يعرف به حساب مكائيل والأفكار ومثاقيل الأنظار، ليعلم بها كل أحد مقدار علمه وعقله وميزان فكره ونظره وغاية سعيه وعمله وحساب رزقه وأجله المعلوم عند الله وعند أوليائه ورسله. (مفغ، ٣٠٣، ٨)

متشخّص

- الحاصل، أنّ الإمكان مفهوم واحد في الجميع، إلّا أن أفراده مختلفة لا بالذات بل بحسب أمور خارجة عن معنى الإمكان، والاختلاف في الخارجيات لا ينافي الاتّفاق في معنى الذات، فإن الاختلاف بين أفراد الإمكان أمّا في الموضوع، فإن موضوع الإمكان في الإبداعيّات هو الماهيّة من حيث هي هي، وفي الكائنات محلّ المتشخّص، وأمّا في الوجود، فإنّ الإمكان هناك كيفيّة نسبة الشيء إلى الوجود لنفسه، وهاهنا هو كيفية نسبة الشيء إلى الوجود الرابطي، وأما في ظرف الاتّصاف، فإنّ ظرف الاتّصاف بالإمكان الذاتي هو اعتبار الذهن حين أخذ الماهيّة مطلقة من غير تقييدها بالوجود والعدم، وظرف الاتّصاف بالإمكان الاستعدادي هو الخارج. (مبع، ٣١٩، ١٢)

متشكّل

- لمّا كان الشكل من الأحوال التي تعمّ الأجسام كلها ذكره ها هنا فقال (ابن سينا): كل جسم فله شكل طبيعي لأن كل جسم متناه وكل متناه فهو متشكّل وكل متشكّل فله شكل طبيعي، فكل جسم فله شكل طبيعي، أمّا أنّ كل جسم متناه فلما مرّ، وأمّا أنّ كل متناه فهو مُتشكّل فلما مرّ أيضًا فلا حاجة إلى قوله فلأنه يحيط به حدّ واحد أو حدود فيكون متشكّلًا. وإنّما قلنا: كل متشكّل فله شكل طبيعي، لأنّا لو فرضنا ارتفاع تأثير القواسر بل الأمور الخارجة عمّا يتمّ به قوامه لكان على شكل معيّن لكونه على تناه مخصوص. وذلك الشكل إما أن يكون لطبعه، سواء كان بلا وسط أو بوسط مستند إليه أو لقاسر، لا سبيل إلى الثاني لأنّا فرضنا عدم القواسر، فإذن هو عن طبعه وهو المطلوب. (شهث، ١٠٠، ٣)

متّصل

- يطلق لفظ المتّصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالإضافة إلى مقدار آخر. فالأول فصل الكم وله تعريفان: أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة. والحدُّ المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر، وثانيهما كونه قابلًا للانقسامات الغير المتناهية بالقوّة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين. والثاني وهو المعنى الإضافي وهو أيضًا على وجهين: أحدهما كون مقدارين ماهيّتهما واحدة كخطّي الزاوية وكقسمي الجسم إلّا باق، وثانيهما كون مقدارين نهاية أحدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة، والمنفصل أيضًا يقابله فيهما جميعًا. (سفع(٢/ ١)، ١٣، ١٦)

- إنّ الوحدة الشخصية للجوهر المتّصل ليست عين الوحدة المقدارية. فكما أنّه فرق بين معنيي المتّصل فكذلك فرق بين وحدتهما وتعدّدهما، فأحد المعنيين للمتّصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بإزائها أخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود متعدّد أخر. وأمّا المتّصل بالمعنى المقوّم لحقيقة الجسم وهو الممتدّ بذاته على الإطلاق في أي امتداد كان وفي أية وحدة أو كثرة بحسب المعنى الآخر كانت، فهو مما لا يقبل في نفسه إلّا نحوًا واحدًا من وجود حقيقته، وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يأبى قبول الأضداد والاختلافات لسائر الأشياء. (سفع(٢/ ٢)، ١٠٣، ١١)

متّصل بالذات ومتصل بالعرض

- إنّ القول بأنّ تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجودة أو مستلزم له وتوحّده عين توحّد الشخصية أو مستلزم له، وإنّ الاتّصال والانفصال عبارتان عن توحّد الجسم وتكثّره مما لا شبهة فيه ونحن نساعده كيف ومن أصولنا المقرّرة أنّ الموجود ليس إلّا نحو وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخّص وهو عين الهذيّة والهويّة، إلّا أنّ ههنا فرقًا ما بين المتّصل بالذات بأحد المعنيين وما هو بالعرض متّصل بذلك المعنى، فإنّ كون القسمة وإن كان موجبًا لتحويل الوحدة الشخصية إلى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد وحدوث موجودين متعدّدين لكنّ الموصوف بوحدة الاتّصال وتعيُّنه المقداري ليس إلّا ما سمّيتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الأمر الحامل له أي الجوهر الجسماني. وقد مرّ مرارًا أنّ الامتداد والممتدّ بنفسه على الإطلاق شيء والمأخوذ ممتدًّا متعيّنًا بالتعيُّن المقداري أو العددي من كونه واحدًا أو كثيرًا شيء آخر. وليس المراد من قولنا إنّه الممتدّ بنفسه مطلقًا أنّ الصورة الجسمية بصرافة إطلاقه موجود في الخارج وجزء للجسم بل الغرض كما مرّ أنّها بذاتها مع قطع النظر عن التعيُّن بحسب المقدارية والعددية موجودة. (سفع(٢/ ٢)، ١٠٢، ٢٢)

متضادان

- يُفرّق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه، فمفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل، لكن مفهوم التقابل ممّا يصدق عليه التضايف، وقد يكون مفهوم الشيء ممّا يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلّي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس، وفي الأمور الذهنية والعوارض العقلية كثيرًا ما يكون مفهوم الشيء فردًا له وفردًا لفرده كما يكون فردًا لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلّي ومقابل له أيضًا باعتبارين، ومن التقابل ما يكون بين المتضادّين، والمتضادّان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصوّر اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد

مرّت الإشارة إلى أنّ الطبائع الجنسية لا يتقابل فالتضادّ إنّما يعرض للأنواع الأخيرة كما يدلّ عليه الاستقراء. (سفع(١/ ٢)، ١١٢، ٢)

متضايفان

- تحقيق إضافة التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان، وحلّ الإشكال الذي لم يتيسّر لأحد حلّه، من حيث أنّ المتضايفين يجب أن يكونا معًا في درجة الوجود والعقل جميعًا، بأن معيّة أجزاء الزمان هي عين التقدّم والتأخّر الزمانيين بينها. (رسش، ٣٤٥، ١٤)

متغيّر محسوس

- لو نظرتَ - حقّ النظر - إلى حقيقة كل أمر متغيّر محسوس من حيث حقيقته الثابتة العقلية، وجدتها خارجة عن الزمان والمكان، مرتفعة عن التجدّد والتغيّر والحدثان، وعن قول "أين" و"متى"، فإنّ قولنا "الله عالم" و"الإنسان إنسان" و"الفلك فلك" لا تَعلُّق لها بهنا وهناك، ولا بغدٍ وأمس، فكذا حكم جميع الصفات الذاتية للأشياء ولوازم الماهيّات، فلو ارتفعت الحواسّ منّا لارتفعت بارتفاعها جميع الاعتقادات الزمانية والمكانية الواقعة، وتبدّلت الأرض غير الأرض، والسموات غير السموات، لكونها مطويّات بيمين الحقّ. (تفسق(٦)، ٣٣، ٨)

متفاضلة الهيئات

- كذلك المدينة أجزاءها مختلفة الفطر، والطبائع متفاضلة الهيئات بحسب عناية الله على عباده، ووقع ظلال من نور صفاته العليا وأسماء الحسنى على خلقه وبلاده، كوقوع ظلال من صفات النفس الناطقة وأخلاقها على خلائق البدن، وبلادها من القوى والأعضاء، ففيها إنسان واحد هو رئيس مطاع، وآخرون يقرب مراتبها من الرئيس، وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلًا يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء - هم أولو المراتب الأول، ودون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون، وهم الأسفلون في أدنى المراتب؛ غير أنّ أعضاء البدن طبيعية والهيئات التي يفعل بها أفاعيلها طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين إلّا أنّ الأخلاق والملكات يفعلون بها أفعالهم المدنية إرادية. (مبع، ٤٩٠، ٢١)

متفكّرة

- أمّا المتصرّف فله تركيب الصور بعضها ببعض أو تركيب المعاني كذلك أو تركيب أحد القبيلين بالآخر وله الفعل والإدراك، الفعل له، والإدراك لمستعمله؛ سمّيت متخيّلة في الحسّيات ومتفكّرة عند استعمال العقل إيّاها في العقليات وموضعها في التجويف الأوسط عند الدودة. (شهر، ١٩٤، ١٠)

متقابلان بالعدم والملكة

- المتقابلان بالعَدَم والمَلَكة وهما أمران يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، أي عدمًا لذلك الوجودي سواء كان بحسب

شخصه في الوقت أو في غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبًا كان أو بعيدًا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الوجود كالبصر والعمى والعلم والجهل. (شهث، ٢٦٧، ١٧)

متقدّم

- إمّا أن يكون المتقدّم فاعلًا وهو العلّي أو لا، وهو الطبيعي. (شهث، ٢٧٠، ٤)
- إمّا أن يعتبر فيه (المتقدّم) مبدأ فيكون القرب منه تقدّمًا وهو الرّتبي أو لا وهو الشرف. (شهث، ٢٧٠، ٥)

متقدّم بالرتبة

- المتقدّم بالرتبة، وهو ما كان أقرب من مبدأ محدودًا وكان نفس المبدأ المحدود سواء كان بحسب الحسّ وضعًا إن كانت الترتيب بحسبه كترتيب الصفوف في المسجد منسوبة إلى المحراب أو كان بحسب العقل، طبعًا إن لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتيب الأجناس والأنواع سواء أخذ من الجنس العالي فيكون كل ما هو أعلى أقدم أو أخذ من الشخص فيكون الأمر بالعكس. (شهث، ٢٧٠، ٢١)

متقدّم بالشرف

- المتقدّم بالشرف، كمقدّم أبي بكر على عمر واعلم أن الترتيب بين الشيئين في الخسّة والدناءة مندرج في هذا القسم. (شهث، ٢٧٠، ١٩)

متقدّم بالطبع والعلّية والمهيّة

- يوجد لهذه الأقسام الثلاثة من المتقدّم أعني بالطبع والعلّية وما هو بالمهيّة قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرًا إليه بالذات. فعلى هذا ينبغي أن تكون الأقسام الأولية للتقدّم أربعة لا خمسة، لكنّهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلّية لينحصر التقدّم في الأربعة مع أنّ التقليل في الأقسام مطلوب لأجل نكتة نذكرها الآن. فإذا لم يفعلوا كان لأجلها فيجب عليهم أن يذكروا هذا القسم أيضًا، أي التقدّم بحسب المهيّة ولم يهملوه. (شهث، ٢٧١، ٦)

متقدّم بالعلّية

- المتقدّم بالعلّية، وهذا التقدّم من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثّر المستجمع لشرائط التأثير وبين معلوله، فهو بالحقيقة نفس العلّية كما هو مصرّح به في كلام بعض الحكماء، كتقدّم حركة اليد على حركة القلم وإن كانتا معًا في الزمان. (شهث، ٢٧٠، ٢٦)

متقدّم ومتأخّر

- إنّ المتقدّم والمتأخّر إذا لم يكونا جزئين من أجزاء الزمان يجب أن يكون اتّصافهما بالتقدُّم والتأخُّر لأجل اقترانهما بجزئين يكون أحدهما قبل والآخر بعد، وأما إذا كانا جزئين من أجزاء الزمان فلا يلزم أن يكون كل منهما في زمان آخر، إذ التقدُّم والتأخُّر من العوارض التي تعرض لأجزاء الزمان لذواتها لا لملاحظة أمر آخر معًا، فما به التقدّم والتأخّر هو نفس أجزاء الزمان سواء كان المتقدّم والمتأخّر هي أو

غيرها، فكل جزء من أجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما أن ذات الباري هو نفس الموجود والموجود باعتبارين، والجوهر الممتدّ في ذاته نفس المتّصل والاتّصال باعتبارين وكذلك التأخّر الزماني والمعيّة الزمانية، فإن المعيَّن إذا كانا جميعًا غير جزء من أجزاء الزمان كان ما به المعيّة بينهما أمر ثالث هو جزء من الزمان، وأما إذا كان أحدهما جزء منه كان ذلك الجزء ما به المعيّة، فيكون مع ومعيّنة باعتبارين. (شهث، ١٢٢، ٨)

- في المتقدّم والمتأخّر، فمن المتقدّم ما هو بالزمان كتقدّم إبراهيم "عليه السلام" على محمد "صلى الله عليه وآله"، وما بالشرف كما للعالِم على الجاهل، وما بالطبع وهو تقدّم العلّة الناقصة على المعلول أي تقدّم ما يمتنع وجود المعلول بدونه وما يجب بوجوده وجوده كتقدّم الواحد على الاثنين، وما بالرتبة سواء كان بحسب الوضع كتقدّم الإمام على المأموم إذا اعتبر المحراب وبالعكس، إذا اعتبر الباب أو بحسب الطبع كمراتب العموم إذا ابتدئت من الجوهر، هابطًا إلى الإنسان، وإذا عكست الأمر رجع المتقدّم متأخّرًا، وما بالعلّية كتقدّم العلّة الكاملة على معلولها وملاك التقدّم في الزماني، الزمان بحسب هويات أجزائه وفي الشرفي الفضيلة، وفي الرتبي القرب إلى المبدأ المحدود، وفي الطبعي أصل الوجود، وفي العلّي الوجوب. (شهر، ٥٩، ١١)

متكثّر

- المتكثّر إذا اتّحد معناها، فتسمّى مترادفة؛ وإذا تكثّر، فمتباينة. (تنم، ٩، ٢)

متكثّر بالذات

- كل معنى نوعي لا يجوز أن يتكثّر بنفسه وإلّا لم يوجد منه واحد شخصي ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بدّ في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد، والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بدَّ وأن ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود لا في العقل فقط. والمنقسم بأمور متساوية في الحقيقة لا يكون إلّا مادة أو في مادة، فالمتكثّر بالذات هو المادة وعلّة التكثّر هي حدوث القطع، والقطع لا يحدث إلّا بالجسمية لأنّ الهيولى ما لم يتجسّم لم يقبل عروض القطع، وقد علمت أنّ سبب كل حادث حركة القابل، فإذن القطوع التي يعرض للأجسام بسبب كثرة القواطع، وكثرة القواطع أيضًا منشأها كثرة شيء، وهكذا إلى أن انتهت إلى شيء يتكثّر بذاته والمتكثّر بذاته هي الحركة لما علمت أنّها ليست حقيقتها إلّا التجدّد والانقضاء ولولا الحركة لما تكثّر شيء بالعدد. وأمّا الحركة فوجودها أن يكون ماضيًا ولاحقًا كما أنّ الجسم وجوده أن يكون هناك وههنا فبوجود هذين الأمرين ينقسم المعاني بالعدد. (شهر، ١٢٠، ٩)

متكلّم

- لأحد أن يقول إنّ الكلام والكتاب أمر

واحد بالذات متغاير بالاعتبار، وهذا إنّما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الإنسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المِثْل لا عن المثال، فالإنسان إذا تكلّم بكلام أو كتب كتابًا فإنّه يصدق على كلامه أنّه كتاب، وعلى كتابه أنه كلام... إذا تقرّر هذا فنقول: صورة هذه الألفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة إلى الفاعل والمصدر ونسبة إلى القابل والمظهر، فالأولى بالوجوب، والثانية بالإمكان، فهي بأحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الآخر كتابة، فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن إذا نسبت وأضيفت إليه فتلك النسبة إمّا على سبيل نسبة الصورة إلى القابل فيكون كتابة لأنّ نسبتها إليه بالإمكان وحينئذٍ يحتاج إلى فاعل مبائن ومصوّر أو ناقش مغائر إذ القابل شأنه القوّة والاستعداد والتصحّح لا الفعل والإيجاد والإيجاب، والشيء لا يمكن وجوده بمجرّد الإمكان والقوّة والقبول، فلا بدّ له من مُخرج إيّاه من القوّة إلى الفعل، والفاعل المبائن لصور الألفاظ والكلمات يُسمّى كاتبًا ومصوّرًا، لا ناطقًا ومتكلّمًا، وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا، فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والألفاظ كاتبًا، والنفس الهوائي بيده لوحًا بسيطًا، وهذه الحروف والألفاظ أرقامًا كتابية وصورًا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصوّر. وأمّا إذا أضيفت إليه إضافة الفعل إلى الفاعل والوجود إلى الموجد وكانت النسبة إليه بالوجوب لا بالإمكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلامًا والموصوف به متكلّمًا وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببية تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصًا متكلّمًا لصدق حدّه عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوّر المعاني وترتيب الحروف والمباني من غير حاجة إلى فاعل ناقش مبائن الذات عنه. (سفع(٣/ ٢)، ١١، ١٦)

- المتكلِّم من قام به الكلام، والكاتب من أوجد الكلام أي الكتاب، ولكل منهما مراتب، فكل كتاب كلام من وجه وكل كلام أيضًا كتاب من وجه آخر، إذ كل متكلّم كاتب بوجه وكل كاتب متكلّم أيضًا بوجه، مثال ذلك في الشاهد: الإنسان إذا تكلّم بكلام في المعهود وقد صدرت عن نفسه في ألواح صدره ومنازل أصواته ومخارج حروفه وأشكال حرفية وهيئات كلامية ففنفسه ممّن أوجد الكلام، فيكون كاتبًا بقلم قدرته في لوح نفسه بفتح الفاء، ثم في منازل أصواته وشخصه ممّن قام به الكلام، فيكون متكلّمًا فاجعل ذلك مقياسًا لما فوقه وكن من الناصحين المصلحين ولا تكن من المتخاصمين. (كتع، ٢٠، ١٣)

- المتكلِّم عبارة عن مُحْدِث الكلام في جسم من الأجسام كالهواء وغيرها فإنّا إذا تكلّمنا أحدثنا الكلام في بعض الأجسام التي لنا قدرة على تحريكها، فالمتكلّم ما قام به

التكلّم، لا ما قام به الكلام، كما توهّم. والتكلّم - بمعنى ما به يحصل الكلام فينا - مَلَكة قائمة بذواتنا، بها نتمكّن من إفادة مخزوناتنا العلمية على غيرنا. وفي الواجب تعالى عين ذاته، من حيث يخلق الأصوات والحروف في أي موضع كان من الأجسام لإفادة ما في قضائه السابق على من يشاء من عباده. وما أثبته المتكلّمون من الكلام النفسي، فإن كان له معنى محصل، فيرجع إلى خطرات الأوهام أو تخيّل ما يوجد من الكلام. ولا شكّ في براءته تعالى عنه وعن سائر ما يختلفه العوام. (مبع، ١٤٥، ١١)

متكلمية

- قد أخبر تعالى عن جهل أهل العناد بأنّهم الذين لا يعلمون أنّ الله متكلّم بالقول الثابت، والمتكلّمية صفة من صفاته وكل صفة من صفاته واحدة مستمرّة ثابتة لم يزل ولا يزال، إذ لا كثرة ولا زوال في عالم الوحدة، فكلامه الذي هو أمره متعلّق بجميع المكوّنات، أمر التكوين وهو خطاب بكلمة كن، وهي كلمة وجودية، فسمعت أعيان المكوّنات خطابه ودخلت في باب الوجود بأمره وإذنه، وأطاعت السموات قوله وكلمته ودعوته. (سري، ٥٤، ٢٠)

متناه وغير متناه

- إنّه يصحّ أن يقال: الأشياء التي في طريق التكوُّن إنّها أبدًا متناهية بالفعل ويصحّ أن يقال: إنّها أبدًا متناهية بالقوّة ويصحّ أن يقال: إنّها أبدًا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوّة كل بمعنى آخر. إمّا أنّها متناهية بالفعل ابدًا، فلأنّها أبدًا واصلة إلى حدٍّ معيّن، فهي متناهية إليه في ذلك الوقت، وإمّا أنّها متناهية بالقوّة أبدًا فذلك بالقياس إلى النهايات الأخرى التي هي بالقوة، وإمّا أنّها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوّة فبالقياس إلى النهاية الأخيرة التي لا يكون بعدها شيء آخر، والحاصل أنّها بالقياس إلى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس إلى ما يستحضر متناهية بالقوّة وبالقياس إلى النهاية التي لا يكون بعدها شيء آخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوّة. (سفع(٢/١)، ٣٠، ١٢)

متى

- النسبة المكانية وهي الأين مثلًا يجوز كونها جنسًا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب، وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء إلى الزمان يصحّ وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسًا لكل نسبة يؤخذ معها نوعًا من الزمان، فيكون تلك النسب المأخوذة مع الأنواع أنواعًا لمتى، وما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصًا مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الأشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان، فإذًا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصّلت باعتبارها مهيّات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لأمكن القول بأنّ النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسًا فرضًا للزمان والمكان

ولنفس الأجزاء التي لذوات الأوضاع ونفس الكيفية التي في أن ينفعل وأن يفعل، وكذا للجوهر باعتبار نسبة الإضافة وكذا لأطراف الملك كالقميص والعمامة، ومنهم من جعل المضاف جنسًا للستّة الباقية النسبية، والشيخ أبطل ذلك القول بأن كون الشيء منسوبًا وإن استلزم كونه مضافًا لكن الثاني عارض للأول غير داخل في تلك الستّة، فإنّ كون الشيء في الدار مثلًا هي نسبته التي هو بها أين وهذه النسبة ليست إضافة بل أينًا. (سفع(٢/ ١)، ٦، ٣)

- إنّ الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق أو في الزمان مطلقًا وإن كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا أمرًا زائدًا عليه، إلّا أنّ كونه في مكان معيّن أو زمان معيّن أمر زائد على وجوده في نفسه، فذلك الأمر الزائد نسمّيه الأين أو المتى. وكل منهما غير نفس الإضافة لأنّ المراد منه مبدأ إضافة المكان أو الزمان. (سفع(٢/ ١)، ٢١٦، ١٣)

- من جملة ما عدّ من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان واحد أو في حدّ منه، فإنّ كثيرًا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة، ولا يقع في الأزمنة مع أنّه يسأل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وسائر الأشياء الواقعة لوقوعها في أمر له تعلّق ما بالزمان، وحال هذا الكون بعينه حال ما قبله، وأمر متى العام والخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق، أو زمان خاص أو شخص. فمنه ما هو متى حقيقي، وهو كون الشيء له زمان مطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثان غير حقيقي، وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلًا في أول اليوم أو في الشهر، أو في السنة أو في القرن أو في زمان الإسلام أو في الزمان مطلقًا على قياس ما مرّ في الأين، والفرق بين البابين أنّ الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون. (سفع(٢/ ١)، ٢١٩، ٨)

- أمّا متى، فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان أو في طرفه، فإن كثيرًا من الأشياء يقع في آن، كالمماسة وتقاطع خط بخط. وكون متى حقيقيًّا وغير حقيقي، وعامًّا وخاصًّا، كما سبق في الأين. (شهث، ٣١٩، ٢٣)

- متى هو نسبة الحركة أو المتحرّك إلى الزمان ووقوع الحركة في الثلاثة الأخيرة يستلزم وقوع التدريجي في الدفعي، لأنّ معنى الحركة في مقولة أن يكون للمتحرّك في كل آن من آنات زمان حركته فرد آخر من أفرادها، والبسائط، كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام في الشدّة والضعف طويل. (شهر، ٢٤، ٣)

متى بالذات

- إن كل واحد من المتى والأين الحقيقيين يجوز أن يقع فيه الاشتراك مع تعدّد الآخر، فكما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدّد المكان، فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق. والأمور التي لها متى بالذات هي الحركات وأجزائها وحدودها،

وأما المتحرّكات فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيّرها وجواهرها في الزمان بالعرض. وأما الجواهر المقدّسة عن التغيّر فلها كون آخر. (شهث، ٣٢٠، ٥)

متى وأين

- إن كل واحد من المتى والأين الحقيقيين يجوز أن يقع فيه الاشتراك مع تعدّد الآخر، فكما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدّد المكان، فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق. والأمور التي لها متى بالذات هي الحركات وأجزائها وحدودها، وأما المتحرّكات فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيّرها وجواهرها في الزمان بالعرض. وأما الجواهر المقدّسة عن التغيّر فلها كون آخر. (شهث، ٣٢٠، ٢)

مثال العرش

- جميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في عالم الآخرة، وما في الآخرة هي مثل وأشباه للحقائق والأعيان الثابتة، التي هي مظاهر أسماء الله تعالى، ثم ما خلق في العالمين شيء إلّا وله مثال وأنموذج في عالم الإنسان، فلنكتف في بيان حقيقة العرش وحقيقة الكرسي بمثال لكل واحد منهما في عالمنا الإنساني. فاعلم أنّ مثال "العرش" في ظاهر الإنسان قلبه، وفي باطنه هو روحه النفساني وفي باطن باطنه هو نفسه الناطقة إذ هو محلّ استواء الروح - الذي هو جوهر قدسي عقلي - عليه بخلافة الله في هذا العالم الصغير. ومثال "الكرسي" في الظاهر هو صدره، وفي الباطن هو روحه الطبيعي الذي هو مستوى نفسه الحيوانية، التي وسعت سموات القوى الطبيعية السبعة - وهي الغاذية، والنامية، والمولّدة، والجاذبة، والماسكة، والهاضمة والدافعة - وأرض قابلية الجسد كما وسع الصدر محال تلك القوى من الأعصاب والرباطات وغيرها. (تفسق(٥)، ١٦٧، ٢)

مثال الكرسي

- جميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في عالم الآخرة، وما في الآخرة هي مثل وأشباه للحقائق والأعيان الثابتة، التي هي مظاهر أسماء الله تعالى، ثم ما خلق في العالمين شيء إلّا وله مثال وأنموذج في عالم الإنسان، فلنكتف في بيان حقيقة العرش وحقيقة الكرسي بمثال لكل واحد منهما في عالمنا الإنساني. فاعلم أنّ مثال "العرش" في ظاهر الإنسان قلبه، وفي باطنه هو روحه النفساني وفي باطن باطنه هو نفسه الناطقة إذ هو محلّ استواء الروح - الذي هو جوهر قدسي عقلي - عليه بخلافة الله في هذا العالم الصغير. ومثال "الكرسي" في الظاهر هو صدره، وفي الباطن هو روحه الطبيعي الذي هو مستوى نفسه الحيوانية، التي وسعت سموات القوى الطبيعية السبعة - وهي الغاذية، والنامية، والمولّدة، والجاذبة، والماسكة، والهاضمة والدافعة - وأرض قابلية الجسد

كما وسع الصدر محال تلك القوى من الأعصاب والرباطات وغيرها. (تفسق(٥)، ١٦٧، ٥)

مثَل

- إنّما نعني بالمثَل أداء المعنى أو وجوده في صورة إن نُظر إلى معناه وباطنه وُجد صادقًا، وإن نظر إلى صورته وظاهره وجد كاذبًا. (تفسق(٢)، ٦، ٢١)

مُثُل إلهية

- إنّ لكل طبيعة حسّية فلكية أو عنصرية طبيعة أخرى في العالم الإلهي وهي المثل الإلهية والصور المفارقة وهي صور ما في علم الله وكأنها هي التي سمّاها أفلاطن وشيعته بالمثل النورية وهي حقائق متأصّلة نسبتها إلى هذه الصور الحسّية الدائرة نسبة الأصل إلى المثال والشبح، وإنّما هي تكون أصول هذه الأشباح الكائنة المتجدّدة لأنّها فاعلها وغايتها وصورتها أيضًا بوجه، لأن تلك الأصول الأعلون هي عقليات بالفعل وهذه لا يخلو عن القوّة والإمكان. (سفع(٢/٢)، ٢٠٢، ٥)

- إنّ لكل طبيعة حسّية - سواء كانت فلكية أو عنصرية طبيعة أخرى عقلية في العالَم الإلهي هي كمالها وغايتها وتأكّد وجودها، وهي الصور المفارقة الإلهية منها، لأنّها صور ما في علم الله وحقائق ما عند الله الباقية ببقاء الله؛ وكأنّها هي التي سمّاها أفلاطون وشيعته بالمُثُل الإلهية. وهي حقائق متأصّلة نسبتها إلى هذه الصور الحسّيات الدائرات نسبة الأصل إلى المثال، والشخص إلى الظلّ؛ وإنّما هي أصول هذه الأشباح الكائنة المتجدّدة لأنّها حقيقتها وفاعلها وغايتها وصورتها العقلية المعقولة بالفعل لبارئها دائمًا؛ وأمّا هذه فهي ناقصة غير خالية عن القوّة والإمكان، سائلة زائلة بحسب وجودها الكوني، لكنّها في وجودها الكوني التجدّدي سالكة مشتاقة إليها، عائدة محشورة إلى ذلك العالَم. وأمّا تلك الصور العقليات والمُثل النوريات والعلوم الإلهيات فهي أبدًا ملحقة بفاعلها، وغايتها ملاحِظة لجمال بارئها ومبدِعها لم يرجع إلى ذواتها طرفة عين، إذ لا ذات لها منفكّة عن ذات مبدِعها، إذ الإمكان هناك لا يفارق الفعلية، والقصور لا يباين التمام، فهي أبدًا مستهلكة الذوات في ذات حبيبهم الأول، لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الخبر القدسي - ولا مجال لهم في الأنانية والغيرية. (تفسق(٢)، ٣٢٢، ١٤)

مِثل ومثال

- ليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالًا فيه وصفًا له بل ربّما يكون الشيء حاصلًا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية، كما أنّ صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولًا أشدّ من حصولها لنفسها أو لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم، وليس قيامها به تعالى قيامًا حلوليًا ناعتيًا. وكل صورة حاصلة لموجود مجرّد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرّد بها سواءًا كانت قائمة بذاته أو لا، ومناط عالِميّة

الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواءًا كانت الصورة عين الشيء العالِم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها أو غيره فيكون حصولها إمّا فيه وذلك إذا كان الشيء قابلًا لها، وإمّا عنه وذلك إذا كان فاعلًا لها. فالحصول للشيء المجرّد الذي هو عبارة عن العالِميّة أعمّ من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له، فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية، والأفلاك المتحرّكة والساكنة، والعناصر والمركّبات وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلّا يتسلسل. وذلك لأنّ الباري تعالى خلّاق الموجودات المبدعة والكائنة، وخَلْق النفس الإنسانية مثالًا لذاته وصفاته وأفعاله، فإنّه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال، فخَلْق النفس مثالًا له ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته، فجعل ذاتها مجرّدة عن الأكوان والأحياز والجهات، وصيّرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، يخلق ما يشاء ويختار لما يريد، إلّا أنّها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة، فهي ضعيفة الوجود والقوام، لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها. وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوّته وضعف وجوده. (سفع(١/١)، ٢٦٥، ١٦)

مِثْلان

- إنّ المِثْلين هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسًا حين أخذه لا بشرط شيء، وقد علمت أنّ الطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مجرّدة عمّا اختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها متماثلة، وكذا الحال في الأصناف الأخر من الواحد الغير الحقيقي. (سفع(١/٢)، ١٠١، ٦)

مثول إنكشافي نوري

- أمّا وجود ذي الصورة بهويّته الخارجية ومادته الوضعية، فهو مدرَك بالعرض وبالقصد الثاني وليس المثول الخارجي للمبصر المادي بنسبته الوضعية المادية بالقياس إلى الآلة الجسمانية الدائرةوجليدتاها اللتان هما مسلكا التأدية، وليستا لوحي الانطباع من الشرائط الضرورية للإبصار الذي هو قيام الصورة المبصَرة في حضرة النفس، بل ذلك طريق واحد من طرق الحصول للصورة والمثول الإنكشافي النوري لها عند النفس، ما دام كونها في هذه النشأة الدائرة وعظيمة التعلّق بها. وتمكن حصولها بطريق آخر للنفس كما في النوم حيث لا يكون وجود الصورة في مادتها المخصوصة شرطًا لانكشافها

وحضورها للنفس. وعلى هذا القياس شاكلة السمع أيضًا. (تفسق(١)، ٢٩٨، ١٢)

مثير

- المثير هو مبدأ المبدأ وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو أخصّ من فاعل الوجود مطلقًا سواء كان متغيّرًا أو لا، وأمّا المبدأ القابلي أعني المادة فنقول المبادئ المادية كلّها مشتركة في معنى وهو كونها املة لأمور غريبة عن ذاتها وبهذا خرج نسبة الملزومات إلى لوازمها ولها نسبة إلى المركّب ونسبة إلى الهيئة الصورية، فالأولى كنسبة الجسم إلى الأبيض أعني المركّب من الجسم والبياض، والثانية كنسبة الجسم إلى بياضه ونسبتها إلى المركّب نسبة الجزئية، ووجود الجزء في ذاته أقدم من وجود الكل وهو مقوّم للكل. (سفع(٢/ ٢)، ٣١١، ٧)

مجانسة

- المشاركة في المحمول إن كانت في النوع تُسمّى "مماثلة" وفي الجنس "مجانسة" وفي الكيف "مشابهة" وفي الكم "مساواة" وفي الوضع "مطابقة" وفي الإضافة "مناسبة". وجهة الوحدة في هذه الأمور المذكورة إذا قيس إلى نفسها وإن كانت وحدتها حقيقية بالمعنى الأعمّ لكنها ليست في مرتبة واحدة من الكمال، لأنّ وحدة الجنس ليست كوحدة النوع، ووحدة الإضافة ليست كوحدة الذاتي المقوّم وإن كان الجميع عقليات لا وجود لها في الخارج بخلاف الوحدة الشخصية لأنّها خارجية، ثم الواحد الشخصي الذي لا ينقسم أصلًا أحقّ بالوحدة من الذي ينقسم بوجه. (تفسق(٥)، ٦٥، ٢١)

مجانسة ومشاكلة

- أمّا تحصيل معنى التقابل فهو إنّ مقابل الهو هويّة على الإطلاق الغيريّة، فالغيريّة منه غير في الجنس، ومنه غير في النوع، وهو بعينه الغير في الفصل، ومنه غير بالعَرَض، وهكذا على قياس الاتّحاد في هذه المعاني، لكنّ الغير بصفة غير الذات اختصّ باسم المُخالِف، وكذا الغير في التشخّص، والعدد اختصّ باسم الآخر بحسب اصطلاح ما، كما أنّ الهو هو يراد منه الاتّحاد في الوجود والمماثلة أيضًا من أقسام الغيريّة بوجه، وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لأنّها بالحقيقة من عوارض الكثرة، إذ لولا الكثرة ما صحّت شيء منها فعدّهما من عوارض الكثرة أولى، فإنّ جهة الاتّحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأنّ المثلين هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسًا حين أخذه لا بشرط شيء، وقد علمت أنّ الطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مجرّدة عمّا اختلف بها من

الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها متماثلة، وكذا الحال في الأصناف الأخر من الواحد الغير الحقيقي. (سفع(١/ ٢)، ١٠١، ٣)

مجبور

- الاختيار عبارة عن إرادة خاصة هي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقّف ولا يمكن أن ينبعث الإرادة إلّا بحكم الحسّ والتخيّل، كما في القسم الأول منها أو بحكم جزم من العقل كما في الثاني، فداعية الإرادة - وهي كون الفعل موافقًا - مسخّرة لحكم العقل أو الحسّ، والقدرة مسخّرة للداعية، والحركة مسخّرة للقدرة، والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري. فإنّما هو محل ومجرى لهذه الأمور فأمّا أن يكون فاعلًا فكلّا. فإذًا معنى كون الإنسان مجبورًا أنّ جميع ذلك وارد عليه حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارًا أنّه محل الإرادة لا غير. فإذًا هو مجبور على الاختيار. ففعل النار جبر محض. وفعل الله اختيار محض. لأنّ الاختيار والداعي فيه عين ذاته، وفعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنّه جبر على الاختيار. (تفسق(١)، ٤٠٣، ٩)

مجبور في عين الاختيار

- لو انكشف لك الغطاء عن عين البصيرة بنور الاهتداء لعرفت أنّك مجبور في عين الاختيار، وتحقيقه يفتقر إلى تحقيق معنى الاختيار، فاطلبه من كتب أولى الأبصار ليظهر لك ما يظهر لهم: إنّه لا يتقدّم متقدّم ولا يتأخّر متأخر إلّا بالحقّ واللزوم، فكل ما بين السماء والأرض حادث على ترتيب واجب وحق لازم ولا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا فلتة خاطر ولا لفتة ناظر إلّا بقضاء الله وقَدَره وإرادته ومشيته، لا رادّ لقضائه ولا مُعقِّب لحكمه ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ (النحل: ٩٣). كيف ولو لم يكن هكذا لكانت المعاصي والجرائم الصادرة من الأشقياء - إن كان الله يكرهها ولا يريدها - فإنّما هي جارية على وفق مراد إبليس - أذلّه الله - مع أنّه عدوّ الله، ثم القبائح أكثر من الحسنات، والمعاصي أكثر من الطاعات فيكون الجاري على وفق إرادة العدوّ أكثر من الجاري على وفق إرادة الله تعالى، وهذا ممّا لا يليق برئيس قرية فكيف يليق بالملك الجبّار ذي الجلال والإكرام. فقد علم أنّ الإرادة الأزلية تعلّقت بنظام العالم على هذا الوجه العام، وأمّا الأوامر والنواهي الشرعية فهي أمور مُقرِّبة للطاعات، مبعدة عن المعاصي، وأسباب مهيّجة للخيرات، دافعة للشرور والآفات، حسب ما يمكن ويليق لكل أحد. (تفسق(٥)، ٢١٢، ١٩)

مجرّد بذاته

- المراد أنّ كل ما ليس له وضع ولا علاقة له مع ذي وضع، فإن اقتصر في موضع ما على هذا المبلغ فإنّما عُنِيَ به ما هو مجرّد بذاته وعلاقته في وجوده أو حدوثه. (مبع، ٢١، ٢)

مجرّد المعنى

- مجرّد المعنى إن منع من وقوع الشركة فيه فجزئي؛ وإلّا فكلّي، مستحيل أفراده أو ممكن، معدوم أو موجود، منتشر - متناهيًا كان أم لا - أو واحد - حقيقيًّا كان أم لا، والحقيقي ممتنع الباقي أم لا. والمنتشر متواطئ إن اتّفق في الجميع؛ ومشكّك إن اختلف بكمال أو نقص، أو تقدّم أو تأخّر، أو أولوية وعدمها. (تنم، ٨، ٩)

مجرى الصيد

- أمّا مقادير ما ينكشف له (للعبد) من فضل الله، ومبالغ ما يرد عليه من رحمته فهو خارج عن اختياره واقتداره فإنّه يجري مجرى الصيد وهو بحسب الرزق والطالع الأسمائي، الذي طالع طالعه السمائي، فقد يقلّ الجهد ويحلّ الصيد، وقد يطول الجهد ويقصر الحظّ، فالمُعوَّل بعد ذلك على جذبة من جذبات الحقّ التي توازي عمل الثقلين، وليس ذلك باختيار العبد، وإن كان له اختيار في أن يتعرّض لتلك الجذبة بالاكتساب من الرياضات الفكرية والعملية (العلمية). وإليه الإشارة بقوله: إنّ لربّكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرّضوا لها. وذلك بأن يقطع عن قلبه جواذب الدنيا، فإنّ المجذوب إلى أسفل السافلين كيف ينجذب إلى أعلى عليين، وذلك لأنّ تلك النفحات والجذبات أرزاق معنوية بمنزلة الرزق الصوري، فلها أسباب سماوية رحمانية، كما أنّ للرزق الصوري أسباب سماوية جسمانية. (تفسق(٦)، ٣١٠، ٢٢)

مجعول

- إنّ المجعول أي أثر الجاعل وما يترتّب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهيّة، وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلّا مرتبة من الوجود لا ماهيّة من الماهيّات. (سفع(١/١)، ٦٦، ٣)
- قد علمت أنّه ليس للمهيّات الممكنة في إمكانها وافتقار وجودها إلى موجد علّة ولا لكون وجودها ناقصًا عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات متضادّة الصور سبب، ولا لكون المتضادّين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مغرقًا سبب، ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذّاتها محترقًا بنار الجحيم محجوبًا عن الجنة والنعيم سبب، فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل إنّما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات، فكثير من الغايات الكمالية لبعض الأشياء مضرّة أو مفسدة لبعض الأشياء، كما أنّ غاية القوّة الغضبية مضرّة بالقوّة الناطقة. (سفع(٣/٢)، ٧٢، ١٠)
- إنّ موجودية الأشياء أما بانضمام الوجود إلى الماهيّة، أو بصيرورتها إيّاه، أو باتّصافها به، أو ما يجري مجراه، كما هو المشهور من المشائين. وأمّا بمجعوليّة نفس الماهيّات جعلًا بسيطًا كما ذهب إليه أتباع الرواقيين وأما بنفس الوجودات الخاصة الفائضة عن الباري - جلّ اسمه -

المجعولة بالذات جعلًا بسيطًا كما ذهبنا إليه. والأول مردود مقدوح بوجوه مشهورة مذكورة في مقامها. والثاني أيضًا باطل وإلّا لزم أن لا يتحقّق موجود في الخارج. واللازم ظاهر الفساد؛ فكذا الملزوم. فيبقى المذهب الثالث. أما بيان الملازمة في الشرطية المذكورة فبأن الوجود على ذلك الرأي إن كان عبارة عن نفس الماهيّات من غير اعتبار أمر زائد أو شرط، فيكون كذلك مَن تصوّر الإنسان تصوّر أنه موجود، ولم يكن فرق بين قولنا: "الإنسان إنسان" وقولنا: "الإنسان موجود"، والثاني باطل، والمقدَّم مثله. وإن كان الوجود عبارة عن انتساب الماهيّة إلى الجاعل، والنسبة لا تتحقّق إلّا بعد تحقّق الطرفين، لأنها عرض من أضعف الأعراض فهي متأخّرة الكون عن معروضه وعن ما نُسب إليه، فننقل الكلام في وجود معروضه؛ فيعود المحذور جذعًا. فإن قيل: موجودية الماهيّة على هذا الرأي ليس بانتسابها إلى الجاعل بل يكون بحيث ينسب إلى الجاعل ويرتبط به. قلنا: فيكون المجعول وما يترتّب على الجاعل هو كون الماهيّة على هذه الحيثية المذكورة دون نفس الماهيّة بما هي هي، فتكون الماهيّة من حيث هي هي غير مجعولة بالذات وإنما المجعولة هو الكون المذكور، ونحن لا نعني بالوجود إلّا ذلك. فثبت أنّ المجعول هو الوجود دون الماهيّة. (رصع، ٢٣٧، ٩)

- الجاعل التام بنفس وجوده جاعل، والمجعول إنّما هو وجود الشيء لا صفة من صفاته، وإلّا لكان في ذاته مستغنيًا عن الجاعل، فالجعل إبداع هوية الشيء وذاته التي هي نحو وجوده الخاص كما ستطلع على براهينه. (شهر، ٤٩، ٦)

- الماهيّة لمّا كانت مفهومًا كليًا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره، فهي من حيث ذاتها إن كانت موجودة لكانت واجبة بالذات وإلّا لكانت موجوديّتها بغير ذاتها عمّا كانت، والتغيير إمّا بانضمام شيء إليها أو بانضمامها إلى شيء، فأثر الجاعل أولًا بالذات هو ذلك الشيء أو الانضمام. لا يقال: الجاعل صيَّرها بحيث يكون مرتبطة بذاتها إلى الغير، بعد إن لم يكن كذلك بعدية ذاتية. لأنّا نقول: فالمجعول هو الصيرورة فلم يكن هي بما هي كذلك وإلّا لزم انقلاب الماهيّة وهو ممتنع بالذات. (شهر، ٧٣، ٢)

- إنّ المسمّى بالمجعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة علّته الموجدة إيّاه، ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضورية إلى معلول منفصل الهويّة عن هويّة موجده، حتى يكون عنده هويّتان مستقلّتان في الإشارة العقلية، أحديهما مفيضة والأخرى مستفيضة. نعم، له أن يتصوّر ماهيّة المعلول شيئًا غير العلّة، وقد علمت أنّ المعلول بالحقيقة ليس ماهيّة المعلول، بل وجوده. فظهر أنّ وجود المعلول في حدّ نفسه ناقص الهويّة، مرتبط الذات بموجده تعلّقي الكون به. فكلّ وجود سوى الواحد

الحقّ تعالى لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه. وإنّ لجميع الموجودات أصلًا واحدًا هو محقّق الحقائق ومشيّئ الأشياء، ومذوّت الذوات. فهو الحقيقة، والباقي شؤونه. وهو النور، والباقي سطوعه. وهو الأصل، وما عداه ظهوراته وتجلّياته. وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن. وفي الأدعية المأثورة "يا هو، يا من هو، يا من ليس هو إلّا هو، يا من لا يعلم أين هو إلا هو!" . (كمش، ٥٣، ١)

مجعول بالذات

- إنّ الصادر من الجاعل وما هو المجعول بالذات والحقيقة من هاتين الأمرين - أعني الماهيّة والوجود - هو الوجود لا الماهيّة؛ لأنّ الماهيّة هي التي له من نفسه، والوجود هو الذي من غيره، والصادر ما يكون من غيره لا ما يكون من ذاته. ونحن قد أثبتنا هذه الدعوى ببراهين كثيرة قطعية في كتبنا وتعاليقنا ورسائلنا مما لا مزيد عليه. (جمن، ٢٢٤، ١١)

- ليس المجعول بالذات هو المسمّى بالماهيّة، كما ذهب أتباع الرواقيين كالشيخ المقتول ومن تبعه، ومنهم العلامة الدواني ومن يحذو حذوه؛ ولا صيرورة الماهيّة موجودة، كما اشتهر من المشّائين؛ ولا مفهوم الموجود بما هو موجود، كما يراه السيد المدقّق، بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كل ما له جاعل، هو نحو وجوده العيني جعلًا بسيطًا مقدّسًا عن كثرة تستدعي مجعولًا ومجعولًا إليه، إذ لو كانت الماهيّة بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل، لزم كونها متقوّمة به في حدّ نفسها ومعناها، بأن يكون الجاعل معتبرًا في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصوّرها بدونه. وليس كذلك. فإنّا قد نتصوّر كثيرًا من الماهيّات بحدودها، ولم نعلم أنّها هل هي حاصلة بعد أم لا، فضلًا عن حصول جاعلها، إذ لا دلالة لها على غيرها. ومن الماهيّات الموجودة ما نتصوّرها ونأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عن ما سواها، إذ هي بهذا الاعتبار ليست إلّا نفسها. فلو كانت هي في حدّ نفسها مجعولة متقوّمة بالعلّة مفتقرة إليها افتقارًا قواميًّا، لم يكن بحيث يمكن أخذها مجرّدة عن ما سواها، ولا كونها مأخوذة من حيث هي هي، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء إلّا مع أجزائه ومقوّماته. فإذن أثر الجاعل وما يترتّب عليه، ليس هو هي، بل غيرها. فإذن المجعول ليس إلّا وجود الشيء جعلًا بسيطًا دون ماهيّته إلّا بالعَرَض. (كمش، ٣٧، ٧)

مجعولات

- لا شكّ لأحد من الحكماء الموحّدين والعرفاء الشامخين أنّ فاعلية الواجب (سبحانه) بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته وكذا الداعي له في إيجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتمّ الذي هو عين ذاته، فذاته كما أنّه فاعل فهو علّة غائيّة وغاية لوجود العالم، فقد تبيّن وتحقّق أنّ اللمّية ثابتة لأفاعيل الله (سبحانه) بمعنى المجعولات. أو بمعنى صدوراتها، وإن

لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنى كون جاعليته بسبب وعلّة غائيّة غير ذاته، ومع ذلك (أي مع كونه جلّ اسمه) تام الفاعلية في ذاته من غير إرادة زائدة أو داع منتظر ومرجّح مترقّب) لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والأجرام، فلكية كانت أو عنصرية صورة كانت أو مادة، نفسًا كانت أو جسمًا. (سفع(٣/ ١)، ٣٢٧، ٨)

مجعولات الله وعلومه التفصيلية

- قد بيّن فيما سلف من الكلام أنّ الجاعلية والمجعولية إنّما هي بين الوجودات لا المهيّات وبيّن أيضًا أنّ العلم بأنحاء الوجودات لا يمكن أن يحصل إلّا بحضورها وشهودها بأعيانها لا بصورها وأشباهها وذلك غير ممكن إلّا من جهة الاتحاد ومن جهة العلّية والإحاطة الوجودية. فإذا تقرّر هذه المقدّمات فنقول: لمّا كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علّة لما بعده على الترتيب، وأنّ مجعولاته الصادرة عنه إنّما هي أنحاء الوجودات العينية، فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات الذي لا بدّ أن يكون عين تلك الوجودات، فمجعولاته بعينها معلوماته، فهي بعينها علومه التفصيلية لا محالة، فهي تابعة للعلم الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس، وإنّما سمّينا هذه الوجودات علمًا له باعتبار أنّها من لوازم علمه بذاته، وإن اصطلح أحد بأن يُسمّي تلك الأشياء الصادرة عنه تعالى علومًا له باعتبار وجوداتها ومجعولات له باعتبار مهيّاتها المتغايرة للوجود لكان حسنًا لمحافظة على الفرق بين ما هو علم الباري وما هو فعل له فإنّ العلّة الفاعلية عرّفوها في مباحث العلل بما يؤثّر في غيره بما هو غيره والمهيّات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب (تعالى) وأمّا الوجودات فقد علمت من طريقتنا أنّها من لمعات ذاته وشوارق شمسه. (سفع(٣/ ١)، ٢٣٠، ١٤)

مجعولية الوجود

- مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيّات، لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل؛ وقد بيّنا أنّ المعلول من حيث كونه معلولًا مرتبط بالعلّة نحوًا من الارتباط مجهول الكنه؛ سواءًا كان الوجود ذا ماهيّة تقتضي لذاتها تعلّقًا بماهيّة من الماهيّات من دون الافتقار إلى تخلل بين الماهيّة وبينه، أو لم يكن كذلك. (سفع(١/ ١)، ٤١٤، ١٢)

مجهول مطلق

- إنّ مفهوم المجهول المطلق لمّا كان اعتبارًا لكون الشيء منسلخًا عن جميع أنحاء المعلومية، ففي هذه الملاحظة معرّى عن كافّة أقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه، وهذا هو مناط امتناع الإخبار عنه، وحيث أنّ هذه الملاحظة نحو من أنحاء معلومية هذا الشيء فكان هو مشوبًا

بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية، وهذا هو مناط صحّة الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه. وكذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لمّا كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافّة الوجودات الخارجيّة والذهنيّة كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقًا؛ وحيث أنّ مطلق اعتبار الشيء وتصوّره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصوّر، نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء، فكان هو متّصفًا بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه، وهذا منشأ صحّة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه. (سفع(١/ ١)، ٣٤٧، ١٧)

محبة

- المحبّة نوعان: محبّة هي من صفات النفس الإنسانية، - وهي من هوى النفس الأمّارة بالسوء - ومحبّة هي من صفات الحقّ - وهي محبّة المعرفة والحكمة -. (تفسق(٤)، ٣٣٥، ٩)

- اعلم أنّ المحبّة نوعان بحسب المُحِبّ والمحبوب: محبّة هي من صفات الإنسان بحسب طبيعته البشرية - وهي من هوى النفس الأمّارة بالسوء - ومحبّة هي من صفات الحقّ - وهي من آثار الإرادة القديمة الإلهية التي اقتضت خلق العالم بما فيه، كما قال تعالى: "كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف". (تفسق(٥)، ٢٥٨، ٤)

- إنّ المحبّة إما عين المعرفة، أو مساوية لها. فقوة المحبّة لا ينفكّ عن قوة المعرفة واليقين، وضعفها عن ضعفها. (كصح، ٦٣، ٧)

- المحبّة في حق الخلق يصحبها نقص وشين، وأمّا في حق الخالق فهي مقدّسة عن القصورات والنقائص والكدورات الإمكانية. وأمّا البرهان العقلي على وجودها للحق تعالى فلما مرّت الإشارة إليه سابقًا أن من أحبّ ذاتًا متّصفة بالعظمة والكبرياء والقدرة والجود واللطف والكرم فلا بدّ وأن يحبّ ما ينشأ من ذاته بذاته من الآثار واللوازم الذاتية المنبعثة عنه بلا مدخلية الغير. فإن كان لآثار الشيء ولوازمه حيثية أخرى غير كونها آثارًا ولوازم لذلك الشيء يمكن أن يتعلّق بها محبة استقلالية من جهة أخرى غير جهة كونها تابعة. وأما إذا لم يكن لتوابع الشيء حيثية سوى أنّها توابع له كالحقائق الممكنات بالقياس إلى الحق الأول، على طبق ما حقّقناه في مظانه، فلا يمكن تعلّق الابتهاج بها إلّا من جهة الابتهاج به تعالى. بل الابتهاج بلوازم الحق الأول وآثاره هو بعينه الابتهاج بذاته تعالى. ومن أحبّ عالمًا أحبّ تصنيفه من حيث هو تصنيفه. والعالم بجميع حقائقه وهيآته وصوره تصنيف الله تعالى بلا حيثية أخرى، كما أشرنا إليه. ولما ثبت من قبل محبة الله تعالى لذاته، وهي عين علمه بذاته المستجمعة لأوصاف الكمال ونعوت الجمال فقد ثبت محبته للوازمه وآثاره التي هي موجودات العالم بأسرها. (مبع، ١٥٦، ١٢)

- المحبّة كسائر الوجدانيات ظاهرة الإنّية، خفيّة الماهيّة. ومن اعتاد أن يتصوّر حقائق الأشياء، بتعريفها موصلة إليها من الحكماء، لا يَجِدُ من نفسه مجال أن لا يتكلّم في تعريف الأمور الذوقية والوجدانية، وإن لم يكن ما ذكره من المعاني الحدّية أو الرسمية، لغلبة تحقيق الحقائق على نفسه، وتنبيه الطالب وإعلامه عن عقله وحدسه. فعرّفها بعضهم بأنّها ابتهاج بتصوّر حضرة الذات؛ وهذا تعريف بما يلزم المحبّة في بعض الأوقات. وعرّفها الطبيب بأنّها مرض وسواسي هوائي، ينبعث عن خلط رديّ سوداوي؛ وهو إنّما يصلح لو يصلح تعريفًا لبعض آحادها، دون سائر أفرادها. وقال بعض أهل الذوق: إنّ المحبّة صفة سرمدية، وعناية أزلية. وقال بعضهم: إنّها سرّ الله تعالى أودع قلوب الموقنين، وأفاض على أرواح المؤمنين. والقولان إشارة إلى المحبّة الإلّهية المفاضة على خواص عباده بحسب العناية الأزلية. وما سنح على خاطر هذا الضعيف وانشبح أنّ المحبّة وإن كانت معنًى واحدًا ومفهومًا فاردًا، لكنّها تختلف بحسب موصوفاتها وتفترق من جهة مُتعلّقاتها، فترسم لذلك برسوم مختلفة مفترقة وتعاريف متعدّدة غير متّفقة: فأمّا الإلّهية فهي عبارة عن حقيقة واجبية وذات إلّهية، إذا تعلّقت بشيء ممّا سواه، توجِب اصطفاءه، وتقتضي إيثاره إلى غيره، وإيصاله إلى كمال نفسه وسرّه. وأمّا الكونية فهي وإن تعلّقت بحال من الحالات وكمال من الكمالات، فهي عبارة عمّا هو مبدأ كمال وباعث لتحصيل حال. وبهذا التعريف يشمل المحبّة كل ما فيه كثرة وتفصيل وقوّة وتكميل. ولهذا حكموا بسريان المحبّة في جميع الموجودات وشمولها القاطبة المهيات. وإن لم تتعلّق بذلك فهي عبارة عن معنى روحاني يفنى المحبّ في محبوبه، ويفقد الطالب في مطلوبه، انجذابًا إلى مطالعة كماله وابتهاجًا بمشاهدة جماله. ولكونها أمرًا ذوقيًّا روحانيًّا، ومعنًى شهوديًّا وحدانيًّا، كلّما يكون المُدْرَك ألطفَ وأجلى، يكون إدراكه أتمّ وأعلى. فهي بكمالها لا يكون إلّا لأكمل الممكنات، وسيّد الكائنات، وهو نبيّنا عليه وآله الصلوة والسلام، من المفضل المنعام؛ بل بكمالها وتمامها لا يكون إلّا لمُبدِع الأشياء والخالق لما يشاء. ولغيره آثار فائضة من بحر جوده، ورشحات ناله من سحاب وجوده. (ورق، ١٠٥، ٤)

محبة بالتبع

- إنّما يحبّ الأنبياء، صلوة الله وسلامه عليهم! لكونهم رسل الله، ومن حيث أنهم سفراء من عند محبوبه الحقيقي. ومن أحبّ رسول مَلِك من حيث هو رسوله، فإنّما يكون محبوبه بالحقيقة، في تلك المحبّة، هو ذلك المَلِك بالذات، ويكون محبّة الرسول بالتبع. وإليه أشار بقوله؛ "ومن أطاعني فقد أطاع الله". كذلك الحال في محبّة الأولياء والعلماء وأهل الإيمان، فإنّ جميعهم محبوبون للعارف،

لا من حيث ذواتهم المنفصلة عن ذات الحقّ وهويّته، بل من حيث ارتباطهم وانتسابهم إلى جهة معرفة الحقّ الواحد. فمحبّة كل أحد من العارف يرجع إلى محبّة الحقّ. (كصج، ٨٤، ١٩)

محبة الموت

- محبة الموت، لاستلزامه لقاء الحبيب بطريق الكشف والمشاهدة. وإذا علم المحبّ أنّه لا يمكن المشاهدة واللقاء، إلّا بالارتحال إلى دار القرار، وهو لا يتصوّر إلّا بالموت، فلا بدّ أن يشتاق إلى الموت، ولا يثقل عليه السفر عن وطنه إلى مستقرّ محبوبه. والموت مفتاح الفلاح، وباب الدخول إلى محبوب الأرواح. وقد جعل الله تعالى محبة الموت وتمنّاه، علامة محبة الله وولايته، وشرطًا لصدق دعواها. (كصج، ٦٤، ١٨)

محبة الوجود والبقاء

- إنّ الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبّة الوجود والبقاء وجعل في جبلّتها كراهة الفناء والعدم، وهذا حقّ لما علمت أنّ طبيعة الوجود خير محض ونور صرف، وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور، والطبيعة لم تفعل شيئًا باطلًا، وكلّما ارتكز فيها لا بدّ أن يكون له غاية يترتّب عليه وينتهي إليها؛ فعلم من هذا أنّ محبّة النفوس للبقاء وكراهتها للموت ليست إلّا لحكمة وغاية هي كونها على أتمّ الحالات وأكمل الوجودات، فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبّة الدوام دليل على أنّ لها وجودًا أخرويًّا باقيًا أبد الدهر، وذلك لأنّ بقائها في هذه النشأة الطبيعية أمر مستحيل؛ فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل إليها لكان ما ارتكز في النفس وأودع في جبلّتها من محبّة البقاء السرمدي والحياة الأبدية باطلًا ضائعًا، ولا باطل في الطبيعة كما قالته الحكماء الإلهيون. (سفع(٤/ ٢)، ٢٤١، ٣)

محبة وعشق وميل

- إنّ هذا المسمّى بالإرادة أو المحبّة أو العشق أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء، لكن ربما لا يُسمّى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره، أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور، أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك، كما أنّ الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم والإدراك ولكن لا تُسمّى بالعلم إلّا صورة مجرّدة عن ممازجة الأعدام والظلمات المقتضية للجهالات. (سفع(٣/ ١)، ٣٤٠، ١٤)

محبوب بالحقيقة

- إنّما يحبّ الأنبياء، صلوة الله وسلامه عليهم! لكونهم رسل الله، ومن حيث أنهم سفراء من عند محبوبه الحقيقي. ومن أحبّ رسول مَلِك من حيث هو رسوله، فإنّما يكون محبوبه بالحقيقة، في تلك المحبّة، هو ذلك المَلِك بالذات، ويكون محبّة الرسول بالتبع. وإليه أشار بقوله؛

"ومن أطاعني فقد أطاع الله". كذلك الحال في محبّة الأولياء والعلماء وأهل الإيمان، فإنّ جميعهم محبوبون للعارف، لا من حيث ذواتهم المنفصلة عن ذات الحقّ وهويّته، بل من حيث ارتباطهم وانتسابهم إلى جهة معرفة الحقّ الواحد. فمحبّة كل أحد من العارف يرجع إلى محبّة الحقّ. (كصج، ٨٤، ١٩)

مُحْدَث بالذات

- المُحْدَث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره، كالممكنات والمُحْدَث بالزمان، هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودًا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودًا، كأشخاص الكائنات العنصرية. (شهث، ٢٧٣، ١٨)

محرِّك

- الحركة لكونها صفة لا بدّ لها من قابل، ولكونها حادثة - بل حدوثًا - لا بدّ لها من فاعل، ولا بدّ من أن يكونا متغايرين؛ لاستحالة كون الشيء فاعلًا وقابلًا فعلًا وقبولًا تجدّديّين، وكون معطي الكمال قاصرًا عنه. فالمحرِّك لا يحرِّك نفسه، بل لشيء لا يكون في نفسه متحرّكًا، فيكون حركته بالقوّة؛ والحارّ لا يسخّن نفسه، بل لأمر يكون سخونته بالقوّة. فقابل الحركة أمر بالقوّة؛ وفاعلها أمر بالفعل، إمّا من هذه الجهة وإمّا من كلّ جهة. ولا محالة ينتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كلّ وجه، دفعًا للدّور أو التسلسل؛ كما أنّ جهات القوّة ترجع إلى أمر بالقوّة من كلّ وجه إلّا كونه بالقوّة، دفعًا لهما. (رسح، ٤٢، ٦)

- المحرِّك لا يُحرِّك نفسه بل لشيء لم يكن في نفسه متحرّكًا فيكون حركته بالقوّة، والحارّ كيف يسخّن نفسه بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوّة. (شهر، ٨٤، ٤)

- كل متحرِّك يحتاج إلى ما يخرجه من القوّة إلى الفعل، وهذا الخروج هو الحركة، والحركة أمر وجودها خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا دفعة، فقابلها أمر بالقوّة بما هو بالقوّة. (شهر، ٨٤، ٦)

- المحرِّك قسمان: أحدهما كما يحرِّك المعشوق العاشق، والمراد المريد، والثاني كما يُحرِّك الروح البدن، الأول ما لأجله الحركة، والثاني ما منه الحركة، والحركة الدورية الإرادية تفتقر إلى مباشر فاعل منه الحركة وذلك لا يكون إلّا نفسًا متغيّرة، لأنّ العقل المحض لا يصدر منه الحركة على سبيل المزاولة لعدم تغيّره كما سبق، فيكون النفس الفاعلة للحركة متناهية القوّة لكونها جسمانية، ولكن يمدّها موجود بريء عن المادة ليس بجسماني، بقوّته التي لا تتناهى، حتى يخرج منه قوّة غير متناهية، ولا يكون فاعلًا للحركة، فيكون لأجل الحركة، من حيث كونه معشوقًا مقصودًا، وستعلم أنّ هذا المعشوق مما ينال ذاته لمن يحرّك لأجله في كل حين، ويتّصل به اتّصالًا معنويًا. (مفع، ٣٧٦، ٢)

محرِّك غير متحرِّك

- إنّ لكل متحرِّك مُحرِّكًا غيره، إذا الشيء لا

يحرّك نفسه ولا يتحرّك عن نفسه وإلّا لكان شيء واحد قابلًا وفاعلًا، ولكان المكمل للشيء مستكملًا به، وذلك المُحرِّك إن كان مُتحرِّكًا أيضًا يحتاج إلى مُحرِّك آخر وهكذا إلى لا نهاية، ومع ذلك لكانت بالأسر أوساطًا بلا طرف، وما دام حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحقّقة بالفعل على نحو وجودها، فلا بدّ من الانتهاء إلى مُحرِّك لا يتحرّك أصلًا به يخرج المُتحرِّك من القوّة إلى الفعل، ولا محالة هو أمر بالفعل لا يتغيّر أصلًا لا بالذات، ولا بالعَرَض، لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالإرادة ولا بالمشايعة وتحريكه للفلك إمّا بإعطاء المبدأ القريب إيّاه الذي به التحرّك حركة وضعية، وأمّا بأن يكون هو المؤتم به والمعشوق للجوهر المتحرّك حركة شوقية تتبعها الحركة الدورية - لأنّه الموجب له - أشواقًا متتالية وتخيّلات متتابعة. (سفع(٣/٢)، ٢٦٨، ١٤)

- في إثبات مُحرِّك غير متحرِّك: قد مرَّ أنّ لكل متحرِّك محرِّكًا غيره لامتناع تحريك الشيء ذاته وإلّا لكان شيء واحد مندرجًا تحت مقولتين بالذات وهما الفعل والانفعال. فالمتحرِّك إمّا أن يتحرّك من تلقاء ذاته أو من تلقاء ما يباينه. فالأول: إمّا أن يكون فاعل حركته يتحرَّك ضربًا من الحركة، ويحرِّك ضربًا آخر منها فيسمّى متحرِّكًا بالاختيار، وإمّا أن لا يكون هكذا فيسمّى متحرِّكًا بالطبع، والمتحرِّك بالطبع إمّا أن لا يكون معه إرادة كحركة النار إلى فوق فيسمّى متحرِّكًا بالطبيعة وإن كان معه إرادة فيسمّى حركة فلكية. والثاني: إن كانت حركته كحركة الحجر إلى فوق فيسمّى حركة قسرية وإن كانت كحركة راكب السفينة فيسمّى متحرِّكًا بالعرض. والمحرِّك ما أن يحرِّك بواسطة أو بغير واسطة، والأول كالنجّار بواسطة القَدّوم وأيضًا من المحرِّك ما يُحرِّك بأن يتحرّك ومنه ما يُحرِّك لا بأن يتحرّك كالمعلّم إذا حرّك المتعلّم أو المعشوق في تحريك العاشق. والمتحرِّكات لا بدّ وأن ينتهي إلى محرِّك غير متحرّك، أمّا أولًا فلتناهي الأجسام وأمّا ثانيًا فلتناهي العلل. فالمحرِّك الذي لا يتحرّك تحريكه على ضربين: إمّا بأن يفيد المبدأ القريب لحركة الجسم أو بأن يكون غاية ومعشوقًا يؤتَّم به ويتشوَّق إليه، فمن جهة هو علّة العلّة ومن جهة هو علّة القريبة. وكل علّة غائيّة يكون علّيته على هذين الوجهين كما سبق. (شهر، ١٠٣، ٩)

محسوس

- صورة المحسوس في الخارج: كثيف، مادي، قابل للانقسام؛ فإذا ارتسم في القوّة الباصرة زال عنه كثير من النقائص، وبقي الكثير - كأصل المقدارية واللون، والحاجة إلى المحلّ المركّب من الأضداد، وشرائط المقابلة والوضع إلى ما أُخذ منه أو ما في حكمه - وإذا ارتفع إلى عالم الخيال خلص عن بعض النقائص والعيوب، وبقي البعض. ثم إذا جاء إلى عالَم العقل تجرّد وتطهَّر عن النقائص

والعيوب كلّها إلّا الإمكان والحدوث، فإذا رجع إلى ما في علم الله وعالَم الأسماء الإلهية وصورة الأعيان الثابتة التي غير مجعولة تقدّس عن جهات الكثرة والإمكان كلها، فإنّ صورة علم الله من حيث هي صورة علمه - واجبة بوجوبه. (تفسق(٢)، ٢٠٢، ١٣)

- إنّ المحسوس بما هو محسوس أمر ضعيف الوجود يقع فيه التضادُّ، فمحسوس واحد لا يمكن أن يكون فرسًا وشجرًا وحجرًا لقصر رداء وجوده عن جامعية حقيقتين واتّحاد صورتين فضلًا عن جميع الحقائق والصور، بل الصورة الواحدة منه لكونها أمرًا مقداريًّا، كل جزء مقداري منه يباين جزءه المقداري الآخر. (رست، ١٣١، ٢١)

- إنّ المعقول من حيث هو معقول وجوده في نفسه ووجوده للعاقل ومعقوليّته شيء واحد بلا اختلاف، وكذا المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاسّ ومحسوسيته شيء واحد من غير تفاوت. فما وجوده لغيره لم يكن معقولًا لذاته كالصورة الجمادية، ولا محسوسًا لها كالبصر واللمس وسائر المدارك الحسّية، ولهذا لا تحسّ بذواتها. (مبع، ٨٣، ٢٥)

- إذا كان إثبات العالم الآخر من أجل المطالب وأشرفها وأنفسها، فلنكتب عليها بجد وتشمير، بقوّة العلي الكبير. فنقول: إنّ وجود المحسوس من كل نوع يدلّ على وجود المعقول، وإنّه لو لم يكن معقول سابق لم يكن محسوس لاحق أصلًا، ويدلّ عليه وجوه: الأول: أنّ الحقائق العقلية أشرف من الحسّية، والأشرف أقدم وجودًا من الأخسّ، فإنّ الفاعل المطلق والواهب الحقّ لا يترك الأشرف فالأشرف ويفعل الأخسّ فالأخسّ، مع أنّ قدرته واسعة على كل شيء، وعلمه محيطة بكل جليل وحقير، وبكيفية الترتيب بين الأمور، وبكمية التفاوت بين كل ظلمة ونور وظلّ وحرور، فيكون وجود العقليات منه أسبق من الحسّيات. الثاني: أنّ الواجب من المعقولات، والممكن من المحسوسات، والواجب قبل الممكن، فالمعقول إذن قبل المحسوس. الثالث: أنّ الحقائق الخارجة ما لم يرتسم في الأذهان والعقول أولًا، لا يمكن تركيب الصورة عليها في الوجود الحسّي، إذ من الجهل والغفلة والغباوة لا يحصل وجود الأشياء، واعتبر بالبناء: كيف يصوّر أولًا في ذهنه صورة البناء ويخترعها، ثم يصنعها في مادة الطين والماء بتحريك المواد والأعضاء، على وفق ذلك المخترع المنشأ كيف يشاء، كذلك صانع السموات والأرضين أبدع أولًا بقوّة علمه وعنايته في عالم قضائه وحكمته صور الموجودات قبل عالم خلقه وتقديره، فبان أنّ المعقول قبل المحسوس، والمعلوم بالذات قبل المعلوم بالوسائط والعلّات. الرابع: أنّ المعقول أبسط من المحسوس، لأنّ المحسوس أكثر تركيبًا منه، والبسيط قبل المركّب، فالمعقول قبل المحسوس. الخامس: أنّ

المعقول أشدّ تجرّدًا من المحسوس، لبرائة الأول عن التقيد بالزمان والمكان، وتلبس الثاني بهما وفقره إليهما، والمجرّد قبل المكتسى... (مفغ، ٤٤٣، ٩)

- إنّ المعقول تام الوجود ونوعه باق في شخصه، لتجرّده عن مادة قابلة للفصل والوصل، والمحسوس ناقص الوجود مفتقر إلى حامل يقبله، وإلى حافظ يقيمه ويديم بقاؤه ويحفظه، وإلّا فهو بصدد التفرّق والانقسام والانخراق بعد الالتئام، والتام قبل الناقص بالشرف والغاية، فالمعقول قبل المحسوس. (مفغ، ٤٤٤، ١٥)

- إنّ المعقول محض النور، إذ به ينكشف الأشياء ويعلم، لكونه من عالم اللطافة واللباب، والمحسوس محض الظلمة، إذ به يمتنع كون الشيء معلومًا منكشفًا، لكونه من عالم الكثافة والقشور، والأول قبل الثاني واعتبر هذا بالمحسوسات فإن الألطف الأنور فيها قبل الأكثف الأكدر، ألا ترى أنّ رئيس العناصر الذي هو النار، كيف يسبقها وجودًا ويحيط بها مكانًا عليًّا لنورانيته ولطافته، وكذا السماء سبقت الأرض كما عرفت لشفافيتها، ولهذا تقدّم ذكر السماء على ذكر الأرض تأسّيًا للوجود اللفظي بالوجود الكوني الطبيعي في جميع المواضع. (مفغ، ٤٤٥، ٢)

محسوس بالذات

- المحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس، لا الأمر الخارجي المطابق لها؟ وإذا عرفت ذلك فنقول: إنّ البصر يحسّ بالعظم، والعدد، والشكل، والوضع، والحركة، والسكون، بتوسّط اللون. (سفع(٤/١)، ٢٠٣، ٤)

محسوسات

- إنّ جميع الماهيّات والممكنات مرائي لوجود الحقّ تعالى ومجالي لحقيقته المقدّسة، وخاصّية كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي صورة ما تجلّي فيها، إلّا أنّ المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والإمكان فيها لا يمكن لها حكاية الحقّ الأول إلّا في غاية البُعد كما ذكره معلّم المشائين أرسطاطاليس في أثولوجيا، وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية، وبيان ذلك إنّ للحقّ تجلّيًا واحدًا على الأشياء وظهورًا واحدًا على الممكنات، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الأفعال، فإنّه سبحانه لغاية تماميّته وفرط كمال فضل ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته، وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولى لاستحالة المثلين، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية، فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة، والإفاضة بعبارة أخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلّية والتأثير في لسان قوم آخر، والمحبّة الافعالية عند أهل الذوق والتجلّي على الغير عند بعض،

الكثرة والتعدّد حسب تكثّر الأسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدّس، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مراتي الماهيّات بحسبه، لا أنّ لها بحسب ذاتها ظهورات متنوّعة وتجلّيات متعدّدة كما توهّمه بعض؟ وإلّا يلزم انثلام الوحدة الحقّة تعالى عنه علوًّا كبيرًا. (سفع(١/ ٢)، ٣٥٦، ١٨)

- الجملة الغرض أنّ في المحسوسات لمّا لم يوجد شيء نسبته إلى الجميع نسبة واحدة بالقوة لعدم خلوّه في نفس الأمر عن فعلية بعضها، فلم يكن في الوجود حسّ ظاهر يكون حاسّة لجميع المحسوسات؛ لأنّ كل حسّ هو بالفعل صورة، ولكن يوجد في الموجودات شيء هو عقل بالقوّة بالقياس إلى جميع المعقولات، وذلك قبل أن يخرج إلى صورة عقلية، ويكون وجوده حينئذٍ وجودًا حسيًّا وصورة مادية ومادة عقلية، فإذا صارت بالفعل في شيء من العقليات يتّحد به ويصير واحدًا من الأشياء العقلية. (رست، ١٣١، ١٠)

- أمّا المحسوسات فهي مدركات الحواس الخمس، فللمس الكيفيات الأربع الأول واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلّة والثقل والخفّة وللبصر الضوء واللون أولًا ثم غيرها. وللسمع الأصوات والحروف وعوارضها، وللذوق تسعة حاصلة من فعل الثلاث في مثلها، ولا أسماء لأنواع المشمومات. وأمّا المختصّة بالكمّيات فبالمتّصلة كالاستقامة والاستدارة والشكل والزاوية منها عند الطبيعيّين، وبالمنفصلة كالزوجية والفردية. وأمّا النفسانية فمثل العلم والقدرة والخُلق واللذّة والفَرَح. (شهر، ٢٣، ٩)

محسوسية المحسوس

- إذا كان الأمر هكذا من كون معقولية المعقول هو بعينه نحو وجود للعاقل لا غير، كذا محسوسية المحسوس هي وجوده بعينه للجوهر الحسّاس لا غير، فيلزم من ذلك أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مباين الذات عن وجوده، إذ لو كان للعاقل وجود وللصورة المعقولة التي هي معقولة بالفعل وجود آخر حتى كانا موجودين متغايرين كل منهما منفصل الوجود عن صاحبه كما زعمه الجمهور يلزم أمر محال. (رست، ١٣٦، ٦)

محض الخير

- الصادر عن الواجب إمّا محض الخير، وإمّا الخير المستولي على الشرّ. مثال القسم الأول عالم العقل وعالم الأفلاك، إذ هما مبرّآن من الشّرور والهلاك، الناشئان من التضادّ، وإذ لا تضادّ فيهما فلا فساد، ومثال القسم الآخر عالم العناصر والأركان، وعرضة الهلاك والبطلان. وذلك إنّما يكون لأجل النفع في أشياء أُخر، لا يُهملُها خالق القوى والقُدر. إذ لو لم يَخلُقْ لخَلِقَ سربال الوجود، وقصر رداء الجود، وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة، ونفائس جمّة غفيرة. (ورق، ٧٤، ٥)

محقّق عارف

- المحقّق العارف هو الذي ينكشف له بنور معرفته أن لا قوام للأشياء عنده بأنفسها وإنّما قوامها بغيرها، فهي باعتبار أنفسها باطلات الذوات هالكات الهويّات والإنيّات، وإنّما حقّيتها بغيرها لا بأنفسها من حيث هي هي، فإذًا لا حقّ عند المحقّق المحِقّ إلّا الحقّ القيّوم الذي ليس كمثله شيء فهو القائم بذاته وكلّ ما سواه قائمة بقدرته، فهو الحقّ وما سواه باطل. ولمّا جرى هذا المعنى على لسان بعض الأعراب قصدًا أو اتّفاقًا صدّقه رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: أصدق بيت قاله الشاعر قول لبيد:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل
وكلّ نعيم لا محالة زائل

فكل شيء هالك إلّا وجهه (تفسق(٧)، ٢٢٢، ٩)

محل

- المحلّ إمّا أن يكون مستغنيًا عن الحال حقيقة وتشخّصًا، مهيّة ووجودًا فيسمّى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرًا في وجوده الشخصي إلى الوجود المطلق العامي للحال بأي تشخّص يكون فيسمّى عند هؤلاء بالهيولى، فالعَرَض والصورة يشتركان في أمر يعمّهما وهو مفهوم الحال، وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في أمر يعمّهما وهو مفهوم بالمحل، ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة أو عرضًا، أو عَرَضًا في صورة أو عَرَضًا في عرض إن جاز ذلك، لا بدَّ وأن ينتهي آخر الأمر إلى محلّ لا محلّ له، فيكون مقوِّمًا للجميع، فكل عرض مفتقر في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أنّ الجوهر أقدم بالطبع من العَرَض. (سفع(٢/ ١)، ٢٣٢، ٢٣)

محل القضاء ومحل القَدَر

- كما أنّ العالم الروحاني بجوهره المجرّد محلّ القضاء، فالعالم النفساني بجرمه السماوي محل القَدَر، إذ الصور العقلية الكلّية في عالم القضاء في غاية الصفاء والوحدة لا يتراءى ولا يتمثّل لغيرها لشدّة نوريّتها كمرآة مضيئة تردّ البصر عن إدراك ما فيها من الصور بشعاعها، فينتسخ تلك الصور منه في النفس الناطقة الكلّية التي هي قلب العالم، كما ينتسخ بالقلم في اللوح صورًا معلومة مضبوطة منوطة بعللها وأسبابها على وجه كلّي، كما يظهر في قلوبنا عند استحضارنا للمعلومات الكلّية كالصور النوعية - مثلًا - وكُبريات القياس عند الطلب للرأي الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل، وهو "اللوح المحفوظ" ومحلّ القضاء لانضباط تلك الصور فيها وانحفاظها عن التغيّر والزوال. ثم ينتقش منه في النفوس الحيوانية الجزئية السماوية، التي هي قوى نفوسها الناطقة، منبعثة منها، منطبعة في أجرامها نقوشًا جزئية مشخّصة بأشكال وهيئات معيّنة، مقارنة لأوقات معيّنة مقدّرة لمقادير وأوضاع معيّنة من لواحق المادة - على ما يظهر في الخارج - كما ينتقش في قوّتنا

الخيالية المعلومات الجزئية كالصور الشخصية وصغريات القياس مثلًا، ليحصل بانضمامها إلى تلك الكبريات رأي جزئي ينبعث عنه القصد الجازم إلى الفعل المعين، فيجب عنه ذلك الفعل بعينه، وذلك العالَم هو "لوح القدر". (تفسق(٦)، ٢٥٣، ٢٠)

محمول عرضي

- المحمول العرضي إما لازم: في الوجودين، كزوايا المثلّث الثلاث؛ أو في العين دون الوهم، كسواد الزنجي والفيل؛ وبالعكس، ككلّية الإنسان؛ وإما مفارق: دائم أو غيره؛ سريع الزوال أو بطيئه، كغضب الحليم وحلمه. (تنم، ١٠، ١٣)

مُخالِف

- أمّا تحصيل معنى التقابل فهو إنّ مقابل الهو هويّة على الإطلاق الغيريّة، فالغيريّة منه غير في الجنس، ومنه غير في النوع، وهو بعينه الغير في الفصل، ومنه غير بالعَرَض، وهكذا على قياس الاتّحاد في هذه المعاني، لكنّ الغير بصفة غير الذات اختصّ باسم المُخالِف، وكذا الغير في التشخّص، والعدد اختصّ باسم الآخر بحسب اصطلاح ما. (سفع(١/٢)، ١٠٠، ١٦)

مخالفة بين شيئين

- إذا كانت المخالفة بين شيئين بالعوارض والتشخّصات وكان أحدهما موجودًا كان الآخر ممكن الوجود بالنظر إلى ذاته، وإلّا فإن وجب لذاته لم يكن معدومًا وإن امتنع لذاته لم يكن هذا الواقع موجودًا مع أنّه موجود لأنّ هذه الأمور الثلاثة من لوازم الماهيّات، إذ كل ماهيّة من الماهيّات ملزومة لشيء منها بمعنى امتناع انفكاكه عنها، وإن لم يكن هناك اقتضاء وتسبّب فإن الفرق بين الاصطلاحين بيّن. (مبع، ٢٢، ٢٢)

مختار

- كل مختار غير الواجب الأول مضطرّ في اختياره مجبور في أفعاله، فالقدرة في نفوسنا عين القوّة على الفعل والاستعداد والتهيّؤ له، فلا فعل بالاختيار إلّا من الحق (تعالى). (سفع(٣/١)، ٣١٢، ١٩)
- المختار ما يكون فعله بإرادته لا ما يكون إرادته بإرادته، وإلّا لزم أن لا يكون إرادته عين ذاته، والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلّا فلا، لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل وإلّا لم يفعل. (سفع(٣/١)، ٣٨٨، ١١)
- الاختيار عبارة عن إرادة خاصة هي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقّف ولا يمكن أن ينبعث الإرادة إلّا بحكم الحسّ والتخيّل، كما في القسم الأول منها أو بحكم جزم من العقل كما في الثاني، فداعية الإرادة - وهي كون الفعل موافقًا - مسخّرة لحكم العقل أو الحسّ، والقدرة مسخّرة للداعية، والحركة مسخّرة للقدرة، والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري. فإنّما هو محل ومجرى لهذه الأمور فأمّا أن يكون فاعلًا فكلّا. فإذًا معنى كون الإنسان مجبورًا أنّ

جميع ذلك وارد عليه حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارًا أنّه محل الإرادة لا غير. فإذًا هو مجبور على الاختيار. ففعل النار جبر محض. وفعل الله اختيار محض. لأنّ الاختيار والداعي فيه عين ذاته، وفعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنّه جبر على الاختيار. (تفسق(١)، ٤٠٣، ١٠)

مختار وموجب

- الفاعل عندما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثّرًا في الفعل لا يصدق عليه أنّه من شأنه أن لا يفعل، بل يكذب عليه ذلك. وأمّا سبيل التميز بين المختار والموجب فليس كما توهّموه، بل كما مرّ من مدخلية العلم والمشيئة في الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتهما؛ فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم أنّ ما سوى الله من المختارين مضطرّ في اختياره مجبور في إرادته. (سفع(٣/ ١)، ٣٢٠، ٤)

مختاريّة الإنسان

- المختارية مطبوعة فيه، اضطرارية له، وهو مجبول عليه كما جبل طبع الماء والنار والخبز واللحم على التبريد والتسخين والتغذية، فهو من لدن أوّل تكوّنه النطفي إلى تمام بلوغه الحسّي واستعداده النطقي لم يكن لاختياره في الترقيات والتقلّبات مدخل، حتى بلغ إلى مرتبة حيوان تام الحيوانية، منتصب القامة، عريض الأظفار، بادئ البشرة. ثمّ من عند كونه عاقلًا مكلّفًا ينتقل باختياره الذي هو عين اضطراره ويتطوّر بأطواره في مراتب افتقاره، فهو إمّا أن يرتقي إلى أعلى علّيين، أو يتردّى إلى أسفل سافلين، أو يقع في أحد أوساط المتوسّطين، حسب ما شاء الله وكتب في كتابه المبين: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ۝ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ الآية (هود: ١٠٥، ١٠٦) ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ (هود: ١٠٨) أمّا السعيد فلا يختار إلّا عمل أهل السعادة، وأمّا الشقي فلا يختار إلّا عمل أهل الشقاوة ﴿أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا﴾ (السجدة: ١٩، ٢٠). (تفسق(٧)، ١٨١، ٧)

مُدْرَك بالذات ومُدْرَك بالعَرَض

- إنّ جميع ما يتصوّره الإنسان بالحقيقة ويُدْركه بأي إدراك كان عقليًا أو حسيًا في الدنيا أو في الآخرة ليست بأمور منفصلة عن ذاته مباينة لهويّته، بل المُدْرَك بالذات له إنّما هو موجود في ذاته لا في غيره، وقد مرّ أنّ المُبْصر بالذات من السموات والأرض وغيرهما ليست هي الصور الخارجية الموجودة في المواد الهيولانية الموجودة في جهات هذا العالم، وإنّما الحاجة لإدراكها إلى مشاركة المواد ونسبها الوضعية في أول تكوّن الحاسّ من الإنسان أمرًا بالقوّة في كونه حسّاسًا، فاحتاج إلى موضع خاص وشرائط مخصوصة للآلة الإدراكية بالنسبة إلى مادة ما هو المُدْرَك

بالعَرَض وهو الصورة الخارجية المماثلة لما هو الحاضر عند النفس المُدْرَك بالذات، فإذا وقع الإدراك على هذا الوجه مرّة أو مرّات فكثيرًا ما يشاهد النفس صورة من الشيء في عالمها من غير توسّط مادة خارجية كما في المبرسم والنائم وغيرها، ففي حالة الموت لا مانع من أن تُدْرِكه النفس جميع ما تدركه وتحسّه من غير مشاركة مادّة خارجية أو آلة بدنية منفصلة من عالم النفس وحقيقتها. (كتع، ٥٠، ٤)

مُدركات إمكانية

- المدركات الإمكانية على أربعة أقسام: أحدها تام الوجود والمعلولية وهي العقول والمعقولات بالفعل، وهي لشدّة وجودها ونوريّتها وصفائها بريئة عن الأجسام والأشباح والأعداد، وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهية، وإليها أشار بقوله تعالى: ﴿وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾ (الحاقة: ٣٩)، ولفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم، وثانيها عالم النفوس الفلكية والأشباح المجرّدة والمثل المقدارية، وهي مكتفية بذاتها ومبادئها العقلية إذ بواسطة اتّصالها بعالم الصور الإلهية التامة الوجود ينجبر نقصاناتها وينخرط معها. وثالثها عالم النفوس الحسّية والمَلَكوت الأسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات، هي أيضًا من المَلَكوت الأسفل، وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلّا أن يرتفع من هذا العالم ويتجرّد إلى عالم الأشباح المجرّدة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها. ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة، وهي في الموجودية ما بين القوّة والفعل والثبات والدثور لأنّ ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق. (سفع(١/٣)، ٥٠٢، ٧)

مدني بالطبع

- إنّ الإنسان مدنيّ بالطبع لا ينتظم حياته إلّا بتمدُّن واجتماع وتعاون، لأنّ نوعه لم ينحصر في شخص، ولا يمكن وجوده بالإنفراد، فافترقت الأعداد، واختلفت الأحزاب، وانعقدت ضياع وبلاد، فاضطرّوا في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم إلى قانون مطبوع مرجوع إليه بين كافّة الخلق، يحكمون به بالعدل، وإلّا تغالبوا وفسد الجميع واختلّ النظام، لما جبل عليه كل أحد من أنه يشتهي لما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه. وذلك القانون هو الشرع. ولا بدّ من شارع يُعيّن لهم منهجًا يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا، ويسنّ لهم طريقًا يصلون به إلى الله، ويذكّرهم أمر الآخرة والرحيل إلى ربّهم. (مبع، ٤٨٨، ١٠)

مرآة النفس الإنسانية

- لمّا كانت النفس في بدء كونها مقبلة إلى جانب طبيعة البدن، وأدارت ظهرها إلى عالم القدس، فهي في مطالعة المطالب الحقّة تحتاج إلى مرايا متعدّدة، مثل الذي

يريد أن ينظر إلى صورة تقع وراء ظهره وهو يستعمل مرآتين. فالتي هي أقرب إنّما هي بمنزلة المقدّمة الصغرى، وتلك الأبعد بمثابة المقدّمة الكبرى، وذلك المطلوب الذي يرى من النظر إلى هذه المرآة بمنزلة النتيجة. وأيضًا لو شاء أن ينظر إلى صورة أخرى، تقع في الصورة المعاكسة لصورة تلك النتيجة، فإنّه يحتاج أيضًا إلى عدّة مرايا أخرى. هكذا فإنّ لمرآة النفس الإنسانية في طريق المطلوب الحقيقي مهاو وحفر وانحناءات لولبية، لا تتأتّى ملاحظتها للإنسان في بدء الأمر إلّا عن طريق ترتيب المقدّمات التي هي في الحقيقة مرايا روحانية... وهذا معنى سير سالكي سبيل الحقيقة، لأنّ السالك ينتقل نظره في كل لحظة من مرآة إلى مرآة إلى أن يدرك المقصد الحقيقي ويضع القدم في وادي القدس، ويصل إلى سمع وعيه نداء: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (طه: ١٢). بعدئذٍ تتعطّل كل المرايا، وتخلع النعلان الكبرى والصغرى، وتحدث المكالمة الحقيقية من غير واسطة. (رسص، ١٥٦، ١٢)

مراتب الإيمان

- إنّ مراتب الإيمان متفاوتة: المؤمنون فيه على ثلاث مراتب لكونهم ثلاث طوائف: عوام المؤمنين وخواصهم، وخواص خواصهم. فالعوام يخرجهم الله من ظلمات الكفر والضلالة إلى نور الإيمان والهداية كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ (محمد: ١٧). والخواص يخرجهم من ظلمات الصفات النفسانية والجسمانية إلى نور الروحانية الربانية لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ (الرعد: ٢٨) ومعرفه واطمئنان القلب بالذكر والمعرفة لم يكن إلّا بعد تصفيته عن الصفات النفسانية وتحليته بالصفات الروحانية، وإلّا فمن صفته الاطمئنان بالحياة الدنيا وشهواتها، كقوله تعالى: ﴿وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا﴾ (يونس: ٧)... وخواص الخواص يخرجهم من ظلمات حدوث الخلقة الروحانية بإفنائهم عن وجودهم إلى نور تجلى صفة "القديم" لهم ليبقيهم به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ۝ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا۟﴾ (الكهف: ١٣، ١٤) الآية - نسبهم إلى الفتوّة لما خطروا بأرواحهم في طلب الحقّ وآمنوا بالله وكفروا بطاغوت دقيانوس. (تفسق(٥)، ٢٣٩، ٤)

- إنّ مراتب الإيمان ثلاث: مرتبة العوام، ومرتبة الخواص وهم المحبّون، ومرتبة الأخصّين وهم المحبوبون. ولكل من هذه المراتب الثلاث علم وعمل: فمرتبة العوام: أمّا من جهة العلم فهي أن يؤمن بكلّ ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله على سبيل التسليم والطمأنينة القلبية إيمانًا بالغيب. وأمّا من جهة العمل فبأن يفعل الحسنات ويترك المعاصي والسيّئات طلبًا لجزيل الثواب وتخلّصًا عن أليم العقاب. وأمّا مرتبة الخواص: من حيث العلم فهي

أن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وأوليائه، وبالبعث بعد الموت، وبالجنّة والنار، وبالقدَر خيره وشرّه - كما ورد في الحديث - ويعرف هذه المعارف الإيمانية والاعتقادات الأركانية كلها بالبراهين النيّرة القدسية والمبادئ الإلهية. وأمّا مرتبتهم من حيث العمل: فهي أنّ الله تعالى إذا تجلّى لعبد بصفة من صفاته خضع له جميع أجزاء وجوده وتبعه قواه ومشاعره، وآمنت بالكلّية بعد ما كان قلبه يؤمن بالغيب ونفسه تكفر بما آمن به قلبه إذا كانت النفس عن تنسيم روائح الغيب بمعزل... وأمّا مرتبة الأخصّين: فهي من حيث العلم والعمل إنّما تكون بعد رفع حجب الأنانية بتجلّي الحقّ بالصفات التمجيدية والنعوت التقديسية، فإذا أفناه عنه بصفة الجلال يبقيه بصفة الجمال، ويعيد إليه عقله وسمعه وبصره، فلم يبق له الأين والبين، وبقي في العين، فيشاهد بنور الحقّ جميع الحقائق العينية وينفذ نور بصره في أعيان الملك والملكوت، والخلق والأمر. وفي هذه المرتبة يكون العلم والعمل شيئًا واحدًا. والإيمان في المرتبة الأولى غيبي وفي الثانية عينيّ، وفي الثالثة عياني. (تفسق(٧)، ١٥٨، ١٢)

مراتب الذكر والذاكر

- أمّا مراتب الذكر والذاكر: فذكر اللسان، وذكر الجوارح والأركان، وذكر النفس، وذكر القلب، وذكر الروح، وذكر السرّ. وأمّا تعيينها وتعيين نتائجها: فذكر اللسان: الإقرار ونتيجته احتقان الدم والمال بالأمان - فاذكروني بالإيمان أذكركم بالأمان. وذكر الأركان باستعمال الطاعات والعبادات للوصول إلى المثوبات فاذكروني بالطاعات أذكركم بالمثوبات. وذكر النفس بالاستسلام للأوامر والنواهي للفوز بنور الإسلام - فاذكروني بالاستسلام أذكركم بنور الإسلام. وذكر القلب بتبديل الأخلاق الذميمة وتحصيل الأخلاق الكريمة للتشبّه بالحقّ والانخراط في سلك أحبّائه والاتّصال بجنابه - فاذكروني بالأخلاق أذكركم بالاستغراق. وذكر الروح بالتفريد والمحبّة لحصول المعرفة والحكمة - فاذكروني بالتفريد والمحبّة، أذكركم بالتوحيد والقربة. وذكر السرّ ببذل الوجود لوجدان المعبود - فاذكروني ببذل الوجود والفناء، أذكركم بنيل الشهود والبقاء. وهذا حقيقة قوله في الحديث القدسي: "وإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي". وهذا هو لبّ الألباب، وهو الذكر الحقيقي، والغاية الأخيرة لما في الخطاب؛ وهو يجعل الذاكر مذكورًا، والمذكور ذاكرًا، بل الذكر والمذكور والذاكر واحدًا، كما قال سبحانه: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ (غافر: ١٦). (تفسق(٧)، ٢٦٩، ١٤)

مراتب الموجودات الجوهرية

- إنّ مراتب الموجودات الجوهرية بعد المبدأ الأول إمّا ملائكة مهيّمة، أو ملائكة عقلية فعّالة، أو جواهر روحانية، أو نفوس ناطقة مدبّرة، أو نفوس حيوانية بهيمية أو غضبية، أو نفوس شيطانية وهمانية حصلت منها

قبائل من الجنّة والغيلان وغيرها، أو طبيعية جسمانية فلكية أو عنصرية، أو مادة هيولانية، والقلب الإنساني المسمّى بـ "الناطقة" متوسّطة (تفسق(٥)، ٣٠١، ١٨)

مراتب النفس

- مراتب النفس: وإذا ثبت أنّها جوهر غير جرمي وهي قابلة لإدراك العقليات بالقوّة أوّلًا، ثم بالفعل أخيرًا، فلها مراتب أولها الاستعداد المحض سمّيت به العقل الهيولاني. ثم استعداد آخر قريب عند حصول أوائل العلوم المهيّئة لإدراك الثواني، أمّا بالفكر أو الحدس، سمّيت به العقل بالملكة. ثم يحصل لها بعد ذلك قوّة وكمال، أمّا القوّة فهي أن يكون لها حالة عقيب الأنظار وتكرار المشاهدات بها تحضر المعقولات متى شاءت من غير طلب وتعمّل، وهذا هو أقرب الاستعدادات، وسمّيت به العقل بالفعل ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥). وأمّا الكمال فهو أن تكون المعقولات لها حاصلة بالفعل مشاهدة، سمّيت به العقل المستفاد، وعند ذلك شبّهت بالمبادئ العالية، صائرة عالمًا عقليًّا يضاهي العالم العيني في الصورة لا في الموادّ. (تفسق(٧)، ٣٢٨، ١٠)

مرايا روحانية

- لمّا كانت النفس في بدء كونها مقبلة إلى جانب طبيعة البدن، وأدارت ظهرها إلى عالم القدس، فهي في مطالعة المطالب الحقّة تحتاج إلى مرايا متعدّدة، مثل الذي يريد أن ينظر إلى صورة تقع وراء ظهره وهو يستعمل مرآتين. فالتي هي أقرب إنّما هي بمنزلة المقدّمة الصغرى، وتلك الأبعد بمثابة المقدّمة الكبرى، وذلك المطلوب الذي يرى من النظر إلى هذه المرآة بمنزلة النتيجة. وأيضًا لو شاء أن ينظر إلى صورة أخرى، تقع في الصورة المعاكسة لصورة تلك النتيجة، فإنّه يحتاج أيضًا إلى عدّة مرايا أخرى. هكذا فإنّ لمرآة النفس الإنسانية في طريق المطلوب الحقيقي مهاو وحفر وانحناءات لولبية، لا تتأتّى ملاحظتها للإنسان في بدء الأمر إلّا عن طريق ترتيب المقدّمات التي هي في الحقيقة مرايا روحانية... وهذا معنى سير سالكي سبيل الحقيقة، لأنّ السالك يتنقل نظره في كل لحظة من مرآة إلى مرآة إلى أن يدرك المقصد الحقيقي ويضع القدم في وادي القدس، ويصل إلى سمع وعيه نداء: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (طه: ١٢). بعدئذٍ تتعطّل كل المرايا، وتخلع النعلان الكبرى والصغرى، وتحدث المكالمة الحقيقية من غير واسطة. (رسص، ١٥٦، ١٥)

مرتبة الأحدية والهوية والغيبية

- معنى ما قيل: "أنّ صفاته (تعالى) عين ذاته"، ولاح لك أنّ معناه ليس كما سبق إلى الأوهام أنّ هذه الحياة والعلم والقدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته ولا أيضًا ما توهّمه كثير من المنتسبين إلى العالم، إنّ هذه المعاني الكلّية متّحدة مع الذات في

المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي، كيف وذاته (تعالى) مجهولة الكنه لغيره، وهذه الصفات معلومات متغائرة المعنى، بل هذا الوجود بما هو وجود مُغْني التعيُّنات والمفهومات كلّها. فلم يبق فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمّى ولا ماهيّة ولا مفهوم إلّا الذات فقط، ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثّرة من دون قيام صفة به. وفي هذا الاعتبار يتحقّق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود، ويقال لهذا الاعتبار: مرتبة الإلهية، كما يقال لاعتبار الوجود: مرتبة الأحدية والهوية الغيبية، فيتّحد العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة، كاتّحاد الصفة والموصوف فيها أيضًا. والحكم بالمغائرة بينها مع كونها واحدة في نفس الأمر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل في العقل البسيط، مع اتّحادهما في نفس الأمر وليست في الوجود إلّا الذات الأحدية كما أنّهما في الخارج شيء واحد هو العقل، وفي الاعتبار الآخر يتميّز كل منهما عن صاحبه، فيتكثّر الصفات والأسماء ولوازمها غاية التكثُّر. (سفع(٣/١)، ١٤٥، ٥)

مرتبة الإلهية

- معنى ما قيل: "أنّ صفاته (تعالى) عين ذاته"، ولاح لك أنّ معناه ليس كما سبق إلى الأوهام أنّ هذه الحياة والعلم والقدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته ولا أيضًا ما توهّمه كثير من المنتسبين إلى العالم، إنّ هذه المعاني الكلّية متّحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي، كيف وذاته (تعالى) مجهولة الكنه لغيره، وهذه الصفات معلومات متغائرة المعنى، بل هذا الوجود بما هو وجود مُغْني التعيُّنات والمفهومات كلّها. فلم يبق فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمّى ولا ماهيّة ولا مفهوم إلّا الذات فقط، ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثّرة من دون قيام صفة به. وفي هذا الاعتبار يتحقّق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود، ويقال لهذا الاعتبار: مرتبة الإلهية، كما يقال لاعتبار الوجود: مرتبة الأحدية والهوية الغيبية، فيتّحد العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة، كاتّحاد الصفة والموصوف فيها أيضًا. والحكم بالمغائرة بينها مع كونها واحدة في نفس الأمر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل في العقل البسيط، مع اتّحادهما في نفس الأمر وليست في الوجود إلّا الذات الأحدية كما أنّهما في الخارج شيء واحد هو العقل، وفي الاعتبار الآخر يتميّز كل منهما عن صاحبه، فيتكثّر الصفات والأسماء ولوازمها غاية التكثُّر. (سفع(٣/١)، ١٤٥، ٤)

مرتبة القلم

- مرتبة "القلم" وهو العالم العقلي المحيط على الجميع إحاطة كلّية إجمالية. (تفسق(٥)، ١٤٢، ٧)

مرتبة اللوح المحفوظ

- مرتبة اللوح المحفوظ المسمّى بـ "أم الكتاب" المشتمل على الصور الكلّية على سبيل التفصيل، وعالمها "عالم القضاء الإلهي" الذي جرى عليها القلم إلى يوم القيامة. (تفسق(٥)، ١٤٢، ٩)

مرتبة لوح المحو والإثبات

- مرتبة لوح المحو والإثبات، وهي مرتبة الصور المثالية للكائنات بأسرها، المنطبعة أو المتعلّقة بالنفوس الجزئية الفلكية، المترائية في مرايا أجرامها الصافية، معيّنة مقرونة بمخصّصاتها الزمانية والمكانية على نحو جزئي. (تفسق(٥)، ١٤٢، ١٢)

مرتكب الكبيرة

- مرتكب الكبيرة فاسق خارج عن أمر الله بالاتّفاق، وله درجات: الأول: الذي لا يميّز بين الحقّ والباطل، والجميل والقبيح، ساذجًا عن العقائد الرديئة، غير مستمرّ الشهوة؛ وهو سريع القبول للعلاج قريب المبادرة إلى التوبة. الثاني: أن يكون قد عرف ذلك، لكنّه يتعاطاها انقيادًا لشهوته، وإعراضًا عن صواب رأيه لاستيلاء الداعية الشهوية عليه، بل زيّن له سوء عمله، لكن علم تقصيره فأمره أصعب، ورجوعه أبعد. الثالث أن يعتقد في قبائح الأعمال ورذائل الأخلاق إنّها مستحسنة، وإنّ ما يعتقده ويفعله حقّ وجميل، وتعود ارتكابها والانهماك فيها من غير مبالاة بها، فهذا يكاد يمتنع إصلاحه، ولن ترجي توبته إلّا على الندور، وذلك لتضاعف أسباب الضلال. والرابع: أن يكون مع إدامته على الفسوق ورسوخه في العصيان يرى الفضيلة فيما يفعله من كثرة الشرّ واستهلاك النفوس، ويعتقد أنّ ذلك موافق للشريعة ويباهي به، ويظنّ إنّ ذلك يرفع في قدره. وهذا أصعب المراتب وأشدّها غورًا وتعمّقًا في الباطل. فقيل للأول من هؤلاء: "ضالّ" فقط. وللثاني "ضالّ وفاسق". وللثالث: "ضالّ وفاسق وظالم". وللرابع "ضالّ وفاسق وظالم وشرّير" أي: شيطان مَريد. والثلاثة الأول ممّن لا يُسلب عنهم اسم الإيمان لاتّصافهم بالتصديق الذي هو مسمّى الإيمان، وربما جازت التسمية به للرابع عند طائفة تمسّكًا بظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ (الحجرات: ٩). (تفسق(٢)، ٢٣٨، ١٧)

مرجّحات ممكنة

- لو لم يكن لجملة المُرجّحات الممكنة طرف لم يصلح واحد من الآحاد للعليّة والترجيح ولا للمعلولية والاستناد، لأنها ممكنة معًا ولا مزيد لأحد من الممكنات على الآخر من حيث هي ممكنة. (مبع، ١٥، ٢٣)

مركّب

- اعلم أنّه كما أنّ الإمكان عنصر التركيب

كذلك التركيب صورة الإمكان، فإنّ المركّب بما هو مركّب من دون النظر إلى خصوصية جزء أو أجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع، وكيف يتحقّق الافتقار ولا يكون هناك إمكان؟ وأمّا المركّب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب وممتنع أو نقيضين أو ضدّين مفروضي الاجتماع، فهذه مجرّد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقرّرة في أنفسها متجوهرة في حقائقها. وتلك المفهومات لا تحمل على أنفسها بالحمل الصناعي الشائع. فكما أنّ مفهوم شريك الباري ليس إلّا نفس مفهوم شريك الباري لا أن يحمل عليه أنّه شريك الباري بل يحمل عليه أنّه من الكيفيّات النفسانية الفائضة عليها لأجل تصرّفات المتخيّلة وشيطنة المتوهّمة - فكذلك هذه المركّبات الفرضية، مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها ومع ذلك وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها، وليس لها إلّا مرتبة الفقر والحاجة والإمكان والتعلّق، سواءًا كان بحسب الوجود أو بحسب العدم. والمستحيل في النقيضين أو الضدّين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على أي وجه كانتا. (سفع(١/ ١)، ١٨٨، ١١)

- إنّ المركّب لا يخلو إمّا أن يكون له جزء صوري أو لم يكن، وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته، وقد مرّ أنّ وجود كل شيء هو بعينه وحدته، وما يكون وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده أيضًا ضعيفًا. فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد، والمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له، ومثل ذلك الوجود أي الذي كالأعداد والمقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد والأجزاء، فعلّة كل موجود متأصّل له وحدة حقيقية لا بدّ أن يكون وحدتها وحدة حقيقية أقوى من وحدة معلولها، فكل مركّب فرض كونه علّة لموجود وحداني فلا بدّ أن يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علّة. (سفع(١/ ٢)، ١٩٩، ١٢)

- إنّ كل مركّب بصورته هو هو لا بمادته، فالسرير سرير بصورته لا بمادته، والسيف سيف بحدّته لا بحديده، والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده، وإنّما المادة حاملة قوّة الشيء وإمكانه وموضوعة انفعالاته وحركاته، حتى لو فرضت صورة المركّب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودة، وبالجملة نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام. (سفع(٤/ ٢)، ١٨٦، ١٥)

- كل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطاةً أو اشتقاقًا فهو مركّب، فإنّك إذا حضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاةً أو اشتقاقًا وقايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر وتوجب سلبه عليه، فيتّحدان ما به يصدق على الموضوع أنه هو كذا غير ما به

يصدق عليه أنه ليس هو كذا، سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة؛ أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل أو ماهيّة ووجود. (رست، ١٥٦، ٢)

مريد وغير مريد

- ثم إنّك إذا حقّقت حَكَمْتَ بأنّ الفرق بين المريد وغير المريد - سواء كان في حقّنا أو في حقّ الباري - هو ما أشرنا إليه، فإنّ إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه، لم تكن صالحة لرجحان أحد ذينك الطرفين على الآخر، وإذا صارت إلى حدّ الوجوب لزم منه الوقوع، فإذن الإرادة الجازمة حقًّا إنّما يتحقّق عند الله وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبًا ذاتيًّا أزليًّا. وأمّا في غيره فلا يخلو عن شوب الإمكان والقصور والفتور، ولا ضرورة فيه إلّا ضرورة بالغير وما دام الذات أو الوصف لا الضرورة الأزلية. فإذن ما يقال من أنّ الفرق بين الموجب والمختار أنّ المختار ما يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل. والموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل، كلام باطل لأنّك قد علمت: أنّ الإرادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة، وهناك يمتنع حدوث المراد إلّا عند من نفى العلّة والمعلولية بين الأشياء كالأشاعرة، ومتى ترجّح أحد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل، ولا يبقى حينئذٍ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة، بل الفرق ما ذكرناه: أنّ المريد هو الذي يكون عالمًا بصدور الفعل غير المنافي عنه. وغير المريد هو الذي لا يكون عالمًا بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وإن كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائمًا بل منافرًا مثل المُلجأ على الفعل فإنّ الفعل لا يكون مرادًا له. (سفع(٣/ ١)، ٣١٧، ٦)

مزاج

- إنّ المزاج... عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيّات الأربع إلّا أنّها متوسّطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها، وإذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيّات إلّا أنّه أضعف منها لأنّها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف، ولمّا لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيّات عرفنا أنّها ليست نفس المزاج بل هي كيفيّة نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبّرة للمزاج حافظة إيّاه بإيراد ما يستحيل منه شيئًا فشيئًا، وجبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيّات المتضادّة الأفعال المتخالفة الأوضاع. (سفع(١/ ٣)، ٢٠، ٤)

- إنّ المزاج كيفيّة ملموسة من جنس أوائل الملموسات متوسّطة بين الأربع الأول توسّطًا ما متشابهة الأجزاء حتى أنّها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودة وبالقياس إلى البرودة الشديدة حرارة،

وبالقياس إلى اليبوسة رطوبة وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة، وإنّها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من أجزائه مثل ما وجد منها في جزئه الآخر لا تفاوت بينها إلّا في الموضوع ذاتًا ووصفًا كما هو عند الجمهور أو وصفًا فقط كما هو عندنا. وأمّا سبب إنّيتها فاعلًا وقابلًا فالمشهور أنّ العناصر إذا تصغّرت وامتزجت وتماسّت وفعل كل منهما في الآخر انكسرت سورة كيفيّاتها فحصلت للجميع كيفية متوسّطة متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها. (سفع(٢/ ٢)، ٣٢٠، ١٣)

- إنّ المزاج الذي هو علّة معدّة لفيضان نفس أو صورة جمادية على المادة المستعدّة به غير المزاج الذي تقيمه وتحفظه تلك النفس أو الصورة. (سفع(٤/ ١)، ٤٦، ١٠)

- المزاج كيفيّة بسيطة ملموسة من جنس أوائل المحسوسات، متوسّطة بين الأربع، متشابهة الأجزاء المقدارية، فهي بالقياس إلى الحرارة برودة، وبالقياس إلى البرودة حرارة، وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة، وبالقياس إلى اليبوسة رطوبة. وأمّا سبب إنّيتها فاعلًا وقابلًا فالمشهور أنّ العناصر إذا تصغّرت وامتزجت وتماسّت وفعل كل منها في الآخر انكسرت سورة كيفيّاتها، فحصل للجميع كيفية متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور البسائط. (رسم، ٤٠٧، ٧)

- المزاج كيفيّة بسيطة متوسّطة بين أوائل الملموسات وبه تصير المادة مستعدّة لفيضان الصورة الكائنة التي هي إحدى المواليد، وهي منحفظة قبل حدوث الصورة الكائنة بصورة أخرى من صور المواليد، أو من صور العناصر مع معين خارجي يخرج به كيفيّة ذلك العنصر عن صرافة سورتها من غير أن يكون تركيب وامتزاج في المحل الواحد، وهذا ليس بمحال، والبرهان أوجبه. (رسم، ٤١٠، ١٤)

- اعلم أنّ كلًا من العناصر له مادة وصورة وكيفية، ويدلّ على الأول مشاهدة انقلاب بعضها إلى بعض في الصورة، فعلم أن ههنا هيولى مشتركة مطيعة لأوامر الله تعالى ونواهيه في خلع بعض الصور ولبس بعضها، وإلّا يلزم انقلاب الحقيقة. وعلى الثاني مشاهدة الآثار المختلفة واستدعاء الأحياز المختلفة، فعلم أن للعناصر حقائق متباينة لا بمجرّد الصفات، بل بحسب الذاتيات ومبادئ الفصول والمقوّمات. وعلى الثالث استحالة كل منها في كيفيّاتها، مثل التسخّن أو التبرّد مع بقاء الصورة النوعية. فهذه البسائط العنصرية إذا امتزجت وتماسّت وفعل بعضها في بعض بقوّتها المتضادّة كسر صورة كل منها سورة كيفية الآخر المتضادّة، حتى نقص العنصر البارد مثلًا بفعل صورته من حرّ العنصر الحار وتزيل عنه شدّة الحرارة، وبالعكس. وكذا العنصر الرطب بالقياس إلى العنصر اليابس، وبالعكس. فيحصل من أفاعيل صورها وانفعالات موادها كيفية واحدة متوسّطة بين أطراف الكيفيات المتخالفة

متشابهة في أجزاء الممتزج، وهي المزاج، فيستعدّ المركب بسبب حدوث هذه الكيفية المتوسّطة الخارجة من الأطراف المتضادّة صورة كمالية أخرى، لبعده عن التضادّ الموجب للموت والفساد، فيستفيد حيوة ما على قدر توسّطه وقربه من الأجسام الحسّية الفلكية. (مبع، ٢٢٥، ١٢)

مزاج تام

- اعلم أنّ العناصر إذا امتزجت امتزاجًا تامًّا وتفاعلت صورها النوعيّة بكيفيّاتها المتضادّة وحصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعًا من الأنواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر، فهي كمال أول له، ثم يترتّب عليها كمالات أخرى من الصفات والأفاعيل والصور للمركّبات ثلاث أجناس: صورة هي غير نفس وهي معدنية، وصورة هي نفس غاذية نامية مولّدة المثل عديمة الإدراك والحركة الإرادية وهي نباتية، وصورة هي نفس غاذية نامية مولّدة درّاكة متحرّكة بالإرادة وهي حيوانية، فهي كمالات أول متفاوتة في الثواني من الكمالات حسب ترتّبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج إلى الاعتدال الحقيقي، فكلما أمعن في الاعتدال ازداد قبولًا لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى، فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس، ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس. (شهث، ٢٠٧، ٢٢)

مسافة

- المسافة فرد من المقولة، كيف أو كم أو نحوهما، والحركة هي تجدّدها وخروجها من القوّة إلى الفعل، وهي معنى انتزاعي عقلي واتّصالها بعينه اتّصال المسافة، والزمان قدر ذلك الاتّصال وتعيُّنه أو هي باعتبار التعيُّن المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلّية بعضها لبعض بوجه فيقال إنّ اتّصال الحركة إنّما يثبت لها بواسطة اتّصال المسافة؛ فاتّصال المسافة علّة لكون الحركة متّصلة، ولا نعني بذلك إنّ اتّصال المسافة علّة لاتّصال آخر للحركة. بل اتّصال الحركة هو نفس اتّصال المسافة مضافًا إلى الحركة. فالمسافة كما إنّها علّة لوجود الحركة كذلك علّة لاتّصالها إذ يمكن لأحد أن يتصوّر حركة لا متّصلة كما هي عند القائلين بالجزء، وأمّا كون الزمان متّصلًا فليس ذلك بعلّة لأنّ ماهيّته الكم المتّصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علّة وعلّته ليست اتّصال المسافة فقط بل اتّصالها بتوسّط اتّصال الحركة يعني إنّ اتّصالها من حيث أنّه اتّصال الحركة علّة لوجود الزمان. (سفع(١/٣)، ١٨٠، ١٤)

مسافر

- اعلم يا حبيبي أنك مسافر من الدنيا إلى الآخرة وأنت تاجر، ورأس مالك حياتك، وتجارتك اكتساب المعارف، وهي زاد سفرك إلى معادك، وفائدتك وربحك هي حياتك الأبدية بنعيمها بلقاء الله ورضوانه،

وخسرانك هو هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته؛ واعلم أنّ الناقد بصير لا يقبل منك إلّا الذهب الخالص وفضّة الطاعة، فوزن حسناتك بميزان صدق واحسب حساب نفسك قبل أن توافي عمرك وقبل أن يحاسب عليك في وقت لا يمكنك التدارك، فالموازين مرفوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب. (مظه، ١٦٢، ٧)

مساواة

- إنّ الاتّحاد في الأوصاف العرضية والذاتية يتغاير أسماؤه بتغاير ما نسب إليه، فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يُسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة. (سفع(١/ ٢)، ٨٥، ٣)
- المشابهة ترجع إلى المماثلة في الكيف، والمساواة ترجع إلى المماثلة في الكمّ وهكذا، وجهة الوحدة في المماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنيّة للمعنى الكلّي المنتزع من الشخصيّات عند تجريدها عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فإنها خارجية.. (سفع(١/ ٢)، ١٠١، ١٢)
- إنّ المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بكونها اتّحادًا في الكم. (سفع(٢/ ١)، ٩، ٢٠)
- أمّا المساواة، فلا معنى لها إلّا المماثلة في المقدار والكمية فلا بدّ أن يكون المتساويان متّحدين في نوع من الكمية، فعلى ذلك قد ظهر أنّه يصحّ أن يصير أصغر المقدارين أعظم من الأعظم بدون أن يصير مساويًا له. (سفع(٢/ ٢)، ٥٥، ٦)
- المشاركة في المحمول إن كانت في النوع تُسمّى "مماثلة" وفي الجنس "مجانسة" وفي الكيف "مشابهة" وفي الكم "مساواة" وفي الوضع "مطابقة" وفي الإضافة "مناسبة". وجهة الوحدة في هذه الأمور المذكورة إذا قيس إلى نفسها وإن كانت وحدتها حقيقية بالمعنى الأعمّ لكنها ليست في مرتبة واحدة من الكمال، لأنّ وحدة الجنس ليست كوحدة النوع، ووحدة الإضافة ليست كوحدة الذاتي المقوّم وإن كان الجميع عقليات لا وجود لها في الخارج بخلاف الوحدة الشخصية لأنّها خارجية، ثم الواحد الشخصي الذي لا ينقسم أصلًا أحقّ بالوحدة من الذي ينقسم بوجه. (تفسق(٥)، ٦٥، ٢١)
- اعلم أنّ الوحدة قد تكون ذات الواحد بما هو واحد وهي الوحدة الحقّة وقد تكون غيرها. وهذه على ضربين: حقيقيّة وغير حقيقيّة. وهي بحسب شركة ما: إما في المحمول فالاتّحاد في النوع يُسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة. أما في الموضوع كالحلو والأبيض واحد أي هما محمولا شيء واحد هو السكر مثلًا، وإنما شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه، وإن لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى أن العشرة في عشريّته واحدة. وكل ما هو

أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل. وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقلّ. فالأحقّ بالوحدة الحقيقية، بل الوحدة الحقّة التي هي ذات الواحد بما هو واحد هو ما لا ينقسم أصلًا لا في الكمّ ولا في الحدّ ولا بالقوّة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيّته. وسائر الأشياء مستفيدة الوحدة منه، إذ له تلك بالذات ولها بالغير. لا، بل هو الواحد فقط، ووحدة سائر الأشياء بالارتباط إلى وحدته الحقّة على ما بيّناه في نسبة الوجود إليها. فحينئذٍ نقول: واجب الوجود تعالى لا يوصف بشيء من أنحاء الوحدة الغير الحقيقية، فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة. وإذ لا جنس له فلا مجانس له وإذ لا نوع له فلا مشاكل له. (مبع، ٦٥، ٢)

مساواة في الكم

- المساواة في الكم هو أن يفرض لشيء حدّ ينطبق على حدّ شيء آخر وينطبق كلّيته على كلّية الآخر، فإن انطبق الحدان الآخران قيل له إنّه مساو وإن لم ينطبق قيل لأحدهما إنّه زائد وللآخر إنّه ناقص. (سفع(٢/ ١)، ١٥، ١٥)

مساوقة الوجود للشيئية

- في مساوقة الوجود للشيئية: إنّ جماعة من الناس ذهبوا إلى أنّ الوجود صفة يتجدّد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم، وهذا في غاية السخافة والوهن فإنّ حيثيّة الماهيّة وإن كانت غير حيثيّة الوجود إلّا أنّ الماهيّة ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهيّة، إذ المعدوم لا يُخبر عنه إلّا بحسب اللفظ. فالماهيّة ما لم توجد لا تكون شيئًا من الأشياء حتى نفس ذاتها لأنّ كونها نفس ذاتها فرع تحقّقها ووجودها، إذ مرتبة الوجود متقدّمة على مرتبة الماهيّة في الواقع، وإن كانت متأخّرة عنها في الذهن، لأنّ ظرف اتّصاف الماهيّة بالوجود هو الذهن كم علمت والموصوف من حيث أنّه موصوف متقدّم على الصفة في ظرف الاتّصاف فاحتفظ بذلك فإنّه نفيس. (سفع(١/ ١)، ٧٥، ٣)

مستكفٍ

- إنّ الموجودات باعتبار الكمال والنقص ينقسم إلى تام وناقص. والتام إلى فوق التمام وغيره. والناقص إلى المستكفي وغيره. والتمام ما يكون بحيث لا يحتاج إلى أن يمدّه غيره ليكتسب منه وصفًا، بل كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو موجود حاضر له. والناقص ما لا يحضر معه كل ما هو ممكن له بل لا بدّ من أن يحصل له ما به يكمل بعد ما لم يكن حاصلًا له. والأول إن كان قد حصل له ما ينبغي وكان بحيث أن يحصل لغيره من وجوده أيضًا فيسمّى "فوق التمام"، لأنه من نفسه تام وكان قد فضل منه وفاض على غيره. والثاني إن لم يحتج في وصوله إلى كماله اللائق في حقّه الممكن له إلى أمر خارج عن ذاته وعن علله الذاتية حتى يحصل له ما ينبغي أن يحصل له فيسمّى "مستكفيًا".

فمثال فوق التمام المبدأ الأعلى. ومثال التمام العقول الفعّالة. ومثال المستكفي النفوس الفلكية والأفلاك وما فيها ونفوس الأنبياء صلوات الله عليهم، حيث لا يحتاجون في بلوغهم الغاية في الكمال إلى تعلّم بشري بل بإلقاء الوحي وإلهام الحق من الملك. والملائكة وإلهاماتها من العلل الذاتية للإنسان. ومثال الناقص باقي النفوس الإنسانية التي تحتاج في التكميل إلى الأنبياء والأوصياء عليهم السلام. (مبع، ١٦١، ٦)

- المستكفي هو الناقص الذي لا يحتاج في تمامه وكماله إلى أمر مباين عنه، خارج عن أسبابه الذاتية ومقوّماته، كالنفوس الفلكية المستكفية في خروجها عن ما بالقوة إلى الفعل في حركاتها الشوقية بمبادئها الذاتية العقلية، وكنفوس الأنبياء سيّما خاتمهم عليه وعليهم السلام حيث لم يحتج في تكميل نفسه القدسية إلى معلم خارج بشري. (مفغ، ٤٥٦، ٢٣)

مسخ

- "المسخ": قلب الصورة إلى خلقة مشوّهة. (تفسق(٤)، ٢٦٥، ٦)

- المسخ في الحقيقة حقّ غير منكر في الدنيا والآخرة، كما وردت به الآيات والأحاديث، وقد روي عنه صلى الله عليه وآله المسوخ، ثم عدّهم وبيّن أعمالهم ومعاصيهم وموجبات مسخهم، حاصله: إنّ من غلب عليه وصف من أوصاف الحيوانات ورسّخ فيه بحيث أزال استعداده الأصلي وتمكن في طباعه، وصار صورة ذاتية له - كالماء الذي منبعه معدن الكبريت مثلًا - صار طباعه طباع ذلك الحيوان ونفسه نفسه، فاتّصلت عند المفارقة ببدن يناسب صفته، فصارت صفته صورته - كما سيتّضح. وقوله: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ (الإسراء: ٩٧) أي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس. وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ (فصلت: ٢١) وقوله تعالى: ﴿تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (النور: ٢٤) يعني أنّ صورة الكلب مثلًا ولسانه - أي صورته الذي فعل لسانه - تشهد بعمله الذي هو الشرّ، وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها أعضائها بأخلاقها الذميمة وأفعالها السيّئة. (تفسق(٥)، ٢٨٢، ١٢)

- في أنّ النفس الإنسانية لا يتناسخ من بدن إلى آخر في الدنيا سواء كان إنسانيًا وهو المسمّى بالنسخ، أو حيوانيًا وهو المسخ، أو نباتيًا وهو الفسخ أو جماديًا وهو الرسخ، نعم النفوس الإنسانية نشآت مختلفة في دار أخرى غير هذا الدار. (مبع، ٣٢٦، ١٩)

- اعلم أنّ النفس لا يتناسخ من بدن إلى بدن آخر في الدنيا - سواء كان إنسانيًا - وهو المسمّى بالنسخ - أو حيوانيًا - وهو المسخ - أو نباتيًا - وهو الفسخ - أو جماديًا - وهو الرسخ، نعم للنفوس نشآت مختلفة في دار أخرى غير هذه الدار. (مظه، ١٢٨، ١٤)

مسخ البواطن

- في الحديث عنه صلى الله عليه وآله: "يُحشر الناس على وجوه مختلفة؛ يحشر الناس على نيّاتهم، يُحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير كما تعيشون تموتون، وكما تنامون تبعثون". فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر فترى الصور أناسي وفي الباطن غير تلك الصور من ملك أو شيطان أو كلب أو خنزير أو أسد أو غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه. (شهر، ٢٣٣، ٧)

مسخ حيواني

- ما قاله الحق تعالى أنّ ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ﴾ (الأعراف: ١٧٦)، إشارة إلى المسخ الحيواني. وكذلك قوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ﴾ (البقرة: ٧٤)، إشارة إلى تحوّل الباطن نحو الطبيعة الجمادية، وهو ما يسمّيه البعض نسخًا. وليس هنا موضع تحقيق هذه المسألة، لأن الكلام يؤول إلى الإطناب. (رسص، ١٥٠، ١٦)

مسطورة

- اعلم أنّ حقائق الأشياء مسطورة أولًا في العالم المسمّى باللوح المحفوظ، بل في قلوب الملائكة المقرّبين المحفوظين بحفظ الله وتبقيته وحراسته إيّاهم عن الخلل والنقصان والنسيان، وكما أنّ المهندس يسطر صورة أبنية الدار في نسخة، بل في خياله أولًا، ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة المسطورة أوّلًا في الخيال - سطرًا لا يشاهد بهذه العين - فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالَم من أوّله إلى آخره في العالم الأعلى العقلي، ثم النفسي، ثم الخيالي، ثم أخرجه على وفق تلك النسخة إلى الوجود الحسّي المدرك بإحدى الحواسّ. (تفسق(٦)، ٢٥٠، ١٥)

مسلوب

- أمّا التعريف بالوجود فإنّما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للأشياء، فإنّ من السلب سلب لطبيعة العدم فضلًا عن طبيعة أخرى. نعم لا يكون المسلوب سلبًا لسلبه فيكون ثبوتًا إضافيًّا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الإطلاقية كما في الشفاء: أنّ الثبوت وأعني به الإضافي المطلق أعمّ من أن يكون حقيقيًّا في نفسه أو بالإضافة فقط، يقع جزء من بيان السلب، لا أنّه موجود في السلب كما ذهب إليه بعض أتباع المشائين من مفسّري كلام أرسطاطاليس، فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه، ومن قال إنّ البصر جزء من العمى وإنّ الأعدام تعرف بمَلَكاتها ليس يعني به أنّ البصر موجود مع العمى بل يريد أنّ العمى لا يمكن أن يحدّ إلّا بأن يضاف السلب إلى البصر في حدّه فيكون البصر جزء من البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهيّة أنّ الحدّ قد يزيد على المحدود. (سفع(١/١)، ١٤١، ٩)

مسمّى

- الاسم هو ما يعرف به حقيقته وحدُّه، كمفهوم الحيوان الناطق للإنسان، فقد يكون لشيء واحد في الوجود والهوية والذات مفهومات كثيرة كلّها موجودة بوجود واحد، كالجوهر، والجسم، والنامي، والحسّاس، والناطق، والموجود، والممكن، والمتحيِّز والمتقدِّر، والمتمكِّن، وغير ذلك في باب الإنسان، فإنّها مع كثرتها بحسب المعنى والمفهوم صارت ذاتًا واحدة موجودة بوجود واحد. فالمراد من الاسم في عرف العرفاء هو المعنى المحمول على الذات والفرق بين الاسم والصفة، كالفرق بين المُركَّب والبسيط بوجه، فإنّ الاسم كالأبيض والصفة كالبياض، والفرق بين العَرَضي والعَرَض عند محقّقي أهل النظر، أنّ المأخوذ "لا بشرط شيء" هو العَرَضي والمأخوذ "بشرط لا شيء" هو العَرَض، فالمسمّى قد يكون واحدًا والأسماء كثيرة وهي محمولات عقلية وليس المراد بها الألفاظ، لأنّها غير محمولة حملًا اتّحاديًا، وهذه الألفاظ التي هي بإزائها أسماء الأسماء عندهم، وأمّا تلك المحمولات فهي بالحقيقة علامات ومعرفات للذات الموسومة بها. واعلم أنّ عالم الربوبية عظيم الفسحة جدًّا، فيه جميع ما في عالم الإمكان على وجه أعلى وأشرف مع ما يزيد عليها مما استأثره الله بعلمه، ومن لم يكن عنده علم الأسماء، تعذّر عليه إثبات عالميته تعالى بجميع الموجودات، لأنها بحسب وجوداتها الخاصة متأخّرة عن مرتبة ذاته تعالى، مع أنه تعالى عالم بجميعها علمًا مقدّمًا على وجوداتها الإمكانية، فلو لم يكن الممكنات على كثرتها وتفصيلها موجودة بوجود واحد في مرتبة الذات الأحدية، لم يكن علمه تعالى بخصوصياتها وماهيّاتها مقدّمًا عليها ثابتًا له قبل وجودها. (سري، ٤١، ١٩)

- المراد من الاسم هو المعنى المحمول على الذات عند العرفاء، والفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المركّب والبسيط بوجه؛ فإنّ الاسم كالأبيض والصفة كالبياض، فالمسمّى قد يكون واحدًا والأسماء كثيرة وهي محمولات عقلية وليس المراد بها الألفاظ، لأنّها غير محمولة حملًا اتّحاديًا وأمّا تلك المحمولات، فهي بالحقيقة علامات ومعرفات للذات الموسومة... بها وقد يعبّر عن الصفة بالاسم، وبهذا المعنى يحمل الاختلاف في أنّ الاسم عين المسمّى أم لا ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾ (الأعراف: ١٨٠) وإذا تحقّقت هذا، فاعلم أنّ أسماء الله تعالى بالحقيقة هي المحمولات العقلية المشتملة عليها ذاته الأحديّة، لا يتعلّق بها جعل وتأثير؛ بل هو موجودة باللاجعل الثابت للذات؛ وأليق المجعولات بأن يعرف بها ذاته تعالى ويكون مظاهر لأسمائه وصفاته - هي كلمات الله التامات والأرواح العاليات

- التي هي بمنزلة أشعّة نور وجهه وكماله ومعرفات جلاله وجماله، فهي الأسماء الحسنى. (مظه، ٨١، ٧)

مشابهة

- إنّ الاتّحاد في الأوصاف العرضية والذاتية يتغاير أسماؤه بتغاير ما نسب إليه، فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يُسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة. (سفع(١/ ٢)، ٨٥، ٣)

- المشابهة ترجع إلى المماثلة في الكيف، والمساواة ترجع إلى المماثلة في الكمّ وهكذا، وجهة الوحدة في المماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنيّة للمعنى الكلّي المنتزع من الشخصيّات عند تجريدها عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فإنها خارجية.. (سفع(١/ ٢)، ١٠١، ١٢)

- المشاركة في المحمول إن كانت في النوع تُسمّى "مماثلة" وفي الجنس "مجانسة" وفي الكيف "مشابهة" وفي الكم "مساواة" وفي الوضع "مطابقة" وفي الإضافة "مناسبة". وجهة الوحدة في هذه الأمور المذكورة إذا قيس إلى نفسها وإن كانت وحدتها حقيقية بالمعنى الأعمّ لكنها ليست في مرتبة واحدة من الكمال، لأنّ وحدة الجنس ليست كوحدة النوع، ووحدة الإضافة ليست كوحدة الذاتي المقوّم وإن كان الجميع عقليات لا وجود لها في الخارج بخلاف الوحدة الشخصية لأنّها خارجية، ثم الواحد الشخصي الذي لا ينقسم أصلًا أحقّ بالوحدة من الذي ينقسم بوجه. (تفسق(٥)، ٦٥، ٢١)

مشاركة

- في أنّ واجب الوجود لا مشارك له في أي مفهوم كان: لأنّ المشاركة بين شيئين في أي معنى كان يرجع إلى وحدة ما وقد علمت: أنّ الوحدة على أنحاء شتّى وأنّ منها حقيقية ومنها غير حقيقية، والحقيقية قد تكون عين الذات الواحدة وهي الوحدة الحقّة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيّات الممكنة، وغير الحقيقية ما يكون معروضها أمورًا متكثّرة في الواقع وهي بحسب الشركة في أمر ما. وقد مرّ تفصّلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الأول. (سفع(٣/ ١)، ١٠٧، ٧)

مشاركة ومعاونة

- اعلم أنّ من عظيم حكمة الله في خلق الإنسان من العناصر والأركان إحداثه الموضوعات اللغوية فيه، والداعي إلى ذلك إنّ الإنسان مفتقر في معيشته الدنياوية إلى مشاركة ما ومعاونة من بني نوعه؛ فإنّ الواحد من الإنسان لو تفرّد في وجوده عن أفراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود إلّا هو والأمور الموجودة في الطبيعة لهلك سريعًا، أو ساءت معيشته لحاجته في معيشته إلى أمور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع؛ فإنّ الأغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذائه،

والملابس الطبيعية أيضًا لا تصلح له إلّا بعد صيرورتها صناعية بأعمال إرادية؛ فلذلك يحتاج إلى تعلّم بعض الصناعات حتى تحسن معيشته، والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بدَّ من مشاركة ومعاونة بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك؛ وذاك ينسج لهذا، وهذا ينقل لذاك، وذاك يعطيه بإزاء عمله أُجرة؛ فلهذه الأسباب وأمثالها احتاج الإنسان في المعاملات وغيرها أن يكون له قوّة على أن يعلّم الآخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية، وأصلح الأشياء لذلك هو الصوت لأنّه ينشعب إلى حروف يتركّب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة يلحق البدن، والصوت من الأمور الضرورية للإنسان لتنفّسه المضطرّ إليه في ترويح حرارة القلب. (سفع(٤/٢)، ٧٨، ٨)

مشاكلة الهيولى للصورة

- اعلم أنّ الصورة وإن كانت أقدم ذاتًا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار الشخصية يوجب تكرّر التعلّق من الجانبين لا على وجه الدايرِ بأن يكون تَشخُّص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بشخصيّتها، وتشخُّص الصورة إنّما هو بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بما هي هيولى، إذ لا تعقل هذيّة الحال بدون هذيّة المحل، وإلّا لصحّ بقاء الحال مع تبدُّل المحل، بل هذه مشاكلة الهيولى بالنسبة إلى الصورة، فإن قيل: إذا عدمت الهيولى فتنعدم الصورة فتصدق إنّ كل واحدة منهما يرتفع برفع الأخرى فلا حقية لإحداهما في تقويم الأخرى من الأخرى بعكسه. قلنا: بمعنى أنه لا ترتفع الهيولى إلّا وقد سبقه ارتفاع الصورة، كما أنّ اليد إذا حرّكت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علّة لبطلان حركة اليد، بل لا يصحّ أن تبطل حركة المفتاح إلّا وقد بطلت حركة اليد أولًا، وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات. نعم التلازم المتكرّر من الجانبين بين العلّة التامّة ومتمّمها الأخير وبين المعلول في الرفع والوجود إنّما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات، إذ العلّة متعيّنة رفعًا ووجودًا بالملزومية والسبق، والمعلول باللازمية واللحوق، وإن كانا في درجة واحدة بحسب الزمان انتفاء وتحقّقًا، والله أعلم بالصواب. (شهث، ٩٢، ٢)

مشاهدة قلبية

- أمّا الكشف المعنوي، المجرّد من صور الحقائق، الحاصل من تجلّيات الاسم العليم الحكيم، وهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية، فله أيضًا مراتب، أو لها ظهور المعاني في القوة المفكّرة من غير استعمال المقدّمات وتركيب القياسات، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها، ويُسمّى بالحدْس، ثم في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة، ويسمّى بالنور القدسي، والحدس من لوامع أنواره، فهي أدنى مراتب الكشف، ثم في مرتبة القلب ويسمّى بالإلهام، إن كان الظاهر معنى من

المعاني، لا حقيقة من الحقائق وروحًا من الأرواح، وإلّا فيكون مشاهدة قلبية، ثم في مقام الروح ويسمّى بالشهود الروحي، وهي بمثابة الشمس المنوّرة لسموات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد، فهو بذاته أخذ من الله العليم الحكيم المعاني الحقيقية من غير واسطة على قدر استعداده، أي قوّة قبوله الأصلي، ويفيض على ما تحته من القلب وقواه العالية والسافلة. (مفغ، ١٥١، ١٥)

مشتقّ

- مفهوم المشتقّ سواء كان ذاتيًا لماهية طبيعية أم عرضيًا غير صادق ووضع بحسب العرف العام أو الخاص لما ثبت له مبدأ الاشتقاق سواء كان ذلك المبدأ عينه حتى يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي يرجع إلى عدم سلبه عنها. أو غيره وذلك الغير إمّا خارج عنه أو داخل فيه. (جوم، ١٩٤، ١)

- مفهوم المُشتقّ عند جمهور علماء اللسان مركّب من الذات والمبدأ والنسبة، وعند بعض المحقّقين هو عين مبدأ الاشتقاق بالذات. والفرق بين العَرَض هو العَرَضيّ بالاعتبار، فإن أخذ لا بشرط فهو عَرَضيّ محمول، وإن أخذ بشرط لا شيء فهو عَرَض غير محمول؛ والشيء ههنا هو الموضوع، وهذا كالفرق بين الفصل والصورة؛ وعند أستاذنا - دام ظلّه - هو الموضوع، من حيث نسبته إلى مبدأ الاشتقاق. وعند هذا الفقير أنّ المشتقّ ما ثبت له الصفة سواء كان من قبيل ثبوت الجزء للكل أو ثبوت الشيء لنفسه أو ثبوت العارض للمعروض. فالقدر المشترك بين هذه المعاني الثلاثة هو مفهوم المشتقّ، وهذه الثلاثة أفراده. والدليل على صحّة ما ذكرناه إطلاق المنطقيين الكلّي على العارض والمعروض والمجموع منهما، فيقولون للأول: الكلّي المنطقي، وللثاني: الطبيعي، وللثالث: العقلي. (رسش، ٣٥٨، ٦)

- الحقّ إنّ مفهوم المشتقّ ما ثبت له مبدأ الاشتقاق مطلقًا أعمّ من ثبوت الشيء لغيره أو لما هو جزئه أو لنفسه، ففي الأول يكون ذلك - الثبوت المطلق مناط اتّصاف أمر مباين بذلك الشيء، وفي الثاني يكون مناط اتّصاف - الكل بجزئه - وفي الثالث يكون مناط اتّصاف الشيء بنفسه. فإذا تحقّق ذلك فنقول: الفرق بين أسماء الله وصفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركّب والبسيط فإنّهم صرّحوا بأنّ الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم وقد يقال: الاسم للصفة إذ الذات مشترك بين الأسماء كلها والتكثّر فيها بسبب تكثّر - الصفات ولذا اختلفوا في أنّ الاسم عين الذات أم غيره. ولو كان المراد منه مجرّد اللفظ لم يتصوّر الشكّ والاختلاف في كونه غير الذات، فهذه الألفاظ هي أسماء الأسماء فلا تغفل. (شهر، ٤٤، ٣)

مشخّصات

- إنّ الحركة كما يجوز في الكم والكيف

يجوز في الصور الجسمانية، وكما إنّ كلًّا من هذه الأعراض القارّة وغير القارّة المسمّاة بالمشخّصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قَدْر مشترك في ما بين طرفين والمتبدّل منه خصوصيات الحدود المعيّنة؛ فكذا الحال في الجوهر الصوري. (سفع(١/ ٣)، ٩٦، ٩)

- أمّا المادة فإنّما الحاجة إليها لحمل صورة الماهيّة لأجل قصور وجودها الخارجي العنصري عن الاستقلال، وضعفه عن الاكتفاء بنفسه وبمبادئه المقوّمة إيّاه كالفاعل والغاية، وانحطاط مرتبة شخصيّته عن أن يكون مجرّدًا عن العوارض الغريبة، فلأجل كونه في وجوده العنصري مستصحبًا لعوارض - مسمّاة بالمشخّصات - عرضت لحقيقة ذاته أن يفتقر إلى المادة الحاملة لأعراضها المفارقة، وإلّا فكل ذا حقيقة فهو - بما هو حقّ - مستغني القوام عن المادة ولواحقها، إلّا بسبب أمر غريب عارض لها، كالقصور عن البلوغ إلى كمال ذاته، والنقصان عن الوصول بتمام ماهيّته، لأنّ المادة في كل شيء من حيث هي مادة له، مستهلكة في صورته إذا نسبتها إلى الصورة نسبة القوّة إلى الفعل، ونسبة النقص إلى التمام، لأنّها مأخذ للجنس، ونسبة الجنس إلى الفصل بحسب تحصّل الماهيّة نسبة المادة إلى الصورة في تحصّل الوجود. (تفسق(٤)، ٣٧٢، ٢)

- فالحقّ أنّ الحركة كما يجوز في الكمّ والكيف والوضع يجوز أيضًا في الصور الجوهرية الجسمانية. وكما أنّ كلًّا من هذه الأعراض المسمّاة بـ "المشخّصات" معتبرة في بقاء الجسم الشخصي على وجهٍ غير معتبرة فيه على وجهٍ - إذ الباقي من كل منها في موضوع الحركة قدر مشترك ما بين طرفين، والمتبدّل هو خصوصيات كل منها من الحدود المعيّنة -؛ فكذا الحال في الجوهر الصوري. وكما أنّ للسواد عند اشتداده فردًا شخصيًّا زمانيًّا مستمرًّا ومتّصلًا بين المبدأ والمنتهى. وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوّة متخالفة بالمعنى والمهيّة عند المشّائين؛ فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمرّ ومتّصل، وله حدود كذلك. (رسح، ٨١، ١٥)

مشخّصة

- إنّ الحدّ هو مجموع مفهومات عقلية صادقة على نفس ذات الشيء والمحدود هو نحو وجوده وحقيقته كما قرّرنا في المبحث الماهية من "الأسفار الأربعة" وكثيرًا ما يكون في الحدّ تركيب وزيادة لا يكون هو في المحدود كما ذكر في كتاب الشفا، ومثّل بالقوس، فإنّها يدخل في حدّها الدائرة لا في ذاتها، وإن كان الحدُّ عين المحدود بحسب الذات، وكذا كل مركّب طبيعي يكون له صورة طبيعية إنّما يكون تحصُّله ووجوده بنفس صورته المنوّعة، والمادة إنّما يحتاج إليها لأجل قصور وجود عن الاستقلال والتفرُّد عن العوارض اللّاحقة التي زوالها يوجب عدم الشيء

الطبيعي، وتلك العوارض هي المسمّاة بالمشخّصة، حتى إنّه لو أمكن وجود صورة الشيء مجرّدة عن مادّته، لكان هي بعينها ذلك الشيء بلا نقصان. (مبع، ٣٨٣، ١٠)

مشفوع له

- في تعيين المشفوع له: وهو كل من صحّت نسبته إليه من فقراء أمّته، ولفظة "الصحّة" يشمل الإمكان الذاتي والاستعدادي جميعًا، فالمراد من الأول المطيعون من أهل الإيمان، ومن الثاني العاصون من أمّته وإن اقترفوا الكبائر، واللّمم ما لم يصر منشأ عصيانهم جهلًا مستحكمًا أو ملكة ذميمة راسخة بحيث يمتنع زوالها، فلا تنفعهم شفاعة الشفاعين. (تفسق(٥)، ١٣٦، ١٢)

مُشَيِّء الأشياء

- إنّ لكل موجود قبل وجوده الظهوري أطوارًا من الكون، وللأشياء مواطن ومكامن يشار إلى بعضها بقوله صلى الله عليه وآله: إنّ الله خلق الخلق في ظلمة، ولعلّها المشار إليها بالنون، والنون الدواة، وهي مجمع سواد المداد، والله أعلم بأسراره، نعم ذلك الخلق وهو المعبّر عنه بالشيئية دون الوجود، ليس عن سؤال منهم ولا بأمر منه يلقيه إليهم، بل هو بحسب صفاته وأسمائه مُشَيِّء الأشياء، كما هو بحسب فعله وجوده موجد الموجودات ومظهر الهويات، فشيئية الأشياء إنّما هي برحمة الصفة لا برحمة الفعل، وصفات الله لا يعلّل، فافهم والله يهديك سواء السبيل. (مفغ، ٢٠٦، ٩)

مشيئة

- إنّ المشيئة قسمان: إحداهما: مشيئة زائدة على الذات المريدة الشائية، وهي الإرادة الحيوانية المُسَبّبة عن الداعي وهو الشوق المتأخّر عن التصوّر بوجه ما، والتصديق وما في حكمه في الأمر الشهوي أو الغضبي جذبًا أو دفعًا كما في غير الإنسان، وأمّا في الإنسان بما هو ذو نطق وفكر فهو الشوق المنبعث عن التصوّر والتصديق الحاصلتين بالتفكّر والرويّة في الأمر النافع أو الضارّ في العاجل أو الآجل. والجمهور لا يفهمون من الفاعل بالإرادة إلّا ما له هذا المعنى. وثانيهما: مشيئة منبعثة عن نفس الشيء الشائي بحسب حبّه الذاتي وعشقه الجبلي إلى ذاته وإلى ما يترتّب على ذاته، أو شوقه الفطري إلى طلب الكمال اللائق به. وليست هذه المشيئة مسبوقة بقصد زائد وعلم عارض من خارج كإحساس أو تخيّل أو فكر أو رويّة أو غيرها. والبرهان على إثبات هذه المشيئة في النفس لأفاعيلها الذاتيّة هو: إنّ النفس في أول تكوّنها بحسب عقلها الهيولاني خالية عن جميع النقوش الزائدة والعلوم البديهية والنظرية، ومع ذلك تستعمل الحواس وتعمد إليها وتدرك بها المحسوسات. فأوّل ما قصد باستعمال الحواس هو فعل نفساني بلا ريب، وليس طبيعيًا، والداعي لها في طلب المحسوس لم يكن مسبوقًا بصورة علمية تصوّرية أو

تصديقية، ولا بخطور معنى حسّي أو خيالي، لأنّ جميع الارتسامات الإدراكية مستفادة لها من الحسّ، "ومَنْ فَقد حسًّا فَقد علمًا"، فظهر إنّ استعمال النفس للحواس ولقواها الذتية بمجرّد شوقها الذاتي لاستعمال حواسها المدركة وقواها المحرّكة. ومبنى هذه الشبهة - على ما زعمه الجمهور وعامّة المتكلّمين - إن أنحاء الفاعلية لا تخرج عن اثنين: إمّا بالطبع من غير شعور، وأمّا بالقصد الزائد الإمكاني المتساوي الطرفين وهو مناط فاعلية الباري - جلّ ذكره - عندهم. ثم افترقوا: فذهب المعتزلة منهم إلى أنّ الإرادة المتساوية الطرفين، لا يترجّح بها أحد طرفي المقدور إلّا بمرجّح زائد هو الداعي، وهو غير ذاته تعالى عندهم. فيلزم عليهم كون فاعليّته تعالى يتمّ بغيره وكون غيره مستخدمًا له، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. وذهبت الأشعرية إلى أن بمجرّد الإرادة مع تساوي نسبتها يترجّح أحد الطرفين من المقدور، وبذلك سدّ باب إثبات الصانع وغيره، كما لا يخفى على ذوي الألباب. (جمك، ١٩٠، ١٩)

- إنّ لله تعالى في جلاله وكبريائه، صفة يُفيض بها على الخلق نور رحمته وجوده تكوينًا واختراعًا، يُعبِّر عنها بلفظ، جلّت عظمة تلك الصفة عن أن يكون مبادئ إشراق نورها مفهومة منه، هو لفظ "القدرة". فتجاسرنا مضطرّين لأن نستعير من حضيض عالم الألفاظ واللّافظين، لملاحظة ذروة جلاك تلك الصفة وعظمتها، عبارة توهم من مبادئ حقائقها شيئًا ضعيفًا جدًّا، فقلنا: لله صفة عنها يصدر الخلق وهو الاختراع. ثم الخلق ينقسم تقسيمًا عقليًّا إلى أقسام، لتنوّع فصول ومبادئ انقسام. استعير لمصدر هذه الأقسام، ومبدأ هذ التخصيصات من جهة الحكمة، بمثل هذه الضرورة الواقعة في عالم التخاطب للمتناطقين، عبارة "المشيّة". ثم انقسمت الأفعال الصادرة من القدرة، المنبعثة من المشيّة، الناشئة عن الحكمة، التي هي علمه تعالى بالنظام الأوفق، وهو عين ذاته، إلى ما ينساق إلى المنتهى الذي هو غاية حكمتها، وإلى ما يوقف دون الغاية. واستعير لأحدهما عبارة المحبوب وللآخر عبارة المغضوب عليه، وهما جميعًا داخلان تحت القدرة والمشيّة، إلّا أن لكل منهما حاجة غير الآخر توهم لفظًا "المحبة والكراهة" عند اللغويين المقتنصين حقائق الأشياء من الألفاظ شيئًا مجملًا، غير ما فهمه العارفون. (كصج، ٥٦، ١٨)

مشيئة الله

- معنى قولنا: إن شاء فعل... إنّه إن شاء الله تعالى وأحبّ ذاته المقدّسة شاء وأحبّ غيره من مجعولات ذاته. يعني أوجدها وأخرجها، من كتم العدم إلى نور الوجود وعلى تقدير أن يكون مفعول الفعلين الواقعين في الشرطيّة أمرًا واحدًا بالذات فلا إشكال أيضًا إذ المغايرة بين المشيئة والفعل - المفهومة من طبيعة القضية المشتملة على أدوات الشرط والجزاء، مما

لا يقدح في الاتحاد بينهما بحسب الواقع. لأنّ علّية شيء لشيء بحسب التعبير العلمي والمفهوم الذهني لا يستلزم كليًّا كونهما كذلك بحسب نفس الأمر بل قد يكونان بعكس ذلك كما في القياس المسمّى بالبرهان الإنّي. وقد يكونان شيئًا واحدًا. كقولنا: إن كان الله تعالى قادرًا؛ كان عالمًا لأجل كون قدرته تعالى عين علمه. فقد تبيّن مما ذكرناه أنّ: نفس مفهوم المشيئة لا يستدعي كونه زائدًا على مفهوم العلم والإيجاد إلى أن يقوم عليه البرهان. (جوم، ١٣٠، ١٣)

مشيئة الله الأزلية

- قوله: ﴿يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ (الجمعة: ٤) فيه إشارة إلى أنّ مشيئته الأزلية متعلّقة بأمور متكثّرة متخالفة بحسب صفات وأسماء متعدّدة متقابلة، فإنّ لله تعالى صفتي لطف وقهر، ومن الواجب في الحكمة أن يكون المِلك - وخصوصًا مِلك الملوك - كذلك، إذ كل منها من أوصاف الكمال كما لا يخفى، ولا بدّ لكل من الوصفين من مظهر، فالملائكة ونفوس المقرّبين والأخيار ومن ضاهاهم مظاهر اللطف، والشياطين والأشرار ومَن والاهم مظاهر القهر، ومظاهر اللطف هم أهل الجنّة والأعمال المستعقبة لها، ومظاهر القهر هم أهل النار والأفعال المعقبة إيّاها. ثم اعلم - يا مسكين - إنّ في عالَم الإمكان لكل نور ظلمة، ولكل كمال نقصًا، وإنّ كل ممكن زوج تركيبي كما أشارت إليه الحكماء، وبهذا جرت المشيئة الأزلية والسُنّة الإلهية. (تفسق(٧)، ١٧٩، ٨)

مشيئة الإنسان

- أمّا الاعتقاد بأفعاله (الله): وهو أن يؤمن بأنّ الله على كل شيء قدير وما سواه مُمكن مُحْدَث، والممكن - بما هو ممكن - محض القوّة والفاقة، فلا يجوز أن يكون سببًا لإخراج الشيء من القوّة إلى الفعل وإلّا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود، وهو فطري الفساد عند ذوي البصيرة والسداد، فيكون قدرة الله تعالى عامة شاملة لجميع الذرّات، لأنّ منشأ الافتقار عام فلا تأثير للوسائط، لأنّ كلها مُسخّرات ومُعدّات لا موجبات. فهذا هو التوحيد في الأفعال، إلّا أنّه وقع في البين حجاب يمنع أن يرى هذا التوحيد بعين البصيرة، وهو أنّ الحوادث التي هي الأفعال الاختيارية للحيوانات - وخصوصًا الإنسان - الحكم مطرد فيها، لأنّها ممكنة، فكل ممكن لا بدّ من استناده إلى واجب الوجود، كيف وكل حادث - سواء كان فعلنا الاختياري أم لا - إذا نظرنا إلى حدوثه وإمكانه أدّانا النظر اضطرارًا إلى وجود الواجب بالذات، مع أنّا نجد من نفسنا أنّا نتحرّك أن نشاء، ونسكن أن نشاء فكيف نكون مسخّرين، والحال أنّ حركاتنا وسكناتنا بأنفسنا لا بغيرنا؟ فنقول في الكشف عنه: إن حركاتك وسكناتك بمشيئتك، إلّا أنّ مشيئتك ليست بمشيئتك، بل بقضاء الله وقدره - إذ لو كانت كذلك لافتقرت تلك المشيئة إلى مشيئة أخرى وهكذا إلى غير النهاية - فإذا لم يكن

مشيئتك بمشيئتك فهي لازمة لك من أسباب قَدَريّة مؤدّية إليها، فإذا لم يكن المشيئة إليك فمهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت ولا سبيل لها إلى المخالفة وإذا انصرفت لزمت الحركة ضرورة بالقدرة، والقدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، والمشيئة تحدث في القلب بالأسباب الخارجية المشاهدة، وهي تحدث بالأسباب الغائبة عنّا، فهذه ضروريات مترتّبة بعضها على بعض، وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة، ولا انصراف القدرة إلى المقدور، ولا وجود بعث المشيئة للقدرة، فهو مضطرّ في الجميع. ولا يتوهّمن أحد إنّ هذا خلق الأعمال الذي ذهب إليه الأشاعرة القائلين بالجبر المحض من غير اختيار. (تفسق(٥)، ٢١٢، ٤)

المصحف

- إنّ القرآن كالإنسان المنقسم إلى سرٍّ وعلن، ولكلّ منهما ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر - إلى أن يعلمه الله - ولعلانيته علانية أخرى إلى أن يدركه الحواس وأهلها. أمّا ظاهر علَنه فهو المصحف المحسوس المَلموس، والرقم المَنقوش الممسوس. وأمّا باطن علنه فهو ما يدركه الحسّ الباطن ويستثبته القرّاء والحفاظ في خزانة محفوظاتهم كالخيال ونحوه. (تفسق(٧)، ١٠٧، ٦)

مصداق لحمل ماهية

- عارضية الوجود للماهيّة إنّ للعقل أن يلاحظ الماهيّة من حيث هي هي مجرّدة عن الوجود. فحينئذٍ يجد الوجود خارجًا عنه. فلو أعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: هما بحسب التحليل معانٍ في الوجود، بمعنى أنّ الوجود بنفسه أو بجاعله موجود، والماهيّة بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل إيّاها عن كافّة الوجودات، لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه. والحاصل أنّ كونهما معًا في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجودًا، والماهيّة متّحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره. فالفاعل إذا أفاد الماهيّة، أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاد بنفسه. فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهيّة ذلك الشيء عليه. فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر. وما قال بعض المحقّقين من أنّ الوجود متقدّم على الماهيّة، أراد به أنّ الأصل في الصدور والتحقّق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلّية المسمّاة بالماهيّة والذاتيّات عليه، كما أنّه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعانٍ أُخر تسمّى بالعرضيات. وليس تقدّم الوجود على الماهيّة كتقدّم العلّة على المعلول، وتقدّم القابل على المقبول، بل كتقدّم ما بالذات على ما بالعَرَض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز. (كمش، ٢٤، ٣)

مصوِّرة

- في الخيال: قوّة الخيال ويقال لها المصوِّرة هي قوّة يحفظ بها الصورة

الموجودة في الباطن. (سفع(١/٤)، ٢١١، ١٧)

- المصوِّرة تعلُّقها بآخر التجويف المقدَّم يجتمع عندها مثل المحسوسات ويبقى فيها وإن غابت مؤدَّاها عن الحواس غيبة طويلة فهي خزانة بنطاسيا وسيأتي الحثُّ فيها. (شهر، ١٩٣، ١٦)

مضاف

- في أنّ للوجود حقيقة عينيّة: لمّا كانت حقيقة كل شيء هي خصوصيّة وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما إنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها، وبالحقيقة إنّ الوجود هو الموجود، كما إنّ المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر والكمّ والكيف وغيرها، كالأب والمساوي والمُشابِه وغير ذلك، قال بهمنيار في التحصيل: وبالجملة فالوجود حقيقته إنّه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته. (سفع(١/١)، ٣٩، ٥)

- إنّ المضاف وغيره من أمهات الأجناس هي من أقسام الماهيّات التي هي زائدة على الوجود ولهذا أُخذت في تعريفات تلك الأجناس بأن قيل إنّ مقولة الجوهر مثلًا ماهيّة حكمها كذا، ومقولة الكيف ماهيّة حكمها كذا، وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره، وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوّره إلّا مع تصوّر مفهوم آخر هو من باب المضاف. (سفع(١/٢)، ٣٠١، ١٥)

- إنّ وجود الجوهر غير ماهيّته العقلية، فالجوهر إذا كان موجودًا وهو بحقيقته علّة لشيء فتلك الماهيّة الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقّله على هذا الوجه الكلّي تعقّل كونها علّة أو مضافة، فإضافة العلّية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر، فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته، وإذا نسب إليها من حيث كونها سببًا لشيء أو مرتبطًا به أي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكأنّه وجود الشيء على صفة، فيكون كوجود العارض لشيء، إلّا أنّه غير مستقلّ الماهيّة؛ فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنّه غير موجود في الخارج وإلّا لزم الكذب في قولنا هذا علّة وذاك معلول وهذا أب وذاك إبن. (سفع(١/٣)، ٣٩١، ١١)

- قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها، وقد يراد به الأمر الذي عرضت له الإضافة، وقد يراد به مجموع الأمرين. (سفع(٢/١)، ١٨٩، ٢٤)

- عرّفت الحكماء المضاف في أوائل المنطق أعني فنّ قاطيغورياس بأنّه الذي مهيّته معقولة بالقياس إلى غيره، وهذا الرسم يندرج فيه الإضافات والمضافات، والمعنى بكون مهيّة الشيء معقولة بالقياس

إلى غيرها هذا، ليس مجرّد كون تعقّل مهيّته مستلزمًا لتعقّل شيء آخر كيف كان وإلّا لكان كل مهيّة بالقياس إلى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك، فإنّ كثيرًا من الملزومات واللوازم لها مهيّات مستقلّة في معقوليّتها وهي في حدود أنفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه أنّه لا يتقرّر مهيّته في الذهن ولا في العين إلّا ويكون الآخر كذلك مثل الأبوّة لا يتقرّر لشيء في أحد الوجودين ألا ويكون البنوّة متقرّرة للآخر. (سفع(٢/١)، ١٩٠، ٦)

- قولنا الإنسان كاتب أو أبيض، فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا: السماء فوق الأرض وزيد أب، وهذا بخلاف الأمور الذهنية، كقولنا: الحيوان جنس والإنسان نوع، فإنّ الجنسية والنوعية وما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان، بل في الأذهان. وبهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أنّ الإضافة غير موجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلّية والجزئية. (سفع(٢/١)، ٢٠١، ٢)

- المضاف هو الذي له مهيّة معقولة بالقياس إلى غيره، فكل شيء في الأعيان يكون بحيث مهيّته إنّما يعقل بالقياس إلى غيره، فذلك الشيء من المضاف لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة، فالمضاف في الأعيان موجود. ثم إن كان في المضاف مهيّة أخرى فينبغي أن يجرّد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره، فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس إلى غيره، وغيره إمّا هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس معقولًا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه، بل هو مضاف لذاته، فليس هناك ذات وشيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى، فينتهي من هذا الطريق الإضافات، وإمّا كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلًا وجود الأبوّة في الأب، وذلك الوجود أيضًا مضاف فليكن هذا عارضًا من المضاف لزم المضاف، وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى، فالكون محمولًا مضاف لذاته والكون أبوّة مضاف لذاته. (سفع(٢/١)، ٢٠١، ١٤)

- إنّ المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقلّ مفرد بل وجوده أن يكون لاحقًا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة إلى غيرها، فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات. (سفع(٢/١)، ٢٠٤، ١٢)

- تحصيل المضاف وتنويعه يتصوّر من وجهين: أحدهما: أن يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم والأبيض وهو ليس من المقولات كالكمّ المساوي أو الكيف الموافق. وثانيهما: أن يعتبر المضاف مخصّصًا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به ويوجدان معًا في العقل كعارض واحد، وهذا هو تنويع الإضافة وتحصيلها، فإن كون المساوي مضافًا ليس ككون الكمّ

مساويًا أو مضافًا، فالمساواة موافقة في الكمّ وهي غير الكمّ الموافق، وكذا المشابهة موافقة في الكيف وهي غير الكيف الموافق. وبالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل الآخر، بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه أي في ذلك النوع أمرًا واحدًا. (سفع(٢/ ١)، ٢٠٤، ٢٤)

- إنّ المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلّة الوجود بنفسها كما تبيّن، فهي تابعة في جميع الأحكام الوجودية لوجود موضوعاتها، والتضادّ والتقدّم والتأخر والقوّة والفعل وأشباهها من أحوال الوجود يعرض للموضوعات الإضافية بالذات ولإضافاتها بالعرض، ومن هذا القبيل التضادّ، فإذا اعتبر بين الحارّ والبارد تضادّ حقيقي كان بين إضافتيهما أي الأحرّ والأبرد تضاد بالتبع، وأمّا عروض التضادّ لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح. (سفع(٢/ ١)، ٢٠٩، ٢٢)

- يختصّ المضاف من بين سائر الأعراض بالعروض لكل موجود، فللواجب كالأول، وللجوهر كالأب، وللكم كالمساوي، وللكيف كالمشابه، وللأين كالعالي، ولمتى كالمقدّم، وللوضع كالأشدّ انتصابًا، وللملك كالأكسى، وللفعل كالأقطع، وللانفعال كالأشدّ تسخّنًا. وقد يقع فيها كلها إضافة في إضافة، فقد عرضت الإضافة لنفسها أيضًا وأكثر صيغ التفصيل مدلولة من هذا القبيل. (شهث، ٣٢٢، ٢٦)

- إنّ المضاف وغيره من أمّهات الأجناس هي من أقسام الماهيّات وهي زائدة على الوجودات، والواجب تعالى ليس ذا ماهيّة يمكن حصولها في الذهن وتعقّلها فضلًا عن تعقّل معنى آخر معها، وإنّما هو محض الوجود العيني وصرف الإنّية النورية، فالحاكم بوحدته وقيُّوميّته ليس هو العقل والوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده وقسط من النور الساطع من قِبَله، يحكمان بأن مبدأ سلسلة الوجودات واحد حقيقي فيّاض بذاته. (شهر، ٥٢، ٣)

مضافان

- المضافان وهما موجودان بل وجوديان يُعْقَل كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوّة والبنوّة فإنّ أحديهما لا يعقل إلّا مع الأخرى وبالعكس، لا يقال: التضايف أعمّ من أن يكون تقابلًا أو تماثلًا أو تضادًّا أو غير ذلك بل جنس لها. (شهث، ٢٦٧، ٩)

مضطر

- أمّا الاعتقاد بأفعاله (الله): وهو أن يؤمن بأنّ الله على كل شيء قدير وما سواه مُمكن مُحْدَث، والممكن - بما هو ممكن - محض القوّة والفاقة، فلا يجوز أن يكون سببًا لإخراج الشيء من القوّة إلى الفعل وإلّا لكان للعدم شركة في إفادة

الوجود، وهو فطري الفساد عند ذوي البصيرة والسداد، فيكون قدرة الله تعالى عامة شاملة لجميع الذرّات، لأنّ منشأ الافتقار عام فلا تأثير للوسائط، لأنّ كلها مُسخّرات ومُعدّات لا موجِبات. فهذا هو التوحيد في الأفعال، إلّا أنّه وقع في البين حجاب يمنع أن يرى هذا التوحيد بعين البصيرة، وهو أنّ الحوادث التي هي الأفعال الاختيارية للحيوانات - وخصوصًا الإنسان - الحكم مطرد فيها، لأنّها ممكنة، فكل ممكن لا بدّ من استناده إلى واجب الوجود، كيف وكل حادث - سواء كان فعلنا الاختياري أم لا - إذا نظرنا إلى حدوثه وإمكانه أدّانا النظر اضطرارًا إلى وجود الواجب بالذات، مع أنّا نجد من نفسنا أنّا نتحرّك أن نشاء، ونسكن أن نشاء فكيف نكون مسخّرين، والحال أنّ حركاتنا وسكناتنا بأنفسنا لا بغيرنا؟ فنقول في الكشف عنه: إن حركاتك وسكناتك بمشيئتك، إلّا أنّ مشيئتك ليست بمشيئتك، بل بقضاء الله وقدره - إذ لو كانت كذلك لافتقرت تلك المشيئة إلى مشيئة أخرى وهكذا إلى غير النهاية - فإذا لم يكن مشيئتك بمشيئتك فهي لازمة لك من أسباب قَدَريّة مؤدّية إليها، فإذا لم يكن المشيئة إليك فمهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت ولا سبيل لها إلى المخالفة وإذا انصرفت لزمت الحركة ضرورة بالقدرة، والقدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، والمشيئة تحدث في القلب بالأسباب الخارجية المشاهدة، وهي تحدث بالأسباب الغائبة عنّا، فهذه ضروريات مترتّبة بعضها على بعض، وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة، ولا انصراف القدرة إلى المقدور، ولا وجود بعث المشيئة للقدرة، فهو مضطرّ في الجميع. ولا يتوهّمن أحد إنّ هذا خلق الأعمال الذي ذهب إليه الأشاعرة القائلين بالجبر المحض من غير اختيار. (تفسق(٥)، ٢١٢، ١٣)

مضطرّ في اختياره مجبور في إرادته

- الفاعل عندما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثّرًا في الفعل لا يصدق عليه أنّه من شأنه أن لا يفعل، بل يكذب عليه ذلك. وأمّا سبيل التميز بين المختار والموجب فليس كما توهّموه، بل كما مرّ من مدخلية العلم والمشيئة في الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتهما؛ فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم أنّ ما سوى الله من المختارين مضطرّ في اختياره مجبور في إرادته. (سفع(٣/ ١)، ٣٢٠، ٧)

مضطرّ في صورة مختار

- السعادة والشقاوة والإنسان المختار: ثم اعلم إنّ كل ما في عالم المُلك والملكوت له طباع خاص، يصدر منه آثار وأفعال مخصوصة، وكل طبع مسخّر لفعل خاص، كالنار للتسخين والماء للتبريد، وله حدّ محدود لا يتجاوزه، ومقام معلوم لا يتعدّاه من أعلى شواهق عالم الأمر إلى أدنى منازل عالم الخلق، إلّا الإنسان فإنّه مسخّر للاختيار، فالاختيار له بمنزلة الفعل

الطبيعي لغيره، لأنّ ذاته ليست ممّا يقف على حدّ ومقام في جوهره وهويّته، بل ينقلب من طور إلى طور، ومن نشأة إلى نشأة، وسِعة هذه التقلّبات في الإنسان الكامل أكثر وتخالف أطواره أشدّ، وقوته الصعودية أعظم، وارتقائه إلى عالَم الملكوت أعلى وأتمّ، فلذلك قيل: إنّ الإنسان مضطرّ في صورة مختار. (تفسق(٧)، ١٨١، ٦)

مضطرون في صورة المختارين

- اعلم: أنّ النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرّة في أفاعيلها وحركاتها لأنّ أفاعيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة وحركاتها لأنّها لا تتحقّق ولا توجد لا بحسب أغراض ودواع خارجية، فالنفس منّا كالطبيعة مسخّرة في الأفاعيل والحركات لكن الفرق بينهما أنّ النفس شاعرة بأغراضها ودواعيها، والطبيعة لا تشعر بالدواعي، والفعل الاختياري لا يتحقّق ولا يصحّ بالحقيقة إلّا في واجب الوجود وحده. وغيره من المختارين لا يكونون إلّا مضطرّين في صورة المختارين، فإنّ نفوس الأفلاك تفعل حركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم، وحركات الأفلاك والكواكب تسخيرية إلّا أنّها ليست بطبيعية. فإنّ الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير إرادة وشعور ورضى، وما يلزم شيئًا كذلك ليس يلزم نقيضه أيضًا في حالة واحدة والمحرّك الفلكي يحرّك من وضع إلى ذلك الوضع بعينه، فالنفس فيها قاصدة لوضع تتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك في مقامه وكذا نفوس الحيوانات الأرضية إنّما تفعل ما تفعل وتتحرّك فيما تتحرّك لا بمجرّد القدرة، بل لأجل الأغراض والدواعي. (سفع(٣/ ١)، ٣١٢، ١٢)

مطابقة

- ممّا يحقّق معنى المطابقة أنّك إذا رأيت شخصًا إنسانيًّا حصل في ذهنك صورة الإنسان المبرّأة عن العوارض، ثم إذا أبصرت شخصًا آخر منه لا يقع فيه صورة أخرى ولا يحتاج إلى صورة أخرى إلّا إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جسمانية متماثلة يقبل رشمًا من الأول، ولا يختلف بورود أشباهه عليه. (سفع(١/ ٢)، ٩، ٩)
- المشاركة في المحمول إن كانت في النوع تُسمّى "مماثلة" وفي الجنس "مجانسة" وفي الكيف "مشابهة" وفي الكم "مساواة" وفي الوضع "مطابقة" وفي الإضافة "مناسبة". وجهة الوحدة في هذه الأمور المذكورة إذا قيس إلى نفسها وإن كانت وحدتها حقيقية بالمعنى الأعمّ لكنها ليست في مرتبة واحدة من الكمال، لأنّ وحدة الجنس ليست كوحدة النوع، ووحدة الإضافة ليست كوحدة الذاتي المقوّم وإن كان الجميع عقليات لا وجود لها في الخارج بخلاف الوحدة الشخصية لأنّها خارجية، ثم الواحد الشخصي الذي لا ينقسم أصلًا أحقّ بالوحدة من الذي ينقسم بوجه. (تفسق(٥)، ٦٥، ٢١)

مطابقة ومناسبة

- اعلم أنّ الوحدة قد تكون ذات الواحد بما هو واحد وهي الوحدة الحقّة وقد تكون غيرها. وهذه على ضربين: حقيقيّة وغير حقيقيّة. وهي بحسب شركة ما: إما في المحمول فالاتّحاد في النوع يُسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة. أما في الموضوع كالحلو والأبيض واحد أي هما محمولا شيء واحد هو السكر مثلًا، وإنما شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه، وإن لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى أن العشرة في عشريّته واحدة. وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل. وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقلّ. فالأحقّ بالوحدة الحقيقية، بل الوحدة الحقّة التي هي ذات الواحد بما هو واحد هو ما لا ينقسم أصلًا لا في الكمّ ولا في الحدّ ولا بالقوّة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيّته. وسائر الأشياء مستفيدة الوحدة منه، إذ له تلك بالذات ولها بالغير. لا، بل هو الواحد فقط، ووحدة سائر الأشياء بالارتباط إلى وحدته الحقّة على ما بيّناه في نسبة الوجود إليها. فحينئذٍ نقول: واجب الوجود تعالى لا يوصف بشيء من أنحاء الوحدة الغير الحقيقية، فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة. وإذ لا جنس له فلا مجانس له وإذ لا نوع له فلا مشاكل له. (مبع، ٦٥، ٢)

مطالب علمية

- إنّ من المطالب العلمية تصوّرية وأخرى تصديقيّة. فمنها "هل"، بسيطة كانت - إذا طلب بها وجود الشيء في نفسه - أو مركّبة - إذا طلب بها وجود الشيء على صفة. والجواب فيهما أحد طرفي النقيض. ومنها "ما"، شارحة كانت - إذا طلب بها مفهوم الاسم - أو حقيقية - إذا طلبت حقيقته. وطالبة المفهوم مقدّمة على "هل" البسيطة؛ وطالبة الحقيقة تتأخّر عنها. ومنها "أيّ"، ويُطلب بها تمييز الشيء عن غيره في ذاته أو في عرضه. ومنها "لِمَ"، ويطلب بها علّة الشيء في نفسه أو علّة التصديق. وهذا المطلب هو بالقوة مطلب "ما"، لأنك إذا قلت: "لِمَ "ج" "ب"؟"، كأنك قلت: "ما سبب كون "ج" "ب"؟"؛ إلّا أنه بالفعل مطلب "لِمَ" بالقياس إلى النتيجة، وبالقوة مطلب "ما" بالقياس إلى الحدّ الأوسط. وكذا مطلب "أيّ" داخل تحت "هل" المركّبة. وهذه هي أمّهات المطالب، وإن كانت مطالب غيرها، مثل: كم وكيف ومتى وأين، وقد يستغنى عنها بـ "أيّ". (تنم، ٤٨، ٢)

مطلب ما ومطلب هل

- "أول الدين معرفته" إشارة إلى أنّ معرفة الله (تعالى) ولو بوجه ابتداء الإيمان واليقين، فإنّ ما لم يُتصوَّر شيء لا يمكن التصديق بوجوده. ولهذا قيل: مطلب "ما" الشارحة مقدّم على مطلب "هل"

كتقدّم البسيط على المركّب. (سفع(٣/ ١)، ١٣٦، ١١)

مطلق الحركة

- أمّا الحركة بالذات فتنقسم إلى طبيعية وإرادية وقسرية، وأمّا مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة والتي بالعَرَض وإن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة. (سفع(١/ ٣)، ٢١١، ٥)

مطلق الوجود

- ثم مطلق الوجود للشيء المتحقّق بأي نحو من الأنحاء وطور من الأطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات؛ وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل، كما في تصوُّر مفهوم المعدوم المطلق المتعرّي عن الوجود مطلقًا، إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات، في هذا الاعتبار، مع أنّ هذا الاعتبار بعينه نحو وجود، وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب، وهذا التعرّي في نفسه نحو خلط، لعدم انسلاخه عن تصوّر ما، والتصوّر وجود عقلي، فهو فرد من أفراد مطلق الوجود: فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثّلات ذهنية لا بما هي سلوب وأعدام. وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأولي والعرضي الصناعي، وبه يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكله. (سفع(١/ ١)، ٣٤٥، ٣)

مَعَاد

- اعلم أنّ المبدأ هي الفطرة الأولى كما قال: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠) والمعاد هو العود إليها، لقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩) فالإشارة إلى المبدأ قوله صلى الله عليه وآله: "كان الله ولم يكن معه شيء" وقوله: "وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئًا" وقوله: "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا"، فهذا الوجود للممكن هو الخروج من العدم الأصلي إلى الكون وهو الحدوث، والإشارة إلى المنتهى قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦، ٢٧). (سري، ١٦٧، ٧)

- إنّ هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، وينكشف له إنّ المُعاد في المَعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وإنّ المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباثن له عنصريًا كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين، أو مثاليًا كما ذهب إليه الإشراقيون؛ فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملّة والموافق للبرهان والحكمة. (سفع(٤/ ٢)، ١٩٧، ١١)

- المعاد عودًا ورجوعًا إلى الفطرة الأولى. (رسر، ٢٩٩، ١٧)

- إنّ المَعاد على ضربين: ضرب لا يفي بوصفه وكنهه إلّا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة

وخيراته وشروره والعقل لا ينكره. وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره، بل ربما يشير إليه إشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفي لطالب الحق واليقين وتهدي لمن يشاء إلى صراط مستقيم كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (الفجر: ٢٧، ٢٨). وبالجملة فكل ما لا يتوصّل العقل بالدليل إلى إثبات وجوده أو عدمه وإنما يكون مع جوازه فقط، فإن النبوّة تكشف عن حاله وتفقه على وجوده أو عدمه. ولما صحّ عند العقل صدق النبوّة، فيتمّ عنده ما قصر عنه ويكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله عليه وآله السلام: "إنني بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق"، فتفضيل السعادة والشقاوة الجسمانيين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصّل المشروح في مواضع عديدة منهما، لأن حقائق الأحوال المعادية على هيئاتها وخصائص صورها وكيفيّاتها مما لن توقف به إلّا بقدر ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد. (شهث، ٤٣٨، ٢٢)

- الحقّ أنّ المُعاد في المَعاد هو بعينه بدن الإنسان المشخّص الذي مات بأجزاءه بعينها، لا مثله، بحيث لو رآه أحد يقول، إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا. ومن أنكر هذا فقد أنكر الشريعة، ومن أنكر الشريعة كافر عقلًا وشرعًا، ومن أقرّ بعود مثل البدن الأول بأجزاء آخر، فقد أنكر المعاد حقيقة، ولزمه إنكار شيء من النصوص القرآنية، هذا تحرير المذاهب والآراء. (مبع، ٣٧٦، ٧)

- إنّ المُعاد في المَعاد، هو مجموع النفس بعينها وشخصها والبدن بعينه وشخصه دون بدن آخر عنصري كما ذهب إليه الغزالي أو مثالي كما ذهب إليه الإشراقيون. وهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للعقل والشرع الموافق للملّة والحكمة، فمن صدق وآمن في المعاد بهذا، فقد آمن بيوم الحساب والجزاء، وقد أصبح مؤمنًا حقًّا، والنقصان عن هذا الإيمان خذلان بل كفر وعصيان. (مبع، ٣٩٥، ٣)

- الحقّ أنّ كل نفس بحسب جبلتها وفطرتها متوجّهة إلى عالم آخر مرتحلة من حيث غريزتها الذاتية إلى مرحلة خارجة عن مراحل الدنيا مسافرة من أول منزل تكوّنها ومنذ أول حدوثها إلى الله تعالى، لأنّها جاءت منه فيعود إليه. ولفظ المَعاد دالّ على هذا المعنى، فإنّ الرجوع والعود يقتضي المجيء والسابقية، ويستوي في هذا السفر الذاتي إلى الحقّ تعالى، والميل الغريزي إليه المطيع والعاصي والمنعم والمعذّب والكافر والمسلم، والجميع في حكم واحد فيما ذكرنا. (مبع، ٤١١، ١٦)

- اعلم أنّ المراد بالمبدأ هاهنا الفطرة الأولى للإنسان وبالمَعاد هو العود إليها ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠). والفطرة الأولى له، عدمه السابق على وجوده "كان الله ولم يكن معه شيء" ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩). يعني أن

جعل الخلق في الابتداء من العدم إلى الوجود الخاص، ففي الانتهاء يجعل الخلق من الوجود الخاص إلى العدم. (مبع، ٤٣٣، ٢٦)

- انكشف أنّ المُعَاد في المَعاد هذا الشخص بعينه نفسًا وبدنًا، وأنّ تبدّل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصية كما عرفت، حتى أنّك إذا رأيت إنسانًا في وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة، وقد تبدّلت أحوال جسمه جميعًا بخصوصياتها، أمكنك أن تحكم عليه بأنه ذلك الإنسان، فلا عبرة بتبدّل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية. (مفغ، ٥٩٩، ٨)

- لمّا علمت أنّ لكل شيء معادًا ومرجعًا، كما أنّ له مبدأ ومنشأ، فإنّ المعاد بمعنى العود والرجوع للشيء إلى الحالة التي خرج منها، كما قيل: كل شيء يرجع إلى أصله، فهو من المعاني الإضافية الواقعة تحت مقولة المضاف، فلذلك معرفته لا يتمّ إلّا بمعرفة أمور ثلاثة: ما له المعاد، وما منه المعاد، وما إليه المعاد، ولكون أطراف المضاف ينقسم كل منهما بانقسام الآخر، فإذا عرف ما إليه المعاد، يعرف أقسام الباقيين، أعني ما له المعاد وما منه المعاد. (مفغ، ٦١١، ١٩)

- اعلم أنّ المبدأ هي الفطرة الأولى والمَعَاد هو العود إليها، فالإشارة إلى الابتداء: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠). كان الله ولم يكن معه شيء ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩) فهذا خروج من العدم الأصلي إلى الوجود الكوني الحدوثي، والإشارة إلى الانتهاء ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦، ٢٧) ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) وهذا خروج من هذا الوجود الخاص إلى العدم الفطري. (مفغ، ٦٢٦، ١١)

مُعَاد

- إنّ المُعاد في يوم المَعاد هذا الشخص بعينه نفسًا وبدنًا وإنّ تبدُّل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصية البدن، فإنّ تشخُّص كل بدن إنّما هو ببقاء نفسه مع مادة "ما" وإن تبدّلت خصوصيات المادة حتى أنّك إذا رأيت إنسانًا في وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة وقد تبدّلت أحوال جسمه جميعًا بخصوصياتها أمكنك أن تحكم عليه بأنّه ذاك - الإنسان، فلا عِبرة بتبدُّل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية، بل الحال كذلك في تشخُّص كل عضو منه ولو كان أصبعًا واحدًا، فإنّ له اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلًا واعتبار كونه في ذاته جسمًا متعيّنًا من الأجسام واسم الأصبع واقع عليه بذلك الاعتبار لا بهذه، فتعيُّنه بالاعتبار الأول باق ما دامت النفس تتصرَّف فيه وتستعمله وتحفظ مزاجه وتقلّبه كيف تشاء، وتعيُّنه بالاعتبار الثاني زائل لأجل الاستحالات الواقعة فيه. فبعد حشر النفوس وتعلُّقها بأجساد أخرى غير هذه الأجساد؛ ليس لأحد أن يقول: إنّ هذا

البدن المحشور غير البدن الذي مات. (شهر، ٢٦٦، ١٠)

- إنّ المُعَاد في يوم المَعاد هذا الشخص الإنسان المحسوس الملموس المركّب من الأضداد الممتزج من الأجزاء والأعضاء الكائنة من الموادّ مع أنّه يتبدّل عليه في كل وقت أعضائه وأجزائه وجواهره وأعراضه حتى قلبه ودماغه سيّما روحه البخاري الذي هو أقرب جسم طبيعي إلى ذاته وأول منزل من منازل نفسه في هذا العالم وهو كرسي ذاته وعرش استوائه ومعسكر قواه وجنوده وهو مع ذلك دائم الاستحالة والتبدّل والحدوث والانقطاع، فإنّ العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخص إنّما هي بوحدة النفس، فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لأنّ نفس الشيء تمام حقيقته وهويّته. (كتع، ٥١، ١٢)

مُعَاد بعد الموت

- الإنسان الشخصي لمُعاد بعد الموت هو هذا الإنسان بعينه هذا، ولا يقدح في ذلك أنّ هذا البدن الدنيوي مضمحلّ فاسد، فإنّ مركّب من الأضداد والأخلاط الكثيفة العفنة، وأنّ البدن الأخروي لأهل الجنّة نوراني باق شريف حيّ لذاته غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم، وأنّ بدن الكافر ضرسه كجبل أُحد وصورته صورة الكلب والخنزير أو غير ذلك يذوب في النار التي تطلع على الأفئدة ثم يتبدّل عليهم جلودهم وأعضائهم كما قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾ (النساء: ٥٦). (كتع، ٥٢، ٨)

مَعَاد جسماني

- أمّا التي دلّت عليه الآيات والأخبار الواردة في الكتب الإلٰهية والشرائع الحقّة في العقوبات الجسمانية الواردة على بدن المسيء من خارج، على ما يوصف في التفاسير فهي أيضًا منشأها أمور باطنية وهيئات نفسانية، برزت من الباطن إلى الظاهر، وتصوّرت بصورة النيران والعقارب والحيّات والقوامع من حديد وغيرها. وهكذا يكون حصول صور الأجسام والأشكال والأشخاص في الآخرة، كما حقّق في مباحث المعاد الجسماني، وكيفيّة تجسّم الأعمال، ودلّ عليه كثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (العنكبوت: ٥٤)، وقوله: ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾ (النازعات: ٣٦)، وقوله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۝ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ۝ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٥ - ٧)، وقوله: ﴿إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ ۝ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ (العاديات: ٩ - ١٠). (رسف، ٣٩١، ٢)

- المعاد الجسماني هو أنّ لهذا الشخص الإنساني روحًا وجسدًا يعود في الآخرة، بحيث لو يراه أحد عند المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا. ومن أنكر هذا فقد أنكر ركنًا عظيمًا من الإيمان، فيكون كافرًا عقلًا وشرعًا ولزمه إنكار كثير من النصوص، ويصير من الملاحدة والدهرية، من الذين لا اعتداد بهم في الفلسفة ولا اعتماد عليهم في العقليات ولا

نصيب لهم من الشريعة وهم الذين ينكرون حشر الأجساد والنفوس، زعمًا منهم أنّ الإنسان إذا مات فات وليس لها معاد، أولئك أراذل الناس (أرذل الناس رأيًا) ونقل من جالينوس التوقّف في أمر المعاد لتردّده في أمر النفس هل هي المزاج، فيفنى أم صورة مجرّدة فيبقى. (مفه، ١٢٥، ٨)

- من أقسام معاده (للإنسان) معادان: جسماني وروحاني. أمّا الجسماني فلأنّه يعاد مثل بدنه الذي اضمحلّ وتلاشى، وصار عظامًا نخرة، على ما أخبر عنه الكتاب العزيز: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (الإسراء: ٩٩) أي الخالق لكلّية الأجسام كيف لا يقدر أن يخلق بدنًا شخصيًا جزئيًا من أبدان الحيوان، بل هذا بالطريق الأولى. (مفغ، ٦١٦، ٧)

مَعَاد حقيقي

- أمّا الإنسان فلمروره على سائر الأكوان وصعوده على منازل النفوس والأرواح، لنزول روحه من عالم الأمر ودار الحيوان، له المعاد الحقيقي، إذ هو المقصود بالخلق والتكوين من عالم العناصر والأركان، ولأجله خلق سائر الأكوان. فمعاد العناصر والمواليد إليه، ومعاده إلى دار الآخرة مجملًا، تفصيله بحسب تفصيل أفراده وأصنافه ودرجاته ومقاماته مما يحتاج إلى شرح وبيان. (مفغ، ٦١٥، ٢٥)

مَعَاد روحاني

- أمّا (المعاد) الروحاني فلكل واحد من عقله ونفسه وجسمه معراج إلى عالمه ومعاودة إلى معاده، أمّا لعقله فإلى عالم العقول، وأمّا لنفسه فإلى عالم النفوس ومأوى الأرواح: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ (فاطر: ١٠)، وأمّا لروحه الجسماني الدخاني فإلى عالم الأفلاك ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (إبراهيم: ٢٤) وأمّا لجسمه العنصري المستحيل المركّب من الأضداد، فإلى ما ينحلّ إليه ويستحيل، وأمّا لجسمه الحيواني البرزخي الذي هو صورة نفسه وهيئة ذاته ومثال فعله وكتاب عمله، فإلى دار الحساب والجزاء ومنزل السعداء أو جحيم الأشقياء. (مفغ، ٦١٦، ٢٣)

معاد الهيولى والأجسام المادية

- في معاد الهيولى والأجسام المادية والإشارة إلى غاية الأشرار والشياطين، لمّا علمت أنّ الموجودات لها حظّ من الوجود ولها صورة محصّلة كلّها متوّجهة بحسب فطرتها نحو الغايات والكمالات، والأغراض الصحيحة المتمّمة لها المبلغة بها إلى غايات أخرى فوق تلك الغايات إلى أن ينتهي إلى غاية لا غاية لها، فاعلم هاهنا أنّ من الأشياء ما لا حظّ لها من الوجود إلّا كونها استعدادات وإمكانات لأشياء أخرى هي الصور والكمالات دونها، وهي مثل الحركة والهيولى والقوّة والزمان، وكذا الامتداد الجسماني الذي

شأنه الانقسام والانعدام والاضمحلال والسيلان، لولا النفوس والطبائع الممسكة إيّاه عن التفرّق والانفصال المعطية له الوحدة والاتّصال، فإنّ الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصّلات الصورية المفيدة لها ضربًا من الوحدة والرباط كان يستدعي كل جزء الغيبة والفرقة عن صاحبه كما يقتضي وجود صاحبه عدمه وبعده، وما لا وحدة له في ذاته لا وجود له، وكذا الزمان الذي ذاته عين السيلان والانقضاء؛ فإذن معاد هذه الأشياء إلى البوار والهلاك، ولا يمكن انتقالها من هذا العالم الذي هو معدن الشرور والظلمات والأعدام إلى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحياة، وإلّا لكان اللّاقرار قرارًا، والعدم وجودًا، والتجدّد ثباتًا، والموت حياة؟ فمآل الحركة والهيولى والزمان إلى العدم والبطلان، وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو، فكما إنّ مبدأ مثل هذه الأشياء أمور عدمية من باب الإمكان والقصور - فإنّ منبع الهيولى هو الإمكان ومنبع الحركة هو الاستعداد - فكذا معادها ومرجعها إلى الزوال والبطلان. (سفع(٢/٤)، ٢٦٣، ١٧)

معارف

- أمّا المعارف فهي العلم بالله وصفاته وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر. وأمّا الأحوال فكالانقطاع عن الأغراض الطبيعية والشوائب النفسانية والوساوس العادية، كالشهوة والغضب والكِبر والعُجب ومحبّة الجاه والشهرة وغير ذلك. وأمّا الأعمال فكالصلاة والزكاة والصوم والطواف والجهاد وفعل ما أمر الله به وترك ما نهى عنه. (تفسق(١)، ٢٤٩، ٦)

مَعَان بالطبع

- المَعَان بالطبع إمّا أن يكونا صادرين عن علّة واحدة أو هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما، وهما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين وقد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنّهما معًا في الطبع، إذ لا تقدّم ولا تأخّر في طباعهما، وقد يكونان معًا في الرتبة أيضًا إذا اشتركا في التأخّر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون. (سفع(١/٣)، ٢٦٩، ١١)

معانٍ جوهرية

- المعاني الجوهرية، وإن كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها أنّها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع، فيكون جوهرًا بهذا المعنى. (سفع(٢/١)، ٢٤٥، ٢١)

معانٍ معقولة

- إنّ المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية، فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليّتها وكلّيتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد، وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متّحدة

بالأشخاص الخارجية، والتي يتّحد معها من الماهيّات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة، وإن كانت منقسمة في الواقع كما إنّها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وإن كانت موجودة في الواقع، وهذا لا ينافي ما ذكرناه. فإنّ الذي ادّعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متّحدًا مع ما ينقسم، واتّحاد الكلّي الطبيعي أعني الماهيّة من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيّناه. (سفع(١/ ٣)، ٤٧١، ١٣)

معانٍ وتصديقات جزئية

- في مدرك المعاني والتصديقات الجزئية وهو أيضًا اثنان: أحدهما القوة الوهمية، وهي القوة التي تكون مرتبة في آخر التجويف الأوسط من الدماغ، وآلتها الدماغ كله، لأنّها الرئيس المطلق في الحيوان، ومستخدمة لسائر القوى الحيوانية التي مصدر أكثر أفاعيلها الروح الدماغي، فيكون كل الدماغ آلة لها. لكن الأخصّ بها هو التجويف الأوسط، لاستخدامها المتخيّلة، ومحلّها مؤخّر ذلك التجويف. ولا يستلزم كون الشيء آلة لقوة كونه محلًّا لها، لبلزم توارد القوى على محل واحد، كما يتوهّم. وهي تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، ويحكم أحكامًا جزئية كإدراك الشاة معنى في الذئب، وكالحكم بأن الولد معطوف عليه. فإدراك المعاني دليل على وجود قوة بها إدراكها، وكونها غير محسوسة دليل على مغايرتها للحسّ المشترك. وكونها جزئيّة دليل على مغايرتها للنفس المجرّدة. وقد يستدلّ على وجودها بأن في الإنسان شيئًا ينازع عقله في قضاياه، كما يخاف الانفراد بميّت يقتضي عقله الأمن منه. وربما يغلب التخويف على التأمين، فهو قوة باطنية غير عقلية. وثانيهما الحافظة، وهي قوة مرتّبة في أول التجويف من الدماغ، يحفظ ما يدرك القوة الوهمية من المعاني الجزئية. وهي خزانة للوهم. فنسبتها إليه نسبة الصورة إلى الحسّ المشترك. ففوّتان للتصوّر الجزئي، مبدأ وخازن. وقوّتان للتصديق الجزئي، مثلهما. (مبع، ٢٤٨، ٧)

معاني عالم الشهادة

- إنّ كل معنى من المعاني الموجودة في عالم الشهادة يكون ظلًّا دالًّا على ما في غيب عالم الأسماء، ثم في غيب عالم القضاء الإلهي - أعني القلم العقلي - ثم في عالم القدر النفساني - أعني لوح العلوم القضائية المسمّى بـ "أم الكتاب" - ثم في عالم الألواح السماوية ونفوسها الانطباعية الخيالية المسمّى بـ "كتاب المحو والإثبات" و"الدفّتين الزمردتين" لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩). (تفسق(٥)، ٣٩٦، ٣)

معانٍ كلية

- الهويات الوجودية التي هي موجودات بذواتها، متشخّصات بهويّتها، لأنّها بمنزلة

الأشعّة والروابط لوجود الحقّ متى عُقلت عُقلت مرتبطة بذاته تعالى، موجودة بوجوده، واجبة بوجوبه بخلاف المعاني الكلّية لأنّها قد تصير كلّية في الذهن جزئية في الخارج. وقد تكون موجودة في العقل معدومة في العين. ولها الحكم والأثر فيما له الوجود العيني بل ينسحب عليها أحكام الوجود بالعرض، ويتنوّر بنوره، وينصبغ بصبغه من الوجوب والوحدة والأزلية. (تفسق(١)، ٣٤، ٢١)

- المعاني الكلّية لا تقبل الأشدّ والأضعف سوى الوجود، سواء كانت ذاتيات للشيء أو عوارض، والوجود بذاته مما يتفاوت كمالًا ونقصًا، لأنّه يتعيّن بذاته، بل ذاته بذاته عين المتقدِّم والمتأخِّر. وأمّا المعاني والمفهومات العقلية الكلّية فليست هي في ذاتها، والكمال والنقص والتقدّم والتأخّر إنّما يلحقها بواسطة أنحاء وجوداتها الخاصة، فالنور مثلًا لا يتفاوت في مفهومه وهو نفس الظهور بالمعنى الكلّي والمفهوم العقلي، وإنّما تتفاوت الأنوار الخارجية التي هي عبارة عن أنحاء وجوداتها. (رسش، ٣٤٦، ١٧)

معجزات وكرامات

- في أصول المعجزات والكرامات وهي، ثلاثة: لأنّ الإنسان ملتئم عن عوالم ثلاثة، من جهة مبادٍ إدراكات ثلاثة، التعقُّل، والتخيُّل والإحساس. وقد مرَّ أن كل إدراك فهو ضرب من الوجود، فشدّة التعقُّل وكماله في الإنسان يوجب له مصاحبة القدس ومجاورة المقرَّبين والاتّصال بهم والانخراط في سلكهم. وشدّة القوة المصوِّرة فيه يؤدّي إلى مشاهدة الأشباح المثالية والأشخاص الغيبية وتلقّي الأخبار الجزئية منهم، والاطلاع على الحوادث الماضية والآتية بهم. وشدّة القوة الحاسّة المساوقة لكمال قوّة التحريك فيه، يوجب انفعال الموادّ عنه وخضوع القوى والطبائع الجرمانية له. فالدرجة الكاملة من الإنسان بحسب نشأته الجامعة لجميع العوالم، هي التي يكون الإنسان بها قوي القوى الثلاث، ليستحقّ بها خلافة الله ورئاسة الناس. فعلم ممّا ذكرنا، أن أصول المعجزات والكرامات كمالات وخاصيات ثلاث لقوى ثلاث. (مبع، ٤٨٠، ٣)

معدوم

- نقول المعدوم لا يخلو إمّا أن يكون بسيطًا، وإمّا أن يكون مركّبًا؛ فإن كان بسيطًا مثل عدم ضدّ الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك، فذلك إنّما يُعْقل لأجل تشبيهه بأمر موجود. مثل أن يقال ليس له تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض، ولا له ما نسبته إليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع أو جنس، فلولا معرفة المضادّة أو المماثلة أو المجانسة بين أمور وجوديّة لاستحال الحكم بأنْ ليس لله تعالى ضدّ أو مماثل أو مجانس أو ما يجري مُجْريها من المُحالات عليه. وإن كان مركّبًا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادّين، فالعلم

به إنّما يتمّ بالعلم بأجزائه الوجودية، مثل أن يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز، ثم يقال الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض. فالحاصل إنّ عدم البسائط إنّما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجوديّة، وعدم المركّبات إنّما يعرف بمعرفة بسائطها، هذا ما قيل في هذا المقام. (سفع(١/١)، ٢٣٨، ٩)

- إنّ ماهيّة الشيء متأخّرة عن موجوديّتها بمعنى أنّه ما لم يصر موجودًا لم يكن ماهيّة من الماهيّات؛ إذ المعدوم الصرف ليس له ماهيّة أصلًا وليس شيئًا من الأشياء، فما لم يكن له نوع تحصّل وتحقّق إمّا ذهنًا أو خارجًا، لم يكن ماهيّة من الماهيّات. (سفع(١/١)، ٣١٥، ١٢)

- العدم ليس له ماهيّة إلّا رفع الوجود، وحيث علمت أنّ الوجود للشيء نفس هويّته، فكما لا يكون لشيء واحد إلّا هوية واحدة فكذلك لا يكون له إلّا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصوّر وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه. فهذا ما رامه العرفاء بقولهم "إن الله لا يتجلى في صورة مرّتين" فإذن المعدوم لا يعاد بعينه، كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض فكان الوجود أيضًا واحدًا، فإنّ وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعدّدًا، هذا خلف، ويلزم أيضًا أن يكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين هذا محال. (سفع(١/١)، ٣٥٣، ١٠)

- إنّ المعدوم لا يصير موجودًا إلّا بموجود بالفعل. (سفع(١/٣)، ٤٦٢، ٥)

- المعدوم لا شيئية له. (مفغ، ٢٣٥، ٢٠)

معدوم خارجي

- إنّا قد نتصوّر المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد، بحيث يتميّز عند الذهن عن باقي المعدومات؛ وتميُّز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود، وإذ ليس في الخارج فَرَضًا وبيانًا فهو في الذهن. (سفع(١/١)، ٢٦٨، ١١)

معدوم مطلق

- ثم مطلق الوجود للشيء المتحقّق بأي نحو من الأنحاء وطور من الأطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات؛ وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل، كما في تصوُّر مفهوم المعدوم المطلق المتعرّي عن الوجود مطلقًا، إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار، مع أنّ هذا الاعتبار بعينه نحو وجود، وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب، وهذا التعرّي في نفسه نحو خلط، لعدم انسلاخه عن تصوّر ما، والتصوّر وجود عقلي، فهو فرد من أفراد مطلق الوجود: فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثّلات ذهنية لا بما هي سلوب وأعدام. وقد ذكرنا اختلاف

حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأولي والعرضي الصناعي، وبه يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكله. (سفع(١/ ١)، ٣٤٥، ٥)

- إنّ مفهوم المجهول المطلق لمّا كان اعتبارًا لكون الشيء منسلخًا عن جميع أنحاء المعلومية، ففي هذه الملاحظة معرّى عن كافّة أقسام المعلوميّة حتى عن المعلومية بهذا الوجه، وهذا هو مناط امتناع الإخبار عنه، وحيث أنّ هذه الملاحظة نحو من أنحاء معلومية هذا الشيء فكان هو مشوبًا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية، وهذا هو مناط صحّة الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه. وكذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لمّا كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافّة الوجودات الخارجيّة والذهنيّة كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقًا؛ وحيث أنّ مطلق اعتبار الشيء وتصوّره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصوّر، نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء، فكان هو متّصفًا بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه، وهذا منشأ صحّة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه. (سفع(١/ ١)، ٣٤٧، ٢٢)

- إنّ الوحدة لازمة لكل حقيقة ولكل مهيّة، والكثرة أمر لاحق له من الخارج، كما أن الوجود فاش منبسط على كل شيء (عام منبسط لكل شيء) من الأشياء حتى اللاوجود، فإنّه من حيث له مفهوم ذهني له نحو من الوجود العقلي إذ هو بهذه الحيثية شيء من الأشياء لا باعتبار أنّه سلب للوجود بل المعدوم المطلق والمجهول المطلق لكل منهما عنوان في الذهن يحمل ذلك العنوان على نفسه بالحمل الأولي الذاتي - وإن لم يحمل بالحمل الشائع الصناعي لا على نفسه ولا على غيره لكن يحمل على نفسه نقيض ذلك المفهوم، وهو الموجود في الجملة والمعلوم بوجه ما - فكذلك الوحدة لشمولها وانبساطها يصدق على نفسها وعلى مقابلها أي الكثرة حيث يقال "كثرة واحدة" و"عدد واحد" كما مرّ. فالوحدة والوجود كأنهما رفيقان متصاحبان أينما تحقّق أحدهما تحقّق الآخر، بل الكشف والبرهان يحكمان بأنهما أمر واحد ذاتًا وحقيقة. (تفسق(٥)، ٦٤، ٤)

- إنّ الحكماء لما أحالوا اتّصاف معدوم مطلق بأحكام وجوديّة حكموا بأنّ الأشياء المعدومة في الأعيان المحكوم عليها بتلك الأحكام موجودة في الأذهان، لا سيّما وقد صودف كونها سببًا للتحريكات والتأثيرات الخارجية. أولًا ترى أن تخيّلك لمشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئًا وتخيّلك للحموضة يوجب كذلك انفعالًا وقشعريرة، ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببًا لتحريك أعضاءك ولوجود بيت في الخارج. (مبع، ٧٦، ٢٧)

معدوم ممكن ومعدوم ممتنع

- الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو إنّ العقل بحسب الفحص

يحكم بأنّ المعدوم الممكن لو انقلب من الماهيّة التقديريّة إلى ماهيّة حقيقيّة مستقلّة كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهيّة بخلاف الماهيّة التقديريّة الممتنعة فإنّها وإن صارت ماهيّة حقيقية مستقلّة بحسب الفرض المستحيل لم ينفكّ طباعها عن الامتناع ولم يصلح إلّا إيّاه، لا أنّ المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان والامتناع، كيف والمعدوم ليس بشيء، فحينئذٍ من أين ماهيّة قبل جعل الوجود حتى يوضع أولوية الوجود أو شيء مّا من الأشياء بالقياس إليها! فأمّا تجويز نفس كون الشيء مكوّن نفسه ومقرّر ذاته مع بطلانه الذاتي، فلا يتصوّر من البشر تجشّم ذلك ما لم يكن مريض النفس. فقد ثبت إنّ الحكم بنفي الأولويّة الذاتيّة بعد التثبّت على ما قرّرناه من حال الماهيّة بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان. (سفع(١/ ١)، ٢٠٠، ١٨)

معدومات وممتنعات

- إنّ للأشياء سيّما المعدومات بل الممتنعات صورًا متمثّلة في الذهن، لأنّا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأنّ شريك الباري ممتنع، واجتماع النقيضين محال، والجبل من الذهب والبحر من الزئبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين، وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت، فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفًا في الخارج بامتناع الوجود أو باللاوجود في الخارج لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإذا وجد لم يكن معدومًا؛ فثبوت العدم والامتناع لا يكون إلّا في العلم دون العين. (سفع(١/٣)، ٢٨٠، ٥)

معراج إنساني

- مسألة المعراج الإنساني وتحقيق عروج رسول الله صلى الله عليه وسلم ببدنه الشريف وهيكله المحسوس إلى عالم السماء، على وجه لا يوجب خرق الأفلاك ولا فقدان بدنه المبارك في المدينة الطيّبة. (رسش، ٣٣١، ٨)

معرّف الشيء

- معرّف الشيء هو المحمول عليه، المفيد تصوّره. وشرطه أن يكون مساويًا له في الصدق لا الأعمّ والأخصّ، وأجلى منه في المعرفة لا المساوي والأخفى. وهو في المشهور حدٌّ إن كان بالفصل، ورسم إن كان بالخاصّة. وكل منهما تامّ إن كان مع الجنس القريب، وناقص إن لم يكن معه. (تنم، ١٥، ٤)

معرفة

- المعرفة: وقد اختلفت الأقوال في تفسيرها، فمنهم من قال: إنّها إدراك الجزئيّات، والعلم إدراك الكلّيات وآخرون قالوا: إنّها التصوّر والعلم هو التصديق، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم قالوا لأنّ تصديقنا باستناد هذه

المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة، وأمّا تصوّر حقيقة الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية لأنّ الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيّته، فعلى هذا الطريق كل عارف عالِم ولا عكس، ولذلك كان الرجل لا يسمّى عارفًا إلّا إذا توغّل في ميادين العلم وترقّ من مطالعها إلى مقاطعها ومن مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية. (سفع(١/٣)، ٥١١، ١٥)

- المعرفة، وقد اختلف الأقوال في تفسيرها، فمنهم من قال إنّها إدراك الجزئيات، والعلم إدراك الكلّيات، وآخرون قالوا: إنّها التصوّر، والعلم هو التصديق، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم قالوا: لأنّ تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة، وأمّا تصوّر حقيقة الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية، لأنّ الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيّته، فعلى هذا الطريق كل عالم عارف، ولا عكس كليًّا، ولذلك فإن الرجل لا يسمّى عارفًا إلّا إذا توغّل في ميادين العلم، وترقّى من مطالعها إلى مقاطعها، ومن مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية. وقال آخرون: من أدرك شيئًا وانحفظ أثره في نفسه، ثم أدرك ذلك الشيء ثانيًا، وعرف أنّ هذا ذاك الذي قد أدركه أولًا، فهذا هو المعرفة، ثم في الناس من يقول: بقدم الأرواح، ومنهم من يقول: بتقدّمها على الأشباح، ويقول: إنّها هي الذرّ المستخرج من صلب آدم عليه السلام، وإنّها أقرّت بالإلهية، واعترفت بالربوبية، إلّا أنّها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها، فإذا عادت إلى نفسها، متخلّصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربّها وعرفت أنّها كانت عارفة به، فلا جرم سُمّي هذا الإدراك عرفانًا. (مفغ، ١٣٤، ٢٦)

معرفة الله

- اعلم أنّ النظر في معرفة الله وصفاته وأفعاله واجب بالإجماع. أما عند الأشاعرة فسمعًا. (رسس(١)، ٤٣٩، ٦)

معرفة الرب

- اعلم أنّ معرفة الربّ على ثلاث مراتب: معرفة الذات الإلهية ومعرفة الصفات الربّانية ومعرفة الأفعال الصمدانية. (مظه، ٦٢، ١٣)

معرفة القلب

- إنّ سعادة الجوهر العقلي من الإنسان في إدراك الحقائق العقلية وفيها نعيمه. فنعيمه لا يوجد في السماء ولا في الأرض ولا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا في الجنّة ولا في النار. وبوجه يوجد في الجميع، إذ لكل واحدة منها حقيقة عقلية وصورة مفارقة يشاهدها العارف ويستلذّ بها في مرائي محسوساتها ومظاهر قابليّاتها محتجبة عن الأبصار، مختفية عن أنظار الأغيار، إلّا أنّها لا ينكشف له حقّ الانكشاف، ولا يتجلّى له كلّ التجلّي إلّا

بعد الانقطاع التامّ عن الدنيا والانتزاع عن المادّة البدنية فيتجلّى له حينئذٍ تجلّيًا يكون انكشاف تجلّيها بالقياس إلى ما علمه كانكشاف تجلّي المرايا بلا حجاب بالقياس إلى أشباحها الخيالية، بل المعرفة الحاصلة في قلبه هي بعينها تستكمل في حقّه وتنقلب مشاهدة صريحة، كما أنّ نفسه المدبّرة لبدنه تنقلب في الاستكمال عقلًا مفارقًا، ولا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلّا من حيث زيادة الكشف وتمام الوضوح. (تفسق(٧)، ٤١، ١٥)

معصية

- اعلم أنّ كل ما في هذا العالَم فهو في العالَم الأعلى على وجه ألطف وأصفى، فالمعصية ههنا هي مخالفة الأمر الشرعي المنافية للعصمة الثابتة للأنبياء عليهم السلام، وأمّا في عالَم الغيب فهي عبارة عن النقيصة الإمكانية المتفاوتة كثرة وقلّة في الممكنات بحسب مراتب درجاتها عند الله قُربًا وبُعدًا، فكلّما كان القرب منه تعالى أكثر كان جهات الإمكان أقلّ، وكلّما كان البُعد منه أكثر كان تضاعف جهات النقائص والإمكانات أوفر. وبالعكس. وبعض تراكم الإمكان على العقل يوجب نزوله في عالَم النفس كالجنّة ومنازلها، وغاية تضاعف الإمكان في النفس توجب تعلّقها بعالَم الأبدان العنصرية كما إنّ غاية المعصية - وهي الكفر - توجب خلود النفس في دار العذاب. (تفسق(٣)، ٩١، ١٤)

- المعصية كل ما يقتضيه بشرط غريب يجري له مجرى المرض والخروج من الحالة الطبيعية، فيكون ميل الإنسان بما هو إنسان إليه، كشهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة إلى المزاج الطبيعي. (مفغ، ٢٠١، ٢٦)
- إنّ المعصية معناها في الحقيقة عبارة عن مخالفة القوّة السافلة للقوّة العالية فيما لها أن يفعل للغرض الأعلى، عند تخالف الأغراض والدواعي، وذلك إنّما يتصوّر فيما يتقوّم ذاته ووجوده من تركيب قوى وطبائع متضادّة. (مفغ، ٣٥٥، ٧)

معقول

- كل معقول فهو كلّي، والكلّي لا يكون ممتدًّا متقدّرًا ولا في ممتدّ متقدّر؛ فالمعقول من المقدار ليس مقدارًا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملًا شائعًا صناعيًّا، ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية ممّا ليس له معقول مطابق لموجوده، وإن سئلت الحقّ فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركّبة ممّا لا مطابق لها في العقل لأنّها هويّات شخصية لا تحتمل الشركة، وما في العقل أمور كلّية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لأنّ الصور المنوّعة للأجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجدّدة لا ماهيّة لها من حيث هي إنّيات داثرة متجدّدة، نعم ينتزع منها مفهومات كلّية تسمّى بالماهيّات، وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وإن

كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت. (سفع(١/ ٣)، ١٣٢، ١٥)

- إنّ المعقول من حيث هو معقول وجوده في نفسه ووجوده للعاقل ومعقوليّته شيء واحد بلا اختلاف، وكذا المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاسّ ومحسوسيته شيء واحد من غير تفاوت. فما وجوده لغيره لم يكن معقولًا لذاته كالصورة الجمادية، ولا محسوسًا لها كالبصر واللمس وسائر المدارك الحسّية، ولهذا لا تحسّ بذواتها. (مبع، ٨٣، ٢٤)

- إذا كان إثبات العالم الآخر من أجل المطالب وأشرفها وأنفسها، فلنكتب عليها بجد وتشمير، بقوّة العلي الكبير. فنقول: إنّ وجود المحسوس من كل نوع يدلّ على وجود المعقول، وإنّه لو لم يكن معقول سابق لم يكن محسوس لاحق أصلًا، ويدلّ عليه وجوه: الأول: أنّ الحقائق العقلية أشرف من الحسّية، والأشرف أقدم وجودًا من الأخسّ، فإنّ الفاعل المطلق والواهب الحقّ لا يترك الأشرف فالأشرف ويفعل الأخسّ فالأخسّ، مع أنّ قدرته واسعة على كل شيء، وعلمه محيطة بكل جليل وحقير، وبكيفية الترتيب بين الأمور، وبكمية التفاوت بين كل ظلمة ونور وظلّ وحرور، فيكون وجود العقليات منه أسبق من الحسّيات. الثاني: أنّ الواجب من المعقولات، والممكن من المحسوسات، والواجب قبل الممكن، فالمعقول إذن قبل المحسوس. الثالث: أنّ الحقائق الخارجة ما لم يرتسم في الأذهان والعقول أولًا، لا يمكن تركيب الصورة عليها في الوجود الحسّي، إذ من الجهل والغفلة والغباوة لا يحصل وجود الأشياء، واعتبر بالبناء: كيف يصوّر أولًا في ذهنه صورة البناء ويخترعها، ثم يصنعها في مادة الطين والماء بتحريك المواد والأعضاء، على وفق ذلك المخترع المنشأ كيف يشاء، كذلك صانع السموات والأرضين أبدع أولًا بقوّة علمه وعنايته في عالم قضائه وحكمته صور الموجودات قبل عالم خلقه وتقديره، فبان أنّ المعقول قبل المحسوس، والمعلوم بالذات قبل المعلوم بالوسائط والعلّات. الرابع: أنّ المعقول أبسط من المحسوس، لأنّ المحسوس أكثر تركيبًا منه، والبسيط قبل المركّب، فالمعقول قبل المحسوس. الخامس: أنّ المعقول أشدّ تجرّدًا من المحسوس، لبراءة الأول عن التقييد بالزمان والمكان، وتلبس الثاني بهما وفقره إليهما، والمجرّد قبل المكتسى... (مفغ، ٤٤٣، ٩)

- إنّ المعقول تام الوجود ونوعه باق في شخصه، لتجرّده عن مادة قابلة للفصل والوصل، والمحسوس ناقص الوجود مفتقر إلى حامل يقبله، وإلى حافظ يقيمه ويديم بقاؤه ويحفظه، وإلّا فهو بصدد التفرّق والانقسام والانخراق بعد الالتئام، والتام قبل الناقص بالشرف والغاية، فالمعقول قبل المحسوس. (مفغ، ٤٤٤، ١٤)

- إنّ المعقول محض النور، إذ به ينكشف

الأشياء ويعلم، لكونه من عالم اللطافة واللباب، والمحسوس محض الظلمة، إذ به يمتنع كون الشيء معلومًا منكشفًا، لكونه من عالم الكثافة والقشور، والأول قبل الثاني واعتبر هذا بالمحسوسات فإن الألطف الأنور فيها قبل الأكثف الأكدر، ألا ترى أنّ رئيس العناصر الذي هو النار، كيف يسبقها وجودًا ويحيط بها مكانًا عليًّا لنورانيته ولطافته، وكذا السماء سبقت الأرض كما عرفت لشفافيتها، ولهذا تقدّم ذكر السماء على ذكر الأرض تأسّيًا للوجود اللفظي بالوجود الكوني الطبيعي في جميع المواضع. (مفغ، ٤٤٤، ٢٧)

معقول بالفعل

- إنّ صور الأشياء على قسمين: إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها، ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضًا كذلك إلّا بالعَرَض، والأخرى صورة مجرّدة عن المادة والوضع والمكان تجريدًا إمّا تامًّا فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصًا فهي متخيّلة أو محسوسة بالفعل، وقد صحّ عند جميع الحكماء إنّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة، فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض إنّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرّد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذٍ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأنّ أقلّ مراتب الإثنينية بين شيئين إثنين أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلّا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر، وكون الشيء معقولًا لا يتصوّر إلّا بكون شيء عاقلًا له؛ فلو كان العاقل أمرًا مغايرًا له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية؛ فإنّ الصورة المعقولة من الشيء المجرّدة عن المادة سواء كان تجرّدها بتجريد مجرّد إيّاها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبدًا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا. (سفع(١/٣)، ٣١٤، ٨)

- إنّه قد مرّ أنّ النفس إذا عقلت شيئًا صارت عين صورته العقلية، وقد فرغنا من إثباته بالبرهان وحللنا الشكوك فيه. ثم إنّ الصورة العقلية شيء من الأشياء لا يمكن أن يكون من جهة كونها صورة عقلية متعدّدة، إذ كل أمر واحد نوعي إذا تعدّدت أفراده فهو لا يتعدّد إلّا بعوارض ماديّة؛ والصورة العقلية بالفعل مجرّدة عن المادة،

فيمتنع تعدّد أفرادها المجرّدة؛ فقد ثبت إن المعقول بالفعل من ماهيّة نوعيّة لا يمكن أن يكون إلّا واحدًا عقليًّا وإن عَقَله ألف عاقل. (رست، ١٥٨، ٢١)

معقول ثانٍ

- إنّ كثيرًا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية الذهنيّة، ومن هذا القبيل الطبائع المصدريّة ولوازم الماهيّات والنسب والإضافات. وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقوليّة، وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني، على أنْ يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيّات؛ وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الأولى. فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئيّة والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقّة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان؛ إذ قد تحقّق لك أنّ المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن على أن يعتبر قيدًا له لا شرطًا في المحكوم عليه، وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى، والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل. (سفع(١/١)، ٣٣٢، ٥)

معقول الوجود

- كل معقول الوجود فهو عاقل أيضًا، بل كل صورة إدراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة فهي مُتّحدة الوجود مع مدركها، وبرهانه الفائض من عند الله هو أنّ كل صورة إدراكية لها ضرب من التجرّد عن المادة، وإن كانت حسّية مثلًا فوجودها في نفسه وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه أصلًا، ولا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة، لأنّ وجودها وجود إدراكي لا كوجود السماء والأرض وغيرها في الخارج، فإنّ وجودها ليس وجودًا إدراكيًّا ولا ينالها الحسّ ولا العقل إلّا بالعَرَض وبتبعيّة صورة إدراكية مطابقة لها. (كتع، ٢١، ٣)

معقول ومحسوس

- المعلوم إما مجرّد عمّا سواه أو عمّا يقارنه مقارنة مؤثّرة، وأما مخالط بغيره مخالطة مؤثّرة: الأول يُسمّى "معقولًا"، يمكن حمله على الكثرة المختلفة في اللواحق المتساوي في نسبتها إليه لخلوّه عن الملابس كالعريان يتلبّس بأي ثوب اتّفق ولا يأباه. والثاني يُسمّى "محسوسًا"، سواء كان مبصرًا أو ملموسًا أو مشمومًا أو مذوقًا أو مسموعًا أو متخيّلًا أو متوهّمًا. وكما أن المعلوم إذا كان وجوده الإدراكي في جسم أو جسماني كالمشاعر، كان

محسوسًا لا معقولًا، لمصادفة عوارض غريبة وانفعالات مادية يمنع انطباعه لأعداد كثيرة. وإذا كان في جوهر غير جسماني كان معقولًا لا محسوسًا، لخلوّه عمّا يمنعه عن مطابقة كثيرين. كذلك كل قوة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحلّ مادتها إذ لو كانت تحلّها مجرّدة عن المادة لكان لتلك القوة قوام ووجود دون المادة فلم يكن جسمانية، هذا خلف. فحينئذٍ لا يخلو الصورة مما يوجب محسوسيّتها وعدم انطباقها للكثرة. وكل جوهر قدسي تدرك صورة، تدركها معقولة غير ممتنعة الاشتراك، لعدم المادة وسلاسلها وإغلالها. فقد تحقّق بما ذكرناه أن مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجرّدًا بالكلّية عن المادة. ومدار الحاسّية والمحسوسية على كون الشيء متعلّقًا بها نوع تعلّق، وإن كان مدار الإدراك مطلقًا على تجريد ما. (مبع، ٧٩، ٥)

معقول ومنقول

- إنّ العقل حجّة الله في أرضه، وهو أوّل ما خلقه، يهدي به مَن يحبّه فيجعله فيه مكتحلًا بنور الهداية، ويضلّ به من يبغضه فيجعله فيه عريًا عن نور الهداية؛ لإثبات الحجّة. إذ لو غاب العقل رأسًا ما ثبتت الحجّة، وهو مناط الثواب والعقاب، وليس للفلاسفة ومن يحذو حذوهم إلّا العكوف على باب عقولهم، والاقتصار على ما أدركوه بمبادئ عقولهم وأوائلها، وجحودهم لما وراءها، وعدم اقتباسهم أنوار حقائق الأشياء من مشكوٰة النبوّة والولاية. فمن أثبت فلكًا ولم ير ملكًا، وأثبت معقولًا وأنكر منقولًا فهو كالأعور الدجّال، فهلّا نظر بالعينين وما أثبت العالمين بحسب كلّ موجود، وما جمع بين المعقول والمنقول والعقل والشرع؟ فالشرع عقل ظاهر والعقل شرع باطن، كما أنّ الفلك ملَكٌ ظاهر والملَك فلك باطن. فإذا حكمت - أيّها العاقل - بأنّ الفلَك له اختيار وفعْل؛ ولم تدر أنّ الفعل والاختيار للملك الموكّل به؛ فقد أخطأت، فصورة الفلك وطبعه من عالَم الشهادة، وصورة الملَك وحقيقته من عالَم الغيب، فمَن لم يؤمن بالملائكة لم يؤمن بالغيب. (تفسق(٧)، ١٢٤، ١٩)

معقولات

- أمّا المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل؛ فليس وجودها وجودًا عقليًا بل حسّيًا إلّا أنّ لها ارتباطًا بالوجودات العقلية والمعاني الصورية كالحجارة والنبات وما يحمله مادة أو جسم، فإنّ هذه ليست عقولًا بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هي آثار المعقولات وظلالها وأشباحها. (شهر، ٢٤٨، ٤)
- اعلم أنّ المعقولات بحسب إمكان الطلب والكسب واستحالته ثلاثة أقسام: أحدها ما لا يمكن طلبه لحصوله وجلائه. وثانيها ما لا يمكن أيضًا لصعوبته وخفائه. وثالثها ما يمكن بتحصيله من وجه ويستحيل من وجه آخر. ووجه الحصر هو: أنّ الأمور

إمّا إن كانت حاضرة بالفعل والوجوب أو بالقوّة والإمكان، والثاني هو الكسبيات، والأول على ثلاثة أقسام بحسب انقسام الحامل له: لأنّ الإنسان مجموع حاصل من أمور ثلاثة: حسّ ونفس وعقل كما عرفت، فالحاضر في الحواس يُسمّى حسّيات، وهي ينقسم أقسامًا جمّة بحسب انقسام مواضعها وحواملها ظاهرة وباطنة، وهي من النعم التي أسبغ الله علينا وأحسنها إليها، والحاضر في النفس يُسمّى وجدانيّات وذلك مثل الألم واللذّة، والحاضر في العقل يسمّى أوليّات وما يجري مجراها، وذلك مثل تصوّر الوجود ونفيه والوحدة والكثرة، وهذا مجرّد إدراكاتها ويُسمّى تصوّرات. فإن انضاف إليها حكم بنفي أو إثبات يسمّى حينئذٍ تصديقات، ونسبة التصديق إلى التصوّر كنسبة الوجود إلى الماهيّة وكنسبة الصورة إلى المادة والفصل إلى الجنس، ويشمل هذه الأقسام كلها اسم واحد وهو البديهيات لكونها أوائل غريزية في فطرة الإنسان، وهي مما لا يمكن تحصيلها لحضورها مغافصة بلا اختيار منه، وتحصيل الحاصل محال إذ لا بدّ لما لا يكتسب من نوع اختيار. (مفغ، ٣٠٠، ٦)

معقولات بالقوة

- معقولات بالقوّة هي المعقولات الأول التي اشتركت فيها جميع الناس، لحصول بعضها بلا تجربة ولا قياس واستقراء، مثل أن الكل أعظم من الجزء، والمقادير المتساوية لشيء واحد متساوية. وبعضها بتجربة سهل الحصول، مثل أن كل أرض ثقيلة. وهذه الصور إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمّل وروية فيها وتشوّق إلى الاستنباطات ونزوع إلى بعض ما لا عقله أولًا وتشوّق إليه. فحصول هذه المعقولات الأول هو عقل بالمَلَكة، لأنّه كمال أول للقوة العاقلة من حيث هي بالقوّة. (مبع، ٢٧١، ٥)

معقولات ثانية

- ليس لكل حقيقة وجودية إلّا نحو واحد من الحصول. فليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني، فليس بكلّي ولا جزئي ولا عام ولا خاص. فهو في ذاته أمر بسيط متشخّص بذاته لا جنس له ولا فصل له؛ ولا هو أيضًا جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عَرَض عام ولا خاصة. وأمّا الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعَرَضية والإنسانية والسوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التي يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقية أو غير الحقيقية. وكلامنا ليس فيه بل المحكي عنه، وهو حقيقة واحدة بسيطة، لا يفتقر أصلًا في تحقّقه وتحصّله إلى ضميمة قيد فصلي أو عرضي صنفي أو شخصي. (كمش، ٧، ١٢)

معقولية المعقول

- إذا كان الأمر هكذا من كون معقولية

المعقول هو بعينه نحو وجود للعاقل لا غير، كذا محسوسية المحسوس هي وجوده بعينه للجوهر الحسّاس لا غير، فيلزم من ذلك أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مباين الذات عن وجوده، إذ لو كان للعاقل وجود وللصورة المعقولة التي هي معقولة بالفعل وجود آخر حتى كانا موجودين متغايرين كل منهما منفصل الوجود عن صاحبه كما زعمه الجمهور يلزم أمر محال، لأنّا إذا نظرنا إلى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك الملاحظة معقولة. كما كانت عليه في ذاتها. أو غير معقولة؟ فإن لم يكن هي في تلك الملاحظة معقولة فلم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها، بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل؛ والمقدّر خلاف هذا، وهو أن وجودها بعينه معقوليتها؛ وإن كانت في تلك الملاحظة إيّاها هي التي تكون مع قطع الالتفات إلى ما سواها من الأشياء المغايرة الوجود لها معقولة، فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة أيضًا؛ إذ المعقولية لا ينفكّ عن العاقلية لأنّهما من باب المضاف، وأحد المضافين لا يوجد معناه بغير معنى صاحبه، فوجود واحد هو بعينه عاقل، ومعقول له. فكل صورة مجرّدة عن المادة فهي معقولة وعاقلة معًا من غير مغايرة بين المعنيين بحسب الوجود بل بحسب المعنى والمفهوم، إذ مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية، وإلّا لكانا لفظين مترادفين. وأمّا كون وجود واحد مصداقًا لمفهومين متغايرين بل لمفهومات كثيرة، فغير مستنكر ككون ذاته تعالى بذاته مع أحديّته مصداقًا لمعاني أسمائه وصفاته من غير شوب كثرة، فإذن يلزم أنّه إذا كان لعاقل واحد معقولات كثيرة أن يكون وجوده بعينه وجود تلك المعقولات بما هي معقولات بعينها من غير تعدّد وتغاير في الوجود. وعلى هذا القياس حال اتّحاد الجوهر الحسّاس بجميع الصور المحسوسة له، وحال اتّحاد القوة الخيالية بجميع الصور المتخيّلة. (رست، ١٣٦، ٥)

معلول

– لقد أحسن بعض محقّقي العرفاء من فضلاء فارس حيث قال: "إنّ كل معلول فهو مركّب في طبيعته من جهتين: جهة يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه، إذ لو كان بكلّه من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرًا منه، فكان نورًا محضًا، ولو كان بكلّه من نحو متباين الفاعل استحال أيضًا أن يكون صادرًا منه فائضًا من عنده، لأن نقيض الشيء لا يكون صادرًا عنه، فكان ظلمة محضة. والجهة النورانيّة تسمّى وجودًا، والجهة الظلمانيّة هي المسمّاة ماهيّة. فالمعلول من العلّة كالظلّ من النور يشابهه من حيث ما فيه من النوريّة ويباينه من حيث ما فيه من شوق الظلمة. فكما أنّ الجهة الظلمانية في الظلّ ليست فائضة من النور، لأنها تضاد النور وبه تقع المباينة بينهما فكيف يكون منه؟ فلذلك الجهة المسمّاة ماهيّة في المعلول

غير فائضة من العلّة، إذ بها تقع المباينة بينهما. فثبت صحّة قول من قال إنّ الماهيّة غير مجعولة ولا فائضة من العلّة، فإنّ الماهيّة ليست إلّا ما به الشيء هو هو، فيما يمتاز به عن غيره من الفاعل ومن كل شيء". (جمن، ٢٢٥، ٢)

- إنّ وجود المعلول بحسب حقيقته يقوّم بوجود علّته بحيث لا يمكن تصوّر ذلك بدونه. (سفع(١/ ١)، ٤١٧، ٢)

- في أنّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصوّر بينهما الانفكاك: بيانه إنّ الفاعل إمّا أن يكون لذاته مؤثّرًا في المعلول أو لا يكون، فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بدّ من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلًا فاعلًا، بل الفاعل إنّما هو ذلك المجموع، ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أولًا فاعلًا إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلًا، ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له، فإذا ثبت إنّ كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويّته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فثبت أنّ معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته. (سفع(١/ ٢)، ٢٢٦، ٦)

- إنّ العلّة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علّة تقتضي وجوب وجود المعلول، حتى إنّ حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهيّة بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي، فظهر إنّ كل معلول من لوازم ماهيّة علّته سواء كانت تلك الماهيّة عين الوجود أو غير الوجود. أو مع الوجود. (سفع(١/ ٣)، ٣٩٠، ٥)

- إنّ المعلول ليس إلّا نحوًا من الوجود على طريق الاستتباع والوجوب، وأمّا الإمكان فهو حال الماهيّة المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين الماهية وبين العلّة وجودًا ولا عدمًا، فلإمكانها لا يستلزم شيئًا من وجود العلّة وعدمها، إذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها علّة لكانت من حيث هي مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق. وأمّا النظر إلى الوجود الذي هي مُتّحدة به فليس له حيثية إلّا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيّوم الحقّ، وهو الوجوب التعلّقي لا غير، ولا يمكن فيه فَرَض اللاوجود لأنّه فرض النقيضين مواطأة واشتقاقًا جميعًا لما مرّ أنّ الوجود موجود في ذاته، فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال أعني عدم المعلول الأول لعدم الواجب - هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فتفطن. (سفع(٣/ ٢)، ٢٥٣، ١٤)

- اعلم أنّ القول بأنّ العالَم غير موجود مع الحقّ في مرتبة وجوده قول مُحصَّل لا شبهة فيه عند العلماء، لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان أنّ الحقّ موجود مع العالم ومع كل جزء من

أجزاء العالَم، وكذا الحال في نسبة كل علّة مقتضية بالقياس إلى معلولها، فالمعلول - لأجل نقصه وإمكانه - غير موجود مع العلّة في مرتبة ذاتها الكمالية، ولكن العلّة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي، ومن أمعن في تحقيق هذه المسألة أوتي خيرًا كثيرًا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤) وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ (الزخرف: ٨٤) وقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥) وغير ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. (سفع(٣/ ٢)، ٣٣١، ١٦)

- ما عقلناه أولًا بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل أنّ في الوجود علّة ومعلولًا، أدّى بنا أخيرًا من جهة السلوك العلمي إلى أنّ المسمّى بالعلّة هو الأصل والمعلول شأن من شؤونه، ورجعت العلّية والتأثير إلى تطوُّر العلّة في ذاتها وتفنّنها بفنونها، لا انفصال شيء منفصل الهوية عنها. (شهر، ٥١، ٣)
- إنّ المعلول بما هو معلول إنّما يستوجب علّة واحدة لوجوده أيّة علّة كانت، لا علّة معيّنة بعينها. (مبع، ٨٩، ٢٥)
- الموجود بالحقيقة سواء كان سببًا أو مسبّبًا، متقدّمًا أو متأخّرًا هو الوجود لا غير. فالغنيّ المتقدّم هو الواجب جلّ ذكره؛ والفقير المتأخّر هو المسمّى بالممكن والمعلول. فيتفاوت الإمكانات والحاجات حسب مراتب القرب والبعد عن منبع الوجود ومعدن الخير والجود. (مفغ، ٢٣٤، ٢٢)

معلول أول

- إنّ المعلول الأول مشتمل على أمرين: أحدهما الوجود وهو أمر بسيط صادر عن أمر بسيط هو المبدأ الأعلى، فالواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه بالذات إلّا واحد بسيط، لكن هذا الواحد البسيط مما يتحقّق في مرتبته أمران: أحدهما نفسه، والآخر هو الماهيّة؛ إذ لا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر وإلّا لكانت الماهيّة على أي التقديرين مجعولة، بل الوجود فيما عدا الواجب تعالى مجعول بحسب مرتبة ذاته بذاته، مصداق لحمل الماهيّة عليه، ويطابق للحكم بها عليه. فالمعلول من جهة وحدته الوجودي صادر عن العلّة الأولى، ومن جهة كثرته الواقعة فيه لا بالجعل واسطة لصدور الكثرة الخارجية. فالكثرة سب الكثرة، والوحدة سبب الوحدة، إلّا أن وجهة الوحدة في العلّة أقوى، ولهذا صارت الكثرة العقلية - أي التحليلية - في المعلول الأول تنشأ للكثرة التفصيلية فيما بعده، فصدر بتوسّط وجوده من المبدأ الأعلى عقل آخر، وبتوسّط ماهيّة منه فلك. وكما أنّ الماهيّة النوعيّة مشتمل على مفهومي جنس وفصل، فما يوجد من جهتها كالفلك يشتمل على مادة وصورة، وهكذا الكلام في صدور ثالث المراتب. فبهذا الطريق يمكن تصحيح

صدور الأشياء عن المبدأ البسيط الأعلى. (جمن، ٢٢٥، ١٢)

- إنّ المعلول الأول بسيط الذات في الخارج، فيصحّ صدوره الخارجي عن الذات الأحديّة. (سفع(٢/١)، ٢٤٧، ١٤)

- إنّ الصادر بالذات عن الحق الأول وجود المعلول الأول، وأمّا ماهيته المركّبة من جنسه وفصله فهي غير صادرة عنه، لكنها لازمة لوجوده، واللوازم عندنا غير محتاجة إلى جعل وتأثير، وبهذا يستقيم التثليث المذكور في صدور الموجودات الثلاثة عن المعلول الأول، أي الفلك الأول ونفسه وعقله، كما عليه الحكماء. (رسش، ٣٢٧، ٥)

معلول بالجعل البسيط الوجودي

- إذا ثبت أنّ كل علّة بما هي علّة علّة بذاتها، وكل معلول بما هو معلول معلول بذاته، وثبت أيضًا أنّ ذات العلّة الجاعلة هي عين وجودها وذات المعلول هي عين وجوده، إذ الماهيّات أمور اعتبارية تنتزع من أنحاء الوجودات بحسب العقل. فينكشف أنّ المسمّى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علّته المفيضة إيّاه، ولا يكون للعقل أن يشير إلى شيء منفصل الهوية عن هوية موجده حتى يكون هناك هويّتان مستقلّتان في الإشارة العقلية، أحديهما مفيضة والأخرى مفاضه أي موصوفة بهذه الصفة وإلّا لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانفسخ ما أصّلناه من كون المفيض مفيضًا بذاته، والمُفَاض عليه مُفاضًا عليه بذاته هذا "خلف"، فإذن المعلول بالجعل البسيط الوجودي لا حقيقة له متأصّلة سوى كونه مضافًا إلى علّته بنفسه ولا معنى له منفردًا عن العلّة غير كونه متعلّقًا بها أو لاحقًا وتابعًا لها وما يجري مجريها، كما أنّ العلّة كونها متبوعة ومفيضة هو عين ذاتها. فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى حقيقة واحدة ظهر أنّ لجميع الموجودات أصلًا واحدًا ذاته بذاته فيّاض للموجودات وبحقيقته محقّق للحقائق وبسطوع نوره منوّر للسماوات والأرض، فهو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسمائه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وفروعه. (شهر، ٥٠، ٣)

معلول بالحقيقة

- إنّ المسمّى بالمجعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة علّته الموجدة إيّاه، ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضورية إلى معلول منفصل الهويّة عن هويّة موجده، حتى يكون عنده هويّتان مستقلّتان في الإشارة العقلية، أحديهما مفيضة والأخرى مستفيضة. نعم، له أن يتصوّر ماهيّة المعلول شيئًا غير العلّة، وقد علمت أنّ المعلول بالحقيقة ليس ماهيّة المعلول، بل وجوده. فظهر أنّ وجود المعلول في حدّ نفسه ناقص الهويّة، مرتبط الذات بموجده تعلّقي الكون به. فكلّ وجود سوى الواحد الحقّ تعالى لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه. وإنّ لجميع الموجودات أصلًا

واحدًا هو محقّق الحقائق ومشيّئ الأشياء، ومذوّت الذوات. فهو الحقيقة، والباقي شؤونه. وهو النور، والباقي سطوعه. وهو الأصل، وما عداه ظهوراته وتجلّياته. وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن. وفي الأدعية المأثورة "يا هو، يا من هو، يا من ليس هو إلّا هو، يا من لا يعلم أين هو إلا هو!" . (كمش، ٥٣، ٦)

معلول الشيء

- معلول الشيء لا يجب أن يكون معلوله بعينه، بخلاف علّته؛ فإنّ علّته يجب أن يكون علّته بعينه. (مبع، ٩٠، ٣)

معلول ممكن

- واجب الوجود ليس مطلق الوجود الكلّي كما توهمه فرقة من المتصوّفة، فإنّ كل كلّي يحتاج في تخصّصه بشيء من أفراده وحصصه إلى مخصّص خارجي، إذ لو اقتضى ذاته التخصيص بواحد معيّن منها، لكان كل فرد وحصّة منه ذلك الواحد المُعيَّن وليس مطلق الوجود حاله كذا. وكلّ ما يحتاج في تعيُّنه إلى أمر آخر، متعلّق وجوده بذلك الآخر، وكل ما هو كذلك فهو معلول ممكن. فواجب الوجود صرف الوجود بشرط تجرّده عن الزوائد لا، لا بشرط إيجاب شيء له، وبين المَعنَيين بون بعيد كما بيّن في علم الميزان. (مبع، ٢٥، ٩)

معلولية

- إنّ المعلول لا يلزم أن يكون مثل العلّة في نحو الوجود وقوامه وثباته، بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلّة الفاعلية، والقصور إنّما يكون بدخول العدم في هويّة المعلول. (سفع(٣/ ٢)، ٣٠٠، ١٢)

معلوم

- إنّ العِلْم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه، ومفهوم المعلوم متّحد مع العلم ذاتًا ووجودًا في الذهن ومن تلك المقولة بالعَرَض، كما أنّ زيدًا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث أنّه أب وابن من مقولة المضاف. (سفع(١/ ١)، ٣٢٥، ٢١)

- إنّ الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان: أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه، 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 الشيء عند المدرك أريد بالمعلوم به، الأمر الخارج من القوة المدركة كالسماء والأرض والبيت والحجر والشجر والفرس والإنسان وسائر الماديات وأحوالها، وإذا قيل: العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عني به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره، وفي كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي

وجودها وجود نوري إدراكي خالص عن الغواشي المادية، غير مخلوط بالإعدام والظلمات. (سفع(٣/١)، ١٥١، ٣)

- قد يطلق العلم على المعلوم بالذات الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرك حضورًا حقيقيًا أو حكميًا. فالعلم والمعلوم على هذا الإطلاق متّحدان ذاتًا مختلفان اعتبارًا، إذ لم يكن وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه الذي هو حيثيّة معلوميّة، وإن كان العلم والمعلوم من حيث هو معلوم واحدًا على أي تقدير. وهذا ما راموه بقولهم: إن وجود المعقول بعينه معقوليته ووجوده لعاقله، ووجود المحسوس بعينه محسوسيته ووجوده للجوهر الحاس. وقد يطلق العلم على نفس حصول شيء عند القوة المدركة أو ارتسامه فيها، وهو المعنى الإضافي الانتزاعي الذي يشتقّ منه العالِم والمعلوم وأمثالهما. (مبع، ٧٧، ٢٣)

- إنّ مناط كون الشيء معلومًا، هو وجوده لأمر مستقلّ الوجود، سواء كان وجودًا عينيًا أو وجودًا صوريًا ارتساميًا. (مفغ، ١١٠، ١٤)

معلوم بالذات

- إنّ المعلوم بالذات أعني ما حضر عند العالم - سواء كانت صورة ذهنية، أو موجودًا عينيًا، لا بدّ وأن يكون بينه وبين العالم علاقة وجودية، وارتباط عقلي - مستلزم لحصوله للعالم، وإلّا لصار كل من له صلاحية العالمية، عالمًا بكل شيء بل يجب أن يكون وجود المعلوم من حيث أنه معلوم عين وجوده لعالمه كما صرّح به المحقّقون من الحكماء، والعلاقة المتصوّرة بين ذات الممكن وحقيقة الواجب ليست إلّا علاقة المعلولية، ولا شكّ أنّها علاقة ضعيفة لا توجب حصولها له، فإنّ وجود المعلول من حيث أنّه معلول وإن كان بعينه وجوده لعلّته، لكن وجود العلّة من حيث أنها علّة ليس بعينه وجودها لمعلولها ولا مستلزمًا لها، فعلاقة العلّية إنّما توجب العالمية بخلاف علاقة المعقولية. (مبع، ٣٤، ١٢)

- المعلوم بالذات في العلم الانطباعي هو الأمر الذهني لا الموجود الخارجي إلّا بالعرض. كيف، ولو كان الشيء معلومًا لأنّه موجود في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلومًا لكل أحد ولما كان المعدوم في الخارج معلومًا بوجه ما. (مبع، ٧٧، ١٨)

معلوم موجود

- كل ما كان معلومًا فلا بدَّ أن يكون متميّزًا عن غيره، وكل متميّز عن غيره فهو موجود، فإذن كل معلوم موجود؛ وينعكس انعكاس النقيض، إنّ ما لا يكون موجودًا لا يكون معلومًا، لكنّا قد نعرف أمورًا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود، ومع ذلك فهي معلومة، مثل أنّا نعلم عدم شريك الباري، وعدم اجتماع النقيضين، فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرًا؟ . (سفع(١/١)، ٢٣٨، ٥)

معلومات جزئية متغيّرة

- المعلومات الجزئية المتغيّرة مع جزئيتها وتغيّرها وفسادها معلومة له تعالى على وجه ثابت دائم، مصون عن التغيّر والفساد - وهذا مما يحتاج دركه إلى لطف قريحة. (نفس(٥)، ١٤٢، ٢٣)

معنى انتزاعي عقلي

- كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية، والمفهومات المصدريّة التي لا تحقّق لها في نفس الأمر ويُسمّى بالوجود الإثباتي، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهيّة بانضمامه إليها؛ ولا شبهة في أنّه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهيّة لا يمنع المعدوميّة بل إنّما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته، وهو الوجود الحقيقي سواءًا كان وجودًا صمديًّا واجبيًّا أو وجودًا ممكنيًّا تعلّقيًّا ارتباطيًّا. (سفع(١/ ١)، ٦٤، ١٤)

معنى مصدري

- قد تبيّن وتحقّق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود أنّه كما إنّ النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري أي نورانيّة شيء من الأشياء، ولا وجود له في الأعيان بل وجوده إنّما هو في الأذهان، وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المُظهِر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة، كنور الكواكب والسرج وله وجود في الأعيان لا في الأذهان، كما سيظهر لك وجه ذلك إنشاء الله تعالى وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي، والمعنى الأول مفهوم كلّي عرضي لما تحته من الأفراد، بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النوريّة مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف، فلا يوصف بالكلّية ولا بالجزئيّة بمعنى المعروضية للتشخّص الزائد عليه، بل النور هو صريح الفعلية والتميّز والوضوح والظهور. (سفع(١/ ١)، ٦٣، ١٧)

معنى نوعي

- إنّ أفراد الإنسان وإن كانت متّفقة في معنى نوعي هو معنى الحيوان المدرك للكلّيات بالقوّة، لكنها بعد صيرورة عقولها الهيولانية متّحدة بما يخرج به من القوّة إلى الفعل من الهيئات والملكات تصير متخالفة الحقائق. (نفس(٤)، ٤٦، ١٦)

معيّة

- قد وصف الله هذه الأمّة المرحومة بالعلوّ المعنوي والمنزلة الوجودية فقال: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ (محمد: ٣٥) أي: في هذا العلوّ، وهو سبحانه مقدّس عن العلوّ المكاني، فيكون المراد العلوّ الوجودي، إذ موجودية الممكن إنّما يحصل بمعيّة الواجب تعالى معه - أمّا ابتداءًا أو بتوسّط معيّته بالأشياء الأخر، وهي العلل المتوسّطة بينه وبين المعلول الأخير - فإنّ معيّته تعالى بكل متقدّم في الوجود أقدم من

معيّته إلى المتأخّر، لكن المراد ههنا من "المعيّة" ما يكون بغير وسط لأنّه في مقام المدح. ووجهه أنّ الإنسان الكامل أعلى الموجودات، لأنّه خرق الوجود وسلك سبيل الله وأحاط بالكلّ وصارت مرتبته جامعة لجميع المراتب، فله المعيّة الذاتية بالنسبة إلى الباري جلّ اسمه والعلوّ في المنزلة والمعنى، فيكون فوق الكل، فقد جمع له بالعمل العلوّ المكاني - لأنّ مكانه الجنّة وهو أعلى الأمكنة - وبحسب العلم - الموجب للإحاطة بالحقائق - المعنوي. والملائكة المقرّبون لهم العلوّ بحسب الرتبة، لأنّهم وسائط جود الحقّ ورحمته، فقال لإبليس: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ (صّ: ٧٥) لأنّ جوهر إبليس من الجواهر المتعلّقة بعالم الظلمات، فمنزلته دون منزلة الأنوار العقلية المرتفعة عن التعلّق بغير الحقّ، فلها السلطنة الكبرى على القوى المتعلّقة بالعالم الأدنى. فظهر أنّ الحقّ تعالى "عليّ" لذاته، لأنّ وجوده عين ذاته، والإنسان الكامل "عليّ" بعلوّ الحقّ تعالى. هذا في مقام الفرق والاشتراك في الوجود والعلوّ. (تفسق(٥)، ١٨٥، ١٠)

- قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤) فإنّ هذه المعيّة ليست ممازجة ولا مداخلة ولا حلولًا ولا اتّحادًا ولا معيّة في المرتبة ولا في درجة الوجود ولا في الزمان ولا في الوضع تعالى عن كل ذلك علوًّا كبيرًا ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣). (شهر، ٤٨، ١٧)

- أمّا المعيّة بينهما (النفس والبدن) فلا يخلو إمّا أن يكون أمرًا ذاتيًا لهما، أو أمرًا عرضيًا، فإن كان الأول، لزم أن يكون تصوّر كل منهما مع تصوّر الآخر، وليس كذلك، لأنّهما ليسا من باب المضاف. وإن كان الثاني، ففساد أحدهما إنّما يوجب فساد ما هو العارض للآخر من الإضافة إليه لا فساد ذات الآخر بذاته، بل فساده من حيث هذا التعلّق. فالحقّ أنّ البدن ومزاجه علّة للنفس بما هي نفس، أي متعلّقة وليست علّة بالذات لجوهرية النفس وذاتها. (مبع، ٣١٤، ١٢)

معيّة الله للأشياء

- إنّ معيّته تعالى للأشياء ليست كمعيّة جسم لجسم، أو جسم لعرض، أو عرض لعرض، وبالجملة ليست تلك المعيّة معيّة في الوضع والمكان ولا في الزمان والآن، ولا في المحلّ والحالّ، ولا في الفعل والانفعال، ولا في الحركة والانتقال: لتعاليه عن هذه الأوصاف والأشباه والأمثال. وليست أيضًا معيّة في الوجود، لكونه قبل كل موجود وقبليّته قبليّة لا تنقلب إلى المعيّة التي تقابلها. بل معيّته تعالى نحو آخر من المعيّة مجهولة الكنه. وإنّما يعرف الراسخون في العلم لمعة منها ويشمّون رائحة من كيفياتها وإذا أرادوا أن يفيضوا على غيرهم من المستعدّين شيئًا منها مثّلوا لهم مثال المرآة وقالوا: إنّ الله تعالى يتجلّى للأشياء كما تتجلّى صورة الشخص في المرائي المتعدّدة المختلفة

صِغَرًا وكِبَرًا، واستقامة واعوجاجًا، وصفاءً وكدورة، وغثًّا وخلاصًا، وإنّ التجلّي من قِبَله حاصلة دائمًا لجميع الأشياء - لأنّه نور، والنور من حقيقته التجلّي والظهور على المجالي والمظاهر - لكن عدم ظهور هذا التجلّي إمّا لضعف فيها وصغر في مرآة ذاتها لا تطيق احتمال النور العظيم الباهر - كما لا تطيق نور الشمس أبصار الخفافيش وعيون العمشان إلّا ظلالًا ضعيفًا منه - وهذا مثال الأجسام والنفوس الناقصة كالجماد والنبات، وغير الناطق من الحيوان والناقص من الإنسان. (تفسق(٦)، ١٧١، ٩)

معيّة بالعلية

- إنّ المعيّة بالعلّية عبارة عن معيّة أمرين هما معلولا علّة واحدة، والتقدُّم بالعلّة إمّا نفس كون الشيء علّة أو ما يلزم ذلك، ثم إنّ ذلك الشيء الواحد لا يكون له علّتان وقد يكون له معلولان، فالمعلولان هما معان وهما متأخران عن علّتهما، فما مع المتأخر متأخر لا محالة، ولكن إذا كان أحد المَعَين علّة لشيء متقدّمًا عليه فيمتنع أن يكون المعلول الآخر علّة له أيضًا وإلّا لزم اجتماع العلّتين على معلول واحد فلا إشكال. (سفع(١/ ٢)، ١٤١، ٥)

معيّة بين ذات الله وأسمائه

- المعيّة بين ذات الله وأسمائه الحُسنى ليست كالمعيّة بين العَرَضي والذاتي، فضلًا عمّا هو بين العَرَض والجوهر، ولا كمعيّة الذاتيات في المهيّات الإمكانية. لأنّ الحقّ ليس ذا مهيّة كلّية. بل حقيقته ليست إلّا وجودًا مقدّسًا بسيطًا صِرفًا لا اسم له ولا رسم ولا إشارة إليه إلّا بصريح العرفان ولا حدّ له ولا برهان عليه إلّا بنور العيان. وهو البرهان على كل شيء والشاهد في كل عين. فمعنى كون أسمائه وصفاته عين ذاته كما مرّ إنّ الذات الأحدية بحسب نفس هويّته الغيبية ومرتبة إنّيته الوجودية مع قطع النظر عن انضمام أي معنى أو اعتبار أي أمر كان بحيث يصدق في حقّه هذه الأوصاف الكمالية والنعوت الجمالية ويظهر من نور ذاته في حدّ ذاته هذه المحامد القدسية ويتراءى في شمس وجهه هذه الجلايا النورية والأخلاق الكريمة العلية. وهي في حدود أنفسها مع قطع النظر عن نور وجهه وشعاع ذاته لا ثبوت لها ولا شيئية أصلًا. فهي بمنزلة ظلال وعكوس تتمثّل في الأوهام والحواس من شيء، وكذلك حكم الأعيان الثابتة وحكم المعاني الذاتية لكل موجود. (تفسق(١)، ٣٦، ٥)

معيّة زماني

- باختيار أنّ الماهيّة مع الوجود في الأعيان وما به المعيّة نفس الوجود الذي هي به موجودة لا وجود آخر غير وجود الماهيّة. كما أنّ المعيّة الزماني هي الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يلزم التسلسل في وجود الأزمنة. (مسق، ١٥، ١٣)

معيّة زمانية بين الشيئين

- إنّ المعيّة الزمانية بين الشيئين لا ينافي التقدُّم الذاتي لأحدهما على الآخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقّية ما - ذكره هذا العارف (صاحب كتاب زبدة الحقائق)، إذا النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة بالتلازم، والزمان من جملة المشخّصات للجسم كما أنّ الهيولى باستعدادها من جملة المشخّصات للصورة، فكما أنّ النظر في كيفيّة التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدّد كل منهما فإنّ الصورة بحقيقتها يستلزم المادة وتفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصوّرها المادة بها وتستكمل بوجودها. (سفع(٣/ ٢)، ٣٢٩، ٧)

معيّة في الوجود

- إنّ للأشياء نحوًا آخر من المعيّة دون الزماني والعلّي هي المعيّة في أصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المتى وأجزاء الحركة المتّصلة لها، هذه المعيّة في الوجود، وقد بيّنا إن علم الباري بجميع الأشياء التي وجدت أو ستوجد علم واحد حضوري وشهود تام إشراقي. وعلى هذا النحو وجود الأشياء المتجدّدة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن بقعة التغيّر وافق التجدّد وعملها الإشراقي الوجودي بها، فيجري فيها من الحيثية التي ذكرتها التطبيق والتضايف وغيرها من البراهين. (شهث، ٤٣٧، ٢)

مغائرة

- أجيب بأنّ المغايرة بين المطابِق والمطابَق لا يجب أن يكون حقيقيًّا، بل مطلق المغائرة الشاملة للحقيقية والاعتبارية بينهما كاف في صدق الخبر، فههنا مغائرة اعتبارية، بمعنى إنّ هذه النسبة الموجودة في الذهن مطابقة لنفسها من حيث إنّها موجودة في نفسها لا بتعمّل العقل - وإن كان وجودها وتحقّقها في نفسها هو عين وجودها في الذهن، فهي من حيث وجودها في الذهن مغاير لها من حيث وجودها في نفسها. (تفسق(٢)، ١٤٢، ٢١)

مغالطة

- الصناعات (الخمس): يتألّف البرهان من اليقينات؛ والجدل من المشهورات؛ والخطابة من المظنونات؛ والشعر من المخيّلات؛ والمغالطة من الشبيهة باليقينيّات في السفسطة، وبالمشهورات في المشاغبة؛ ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيّلات اللّتين هما مبادئ الخطابة والشعر، لأنّ المشابهة بهما إن أفاد ظنًّا أو تخيّلًا، فهو هو، وإلّا، فلم يكن معتدًّا بهما. (تنم، ٤٧، ٣)

- المغالطة قياس يفسد صورته أو مادته أو هما جميعًا؛ والآتي به غالط في نفسه مغالط لغيره. (تنم، ٥٣، ٩)

مغايرة الماهية للوجود

- بالجملة مغايرة الماهيّة للوجود واتّصافها به أمر عقلي إنّما يكون في الذهن لا في

الخارج، وإن كانت في الذهن أيضًا غير منفكّة عن الوجود، إذ الكون في العقل أيضًا وجود عقلي، كما إنّ الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهيّة وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به. (سفع(١/١)، ٥٦، ١٢)

مفاتيح الغيب

- إنّ لله تعالى أسماء هي مفاتيح الغيب، ولها لوازم تسمّى بالأعيان الثابتة وكلّها في غيب الحقّ تعالى وحضرته العلمية ليست إلّا شؤونه وأسمائه الداخلة في الاسم الباطن، فلمّا أراد الحقّ تعالى إيجادهم ليّتصفوا بالوجود في الظاهر كما اتّصفوا بالثبوت في الباطن أوجدهم بأسمائه الحسنى، وأول مراتب إيجادهم إجمالًا في الحضرة العلمية التي هي الروح الأول، ليدخلوا تحت حكم الاسم الظاهر ويتجلّى عليهم أنواره، فهو مظهر العلم الإلهي كما أنّه مظهر القدرة الإلهية، وهذه الأعيان هي التي تعلق بها علم الله، فأدركها على ما هي عليها ولوازمها وأحكامها، وقد ظهر أنّ العلم في المرتبة الأحدية عين الذات مطلقًا، وفي الواحدية التي هي حضرة الأسماء والصفات صور مغايرة للذات، نظير ما ذهب إليه الحكماء المشاؤون: أنّ علمه تعالى بالأشياء صور موجودة بعد وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته تعالى قيام الأعراض بموضوعاتها، وعندنا ليست كذلك، بل هي معان متكثّرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعَرَض والتغاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى والمفهوم، كتغاير المعاني الذاتية لأمر بسيط الذات، فعلم الله بالأشياء علمًا تفصيليًا: عبارة عن المعاني والنسب اللازمة لأسمائه وصفاته وهي: أي الأسماء والصفات ليست متأخّرة في وجودها عن وجود الذات الأحدية، تأخّر الصفات الزائدة على الشيء عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فيكون صفات الباري عين ذاته وجودًا وغيرها معنى كما مرّ، وكذا الأعيان والمظاهر بالقياس إلى الأسماء والصفات. (مفغ، ٣٣١، ٢١)

مفارقات

- إنّ الممكن لا يخلو عن قوّة سواء كانت قوّته في مادته بحسب استعدادها في الواقع كالمادّيات أو في نفسه فقط كالمفارقات. وفي الأول سواء كان ما بالقوّة غير متقدّم على ما بالفعل بحسب الزمان كالكرات العالية أو متقدّمًا كالأجسام العنصرية. وفي الجميع ما بالفعل مطلقًا سبب لخروج ما بالقوة إلى الفعل ومتقدّم عليه. (مبع، ١٧، ١١)
- ربما اختلج ببالك أنّ المفارقات لما كانت ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود فلها قوّة وجود وقوة عدم، وقد قرّرتم، أنّ الأمر الوحداني الذي صورته ذاته من غير قابل، ليس له قوّة وجود وعدم، فاعلم أنّ الإمكان وإن كان بمعنى واحد يقع على

المُبْدَع والكائن لا كما زعمه قوم من أن معنى الإمكان في المفارقات كونها بحيث عدمت متى عدمت علّتها، لأنه، غير صحيح كما لا يخفى، لكن الإمكان فيها ليس حال وجودها الخارجي بل حال ماهيّتها بحسب اعتبارها من حيث هي هي معراة عن الوجود والعدم. وهذا الاعتبار ليس مطابقًا لما في نفس الأمر، لأنّ ما في نفس الأمر هو الفعليّة والوجوب، لا القوّة والإمكان، فلا يوجب هذا التعرّي عن الوجود والعدم في هذه الملاحظة مع ضرورة التلبُّس بالوجود وفعليّته بحسب الواقع التركيب الخارجي المنافي لبساطتها، بل إنما يوجب أن يكون لها بحسب اعتبار العقل إيّاها معرّاة عن الوجود، ومقابله شيئًا شبيهًا بالمادة، وهو المسمّى بالماهيّة عند الحكماء التي لا فعلية لها بحسب ذاتها بذاتها من غير اعتبار الواقع كالهيولى الخالية عن الصور بحسب حالها الخارجي. وبالجملة كون الشيء ذا ماهيّة قابلة للطرفين الوجود والعدم، يوجب انقسام الذهني، وكون الشيء ذا قوة الوجود والعدم بحسب الواقع، يوجب انقسام الخارجي من مادة وصورة خارجيين. فالجوهر المفارق، عقلًا كان أو نفسًا، إمكان ماهيّتها لا يوجب كونه صورة لمادة خارجية، إنما يلزم ذلك لو كان له قوة وجود وعدم في الواقع، وقد علمت أنه ليس كذلك. (مبع، ٣١٦، ١٠)

مفارقات عقلية

- أمّا المفارقات العقلية، فهي إبداعيات محضة غير متعلّقة بغيرها، لا في ذاتها ولا في فعلها. وأمّا النفوس الناطقة، فهي أيضًا غير متعلّقة الذات بغيرها، فليس لذواتها قوة وجود ولا عدم بحسب القصد الأول وبالذات، بل لتصرُّفاتها وأفاعيلها التدبيرية دون التعقّلية قوّة وجود وعدم في مواد أبدانها. (مبع، ٣١٧، ٢)

مفارقات محضة وصور مجرّدة

- أمّا المفارقات المحضة والصور المجرّدة ففيها كلام آخر يعرفه الموحّدون المكاشفون من أن لا وجود لها بحسب أنفسها وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الأحدية، وهي صورها في علم الله تعالى وحجب الإلٰهية وسرادقات عظمته، ولو لم تكن هذه الحجب النورية لاحترقت سبحات وجهه كل ما في السموات والأرضين كما ورد في الحديث، فله سبحانه شؤون إلٰهية ومراتب نورية ليست هي من أفراد العالم ولا من جملة ما سوى الله تعالى، لأنّها صور ما في الفضاء الإلٰهي والعالم الربوبيّة، وتلك الصور هم المهيّمون الذين لم ينظروا في ذواتهم قطّ لفنائهم عن ذواتهم واندكاك جبل إنّياتهم مع كونهم أشعّة وأضواء عقلية للنور الأول باقية ببقائه لا ببقائه. (كتع، ٢٧، ٩)

مفسّر

- ثم لا ضابط للمجازفات والظنون والأوهام، فلا بدّ للمفسّر إمّا أن لا يُعوّل

إلّا على نقل صريح، أو على مكاشفة تامّة وارد قلبي لا يمكن ردّه وتكذيبه وإلّا فسيلعب به الشكوك كما لعبت بقوم تراهم أو نرى آثارهم الفكرية من هذه القرون ومن القرون الخالية، وشرّ القرون ما طوى فيه طريق الرياضة والمكاشفة، وانحسم باب الذوق والتصفية، وانسدّ طريق السلوك إلى الملكوت الأعلى بأقدام المعرفة والتقوى، وشاع الجهل والإصرار والرعونة والاستنكار وطلب الرئاسة والشهرة عند الناس وتقرّب السلاطين في هذه الدنيا. (تفسق(٥)، ١٦٢، ١٤)

مفلح

- المفلح: هو الظافر بالمطلوب كأنّه الذي انفتحت له وجوه الظفر وكذا المُفلح بالجيم وهذا التركيب وما يشاركه في الفاء والعين دالّ على معنى الفتح والشقّ نحو فلق وفلد وفلى ولهذا يسمّى الزارع فلّاحًا ومشقوق الشفّة السفلى أفلَح. وفي المثل: الحديد بالحديد يفلح. (تفسق(١)، ٣٠٧، ٢٢)

مفهوم

- إنّ كل مفهوم - كالإنسان مثلًا - إذا قلنا إنّه ذو حقيقة أو ذو وجود، كان معناه أنّ في الخارج شيئًا يقال عليه ويصدق عليه أنّه إنسان. وكذا الفرس والفلك والماء والنار وسائر العنوانات. والمفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنوانات صادقة عليها. ومعنى كونها متحقّقة أو ذات حقيقة، إنّ مفهوماتها صادقة على شيء صدقًا بالذات، والقضايا المعقودة - كهذا إنسان، وذاك فرس - ضروريّات ذاتية. فهكذا حكم مفهوم الحقيقة. والوجود ومرادفاته لا بدّ وأن يكون عنوانه صادقًا على شيء، حتى يقال على شيء أنّ هذا حقيقة كذا صدقًا بالذات، وتكون القضية المعقودة ههنا ضرورية ذاتية أو ضرورية أزلية. (كمش، ١٠، ٤)

مفهوم الجوهر

- إنّ لكل واحدة من الهيولى والصورة اللتين تركّبت منهما حقيقة الجسم بما هو جنس لأنواع الأجسام الطبيعية باعتبار، ومادة لها باعتبار آخر، ماهيّة بسيطة نوعيّة مركّب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يُحصّله ماهيّة نوعيّة ويُقوّيه وجودًا وذلك هو الجنس هو مفهوم الجوهر. والفصلان هما الإستعداد لإحداهما أعني الهيولى، والامتداد للأخرى أعني الصورة. فإذن كما أنّ الهيولى إنّما يكون هيولى لأجل أنّها مستعدّة كذلك إنّما هي صورة لأجل أنّها ممتدّ. لكن كون الهيولى مستعدّة ليس يجعلها شيئًا من الأشياء المتحصّلة فإذا نظرت إليها لم يبق لها من التحصُّل عندك إلّا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلّا نحوًا ضعيفًا من التحصُّل غاية الضعف بخلاف الصورة فإنّ الجوهر فيها متّحد مع مفهوم الممتدّ ومنغمر فيه. (جوم، ١٦٧، ١٣)

مفهوم الحدوث

- مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود، وهو عين الوجودات الحادثة

التي للأشياء الجزئيّة الكائنة الفاسدة، فإنّها بنفس هويّاتها الشخصية حادثة. وليس حدوثها مستندًا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أنّ الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لأنّ كون الوجود مسبوقًا بالعدم صفة ذاتية له - والذاتي ليس معلّلة - فالحدوث كالتشخّص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلّي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسامي يعبّر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في بحث الوجود. (سفع(١/ ٣)، ٢٥١، ١٢)

مفهوم الحقيقة

- إنّ الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهيّة أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية. فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملًا شائعًا متعارفًا. وكل عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشيء فرده، وذلك العنوان متحقّق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن. فيكون الوجود موجودًا في الواقع، وموجوديّته في الخارج أنّه بنفسه واقع في الخارج، كما أنّ زيدًا مثلًا إنسان في الواقع، وكون زيد إنسانًا في الواقع عبارة عن موجوديّته. فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودًا وكون غيره به موجودًا، لا أنّ للوجود وجودًا آخر زائدًا عليه عارضًا له بنحو من العروض ولو بالاعتبار، كما في العوارض التحليلية، بخلاف الماهيّة كالإنسان. فإنّ معنى كونه موجودًا، إنّ شيئًا في الخارج هو إنسان، لا أنّ شيئًا في الخارج هو وجود. ومعنى الوجود موجودًا أنّ شيئًا في الخارج هو وجود وهو حقيقة. (كمش، ١٠، ٢٠)

مفهوم المجعول

- إنّ الماهيّة لو كانت في حدّ نفسها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولًا عليها بالحمل الأولي الذاتي، لا بالحمل الشائع الصناعي فقط. فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات، إذ كل مفهوم مغاير لمفهوم آخر، إذ لا اتّحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهيّة، ولا يتصوّر الحمل الذاتي إلّا بين مفهوم ونفسه، أو بينه وبين حدّه، كقولنا "الإنسان إنسان" أو "حيوان ناطق". وأمّا قولنا "الناطق ضاحك"، فغير جائز بالحمل الذاتي، بل بالحمل الصناعي الذي مناطه الاتّحاد في الوجود، لا الاتّحاد في المفهوم. (كمش، ٣٨، ١٧)

مفهوم الوجود

- في أنّ مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ. أمّا كونه مشتركًا بين الماهيّات فهو قريب من الأوليّات، فإنّ العقل يجد بين موجود

وموجود من المناسبة والمشابهة ما يجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة؛ وليست هذه لأجل كونها متّحدة في الاسم، حتى لو قدّرنا أنّه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد أصلًا، لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتّحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتّحدة في الاسم، بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل. (سفع(١/١)، ٣٥، ١١)

- إنّما كونه (مفهوم الوجود) محمولًا على ما تحته بالتشكيك أعني بالأولوية والأولية والأقدمية والأشدّية، فلأنّ الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتمّ وأقوى، فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجوديّة من غيره، وهو متقدّم على جميع الموجودات بالطبع، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعّالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدّم على وجود العَرَض. (سفع(١/١)، ٣٦، ١٠)

مفهوم الوجود العام

- إنّ مفهوم الوجود العام وإن كان أمرًا ذهنيًّا مصدريًّا انتزاعيًّا، لكن أفراده وملزوماته أمور عينيّة، كما إنّ الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة، فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده، لكن الوجودات معان مجهولة الأسامي سواءًا اختلف بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية، شرح أسمائها أنّها وجود كذا ووجود كذا، والوجود الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي، والماهيّات معان معلومة الأسامي والخواص. (سفع(١/١)، ٤٩، ١١)

مفهومات

- ما يقع ويحصل في الذهن من ماهيّات الأشياء الجوهرية والعرضية هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها، لا ذواتها - وحقائقها؛ حصول تبعي انعكاسي. ومن هاهنا أيضًا يظهر، ظهورًا، تامًّا أن مفهوم كل شيء لا يلزم أن يكون مصداقًا له. (مسق، ٥٦، ٣)

مفهومات الأشياء

- اعلم: أنّ مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعَرَض. فمثال الأول: قولنا الإنسان حيوان فإنّ الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة. ومثال الثاني: زيد أعمى وزيد أبيض، فإنّ الوجود المنسوب إلى زيد بعينه ليس منسوبًا إلى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع، سواء كان عدميًّا أو وجوديًّا، وتلك العلاقة أن يكون مبدأ

المحمول منتزعًا عنه أو قائمًا به، فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن نسب وجوده إلى المحمول بالعَرَض وهذا النحو من الموجودية غير محدود فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود بالذات. (سفع(٢/ ١)، ٢٢٩، ٥)

مفهومات ومعاني كلية

- المفهومات والمعاني الكلّية إذا أخذت من حيث هي هي، فهي ليست بواحدة ولا كثيرة ولا قديمة ولا حادثة - بل ولا موجودة ولا معدومة -، وإنّما يوصف بشيء من هذه الأوصاف تبعًا لأشخاصها. فقد ثبت أنّ الكلّي الطبيعي والماهيّة المطلقة ليس موجودًا واحدًا مستمرّ الوجود بوحدته بواسطة تعاقب الأفراد وتوارد الآحاد، حتى يصحَّ القول بقدم النوع لأجل تعاقب أفراده وأعداده لا إلى نهاية. (رسح، ١١٤، ١٢)

مقابر

- إنّ المقابر بعضها عرشية وبعضها فرشية، فالأولى للسابقين المقرّبين وأصحاب اليمين، والثانية للأشقياء والمردودين إلى أسفل سافلين، فثبت ما ادّعيناه أنّ الموت وارد على الأوصاف لا على الذوات، لأنّه تفريق وقطع، لا إعدام ورفع. (تفسق(٦)، ٨١، ١٠)
- اعلم أنّ الموت يرد على الأوصاف، لا على الذوات؛ لأنّه تفريق لا إعدام ورفع، وأنّ المقابر بعضها عرشية وبعضها فرشية، لأنّ الله سبحانه أبدع بقدرته الكاملة دائرة العرش بعقلها ونفسها، فجعلها مأوى القلوب والأرواح وأنشأ بحكمته البالغة نقطة العرش وجعلها مسكن الطبائع والأجساد، ثم أمر بمقتضى قضائه الأزلي وصوره الإسرافيلي لتلك الأرواح والقلوب الفرشية أن تعلّقت بالقوالب والأبدان الفرشية، ثم أمر بقدره الحتمي أن يقبل قابلية هذه القوالب والأجساد واستعدادهما شطرًا من الأزمنة هذه القلوب والأرواح، كما شاء الله فإذا بلغ أجل كتاب الله الذي هو آتٍ وقرب الموعد للممات والملاقات للحياة، رجعت الأرواح إلى ربّ الأرواح قائلين: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦) وعادت الأشباح إلى التراب الرميم: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ (طه: ٥٥). (مظه، ١٤٠، ٤)

مقارنة

- إنّ لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة بمجرّد الاشتراك اللفظي كمقارنة جسم بجسم ومقارنة عرض بموضوع ومقارنة ذي وضع بغير ذي وضع ومقارنة زماني بغير زماني، فيجوز أن تكون المقارنة بين الصور الذهنية نحوًا آخر، والمقارنة بين الخارجيات نحوًا آخر بحيث لا يتحقّق بينهما جامع معنوي مشترك، فلا يمكن مقايسة أحدهما بالآخر لأن المشترك بينهما ليس إلّا لفظ المقارنة فقط. (شهث، ٣٦٨، ١١)

مقام

- إنّ كل من فعل فعلًا وتكلّم كلامًا، أو

عمل عملًا صالحًا، أو اقترف معصية فحصل من ذلك أثر في نفسه وحدث فيها حال وكيفية نفسانية هي ضرب من الصورة والنقش، وإذا تكرّرت الأفاعيل وتكثّرت الأقاويل استحكمت الآثار في النفس، فصارت ملكات بعدما كانت أحوالًا، و"المقام" في لغة أهل التصوّف هو هذه الملكة، فيصدر بسببها الأفعال المناسبة لها بسهولة من غير روية. ومن ههنا يتأتّى تعلم الصنائع وتهيّؤ المكاسب العلمية والعملية، ولو لم يكن هذا التأثر للنفس والاشتداد به فيها يومًا فيومًا لم يكن للإنسان تعلّم الحرف والصنائع، بل يحتاج في كل تراخ وتعطل إلى تجشّم كسب جديد ولم ينجع التأديب والتهذيب في الإنسان، ولم يكن أيضًا في تأديب الأطفال وتمرينهم الأعمال فائدة، فالآثار الحاصلة من الأفعال والأقوال في القلوب بمنزلة النقوش والكتابة في الألواح ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (المجادلة: ٢٢) وتلك الألواح النفسية يقال لها: "صحائف الأعمال". (تفسق(٤)، ٣٠، ١٤)

مقام الحد

- مقام الحدّ مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردًا فردًا، ومقام المحدود إجمال تلك المعاني، فالتركيب في الحدّ لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحدّ والمحدود شيئًا واحدًا بالذات، لما علمت من كيفية أخذ المعاني من ذات بسيطة. (سفع(١/ ٢)، ٢٨، ١٢)

مقام الرضا

- إنّ الله سبحانه وتعالى بعد ما تبيّن معارف التوحيد الذاتي والصفاتي الأفعالي بوجه شافٍ كافٍ متعالٍ، أراد أن يشير إلى طريق العبودية لهذا المعبود الموصوف بغاية الجمال والجلال، المنزّه عن المماثل في الكمال والشريك في الأفعال فأشار إلى "مقام الرضا" الذي هو من لوازم المعرفة واليقين والبصيرة التامة في أمر الدين، وهو أعلى مراتب العابدين قبل حصول الفناء وأجلّ مراتب العارفين الصديقين في هذه الحياة الدنيا حين بقايا الوجود فيهم بعد، وعدم اندكاك جبل هويّتهم في ملاحظة الهوية الأولى. (تفسق(٥)، ١٩٢، ١١)

مقام العندية

- أمّا طريق التدرّج في مسلك العبودية... وهو الترقّي من الأفعال إلى الصفات، ومن الصفات إلى الذات، فكما أنّ طريق الإلهية يقتضي التدرّج النزولي إلى أدنى المراتب ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (قّ: ١٦) "أنا عند المنكسرة قلوبهم، أنا عند المندرسة قبورهم" "لو دلّيتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط إلى الله" وذلك لأنّ كمال النورية والظهور يوجب كمال القرب والدنو، ألا ترى أنّه إذا كان في سطح واحد سواد وبياض ترى البياض لوضوحه أقرب، والسواد لخفائه أبعد، ففي طريق العبودية يقع التدرّج الصعودي إلى أعلى المراتب، وهو مقام العندية "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا

نبي مرسل". فوقع بيان هذه المراتب في كلام الله تعالى على سنّة الإلهية كما علمت وفي كلام الرسول صلى الله عليه وآله على سنّة العبودية، حيث قال: "أعوذ بعفوك من عقابك" فهذه ملاحظة توحيد الأفعال ثم قال: "وأعوذ برضاك من سخطك" هذا بملاحظة توحيد الصفات، ثم قال: "وأعوذ بك منك" هذا بملاحظة توحيد الذات فلم يزل إلى القرب يترقّى من طبقة إلى طبقة ومن مرتبة إلى مرتبة في الشرف والقرب حتى انتهى إلى النهاية، ثم عند النهاية اعترف بالعجز والقصور، لأنّ الذات الأحدية ليس لأحد فيها قدم، فقال: لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك". فهذا أدقّ العلوم وأشرفها، ومثله في الشرف والغموض علم الآخرة وعلم المعاد وهو متّصل بعلم المعرفة. (تفسق(٥)، ٥٨، ٢٠)

مقام العندية والقرب

- كلما بَعُدَ القمر عن جرم الشمس امتلأ نورًا وشروقًا وزاد جلاءًا وظهورًا وكلّما قرب منها دقّ وضعف واستقوس ظهره وانحنى قامته حتى إذا صار في غاية القرب عند المقارنة الحقيقية انمحق نوره بالكلية وزال ظهوره رأسًا، فهو مثال السالك الواصل الفاني في مقام العندية والقرب، وهو أيضًا مثال المحجوب الباقي مع النفس في مقام الغيريّة والبعد، "فالليل" مثال هوية العبد وأنانيته الموصوفة بظلمة الإمكان وسواد الحدثان، "والنهار" مثال الوجود الفائض عليها من شمس الحقيقة وقيوم الوجود، فالمحجوب المطرود عن باب الله يتوهّم أنّ لهويّته وجودًا مستقلًّا سابقًا في شهوده وإدراكه على وجود الحقّ، فللإشارة إلى نفي هذا الاحتمال عن بصائر أولى الأبصار وقع قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ (يـس: ٤٠). (تـفـسـق(٤)، ١١٥، ٤)

عليها من شمس الحقيقة وقيوم الوجود، فالمحجوب المطرود عن باب الله يتوهّم أنّ لهويّته وجودًا مستقلًّا سابقًا في شهوده وإدراكه على وجود الحقّ، فللإشارة إلى نفي هذا الاحتمال عن بصائر أولى الأبصار وقع قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ (يـس: ٤٠). (تـفـسـق(٤)، ١١٥، ٥)

مقام كُنْ

- قوله عزّ اسمه: ﴿وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ○

وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾ (الواقعة: ٢٠، ٢١) يتخيّرون: يأخذون خيره. يقال: تخيّرتُ الشيء: أخذتُ خيره وأفضله. ويشتهون: يتمنّون. فإنّ أهل الجنّة إذا تخيّروا شيئًا واشتهوه خلقه الله دفعة، فإذا تمنّوا فاكهة - أي فاكهة كانت - تكوّنت بإذن الله كما تخيّروه. وإذا تمنّوا لحم الطير النضيج خلق الله لهم لحم الطير نضيجًا من غير حاجة إلى ذبح الطير وإيلامه. قال ابن عبّاس رضي الله عنه: يخطر على قلبه الطير فيصير ممثّلًا بين يديه على ما اشتهى. وهذا علم غفل عنه الأكثرون وأدركه المكاشفون إدراكًا علميًّا ذوقيًّا بعد أن اعتقدوه اعتقادًا إيمانيًّا، وربما يبلغ العارف إلى مقام يقال له "مَقام كُنْ" في عرفهم فيكون هذا حاله - وإن كان بعد في الدنيا - مثل حال أهل الجنّة، فما يقول لشيء "كُن" إلّا ويكون. (تفسق(٧)، ٣٢، ١٩)

مقام المحدود

- مقام الحدّ مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردًا فردًا، ومقام المحدود إجمال تلك المعاني، فالتركيب في الحدّ لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحدّ والمحدود شيئًا واحدًا بالذات، لما علمت من كيفية أخذ المعاني من ذات بسيطة. (سفع(١/٢)، ٢٩، ٢)

مقامات الإنسان

- مقامات الإنسان: اعلم أنّ للإنسان الكامل درجات ومقامات في بدايات أحواله ومبادي وجوده؛ كما أنّ له درجات ومقامات في نهايات أموره وعوائد بقائه. فأوّل مقاماته في البداية كونه مقدّرًا في علم الله وفيضه الأقدس أن يكون خليفة لله في الأرض؛ وهو مقام عينه الثابت الذي قيل: "إنّه غير مجعول" وهو مقام أخذ الميثاق. ثم مقام مسجوديّته للملائكة؛ وذلك في جنّة الأرواح وعالَم القدس، وفيه صوَر الأسماء الإلهية كلّها. والمقام الثالث هو أول تعلّق روحه بالبدن في عالَم السماء بعد عالَم الأسماء بواسطة لطيفة حيوانية متوسّطة بين الروح العقلاني وهذا البدن الكثيف الظلماني. والإنسان بواسطة تلك اللطيفة الحيوانية التي تكون على صورته في عالَم الأشباح له أن يدخل دار الحيوان وجنّة الأبدان، فقوله تعالى: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ (البقرة: ٣٥) إشارة إلى هذا المقام. والمقام الرابع هو مرتبة هبوطه إلى عالم الأرض وتعلّقه بهذا البدن الكثيف الظلماني، المركّب من الأضداد، المنشأ للعداوة والفساد والحسد والعناد، المحجوب عن عالَم المعاد، وهذا غاية النزول عن الفطرة الأصلية. (تفسق(٣)، ٨٠، ٥)

مقايسة

- نقول المعدوم لا يخلو إمّا أن يكون بسيطًا، وإمّا أن يكون مركّبًا؛ فإن كان بسيطًا مثل عدم ضدّ الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك، فذلك إنّما يُعْقل لأجل تشبيهه بأمر موجود. مثل أن

يقال ليس له تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض، ولا له ما نسبته إليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع أو جنس، فلولا معرفة المضادّة أو المماثلة أو المجانسة بين أمور وجوديّة لاستحال الحكم بأنْ ليس لله تعالى ضدّ أو مماثل أو مجانس أو ما يجري مُجْريها من المُحالات عليه. وإن كان مركّبًا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادّين، فالعلم به إنّما يتمّ بالعلم بأجزائه الوجودية، مثل أن يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز، ثم يقال الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض. فالحاصل إنّ عدم البسائط إنّما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجوديّة، وعدم المركّبات إنّما يعرف بمعرفة بسائطها، هذا ما قيل في هذا المقام. (سفع(١/ ١)، ٢٣٩، ٢)

مقدار

- ما سمّيتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الأمر الحامل له أي الجوهر الجسماني. وقد مرّ مرارًا أنّ الامتداد والممتدّ بنفسه على الإطلاق شيء والمأخوذ ممتدًّا متعيّنًا بالتعيُّن المقداري أو العددي من كونه واحدًا أو كثيرًا شيء آخر. وليس المراد من قولنا إنّه الممتدّ بنفسه مطلقًا أنّ الصورة الجسمية بصرافة إطلاقه موجود في الخارج وجزء للجسم بل الغرض كما مرّ أنّها بذاتها مع قطع النظر عن التعيُّن بحسب المقدارية والعددية موجودة. (سفع(٢/ ٢)، ١٠٣، ٣)

مقدار وجسمية

- في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستّة أوجه، أربعة منها مبنيّة على نفي الجزء الذي لا يتجزّى. فالأول إنّ الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكّلة بأشكال مختلفة يتوارد عليها الأبعاد الطولية والعرضية والعميقة مع إثبات ذاتها في حدّ جسميّتها، فيدلّ على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية، فإن قيل: الجسم الكروي إذا انكعب لم يتغيّر مقداره إذ هو مساوٍ لما كان أولًا في المساحة، فنقول: إنّك ستعلم أنّ المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوّة، وإنّ أمثال هذه الأشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة إلّا بالقوّة والذي بالقوّة ليس بموجود بعد. والوجه الثاني إنّ الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد، واعترض صاحب حكمة الإشراق بأنّه كما أنّ الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدِّرة، فإن كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير أعراضًا زائدة على جسميّتها لزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في

أصل المتقدرية يوجب أن يكون المقادير المخصوصة أعراضًا زائدة على متقدريّتها حتى يكون مطلق المقدار عرضًا والمخصوص عرضًا آخر، وذلك محال وإلّا لزم التسلسل المحال، كما يظهر بأدنى تأمل فكما لم يلزم بل بطل أن يكون أصل المقدار موجودًا مغايرًا للمقدار المخصوص إلّا في الذهن بحسب التعيين والإبهام، فكذلك جاز أن يكون الأجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وإن لم يكن المقدار موجودًا مغايرًا للجسمية، أقول: هذا البحث قوي جدًّا وستعلم وجه انحلاله. الوجه الثالث إنّ الأجسام صحّ أن يكون بعضها مقدّرًا للبعض عادًّا له وبعضها متقدّرًا معدودًا بالآخر، فالمقدّر العادّ في أكثر الأمر يخالف المتقدَّر المعدود، فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل أن يخالف فيها جسم جسمًا، والإيراد المذكور متوجّه عليه أيضًا. الوجه الرابع إنّ الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته، ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه أو زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير، وهذه الحجّة أيضًا مبنيّة على نفي الجزء الذي لا يتجزّى لابتناء التخلخل والتكاثف على نفيه. الوجه الخامس إنّ وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لأنّها مقوّمة إيّاها متقدّمة عليها بالعلّية، فإذن السطح مغاير للجسمية، وإذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه أولى. والسادس الخط والسطح غير داخلين في معنى الجسم، لأنّ من عَقَل أو فَرَض جسمًا غير متناه فقد عقل وفرض جسمًا لا جسمًا لكونه محالًا، فلمّا صحّ انفكاكهما عن الجسم لذاته وإن لم ينفكّا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما إيّاه، وسيّما الخط بصحّة انفكاكه عن الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة، وأمّا الكرات المتحرّكة دائمًا التي تعيّنت فيها مناطق ومحاور فإنّ الجسمية فيها متقدّمة على حركاتها المتقدّمة على تعيين الدوائر والخطوط فيستحيل أن يتقوّم الجسمية بها وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال. (سفع(٢/١)، ١٠، ٨)

مُقدّر واجب بالاختيار

- إنّ الدعوة والتكليف والإرشاد والتهذيب والوعد والترغيب والإيعاد والتهديد أمور جعلها الله تعالى مهيّجات الأشواق، ودواعي إلى خيرات وطاعات، واكتساب فضائل وكمالات، ومحرّضات على أعمال حسنة وعادات محمودة وأخلاق جميلة وملكات فاضلة مرضية نافعة في معاشنا ومعادنا، يحسن بها حالنا في دنيانا، ويحصل لنا سعادة عقبانا، أو محذرات عن أضدادها من الشرور والقبائح، والذنوب والرذائل، مما يضرّنا في

العاجل، ويشقى بنا في الآجل، لم يحصل لنا شيء من الطرفين إلّا بتلك الأسباب ونقائضها، وكانت تلك الوسائط أيضًا مقدَّرة لنا واجبة باختيارنا كما قال - عليه وآله السلام - لمن سأله: هل يغني الدواء والرقية من قدَر الله؟ قال: "الدواء والرقية أيضًا من قدر الله. . ." ولما قال صلى الله عليه وآله: "جفَّ القلم بما هو كائن" قيل: "ففيمَ العمل؟". فقال: "اعملوا، فكل ميسر لما خلق له" ولما سئل: "أنحن في أمر فُرغ منه أو أمر مستأنف؟" قال: "في أمر فُرغ منه، وفي أمر مستأنَف". ومن هذا علم إن كل ما يصدر عنّا من الحركات والإرادات والحسنات والسيّئات محفوظة مكتوبة علينا، واجب صدوره عنّا، مع كونه باختيارنا. (تفسق(٦)، ٢٦٣، ١٩)

مقدور

- كل ما هو مقدور ومجعول لفاعل، فهو من حيث صدوره عن ذلك الفاعل صادر عن الحق تعالى، كما أنّ وجود كل ممكن من حيث وجوده شأن من شؤون الحق ووجه من وجوهه، ولذلك نسب الأفعال إليه تعالى من حيث نسب إلى مبادئها المباشرة لها كما في قوله: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة: ١٤) وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧). (سري، ٥١، ١٧)

- إنّ إمكان اللاكون وصحّة التَرْك ليس شرطًا لكون الفعل مقدورًا عليه أو مرادًا وظهر أوضح الظهور: إنّ مدار القادرية على كون المشيئة سببًا لصدور الفعل أو التَرْك. وإنّ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وإن وجبت المشيئة وجوبًا ذاتيًا أو غيريًا. وامتنعت اللامشيئة امتناعًا ذاتيًا أو غيريًا. ومن توهّم: أنّه لا بدّ في كون الفاعل قادرًا أن يقع منه اللامشيئة وقتًا ما أو صحّ وقوعها. أخطأ وخلط ولم يعلم بأنّ الفاعل إنّما يكون فاعلًا بالفعل حال صدور الفعل عنه، وفي تلك الحالة يستحيل أن يصدق عليه أنّه شاء أن يفعل فلم يفعل، فعلم أنّ صحة وصفه بالفاعلية ليست لأجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية، والواجب (سبحانه) يصدق عليه أنّه لو شاء أن لا يفعل فإنّه لا يفعل، وإن كان ذلك المفروض محالًا وتلك الحملية كاذبة، كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودًا لم يكن العالم موجودًا، لما بيّنا أنّ مشيئة الله عين ذاته، فإذن كما ليس يضرّ صدق تلك الشرطية عدم وقوع المُقدَّم فكذا ليس يضرّه عدم إمكان وقوعه فليس لأحد أن يقول: إنّا لا نعتبر في كون الفاعل قادرًا مشيئة أن لا يفعل، بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقّه مشيئة أن لا يفعل، والفاعل حال كونه فاعلًا وإن كذب عليه أنّه شاء أن لا يفعل، لكنه لا يكذب أنّه من شأنه أن لا يفعل دائمًا، وإنّما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميّز عن العلل الموجبة. (سفع(٣/١)، ٣١٨، ١٣)

مقدورات

- إنّ القدرة الحقّة أزلية ثابتة، والمقدورات حادثة متجدّدة الحصول. ولا منافاة بين أن يكون الإيجاد قديمًا والوجود الذي أثره حادثًا في إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلّا على نحو التجدّد والانقضاء والتبدُّل والتَصرُّم، وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيّناه، وأمّا الصور المفارقة التي هي صور أسمائه (تعالى) وعالم قضائه الأزلي فليست هي من الأفعال الخارجية، بل من الصفات الإلهية والحجب النوريّة والسرادقات الجلالية، ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجيء لهذا المطلب بسط وتوضيح. (سفع(٣/١)، ٣١٥، ٢)

مقربون

- قوله عزّ اسمه: ﴿أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (الواقعة: ١١) هم الذين قربت درجاتهم عند الله وأعليت مراتبهم في الجنّة. وهذا القرب ليس بالمكان ولا بالزمان إنّما هو بحسب الذات قُربًا معنويًّا لأجل الشرافة والبراءة عن الدنيا وشرورها، ونقائص الموادّ وآفاتها، وذلك لأنّ ظلّ الوجود إذا امتدَّ وطال وانبسط عن الباري ووقع على قوابل المهيّات حسب اقتضاء الرحمة الواسعة المعبَّر عنها بالنفس الرحماني - فابتدأت وترتّبت الموجودات من جهة الإبداع على ترتيب الأشرف فالأشرف منتهية إلى الأخسّ الذي لا أخسّ منه كالهاوية والظلمة، ثم عادت وتوجّهت إلى الكمال بعد التوحيد وارتقي إلى الشرف بعد أن هبط منه من جهة التكوين على ترتيب الأخسّ فالأخسّ حتى انتهت إلى الأشرف الذي لا أشرف منه في الإمكان، وظاهر أنّ أشرف الممكنات وأعلاها مرتبة في سلسلة البدو هو الروح الأوّل والقلم الأعلى. ثم سلسلة العقول - وهم الملائكة المقرّبون السابقون - ثم سلسلة النفوس المجرّدة - وهم الملائكة المدبّرون السابقون - ثم النفوس المنطبعة. ثم الصور الطبيعية ثم المواد الجسمية إلى أسفل سافلين - وهي غاية تدبير الأمر من السماء إلى الأرض. (تفسق(٧)، ٢٤، ١٦)

مقضي

- أقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الإيجابية أو السلبية ولا شبهة أنّها من باب الإضافات، وقد يراد به صورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة والإرادة وأشباهها، فعلى الأول كون القضاء مرضيًّا به يوجب كون المقضي مرضيًّا به من غير فرق لأنّ المعاني النسبية تابعة لمتعلّقاتها، فإذا قيل هذا القاضي أو الحاكم قضى أو حكم قضاء شرًّا أو حكمًا باطلًا فالمراد منه المقضي، ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرًا والمقضي شرًّا، وأمّا على المعنى الثاني فقضاء الله (تعالى) عبارة عن وجود صور الأشياء الموجودة في هذا العالم الأدنى جميعًا في عالم علم الله على وجه مقدّس عقلي شريف إلهي خال عن

النقائص والشرور والأعدام والإمكانات، ولا شبهة في أنّ لكل موجود في هذا العالم الكوني ما يزانه في ذلك العالم الإلهي من جهة وجودية هي علّة صدوره ومبدأ تكوّنه وهو - لكونه في عالم الإلهية - خير محض لا يشوبه شرّية لأنّ عالم الأمر كله خير، والشرّ لا يوجد إلّا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالأعدام والظلمات ولذلك قال (تعالى): ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ (الفلق: ١، ٢) حيث جعل الشرّ في ناحية الخلق. فإذا تقرّر هذا فصحّ الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال إنّ الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي. (سفع(٣/ ١)، ٣٨٢، ٦)

مقضي مقدور

- القضاء والقدَر إنّما يوجبان ما يوجبان بتوسّط أسباب وعلل بعضها مقدّمات مدبّرات كالملائكة السماوية، عقلية كانت أو نفسية، قلمية كانت أو لوحية، وبعضها فاعلات محرّكات وموجبات مقتضيات كالمبادي العالية من الجواهر الفلكية والصور المنطبعة، وبعضها قوابل واستعدادات ذاتية وعارضية. والصور اللاحقة المادية والأوضاع الفلكية والأمور الاتّفاقية كالإدراكات والإرادات الإنسانية والحركات والسكنات الحيوانية، يختصّ بحال دون حال وبصورة دون صورة ترتّبًا وانتظامًا معلومًا في القضاء السابق. فاجتماع تلك الأسباب والشرائط، مع ارتفاع الموانع، سبب تام يجب بها وجود ذلك الأمر المدبَّر المقضي المقدور "وعند تخلّف شيء منها أو حصول مانع يبقى في حيّز الإمكان أو الامتناع، فإذا كان من جملة الأسباب - وخصوصًا القريبة - وجود هذا الشخص الإنساني وعلمه وإرادته وقدرته وتشوّقه وتفكّره وتخيّله اللذان هما مختار أحد طرفي الفعل والترك، كان ذلك الفعل اختياريًّا واجبًا وقوعه بجميع تلك الأمور التي هي علّة تامة لوجود المقدور، ممكنًا بالنسبة إلى كل واحد منها، فوجوب الفعل لا ينافي اختياريّته. كيف! وقد مرّ أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجَد. (تفسق(١)، ٣٣٩، ٢١)

مقولات

- المقولات هي الأجناس العالية للموجودات وهي عشرة: الجوهر والكمّ والكيف والأين والوضع ومتى وأن يفعل وأن ينفعل والملك والإضافة. (شهر، ٢١، ٨)
- إنّ المقولات أجناس عالية لأفرادها الحقيقية، معتبرة في حقائقها، ولا يجوز اعتبار المفهومات المتخالفة في حقيقة واحدة، وإن كان بوجودات متعدّدة. (مفغ، ١٠٤، ١٧)

مقولة

- إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا لا الشيء الخارج عنها إليه، وهو معنى نسبي، والأمور النسبية والإضافية تجدّدها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدّد ما نسب إليه وثباته

فضلًا عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدّد؛ فهاهنا ثلاثة أشياء تجدّد شيء وشيء به التجدّد وشيء متجدّد، والأول معنى الحركة، والثاني المقولة، والثالث الموضوع، وكذا خروج الشيء من القوّة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوّة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث. (سفع(١/ ٣)، ١٠٩، ٧)

مقولة أين

- لا شبهة في أن كون الشيء واقعًا في الزمان وفي مقولة "متى" - سواء كان بالذات أو بالعرض - هو نحو وجوده، كما أنّ كون الشيء واقعًا في المكان، وفي مقولة "أين" سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض - هو نحو وجوده، فإنّ العقل المستقيم يحكم بأنّ شيئًا من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويّته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الأوقات ولا يتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحياز، ومن جوّز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه، ولسانه ضميره. (سفع(٣/ ٢)، ٢٩٠، ١٧)

مقولة الجوهر ومقولة المضاف

- سلّمنا أنّ وجود الإضافة مشارك لسائر الوجودات في الموجود، وسلّمنا أنّه يجب أن يمتاز عن غيرها لكن لا نسلّم أنّ ذلك الامتياز لا بدّ أن يكون بقيد زائد، فإنّ كثيرًا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها، إذ الاشتراك في الوجود المطلق اشتراك في أمر انتزاعي عقلي، إذ ليس لحقائق الوجودات بما هي وجودات كلّي طبيعي يكون نوعًا لأفراده حتى يحتاج في تمايزها إلى قيود زائدة. ثم القيود قد يكون نسبتها إلى ما قيّد بها كحال فصول الجنس، فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بأمر زائد عليه جعلًا ووجودًا حتى يقع بينهما إضافة هي نفس التقييد أو إضافة أخرى بل ربما كان أعمّ وأخصّ بحسب المعنى والمفهوم موجودًا بوجود واحد بسيط في الخارج. وأمّا الثاني: فنقول: إنّ الموجود في نفسه أمّا ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض وكونه بحال ونحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقّله تعقّل شيء آخر هو من المضاف، فكل وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافًا، بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص، فإنّ الحيوان في نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضلة مادته حيوان آخر وجود آخر. فالأول: نوع من مقولة الجوهر، وهذا نوع من مقولة المضاف. (سفع(٢/ ١)، ٢٠٦، ٢٤)

مقولة متى

- لا شبهة في أن كون الشيء واقعًا في الزمان وفي مقولة "متى" - سواء كان بالذات أو بالعرض - هو نحو وجوده، كما أنّ كون الشيء واقعًا في المكان، وفي مقولة "أين" سواء كان ذلك الوقوع

بالذات أو بالعرض - هو نحو وجوده، فإنّ العقل المستقيم يحكم بأنّ شيئًا من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويّته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الأوقات ولا يتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحياز، ومن جوّز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه، ولسانه ضميره. (سفع(٣/ ٢)، ٢٩٠، ١٦)

مقولة المضاف

- مقولة المضاف - وكذا غيره من المقولات التسع - إنّما هي من أقسام الماهيّات دون الوجودات. فالأجناس العالية هي المسمّاة بالمقولات، وكلّما له حدّ نوعي فله جنس وفصل؛ وهو لا محالة يجب أن يكون واقعًا تحت إحدى المقولات العشرة المشهورة. وأمّا الوجود، فقد ثبت أنّه لا جنس له ولا فصل له، وليس هو بكلّي ولا جزئي متخصّص بخصوصية زائدة على ذاته. فإذن لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات، إلّا من جهة الماهيّة فيما له ماهيّة. ومن ههنا تحقّق أنّ البارئ - جلّ ذكره - وإن كان مبدأ كل شيء وإليه نسبة كل أمر، ليس من مقولة المضاف، تعالى عن أن يكون له مجانس أو مماثل أو مشابه أو مناسب، علوًّا كبيرًا. (كمش، ٤٢، ٨)

مُقوّم

- إنّ المبدأ الفاعل بالقياس إلى الماهيّة الموجودة المعلولة فاعل وبالنسبة إلى أنفس الوجود الفائض عليها منه مُقوّم لا فاعل، لأنّ هذا الوجود غير مباين له، وأمّا بالقياس إلى نفس تلك الماهيّة بما "هي هي" فلا يكون له سببية ولا تقويم أصلًا كما علمت. ولهذا قيل: الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود. ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ (النجم: ٢٣). (شهر، ٧٩، ١٠)

مقوّمات الشخص الجسماني

- إنّ كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني - من الشكل والوضع وسائر العوارض المادية - أمور سائلة زائلة، إمّا بالذات وإمّا بالعرض. ففاعل الزمان على الإطلاق لا بدّ وأن يكون أمرًا ذا اعتبارين وله جهتان: جهة وحدة عقلية، وجهة كثرة تجدّدية؛ فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويّته الاتّصالية، وبجهة تجدّده ينفعل تارة عنه ويفعله أخرى بحسب هويّات أبعاضه المخصوصة. وذلك الأمر إنّما هو نفس الفلك؛ والطبيعة العقلية له جهة وحدتها، والطبيعة الجسمانية جهة كثرتها وتجدّدها. فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومحدّده. وهي أيضًا محدّد المكان والجهات المكانية بمثل البيان المذكور؛ إذ الجرم الشخصي كما يفتقر إلى الزمان والحركة في إمكانه الاستعدادي وحدوثه التجدّدي، كذلك يحتاج إلى المكان والوضع والجهة،

فكيف يتقدّم عليها طبعًا؟ فإنّ هذه الأمور - كما أشرنا إليه - إمّا من مقوّمات الشخص الجسماني أو من لوازم وجوده، ولوازم الوجود كلوازم المهيّة في امتناع أن يتخلّل جعل بين الملزوم واللّازم. (رسح، ١٠٢، ١٣)

مكاشفة

- إن كان الإنسان ممن خصّه الله بكشف الحقائق والأسرار وإشارات التنزيل ورموز التأويل، فإذا كوشف بمعنى خاص أو إشارة وتحقيق قرّر ذلك المعنى من غير أن ينطبق ظاهره فحواه أو يناقض باطنه مبناه فهذه علامة الإصابة في الفهم وصحّة المكاشفة. فإنّ كل تأويل ينافي التفسير فليس بصحيح كما ستعلم. وكذا كل ظاهر ليس له باطن فهو كشبح لا روح فيه فإن الله سبحانه ما خلق شيئًا في عالم الصورة إلّا وله نظير في عالم المعنى وما أبدع شيئًا في عالم الآخرة إلّا وله نظير وروح في عالم المبادي والرجعي. وكذا له نظير يحاكيه وروح يحاذيه في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق المطلق والغيب المحض وهو الواحد الأحد المبدع سائر الأشياء وكل ما يوجد في الأرض والسماء. فما من شيء في عالم من العوالم إلّا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه والعوالم متحاذية متطابقة. (مشق، ٩٥، ٤)

مكاشفة عقلية

- منبع المكاشفات العقلية المعنوية عالم العقول والملائكة العقلية، ومعدن المكاشفات الصورية الحسّية عالم النفوس الفلكية والملائكة العملية. فالمكاشفة العقلية أحد أجزاء النبوّة، وهو جزء مشترك بين الأنبياء والأولياء، وللنبوّة جزءان مختصّان: أحدهما أن يكون النبي مأمورًا من السماء بإصلاح النوع والثاني طاعة الهيولى العنصرية له، بل طاعة هيولى الأفلاك بالشقّ والرمّ بسيّدهم وخاتمهم صلى الله عليه وآله لظهور المعجزات وخوارق العادات. (تفسق(٦)، ٢٧٦، ١٩)

مكان

- اعلم أنّ الزمان علّة التعاقب والتسابق في الوجود، والمكان علّة التكثّر والافتراق في الحضور، فهما سببان لاختفاء الموجودات بعضها عن بعض، فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق فيجتمع الخلائق كلهم الأولون والآخرون، ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ ○ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الواقعة: ٤٩، ٥٠)، فهو يوم الجمع "يوم يجمعكم ليوم الجمع لا ريب فيه"، وبوجه آخر هو يوم الفصل، لأن الدنيا دار الاشتباه والاختلاط، متشابك فيها الحق مع الباطل، ويتخالط فيها الوجود والعدم والخيروالشر والخبيث والطيّب، وفي الآخرة يتفرّق المتخالفات. (سري، ١٨٧، ١٥)

- إنّ المكان إمّا جوهر مقداري ليس بجسم مادي، فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل، وإمّا عَرَض قائم بغير المتمكّن

لأنّه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوى. (سفع(٢/ ١)، ٤٠، ١٤)

- اعلم أنّ الزمان علّة التعاقب في الوجود والمكان علّة التكاثر والافتراق في الحضور، فهما سببان لاختفاء الموجودات بعضها عن بعض؛ فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق، فيجتمع الخلائق كلهم الأولون والآخرون. (مظه، ١٤٨، ٤)

ملائكة

- الملائكة جمع مَلأَك - على الأصل - كالشمائل في جمع شمأل، والتاء لتأنيث الجمع. وهو مقلوب "مألَك" من الأُلوكة وهي الرسالة، لأنّهم وسائط بين الله وبين الناس، فهم رُسل الله أو كالرسل إليهم، ولهذا لا يسمّى "ملكًا" من لا رسالة له - يسمّى "روحًا" أو شيئًا آخر. (تفسق(٢)، ٣٠٣، ١٦)

- في الملائكة بلسان الشرع: وهي العقول المجرّدة بلسان الحكمة والأنوار القاهرة بلغة الإشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية. وقد يطلق الملائكة على غيرها أيضًا كالمدبّرات العلوية والسفلية من النفوس والطبائع. (شهث، ٤١٠، ٣)

- إنّ للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات مضافة إلى ما دونها، مثل إضافة الروح إلى البدن، لا لهذا البدن، بل البدن المحشور في الآخرة، أمّا ذواتها الحقيقية فإنّها أمرية قولية قضائية، فأمّا ذواتها الإضافية فهي خلقية كتابية قدرية، تنشأ منها الملائكة اللوحية، كإسرافيل وهو أعظمهم، وينشأ منهم الألواح الكتابية. (مفغ، ٣٥، ٧)

- بالجملة الملائكة مجبولون على الطاعة، معصومون عن المعصية، لا مجال للعصيان في حقّهم. (مفغ، ٥٠٢، ٢٥)

ملائكة سماوية

- أمّا الملائكة السماوية فلكل منهم مقام في العبودية الدائمة، لا باعث لهم في الخروج عمّا هم عليه، لدوام إشراقاتهم المتوالية، وقوّة حالاتهم ووفور ابتهاجاتهم ولذّاتهم، كأحوال أهل الجنّة في طبقاتهم ومنازلهم ومقاماتهم. (تفسق(٣)، ٦٣، ١٨)

ملازمة

- إنّ معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرًا إلى ذاتيهما وقوع تصوّر الانفكاك بينهما، وهذا ممّا يستدعي العلاقة العلّية الإيجابية إمّا بين نفس العلّة ومعلولها، وإمّا بين معلولي علّة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة. (سفع(١/ ١)، ٢٤٠، ٨)

- بيان الملازمة: إنّ الماهيّة قبل انضمام الوجود إليها أو اعتبار الوجود معها غير موجودة وهو ظاهر. وكذلك إذا اعتبرت بذاتها لا مع اعتبار الوجود معها فهي غير موجودة ولا معدومة؛ فإذن لو لم يكن الوجود موجودًا لم يمكن ثبوت مفهوم أحدهما للآخر؛ فإنّ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه أو انتزاعه منه

فرع لوجود المُثبِت له؛ أو لا أقل مستلزم للمغايرة بينهما في الثبوت، وليس للماهيّة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود ثبوت أصلًا، فكيف يتحقّق هناك موجود وليست الماهيّة في نفسها ولا الوجود في نفسه موجودًا؟ فلا تكون الماهيّة معروضة للوجود كما اشتهر وذهب إليه الحكماء؛ ولا عارضة كما ذهب إليه طائفة من العرفاء إذ كل من راجع وجدانه وانصف في نفسه أدرك أن انضمام معدوم إلى معدوم في الخارج ولا انضمام مفهوم إلى مفهوم من غير وجود أحدهما للآخر أو قيامه أو قيامها بموجود خارجي غير صحيح، ومما لا يجوّزه العقل بل يقضي بامتناعه. ولهذا قال بعض العلماء: بأن العقل الصحيح الفطرة يشهد بأن الماهيّة إذا كانت موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود آخر، يكون الموجود بالذات وبالإصالة ههنا لا محالة هو نفس الوجود لا نفس الماهيّة، كما أن المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة لا ما هو، المضاف المشهور؛ وكذا الواحد والنور وأشباهها الإضافية. (رصح، ٢٣٩، ١٩)

- بيان الملازمة أنّ صحّة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما، إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل؛ ولو كان كثرة محضة، لم يكن حمل. فلو كان الوجود أمرًا انتزاعيًّا، يكون وحدته وتعدّده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدّده من المعاني والماهيّات. وإذا كان كذلك، لم يتحقّق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأولي الذاتي، فكان الحمل منحصرًا في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتّحاد بحسب المعنى. (كمش، ١٣، ٥)

- لو لم يكن الوجود موجودًا، لم يوجد شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدّم. بيان الملازمة أنّ الماهيّة إذا اعتُبِرت بذاتها مجرّدة عن الوجود، فهي معدومة وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم؛ فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة. فلو لم يكن الوجود موجودًا في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر. فإنّ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرّع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده. فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجودًا ولا الماهيّة في ذاتها موجودة، فكيف يتحقّق هيهنا موجود؟ فلا تكون الماهيّة موجودة. وكل من راجع وجدانه يعلم يقينًا أنّه إذا لم تكن الماهيّة متّحدة بالوجود - كما هو عندنا - ولا معروضة له - كما اشتهر بين المشّائين - ولا عارضة له - كما عليه طائفة من الصوفية، - فلم يصحّ كونها موجودة بوجه، فإن انضمام معدوم بمعدوم غير معقول؛ وأيضًا انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدها، أو عروضه للآخر، أو وجودهما، أو عروضهما لثالث، غير صحيح أصلًا، فإنّ العقل يحكم بامتناع ذلك. (كمش، ١٣، ١٤)

ملاك الامتناع الذاتي

- إنّ مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو

ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقًا؛ وتحقّق طبيعة كلّية من الطبائع العامة المتواطئة وإن كان بتحقّق فرد من أفرادها وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد لها، لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلّية والعموم له، بل له إطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم، فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه، وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وأنحائه وتجلّياته. (سفع(١/١)، ٣٨١، ١٥)

ملاك التفاضل والتقادم

- يجب أن تعلم: ملاك التفاضل والتقادم في الأعمال والأفعال البدنية والنفسية. فإنّ تأثيرها في تأكيد صفات القلب، وجلب الأحوال، واقتناص الأعمال مما يتفاوت شدّة وضعفًا، كمالًا ونقصًا، خيرًا وشرًّا. فكل عمل: إما أن يجلب إلى القلب، حالة مانعة من المكاشفة، موجبة لظلمة القلب، جاذبة إلى زخارف الدنيا وشهواتها، كالحجاب للنفس وبُعدها عن رحمة الله تعالى وحرمانها عن النعيم الأخروي؛ وأمّا أن يجلب إليها حالة معدّة لتنوير القلب مهيّأة للمكاشفة الحقّة، موجبة لصفاء النفس، وتجرّدها عن التعلّقات الشهوية والغضبية، مقتضية لأعراضها عن الأمراض الحيوانية، والإخلاد إلى أرض الجسمانيات، وأُفق الحسيّات، باعثة إيّاها لابتغائها وجه الله، وانقاءها عمّا سواها. واسم الأول المعصية، واسم الثاني الطاعة. (كصح، ٥٣، ١)

مَلَك

- كذلك لأنوار القلب وظلماته سببان مختلفان: فسبب الخواطر الداعي إلى الخير في عرف الشريعة يسمّى "مَلَكًا" وسبب الخواطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى "شيطانًا" واللطف الذي يتهيّأ به القلب لقبول إلهام الملك يسمّى "توفيقًا" والذي به يتهيّأ لقبول وسوسة الشيطان يسمّى "اغواءًا" و"خذلانًا" فإنّ المعاني المختلفة تحتاج إلى أسامي مختلفة. (تفسق(٤)، ٢٢٧، ١٢)

- المَلَك في الشريعة عبارة عن خلق خلقه الله تعالى، شأنه إفاضة الخير وإفاضة العلم وكشف الحقّ والوعد بالمعروف، وقد خلقه وسخّره لذلك. والشيطان عبارة عن خلق شأنه ضدّ ذلك وهو الوعد بالشرّ والتخويف عند الهم في الخير بالفقر. (مبع، ٢٠٠، ٢٤)

- سبب الخاطر الداعي إلى الخير يُسمّى مَلَكًا، وسبب الخاطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى شيطانًا، واللطف الذي به يتهيّأ القلب لقبول إلهام الملك يُسمّى توفيقًا، والذي يتهيّأ لقبول وسوسة الشيطان يُسمّى خذلانًا، والملك عبارة عن جوهر روحاني نوراني خلقه الله، شأنه إفاضة الخير وإفادة العلم وكشف الحقّ والوعد بالمعروف،

وقد سخّره الله لذلك، والشيطان عبارة عن جوهر روحاني ظلماني شأنه ضدّ ذلك، وهو الوعد بالشرّ والأمر بالمنكر والتخويف عند الهم بالخير بالفقر ونحوه، فإذا سبقت هذه الأصول، فثبت وتحقّق أنّ الوسوسة ضدّ الإلهام، والشيطان مقابل الملك، والتوفيق وهو اللطف المهيّئ لقبول الإلهام في مقابلة الخذلان، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ (الذاريات: ٤٩)، فإنّ الموجودات كلها متقابلة مزدوجة إلّا الله تعالى، لأنّه لا مقابل له، بل هو الواحد الفرد الحقّ الخالق للأزواج كلها. (مفغ، ١٥٤، ٢٤)

- إنّ لله تعالى في العالم مخلوقين هما مؤثّران آخران في قلوب بني آدم فوق ما ذكرنا من المبادئ الأربعة، أحدهما بالخير والسعادة والآخرة بالشرّ والشقاوة، اسم أحدهما "الملك" وهو مخلوق من نور رحمة الله، والآخر "الشيطان" وهو مخلوق من نار غضبه. وإلى هاتين الصنفين وقعت الإشارة بقوله عليه وآله الصلاة والسلام "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلّبه كيف يشاء". (تفسق(٤)، ٢٢١، ١٠)

- سبب الخواطر الداعية إلى الخير يُسمّى في عرف الشريعة "ملَكًا" وسبب الخاطر الداعي إلى الشرّ يُسمّى "شيطانًا"، واللطف الذي به يتهيّأ القلب لقبول إلهام الملك يُسمّى "توفيقًا" والذي به يتهيّأ لقبول وسواس الشيطان يُسمّى إغواء وخذلانًا. (مبع، ٢٠٠، ٢٠)

مُلْك

- أمّا المُلْك ويُسمّى الجدّة أيضًا، فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به إحاطة تامّة أو ناقصة طبيعية، كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه، أو غير طبيعية، وبقوله وينتقل بانتقاله يخرج مقولة الأين ككون الإنسان يعني به الحالة الحاصلة له لأجل كونه متعمّمًا ومتقمّصًا، وقد يعبّر عن المُلْك بمقولة له وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله إيّاه وتصرّفه فيه. فمنه طبيعي ككون القوى للنفس، وكذلك ككون العالم للباري جلّ ذكره. ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد، وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح. (شهث، ٣٢٣، ١٤)

مَلَكات

- إنّ كل من فعل فعلًا وتكلّم كلامًا، أو عمل عملًا صالحًا، أو اقترف معصية فحصل من ذلك أثر في نفسه وحدث فيها حال وكيفية نفسانية هي ضرب من الصورة والنقش، وإذا تكرّرت الأفاعيل وتكثّرت الأقاويل استحكمت الآثار في النفس، فصارت ملكات بعدما كانت أحوالًا، و"المقام" في لغة أهل التصوّف هو هذه الملكة، فيصدر بسببها الأفعال المناسبة لها بسهولة من غير روية. ومن ههنا يتأتّى تعلم الصنائع وتهيّؤ المكاسب العلمية والعملية، ولو لم يكن هذا التأثّر للنفس والاشتداد به فيها يومًا فيومًا لم يكن للإنسان تعلّم الحرف والصنائع، بل يحتاج في كل تراخ

وتعطل إلى تجشّم كسب جديد ولم ينجع التأديب والتهذيب في الإنسان، ولم يكن أيضًا في تأديب الأطفال وتمرينهم الأعمال فائدة، فالآثار الحاصلة من الأفعال والأقوال في القلوب بمنزلة النقوش والكتابة في الألواح ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ (المجادلة: ٢٢) وتلك الألواح النفسية يقال لها: "صحائف الأعمال". (تفسق(٤)، ٣٠، ١٤)

مَلَكَة

- إنّ كل حال ومَلَكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية، فهي من حيث أنّها صفة وجودية كمال سواء سمّيت فضيلة في العرف أو الاصطلاح أو الشرع، أو رذيلة، لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك، بل يزيد بها تلك النفوس شرفًا وبهاء فهذه هي الفضائل للقوّة العاقلة التي للإنسان وأضدادها هي الرذائل لها، وما من رذيلة للنفوس الإنسانية كالشره والفجور والتهوّر والجربزة ألا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة، فإنّ أفراط الشهوة كمال للبهائم رذيلة للإنسان لمكان نفسه الناطقة. (سفع(١/٢)، ١١٥، ١٠)

- رسوخ الهيئات وتأكّد الصفات الحاصلة من تكرّر أعمال الحسنات والسيّئات هو المسمّى عند الحكماء بـ "الملكة" وفي لسان أهل النبوّة والمشاهدة بـ "الملك" و"الشيطان" والمعنى واحد وإن اختلفت الإشارات، ولو لم يكن لتلك الملكات النفسانية من الثبات ما يبقى أبد الآباد لم يكن لخلود أهل الطاعة والمعصية في الثواب والعقاب وجه لأنّ منشأ الدوام لو كان نفس العمل أو الحالة الزائلة من النفس يلزم بقاء المعلول مع زوال العلّة. (تفسق(٤)، ٣٣، ٤)

مماثلة

- إنّ الاتّحاد في الأوصاف العرضية والذاتية يتغاير أسماؤه بتغاير ما نسب إليه، فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يُسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة. (سفع(١/٢)، ٨٥، ٢)

- المشاركة في المحمول إن كانت في النوع تُسمّى "مماثلة" وفي الجنس "مجانسة" وفي الكيف "مشابهة" وفي الكم "مساواة" وفي الوضع "مطابقة" وفي الإضافة "مناسبة". وجهة الوحدة في هذه الأمور المذكورة إذا قيس إلى نفسها وإن كانت وحدتها حقيقية بالمعنى الأعمّ لكنها ليست في مرتبة واحدة من الكمال، لأنّ وحدة الجنس ليست كوحدة النوع، ووحدة الإضافة ليست كوحدة الذاتي المقوّم وإن كان الجميع عقليات لا وجود لها في الخارج بخلاف الوحدة الشخصية لأنّها خارجية، ثم الواحد الشخصي الذي لا ينقسم أصلًا أحقّ بالوحدة من الذي ينقسم بوجه. (تفسق(٥)، ٦٥، ٢٠)

مماثلة ومجانسة ومشابهة

- اعلم أنّ الوحدة قد تكون ذات الواحد بما هو واحد وهي الوحدة الحقّة وقد تكون غيرها. وهذه على ضربين: حقيقيّة وغير حقيقيّة. وهي بحسب شركة ما: إما في المحمول فالاتّحاد في النوع يُسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة. أما في الموضوع كالحلو والأبيض واحد أي هما محمولا شيء واحد هو السكر مثلًا، وإنما شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه، وإن لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى أن العشرة في عشريّته واحدة. وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل. وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقلّ. فالأحقّ بالوحدة الحقيقية، بل الوحدة الحقّة التي هي ذات الواحد بما هو واحد هو ما لا ينقسم أصلًا لا في الكمّ ولا في الحدّ ولا بالقوّة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيّته. وسائر الأشياء مستفيدة الوحدة منه، إذ له تلك بالذات ولها بالغير. لا، بل هو الواحد فقط، ووحدة سائر الأشياء بالارتباط إلى وحدته الحقّة على ما بيّناه في نسبة الوجود إليها. فحينئذٍ نقول: واجب الوجود تعالى لا يوصف بشيء من أنحاء الوحدة الغير الحقيقية، فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة. وإذ لا جنس له فلا مجانس له وإذ لا نوع له فلا مشاكل له. (مبع، ٦٤، ٢٦)

ممتد

- الهيولى في الجسم ليست إلّا جوهرًا محضًا له في الوجود قابليّة التلبُّس بأية حلية وصفة كانت، كما أنّ الجنس له ليس إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة، والصورة هي فيه الجسميّة والاتّصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ الذي هو أمر بسيط لا يدخل فيه الشيء لا عامًّا ولا خاصًّا على ما عليه المحقّقون من أن ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه لا غير. (جوم، ١٦٧، ٢٤)

ممتنع

- كذا الكلام في الممتنع فإنّ المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فَرَض وجوده فيكون تعريفًا للشيء بنفسه. (سفع(١/١)، ٨٤، ٥)
- إنّا قد نتصوّر المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد، بحيث يتميّز عند الذهن عن باقي المعدومات؛ وتميُّز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود، وإذ ليس في الخارج فَرَضًا وبيانًا فهو في الذهن. (سفع(١/١)، ٢٦٨، ١١)
- الجهات أعني كيفية نسبة وجود الشيء إلى ذاته، الوجوب والإمكان والامتناع. فالشيء إمّا واجب أو ممكن أو ممتنع. فالواجب هو ما لا يقبل العدم، أي لو فرض معدومًا يلزم عنه المحال؛ والممتنع

ما لا يقبل الوجود، أي لو فرض موجودًا يلزم منه المحال؛ والممكن ما يقبل كلا الطرفين من غير استحالة، أي لو فرض موجودًا أو معدومًا لا يلزم منه محال؛ وهذه المعاني واضحة عند العقول. والغرض من التعريف مجرّد التنبيه والإخطار بالبال. فلا بأس باشتمال هذه التعريفات على الدور كما في أصل الوجود. (مفغ، ٢٣٣، ٩)

- الممتنع قسمان: ممتنع بالذات وهو العدم الصرف الذي لا يشوبه وجود أصلًا ولا اسم له ولا رسم ولا حدّ ولا خبر عنه لفرط نقصه كما لا خبر عن ذات الواجب لفرط كماله ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ (طه: ١١١) وممتنع بالغير هو العدم الذي فيه شوب وجود بوجه من الوجود سابقًا أو لاحقًا أو عينًا أو ذهنًا. (مفغ، ٢٣٤، ٢)

ممتنع بالحقيقة

- الممتنع بالحقيقة سواء كان بالذات أو بالغير، هو العدم على الإطلاق. (مفغ، ٢٣٣، ١٥)

ممتنع بالذات

- كذا الممتنع بالذات لا ماهيّة له سوى العدم الصرف. (مفغ، ٢٣٤، ٧)

ممتنع بالغير

- لكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير ماهيّة غير الوجود والعدم؛ وكل ماهيّة وذي ماهيّة ممكن. فمن هاهنا تحقّق وثبت: أنّ كل ممكن زوج تركيبي، كما اشتهر بين الحكماء. فالإمكان حال ماهيّته دائمًا، والوجوب صفة وجوده أبدًا؛ والامتناع صفة عدمه أبدًا. فالوجود لا يكون إلّا واجبًا؛ والعدم لا يكون إلّا ممتنعًا؛ وماهيّة الممكن برزخ بين نور الوجود وظلمة العدم. (مفغ، ٢٣٤، ٨)

ممكن

- كل ما هو مقدور ومجعول لفاعل، فهو من حيث صدوره عن ذلك الفاعل صادر عن الحق تعالى، كما أنّ وجود كل ممكن من حيث وجوده شأن من شؤون الحق ووجه من وجوهه، ولذلك نسب الأفعال إليه تعالى من حيث نسب إلى مبادئها المباشرة لها كما في قوله: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة: ١٤) وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧). (سري، ٥١، ١٩)

- التقسيم الأقرب إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم أنّ كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرّدالنظر إليه عمّا عداه، فلا يخلو إمّا أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجوديّة بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليها أم لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك، فالأوّل هو مفهوم الواجب لذاته، الحقّ الأوّل ونور الأنوار على لسان الإشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين، وحقيقة

الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعًا لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلنسمّه ممكنًا سواءًا كان ماهيّة أو إنّية، إلّا أنّ موجوديّة الماهيّات بانضمام الوجود إليها، وانصباغها به، وموجوديّة الوجودات بصدورها عن الجاعل التام، كوقوع الأضواء والأظلال على الهياكل والقوابل بل بتطوّره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهيّات بنحو الانصباغ والاتّصاف والاستكمال، وإلى القيّوم الجاعل على نحو القيام والنزول، والتشعشع، والالتماع، والتجلّي، والفيض والرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدّسه وغناه عمّا سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكلّي في الواجب لذاته، هو نفس ذاته بذاته، بلا ملاحظة جهة أخرى واعتبار أمر آخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية أو الانتزاعية التعليلية أو التقيدية وفي الممكن بواسطة حيثية أخرى انضمامية اتّحادية إذا أُريد به الماهيّة أو ارتباطية تعلّقية إذا أُريد به نحو من الوجود. (سفع(١/١)، ٨٦، ٦)

- في أنّ واجب الوجود إنّيته ماهيّته: بمعنى أنّه لا ماهيّة له سوى الوجود الخاص المجرّد عن مقارنة الماهيّة، بخلاف الممكن كالإنسان مثلًا فإنّ له ماهيّة هو الحيوان الناطق، ووجودًا وهو كونه في الأعيان. (سفع(١/١)، ٩٦، ٦)

- أمّا التحقيق الفلسفي فيعطي أنّ الممكن في الاستقبال أيضًا لا يتجرّد عن أحدى الضرورتين: الوجوب باعتبار أحد الطرفين، والامتناع باعتبار مقابله، من جهة إيجاب العلّة له كما في الحال، فإذن معنى الإمكان واحد يتساوى نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن. نعم الصدق والكذب لا يتعيّنان في الإمكان الاستقبالي فإنّ الواقع في الماضي والحال قد يتعيّن طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين، وأمّا الاستقبالي فقد نظر في تعيُّن أحد طرفيه أهو كذلك في الواقع أم لا. (سفع(١/١)، ١٥٣، ٨)

- إنّ الممكن ممكن بذاته واجب لوجود علّته وممتنع بعدمها، فما لا يعلم من الممكن إلّا الإمكان فلا يُتصوّر أن يعلم منه أنّه واقع أو غير واقع، وإن عُلِم وجود سببه كان وجوده واجبًا لا ممكنًا، وإن عُلِم عدم سببه كان عدمه واجبًا لا ممكنًا. فإذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب، فلو اطّلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء، لأنّه صار واجبًا باعتبار وجود أسبابه. (سفع(١/١)، ١٥٣، ١٩)

- كون الشيء ممكنًا عبارة عن اتّصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لاتّصافه بضرورة الطرفين، فصدق الإمكان على شيء معناه صدق الاتّصاف به وقد صرّح بذلك بعض المحقّقين. (سفع(١/١)، ١٦٩، ١٢)

- لمّا تيقّن أنّ كل ممكن ما لم يترجّح وجوده بغيره لم يوجد، وما لم يترجّح عدمه كذلك لم ينعدم، فلا بدّ له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج

عن نفسه. فالآن نقول إنّ ذلك السبب المرجّح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حدّ الوجوب لم يكن السبب المرجّح مرجّحًا، فالأولويّة الخارجة الغير الواصلة إلى حدّ الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنّه أكثر المتكلّمين، فما دام الممكن في حدود الإمكان لم يتحقّق وجوده. أليس إذا لم يصل إلى حدّ الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه، فلا يتعيّن بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر، فيعود طلب المخصّص والمرجّح جذعًا. (سفع(١/ ١)، ٢٢١، ١٦)

- كل ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الأوقات فإنّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الأمر أي ارتفاعه عن الواقع مطلقًا بلا تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت، لأنّ ارتفاعه عن الواقع إنّما يصحّ بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه. فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر إلى ماهيّته لا بالنظر إلى الواقع. (سفع(١/ ١)، ٢٢٩، ١٦)

- الممكن ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء؛ وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته، ولا ينعكس، فإنّ من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر، بل إما واجب الوجود لشيء آخر، كالصور للمواد، والموضوعات للأعراض؛ أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها. ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فإمّا أن يكون إمكان وجوده كافيًا في فيضانه من علّته وإمّا أن لا يكون. (سفع(١/ ١)، ٣٩٣، ١٤)

- من خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرائط، وليس لغيره من الجهات هذا، ولا يجب للعلّة مقارنة العدَم، ولا من شرط تعلّق الشيء بالفاعل أن يكون وجوده بعد العدم، وكون الحادث مسبوقًا وجوده بالعدم، من لوازمه المستندة إلى نفس هويّته من دون صنع الفاعل فيه، فهناك عدم سابق ووجود لاحق، وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدَم، فالعدَم السابق مستند إلى عدم العلّة، والوجود البعد إنّما هو من إفاضة العلّة، وكون الذات بعد العدم ليس من الأوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر إلى علّة غير الذات. (سفع(١/ ٢)، ٢٠٢، ٦)

- إنّ كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجودًا واجبًا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت، وجهة أخرى بها يتعيّن هويّتها الوجودية، وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوّة وضعفًا كمالًا ونقصانًا، فإنّ ممكنية الممكن إنّما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، والقوّة الغير المتناهية، والقهر الأتمّ

والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدميّة ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية، وتعيّنات ذهنية هي المسمّاة بالماهيّات والأعيان الثابتة، فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه في مرتبة مُعيَّنة من القصور، فإذن هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة. (سفع(١/ ٢)، ٣٢٠، ٣)

- ما بالذات له تَقدُّم على ما بالغير، فكل ممكن أيس بعد ليس، إذ للماهيّة أن يكون ليست بالمعنى المذكور، ولها عن علّتها أيست، فالليس البسيط حالها في حدّ جوهرها، والأيس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود، فحالها في ذاتها متقدّم على حالها بحسب استنادها إلى الغير؛ فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات، فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها. (سفع(١/ ٣)، ٢٧٢، ٧)

- إنّ الممكن قابل للتحليل إلى حيثيتين: حيثية كونه موجودًا وحيثية كونه أمرًا آخر يخالف الموجودية، بخلاف الواجب فإنّ 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 والوجوب. (سفع(٣/ ١)، ٨٩، ١٥)

- الإبداع يوجب نقصان المُبْدَع عن المُبْدِع وإلّا لم يكن أحدهما بكونه مُبْدَعًا والآخر مُبْدِعًا أولى من العكس، فإذن من الضرورة أن لا يكون ممكن ما خاليًا عن نقص وقصور، ومن الضرورة أن يكون النقص في عالم النفوس أكثر منه في عالم العقول، وفي عالم الطبائع أكثر وأوفر ممّا في عالم النفوس، وفي عالم العناصر أكثر وأشدّ ممّا في عالم الأفلاك، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادّة مشتركة لا خيريّة فيها إلّا القوّة والاستعداد لقبول الأشياء، وستعلم أنّها - وإن بلغت إلى نهاية الخسّة والشرّية في ذاتها - لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها، وأنّ الوجود بسببها يعود ويرجع إلى الكمال بعد النقص، وإلى الشرف من الخسّة، وإلى الصعود من الهبوط، وهذه المادّة كما أنّها قابلة للصورة قابلة للعدم، ولا يمكن لها أن يقبل الصور كلها ولا يقبل إعدامها ومقابلاتها. (سفع(٣/ ٢)، ٧٣، ٧)

- الممكن مفتقر في وجوده إلى إيجاد الواجب إيّاه ابتداء إذ إمكان الشيء علّة احتياجه إلى المؤثّر الواجب كما بُرهن عليه في مقامه. (تفسق(١)، ٦٦، ١١)

- إنّ لكل ممكن ماهيّة ووجودًا به يتحقّق ماهيّته ويتحصّل، والوجود في الجميع معنى واحد بسيط لا اختلاف فيها إلّا بالشدّة والضعف، والكمال والنقص، وأمّا الاختلافات النوعية والجنسية بين الممكنات وتخصيص كل منها بنقائص وذمائم وخواص ولوازم فإنّما هو من جهة ماهيّاتها ومراتب إمكاناتها الناشئة من تنزّلات الوجود. فالفائض من الواحد الحقيقي والقيّوم الأحدي هو أمر واحد

منبسط على هياكل الممكنات وذلك الأمر هو محصّلها ومخرجها من القوّة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود ومن الكمون إلى البروز، فالوجود أمر واحد مجعول للواحد الحقّ، والمراتب المختلفة بالتقدّم والتأخّر والأولية واللحوق ناشئة عن خصوصيّات الماهيّات الحاصلة من تنزّلات الوجود. (تفسق(٥)، ١٢٢، ٨)

- إنّ الممكن ما لم يتعيّن وجوده عن وجود مؤثّره لم يوجد، وهو الوجوب السابق؛ وإذا وجد فحال وجوده لا يمكن عدمه، وهو الوجوب اللاحق؛ وكل ممكن محفوف لا محالة بالوجوبين السابق واللاحق، وهما صفتان عرضيّتان له - لا من ذاته بل من غيره - وهو الصانع جلّ اسمه. ولأنّ الممكن يستصحب الاحتياج إلى المؤثّر حال البقاء لبقاء الإمكان المقتضي للحاجة إلى المؤثّر، فلا بدّ له من علّة مبقية تحفظه ولا يؤدّها حفظه وإدامته وهو الحقّ تعالى. (تفسق(٧)، ٣١٣، ١٤)

- من توهّم أنّ شرط الممكن عدم وقوعه، إذ الوجود يخرجه إلى الوجوب، لم يعلم أنه لو كان كذا، فالعدم يخرجه إلى الامتناع؛ فإن لم يضر هذا، لم يضر ذاك. بل الممكن باعتبار ماهيّته أبدًا ممكن، وكل من ضروري العدم والوجود إنّما هو له بالغير. والأمهات من الجهات هي هذه الثلاث. (تنم، ٢٦، ١٠)

- كل حقيقة مغايرة للوجود في كونها موجودة محتاجة إلى غيرها الذي هو الوجود، وكل ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من الحقائق المغايرة للوجود بواجب؛ وقد ثبت إنّ الواجب موجود، فهو إذن لا يكون إلّا عين الوجود. ولما وجب أن يكون الواجب جزئيًا حقيقيًا قائمًا بذاته متعيّنًا بنفسه لا بأمر زائد على ذاته، وجب أن يكون الوجود الذي هو عينه كذلك. (رسج، ٤٨١، ١١)

- اعلم أنّ كل موجود في الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب ولو عقلًا بخلاف صرف الوجود. ولأجل هذا قال الحكماء: كل ممكن - أي كل ذي ماهيّة - زوج تركيبي، فليس شيء من الماهيّات بسيط الحقيقة. وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره. وبهذا تدفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجودًا. وأمّا الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود، فهو كسائر الأمور العامّة والمفهومات الذهنية - كالشيئية والماهيّة والممكنية ونظائرها - إلّا أنّ ما بإزاء هذا المفهوم أمور متأصّلة في التحقّق والثبوت، بخلاف الشيئية والماهيّة وغيرهما من المفهومات. (كمش، ١١، ١٥)

- الممكن يجب وجوده بحصول السبب المرجّح ويمتنع بعدمه وما لم يجب وجوده لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وفي حالتي وجوده وعدمه ممكن في نفسه. فلو أخرجه الوجود إلى الوجوب كما ظنّ بعضهم لأخرجه العدم إلى الامتناع فلا ممكن

أبدًا. وإذا توقَّف وجود ممكن "ما" على عدَّة أمور يكون كل واحد منها جزء السبب، والمجموع هو سبب تام وجود الممكن يتعلّق بوجوده وعدمه بعدمه أو عدم جزء منه. ولا يمكن وجود علل ومعلولات غير متناهية في زمان واحد. ولا يتصوّر أن يكون شيئان كل منهما سببًا للآخر متقدِّمًا عليه. (مبع، ١١، ٩)

- إنّ الممكن إنّما يوجد بسبب مؤثّر غير ذاته بوجه برهاني. (مبع، ١١، ١٩)

- الممكن كما علمت حاله بحسب ذاته ليس إلّا سلب ضرورة الوجود، والعدم وسلب ضرورة كل صفة ثبوتية أو عدمية، ففي اتّصافه بالوجود يحتاج إلى مُرَجِّح وهكذا الكلام في المرجِّح إلى أن ينتهي إلى ما هو عين حقيقة الوجود؛ دفعًا للدور والتسلسل. (مبع، ١٥، ١٥)

- إنّ الممكن لا يخلو عن قوَّة سواء كانت قوّته في مادته بحسب استعدادها في الواقع كالمادّيات أو في نفسه فقط كالمفارقات. وفي الأول سواء كان ما بالقوّة غير متقدِّم على ما بالفعل بحسب الزمان كالكرات العالية أو متقدِّمًا كالأجسام العنصرية. وفي الجميع ما بالفعل مطلقًا سبب لخروج ما بالقوة إلى الفعل ومتقدِّم عليه. (مبع، ١٧، ١٠)

- الجهات أعني كيفية نسبة وجود الشيء إلى ذاته، الوجوب والإمكان والامتناع. فالشيء إمّا واجب أو ممكن أو ممتنع. فالواجب هو ما لا يقبل العدم، أي لو فرض معدومًا يلزم عنه المحال؛ والممتنع ما لا يقبل الوجود، أي لو فرض موجودًا يلزم منه المحال؛ والممكن ما يقبل كلا الطرفين من غير استحالة، أي لو فرض موجودًا أو معدومًا لا يلزم منه محال؛ وهذه المعاني واضحة عند العقول. والغرض من التعريف مجرّد التنبيه والإخطار بالبال. فلا بأس باشتمال هذه التعريفات على الدور كما في أصل الوجود. (مفغ، ٢٣٣، ١٠)

- أمّا الممكن وهو لا يكون إلّا ما بالذات، دون الذي بالغير. فليس هو نفس الوجود ولا نفس العدم؛ بل هو الماهيّة والعين الثابت. (مفغ، ٢٣٣، ١٦)

- لكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير ماهيّة غير الوجود والعدم؛ وكل ماهيّة وذي ماهيّة ممكن. فمن هاهنا تحقّق وثبت: أنّ كل ممكن زوج تركيبي، كما اشتهر بين الحكماء. فالإمكان حال ماهيّته دائمًا، والوجوب صفة وجوده أبدًا؛ والامتناع صفة عدمه أبدًا. فالوجود لا يكون إلّا واجبًا؛ والعدم لا يكون إلّا ممتنعًا؛ وماهيّة الممكن برزخ بين نور الوجود وظلمة العدم. (مفغ، ٢٣٤، ٩)

- الموجود بالحقيقة سواء كان سببًا أو مسبّبًا، متقدّمًا أو متأخّرًا هو الوجود لا غير. فالغنيّ المتقدِّم هو الواجب جلّ ذكره؛ والفقير المتأخّر هو المسمّى بالممكن والمعلول. فيتفاوت الإمكانات والحاجات حسب مراتب القرب والبعد عن منبع الوجود ومعدن الخير والجود. (مفغ، ٢٣٤، ٢٢)

- نعم للممكن ماهيّة توصف بأنّها شيء أو ذات أو موجودة، لا أنّ لها وجودًا غير الوجود ولا أنّ لها شيئية غير شيئية الوجود ولا لها ذات سوى ذات الوجود إلّا بمجرّد التغاير الاعتباري، حيث أنّ للعقل أن يحلّل كل مرتبة من الوجود إلى مطلق الوجود وإلى تَعيُّنه الذي يخصّه، بل الجوهر منها بجوهرية الوجود جوهر عيني، والعَرَض منها بعرضية الوجود عرض عيني. (مفغ، ٢٣٥، ٢١)
- الممكن لمّا كان في وجوده وعدمه تابعًا لغيره؛ لأنّهما سيّان بالنظر إلى ماهيّته، فإذا اتّصف بشيء منهما، كان ذلك من سبب خارج ولكن يكفي في سبب عدمه عدم سبب وجوده. فبالحقيقة وجوده يحتاج إلى سبب ويستدعي سببًا موجودًا يجب الممكن به ما دام كونه موجودًا؛ لا أنّه مهما وجد استغنى عن السبب. (مفغ، ٢٣٦، ٥)
- إنّ حقيقة الممكن يحتاج إلى موجد. فالممكن الفقير بالذات كيف يستغني بذاته عن الجاعل المُقوِّم له، حتى ينقلب الممكن الفقير واجبًا غنيًّا. فما الحاجة به إلى إثبات قلب الممكن واجبًا وإلى تغيّر في ذات الواجب كما زعمت الكرامية المثبتة لحدوث الأوصاف في ذات الباري من العلوم والإرادات. فالممكن إذن ثباته ودوامه بثبات سببه ودوامه، كما أنّ حدوثه بحدوث سببه فيما ذاته عين الحدوث والتجدّد، كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا، كما سيجيء بيانه. (مفغ، ٢٣٦، ٢٠)

ممكن خاصي

- ما عرّف بأنّه الذي لا يلزم من فَرَض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصّي، فلا يلزم الدور من هذا الوجه، بل من أجل أنّ من عرّف الممتنع بما يجب أن لا يكون، عرّف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريًّا. (سفع(١/١)، ٨٣، ١٢)

ممكن على نحو واحد

- إنّ بعض الممكنات مما لا يأبى مجرّد ذاته أن يفيض من جود المبدأ الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعمّا هو مقوّم ذاته، فلا محالة يفيض عن المبدأ الجوّاد بلا تراخ ومهلة، ولا سَبْق عدم زماني واستعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيّؤ طباعه للحصول والكون، وهذا الممكن لا يكون له إلّا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه. (سفع(١/١)، ٢٣٠، ١١)

ممكن في الخارج

- إنّ كل ممكن في الخارج زوج تركيبي كما أورده الشيخ في إلهيات الشفاء من قوله: "والذي يجب وجوده لغيره دائمًا فهو أيضًا غير بسيطة الحقيقة؛ لأن الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعًا في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرّى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار ذاته" هو ماهيّة الكلّية، والذي له من غيره هو وجوده وتحصّله الشخصي؛ فهويّته

منظّمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من المادة والصورة، ولهذا أسند القوة والإمكان إلى الماهيّة استنادهما إلى المادة؛ وأسند الفعلية والوجوب إلى الوجود استنادهما إلى الصورة وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من المادة والصورة فروق مذكورة في مواضعها. (جمن، ٢٢٤، ٢)

ممكن في مرتبة ذاته

- إنّ الممكن في مرتبة ذاته لا يكون موجودًا أصلًا - لا في نفسه، ولا بنفسه، ولا لنفسه - بل له الوجود الاعتباري النسبي إلى المبدأ الأول القيّوم الواجب بالذات، وهو الموجود في نفسه، بنفسه، لنفسه (والله أعلم بسرائر الأمور). (مبع، ٣٢، ٢٦)

ممكن في الموجودية

- في الممكن بواسطة حيثية أخرى غير نفس ذاته، فأذن الممكن في الموجودية أو اتّصافه بالوجود أو صيرورته موجودًا يحتاج إلى مؤثّر يؤثّر فيه أو جاعل يجعله متّحدًا مع مفهوم الموجود أو يضمّه إليه أو يصيّره، بحيث ينتزع منه الوجود أو الموجودية بعد ما لم يكن كذلك نحوًا من البَعدية والقبلية غير إحدى القبليات والبَعديات الخمسة المشهورة. (مبع، ١٢، ١٠)

ممكن في نفسه

- اعلم أنّ كل ما هو صفة لشيء فيفتقر إلى ما يقوم به. وكل ما هو قيامه بشيء آخر فوجوب وجوده متعلّق به. وكل ما تعلّق وجوب وجوده بشيء آخر فليس هو واجب الوجود في ذاته، فهو ممكن في نفسه. فالصفات كلها سواء كانت للواجب لذاته أو للممكن، ممكنة في أنفسها. (مبع، ٦٦، ٢١)

ممكن له إمكانان

- إنّ لبعض الممكنات إمكانين: أحدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات، ونفس ماهيّاتها حاملة له. والثاني ما يطرأ لبعض الماهيّات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود، فلا محالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سَبْقًا زمانيًا، به يستعدّ لأن يخرج من القوّة إلى الفعل، وهو الذي يُسمّى بالإمكان الاستعدادي وقد مرّ ذكره من قبل، وبحسبه يمكن لماهيّة واحدة أنحاء غير متناهية من الحصول والكون لأجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال ينضمّ إلى فاعل غير متناهي التأثير، فيستمرّ نزول البركات وينفتح باب الخيرات إلى غير النهاية كما ستطلع على كيفيّته. (سفع(١/ ١)، ٢٣١، ٢٣)

ممكن موجود لا لذاته

- كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث ذاته وأشار إليه مجرّدًا عمّا سواه فلا يجده خاليًا عن أحد وصفين: إمّا أن يكون بحيث ينتزع من عين ذاته الوجود ويحكم

عليه بأنه موجود أو لا يكون كذلك، بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات أي أمر كان مثل انضمام شيء إليه أو انتسابه إليه أو غير ذلك من الأمور الخارجة عن نفس الذات بذاتها. فالأول هومفهوم الواجب لذاته ومفهوم الحقّ الأول المعبَّر عنه بالوجود الحقيقي عند المشائين، المحكي عنه بالنور الغني عند الرواقيّين وبمنشأ انتزاع الموجودية عند أهل الذوق من المتألّهين، وبالوحدة الحقيقة عند الفيثاغورثيين وبالمرتبة الأحدية وغيب الغيوب عند الصوفية، والمقصود واحد والمذاهب إليه متشعّبة. "وللناس فيما يعشقون مذاهب". والثاني لا يكون ممتنعًا لأنَّ المقسم هو الموجود وضعًا وفرضًا فيكون ممكنًا موجودًا لا لذاته بل لغيره بحسب المفهوم والفرض. (مبع، ١٢، ٥)

ممكن الوجود

- إنّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجودًا في المادة، وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها؛ فالأول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس، والمادة هي المُرجِّحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوّته على الوجود والعدم سواء؛ فيجب أن يكون له سبب مرجّح يميله إلى أحد الطرفين، لأنّ الواهب جواد يكفيه أقلّ مرجّح يخرج الشيء عن الحدّ المشترك بين الوجود والعدم. (سفع(١/ ٣)، ٥٥، ٩)

- كل ماهيّة يعرض لها الوجود، ففي اتّصافها بالوجود وكونها مصداقًا للحكم به عليها يحتاج إلى جاعل يجعله كذا، فإن كل عرضي مُعلّل، إمّا بالماهيّة المعروضة له، وإمّا بأمر خارج عنها. ولمّا علم من قبل، امتناع تأثير شيء في وجوده من جهة أنّ العلّة يجب أن يكون متقدِّمة على المعلول بالوجود وتقدُّم الماهيّة على وجودها بالوجود غير معقول، بخلاف تقدُّمها على صفاتها اللّازمة سوى الوجود، وكذا الزاوية لماهيّة المثلّث التي هي علّة لها؛ فلا محالة يحتاج تلك الماهيّة في وجودها إلى أمر خارج عنها، وكل ما يحتاج في وجوده إلى أمر آخر فهو ممكن الوجود، فلو كان الواجب ذا ماهيّة، لزم كونه ممكن الوجود (هذا خُف) فواجب الوجود لا ماهيّة له سوى الإنّية. (مبع، ٢٤، ١٤)

ممكنات

- إنّ الماهيّات الخاصة حكاية للوجودات، وتلك المعاني الكلّية حكاية لحال الماهيّات في أنفسها، والقبيلان مشتركان في أنّهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلّق بها الشهود ويتأثّر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيّات أزلًا وأبدًا، والموجود هو ذات الحقّ دائمًا وسرمدًا، فالتوحيد للوجود والكثرة والتميُّز للعلم إذ قد يفهم

من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة، فللوجود الحقّ ظهور لذاته في ذاته هو سُمّي بغيب الغيوب، وظهور بذاته لفعله ينوّر به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح، وهو عبارة عن تجلّيه الوجودي المسمّى باسم النور به أحكام الماهيّات والأعيان، وبسبب تمايز الماهيّات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلّق جعل وتأثير كما مرّ اتّصفت حقيقة الوجود بصفة التعدّد والكثرة بالعرض لا بالذات، فيتعاكس أحكام كل من الماهيّة والوجود إلى الآخر وصار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدّد وتكرار في التجلّي الوجودي كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وإنّما التعدّد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلّي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيّات بلا جعل وتأثير فيها، وبتعدّد الماهيّات يتكثّر ذلك النور كتكثّر نور الشمس بتعدّد المشبكات والرواشن، فانكشف حقيقة ما اتّفق عليه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهيّات الإمكانية أمور عدميّة لا بمعنى أنّ مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها؟ ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية؟ بل بمعنى أنّها غير موجودة لا في حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع، لأنّ ما لا يكون وجودًا ولا موجودًا في حدّ نفسه لا يمكن أن يصير موجودًا بتأثير الغير وإفاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه، والماهيّات موجوديّتها إنّما هي بالعَرَض بواسطة تعلّقها في العقل بمراتب الوجود وتطوّره بأطوارها. (سفع(١/ ٢)، ٣٤٠، ٨)

- اعلم أنّ الممكنات كما مرّ على طبقات: أوليها المفارقات العقلية وهي صور علم الله. وثانيها: هي الأرواح المدبّرة تدبيرًا كليًّا للأجرام العلوية والسفلية المتعلّقة بها ضربًا من التعلّق. وثالثها: الأرواح المدبّرة تدبيرًا جزئيًّا، والنفوس الخيالية المتعلّقة بالأجسام السفلية البخارية والدخانية أو النارية منها وضرب من الجنّ والشياطين. ورابعها: هي النفوس النباتية. وخامسها: الطبائع السارية في الأجسام المنقسمة بانقسامها. وسادسها: الأجسام الهيولوية وهي الغاية في الخستة والبعد عن المبدأ الأول وجميعها محشورة إليه تعالى، ونحن بصدد إثبات هذا المطلب إجمالًا وتفصيلًا بتوفيق ربّنا الأعلى. (سفع(٤/ ٢)، ٢٤٣، ٩)

ممكنية الشيء

- إنّ ممكنية الشيء هي اتّصافه بسلب الضرورة الذي في قوّة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوّة السالبة البسيطة، وظاهر أنّ نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الأول الذي هو ممكنية الشيء. وأيضًا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة، لها وحدة اجتماعية يكون لها علّة واحدة وحدة تأليفيّة، حتى يكون لها

سلب واحد مستند إلى سلب علّة واحدة، بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلى علّتين متخالفتين غير مجتمعتين، فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة إلى سلب واحد وإنّ كانت الوحدة تأليفيّة فضلًا عن الحقيقيّة. (سفع(١/ ١)، ١٧٠، ٧)

منازل الإنسان

- في منازل الإنسان ودرجاته بحسب قوى نفسه: إنّ كل إنسان بشري باطنه كأنّه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية، وبعضها سبعية، وبعضها شياطنية، وبعضها مَلَكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور، ومن السبعية الحسد والعداوة والبغضاء، ومن الشيطانية المكر والخديعة والحيلة والتكبّر والعزّ وحبّ الجاه والافتخار والاستيلاء، ومن الملكية العلم والتنزّه أو الطهارة، وأصول جميع الأخلاق هذه الأربعة وقد عجنت في باطنه عجنًا من الشرع والعقل. (سفع(٤/ ٢)، ٩٣، ٣)

مناسبة

- إنّ الاتّحاد في الأوصاف العرضية والذاتية يتغاير أسماؤه بتغاير ما نسب إليه، فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يُسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة. (سفع(١/ ٢)، ٨٥، ٤)

- المشاركة في المحمول إن كانت في النوع تُسمّى "مماثلة" وفي الجنس "مجانسة" وفي الكيف "مشابهة" وفي الكم "مساواة" وفي الوضع "مطابقة" وفي الإضافة "مناسبة". وجهة الوحدة في هذه الأمور المذكورة إذا قيس إلى نفسها وإن كانت وحدتها حقيقية بالمعنى الأعمّ لكنها ليست في مرتبة واحدة من الكمال، لأنّ وحدة الجنس ليست كوحدة النوع، ووحدة الإضافة ليست كوحدة الذاتي المقوّم وإن كان الجميع عقليات لا وجود لها في الخارج بخلاف الوحدة الشخصية لأنّها خارجية، ثم الواحد الشخصي الذي لا ينقسم أصلًا أحقّ بالوحدة من الذي ينقسم بوجه. (تفسق(٥)، ٦٥، ٢١)

مناط الإمكان

- إذ كل ما يغاير شيئًا بحسب الذات والمعنى ففي صيرورته إيّاه أو انضمامه إليه أو انتزاعه منه أو اتّحاده به أو حمله عليه أو ما شئت فسمِّه يحوج إلى علّة وسبب بخلاف ما إذا كان شيء عين الذات أو جزءًا مقوّمًا له، فإن توسيط الجعل وتخليل التأثير بين الشيء وذاته، أو بينه وبين ما هو ذاتي له بديهي الفساد وأولي البطلان. فتبيَّن لك مما تلوناه أنّ ما هو مناط الوجوب الذاتي، ليس إلّا كون الشيء في مرتبة ذاته وحدُّ نفسه حقًّا وحقيقة وقيُّومًا ومنشأً لانتزاع الموجودية ومصداقًا لصدق مفهوم الموجود ومناط الإمكان؛ عدم ذلك. (مبع، ١٢، ٢١)

مناط الجزئية

- إنّ علمه تعالى بالأشياء لو كان بالصور

القائمة بذاته تعالى، وكل صورة عقلية، ولو تخصَّصت بألف تخصيص، لا يمتنع لذاتها الشركة فيها. لأن مناط الجزئية كما حقّق في مقامه إمّا الإحساس أو العلم الحضوري. فيلزم أن لا يعلم الجزئيات بجزئيّتها - لا الكائنات الفاسدات ولا الإبداعيات - إلّا بصورها الذهنية، ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجودها العيني. ونفي هذا النحو الشهود العيني عنه تعالى في غاية السخافة، فإنّ جميع الموجودات الكلّية والجزئية فائضة عنه، وهو مبدأ لكل وجود، عقليًّا كان أو حسّيًّا، ذهنيًّا كان أو عينيًّا. وفيضانها عنه لا ينفكّ عن انكشافها لديه، كما مرّ ذكره. (مبع، ١٠٥، ٢٤)

مناط الوجوب الذاتي

- إنّ مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقًا؛ وتحقّق طبيعة كلّية من الطبائع العامة المتواطئة وإن كان بتحقّق فرد من أفرادها وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد لها، لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلّية والعموم له، بل له إطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم، فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه، وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وأنحائه وتجلّياته. (سفع(١/١)، ٣٨١، ١٤)
- إذ كل ما يغاير شيئًا بحسب الذات والمعنى ففي صيرورته إيّاه أو انضمامه إليه أو انتزاعه منه أو اتّحاده به أو حمله عليه أو ما شئت فسمِّه يحوج إلى علّة وسبب بخلاف ما إذا كان شيء عين الذات أو جزءًا مقوِّمًا له، فإن توسيط الجعل وتخليل التأثير بين الشيء وذاته، أو بينه وبين ما هو ذاتي له بديهي الفساد وأولي البطلان. فتبيَّن لك مما تلوناه أنّ ما هو مناط الوجوب الذاتي، ليس إلّا كون الشيء في مرتبة ذاته وحدّ نفسه حقًّا وحقيقة وقيُّومًا ومنشأ لانتزاع الموجودية ومصداقًا لصدق مفهوم الموجود ومناط الإمكان؛ عدم ذلك. (مبع، ١٢، ١٩)

منافق

- الكفر أيضًا كفران، كفر عن جحود وعناد وانحراف عن منهج السداد، وهو مضادّ الحق، لأنّه صفة وجوديّة وجهل مشفوع بالإصرار والاستنكار مركّب مع البغض واللجاج، وكفر عن قصور ونقص وعدم استعداد، وكلاهما منشأ الخلود في النار، إلّا أنّ المنافق أشدّ عذابًا وأسوأ حالًا من الكافر الفطري لمكنة استعداده وقوة نفسه. (سري، ٢٩، ٢٣)
- اعلم: إنّ للتوحيد مراتب. أحدها: الإقرار باللسان. وثانيها: الاعتقاد بالجَنان. ثالثها: تأكيد ذلك الاعتقاد بالدليل والبرهان. أمّا الإقرار باللسان فإن كان خاليًا عن الاعتقاد بالجَنان فذلك هو النفاق، فالمنافق هو الذي يقرّ باللسان ولا

يعتقد بالجَنان، ولا شكّ في أنّه كافر مستحقّ للعذاب الدائم. (رسس(١)، ٤٣١، ١١)

مُنزَّل

- هذه صفة رابعة للقرآن، أي: مُنزَّل من عند ربّ العالمين إلى أهل هذا العالَم، وإنّما وصف بالمصدر لأنّه من حيث هذا الوجود الكوني نزل منجَّمًا بحسب الدواعي الكونية والمصالح الخَلقية في الأوقات المعيّنة فكأنّه في نفسه تنزيل، لتعالي الباري القيّوم عن وصف التغيّر والتجدّد وكثرة الدواعي والإرادات. (تفسق(٧)، ١١٠، ١٣)

منطق

- المنطق قسطاس إدراكي يوزن به الأفكار ليعلم صحيحها من فاسدها. والفكر انتقال الذهن فيما حضر عنده من صور الأشياء - وهو المسمّى بـ "العلم" - لينتقل - إذا كان على ترتيب خاص - إلى ما لا يحضر من جهة ما لا يحضر - وهو الجهل. والمراد منه مجموع الانتقالين، لا الذي بإزاء الحدس. وقد لا يكون الترتيب على نحو التأدية أو فيما يتأدّى عنه، وهو الخطأ؛ فاحتيج إلى عاصم. (تنم، ٥، ٥)

منفعة

- "المنفعة" ما يكون وسيلة إلى الخير بالذات، فهي تكون خيرًا بالعَرَض. (تفسق(٣)، ١٧٥، ٤)
- أمّا المنفعة - أعني النعمة التي هي وسيلة إلى ما هو خير حقيقي - فتنقسم إلى الأقرب الأخصّ بالخير، كفضائل النفس، وهي كما مرّ: عفّة وشجاعة، وحكمة وعدالة. وإلى ما يليه في القرب، كفضائل البدن، وهو الثاني. وإلى ما يلي هذا في القرب، كالأسباب المطيفة بالبدن من المال والأهل والعشيرة، وإلى ما يجمع بين هذه الأسباب الخارجة عن النفس، وبين الحاصلة لها كالتوفيق والهداية. (تفسق(٣)، ١٧٧، ١٥)

منفعة البرهان والسفسطة

- إن منفعة البرهان والسفسطة عامة لجميع النّاس، لأن من علمهما انتفع بهما: أمّا البرهان، فبالاستعمال لتحصيل الحق؛ وأمّا السفسطة، فللاحتراز عن الباطل. بخلاف غيرهما؛ فإنّ الجدل لإلزام الغير، والخطابة لإقناعه، والشعر لتخييله؛ وكل ذلك بحسب الغير والمشاركة معه في التمدّن. (تنم، ٤٧، ١١)

منهج إنّي

- إن قلت كيف أبدع الباري (جلّ ذكره) مجموع العالم بكلّيته مرة واحدة مع أنّ بعض أجزائه تدريجية الوجود كالأزمنة والحركات - وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج عن القسمين قلنا: وحدة العالم وحدة أخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل، وهذه الحركات والتجدّدات والأجسام والجسمانيات كلّها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله أعلم، وأمّا المنهج الإنّي فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها

ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجّه كل ناقص إلى كماله وطلب كل سافل للاتّصال إلى العالي توجّهًا غريزيًّا وطلبًا جبليًّا بحسب ما أودع الله في ذاته، ونرى عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوي لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره أحكم تدبير وأشدّ تصوير وأحسن تقويم وألطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ إلى غاية كماله وتمامه الممكن في حقّه، فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية يناسبها. (سفع(٣/ ٢)، ١١٧، ١٤)

منهج التوحيد

- منهج التوحيد وهو طلب العلم بالله وآياته وملكه وملكوته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، هو مسلك جميع الأنبياء والأولياء عليهم السلام، وأن لا خلاف بينهم في شيء من العلوم الإلهية والأصول الإيمانية، وأن طريقتهم في العلم واحد ودينهم دين واحد، وإنما الخلاف بين شرائعهم في المسائل الفرعية العملية التي قد يختلف باختلاف الأزمنة والأوقات، قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥). (سري، ١٠، ٢٠)

منهج الراسخين في العلم

- إنّ الأصل في منهج الراسخين في العلم هو إبقاء ظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرّف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الأمور الزائدة وعدم الاحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة أحكام بعض خصوصياتها على النفس واعتيادها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له، يتمثّل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة، فلفظ الميزان مثلًا موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقًا، فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيّل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه، من غير أن يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل ما يقاس به الشيء بأي خصوصية كانت، حسّية أو عقلية، يتحقّق فيه حقيقة الميزان، ويصدق عليه معنى لفظه. (مفغ، ٩٢، ٤)

مهدي

- قد اتّفقت الإمامية على أنّ الإمام في زماننا هذا هو المهدي عليه السلام الموعود ظهوره في آخر الزمان، واستبعاد أهل السنّة في وجوده وبقائه إلى الآن في غاية السقوط، إذ الأدلّة الطبيّة والنجومية على امتناع بقاء الإنسان بعد المائة والعشرين غير نائمة، ومع ذلك منقوض بوجود الأعمار الطويلة للسابقين كما هو المشهور من آدم ونوح عليهما السلام وغيرهما وببقاء دجّال اللعين من اللاحقين مدّة طويلة هي من زمن الرسول - عليه وآله السلام - إلى وقت خروج المهدي عليه السلام. (تفسق(٦)، ٣٠١، ١٠)

مواد الأشخاص الأخروية

- إنّ مواد الأشخاص الأخروية كما مرّ هي

التصوّرات الباطنية والتأمّلات النفسانيّة، لأنّ دار الآخرة ليست من جنس هذه الدار، فما في الدنيا مادة يطرأ عليها صورة أو نفس من خارج وله حياة عرضيّة، وما في الآخرة أرواح هي بعينها صور معلّقة قائمة بذاتها حياتها نفس ذاتها، وهي مع وحدتها الشخصيّة متكثّرة الصور، والإنسان إذا انقطع عن الدنيا وتجرّد عن لباس هذا الأدنى وكشف عن بصره هذا الغطاء، كانت قوّته الإدراكية قدرة وعلمه عينًا وغيبه شهادة وسرّه معاينة، فيصير مبصرًا لنتائج أعماله وأفكاره، مشاهدًا لآثار حركاته وأفعاله، قارئًا لصحيفة أعماله ولوح كتابه، مطلعًا على حساب حسناته وسيّئاته. (سري، ٢٠٥، ٢٥)

موازين

- أمّا الموازين فيجعل فيها الكتب والصحائف كما يوزن ههنا الأنظار الصحيحة والفاسدة بعلم الميزان ليظهر صحّتها وفسادها ويستبان صحيحها من فاسدها، وآخر ما وُضِع في الميزان قول العبد: "الحمد لله" ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله: "الحمد لله مَلأ الميزان". وكفّة ميزان كل أحد بقدر علمه، وكل ذكر وعمل يدخل فيه إلّا لا إله إلّا الله، لأنّ كل عمل له مقابل في عالم التضادّ وليس للتوحيد مقابل إلّا الشرك، ولا يجتمعان في ميزان أحد. (شهر، ٣١٠، ٤)

- أمّا وضع الموازين، فالميزان عبارة عن معيار صحيح يعرف به قَدْر الشيء ووزنه سواء كان آلة مخصوصة أو غيرها، وميزان كل موزون من جنسه، وإن لم يساوِ ميزان الآخرة لميزان الدنيا ولا موازين العلوم والأعمال لموازين الأجرام والأثقال، كما لا يساوي ميزان الحنطة والشعير والأقط والدّبس لميزان الشعر كالعروض، وميزان الفكر كالمنطق، وميزان الإعراب والبناء كالنحو، وميزان مقادير الساعات كالاسطرلاب والارتفاعات والأعمدة كالشاقول أو الدوائر، والاستدارات كالفرجار والأضلاع والاستقامات كالمسطرة. والعقل ميزان الكلّ، وبالجملة ميزان الآخرة نوع آخر من الموازين فتوزن به الكتب والصحائف وتجعل فيه. (كتع، ٨١، ١٩)

- اعلم أنّ الموازين الواردة في القرآن في أصل ثلاثة: ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند، لكنّ الأول ينقسم إلى ثلاثة أقسام، الأكبر والأوسط والأصغر، فيصير الموازين خمسة. فمن تعلّم هذه الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه المنزل على رسوله، فقد اهتدى ومن ضلّ عنها وعمل بالرأي، فقد غوى وتردّى. (مظه، ١٥٨، ١٠)

موازين خمسة

- قد أنزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين الخمسة المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل أحد مقدار علمه وعقله، وميزان سعيه وعمله، وهي ميزان التعادل

وميزان التلازم وميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام الأكبر والأوسط والأصغر؛ فيصير الجميع خمسة. (سفع(٤/ ٢)، ٣٠٠، ٥)

موازين القرآن

- إنّ موازين القرآن في الأصل ثلاثة، ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام الأكبر والأوسط والأصغر، فيصير الجميع خمسة. (مفغ، ٣٠٩، ٤)

موت

- الموت هو آخر منزل من منازل الدنيا وأول منزل من منازل العقبى. (سري، ١٨٥، ٢)
- إنّ الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إمّا مُبدَعة أو كائنة، وبعبارة أخرى إمّا تامة أو ناقصة، والمُبْدَع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي، وأمّا الكائن فكل كائن فاسد، لأنّ ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة والزمان، وكل حركة لا بدّ من انقضائها، وعند انقضاء السبب أو جزئه لا بدّ وأن ينعدم المعلول المسبّب؛ فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد. ولا شكّ أنّ أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتجدّدة؛ فلا محالة أنّها فاسدة تعرض لها الموت. ثم نقول: الموجودات التامة باقية لأنّها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر، ولذلك انحصر نوعها في شخصها. وأمّا الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكوّن عنها موجود آخر، فهي أسباب معدّة لموجودات أخرى، فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هذا خلف. (سفع(٤/ ١)، ١٠٥، ١٠)
- اعلم أنّ الموت طبيعي لا لأجل أنّ الأجسام لا يحتمل الدوام؟ لما عرفت أنّها ممكنة الدوام على سبيل التبدّل والإمداد الفوقاني، ولا لأجل أنّ القوّة الغاذية لا تورد الغذاء دائمًا بحسب الكيفيّة أو الكمّية؟ لما عرفت وهن هذه القواعد وأشباهها؛ بل لأنّ القوى والنفوس دائمة التوجّه والانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى، وقد بيّن في العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات والأفعال الطبيعية، وقد برهن في مباحث العلل على أنّ الغاية الحقيقية التي يترتّب على الفعل لا بدّ وأن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره؛ فالغاية بالحقيقة هي راجعة إلى الفاعل، والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتّبة عليها كحصول الولد للقوّة الشهوية، وحصول المواليد للقوى الفلكية، وهذه غايات عرضية. والغاية الحقيقية إمّا لقوى النبات فصيرورتها غذاءًا للحيوان، وإمّا لقوى الحيوان فلحصول الأغذية وغيرها للإنسان، وإمّا لقوى الإنسان، فغاية القوة المحرّكة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن، وغاية القوّة المدركة تحصيل مادة القوّة العاقلة أو القوّة النفسانية من المتخيّلات، والموهومات، وأوائل العقليات، فالنفس الإنسانية إذا خرجت من القوّة إلى الفعل إمّا في السعادة العقلية

الملكية أو في الشقاوة الشيطانية أو السبعية أو البهيمية انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع، وإذا ارتحلت عن البدن عرض الموت، وهذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ١٨٥) وهو غير الآجال الاختراعية التي تحصل بعروض الأسباب الاتفاقية، والقواطع القسرية. (سفع(٤/١)، ١٠٥، ١٣)

- الموت طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس إيّاه مفارقة فطرية، وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية وصيرورتها إمّا سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة، وإمّا شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة كالشياطين والأشرار، وإمّا مغفورة بغفران الله، سليمة الصدر عن الأغراض والغشاوات. (سفع(٤/١)، ١٠٧، ٦)

- إنّ الموت هو الانتقال من هذه النشأة إلى نشأة أخرى فوقها. (سفع(٤/٢)، ٢١٢، ٧)

- الموت نهاية السفر إلى الآخرة وبداية السفر إلى غاية أخرى هي النشأة الثالثة، وقد مرَّ أيضًا إنّ النفس الإنسانية في مبدأ تكوّنها كالجنين في بطن الدنيا ومشيمة البدن فيتربّى شيئًا فشيئًا في هذه الدنيا كما يتربّى الجنين في بطن أمه، والموت سواء كان طبيعيًا أو إراديًا عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا إلى سعة الآخرة، فاتّضح وانكشف بما ذكرناه سابقًا ولاحقًا إنّ الموت أمر طبيعي للنفس وكل أمر طبيعي لشيء يكون خيرًا وتمامًا له، وكل ما هو خير وتمام لشيء فهو حقّ له؛ فثبت إنّ الموت حقّ للنفس. (سفع(٤/٢)، ٢٣٨، ١٣)

- الموت: زوال الحياة وعدمها عمّا فيه قوّة قبولها. وقيل: صفة تضادّ الحياة، تمسّكًا بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ (المُلك: ٢). (تفسق(٢)، ٣٢، ١٥)

- إنّ معنى الموت في الحقيقة يرجع إلى ترك النفس استعمال الجسد، لأنّ البدن للنفس بمنزلة الدكّان للصانع، والأعضاء بمنزلة الآلات، فإذا كلّت آلات الصانع أو انكسرت أو خرب الدكّان وانهدم بنائه فإنّ الصانع لا يقدر على عمل شيء من الصنعة إلّا أن يتجدّد دكّانًا آخر وأدوات متجدّدة أخرى. فكل صانع حكيم إذا فكّر في أمره ونظر في عواقب عمره علم بأنّه لا بدّ وأن يخرب يومًا دكّانه وتكلّ أدواته وتضعف قوّة بدنه ويذهب أيّام شبابه؛ فمن بادَر واجتهد قبل خراب الدكّان وكسر الآلات وذهاب القوّة واكتسب مالًا يغنيه عن الدكّان واستغنى عن السعي، فإنّه لا يحتاج بعد ذلك إلى دكّان آخر وأدوات أخرى مجدّدة، بل يستريح من العمل ويستقلّ بالتمتّع والالتذاذ بما كسب وادّخر، فهذه يكون حال النفوس الفاضلة بعد خراب أبدانها وعطب أجسامها. فتفكّر - يا مسكين - وبادِر واجتهد وتزوّد قبل خراب هذا الدكّان وفساد الآلات، فإنّ خير الزاد التقوى. (تفسق(٧)، ٢١٥، ١٤)

- سبب الموت وحكمته هي حركات النفوس

نحو الكمال، إذ لها في الطبيعة غايات كما برهن عليه وكل ذي غاية في حركاته إذا بلغ غايته وقف عن الحركة وأخذ في حركة أخرى إن بقي له نقصان ينجبر بالحركة إلى أن ينقلب فعلًا محضًا وعقلًا صرفًا كما في قوله تعالى: ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾ (الإنشقاق: ٩). فكل تعطُّل ووقوف عن الحركة في ذوات النفوس بما هي ذوات النفوس بواسطة انتقالها إلى نشأة أخرى فسمّي له في عالم هذه الحركة موتًا وفي عالم آخر ولادة وحياة أخروية. (شهر، ٨٩، ٨)

- إنّ الموت حقّ لأنّه أمر طبيعي منشأه أعراض النفس عن عالَم الحواس وإقبالها على الله وملكوته، وليس هو أمرًا يعدمك بل يُفرِّق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة، لأنّ القواطع قائمة على أنّ محل الحكمة لا ينعدم كما في الحديث النبوي "خُلِقتم للبقاء لا للفناء" وفي الحديث أيضًا: "الأرض لا تأكل محلّ الإيمان" وفي الكتاب: ﴿أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۝ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ١٦٩، ١٧٠). (شهر، ٢٨١، ١٥)

- يجب أن يُعْلَم أنّ عروض الموت أمر طبيعي منشأه كما أشرنا إليه حركة النفس من عالم الطبيعة إلى نشأة باقية وأعراضها عن هذا البدن وخروجها عن غبار هذه الهيئات البدنية وإقبالها إلى الدار الآخرة، وليس الأمر كما زعمه الأطباء وعلماء الطبيعة أنّ سبب عروضه تناهي القوى الطبيعية أو نفاذ الحرارة الغريزية أو زيادة الرطوبة الفضلية أو غير ذلك من تأثيرات الكواكب بحسب حظوظها عند طالع المولود أو ما أشبهها لما بيّن بطلانها في موضعه، بل سببه قوة تجوهر النفس واشتدادها في الوجود ورجوعها بحركتها الذاتية إلى جاعلها الذي منه بدؤها وإليه منتهاها إمّا مسرورة منعّمة وإمّا معذّبة منكوسة. (كتع، ٦٥، ٥)

- حقيقة الموت انزجار النفس عن البدن وإعراضها عن عالم الحواس وإقبالها على الله وملكوته على التدريج، حتى إذا بلغت غايتها من الجوهر ومبلغها من الفعليّة والاستقلال في الذات، ينقطع تعلّقها عن البدن بالكلّية وهذا هو الأجل الطبيعي القضائي، دون الأجل الاختراعي الذي هو بحسب القواطع الاتّفاقية القدرية وليس الأمر في حقيقة الموت - ما قاله بعض الطبيعيين والأطباء - من أن انقطاع تعلّق النفس من البدن، لفساد مزاج البدن واختلال البنية. (مظه، ١٣٥، ٩)

- اعلم أنّ الموت يرد على الأوصاف، لا على الذوات؛ لأنّه تفريق لا إعدام ورفع، وأنّ المقابر بعضها عرشية وبعضها فرشية، لأنّ الله سبحانه أبدع بقدرته الكاملة دائرة العرش بعقلها ونفسها، فجعلها مأوى القلوب والأرواح وأنشأ بحكمته البالغة نقطة العرش وجعلها مسكن الطبائع والأجساد، ثم أمر بمقتضى قضائه الأزلي وصوره الإسرافيلي لتلك الأرواح والقلوب الفرشية أن تعلّقت بالقوالب والأبدان

الفرشية، ثم أمر بقدره الحتمي أن يقبل قابلية هذه القوالب والأجساد واستعدادهما شطرًا من الأزمنة هذه القلوب والأرواح، كما شاء الله فإذا بلغ أجل كتاب الله الذي هو آتٍ وقرب الموعد للممات والملاقات للحياة، رجعت الأرواح إلى ربّ الأرواح قائلين: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦) وعادت الأشباح إلى التراب الرميم: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ (طه: ٥٥). (مظه، ١٤٠، ٣)

موت طبيعي

- إنّ الموت حقّ وأنّ الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع إلى الله. (سفع(٤/٢)، ٢١٨، ١٤)

موت طبيعي للإنسان

- إنّ عروض الموت الطبيعي للإنسان ليس لأجل ما زعمته الطبيعيون والأطباء من أن موجبه تناهي القوى الجسمانية وانحلال القوى واضمحلال المواد، لاحتمال ورود الإمدادات المتوالية على المادة القابلة من المبادئ المجرّدة على سبيل الوساطة من النفس، كما في تحريكات قوى الأفلاك لموادها على سبيل توارد الإشراقات العقلية والنفسية مما فوقها. بل موت البدن إنما يعرض للإنسان لأجل توجّه النفس توجّهًا غريزيًّا إلى النشأة الآخرة، وسلوكها سلوكًا ذاتيًّا إلى جهة المثالي، ورجوعها إلى عالم الحق، فإذا ارتحلت من الدنيا إلى الآخرة يعرض الموت الطبيعي للبدن. فهذا معنى الموت الطبيعي للإنسان. (رسش، ٣٢٩، ١٤)

موجود

- للموجود بما هو موجود عوارض ذاتيّة يُبحث عنها في العلوم الإلهية، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ومسائله إمّا بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذي هو فيّاض كل وجود معلول، من حيث أنّه وجود معلول، وإمّا بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية، فموضوعات سائر العلوم الباقية. كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم. (سفع(١/١)، ٢٤، ٥)

- إنّ الموجود في الحقيقة هو الوجود والماهيّة منتزعة عنه ومتّحدة معه. ومن قال من المحقّقين بتقدّم الوجود بحسب العين على الماهيّة، معناه أنّ الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل والتقرّر في الأعيان لكونه نفس التقرّر في الأعيان، والماهيّة مفهومة منه متّحدة معه، فيكون فرعًا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتأثّر، إذ الماهيات غير مجعولة ولا متأثّرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلّف كما ستطّلع عليه. (سفع(١/١)، ١٠١، ٤)

- إنّ الماهيّات الخاصة حكاية للوجودات، وتلك المعاني الكلّية حكاية لحال الماهيّات في أنفسها، والقبيلان مشتركان في أنّهما ليسا من الذوات العينية التي

يتعلّق بها الشهود ويتأثّر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيّات أزلًا وأبدًا، والموجود هو ذات الحقّ دائمًا وسرمدًا، فالتوحيد للوجود والكثرة والتميُّز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة، فللوجود الحقّ ظهور لذاته في ذاته هو سُمّي بغيب الغيوب، وظهور بذاته لفعله ينوّر به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح، وهو عبارة عن تجلّيه الوجودي المسمّى باسم النور به أحكام الماهيّات والأعيان، وبسبب تمايز الماهيّات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلّق جعل وتأثير كما مرّ اتّصفت حقيقة الوجود بصفة التعدّد والكثرة بالعرض لا بالذات، فيتعاكس أحكام كل من الماهيّة والوجود إلى الآخر وصار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدّد وتكرار في التجلّي الوجودي كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) وإنّما التعدّد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلّي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيّات بلا جعل وتأثير فيها، وبتعدّد الماهيّات يتكثّر ذلك النور كتكثّر نور الشمس بتعدّد المشبكات والرواشن، فانكشف حقيقة ما اتّفق عليه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهيّات الإمكانية أمور عدميّة لا بمعنى أنّ مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها؟ ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية؟ بل بمعنى أنّها غير موجودة لا في حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع، لأنّ ما لا يكون وجودًا ولا موجودًا في حدّ نفسه لا يمكن أن يصير موجودًا بتأثير الغير وإفاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه، والماهيّات موجوديّتها إنّما هي بالعَرَض بواسطة تعلّقها في العقل بمراتب الوجود وتطوّره بأطوارها. (سفع(١/ ٢)، ٣٤٠، ٩)

- الموجود إمّا بالفعل من كلّ وجه فيمتنع عليه الخروج عمّا كان عليه. وإمّا بالقوّة من كلّ جهة، وهذا غير متصوّر في الموجود إلّا فيما كان له فعلية القوّة فيكون فعله مضمّنًا في قوّته، ولهذا من شأنه أن يتقوّم ويتحصّل بأي شيء كان كالهيولى الأولى. وإمّا بالفعل من جهة وبالقوّة من جهة أخرى، ولا محالة ذاته مركّبة من شيئين بأحدهما بالفعل وبالآخر بالقوّة، وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ما له من حيث هو بالقوّة. (سفع(١/ ٣)، ٢١، ٢)

- اعلم: إنّ لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد، إذ قد يراد بالموجود مثلًا الموجود البحت وقد يراد به المنعوت به وقد يراد به الشيء الموجود كالإنسان مع صفة الوجود. فالأول: كالكلّي المنطقي. والثاني: كالكلّي الطبيعي. والثالث: كالكلّي العقلي وهو المجموع المركّب من المعقول الأول كالإنسان والمعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الأبيض في إطلاقه تارة على العارض

وتارة على المعروض وتارة على المجموع إلّا أن ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الأقسام الثلاثة. (سفع(٢/١)، ١٨٨، ١٥)

- قد علمت أنّ كل موجود إمّا أن يصحّ أن يقال إنّ إنّيته مهيّته بمعنى أنّ لا مهيّة له إلّا الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه أو لا يصحّ، فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده وأوصافه الكمالية وأحكامه الوجودية وكلامنا الآن فيما وجوده غير مهيّته، بالمعنى الذي سلف منّا ذكره، أي ليس وجوده بذاته بل بغيره فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر، وذلك لأنّ هذا الموجود لا يخلو إمّا أن يكون في محل أو لا يكون، والمراد من كون الشيء في المحل أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعًا معه لا يجوز مفارقته عنه. (سفع(٢/١)، ٢٢٩، ١٤)

- اعلم: أيضًا أنّه قد سبقت الإشارة إلى أنّه إذا أطلق لفظ مشتقّ كالموجود والواحد والكاتب مثلًا، من غير تقييد بشيء أصلًا، فحينئذٍ يتصوّر معناه على وجهين: أحدهما: أن يكون هناك شيء، ذلك الشيء يكون موجودًا أو واحدًا أو غيرهما حتى ينحلّ معنى المشتقّ إلى معروض وعارض ونسبة بينهما، فأريد بالواحد مثلًا إنسان موصوف بأنّه واحد، ففيه معنى الإنسانية ومعنى آخر يغايره هو معنى الواحد ونسبة بينهما بالمعروضية لأحدهما والعارضية للآخر. وثانيهما: الأمر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبة إلّا بمجرّد الاعتبار والفرض من غير سبب يقتضي ذلك، كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول: إنّ بديهة العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا، فإنّ الحكم بوجود كل منهما لا يتأتّى إلّا بحجّة وبرهان، بل الغرض أنّ مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يأبى عن إرادة شيء من هذين المعنيين عنه، وهكذا الحال في لفظ الموجود، فإنّه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعني البسيط والمركّب، لكن المراد ههنا هو المعنى المركّب بقرينة أنّ الكلام في تعريف الأمر الذي من الأجناس العالية والمفهومات والوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك. وقد علمت فيما سبق أنّ ما يعرضه الكلّية والعموم، فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية، فإنّهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لتعاليها عن أن يكون لها صورة ذهنيّة مطابقة لكنهها. (سفع(٢/١)، ٢٤٤، ٨)

- الفرق بين الموجود بما هو موجود مجرّدًا عن الموضوع، وبين ما من شأنه أن يكون موجودًا بلا موضوع، وأنّ أحدهما عارض للمهيّات كلّها والآخر يصلح لأن يكون مقوّمًا لبعضها. (سفع(٢/١)، ٢٤٧، ٩)

- إنّ كل موجود يتّصف بمفهومات متعدّدة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك -: إنّا قد أشرنا سابقًا أنّ تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثّر

في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل، وهكذا الحال في صفات الواجب (تعالى) فإنّ مفهوماتها متغايرة لا محالة إذ ليست العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر ألفاظًا مترادفة ولا أنّ إطلاقها أو إطلاق بعضها عليه (تعالى) على سبيل المجاز المرسل أو التشبيه، تعالى عن الشبه علوًّا كبيرًا. فهي مع كونها مغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخّصة بتشخّص واحد، لا بمعنى أنّ الوجود زائد على ذاتها، ولا أنّ وجودها شيء غير تشخّصها، ولا أنّ وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الأحدي بنفس أحديّته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيّته للحكم بها عليه من غير أن يقتضي صدقها عليه تغايرًا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركّبًا في ذاته من أمرين سواء كان التركيب خارجيًّا كالجسم المركّب من مادّة وصورة في الوجود أو ذهنيًّا كالماهيّة المركّبة من جنس وفصل كالإنسان المأخوذ في حدّ ماهيّة الحيوان والناطق. (سفع(٣/ ٢)، ٢٣٠، ٣)

- قد ثبت في العلوم العقلية أنّه ما من موجود في الممكنات إلّا وله كمال من جهة وفقر من جهة أو جهات ولكل منها عشق لما حصل فيه من الكمال، وشوق إلى ما هو فاقد له. ولهذا حكموا بسريان العشق والشوق في كل الموجودات. ثم الإنسان مختصّ من بين الموجودات بخاصية هي تطوّره في الأطوار وتبدّله في الأحوال، فما من منزلة ومقام يصل إليه - سواء كان بحسب ميل الجبلّة والطبع، أو بحسب الطلب والإرادة إلّا ويشتاق إلى ما وراءه ولا يقنع به سواء كان من اللذات الدنياوية، كالجاه والمال، أو من السعادات الأخروية، كالعلم والحال. (تفسق(١)، ٨، ٤)

- إنّ الموجود إمّا ناقص أو مستكف أو تام أو فوق التمام. فالأول هو كالأجسام وما يحلّها. والمستكفي كالنفوس الفلكية ونفوس الأنبياء عليهم السلام ما داموا في هذه العالَم حيث أنّها لم يفتقر في كمالها إلى سبب خارج عن مقوّم ذاتها. والتام هو كالعقول المفارقة، حيث لم يكن لها كمال مرتقب وتمام منتظر، وإنّما تمام كل منها معه وغايته لا يفارقه وهو مُبدعها ومُنشئها والمتكلّم بها. (تفسق(١)، ١٠، ١٣)

- إنّ الموجود إمّا بالفعل من جميع الوجوه، أو بالفعل من بعض الوجوه وبالقوّة من بعضها، ولا يمكن أن يكون بالقوّة من كل الوجوه، وإلّا لم يكن موجودًا - وقد فرض موجودًا. أمّا القسم الأول فهو الباري - جلّ اسمه - وضرب من الملائكة المقرّبين، والفرق بأنّ الباري موجود بوجوده باق ببقاء نفسه، والمقرّبون موجودون بوجود الله باقون ببقاء الله - لا ببقاء أنفسهم - وغير المقرّبين باق بإبقاء الله إيّاه؛ وفرق بين بقاء الشيء بنفسه كما في الواجب الوجود لذاته، وبين الباقي ببقاء غيره كما في صور ما عند الله، وبين الباقي بإبقاء غيره كما في سائر الممكنات

الموجودة الباقية. وأمّا القسم الثاني فهو ما يكون مزدوج الحقيقة من أمر يكون به بالفعل كالصورة وما في حكمها ومن أمر يكون به بالقوّة كالمادة وما في حكمها. ثم هذا القسم أيضًا ينقسم إلى قسمين: قسم لا يجوز: له الإنتقال من صورة إلى صورة، وقسم يجوز له ذلك، فالأول كالأجرام السماوية في جواهرها وفي أعراضها القارّة كالكمّ والكيف والشكل - لا في نسبها العارضة - والثاني كغيرها مثل الأجسام العنصرية. ثم الجائز له الانتقال في التجوهر والصورة إمّا أن يتأتّى له ذلك على سبيل الصعوبة والعُسر، أو على سبيل السهولة واليُسر؛ فالأول كالجبال والمعادن مثل الذهب والفضة والياقوت وغيرها، والثاني كالإنسان والحيوان والنبات. وهو أيضًا إمّا أن يقف بحركته وانتقاله عند حدّ لا يتعدّاه إلى الغاية القصوى البتّة أو لا يقف عنده بل يجوز له البلوغ إلى النهاية التي لا غاية ورائها، فالأول كالإنسان، والثاني كالنبات والحيوان. ثم الإنسان الذي في حقيقة هذا البلوغ إمّا أن يبلغ بالفعل إلى النهاية، أو يمنعه مانع، الأول هو خليفة الله في العالَم، والثاني إمّا من أهل السلامة - إن لم يكن الغالب فيه صورة هذه النشأة بحسب كسبه - أو من أهل الشقاوة إن كان الغالب عليه صورتها. (تفسق(٢)، ٣١٠، ١٤)

- الموجود إمّا بالفعل من كل وجه، فيمتنع عليه الخروج عمّا كان؛ وإمّا بالقوّة من كل جهة، وهذا غير متصوّر في الوجود إلّا فيما كان له فعلية القوّة ومن شأنه أن يتقوّم بأي شيء كان، كالهيولى الأولى؛ وإمّا بالفعل من جهة وبالقوّة من جهة، فلا محالة يكون ذاته مركّبة من شيئين: بأحدهما بالفعل وبالآخر بالقوّة، وله من حيث كونه بالقوّة أن يخرج إلى الفعل بغيره، وإلّا لم يكن القوّة قوّة. وهذا الخروج إمّا بالتّدريج أو دفعة؛ والأوّل معنى الحركة، فهي فعل أو كمال أوّل للشيء الذي هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة، فالقوّة للمتحرّك بمنزلة الفصل المقوّم له؛ ويقابله السكون تقابل العدم والمَلَكة. (رسح، ٤١، ٣)

- إنّ الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم أو خصوص أو حدّ أو نهاية أو ماهيّة أو نقص أو عدم، وهو المسمّى بواجب الوجود. (كتع، ١١، ٥)

- لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يتحقّق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع. وذلك لأنّ نفس الماهيّة لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلّية لها بحسب الذهن، وإن تخصّصت بألف تخصيص من ضمّ مفهومات كثيرة كلّية إليها. فإذن لا بدّ وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمرًا متشخّصًا لذاته غير متصوّر الوقوع للكثرة. ولا نعني بالوجود إلّا ذلك الأمر. فلو لم يكن متحقّقًا في أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحقّقًا في

الخارج. هذا خلف. (كمش، ١٤، ١٩)

- إنْ أريد بالموجود ما يقوم به الوجود، فهو ممتنع، إذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى، لا الماهيّة ولا الوجود. أمّا الماهيّة، فلما أشرنا إليه من أنّه لا قيام للوجود بها. وأمّا الوجود، فلامتناع أن يقوم الشيء بنفسه. واللازم باطل، فكذا الملزوم. بل نقول: إن أريد بالموجود هذا المعنى، أي ما يقوم به الوجود، يلزم أن يكون الوجود معدومًا بهذا المعنى. فإنّ الشيء لا يقوم بنفسه، كما أنّ البياض ليس بذي بياض. إنّما الذي هو ذو بياض شيء آخر، كالجسم أو المادّة. وكونه معدومًا بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه، لأنّ نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود. وقد اعتبرت في التناقض وحدة الحمل مواطأة أو اشتقاقًا. وإن أريد به المعنى البسيط المعبّر عنه بالفارسية بـ "هست" ومرادفاته، فهو موجود، وموجوديّته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجودًا هو بعينه كونه وجودًا، لا أنّ له أمرًا زائدًا على ذاته. والذي يكون لغيره منه، يكون له في ذاته، كما أنّ الكون في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في التقدّم والتأخّر الزمانيّين والمكانيّين، فإنّهما لأجزائهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في معنى الاتّصال، فإنّه ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه، وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات وللأمر الخارجي بالعرض. (كمش، ١٩، ٤)

- كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث ذاته وأشار إليه مجرّدًا عمّا سواه فلا يجده خاليًا عن أحد وصفين: إمّا أن يكون بحيث ينتزع من عين ذاته الوجود ويحكم عليه بأنه موجود أو لا يكون كذلك، بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات أي أمر كان مثل انضمام شيء إليه أو انتسابه إليه أو غير ذلك من الأمور الخارجة عن نفس الذات بذاتها. فالأول هومفهوم الواجب لذاته ومفهوم الحقّ الأول المعبَّر عنه بالوجود الحقيقي عند المشائين، المحكي عنه بالنور الغني عند الرواقيّين وبمنشأ انتزاع الموجودية عند أهل الذوق من المتألّهين، وبالوحدة الحقيقة عند الفيثاغورثيين وبالمرتبة الأحدية وغيب الغيوب عند الصوفية، والمقصود واحد والمذاهب إليه متشعّبة. "وللناس فيما يعشقون مذاهب" والثاني لا يكون ممتنعًا لأنَّ المقسم هو الموجود وضعًا وفرضًا فيكون ممكنًا موجودًا لا لذاته بل لغيره بحسب المفهوم والفرض. (مبع، ١١، ٢٠)

- إنّ للباحث أن يقول: ليس بموجود لو أريد من الموجود حقيقة ما يقوم به الوجود فإنّ الشيء لا يقوم بنفسه. كما لا يقال في عرف اللغويّين أنّ البياض أبيض. فغاية الأمر أنّ الوجود ليس بذي وجود كما أن البياض ليس بذي بياض. وكونه معدومًا بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لأنّ نقيض الوجود

هو العدم واللّاوجود؛ لا المعدوم واللّاموجود لاعتبار اتّحاد نحو الحمل في التناقض. وله أن يقول: الوجود موجود وكونه موجودًا هو بعينه كونه وجودًا وهو موجودية الشيء في الأعيان. لا أنّ له وجودًا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه؛ يكون له في ذاته كما أنّ المتقدّم الزماني في غير أجزاء الزمان يكون بتقدّم مكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجدّدة، وكذلك حكم الاتّصال في الجوهر الاتّصالي وفي غيره. (مسق، ١٢، ١٩)

- إنّ لكل موجود قبل وجوده الظهوري أطوارًا من الكون، وللأشياء مواطن ومكامن يشار إلى بعضها بقوله صلى الله عليه وآله: إنّ الله خلق الخلق في ظلمة، ولعلّها المشار إليها بالنون، والنون الدواة، وهي مجمع سواد المداد، والله أعلم بأسراره، نعم ذلك الخلق وهو المعبّر عنه بالشيئية دون الوجود، ليس عن سؤال منهم ولا بأمر منه يلقيه إليهم، بل هو بحسب صفاته وأسمائه مُشَيّء الأشياء، كما هو بحسب فعله وجوده موجد الموجودات ومظهر الهويات، فشيئية الأشياء إنّما هي برحمة الصفة لا برحمة الفعل، وصفات الله لا يعلّل، فافهم والله يهديك سواء السبيل. (مفغ، ٢٠٦، ٤)

موجود أول

- إنّ الموجود الأول واجب الوجود من جميع جهاته ولا كثرة له بوجه من الوجوه. وهو أحَدي الذات، أحَدي الصفات، أحَدي الفعل. وأن لا صفة له إلّا وجوب الوجود وسائر الصفات يرجع إليه وهو يرجع إلى ذاته. (مبع، ١٨٨، ٤)

موجود بالحقيقة

- الموجود بالحقيقة سواء كان سببًا أو مسبّبًا، متقدّمًا أو متأخّرًا هو الوجود لا غير. فالغنيّ المتقدّم هو الواجب جلّ ذكره؛ والفقير المتأخّر هو المسمّى بالممكن والمعلول. فيتفاوت الإمكانات والحاجات حسب مراتب القرب والبعد عن منبع الوجود ومعدن الخير والجود. (مفغ، ٢٣٤، ٢٠)

موجود بالذات

- الموجود بالذات إمّا جوهر وهو ذو ماهيّة حقّ وجودها الخارجي أن لا يكون في موضوع، وإمّا عرض وهو ما يقابله الجوهر. (شهر، ٢١، ٦)

موجود بالفعل

- إنّ الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والإنسان من أنّ للقوّة المخصوصة تقدُّمًا على الفعل بالزمان والتقدُّم بالزمان غير مُعتَدٍّ به، ثم القوّة مطلقًا متأخرة عن الفعل بوجوه التقدُّم فإنّها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنّه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدًّا لشيء، فإنّ ما ليس موجودًا مطلقًا ليس ممكنًا أن يقبل شيئًا، ثمّ إنّ في الوجود

أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوّة أصلًا كالأول تعالى والعقول الفعّالة، ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فإنّه يحتاج إلى مُخرِج آخر وينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمُحدَث كما بيّن في تناهي العلل. وأيضًا فإنّ الفعل يتصوّر بذاته والقوّة يحتاج تصوّرها إلى تصوّر الفعل. وأيضًا فإنّ الفعل قبل القوّة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوّة نقص، وكل قوّة على فعل فذلك الفعل كمالها، والخير في كل شيء إنّما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشرّ فهناك ما بالقوّة، والشيء لا يكون من كل وجه شرًّا وإلّا لكان معدومًا، وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشرّ وإنّما هو شرّ من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنّه يوجب في غيره عدمًا كالظلم؛ فالقوّة لأنّ لها في الخارج ضربًا من الكون يتقوّم ماهيّتها بالوجود، إذ الوجود كما علمت مقدّم على الماهيّة تقدّمًا بالحقيقة، فالقوّة بما هي قوّة لها تحصّل بالفعل عقلًا، فقد بان إنّ الفعل مُقدَّم على القوّة تقدّمًا بالعلّية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما أومأنا إليه. (سفع(١/ ٣)، ٥٨، ٣)

موجود بما هو موجود

- المطلوب من أدلّة إثبات وجوده الانتزاعي، أي كونه تعالى في الخارج بحيث ينتزع منه هذا المفهوم الانتزاعي؛ لأنّه المتبادر من لفظ الوجود والمفهوم منه بداهة، حتى إنه لأجل هذا التبادر قال المتكلّم بانحصار معنى الوجود فيه. وأيضًا إثباته مستلزم لإثبات متبوعه الذي هو الوجود الحقيقي المطلوب حقيقة، ويحمل الموجود المأخوذ في موضوع القياس على الموجود الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود، كما يشهد لهذا الحمل تقييده بما هو موجود، فيصير حاصل الدليل أن الموجود بما هو موجود - أي الوجود الحقيقي الذي هو عين الواجب تعالى في الواقع، كما ثبت سابقًا - يقتضي كونه موجودًا أي بحيث يمكن أن ينتزع منه هذا المفهوم، ولا خفاء أن الوجود الحقيقي علّة للكون المذكور، فصحّ كون الدليل لمّيًا وحقيقًا بأن يكون طريقة الصديقين. (رسج، ٤٨٣، ٢٢)

موجود تام

- إنّ كل نوع طبيعي من الأجسام لا يخلو من مادة وصورة، والمادة جهة نقصه والصورة جهة تمامه، والتركيب بينهما اتّحادي، ثم أنّ ذلك النوع ناقصًا يحتاج إلى كمال آخر بحسب الجِبِلّة ولا يكفيه ذلك الكمال، لأنّه كمال مادّته، وإنّما يكمل نفسه بكمال آخر يصير متّحدًا به اتّحاد المادة بالصورة، وكذا الكلام عائد إذا قيس هذا المجموع إلى كمال آخر، لأجل نقصانه بالقياس إليه واتّحاده معه واستكماله به، وهكذا إلى أن يبلغ إلى صورة تمامية عقلية، لأنّ الموجود التام منحصر في العقل، وجميع ما دونه من الطبائع الجسمانية ناقصة، وما فوقه وهو

الباري جلّ مجده هو فوق التمام، مثال ذلك الهيولى التي هي من أنقص النقائص، ولذلك لا يتحصّل إلّا بصورة الجسمية المقدارية، ثم الجسم البسيط العنصري لكونه من أنقص المراتب بعد الهيولى يحتاج إلى تكميل، فأبدًا من شأن العناصر أن يحصل لها صورة كمالية يستكمل بها ويتّحد معها وتستهلك صورها في تلك صور الكمالية، وإلّا لكان وجود تلك البسائط عبثًا بلا غاية وغرض حقيقي أصلي. (مفغ، ٤٠٧، ١٤)

موجود حقيقي

- إنّ الموجود الحقيقي واحد، وإنّ الكثرة فيه في حق من يُفرّق نظره، والمُوحِّد لا يفرّق نظره رؤية السماء والأرض وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد، وأسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب (سفع(١/ ٢)، ٣٢٣، ١٦)

موجود ذهني

- إنّ الطبائع النوعيّة إذا وجدت في الخارج وتشخّصت بالتشخّصات الخارجية، يترتّب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العيني، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخّصت بالتشخّصات الظلّية تكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيّات من غير أن يترتّب عليها آثارها، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم؛ مثلًا الحاصل من السطح في الذهن متضمّن لمعنى الكمّ، لكن ليس بحيث يترتّب فيه آثار الكمية أي ليس الحاصل في الذهن من حيث أنّه موجود ذهني وقائم به قابلًا للانقسام إلى الأجزاء لذاته، بل هو معنى بسيط مجرّد بحيث إذا وجد في الخارج يترتّب عليه آثار الكمية لذاته. ومثل ذلك، الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملًا لكن ليس حيوانًا يترتّب عليه آثار الحيوانية: من الأبعاد بالفعل والتحيُّز والنموّ والحسّ والحركة في الذهن، بل يتضمّن لمعنى الحيوان المجرّد عن العمل، المعزول عن الآثار والأفعال؛ وكذا حال الناطق. (سفع(١/ ١)، ٢٩٦، ٢١)

موجود ذهني وموجود في الذهن

- الاشتباه بين الموجود الذهني والموجود في الذهن وليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده ذهنيًا، فإنّ القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسهما، والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصّل وإن كانت موجودة في الذهن، فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود أصيل في الذهن، فكذلك الكلّي المعقول من الجوهر موجود خارجي من عوارض النفسوهو بعينه جوهر ذهني أي عنوان مأخوذ من الجوهر موجود في النفس، من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلّية على فردها. فالذي يستصحّ به مذهب جمهور القوم من الحكماء، إنّ كلّيات الجواهر أي معقولاتها التي في

الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع. اللهم إلّا أن يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب أفلاطون والأفلاطونيين. (سفع(٢/١)، ٢٥١، ٨)

موجود رابطي

- الموجود الرابطي أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها إنّما هي الوجودات الحسّية أو العقلية. (سفع(١/١)، ٢٩١، ٤)

موجود في الأعيان

- إنّما الموجود في الأعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات، وأمّا المسمّى بالماهيّة فهي أمر متّحد مع الوجود ضربًا من الاتّحاد ونسبة الوجود إليها على ضرب من الحكاية لا الحقيقة. (شهر، ١١، ١٦)

موجود في الخارج

- إنّ الموجود في الخارج ليس مجرّد الماهيّات من دون الوجودات العينيّة كما توهمه أكثر المتأخّرين، كيف والمعنى الذي حكموا بتقدّمه على جميع الاتّصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمرًا عدميًّا ومنتزعًا عقليًّا، والأمر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصحّ أن يمنع الانعدام ويتقدّم على الاتّصاف بغيره، فمن ذلك المنع والتقدُّم يعلم أنّ له حقيقة متحقّقة في نفس الأمر، وهذه الحقيقة هي التي يُسمّى بالوجودات الحقيقية، وقد علمت أنّها عين الحقيقة والتحقّق لا أنّها شيء متحقّق كما أشرنا إليه فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أنّ الوجود لا معنى له إلّا الأمر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينيّة. وقد اندفع بما ذكرناه قول بعض المحقّقين: من أنّ الحكم بتقدّم الوجود على فعليّة الماهيّات غير صحيح لأنّه ليس للوجود معنى حقيقي إلّا الانتزاعي. (سفع(١/١)، ٦٦، ٥)

- إنّ من البيّن الواضح أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا "هذا موجود في الخارج" و"ذاك موجود في الذهن" ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحالّ، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنّ له وجودًا يترتّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلّا مجرّد تحصّل الماهيّة، لم يكن حينئذٍ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ الماهيّة قد تكون متحصّلة ذهنًا وليست بموجودة في الخارج. (كمش، ١٢، ١٠)

موجود في الذهن

- إنّ من البيّن الواضح أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا "هذا موجود في الخارج" و"ذاك موجود في الذهن" ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحالّ، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنّ له وجودًا يترتّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلّا مجرّد تحصّل الماهيّة، لم يكن حينئذٍ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ الماهيّة قد تكون متحصّلة ذهنًا وليست بموجودة في الخارج. (كمش، ١٢، ١٠)

- إنّ الموجود في الذهن وإن كان أمرًا شخصيًا إلّا أنّه عَرَض وكيفية قائم بالذهن، وليس فردًا من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ عنه ذلك الفرد، نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا حكم العَرَض الجسماني وتعقُّله. وقد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأول؛ أنّ المأخوذ من الجواهر النوعية الجسمانية في الذهن هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها وشخصيّاتها. وأمّا كلّية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مجرّدة من العوارض الشخصية الذهنية والخارجية. ثم لا استحالة في كون شيء واحد كليًا باعتبار وجزئيًا باعتبار كما مرَّ سيّما بالقياس إلى الوجودين على ما هو المشهور. والحقّ أنّ كون الشيء كليًا شرطه بعد التجريد عن الزوائد الشخصية أن يكون موجودًا بنحو ضعيف شبحي ومدركًا، بإدراك غير شهودي إشراقي كما حقّق في مقامه. (مسق، ٦٣، ١٤)

موجود في الذهن موجود في الكون

- إنّ من ينظر إلى السماء والأرض ثم يغضّ بصره، يرى صورة السماء والأرض في خياله كأنّه ينظر إليهما ولو انعدمت السماء والأرض في أنفسهما كأنّه يشاهدها أو ينظر إليها، ثم يتأدّى من خياله أثر إلى العقل، فيحصل فيه حقائق الأشياء التي دخلت في الحسّ والخيال، فالعالم الموجود في ذهن الإنسان موافق للموجود في الكون، وهو مطابق للنسخة الموجودة في اللوح العقلي، وهو سابق على وجوده في القدر والصور المثالية، وهو سابق على وجوده الجسماني، ويتبعه وجوده الخارجي الكوني، ويتبع وجوده الخارجي وجوده الخيالي، ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي - أعني وجوده في القوّة العاقلة الإنسانية المتّحدة بالعقل الفعّال - وكما أنّ تلك الصور ومحالّها نازلة من الله تعالى في سلسلة البدو فكذلك صاعدة إلى الله تعالى في سلسلة العود فالله تعالى منه البدو وإليه الرجعى. ثم لمّا كانت بعض هذه الموجودات روحانية عقلية، وبعضها مثالية، وبعضها حسّية، فكان الموجود الصادر من الحقّ عقلًا، ثم نفسًا، ثم حسًا، فدار على نفسه فصار حسّانيًا، ثم نفسانيًا، ثم عقلانيًا. (تفسق(٦)، ٢٥١، ١١)

موجود في كل شيء بالذات

- إنّ الموجود في كلّ شيء بالذات هو الهوية الوجودية له المتشخّصة بنفسه. أمّا المهيّات - التي يقال لها "الطبائع الكلّية" -، فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الفرض إلّا بتبعية الوجود. فالحاصل أنّ الوضع والأين من جملة المشخّصات ولوازم الوجودات، والتبدّل فيه إمّا عين التبدّل في نحو الوجود أو لازم له. وليس كما ظُنّ في المشهور أنّ هذا الجرم (الفلك) بشخصه علّة مطلقة للزمان والحركة، وإلّا لم يكن زمانيًا؛ وكل جسم

وجسماني زماني، وكل زماني فهو يتشخّص بالزّمان، وفاعل الشيء غير مفتقر إلى ذلك الشيء. فعلّة الزمان من جهة وحدته الاتّصالية يجب أن يكون نسبتها إلى أجزائه المتقدّمة والمتأخّرة نسبة واحدة، وتفعل الزمان وما معه فعلًا واحدًا. ويكون علّة حدوثه وعلّة بقائه شيئًا واحدًا؛ إذ الشيء التدريجي الغير القارّ بالذات بقاؤه عين حدوثه. (رسح، ١٠١، ٣)

موجود لا في موضوع

- إنّ معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر عبّر عنها العقل بالموجود لا في موضوع، ومفهوم الموجود عَرَض عام للكل، ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف، والمركّب من العَرَض العام وسَلْب شيء لا يكون جنسًا للحقائق الخارجية، بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها إلّا بأمور عرضية خارجة عنها، فيكون المجموع رسمًا لها، إلّا أنّها لما كانت عنوانًا لها ومرآة لملاحظتها أقيمت مقام الحدّ. (سفع(٢/ ١)، ٢٥٧، ١٤)

- إن اختلج في صدرك: أنّه حيث ثبت وتقرّر بالبيان التعليمي والبرهان العقلي، أن حقيقة الواجب هو الوجود المجرّد عن الموضوع، فلا ضير في إطلاق معنى الجوهر ومفهومه عليه تعالى وإن لم يطلق لفظه عليه بحسب التوقيف الشرعي إذ معناه ومفهومه "الموجود لا في موضوع". وهذا المعنى بعينه هو الذي صيّرته الفلاسفة جنسًا، للجواهر الخمسة، فيلزم أن يكون معنى - الموجود لا في موضوع - يعمّ الأول وغيره؛ عموم الجنس لأنواعه فيقع تحت جنس الجواهر ويحتاج في تقوّم سنخه في فصل مقوّم له فيتركّب ذاته، أو يكون معنى واحد، وحقيقة واحدة، محصّلًا تارة وغير محصّل أخرى وكلاهما محالان. (مبع، ٤٦، ١٨)

موجود متشخّص

- لو لم يكن في الوجود موجود متشخّص يكون وجوده وتشخّصه عين ذاته حتى يكون مبدأ لتشخّص النظام الجملي وتعيُّنه لجاز في الواقع عدم ذلك المجموع الذي هو واحد شخصي، ووقوع مجموع آخر متشخّص بتشخّص آخر بدل هذا المجموع بأن يكون كل جزء من أجزاءه مماثلًا لجزء من أجزاء هذا الواقع من الفلكيات والعنصريات والبسائط والمركّبات بدلية ابتدائية لا على التعاقب، ففي وقوع هذا دون ذاك يلزم ترجُّح بلا مرجّح هذا خلف، والمكابر في ذلك بأن يقول: لعلّه يمتنع وجود غير ما هو الواقع بدلًا عمّا هو الواقع ينازع مقتضى عقله، إذ الكلام في الإمكان الذاتي. (مبع، ٢٢، ١٥)

موجود مطلق

- يجب أن يكون الموجود المطلق بيّنًا بنفسه، مستقيمًا عن التعريف والإثبات، وإلّا لم يكن موضوعًا للعلم العام، وأيضًا التعريف إمّا أن يكون بالحدّ أو بالرسم،

وكلا القسمين باطل في الموجود. أمّا الأول فلأنّه إنّما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعمّ الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حدَّ له. وأمّا الثاني فلأنّه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنّها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأ فاحشًا، ولمّا لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه، لأنّ الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبيّن في القسطاس. (سفع(١/١)، ٢٥، ٨)

موجود من كل شيء موجود

- إنّ الموجود من كل شيء موجود هو 'وجوده'؛ وليس للمسمّاة عندهم بـ 'المهيّات' وعند الصوفية بـ "الأعيان الثابتة' وجود أصلًا - لا في العين ولا في الذهن، بأن يصير الوجود صفة لها متقرّرة فيها -، بل حالها كحال الأشباح والأظلال المتراءى في المرايا، وهي كما قال - تعالى -: ... ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾... (النور: ٣٩). (رسح، ١١١، ٨)

موجود ومخلوق إبداعي

- اعلم أنّ الباري الحكيم (جلّ ثناؤه) لما أبدع الموجودات ورتّب المخلوقات قسّمها قسمين أحدهما إبداعي، والآخر خلقي، ورتّب الجميع، ونظّمها كان بترتيبه للكلّيات الإبداعية بأن جعل الأشرف علّة لوجود الأدون وسببًا لبقائه ومتمّمًا له ومبلغًا إلى أقصى غاياته وأكمل نهاياته، وجعل حكم الجزئيات الخلقية بالعكس منها وذلك أنّه رتّبها في الوجود من أدون حالاته إلى أشرفها وأكملها، وجعل الناقص منها علّة للتمام وسببًا لبقاء الكامل، والأدون خادمًا للأشراف ومعينًا له ومسخّرًا له. (سفع(٣/٢)، ١٠١، ١٠)

موجود ومخلوق خلقي

- اعلم أنّ الباري الحكيم (جلّ ثناؤه) لما أبدع الموجودات ورتّب المخلوقات قسّمها قسمين أحدهما إبداعي، والآخر خلقي، ورتّب الجميع، ونظّمها كان بترتيبه للكلّيات الإبداعية بأن جعل الأشرف علّة لوجود الأدون وسببًا لبقائه ومتمّمًا له ومبلغًا إلى أقصى غاياته وأكمل نهاياته، وجعل حكم الجزئيات الخلقية بالعكس منها وذلك أنّه رتّبها في الوجود من أدون حالاته إلى أشرفها وأكملها، وجعل الناقص منها علّة للتمام وسببًا لبقاء الكامل، والأدون خادمًا للأشراف ومعينًا له ومسخّرًا له. (سفع(٣/٢)، ١٠١، ١٠)

موجودات

- إنّ للموجودات مراتب في الموجودية، وللوجود نشآت متفاوتة، بعضها أتمّ وأشرف وبعضها أنقص وأخسّ، كالنشأة الإلهية والعقلية والنفسية والطبيعية. ولكل نشأة أحكام ولوازم تناسب تلك النشأة ويعلم أيضًا أنّ النشأة الوجودية كلما كانت أرفع وأقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحدة والجمعية أقرب، وكلما كانت أنزل

وأضعف كانت إلى التكثّر والتفرقة والتضادّ أميل، فأكثر المهيّات المتضادّة في هذا العالم الطبيعي - وهو أنزل العوالم - غير متضادّة في العالم النفساني، كالسواد والبياض، وكالحرارة والبرودة، فإنّ كل طرفين من هذه الأطراف متضادّان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد، لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معًا في زمان واحد، وهما معًا موجودان في خيال واحد. وكذا المختلفات في عالم النفس متّفقة الوجود في عالم العقل كما قال "معلم الفلاسفة" في "أثولوجيا": "إنّ الإنسان الحسّي صنم للإنسان العقلي، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية، ليس موضع العين فيه غير موضع اليد، ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة، لكنها كلها في موضع واحد" فإذا كان هذا هكذا، فما ظنّك بالعالم الربوبي والنشأة الإلهية في الجمعية والتأحّد؟ فجميع الأشياء هناك واحد وهو كل الأشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية. (سفع(٣/ ١)، ٢٧٧، ٢)

- إنّ سلسلة الموجودات كما هي مترتّبة من المبدأ الأول وما يتلوه من الأنوار العقلية القاهرة، ثم النفسية المدبّرة، ثم الطبائع العلوية الفلكية والكوكبية، والصور النوعية العنصرية على مراتبها في النزول من الأشرف فالأشرف إلى الأخسّ فالأخسّ - حتى انتهت إلى ما أخسّ منه، وهي الهيولى الأولى والهاوية القصوى - فكذلك هي مترتّبة في الترقّي من أدنى الوجود وأنزل المراتب إلى أعلاها، ومن الأخسّ فالأخسّ إلى الأشرف فالأشرف على التكافؤ التعاكسي حتى ينتهي إلى ما هبط منه، وهو غاية الغايات ونهاية الوجودات - أعني الباري -. (تفسق(٢)، ٣٦٥، ١١)

- إنّ الموجودات متفاوتة في درجات الوحدة، كما أنّها متفاوتة في فضيلة الوجود، وكما أنّ أحقّ الجميع بالموجودية الوجود القيّومي، إذ هو صرف الوجود الذي لا يُتصوّر فيه عدم بوجه من الوجوه أصلًا، لكونه موجودًا بجميع الاعتبارات، واجبًا على جميع التقادير وجوبًا أزليًا أبديًا، وضرورة ذاتية أزلية - بخلاف سائر الضرورات الذاتية أو الوصفية لتقيّدها بما دام الذات أو ما دام الوصف - وبعده الوجودات العارضة للمهيّات - على تفاوت مراتبها - فإنّ صدق الموجودية لها ضرورية مقيّدة بما دام الوجود بإدامة الجاعل التام إيّاها، ثم نفس المهيّات الممكنة المعروضة للوجود في الخارج، ثم الذهنيات الصرفة والفرضيات الكاذبة. (تفسق(٥)، ٦٤، ٢٢)

- الموجودات كلها نتائج ذاته (الله) وأشعة أنوار صفاته، فيكون في غاية ما يمكن من الحسن والجمال والكمال، ولأنّه ما من شيء خلقه إلّا وهو مُرتّب على ما اقتضته الحكمة الإلهية، وأوجبته العناية الأزلية، فيكون جميع المخلوقات حسنة في غاية الحسن المتصوّر في حقّه، وإن تفاوتت

وانقسمت إلى حَسَن وأحسن إذا قيس بعضها إلى بعض. (تفسق(٦)، ٥٣، ١١)

- إنّ الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي؛ وكذا الأفعال. فالفعل الطبيعي لا يكون إلّا من فاعل طبيعي وهو الذي بحسب استحالته وتجدّده في مادة منفعلة متحرّكة. وأمّا التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجدّدي والمادة المنفعلة، إنّما المحتاج إليه في ذلك الفعل مجرّد الكمّية والوضع اللازم لها دون حركة، والفعّال للمؤثّر والمتأثّر بحسبه. وأمّا الفعل العقلي فلا حاجة فيه إلى غير الفاعل وماهيّة القابل إن كان. (رسم، ٤٠٩، ١٦)

- إنّ الموجودات باعتبار الكمال والنقص ينقسم إلى تام وناقص. والتام إلى فوق التمام وغيره. والناقص إلى المستكفى وغيره. والتمام ما يكون بحيث لا يحتاج إلى أن يمدّه غيره ليكتسب منه وصفًا، بل كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو موجود حاضر له. والناقص ما لا يحضر معه كل ما هو ممكن له بل لا بدّ من أن يحصل له ما به يكمل بعد ما لم يكن حاصلًا له. والأول إن كان قد حصل له ما ينبغي وكان بحيث أن يحصل لغيره من وجوده أيضًا فيسمّى "فوق التمام"، لأنه من نفسه تام وكان قد فضل منه وفاض على غيره. والثاني إن لم يحتج في وصوله إلى كماله اللائق في حقّه الممكن له إلى أمر خارج عن ذاته وعن علله الذاتية حتى يحصل له ما ينبغي أن يحصل له فيسمّى "مستكفيًا". فمثال فوق التمام المبدأ الأعلى. ومثال التمام العقول الفعّالة. ومثال المستكفي النفوس الفلكية والأفلاك وما فيها ونفوس الأنبياء صلوات الله عليهم، حيث لا يحتاجون في بلوغهم الغاية في الكمال إلى تعلّم بشري بل بإلقاء الوحي وإلهام الحق من الملك. والملائكة وإلهاماتها من العلل الذاتية للإنسان. ومثال الناقص باقي النفوس الإنسانية التي تحتاج في التكميل إلى الأنبياء والأوصياء عليهم السلام. (مبع، ١٦٠، ١٩)

- الموجودات ابتدأت فكانت عقلًا ثم نفسًا ثم صورة ثم مادة، فعادت متعاكسة كأنّها دارت على نفسها جسمًا متصوّرًا ثم نباتًا ثم حيوانًا ثم إنسانًا ذا عقل. فابتدأ الوجود من العقل وانتهى إلى العقل، بعدما نزل إلى رتبة في غاية النزول، إذ علّة الشرف والتميُّز هي الدنو من العلي العزيز. ففي البدء كل ما تقدّم كان أوفر اختصاصًا، وفي العود كل ما تأخّر فهو أقرب إلى أن يجد من الهيولى خلاصًا. (مبع، ٢٢٤، ١٠)

- اعلم أنّ جميع الموجودات مظهر لصفات الله تعالى وآثاره على سبيل الاختلاف، في الخفاء والجلاء ويؤيّد ذلك ما روى أبو يزيد: "إنّ الكل في الكل" ورسول الله صلى الله عليه وسلّم مظهر لجميع الصفات الإلهية على سبيل الاستواء، فإذا كان مظهريّته مستويًا، فيكون كخط الاستواء في أقاليم الوجود؛ فإذا لمع وأشرق نور الحق من سماء الحقيقة، فلا يكون له عند

وصول نور الحقيقة من وسط السماء الدنيا ظلّ، فتحدّس من ذلك معنى قولهم: إنّ النبي صلى الله عليه وسلّم والوصيّ عليه السلام يرى من خلفه، كما يرى قدّامه. (مظه، ٨٦، ٨)

- الموجودات باعتبار النقصان والكمال ينقسم إلى تام، وهو بحيث لا يحتاج إلى أن يمدّه غيره ليكتسب منه وصفًا، بل كل ممكن له بالإمكان العام فهو موجود حاضر له، وإلى ناقص فهو بخلافه، ثم التام إن كان قد حصل له ما ينبغي، وكان بحيث يحصل لغيره منه فضل أيضًا فيسمّى فوق التمام، والناقص ينقسم أيضًا إلى مستكف، وهو ما لا يحتاج إلى أمر خارج من ذاته حتى يحصل له ما ينبغي أن يحصل، وإلى غيره وهو ما يحتاج إلى غيره في أن يحصل له ما ينبغي له. (مفغ، ٣٣٨، ٥)

موجودات جوهرية

- إنّ الموجودات الجوهرية باعتبار التأثير والتأثّر ينقسم ثلاثة أقسام: فعّال غير منفعل، ويعبّر عنه اصطلاحًا بالعقول المجرّدة، ومنفعل غير فاعل وهو الجسم بما هو جسم، أي ذو أبعاد ثلاثة فقط، ومنفعل فاعل ينفعل من العقول الفعّالة ويفعل في الأجسام المنفعلة ويُسمّي النفوس والصور'. وهذه الأقسام يقضي العقل بإمكانها. وأما إثبات وجودها فيحتاج إلى البرهان. نعم، الأجسام معلومة الوجود بإعانة الحسّ، وليس بنفسه محسوسًا بل بظاهره وصفاته من اللون والشكل والتحيّز وغيرها. وأما النفوس والصور فيدلّ عليها حركات الأجسام وانحفاظ حقائقها. وأما العقول فيدلّ عليها تحريكات النفوس وأشواقها. (مبع، ١٦٠، ٩)

موجودات دنيوية

- إنّ جميع الموجودات الدنيوية حادثة، لأنها زائلة، وإنّما تكون زائلة لأنها ناقصة، وكل ناقص يرجع إلى كماله، ولو كانت كاملة لكانت عقلية ولم تكن جسمية، هذا خلف، فكل متحرّك يشهد بدثوره وعبوره، وكل مشتاق ناقص ينادي بزوال وجوده وقصوره، لتناهي الأشواق والحركات إلى الغايات والكمالات، ورجوع نقائص المعاليل والإمكانات إلى تمام الفواعل وكمال العلّات والعقليات. (مفغ، ٤٠٦، ٢٦)

موجودات فائضة

- أمّا الموجودات الفائضة عنه بتوسّط المواد والقوابل والاستعداد فهي المركبات على هذا الوجه: المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان ثم أول درجة الإنسان وهو الذي في أوائل العقول، ثم مرتبة أهل الإيمان ثم مرتبة العلماء ثم الأولياء والأنبياء. (تفسق(٦)، ٢٨٧، ١٠)

موجودية

- إنّ الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية

سواءًا كانت موجودية الوجود أو موجودية الماهيّة، فإنّ نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان والأبيضية إلى البياض، ونسبته إلى الماهيّة كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضيّة إلى الثلج ومبدأ الأثر وأثر المبدأ ليس إلّا الوجودات الحقيقية التي هي هويّات عينيّة موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتّفاق العقلاء، ولا الماهيّات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمّت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود. (سفع(١/١)، ٦٥، ١٢)

- إنّ الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهيّة أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية. فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملًا شائعًا متعارفًا. وكل عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشيء فرده، وذلك العنوان متحقّق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن. فيكون الوجود موجودًا في الواقع، وموجوديّته في الخارج أنّه بنفسه واقع في الخارج، كما أنّ زيدًا مثلًا إنسان في الواقع، وكون زيد إنسانًا في الواقع عبارة عن موجوديّته. فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودًا وكون غيره به موجودًا، لا أنّ للوجود وجودًا آخر زائدًا عليه عارضًا له بنحو من العروض ولو بالاعتبار، كما في العوارض التحليلية، بخلاف الماهيّة كالإنسان. فإنّ معنى كونه موجودًا، إنّ شيئًا في الخارج هو إنسان، لا أنّ شيئًا في الخارج هو وجود. ومعنى الوجود موجودًا أنّ شيئًا في الخارج هو وجود وهو حقيقة. (كمش، ١٠، ٢٠)

- إنّ الموجود في نفس الأمر لا يخلو إمّا أن يكون موجودًا في مرتبة نفس ذاته من حيث "هي هي" أي كما أنّه موجود في نفس الأمر فكذلك موجود عند ملاحظة الذات من حيث هي الذات مع قطع النظر عن اعتبار شيء آخر معه حتى يكون موجودًا بجميع الإعتبارات الواقعة في نفس الأمر منشأ لصحّة الحكم عليه بالموجودية ومصداقًا لحمل الموجود فيكون وجوده واجبًا لذاته بذاته وهو المطلوب. أو لم يكن كذلك بل يكون أيسًا بعد ليس وفعلًا عقيب قوّة كالماهيّات الإمكانية حيث أنّها وجدت بعد إن لم يكن موجودة وصارت بالفعل حينما كانت بالقوّة بحسب ذواتها وإن لم يكن كذلك في الواقع. وهذه الصيرورة نحو من التغيُّر فكأنّه حركة ذاتية، كما أن الانتقال في المقولات الأربع المشهورة على التدريج حركة زمانية. فإذا احتاج الشيء في التغيُّر عمّا كان عليه بحسب صفة من صفاته كالأين والوضع وغيرهما الذي يقال له: الحركة الزمانية إلى مغيِّر، يغيِّره عن ذلك كما ثبت في موضعه؛ فبأن يحتاج في التغيُّر عمّا كان عليه بحسب

نفس ذاته من حيث هي إليه، كان أولى وللقبول أحرى. (ميع، ١٦، ١١)

موجودية الأشياء

- ثم إذا كانت موجودية الأشياء - كما علمت - ليست باتّصاف الماهيّة بالوجود بل بإبداع المبدأ تعالى وجوداتها، وتأييسه إيّاها - على النحو الذي مرّ ذكره - فيكون الله تعالى وجود الوجودات، فإذا كان الله وجود الوجودات فلا يكون للموجودات تحصّل إلّا به، ولا هويّة لها إلّا بهويّته. ثم ليست هويّة الباري متقوّمة بها وإلّا لزم الدور وافتقار الواجب إلى الممكن - وكلاهما محالان - فيكون الموجود بالحقيقة هو الحقّ تعالى لا غير، ويكون موجودية غيره باعتبار أخذها معه، فيكون من قبيل الإظلال والأشباح التي يتراءى في المرائي الصيقلية بتبعية الشخص الخارجي، فالماهيّات كلها بمنزلة المرائي التي يتراءى فيها صورة الوجود الحقيقي - لعدميّتها كعدمية لون المرآة -. (تفسق(٥)، ٣٥٧، ٦)

- إنّ موجودية الأشياء أما بانضمام الوجود إلى الماهيّة، أو بصيرورتها إيّاه، أو باتّصافها به، أو ما يجري مجراه، كما هو المشهور من المشائين. وأمّا بمجعوليّة نفس الماهيّات جعلًا بسيطًا كما ذهب إليه أتباع الرواقيين وأما بنفس الوجودات الخاصة الفائضة عن الباري - جلّ اسمه - المجعولة بالذات جعلًا بسيطًا كما ذهبنا إليه. والأول مردود مقدوح بوجوه مشهورة مذكورة في مقامها. والثاني أيضًا باطل وإلّا لزم أن لا يتحقّق موجود في الخارج. واللازم ظاهر الفساد؛ فكذا الملزوم. فيبقى المذهب الثالث. أما بيان الملازمة في الشرطية المذكورة فبأن الوجود على ذلك الرأي إن كان عبارة عن نفس الماهيّات من غير اعتبار أمر زائد أو شرط، فيكون كذلك مَن تصوّر الإنسان تصوّر أنه موجود، ولم يكن فرق بين قولنا: "الإنسان إنسان" وقولنا: "الإنسان موجود"، والثاني باطل، والمقدَّم مثله. وإن كان الوجود عبارة عن انتساب الماهيّة إلى الجاعل، والنسبة لا تتحقّق إلّا بعد تحقّق الطرفين، لأنها عرض من أضعف الأعراض فهي متأخّرة الكون عن معروضه وعن ما نُسب إليه، فتنقل الكلام في وجود معروضه؛ فيعود المحذور جذعًا. فإن قيل: موجودية الماهيّة على هذا الرأي ليس بانتسابها إلى الجاعل بل يكون بحيث ينسب إلى الجاعل ويرتبط به. قلنا: فيكون المجعول وما يترتّب على الجاعل هو كون الماهيّة على هذه الحيثية المذكورة دون نفس الماهيّة بما هي هي، فتكون الماهيّة من حيث هي هي غير مجعولة بالذات وإنما المجعولة هو الكون المذكور، ونحن لا نعني بالوجود إلّا ذلك. فثبت أنّ المجعول هو الوجود دون الماهيّة. (رصح، ٢٣٦، ١٣)

- إنّ من البيّن أنّ الخارج والذهن في قولنا: "هذا موجود ذهني" ليس من قبيل الظروف والأواني، بل كون الشيء في الخارج معناه أنّ له وجودًا تترتّب عليه

الآثار المخصوصة، وتظهر منه الأحكام الخاصّة، وكونه في الذهن أن لا يكون كذلك؛ وليس معنى الوجود الذهني للشيء مجرّد كونه في النفس أو في قوة مدركة وإلّا لكانت الصفات النفسية كالعلم والقدرة للعلماء والقادرين كلها موجودات ذهنية، وليس كذلك، هذا خلف. فإذن نقول: لو كانت موجودية الأشياء أمرًا انتزاعيًّا عقليًّا من غير اعتبار الوجود لم يبق فرق بين الوجود الخارجي والذهني، إذ الماهيّة منحفظة التقرّر فيهما، وهي بعينها على هذا الرأي مجعولة جعلًا بسيطًا، وهي بعينها وباعتبار ذاتها غير منفكّة عن الحكم بعينها بالوجود، والوجود ليس إلّا باعتبار ذاتها الصادرة عن الجاعل جلّ ذكره. (رصح، ٢٤١، ٢١)

- إنّه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهيّاتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد حيوان والإنسان ماشٍ، لأنّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتّحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود؛ وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتّحادهما وجودًا وتغايرهما مفهومًا وماهيّة، وما به المغايرة غير ما به الاتّحاد. وإلى هذا يرجع ما قيل إنّ الحمل يقتضي الاتّحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئًا غير الماهيّة، لم تكن جهة الاتّحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل كما مرّ، فالملزوم مثله. (كمش، ١٢، ١٧)

موجودية الشيء

- إنّ النوع المتكثّر الأشخاص في الخارج تكون لماهيّته النوعيّة حصولات متعدّدة، فلو كان الصادر عن الجاعل نفس الماهيّة من حيث هي هي فما معنى تعدّدها في نفسها؛ وقد تقرّر أن لا ميزة في صرف الشيء ومعناه. وليس لقائل أن يقول: الامتياز والتعدُّد إنّما يحصلان من جهة النسبة إلى الجاعل، فتعدّد النسبة إلى الجاعل يوجب تعدّد الأشخاص. لأنّا نقول: متى كان الجاعل واحدًا، والماهيّة من حيث هي حدّها وحقيقتها واحدة كانت النسبة واحدة؛ فما معنى تعدّد النسبة مع اتّحاد الطرفين؟ فهذا مما يؤذن بأنّ موجوديّة الشيء ليست بنسبته إلى فاعله. (رصح، ٢٣٥، ١٦)

- إنّ حقيقة كل شيء هي خصوص وجوده الذي ثبت له، فإنّ موجودية الشيء وكونه ذا حقيقة معنًى واحد؛ فمعنى الحقيقة أولًا بأن يكون له حقيقة من غيره. لست أقول: إن مفهوم الحقيقة أو الموجودية يجب أن يصدق عليه بالحمل الشائع ذلك المفهوم. بل الغَرَض أنّ الأمر الذي يكون هذا المفهوم حكاية عنه وعنوانًا يجب أن يكون مما يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع. (مسق، ١١، ٢١)

موجودية الشيء وكونه

- في أنّ للوجود صورة في الأعيان، وليس بمفهوم مصدري انتزاعي، وأن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي به تترتّب الآثار

المخصوصة؛ لأن موجودية الشيء وكونه ذا حقيقة معنى واحد ومفاد واحد، لا اختلاف بينها إلّا في اللفظ؛ فحينئذٍ لا بدّ أن يكون في الأعيان ما يصدق عليه هذا المعنى، أي معنى الحقيقة؛ وليس مصداقه نفس الماهيّة من حيث هي هي؛ بل إمّا وجودها أو هي مع وجودها. فالوجود أولى بأن يكون له حقيقة من غيره، إذ غيره به يصير ذا حقيقة. لست أقول: مفهوم الحقيقة يجب أن يكون مصداقًا لحمل هذا المفهوم عليه في الواقع، فالوجود يجب أن يكون بنفسه موجودًا في الواقع؛ لأنّه فرد لمفهوم الحقيقة علّة صورته عينيّة مع قطع النظر على اعتبار العقل إيّاه، وهو المعنى بكون الوجود موجودًا، لا إنّ له وجودًا زائدًا - كما توهّم - حتى يلزم منه المحذورات المشهورة. (رصع، ٢٣٣، ١٧)

موجودية كل شيء

- إنّ موجوديّة كل شيء بالوجود أي باتّحاده بنحو منه وموجودية الوجود نفس ذاته من غير محذور. وحاصل ما ذكر من البرهان على عينية الوجود في الواجب وزيادته في الممكن هو: أنّ حيثية انتزاع الوجود في شيء ما، أن يكون نفس ذاته بذاته وإمّا أن لا يكون نفس ذاته بذاته، وكل ما لم يكن في مرتبة ذاته بهذه الحيثية فيكتسب هذه الحيثية في مرتبة بعد مرتبة الذات ويتغيّر عمّا كان عليه في نفسه فلا بدّ له من مقتض لهذه الحيثية ومصحّح لها ولا يمكن أن يكون ذلك نفس ذاته بذاته ومرتبة ماهيّته "من حيث هي هي"، لأن الاقتضاء والتصحيح إنّما يقع في مرتبة بعد مرتبة التحيُّث تلك الحيثية، ولو كان كذلك لزم أن يدور الشيء على نفسه، فلا بدّ هناك من أمر آخر يعطي لهذا الشيء تلك الحيثية، وكل ما كان كذلك كان ممكنًا. ولمّا علمت انتهاء كل ممكن الوجود إلى الواجب بذاته فلا بدّ أن يكون ذات الواجب بذاته نفس حيثية انتزاع الوجود. (مبع، ٢٧، ٢)

موجودية كل موجود

إنّ أصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها حدّ ولا نهاية ولا نقص ولا قوّة إمكانية ولا ماهية، ولا يشوبها عموم جنسي أو نوعي أو فصلي أو عَرَضي عامّي أو خاصّي، لأنّ الوجود متقدّم على هذه الأوصاف العارضة للماهيّة، وما لا ماهيّة له غير الوجود لا يلحقه عموم ولا خصوص، فلا فصل له ولا تشخّص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له، بل هو صورة ذاته ومصوّر كل شيء لأنه كمال ذاته، وهو كمال كل شيء لأنّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرّف له ولا كاشف له إلّا هو ولا برهان عليه إلّا ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته. (كتع، ١٢، ٣)

موجودية الماهيات

- اعلم أنّ الشيئية للممكن تكون على وجهين: شيئية الوجود وشيئية الماهيّة وهي المعبّرة عندهم بالثبوت، فالأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم. والثانية عبارة عن نفس معلوميّة الماهيّة وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه. والحكم بها عليه بحسب نفس هويّة ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجًا أو ذهنًا من غير تخلّل جعل وتأثير في ذلك، ومن غير انفكاك هذه الشيئيّة عن نفس الوجود كما زعمته المعتزلة، بل على ما هو رأي المحصّلين من المشائين، وقد علمت أنّ موجوديّة الماهيّات ليست بأن يصير الوجود صفة لها بل بأن تصير معقولة من الوجود ومتّحدة به، فالمشهود هو الوجود، والمفهوم هو الماهيّة كما مرّ ذكره مرارًا، وبهذه الشيئية يمتاز ماهيّة الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع أمرَ كُنْ فيدخل في الوجود بإذن ربّها. (سفع(١/ ٢)، ٣٤٨، ٧)

- قد عبّر المعلّم الأول في كتاب "أثولوجيا" عن الوجوب بالذات بالسكون وعن الوجوب بالغير بالحركة، والوجه ما ذكرناه من أنّ موجودية الماهيّات التي هي معان غير الوجود؛ لمّا كانت في مرتبة متأخّرة عنها من حيث "هي هي" فكأنّها انتقلت من ليسية إلى أيسية، بخلاف الواجب بالذات فإنّه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب "فكأنّه استقرّ على ما هو عليه". وينقل عن بعض اليونانيين أنه قال: "النفس جوهر شريف يشبه دائرة لا بُعد لها ومركزها هو العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها وهو الخير المطلق الأول، فكل المجرّدات قد استدارت عليه وهو مركزها للتساوي نسبتها إليه". (مبع، ١٧، ٢)

موجودية مصدرية

- فقد انكشف أنّ الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثم العقل يجد لكل منها نعوتًا ذاتية كلّية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسمّاة بالذاتيات، ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجوديّة المصدرية. (سفع(١/ ١)، ٤١٥، ٩)

- إنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا ماهيّة له، ولا هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عَرَض عام وخاص، لأنّ هذه الأمور من أقسام الكلّيات. وما هو من الأعراض العامة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجودية المصدرية، لا حقيقة الوجود. ومن قال إنّ الوجود عَرَض، أراد به المفهوم العام العقلي، وكونه عرضًا أنّه الخارج المحمول على الماهيّات. وأيضًا الوجود مخالف للأعراض، لأنّ وجودها في نفسها وجودها لموضوعها. وأمّا الوجود، فهو بعينه وجود الموضوع، لا وجود عَرَض في الموضوع. والأعراض مفتقرة في تحقّقها إلى الموضوع، والوجود

لا يفتقر في تحقّقه إلى موضوع، بل الموضوع يفتقر في تحقّقه إلى وجوده. (كمش، ٢٦، ٣)

موجودية الممكن

- إنّ موجوديّة الممكن ليس إلّا باتّحاده مع حقيقة الوجود، كما أشير إليه وإنّ مناط إمكان وجوده ليس إلّا كون ذلك الوجود متعلّقًا بالغير مفتقرًا إليه، ومناط الواجبية ليس إلّا الوجود الغني عمّا سواه، فإمكان الماهيّات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي هي، وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلّقة وبحقائقها روابط وتعلّقات إلى غيرها، فحقائقها حقائق تعلّقية، وذواتها ذوات لمعانيّة لا استقلال لها ذاتًا ووجودًا، بخلاف الماهيّات الكلّية فإنّها وإن لم يكن لها ثبوت قبل الوجود إلّا أنّها أعيان متصوّرة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل. (سفع(١/١)، ٨٦، ١٥)

- قد وصف الله هذه الأمّة المرحومة بالعلوّ المعنوي والمنزلة الوجودية فقال: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ (محمد: ٣٥) أي: في هذا العلوّ، وهو سبحانه مقدّس عن العلوّ المكاني، فيكون المراد العلوّ الوجودي، إذ موجودية الممكن إنّما يحصل بمعيّة الواجب تعالى معه - أمّا ابتداءً أو بتوسّط معيّته بالأشياء الأخر، وهي العلل المتوسّطة بينه وبين المعلول الأخير - فإنّ معيّته تعالى بكل متقدّم في الوجود أقدم من معيّته إلى المتأخّر، لكن المراد ههنا من "المعيّة" ما يكون بغير وسط لأنّه في مقام المدح. ووجهه أنّ الإنسان الكامل أعلى الموجودات، لأنّه خرق الوجود وسلك سبيل الله وأحاط بالكلّ وصارت مرتبته جامعة لجميع المراتب، فله المعيّة الذاتية بالنسبة إلى الباري جلّ اسمه والعلوّ في المنزلة والمعنى، فيكون فوق الكل، فقد جمع له بالعمل العلوّ المكاني - لأنّ مكانه الجنّة وهو أعلى الأمكنة - وبحسب العلم - الموجب للإحاطة بالحقائق - المعنوي. والملائكة المقرّبون لهم العلوّ بحسب الرتبة، لأنّهم وسائط جود الحقّ ورحمته، فقال لإبليس: ﴿ٱسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ (صّ: ٧٥) لأنّ جوهر إبليس من الجواهر المتعلّقة بعالم الظلمات، فمنزلته دون منزلة الأنوار العقلية المرتفعة عن التعلّق بغير الحقّ، فلها السلطنة الكبرى على القوى المتعلّقة بالعالم الأدنى. فظهر أنّ الحقّ تعالى "عليّ" لذاته، لأنّ وجوده عين ذاته، والإنسان الكامل "عليّ" بعلوّ الحقّ تعالى. هذا في مقام الفرق والاشتراك في الوجود والعلوّ. (تفسق(٥)، ١٨٥، ٦)

- موجودية الممكن ليست بإفاضة الوجود عليه من الجاعل أو بضمّ الوجود إليه كما اشتهر من المشائين لأن الوجود الفطري كما ذكرنا مرارًا من الأمور الانتزاعية العقلية التي تكون عبارة عن موجودية الشيء وتحقّقه بالمعنى المصدري لا ما به يكون الشيء موجودًا متحقّقًا، وهو أمر

ذهني ليس له هويّة عينيّة ولا علّة له بخصوصه في الأعيان ولا، لانضمامه أيضًا إلى شيء آخر، وأيضًا: نفس قوام الماهيّة وتقرّرها منشأ لانتزاع الموجودية ومصحّح لحمل الوجود عليه ومصداقه. فإذا لم يكن الشيء الممكن محتاجًا إلى الجاعل في قوام ماهيّته وتجوهر حقيقته، لصدق حمل الوجود عليه بحسب ذاته، واستغنى عن العلّة - وخرج عن الإمكان الذاتي وهو محال. فالقول بانضمام الوجود للماهيّة وعروضه لها كما هو المشهور بين الجمهور وينساق إليه النظر الأول، قول فاسد ومذهب سخيف - لا يصفو عن الكدورات المشوّشة للأذهان السليمة - لا سيّما - على رأي من تقرّر عنده أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، والموضوع في نفسه. (مبع، ٣٠، ٢٦)

موجودية الممكنات

- اعلم أنّ موجودية الممكنات بهويّة الحق الأول، وبه قوام كل شيء وحياة كل حي، كما أن بالروح الإنساني وهو خارج عن هذا العالم وجود أجزاء البدن وقوام آلاته وقواه، وبه حياة كل عضو من الأعضاء وحسّه وحركته، إلّا أن الروح قد ينفعل عن البدن ويستعين به وبآلاته وأعضائه في تحصيل الكمالات، بخلاف الباري الأول، فإنه غني عن العالمين، وهو مبدأ وجوب وجود الأشياء بذاته، وهو واسع لها منبسط على كلها، لما مرّ إذ بسيط الذات لا يعزب عنه وعن علمه الذي هو عين ذاته شيء، فالأشياء كلها بالقياس إليه واجبات، وإن كانت بالقياس إلى أنفسها ممكنات، فلو فرض شيء من الأشياء مسلوبًا عنه تعالى من حيث هو هو، فحيثية كونه هو غير حيثية كونه ليس بكذا، وإلّا لكان شيء واحد من جهة واحدة هو ولا هو. (سري، ٥٠، ٦)

موضوع

- الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثيّاتها الزائدة عليها، فهو من جهة إنّه بالقوّة يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّها حاملة بالفعل يُسمّى موضوعًا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث أنّها مشتركة بين الصور يُسمّى مادّة وطينة. ومن حيث أنّه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمّى أسقطسًا، فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركّب ومن حيث أنّه أول ما يبتدئ منه التركيب يسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم المركّب يسمّى ركنًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٣١، ١٣)

- إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا لا الشيء الخارج عنها إليه، وهو معنى نسبي، والأمور النسبية والإضافية تجدّدها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدّد ما نسب إليه وثباته فضلًا عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدّد؛ فهاهنا ثلاثة أشياء

تجدّد شيء وشيء به التجدّد وشيء متجدّد، والأول معنى الحركة، والثاني المقولة، والثالث الموضوع، وكذا خروج الشيء من القوّة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوّة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث. (سفع(١/ ٣)، ١٠٩، ٧)

- المحلّ إمّا أن يكون مستغنيًا عن الحال حقيقة وتشخّصًا، مهيّة ووجودًا فيسمّى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرًا في وجوده الشخصي إلى الوجود المطلق العامي للحال بأي تشخّص يكون فيسمّى عند هؤلاء بالهيولى، فالعَرَض والصورة يشتركان في أمر يعمُّهما وهو مفهوم الحال، وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في أمر يعمّهما وهو مفهوم بالمحل، ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة أو عرضًا، أو عَرَضًا في صورة أو عَرَضًا في عرض إن جاز ذلك، لا بدَّ وآن ينتهي آخر الأمر إلى محلّ لا محلّ له، فيكون مقوّمًا للجميع، فكل عرض مفتقر في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أنّ الجوهر أقدم بالطبع من العَرَض. (سفع(٢/ ١)، ٢٣٢، ٢٤)

موضوع الحكم

- موضوع الحكم إن كان شخصًا، فالقضية شخصية؛ أو طبيعية بشرط تعيّنها الذهني، فطبيعية؛ أو بلا شرط، فمهملة؛ أو الأفراد كلها أو بعضها، فمحصورة: كلّية أو جزئية، موجبة أو سالبة. والمبين لكمّيتها سور، وهي أربعة للأربع. (تنم، ٢١، ٢)

موطن العهد

- ممّا يجب أن تعلم أنّ الجنّة التي أخرج منها أبونا آدم وزوجته لأجل خطيئتهما وهي جنّة الأرواح المسمّاة عند أهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ أخذ الذريّة، هي غير الجنّة التي وعد المتّقون وهي جنّة البرزخ لأنّ هذه لا يكون لكل أحد إلّا بعد انقضاء حياته الدنيوية بموته، وللكل إلّا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والأرض، وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات. (سفع(٤/ ٢)، ٣٢١، ٢)

ميزان

- إنّ الميزان له أنواع كثيرة بعضها ميزان العلوم وبعضها ميزان الأعمال، أمّا ميزان العلوم فاعلم أنّ الله قد وضع ميزانًا مستقيمًا وقسطاسًا مبينًا أنزل من السماء ليعرف بأقسامه مكائيل الأرزاق المعنوية، ومثاقيل الأغذية الروحانية، ويعلم بها حقّها من باطلها، ويوزن بها جواهر الحقائق العقلية ونقود الصور الإدراكية، ويميّز رائجها في سوق الآخرة من زيّفها، وخالصها من مغشوشها وعلّمنا بتعليم ملائكته ورسله كيفية الوزن بها، ومعرفة أقسامها الخمسة وتميّز مستقيمها من منحرفها. (سفع(٤/ ٢)، ٢٩٨، ٥)
- مثلًا لفظ "الميزان" موضوع لما يوزن به الشيء، وهو أمر مطلق عقلي هو بالحقيقة روح معناه وملاك أمره من غير أن يشترط فيه التخصّص بهيئة مخصوصة، وكل ما

يقاس به شيء - بأي خصوصية كانت، حسّية كانت أو عقلية - يصدق عليه أنّه ميزان، فالمسطرة والشاقول والكونيا والاسطرلاب والذراع وعلم النحو والعروض والمنطق والعقل كلها مقاييس وموازين بها يقاس ويوزن الأشياء، ولكل منها وزان ما تناسبه وتجانسه. (تفسق(٥)، ١٥١، ٣)

- إنّ الله تعالى قد وضع لنا ميزانًا مستقيمًا أنزل من السماء، ليعرف بها موازين النقود العقلية ومكائيل الأغذية الروحانية والأرزاق المعنوية ويفهم حقّها من باطلها ورايجها في سوق الآخرة من زيفها، وعلمنا بتعليم رسول الله صلى الله عليه وآله كيفية الوزن بها ومعرفة أقسامها الخمسة، ومستقيمها عن مائلها، فعرفناها اتّباعًا لله وتعليمًا من كتابه المنزل على رسوله ونبيّه الصادق المصدق، حيث قال: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾ (الإسراء: ٣٥). (مفغ، ٣٠٦، ٤)

ميزان الأعمال

- أمّا القول في ميزان الأعمال، فاعلم أنّ لكل عمل من الأعمال الحسنة كالصلاة والصيام والقيام وغيرها، باعتبار تأثيره في النفس وتخليصها من أسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الطبيعة وجذبها من الدنيا إلى الآخرة وإصعادها عن المنزل الأدنى الأسفل إلى المحل الأرفع الأعلى مقدارًا معيّنًا وقوة معيّنة، وكذلك لكل عمل من الأعمال السيّئة قَدْرًا معيّنًا من التأثير في إظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا وشهواتها وتقييدها بسلاسلها وإغلالها، وكل ذلك محجوب عن مشاهدة الخلق في الدنيا، وعند وقوع القيامة ينكشف لهم، لأجل رفع الحجاب وكشف النقاب حقيقة الأمر في ذلك، فكل أحد يرى غاية عمله وسعيه في الدنيا والآخرة، وقوة انجذابه إلى النعيم والجحيم، ويرى ثقل أحد جانبي ميزانه ورجحان أحد كفّتي ميزانه رفعًا ووضعًا، وبالجملة كل واحد من أفراد الناس له تفاريق أعمال، أمّا حسنات أو سيّئات أو مختلفات، فإذا جُمِعت يوم القيامة متفرّقات حسناته أو سيّئاته كان إما لأحدهما الرجحان أو لا، فإن كان الرجحان للأولى كان من أهل السعادة وإن كان للثاني كان من أهل الشقاوة، ومن استوت حسناته وسيّئاته كان متوسّطًا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه، وهاهنا قسم آخر أرفع من الثلاثة، وهم الذين استغرقوا في شهود جلال الله ولا التفات لهم إلى عمل صالح أو سيّئ فكسروا كفّتي ميزانهم وخلصوا من عالم الموازين والأعمال إلى عالم المعارف والأحوال وأنوار الجمال والجلال. (سري، ٢١٣، ٨)

- أمّا القول في ميزان الأعمال فاعلم أنّ لكل عمل من الأعمال البدنية تأثيرًا في النفس؛ فإن كان من باب الحسنات والطاعات كالصلاة والصيام والحجّ والزكاة والجهاد وغيرها فله تأثير في تنوير النفس وتخليصها من أسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهيوليات وجذبها

من الدنيا إلى الأخرى ومن المنزل الأدنى إلى المحل الأعلى؛ فلكل عمل منها مقدار معيَّن من التأثير في التنوير والتهذيب، وإذا تضاعفت وتكثّرت الحسنات فبقدر تكثّرها وتضاعفها يزداد مقدار التأثير والتنوير، وكذلك لكل عمل من الأعمال السيّئة قدرًا معيّنًا من التأثير في إظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا وشهواتها، وتقييدها بسلاسلها وأغلالها، فإذا تضاعفت المعاصي والسيّئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدّة وقدرًا، وكل ذلك محجوب عن مشاهدة الخلق في الدنيا، وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الأمر في ذلك، ويصادف كل أحد مقدار سعيه وعمله، ويرى رجحان إحدى كفّتي ميزانه وقوّة مرتبة نور طاعته أو ظلمة كفرانه. (سفع(٤/ ٢)، ٣٠٣، ١٤)

ميزان حكمي معنوي

- اعلم أنّ أفعال الجوارح خيرها وشرّها كلّها مما يدخل في الموازين، وأمّا الأعمال الباطنة فلا يدخل الميزان المحسوس لكن يقام فيه العدل وهو ميزان الحكمي المعنوي، فالمحسوس يوزن بالمحسوس، والمعنى بالمعنى، فلذا توزن الأعمال من حيث ما هي مكتوبة، وآخر ما وضع في هذا الميزان قول الإنسان: الحمد لله، وبه يملأ الميزان وإليه الإشارة فيما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الحمد لله يملأ الميزان" ومن اللطائف الكشفية أنّ كفّة ميزان كل أحد بقدر عمله لا زيادة ولا نقصان. (كتع، ٨٣، ٥)

ميزان محسوس

- اعلم أنّ أفعال الجوارح خيرها وشرّها كلّها مما يدخل في الموازين، وأمّا الأعمال الباطنة فلا يدخل الميزان المحسوس لكن يقام فيه العدل وهو ميزان الحكمي المعنوي، فالمحسوس يوزن بالمحسوس، والمعنى بالمعنى، فلذا توزن الأعمال من حيث ما هي مكتوبة، وآخر ما وضع في هذا الميزان قول الإنسان: الحمد لله، وبه يملأ الميزان وإليه الإشارة فيما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الحمد لله يملأ الميزان" ومن اللطائف الكشفية أنّ كفّة ميزان كل أحد بقدر عمله لا زيادة ولا نقصان. (كتع، ٨٣، ٤)

ميعاد

- إنّ نسبة القيامة الكبرى وهي فناء جميع الخلائق وقيامها عند الله، إلى القيامة الصغرى وهو موت كل أحد كنسبة الولادة الكبرى أعني خروج الأرواح عن بطن الدنيا إلى الولادة الصغرى وهي خروج الجنين عن بطن أمه. فكما أن لكل نفس أجل مُسمّى ولادة وموتًا، كذلك لكل أمة وطائفة بل لجميع الخلائق ميعاد وأجل معلوم عند الله. (سري، ٩٦، ١١)

ميل طباعي

- لا يخفى عليك أنّه ما من جسم من الأجسام إلّا وفي طبعه قوة حركة أو سكون مقابل لها، مقابل القوة والفعل

والعدم والملكة، وقد ثبت أنّ كل جسم قابل للحركة، وكل قابل للحركة يجب أن يكون فيه مبدأ ميل طباعي، وهذا المبدأ أمر سيّال الذات متجدّد الهوية ولو لم يكن سيّالًا متجدّدًا لا يمكن صدور الحركة عنه لاستحالة صدور المتغيّر عن الثابت، والفلاسفة عن آخرهم معترفون: بأنّ الطبيعة ما لم يكن لها ضرب من لحوق التغيّر لا يكون علّة للحركة، إلّا أنّهم صحّحوا استناد الحركة إلى الطبيعة في الحركات الطبيعية، بمثل تجدّد مراتب قرب الأيون وبعدها عن الغاية المطلوبة، وفي القسريات بتجدّد أحوال أخرى، وفي الإراديات بتجدّد الإرادات المنبعثة عن النفس على حسب تجدّد الدواعي الباعثة لها، وأنت تعلم أنّ ما ذكروه غير مجد، وما صحّحوه غير مستقيم، بل هو سقيم بعد، لأنّ الكلام عائد في تجدّد تلك الأمور والأحوال، ولا يجدي نفعًا فرض سلسلتين، أحديهما من الحركة وأجزائها، والأخرى من غيرها، ثم استناد كل جزء من أحديهما إلى شطر من الأخيرة وبالعكس، لا على وجه الدور كما قرّروه في موضعه، وهكذا في بيانهم: ربط الحادث بالقديم، وذلك لأنّ الكلام في العلّة الموجبة للحركة الفاعلة إيّاها لا المعدّة لها، وما ذكروه من فرض السلسلتين على فرض صحّته، نعم المعين على تعيين أمور مخصّصة لأجزاء الحركة لو لم يجد هناك أمر متجدّد الهوية. (مفغ، ٣٨٨، ٢٥)

ن

نار

- أمّا النار فهي دار أهلها في هوان وأسقام وأحزان وآلام وجوع وعطش وتجدّد عذاب وتبدُّل جلود، لا يموتون فيها ولا يحيون، ولا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفّف عنهم من عذابها، وأهل النار حقًّا هم المشركون والكفّار وجوههم مسودّة، وأمّا المذنبون من أهل التوحيد فإنّهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم. (سفع(٤/ ٢)، ٣٢٠، ٤)
- النار جوهر لطيف، مضيء، محرق، حارّ، واشتقاقها من "نار، ينور" إذا نفر، لأنّ فيها حركة واضطرابًا. (تفسق(٢)، ١٨، ١٧)
- أمّا حقيقة النار فلا يمكنني تحديدها والتنصيص عليها بما يساوقها إلّا على سبيل التقريب، فيشبه أن تكون حقيقتها هي البعد والنقصان والقطيعة عن الرحمن لا المعنى المصدري، بل الجوهر الذي هو منشأ البعد والطرد عن الله، فإنّ للوجود درجات متفاوتة ودركات متسافلة، إحدى حاشيته في غاية الشرف والرفعة والجلالة - وهو الباري تعالى - والأخرى في غاية النزول والخسّة والدنوّ، وبينهما درجات ومنازل ومصاعد ومهاوي. (تفسق(٥)، ٢٦٤، ١٢)
- كذا النّار نار‌ان: محسوسة ومعنوية كما مرّ وكل من الجنّة والنّار المحسوستين عالم مقداري أحدهما صورة رحمة الله والأخرى صورة غضبه. (كتع، ٨٤، ٦)
- إنّ النّار من أعظم المخلوقات وهي سجن الله في الآخرة وسمّيت جهنّم لبعد قعرها، يقال بئر جهنام إذا كانت بعيدة القعر وهي تحوي على الحرور والزّمهرير، ففيها الحرّ على أقصى درجاته، والبرد على أقصى درجاته، وبين أعلاها وأسفلها مسافة خمس وسبعين مئة من السنين، وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر فيها سوى بني آدم، والأحجار المتّخذة آلهة والجنّ لهبها. (كتع، ٨٦، ٤)

نار الجحيم

- إنّ حقيقة نار الجحيم إنّما نشأت من هذا العالَم، وأمّا ظهورها على الأفئدة، فهو مختصٌّ بيوم الآخرة، فكما أنّ الدنيا مملوءة من الكفّار والفجّار، فكذا جهنم الآخرة مملوءة من الجنّ والإنس أجمعين. (تفسق(٦)، ٩٥، ٧)

ناعتية

- إنّ وجود الأعراض عبارة عن حلولها في موضوعاتها، وهو بعينه عرضيتها كما تقرّر عندهم (الحكماء). فنقول: لو كان جاعل العرض كالسواد جاعل ماهيّته لا جاعل وجوده الذي هو حصوله في موضوعه يكفي في اتّصاف الموضوع ثبوت ماهيّة السواد من حيث هي من غير اعتبار حلوله

في موضوعه؛ إذ لا شبهة في أنّ حلول السواد في موضوعه أمر زائد على معناه ومفهومه وحدّه، لأنّ للعقل أن يعقل ماهيّة السواد بحدّه ورسمه مع عزل النظر عن موضوعه؛ لأنّه خارج عن ماهيّته وإن لم تكن ماهيّته توجد في الخارج إلّا في الموضوع. فالناعتيّة صفة وجوده لا صفة ماهيّته، بل لا يتصوّر كون ماهيّة من الماهيّات في نفسها صفة لشيء إلّا إذا اعتبرت مع وجودها. وهذا معنى قولهم: "إنّ حقيقة العَرَض إذا أُخِذتْ بما هي هي تكون نعتًا لشيء آخر"؛ بل حقّها في الوجود الخارجي أن لا تكون إلّا في موضوع، فيكون الفاعل إذا أفادها أفاد وجودها لأنفسها. وهذا هو المطلوب. (رصع، ٢٣٧، ١٨)

ناقصة في التجريد

- الناقصة في التجريد ما يكون مجرّدًا عن المادة فقط دون لواحقها أصلًا - فيكون محسوسًا - أو عنها وعن بعض لواحقها دون بعض آخر - فيكون متخيّلًا - أو عنها وعن لواحقها جميعًا دون إضافاتها - فيكون موهومًا. (تفسق(٥)، ١٤١، ٤)

نبوّة

- في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم: قد أشرنا مرارًا إلى أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحقّ الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمّى بالنبوّة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمّى بالحكمة والولاية. وإنّما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك إلّا مؤيّد، من عند الله، كامل في العلوم الحكمية مُطّلع على الأسرار النبوية، فإنّه قد يكون الإنسان بارعًا في الحكمة البحثية ولا حظّ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس. (سفع(٣/ ٢)، ٣٢٧، ٢)

- في الفرق بين النبوّة والشريعة والسياسة: نسبة النبوّة إلى الشريعة كنسبة الروح الذي فيه الروح والسياسة المجرّدة عن الشرع كجسد لا روح فيه. وقد ظنّ قوم من المتفلسفة: أنّه لا فرق بين الشريعة والسياسة. وبيّن أفلاطن الإلهي فساد قولهم في كتاب النواميس وأوضح الفرق بينهما بوجوه أربعة من جهة المبدأ والغاية والفعل والانفعال. (شهر، ٣٦٤، ١٠)

- قوّة في النفس - فطرية أو مكتسبة - لا يشغلها جانب عن جانب، بل تسع قوّتها بالنظر إلى جانب العلو وجانب السفل جميعًا، كما يقوى بعض النفوس ليجمع في حالة واحدة الاشتغال بعدّة أمور، فيكتب ويتكلّم ويسمع، فمثل هذه النفوس التي لها اقتدار ما على ضبط الجانبين يجوز أن يفتر عنها في بعض الأحوال شغل الحواس ويطلع على عالم الغيب، فيظهر لها منه بعض الأمور، كالبرق الخاطف. وهذا ضرب من النبوّة. ثم إن

ضعفت المتخيِّلة، بقي في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه، كان وحيًا صريحًا. وإن قويت المتخيِّلة، واشتغلت بطبيعة المحاكاة، فيكون هذا الوحي مفتقرًا إلى التأويل، كما يفتقر الرؤيا إلى التعبير. (مبع، ٤٧٢، ٢٠)

- اعلم أنّ نسبة النبوّة إلى الشريعة كنسبة الروح إلى الجسد، الذي فيه الروح والسياسة المجرّدة عن الشرع كجسد لا روح فيه. وقد ظنّ قوم من المتفلسفة أنّه لا فرق بين الشريعة والسياسة، وبيّن أفلاطن الإلهي فساد قولهم في كتاب النواميس وأوضح الفرق بينهما بالفعل والانفعال؛ وأما الفرق من جهة الفعل فأفعال السياسة جزئية ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة، وأفعال الشريعة كلّية تامة غير محوجة إلى السياسة؛ والفرق من جهة الانفعال أنّ أمر الشريعة لازم لذات المأمور به وأمر السياسة مفارق له؛ مثاله أنّ الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلاة، فيقبل ويفعله بنفسه فيعود نفعه إليه، والسياسة إذا أمرت الشخص يأمره برفعه الملبوس وأصناف التجمّل وإنما ذلك من أجل الناظرين، لا من أجل ذات اللابس. (مظه، ١٧٢، ٤)

- لا بدّ للنبوّة من جهتين: أحديهما نظرًا إلى عناية الخالق الذي له الخلق والأمر، فإن من لم يهمل أخمص القدمين دون التقعير مع قلّة نفعه، بل تكميلًا للزينة، ومن لم يضع تقويس الحاجبين إلّا موترًا بوتر أهداب العيون وتسويد أشعارها مع حقارة فوائدها، فبأن لا يسوغ الضنة بإفاضة النبوّة على روح من الأرواح البشرية مع كونه رحمة للعالمين كان أحرى وأولى. والثانية نظرًا إلى حاجة الخلق، لأنّ في العالم الصغير الذي هو الهيكل الأنسي، متى لم يكن رئيس مطاع لقواه يستوي كل واحد منها على مكانه، لخرب سريعًا، حيث أصبح كل منها مطاعًا مطيعًا، بل لا بدَّ للكل من أمير واحد، ينتهون بزجره، ويأتمرون بأمره. (مفغ، ٤٧٩، ٤)

- لا بدّ في النبوّة من جهتين: أحديهما نظرًا إلى عناية المعبود بتكميل الناس في النشأتين. فإنّ من لم يُهْمِلَ أخمص القدمين دون التقعير، ولم يضع تقويس الحاجبين بلا توتير، فبأن لا يُسوِّغ الضنَّة بإفاضة النبوّة على روح من الأرواح البشرية، مع كونه رحمة للخلق والبرية، كان أولى وأليق، وأحرى وأخلق. والثانية نظرًا إلى احتياج العباد، في أمور المعاش والمعاد، إلى رئيس مطاع، وأمير قاهر واجب الاتّباع. كيف والهيكل الأنسي الذي هو عالم صغير، متى لم يكن له مطاع أمير، يسوّي كل واحد من سكّانه وقواه على مكانه ومثواه، لخرب واضمحلّ وانحلّ سريعًا، حيث أصبح كلّ واحد مطاعًا مطيعًا. بل لا بدّ للجميع من أمير واحد ينتهون بزجره، ويأتمرون بأمره "ما آتاكم الرسول فخذوا وما نهاكم عنه فانتهوا". وإذا كان أمر العالم الصغير، لا يتمشّى دون قاهر أمير، فما ظنّك بعالم العناصر المَثار لآثار الفِتَن، المَكمَن لأنواع

المفاسد والمِحَن. فقد تبيّن وانكشف أنّه لا بدّ للخلق من الهادي إلى كيفيّة تحصيل المصالح، وطلب المساعي والمناجح، حتى يتمّ العناية الأزلية، ويكمل الهداية الإلّهية. (ورق، ١١١، ١١)

نبوّة ولاية وشريعة

- إنّ للنبوّة باطنًا وهو الولاية، وظاهرًا وهو الشريعة، فالنبي بالولاية يأخذ من الله أو من الملك، المعاني التي بها كمال مرتبته في الولاية والنبوّة، ويبلغ ما أخذه من الله بواسطة أو لا بواسطة إلى العباد، ويكلّمهم به ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة، ولا يمكن ذلك إلّا بالشريعة، وهي عبارة عن كل ما أتى به الرسول صلى الله عليه وآله من الكتاب والسنّة، وما استنبط منهما من الأحكام الفقهية على سبيل الاجتهاد، أو انعقد عليه إجماع العلماء متفرّع عليهما، ولما كان للكتاب ظهرًا وبطنًا وحدًّا ومطلعًا، كما قاله عليه وآله السلام فظهره ما يفهم من ألفاظه يسبق الذهن إليه، وبطنه المفهومات اللازمة للمفهوم الأول، وحَدُّه ما إليه ينتهي غاية إدراك الفهوم والعقول، ومطلعه ما يدرك منه على سبيل الكشف والشهود من الأسرار الإلهية والإشارات الربّانية. (مفغ، ٤٨٥، ١٣)

نبي

- النبي بشخصية الوحدانية كأنّه ملَك وفلك وملِك، فهو جامع النشآت الثلاث بكمالها، فبروحه من الملكوت الأعلى، وبنفسه من الملكوت الأوسط، وبطبعه من الملكوت الأسفل، فهو خليفة الله ومجمع مظاهر الأسماء الإلهية وكلمات الله التامات كما قال نبيُّنا صلى الله عليه وآله: "أوتيت جوامع الكَلِم". (شهر، ٣٤٤، ٨)

نِسَب

- أمّا حكاية النِسَب فليس كل نسبة مما يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقليّة والمعقوليّة. (سفع(١/ ٢)، ١٤٢، ١٢)

نسبة

- اعلم أنّ النسبة ليست أمرًا مستقلّ المهيّة يمكن تعقّلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب إليه، ولا أيضًا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين، وكل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا أيضًا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولًا فيه النظر عمّا عداه، فلا يمكن أخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها إلّا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسًا أو نوعًا محمولًا على ما تحتها إلّا مأخوذًا معها جنس ما هي نسبة له أو نوعه، فكون النسبة جنسًا أو نوعًا أو شخصًا لا يستصحّ ولا يستقيم إلّا بأن يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة أحد هذه الأمور. (سفع(٢/ ١)، ٥، ١٢)

- النسبة بما هي نسبة أيضًا أمر عقلي كلّي، وانضمام الكلّي إلى الكلّي لا يوجب الشخصية. هذا إذا كان المنظور إليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات،

وليست هي بذلك الاعتبار نسبة، أي معنى غير مستقلّ. وأمّا إذا كان المنظور إليه حال الماهيّة بالذات، فليست هي بحسب نفسها محكومًا عليها بالانتساب إلى غيرها ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون منسوبة إلى مكوّنها وجاعلها. ولا نعني بالوجود إلّا ذلك الكون، ولا يمكن تعقّله وإدراكه إلّا بالشهود الحضوري، كما سيتّضح بيانه. (كمش، ١٥، ٩)

نسبة اتحادية

- قد دريت أنّ نسبة الوجود إلى الماهيّة ليست كنسبة العَرَض إلى الموضوع، بأن يكون للماهيّة كون، ولوجودها كون آخر يحلّ الماهيّة، بل الوجود نفس كون الماهيّة وحصولها وما به تتحصّل، فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء، وإنّما تكوّنت وتنوّرت وظهرت بالوجود، فالنسبة بينهما اتحاديّة لا تعلّقية، والاتحاد لا يُتصوّر بين شيئين متحصّلين بل إنّما يُتصوّر بين متحصّل ولا متحصّل كما بين الجنس والفصل، بما هما جنس وفصل، لا بما هما مادة وصورة عقليّتان، فانصباغ الماهيّة بالوجود إنّما هو بحسب العقل، حيث يحلّل الموجود إلى ماهيّة مُبْهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مرّ، فالمُبْهم بما هو مُبْهم لا يكون علّة للمتحصّل وخصوصًا للمتحصّل الذي يتحصّل ذلك المُبْهم به، ولا تحصّل له إلّا به بل ذلك المتحصّل نفس تحصّله كما أنّ المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له. (سفع(١/١)، ١٠٠، ١٠)

نسبة اتحادية أو تعلّقية

- إنّ نسبتها (ماهيّات الجواهر والأعراض) إلى الباري إن كانت اتّحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهيّات غير الوجود بل ذا ماهيّات متعدّدة متخالفة، وسيجيء أن لا ماهيّة له تعالى سوى الإنّية، وإن كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلّقيّة، وتعلّق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحقّقهما - فيلزم أن يكون لكل ماهيّة من الماهيّات وجود خاص متقدّم على انتسابها وتعلّقها، إذ لا شبهة في أنّ حقائقها ليست عبارة عن التعلّق بغيرها فإنّا كثيرًا ما نتصوّر الماهيّات ونشكّ في ارتباطها إلى الحق الأول وتعلّقها به تعالى بخلاف الوجودات إذ يمكن أن يقال إنّ هوياتها لا يغاير تعلّقها وارتباطها إذ لا يمكن الاكتفاء بنحو من أنحاء الوجود إلّا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بيّن في علم البرهان. (سفع(١/١)، ٧٤، ٢)

نسبة الإرادة إلى المراد

- اعلم أن نسبة الإرادة إلى المراد كنسبة العلم إلى المعلوم، بل كنسبة الوجود إلى الشيء الموجود، فيمتنع استواء نسبتها إلى الضدّين والمتنافيين، بل بها يجب أحدهما ويمتنع الآخر فكيف يستوي نسبتها إليهما؟! وهل هذا إلّا كما يقال: إنّ وجود السواد بعينه يصلح أن يكون وجود البياض، أو كما يقال: إنّ الصورة الإنسانية في الذهن بعينها هي الصورة

الفرسية في العلوم التفصيلية؟ وكذا حكم التشخّص وأمثاله. فكما لا شبهة لأحد في أن وجود زيد بعينه لا يمكن أن يكون وجود عمرو بعينه، ولا العلم بأحدهما هو العلم بالآخر - لأن تشخّص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلّقة به لا محالة، فلو تعلّق هذا العلم بغيره لانقلب شخصه وبطلت هذيّته - كذلك حكم الإرادة فإنّها تتعيّن بتعيّن المراد وتتشخّص بتشخّصه، محقّقًا كان أو مقدورًا مجملًا كان أو مفصّلًا، فإرادة كل فعل كالعلم به إنّما تعيّنت وتشخّصت بتعلّقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلّقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضًا لانقلاب الحقيقة كفرض الإنسان غير الإنسان وذلك محال. فظهر بطلان هذا المذهب. (سفع(٣/ ١)، ٣٢٣، ٧)

نسبة بين كليين وجزئيين

- النسبة بين الكليّين أربع؛ وبين الجزئيين لا يجري سوى الأوليين إلّا أن يراد بالجزئي معنى آخر أعمّ، أي الأخصّ. (تنم، ١٠، ٣)

نسبة سلبية

- إذ قد تحقّق لديك أنّ السَّلْب بما هو سلب ليس له معنى محصّل يثبت له أو به أو يرفع عنه أو به معنى على سبيل الوجوب والامتناع والإمكان، فقد دريت أنّه لا يكون نسبة سلبيّة مكيّفة بضرورة أو دوام أو فعلية أو إمكان أو غير ذلك، بل إنّما يؤول معنى ضرورية النسبة السلبيّة إلى امتناع النسبة الإيجابية التي هي نقيضها، ومعنى دوام النسبة السلبيّة سَلْب تلك النسبة الإيجابية في كل وقت وقت؛ على أن يعتبر ذلك في الإيجاب، ويجعل السلب قطعًا له بذلك الاعتبار، فيرفع بحسب أيّ جزء فرض من أجزاء الأوقات - فإذن ليس فرق بين السالبة الضروريّة وسالبة الضروريّة، أو بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلًا، لا على ما اشتهر في الحكمة العامة، بل على طريق الحكمة النقيّة الملخّصة. (سفع(١/ ١)، ٣٦٩، ١٥)

نسبة مكانية

- النسبة المكانية وهي الأين مثلًا يجوز كونها جنسًا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب، وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء إلى الزمان يصحّ وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسًا لكل نسبة يؤخذ معها نوعًا من الزمان، فيكون تلك النسب المأخوذة مع الأنواع أنواعًا لمتى، وما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصًا مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الأشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان، فإذًا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصّلت باعتبارها مهيّات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لأمكن القول بأنّ النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسًا فرضًا للزمان والمكان ولنفس الأجزاء التي لذوات الأوضاع ونفس الكيفية التي في أن ينفعل وأن يفعل، وكذا للجوهر باعتبار نسبة الإضافة وكذا لأطراف الملك كالقميص والعمامة،

ومنهم من جعل المضاف جنسًا للستّة الباقية النسبية، والشيخ أبطل ذلك القول بأن كون الشيء منسوبًا وإن استلزم كونه مضافًا لكن الثاني عارض للأول غير داخل في تلك الستّة، فإنّ كون الشيء في الدار مثلًا هي نسبته التي هو بها أين وهذه النسبة ليست إضافة بل أينًا. (سفع(٢/١)، ٦، ٢)

نسبة الوجوب إلى الإمكان

- إنّ نسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص، وإنّ كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شيء ما ليس هو في مرتبة ماهيّته، صار واجب الوجود. مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته، ولكن عند فرض التقاء القوّة الفاعلة بالطبع والقوّة المنفعلة بالطبع أعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله، فتفطن وتيقّن أنّ مثار الإمكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى، ومجلاب الفعلية والوجود هو القرب منه. (سفع(١/ ١)، ٢٣٣، ١٢)

نسبة الوجود إلى الماهية

- قد دريت أنّ نسبة الوجود إلى الماهيّة ليست كنسبة العَرَض إلى الموضوع، بأن يكون للماهيّة كون، ولوجودها كون آخر يحلّ الماهيّة، بل الوجود نفس كون الماهيّة وحصولها وما به تتحصّل، فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء، وإنّما تكوّنت وتنوّرت وظهرت بالوجود، فالنسبة بينهما اتحاديّة لا تعلّقية، والاتحاد لا يُتصوّر بين شيئين متحصّلين بل إنّما يُتصوّر بين متحصّل ولا متحصّل كما بين الجنس والفصل، بما هما جنس وفصل، لا بما هما مادة وصورة عقليّتان، فانصباغ الماهيّة بالوجود إنّما هو بحسب العقل، حيث يحلّل الموجود إلى ماهيّة مُبْهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مرّ، فالمُبْهم بما هو مُبْهم لا يكون علّة للمتحصّل وخصوصًا للمتحصّل الذي يتحصّل ذلك المُبْهم به، ولا تحصّل له إلّا به بل ذلك المتحصّل نفس تحصّله كما أنّ المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له. (سفع(١/١)، ١٠٠، ٧)

نسبي انتزاعي

- معنى نسبي انتزاعي، وبياض وشيء ذو بياض، فكذلك فيما نحن فيه، فالخروج التجدّدي من القوّة إلى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لا بحسب الخارج، وأمّا ما به الخروج منها إليه أولًا فهي نفس الطبيعة، وأمّا الشيء القابل للخروج فهي المادة، وأمّا المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي، وأمّا قدر الخروج فهو الزمان؛ فإنّ ماهيّته مقدار التجدّد والانقضاء، وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعيُّن الامتدادي وعدمه. (سفع(١/٣)، ١٠٩، ١٠)

نسخ

- الآيات الدالّة على النسخ، فإنّ المراد منها

نسخ البواطن - وقد أوّلها أهل التناسخ إلى انتقال النفوس إلى أبدان أخرى حيوانية في هذه النشأة، وحرّفوا الكلم عن مواضعه، وقد بيّنا فساد ما ذهبوا إليه في موضعه ببرهان خاص عرشي لا نطوّل الكلام بذكره - وهي مثل قوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨). (تفسق(٧)، ٤٣٣، ١٥)

- في أنّ النفس الإنسانية لا يتناسخ من بدن إلى آخر في الدنيا سواء كان إنسانيًا وهو المسمّى بالنسخ، أو حيوانيًا وهو المسخ، أو نباتيًا وهو الفسخ أو جماديًا وهو الرسخ، نغم النفوس الإنسانية نشآت مختلفة في دار أخرى غير هذا الدار. (مبع، ٣٢٦، ١٩)

- اعلم أنّ النفس لا يتناسخ من بدن إلى بدن آخر في الدنيا - سواء كان إنسانيًا - وهو المسمّى بالنسخ - أو حيوانيًا - وهو المسخ - أو نباتيًا - وهو الفسخ - أو جماديًا - وهو الرسخ، نعم للنفوس نشآت مختلفة في دار أخرى غير هذه الدار. (مظه، ١٢٨، ١٤)

نسخ الباطن

- الآن فاعلم أنّ القلب، قبل أن يفيض عليه هذا النور، يجب أن يصفّى ويجلّى، كالمرآة، من صدأ المعاصي والعلائق. لأنّ القلوب، بحسب أصل الفطرة، كلها مرايا بالقوّة، وبعضها يخرج من القوّة إلى الفعل بواسطة الأعمال والأفعال الصالحة، والتكاليف والرياضيات الشرعية، وبعضها لم يخرج بعد من القوّة إلى الفعل. وتلك القوة قد بطلت في بعضها بسبب الأعمال القبيحة والاعتقادات الرديئة، وسلبت وانتسخت منها تلك القابلية التي كانت لها وفقًا لأصل الفطرة. هذا هو معنى نسخ الباطن، الذي هو حق في مذهبنا، كما سبقت الإشارة إليه. (رسص، ١٥٠، ١٣)

نسخ وبداء

- إنّ التجدّد في العلوم والأحوال لضرب من الملائكة (وهم الكرام الكاتبون) سائغ غير ممتنع ولا مُستَبعد، فإذا اتّصلت بها نفس النبي أو الولي (عليهما الصلوات والسلام) وقرئ فيها من الوحي مما أوحى الله به إليهم وكتب في قلوبهم فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع بأذن قلبه من صرير أقلام أولئك الكرام، فإذا أخبر به للناس كان قوله حقًّا وصدقًا، لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة أو ظنّ ونحو ذلك، ثم إذا اتّصلت نفسه بها تارة أخرى رأى في تلك الألواح غير ما رآه أولًا وغير ما ناسبته الصور السابقة والأسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية والسفلية، بل مخالفًا لسوابق الصور والأسباب السماوية والأرضية فيقال لمثل هذا الأمر: النسخ والبداء وما أشبههما، ولا يمكن العلم به لأحد من النفوس العلوية والسفلية إلّا من جهة الله المختصّة به لأنّه مما استأثره، لأنّه ليس في الأسباب الطبيعية ما

يوجبه، ولا في الصور الإدراكية والنقوش اللوحية ما يتدرّبه من قبل، ولأجل ذلك ورد في أحاديث أصحابنا الإماميين عن "أبي عبد الله" عليه السلام أنّ لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه إلّا هو من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبيائه فنحن نعلمه. (سفع(٣/ ١)، ٣٩٩، ٣)

نسك

- إنّ الزهد الحقيقي والنيّة الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية لا يمكن أن يتيسّر إلّا للطائفة الأخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهّال الناسكين، مع أنّ الغرض الأصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجّه التام إلى المبدأ الأصلي والاشتياق إلى رضوان الله تعالى، وليست شعري كيف يشتاق ويتوجّه نحو المبدأ الأول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصوّرهما. (سفع(٤/ ٢)، ٢٣١، ١٠)

نشأة آخرة

- الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن يسمّى بالنشأة الآخرة لها. (شهث، ٤٣٨، ١٨)
- اعلم أن جميع العرفاء وكافة الحكماء المحقّقين يرون أنّ قوام النشأة الآخرة منوط بقلب الإنسان، وحياة القلب بالمعرفة. الجسد قائم بالروح والروح بالعلم وحياة الكل من القيوم العالم. وعمارة الجنة والقصور والأنهار والأشجار والطيور والجسور والغلمان، كلها بتعمير القلب وتكميله بالاعتقادات الحقّة والنيّات الصادقة، "بأنّ الجنّة قاع صَفصَف وأنّ غراسها سبحان الله". إنّ أشجار الجنّة وثمارها إنّما نشؤوها ونموّها من حَب العلم وماء اليقين، وأن تنقية أرضها إنّما تكون من إخلاص القلب بسبب الأعمال اللائقة والأفعال المحمودة، التي تطهّر أرض الآخرة من الشوق والقش والنباتات السامّة المالحة والمرّة والبرّية. (رسص، ١٠٥، ١١)

نشأة أخروية

- لا بدّ أن يكون علّة خلود المؤمن في الجنّة وعلّة خلود الكافر في النار أمرًا داخلًا في تجوهر العبد وحقيقته وذاته، بل الحقّ الحقيق بالتصديق أنّ الإنسان بحسب النشأة الأخروية أنواع مختلفة حسب اختلاف الأخلاق والملكات الراسخة في باطنه، وستظهر في القيامة بصورها المناسبة لمعانيها المتخالفة الحقائق. (تفسق(٦)، ١١٢، ١٤)
- في هذه النشأة الأخروية الروحانية كانت الروح هي المشهودة المباشرة للأحكام الأخروية، والنفس والجسم مندمجان فيها، مختفيان تحتها. (تفسق(٧)، ٣٤٧، ٩)

نشأة أخرى ونشأة أولى

- كيف والباري سبحانه فعله الخاص الذي هو الإبداع والإنشاء، أرفع وأجلّ من الجمع بين الأشياء والتدرُّج في التكوين

بالتغذية والإنماء، فإنّ هذا شأن الطبائع والقوى التي هي في درجة القصوى من النزول عن العالم الأعلى. على أن الإيجاد على الإطلاق منه والوساطة مخصّصات لإيجاده وحيثيات وجهات لتكثير إفاداته وإفاضاته، لأنّ ما هو الأبسط في الوجود فهو الأقرب إلى الموجد الحقيقي. وقد أومأنا إلى أن وجود أمور الآخرة أصفى من التركيب وأعلى من الامتزاج، فالمقصود من هذه الآيات الاستدلال على قدرته على الإعادة التي هي بالحقيقة إنشاء النشأة الأخرى كما أن الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى، فكما أن في الابتداء فعله الخاص به تعالى ليس بالذات جمع المتفرّقات من المواد، بل إفاضة الصور على القابل بحسب الاستعداد، كذلك حقيقة المعاد وفعله اللائق به إنشاء النشأة الأخرى، وهو أهون عليه من إيجاد المكوّنات في الدنيا، لأن الآخرة خير وأبقى، وما هو أبقى في الوجود وأتقن وأحكم في الصنع، فهو أنسب به تعالى وهو أهون عليه. (مبع، ٤١٦، ١٦)

نشأة غيبية

- أمّا عالَم الصور الأخروية - وهو النشأة الغيبية - فتختصّ بإدراكها الحواسّ الباطنة والإنسان يقع فيها ويدرك صورها المجرّدة عن المادّة دون المقدار والشكل، ويستلذّ بها لاشتماله على جوهر العقل العملي والتخيّل بالفعل وبذلك يشارك الجنّ وضربًا من الملائكة النفسانية. (تفسق(٧)، ٤٣، ٤)

نشأة قدسية

- أمّا عالَم الصور المفارقة الإلهية والمُثل النورية والنشأة القدسية فتختصّ بإدراكها القوّة الروحانية والبصيرة العقلية، والإنسان يقع فيها ويدرك صورها ببصيرته العقلية وقوّته القدسية، وهذه القوّة مفقودة في أكثر الناس - بل لا توجد إلّا نادرًا - وعالَم الدنيا منبع الظلمات ومعدن الآفات، كما أنّ العالَم الثالث محض الأنوار والخيرات المفارقة عن الشرّ بالكلّية. (تفسق(٧)، ٤٣، ٨)

نشأة المحسوسات

- عالَم الدنيا ونشأة المحسوسات تختصّ بإدراك صورها الحسّية الحواس الظاهرة والإنسان يقع فيها ويدرك الصور المادية ويستلذّ بها من حيث اشتماله على الجوهر الحاسّ وبذلك يشارك الحيوانات اللحمية. (تفسق(٧)، ٤٢، ٢١)

نشآت ثلاث

- إنّه قد صحّ عندنا أنّ للإنسان نشآت ثلاث بحسب البداية والنهاية: نشأة الروح، ونشأة النفس، ونشأة الطبيعة، وهذه دار التكليف والاختيار، ودار الابتلاء والاختبار. ومورد الأمر والنهي التشريعيّين وعليهما مدار الطاعة والعصيان، والعصمة والخذلان، والشكر والكفران. وأمّا قبل هذه النشأة فالأمر فيها أمر قضاء وتكوين.

والنهي فيها نهي إشعار وتحريص، وليس فيها مجال القدرة للعبد والاختيار، ولا يسع له التدبير والحزم والاجتهاد، ولهذا قال بعض أصحاب القلوب، إنّ سبب النهي هناك هو الدلال الذي تقتضيه غاية الجمال ولو لم يُنه عنها فلعلّه ما فرغ لها لكثرة أنواع المرادات النفسانية فذِكْرها كان كالتحريص عليها، فإنّ الإنسان حريص على ما مُنع. (تفسق(٣)، ٩١، ٥)

نشآت وجودية

- أمّا أهل المعرفة والشهود المقتبسون أنوار الحكمة من مشكاة النبوّة فيعلمون أنّ للإنسان نشآت وجوديّة بعد هذا الوجود، ونشآت وجودية قبله، كل بإزاء نظيره. (سري، ١٨٥، ٢٤)

نُصْرَة

- "النُصْرَة" هي المعونة، وقيل: النُصرة أخصّ من المعونة لاختصاصها بدفع الضرّ. قال القفّال: والنَصْر يراد به المعونة، وفيه معنى الإغاثة. يقول العرب: "أرض منصورة" أي: ممطورة. والغيث ينصر البلاد إذا أنبتها، فكأنّه أغاث أهلها. ويسمّى الانتقام نُصرة وانتصارًا. (تفسق(٣)، ٣١٦، ٨)

نظام العالم

- إذ لا شبهة لأحد من أهل التحقيق - حسبما يجيء شرحه - في أنّ نظام العالم على هذا الوجه أشرف النظامات الممكنة وأكملها وأفضلها بحيث لا يتصوّر فوقه نظام آخر، وهذا ثابت محقّق عند الكل، والحكيم والمتكلّم متّفقان فيه سواء في ذلك القائل بالقضاء الأزلي أو القائل بالاختيار التجدّدي والقصد الزائد فإنّ لمن يقول بالاختيار أن يقول: لا يمكن أن يوجد العالم أحسن مما هو عليه لأنّه لو أمكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار أنّه يمكن إيجاد ما هو أحسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكلّيات والجزئيات، وإن علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات. (سفع(٣/ ٢)، ٩١، ٥)

نظر

- قال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ﴾ (الأعراف: ١٨٥). ولا يتوهّمن أحد أنّ معنى النظر إلى عالم ملكوت السماء بأن يمتد البصر إليه، فيرى زرقة السماء وضوء الكواكب وصور البروج، فإنّ البهائم يشارك في هذا النظر للإنسان، فإن كان هذا هو المراد فلِمَ مدح الله به إبراهيم - على نبيّنا وآله وعليه السلام - في قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ﴾ (الأنعام: ٧٥) بل المقصود منه التفطّن لما فيها من الدلائل والآيات العجيبة الشأن والشواهد العظيمة البرهان، المنبئة عن أزلية الحقّ الأول ووجوب وجوده وكمال قدرته وإرادته وتمام حكمته وجوده. (تفسق(٧)، ٣١٢، ٧)

نِعَم

- اعلم أنّ النِعَم والخيرات باعتبار آخر

تنقسم إلى ما هي مؤثّرة لذاتها. وإلى ما هي مؤثّرة لغيرها. وإلى ما هي مؤثّرة لذاتها ولغيرها. فالأول: كلذّة النظر إلى وجه الله وسعادة لقائه وبالجملة سعادة الآخرة التي لا انقضاء لها. فإنّها لا يُطلب ليتوصّل بها إلى غاية أخرى مقصودة ورائها بل تطلب لذاتها. والثاني: كالدراهم والدنانير إذ لا فائدة فيها إلّا كونها وسيلة لأمر آخر. الثالث: كالصحّة والسلامة فإنّها تقصد ليقدر بسببها على التفكّر والتذكّر الموصلين إلى لقاء الله وليتوصّل بها إلى لذّات الدنيا. وتقصد أيضًا لذاتها فإنّ الإنسان وإن استغنى عن المشي الذي يراد سلامة الرِجْل لأجله فيريد أيضًا سلامة الرِجْل من حيث إنّها سلامة لأنّها أمر وجودي بلا ضرر فيكون مطلوبًا. (تفسق(١)، ١٢٧، ٦)

- اعلم أنّ النِعَم تنقسم إلى ما هي غاية مطلوبة لذاتها وإلى ما هي مطلوبة لغيرها. أمّا الغاية فهي السعادة ويرجع حاصلها إلى أربعة أمور: بقاء لا فناء له، وسرور لا غمّ فيه، وعلم لا جهل معه، وغنى لا فقر معه؛ وهي النعمة الحقيقية وغيرها يراد لأجلها ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله: لا عيش إلّا عيش الآخرة. (تفسق(١)، ١٢٨، ١٣)

نعمة

- الفرق بين الصفة والبدل إنّ البدل في حكم تكرير العامل من حيث أنّه المقصود بالنسبة كتكرير الجار في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾ (الأعراف: ٧٥) بخلاف الصفة فكأنّه قال: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم. وفائدته التوكيد المنفهم من التثنية والتنصيص على أنّ طريق المؤمنين هو المشهود عليه بالاستقامة المُفضي لسالكه إلى المطلوب على أبلغ وجه وآكده. (تفسق(١)، ١٢٥، ٦)

- إنّ "النعمة" يعبَّر بها عن كل خير ومنفعة ولذّة، سواء كان في الدنيا أو في الآخرة. و"الخير" هو المؤثّر المختار بحسب الواقع. (تفسق(٣)، ١٧٥، ٢)

- حدّ القوم "النعمة" بأنّها المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير، أمّا كونها منفعة فلأنّ المضرّة المحضة لا يجوز أن يُعدّ نعمة، وأمّا التقييد بكونها مفعولة على جهة الإحسان: فلأنّه لو كان نفعًا ولكن لم يقصد الفاعل نفعه - بل ضرّه - لم يكن نعمة عليه، كمن أحسن إلى أحد وأراد به اختداعه أو استدراجه إلى ضرر. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ جميع ما خلَقه الله لعباده فهي نعمة منه، لأنّها لا يخلو عن أمرين: إمّا خير، وإمّا منفعة - أي: وسيلة إلى ما هو الخير بالذات. (تفسق(٣)، ١٧٥، ١٨)

- إنّ المراد بالنعمة ما يمكن الانتفاع به - سواء انتفع به أحد، أم لا - فكل واحد من الأمور المخلوقة ممّا يمكن الانتفاع به للعبد، فيكون نعمة في حقّه. (تفسق(٣)، ١٨٥، ١٥)

- إنّ النعمة قسمان: دنيوية، ودينية.

فالدنيوية ضربان: نفع، ودفع. فنعمة النفع - وهي المصالح والمنافع - ضربان: الخِلْقة السوية في سلامتها وعافيتها، وما سلامة البدن موقوفة عليها من المطاعم والمشارب والملابس والمناكح وغيرها من فوائدها. وأمّا نعمة الدفع فهي أن صرف عنك المفاسد والمضار. وهي ضربان أحدهما في النفس بأن سلمك من زمانتها وسائر آفاتها وعللها. والثاني دفع ما يلحقك من ضرر من أنواع العوائق أو يقصدك بسوء من إنس أو جنّ أو سباع أو هوام أو نحوها. وأمّا النعم الدينية فضربان: نعمة التوفيق ونعمة العصمة، فنعمة التوفيق أن وفقك الله أولًا للإسلام، ثم الطاعة. ونعمة العصمة أن يعصمك أولًا عن الكفر والشرك، ثم عن البدعة والضلالة، ثم عن سائر المعاصي وتفصيل ذلك لا يحيط به إلّا السيّد الحكيم الذي أنعم عليك. (تفسق(٣)، ٣٨٥، ٣)

نعمة حقيقية

- هذه هي الفضائل والخيرات المحضة، وهي سعادة الآخرة، ويرجع حاصلها إلى أربعة أمور: بقاء لا فناء له، وسرور لا غمّ فيه، وعلم لا جهل معه، وغنى لا فقر معه، وهي النعمة الحقيقية. ولذلك قال صلى الله عليه وآله "لا عيش إلّا في الآخرة" وصدر هذا القول منه صلى الله عليه وآله مرّتين: مرّة في الشدّة تسلية للنفس، وذلك في وقت حفر الخندق في شدّة الضرّ، ومرّة أخرى في السرور منعًا للنفس من الركون إلى سرور الدنيا وذلك عند إحداق الناس به في حجّة الوداع. (تفسق(٣)، ١٧٧، ٩)

نفاق

- اعلم: إنّ للتوحيد مراتب. أحدها: الإقرار باللسان. وثانيها: الاعتقاد بالجَنان. ثالثها: تأكيد ذلك الاعتقاد بالدليل والبرهان. أمّا الإقرار باللسان فإن كان خاليًا عن الاعتقاد بالجَنان فذلك هو النفاق، فالمنافق هو الذي يقرّ باللسان ولا يعتقد بالجَنان، ولا شكّ في أنّه كافر مستحقّ للعذاب الدائم. (رسس(١)، ٤٣١، ١١)

نفس

- إنّ البدن الإنساني لمّا استدعى باستعداده الخاص صورة مدبّرة له متصرّفة فيه أي أمرًا موصوفًا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواجب الفياض أن يفيض عليه أمرًا يكون مصدرًا للتدابير الإنسية والأفاعيل البشرية. ومثل هذا الأمر لا يمكن إلّا أن يكون بحسب ذاته مجرّدًا فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث أن البدن اقتضاها بالذات بل من حيث عدم انفكاكها عمّا استدعاه. (جوم، ١٧٥، ٥)
- إنّ النفس لها اعتباران: اعتبار كونها صورة ونفسًا واعتبار كونها ذاتًا مجرّدة في نفسها. ومناط الاعتبار الأول كون الشيء موجودًا لغيره، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودًا في نفسه أعمّ من أن يكون لنفسه

أو لغيره. (جوم، ١٧٦، ١٥)

- إنّ المراد بالأرواح ههنا ليس النفوس، فإنّ مقام الروح غير مقام النفس، وكل واحد من البشر له نفس وهي حادثة بحدوث البدن، وأمّا الروح الإنساني الذي هو في عالم الأمر فهو سرّ من أسرار الله تعالى، ونور من أنواره، مضاف إلى الحق إضافة الشعاع الحسّي إلى الشمس. وهو غير حاصل إلّا للأنبياء والكمّل من العرفاء! فإن للإنسان مراتب ونشآت مختلفة، وله تطوّر في أطوار متعدّدة، ودرجات بعضها فوق بعض. فأول ما يتكوّن فيه ويحدث له بعد طي الدرجات النباتية والحيوانية هي النفس المدبّرة لبدنه، وهي في التحقيق جسمانيّة الحدوث، روحانية البقاء إن استكملت. (جمع، ١٧٧، ٧)

- إنّ البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبّرة متصرّفة فيه تصرّفًا تحفظ بها شخصه ونوعه، فوجب صدورها عن الواجب الفيّاض، لكن وجود صورة يكون مصدرًا للتدبيرات البشرية والأفاعيل الإنسيّة الحافظة لهذا النوع لا يمكن إلّا بقوة روحانية ذات إدراك وعقل وفكر وتمييز، فلا محالة يفيض من المبدأ الفيّاض الذي لا بخل ولا منع ولا تقتير فيه جوهر النفس وحقيقتها. فإذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادي ما استدعى إلّا صورة مقارنة له، متصرّفة فيه بما هي صورته مقارنة، ووجود المبدأ الفيّاض اقتضى صورة متصرّفة ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدأ مفارق؛ وكما أنّ الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهرًا من جهة، وعرضًا من جهة أخرى كماهيّة الجواهر الموجودة في الذهن، لما تحقّق أنّ صورتها العقلية جوهر بحسب الماهيّة، عَرَض بحسب الوجود الذهني العقلي، بل كيف وكذا يجوز أن يكون شيء واحد مجعولًا من جهة، وغير مجعول من جهة أخرى، كالوجود والماهيّة، فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس مجرّدًا من حيث كونه ذاتًا عقلية، ومادّيًا من حيث كونه مُتصرّفًا في البدن. فإذا كانت النفس مجرّدة من حيث الذات والماهيّة، ومادية من حيث الفعل، فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه، زائلة بزواله. وأمّا من حيث حقيقتها أو مَبدئها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلّا بالعرض، ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من مثالب الماديّات إلّا بالعَرَض. فتدبّر. (جمن، ٢٢١، ٢١)

- الجملة فكل ما كوّنها الأمر القديم كان باقيًا ببقاء الله، وما كوّنه بالوسائط كان حادثًا ناشئًا في عالم الخلق، وسمّي عالم الخلق خلقًا لأنه أوجده الله تعالى بالوسائط من شيء كما في قوله ﴿وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٨٥) فكلما كان مخلوقًا بالوسائط كان قابلًا للفناء، وإنّما خلقه للفناء لكونه وسيلة إلى غيره. والروح الإنساني وإن كان مكوّنًا مع الخلق ولكنّه ليس مكوّنًا بالخلق ولا مخلوقًا من شيء، فإنّ النفس حادثة مع البدن لا بالبدن بل

بأمر الله وتكوينه. (سري، ١٠٥، ١١)

- كون النفس إذا خرجت من القوّة إلى الفعل صارت عقلًا بسيطًا هو كل الأشياء. (سفع(١/ ٣)، ٣٧٧، ١٧)

- إنّ النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوِّم له، لكن المقوِّم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الأمر البسيط، فحينئذٍ لا يلزم عند تصوّر النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعني رسمه المذكور، فلا يستحيل وقوع الشكّ في ثبوت هذا العنوان لهما، ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع إلى ذاته يجد ذاته حاضرة عنده مع جواز سلب كل أمر عنه، فإذا ظهر له أنّ هذه الحالة يُسمّى في عرف الحكماء بالجوهرية وأنّ الموصوف بها إذا كان في حدّ ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفًا بها كان جوهرًا، وكان الجوهر ذاتيًا له فعند ذلك لا يشكّ في كون ذاته جوهرًا، ومن توقّف في كون نفسه جوهرًا أو عرضًا، فذلك إمّا لعدم اطّلاعه على معنى الجوهر، أو لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده، أو لاستغراقه فيما يشغل سرّه ويحجبه عن درك الحق، ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكّر ذواتهم ومقوِّم ذواتهم وما ينسيهم أنفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما أشار إليه تعالى في كثير من آيات الكتاب المبين. (سفع(٢/ ١)، ٢٥٧، ٢٠)

- العناصر إنّما خلقت لقبول الحياة والروح. فأول ما قبلت من آثار الحياة حياة التغذية والنشوء والنماء والتوليد، ثم حياة الحسّ والحركة، ثم حياة العلم والتمييز، ولكل من هذه الأنواع من الحياة صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحياة بقواها الخادمة إيّاها، تسمّى تلك الصورة نفسًا أدناها النفس النباتية، وأوسطها النفس الحيوانية، وأشرفها النفس الناطقة، ولهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتي وحدّ جامع. (سفع(٤/ ١)، ٥، ١٠)

- إنّا نشاهد أجسامًا يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير إرادة، مثل الحسّ والحركة والتغذية والنموّ وتوليد المثل، وليس مبدأ هذه الآثار المادة الأولى، لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتأثير، ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام، إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام في تلك الآثار، وهي أيضًا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال، فإذن في تلك الأجسام مباد غير جسميّتها، وليست هي بأجسام فيها، وإلّا فيعود المحذور، فإذن هي قوّة متعلّقة بتلك الأجسام، وقد عرفت في مباحث القوّة والفعل أنّا نسمّي كل قوّة فاعلية يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسًا، وهذه اللفظة اسم لهذه القوّة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدءًا لمثل هذه الأفاعيل المذكورة، ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي. (سفع(٤/ ١)، ٦، ١٢)

- إنّ النفس لها حيثيات متعدّدة فتسمّى

بحسبها بأسام مختلفة وهي القوّة والكمال والصورة، فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك، وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الإدراك، تسمّى قوّة؛ وبالقياس إلى المادة التي تحلّها ليجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني صورة؛ وبالقياس إلى أنّ طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فإذا انضاف إليها كمل بها النوع كمالًا. (سفع(٤/ ١)، ٧، ٤)

- النظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن، ولهذا عدّ علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في أحوال المادة وحركاتها، فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدأ آخر ويستأنف علمًا آخر غير هذا العلم الطبيعي، ولو كنّا عرّفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في أي مقولة وقعت فيها مشكلًا، فإنّ من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته فعرض على ذهنه طبيعة أمر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له، إذ الذاتي بيّن الثبوت لما هو ذاتي له كما عرّف في فن الميزان. (سفع(٤/ ١)، ١٠، ١٠)

- أيضًا النفس تمام البدن، ويحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني، ولا يمكن أن يحصل من مجرّد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة، فإذا بطل التالي فكذا المقدّم؛ فعلم أن اقتران النفس بالبدن وتصرّفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي، فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقوّمة لها، لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حدّ الجوهرية، بل عن حدّ العقلية فقط. فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهيولى، وإضافة الصورية للصور الطبيعية، وإضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى، وإضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العَرَض. فإنّ أنحاء وجوداتها لا تنفكّ عن إضافة إلى شيء ولها معان آخر غير الإضافة. لست أقول لها وجود غير وجود الإضافة، فالسواد مثلًا له ماهيّة مستقلّة في معناها وحّدها، وهي من مقولة الكيف. ولكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أعني عرضيّتها، فالعروض للموضوع ذاتي لهويّة السواد لا لماهيّته - وهكذا القياس في المادة والصورة والطبيعة - والنفس من حيث أنّه لكلّ منها ماهيّة أخرى جوهرية غير الإضافة، كما أنّ للأعراض ماهيّة أخرى عرَضيّة غير العروض ولكن هويّاتها الشخصية هويّات إضافية، وبهذا يعلم أنّ الوجود أمر زائد على الماهيّة، فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن، كما يلزم لكل صورة إضافة المادة، لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الأعراض، لأنّ هذه الإضافة إضافة التقويم والتكميل، لا إضافة الحاجة المطلقة كما في العَرَض. (سفع(٤/ ١)، ١٢، ١١)

- النفس ما دامت لم تخرج من قوّة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربًا وبعدًا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدّة وضعفًا، وكمالًا ونقصًا، إذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيّناه في العلم الكلّي في مباحث القوّة والفعل. (سفع(٤/ ١)، ١٣، ١٤)

- لنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس فنقول: فهي إذن كمال للجسم، لكن الكمال منه أولي وهو الذي يصير به النوع نوعًا بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي. ومنه ما هو ثان، وهو الذي يتبع نوعية الشيء من أفاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف، والتمييز والروية والإحساس والحركة الإرادية للإنسان، فإنّ هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعًا بالفعل إلى حصول هذه الأمور، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوّة القريبة بعد ما لم يكن إلّا بقوّة بعيدة، فالحيوان حيوان بالفعل وإن لم يتحرّك بالإرادة بالفعل، ولم يقع له الإحساس بالفعل لشيء. والمهندس مهندس بالفعل، وإن لم يعمل عمل المساحة وغيرها، والطبيب طبيب بالفعل، وإن لم يعالج أحدًا. فالنفس كمال أول؛ وكون الشيء كمالًا أولًا لشيء؛ لا ينافي ذلك كونه كمالًا ثانيًا لشيء آخر. فلا يردّ أنّ النفس الإنسانية ليست كمالًا للحيوان بما هو حيوان، ولا النفس مطلقًا كمال للجسم بما هو جسم، لما عرفت أنّ تحقّق كل طبيعة بتحقّق كل فرد منه، وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد، فإذن النفس كمال أول للشيء وإن كانت كمالًا ثانيًا لشيء آخر، والشيء الذي هي كمال أول له لا بدّ وأن يكون جسمًا، لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي لا الجسم بالمعنى المادي كما علم في صناعة الميزان، وقد مرّ الفرق بينهما في مباحث الماهيّة أيضًا، وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له أعمّ من الجسم الطبيعي والصناعي كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة، ولو فرض أنّ نفس الربّان كمال للسفينة ونفس الملك كمال للمدينة فليست كماليّتها هي النفسية للسفينة والمدينة، ولو أُخذ المجموع من السفينة والنفس أمرًا واحدًا، حتى تكون النفس كمالًا له لم تكن ذلك المفروض مجموعًا جسمًا ولا جوهرًا ولا شيئًا من المقولات، إذ الماهية تابعة للوجود، والوجود مساوق للوحدة، وما لا وحدة له لا وجود له. فظهر أنّ النفس كمال أوّل لجسم طبيعي؛ ولا كلّ جسم طبيعي إذ ليست النفس كمالًا للنار ولا للأرض، بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس والحركة الإرادية. (سفع(٤/ ١)، ١٤، ٤)

- إذ قد فرغنا من حدّ النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الإضافي، فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهيّاتها ونتفحّص أنّه

هل لها حقيقة أخرى غير كونها كمالًا للجسم؟ وذلك لأنّا إذا قلنا أنّها كمال لم يعلم من ذلك بعد أنّها جوهر أو ليست بجوهر؟ فإنّ معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعًا؛ فالنفس شيء يصيّر الحيوان حيوانًا والنبات نباتًا، وهذا لا يعلم منه أنّها بعد جوهر أو عَرَض؟ فإنّ كثيرًا من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرها فإنّها كمالات أولية للمركّب منها ومن الموضوع، السواد للأسود بما هو أسود، والكتابة للكاتب بما هو كاتب. (سفع(٤/١)، ٢٣، ١٠)

- أمّا بيان كون النفس على الإطلاق جوهرًا فهو أنه قد سبق أنّ بعض الأجسام في ذاتها وطبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياة، والحياة في الحيوانات صفة ذاتية مقوّمة لجسميّتها بحسب الماهيّة، أعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعًا أو مادة، ومبدأ تلك الحياة مقوّم لجسميّتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه... فإذا تقرّر أن نوع الحيوان ماهيّة حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم، والحياة ذاتية له، وليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة؛ وإلّا لكانت الأجسام كلها حيوانًا لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة أمر مقوّم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعني النوع الإضافي له، ومقوّم النوع الذاتي للجوهر جوهر لا محالة، فمبدأ الحياة في الحيوان صورة جوهريّة. (سفع(٤/١)، ٢٥، ١٤)

- إنّ البدن جوهر أسطقسي مركّب من عناصر متنازعة متسارعة بطباعها إلى الانفكاك، والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوّة غيرها سواءًا قلنا: إنّ العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور، وعليه الشيخ وغيره من العلماء، أو قلنا: إنّها غير باقية؛ وذلك لأنّ الكيفيات العرضية أينما حصلت فهي تابعة للصور، فالنفس سواءًا كانت متعلّقة بمادة مركّبة أو بمادة مفردة لا يمكن أن تكون عين الكيفية المزاجية لأنّ مبدأ الشيء وحافظه لا يكون عين ذلك الشيء، ولا أيضًا يمكن أن تكون صورة من صور العناصر لأنّ لكل منها آثارًا مختصّة ليست آثارًا للنفس، فالنفس إذن غير الكيفيّة المزاجية وغير الصورة الأسطقسية التي لواحد من الأسطقسات. (سفع(٤/١)، ٢٩، ٤)

- أمّا الذي استقرّ عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس كل القوى، وهي مجمعها الوحداني ومبدؤها وغايتها، وهكذا الحال في كلّ قوّة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها - وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير - فهذه القوى متقدّمة بعضها على بعض، وكل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف؛ فالنفس التي لنا أو لكل حيوان فهي جامعة لأسطقسات بدنه ومؤلّفها ومركّبها على وجه يصلح لأن يكون بدنًا لها؛ وهي أيضًا التي تغذّيه وتنمّيه وتكمّله شخصًا بالتغذية ونوعًا بالتوليد، وتحفظ صحّته عليه،

وتدفع مرضه عنه، وتردّه على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه إذا فسد، وتديمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه، ولولا أنّ النفس كما أنّها مبدءًا للأفاعيل الإدراكية والحيوانية مبدءًا للأفاعيل النباتية والطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحّتها بل فسدت باستيلاء الأحوال الخارجية عليها ولما كان ما يعرض النفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة أو المؤلمة الواردة على النفس التي تلذّها أو تؤلمها مؤثّرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوّة أو ضعفًا، وليس هذا التأثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور أو غمّ هما أيضًا من الأحوال النفسانية ولكن يتبعها تغيير في أحوال الروح البخاري ومزاجه؛ ثم في أحوال البدن الكثيف ومزاجه بتوسّط القوى. أما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية أو ما هو أدنى منزلة منها شدّة ونفاذًا، والغمّ النطقي يفيدها ضعفًا وعجزًا وفتورًا حتى يفسدها فعلها وينتقص المزاج. وذلك من أقوى الدلالة على أنّ النفس يسري فعلها وتدبيرها في المادة الأخيرة والقشر الأكثف الأبعد من لباب جوهرها الألطف الأعلى. فقد ثبت أنّ النفس الحيوانية بل الإنسانية جامعة لهذه القوى الإدراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة، فهي إذن كمال لموضوع هو لا يتقوّم إلّا به، وهو أيضًا مكمّل النوع وصانعه لأنّ الأشياء المتخالفة بالأنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرّد العوارض الشخصية ليكون الأنفس للأبدان كالهيئات اللاحقة للأنواع المحصّلة بعد تمامها. (سفع(٤/١)، ٥١، ٧)

- إنّ النفس هي المُدْرِك العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذّي المشتهي الغضبان وغير ذلك - وهي الفاعلة لهذه الأفاعيل الكثيرة بآلات مختلفة - ولها أيضًا أفعال وانفعالات بلا آلة كتصوّرها لذاتها وتصوّرها للأوليّات، واستعمالها للآلات إذ لا آلة بينها وبين استعمالها للآلة، فأي مفسدة ترد على الحكماء في أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها وبعضها بالآلة؟ . (سفع(٤/١)، ٦٥، ١٤)

- تنقسم النفس أولًا إلى أجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة في مواضع أخرى: نفس نباتية موضعها الكبد، ونفس حيوانية موضعها القلب، ونفس إنسانية سلطانها في الدماغ. وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث والبقاء؛ فالجزء النباتي يحدث أولًا ثم الحيواني ثم الإنساني، والأولان ينعدمان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد، دون الجزء الإنساني؛ فإنّه يبقى في النشأة الآخرة؛ إذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد وتعديل المزاج بل هو أمر رباني وسرّ سبحاني، ونسبته إلى الحقّ نسبة الضوء إلى المضيء بالذات، فالروح باقٍ ببقاء الله كما ستعلم في مقامه. (سفع(٤/١)، ١٢٩، ١٤)

- معلوم أنّ النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن إذا استكملت،

وليس ذلك إلّا لأنّ سببها يبقى أبد الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن، وعلمت معنى السببية والمسبّبية، وأنّ السبب الذاتي هو تمام المُسَبَّب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها، والذي يتوقّف على البدن هو بعض نشأتها، ويكون استعداد البدن شرطًا لوجود هذه النشأة الدنيّة والطبيعة الكونية؛ وهي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغنائها وتمامها، ولو كان البدن شرطًا لكمال هويّتها وتمام وجودها كما في سائر الحيوانات والنباتات كان زوال البدن موجبًا لزوالها كما يلزم أن ينعدم بعدم الآلة، وفساد المزاج البدني تصرّف الصانع وعمله المحتاج إلى الآلة كسائر القوى المادية الدائرة الفاسدة المتجدّدة الزائلة، والبرهان قائم على أنّ للنفس قوّة عقلية تتصرّف في العقليات بذاتها لا باستعمال آلة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن وسائر الأجسام، فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الأكوان المتجدّدة. (سفع(٤/ ١)، ٣٤٧، ٤)

- النفس لو صحّ عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد، وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإنّ النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد، والذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد، فإذن ذلك الشيء مادة النفس، فيكون للنفس مادة؟ فتنقل الكلام إلى تلك المادة فإن صحّ عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل وهو محال. وإذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم، وهو جزء النفس ولا يكون جزئها الباقي ذات وضع وإلّا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية، ولكانت ذات وضع وحيّز وهو محال كما بيّنا، وإذا كان ذلك الشيء الذي ثبت بقاؤه مجرّدًا عن الوضع والحيّز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعني بالنفس إلّا جوهرًا مجرّدًا قابلًا للصور العقلية، فالنفس لا يصحُّ عليها العدم. (سفع(٤/ ١)، ٣٨٨، ١٤)

- إنّ الهوية الإنسانية في جميع هذه التحوّلات والتقلّبات واحدة هي هي بعينها لأنّها واقعة على سبيل الاتّصال الوحداني التدريجي، ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية، وإنّما العبرة بما يستمرّ ويبقى وهي النفس لأنّها الصورة التمامية في الإنسان التي هي أصل هويّته وذاته، ومجمع ماهيّته وحقيقته، ومنبع قواه وآلاته، ومبدأ أبعاضه وأعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج بأعضاء روحانية، وهكذا إلى أن تصير بسيطة عقلية إذا بلغت إلى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة إلهية. (سفع(٤/ ٢)، ١٩٠، ١٦)

- إنّ النفس متوسّطة بين العقل والطبيعة، وهي متوسّطة، بينها وبين الروح البخاري، المتوسّط بين القوى الطبيعية وبين

الأعصاب والغضاريف وهي بينها وبين الأعضاء والأمشاج. (تفسق(٢)، ٣٠١، ١٥)

- النفس وإن كانت أمرًا صوريًا في عالم الحسّ والشهادة، مقوّمًا للنوع الخاص البشري الذي اجتمعت فيه أنواع الصور الحسّية الطبيعية والنباتية والحيوانية، إلّا أنّها في أوّل الفطرة هي محض القوّة والفاقة بالنسبة إلى عالم الغيب، والنشأة الآخرة نسبتها إلى الصور الغيبية التي فيها نسبة الهيولى الأولى إلى الصور الحسّية. (تفسق(٤)، ٤٦، ١٩)

- تعلّق النفس بالبدن الأخروي ليس كتعلّقها بالبدن الدنيوي، ومن عادة الله سبحانه أن يعبّر عن اختراعه لشيء بلا توسّط مادة جسمانية بـ "الأمر" و"القول" ففي هذه الآية ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) إشعار بأنّ نشؤ الآخرة وعالم المَعاد ليس من لواحق المواد وعوارض استعداد الأجساد، بل تكوّنها من عالم الأمر بحسب إرادة الله المبدع الجوّاد بلا توسّط الأمزجة الحاصلة بالامتزاج والاعتدال، المتوسّط بين أطراف التضادّ، الموجب للمشابهة بالسبع الشداد، الخالية بالكلّية عن الكيفيّات المحسوسة القابلة للاشتداد الموجبة للتفاسد والإفساد. والنفس في هذا العالم تنشأ من البدن كنشؤ الشعلة من الفتيلة بتوسّط روح هي كالدخان، وفي الآخرة ينشاء البدن من النفس بحسب النيّات والاعتقادات فبين الوجودين تعاكس في النشأتين. (تفسق(٤)، ٤٠٠، ١٢)

- من جملة المضاهاة الواقعة بين الربّ والنفس إنّه جعلها ذات نشاتين: الغيب والشهادة - كما إنّه عالم الغيب والشهادة - وذات عالمين: المُلك والمَلكوت، والخلْق والأمر - كما له الخلْق والأمر - فأفعال النفس بإرادتها على ضربين: فما تفعله باستخدام قواها البدنية وجنودها الجسمانية فهي متغيّرة متجدّدة لأنّها كائنة بواسطة الحركات وانفعالات مواد الآلات، والحركة لا تدوم لأنّها عين الحدوث والانقضاء، وربما تنقضي القوى والطبائع لكلال آلاتها وفتور موضوعاتها. وأمّا ما تفعله بذاتها من غير توسّط القوى الطبيعية والآلات الجسمانية. فهي أمور ثابتة محفوظة عندها ما دامت ذاتها تديمها وتحفظها بعد أن حصلت لها مَلَكة الحفظ والاسترجاع من جهة رجوعها إلى الباري واتّصالها بالملأ الأعلى والحفظة الكرام الكاتبين. فكذلك أفعال الله تنقسم إلى ثابتات ومتغيّرات، مُبدَعات وكائنات. (تفسق(٧)، ٣٤، ١٢)

- إنّ النفس هي صورة كمالية لنوع محسوس جسماني كالإنسان وله أن يدرك الأشياء كلها معًا بخلاف الهيولى الأولى، فإنّها ليست في نفسها شيئًا من الأشياء الحسّية ولا العقلية؛ ولها أن تتصوّر جميع الأشياء الحسّية شيئًا بعد شيء. فالنفس الإنسانية صورة بالقياس إلى مادة المحسوسات، وهيولى بالقياس إلى صورة المعقولات، فهي في حدّ ذاتها قبل أن تستكمل شيء

حسّي، وليست بشيء عقلي، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَسۡتُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ﴾ (المائدة: ٦٨). فهي صورة حسّية ومادة عقلية، فهي في حدّ ذاتها عقل هيولاني، لأنها إنما هي جميع المعقولات بالقوة؛ لأنّ في قوّتها أن تدرك جميع المعقولات. (رست، ١٣٠، ٧)

- المراد من صورة الشيء عندنا هو وجوده لا مفهومه ومعناه الكلّي، والصورة لكل شيء ليست إلّا واحدة بسيطة، لكن قد يكون مصداقًا لمعان وصفات كمالية، وقد لا يكون كذلك، وذلك لأنّ الوجود قد يكون قويًّا شديدًا وقد يكون ضعيفًا ناقصًا، وكلّما كان الوجود أقوى وأشدّ كان أكثر جمعًا للمعاني وأكثر آثارًا، أو بالعكس. فالنفس إذا قويت تصير مصداقًا لمعانٍ كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة وجودًا ضعيفًا يكون صورة لنوع ناقص جسماني، كالفرس المعقول والشجر المعقول والأرض المعقولة؛ فلكلّ منها صورة إذا وجدت في الخارج كانت صورة نوع مادي منفصل الذات عن نوع آخر مادي، وإذا وجدت في العقل كانت صورتها العقلية متّحدة الوجود بجوهر عقلي؛ لأنّ الوجود العقلي وجود عالٍ شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الهيولى وما فيها من صور الأجسام. (رست، ١٥١، ٢٣)

- فقد عُلِم وتبيّن أنّ النفس قبل أن تصير ذاتًا معقولة لا تثبت لها صورة من العقليات إلّا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل إشراق العقل الفعّال على الخيال وعلى تلك الصورة الخيالية. وأمّا من جانب تلك الصور، فقد علمت بالبرهان الذي أفادنا الله برحمته إن تلك الصورة بعينها مع قطع النظر عن عاقل خارج عن ذاتها هي معقولة الهويات في ذاتها، سواء عقلها عاقل آخر أو لم يعقل، فهي في حدّ ذاتها عاقلة لذاتها، لكنّا نعلم من ذاتنا إنها العاقلة إيّاها، فلا محالة يكون النفس متّحدة بها، وهذا هو الذي أردناه. (رست، ١٥٣، ٤)

- إنّ نفس كل إنسان هي بمثابة مرآة كروية تحاذي من كل الجوانب الصور الواقعة في اللوح المحفوظ. وهذه المرآة، قبل أن تصقل وجوهها وجوانبها بالرياضة تنعكس فيها أشياء قريبة كالمحسوسات والبديهيّات والقضايا العامة مثل "الكل أعظم من الجزء"، و"النقيضان لا يجتمعان"، ونظائر هذه المعاني تتوفّر للجميع بدون الفكر والرياضة. وأمّا الأشياء البعيدة التي يسمّونها "النظريات" فهي موقوفة على عدّة مرايا أخرى تكون مصقولة وفيها قد تجلّت عدّة مطلوبات. وتلك النظريات وإن كانت أبعد عن هذه النشأة البشرية، وأقرب إلى عالم القدس الإلهي، فهي تحتاج إلى مرايا أكثر، وهذه المرايا وإن كانت في بدء الأمر متعدّدة ومتكثّرة للغاية، إلّا أنها جميعًا أجزاء النفس، وستتوحّد كلها في النهاية، وعند ذاك يسمّونها النفس الكلّية، وتلك الصور ستصبح أيضًا واحدة تسمّى العقل الكلّي، لأن النفس - كما مرّ - هي بمنزلة المرآة الكروية الكبيرة ومرآة كل علم

ومطلوب قوس منها مواجه لجهة من جهات اللوح المحفوظ الذي هو مكتوب قلم الرب، وكل قوس ينجلي منه من غشاوة الحواس، تتجلّى أو تتولّد فيه من اللوح المحفوظ الصورة المواجهة له. حبيبي المقصود له مائة ألف مرآة، إلى أي مرآة يلتفت تظهر فيها الروح. إلى أن تظهر فيه جميع الكمالات، ويتحقّق الفرق بين الحصول والتجلّي عند أولي الأبصار. (رسص، ١٥٤، ٢٠)

- حدُّ النفس على ما يعمُّ الأرضيات هي: "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة". فالكمال جنس يعمُّ المحدود وغيره لأنّه عبارة عمّا يتمّ به النوع، وهو وإن كان من باب المضاف إلّا أنّه يصلح لأن يكون جنسًا للمسمّى بالنفس، لأنّ الحدّ ليس لحقيقتها الجوهرية، بل لمفهوم النفسية وهي إضافة خاصة. (شهر، ١٨٧، ١٩)

- النفس والبدن يتعاكسان في القوّة والضعف والكمال والنقص، فبعد الأربعين كملت النفس وكلّت الآلة وقد علمت من طريقتنا أن عروض موت البدن بالطبع لأجل انصراف النفس عن هذه النشأة إلى الانتشاء بنشأة ثانية، فكلال البدن منشأة فعلية النفس وتفرُّدها بذاتها. وأمّا الخِراقة عند الهرم بسبب قلّة الحرارة وفرط الضعف في الآلة فليست بقادحة فيما ذكر لأنّ حاجة النفس إلى مزيد التدبير يمنعها عن جودة التعقُّل بل نقول: لو كان التعقُّل بآلة بدنية لكان كلما عرضت لها آفة وكلال عرض فيه فتور، وإذ ليس هذا كلّيًا فليس التعقّل بآلة. فهذا في قوّة قياس استثنائي تاليها متّصلة كلّية موجبة استثنى فيه نقيض التالي، وهو سالبة جزئية متّصلة لينتج نقيض المقدَّم، ولو استثنى فيه عين التالي لا ينتج شيئًا. (شهر، ٢١٦، ٥)

- لو كانت النفس قوّة في آلة كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا إدراكها، إذ لا وجود للحال إلّا لمحلّه، فلم يوجد لنفسه ولا تتخلَّل الآلة بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين آلته والآلي لا يدرك إلّا لما له نسبة وضعية وليس نفس الإدراك كذا. وأيضًا لو كانت منطبعة في جسم لكانت إمّا دائمة المشاهدة له، لو كفَّت صورة هويَّته أو دائمة الغفلة عنه إن لم يُكفّ وإلّا لحصلت في مادة واحدة صورتان من نوع واحد، وكلا قسمي التالي ممتنع فكذا المقدّم. (شهر، ٢١٦، ١٧)

- إنّ الإنسان ينتظم ذاته من جوهرين: أحدهما نوراني، والآخر ظلماني. أمّا النوراني فهو النفس، وأمّا الظلماني فهو الجسد. فالنفس حيّة علامة فعّالة خفيفة، والجسد ميت جاهل ثقيل. (كصج، ١٠، ٦)

- النفس تشير إلى ذاتها بـ "أنا"، وإلى ما عداها وإن كان أمرًا قائمًا بها بـ "هو"، لكونه زائدًا عليها. فعلم النفس بذاتها ليس سوى ذاتها. (مبع، ٨٠، ١٧)

- النفس أيضًا قوة جسمانيّة من حيث الفعل ما دام كونها نفسًا وإنْ تجرّدت بحسب ذاتها، كيف، ولو كانت غير متناهية التأثير

ما انجسّت في علاقة جسم محصور محدودة وصاحب الحدس يكفيه مؤونة هذا البحث. (مبع، ١٨٢، ٢٤)

- النفس أيضًا ليست علّة للجسم بجوهره، بل أن تحقّق لها في أعراض الجسم وأحواله، لأن تأثيرها إنّما يكون بواسطة الجسم وقواه، فلا تأثير لها في الجسم، وقد مرّ أنّها جسمانيّة الفعل. (مبع، ١٨٩، ١٨)

- للنفس في ذاتها قوّتان: نظرية وعملية، وتلك للصدق والكذب. وهذه للخير والشرّ في الجزئيات. وتلك للواجب والممكن والممتنع، وهذه للجميل والقبيح والمباح. ولكل من القوّتين شدّة وضعف في فعلها، ورأي وظنّ في عقلها. (مبع، ٢٦١، ١٠)

- لا يفارق كون الشيء معقولًا بالفعل كونه عاقلًا بالفعل، ولا كونه هذا الموجود كونه هذا المعقول، لأنّ نحو وجوده الخارجي نحو معقوليته وعاقليته؛ بخلاف وجوداتنا، فيفترق نحو وجودنا النفسي عن نحو وجودنا العقلي والمعقولي. فإنّ النفس حين كونها عقلًا بالقوة - وإن كانت صورة حسيّة - لكنّه مادة عقلية وليست صورة عقلية، فافترق هذا الوجود عن ذلك العقل؛ فيكون وجود النفس في أول الأمر غير وجود العقل إلّا أنّها عقل بالقوة. فهذا أحد معاني كون الجوهر المفارق عقلًا فعّالًا. والمعنى الآخر أنه يفيد العقل لأنفسنا بأن أخرجها من القوة إلى الفعل وصيّرها عقلًا بعد ما لم يكن كذلك. وهذا يفيد لأنفسنا نورًا عقليًا به تصير عقلًا وعاقلًا بالفعل بعد ما كانت معقولات بالقوّة؛ لكونها صورًا محفوفة بالغواشي المادية، حالته ومنزلته بالقياس إلى نفوسنا في إفادة النور الذي يقذف منه فيها حال الشمس ومنزلتها بالقياس إلى أبصارنا في إفادة الضوء الذي به يصير مبصرة بالفعل بعد ما كانت مبصرة بالقوّة وتصير الألوان التي تحاذيها مبصرة بالفعل بعد ما كانت مبصرة بالقوّة. (مبع، ٢٧٠، ٦)

- إنّ النفس خلقت ووجدت مثالًا للباري ذاتًا وصفة وفعلًا، مع التفاوت الحاصل بين المثال والحقيقة. والباري سبحانه تعالى منزّه عن المِثل لأنّه لا يكون له مشارك في الحقيقة لا عن المثال، لأنّ المثال ليس من حقيقة الممثَّل. فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة، بمملكة بارئها مشتملة على أنواع الجواهر والأعراض، المجرَّدة والمادية. وأصناف البسائط والمركّبات من الأفلاك المتحرّكة والساكنة والعناصر والجماد والنبات والحيوانات البرية والبحرية وسائر الخلائق يشاهدها بنفس حصولها منها ولها. والناس لفي غفلة وذهول عن عالم القلب وعجائب الملكوت الإنساني، لشدّة اهتمامهم بإصلاح الظواهر وقوّة اشتغالهم بعالم الأجسام ونسيانهم أمر الآخرة والرجوع إلى الحقّ وعرفانه ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (الحشر: ١٩). والحقّ تعالى خلق النفس الإنسانية مثالًا له ذاتًا وصفة وأفعالًا ليكون معرفتها وسيلة إلى معرفة الحقّ. كذلك فمن جهل نفسه

وأحوالها الباطنية وأفعالها الملكوتية فهو بأن يجهل بارئه أخلق وأحرى. لأن من لا يعرف المثال الحاضر عنده القريب منه فكيف يعرف ما هو مثال له ومرقاة لمعرفته كما في الحديث المشهور "مَن عرَف نفسه فقد عَرَف ربَّه". أمّا كونها مثالًا له بحسب الصفات فلكونها ذات صفة العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام. وأمّا كونها مثالًا له تعالى في الأفعال فلأنّ لها عالم أو مملكة شبيهة بمملكة باريها في الملك والملكوت والخلق والأمر تفعل في عالمها الخاص ما تشاء وتختار ما تريد. لكنّها لأجل أنّها حين تعلُّقها بهذا البدن العنصري ضعيفة القوام والفعلية ضعيفة التأثير والتكوين، فكل ما يصدر عنها ويترتّب عليها من الأفعال والآثار المختصّة التي توجد في عالمها بلا مشاركة شيء من المعاونات الخارجية ومباشرة حركات بدنيّة يكون لماهيّته ومعناه نحو ضعيف من الوجود والكون؛ لا يترتّب عليه الخواص والآثار على نحو وجود الأظلال والعكوس المرآتية. فإن الثابت في المرآت وإن كان مشاركًا للشخص الخارجي في الماهيّة وصفاتها الإمكانية؛ إلّا أنّها مفارقان في الوجود. (مسق، ٣٥، ٤)

- إنّ النفس بالقياس إلى مدركاتها الخيالية والحسّية؛ أشبه بالفاعل المبدِع المنشئ منها بالمحل القابل المتّصف. (مسق، ٥١، ٩)

- حقيقة النفس وجوهرها مغايرة لجوهر المجموع المركّب من النفس والبدن، مغايرة الجزء للكلّ. ومع مغايرتها لهما بوجه محمولة عليهما بوجه. فمنشأ الحمل ومصحّح الاتّحاد بوجه ليسا، إلّا كون النفس مقوِّمًا للبدن بحسب الوجود وللمجموع بحسب المعنى والماهيّة كما سنبيِّن الفرق إنشاء الله. فإذا كان كذلك فلا شكَّ أن نسبة كل واحد من المثل العقلية والذوات النورية الإدراكية التي هي أرباب لأنواع الجسمانية إلى أصنامها أوكد في العلية والارتباط من نسبة النفوس إلى الأبدان والأشخاص. فيكون حمل المعنى المشتقّ المأخوذ من كل واحد منها على أشخاص صنمه وصدقه عليها، أولى من حمل المشتقّ عن النفس على الأشخاص المندرجة تحت نوع تلك النفس على ما هو المشهور وعليه الجمهور. (مسق، ٥٣، ١٢)

- إنّ الطبيعة الجسمية فلكية كانت أو عنصرية يتلاشى ويضمحلّ شيئًا فشيئًا، حتى تصير النفس غير محتاجة ولا مشتاقة إليها، بل مستغنية عنها، غير راضية في الكون معها ولا المراجعة إليها، لأنّ كل نفس مجبولة في محبّة البقاع والاستعلاء والتفاخر بالكون على أتمّ الحالات، وهذا شيء مركوز في جبلة كل نفس، فإنّ كل واحد يشتهي أن يكون أمير نوعه وسلطان بلده ورئيس أهله، ولا يرضى بالخسّة والهوان، فإذن شوق النفس إلى مقام العقل أكثر من شوقها إلى مرتبة الطبيعة، إذا لم تكن مريضة معوقة عن طلب الكمال، خارجة عن الفطرة الأصلية، وذلك لأن معالي

الأمور بالعقل أشبه، وسفسافها ونقائصها وأكدارها بالطبيعة أشبه، فالنفس مجتهدة دائمًا في طلب البقاء والتمام، وهما كما علمت ليسا من صفات الطبيعة لتجدّدها، لكنهما من صفات العقل، فبهذا الاجتهاد وهذا الشوق إذا وصلت إلى مقام العقل وصلت إلى مرادها، فتشبّثت به وتخلّت عن الطبيعة وارتحلت عنها، فإذا ارتحلت عن الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت، وبدثورها بطل الكون وخرب العالم، ولما كانت الطبيعة تحسّ بالفناء والاضمحلال، صارت جذّابة للنفس إليها متروقة في عينها، حائلة بينها وبين معالي الأمور، مخافة أن تبطل وتضمحلّ، وهذا أيضًا حكمة ومصلحة من الله لأن يسكن النفس إليها، واشتغلت بها برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة، تدبير الرجل زوجته ومنزله. (مفغ، ٤١٠، ١٠)

- قد مرّ مرارًا أنّ النفس حيث كانت ذا جهتين، فهي من جهة ذاتها كأنّها جوهر عقلي ثابت بالقوة، ومن جهة تعلّقها بالطبيعة جوهر متجدّد غير ثابت، وهاتان الجهتان يشبه أن يكون أحديهما مقوّمة ذاتية للنفس، والأخرى لاحقة لذاتها، لكونها إضافة إلى الطبيعة، لأنّ الأنقص دائمًا فرع للأكمل، والقوّة قبل الضعف، فإذا سقطت عنها هذه الإضافات رجعت إلى منبعها الأصلي وحيّزها العقلي. (مفغ، ٤١١، ٥)

- النفس في الحقيقة نور من أنوار الله المعنوية، من الله مشرقها، ومغربها إلى هذا القالب المظلم، وقد حدّها الحكماء حدًّا بحسب الاسم، بأنّها: كمال أول لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة، من جهة ما يدرك الأمور الكلّية، ويفعل الأفعال الفكرية. (مفغ، ٥١٤، ١٦)

- إذا عرفت حدّها (النفس) المذكور، علمت أنّها جوهرة روحانية حيّة بذاتها، فإذا قارنت جسمًا من الأجسام صيّرته مثلها، كالصورة النارية، فإنّها جوهرة حارّة، فإذا جاورت جسمًا من الأجسام صيّرتها حارًّا مثلها، وعلمت أيضًا أن للنفس قوّتين: علّامة وفعّالة. فإمّا الفعّالة فهي بقوّتها العلّامة تنزع رسوم المعلومات من هيولاها وتصوّرها، كملك الموت ينزع الأرواح من الأجساد ويصعد بها إلى عالم الآخرة، فيكون ذات جوهرها لتلك الصورة كالهيولى، وهي فيها كالصورة، وبقوّتها الفعّالة يخرج الصور التي في فكرها وينقشها في الهيولى الجسمانية كالمادة البدنية لها، فيكون الجسم عند ذلك مصنوعًا لها، آلة في سائر أفاعيلها. وأمّا العلامة فهي التي تقبل النفس بها صور المعارف والمعقولات مما فوقها ويتعلّمها، وكل من تعلّم علمًا فإنّ صورة المعلوم كانت أولًا في نفسه بالقوّة، فإذا تعلّمه صارت فيها بالفعل، والتعلّم ليس إلّا سلوك الطريق من القوّة إلى الفعل، والتعليم ليس سوى الدلالة على الطريق، والأستاذون هم الأدلّة، وتعليمهم هم الدلالة والهداية إلى الصراط المستقيم، إلى المطلوب المدلول عليه. (مفغ،

٥١٤، ٢٢)

- إنّ للنفس باعتبار ما يخصّها من القبول عمّا فوقها والفعل فيما دونها قوّتان: علامة وعمالة، فبالأولى تدرك التصوّرات والتصديقات، ويعتقد الحقّ والباطل فيما يدرك ويعقل، ويسمّى بالعقل النظري، وهو من ملائكة جانب اليمين، وبالثانية يستنبط الصناعات الإنسانية، ويعتقد القبيح والجميل فيما يترك ويفعل، ويسمّى بالعقل العملي، وهو من ملائكة جانب الشمال. (مفغ، ٥١٥، ١٢)

- إنّ الإنسان لمنقسم إلى سرّ وعلن، ونفس وبدن. أمّا نفسه فجوهر رباني، وسرّ سبحاني، ولطيفة ملكوتية، وشعلة لاهوتية، وكلمة روحانية، وخلق رباني، وفعل غير زماني ولا مكاني، بل الحرف المكتوب بالكاف والنون، والأمر الوارد من مثال "كن فيكون"؛ وهو فعله الذي فعله بذاته، وأوجده بكلماته، وكلماته موجودة في مصنوعاته، مسطورة في أرضه وسماواته؛ بها يتأمّل الناظر إليها الواقف الحقّ القويم، ويعاين الصراط المستقيم. (ورق، ٧٩، ١١)

- النفس وإن كانت شديدة التوجّه إلى الطبيعة وأوزارها، كثيرة التلوّث إلى المادة وأقذارها، إلّا أنّها بسنخها من عالم نوراني، وبجوهرها من محلّ روحاني، هو دار الوجود، وأثر عين الخير والجود، المجرّد عن ممازجة الموادّ، وملازمة الفساد. فهي بحسب جوهرها شديدة الشَّرَه بالعود إلى المحلّ المعتاد، الذي يتحقّق به المعاد. فإذا انقشع عنها غيم غموم المُهلِكات، وارتفع عنها سحائب سموم المُتلِفات من المَلَكات، أصبحت طاهرة بعد البدن غير دائرة بطول الزمن، مرتقية من هبوط الأشباح، إلى شرف الأرواح صاعدة من حضيض السفليين، إلى أوج العوالي العليين، فظفرت، بالمقصود، ووصلت إلى حضرة المعبود، وعاينت الجمال الأحدي، وفازتْ بالوصول السرمدي. (ورق، ٩٢، ٨)

- إنّ جوهر النفس من سنخ المَلَكوت، والملكوتيّون مؤثرة بالطبع في ذوات الجهات والسموات؛ إذ المواد والطباع، مسخّرة مطيعة طوعًا أو كرهًا لعالم الإبداع، فالنفس التي شعلة من نارها، تفعل مثل آثارها لكن على حسب طاقتها. كما أنّ الشعلة من النار تفعل فعل النار، من الإحراق وسائر الآثار، ولكن على قدر قوّتها. وأوّل أثر يظهر من ذاتها هو بدنُها ومعسكر قواها وآلاتها. وكلّ واحد من الإنسان، يجد هذه الحالة من نفسها بالوجدان. وإذا كان هذا واقعًا بالنظر الأوّل، فليجز وقوع نفس كبيرة وافية بتدبير مملكته أعرض وأطول، حتى يستوعب حكم تسخيرها وتدبيرها في انقياد الأجساد، إلى أن تعدّى سلطانها إلى عالم الكون والفساد. (ورق، ١١٣، ١٦)

نفس آدمية

- إنّ النفس الآدمية كان معدنها الأصلي أولًا عالَم العلم الإلهي والقضاء الربّاني حيث

كان مقدّرًا في علمه تعالى أنّه جاعل في الأرض خليفة، والعلم بالشيء هو نحو من وجود ذلك الشيء، ثم نشأت بقدرته تعالى في عالَم الأرواح العقلية حينما صارت منفوخًا فيها روح الله، ومسجودًا لملائكته، ثم سكنت بأمر الله في الجنة وتناولت من ثمارها وأشجارها ثم هبطت بعد ذلك إلى القالِب، وبالقالِب إلى هذا العالَم. (نفسق(٣)، ١٦١، ١٠)

نفس إنسانية

- إذا كانت النفس الإنسانية مجرّدة ذاتًا رماديّة فعلًا، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به. وأمّا من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها وجود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الإقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديّات إلّا بالعَرَض. (جوم، ١٧٦، ٧)

- إنّ للنفس الإنسانيّة مقامات ونشآت ذاتيّة، بعضها في عالم الأمر والتدبير، ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ (الإسراء: ٨٥)، وبعضها في عالم الخلق والتصوير، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَـٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَـٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ﴾ (الأعراف: ١١). فالحدوث والتجدّد إنما يطرءان لبعض نشآتها. فنقول: لمّا كانت للنفس ترقيات وتحوّلات من نشأة أولى إلى نشأة ثانية وإلى ما بعدها؛ فإذا ترقّت وتحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجودًا عقليًّا إلهيًّا لا تحتاج حينئذٍ إلى البدن وأحواله واستعداده. فزوال استعداد البدن إيّاها لا يضرّها دوامًا وبقاءً، إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي، لأنّ ذلك مادّي وهذا مفارِق عن المادة فليس حال النفس في أول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها إلى العقل الفعّال، فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء. ومثالها كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أولًا، واستغناؤه عنه أخيرًا، وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده إلى الشبكة أولًا، والاستغناء في بقائه عنها أخيرًا. ففساد الرحم والشبكة لا تنافي بقاء المولود والصيد ولا يضرّه. (جمن، ٢٢٢، ٦)

- إنّ الباري تعالى خلّاق الموجودات المبدعة والكائنة، وخَلْق النفس الإنسانية مثالًا لذاته وصفاته وأفعاله، فإنّه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال، فخَلْق النفس مثالًا له ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته، فجعل ذاتها مجرّدة عن الأكوان والأحياز والجهات، وصيّرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، يخلق ما يشاء ويختار لما يريد، إلّا أنّها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة، فهي ضعيفة الوجود والقوام، لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها. وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوّته وضعف وجوده. (سنغ(١/١)، ٢٦٥، ١٢)

- إنّ للنفس الإنسانية اعتبارين: اعتبار كونها صورة ونفسًا، واعتبار كونها ذاتًا في نفسها، ومناط الاعتبار الأول كون الشيء موجودًا لغيره، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودًا في نفسه أعمّ من أن يكون موجودًا لنفسه أو لغيره، ولمّا كانت الصورة المجرّدة، فإنّ وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناءًا على تجرّدها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران، ويتغاير بحسبهما الوجودان، ولذا زوال الصورة الحالّة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجرّدة، فإنّ وجودها للمادة وإن استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادّة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين. (سفع(١/٢)، ٤١، ١٢)

- كون الشيء واقعًا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعًا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات، فالنفس الإنسانية وإن كانت بحسب ذاتها جوهرًا وبحسب نفسيّتها مضافًا لكن بحسب كونها جزءًا للجسم باعتبار وصورة مقوّمة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرًا كما في سائر صور المادية على ما علمت، فكون النفس جوهرًا مجرّدًا وإن كان حقًّا لكنّ كونها مقوّمة لوجود الجسم صادقًا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس، ليس باعتبار كونها ذاتًا جوهريّة منفردة، فإنّ كونها حقيقة أحدية شيء، وكونها حالًا من أحوال البدن شيء آخر، نظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء: إنّ كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المجرّدة الحادثة كما هو رأي المعلّم الأول: وهو إنّ البدن الإنساني لمّا استدعى باستعداده الخاص صورة مدبّرة له متصرّفة فيه أي أمرًا موصوفًا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفيّاض وجود شيء يكون مصدرًا للتدابير الإنسيّة والأفاعيل البشرية، وهذا لا يمكن إلّا أن يكون ذاتًا مجرّدة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث أنّ البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عمّا استدعاه البدن، فالبدن استدعى بمزاجه الخاص أمرًا ماديًا لكن جود المبدأ الفيّاض اقتضي ذاتًا قدسية، وكما أنّ الشيء الواحد يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين كما مرّ فكذلك قد يكون أمر واحد، مجرّدًا وماديًا باعتبارين، فالنفس الإنسانية مجرّدة ذاتًا ماديّة فعلًا، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به، وأمّا من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيثية إستعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلّا بالعَرَض. (سفع(١/٢)، ٤٢، ٨)

- إنّ النفس الإنسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية أمور بسيطة

ووجودات مختصّة لا يمكن العلم بخصوصياتها إلّا بحضور هويّاتها في أنفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلّمه، فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلّي فضلًا عن الأمور النسبية والسلبية. (سفع(٢/ ١)، ٢٥٧، ٩)

- إنّ النفس الإنسانية وأمثالها وإن كانت مجرّدة بحسب الذات لكنّها مادية بحسب الأفعال والصفات، وكما أنّ الشيء الواحد بحسب المهيّة يجوز أن يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون أمر واحد مجرّدًا وماديًا من جهتين مختلفتين، فحيثيّة كون النفس بالفعل إنّما من قبل ذاتها المستندة إلى جاعلها التام، وحيثية كونها بالقوّة إنّما هي من جهة أفاعيلها وآثارها الموقوفة على تهيّؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الأفاعيل. (سفع(٢/ ٢)، ١١٥، ٧)

- النفس الإنسانية مع وحدة وجودها وهويّتها لها درجات ذاتية من حدّ العقل إلى حدّ طبيعة والحسّ، فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة، وكل واحد من هذه المقامات الثلاثة أيضًا متفاوت الدرجات قوّة وضعفًا وكمالًا ونقصًا، فحسّ يكون أقوى أشدّ من حسّ آخر في باب الحسّ كالبصر أقوى من السمع، وكذا خيال أقوى وأنور من خيال آخر في باب التمثيل، وعقل أشرف وأوضح من عقل آخر في باب التعقّل، فهي مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات، فإذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول أولى بهذا الحال، فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجميعة المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد إجمالي أعلاها وأشدّها هو ما يلي أدون مراتب ما هو فوقه وأدناها، وأنقصها هو ما يليه أعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الإبداع. (سفع(٣/ ٢)، ٢٥٥، ١٩)

- أمّا النفس الإنسانية فتنقسم إلى عاملة وعالمة، فالعاملة هي التي بها تدبير البدن وكمالها في أن يتسلّط على سائر القوى الحيوانية، ولا يكون فيها هيأة إذ غايته انقهارية لهذه القوى بل يدبّرها على حسب حكم القوّة النظرية. وأمّا العالمة فهي القوّة النظرية، وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق، فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن. والعالمة يجب أن تكون دائم التأثّر عن المفارق، دائم المراجعة إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها مَلَكة الاتّصال بالمبدأ الفعّال، فصارت نسبة اتّصالها إلى المبدأ الفعّال والصورة المجرّدة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوّة المطلقة؛ فكانت هيولانيًا، ثم بالملكة عند حصول الأوليات، ثم بالفعل، لكنّها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب، وإذا كانت صائرة إيّاها متّصلة بها مطالعة تلك الصورة في ذاتها أو ذات مبدأها المقوّم إيّاها على الدوام يسمّى

عقلًا مستفادًا، وعنده يتمّ الجنس الحيواني بحسب كماله الإنساني البالغ إلى كل كمال ومرتبة، وهو رأس سائر القوى ومخدومها، ثم العقل بالفعل ويخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة والعقل الهيولاني، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول؛ فإنّ النظري يحدث بعده وبه ويستعمل ويستكمل. والعقل العملي يخدمه الوهم، والوهم يخدمه الذاكرة، وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانًا من التي يلي البدن يخدم القوّة الحافظة والمتخيّلة. ثم المتخيّلة تخدمها قوّتان محرّكة، ومدركة، فالقوّة الشوقية يخدمها بالائتمار لها، والقوّة الخيالية يخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصوّرة المهيّأة لقبول التفصيل والتركيب، والحسّ المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الجواسيس من جانب، وعرضه إيّاها على المتصرّفة ليركّبها ويفصّلها، وعلى الواهمة لينظر فيها ويدرك معانيها. ثم الحسّ المشترك تخدم الحواس بتأدية ما حضر في كل منها، والقوّة الشوقية يخدمها قوّتان الشهوية والغضبية، والشهوة والغضب يستخدمان القوّة المحرّكة في العضل، وهي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى أنّها مختصّة بالحيوان. (سفع(٤/ ١)، ١٣٠، ١٨)

- إنّ الإنسان له هويّة واحدة، ذات نشأة ومقامات، ويُبتدأ وجوده أولًا من أدنى المنازل، ويرتفع قليلًا إلى درجة العقل والمعقول، كما أشار سبحانه ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى

﴿الْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١) إلى قوله: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣) ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتّحادية لا كرابطة إضافية شوقية كما زعم أنّها كمن يعشق مجاورًا لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرّق اتّصاله مؤلمًا للنفس ألمًا حسيًّا كالآلام عقلية أو وهمية، فالنفس الإنسانية لكونها جوهرًا قدسيًّا من سنخ الملكوت؛ فلها وحدة جمعية هي ظلّ الوحدة الإلٰهية، وهي بذاتها قوّة عاقلة إذا رجعت إلى موطنها الأصلي، وهي متضمّنة أيضًا لقوّة حيوانية على مراتبها من حدّ التخيّل إلى حدّ الإحساس اللمّي، وهو آخر مرتبة الحيوانية في السفالة، وهي أيضًا ذات قوّة نباتية على مراتبها التي أدناها الغاذية، وأعلاها المولّدة، وهي أيضًا ذات قوّة محرّكة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس: من أنّ النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية، وحيوانية، ونطقية. لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنّها بسيطة الوجود؟ بل بمعنى كمال جوهريّتها وتمامية وجودها، وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية، وهذه القوى على كثرتها وتفنّن أفاعيلها معانيها موجودة كلّها بوجود واحد في النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس. (سفع(٤/ ١)، ١٣٤، ٥)

- الحقّ إنّ النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرُّف روحانية البقاء والتعقّل؛ فتصرّفها في الأجسام جسماني؛

وتعقّلها لذاتها وذات جاعلها روحاني. (سفع(٤/١)، ٣٤٧، ١٧)

- أمّا العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعًا، والطبائع جسمانية الذات والفعل جميعًا، فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية، ولهذا حكمنا بتطوّرها في الأطوار إذ ليس تصرّفها في البدن كتصرّف المفارقات في الأجسام لأنّها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي والإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الإفاضة والإبداع. (سفع(٤/١)، ٣٤٧، ٢٠)

- إنّ كون الشيء مفارقًا عن المادة ومخالطًا لها إنّما يستحيل فيما لا يتبدّل أنحاء وجوداته ونشآته، فالنفس قبل التعلّق بالبدن لها نحو من الوجود، ومع التعلّق نحو آخر وبعد التعلّق نحو آخر، وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامّة لأنّ بينها علّية ومعلولية، ووجود العلّة لا يغائر وجود المعلول إلّا بالكمال والنقص، ولا وجوده يغاير وجودها إلّا بالنقص والكمال فتأمّل. وبالجملة فللنفس الإنسانية نشآت بعضها سابقة وبعضها لاحقة، فالنشآت السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية، والنشآت اللاحقة كالعقل المنفعل، والذي بعده العقل بالفعل، وبعده العقل الفعّال وما فوقه. (سفع(٤/١)، ٣٧٨، ٧)

- إنّ للنفس الإنسانية نشآت ثلاثة إدراكية: النشأة الأولى هي الصورة الحسّية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة، ويقال لها الدنيا لدنوّها وقربها لتقدّمها على الأخيرتين، وعالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس، وشرورها وخيراتها معلومة لكل أحد لا يحتاج إلى البيان، وفي هذه النشأة لا يخلو موجود عن حركته واستحالته، ووجود صورتها لا تنفكّ عن وجود مادتها. والنشأة الثانية هي الأشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها الحواس الباطنة، ويقال لها: عالم الغيب والآخرة لمقايستها إلى الأولى لأنّ الآخرة والأولى من باب المضاف، ولهذا لا يعرف إحداهما إلّا مع الأخرى كالمتضائفين كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٦٢) وهي تنقسم إلى الجنّة وهي دار السعداء، والجحيم وهي دار الأشقياء، ومبادئ السعادات والشقاوات فيهما هي الملكات والأخلاق الفاضلة والرذيلة. والنشأة الثالثة هي العقلية وهي دار المقرّبين ودار العقل والمعقول ومظهرها القوّة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلًا بالفعل، وهي لا تكون إلّا خيرًا محضًا ونورًا صرفًا. (سفع(٤/٢)، ٢١، ١٣)

- إنّ النفس الإنسانية مختصّة من بين الموجودات بأنّ لها هذه الأكوان الثلاثة مع بقائها بشخصها؛ فللإنسان الواحد من مبدأ طفوليّته كون طبيعي وهو بحسبه إنسان بشري، ثم يتدرّج في هذا الوجود ويتصفّى ويتلطّف شيئًا فشيئًا في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفساني. وهو بحسبه إنسان نفساني أخروي يصلح للبعث

والقيام، وله أعضاء نفسانية وهو الإنسان الثاني، ثم قد ينتقل من هذا الكون أيضًا على التدريج فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه إنسان عقلي، وله أعضاء عقلية وهو الإنسان الثالث كما ذكره معلّم الفلاسفة في كتاب أثولوجيا، وهذه الانتقالات والتحوّلات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحقّ إلى الغاية القصوى مختصّة بنوع الإنسان. (سفع(٤/ ٢)، ١٩٤، ١٧)

- إنّ الهيولى الأولى للأجسام لمّا كانت في ذاتها عارية عن كل صورة حسّية وصفة جسمانية قبلتها كلّها بخلاف المواد الثانوية لها فإنّها من حيث استعدادها الخاص لا تقبل إلّا صورة واحدة. فكذلك النفس الإنسانية التي هي هيولى العقليات من شأنها أن تقبل سائر الصور العقلية والكمالات الملكوتية والأخلاق الحسنة كلها إلّا أنّ تقيّدها ببعض الصفات واحتجابها بحجب بعض الملكات يمنعها عن الاتّصال بما فوقها. (تفسق(١)، ٩٣، ١٨)

- إنّ النفس الإنسانية آخر درجات هذا العالَم الشهادي الحسّي، وأول درجات العالَم الغيبي الأخروي، فكأنّها برزخ جامع بين العالَمين، حجاب حاجز بين الدارين، وباب في سور مضروب به بين النشأتين، فتمامها وغايتها لا بدّ وأن يحصل لها من الارتحال من هذه النشأة إلى أخرى، فلها انسياق جبلي من الدنيا إلى العقبى. (تفسق(٢)، ٢٧١، ١٢)

- إنّ العناية الإلهية قد جرت في الأزل وتعلّقت بهبوط النفس الإنسانية من عالَم الأرفع النوري إلى الهيكل المزاجي الإنسي، بواسطة وجود الاعتدال فيه، الذي هو ضرب من الوحدة الحقيقية وظلٌّ منها. فنزلت النفس من جوّ الفضاء العقلي والمصعد الأعلى السماوي إلى مستوكر البدن الظلماني على سبيل الكراهة والصعوبة لأنّ مفارقة الوطن الأصلي .. سيّما عالَم القدس النوري - تكون صعبًا، ومجاورة الأضداد والأعداء أصعب منها. لكن بحكم التقدير الأزلي والقضاء الإلهي - حيث لا مردّ لقضائه ولا مانع لحُكمه - فارقت العالَم الأعلى كُرهًا وتعلّقت بالمستوكر الأدنى جبرًا وقهرًا. وانفصلت عن الطهارات والتقدّسات الروحية النورية، وتعلّقت بالأدناس والألواث البدنية والقاذورات الطبيعية وهبطت في مقرّ السعيد الظلماني ومهوى الحضيض الجسماني والجحيم النفساني، مقيّدة بالسلاسل والأغلال في سجون التعلّقات، أسيرة بأيدي الشياطين والأغوال لشجون الأوهام والخيالات، محترقة بنيران الشهوات، ملسوعة بسموم العقارب والحيّات. (تفسق(٣)، ١٦٢، ١٦)

- النفس الإنسانية هي كمال هذا العالم وزينته وتمامه وغايته، ولها وجهان يكون لها باعتبارها قوّتان: أحدهما وجهه إلى هذا العالم، به تدبّر البدن وتحرّكه وتباشر الأفاعيل الحيوانية المختصّة بهذه الدنيا، يقال لها "القوّة العملية" "العقل العملي" وثانيهما وجهه إلى العالم الأعلى، به

تنفعل عن المبادئ وتعقل العلوم والمعارف وتترقّى إلى الكمالات الأخروية من المحبّة الإلهية والاشتياق إلى لقاء الله وابتغاء مرضاته. (تفسق(٥)، ٢٩٣، ٦)

- هذه النفس الإنسانية هي جسم لطيف وروحها القدسي جوهر مفارق من كل الوجوه، وهذا النور الإلهي أرفع من أن يتصوّر في فكر أو عقل، لأنّ العقل مأوى الصور الكلّية والحقائق العقلية، وهو المسمّى بالعرش عند قوم، وأمّا القوّة المفكّرة فهي منتهى التصوّرات النفسانية والعقول التفصيلية، ويقال لها الكرسي والصدر المعنوي عند طائفة. (تفسق(٦)، ٨٩، ٦)

- إنّ النفس الإنسانية من عالم النور والمعرفة لكنها بسبب التعلّق بعالم الأجسام الكثيفة صارت ظلمانية محجوبة عن الإدراكات، فإذا ارتاضت ذاتها بالرياضات الدينية والأعمال الشرعية من الأفكار والأذكار والعبادات، وخرجت من مرتبة القوى الهيولانية إلى مرتبة الفعلية حصل لها العقل المستفاد، وهو نور يستضيء ويضيء في المعاد، فصار نورًا على نور. وهذا النور العارض إنّما يقذف في قلب المؤمن من عالَم الملكوت بسبب اكتساب العقليات واليقينيّات الصرفة عند تصوّره الخير الحقيقي، أو بسبب اكتساب الاعتقادات المحمودة والظنون الحسنة عند تصوّره الخير المظنون. (تفسق(٦)، ١٩٦، ٧)

- إنّ النفس الإنسانية لها جهتان: جهة قوّة وجهة فعل، فهي من حيث فعليتها صورة فائضة على مادّة البدن، وهي من هذه الحيثية أمر واحد هو مبدأ فصل الإنسان، يمتاز به عن سائر المركّبات الحيوانية وغيرها، وأمّا من جهة كونها بالقوّة فلها استعداد كل صفة من الصفات النفسانية، ولها قوّة كل صورة من الصور الأخروية، فتخرج من القوّة إلى الفعل في كل أمر تغلب عليها صفاته وهيئاته، وهاتان الجهتان لا تكثّران ذاته ولا توجبان تركّبه من مادّة وصورة لأنّهما بحسب نشأتين، فما هو صورة في هذه النشأة فهو بعينه مادّة النشأة الثانية، فهي كأنّها واسطة بين الطرفين وبرزخ بين العالمين وحاجز بين البحرين، وسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، ولهذا المعنى سمّاها بعض المحقّقين "طراز عالم الأمر" لأنّها نهاية الجسمانيات وبداية الروحانيات. (تفسق(٧)، ٤٣٠، ١٧)

- النفس الإنسانية جسمانية الحدوث، روحانية البقاء؛ فهي أوّلًا صورة طبيعية لمادة حسّية وفي قوّتها قبول الصورة العقلية التي تحصّلها عقلًا بالفعل وتتّحد بها اتّحادًا عقليًا؛ ولا منافاة بين تلك الفعلية الحسّية وبين هذا القبول الاستكمالي العقلي سيّما وقد تحوّلت في استكمالاتها ونالت في انتقالاتها جميع الحدود الطبيعية من الأكثف إلى الألطف فالألطف، حتى وصلت إلى أوّل درجة الحياة من القوة اللمسية، ثم سلك جميع الحدود الحيوانية الجسمية، ومنها إلى الخيالية والوهمية إلى

آخر درجة الحيوان الوهمي التي قد توجد في غير الإنسان، ومنه إلى أوّل درجات الحيوان العقلي. فالصورة النفسانية الحسّية كمادة للصورة الخيالية، وهي كمادة للصورة العقلية. وأوّل ما يفيض عليها أوائل المعقولات والمعلومات العامّة المشتركة، ثم الثواني وما بعدها على التدريج صائرة إيّاها. (رست، ١٥٠، ١٤)

- إنّ النفس الإنسانية مشتملة على أجزاء ثلاثة، لكل منها نشأة أخرى، أحدها: في جواهر هذا العالم؛ وثانيها: في عالم البرزخ؛ وثالثها في عالم القدس. فالأول: طبع؛ والثاني: نفس؛ والثالث: عقل بلسان الحكمة، وروح بلسان الشريعة. وإن شئت قلت الأول صدر؛ والثاني قلب؛ والثالث نور. (رسش، ٣٣١، ١٨)

- إنّ النفس الإنسانية لا شكّ أنّها جوهر تفعل الأفعال الحيوانية من الإدراك الجزئي والتحريك الإرادي، وإن اختصّت بها أشياء أخرى كالأفكار الكلّية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية، وفي كون النفس الحيوانية مطلقًا أعمّ من النفس الإنسانية، كما أن الحيوان مطلقًا أعمّ من الإنسان. (شهث، ٢١٩، ١١)

- إنّ النفس الإنسانيّة لها اعتباران: أحدهما: كونها صورة ونفسًا، والآخر: كونها ذاتًا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرّفه في البدن. ومناط الاعتبار الأول: كونها موجودة لغيرها، ومناط الاعتبار الآخر: كونها موجودة لنفسها. وبعد تمهيد ذلك نقول: كون الشيء واقعًا بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعًا باعتبار آخر أيضًا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات أصلًا. فالنفس وإن كانت بحسب ذاتها جوهرًا وبحسب نفسيتها داخلة في مقولة المضاف كما مرّ لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقوّمة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرًا كما في سائر الصور المادية على ما سبق، فكون النفس جوهرًا مجرّدًا من حيث كونها مقوّمة لوجود الجسم صادقًا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة معًا، الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا، وإن كان خلاف المشهور. وما عليه الجمهور، فإن كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتباريين. (شهث، ٣١٠، ٢٢)

- في أنّ النفس الإنسانية جوهر قائم بذاته: إنّ إدراك الشيء لما كان عبارة عن حصول صورته للمُدْرِك فكل مَن أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقًا عن المحل، إذ لو كان في محل لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحلّه لأنّ وجود الحالّ لا يكون إلّا للمحلّ "هذا خلف". ثم إنّا ندرك ذاتنا بذاتنا لأنّا لا نعزب عن ذاتنا، وأمّا شعورنا بشعور ذاتنا فقد، فَقَد إذ ليس نفس وجودنا فهو كإدراكنا سائر الأشياء المُدْرَكة من خارج. (شهر، ٢١١، ٣)

- إنّ النفس الإنسانية لكونها من سنخ

الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظلّ للوحدة الإلهية، فهي بذاتها عاقلة ومتخيِّلة وحسّاسة ومنمّية ومحرِّكة وطبيعة سارية في الجسم كما قال الفيلسوف: من أنّها ذات أجزاء ثلاثة نباتية وحيوانية ونطقية، فالنفس تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها آلة الحواس فيصير عند الأبصار عين باصرة وعند السماع أذن واعية، فكذا في البواقي حتى اللمسية والقوى التي تباشر التحريك، وكذا يرتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعّال صائرة إيّاه متّحدة به على نحو ما يعلمه الراسخون، ومن لم يبلغ إلى مقامهم وحالهم يزعم أنّه: لو كان الأمر كذلك لكانت النفس متجزِّية ولكان العقل الفعّال منقسمًا حسب تعدّد النفوس العاقلة أو يكون كل من هذه النفوس من يعلم ما يعلمه غيرها، والبرهان كاشف لحجب هذه الأوهام عن وجه الحق بحمد الله وما أحسن ما قيل في التمثيل: العقل الفعّال كشمس تأثّر بيت ذو كوّة عنها بالشعاع وأحرَّ به وبالتسخين وأحرَّ بهما وبالاشتعال لكبريتيّة فيه. (شهر، ٢٢٧، ١٤)

- إنّ للنفس الإنسانية مقامات ودرجات كثيرة من أول تكوّنها إلى آخر غايتها ولها نشآت ذاتية وأطوار وجودية، وهي في أول النشأة التعلّقية جوهر جسماني ثمّ يتدرّج شيئًا فشيئًا في الاشتداد ويتطوّر في أطوار الخلقة إلى أن تقوم بذاتها وتنفصل عن هذه الدار إلى دار الآخرة فترجع إلى ربّها، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وأول ما تتكوّن من نشأتها قوة جسمانية ثم صورة طبيعية ثم نفس حسّاسة على مراتبها، ثم مفكّرة ذاكرة ثم ناطقة ثم يحصل لها العقل النظري بعد العملي على درجاته من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّ العقل بالفعل، والعقل الفعّال وهو الرّوح الأمري المضاف إلى الله في قوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ (الإسراء: ٨٥) وهو كائن في عدد قليل من أفراد البشر، ولا بدّ في حصوله من جذبة ربّانية لا يكفي فيه العمل والكسب كما ورد في الحديث جذبة من جذبات الحقّ توازي عمل الثّقلين. (كتع، ٣٣، ١٣)

- إنّ النفس الإنسانية مع وحدتها وتجرّدها، يصدر عنها لذاتها جميع الأعمال والتحريكات البدنية الحيوانية والطبيعية، حتى الجذب والدفع الطبيعيّين، كما يصدر عنها كذلك جميع الأفعال والانتقالات العقلية. ولا دخل لقواها وآلاتها في تأثيراتها، بل هي معدّات ومخصّصات لأفاعيلها، وجهات مكثّرات لآثاره الصادرة عن وحدانيّة ذاتها. بل لها نحو تنزّل في مرتبة القوى، وضرب اتّحاد بالآلات ومقتضياتها. فهي بحسب كل قول وفعل وعمل، يصير في مرتبة آلة ذلك القول أو الفعل والعمل. فيكون عند فعل الإبصار باصرة، وعند الاستماع سامعة، وعند التحريك قوة محرّكة وعند الشهوة بهيمة، وعند الغضب سبعًا، وعند إدراك المعقولات ملكًا عقلانيًّا، وعند تحريك القوة العملية في الخيرات والمصالح مَلِكًا

عمليًا. فإذا تمرّنت في عمل من الأعمال؛ صارت بحيث يغلب عليه خاصية ذلك العمل، ويصعب عليها الانتقال منه، ما لم يكن قبل ذلك بهذه الصعوبة، ويكون حكمها بحسب الآخرة ما تختم به عاقبة أمرها. (كصح، ١٠٠، ٤)

- إنّ النفس الإنسانية حادثة بحدوث البدن. (مبع، ٣١٠، ٧)

- إنّ النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن، لأنّ كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلّق به نوعًا من التعلُّق، إذ كل أمرين ليس بينهما تعلُّق ذاتي وارتباط عقلي، فلا يوجب فساد أحدهما فساد الآخر. (مبع، ٣١٣، ٨)

- ما من نفس إنسانية إلّا ولها وجود استقلالي بعد بوار هذا البدن، ولها بحسب ما لها من الأفعال والأعمال نوع فعلية وتحصُّل في الوجود وهيئات خُلُقية حاصلة لها بالفعل سواء كانت تلك الأخلاق والهيئات التي يوجب فعلية ذاتها وتحصُّل وجودها، أوصافًا ملكية أو شيطانية أو سبعية أو بهيمية، فإذا خرجت النفس الإنسانية في مدّة كونها العنصري وحياتها الطبيعي ونشآتها الدنياوية من القوّة التي كانت لها في أوّل الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الأخلاق والملكات منخرطة في سلك أنواع شيء من هذه الأجناس الأربعة التي تحت كل جنس منها أنواع كثيرة كل منها مشتملة على أشخاص غير محصورة في عدد معيَّن، فصارت صورة بلا مادة بوجه، وفعلية بلا قوة أصلًا، سواء كانت سعيدة أو شقية منعمة بلوازم أخلاق الشريفة وأعمالها الحسنة، أو معذّبة بنتائج أخلاقها الخسيسة وأفعالها القبيحة. (مبع، ٣٤٩، ١٥)

- بالجملة للنفس الإنسانية نشآت ثلاث إدراكية: النشأة الأولى هي الحسّية، ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة، ويقال لها الدنيا لدنوّها ولتقدّمها على الأخيرتين، وخيراتها وشرورها معلومة لا يحتاج إلى البيان. والنشأة الثانية هي المثالية، ومظهرها الحواس الباطنة، ويقال لها الآخرة والعاقبة لما علمت بالمقايسة إلى الأولى ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٦٢) وينقسم إلى الجنّة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الأشقياء ومبادئ السعادات والشقاوات فيهما هي الأخلاق والأوصاف الفاضلة والرذيلة. والنشأة الثالثة هي العقلية، ومظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلًا بالفعل، وهي لا يكون إلّا خيرًا محضًا ونورًا صرفًا، فالنشأة الأولى دار القوة والاستعداد، والمزرعة لبذور النفوس والنيّات، والآخرتان المثالية والعقلية كل منهما دار التمام والفعلية وتحصيل الثمرات وحصد المزروعات، فلما لم يكن النفس ذات قوة صرفة ساذجة من النقوش والأوصاف والملكات إلّا في أول كونها ومبدأ فطرتها قبل أن يخرج من فطرتها الأصلية إلى فعلية الآراء والملكات والأخلاق، فلا يمكن أن يتكرّر لها

الهيولانية والقوة الساذجة بحسب فطرة ثانية وتكوّن آخر حين تعلّقها بمادة أخرى حيوانية، لأن عروض هذه الحالة الهيولانية لا يمكن إلّا بانخلاعها عن جملة الأوصاف والمَلَكات. (مبع، ٣٥٠، ٢٥)

- اعلم أنّ النفس الإنسانية حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنّ أكثر الخلق حيث قرع أسماعهم أنّها زبدة العناصر وصفوة الطبائع، وظنّوا أن النفس يحصل من الجسم وأنّها تقوى بقوّة الغذاء ويضعف بضعفه، وليس الأمر كما توهّموه، إنّما النفس يحصّل الجسم ويوجده وهي الذاهبة به في الجهات المختلفة وهي معه ومع قواه وأعضاءه تديره حيث ما دارت تذهب به حيث ما ذهبت من هبوط إلى سفل أو طلوع إلى فوق حيث يمكنه مع كثافة البدن. (مبع، ٣٥٣، ١٦)

- إنّ النفس الإنسانية مما خلقها الله ذات وجهين: وجه إلى الجنبة العالية، وهو بابه الداخلي إلى عالم الملكوت والغيب، ووجه إلى الجنبة السافلة وهو بابه الخارجي إلى عالم الملك والشهادة، وكل منهما ممّا يؤثّر فيها آثاره المختصّة، والنفس يتخيّر منها وينقلب في الأطوار، حتى ينخرط أمّا في زمرة الملائكة، أو في حزب الشياطين، أو يتردّد بينهما. (مفغ، ١٥٢، ١١)

- النفس الإنسانية في أول فطرتها العقلية نهاية عالم الجسمانيات في الكمال الحسّي، وبداية عالم الروحانيات في الكمال العقلي. (مفغ، ٥١٩، ٨)

- النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعية هي ظلّ للوحدة الإلهية، فهي بذاتها قوّة عاقلة، وقوّة حيوانية متخيّلة وحسّاسة وقوّة نباتية غاذية ومنمّية، وقوّة محرّكة، وطبيعة سارية في الجسم، كما قال معلّم الفلاسفة: من أنّ النفس ذات أجزاء ثلاثة، نباتية وحيوانية ونطقية، لا بمعنى تركّبها عن هذه القوى، لأنّها بسيط الحقيقة، بل بمعنى كمال جوهريّتها وجامعية ذاتها البسيطة لهذه الحدود الصورية، فالنفس ذات شؤون ذاتية، تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها لآلات الحواس، فهي عند الإبصار عين باصرة، وعند السماع أذن واعية، وكذا عند الذوق والشمّ واللمس والتحريك، لأنّ لها بحسب ذاتها ما هو مبدأ الكلّ من هذه القوى والآلات، وكذا يرتفع عند نيلها للمعقولات إلى مقام العقل الفعّال، صائرة إيّاه، متّحدة به على نحو ما يعلمه الراسخون، ومن لم يبلغ إلى مقامهم وحالهم، يزعم أنّه لو كان الأمر كذلك، لكانت النفس متجزّئة، ولكان العقل الفعّال منقسمًا حسب تعدّد النفوس العاقلة، أو يكون كل واحدة من هذه النفوس يعلم ما علمته غيرها، والبرهان النوري كاشف لحجب هذه الوساوس والأوهام عن وجه الحقّ بحمد الله تعالى. (مفغ، ٥٥٣، ٢٤)

- النفس الإنسانية من شأنها أن تبلغ إلى درجة تكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها، وتكون قوّتها سارية في الجميع

ويكون وجودها غاية الكون والخليقة. (مفغ، ٥٨٦، ٣)

نفس حيوانية

- إنّ العناصر إذا امتزج بعضها ببعض وخرجت بسبب اعتدال كيفياتها عن صرافة تضادّها وتعصّيها عن قبول الفيض الإلهي تصير قابلة لأثر من آثار الحياة، فأوّل ما قبلته من إفاضة الله هي صورة حافظة لتركيبها مبقية لوجودها بإذن الله تعالى، ثم إذا حصل لها امتزاج أتمّ واعتدال أفضل وأقرب إلى الوحدة الجامعة، قبلت أثرًا آخر من آثار الحياة أشرف، وهي النفس النباتية التي شأنها التغذية والتنمية والتوليد للمثل، وإذا امتزجت امتزاجًا أكثر اعتدالًا وأرفع قدمًا من التسفّل والتضادّ والتفرقة، وأقرب مقامًا إلى عالم الصفاء والنور، تهيّأت لقبول أصل الحياة بعد أن يستوفي درجات الجماد والنبات بفيضان النفس الحيوانية الحسّاسة المتحرّكة بالإرادة، وإذا لطفت المادة العنصرية جدًّا حتى تشبه الجرم الفلكي صار محل استواء الروح النطقي الإضافي الذي من الله مشرقه وإلى الله مغربه، ففي الإنسان شيء كالفلك وشيء كالملك، وبهما جميعًا يصلح عمارة الدارين ويستحقّ خلافة الله أولًا في العالم الأسفل الأرضي ثم في العالم الأعلى السماوي. (سري، ١٢٦، ٢٢)

- إنّ درجة الحيوان مستوفية لدرجتي الجماد والنبات، فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في صدور الأفاعيل النباتية، كما أنّهما مشتركتان مع الصور المعدنية في صدور أفاعيلها، فالإدراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس، كما أنّ هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس، فكل مدرك للجزئيات متحرّك بالإرادات، فاعل للأفاعيل النباتية. (شهث، ٢١٩، ٦)

- إنّ الأجسام العنصرية إذا امتزجت امتزاجًا أشدّ اعتدالًا وأوغل في التوسّط من النبات تهيّأت لقبول النفس الحيوانية. وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة من شأنه أن يحسّ ويتحرّك بالإرادة. (مبع، ٢٣٢، ٥)

نَفَس رحماني

- اعلم أنّ مادة صور الممكنات التي تسمّى بالنَفَس الرحماني عند العرفاء، غير مادة صور الكائنات عند الفلاسفة، وإطلاق المادة على القبيلين من باب التشبيه أو الإشتراك لأنّ المادة عند الفلاسفة شيء وجوده في ذاته بالقوّة أبدًا، وإنّما يتجوهر ويتحصّل موجودًا بالفعل بالصور الطبيعية أو المقدارية الحالّة فيها. وأمّا المسمّى بالمادة للممكنات فهو عبارة عن أول فيض وجودي ينبعث من ذاته تعالى ويقال له الحق المخلوق به. وهو وجود خاص منبسط على ماهيّات الأشياء لا يكون فيه جهة قوّة واستعداد، بل به فعلية الموجودات وإنّيتها وهويّتها. إلّا أنّه ذو شؤون ومراتب متفاضلة ودرجات متفاوتة بعضها فوق بعض كما أشير إليه في قوله

تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ (غافر: ١٥). وهو المعروف عندهم بالنَفس الرحماني. (تفسق(١)، ١٩١، ٤)

نفس فلكية

- تدلُّ الحركة أيضًا من حيث عرضيتها على أنّ لها محلًا، ومن حيث حدوثها وتجدّدها على أنّ محلّها ذو قوة انفعالية، ومن حيث ثبوتها على أنّ لها فاعلًا مؤثّرًا هو غير قابلها المتأثّر المنفعل، لاستحالة الوحدة في جهتي الانفعال والفعل. فكل جسم متحرّك لا بدّ له من مبدأ غير الجسمية المشتركة بين الأجسام الساكنة والمتحرّكة. فلو كانت ناشئة من جهة جسمية الجسم لامتنع السكون في الأجسام بوجه. فهذا المبدأ الفاعلي إن كان في الجسم البسيط، فإن كان قائمًا به في ذاته فيُسمّى "طبيعة" والحركة "طبيعية"، وإن لم يكن قائمًا به فإن كان تحريكه إيّاه على سبيل المباشرة والتشوّق والاستكمال فيُسمّى "نفسًا فلكية" والحركة "نفسانية فلكية"، وإن لم يكن كذلك بل على سبيل التشويق والإمداد فالمبدأ عقلي والحركة عبادة إلهية. وإن كان في الجسم المركّب فإن لم يكن ذا فنون الحركات فيُسمّى "صورة معدنية". (مبع، ١٦٤، ١٧)

نفس قدسية

- أمّا النفس القدسية فيقع الحدُّ الوسط لها في الذهن أولًا ويتأدّى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدّمًا على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادي اللمّية. (سفع(١/٣)، ٣٨٧، ٣)

نفس مجرّدة

- إنّ صيرورة النفس مجرّدة ليست عبارة عن حدوث وجود أمر مجرّد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلّقي ورجوعها إلى مبدئها الأصلي، فبالحقيقة حدوث الأمر المجرّد لشيء عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها، وأمّا الذي ذكر هاهنا من بيان الفرق بين حامل قوّة الحدوث وحامل قوّة الفساد، وأنّ البدن فيه قوّة حدوث النفس لأنّه يبقى معها وليس فيه قوّة الفساد إذ لا يبقى معها. ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول وإطلاقه تارة بمعنى القوّة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتّصاف، أو عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعَرَض، فإنّ حامل قوّة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطفة وما يجري مجراها، وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية، والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركّب، ويجوز أن يكون هو بعينه قابل قوّة الفساد لها، والذي يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد، ففي قابل كل من الطرفين أي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء واعتبار ما فيه الشيء، وإهمال الفرق بينهما مغلط. (سفع(١/٤)،

٣٨٩، ١٠)

- إنّ النفس المجرّدة لها وجود للبدن ولها وجود لذاتها، والبدن علّة قابلية لوجودها له، لا لوجودها لذاتها، اللهم إلّا بالعرض. فإنّه إذا حدثت مادة بدنية ذات كيفية مزاجية، صالحة لأن يكون آلة للنفس ومملكة لها، أحدث الباري الجواد باستخدام بعض الملائكة المقرَّبين المفارقين عن عالم المواد والقوى بالكلّية، النفس الجزئية التي هي صورة للبدن ومبدأ لأفاعيل أنسيّة وأخلاق وتدابير بشرية مؤيّدة بروح القدس، لأن تلك التدابير لا يتمّ إلّا بجوهر قدسي له تعقّلات كلّية. فالبدن باستعداده يستدعي صورة مادية، وجود المبدأ الواهب الفيّاض أفاض عليه كلمة عقلية ولطيفة ملكوتية فوق ما يستدعيه بلسان استعداده من باب الإستجرار والاستتباع، فيكون البدن علّة قابليّة لجوهر النفس بالعَرَض لا بالذات. (مبع، ٣١٥، ٣)

نفس ناطقة

- إنّ النفس الناطقة بل كل بسيط صوري هي عين الشعور كما برهنّا عليه في مقامه وهو مما أطبق أهل الكشف عليه، ولمّا كانت قوى النفس من فروع ذاتها ولوازم جوهرها كان استعمالها واستخدامها لتلك القوى بحسب أصل فطرتها وذاتها، فيكون وجود القوى في أنفسها عين وجودها الإثباتي بها فوجودها في أنفسها عين حضورها عند النفس ومثولها بين يديها؛ لكن يجب أن يعلم أنه بقدر فعلية وجود النفس وتجوهر حقيقتها يكون قاهريتها وتسلّطها على القوى واستخدامها إيّاها، وبقَدْر قصور وجودها وضعفها وبُعدها عن الحقّ وانغمارها في البدن يكون عجزها وجهلها وموتها وتفصّي الآلات عنها. (جمك، ١٩٢، ١٧)

- إنّ المُدرِك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة، وهي أيضًا المحرّكة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحرّكة الحيوانية والنباتية والطبيعية. (سفع(٤/ ١)، ٢٢١، ٦)

- إنّ النفس الناطقة هي المدبّرة بإذن الله تدبيرًا طبيعيًّا أو نفسانيًّا لهذا البدن الجسماني الذي هو بجميع ما فيه من القوى والحواس والأعضاء والآلات، عالَم صغير بمنزلة العالَم الكبير بما فيه من الأفلاك والعناصر والبسائط والمركبات الذي دبّره الله تدبيرًا إلهيًّا وتصرّف فيه برحمته وعنايته. (تفسق(١)، ١٩٩، ٤)

- (النفس) الناطقة تمام ما دونها. (رست، ١٥٦، ٢٠)

- في الإنسان: وهو مختصّ بالنفس الناطقة وهي كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الأمور الكلّية والمجرّدات وتفعل الأفعال الفكرية، وفائدة القيود يظهر مما مرّ في النبات والحيوان، فلها باعتبار ما يخصّها من القبول عن ما فوقها والفعل فيما دونها قوّتان: قوّة عاقلة يدرك بها التصوّرات والتصديقات وتُسمّى تلك القوة "بالعقل النظري والقوّة النظرية"، وقوّة

عاملة يحرّك الإنسان أي يستعمل قواه التحريكية وآلاته العملية إلى الأفعال الجزئية بالفكر والروية أو بالإلهام والحدس على مقتضى آراء واعتقادات تخصّها، أي تلك الأفعال وتُسمّى تلك القوّة العقل العملي والقوّة العملية والقوّة العاقلة والنفس باعتبارها لها مراتب أربع. (شهث، ٢٤٠، ٢٦)

- بالجملة إنّ العناصر إذا امتزجت امتزاجًا قريبًا من الاعتدال جدًّا، وسلكت طريقًا إلى الكمال أكثر مما سلكه الكائن النباتي والحيواني، وقطعت من القوس العروجي أكثر، اختصّت بالنفس الناطقة المستخدمة لجميع القوى النباتية والحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي إلى جهة ما تدرك الأمور الكلية والمجرّدات وتفعل الأفعال الفكرية. فلها باعتبار ما يخصّها من القبول عمّا فوقها والفعل فيما دونها قوّتان: قوّة عالمة وقوّة عاملة؛ فبالأولى تدرك التصوّرات والتصديقات وتسمّى بالعقل النظري والقوّة النظرية، وبالثانية تستنبط الصناعات الإنسانية وتعتقد القبيح والجميل فيما تفعل وتترك، كما أن بالنظرية تعتقد الحق والباطل فيما تعقل وتدرك، وتسمّى بالعقل العملي والقوّة العملية، وهي التي تستعمل الفكر والروية في الصنائع المختارة للخير أو ما يظنّ خيرًا في العمل. (مبع، ٢٥٨، ١٣)

- إنّ العناصر إذا صفت وامتزجت امتزاجًا قريبًا من الاعتدال جدًّا، وسلكت طريقًا إلى الكمال أكثر ممّا سلكه الكائن من النبات والحيوان، وقطعت من القوس العروجية أكبر مما قطعته سائر النفوس، اختصّت من الواهب بالنفس الناطقة، والمستخدمة لسائر القوى النباتية والحيوانية، فإنّ زيادة الكمال على حسب زيادة الصفاء والاعتدال، فإذا بلغت المواد بأمزجتها غاية الاستعداد، وتوسّطت غاية التوسّط من الأطراف، الممعنة في التضادّ، فاعتدلت وتشبّهت بالسبع الشداد، الخالية عن التفاسد البعيدة عن الأضداد، استحقّت من واهبها الجواد لقبول فيض أكمل وجوهر أعلى وأشرف من هذه النفوس والصور، فقبلت من التأثير الإلهي ما قبلته الجرم السماوي والعرش الرحماني، من قوة روحانية مدركة للكلّيات العقليات بذاتها، والجزئيات الحسّيات بقواها وآلاتها، متصرّفة في المعاني، سالكة إلى سبيل الله الحق الأكبر. (مفغ، ٥١٣، ١٦)

نفس نباتية

- إنّ العناصر إذا امتزج بعضها ببعض وخرجت بسبب اعتدال كيفياتها عن صرافة تضادّها وتعصّيها عن قبول الفيض الإلهي تصير قابلة لأثر من آثار الحياة، فأوّل ما قبلته من إفاضة الله هي صورة حافظة لتركيبها مبقية لوجودها بإذن الله تعالى، ثم إذا حصل لها امتزاج أتمّ واعتدال أفضل وأقرب إلى الوحدة الجامعة، قبلت أثرًا آخر من آثار الحياة أشرف، وهي النفس النباتية التي شأنها التغذية والتنمية والتوليد

للمثل. (سري، ١٢٦، ١٩)

- النفس النباتية تمام القوى الطبيعية التي لها الجذب والدفع والإحالة. (رست، ١٥٦، ١٩)

- قد علمت أنّ المزاج كلّما كان أقرب إلى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه أشرف، والآثار الصادرة عنها أكثر، فإذا قرب مزاج المركّب إلى الاعتدال قربًا أزيد من مزاج المعادن استحقّ لأن يفيض عليه من المبدأ الواجب بالذات على ما هو رأي أهل التحقيق نفسًا نباتية كما إليه الإشارة بقوله: وله قوة - أي صورة نوعية عديمة الشعور كما عليه الأكثرون - يصدر عنها بعد أن تستوفي درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات وأفعال مختلفة. (شهث، ٢٠٩، ٣)

نفس وطبيعة

- الفرق بين النفس والطبيعة أنّها - أعني النفس الكلّية الفلكية - مستمرّة الحقيقة الذاتية متجدّدة الهوية التعلّقية، فلها في ذاتها الشخصية حيثيتان، أحديهما تجرّدية عقلية باقية. والأخرى تعليقية تدبيرية متبدّلة، وأمّا الطبيعة فإنما هي عين الهوية التعلّقية المتجدّدة في ذاتها الشخصية وإن كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبّر النوري، وظاهر أن الصورة المقدارية لتضاعف الأعدام فيها لا يمكن أن يكون أول الصوادر. وتلك الأعدام أولها عدم الكمال الأتمّ اللازم للقصور الإمكاني، والثاني هو فقد الكمال المنتظر، والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان، والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حدّ ومكان، وأمّا الهيولى الأولى فهي القوّة الصرفة والإمكان الاستعدادي المحض. (سفع(٣/ ٢)، ٢٦٠، ٣)

نفس وعقل

- النفس والعقل، المحرّكان للأشياء، أحدهما بالمباشرة والتدبير، وثانيهما بالإمداد والتشويق، وهما ملكان مقرّبان روحانيان، أحدهما عقلي والآخر نفسي، أمّا كون العرش بينهما فلما ثبت أنّ وجوده بعد القلم واللوح المعبّران عن العقل والنفس والقضاء والقدر، وأمّا كون القلب بينهما فلكونه مسبّبًا عن القوّة العاقلة والعاملة من الروح الإنساني. (تفسق(٦)، ٤٠، ٧)

نفسية النفس

- إنّ نفسية النفس ليست كأبوّة الأب وبنوّة الإبن وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوّه عن تلك الإضافة، فإنّ لماهيّة البنّاء وجود، ولكونه بنّاءًا وجود آخر، وليس هو من حيث كونه إنسانًا هو بعينه من حيث كونه بنّاءًا فالأول جوهر، والثاني عَرَض نسبي. وهذا بخلاف النفس، فإنّ نفسية النفس نحو وجودها الخاص، وليس لماهيّة النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفسًا إلّا بعد استكمالات وتحوّلات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فتصير حينئذٍ عقلًا فعّالًا بعد ما كانت بالقوّة

عقلًا. (سفع(٤/ ١)، ١١، ٧)

- البرهان على أنّ نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أو مفارقة، كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوّة اللاحقة بذات الأب أنّه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرًا متحصّلًا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات، ثم سنح لها أمر ألجأها إلى التعلّق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات، لكن التالي مستحيل لأنّ ما بالذات لا يزول، والجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن له في ذاته، إذ محل الحوادث المادة الجسمانية وما يقترنها. (سفع(٤/ ١)، ١٢، ٥)

نفوس

- إنّ الموجودات الجوهرية باعتبار التأثير والتأثّر ينقسم ثلاثة أقسام: فعّال غير منفعل، ويعبّر عنه اصطلاحًا بالعقول المجرّدة، ومنفعل غير فاعل وهو الجسم بما هو جسم، أي ذو أبعاد ثلاثة فقط، ومنفعل فاعل ينفعل من العقول الفعّالة ويفعل في الأجسام المنفعلة ويُسمّي النفوس والصور. وهذه الأقسام يقضي العقل بإمكانها. وأما إثبات وجودها فيحتاج إلى البرهان. نعم، الأجسام معلومة الوجود بإعانة الحسّ، وليس بنفسه محسوسًا بل بظاهره وصفاته من اللون والشكل والتحيّز وغيرها. وأما النفوس والصور فيدلّ عليها حركات الأجسام وانحفاظ حقائقها. وأما العقول فيدلّ عليها تحريكات النفوس وأشواقها. (مبع، ١٦٠، ١٢)

- النفوس على ضربين، منها ما يتعلّق بالأبدان المستحيلة الكائنة وينفعل عن هيئاتها وعوارضها المادية لكونها بالقوة لا يمكن أن يستكفي بذاتها، ومنها، ما لا يتعلّق بالأبدان المستحيلة المادية بل الأبدان ينشأ منها ويوجد بتبعيّتها من دون استعداد مادة وانفعال وتغيُّر من حال إلى حال بل بمجرّد جهة فاعلية في النفس مع حيثية إمكانها وقصورها عن درجة الكمال التام العقلي، إذ لو بلغت إلى حدّ العقلي، لم يتّبعها تجسُّم وتكدُّر، فهذا القسم من النفوس تجرّدت عن الحسّ دون الخيال، ولو تجرّدت عن الخيال أيضًا لكانت عقولًا صرفة. فالنفس عند تفرُّدها عن البدن العنصري (سواء بالنوم أو بالموت)، يصحبها القوة الخيالية ويلزمها البدن الناشئ عن النفس القاهرة. (مبع، ٣٩٤، ٧)

نفوس إنسانية

- النفوس الإنسانية منقسمة إلى ثلاثة أقسام بحسب العاقبة: العالون وهم المقرّبون، والمتوسّطون وهم أصحاب اليمين، والنازلون في المهاوي وهم أصحاب الشمال. وانقسام الناس إلى هذه الأقسام في القسمة انقسام بحسب الذات والحقيقة لا بحسب العوارض الصنفية، بل لكل من هذه الثلاثة معنى جنسي تحته أنواع كثيرة

مع أنّ نوع البشر بحسب الخلقة يكون واحدًا وأفراده متماثلة الحقيقة مادة وصورة، بدنًا ونفسًا. (جمك، ١٩٩، ١٦)

- إنّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجودًا في المادة، وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها؛ فالأول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس، والمادة هي المُرجِّحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوّته على الوجود والعدم سواء؛ فيجب أن يكون له سبب مرجّح يميله إلى أحد الطرفين، لأنّ الواهب جواد يكفيه أقلّ مرجّح يخرج الشيء عن الحدّ المشترك بين الوجود والعدم. (سفع(١/ ٣)، ٥٥، ٧)

- اعلم أنّ النفوس الإنسانية كما أنّها تكون متفاوتة في النهاية، كذلك كانت متفاوتة في البداية، واختلافها من اختلاف معادنها الأصلية "الناس معادن كمعادن الذهب والفضة" كما أخبر عنه سيّد الأنبياء عليه وآله وعليهم السلام والصلاة، وقد خلق الله في كل نفس معنى مخصوصًا، وقوّة محرّكة مخصوصة يجرّها إلى معدنها الأصلي، ولا يقف بها دونه. (تفسق(٣)، ٦٧، ١٨)

- كما أنّ الهيولى واحدة نوعية متماثلة في جميع الطبائع بحسب جوهريّتها الأولى متخالفة الجواهر بانضمام الصور المقوّمة إيّاها جوهرية ثانية، فكذلك النفوس الإنسانية بحسب فطرتها الأولى متماثلة متّحدة النوع، وبحسب ما يخرج من القوّة إلى الفعل من المَلَكات والأخلاق الحاصلة لها من تكرّر الأعمال والأفعال متكثّرة الأنواع، يناسب كل نوع منها لنوع من تلك الملكات والأخلاق، ولحيوان غلب عليه ذلك الخلق، فيحشر على صورته لكونها على صفته. (تفسق(٤)، ٤٧، ٥)

- إنّ كل نفس من النفوس الإنسانية واقعة يوم القيامة تحت نوع من أنواع تلك الأجناس الأربعة: "السبعية، والبهيمية، والشيطانية، والملكية" وتحشر معه، فالنفوس البشرية منحصرة يوم الآخرة في أجناس أربعة لكل جنس أنواع كثيرة، لكل نوع منها أفراد غير محصورة. وهذه الأجناس الأربعة من النفوس اثنتان منها عمليّتان شرّيرتان حاصلتان من تكرّر الأعمال السيّئة، واثنتان منها علميتان حاصلتان من تكرّر الأفكار العلمية إحداهما شرّيرة والأخرى خيّرة. (تفسق(٤)، ٢١٣، ٥)

- في القرآن آيات كثيرة دالّة على أنّ النفوس الإنسانية كانت في مبادئ الفطرة وأوائل النشأة الدنياوية نوعًا واحدًا، ثم اختلفت بحسب الفطرة الآخرة والنشأة الثانية أنواعًا كثيرة بواسطة اختلاف الضمائر والنيّات الحاصلة من الأعمال المناسبة لها، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾

(يونس: ١٩) وقوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ (البقرة: ٢١٣) وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٣) وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا﴾ (فاطر: ٢٨) فدلّت هذه الآية على أنّ الإنسان مختلف الأنواع كالنبات والحيوان، وأنّ العلماء وأهل الخشية نوع مباين لغيرهم من أفراد البشر، وإنّما ذلك بحسب الفطرة الثانية والنشأة الآخرة. (تفسق(٤)، ٢١٥، ١٣)

- إن قلت: أليس الإنسان نوعًا واحدًا، والنفوس الإنسانية كلها أشخاص نوع واحد. قلنا: نعم، من حيثية، ولا، من حيثية، إذ الإنسان بما هو مركّب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري ونفس حافظة لذلك المزاج ومبدأ لفصل، وهيئة وصورة لمادته ومدبِّرة لتدابير الإنسانية وفاعلة لأفعال وأعمال يخصُّه، نوع واحد، والنفوس الإنسانية من حيث كونها نفوسًا مندرجة تحت نوع واحد من الجهة التي ذكرناها مع قطع النظر عن صيرورة كل منها في منتهى الأمر لأجل الهيئات والملكات التي تصير النفس مصوّرًا بصورة خاصة مباينًا للأخرى. وأما من جهة صيرورة النفس مصوّرًا بصورة عقلية، أو آراء جهلية، أو هيئات صناعية، أو أخلاق سبعية، أو ملكات بهيمية، فهي لا محالة يصير أنواعًا متنوّعة وحقائق متخالفة ويتصوّر بصور متخالفة الهيئات والأشكال في النشأة الثانية لا في هذه النشأة الدنياوية لاستحالته كما قرّرنا، فالنفس ما دامت تكون بالقوة يمكن لها اكتساب أي مرتبة شاءت لمكان استعدادها قبل صيرورتها بالفعل شيئًا من الأشياء المتحصّلة. وأما إذا صارت مصوّرة بصورة فعلية، واستحكمت فعليتها ورسوخها، وقوى تعلُّقها ولصوقها بالنفس، فاستقرّت على تلك المرتبة وبطل عنها استعداد الانتقال من النقص إلى الكمال والتطوُّر من حال إلى حال. (مبع، ٣٥٠، ٩)

نفوس بشرية

- الإنسان الطبيعي نوع واحد حقيقي، وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلّقي نوع واحد لأنّها مبدأ فصله المقوّم لماهيّته، وهو مفهوم الناطق المحصّل لجنسه الذي هو الجسم النامي الحسّاس، ومعنى الناطق ما له قوّة إدراك الكلّيات وهو في جميع الأفراد على السواء، فهذه النفس وإن كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر غير طبيعي، كما أنّ الهيولى الأولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الأنواع بحسب ما يخرج من القوّة إلى الفعل في هذا الوجود الطبيعي، ولا منافاة بين وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال النفس. (سفع(٤/ ٢)، ١٩، ١٤)

- إنّ النفوس البشرية أيضًا أزلية بمبادئها،

وكانت كأظلال تحت العرش يسبّحون بحمد ربّهم، إلّا أنّ المبدأ الأول أمرّها بالنزول إلى عالم الأجساد وشبكات المواد، فلمّا تعلّقت بها استحكم إلفها، فبعث من تلك الظلال أشرفها وأكملها إلى هذا العالَم ليحتال في تخليص تلك الأرواح عن هذه الشبكات، وهذا هو المراد من "باب الحمامة المطوّقة" من كتاب كليلة ودمنة. (تفسق(٣)، ٥٨، ٧)

نفوس بهيمية

- كذا النفوس البهيمية تقبل عقولها الهيولانية هيئات بهيمية - من الشهوة والحرص ولذّة البطن ولذّة الفرج والزينة والرعونة وغيرها - حتى تصير مادة تتكوّن فيها صورة بهيمية لكل نفس ما يناسبها من تلك الصور. (تفسق(٤)، ٢١٢، ١٤)

نفوس جنية

- قد عُلِم أنّ في الوجود نفوسًا أرضية قوية، لا في غلظة النفوس السبعية والبهيمية وكثافتها وقلّة إدراكها، ولا على هيئات النفوس الإنسانية واستعداداتها، ليلزم تعلّقها بالأجرام الكثيفة، الغالبة عليها الأرضية، ولا في صفاء النفوس المجرّدة ولطافتها، ليّتصل بالعالم العلوي ويتجرّد، أو يتعلّق بعض الأجرام السماوية، فهي إذن متعلّقة بأجرام عنصرية غلب عليها الهوائية والنارية أو الدخانية على اختلاف أحوالها ومنازلها، سمّاها بعض الصوفية الصور المعلّقة، ولها علوم وإدراكات من جنس علومنا وإدراكاتنا الوهمية وأوائل العقليات، ولما كان لنفوسها ضرب من الفعلية والكمال في أول الفطرة لغلبة النارية على أبدانها، ليس لها إمكان الترقّي إلى الكمالات العقلية، كما للإنسان حيث خلق ضعيفًا متهيّأ لقبول الأحكام القدرية، متحمّلًا للتكاليف العقلية والدينية، معرّضًا للآفات والبليّات والرياضات، مبتلي بالخير والشرّ، قابلًا للفناء والبقاء والموت والحياة، ولذلك يقع له الترقّي من أدنى المنازل إلى أعلى المقامات، ويصعد إلى منتهى السماوات. وأمّا هذه النفوس الجنية فلقوّة مادّتها النارية، لها فعلية صورة تضادّ لفعلية صور الأنوار السماوية، ولهذا صارت مزجورة عنها، مرجومة من معدن النور والرحمة... فاعلم أنّ لها وجودًا في هذا العالم الحسّ، ووجودًا في عالم الغيب والتمثيل، وأمّا وجودها في هذا العالم، فلما مرّ إذ ما من جسم له ضرب من اللطافة والاعتدال إلّا وله روح يناسبه ونفس فائضة عليه من المبدأ الفعّال، ويحتمل أن يكون سبب ظهور الصورة الخفيّة في بعض الأوقات دون بعض، أن يكون لها أبدان لطيفة مقتصدة في اللطافة، قابلة للتخلخل والتكاثف، فإذا صارت متكاثفة غلظ قوامها فرؤيت، وإذا صارت متخلخلة رقّ قوامها ولطف جسمها فغابت عن الأبصار، كالهواء إذا صارت غيمًا بالتكاثف رؤى، وإذا عادت إلى لطافتها لم ير، فإن الغيم ربما يكون بتكاثف الهواء نفسها من دون مدد من بخار البحار وغيرها، كما تحقّق في موضعه، وأمّا

وجودها في غير هذا العالم وحضورها وظهورها على معدن التخيّل والحسّ المشترك، فيستفاد من مباحث النبوّات والإنذارات، ومسائل كيفيّة المعجزات والكرامات، فهذه المسألة من فروعات تلك المسائل، فإن تمثّل الشياطين والجنّ بصورها المختصّة بها للنفوس الناقصة الواهنة الكاهنة، هو من قبيل تمثّل الملائكة لجبرائيل وميكائيل بصورها المختصّة بها للنفوس الكاملة النبويّة، إلّا أنّ المقامات متفاوتة علوًّا وسفلًا، والأعراض متخالفة خيرًا وشرًّا. (مفغ، ٢٢٨، ١٧)

نفوس سبعية

- النفوس السبعية تقبل عقولها الهيولانية هيئات سبعية من الغضب والغلبة والجور والوقاحة والتعالي والتفاخر وغيرها، حتى تصير صورها التي تخرج من القوّة إلى الفعل صورًا سبعية، ولكل نفس منها صورة سبعية مخصوصة لنوع من أنواع السباع الذي يناسبه ويخصّه تلك الهيئات التي رسخت في تلك النفس. (تفسق(٤)، ٢١٢، ٩)

نفوس شقية

- أمّا النفوس الشقيّة الأخروية فهي إمّا شريرة بالفعل، كالكفرة والشياطين وإمّا منحطّة عن أن يكون لها قوّة الارتقاء إلى درجة الكاملين في الخيرات وأمّا النفوس الحيوانية والنباتية وما هو أسفل منها من الصور الطبيعية للأجرام البسيطة والمركّبة فبيّن أنّه ليس ولا يكون في شيء منها قوّة الارتقاء إلى خيرات العالم الأعلى أصلًا. (تفسق(١)، ٢٠، ١٤)

نفوس شيطانية

- النفوس الشيطانية تغلب عليها هيئات إبليسية من الجهل الراسخ والاستكبار والمكر والحيلة والجربزة والوعد بالشر والإيعاد بالخير، وغير ذلك من صفات أهل اللعنة والكفر والطرد، حتى تصير عقولها شياطين بعينها. (تفسق(٤)، ٢١٢، ١٧)

نفوس عامية

- أمّا النفوس العامية التي تصوّرت المعقولات الأولية ولم تكتسب شوقًا إلى الحقائق النظرية حتى تتأذّى بفقدها تأذيًا نفسانيًا سواء كانت نقية النفس عن معاصي الأفعال الشهوية والغضبية أو فاجرة عاصية. فالحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن في درجتها إذ ليست لها درجة الارتقاء إلى عالَم المفارقات ولا يصحُّ القول برجوعها إلى أبدان الحيوانات ولا بغنائها لما علم. (شهر، ٢٥٦، ١٤)

نفوس فلكية

- أمّا الإشكال الذي ذكره (السائل) في صيرورة النفس الإنسانيّة أجلّ مرتبة وأعظم قدرًا من النفوس الكلّية الفلكية، وأقرب منزلة إلى الحق الأول منها بعد أن نزلت منها في أول تكوّنها، فإنّها صادرة عنه

تعالى بهذه الوسائط، فكيف يكون المعلول أشرف من العلل؟ فإنّما تنحلّ وتنفكّ عقدته بأنّ النفوس الفلكيّة كانت مُبْدَعة في أول نشأتها إلى أكمل حالها، فعليّة جواهرها، وتماميّة صورها، وصفاء قوابلها، وعدم ورود الأضداد عليها، فليس لها الارتحال إلى درجة أخرى فوق ما هي عليها، بل كلّ له مقام معلوم، إذ ليس حصولها من الجهات القابلية وحركاتها الاستعدادية الارتحالية من حال إلى حال، هي بحسب جواهرها صادرة عن الحق الأول بجهات فاعلية، وكلّ نوع منها مُنْحصِر في شخصه لتمامية الشخص، وكون التشخص فيه لازمًا للنوعيّة، وإنّما الحاجة إلى المادة فيها لقبول بعض أعراضها المتجدّدة كالأوضاع المختلفة وهي أيسر عرض وأدنى غرض. فجهة القوة الاستعدادية فيها ليست لأجل جواهرها وكيفيّاتها ولوازمها القارّة وكمّياتها وأشكالها، فإنّها حاصلة لها منذ أول فطرتها من غير مهلة واستعداد، وإنّما هي لها في أمور منها يجري مجرى النسب والأوضاع، والنسبة من أخسّ الأعراض. فوجودها ليس بحسب التكوّن والتولّد من صورة أولى، وعدمها أيضًا ليس بحسب الفساد إلى صورة أخرى، بل وجودها أيس من ليس مطلق بحسب ماهيّاتها، وزوالها ليس من ايس مطلق. (جمك، ٢٠١، ١٥)

نفوس متوسطة وسافلة

- أمّا أحوال النفوس المتوسّطة والسافلة ففي معرفتها بحسب العاقبة أيضًا صعوبة شديدة، إذ ليس لها درجة التجرّد عن التعلّق بالمواد بالكلّية حتى تنخرط في سلك المفارقات العقلية، ولم يجز تعلّقها بجرم آخر عنصري لاستحالة التناسخ، ولا بجرم فلكي كما زعمه الحكماء لما ستقف على استحالته، والأجسام منحصرة في هذين. (جمك، ٢٠٦، ٤)

نفوس مَلَكية

- أمّا النفوس المَلَكية فالغالب عليها مزاولة العلوم العقلية، وطلب المعارف الإلهية، ومحبّة الحقّ وملائكة الله المقرّبين، ومتابعة الرسل والأئمة عليهم السلام والصبر والورع عن محارم الله، والإعراض عن الدنيا، والتجافي عن دار الغرور وتذكرّ الموت والآخرة، حتى تصير من جنس الملائكة المقرّبين لكلّ نفس بحسب قوّة إيمانه وشدّة اجتنابه عن اللذات. (تفسق(٤)، ٢١٢، ٢٠)

نفوس ناطقة

- أمّا المفارقات العقلية، فهي إبداعيات محضة غير متعلّقة بغيرها، لا في ذاتها ولا في فعلها. وأمّا النفوس الناطقة، فهي أيضًا غير متعلّقة الذات بغيرها، فليس لذواتها قوة وجود ولا عدم بحسب القصد الأول وبالذات، بل لتصرُّفاتها وأفاعيلها التدبيرية دون التعقّلية قوّة وجود وعدم في مواد أبدانها. (مبع، ٣١٧، ٤)

نفوس ناقصة

- أمّا (النفوس) الناقصة الساذجة عن العلوم كلها حتى الأوليات فقد مرّ اختلاف الحكماء فيها، والمنقول من "إمام المشّائين" على رواية اسكندر أنّها فاسدة وعلى رواية "ثامسطيوس" أنّها باقية، فإذا كانت باقية ولم تترسّخ فيها رذيلة نفسانية تعذّبها ولا فضيلة عقلية تلذّها ولا أمكن تعطّلها من الفعل والانفعال وعناية الله واسعة وجانب الرحمة أرجح فلا محالة لها سعادة وهمية من جنس ما يتصوّره، وفي هذه الحالة لا عرية عن اللذّة بالإطلاق ولا نائلة لها بالإطلاق ولذلك قيل: نفوس الأطفال بين الجنّة والنار. (شهر، ٢٥٦، ٧)

نفوس وصور

- إنّ البسيط وإن لم يكن له حدّ ولا عليه برهان، من جهة هويّة ذاته البسيطة، ولكن من جهة فعله أو انفعاله مما يقبل التحديد، ويقام عليه البرهان، فهكذا شأن النفوس والصور بما هي نفوس وصور. (سفع(٤/ ١)، ٦، ٤)

نفي الصفات

- مما يجب التنبيه عليه أنّه ليس معنى نفي الصفات عنه (تعالى) إنّها غير متحقّقة في حقّه (تعالى) ليلزم التعطيل كيف؟! وهو منعوت بجميع النعوت الإلهية والأسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي، وجلّ جناب الحقّ عن فقد وعدم لصفة كمالية، بل المراد أنّ أوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما أنّ ذاتيات المهيّة لنا موجودة بوجود واحد شخصي، لكن الواجب لا مهيّة له إذ لا جهة إمكانية فيه. فالعالم الربوبي عظيم جدًّا وهو الكل في وحدة. فتلك الصفات الإلهية كثيرة بالمعنى والمفهوم، واحدة بالهويّة والوجود، بل للحق (سبحانه) بحسب كل نوع من أنواع الممكنات صفة إلهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده. وله بحسب كل يوم شأن من شؤون ذاتية، وتجلّيات في مقامات إلهية ومراتب صمدية، وله بحسب تلك الشؤون صفات وأسماء، كما يكاشفه "العرفاء" الكاملون. (سفع(٣/ ١)، ١٤٢، ١٢)

نفي المهيّة عن الواجب

- في نفي المهيّة عن الواجب: وهو قريب المأخذ ممّا ذكرها "صاحب المطارحات" هو، أنّ الوجود إذا كان زائدًا على المهيّة، يقع المهيّة تحت مقولة من المقولات وتكون لا محالة من مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض، سواء انحصرت المقولات في عدد معيّن مشهور أو غير مشهور أو تزيد عليه، لأنّ مقولات الأعراض قيامها بغيرها، فإذا كانت تحت مقولة الجوهر فلا بدّ أن تتخصّص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع، فتحتاج إلى المُخصّص وأيضًا لا شبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصّص والمرجّح، وإذا صحّ الإمكان على ما تحت الجنس من الأنواع، صحّ

على الجنس بما هو هو، إذ لو امتنع الإمكان على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه، فكان لا يتصوّر ممكن من ذلك النوع، فإنّ الحيوانية (مثلًا) لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الأنواع التي تحتها، فالممتنع على الجنس والواجب عليه، إذا كان لذاته لا لعروض شيء، يتعدّى إلى الأنواع، فإذا احتاجت أنواع مقولة إلى غيرها، لزم الإمكان على الجنس. فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة إمكانيّة باعتبار الجنس، فما كان واجبًا بل ممكنًا وهو محال. فإذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز أن يكون ذا مهيّة فكان وجودًا بحتًا وهو المطلوب. (سفع(٣/ ١)، ٥٦، ١٠)

نقطة

- إنّ النقطة أمر عدمي لأنّها - نهاية الامتدادات، كما أنّ السطح من جهة كونه نهاية إحدى جهات الجسم عدمي، وكذا الخط من جهة كونه نهاية للجهتين عدمي، وهما وجوديّان من جهة كونهما امتدادًا وذا امتدادين، والنقطة لكونها نهاية محضة عدمية لا ذات لها متقرّرة. (مبع، ٢٨٥، ١٩)

نقل من جهة الصعود

- أمّا الحجّة الخاصة بإبطال النقل من جهة الصعود فهي إنّ الحيوان الصامت إن لم يكن له نفس مجرّدة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن إلى بدن لكونها جوهرًا ناعتيًّا انطباعيًّا، والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات أعراضًا كانت أو صورًا وإن كانت نفسه مجرّدة فمن أين يحصل لها الكمال والترقّي إلى رتبة الإنسان وليس لها من الآلات والقوى إلّا ما هي مبادئ الآثار والأفعال الهيولانية والعلائق الأرضية من الشهوة والانتقام، والذين هما كمال نفوس الدواب والأنعام، وهما أصلان عظيمان للتجرّم والإخلاد إلى الأجساد، كيف وشيء منهما إذا غلب على الإنسان الذي هو أشرف أنواع العامرات من الكائنات يوجب أن ينحطّ درجته إلى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق، سواءًا كان في هذه النشأة الدنياوية لو كان النقل حقًّا على ما زعمه الذاهبون إليه أو في النشأة الآخرة كما هو المحقّق عند المكاشف ويراه أهل الحق من بطلان النقل، فإذا كان مقتضى الشهوة الغالبة أو الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوط نشأتها ونزولها إلى مراتب الحيوانات الصامتة التي كمالها في كمال إحدى هاتين القوّتين فيمتنع أن يكون وجود هاتين القوّتين وأفعالهما منشأ لارتفاع النفوس من درجتها البهيمية والسبعية إلى درجة الإنسان الذي كمال نفسه في كسر هاتين القوّتين. (سفع(٤/ ٢)، ٢٢، ١٩)

نقيضان

- إنّ وحدة الموضوع - المعدودة من جملة الوحدات الثمانية - المعتبرة في شرائط

التناقض يجب أن يقيّد بكونها في موضوع جسماني محسوس وإلّا فوجود النقيضين ليس مستحيلًا في الموضوعات العقلية التي لها نحو من الوجود، يتزاحم فيه الموجودات، ولا يتزاحم فيه المتقابلات. فللوجود مراتب عجيبة ولكل مرتبة نحو آخر غريبة. (رسش، ٣٢٨، ١٩)

نمط لمّي

- ليس العلم التام بالمعلول يقتضي علمًا تامًّا بعلّته، والعلم بالعلّة يفيد العلم بماهيّة المعلول وإنيّته. والعلم بالمعلول لا يفيد إلّا العلم بإنّية العلّة. ولذلك أفضل البراهين وأوثقها وأحقّها بإعطاء اليقين هو النمط اللمّي. إذا تمهّد ذلك فنقول: لمّا ثبت كون الواجب تعالى عالمًا بذاته لزم كونه عالمًا بجميع الموجودات، فإن ذاته علّة موجبة لجميع ما عداه، ومبدأ لفيضان كل إدراك، حسيًّا كان أو عقليًّا. ومنشأ لكل ظهور، ذهنيًّا كان أو عينيًّا، أما بدون واسطة أو بواسطة هي منه. والعلم التام بالعلّة الموجبة يستلزم العلم التام بمعلولها. فلزم كونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات، "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير". وأما كيفيّة علمه بالأشياء بحيث لا يلزم منه الإيجاب ولا كونه فاعلًا وقابلًا وكثرة في ذاته بوجه، تعالى عنه علوًّا كبيرًا. (مبع، ٩٠، ٧)

نمو

- إنّ النمو عبارة عن إفادة القوة الفاعلة في المادة المنفعلة في كل آنٍ مقدارًا معيّنًا على نهج الاستمرار والاتّصال كما ذكر، وليس هناك مقداران: مقدار باقٍ هو الأصل، ومقدار آخر ينضمّ إليه ويلتحم به؛ بل النمو بزوال المقدار الصغير وتبدّله إلى المقدار الكبير، كما أن الاشتداد - وهو الحركة في الكيف - ليس بانضمام كيفية كالسواد إلى سواد آخر، حتى يكون في التسوّد سوادان: سواد الأصل وسواد لاحق؛ وإلّا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد من غير امتياز؛ وليس هذا المقدار حاصلًا من الخارج بل فائض عليه من الداخل، وإن اشترط على سبيل الأعداد أن يدخل فيه جسم غريب. (جمج، ١٦٩، ٢١)

نور

- قد تبيّن وتحقّق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود أنّه كما إنّ النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري أي نورانيّة شيء من الأشياء، ولا وجود له في الأعيان بل وجوده إنّما هو في الأذهان، وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المُظهِر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة، كنور الكواكب والسرج وله وجود في الأعيان لا في الأذهان، كما سيظهر لك وجه ذلك إنشاء الله تعالى وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي، والمعنى الأول مفهوم كلّي عرضي لما تحته من الأفراد، بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النوريّة مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف،

فلا يوصف بالكلّية ولا بالجزئيّة بمعنى المعروضية للتشخّص الزائد عليه، بل النور هو صريح الفعلية والتميّز والوضوح والظهور. (سفع(١/١)، ٦٣، ١٦)

- إنّ مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم، لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الأعيان ذاتًا واحدة من غير تعدّد في وجودها. (سفع(٢/١)، ٩١، ١١)

- لا بدّ أولًا من تحقيق محلّ الخلاف في أنّ النور كيفية زائدة على اللون أو نفس الظهور. فنقول: من قال بأنّه نفس الظهور فهو لا يخلو إمّا أن يريد به الظهور أو مجرّد هذه النسبة، والثاني باطل وإلّا لكان الضوء أمرًا عقليًّا واقعًا تحت مقولة المضاف، فلم يكن محسوسًا أصلًا لكن الحسّ البصري مما ينفعل عن الضوء ويتضرّر بالشديد منه حتى يبطل، والأمور الذهنية لا يؤثّر مثل هذا التأثير، فثبت أنّ الضوء عبارة عمّا يوجب الظهور فيكون أمرًا وجوديًّا، لكن بقي الكلام في أنّه عين اللون أو غيره، وقد تكلّمنا في ذلك في تعاليقنا على ضوابط الإشراقيين عند مقاوماتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقرّ الرأي على أنّ النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم، وأمّا الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون. (سفع(٢/١)، ٩٢، ١٥)

- قوله عزّ اسمه: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا﴾ (النور: ٣٥).

الإشارة في تحقيق هذه الآية يتمهّد بأنّ لفظ "النور" ليس موضوعًا - كما فهمه المحجوبون من علماء اللسان وأصحاب الكلام - للعرض الذي يقوم بالأجسام وهو الذي عرفوه بأنّه "لا بقاء له زمانين" وهو من الحوادث الناقصة الوجود، بل هذا النور أحد أسماء الله تعالى وهو منوّر الأنوار ومحقّق الحقائق ومظهر الهويّات وموجد الماهيّات. ومطلق "النور" يحمل عند الجمهور على معاني كثيرة بعضها بالاشتراك وبعضها بالحقيقة والمجاز، كنور الشمس، ونور القمر، ونور السراج، ونور العقل، ونور الإيمان، ونور التقوى، ونور الياقوت، ونور الذهب، ونور الفيروزج. (تفسق(٥)، ٣٤٧، ٤)

- إنّ لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥) وجوهًا كثيرة من المعاني: الأول: ما ذكره أكثر مفسّري الإسلام وعلماء العربية والكلام - ومستندهم قراءة أمير المؤمنين عليه السلام حيث يروي أنّه قرأ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ - بصيغة الماضي - يعني: ذو نور السموات، وصاحب نور السموات - على مجاز الحذف - أو الحقّ نورهما على سبيل التشبيه. قال صاحب الكشاف: "شبّهه بالنور في ظهوره وبيانه، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَٰتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: ٢٥٧) أي: من الباطل إلى الحقّ، وأضاف النور إلى السموات والأرض لأحد معنيين: أمّا للدلالة على سعة إشراقه وفشوّ إضائته حتى

تضيء له السموات والأرض، وأمّا أن يراد "أهل السموات والأرض' وإنهم يستضيئون به" - انتهى قوله -. فعلى هذا يكون معنى قراءة صيغة الماضي: إنّ الله نشر الحقّ وبسطه في السموات والأرض، أو نور قلوب أهلها بنور الحقّ. وفي هذا الوجه يكون المراد من "مثل نوره" صفة الحقّ العجيبة الشأن التي بثّها الله في العالم، وهدى الخلق بها إلى طريق الخير، ويكون التشبيهات التي وقعت بـ 'المشكوة" و"المصباح' و"الزجاجة' و'الزيت" كلها لإثبات ظهور صفة الحقّ ووضوحها. (تفسق(٥)، ٣٤٩، ٩)

- لا يبعد أن يراد بالنور - في هذا الوجه - القرآن، لأنّه يبيّن الحقّ، يعني هدى الله الخلق بكلامه المتين الذي هو حقّ مبين، وقد سمّاه الله "نورًا" حيث قال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ١٧٤) لأنّ القرآن مظهر نور الحقّ والعرفان، ومنوّر قلوب أهل الإيمان، فيكون الحقّ نورًا والقرآن مثله، وقد شبّه بـ "المصباح" فالمصباح كلام الله، و"الزجاجة" قلب العارف بأنوار معانيه، و"المشكوة" صدره، و"زيته" إمداد الفيض الإلهي الحاصل من الشجرة المباركة النبوية والنشأة المقدّسة المصطفوية. (تفسق(٥)، ٣٥٠، ٦)

- المراد من النور المذكور ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله "أنّه لما نزلت آية: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ (الزمر: ٢٢) وسئل عنه: "ما معنى هذا النور؟" فقال صلى الله عليه وآله: "إنّ النور إذا قذف في قلب المؤمن انشرح له الصدر وانفسخ" قيل: "فهل لذلك من علامة؟" قال: "نعم: التجافي في دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله". فعلى هذا شبّه الله نور قلب المؤمن بالمصباح، لأنّ المصباح قد حصل واستنار من نور آخر، فكذا هذا النور قذف في قلبه وحصل واستنار من النور المطلق الإلهي والوجود القيّومي، والقلب بمنزلة المشكوة، والأحوال والمقامات الواردة فيه بإلهام الله المحصلة الممدّة لهذا النور بمنزلة الزيت، والأعمال والمعاملات الكثيرة البركات بمنزلة الشجرة المباركة. (تفسق(٥)، ٣٥١، ٣)

- إنّ النور المحسوس إنّما يطلق عليه هذا اللفظ لكونه ظاهرًا بذاته ومظهرًا لغيره، وأمّا خصوص كونه محسوسًا بالحسّ البصري وكونه مظهرًا للمبصرات فلا مدخلية له فيما يوضع له لفظ "النور' فليس نفس النور المحسوس معنى هذا اللفظ ومفهومه، بل هو أحد موضوعات هذا اللفظ، حتى أنّه لو وجد في هذا العالم شيء آخر له هذه الخاصية يطلق عليه اللفظ، ونظيره ما ذكر في معنى الميزان من أنّ معناه "ما يوزن به الشيء" سواء كان له عمود وكفّتان أم لا، لكن غلب استعماله في هذا العالم على ما له عمود وكفّتان. فعلى ذلك يكون إطلاق "النور' عليه تعالى من جهة أنّه مصداق

معناه وموضوع مسمّاه، لأنّ ذاته ظاهر بذاته مظهر لغيره مطلقًا، ولهذا اصطلح الإشراقيون على إطلاق نور الأنوار عليه تعالى. و"النور" مع أنّه أمر ذاتي غير خارج عن ذوات الأنوار المجرّدة الواجبية والعقلية والنفسية، إلّا أنّه متفاوت في الكمال والنقص متدرّج في الشدّة والضعف وإطلاقه على الذوات النورية على سبيل التشكيك، إذ لم يقم برهان على استحالة كون الذاتي مقولًا على أفراده بالتشكيك، وهكذا حقيقة النور لها مراتب متفاوتة في القوّة والضعف، والكمال والنقص، وغاية كماله النور الإلهي - وهو النور الغني - ثم الأنوار العالية المنقسمة إلى العقلية والنفسية، ثم الأنوار السافلة المنقسمة إلى الأنوار الكوكبية والعنصرية. (تفسق(٥)، ٣٥٢، ١٦)

- الحقّ أنّ حقيقة "النور" و"الوجود" شيء واحد، ووجود كل شيء هو ظهوره، فعلى هذا يكون وجود الأجسام أيضًا من مراتب النور، لكن الإشراقيين زعموا أنّ الأجسام غير ظاهرة بذواتها، بل بالنور المحسوس العارض، ولعلّ السرّ فيه أنّ الموجود من الأجسام هو خصوصيات صورها النوعية ونفوسها وهيئاتها التي هي من باب الوجود والنورية، دون موادها وكمّياتها، التي هي كضلال ممدودة لا وجود لها - تأمّل فيه وسيأتيك مزيد توضيح، وتحقيق هذه المباحث يحتاج إلى مجال أوسع ولا يعلمها إلّا البارعون في الحكمتين من زوائد ألهمهم الله بها. فعلى هذه القواعد يكون معنى قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥) بمنزلة معنى قولهم: "نور الأنوار" و"وجود الوجودات" لما علمت أنّ حقيقة كل شيء هو وجوده الذي هو نوريّته، فـ "زيد" مثلًا في الحقيقة هو وجوده الخاص ونور هويّته الذي به يكون ظاهرًا بذاته مظهرًا لغيره. (تفسق(٥)، ٣٥٣، ٧)

- أمّا معنى إضافته (النور) إلى السموات والأرض فهو بمنزلة قولك: "نور الأنوار" و"وجود الوجودات" فإنّ وجود كل شيء عبارة عن نور به يظهر ماهيّة ذلك الشيء وذاته، فالله منشئ الأنوار بنفس ذاته النورية وجاعلها جعلًا بسيطًا، مفاده ترتّب ذات المجعول وهويّته على ذات الجاعل وهويّته التي هي عين إنّيته، فعلى هذا كما أنّ ذاته موجد الموجودات، فكذلك مشيّء الأشياء ومدوّن الذوات. ثم لما كان ذاته موجد ذات كل ممكن ليست إلّا وجودًا خاصًّا به يوجد الماهية وبه يطرد العدم عنها ويتّصف بالموجودية المصدرية عند العقل - لما حقّق في مظانّه أنّ المتأصّل في التحقّق هو وجود كل شيء الذي هو حقيقته، والماهيّة حالة انتزاعية عقلية منصبغة بصبغ الوجود، منوّرة بنوره - فموجد الأشياء بالحقيقة موجد لوجوداتها ومنشئها وجاعلها إنشاءًا بسيطًا وجعلًا مقدّسًا عن التركيب غير مستدع لأمرين: مجعول ومجعول إليه. (تفسق(٥)، ٣٥٦، ١٦)

- قد دريت إنّ النور حقيقة بسيطة معناها

بحسب شرح الاسم: "الظاهر بذاته المظهر لغيره" ودريت ممّا ذكرناه أنّ حقيقة النور ممّا لا يظهر لأحد إلّا بالمشاهدة الحضورية، دون حصول صورة منها في الذهن، لأنّ كل صورة ذهنية فهي تكون كلّية أبدًا - ولو تخصّصت بألف مخصّص - فيكون مبهمًا، والمبهم لا يكون متعيّنًا ظاهرًا في نفسه، وعلى فرض تخصّصه يحتاج في ظهوره وتعيّنه إلى ذلك المخصّص، فلا يكون ظهوره عين ذاته، فلا يكون ظاهرًا بذاته مظهرًا لغيره - هذا خلف. (تفسق(٥)، ٣٥٩، ٢٣)

- وجوده (الله) وجود جميع الموجودات لكونه صرف حقيقة الوجود ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَىٰهَا﴾ (الكهف: ٤٩)، فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شؤونه وحيثياته، وهو الذات وما عداه أسمائه وتجلّياته ومظاهره وهو النور، وما عداه أظلاله ولمعاته وهو الحقّ وما خلا وجهه الكريم باطل. (مظه، ٧١، ٨)

نور عقلي

- إنّ الصورة ليست سببًا تامًّا ولا علّة فاعلية وإنّ هناك لا محالة شيء وراء الصورة يتعلّق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نوري إلهي وفعل قدسي سبحاني لاستحالة كونه جوهرًا نفسانيًّا فضلًا عن كونه صورة أو طبيعة جرمية، لكن يستحيل أن يكمل فيضانها عنه بلا توسّط صورة أصلًا، بل إنّما يتمّ الأمر بهما جميعًا، فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية بإذن ربّ الصور المجرّدة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بأن يقيم الصورة بذات الهيولى. (سفع(٢/ ٢)، ١٥٢، ١١)

- أمّا فيضان النور العقلي وحصول الاعتقاد والقبول وطمأنينة النفس بعد قيام القياس البرهاني والحدّ التام فيكون بلا إرادة واختيار من الإنسان، بل بتأييد من نور الحق الأول الذي به ينوّر السماوات والأرض وما فيهما من العقول والنفوس وسائر المدارك الجزئية. فيكون حينئذٍ حال العلوم الاكتسابية حال أوائل العلوم الحاصلة على سبيل اللزوم بلا حجّة. وكما أن في الفطريات لو سئل سائل "لِمَ كان هكذا؟" لم يكن جواب، كذلك ههنا إذا سأل "لِمَ كان القياس الصحيح أو الحدّ الصحيح يوجب علمًا؟" لم يكن جواب، بل المبدأ الإيجابي في جميع ذلك هو المبدأ الأعلى بتوسّط بعض الملائكة الذين ليس فيهم شوب قوة وإمكان، فلا لميّة لفعلها خارجة عنها. (مبع، ٢٧١، ٢٤)

نور قدسي

- أمّا الكشف المعنوي، المجرّد من صور الحقائق، الحاصل من تجلّيات الاسم العليم الحكيم، وهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية، فله أيضًا مراتب، أو لها ظهور المعاني في القوة المفكّرة من غير استعمال المقدّمات وتركيب القياسات، بل

بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها، ويُسمّى بالحدْس، ثم في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة، ويسمّى بالنور القدسي، والحدس من لوامع أنواره، فهي أدنى مراتب الكشف، ثم في مرتبة القلب ويسمّى بالإلهام، إن كان الظاهر معنى من المعاني، لا حقيقة من الحقائق وروحًا من الأرواح، وإلّا فيكون مشاهدة قلبية، ثم في مقام الروح ويسمّى بالشهود الروحي، وهي بمثابة الشمس المنوّرة لسموات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد، فهو بذاته أخذ من الله العليم الحكيم المعاني الحقيقية من غير واسطة على قدر استعداده، أي قوّة قبوله الأصلي، ويفيض على ما تحته من القلب وقواه العالية والسافلة. (مفغ، ١٥١، ١٣)

نور وضوء

- ضوء المضيء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمّى ضياء وإلّا فعَرَض كالقمر ويُسمّى نورًا آخذًا من قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ (يونس: ٥) أي ذات ضياء وذا نور، واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو أيضًا ذاتي وعرضي، والأول يسمّى شعاعًا والثاني كما للمرآة يسمّى بريقًا وربما يُسمّى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الأرض الضوء الأول، وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني، والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويُسمّى ظلًا أولًا وثانيًا، وهكذا يتقدّم الظلّ على الضوء بمرتبة إلى أن ينتهي الضوء بالكلّية وينعدم فيسمّى ظلمة وهو عدمي لأنّا إذا غمّضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئًا، فوجب أن لا يكون كيفية من الجسم المظلم، ولأنّا لو قدّرنا خلوّ الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى ولا إضافة قوّة إمكانية لم يكن حاله إلّا هذه الظلمة، ومتى كان كذلك لم يكن أمرًا وجوديًا بل سلبيًا محضًا. (سفع(٢/ ١)، ٩٥، ١٣)

نوع

- إنّ الماهيّة قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدًا عليه فيكون جزءًا لذلك المجموع مادّة له متقدّمًا عليه في الوجودين، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتّحاد في الوجود. وقد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده، والماهيّة المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة بنفسها في الواقع بل يكون أمرًا محتملًا للمقوليّة على أشياء مختلفة الماهيات، وإنّما يتحصّل بما ينضاف إليه فيتخصّص به

وتصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسًا والمنضاف إليه الذي قوّمه وجعله أحد تلك الأشياء فصلًا. وقد تكون متحصّلة في ذاتها غير متحصّلة باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصّلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر، ومن هذا نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعية أو شخصية، ولا معنى للتنازع لأنّها في حدّ ذاتها نوع منحصر في شخص، وإذا أُخذت لا بشرط شيء حصل لها إبهام جنسي بالقياس إلى الصور المنوّعة المنضافة إليها. (سفع(١/ ٢)، ١٨، ٥)

- النوع هو المقول على الكثرة المتّفقة الحقيقة في جواب "ما هو". (تنم، ١٢، ١٥)

- اعلم أنّ العناصر إذا امتزجت امتزاجًا تامًّا وتفاعلت صورها النوعيّة بكيفيّاتها المتضادّة وحصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعًا من الأنواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر، فهي كمال أول له، ثم يترتّب عليها كمالات أخرى من الصفات والأفاعيل والصور للمركّبات ثلاث أجناس: صورة هي غير نفس وهي معدنية، وصورة هي نفس غاذية نامية مولّدة المثل عديمة الإدراك والحركة الإرادية وهي نباتية، وصورة هي نفس غاذية نامية مولّدة درّاكة متحرّكة بالإرادة وهي حيوانية، فهي كمالات أول متفاوتة في الثواني من الكمالات حسب ترتّبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج إلى الاعتدال الحقيقي، فكلما أمعن في الاعتدال ازداد قبولًا لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى، فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس، ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس. (شهث، ٢٠٧، ٢٣)

- اعلم أنّ كل نوع من أنواع الموجودات، وإن كان مشاركًا مع غيره في كثير من الأحوال والطاعات والصفات، لكن يمتاز عمّا عداه بخاصية يكون بها تمامية ذاتها من حيث هي هي. إذا الشيء لا يمكن وجوده وتحقّقه بمجرّد الأمر العام، ما لم ينضمّ إليه فصل يمتاز به عن غيره، ويكون مقوّمًا لوجوده وذاته في نفسه، ومحصّلًا لذلك الأمر العام بحسب حصّة منه. ولا محالة يكون مبدأ ذلك الفصل حقيقة وجوده الذي يكون مظهرًا لآثار مخصوصة. وكمال كل موجود يستتبع كمال ظهور آثاره المخصوصة. (كصج، ٩٤، ٨)

نوع اعتباري عقلي

- إنّ البسيط الذي تركّب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس إن لم يكن مندرجًا تحته، فذلك يتصوّر من وجهين: أحدهما إنّه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس، والثاني إنّه يصدق ولكن ليس ذاتيًّا له، فلا يكون مندرجًا تحته اندراج النوع تحت الجنس. والشقّ الأول أيضًا يحتمل

وجهين: إنّه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردًا لنفسه. وثانيهما: أن لا يكون كذلك، فههنا ثلاثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس. والذي يمنع أن يكون المركّب من غير المندرج تحت الجنس ومن أمر آخر نوعًا من أنواع ذلك الجنس هو أحد هذه الوجوه الثلاثة لا غير، فالإنسان مثلًا مهيّة واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركّب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيئًا منهما مندرجًا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الأعمّ له، أمّا الحيوان المطلق المأخوذ جنسًا، فهو غير مندرج تحت نفسه إذ لا تغاير هناك أصلًا. وأمّا الحيوان المأخوذ مجرّدًا عن القيود الفصلية، فهو إمّا غير موجود في الخارج فلا يكون مقوّمًا لنوع موجود فيه. وأمّا مادّة للمركّب منه ومن الفصل، فلا يكون جنسًا محمولًا على ذلك النوع المركّب، على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد. وأمّا الناطق مطلقًا فالحيوان عرضي له. وأمّا المأخوذ مجرّدًا فالحيوان غير مقول عليه إمّا لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين وأمّا لكونه صورة لا فصلًا والحيوان مادة لا محمولًا. فإن قلت: الحيوان المأخوذ مجرّدًا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقًا اندراج النوع تحت الجنس، لأنّه الجنس بعينه مع قيد التجرّد فيكون نوعًا منه. قلت: الجنس المأخوذ على هذا الوجه وإن كان نوعًا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تَحصُّل له في الخارج من هذه الحيثية، إذ لو كان متحصِّلًا فيه لكان مركّبًا من الجنس والفصل، وقد فرض بسيطًا، هذا خلف، على أنّ مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعًا تحت معنى جنسي في الخارج، فليكف في محل النزاع أعني الجوهر البسيط أو أحد جزئي النوع الجوهري، وهو معنى الجوهر المأخوذ مجرّدًا عن شرط وقيد فجاز أن يكون البسيط جوهرًا موجودًا. (سفع(٢/ ١)، ٢٦٣، ٧)

نوع الإنسان

- نوع الإنسان من جملة أنواع الحيوانات وإن كان متميّزًا عن الكائنات بصورة حيوانية شريفة. إلّا أنّها أضعف الصور الحيوانية، وأفراد البشر تكون ضعيفة الحيوانية في باب الحسّ والحركة، لا يمكنها الاكتفاء في الملابس بإهاب طبيعي يحفظه عن الحرّ والبرد، ولا في باب إصلاح المطاعِم وإنضاجها بمطبخ طبيعي كالمعدة والكبد بل يحتاج في كل ذلك إلى معاون خارجي، وهذا لضعف قواه الحيوانية. (تفسق(٣)، ٦٣، ٥)

نوع بشري

- اعلم أنّ للنوع البشري في أول نشأته يكون جوهرًا نفسانيًا سمّاه الحكماء بـ "العقل الهيولاني" وهو الجوهر الذي به تمام الماهيّة الإنسانية بحسب أول درجاتها في الإنسانية - وهو أول منزل من منازل سفره إلى الحقّ - وهذا الجوهر من شأنه أن

يقبل كل صورة وحال وحلية وكمال، فإن عسر عليه شيء فإمّا لأنّ ذلك الشيء في نفسه ضعيف الوجود شبيه بالعدم - كالخلاء واللانهاية والهيولى والزمان والحركة - وإمّا لأنّه شديد الوجود وقوي الظهور فيغلب عليه ويقهره. وهذا الجوهر صورة تمامية لمواد هذا العالم، بمعنى أنّ الطبيعة بقوّتها القابلة الجسمانية وصلت إلى هذه الصورة الإنسانية بعد طي مراتب الصور الطبيعية، التي كانت دونها في هذا العالم من صور العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات. (تفسق(٥)، ٢٩٢، ٩)

نوع تركيبي

- إنّ حقيقة كل نوع تركيبي إنّما هي تلك الحقيقة بصورته التي هي مبدأ فصله الأخير وبها تمامه وكماله، وما سوى تلك الصور من الطبائع والكيفيات التي كانت تعدّ المادة لقبول هذه الصور المكمّلة فهو في هذا النوع من التوابع والفروع، سواء قلنا ببقاء صور العناصر في المركّبات كما هو مذهب الشيخ (ابن سينا) وغيره من أترابه وأتباعه، أو بخلع تلك الصور كما حكاه الشيخ عن جماعة في عصره وتبعهم سيد المحقّقين المدقّقين، قدّس سرّه. فالقوة النامية والغاذية والمولّدة مثلًا لا شكّ في أنّها مقوّمة للنبات، وإمّا في الحيوان فهي قوى غير مقوّمة لحيوانيتها بما هي حيوانية، بل وجود الحيوان في نشوئه وبقائه مدّة وتوليد مثله يفتقر إلى استعمال هذه القوى، وربما وقفت النامية وفقدت المولّدة والحيوان الحيوان، وهكذا قياس الحسّ والخيال وفي نسبتها إلى غير الإنسان وإليه. (جمك، ١٩٧، ٣)

نوع حقيقي وإضافي

- النوع "حقيقي" إن كان متّفق الأفراد في تمام الحقيقة، و"إضافي" إن كان تحت جنس؛ وبينهما عموم من وجه، إذ الأول قد يكون بسيطًا، والثاني قد يكون جنسًا. وعرضيّها المختصّ خاصة، والمشترك عَرَض عام. فالكلّيّات خمس. (تنم، ١٢، ٤)

نوع مركّب

- إنّ الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصّل من انضمام النفس إليها أعني المجموع، فهاهنا جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر، وهكذا في كل نوع مركّب تركيبًا طبيعيًّا. (سفع(١/٢)، ٢١، ٧)

نوعية

- العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقًا، فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنّه معدوم في الخارج. فإن اشتبه عليك أنّ العدم المضاف إلى أيّ شيء كان، يكون نوعًا من العدم ومقابلًا لمعروضه وما يضاف إليه، فإذا أُضيف إلى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل؟ وهما متدافعان إذ النوعيّة يوجب الحمل بهو والتقابل يوجب نفيه - فتذكر أنّ

العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليست إلّا بحسب وجودهما في العقل، لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه، فما يضاف إليه العدم ويعرضه بما له صورة عقلية، قيد لمفهوم العدم، محصّل له، مقوّم لثبوته في الذهن، ثابت معه فيه، فيكون العدم المُقيَّد به نوعًا من العدم. (سفع(١/١)، ٣٥٢، ١١)

نوم

- النوم جزء من أجزاء النبوّة ونشأته مثال نشأة الآخرة. (سري، ٢٣١، ٨)

هـ

هداية

- الهداية هي ما يسوق الشيء إلى كماله الثاني الذي لا يحتاج إليه في أصل وجوده وبقائه، وقد أعطى (سبحانه) كل شيء كمال وجوده، وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه وزاده أيضًا كمالًا ثانيًا وهو ما لا يحتاج إليه فيهما. وإليه الإشارة في القرآن بقوله (تعالى): ﴿رَبُّنَا الَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠) فالخلق هو إعطاء الكمال الأول، والهداية هي إفادة الكمال الثاني، وبقوله أيضًا: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهۡدِينِ﴾ (الشعراء: ٧٨). (سفع(٣/ ١)، ٣٦٩، ٣)
- الهداية لغة الإرشاد بلطف ولهذا يستعمل في الخير لا في الشرّ وقوله تعالى: ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ (الصافات: ٢٣) يحتمل أن يكون على سبيل التحكّم ومنه الهديّة، وهوادي الوحش لمقدّماتها والفعل منه هدى. (تفسق(١)، ٩٨، ٤)

هذيّة

- إنّ تشخّص كل شيء وهذيّته إنّما يكون بنحو وجوده، بمعنى أن ما به الشخصيّة بعينه هو ما به التحقّق في المصداق لا في المفهوم كما توهّم، وهذا مما ذهب إليه محقّقو الحكماء ومحصّلوهم كأبي نصر الفارابي وغيره؛ وأمّا المسمّاة عند القوم بالعوارض المشخّصة فإنّما هي من لوازم وأمارات الوجود الذي هو المتشخّص بذاته، المتعيّن بنفسه. (رسل، ٤٠٢، ٧)

هلية تركيبية حملية

- الجعل إمّا بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلّق بذاته مقدّس عن شوب تركيب؛ وإمّا مؤلّف وهو جعل الشيء شيئًا وتصييره إيّاه، والأثر المترتّب عليه هو مفاد الهلّية التركيبيّة الحملية، فيستدعي طرفين: مجعولًا ومجعولًا إليه، ومن ظنّ أنّ ذلك أيضًا يرجع بالآخرة إلى جعل بسيط يتعلّق بشيء واحد كنفس التلبّس أو الصيرورة أو الاتّصاف أو اتّصاف الاتّصاف أو شبه ذلك في بعض المراتب فقط أخطأ؛ فإنّ النسبة كالصيرورة أو الاتّصاف أو غيرهما في النحو الأخير من الجعل إنّما يُتصوّر بين طرفيها على أنّها مرآة لملحوظيّتهما وآلة لملحوظية أحدهما بالآخر، لا على وجه يصير متلفّتًا إليها بالذات، فدخولها على الوجه المذكور في متعلّق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال. (سفع(١/ ١)، ٣٩٦، ٧)

هم وقصد

- ما يرد على القلب أولًا هو المُسمّى بالخاطر، وهو صورة علمية، كما لو خطر له مثلًا صورة امرأة وأنّها وراء ظهره في الطريق، لو التفت إليها لرآها. والثاني هيجان الرغبة إلى النظر، وهو حركة الشهوة التي في الطبع، المسمّاة بالشوق،

فهذا يتولّد من الخاطر الأول، ويُسمّى ميل الطبع أيضًا، ويُسمّى الأول حديث النفس، إذ قلما ينفكّ الإنسان في مثل تلك الحالة عن المحادثة مع نفسها. والثالث حكم القلب بأن هذا ينبغي أن يفعل، أي ينبغي أن ينظر إليها، فإنّ الطبع إذا مال لم تنبعث الهمّة والنيّة، ما لم تندفع الصوارف، فإنّه قد يمنعه حياء أو خوف من الالتفات، وعدم الصوارف ربما يكون بتأمّل، وهو على كل حال حكم من جهة العقل، ويُسمّى هذا اعتقادًا، وهو يتبع الخاطر والميل. والرابع تصميم العزم على الالتفات وجزم النيّة فيه، وهذا نسمّيه همًّا وقصدًا، وهذه الهمّة قد يكون لها مبدأ ضعيف، ولكن إذا أصغى القلب إلى الخاطر الأول حتى طالت محادثته للنفس، تأكّدت هذه الهمّة وصارت إرادة مجزومة، فإذا انجزمت، فربما يقدّم بعد الجزم فيرتكب العمل، وربما يقف بعارض ولا يعمل به ولا يلتفت إليه، وربما يعوقه عائق فيتعذّر عليه العمل. (مفغ، ٢١٥، ٥)

هو الله

- قولك "هو الله" لفظان: موضوع ومحمول، والحمل نحو من الاتّحاد في الذات والوجود، لكن لو نظرت نظرًا عقليًّا في مصداق هذا الحمل، وجدت "هو الله" شيئًا واحدًا وذاتًا واحدة، يعبّر عنهما تارة بالوجود الواجبي والذات الأحدية، وتارة بالمستجمع بجميع الصفات الكمالية والأسماء الحسنى. ومصداق الحيثيّتان المذكورتان حقيقة بسيطة واحدة تكون بإحدى الحيثيّتين هويّة، وبالأخرى إلهية، كما أنّه بأحد الاعتبارين وجود، وبالاعتبار الآخر اسم وصفة، وكما أنّ "المصباح" في عالم المشاهدة البصرية شيء واحد ومحسوس واحد لكنه عند التميّز ينحلّ إلى أمرين، منه نور هو بمنزلة الوجود المطلق، وحامل صنوبري هو بمنزلة معنى اسم الله في الواجب تعالى. هذا إذا كان الممثّل له في "المصباح" هو "الله تعالى" وأمّا إذا كان ذاتًا إمكانية - كذات الرسول صلى الله عليه وآله - فأحد الأمرين فيه بمنزلة الوجود والثاني بمنزلة الماهيّة في الممكن. (تفسق(٥)، ٣٦٤، ٨)

هو هو

- قد علمت أنّ بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني، فالهو هو عبارة عن الاتّحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتّحدان في الوجود الخارجي أو الذهني، سواءًا كان الاتّحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودًا بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات، فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان، فإنّ الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان، أو كان الاتّحاد بينهما في الوجود بالعَرَض وهو ما لا يكون كذلك سواءًا كان أحدهما موجودًا بوجود بالذات والآخر موجودًا بذلك الوجود بالعَرَض،

كقولنا الإنسان كاتب فإنّ جهة الاتّحاد بينهما وجود واحد منصوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعَرَض، أو لا يكون ولا واحد منهما موجودًا بالذات بل يكون كلاهما موجودًا بوجود أمر غيرهما بالعَرَض، كقولنا الكاتب متحرّك، فإنّ جهة الاتّحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان، فثبت أنّ جهة الاتّحاد في الهو هو قد يكون في الطرفين وقد يكون في أحدهما وقد يكون خارجًا عنهما. (سفع(١/ ٢)، ٩٣، ٢)

- أمّا تحصيل معنى التقابل فهو إنّ مقابل الهو هويّة على الإطلاق الغيريّة، فالغيريّة منه غير في الجنس، ومنه غير في النوع، وهو بعينه الغير في الفصل، ومنه غير بالعَرَض، وهكذا على قياس الاتّحاد في هذه المعاني، لكنّ الغير بصفة غير الذات اختصّ باسم المُخالِف، وكذا الغير في التشخّص، والعدد اختصّ باسم الآخر بحسب اصطلاح ما، كما أنّ الهو هو يراد منه الاتّحاد في الوجود والمماثلة أيضًا من أقسام الغيريّة بوجه، وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لأنّها بالحقيقة من عوارض الكثرة، إذ لولا الكثرة ما صحّت شيء منها فعدّهما من عوارض الكثرة أولى، فإنّ جهة الاتّحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأنّ المثلين هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسًا حين أخذه لا بشرط شيء، وقد علمت أنّ الطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مجرّدة عمّا اختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها متماثلة، وكذا الحال في الأصناف الأخر من الواحد الغير الحقيقي. (سفع(١/ ٢)، ١٠١، ٢)

هويات عينية

- إنّ الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، والماهيّة تبع له، وإنّ حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيّته وشيئيّته، وليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخّرين إنّه من المعقولات الثانية والأمور الانتزاعية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج، بل حقّ القول فيه أن يقال إنّه من الهويّات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني، ولا يمكن الإشارة إليها إلّا بصريح العرفان الشهودي. (سفع(٤/ ٢)، ١٨٥، ١٠)

هويات وجودية

- قد تحقّق وتبيّن عند المحقّقين من العرفاء، والمتألّهين من الحكماء أنّ وجود كل شيء ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بالوجود الحق القيُّوم ومصداق الحكم بالموجودية على الأشياء، ومطابق القول فيها هو نحو هويّاتها العينيّة، متعلّقة مرتبطة بالوجود الإلهي، وسنقيم البرهان على أنّ الهويّات

الوجودية من مراتب تجلّيات ذاته ولمعات جلاله وجماله، فإذن إدراك كل شيء ليس إلّا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديّته، وهذا لا يمكن إلّا بإدراك ذات الحقّ تعالى، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلّقات لا بجهة أخرى من جهاته، كيف وجميع جهاته وحيثيّاته يرجع إلى نفس ذاته، كما سنبيّن في مقامه اللائق به إنشاء الله تعالى. فكل من أدرك شيئًا من الأشياء بأي إدراك كان فقد أدرك الباري، وإن غفل عن هذا الإدراك إلّا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: "ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله وروي "معه وفيه" والكلّ صحيح. فظهر وتبيّن أنّ هذا الإدراك البسيط للحقّ تعالى حاصل لكلّ أحد عن عباده، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مرّ. (سفع(١/١)، ١١٧، ٤)

- الهويات الوجودية التي هي موجودات بذواتها، متشخّصات بهويّتها، لأنّها بمنزلة الأشعّة والروابط لوجود الحقّ متى عُقلت عُقلت مرتبطة بذاته تعالى، موجودة بوجوده، واجبة بوجوبه بخلاف المعاني الكلّية لأنّها قد تصير كلّية في الذهن جزئية في الخارج. وقد تكون موجودة في العقل معدومة في العين. ولها الحكم والأثر فيما له الوجود العيني بل ينسحب عليها أحكام الوجود بالعرض، ويتنوّر بنوره، وينصبغ بصبغه من الوجوب والوحدة والأزلية. (تفسق(١)، ٣٤، ١٩)

- قلت: إنّ وجود كل شيء نفس هويّته العينية وحقيقته الخارجية فلا يمكن العلم بها إلّا بالمشاهدة الحضورية والانكشاف النوري إذ كل ما حصلت صورته في الذهن فهو أمر كلّي وإن تخصّصت بمخصّصات كثيرة الوجود هويّة عينية متشخّصة بذاته صادرة عن هويّة جاعلة إيّاه جعلًا بسيطًا. فلا يمكن انكشافه وحضوره إلّا من جهة حضور هويّة جاعله وهذا المفهوم العام المشترك الانتزاعي الإثباتي وجه من وجوهه وهو بمعزل عن الهوية الخارجية وهذه الهويّات الوجودية مجعولات بأنفسها ومنتسبات بذواتها إلى مفيضها التام. ومع ذلك ليست واقعة تحت مقولة المضاف. لأنّ مقولة المضاف قسم من أقسام المهيّات التي هي زائدة على الوجود، أو لا ترى إنّ الهوية الإلهية مع كونه مبدء جميع الأشياء ليست واقعة تحت مقولة المضاف؟ فكذا سائر الهويّات الوجودية. (تفسق(١)، ٥٣، ٩)

- قد ثبت فقر الهويّات الوجودية إلى بارئها من حيث ذاتها؛ لأنّ ذاتها بذاتها مستغرقة في بحر اللّاهوتية، مطموسة أنوارها في نور الأحدية، ليست لواحد منها كينونة لنفسه، ولا أن يكون له مع نفسه - إذا قُطع النظر عن جاعله الحقّ - إلّا البطلان المحض واللّيس الصرف. لا كحال المهيّات، حيث يكون لها في أنفسها الإمكان؛ إذ لا مهيّة للأمر المفارق إلّا

الهويّة المتعلّقة بهويّة الحقّ الأول، ليثبت لها حالة إمكانية مع قطع النظر عن وجودها وجاعل وجودها؛ فالمهيّات أمور غير مرتبطة إلى العلّة المقتضية للوجودات، فهي غير موجودة في ذاتها ولا قديمة ولا حادثة ولا متقدّمة ولا متأخّرة - كما حقّقناه في أسفارنا الأربعة. فالإنّيات المفارقة والصور الإلهية كلها من الجلايا القدسية والأشعة الإلهية. (رسح، ١١١، ١٦)

- إنّ إدراك الحق الأول سبحانه على الوجه البسيط، حاصل لكل أحد بحسب الفطرة من غير تعمّل وكسب لأنّ المُدْرَك بالذات في كل إدراك ليس إلّا نحو وجود الشيء على ما هو تحقيق المحقّقين من المحصلين سواء كان الإدراك إحساسًا أو تخيُّلًا أو توهُّمًا أو تعقُّلًا حسب ما ينقسم الوجود إلى المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات لاختلاف مراتب صُوَر الموجودات في التجرّد عن المواد وعن الأغشية المادية. وسيتّضح لك إنشاء الله أن وجود كل شيء ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بنفس الذات إلى الوجود القيُّوم الإلهي. وتبيَّن أيضًا أنّ الهويّات الوجودية من مراتب تجلّيات ذاته ولمعات جماله وجلاله. فإذن إدراك كل شيء بأي نحو من الإدراك ليس إلّا حضور ذلك الشيء عند المُدرِك على الوجه الذي ينسب إليه سبحانه. ومشاهدة المُدْرِك له على الجهة التي هو بها مرتبط إلى الحقّ تعالى وهي موجوديته ونحو وجوده. وهذا لا يمكن إلّا بمعرفة ذات الحقّ بذاته، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلُّقات. فإذا كان التعلُّق والارتباط إليه مقوِّمًا لموجودية كل موجود ممكن. والعلم ليس إلّا حضور وجود الشيء مجرّدًا عن نفس المادّة أو غواشيها وعوارضها. فلا محالة كل من أدرك شيئًا بأي إدراك كان، فقد أدرك الباري جلّ ذكره، وإن غفل عن هذا الإدراك. فظهر أنّ جميع من يصحُّ منه الإدراك عرفاء الله تعالى، ويستوي في هذا الإدراك الذي هو على الوجه البسيط المؤمن والكافر والخواص والعوام من البشر. (مسق، ٢٩، ٤)

هوية

- لا يقال المهيّة مشتقّة من الهويّة لأنّها مأخوذة من ما هو وهو السؤال عمّا به الشيء هو هو. فيكون كلاهما مشيرًا إلى شيء واحد، فلا فرق بينهما بحسب جوهر اللفظ ومادّته اللغوية. قلنا الفرق بأن "هو" عبارة عن الوجود الشخصي و"ما هو" سؤال عن طلب ذاتيّاته. وهي المعاني الكلّية المتّحدة به في مرتبة وجوده الذاتي. الصادقة عليه بحسب تلك المرتبة فيما له مهيّة غير الهويّة. فمدلول "هو" غير ما وقع في جواب "ما هو" لأنّه من المطالب الكلّية فهما متغايران معنى ولهذا افترقت الهويّة عن المهيّة في الواجب تعالى، وكذا في الهويّات الوجودية بما هي هويّات في العلم الحضوري الشهودي. فافهم واغتنم.

(تفسق(١)، ٦١، ١٣)

- كل هوية - سواء كانت واجبة أو ممكنة - فلا بدّ لها من لوازم عقلية وفروعات، هي معاليله ولو بالشيئية والمعلومية والموجودية، وخصوصًا الهوية التي هي أصل الهويات ومنبع كل وجود وإنّية ومنشأ كل مفهوم ومهيّة. (رسح، ١٤٣، ٨)

هوية إنسانية

- إنّ الهوية الإنسانية في جميع هذه التحوّلات والتقلّبات واحدة هي هي بعينها لأنّها واقعة على سبيل الاتّصال الوحداني التدريجي، ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية، وإنّما العبرة بما يستمرّ ويبقى وهي النفس لأنّها الصورة التمامية في الإنسان التي هي أصل هويّته وذاته، ومجمع ماهيّته وحقيقته، ومنبع قواه وآلاته، ومبدأ أبعاضه وأعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج بأعضاء روحانية، وهكذا إلى أن تصير بسيطة عقلية إذا بلغت إلى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة إلهية. (سفع(٤/ ٢)، ١٩٠، ١٣)

هوية الباري

- ثم إذا كانت موجودية الأشياء - كما علمت - ليست باتّصاف الماهيّة بالوجود بل بإبداع المبدأ تعالى وجوداتها، وتأييسه إيّاها - على النحو الذي مرّ ذكره - فيكون الله تعالى وجود الوجودات، فإذا كان الله وجود الوجودات فلا يكون للموجودات تحصّل إلّا به، ولا هويّة لها إلّا بهويّته. ثم ليست هويّة الباري متقوّمة بها وإلّا لزم الدور وافتقار الواجب إلى الممكن - وكلاهما محالان - فيكون الموجود بالحقيقة هو الحقّ تعالى لا غير، ويكون موجودية غيره باعتبار أخذها معه، فيكون من قبيل الإظلال والأشباح التي يتراءى في المرائي الصيقلية بتبعية الشخص الخارجي، فالماهيّات كلها بمنزلة المرائي التي يتراءى فيها صورة الوجود الحقيقي - لعدميّتها كعدمية لون المرآة -. (تفسق(٥)، ٣٥٧، ١٠)

هوية البدن وتشخّصه

- إنّ هوية البدن وتشخّصه إنّما يكونان بنفسه لا بجرمه؛ فزيد مثلًا زيد بنفسه لا بجسده ولأجل ذلك يستمرّ وجوده وتشخّصه ما دامت النفس باقية فيه، وإن تبدّلت أجزاؤه وتحوّلت لوازمه من أينه وكمّه وكيفه ووضعه... كما في طول عمره. (سفع(٤/ ٢)، ١٩٠، ٩)

هوية جوهرية

- إنّ الوجود الشخصي ما يجوز أن يشتدّ ويتقوّى، وإنّ الهوية الجوهرية ممّا يشتدّ ويتحرّك في جوهريته حركة متّصلة على نعت الوحدة الاتّصالية، والواحد بالاتّصال واحد بالوجود، والتشخّص وقول المشّائين أنّ كل مرتبة وحدّ من الأشدّ والأضعف نوع آخر وإن كان حقًّا لكن بشرط أن لا يكون ذلك الحدّ حدًّا بالفعل، لكن من الحدود المفروضة في الاشتداد فإنّها غير

موجودة بالفعل وإلّا يلزم حصول أنواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين بل الموجود بالفعل هو الأمر الشخصي المتوسّط بين هذه الحدود المفروضة في كل حركة واستحالة سواء كانت في الجوهر أو في الكيف أو غيره. (كتع، ٤٧، ١٦)

هوية شخصية

- إنّ لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أي كون الشيء واحدًا، ولا شبهة في أنّه من الأمور العقلية التي لا تَحَقُّق لها خارجًا. والآخر ما به يكون الشيء واحدًا بالذات، ويمنع وقوع الكثرة فيها، وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأول فإنّه من لوازم نفي الكثرة، والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظلّ للوحدة الحقيقية الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلّقه بها، فقد علم أنّ الوحدة الحقيقية والهويّة الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلّها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مرّ مرارًا. (سفع(١/ ٢)، ٨٩، ٥)

هوية العقل

- اعلم إنّ الإمكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة المهيّة إلى الوجود أو باعتبار نسبة الوجود إليها. وكذا الوجوب، بسبب الغير وإنّ ذات العقل ووجوده إذا اعتبرا معًا شيئًا واحدًا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئًا واحدًا هو الفلك، وإذا اعتبرا اثنين، فاعتبر الفلك ذا جزئين في الخارج جرم كبرى ونفس. ولا مانع أيضًا من اعتبار هوية العقل لكونها هوية إمكانية متقوّمة من مختلفات كالجنس والفصل، وبإزائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة جسميين بأن يكون الكائن الصوري بإزاء الأمر الصوري والكائن المادي بإزاء الأمر الأشبه به وهو الجنس، فالمفصّل بإزاء المفصّل، والمجمل بإزاء المجمل. (شهث، ٤٢٤، ٢٨)

هوية عينيّة

- إنّ كل هويّة عينيّة سواء كانت واجبة أو ممكنة، لا بدّ لها من لوازم عقلية تابعة لذاته من غير جعل وتأثير، وأقلّها الشيئيّة والمعلوميّة والموجوديّة والإمكان العام وغير ذلك، سيّما الهوية الإلهية التي هي أصل الهويات ومنبع الإنّيات والمهيّات، فإذًا الذات الإلهية لها أشعّة وأنوار عقلية ولوازم وآثار، كيف والوجود كله من شروق نوره وآيات ظهوره، وتلك الأشعّة والأنوار سمّاها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعّالة، والمشاؤون اتباع أرسطو سمّوها بالصور العلمية، وأفلاطونيون بالمثل النوريّة، والصوفية بالأسماء الإلهية، وجمهور المتكلّمين ذهبوا بالصفات الزائدة، والمعتزلة قالوا بالأحوال كما قالوا بثبوت المعدومات الخارجية، وتلك الأشعّة الإلهية كيف يفارق أصلها ومنبعها،

أو يكون أشياء مباينة الوجود مستقلّة الذوات، وإلّا لم تكن أشعّة فهي ليست من جملة العالم ومما سوى الله، وإنما هي الدرجات الإلهية والحجب النورية والسرادقات القدسية، باقية ببقاء الله لا بإبقائه، موجودة بوجود الله لا بوجود أنفسهم ولا بإيجاده، إذ لا جعل ولا تأثير بين الذات وشؤون الإلهية. (سري، ٩٥، ٦)

- إنّ الهويّة العينيّة في الحقيقة ليست إلّا الوجود الخاص للشيء. (سفع(١/ ٢)، ١١، ٤)
- الهوية العينية ليست في الحقيقة إلّا الوجود الخاص للشيء. (شهث، ٢٦٢، ١٩)

هوية عينيّة وهوية جاعلة

- قلت: إنّ وجود كل شيء نفس هويّته العينية وحقيقته الخارجية فلا يمكن العلم بها إلّا بالمشاهدة الحضورية والانكشاف النوري إذ كل ما حصلت صورته في الذهن فهو أمر كلّي وإن تخصّصت بمخصّصات كثيرة الوجود هويّة عينية متشخّصة بذاته صادرة عن هويّة جاعلة إيّاه جعلًا بسيطًا. فلا يمكن انكشافه وحضوره إلّا من جهة حضور هويّة جاعله وهذا المفهوم العام المشترك الانتزاعي الإثباتي وجه من وجوهه وهو بمعزل عن الهوية الخارجية وهذه الهويّات الوجودية مجعولات بأنفسها ومنتسبات بذواتها إلى مفيضها التام. ومع ذلك ليست واقعة تحت مقولة المضاف. لأنّ مقولة المضاف قسم من أقسام المهيّات التي هي زائدة على الوجود، أو لا ترى إنّ الهوية الإلهية مع كونه مبدء جميع الأشياء ليست واقعة تحت مقولة المضاف؟ فكذا سائر الهويّات الوجودية. (تفسق(١)، ٥٣، ٣)

هوية الكلي

- إنّ إضافته (الله) إلى الأشياء لا يتكثّر بحسب الحقيقة كما أنّ صفاته الحقيقية لا تتكثّر بحسب الحقيقة، بل هويّة الكلّي هويّة واحدة وجودية، فعالميته (تعالى) بكل أحد من المعلولات بعينها قادريّته عليه وهي بعينها مريديّته له، وأمّا تكثّر إضافته (تعالى) إلى الأشياء بالعدد فإنّما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته (تعالى)، فإنّ إضافته إلى المعلول الأول مبدأ لإضافته إلى المعلول الثاني، وهي لإضافته إلى الثالث، وهكذا يتكثّر الإضافات حسب تكثّر المعلولات طولًا وعرضًا في سلسلة الإبداع والتكوين، وكما أنّ الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولًا وعرضًا مما يصحّح صدور الكثرة عن الواحد الحقّ فكذا ترتّب الإضافات على هذا الوجه يصحّح اتّصافه (تعالى) بكثرة الإضافات. (سفع(٣/ ٢)، ٢١٩، ٧)

هوية وجودية

- إنّ كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلّية في مرتبة وجودها وهويّتها، وهي المسمّاة في غير الواجب بالمهيّة عند الحكماء وبالعين الثابت عند "الصوفية" وذلك البعض قد يكون متعدّدًا وقد يكون

واحدًا، ويقال له: المهيّة البسيطة. والمعاني المتعدّدة قد تكون موجودة بوجود واحد، ويقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلًا، وقد تكون موجودة بوجودات متعدّدة، ويقال لها المركّب الخارجي، كمهيّة الحيوان المأخوذ جنسه من مادته (وهو الجسم النامي) وفصله من صورته (وهو الحسّاس) ثم لا بدّ أن يكون لمادته وصورته ضرب من الاتّحاد في الوجود حتى لا تكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الإنسان، وإلّا، فلم تكن المهيّة مهيّة واحدة. وجهة الوحدة إنّما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة، لأنّ الصورة هي أقوى تحصّلًا من المادة. (سفع(٣/ ١)، ٢٦٤، ١٢)

هويّة وهذيّة

- إنّ القول بأنّ تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجودة أو مستلزم له وتوحّده عين توحّد الشخصية أو مستلزم له، وإنّ الاتّصال والانفصال عبارتان عن توحّد الجسم وتكثّره مما لا شبهة فيه ونحن نساعده كيف ومن أصولنا المقرّرة أنّ الموجود ليس إلّا نحو وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخّص وهو عين الهذيّة والهويّة، إلّا أنّ ههنا فرقًا ما بين المتّصل بالذات بأحد المعنيين وما هو بالعرض متّصل بذلك المعنى، فإنّ كون القسمة وإن كان موجبًا لتحويل الوحدة الشخصية إلى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد وحدوث موجودين متعدّدين لكنّ الموصوف بوحدة الاتّصال وتعيُّنه المقداري ليس إلّا ما سمّيتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الأمر الحامل له أي الجوهر الجسماني. وقد مرّ مرارًا أنّ الامتداد والممتدّ بنفسه على الإطلاق شيء والمأخوذ ممتدًّا متعيّنًا بالتعيُّن المقداري أو العددي من كونه واحدًا أو كثيرًا شيء آخر. وليس المراد من قولنا إنّه الممتدّ بنفسه مطلقًا أنّ الصورة الجسمية بصرافة إطلاقه موجود في الخارج وجزء للجسم بل الغرض كما مرّ أنّها بذاتها مع قطع النظر عن التعيُّن بحسب المقدارية والعددية موجودة. (سفع(٢/ ٢)، ١٠٢، ٢١)

- إنّ وجود الفلك أمر شخصي صادر عن جوهر عقلي من جملة الملائكة المقرّبين يفعل ذلك الوجود على شبه الإنشاء بإذن ربّه العليم، والوجود أمر متشخّص بذاته وبمقوّمه، وبهذا التشخّص يتشخّص ماهيّة الفلك، ويقبل الهوية والهذية، ويصير بها هذا الشخص المُعيّن من جملة أشخاص نوعه وماهيّته المفروضة بحسب الذهن، وله العموم والكلّية بالنسبة إلى تلك الأشخاص المحتمل كل منها من حيث الماهيّة الإمكانية قبول الوجود، إلّا أن هذا الوجود لمّا خرج بسبب فاعله من القوّة إلى الفعل وتعيّن بنفسه سبق تعيّنه سائر التعيّنات المفروضة، فحصلت له الماهيّة النوعية بهذا التحصُّل وهذا التعيُّن. وعند تحصُّل هذا الواحد يستحيل حصول غيره بدلًا منه لا ابتداءً ولا تعاقبًا، لأن جوهر

الفلك لا يقبل التماثل ولا التضاد. (رسل، ٤٠٢، ١٨)

هيئة

- المهيّة التي هي وراء الوجود إمّا أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة، فهي إمّا أن يتصوّر ثباتها أو لا يتصوّر، فإن لم يتصوّر ثباتها فهي الحركة وإن تصوّر ثباتها، فإمّا أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة، وأمّا أن يعقل دون ذلك، فإمّا أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزّئ أولًا، فإن أوجب فهو الكمّ وإلّا فهو الكيف، فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميّزات عن كل واحد من أطراف التقسيم، فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث أنّها قارّة امتاز عن الحركة، ومن حيث أنّها لا تحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة، ومن حيث أنّها لا تحوج إلى اعتبار تجز، امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة، ثم أخذ في بيان أنّ متى والأين وغيرهما لا يعقل إلّا مع النسبة، وساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام. (سفع(٢/١)، ٥، ٢)

هيئة مجموعية

- لا شكّ أنّ لكل هيئة مجموعية وكيفيّة تأليفيّة ولو كانت من الاعتبارات كالخمسيّة والعشريّة مثلًا معروضًا حاصلًا بالفعل في الأعيان. وذلك المعروض لا محالة أمر وراء كل واحد من الأجزاء وليس إلّا واحدًا شخصيًّا غير محتمل الصدق على كثيرين لأن أجزاءه كذلك، ومع كون الأجزاء شخصيّات لا مجال لكلية الكل كما لا يخفى. (مبع، ٢٢، ١٠)

هيولى

- الهيولى أخسّ الأشياء حقيقة وأضعفها وجودًا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صفّ نعال مجلس الإفاضة والجود. (جوم، ١٦٥، ١٦)

- الهيولى في الجسم ليست إلّا جوهرًا محضًا له في الوجود قابليّة التلبّس بأية حلية وصفة كانت، كما أنّ الجنس له ليس إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة، والصورة هي فيه الجسميّة والاتّصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ الذي هو أمر بسيط لا يدخل فيه الشيء لا عامًّا ولا خاصًّا على ما عليه المحقّقون من أن ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه لا غير. (جوم، ١٦٧، ٢١)

- الهيولى، ليست في ذاتها متعدّدة، ولا واحدة ولا حظّ لها من الوجود والوحدة وسائر الصفات إلّا بعد تقوّمها وتحصّلها بالصور، وتتبدّل الصور بتبدّل ذاتها، ولها وحدة شخصية ضعيفة يجامع جميع التحصّلات النوعية، كما أن لماهية الجنس العالي باعتبار تعيّنها العقلي لها وحدة ضعيفة لا يأبى عن اتّحاده مع الحقائق

المختلفة. وليس القول بأن مقدار الجسم تابع في الوجود لهيولاه بأولى من القول بأن الهيولى تابعة في الوجود لمقدار الجسم، بل الحق هو الثاني. وهذا المقام لم ينكشف حق الانكشاف إلّا بتحقيق مبحث التلازم بين الهيولى والصورة. (جمع، ١٧٠، ١٨)

- المفهوم من ماهيّة النوعيّة جوهر ممتدّ في الجهات، فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة، لأنّ نسبته إليهما على السواء، لأنّ كلًّا منهما نوع من الجوهر فنقول: في تحقيق ذلك إنّ لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهيّة بسيطة نوعية تتركّب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصّله، ماهيّة نوعية ويقوّمه وجودًا وذلك هو مفهوم الجوهر، والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للأخرى فكما أنّ الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لأجل كونها ممتدّة، لكن كون الهيولى مستعدّة ليس يجعلها شيئًا من الأشياء المتحصّلة بل إنّما لها استعداد الأشياء المتحصّلة وقوّتها، فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلّا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلّا نحوًا ضعيفًا من التحصّل غاية الضعف بخلاف الصورة، فإنّ الجوهر متّحد مع مفهوم الممتدّ ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل، فالهيولى في الجسم ليس إلّا جوهرًا محضًا له في الوجود قابلية التلبّس بآيّة صورة وصفة كانت، كما أنّ الجنس ليس له إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتّحاد بقبوده المنوّعة والمشخّصة والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس، وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتّصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عامًّا ولا خاصًّا على ما عليه المحقّقون حيث ذكروا إنّ ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير، ويؤكّد ذلك قول الشيخ في الشفاء: وهو إنّ الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرًا أو كيفًا، مثاله إنّ الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئًا له نطق هو إنّه جوهر أو عرض إلّا أنّه يعرف من خارج أنّه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلّا جوهرًا أو جسمًا. (سفع(١/ ٢)، ٣٧، ١٤)

- الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثيّاتها الزائدة عليها، فهو من جهة إنّه بالقوّة يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّها حاملة بالفعل يُسمّى موضوعًا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث أنّها مشتركة بين الصور يُسمّى مادّة وطينة. ومن حيث أنّه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمّى أسقطسًا، فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركّب ومن حيث أنّه أول ما يبتدئ منه التركيب يسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم المركّب يسمّى

ركنًا. (سفع(١/ ٢)، ٢٣١، ١٢)

- الهيولى لمّا كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الإبهام كالجنس العالي لتعرّيها في ذاتها عن كافّة الصور التي هي مبادئ للفصول ومقوّمات للحصول كانت فيه قوّة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصّل كل قسم، لست أقول فيها استعداد كل شيء إذ الاستعداد لكونه قوّة قريبة مخصوصة لا يحصل إلّا بسبب صورة مخصوصة؛ فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة وإنّما يستعدّ لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة. (سفع(١/ ٣)، ٦، ١٣)

- إنّ الهيولى غير مجرّدة في الواقع بل هي مجسّمة لأنّها متقوّمة الوجود بالجسمية لأنّها صورتها الجوهرية المتقدّمة عليها، وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرّد لها عن المقادير والأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوّة. (سفع(١/ ٣)، ٤٧٢، ١٢)

- المحلّ إمّا أن يكون مستغنيًا عن الحال حقيقة وتشخّصًا، مهيّة ووجودًا فيسمّى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرًا في وجوده الشخصي إلى الوجود المطلق العامي للحال بأي تشخّص يكون فيسمّى عند هؤلاء بالهيولى، فالعَرَض والصورة يشتركان في أمر يعمّهما وهو مفهوم الحال، وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في أمر يعمّهما وهو مفهوم بالمحل، ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة أو عرضًا، أو عَرَضًا في صورة أو عَرَضًا في عرض إن جاز ذلك، لا بدَّ وأن ينتهي آخر الأمر إلى محلّ لا محلّ له، فيكون مقوّمًا للجميع، فكل عرض مفتقر في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أنّ الجوهر أقدم بالطبع من العَرَض. (سفع(٢/ ١)، ٢٣٣، ٢)

- معنى العَرَض هو الموجود في شيء متقوّم بنفسه ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوّم بنفسه. وبعبارة أخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في نفسها هو وجود صورتها الموضوعة، وبين المعنيين فرقان واضح. واعلم: أنّ بين العرض والهيولى مشاركة في خسّة الوجود وضعف الحقيقة، ولكل منهما فضيلة على الآخر ودنائة بوجه آخر، أمّا فضيلة العرض، فلكونه متميّز الوجود عن وجود الموضوع، وأمّا دنائته، فلكونه خارجًا عن قوام ذات الموضوع ساقطًا عن الحصول في تلك المرتبة. وأمّا فضيلة الهيولى، فلكونها داخلة في قوام الموضوع، وأمّا دنائتها فلكونها مبهمة الذات غير متميّزة الوجود. (سفع(٢/ ١)، ٢٤٢، ٢٠)

- إنّ الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لأحد بل وقع الاتّفاق من العقلاء مع افتراقهم في الآراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات. (سفع(٢/ ٢)، ٦٦، ٧)

- إنّ الهيولى ليست استعدادًا واحدًا نحو صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك

الصورة، بل هي قوّة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى. وليست أيضًا جوهرًا مستقلًّا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معيّنة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقلّ في الوجود ويقيمها مقيم عقلي مشخّص. (سفع(٢/ ٢)، ٧٥، ٢٢)

- إنّ الاتّصال المقوّم للجسم ليس ما يتبدّل عليه كأبعاد الشمعة وامتداداتها فإنّها لا يخلّ تبدّلها بحقيقة الجسمية بل بكمّيتها التعليمية، وأمّا الاتّصال المقوّم للجسمية فمتى زال لم يبقَ جسم كان أوّلًا حتى يقبل الانفصال، فالقابل له معنى مباين للجسمية. فثبت أنّ الاتّصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثاني الأشكال أنّ الجسم قابل للانفصال وليس الاتّصال بنفسه قابلًا للانفصال فليس الجسم هو الاتّصال بنفسه، وفي قوّة هذا الكلام أنّ الجسم لا يعقل إلّا بالاتّصال وكل ما هو كذلك فليس الاتّصال خارجًا عن حقيقته. فظهر من هذا القول القياسي، أنّ الاتّصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياسي السابق أنّه ليس كل حقيقته، فكل ما ليس خارجًا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقته فهو جزئه، فالاتّصال يكون جزء الجسم. فإذا ثبت هذا لزم أن يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل أن يكون القابل للاتّصال نفس الجسم بل جزئه فله جزء آخر غير الاتّصال فيتركّب حقيقة الجسم عن الاتّصال وما يقبله، فيكون للاتّصال صورة جوهرية، والقابل مادة جوهرية، وهذا هو المرام. (سفع(٢/ ٢)، ٨١، ١٦)

- الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله أنّه مستعدّ لأي شيء مخصوص وإلّا لكان مركبًا من القابلية دون الخصوصية التي بها قابل. (سفع(٢/ ٢)، ١١٧، ٨)

- إنّ الهيولى الأولى للجسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوّة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوّة لكل شيء أو لأشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين، ثم لا يبعد لأحد أن يقول إنّ القابلية والاستعداد والإمكان ليست أمورًا جوهرية لأنّها حال الشيء بالمقايسة إلى الخارجيات، إذ الاستعداد إنّما يكون استعداد شيء لشيء آخر له في نفسه حقيقة وتحصّل فينبغي أن يتحصّل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الإضافة. نعم لا مانع من دخول الإضافات في مفهومات أسامي الأشياء لا في حدودها الجوهرية، فالجوهر الهيولى الحامل للصورة ربما يُسمّى هيولى باعتبار القبول فيكون إضافة القبول داخلة في شرح اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته بذاته، كما أنّ النفس والملك إنّما يسمّيان نفسًا وملكًا باعتبار تدبيرهما للبدن والملكة لا باعتبار مهيّتهما فيكون إضافة التدبير جزء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهريّة. (سفع(٢/ ٢)، ١١٧، ١٩)

- إنّ الهيولى هي عين جهة الإمكان والقوّة

وذاتها مهيّة تعليقية بأمر له تجوهر في الوجود والفعلية لأنّ حقيقتها كحقيقة الأعراض تابعة إلّا أنّ لها وحدة جنسية يتّحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وإن كانت مهيّتها نفس معنى الجوهر إلّا أنّ هذا كما علمت لا يقتضي في مصداق الجوهر. (سفع(٢/ ٢)، ١٢٣، ٦)

- لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية أي توجد وجودًا عقلانيًا بلا وضع وإشارة حسّية يلزم أن يخالف هيولى لهيولى أخرى وليس لهما مقدار بحسب ا لمقدار واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك. (سفع(٢/ ٢)، ١٤٢، ٦)

- إنّ الهيولى ليست في ذاتها إلّا شيئًا جسمانيًا وليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية وإلّا لكانت بحسب مهيّتها محتملة القوام من غير تَجسُّم، فكل ما يحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لمهيّتها غير صادق عليها إلّا بحسب التقدير والفَرَض. فقولنا الهيولى أمر بالقوّة معناه أنّ كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوّة، لأنّ كل ما يلتفت إليه العقل استقلالًا ويحكم عليه بحكم بتي فهو أمر معقول القوام بالفعل وليس أمرًا بالقوّة، وهكذا الحال في نظائرها من الأمور الناقصة التحصّل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتناهي والتناقض وأمثالها. (سفع(٢/ ٢)، ١٤٣، ٣)

- إنّ الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وأنّ الهيولى أيضًا مفتقرة لذاتها إلى الصورة فعلمت أنّ بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرّد اتّفاق، وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو إمّا أن تكون تلك العلاقة علاقة التضايف أو علاقة العلّية والمعلولية. (سفع(٢/ ٢)، ١٤٥، ٥)

- الهيولى تنحفظ شخصيّتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتّصالية، فهي بنوعيتها تُقوّم الهيولى وتشخّصاتها متقوّمة بها، وهذا بخلاف الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعية المتخالفة الأنواع، فإنّ كل صورة طبيعيّة إذا كانت بنوعيتها مُقوّمة للجسم فإذا تبدّلت نوعيّتها إلى نوعية صورة أخرى زالت الجسمية أيضًا إلى جسمية أخرى، ولأنّ الهيولى لمّا كانت أمرًا بالقوّة مُبْهمة الذات والحقيقة يكفي في تشخُّصها مطلق الصور، وأمّا الجسم بما هو جسم فهو مهيّة نوعية تفتقر في تشخّصها إلى صورة مخصوصة، فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوالها، ولا يوجب زوال خصوصيات الصورة ولا نوعيّاتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور. (سفع(٢/ ٢)، ١٨٢، ٢٢)

- الهيولى مع كونها من وجه قوّة قابلة وسببًا معدًّا لفيضان الصورة لكن من وجه آخر تكون تابعة للصورة والصورة مقتضية لها ومقتضى الشيء كيف يكون مفتقرًا إلى ذلك الشيء فعلم أنّ الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة. (سفع(٢/ ٢)، ٣٠٧، ٢٣)

- الهيولى منبع الشرور والنقص، ولا بدّ من وجودها كما علمت. (سفع(٣/ ٢)،

٧٤، ٢٠)

- اعلم أنّ كل هيولى هي ألطف وجودًا فهي أسرع قبولًا للصورة. وأيضًا كل هيولى هي أبسط جوهرًا وأشدّ روحانية فهي أشرف صورة وكمالًا لما سبق من أنّ التركيب بين المادة وصورتها تركيب اتّحادي كالتركيب بين الجنس والفصل؛ فلا بدَّ أن يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتّحاد. (سفع(٤/ ٢)، ٢٢٢، ١٤)

- كما أنّ الهيولى واحدة نوعية متماثلة في جميع الطبائع بحسب جوهريّتها الأولى متخالفة الجواهر بانضمام الصور المقوّمة إيّاها جوهرية ثانية، فكذلك النفوس الإنسانية بحسب فطرتها الأولى متماثلة متّحدة النوع، وبحسب ما يخرج من القوّة إلى الفعل من المَلَكات والأخلاق الحاصلة لها من تكرّر الأعمال والأفعال متكثّرة الأنواع، يناسب كل نوع منها لنوع من تلك الملكات والأخلاق، ولحيوان غلب عليه ذلك الخلق، فيحشر على صورته لكونها على صفته. (تفسق(٤)، ٤٧، ٣)

- الهيولى حقيقتها محض الانفعال والقوّة والدثور والتغيّر، حتى قيل إنّها من باب الحركة في جوهرية الشيء. (تفسق(٦)، ٣٢، ١٤)

- إنّ الهيولى لا فعل لها، وإلّا لزمت في ذاتها جهتا قبول وفعل، ثم ننقل الكلام على تقدير عدم بساطتها إلى هيولى الهيولى، وهكذا إلى لا نهاية - هذا محال - والصورة دون الهيولى لا تفعل، بل يختصّ آثارها بما لها معه علاقة وضعية، فلا بدّ من توسّط الهيولى في فعلها، بل في تعيّنها، ومع ذلك لكل منهما حاجة إلى الأخرى من غير استقلال كما علمت. أمّا الهيولى ففي وجودها وبقائها، وأمّا الصورة ففي تشخّصها وتشكّلها، فهما متلازمان في الوجود، معان في التحقّق. فلا بدّ لهما من مقيّم يقيّم كلًّا منهما بالأخرى، وهو غير جسم ولا جسماني. فيكون هو الواجب الوجود أو ملكًا مقرّبًا عقلانيًّا يديم كلًّا منهما بالأخرى بإذن الله تعالى دفعًا للدور والتسلسل. (تفسق(٧)، ٣١٧، ١٧)

- حقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث، فلها في كل آن من الآنات صورة أخرى مثل الصورة الأولى، ولتشابه الصور في الجسم سيّما البسيط خاصّة ظنّ أنّ فيه صورة واحدة مستمرّة، وليس كذلك بل هي صورة متفاوتة على نعت الاتصال، لا بأن يكون متفاصلة متشافعة حتى يلزم تركّب الزمان والمسافة من غير المنقسمات. وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾ (النمل: ٨٨). (رسش، ٣٥٩، ١٥)

- الهيولى لمّا كانت في ذاتها مبهمة غاية الإبهام في الوجود - لتعرّيها عن كافّة الصّور -، كانت فيه قوّة جميع الأشياء. لست أقول: "استعدادها"، إذ الاستعداد لكونه قوّة قريبة مخصوصة لا يكون إلّا بسبب صورة مخصوصة؛ فلا استعداد للهيولى في ذاتها، وإنّما يستعدّ لشيء

لأجل لحوق صورة بها. (رسح، ٣٤، ٩)

- إنّ حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقّق الإمكان والقبول، وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقّق الفعلية والحصول، فالصورة يستحيل أن يكون قابلًا أو جزء من القابل، فإذن القابل للأبعاد الثلاثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب أن يكون قابليتها للأبعاد تتوقّف على تلبّسها بالصورة. (شهث، ١٧، ٣)

- في إثبات الهيولى أي: جوهر ليس في نفسه واحدًا بالاتصال ولا منفصلًا بالانفصال يقبل الصورة الجسميّة التي هي الممتدّ الجوهري، فإنّه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولويّة ومسمّاها، أي أمر يقبل الانفصال والاتّصال اللذين يطرءان في الحسّ على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام، ويقبل الهيئات النطفيّة والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك، وذلك الأمر هو المسمّى بالمادة أو الهيولى والسّنخة على اختلاف العبارات، ووجودها على حسب هذا المفهوم مُسلّم. (شهث، ٣١، ١٦)

- إنّ الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى، فالهيولى مع الصورتين متلازمة والكيفية كالكيفية كما سيظهر إنشاء الله تعالى. (شهث، ٨٧، ٢٦)

- إنّ الهيولى مفتقرة في وجودها إلى طبيعة الصورة لتكون شريكة لعلّتها الفاعليّة، والصورة مفتقرة إلى الهيولى لا في وجودها بل في أمور خارجة عنها لازمة لوجودها. (شهث، ٩٠، ٢٥)

- ليست الهيولى غنيّة من كل الوجوه عن الصورة لما بيّنا أنها لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة أيضًا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بيّنا أنها لا توجد بدون الشكل المفتقرة إلى الهيولى، فالهيولى تفتقر إلى مهيّة الصورة دون شخصيّتها في وجودها وبقائها، وإذ قد علمت أن الصورة شريكة لعلّة فاعلية للهيولى فلا بدّ ههنا من سبب أصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعمّا يتعلّق بها من الجسمانيات، وإلّا لعاد بعض المفاسد، ومن معين هو مهيّة الصورة التي يتحصّل وجودها عن السبب الأصل وتستحفظ تلك المهيّة في عالم الأسطقسات بتعقيب الصور منه وتستبقي الهيولى بالسبب الأصل وبالصورة من حيث هي صورة، فباجتماعهما تحصل العلّة التامة القريبة المستمرّة الوجود والصورة العاقبة شريكة للسبب الأصل في إقامة الهيولى بما يماثل الزايلة في أنها صورة وبما يخالفها من التنوّعات تجعل المادة جوهرًا بالفعل غير الذي كان بالسابقة. (شهث، ٩١، ٣)

- حقّقنا في مبحث الهيولى أنّ جهة الإمكان الاستعدادي والقوة يرجع مطلقًا إلى الهيولى، وأنّ الهيولى لا حقيقة لها إلّا القوة والإمكان لضعف وجودها وخسّة

جوهرها، فالعقول لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها لا يمكن أن يكون مادة لصورة حادثة أو موضوعًا لعرض حادث لفقد القوة والإمكان فيها لأنها من لوازم الهيولى بل عين الهيولى. وذوات العقول صور مجرّدة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صورية محضة كما برهن عليه في كتب المعلّمين أرسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس أيضًا كـ "الشفاء" و"النجاة" و"التعليقات" و"المبدأ والمعاد". (شهث، ٢٧٨، ٢٣)

- لو لم يكن الطبيعة في أصلها نورًا لما وجدت بين النفس والجرم، والهيولى هي أول ما ظهر من الظلام لكونها بالقوّة في ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها أولًا الأجرام الشفّافة لضعف قوّتها عن احتمال الوجود، ثم الأجرام الكثيفة لتضاعف جهات الأعدام وتركّب العدميّات. فكل ظلمة في العالم من جوهر الهباء الذي هو الهيولى، وهي أصل الدنيا ومنبع شرورها وبما هي في أصلها من عالم النور قبلت جميع الصور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها، فإنّ الصور أظهرتها فنسبة الظلمة إلى الطبيعة في اصطلاح العقلاء، وعندنا ليست كذلك. (شهر، ١٤٨، ١١)

- إنّ الهيولى قوّة قابلة لا مقدار لها في ذاته يمكن لها قبول مقادير وانقسامات غير متناهية ولو متعاقبة. (شهر، ٢٧١، ١٩)

- إذا كان كل هيولى أولى قوّة محضة، وإمكانًا صِرفًا وإبهامًا محضًا؛ فما الفارق بين الهيوليّات؟ فإنّهم ذهبوا إلى أن لكل واحد من صور الأفلاك الكلّية؛ هيولى خاصة - سوى العناصر، ثم ما الفرق بين العقل الهيولاني القابل للصور العقلية وبين الهيولى للصور المحسوسة، بحسب ذاتيهما مع قطع النظر عمّا يحلّ فيهما؟ والحال أنّ كل واحدة من حيث هيوليّتها فاقة محضة، واستعداد بحت. فاستمع ما يتلى عليك وتلطّف في سرّك وتأمّل فيما يرد عليك: أمّا بيان الفرق الذي طلبت أولًا: فنقول: الفرق بين الهيوليّات إنّما كان بعللها؛ فإن تحصّلاتها إنّما هي بالعلل القريبة منها كالعقول المفارقة الفعّالة بانضمام الصور الحالة الشريكة معها في إفادة المواد، فإنّ لكل هيولى صورة مُقوِّمة لها شريكة لفاعلها، مقدّمة عليها في الوجود، وإن تأخّرت عنها في توابع الوجود من أمارات تشخّص الصورة ولوازمه كالكمّ والكيف والوضع وغيرها. فكل هيولى تحصّلت بصورتها وجودًا وهيئة فامتازت عن هيولى أخرى بصورتها وفاعلها، ومع قطع النظر عن اعتبار الصورة واعتبار فاعلها الموقع للربط بينها وبين صورتها فلا تحصّل لها أصلًا، ولا وجود لها منفردة عن كافّة الصور، ليكون موجودًا بلا تعيّن وتحصُّل. نعم، لو كانت الهيولى موضوعة للصور، على نحو تتقوّم بنفسها لا من جهة الحال، كالجسم بالقياس إلى الأعراض القائمة به المتأخّرة عنه، لكان الإشكال واردًا غير مندفع ولم يكن فرق ذاتي بين هيولى وهيولى، وليس كذلك. ولذا حكموا بأن

ما بالفعل دائمًا متقدّم على ما بالقوة، ولا يمكن وجود شيء بمجرّد قوّته واستعداده ما لم يتحصّل بما يتقوّم به، حتى يكون كالمعلول من غير علّة والإمكان من غير وجوب. (مبع، ٢٦٤، ١٦)

- إن كانت حال الهيولى في نفسها هي القوة والإبهام، وبحسب علّتها القريبة التنوّع والتحصُّل، فلك أن تقول بحسب جليّ النظر أنّ تَحصُّل الشيء بالفاعل القريب تحصُّل بأمر خارج عن ذاته، ولكن يجب أن تتفطّن بأن فاعل الشيء بمنزلة ذات الشيء، بل هو أقرب منها إلى ذاته. فالتحصّل بالفاعل ليس تحصُّلًا بأمر عارضي خارج عن قوام الشيء فإن رجعت وقلت إذا كان محصّل الهيولى أمرًا داخلًا في قوامها فكيف يكون الهيولى قوة محضة وإبهامًا صرفًا؟ قلت لا شكّ عندنا في أن الهيولى ليست أمرًا مباينًا في الوجود لعلّته القريبة من الصورة وغيرها بحسب نفس الأمر، إذ لا وجود لها استقلاليًا، بل الوجود إنّما يكون بالذات للصورة، والهيولى منها بمنزلة الظل من ذي الظل، والظل أمر عدمي في الخارج؛ إلّا أن للعقل أن يتصوّرها شيئًا آخر غير الصورة يكون ماهيّتها في نفسها قوّة شيء واستعداد أمر حادث، كما يتصوّر الظل معنى آخر غير الضوء ماهيّتها عدم النور ونقصانه. (مبع، ٢٦٥، ١٥)

هيولى الأفلاك

- هيولى الأفلاك مصوّرة بالصور اللائقة، ممتنعة الانتقال من السابقة إلى اللاحقة؛ فلها الحياة الدائمة، والأجرام القائمة؛ إلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها من الدهماء والعجماء، فإنّ حركات الأفلاك سيؤول إلى فناء وقصور، وهلاك وفتور، وإن بقيت دهرًا مديدًا، وأمدًا بعيدًا، لشرفها ونوريّتها، وثبات صورها وأنانيّتها. وإنّما صنع الباري الأجرام الرفيعة، على هذه الصنيعة، من التبرّي من الأضداد والأنداد، والتعرّي عن الكون المزاجي والفساد، ليكون دوام وجودها الإبداعي، ما دام ثبات العالم الطباعي، دالًا على سرمدية مُبدعها الحقّ، وديمومتيّة صانعها المطلق. (ورق، ٧٠، ١٠)

هيولى أولى

- الهيولى الأولى التي حظُّها من الوجود عريّها في ذاتها عن الوجود، وفعليّتها هي كونها قوّة وجودات الأشياء، وتمامها نقصانها، وشرفها خستها، وفعلها قبولها، وتحصّلها إبهامها، وفصلها جنسها، كما سيرد عليك برهانه في موضعه؛ فهي منبع الشرور والأعدام ومعدن النقائص والآلام، على أنّها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماوية لها أقفاص عنصرية. (سفع(١/١)، ٣٤١، ٢٠)

- ثبت إنّ في الوجود طرفين أحدهما الحقّ الأول والوجود البحت جلّ ذكره، والآخر الهيولى الأولى، والأول خير محض، وهذه شرٌّ لا خيريّة فيه إلّا بالعَرَض، ولكونها قوّة جميع الموجودات يكون خيرًا

بالعَرَض بخلاف العدم فإنّه شرّ محض. ومن هاهنا ظهر إنّ الجسم مركّب من هيولى وصورة لأنّ الجسم فيه قوّة الحركة وله الصورة الجسمية أعني الاتّصال الجوهري وهو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أنّ كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل. وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك. (سفع(١/ ٣)، ٤٠، ١٠)

- الاستعداد استكمال للقوّة بالقياس إلى أحد المتقابلين، فالهيولى الأولى هي بالقوّة كل شيء، فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه إلى زواله، وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنّه يحتاج إلى ضميمة أخرى حتى يتمّ الاستعداد وهذه القوّة هي قوّة بعيدة.. (سفع(٢/ ٢)، ٧٥، ١٤)

- أمّا الهيولى الأولى فهي عارية في ذاتها عن جميع مراتب التحصّل والتنوّع إلّا بما ضمّ إليها ولذلك لا حقيقة لها إلّا بما انضمّ إليها من صورة الجسمية أولًا ثم من صورة كمالية أخرى كما سيجيء إثباتها. (سفع(٢/ ٢)، ١٤٤، ١٩)

- إنّ الهيولى الأولى في نفسها ليست إلّا قوّة لقبول الأشياء من غير تَخصُّص لها في ذاتها وإلّا لكانت مركّبة من قوّة وفعلية ومادة وصورة، فلا تحصل لها إلّا بالصور، ولأجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصور اتّحادية، على أنّك قد علمت في مباحث حدوث العالم أنّ صورة الأفلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة وأمّا طبائعها الكلّية فليست مادية بل عقلية وأمّا المبدأ الصوري المشترك. (سفع(٢/ ٢)، ٢٧٥، ٣)

- إنّ الهيولى الأولى للأجسام لمّا كانت في ذاتها عارية عن كل صورة حسّية وصفة جسمانية قبلتها كلّها بخلاف المواد الثانوية لها فإنّها من حيث استعدادها الخاص لا تقبل إلّا صورة واحدة. فكذلك النفس الإنسانية التي هي هيولى العقليات من شأنها أن تقبل سائر الصور العقلية والكمالات الملكوتية والأخلاق الحسنة كلها إلّا أنّ تقيّدها ببعض الصفات واحتجابها بحجب بعض الملكات يمنعها عن الاتّصال بما فوقها. (تفسق(١)، ٩٣، ١٦)

- إنّ النفس هي صورة كمالية لنوع محسوس جسماني كالإنسان وله أن يدرك الأشياء كلها معًا بخلاف الهيولى الأولى، فإنّها ليست في نفسها شيئًا من الأشياء الحسّية ولا العقلية؛ ولها أن تتصوّر جميع الأشياء الحسّية شيئًا بعد شيء. فالنفس الإنسانية صورة بالقياس إلى مادة المحسوسات، وهيولى بالقياس إلى صورة المعقولات، فهي في حدّ ذاتها قبل أن تستكمل شيء حسّي، وليست بشيء عقلي، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَسۡتُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ﴾ (المائدة: ٦٨). فهي صورة حسّية ومادة عقلية، فهي في حدّ ذاتها عقل هيولاني، لأنها إنما هي جميع المعقولات بالقوة؛ لأنّ في قوّتها أن تدرك جميع المعقولات. (رست، ١٣٠، ٨)

- الهيولى الأولى حقيقتها أنّها "قوّة شيء" و"قوّة على شيء". والشيء الأول هو الصورة التي يتقوّم بها الهيولى تقوُّم الإمكان بالممكن والفقر بالفقير؛ والشيء الثاني هو الشيء الذي يقاس إليه الهيولى لكونها إمكانًا بالقياس إليه، ويكونان معًا في التعقّل معيّة المتضايفين، ويتأخّر عنها زمانًا تأخّر الفعل عن القوّة. (رسح، ٣١، ١٤)

- إنّ في الوجود طرفين: البارئ الأوّل - جلّ ذكره - والهيولى الأولى. فالأوّل خير محض؛ وهذه شرّ محض إلّا في كونه بالقوّة، وبه يمتاز عن العدم المحض؛ ولكونها قوّة جميع الموجودات يكون خيرًا بالعَرَض، بخلاف العدم. (رسح، ٤٢، ١٣)

هيولى جسمانية

- الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها إلّا هوية القبول والاستعداد فيطرأ عليها الوحدة الاتّصالية والكثرة المقابلة لها، وهي بحسب ذاتها ليست متّصفة بالوجود الاتّصالي والوحدة الاتّصالية، ولا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال أحدهما كما في الجوهر الامتدادي، وهي إنّما تتّصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا يزولان عنها في جميع الأحوال، بل هي في جميع المراتب والأوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويّتها اللازمة، وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرآن عليها لأنّ اتّصافها بهما إنّما هو بالعَرَض لا بالذات. وظنّي أنّ سليم الفطرة لا يريب في أنّ الشيء لا يكون في ذاته محلًّا لوحدته وكثرته فإنّ هوية شيء لا يقبل التعدّد. (سفع(١/ ٢)، ٨٩، ١٧)

هيولى الصور الدنيوية وهيولى الآخرة

- اعلم أنّ الفرق بين هيولى الصور الدنيوية وهيولى الآخرة غير ما ذكرناه بأمور أخرى. ومنها إنّ ما يحلّ هذه الهيولى لا يحلّها إلّا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية وأسباب خارجية بخلاف المادة الأخروية، فإنّ الصور الفائضة عليها إنّما تفيض عليها من المبدأ الفيّاض من جهة المقوّمات والأسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عند تأكّدها. ومنها إنّ المادة الدنيوية إذا أُزيلت صورتها عنها فتحتاج في استرجاعها إلى استئناف تأثير من سبب خارجي مصوّر للمادة بها تارة أخرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما إذا حصلت في مادة ثم زالت عنها، فلا يكتفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوّة النفسانية إذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها؛ فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع إلى كسب جديد وتحصيل مستأنف بل يكتفي بذاتها ومقوّماتها في ذلك الاستحضار لا إلى سبب منفصل. (سفع(٤/ ٢)، ٢٢٣، ١٤)

هيولى عالم الأضداد

- لا شيء من القوابل والمواد، أخسُّ وأوهن من هيولى عالم الأضداد، بها

بلغت الخسّة مركزها، ونالت المنقصة حيّزها؛ إذ هي واقعة على حاشية الوجود، نازلة في صفّ نعال مجلس الإفاضة والجود؛ ولكنّها شركة لانحباس الحقائق الجسمانية، وشبكة لاصطياد النفوس الإنسانية. ولا شيء من الصور الفائضة عليها من الوهّاب، أثقل وأكدر من التراب. فعالم الأجرام شبه كأس خمر، يعلو صفوها ويسفل العكر، ولكن أنارها الباري بالبشر، الذي معاده المحلّ الأنور. ولو أمكن على غير هذا الوجه إيصال الجود، ما أُخْرِجَتْ هذه الظلمة من العدم إلى الوجود. (ورق، ٧٥، ٧)

هيولى المحسوسات وهيولى المعقولات

- اعلم أن بين هيولى المحسوسات وهيولى المعقولات فرقًا ما، وهو أنّ هيولى المعقولات من شأنها أن تخرج إلى الفعل في جميع المعقولات دفعة واحدة بخلاف هيولى المحسوسات، فإن في خروجها من القوة إلى الفعل في تلك الصور إنما هو شيئًا بعد شيء في زمان وحركة لا في آن. (رست، ١٣١، ١٧)

- فقد ثبت وتحقّق أن كلّما خرجت هيولى المحسوسات في صورة من القوة إلى الفعل رجعت في غيرها من الفعل إلى القوة، وهذا كأجزاء الحركة والزمان التي وجود بعضها يستلزم عدم الآخر، وكأجزاء الجسم والمكان التي حضور شيء منها يوجب غيبة الآخر؛ وليس من هذا القبيل هيولى المعقولات، فكلّما خرجت في شيء من القوة إلى الفعل يصير أشدّ مناسبة وقربًا من سائر المعقولات. (رست، ١٣٢، ٩)

هيولى وحركة وإضافة

- معنى قول الحكماء الهيولى موجودة، والحركة موجودة، والإضافة موجودة في الخارج، إنّ في الأعيان أشياء تصدق عليها حدود هذه الأشياء، فالهيولى مثلًا وإن كانت أمرًا عدميًّا، لأنّ معناه قوة قبول أشخاص الجسم وصورها وأعراضها، لكنها موجودة في الأعيان بمعنى أن في الأعيان تتحقّق أشياء يصدق عليها هذا الحد، وكذ الإضافة موجودة بمعنى أنّ في الخارج أمورًا كثيرة يصدق عليها حدّ المضاف، وهو كون الشيء بحيث إذا عقل، عقل معه شيء آخر. وكذا معنى كون الحركة موجودة في الخارج، معناه أنّ حدّ الحركة - وهو الخروج من القوّة إلى الفعل أو كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة - يصدق على أشياء كثيرة في الخارج، لأنّ في الخارج أشياء كثيرة بصفة كذا، أي خارجة من القوة إلى الفعل، ولها كمال أول من حيث كونها طالبة للكمال الثاني. (رسش، ٣٦٩، ٨)

هيولى وصورة

- ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرًا إلى ذاتها بدون صاحبتها فحينئذٍ لو لم يكن أحديهما أقرب إلى الثالث يلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الأخرى، فيعود المحال المذكور

الذي قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببًا للآخر فيجب أن يكون أحديهما في درجة المعلولية أقرب إلى العلّة لا على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقّق أحديهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفَرَض بل على وجه آخر سيظهر. ثم الأقرب المتوسّط لا يجوز أن يكون هي المادة لأنّ لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء، والمستعدّ بما هو مستعدّ لا يكون سببًا لوجود ما هو مستعدٌّ له، فإنّه لو جاز ذلك لوجب أن يوجد عنه ذلك المُسمّى مستعدًّا له دائمًا من غير استعداد، وأيضًا لو كانت المادة سببًا للصورة لوجب أن يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور. وهذا هو معنى التقدُّم العلّي والمعدوم لا يكون علّة للموجود وقد علمت أنّ الهيولى في ذاتها قوّة محضة. (سفع(٢/ ٢)، ١٤٦، ٥)

و

واجب

- إنّ مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال، وليس لأجل محال آخر يلزم بل قد لا يلزم محال آخر أو لا يكون ما يلزم أظهر ولا أبين من نفس فَرَض عدمه. (سفع(١/ ١)، ٨٤، ٣)
- إنّ الواجب تعالى أول الأوائل من جهة كونه علّة فاعليّة لجميع الأشياء كما سنبرهن عليه، وعلّة غائيّة وغَرَضًا لها، وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء وتتشوّق إليه طبعًا وإرادة لأنّه الخير المحض والمعشوق الحقيقي. (سفع(١/ ٢)، ٢٧٨، ٢١)
- الواجب تعالى ليس مفهومًا يمكن وجوده في الذهن وإنّما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصّل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته إلّا بحسب ما يقع عليه من أشعّة فيضه، ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية. إنّ الذات الأحديّة يكون تأثيرها وسببيّتها بنفس ذاته المقدّسة، ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركيب في أصل حقيقته الوجوبية من غير أن يسع للعقل أن يحصل في ذهنه صورة مساوية في الماهيّة، كيف وقد وضح أنّ لا ماهيّة له غير الإنّية الواسعة، كرسي نورها السماوات والأرض، فالحاكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل، بل ضرب من البرهان الوارد من عنده، والنور القاذف في العقل من تأييده، وإنّما العقل له الطاعة والتسليم والإيمان والإيقان والانقياد بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته. (سفع(١/ ٢)، ٣٠١، ١٩)
- الواجب جلّ ذكره، فإنّه موجود بذاته لا بغيره. فالممكن لا يتمّ له وجود إلّا بالواجب، فوجود الواجب تمام لوجود غيره وهو غني الذات عن وجود ما سواه. فثبت أنّ الوجود زائد في الممكن عين في الواجب. تأمل فيه فإنّه حقيق بالتصديق. (سفع(٣/ ١)، ٥٥، ٥)
- إنّ الواجب ليس له (غير الهوية الشخصية التي عبّر عنها تارة بالوجود الصرف، وتارة بالموجود البحت أو الوجود أو التشخّص أو الواجب البحت) مهيّة كلّية. فإنّ المهيّة للشيء هي التي يتصوّرها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخّص، ويعرض لها الكلّية والاشتراك، وحقيقة الوجود هي عين الهويّة الشخصية، لا يمكن تصوّرها ولا يمكن العلم بها إلّا بنحو الشهود الحضوري. فهذا معنى قولهم "لا مهيّة له" وليس هذا مجرّد اصطلاح لفظي، بل تحقيق حكمي وبحث معنوي. (سفع(٣/ ١)، ٨٤، ١٩)
- إنّ الممكن قابل للتحليل إلى حيثيتين:

حيثية كونه موجودًا وحيثية كونه أمرًا آخر يخالف الموجودية، بخلاف الواجب فإنّ 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 والوجوب. (سفع(٣/ ١)، ٨٩، ١٦)

- قد علمت أنّ الواجب حقيقته إنّية محضة فلا مهيّة له وكل ما لا مهيّة له لا جزء له ذهنًا ولا خارجًا. ولنفصل هذا البيان فنقول: الواجب (تعالى) مسلوب عنه الأجزاء العقلية، وما تسلب عنه الأجزاء العقلية يسلب عنه الأجزاء الخارجية، إذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس، وإنّما نفيت عنه الأجزاء العقلية إذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقرًا إلى الفصل لا في مفهومه ومعناه، بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فحينئذٍ نقول: ذلك الجنس لا يخلو إمّا أن يكون وجودًا محضًا أو مهيّة غير الوجود. فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضناه فصلًا لم يكن فصلًا، إذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا إنّما يتصوّر إذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود. وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب ذا مهيّة، وقد مرّ أنّه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب. وأيضًا لو كان للواجب جنس كان مندرجًا تحت مقولة الجوهر وكان أحد الأنواع الجوهرية، فيكون مشاركًا لسائر الأنواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على إمكانها. وقد مرّ أنّ إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقًا له، إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس - أي مطلقًا - لكان ممتنعًا على كل فرد، فإذن يلزم من ذلك إمكان الواجب، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. (سفع(٣/ ١)، ١٠٣، ١٠)

- أمّا الواجب (جلّ ذكره) فليس له حدٌّ محدود في الوجود، ولا له مهيّة محدودة بحدّ خاص فاقد لأشياء كثيرة، ولا أيضًا يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودًا في تلك المرتبة، ومعنى كونه وجودًا بحتًا صرفًا أنّه ليس يوجد له مهيّة أخرى غير الوجود وتأكّده، فجميع حيثيّاته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود، إذ لا حدّ له ولا نهاية لوجوده، لكونه غير متناه في مراتب الشدّة والكمال، كل مرتبة منها غير متناه في عدّة الآثار والأفعال فلا يخلو عنه أرض ولا سماء ولا برّ ولا بحر ولا عرش ولا فرش، ولو كان لوجوده نهاية كان بإزائها جهة وبإزاء الوجود جهة أخرى، فلم يكن واحدًا حقيقيًا وكان ذا مهيّة مخصوصة، فكل واحد حقيقي يجب أن يكون غير متناهي الشدّة، ويجب أن يكون كل الأشياء، إلّا إلى الله تصير الأمور. (سفع(٣/ ١)، ٢٧١، ١٨)

- ليس الواجب (جلّ ذكره) ذا ماهيّة حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجري فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية، والواجب منزّه عن أنحاء الكثرة مطلقًا: فكما هو بسيط في الخارج من كل وجه، وكما ليس

يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن بأي اعتبار أخذ. (سفع(٣/ ٢)، ٢٢٤، ٧)

- إلّا أنّ الواجب تعالى لا مهيّة له سوى الإنّية، وقد مرّ أنّ مفهوم اسم الله ممّا له حدّ حقيقي إلّا أنّ العقول قاصرة عن الإحاطة بجميع المعاني الداخلة في حدّه لأنّه إنّما عرفت صورة حدّه إذا عرفت صور حدود جميع الموجودات. وإذ ليس فليس. وأمّا اسم هو فلا حدّ له ولا إشارة إليه فيكون أجلّ مقامًا وأعلى مرتبة ولهذا يختصّ بمداومة هذا الذكر الشريف الكمّل الواصلون. (تفسق(١)، ٤٢، ٢٢)

- كل حقيقة مغايرة للوجود في كونها موجودة محتاجة إلى غيرها الذي هو الوجود، وكل ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من الحقائق المغايرة للوجود بواجب؛ وقد ثبت إنّ الواجب موجود، فهو إذن لا يكون إلّا عين الوجود. ولما وجب أن يكون الواجب جزئيًّا حقيقيًّا قائمًا بذاته متعيّنًا بنفسه لا بأمر زائد على ذاته، وجب أن يكون الوجود الذي هو عينه كذلك. (رسج، ٤٨١، ١٢)

- الواجب - سبحانه - لمّا كان في غاية التحصّل وشدّة الوجود، كان فاعلًا للكلّ؛ وكانت قوّته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى. (رسج، ٣٤، ٧)

- لا يمكن تعدّد الواجب لأنّه لو تعدّد لكان المفروض واجبًا محدود الوجود ثاني الاثنين، فلم يكن محيطًا بكل وجود حيث تحقّق وجود لم يكن له ولا حاصلًا منه فائضًا من لدنه، فحصلت فيه جهة عدمية امتناعية أو إمكانية فكان زوجًا تركيبيًّا كالممكنات ولم يكن تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حدّ وعدم. هذا خلف فثبت أن لا ثاني له في الوجود وأنّ كل كمال وجودي رشح من كماله وكل خير لمعة من لوامع نور جماله، فهو أصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر في تجوهر ذاته إليه. (كتع، ١٤، ٩)

- إن اختلج في صدرك: أنّه حيث ثبت وتقرّر بالبيان التعليمي والبرهان العقلي، أن حقيقة الواجب هو الوجود المجرّد عن الموضوع، فلا ضير في إطلاق معنى الجوهر ومفهومه عليه تعالى وإن لم يطلق لفظه عليه بحسب التوقيف الشرعي إذ معناه ومفهومه "الموجود لا في موضوع". وهذا المعنى بعينه هو الذي صيّرته الفلاسفة جنسًا، للجواهر الخمسة، فيلزم أن يكون معنى - الموجود لا في موضوع - يعمّ الأول وغيره؛ عموم الجنس لأنواعه فيقع تحت جنس الجواهر ويحتاج في تقوّم سنخه في فصل مقوّم له فيتركّب ذاته، أو يكون معنى واحد، وحقيقة واحدة، محصّلًا تارة وغير محصّل أخرى وكلاهما محالان. (مبع، ٤٦، ١٧)

- حقيقة الواجب - جلّ مجده - هوية بسيطة وغير متناهية الشدّة في النورية والوجود، وحقيقته عين التشخّص والتعيُّن، لا مفهوم له ولا مثل ولا مشابه ولا ضدّ ولا حدّ له

ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، ولا أعرف من ذاته ولا شاهد عليه، بل هو الشاهد على الكل. (مظه، ٦٣، ٤)

- الجهات أعني كيفية نسبة وجود الشيء إلى ذاته، الوجوب والإمكان والامتناع. فالشيء إمّا واجب أو ممكن أو ممتنع. فالواجب هو ما لا يقبل العدم، أي لو فرض معدومًا يلزم عنه المحال؛ والممتنع ما لا يقبل الوجود، أي لو فرض موجودًا يلزم منه المحال؛ والممكن ما يقبل كلا الطرفين من غير استحالة، أي لو فرض موجودًا أو معدومًا لا يلزم منه محال؛ وهذه المعاني واضحة عند العقول. والغرض من التعريف مجرّد التنبيه والإخطار بالبال. فلا بأس باشتمال هذه التعريفات على الدور كما في أصل الوجود. (مفغ، ٢٣٣، ٨)

- الواجب قسمان: واجب الذات وهو الوجود الصرف التام الذي لا يشوبه عدم ولا نقص ولا فتور ولا حدّ ولا غاية؛ والواجب بالغير هو الوجود الناقص الذي يفتقر إلى كمال ومكمل وفاعل ومحصل. (مفغ، ٢٣٣، ١٧)

- إنّا لا نعني بالواجب إلّا الوجود الكامل التام الذي لا يشوبه غير الوجود من الأعدام والقوى والنقائص والإمكانات والقصورات؛ وكل ما هو كذلك لا ثاني له. فلو فرض في الوجود واجبان لكان أحدهما غير منته إلى غاية الكمال فهو ناقص؛ وكل ناقص يحتاج إلى كمال ومكمل. فيكون معلولًا لغيره، فلا يكون واجب الوجود، وقد فرض أنه واجب الوجود، هذا خلف. فقد علم أنّ نفس حقيقة الوجود شاهد على ذاته بأنه واجب قديم قيّوم لغيره؛ وأنه لا شريك له في الوجوب الذي هو كمالية الوجود وتأكّده؛ وهذا برهان لطيف، أشار إليه الشيخ العارف، المستشرق بأنوار الإلهية في كتابه المسمّى بالتلويحات اللوحيّة والعرشية. (مفغ، ٢٤٠، ٩)

- لو كان الواجب تعالى ماهيّة غير الوجود لكان قابلًا لتحليل العقل إيّاه إلى ماهيّة ووجود، وكل ما له ماهيّة إذا نظر إلى ماهيّته من حيث هي، لم يكن هي من حيث هي هي موجودة، وهو ينافي ضرورة الوجود لذاته، إذ يكون الوجود خارجًا عنها عارضًا لها. وإذا كان الوجود عارضًا وكل عرضي معلّل، إمّا للماهيّة وإمّا لغيرها، لكن الماهيّة لا يمكن أن يكون علّة للوجود لما علمت من وجوب تقدّم العلّة على المعلول بالوجود والوجوب. فيكون الموجود قبل الوجود موجودًا، والواجب قبل الوجوب واجبًا، هذا محال شنيع، وإن كان غيرها علّة للوجود كان الواجب معلولًا لغيره وهو أشنع وأمحل. فتعالى ذاته عن هذه الاعتبارات المشتاة كما يقوله المجوس أو المثلثة كما يقوله النصارى. (مفغ، ٢٥٧، ٢٤)

- ليس للواجب تعالى كمال منتظر ولا صفة حادثة كيف كانت، وإلّا لكانت ذاته غير خالية عن وجود تلك الصفة وعدمه، فكان متغيّر الذات زماني الوجود مصحوبًا بالقوة

والإمكان، وقد ثبت من قبل أن ليست في ذاته جهة إمكانية فضلًا عن جهة القوة والعدم، ليس عند الله صباح ولا مساء، بل هو واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات كما أنّه واجب الوجود بالذات. فقد تقرّر من هذه الجملة: أنّ الله تعالى بسيط واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له عزّ وجلّ، تعالى وتقدّس عمّا يقوله الظالمون علوًّا كبيرًا. (مفغ، ٢٦٠، ٢٥)

واجب أول

- جميع المرجّحات الإمكانية المفروضة في حكم واحد في نقصانها عن رتبة الإيجاب والوجوب؛ فيحتاج إلى مُرجّح تام الاقتضاء والفعلية بريء عن صفة النقص والقصور في الاقتضاء والإيجاب وليس ما هذا شأنه إلّا الواجب الأول وهو المطلوب للكل. (مبع، ١٥، ٢١)

واجب بالحقيقة

- الواجب بالحقيقة سواء كان بالذات أو بالغير، هو الوجود على الإطلاق. (مفغ، ٢٣٣، ١٤)

واجب بالذات

- لا يجوز تعدّد الواجب بالذات وإلّا فالتعيُّن الذي به الامتياز إن كان نفس ذاتهما بأن يكون هذا شيئًا واجبًا والآخر شيئًا آخر واجبًا لزم كون الواجب ذا مهيّة وذلك باطل كما مرّ، وإنْ كان التعيُّن بغير الذات فتخصّص أحد التعينين بأحدهما لا بدَّ له من علّة مخصّصة، ولا يجوز أن يكون تلك العلّة ماهيّة الواجب لأنّه بريء منها ولا أن يكون شخصه لامتناع أن يكون الشخص علّة لتعيُّنه، ولا الوجود أو الوجوب ونظائرهما من الأمور المشتركة بينهما، لأنّ المشترك لا يكون علّة التخصّص ولا أمر آخر وإلّا لزم أن يكون شخص الواجب معلولًا، ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى. (سفع(٣/ ١)، ٨٠، ١٦)

- إنّ الواجب بالذات لا ماهيّة له لأنّه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها غير موجود، وهذا من الحكمة المضنونة بها على غير أهلها المختصّ بدركها الكمّل من أهل الكشف والعرفان، وهذه الأسماء ليست ألفاظًا وحروفًا مسموعة، وهذه المسموعات اللفظية هي أسماء الأسماء، والمعنون بهذا العلم حقّقوا ودوّنوا مسائل كثيرة فيه على النظم الحكمي على ترتيب الحكمة الرسمية المبتني على مبادئ وموضوعات وأقسام أصلية وفرعية ومطالب وغايات لانقسام أسمائه العظام إلى جواهر وأعراض وأعراضها إلى مقولات تسعة من كمّ وكيف وأين وضع ومتى وإضافة وجدّة وفعل وانفعال، على أنّ الجميع بسائط عقلية موجودة بوجود واحد واجب لذاته وهذا من عجائب أسرار عظمة الله. (كتع، ٢٣، ١٤)

- إنّ الواجب بالذات يجب أن يكون

متشخّصًا بنفس حقيقته - لا بأمر زائد عليه. أي يكون حقيقته عبارة عن تشخّصه كما أنّه عبارة عن نفس وجوده، بل الوجود والتشخّص أمر واحد كما هو التحقيق. فالواجب تعالى هو الوجود البحت الذي لا يوصف بأنّه جنس ولا بأنّه نوع ولا يوصف بأنّه كلّي أو جزئي أي شخص لطبيعة مرسلة. بل إنّه متميّز بذاته منفصل بنفس عن سائر الوجودات لا بأمر فصلي أو عرضي وأنّه عقلي أي مجرّد لا أنّه كلّي. وإذ لا جنس له ولا فصل له، فلا حدّ له، وإذ لا حدّ له ولا علّة له فلا برهان عليه لأن الشيء الذي يكون غنيًا عن كل شيء - فهو إمّا أن يكون أوليًا أو يكون مأيوسًا عن معرفته. وأما أن يستدلّ عليه بآثاره ولوازمه وحينئذٍ لا يعرف حق معرفته إذ لا يعرف بها حقيقته وماهيّته، فليس شيء غير واجب الوجود برهانًا عليه، وهو البرهان على كل شيء. (ميع، ٤٥، ٢٣)

- الوجود الحقيقي هو وجود الواجب، المُسمّى بوجوب الوجود، ووجود ما سواه وجود مجازي، مسمّى بوجوب بالغير وقد يعبّر عنهما السكون والحركة، بخلاف الواجب بالذات، فإنّه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب، فكأنّه استقرّ على ما هو عليه فتحدّس من ذلك معنى الوجود وعدمه. (مظه، ٧٢، ٥)

- إنّ الواجب بالذات لا ماهيّة له سوى الوجود البحت. (مفغ، ٢٣٤، ٦)

واجب بالغير

- لكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير ماهيّة غير الوجود والعدم؛ وكل ماهيّة وذي ماهيّة ممكن. فمن هاهنا تحقّق وثبت: أنّ كل ممكن زوج تركيبي، كما اشتهر بين الحكماء. فالإمكان حال ماهيّته دائمًا، والوجوب صفة وجوده أبدًا؛ والامتناع صفة عدمه أبدًا. فالوجود لا يكون إلّا واجبًا؛ والعدم لا يكون إلّا ممتنعًا؛ وماهيّة الممكن برزخ بين نور الوجود وظلمة العدم. (مفغ، ٢٣٤، ٨)

واجب لذاته

- التقسيم الأقرب إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم أنّ كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرّدالنظر إليه عمّا عداه، فلا يخلو إمّا أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجوديّة بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليها أم لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات، والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك، فالأوّل هو مفهوم الواجب لذاته، الحقّ الأوّل ونور الأنوار على لسان الإشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين، وحقيقة الحقائق عند الصوفية، والثاني لا يكون ممتنعًا لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلنسمّه ممكنًا سواءًا كان ماهيّة أو إنّية، إلّا أنّ موجوديّة الماهيّات بانضمام الوجود إليها، وانصباغها به، وموجوديّة الوجودات

بصدورها عن الجاعل التام، كوقوع الأضواء والأظلال على الهياكل والقوابل بل بتطوّره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهيّات بنحو الانصباغ والاتّصاف والاستكمال، وإلى القيّوم الجاعل على نحو القيام والنزول، والتشعشع، والالتماع، والتجلّي، والفيض والرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدّسه وغناه عمّا سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكلّي في الواجب لذاته، هو نفس ذاته بذاته، بلا ملاحظة جهة أخرى واعتبار أمر آخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية أو الانتزاعية التعليلية أو التقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية أخرى انضمامية اتّحادية إذا أُريد به الماهيّة أو ارتباطية تعلّقية إذا أُريد به نحو من الوجود. (سفع(١/١)، ٨٦، ٣)

- إن لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال، واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب، فيجب وجوده. (شهث، ٣٢٩، ١٤)

- كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث ذاته وأشار إليه مجرّدًا عمّا سواه فلا يجده خاليًا عن أحد وصفين: إمّا أن يكون بحيث ينتزع من عين ذاته الوجود ويحكم عليه بأنه موجود أو لا يكون كذلك، بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات أي أمر كان مثل انضمام شيء إليه أو انتسابه إليه أو غير ذلك من الأمور الخارجة عن نفس الذات بذاتها. فالأول هو مفهوم الواجب لذاته ومفهوم الحقّ الأول المعبَّر عنه بالوجود الحقيقي عند المشائين، المحكي عنه بالنور الغني عند الرواقيّين وبمنشأ انتزاع الموجودية عند أهل الذوق من المتألّهين، وبالوحدة الحقيقة عند الفيثاغورثيين وبالمرتبة الأحدية وغيب الغيوب عند الصوفية، والمقصود واحد والمذاهب إليه متشعّبة. "وللناس فيما يعشقون مذاهب". والثاني لا يكون ممتنعًا لأنَّ المقسم هو الموجود وضعًا وفرضًا فيكون ممكنًا موجودًا لا لذاته بل لغيره بحسب المفهوم والفرض. (مبع، ١١، ٢٥)

- مصداق حمل الموجود ومطابق صدق الحكم بالموجودية في الواجب لذاته هو ذاته من حيث ذاته بذاته بلا ملاحظة أمر آخر وحيثية أخرى تقييدية أو تعليلية؛ انضمامية أو انتزاعية. (مبع، ١٢، ٧)

- إنّ الواجب لذاته لمّا لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته، كذلك لا تغاير بين وجود المعلول الأول وبين تعقّل الواجب له. إذ عقله لذاته علّة عقله لمعلول الأول. كما أنّ ذاته علّة ذات المعلول الأول. فكما حكمت باتّحاد العلّتين فاحكم باتّحاد المعلولين. فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقّل الواجب لذاته له، من غير استئناف صورة تحلُّ ذات الأول تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. وقد عرفت أن كل مجرّد تعقل ذاته وغيره من المجرّدات، فالجواهر العقلية لمّا كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها، وهي تعقل

واجب الوجود أيضًا، ولا موجود إلّا وهو معلول للواجب تعالى، كانت صور جميع الموجودات الكلّية والجزئية - على ما عليه الوجود - حاصلة 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. (مبع، ١١٢، ١٢)

واجب لذاته بذاته

- إنّ الموجود في نفس الأمر لا يخلو إمّا أن يكون موجودًا في مرتبة نفس ذاته من حيث "هي هي" أي كما أنّه موجود في نفس الأمر فكذلك موجود عند ملاحظة الذات من حيث هي الذات مع قطع النظر عن اعتبار شيء آخر معه حتى يكون موجودًا بجميع الإعتبارات الواقعة في نفس الأمر منشأ لصحّة الحكم عليه بالموجودية ومصداقًا لحمل الموجود فيكون وجوده واجبًا لذاته بذاته وهو المطلوب. أو لم يكن كذلك بل يكون أيسًا بعد ليس وفعلًا عقيب قوّة كالماهيّات الإمكانية حيث أنّها وجدت بعد إن لم يكن موجودة وصارت بالفعل حينما كانت بالقوّة بحسب ذواتها وإن لم يكن كذلك في الواقع. وهذه الصيرورة نحو من التغيُّر فكأنّه حركة ذاتية، كما أن الانتقال في المقولات الأربع المشهورة على التدريج حركة زمانية. فإذا احتاج الشيء في التغيُّر عمّا كان عليه بحسب صفة من صفاته كالأين والوضع وغيرهما الذي يقال له: الحركة الزمانية إلى مغيِّر، يغيِّره عن ذلك كما ثبت في موضعه؛ فبأن يحتاج في التغيُّر عمّا كان عليه بحسب نفس ذاته من حيث هي إليه، كان أولى وللقبول أحرى. (مبع، ١٦، ١١)

واجب لذاته خالق

- إنّ كون الواجب لذاته مبدأ وخالقًا لشيء إنّما يكون بنفس ذاته المقدّسة، حتى أن مبدئيته وخالقيته بما هو حقيقته وذاته، لا كصانعية غيره من المبادئ التي ليست مبدئيّتها لشيء بما به ذاتها وحقيقتها، كالإنسان في كونه كاتبًا، حيث لا يكفي في ذلك حقيقته التي هو بها هو، بل مفتقر معه إلى صنعة الكتابة وغيره من الأسباب، كالآلة والقابل ورفع المانع ووجود الداعي، كل ذلك خارج عن الإنسان بما هو إنسان، وكذا الشمس في إضائته وجه الأرض يفتقر إلى وجود الأرض ووجود المحاذاة بينها وبين الأرض، فليست هي بما هي شمس مضيئة لوجه الأرض، بخلاف الواجب القيّوم، فإنّ قيوميّته وخالقيّته للسموات والأرض وما بينهما بنفس ذاته الذي هو داع ومريد وقادر. (تفسق(٦)، ٢٨، ٧)

واجب متحصل بنفسه بلا فصل

- في أنّ الواجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدّسة على أنّه مقسّم نوعي أو مقسّم صنفي أو شخصي: فإنّ شيئًا من هذه الأمور لا ينافي كون المُقسَّم بسيطًا غير ذي جزء كالجنس البسيط أو النوع البسيط

وذلك لما علمت أنّ الواجب غير ذي مهيّة. وكل ما له فصل مقسّم أو خاصة مصنّف أو مشخّص فهو لا محالة مهيّة كلّية، فما لا مهيّة له لا يكون جنسًا ولا نوعًا، فالواجب متحصّل بنفسه بلا فصل، متشخّص بذاته بلا مشخّص. (سفع(٣/ ١)، ١٠٦، ٣)

واجب الوجود

- في أنّ واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعًا وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضنا. كل ما لا علّة له في ذاته لا يجب بعلّة، لأنّك قد علمت أنّ مناط كون الشيء واجبًا بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته، مطابقًا للحكم عليه بأنّه موجود ومحكيًّا عنه بذلك، من غير حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية، تقييدية أو تعليلية. (سفع(١/١)، ٩٢، ١٩)

- إنّه لا يصحّ أن يكون لواجب الوجود علاقة لزوميّة مع واجب وجود آخر لو فرضنا، إذ العلاقة العقليّة إنّما يتحقّق بين أمور يكون بعضها علّة موجبة لبعض آخر أو بين أمور تكون معلولة لعلّة واحدة موجبة بلا واسطة أو بواسطة. فإنّا نعلم أنّ الأمور التي ليست بينها علاقة العلّية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط أو بوسط، يجوز عند العقل وجود بعضها منفكًّا عن الآخر، فإذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازمًا ذاتيًّا وتكافؤاً عقليًّا، يلزم معلولية أحدهما أو كلاهما، فيلزم إمكان شيء من الواجب، وهو ينافي الوجوب الذاتي هذا خلف. (سفع(١/١)، ٩٤، ١٣)

- في أنّ واجب الوجود إنّيته ماهيّته: بمعنى أنّه لا ماهيّة له سوى الوجود الخاص المجرّد عن مقارنة الماهيّة، بخلاف الممكن كالإنسان مثلًا فإنّ له ماهيّة هو الحيوان الناطق، ووجودًا وهو كونه في الأعيان. (سفع(١/١)، ٩٦، ٤)

- الشيء إمّا ماهيّة أو وجود، إذ المراد بالماهيّة غير الوجود، ولا محالة يكون أمرًا يعرضه الكلّية والإبهام فنقول: كل ما هو غير الوجود وإن أمكن أن يكون سببًا لصفة، ويكون صفته سببًا لصفة أخرى، لكن لا يمكن أن يكون سببًا لوجوده، فإنّ السبب متقدّم بالوجود ولا شيء من غير الوجود بمتقدّم بالوجود على الوجود، وهذا مما ينبّه على أنّ الواجب الوجود ليس غير الوجود، فإنّ الذي هو غير الوجود لا يكون سببًا لوجود، فلا يكون سببًا لوجوده فلا يكون موجودًا بذاته، فلا يكون واجب الوجود بذاته، بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته. (سفع(١/١)، ١٠٢، ٥)

- في أنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته: المقصود من هذا أنّ الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية، فإنّ كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له. ومن فروع هذه الخاصّة أنّه ليس له حالة منتظرة، فإنّ ذلك أصل يترتّب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من

الناس، فإنّ ذلك هو الذي يعدُّ من خواص الواجب بالذات دون هذا، لاتّصاف المفارقات النوريّة به، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كماليّة يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعدادي فيه، والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانية وذلك يوجب تجسُّمه وتكدّره مع كونه مجرّدًا نوريًّا هذا خلف. (سفع(١/ ١)، ١٢٢، ١٤)

- اعلم أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء، فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء. (سفع(١/ ٢)، ٣٦٨، ٥)

- إنّ الوجود كما مرّ حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلّا بالكمال والنقص والشدّة والضعف أو بأمور زائدة، كما في أفراد مهيّة نوعية وغاية كمالها ما لا أتمّ منه وهو الذي لا يكون متعلّقًا بغيره، ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه إذ كل ناقص متعلّق بغيره مفتقر إلى تمامه، وقد تبيّن فيما سبق أنّ التمام قبل النقص والفعل قبل القوّة. والوجود قبل العدم. وبيّن أيضًا أنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه. فإذن الوجود إمّا مستغن عن غيره وإمّا مفتقر لذاته إلى غيره. والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلّا به، لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها وإنّما يلحقه النقص لأجل المعلولية. (سفع(٣/ ١)، ١٥، ٧)

- إنّ الموجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب وممكن. والممكن لذاته لا يترجّح وجوده على عدمه، فلا بدّ له من مرجّح من خارج، وإلّا ترجّح بذاته، فكان ترجّحه واجبًا لذاته، فكان واجب الوجود بذاته وقد فُرِض ممكنًا، وكذا في جانب العدم فكان ممتنعًا وقد فرض ممكنًا. هذا خلف، فواجب الوجود لا بدّ من وجوده، فإنّ الموجودات حاصلة. فإن كان شيء منها واجبًا فقد وقع الاعتراف بالواجب وإلّا فوقع الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسلة إلى غير نهاية كما مرّ بيانه، والدور مستلزم للتسلسل فهو محال أيضًا، مع أنّه يوجب تقدّم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان، ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لأنّها غير متكثّرة للذات الموضوعة لهما، فالدور مع أنّه يستلزم التسلسل يستلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهذا المسلك أقرب المسالك إلى "منهج الصديقين" وليس بذلك كما زعم، لأنّ هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وههنا يكون النظر في مفهوم الموجود. (سفع(٣/ ١)، ٢٦، ١٥)

- إنّ واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود والآن نريد أن نبيّن: أنّ إله العالم واحد لا شريك له في الإلهية. إذ مجرّد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في أول النظر كون الإله واحدًا. فنقول لمّا تبيّن أنّ واجب الوجود واحد

وكل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلّقة به، وبه صار واجبًا وموجودًا فبوجوب استناد كل الموجودات وارتفاعها إليه يلزم أن يكون وجودات الأمور كلها مستفادة من أمر واحد هو الواجب الوجود لذاته، فالأشياء كلها مُحدَثة عنه ونسبته إلى ما سواه نسبة ضوء الشمس (لو كان قائمًا بذاته) إلى الأجسام المستضيئة منه. المظلمة بحسب ذواتها، فإنّه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء، وأنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع وإنارته بنورها، ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بأن 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. (سفع(٣/ ١)، ٩٢، ٢١)

- في أنّ واجب الوجود لا مشارك له في أي مفهوم كان: لأنّ المشاركة بين شيئين في أي معنى كان يرجع إلى وحدة ما وقد علمت: أنّ الوحدة على أنحاء شتّى وأنّ منها حقيقية ومنها غير حقيقية، والحقيقية قد تكون عين الذات الواحدة وهي الوحدة الحقّة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيّات الممكنة، وغير الحقيقية ما يكون معروضها أمورًا متكثّرة في الواقع وهي بحسب الشركة في أمر ما. وقد مرّ تفصّلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الأول. (سفع(٣/ ١)، ١٠٧، ٦)

- واجب الوجود لا يوصف بشيء من أنحاء الوحدة غير الحقيقية، فلا شريك له في شيء 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 بكمّ، ولا مطابق له إذ لا يوصف بوضع، ولا محاذي له إذ لا يوصف بأين، ولا مناسب له وإن وصف بالصفات الإضافية. وذلك لأنّ جميع صفاته الإضافية ترجع إلى إضافة واحدة هي القيّومية، كما ستعلم. وإذ لا مؤثّر ولا موجد سواه - كما سيظهر في توحيد الأفعال - فلا مشارك له في صفة القيّومية. وإذ لا محلّ له فليست له نسبة الحلول، كما يقوله "النصارى". وإذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتّحاد كما يقوله جهّال "المتصوّفة". وإذ لا مناسب له فالمناسبات التي أثبتها بعض "المتصوّفة" في حقّه (تعالى) كلها أوهام مضلّة. وما أبعد من الصواب قول من توهّم من هؤلاء: أنّ نسبته (تعالى) إلى جميع العالم كنسبة النفس إلى البدن!! هيهات! نسبة النفس إلى البدن نسبة الصانع إلى الدكان وآلاته لا نسبة العلّة إلى معلولها، وكل ما لا يفعل إلّا بالآلة فلا يمكن أن يوجد الآلة، ولو كانت النفس خالقة بدنها لم تكن نفسًا، فليست نسبة المبدع إلى مبدعه نسبة النفسية، لتعاليه عن الحاجة في شيء. (سفع(٣/ ١)، ١٠٧، ١٢)

- بالجملة فواجب الوجود يجب أن يكون من

فرط التحصيل وكمال الفعلية جامعًا لجميع النشآت الوجودية فلا مكافئ له في الوجود ولا ثاني له في الكون ولا شبيه له ولا ندّ بل ذاته من تمام الفضيلة يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كلّ الخيرات فيكون بهذا المعنى تامًّا وفوق التمام فهذا هو بيان التوحيد الخاصي، أي نفي المشارك في الوجوب وقد انجرّ إلى التوحيد الأخصّي وهو نفي المشارك في الوجود. (تفسق(١)، ٦٣، ٢)

- إنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة غير مركّب من الأجزاء الخارجية، لافتقار كل مركّب خارجي إلى أجزائه في الوجود العيني، والافتقار إلى شيء ينافي القيّومية. ولا من الأجزاء العقلية - لأنّ كل ما له جزء عقلي من جنس وفصل فله مهيّة كلّية غير الوجود، فلا يكون قيّومًا، لافتقاره في الوجود والقيام إلى جاعل يجعله موجودًا قائمًا، وقد برهن على أنّ الوجود لا يمكن أن يكون لازمًا لمهيّة من المهيّات. ولا من الأجزاء المقدارية - وإلّا لكان جسمًا أو جسمانيًّا، وشيء من الجسم والجسماني لا يمكن أن يكون قيّومًا، أمّا الجسماني فلافتقاره إلى الجسم بالحلول فيه، وأمّا الجسم فلتركّبه وافتقاره إلى الأجزاء: أمّا من الجواهر الفردة كما زعمه المتكلّمون، أو من جوهرين هيولى وصورة كما رآه جماعة من الحكماء، وأمّا من جوهر وعَرَض كما رآه آخرون. هذا بحسب المهيّة والحقيقة وأمّا بحسب التشخّص والعدد فمن الجسمية واللواحق المشخّصة كما ذهب إليه الكل - والمفتقر إلى الشيء لا يكون قيّومًا. (تفسق(٥)، ٨٨، ١٠)

- إنّ الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانيّة بمعنى إنّ كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله: أي ليس له حالة منتظرة، فإنّ ذلك أصل يترتّب عليه هذا وذلك من خواص الواجب دون هذا لتحقّقه في المفارقات عن المادة مطلقًا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم إلّا بتوسّط الحركة الدورية والمادة المنفعلة. إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والأوضاع الجسمانية، وذلك يوجب كونه جسمًا أو متعلّقًا بالجسم مع كونه مفارقًا عنه بالكلّية هذا خلف. والدليل على الحكم الأصل قوله: لأن ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجبًا من جميع جهاته. (شهث، ٣٤٧، ٤)

- واجب الوجود واحد لا شريك له لأنّه تام الحقيقة كامل الذات غير متناهي القوة والشدّة لأنّه محض حقيقة الوجود بلا حدّ ونهاية كما علمت، إذ لو كان لوجوده حدّ أو تخصّص بوجه من الوجوه لكان تحدّده وتخصّصه بغير الوجود، فكان له محدّد قاهر عليه ومُخصِّص محيط به، وذلك محال. (كتع، ١٤، ٣)

- واجب الوجود يكون مقدّمًا على الكل غير معلول لشيء، وتامًّا لا أشدّ منه في قوّة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجود،

وغنيًّا لا تعلّق له بشيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزليّة من غير تقييده بما دام الذات، ولا اشتراطه بما دام الوصف. والوجودات الإمكانية مفتقرات الذوات متعلّقات الهويّات، إذ قطع النظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوّم بالفاعل، كما أنّ ماهيّة النوع المركّب يتقوّم بفصله. فمعنى كون الوجود واجبًا أنّ ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجودًا، إنّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحقّقًا إلى وجود آخر يحصل له، بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجودًا إلى اعتبار الوجود وانضمامه. (كمش، ٢٠، ٦)

- الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها. ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّى بواجب الوجود. فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجودًا. واللازم بديهي البطلان، فكذا الملزوم. أمّا بيان الملازمة، فلأنّ ما عدا حقيقة الوجود إمّا ماهيّة من الماهيّات أو وجود خاص مشوب بعدم أو نقص، وكل ماهيّة غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها. كيف ولو أُخذت بنفسها مطلقة أو مجرّدة عن الوجود، لم تكن بنفسها نفسها فضلًا عن أن تكون موجودة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه، فهي بالوجود موجودة. وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية أخرى. وكل خصوصية غير الوجود فهي عدم أو عدمي؛ وكل مركّب متأخّر عن بسيطه مفتقر إليه؛ والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصّله، وإن دخل في حدّه ومعناه. وثبوت أيّ مفهوم كان لشيء وحمله عليه، سواء كان ماهيّة أو صفة أخرى، ثبوتية أو سلبية، فهو فرع على وجوده. والكلام عائد إلى ذلك الوجود أيضًا، فيتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلى وجود بحت لا يشوبه شيء. فظهر أنّ أصل موجودية كل شيء موجود، وهو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود. (كمش، ٤٥، ١٠)

- لمّا علمت أنّ الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها حدّ ولا نهاية، إذ لو كان له حدّ ونهاية، كان له تحدّد وتخصّص بغير طبيعة الوجود. فيحتاج إلى سبب يحدّده ويخصّصه، فلم يكن محض حقيقة الوجود. فإذن ثبت أنّ واجب الوجود لا نهاية له، ولا نقص يعتريه، ولا قوّة إمكانية فيه، ولا ماهيّة له، ولا يشوبه عموم ولا خصوص. فلا فصل له، ولا تشخّص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية له، كما لا نهاية له، بل هو صورة ذاته ومصوّر كل شيء، فلا معرّف له ولا كاشف له إلّا هو. ولا برهان عليه فشهد ذاته على ذاته وعلى

وحدانية ذاته، كما قال ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران: ١٨). (كمش، ٤٦، ١٥)

- إنّ واجب الوجود تمام الأشياء، ووجود الوجودات، ونور الأنوار. (كمش، ٤٩، ١٣)

- واجب الوجود ليس مطلق الوجود الكلّي كما توهمه فرقة من المتصوّفة، فإنّ كل كلّي يحتاج في تخصّصه بشيء من أفراده وحصصه إلى مخصّص خارجي، إذ لو اقتضى ذاته التخصيص بواحد معيّن منها، لكان كل فرد وحصّة منه ذلك الواحد المُعيَّن وليس مطلق الوجود حاله كذا. وكل ما يحتاج في تعيُّنه إلى أمر آخر، متعلّق وجوده بذلك الآخر، وكل ما هو كذلك فهو معلول ممكن. فواجب الوجود صرف الوجود بشرط تجرّده عن الزوائد لا، لا بشرط إيجاب شيء له، وبين المَعنَيين بون بعيد كما بيّن في علم الميزان. (مبع، ٢٥، ٤)

- واجب الوجود بسيط الحقيقة ليس متألّف الذات من أجزاء وجودية عينية أو ذهنية كالمادة والصورة العينيين أو الذهنيين، ولا من أجزاء حدّية حملية لا بشرطية كالجنس والفصل. بيانه: إن كل ما هو مركّب كان للعقل إذا نظر إليه وإلى جزء منه وقايس بينهما بالوجود أن يحكم بتقدّم ذلك الجزء تقدّمًا بالطبع، فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرًا إلى جزئه متحقّقًا وإن لم يكن أثرًا صادر عنه، فكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود والمفروض أنّه واجب الوجود (هذا خلف). (مبع، ٤١، ٣)

- واجب الوجود لا ينقسم حقيقته البسيطة بالعدد، وإلّا - فأما أن يتكثّر بذاته، فلا يوجد منه واحد، لأنه على طباع ذلك المتكثّر بنفس ذاته بل هو عينه - فتكثّر، وإذا انتفى الواحد، انتفى الكثير، لأنه مبدأه، فإذا كثّرناه بنفسه فقد أبطلنا كثرته - فقد أبطلنا نفسه. وأما أن يتكثّر بغيره ففيه قوة القبول وهي غير حيثية الوجوب بالذات الذي هو محض الفعلية فيتركّب ذاته من حيثيتين وهو محال. (مبع، ٤٤، ١١)

- واجب الوجود لا يجوز أن يكون حقيقة نوعية بسيطة متشخّصة بتشخّصات أو يكون بحيث يتشخّص بأمر يزيد على حقيقته سواء كان منتشرًا، أو محصورًا - في واحد دون غيره كالعقل أو الشمس مثلًا. فإنّ تلك الأمور إنّما يكون سببًا في كون الشيء موجودًا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقريره: وكما أنّ النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متّصفًا بالمعنى الجنسي، بل في كونه محصّلًا بالفعل، فكذلك الشخص لا يحتاج إلى المشخّص في كونه متّصفًا بالمعنى الذي هو النوع، بل يحتاج إليه في كونه مُتَّصفًا بالوجود. ولما ثبت من قبل أن واجب الوجود ماهيّته إنيّته، فكل ما فرض مقوّمًا لوجوده يكون مقوّمًا لسنخ حقيقته. فلو كان حقيقته متشخّصة بتشخّص يزيد على ذاته لكن المشخّص مما يحتاج إليه للمعنى النوعي وتقويمه وهو باطل كما علمت. (مبع، ٤٥، ١٢)

- إنّ العقل كما دلّ بوجوده على موجود هو

واجب الوجود، دلّ أيضًا بصفاته الكمالية على صفات جلاله وإكرامه ووحدانيّته. لأنّه لمّا كان حيًّا لذاته قائمًا بنفسه عالمًا قادرًا كاملًا، دلّ على حيّ قيّوم علّام بالحقائق كلها، قادر على كل ما يشاء؛ وهو فوق التمام والكمال. لأنّ واهب الكمالات والفضائل لا يجوز أن يكون قاصرًا عنها، بل يجب ضرورة أن يكون أكمل وأجل من الموهوب له فيها، فضلًا عن ذاته؛ لأنّ الأكمل الأفضل يدلّ على أكملية الذات وأفضليتها، وكذا أفضل الأفعال وأكملها يدلّ على أفضل صفات مبدعها. (مفغ، ٢٤٦، ٢١)

- أمّا من حيث مُحرِّكها الغائي، فإنّ غاية الحركات الكلّية لعدم انقطاعها لا يجوز أن يكون أمرًا منقطعًا زمانيًّا لدثوره وزواله. فيوجب قطع الحركة والطلب، لكن الطلب والحركة غير متناه؛ فالمطلوب يجب أن يكون أمرًا دائميًّا خارجًا عن حدّ الانقطاع والدثور، مفارقًا عن عالم الحركة والفساد؛ فيكون أمرًا قدسيًّا واجب الوجود، أو ما ينتهي إليه ويتقوّم به. (مفغ، ٢٥٢، ٤)

- واجب الوجود لا شريك له في الفاعلية إذ الوجود والفعلية حقيقته، وكل ما هو بعده منه وجوده وامتيازه عنه بقصوره ونقصه. فالوجود كما هو حقيقة واحدة، فهو حيثية واحدة. فلو كان لغيره تأثير في شيء من شيء من الأفعال، فتأثيره أما من حيثية مطلق الوجود وصرفه، فيرجع إلى أن المؤثّر في ذلك هو ذات المعبود، وإن كان تأثيره فيه من جهة نقصه أو فتوره ودثوره، فيلزم أن يكون العدم مؤثّرًا في وجود الشيء ويكون الإمكان موجبًا للوجوب، وما بالقوة مخرجًا لما بالفعل وذلك بديهي البطلان. نعم القصورات والنقائص الإمكانية التي في العلل السابقة، توجب زيادة في نقائص المعلولات المتأخّرة وإعدامها. فبالحقيقة العدم ينشأ من العدم والوجود ينبعث من الوجود. فمبدأ كل وجود ليس إلّا واجب الوجود وذات المعبود وليس لغيره تأثير في شيء إلّا تكثيرًا لجهات الإفاضة وإعدادًا لحيثيات الإفادة الحاصلة بالتقديم والتأخير. (مفغ، ٢٦٠، ٥)

- واجب الوجود، مبدأ كلّ فيض وجود، وإنّه تعالى حيّ قادر، جبّار قاهر، لا يعتريه قصور، ولا عجز ولا فتور، ولا يعارضه فناء ولا موت. وإنّه ذو الملك والملكوت، والعزّ والجبروت، له القدر والقهر، والخلق والأمر ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ (الزمر: ٦٧)، والخلائق مقهورون في قبضته، لا يشذُّ عن قبضته مقدور، ولا يعزب عن قدرته تصاريف الأمور، ليست لغيره رتبة الإبداع، بل شأن من سواه التحريك والإعداد. فكل ما لم يصدّ صدوره مانع، فهو بمجرّد إمكانه صادر عن الصانع. وكل ما له شرائط في الإيجاد، ووسائط لا بدّ منها في الأعداد، فهي أمور مرهونة بأوقاتها، موقوفة على الموادّ وانفعالاتها وكلّما حدث استعداد في عالم المواد، اتّصلت به صورة أو هيئة

من المبدأ الجواد. والجود المنقطع لا يليق بواهب العقل، إذ كما يُسمّى اتّصاله جودًا يُلقَّب انقطاعه بالبخل. فبالجود المتّصل خلق الله هذا الخلق العظيم، الذي تسمعه وتراه بالتأخير والتقديم. وليس ملاك التقدّم في مبدعاته الهيولى والزمان، لكن الذات والرتبة والشأن، فسبحان من تقدّس فناؤه عن غبار الحدوث والفناء. (ورق، ٦١، ١٠)

واجب الوجود بالذات

- واجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعلية، وكمال التحصّل، جامعًا لجميع النشأة الوجودية والأطوار الكونية والشؤون الكمالية. فلا مكافئ له في الوجود ولا مماثل ولا ندّ ولا ضدّ ولا شبه، بل ذاته من كمال الفضيلة يجب أن تكون مستند جميع الكمالات وينبوع كل الخيرات. فيكون تامًّا وفوق التمام. (كمش، ٤٨، ٢)
- إن كان ما يخرج من القوّة إلى الفعل بوجه من الوجوه يحتاج إلى مُخرِج غير ذاته يخرجه منها إليه فيجب الانتهاء حينئذٍ إلى سبب ومُخرِج يكون بالفعل من جميع الوجوه لئلّا يحتاج إلى مُخرِج آخر دفعًا للدُّور أو التسلسل وهو الواجب الوجود بالذات وهو المطلوب. (مبع، ١٦، ٢٣)
- الواجب الوجود بالذات لا بدَّ وأن يكون من فرط التحصُّل وكمال الفعلية جامعًا لجميع النشئات الوجودية والحيثيّات الكمالية لا أمورًا عدمية وصفات نقصانية. (مسق، ٣٢، ١٠)

واجب الوجود واحد

- في أنّ واجب الوجود واحد لا بمعنى أنّ نوعه منحصر في شخصه على ما توهّم إذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مرّ، فمجرّد كونه متشخّصًا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان، كما زعمه بعض الناس حيث قال: إنّ ما بيّنا من أنّ التعيّن نفس حقيقته، يكفي في إثبات توحيده، فإنّ التعيّن إذا كان نفس ماهيّة شيء، كان نوعه منحصرًا في شخصه بالضرورة وإنّما قلنا لا يكفي ذلك لاحتمال الوهم أن يكون هناك حقائق متخالفة واجبة الوجود وتعيّن كل منها نفس حقيقته فلا بدّ مع ذلك من استئناف برهان على تفرّد واجب الوجود في معنى واجب الوجود. فنقول: لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغائرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأمور، وما به الامتياز إمّا أن يكون تمام الحقيقة في شيء منهما، فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجًا عن حقيقة أحدهما وهو مستحيل لما مرّ من أنّ وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب. وإمّا أن يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه، والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء، وكل محتاج ممكن، وإمّا أن يكون خارجًا عن الحقيقة، فيلزم أن يكون الواجب في تعيُّنه محتاجًا إلى غيره، لأنّ تعيُّن الشيء إذا كان زائدًا على حقيقته عرضيًّا لها، يلزم أن يكون معلّلًا لأنّ كلّ ما هو عرضي لشيء فهو معلّل إمّا بذلك الشيء وهو ممتنع، لأنّ العلّة بتعيُّنها سابق على

المعلول ونعيّته، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإمّا بغير ذلك الشيء فيكون محتاجًا إليه في وجوده، كما في تعيّنه إذ التعيّن للشيء إمّا عين وجوده أو في مرتبة وجوده، والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبًا بالذات. (سفع(١/ ١)، ١٢٩، ٧)

واجب وممكن

- الفرق بين الواجب والممكن أنّ الواجب لا تركّب فيه من جهتين متغايرتين تغايرًا يوجب تكثّرًا في الموضوع، أمّا في الخارج أو في الذهن، بخلاف الممكن. وليس معنى قولنا: "لا تركّب فيه" أنّه 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 أنّ ذاته (تعالى) لا توجد له حيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثيةواجب الوجود، بخلاف الممكن، فإنّ الإنسان (مثلًا) حيثية كونه إنسانًا غير حيثية كونه واجبًا وموجودًا، لأنّ الإنسان من حيث هو إنسان، ليس شيئًا آخر، إذ قد يتصوّر إنسان غير موجود، ويتصوّر موجود غير إنسان: فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب، وكونه واجبًا على الإطلاق، لأنّ مرجعهما إلى واحد حقيقي. (سفع(٣/ ١)، ٨٤، ٩)

واجبية

- إنّ موجوديّة الممكن ليس إلّا باتّحاده مع حقيقة الوجود، كما أشير إليه وإنّ مناط إمكان وجوده ليس إلّا كون ذلك الوجود متعلّقًا بالغير مفتقرًا إليه، ومناط الواجبية ليس إلّا الوجود الغني عمّا سواه، فإمكان الماهيّات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي هي، وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلّقة وبحقائقها روابط وتعلّقات إلى غيرها، فحقائقها حقائق تعلّقية، وذواتها ذوات لمعانيّة لا استقلال لها ذاتًا ووجودًا، بخلاف الماهيّات الكلّية فإنّها وإن لم يكن لها ثبوت قبل الوجود إلّا أنّها أعيان متصوّرة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل. (سفع(١/ ١)، ٨٦، ١٧)

واحد

- اعلم أنّ لفظ "الواحد" قد يكون اسمًا وهو الواحد بما هو واحد، وقد يكون صفة وهو الشيء الواحد، فالأول هو الذي يتقوّم منه العدد بتكريره، والثاني كقولك: "شخص واحد" وربما يوجدان في أمر واحد باعتبارين كعشرة واحدة فإنّ الوحدة العارضة للعشرة غير الوحدات التي تتقوّم هي منها. ومطلق الوحدة معناه أنّه لا ينقسم من جهة ما يقال إنّه واحد، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان إلى إنسانين، لأنّ صرف الشيء وحقيقته لا يكون إلّا معنى واحدًا، فكلما فرضته ثانيًا له، فإذا نظرت إليه فهو بعينه هذا ولا يفارقه إلّا لمعنى آخر غير حقيقته، فالإنسان ينقسم إلى أبعاض

وأجزاء ليس شيء منها إنسانًا، أو إلى جزئيات وأشخاص ليس تعدّدها في نفس الإنسانية بل بأمور عارضة ومشخّصات لاحقة لنفس مهيّتها، وذلك من جهة أخرى. (تفسق(٥)، ٦٣، ١٠)

- الفرق بين الأحد والواحد أنّ الأحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها، أي الحقيقة المحضة التي هي منبع الكافوري، بلا يعني الكافوري نفسه، وهو الموجود من حيث هو هو وجود بلا قيد عموم وخصوص وشرط عروض ولا عروض؛ والواحد هو الذت مع الصفة. فعبّر عن الحقيقة المحضة غير المعلومة الإلٰهية بـ "هو" وأبدل عنه الذات مع جميع الصفات دلالة على أنّها عين الذات وحدها في الحقيقة، وأخبر عنها بالأحديّة ليدلّ على أنّ الكثرة الاعتباريّة ليست بشيء في الحقيقة وما أبطلت وحدته وما أثّرت في وحدته، بل الحضرة الواحديّة هي بعينها الحضرة الأحديّة بحسب الحقيقة كتوهّم الكثرة التي في البحر. (رسس(٢)، ٤٦٩، ٣)

- أمّا الواحد فيقال له: ما لا ينقسم من حيث أنه لا ينقسم، وهذا أولى مما قال من الجهة التي يقال إنه واحد لئلّا يلزم تعريف الشيء بنفسه صريحًا، وإنّما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور، فإن الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه أنه لا ينقسم، فلا يندرج في التعريف بدون التقييد، وعند التقييد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض الحيثيات، فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد للغير الحقيقي في التعريف المذكور. واعلم أنّ الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو أحقّ الأشياء بالوحدة، وقد يكون غيرها، وهذا على ضربين: حقيقي وغير حقيقي، وهو ما يكون أشياء متعدّدة مشتركة في أمر واحد هو من جهة وحدتها وهي أما مقوّمة لتلك الأشياء أو عارضة، أي خارجة محمولة عليها. (شهث، ٢٦٤، ١٧)

- هو واحد بالحقيقة وكذا سائر صفاته ولا شيء غير حقيقة الحق واحد بالحقيقة بل الأشياء الممكنة لها وحدات أخر غير هذه الوحدة كالشخصية والنوعية والجنسية والاتّصالية وما يجري مجراها، وهذه من الغوامض المسائل الإلٰهية، فما عند الله هي الحقائق المحصّلة المتأصّلة التي تنزل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال، فما عند الله من الأشياء أحقّ بالأشياء ممّا عند أنفسها. (كتع، ١٧، ٤)

واحد بالاتصال

- قد يكون واحدًا بالاتّصال وهو الذي ينقسم بالقوّة إلى أجزاء متّحدة في تمام الحقيقة انقسامًا لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء، فإنّ قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به، وإنّ أعداد القسمة وتصحيحها من أجل المادة. (سفع(١/ ٢)، ٨٥، ٨)

- ثم الواحد بالاتّصال كالواحد من الخط

والماء وهو قابل القسمة إلى أجزاء متشاركة في الحدّ، ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفكّ والقطع كالفلك فهو أحقّ باسم الوحدة ممّا ينقسم بحسبه كالمتّصلات العنصرية أجسامًا أو مقادير، ومنه أيضًا ما لا ينقسم قسمة الكلّي إلى الجزئيات وإن انقسم إلى مادّة وصورة كالفلكيّات أحقّ بالوحدة ممّا ينقسم بوجهين كالعنصريات المركّبة مطلقًا وممّا هو بالعكس كالمقادير من وجه. (سفع(١/ ٢)، ٨٦، ٦)

- قد يكون واحدًا بالاتّصال وهو الذي ينقسم بالقوّة إلى أجزاء متّحدة في تمام الحقيقة انقسامًا لذاته كالمقدار، أو لغيره كالجسم الطبيعي الواحد البسيط، وقد يكون واحدًا بالتركيب والانضمام وهو ما يكون كثرته بالفعل، ويقال له "الواحد بالاجتماع"، وذلك على ضربين: "تام" إن حصل فيه جميع ما يمكن حصوله فيه، "وغير تام" إن لم يحصل فيه ذلك، ويقال له "كسر" ويسمّونه الناس "غير واحد"، ثم التمامية إمّا بحسب الوضع كالدرهم الواحد، أو الصناعة كالبيت التام، أو الطبيعة كالإنسان التام الخلقة، والخط المستقيم لقبوله الزيادة إلى غير النهاية فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا تمّت إحاطته بالمركز. وأمّا الذي لا ينقسم في الخارج أصلًا - أي لا بالقوّة كالمتّصل ولا بالفعل كالمجتمع - فهو إمّا ذو وضع كالنقطة، أو غير ذي وضع كالعقل والنفس. (تفسق(٥)، ٦٦، ٦)

واحد بالاجتماع

- قد يكون واحدًا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع، وذلك إمّا أن يكون حاصلًا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام، وإن لم يكن فهو كثير ويسمّونه الناس غير واحد. والتمامية إمّا بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء. (سفع(١/ ٢)، ٨٥، ١٢)

- ثم الواحد بالاجتماع وأحقّ أقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيًّا كالإنسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى، وبدن مركّب من أمشاج وأعضاء وجلد وعظام وغيرها، ووحدته ظلّ لوحدة النفس كما أنّ وجوده كذلك على ما مرّ في مباحث الماهيّة. (سفع(١/ ٢)، ٨٦، ١١)

- قد يكون واحدًا بالاتّصال وهو الذي ينقسم بالقوّة إلى أجزاء متّحدة في تمام الحقيقة انقسامًا لذاته كالمقدار، أو لغيره كالجسم الطبيعي الواحد البسيط، وقد يكون واحدًا بالتركيب والانضمام وهو ما يكون كثرته بالفعل، ويقال له "الواحد بالاجتماع"، وذلك على ضربين: "تام" إن حصل فيه جميع ما يمكن حصوله فيه، "وغير تام" إن لم يحصل فيه ذلك، ويقال له "كسر" ويسمّونه الناس "غير واحد"، ثم التمامية إمّا بحسب الوضع كالدرهم الواحد، أو الصناعة كالبيت التام، أو الطبيعة كالإنسان التام الخلقة، والخط المستقيم لقبوله الزيادة إلى غير النهاية فليس بواحد من

جهة التمام بخلاف المستدير إذا تمّت إحاطته بالمركز. وأمّا الذي لا ينقسم في الخارج أصلًا - أي لا بالقوّة كالمتّصل ولا بالفعل كالمجتمع - فهو إمّا ذو وضع كالنقطة، أو غير ذي وضع كالعقل والنفس. (تفسق(٥)، ٦٦، ٩)

واحد بالتركيب

- قد يكون واحدًا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع، وذلك إمّا أن يكون حاصلًا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام، وإن لم يكن فهو كثير ويسمّونه الناس غير واحد. والتمامية إمّا بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء. (سفع(١/ ٢)، ٨٥، ١١)

واحد بالتمام

- قد يكون واحدًا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع، وذلك إمّا أن يكون حاصلًا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام، وإن لم يكن فهو كثير ويسمّونه الناس غير واحد. والتمامية إمّا بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء. (سفع(١/ ٢)، ٨٥، ١٣)

واحد بما هو واحد

- أحقّ الأشياء بالوحدة نفس الواحد بما هو واحد، الذي صدق الواحد عليه بالضرورة الأزلية فهو الواحد الحقيقي الذاتي الأزلي، ثم الوحدات الحقيقية العارضة للبسائط أو للمركبات من جهة صورتها الطبيعية التي هي جهة وحدتها، ثم الأمور التي لها كثرة حقيقية ولها وحدة جمعية اشتراكية من جهة أخرى، وتلك الجهة إمّا مقوّمة أو عارضة، أو لا هذا ولا ذاك. (تفسق(٥)، ٦٥، ١٠)

واحد بنفس ذاته

- لمّا تحقّق وتقرّر كونه تعالى واحدًا بنفس ذاته - في أعلى مراتب الوحدة فلك أن تقول إنّه لا مماثل له في ذاته، ولا مجانس له في حقيقته ولا مشابه له في صفاته، ولا مقارن ولا مكافئ ولا مساوي، ولا مطابق ولا مناسب ولا مع، لأنّ كلًّا من هذه المعاني يعرض لما يعرض له الكثرة من جهة وحدة ما ناقصة كما علمت، على أنّ المماثلة والمجانسة تعرضان لما له ماهيّة كلّية ونوعية أو جنسية - وحقيقة الوجود متقدّس عنه - والمشابهة والمضاهاة تعرضان لما له كيفية قائمة به وصفة كمالية زائدة عليه - والحقّ تعالى إنّما يتجمّل بذاته ويتزيّن بنفسه لا بأمر آخر صفة كانت أو غيرها، والمساواة والمحاذاة تعرضان لما له تكمّم وتقدر والمطابقة تعرض لما له وضع تجسّم - والله تعالى منزّه عن أن يكون جسمًا أو جسمانيًّا - والمناسبة تعرض لما له إضافة يتّحد معه غيره فيها - وإضافته تعالى إلى الأشياء ليست إلّا قيوميّته لها وحيث لا قيّوم سواه فلا

مناسب له أصلًا، والمعيّة والاقتران يعرضان للزماني المتّحد مع آخر في الزمان أو المكاني المتّحد مع غيره في المكان، والمكافأة تكون بين شيئين متّفقين في درجة الوجود وفي رتبة العلّية والمعلولية - وما سوى الحقّ الأول معلول له إمّا بواسطة أو بغير واسطة، والمعلول لا يكون في درجة الوجود مع علّته. وقس عليه جميع أنحاء الاشتراك والاتّحاد، وقدّس الحقّ الأول عن كل وحدة غير حقيقية توجب نحوًا من الشرك الخفي أو الجلي، وأزل عن قلبك رينها وشرّها بصيقل هذا التوحيد كي ينجلي عن غبار وجود الأغيار ويتجلّى له الحقّ الواحد القهّار. (تفسق(٥)، ٧٤، ٦)

واحد حق

- إنّ الواحد الحقّ لكونه مبدأ سلسلة الممكنات يجب أن يكون وحدته هي الوحدة الحقيقية بالمعنى الأخصّ، بمعنى أنّ ذاته نفس حقيقة الوحدة بلا شوب كثرة واثنينية، إذ لو كانت الوحدة عارضة لذاته بذاته فلم يكن ذاته من حيث هي هي واحدة، ويكون الواجب في اتّصافه بالوحدة مفتقرًا إلى سبب وذلك السبب إمّا ذاته أو غيره. فعلى الأول يلزم أن يكون ذاته موجودة واحدة قبل هذه الوحدة، لكونها علّة للواحد، وعلّة الواحد واحدة، فينقل الكلام إلى الوحدة السابقة ويتسلسل أو ينتهي إلى سبب واحد يكون وحدته عين ذاته - وهذا خلف مع أنّه المطلوب. وعلى الثاني يلزم افتقار الواجب في وحدته إلى الممكن وهو محال، لأنّ الافتقار في الوحدة يستلزم الافتقار في الوجود، إذ الشيء ما لم يكن واحدًا متعيّنًا لم يوجد، وأيضًا يلزم الدور في افتقار الواجب في وحدته إلى الممكن وبالعكس، لكون كل ممكن مفتقرًا إلى علّة تامة معيّنة، فثبت أنّ وحدة الواجب كوجوده عين ذاته، ومن ههنا يظهر للّبيب العارف أنّ حقيقة الوجود وحقيقة الوحدة أمر واحد. (تفسق(٥)، ٦٨، ٢٠)

واحد حقيقي

- الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته، وإن كان بالأحرى به أن لا يطلق إلّا على ما لا ينقسم أصلًا كالواجب تعالى، وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعمّ قد يكون واحدًا جنسيًّا وقد يكون واحدًا نوعيًّا، وقد يكون واحدًا عدديًّا أي شخصيًّا، وهو إمّا أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلًا أو ينقسم. (سفع(١/ ٢)، ٨٥، ٥)

- الأحقّ بالوحدة هو الواحد الحقيقي، وأحقّ أقسامه بها ما لا ينقسم أصلًا لا في الكم ولا في الحدّ ولا بالقوّة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيّته. ثم ما لا ينقسم في الكم أصلًا قوّة وفعلًا وإن تصوّر انقسامه إلى أجزاء الحدّ ذهنيًّا كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه إلى الجزئيات أحقّ بالوحدة كالعقل ممّا ينقسم إليها كالنفس الإنسانية. (سفع(١/ ٢)، ٨٥، ٢٢)

- إنّ العلّة المفيضة لا بدّ وأن يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة. لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة، كما بين النار والإحراق والماء والتبريد والشمس والإضاءة، ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد والماء والإحراق والأرض والإشراق تلك الملائمة، فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فإمّا بجهة واحدة أو بجهتين، لا سبيل إلى الأول لأنّ الملائمة هي المشابهة، والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة، وهي الاتّحاد في الحقيقة، إلّا أنّ هذا الاتّحاد إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة وإذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فمرجع المشابهة إلى الاتّحاد في الحقيقة. ثم إنّ الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لا تزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين مختلفتين، والمساوي للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض أنّه واحد هذا خلف، ولا سبيل إلى الثاني وإلّا لم يكن العلّة علّة واحدة حقيقة، وهذا قريب المأخذ مما سبق. (سفع(٣/ ٢)، ٢٣٦، ١١)

واحد شخصي

- المشاركة في المحمول إن كانت في النوع تُسمّى "مماثلة" وفي الجنس "مجانسة" وفي الكيف "مشابهة" وفي الكم "مساواة" وفي الوضع "مطابقة" وفي الإضافة "مناسبة". وجهة الوحدة في هذه الأمور المذكورة إذا قيس إلى نفسها وإن كانت وحدتها حقيقية بالمعنى الأعمّ لكنها ليست في مرتبة واحدة من الكمال، لأنّ وحدة الجنس ليست كوحدة النوع، ووحدة الإضافة ليست كوحدة الذاتي المقوّم وإن كان الجميع عقليات لا وجود لها في الخارج بخلاف الوحدة الشخصية لأنّها خارجية، ثم الواحد الشخصي الذي لا ينقسم أصلًا أحقّ بالوحدة من الذي ينقسم بوجه. (تفسق(٥)، ٦٦، ٤)

واحد عددي وواحد نوعي

- ثم الواحد العددي أحقّ بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنيّة، وهو من الواحد الجنسي لشدّة إبهامه وكونه ذهنية، وكذا الأجناس بحسب مراتب بُعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة إليها، فقد علم أنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما أنّ الوجود كذلك، وأمّا الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه. واعلم أنّ الوحدة كالوجود غير مقوّمة لماهيّة شيء من الأشياء، لستُ أقول لإنّيته لأنّ الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود، وذلك إنّه ليس إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يسنح لك أنّ الإنسان واحد، فبيّن أنّ الواحدية ليست مقوّمة للإنسان بل من اللوازم، فيكون الوحدة عارضة له، لكن يجب عليك أن تتأمّل فيما أسلفناه من أنّ كيفية عروض الوجود للماهيّات على أيّ وجه حتى يتبيّن لك أنّ كون الوحدة زائدة على الماهيّات سبيله ماذا، فتفطّن

ولا تكن من الغافلين. (سفع(١/ ٢)، ٨٦، ١٥)

واحد في كثرة

- إنّ العلل والمعلولات كثيرة، وكل كثرة فالواحد الحقيقي موجود فيها لأنّ كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى أبدًا - لا هي ولا جزء منها أصلًا - إذ كل جزء منه لا يخلو إمّا أن يكون واحدًا أولًا، وعلى الثاني إمّا أن يكون لا شيئًا محضًا أو كثيرًا. فعلى الأول يستحيل أن يجتمع من لا شيء شيء كثير، وعلى الثاني كان الكلام باقيًا فينجرّ إلى غير النهاية، وهو جزء من الكثير الأول فيلزم أن يكون ما لا يتناهى من الأعداد الموجودة المترتّبة معًا جزءًا ممّا لا يتناهى، فلم يكن حينئذٍ فرق بين كل من أجزاء الكثير الأول وبينه، فلا فرق بين الجزء والكل وكلا الشقّين باطلان. فثبت من هذا القول أنّ الواحد موجود في كل كثرة لكن لا شيء من المعلولات من جملة هذه الكثرة بواحد حقيقي، إذ كل معلول زوج تركيبي - ولو بوجه - فهو واحد من وجه، لا واحد من وجه، وإذا لم يكن في المعلولات واحد - ولا بدّ في الكثرة من واحد - فيكون الواحد في الكثرة، وليس في المعلولات، فذلك الواحد هو العلّة للجميع، وهو الواحد الحقّ الذي يفيد سائر الأشياء الواحدية. (تفسق(٥)، ٨٥، ١٨)

واحد وكثير

- في الواحد والكثير: الوحدة يساوق الوجود في صدقها على الأشياء بل هي عينه ولهذا توافقه في القوّة والضعف، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيّته أتمّ، وفي كونها أظهر من أن يعرَّف ومتى حوول تعريفها كان دوريًّا، ومن أحوالها الهو هويّة والتجانس والتماثل والتشابه والتساوي والتناسب. وفيها شوب كثرة كما في مقابلها شوب وحدة كالغيريّة والخلاف والتناقض والتضادّ. فالوحدة على ضربين حقيقية وغير حقيقية وهي ما يكون أشياء متعدِّدة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها وهي إمّا مقوِّمة لتلك الأشياء أو عارضة لها. فالاتّحاد في النوع "مماثلة وفي الجنس "مجانسة" وفي الكيف "مشابهة" وفي الكم "مساواة" وفي الوضع "مطابقة" وفي الإضافة "مناسبة". وظاهر أنّ جهة الوحدة فيها يرجع إلى ما يكون له وحدة حقيقية شخصية محضة إلّا أنّ لها مراتب في القوّة والضعف. وأقوى الأشياء في هذه الوحدة هو ما لا كثرة فيه أصلًا، وغيره وقد يكون واحدًا جنسيًّا وقد يكون واحدًا نوعيًّا وقد يكون واحدًا عدديًّا أي شخصيًّا، وهو إمّا أن لا ينقسم في الخارج أصلًا أو ينقسم، والثاني قد يكون واحدًا بالاتّصال وقد يكون واحدًا بالتركيب، والأول إمّا أن يكون ذا وضع كالنقطة أو غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس، وإنّما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وإن لم يخل موجود "ما" عن وحدة "ما" حتى أنّ العشرة في عشريّته واحدة بل هي لنفسه

واحدة ولغيره عشرة، فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أكمل وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقلّ. فالأحقّ بالوحدة هو الواحد الحقيقي وأحقّ أقسامه ما لا ينقسم أصلًا لا في الكم ولا في الحدّ ولا بالقوّة ولا بالفعل ولا بالتحليل إلى ماهيّة ووجود، ثم ما لا ينقسم في الكمّ أصلًا قوّة أو فعلًا ثم الواحد بالاتّصال كالواحد من الفلك والماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعي. والواحد العددي أحقّ بالوحدة من الواحد النوعي لكونها ذهنية وهو من الواحد الجنس لشدّة إبهامه، وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس. (شهر، ٦١، ٢٠)

واحدية

- ثم الواحد العددي أحقّ بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنيّة، وهو من الواحد الجنسي لشدّة إبهامه وكونه ذهنية، وكذا الأجناس بحسب مراتب بُعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة إليها، فقد علم أنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما أنّ الوجود كذلك وأمّا الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه. واعلم أنّ الوحدة كالوجود غير مقوّمة لماهيّة شيء من الأشياء، لستُ أقول لإنّيته لأنّ الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود، وذلك إنّه ليس إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يسنح لك أنّ الإنسان واحد، فبيّن أنّ الواحدية ليست مقوّمة للإنسان بل من اللوازم، فيكون الوحدة عارضة له، لكن يجب عليك أن تتأمّل فيما أسلفناه من أنّ كيفية عروض الوجود للماهيّات على أيّ وجه حتى يتبيّن لك أنّ كون الوحدة زائدة على الماهيّات سبيله ماذا، فتفطّن ولا تكن من الغافلين. (سفع(١/ ٢)، ٨٧، ٣)

- البرهان على واحديته أيضًا ذاته، كما دلّت عليه آية ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ١٨) فإنّك قد علمت أنّه حقيقة الوجود وصرفه، وحقيقة الوجود أمر بسيط لا مهيّة له ولا تركيب فيه أصلًا، فثبت أنه أحد، صمد، وكل ما هو أحد صمد فهو واحد فرد لا شريك له ولا تعدّد فيه، إذ لا يتصوّر كثرة في صرف حقيقة شيء، وكل ما هو حقيقة نفس الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه فلا يمكن فرض الاثنينيّة فيه فضلًا عن جواز وقوع المفروض، إذ تفاوت الوجودات المحضة والأنوار الصرفة بنفس الأتميّة والأشدّية ومقابلهما، فلو فرض وجودان بسيطان، لا بدَّ وأن يكون أحدهما أتمّ وأشدّ من الآخر، فيكون الآخر معلولًا، لما مرّ أنّ كل ناقص معلول، إذ لو كانا تامّين غير متناهيين في الشدّة، لزم أن يكون كل منهما نفس حقيقة الوجود بلا شوب شيء آخر، فلزم أنْ يكون حقيقة واحدة من جهة ما هي تلك الحقيقة مُتكثّرة، إذ لا مُميّز هناك زائدًا على نفس الوجود. (سري، ٣٢، ٤)

- بيان التوحيد وإثبات وحدانيّته تعالى، كما يظهر من تسميتها؛ وهو إنّما يتمّ بأمرين: أحدهما إثبات أحديّته وأنّه غير مركّب من

الأجزاء والأبعاض. وثانيهما: بيان واحديته وأنّه غير مُشارك في الإلٰهية ووجوب الوجود. (رسس(١)، ٤٥٨، ٨)

واحدية وأحدية

- من البراهين الدالّة على الواحدية والأحدية قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ (الإخلاص: ١، ٢) وقد علمت أنّ معنى الواحد هو الذي يمتنع من وقوع الشركة بينه وبين غيره، ومعنى الأحد هو الذي لا تركيب فيه ولا أجزاء له بوجه من الوجوه، فالواحدية عبارة عن نفي الشريك، والأحدية عبارة عن نفي الكثرة في ذاته. ومعنى الصمد الغني الذي يحتاج إليه كل شيء، وهذا دليل على أنه أحدي الذات، إذ لو كان له جزء لكان مفتقر إلى غيره فلم يكن غنيًّا، وقد فرض غنيًّا، هذا خلف، وكل واحد فرداني لا شريك له، إذ لو كان له شريك في معنى ذاته لكان مركّبًا عن ما به يمتاز، وما به يشترك، فيكون مركّبًا، ولو كان له شريك في ملكه لم يكن غنيًّا يفتقر إليه غيره، فصمديّته دليل أحديّته، وأحديّته دليل فردانيّته في ذاته وملكه، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣) دليل على أن وجوده المستمرّ الأزلي ليس بقاؤه بالنوع ويتعاقب الأشخاص التي ينحفظ بها بقاء النوع كالإنسان الطبيعي المستمرّ نوعه بتوارد الأفراد المتماثلة، وكذا غيره من الأمور الطبيعية المستمرّة أنواعها بتجدّد الأمثال، وإن كانت على نعت الاتّصال. وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ (الإخلاص: ٤) دليل على أنه لا يمكن أنه يوجد في مرتبة وجوده موجوده، إذ كل موجود سواه معلول له مفتقر إليه، متأخّر وجوده عن وجوده تعالى، فلا مكافئ له ولا ندّ ولا ضدّ له، إذ نسبة الكل إليه كنسبة الأشعة والإظلال إلى ذات الشمس المحسوسة لو كانت نورًا قائمًا بذاته. (سري، ٣٣، ٩)

واحدية وفردانية

- من ضروريات كون الحقّ واحدًا بهذا المعنى الذي يقال له "الأحدية الصرفة" كونه واحدًا بمعنى "عديم الشريك" ويقال له "الواحدية" و"الفردانية" وذلك لأنّ الاشتراك في الإلهية والواجبية يوجب الاشتراك في الذات، إذ الصفات الكمالية الواجبية قد مرّ أنّها عين الذات، والاشتراك فيها اشتراك في نفس الذات فتكون وحدتها وحدة اشتراكية من قبيل الوحدة النوعية أو الجنسية، وقد مرّ أنّ وحدة المهيّة الكلّية وحدة عارضة، وأنّ حقيقة الوحدة لا يمكن أن تكون عارضة لشيء، فلو كان للواجب الحقّ شريك - تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا - يلزم أن تكون وحدته الحقّة وحدة غير حقيقية، فيلزم الخلف. (تفسق(٥)، ٧١، ١٩)

واقع

- "الصّدق" هو الإخبار عمّا يطابق الواقع، والمراد من الواقع ما في نفس الأمر. أي: وجود الشيء في نفسه - لا بتعمّل الوهم

واختراعه، فـ "الأمر" بمعنى الشيء. (تفسق(٢)، ١٤٢، ١٤)

وجدانيات

- إنّ الإنسان مجموع حاصل من أمور ثلاثة: حسّ ونفس وعقل كما عرفت، فالحاضر في الحواس يُسمّى حسّيات، وهي ينقسم أقسامًا جمّة بحسب انقسام مواضعها وحواملها ظاهرة وباطنة وهي من النعم التي أسبغ الله علينا وأحسنها إليها، والحاضر في النفس يُسمّى وجدانيات وذلك مثل الألم واللذّة. (مفخ، ٣٠٠، ١٦)

وجوب

- إنّ الإنسان لا يتصوّر بعد مفهوم الوجود والشيئية العامّتين، مفهومًا أقدم من الضروري واللاضروري، فإذا نُسِب الضرورة إلى الوجود يكون وجوبًا، وإذا نسبها إلى العدم يكون امتناعًا، وإذا نسب اللاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص. (سفع(١/١)، ٨٣، ١٦)
- إن اشتهيت أن تعرف شيئًا من هذه المعاني الثلاثة، فلتأخذ الوجوب بيّنًا بنفسه، كيف وهو تأكّد الوجود والوجود أجلى من العدم لأنّ الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما، ثم تعرّف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين، والامتناع بإثبات الوجوب على السلب. (سفع(١/١)، ٨٤، ٩)
- إنّ الحقّ أنّ الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصوّرات إلى الوجود الخارجي، وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور، وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علّة للأمور التي تستند إليها أو معلولًا لها، كما أنّ تصوّر زيد وإن كان معلولًا لمن يتصوّره لا يكون علّة لزيد ولا معلولًا له، وكون الشيء واجبًا في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسندًا إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب. (سفع(١/١)، ١٣٧، ١١)
- الوجوب منتهى سلسلة الإمكانات، والفعليّة الذاتية مبدأ انبثاث شعب القوى وأعدام المَلَكات، فلهذا قيل إنّ وجوب الشيء قبل إمكانه، وفعليّته قبل قوّته وصورته سابقة على مادته، وخيره مستول على شرّه، بل وجوده قاهر على عدمه، ورحمة الله سابقة على غضبه، كما سيتّضح بك في مباحث القوّة والفعل. (سفع(١/١)، ٢٢٣، ١٢)
- الإمكان جهة الانفصال وعدم التعلّق، وملاك الهلاك والاختلال؛ والوجوب جهة الارتباط والاتّصال، ومناط الجمعية والانتظام. (سفع(١/١)، ٢٣٤، ٥)
- اعلم إنّ الإمكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة المهيّة إلى الوجود أو باعتبار نسبة الوجود إليها. وكذا الوجوب، بسبب الغير وإنّ ذات العقل ووجوده إذا اعتبرا معًا شيئًا واحدًا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئًا واحدًا هو الفلك، وإذا اعتبرا اثنين،

فاعتبر الفلك ذا جزئين في الخارج جرم كبرى ونفس. ولا مانع أيضًا من اعتبار هوية العقل لكونها هوية إمكانية متقوّمة من مختلفات كالجنس والفصل، وبإزائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة جسميين بأن يكون الكائن الصوري بإزاء الأمر الصوري والكائن المادي بإزاء الأمر الأشبه به وهو الجنس، فالمفصّل بإزاء المفصّل، والمجمل بإزاء المجمل. (شهث، ٤٢٤، ٢٥)

وجوب الأشياء

- إنّا لا نسلم أنّ المؤدّي للواجب إلى أحد لا يجوز له المنّة على المؤدّى إليه. فإنّ الأب يجب عليه تأديب الولد ونفقته وكسوته ورعاية أحواله، ومع ذلك لو مَنَّ عليه بها لم يكن هذا قبيحًا منه. وكذا المعلّم لأحد في المعارف الإلهية لو منَّ على من خرج بهدايته من ظلمة الضلالة وعمّه الحيرة وجهنم الجهالة إلى نور الهدى وبصيرة اليقين وجنّة العرفان، لكانت المنّة له عليه عظيمة. على أنّ الحقّ في هذه المسألة ما ذهب إليه المحقّقون، من أنّ الأشياء إنّما يجب بإيجاب الله تعالى، لا أنّ الأشياء وجبت عليها، أو أوجبت شيئًا آخر عليها.. (تفسق(٣)، ٣١٣، ١٦)

وجوب بالاختيار

- إنّ علمه وإن كان سببًا مقتضيًا لوجود الفعل من العبد لكنه إنّما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونها من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحقّقه، فكما أنّ ذاته (تعالى) علّة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه - وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرائط وربط الأسباب بالمسبّبات - فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته، كما في العلم البسيط والعقل الواحد أو لازم ذاته كما في العلم المفصّل والعقول الكثيرة. (سفع(٣/١)، ٣٨٥، ٨)

- لو انكشف لك الغطاء، لعرفتَ إنّ الإنسان في عين الاختيار مجبور، فهو إذن مجبور على الاختيار وإنّه مضطرٌّ في صورة مختار. وهذا كما ورد في الحديث الذي مرّ ذكره عن الصادق عليه السلام: "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين" وهذا معنى ما قيل: الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكّده، يعني: إنّ الاضطرار في الاختيار يؤكّد وجود الاختيار؛ لأنّ الشيء ما لم يجب وجوده لا يوجد، فالاختيار أيضًا من جملة الأشياء الممكنة التي في وجودها أن يصير أولًا واجبًا حتى يتحقّق، وإذا وجب الاختيار حتى يوجد، فقد سبقه الاضطرار المؤكّد لوجوده. (تفسق(١)، ٤٠١، ٦)

وجوب بالذات

- قد عبَّر المعلّم الأول في كتاب "أثولوجيا" عن الوجوب بالذات بالسكون وعن الوجوب بالغير بالحركة، والوجه ما ذكرناه

من أنّ موجودية الماهيّات التي هي معان غير الوجود؛ لمّا كانت في مرتبة متأخّرة عنها من حيث "هي هي" فكأنّها انتقلت من ليسية إلى أيسية، بخلاف الواجب بالذات فإنّه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب "فكأنّه استقرّ على ما هو عليه". وينقل عن بعض اليونانيين أنه قال: "النفس جوهر شريف يشبه دائرة لا بُعد لها ومركزها هو العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها وهو الخير المطلق الأول، فكل المجرّدات قد استدارت عليه وهو مركزها للتساوي نسبتها إليه". (مبع، ١٦، ٢٦)

وجوب بالغير

- الوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك لا أنّه اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عندما يلحظه مقيسًا إليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل إفاضة الغير. (سفع(١/ ١)، ١٦٠، ١٢)
- قد عبّر المعلّم الأول في كتاب "أثولوجيا" عن الوجوب بالذات بالسكون وعن الوجوب بالغير بالحركة، والوجه ما ذكرناه من أنّ موجودية الماهيّات التي هي معان غير الوجود؛ لمّا كانت في مرتبة متأخّرة عنها من حيث "هي هي" فكأنّها انتقلت من ليسية إلى أيسية، بخلاف الواجب بالذات فإنّه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب "فكأنّه استقرّ على ما هو عليه". وينقل عن بعض اليونانيين أنه قال: "النفس جوهر شريف يشبه دائرة لا بُعد لها ومركزها هو العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها وهو الخير المطلق الأول، فكل المجرّدات قد استدارت عليه وهو مركزها للتساوي نسبتها إليه". (مبع، ١٧، ٢)
- الوجود الحقيقي هو وجود الواجب، المُسمّى بوجوب الوجود، ووجود ما سواه وجود مجازي، مسمّى بوجوب بالغير وقد يعبّر عنهما السكون والحركة، بخلاف الواجب بالذات، فإنّه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب، فكأنّه استقرّ على ما هو عليه فتحدّس من ذلك معنى الوجود وعدمه. (مظه، ٧٢، ٤)

وجوب تعلّقي

- إنّ المعلول ليس إلّا نحوًا من الوجود على طريق الاستتباع والوجوب، وأمّا الإمكان فهو حال الماهيّة المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين الماهية وبين العلّة وجودًا ولا عدمًا، فلإمكانها لا يستلزم شيئًا من وجود العلّة وعدمها، إذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها علّة لكانت من حيث هي مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق. وأمّا النظر إلى الوجود الذي هي مُتّحدة به فليس له حيثية إلّا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيّوم الحقّ، وهو الوجوب التعلّقي لا غير، ولا يمكن فيه فَرَض اللاوجود لأنّه فرض النقيضين مواطأة واشتقاقًا جميعًا لما مرّ أنّ الوجود موجود في ذاته، فالممكن غير

مستلزم للمحال والمستلزم للمحال أعني عدم المعلول الأول لعدم الواجب - هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فتفطن. (سفع(٣/ ٢)، ٢٥٣، ١٩)

وجوب سابق ووجوب لاحق

- إنّ الممكن ما لم يتعيّن وجوده عن وجود مؤثّره لم يوجد، وهو الوجوب السابق؛ وإذا وجد فحال وجوده لا يمكن عدمه، وهو الوجوب اللاحق؛ وكل ممكن محفوف لا محالة بالوجوبين السابق واللاحق، وهما صفتان عرضيّتان له - لا من ذاته بل من غيره - وهو الصانع جلّ اسمه. ولأنّ الممكن يستصحب الاحتياج إلى المؤثّر حال البقاء لبقاء الإمكان المقتضي للحاجة إلى المؤثّر، فلا بدّ له من علّة مبقية تحفظه ولا يؤدّها حفظه وإدامته وهو الحقّ تعالى. (تفسق(٧)، ٣١٣، ١٥)

وجوب العلّة

- وجوب العلّة بالقياس إلى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه لها أن يكون هي مما وجب لها الوجود إما بنفسها كما في العلّة الأولى أو بغيرها. (سفع(١/ ١)، ١٦٠، ٤)

وجوب لاحق

- إنّ ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن، الناشئ من قبل المرجّح التام لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحقّقه، وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلّة ذلك الطرف بعينه. ثم بعد تحقّق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتّصاف الماهيّة بأحد الوصفين من جهة الاتّصاف به على الاعتبار التحيّثي، فإنّ كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتّصاف بها من حيث الاتّصاف بها، وهذا هو الوجوب اللاحق المسمّى بالضرورة بحسب المحمول، وبإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول، فكل ممكن سواءًا كان موجودًا أو معدومًا لنفسه أو لغيره فإنّه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل، ولا يمكن الخلوُّ عنهما بحسب نفس الأمر أصلًا، لا باعتبار الوجود، ولا باعتبار العدم، وإن كانت ماهيّة الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الإمكان الصرف، خالية عن الجميع. (سفع(١/ ١)، ٢٢٤، ١١)

وجوب المعلول

- وجوب المعلول بالقياس إلى وجود العلّة كونها بتماميّتها متأبية إلّا أن يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن أنّ المعلول له وجوب حاصل له من العلّة، فإنّ هذا حال المعلول في نفسه وإن كان من جهة إعطاء العلّة إيّاه ويُعبّر عنه بالوجوب بالغير. ووجوب أحد المعلولين لعلّة واحدة بالقياس إلى الآخر عبارة عن كون الآخر يأبى أن يكون هذا غير

ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعًا مع عدم الالتفات إلى أنّ هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقّق، لأنّ هذا حال شقيقه لا حاله. (سفع(١/ ١)، ١٦٠، ٦)

وجوب النظر

- إنّ وجوب النظر أمر عقلي، كل عاقل يعلم من نفسه بحسب الغريزة العقلية التي أعطاه الله، والفطرة الأصلية التي فطر الناس عليها، ويكون حجّة الله على خلقه والقاضي بينه وبينهم أن شكر المنعم واجب، لأنّ في إهماله خطر سوء العاقبة وفي فعله الأمن والسلامة، والعاقل لا يختار الخطر على الأمن، ولا يرجّح احتمال الضرر على تيقّن السلامة. (تفسق(٤)، ٥١، ١٣)

وجوب وامتناع ذاتيين

- معنى الإمكان الذاتي هو كون الشيء بحيث إذا اعتُبِر بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وراء نفسه معه، كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علّية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته، وإن كان من السلوب والإضافات العارضة لذاته، وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين، إذ المقسم في الأقسام الثلاثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذي ذكرناه. (سفع(١/١)، ١٦٦، ١٣)

وجوب وإمكان

- الوجوب والإمكان: اعلم أنّ هذا الانقسام إنّما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهيّة والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية، وأمّا من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتّصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات، وقد أحاطه الإمكان الناشئ من امتياز تعيّن من تعيّنات الوجود عن نفس حقيقته. وبالجملة منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه. (سفع(١/ ٢)، ٣١١، ٨)

وجوب الوجود

- إنّ الحقّ تعالى كما أنّه واحد فرد في ذاته، فكذلك في جميع صفاته وإضافاته وسلوبه لأنّ جميع صفاته الحقيقية ترجع إلى صفة واحدة هي وجوب الوجود الذي هو عبارة عن الوجود المتأكّد الصرف القائم بذاته وكذلك جميع إضافاته من القادرية والعالمية والرازقية والمبدأية والسببية والتقدّم ترجع إلى إضافة واحدة هي قيوميّته تعالى للأشياء على الوجه الذي يعرفها الكاملون في المعرفة والراسخون في العلم وكذا سلوبه - كسلب الجوهرية والجسمية والتحيّز والحلول والعجز والفتور والتقصير والتغيّر كلها ترجع إلى سلب الإمكان مطلقًا - كما يظهر لمن تدرّب في الصناعة

العلمية. (تفسق(٥)، ٧٧، ١٣)

- إن وجوب الوجود لو كان زائدًا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان عارضًا لذاته، فكان معلولًا لذاته لاحتياجه إلى المؤثّر، وامتناع كون المؤثّر سببًا منفصلًا وإلّا لكان للواجب علّة موجبة مع كونه واجبًا لذاته. هذا خلف، فلو احتاج إلى مؤثّر لكان هو الذات لا غير، والعلّة ما لم يجب وجودها استحال أن يوجد المعلول، لأنّ وجوب وجود العلّة سبب لوجوب وجود المعلول، وذلك الوجوب المعتبر في ذات الواجب هو الوجوب بالذات لا بالضرورة لاستحالة كونه واجبًا بالغير، لأنّ كل واجب بالغير ممكن لذاته، فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا محال بالبديهة، والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سؤالًا وجوابًا فلا نعيده. (شهث، ٣٤١، ٩)

- وجوب الوجود إلى حقيقة الواجب بالذات كنسبة الإنسانيّة إلى نفس ذات الإنسان لا كنسبة الزوجية إلى الأربعة من لوازم التي مطابق الحكم بها مرتبة متأخّرة عن نف الماهيّة، فالوجود إمّا وجود نفسه أو وجود موضوعه. قال بهمنيار في التحصيل: "إذا قلنا: كذا موجود، فلسنا نعني به أنّ الوجود معنا خارج عنه فإن كونه معنى خارجًا عن الماهيّة عرفناه ببيان وبرهان، وذلك حيث يكون ماهيّة ووجوده كالإنسان الموجود ولكنّا نعني به أن كذا في الأعيان أو في الذهن، وهذا على قسمين فمنه: ما يكون في الأعيان أو في النفس بوجود يقارنه، ومنه: ما لا يكون كذلك. (مبع، ٢٦، ٦)

- الوجود الحقيقي هو وجود الواجب، المُسمّى بوجوب الوجود، ووجود ما سواه وجود مجازي، مسمّى بوجوب بالغير وقد يعبّر عنهما السكون والحركة، بخلاف الواجب بالذات، فإنّه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب، فكأنّه استقرّ على ما هو عليه فتحدّس من ذلك معنى الوجود وعدمه. (مظه، ٧٢، ٤)

وجود

- إنّ لكل من الطبائع الحيوانية والنباتية والجمادية علمًا وشعورًا بذاتها وبلوازم ذاتها وآثارها المخصوصة بحسب حظّها من الوجود، إذ الوجود عين النور والظهور، وهو المتّحد مع الصفات الكمالية الوجوديّة من العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها، إلّا أن مراتب التنزُّلات مما جعلته مخلوطًا بالإعدام والقوى والملكات والاستعدادات فضعفت نوريّته، وقلّت حكايته لصفاته الملكية، فللنبات في مرتبة تجسّمه شعور ضعيف بذاته وبحركاته وأفاعيله، فلم يكن شعوره في درجة شعور ذوي الحواس الحيوانية، فإنّ لكل فعل وحركة شعورًا لائقًا به، والإحساس الحيواني لأجل الحركات الحيوانية، وكذا التخيّل والرويّة لأجل الحركات التدبيرية والأفاعيل الفكرية، وأما الأفاعيل الذاتية فهي تنبعث من الشعور

الذاتي والتسبيح الفطري من الموجودات، المنطوي شهودها لذواتها في شهودها للحقّ الأوّل، وهي ذوات الساجدة للحقّ، المصلّية الخاضعة له المطيعة لأمره، الشاهدة المسبّحة له، دائمًا قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ (الإسراء: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الحشر: ١) وقوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الجمعة: ١) وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الحج: ١٨) وقوله: ﴿وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ (النور: ٤١) وهذا مما لا يدركه إلّا أهل الكشف والشهود بالعيان المطابق للإيمان والقرآن. (جمك، ١٩٤، ٨)

- إنّ كل ممكن في الخارج زوج تركيبي كما أورده الشيخ في إلهيات الشفاء من قوله: "والذي يجب وجوده لغيره دائمًا فهو أيضًا غير بسيطة الحقيقة؛ لأن الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعًا في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرّى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار ذاته" هو ماهيّة الكلّية، والذي له من غيره هو وجوده وتحصّله الشخصي؛ فهويّته منظّمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من المادة والصورة، ولهذا أسند القوة والإمكان إلى الماهيّة استنادهما إلى المادة؛ وأسند الفعلية والوجوب إلى الوجود استنادهما إلى الصورة وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من المادة والصورة فروق مذكورة في مواضعها. (جمن، ٢٢٤، ٧)

- إنّ الصادر من الجاعل وما هو المجعول بالذات والحقيقة من هاتين الأمرين - أعني الماهيّة والوجود - هو الوجود لا الماهيّة؛ لأنّ الماهيّة هي التي له من نفسه، والوجود هو الذي من غيره، والصادر ما يكون من غيره لا ما يكون من ذاته. ونحن قد أثبتنا هذه الدعوى ببراهين كثيرة قطعية في كتبنا وتعاليقنا ورسائلنا مما لا مزيد عليه. (جمن، ٢٢٤، ١٣)

- في أنّ للوجود حقيقة عينيّة: لمّا كانت حقيقة كل شيء هي خصوصيّة وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما إنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها، وبالحقيقة إنّ الوجود هو الموجود، كما إنّ المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر والكمّ والكيف وغيرها، كالأب والمساوي والمُشابِه وغير ذلك، قال بهمنيار في التحصيل: وبالجملة فالوجود حقيقته إنّه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته. (سفع(١/١)، ٣٨، ١١)

- معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقّق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل إمّا بذاته

كما في الواجب، أو بفاعل لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود، والحاصل إنّ الوجود أمر عيني بذاته سواءًا صحّ إطلاق لفظ المشتقّ عليه بحسب اللغة أم لا. (سفع(١/ ١)، ٤١، ٢)

- إنّ ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسيًّا ولا نوعيًّا ولا كليًّا من الكلّيات، وكل كلّي وإن كان من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى. فظهر أنّ الوجودات هويّات عينية ومتشخّصات بذواتها، من غير أن توصف بالجنسيّة والنوعيّة والكلّية والجزئيّة بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخّصة بأمر زائد على ذاتها، بل إنّما هي متميّزة بذاتها لا بأمر فصلي أو عرضي، وإذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حدّ لها، وإذ لا حدّ لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرّت الإشارة إليه، فالعلم بها إمّا أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلّا معرفة ضعيفة. (سفع(١/ ١)، ٥٢، ١٠)

- إذ قد علمت استحالة قبليّة غير الوجود على الوجود بالوجود، لاح لك أنّ الوجود من حيث هو متقرّر بنفسه، موجود بذاته، فهو تقرّر نفسه ووجود ذاته، فلا يتعلّق بشيء أصلًا بحسب ذاته بل بحسب تعيّناته العارضة وتطوّراته اللاحقة له. فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه، ولا مادّة تستحيل هي إليه، ولا موضوع يوجد هو فيه، ولا صورة يتلبّس هو بها، ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل، وصورة الصور، وغاية الغايات. إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق وكافّة الماهيّات فيتعاظم الوجود عن أن يتعلّق بسبب أصلًا إذ قد انكشف أنّه لا سبب له أصلًا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له. (سفع(١/ ١)، ٥٤، ٦)

- إنّ الوجود نفس ثبوت الماهيّة لا ثبوت شيء للماهيّة، فلا مجال للفرعية هاهنا، وكان إطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهيّة والوجود من باب التوسّع أو الاشتراك، فإنّه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال بل اتّصافها بالوجود من قبيل اتّصاف البسائط بالذاتيّات لا اتّحادها به. ومنها إنّ الوجود لو كان في الأعيان لكان قائمًا بالماهيّة، فقيامه إمّا بالماهيّة الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهيّة المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين، أو بالماهيّة المجرّدة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين. (سفع(١/ ١)، ٥٧، ٥)

- إنّ حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن، وما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه، والعلم بحقيقته يتوقّف على المشاهدة الحضورية، وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيّته التي هي عين الإنيّة لا يبقى مجال لذلك

الشكّ. (سفع(١/١)، ٦١، ٢)

- قد تبيّن وتحقّق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود أنّه كما إنّ النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري أي نورانيّة شيء من الأشياء، ولا وجود له في الأعيان بل وجوده إنّما هو في الأذهان، وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المُظهِر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة، كنور الكواكب والسرج وله وجود في الأعيان لا في الأذهان، كما سيظهر لك وجه ذلك إنشاء الله تعالى وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي، والمعنى الأول مفهوم كلّي عرضي لما تحته من الأفراد، بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النوريّة مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف، فلا يوصف بالكلّية ولا بالجزئيّة بمعنى المعروضية للتشخّص الزائد عليه، بل النور هو صريح الفعلية والتميّز والوضوح والظهور. (سفع(١/١)، ٦٣، ١٦)

- كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية، والمفهومات المصدريّة التي لا تحقّق لها في نفس الأمر ويُسمّى بالوجود الإثباتي، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهيّة بانضمامه إليها؛ ولا شبهة في أنّه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهيّة لا يمنع المعدوميّة بل إنّما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته، وهو الوجود الحقيقي سواءًا كان وجودًا صمديًّا واجبيًّا أو وجودًا ممكنيًّا تعلّقيًّا ارتباطيًّا. (سفع(١/١)، ٦٤، ١٣)

- إنّ الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجوديّة سواءًا كانت موجودية الوجود أو موجودية الماهيّة، فإنّ نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان والأبيضية إلى البياض، ونسبته إلى الماهيّة كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضيّة إلى الثلج ومبدأ الأثر وأثر المبدأ ليس إلّا الوجودات الحقيقية التي هي هويّات عينيّة موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتّفاق العقلاء، ولا الماهيّات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمّت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود. (سفع(١/١)، ٦٥، ١٢)

- إنّ العدم بما هو عدم ليس إلّا جهة الامتناع، كما إنّ حقيقة الوجود بما هو وجود ليس إلّا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل أن يتّصف بإمكان الوجود، كما إنّ الوجود يستحيل عليه قبول العدم، وإلّا لزم الانقلاب في الماهيّة، وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير أي الموصوف بهما ممكنًا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه أو ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس إليه بحسب ذاته، غير مسلم عندنا إلّا فيما سوى نفس الوجود والعدم، وأمّا في شيء منهما

فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلّق بالغير، وبالامتناع الغيري العدم المقابل له. (سفع(١/١)، ١٩٤، ١٠)

- الوجود لا يقبل الانقسام والتجزي أصلًا خارجًا وعقلًا لبساطته، فلا جنس له ولا فصل له فلا حدّ له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات، وبه يقوم كلّ من الصفات فهو الحيّ العليم المريد القادر السميع البصير المتكلّم بذاته، لا بواسطة شيء آخر، به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجلّيه وتحوّله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعًا للذوات، لأنّها أيضًا وجودات خاصة، وكل تالٍ من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه، والكل مستهلكة في أحدية الوجود الحقّ الإلهي مضمحلّة في قهر الأول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه، فهو الواجب الوجود الحقّ سبحانه وتعالى، الثابت بذاته، المثبت لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية، المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته أخبر بلسانهم إنّه بهويّته مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة، وبحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة، وإيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع أظهاره إيّاها، وإعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره إيّاها بإزالة تعيُّناتها وسماتها وجعلها متلاشية. (سفع(١/١)، ٢٦١، ٢)

- الوجود من حيث هو وجود قد مرّ أنّه لا جنس له فلا يقع فيه التضادّ؛ وأيضًا من شرط المتضادّين بما هما متضادّان أن يكون بينهما غاية الخلاف، وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك، ولا أيضًا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك، وإذ لا طبيعة أعمّ من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلا يتصوّر لطبيعة الوجود مِثْل أيضًا. (سفع(١/١)، ٣٤٣، ٢)

- الوجودات الخاصة باعتبار تخصّصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضادّ والتماثل، فالوجود بما هو وجود لا ضدّ له ولا مثل له، كيف والضدّان والمتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان، وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه، فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها وتحقّق أمثالها، فصدق فيه ليس كمثله شيء، وبه يتحقّق الضدّان ويتقوّم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدّين ويتجلّى في هويّة المِثْلين وغيرهما؛ وهذه الحيثيّات إنّما هي باعتبار التعيّنات والتنزّلات، وأمّا بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحلّ فيه الحيثيّات كلها ويتّحد معه الجهات جميعها، فإنّ جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة في عين الوجود، فلا مغائرة إلّا في اعتبار العقل. (سفع(١/١)، ٣٤٣، ٨)

- إنّ الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل، وهي في جميع الأشياء بمعنى واحد، وأفرادها الذاتية ليست متخالفة

بالذوات، ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات، بل بالهويّات التي هي عين الذات. (سفع(١/١)، ٤٣٣، ١٤)

- إنّ تشخُّص كل شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود، فإنّ الوجود لا يمتاز عن الماهيّة في الأعيان. وما قيل من أنّ تشخّص الشيء بالفاعل فهو أيضًا صحيح، فإنّ الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخّص، فمفيد الوجود هو مفيد التشخّص. وقد علمت أيضًا أنّ كل وجود يتقوّم بفاعله، فكل تشخّص يتقوّم بفاعل ذلك التشخّص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخّص الشيء المتشخّص. (سفع(١/٢)، ١٢، ٥)

- إنّ الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرّد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتأخّرون، وإنّ ليس الاختلاف بين أفراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة أو بأمور فصلية أو عرضية بل بتقدُّم وتأخُّر، وكمال ونقص وشدّة وضعف، وإنّ صفاته الكمالية من العلم والقدرة والإرادة هي عين ذاته لأنّ حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجودية، فإذا قوي الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية وإذا ضعف ضعفت. (سفع(١/٢)، ٢٣٥، ١٤)

- إنّ الوجود على الإطلاق مؤثّر ومعشوق ومتشوّق إليه، وأمّا الآفات والعاهات التي يتراءى في بعض الموجودات فهي إمّا راجعة إلى الأعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود، وإمّا أنّها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود في الأشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضادّ، حيث يستدعي كل من المتضادّين عند وجوده من جهة الأسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر، وهذا التصادم والتضادّ بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجودًا بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهويّته بمرتبة خاصة ونشأة معيّنة جزئية يضيق ويقصُر عن اشتماله على الآخر أو إحاطته به أو اتّحاده معه أو قوله عليه، وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلّقة القوام الخارجي بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه. (سفع(١/٢)، ٢٣٦، ٥)

- إنّ الوجود نور يظهر به الماهيّات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار والأحجار وسائر الأشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الأبصار والعيون، فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهيّة من الماهيّات لاتّصافه بها واتّحاده معها، فما لم يتحقّق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهيّة المنسوبة إليه المتّحدة به نحوًا من الاتّحاد بشيء من الأشياء، لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها إنّها هي هي أو ليست إلّا هي، فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة، ولا ظاهرة ولا باطنة، ولا قديمة ولا حادثة، بمعنى ثبوت

شيء من هذه الأشياء لها. (سفع(١/ ٢)، ٢٨٨، ٧)

- إنّ لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان: منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه، والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى. ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبيّن إنّ الوجود بهذا المعنى لا يطلق عن أحد من العقلاء على ذات أصلًا فضلًا عن إطلاقه إلى ذاته تعالى الذي هو أصل الذوات ومبدأ الحقائق والموجودات، وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول، والوجود الإثباتي، كما في قولك أوميرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب، وهذا الوجود النسبي كثير ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول، زيد موجود في البيت معدوم في السوق، بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له في الخارج مع تقيّده بالخارج، وكما إنّ إطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحّدين كالشيخين محيي الدين الأعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات، وكثير ما كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمّى عندهم بالظل والهباء والعماء، ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية، وكثيرًا ما يطلق صاحب العروق الوجود المطلق على الواجب تعالى، وإني لأظنّ إنّ الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي إنّما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة، وممن أطلق لفظ الوجود وأراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في أشعاره الفارسية. (سفع(١/ ٢)، ٣٣٣، ٤)

- إنّ الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، وليس للماهيّات والأعيان الإمكانية وجود حقيقي إنّما موجوديّتها بانصباغها بنور الوجود، ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجلّيه، وإنّ الظاهر في جميع المظاهر والماهيّات والمشهود في كل الشؤون والتعيُّنات ليس إلّا حقيقة الوجود بل الوجود الحقّ بحسب تفاوت مظاهره وتعدّد شؤونه وتكثّر حيثيّاته، والماهيّة الخاصة الممكنة كمعنى الإنسان والحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان والشيئيّة ونظائرها في كونهما ممّا لا تأصّل لها في الوجود عينًا، والفرق بين القبيلتين إنّ المصداق في حمل شيء من الماهيّات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديّتها العيني أو الذهني، وفي حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط، وبأنّه يوجد بإزاء الماهيّات الخاصة أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا، ولا يوجد بإزاء الممكنية والشيئية ومفهوم الماهيّة شيء في الخارج. (سفع(١/ ٢)، ٣٣٩، ٩)

- كل ما هو سبب لشيء فلا بدَّ أن يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشيء، فالوجود صالح للمؤثّرية، فلو فرض مجرّدًا عن الماهيّة لكان أولى بالتأثير لأنّ الماهيّة ليست شأنها إلّا الإمكان والحاجة، وقد

علمت أن لا تأثير للعدميات في شيء كما إنّ القوّة المادية لو فرضت مجرّدة عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص والأعدام على أنّ ذلك مطلب آخر والذي نحن فيه إنّ الوجود صالح للعلّية مطلقًا. (سفع(١/ ٢)، ٣٨٠، ١٠)

- ثبت إنّ في الوجود طرفين أحدهما الحقّ الأول والوجود البحت جلّ ذكره، والآخر الهيولى الأولى، والأول خير محض، وهذه شرٌّ لا خيريّة فيه إلّا بالعَرَض، ولكونها قوّة جميع الموجودات يكون خيرًا بالعَرَض بخلاف العدم فإنّه شرّ محض. ومن هاهنا ظهر إنّ الجسم مركّب من هيولى وصورة لأنّ الجسم فيه قوّة الحركة وله الصورة الجسمية أعني الاتّصال الجوهري وهو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أنّ كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل. وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك. (سفع(١/ ٣)، ٤٠، ٩)

- الوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممّن له قدم راسخ في الحكمة... والسر فيه ما مرّ من أنّ الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل، وهو مُتعيّن بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلّية، واتّفقت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متّحدة معه ضربًا من الاتّحاد. (سفع(١/ ٣)، ٩٧، ٩)

- إنّ الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، وهو مبدأ شخصيّته ومنشأ ماهيّته، وإنّ الوجود ممّا يشتدّ ويضعف ويكمل وينقص، والشخص هو هو، ألا ترى إنّ الإنسان من مبدأ كونه جنينًا بل نطفة إلى غاية كونه عاقلًا ومعقولًا جرت عليه الأطوار وتبدّلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وشخصيّته. (سفع(١/ ٣)، ٣٢٤، ١٣)

- إنّ مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم، لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الأعيان ذاتًا واحدة من غير تعدّد في وجودها. (سفع(٢/ ١)، ٩١، ١١)

- أمّا الوجود فليس الأمر فيه كما توهّمه (الرازي) هو ومن في طبقته وأتباعه من المتأخّرين من أنّه أمر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وأمثالهما، بل هو أمر عيني حقيقي يطرد به العدم، فهو نفس هويّة الشيء وبه يتشخّص كل ذي مهيّة، والوجود مختلف في الأشياء ذوات المهيّات، لأنّ وجود الإنسان مثلًا غير وجود الفرس ووجود السماء غير وجود الأرض، والوجود بهذا المعنى كما أنّه متفاوت في أنواع المهيّات كذلك مما يشتدّ ويضعف ويكمل وينقص، ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال ذلك الوجود منه شرّ له ووبال وزوال كماله أيضًا شرّ دون ذلك الشرّ سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما في الجمادات وغيرها، فإن الوجود أو الكمال شيء وإدراك ذلك الوجود أو الكمال شيء آخر. (سفع(٢/

١)، ١٢٠، ١٩)

- أمّا الوجود فالحقّ فيه كما سبق أنّه بنفس حقيقته وذاته يكون متقدّمًا ومتأخّرًا وجاعلًا ومجعولًا وتعدُّده وتكثُّره ليس من نحو تكثُّر مفهوم واحد كلّي نوعي أو جنسي، لأنّ تعدّد المعاني والمهيّات إنّما يكون بالوجود، وتعدّد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون في العلم، وحُرِّمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكلّية ليس حقيقة الوجود، بل وجهًا من وجوهها وحكاية عنها، وهو المفهوم العام المصدري. (سفع(٢/ ١)، ٢٦٩، ٥)

- إنّ الوجود كلّه من أعلاه إلى أسفله ومن أسفله إلى أعلاه في ربط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متّصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متّحدة واتّحادها ليس كاتّصال الأجسام بأن يتّصل نهاياتها ويتلاقى سطوحها، والعالم كلّه حيوان واحد بل كنفس واحدة وقواه الفعّالة كالعقول والنفوس وغيرهما كقوى نفس واحدة، فإنّ قوى النفس عند البصير المحقّق متّحدة الكثرة لا كما رآه قوم أنّها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة الذوات ولا كما رآه قوم آخرون من أنها واحدة الذات كثيرة المواضع والآثار وسيأتي تحقيق ذلك في علم النفس. (سفع(٢/ ٢)، ٣٤٩، ١٧)

- إنّ الوجود كما مرّ حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلّا بالكمال والنقص والشدّة والضعف أو بأمور زائدة، كما في أفراد مهيّة نوعية وغاية كمالها ما لا أتمّ منه وهو الذي لا يكون متعلّقًا بغيره، ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه إذ كل ناقص متعلّق بغيره مفتقر إلى تمامه، وقد تبيّن فيما سبق أنّ التمام قبل النقص والفعل قبل القوّة. والوجود قبل العدم. وبيّن أيضًا أنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه. فإذن الوجود إمّا مستغن عن غيره وإمّا مفتقر لذاته إلى غيره. والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلّا به، لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها وإنّما يلحقه النقص لأجل المعلولية. (سفع(٣/ ١)، ١٤، ١٥)

- إنّ كون الوجود حقيقة واحدة، ليس ككون الإنسان مهيّة واحدة لأنّ الوحدة في المهيّات ليست مثل الوحدة في الوجود، لأنّ تلك الوحدة ذهنية عارضة للكلّيات، زائدة على ذاتها، عارضة لها بعد حذف مشخّصاتها، فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة إيّاها، لأنّه عبارة عن ضمّ قيود متخالفة بالمقسم الواحد بأنّ تلك المهيّة الواحدة إمّا كذا وإمّا كذا، وأمّا الوجود فليس مهيّة كلّية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكلّية التي يجوز أن توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك. (سفع(٣/ ١)، ١٨، ٨)

- إنّ الوجود على ضربين: وجود إدراكي،

ووجود غير إدراكي، وإنّ العالم عالمان: عالم الغيب وعالم الشهادة، وهما الآخرة والأولى، وتسمية الآخرة بالغيب، والدنيا بالشهادة إنّما هي بالقياس إلى ضعف نظرنا، لا بالقياس إلى الأمر نفسه لأنّ الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم الوجود . (سفع(٣/ ١)، ١٥١، ١٤)

- إنّ للموجودات مراتب في الموجودية، وللوجود نشآت متفاوتة، بعضها أتمّ وأشرف وبعضها أنقص وأخسّ، كالنشأة الإلهية والعقلية والنفسية والطبيعية. ولكل نشأة أحكام ولوازم تناسب تلك النشأة ويعلم أيضًا أنّ النشأة الوجودية كلما كانت أرفع وأقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحدة والجمعية أقرب، وكلما كانت أنزل وأضعف كانت إلى التكثّر والتفرقة والتضادّ أميل، فأكثر المهيّات المتضادّة في هذا العالم الطبيعي - وهو أنزل العوالم - غير متضادّة في العالم النفساني، كالسواد والبياض، وكالحرارة والبرودة، فإنّ كل طرفين من هذه الأطراف متضادّان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد، لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معًا في زمان واحد، وهما معًا موجودان في خيال واحد. وكذا المختلفات في عالم النفس متّفقة الوجود في عالم العقل كما قال "معلم الفلاسفة" في "أثولوجيا": "إنّ الإنسان الحسّي صنم للإنسان العقلي، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية، ليس موضع العين فيه غير موضع اليد، ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة، لكنها كلها في موضع واحد" فإذا كان هذا هكذا، فما ظنّك بالعالم الربوبي والنشأة الإلهية في الجمعية والتأحّد؟ فجميع الأشياء هناك واحد وهو كل الأشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية. (سفع(٣/ ١)، ٢٧٧، ٢)

- إنّ الوجود هو نفس الأمر العيني الخارجي فضلًا عن أن يحاذي له أمر آخر في العين. (سفع(٣/ ٢)، ٢٩٤، ١٠)

- إنّ طبيعة الوجود قابلة للشدّة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا تركيب فيها خارجًا ولا ذهنًا، ولا اختلاف بين أعدادها بمميّز فصلي ذاتي أو بمصنّف عرضي أو بمشخّص زائد على أصل الطبيعة وإنّما تختلف أفرادها وآحادها بالشدّة والضعف الذاتيين، والتقدّم والتأخّر الذاتيين، والشرف والخسّة الذاتيين، إلّا أنّ المفهومات الكلّية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسمّاة بالماهيّات متخالفة بحسب الذات اختلافًا جنسيًا أو نوعيًا أو عرضيًا، ولهذا يقال إنّ الوجود مختلف الأنواع وإنّ مراتب الأشدّ والأضعف أنواع متخالفة. (سفع(٤/ ٢)، ١٨٦، ٢)

- إنّ الوجود ممّا يقبل الاشتداد والتضعّف يعني إنّه يقبل الحركة الاشتدادية، وإنّ الجوهر في جوهريّته أي وجوده الجوهري يقبل الاستحالة الذاتية، وقد ثبت إنّ أجزاء الحركة الواحدة المتّصلة وحدودها ليست

موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكلّ موجود بوجود واحد؛ فليس شيء من تلك الماهيّات التي هي بإزاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها على وجه التفصيل بل لها وجود إجمالي كما في أجزاء الحدّ على ما أوضحناه سابقًا. (سفع(٤/٢)، ١٨٦، ٩)

- اعلم أنّ للوجود صورة في الخارج وليس مجرّد معنى مصدري انتزاعي - كما يقوله الظالمون - إذ لا شكّ في أنّ للأشياء حقائق. وحقيقة كل شيء هي خصوص وجوده الذي يترتّب عليه أحكامه المخصوصة وآثاره المطلوبة منه. (تفسق(١)، ٤٩، ١٧)

- الوجود يجب أن يكون بنفسه موجودًا في الواقع لأنّه يصدق عليه هذا المفهوم فله لا محالة صورة عينية مع قطع النظر عن اعتبار العقل. وهو المعني بكون الوجود موجودًا لا إنّ له وجودًا زائدًا كما يوهمه العبارة. حتى يلزم منه المحذورات المشهورة. فإذا كان الوجود موجودًا فهو إمّا واجب - إن كان غير متعلّق بغيره - أو ممكن إن كان متعلّقًا بغيره، وهو المعني بكون الوجود مجعولًا أو صادرًا. هذا هو المطلوب. (تفسق(١)، ٥٠، ٧)

- قلت: إنّ وجود كل شيء نفس هويّته العينية وحقيقته الخارجية فلا يمكن العلم بها إلّا بالمشاهدة الحضورية والانكشاف النوري إذ كل ما حصلت صورته في الذهن فهو أمر كلّي وإن تخصّصت بمخصّصات كثيرة الوجود هويّة عينية متشخّصة بذاته صادرة عن هويّة جاعلة إيّاه جعلًا بسيطًا. فلا يمكن انكشافه وحضوره إلّا من جهة حضور هويّة جاعله وهذا المفهوم العام المشترك الانتزاعي الإثباتي وجه من وجوهه وهو بمعزل عن الهوية الخارجية وهذه الهويّات الوجودية مجعولات بأنفسها ومنتسبات بذواتها إلى مفيضها التام. ومع ذلك ليست واقعة تحت مقولة المضاف. لأنّ مقولة المضاف قسم من أقسام المهيّات التي هي زائدة على الوجود، أو لا ترى إنّ الهوية الإلهية مع كونه مبدء جميع الأشياء ليست واقعة تحت مقولة المضاف؟ فكذا سائر الهويّات الوجودية. (تفسق(١)، ٥٣، ٣)

- إنّ الوجود في كل شيء هو نحو وجوده وهو صورة ذاته دون المسمّى بالماهيّة إلّا إنّ صورة الوجود في بعض الأشياء كالمفارقات، وضرب من الملائكة والمدبّرات العلوية قائمة في أنفسها بذات باريها وموجدها. وفي بعض الأشياء كالطبائع وضرب من الملكوت والمدبّرات السفلية، قائمة لا في أنفسها بل بتبعية المحال والمقادير، وكل من قِسَمي الوجود أعني القائم بالذات والقائم بالمقدار، نور من أنوار الله الفائضة عنه في سماوات الأرواح وأراضي الأشباح وهو من اسمه العليم والنور إذ هو عالم الغيب والشهادة، والله نور السماوات والأرض بل الوجود على مراتبه كله نور والله نور الأنوار. (تفسق(٢)، ٧، ٣)

- إنّ حقيقة الوحدة عين حقيقة الوجود، وكل

نحو من أنحاء الوجود عين نحو من أنحاء الوحدة فحينئذٍ نقول: المُقسّم في هذا التقسيم مفهوم الوجود المطلق العام لا حقيقته الخاصة، فكما أنّ الوجود بالمعنى العام ينقسم إلى الواحد والكثير فكذا الوحدة بالمعنى العام الشامل للواحد الحقيقي والكثير الحقيقي تنقسم إليهما لما سبق أنّ الوحدة مما يعرض للكثرة. (تفسق(٥)، ٦٤، ١٩)

- اعلم أنّ النظر إلى مفهوم الوجود يؤدّي إلى وجود قائم بذاته، واجب بنفسه، وإلّا لم يتحقّق موجود ما أصلًا، لأنّ الوجود مهيّته أنّه في الأعيان، فإذا لم يكن ما هو في نفسه لنفسه بنفسه وجودًا موجودًا ثابتًا لم يكن لشيء من الأشياء وجود أصلًا، كما أنّه لو لم يكن في الوجود نور في ذاته لم تكن لشيء من الأشياء صفة النورية أصلًا، إلّا أنّه ليس من شرط كون الشيء نورًا أن يكون قائمًا بنفسه بلا علّة بخلاف كون الشيء وجودًا بنفسه، فإنّه يلزم أن يكون وجودًا صرفًا مقدّسًا أحديًّا بلا علّة وفاعل وغاية وتركّب وتكثّر وتحيّز وتجسّم وحلول وتعلّق، لأنّه إذا ثبت وجوب الوجود فهو يقتضي أن لا يكون الواجب لذاته مفتقرًا في شيء من الأشياء إلى شيء من الأشياء أصلًا، وإلّا لزمت فيه جهة إمكانية غير جهة الوجود - خارجة عن حقيقة الوجود - فيكون مركّبًا وكل مركّب ممكن - فلا يكون ما نفس حقيقته الوجود الصرف إلّا ما كان في غاية الجمال - والعظمة والجلال والإكرام متبرّئ الذات عن أنحاء التعلّق بشيء والتركّب من شيء ثم لا ريب في أنّ من كمالات الجميل كونه عديم المثل والنظير، كما هو المشهور عند الجمهور. (تفسق(٥)، ٧٢، ١٥)

- إنّ لكل ممكن ماهيّة ووجودًا به يتحقّق ماهيّته ويتحصّل، والوجود في الجميع معنى واحد بسيط لا اختلاف فيها إلّا بالشدّة والضعف، والكمال والنقص، وأمّا الاختلافات النوعية والجنسية بين الممكنات وتخصيص كل منها بنقائص وذمائم وخواص ولوازم فإنّما هو من جهة ماهيّاتها ومراتب إمكاناتها الناشئة من تنزّلات الوجود. فالفائض من الواحد الحقيقي والقيّوم الأحدي هو أمر واحد منبسط على هياكل الممكنات وذلك الأمر هو محصّلها ومخرجها من القوّة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود ومن الكمون إلى البروز، فالوجود أمر واحد مجعول للواحد الحقّ، والمراتب المختلفة بالتقدّم والتأخّر والأولية واللحوق ناشئة عن خصوصيّات الماهيّات الحاصلة من تنزّلات الوجود. (تفسق(٥)، ١٢٢، ٩)

- الوجود في كل مرتبة يقتضي ماهيّة خاصّة، تلزمها خواص ولوازم حاصلة بلا جعل جاعل وتأثير مؤثّر، لأنّ الماهيّة ولوازمها غير مجعولة، فعين الكلب مثلًا ماهيّة تقتضي النجاسة العينية من غير جعل وإفاضة يتعلّقان بها وإنّما الفائض من الباري جلّ ذكره هو وجودها، فليس له تعالى إلّا إفاضة الوجود، فإنّ نفس الوجود هو نور يفيض منه تعالى على القوابل حتى

القاذورات والأعيان النجسة - شخصية كانت أو نوعية - ومنشأ تخصّصات الأفعال والآثار خصوصيات الأعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود. إذا عرفت هذا فقس عليه أفعال العباد واجعلها وقاية عن نسبة الشرور والآفات إلى الحقّ الجوّاد. (تفسق(٥)، ١٢٢، ١٨)

- في أنّ للوجود صورة في الأعيان، وليس بمفهوم مصدري انتزاعي، وأن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي به تترتّب الآثار المخصوصة؛ لأن موجودية الشيء وكونه ذا حقيقة معنى واحد ومفاد واحد، لا اختلاف بينها إلّا في اللفظ؛ فحينئذٍ لا بدّ أن يكون في الأعيان ما يصدق عليه هذا المعنى، أي معنى الحقيقة؛ وليس مصداقه نفس الماهيّة من حيث هي هي؛ بل إمّا وجودها أو هي مع وجودها. فالوجود أولى بأن يكون له حقيقة من غيره، إذ غيره به يصير ذا حقيقة. لست أقول: مفهوم الحقيقة يجب أن يكون مصداقًا لحمل هذا المفهوم عليه في الواقع، فالوجود يجب أن يكون بنفسه موجودًا في الواقع؛ لأنّه فرد لمفهوم الحقيقة علّة صورته عينيّة مع قطع النظر على اعتبار العقل إيّاه، وهو المعنى بكون الوجود موجودًا، لا إنّ له وجودًا زائدًا - كما توهّم - حتى يلزم منه المحذورات المشهورة. (رصح، ٢٣٣، ١٦)

- إنّ الوجود نفس حقيقته الخارجيّة، لا يمكن لأحد العلم به إلّا بالمشاهدة الحضورية، إذ كل ما نتصوّر منه في الذهن فهو أمر كلّي، والوجود هويّة عينيّة متشخّصة بذاته، صادرة عن هويّة جاعلة إيّاه جعلًا بسيطًا فلا يمكن انكشافه وحضوره لأحد إلّا من جهة حضور سببه. فكلّ ما يرتسم منه في الذهن فهو وجه من وجوهه، وهو بمعزل عن الحقيقة الخارجية. (رصح، ٢٣٥، ٤)

- إنّ موجودية الأشياء أما بانضمام الوجود إلى الماهيّة، أو بصيرورتها إيّاه، أو باتّصافها به، أو ما يجري مجراه، كما هو المشهور من المشائين. وأمّا بمجعوليّة نفس الماهيّات جعلًا بسيطًا كما ذهب إليه أتباع الرواقيين وأما بنفس الوجودات الخاصة الفائضة عن الباري - جلّ اسمه - المجعولة بالذات جعلًا بسيطًا كما ذهبنا إليه. والأول مردود مقدوح بوجوه مشهورة مذكورة في مقامها. والثاني أيضًا باطل وإلّا لزم أن لا يتحقّق موجود في الخارج. واللازم ظاهر الفساد؛ فكذا الملزوم. فيبقى المذهب الثالث. أما بيان الملازمة في الشرطية المذكورة فبأن الوجود على ذلك الرأي إن كان عبارة عن نفس الماهيّات من غير اعتبار أمر زائد أو شرط، فيكون كذلك مَن تصوّر الإنسان تصوّر أنه موجود، ولم يكن فرق بين قولنا: "الإنسان إنسان" وقولنا: "الإنسان موجود"، والثاني باطل، والمقدَّم مثله. وإن كان الوجود عبارة عن انتساب الماهيّة إلى الجاعل، والنسبة لا تتحقّق إلّا بعد تحقّق الطرفين، لأنها عرض من أضعف الأعراض فهي متأخّرة الكون عن معروضه

وعن ما نُسب إليه، فننقل الكلام في وجود معروضه؛ فيعود المحذور جذعًا. فإن قيل: موجودية الماهيّة على هذا الرأي ليس بانتسابها إلى الجاعل بل يكون بحيث ينسب إلى الجاعل ويرتبط به. قلنا: فيكون المجعول وما يترتّب على الجاعل هو كون الماهيّة على هذه الحيثية المذكورة دون نفس الماهيّة بما هي هي، فتكون الماهيّة من حيث هي هي غير مجعولة بالذات وإنما المجعولة هو الكون المذكور، ونحن لا نعني بالوجود إلّا ذلك. فثبت أنّ المجعول هو الوجود دون الماهيّة. (رصج، ٢٣٧، ٩)

- إنّ الأولية والثانوية والثالثية ليست باعتبار الماهيّة بل باعتبار الوجود، فلو لم يعتبر في الشخص أمر لا يعتبر في النوع لم يكن بينها فرق. ولو لم يكن الوجود أمرًا زائدًا على الطبيعة الشخصيّة والنوعيّة والجنسيّة لم يكن في الوجود الذي بينها ترتيب على هذا الوجه. (رصج، ٢٤٠، ١٨)

- إنّ الحكماء أطبقوا أن الوجود خير محض والعدم شرّ محض بالبيانات التي ذكروها، بل ادّعوا البداهة في هذا الحكم وتنبّهوا عليه بالأمثلة الواضحة. وظاهر أن المحكوم عليه بالخيريّة نفس مفهوم الوجود، وبالشريّة نفس مفهوم العدم؛ فلو لم يكن الوجود غير الماهيّة المجعولة لم يكن لهذا الحكم معنى محصّلًا. (رصج، ٢٤١، ٩)

- إنّ أثر الجاعل هو نحو الوجود الخاص الصادر عن الواهب جعلًا بسيطًا، وليس المجعول نفس الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود، كما زعمه الإشراقيون؛ ولا صيرورة الماهيّة موجودة كما ذهب إليه المشاؤون، فالوجود هو الصادر من الفاعل لأنّه الموجود بالذات دون المسمّى بالماهيّة لأنّها الواقع بالعرض بمنزلة الظلّ من ذي الظلّ، فهي المجعولة بالعرض كما حقّقناه في موضعه. (رسش، ٣٢٦، ١٣)

- إنّ الوجود حقيقته بسيطة واقعة في الخارج بجميع أشخاصه وخصوصياته، والتفاوت بين أشخاصه وخصوصياته يكون بالتأكّد والضعف، والتقدّم والتأخّر، والغنى والفقر؛ وليس الوجود في نفسه كلّيًا ولا معروضًا للكلّية حتى يكون كلّيًا طبيعيًا، ولا جزئيًا واقعًا تحت معنى نوعي أو جنسي، وليس شموله لجميع الموجودات كشمول الكلّي لجزئياته، بل شموله وانبساطه على هياكل الممكنات على نحو آخر لا يعلمه إلّا الراسخون في العلم. (رسش، ٣٢٦، ١٨)

- إنّ طبيعة الوجود وإن كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة، لكنها مختلفة بحسب الماهيّات المتعدّدة كل منها مع مرتبة من مراتبه سوى الوجود الأول الذي لم يَشُبه ماهيّة أصلًا، لأنّه صرْف الوجود الذي لا أتمّ منه وهو الوجود غير المتناهي شدّة، وفوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا يحدّه حدّ، ولا يضبطه نعت ذاتي، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ (طه: ١١٠، ١١١). (رسش، ٣٢٧، ١٠)

- بين الوجود ذي الماهيّة وتلك الماهيّة ملازمة ما، لا بالمعنى الاتّفاقي بل باللزوم العقلي المصطلح، فلا بدّ أن يكون أحدهما متحقّقًا بالآخر، أو هما جميعًا متحقّقين بأمر ثالث. والثاني باطل، لأن أحدهما - وهو الماهيّة - غير مجعولة كما برهن عليه؛ فبقي القسم الأول. ثم لا يجوز أن تكون الماهيّة مقتضية للوجود، وإلّا لكان قبل الوجود موجودة، هذا محال. فالحق: أنّ المتقدّم منهما هو الوجود، لكن لا بمعنى أنّه مؤثّر في الماهيّة لكونها غير مجعولة كما مرّ، بل بمعنى أن الوجود هو الأصل والماهيّة تابعة له، كما يتبع الظلّ للشخص من غير تأثير، فيكون الوجود موجودًا بنفسه، أي بالذات، والماهيّة موجودة بالعَرَض، فهما متّحدان في الموجوديّة. (رسش، ٣٤٦، ٨)

- المعاني الكلّية لا تقبل الأشدّ والأضعف سوى الوجود، سواء كانت ذاتيات للشيء أو عوارض، والوجود بذاته مما يتفاوت كمالًا ونقصًا، لأنّه يتعيّن بذاته، بل ذاته بذاته عين المتقدّم والمتأخّر. وأمّا المعاني والمفهومات العقلية الكلّية فليست هي في ذاتها، والكمال والنقص والتقدّم والتأخّر إنّما يلحقها بواسطة أنحاء وجوداتها الخاصة، فالنور مثلًا لا يتفاوت في مفهومه وهو نفس الظهور بالمعنى الكلّي والمفهوم العقلي، وإنّما تتفاوت الأنوار الخارجية التي هي عبارة عن أنحاء وجوداتها. (رسش، ٣٤٦، ١٨)

- إنّ الوجود بالقياس إلى الماهيّة ليس كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها؛ بل الوجود متّحد مع الماهيّة في الأعيان، وأمّا إذا حلل العقل الموجود العيني إلى شيء ووجود، فهما بالمادة والصورة أشبه منهما بالموضوع والعرض؛ وقد مرّ أن وجود الماهيّة ليس إلّا نفس موجوديتها لا كحال البياض والجسم، فكما أنّه فرق بين كون الشيء في المكان أو في الزمان، وبين كون الشيء في الموضوع على ما ذكره هذا القائل، فكذلك فرق وبين كون الشيء في الموضوع بين كون الموضوع نفسه؛ والوجود هو نفس كون الموضوع، وموضوعيّة الماهيّة للوجود بمعنى كونها مادة عقلية لصورة الوجود إذا حلّل العقل الموجود إلى أمرين شبيهين بالمادة والصورة في الذهن. (رسش، ٣٤٩، ١١)

- الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا جوهر ولا عرض في ذاته؛ وجود الجوهر جوهر ووجود العَرَض عرض كذلك، وبمعنى أنّه في نفسه حاصل في موضوع، لا أنّ له وجودًا حاصلًا في موضوع. (رسش، ٣٤٩، ٢٠)

- قد بيّنّا في بعض رسائلنا بالبرهان إنّ للوجود ثلاث مراتب: أولها: الموجود الذي لا يتعلّق بغيره، ولا يتقيّد بقيد أصلًا. ثانيها: الموجود الذي يتعلّق بغيره، وهو الوجود المقيّد من العقول والنفوس وطبائع الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات. وثالثها: الوجود المنبسط الذي ليس عمومه على سبيل الكلّية ولا

خصوصه على سبيل التقيُّد بقيد مشخِّص أو مخصِّص، وهو أصل العالم ومحض النور والحياة السارية في جميع السماوات والأرض، وهو غير الوجود الانتزاعي الذي هو كسائر المعاني الكلّية الموجودة في الذهن، وله أيضًا وجود خاص مُقيّد به. وإلى هذه المراتب وقعت الإشارة في كلام بعض العرفاء حيث قال: "الوجود الحق هو الله، والوجود المطلق فعله، والوجود المُقيّد أثره"، ومراده من الأثر نفس الماهيّة التي بمنزلة القيود والوجودات الخاصة، وهي ليست مجعولة إلّا بالعرض. (رسش، ٣٥٢، ١١)

- إنّ للوجود حقيقة شخصيّة منزّهة عن عروض التعدّد والكثرة غير قائمة بشيء سوى ذاتها، بل الأشياء قائمة بها منسوبة إليها بالنسبة الاتحاديّة كما في الواجب تعالى، أو بالنسبة الارتباطية كما في الممكن. هذه خلاصة ما ذكرناه في وحدة الوجود، وبه قال أكثر الأفاضل كابن جمهور اللحساوي والمحقّق الطوسي والمحقّق الخفري والسيّد الداماد والعلامة عبد الرازق اللاهيجي ونظائرهم، والله أعلم بالصواب. (رسج، ٤٨٢، ١٧)

- إنّ حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن؛ فإنّ كل ما له حصول في الذهن فهو أمر كلّي، وإن تخصّص بألف تخصيص من الصّفات الكلّية. والوجود في كل شيء أمر متشخّص بذاته، فلا يكون معلومًا بالعلم الحصولي ولا يقع كنهه في الذهن؛ ولو كان الموجود في الذهن بعينه هو الموجود في الخارج، لكان الجزئي كليًّا والخارج ذهنًا والوجود مهيّة، والكل مستحيل. (رسح، ١٢١، ١١)

- إنّ الفاعل يفيد الوجود، والوجود عين التشخّص، فمفيد الوجود هو مفيد التشخّص، وقد ثبت أن كل وجود يتقوّم بفاعله، فكل تشخّص يتقوّم بفاعل ذلك التشخّص، لكن كلامنا في التشخّص الذي هو قيد للشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار لبعض وهو أن تشخّص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الأشياء لأنّا قد حقّقنا في كتابنا الكبير أن المهيّات إنّما ترتبط بالجاعل الحقّ لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها في نفسها، فبالوجود يرتبط كل شيء إلى علّته، وهكذا إلى ما هو علّة الجميع. فالوجودات في الحقيقة ظلال وإشراقات له تعالى. (شهث، ٢٦٣، ٧)

- في الوجود وفيه إشراقات الأول في تحقّقه، الوجود أحقُّ الأشياء بالتحقُّق لأنّ غيره به يكون متحقّقًا وكائنًا في الأعيان وفي الأذهان فهو الذي به ينال كل ذي حقّ حقيقته، فكيف يكون أمرًا اعتباريًّا كما يقوله المحجوبون عن شهوده، ولأنّه المجعول بالذات دون المسمّى بالماهيّة كما يظهر إنشاء الله. (شهر، ٦، ٤)

- في وجدانه، الوجود لا يمكن تصوّره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له إذ تصوّر الشيء العيني عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن، فهذا يجري في غير الوجود. وأمّا

في الوجود فلا يمكن ذلك إلّا بصريح المشاهدة وعين العيان دون إشارة الحدّ والبرهان وتفهيم العبارة والبيان. وإذ ليس له وجود ذهني فليس بكلّي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيَّد بل يلزمه هذه الأشياء بحسب الدرجات وما يوجد به من الماهيّات وعوارضها وهو في ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا أيضًا يحتاج في تحصّله إلى ضميمة قيد فصلي أو عرضي مصنِّف أو مشخِّص. (شهر، ٦، ٨)

- إنّ الوجود في ذاته ليس بجوهر ولا عرض لأنّ كلًّا منهما عنوان لماهيّة كلّية، وقد دريت أنّ الوجود متشخّص بنفسه متحصّل بذاته وبمفيضه وجاعله ولو كان تحت الجوهر الذي جنَّسوه أو تحت معنى جنسي من الأعراض لكان مفتقرًا إلى ما يحصّله وجودًا كالفصل وما يجري مجراه من سائر المحصّلات للوجود، فلم يكن الوجود وجودًا هذا خلف. ثم اعلم أنّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض عَرَض كذلك. (شهر، ٨، ١٢)

- إنّ الوجود في الخارج أصل صادر عن الجاعل، والماهيّة تبْع له وفي الذهن للعقل أن يعتبر الماهيّة مجرّدة عن انضمامها بالوجود ثم يصفها به. (شهر، ١٣، ٨)

- إنّ الوجود وإن كان حقيقة واحدة إلّا أنّ أعدادها متفاوتة بالتقدّم والتأخّر والحاجة والغنى والشدّة والضعف. ولو كان للوجود ماهيّة كلّية لها أفراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه، وقد علمت أنّ الوجود ليس له ماهيّة كلّية فضلًا عن أن يكون نوعًا أو غيره، نعم ينتزع منه أمر مصدري عام وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء بل وجه من وجوهها. فالوجود بما هو وجود من غير انضياف شيء إليه يكون علّة ومعلولًا، والوجود العلّي بذاته غير الوجود المعلولي لا بانضمام ضميمة. (شهر، ٧٣، ١١)

- الوجود إن كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية أخرى، وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم أو عدمي، وكل مركّب متأخّر عن بسيطه مفتقر إليه، والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصّله وإن دخل في حدّه ومفهومه، وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء كان ماهيّة أو صفة أخرى ثبوتية أو سلبية فهو فرع على وجود ذلك الشيء. (كتع، ١١، ١٤)

- الزمان مقدار التجدّد والتبدّل، والحركة معناها تجدّد حال الشيء وخروجه من القوّة إلى الفعل تدريجًا، وهي أمر نسبي عقلي مصدري انتزاعي لأنّها نفس التجدّد، والخروج المذكور لا ما به التجدّد والخروج منها إليه. والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه، وما به الخروج من القوّة إلى الفعل هو الفرد التدريجي من المقولة. (كتع، ٢٦، ٨)

- إنّ الوجود هو الأصل المقدَّم في الوجودية، والماهيّة تبع له اتباع الظلّ للشخص، والمتّصل الواحد له وجود واحد وله حدود مفروضة، ومتى كان الوجود واحد كانت الماهيّة واحدة غير متكثّرة، لكن إذا انتهى إلى حدّ ووقف عنده كان متعيّن الماهيّة التابعة لذلك الحدّ، وبالجملة كلّما كان الوجود أشدّ وأقوى كان أكمل ذاتًا وأتمّ جمعية للمعاني والماهيّات وأكثر آثارًا وأفعالًا. (كتع، ٤٨، ٦)

- كل وجود سوى الوجود الأول البسيط - الذي هو نور الأنوار - يلزمه ماهيّة كلّية إمكانية تتّصف بهذه الأوصاف باعتبار حصولها في الأذهان، فيصير جنسًا أو فصلًا أو ذاتيًّا أو عرضيًّا أو حدًّا أو رسمًا أو غير ذلك من صفات المفهومات الكلّية دون الوجود إلّا بالعَرَض. (كمش، ٨، ٢)

- إنّ حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه في الأعيان، وغيره - أعني الماهيّات - به في الأعيان لا بنفسها. (كمش، ٩، ١٦)

- إنّ كل مفهوم - كالإنسان مثلًا - إذا قلنا إنّه ذو حقيقة أو ذو وجود، كان معناه أنّ في الخارج شيئًا يقال عليه ويصدق عليه أنّه إنسان. وكذا الفرس والفلك والماء والنار وسائر العنوانات. والمفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنوانات صادقة عليها. ومعنى كونها متحقّقة أو ذات حقيقة، إنّ مفهوماتها صادقة على شيء صدقًا بالذات، والقضايا المعقودة - كهذا إنسان، وذاك فرس - ضروريّات ذاتية. فهكذا حكم مفهوم الحقيقة. والوجود ومرادفاته لا بدّ وأن يكون عنوانه صادقًا على شيء، حتى يقال على شيء أنّ هذا حقيقة كذا صدقًا بالذات، وتكون القضية المعقودة ههنا ضرورية ذاتية أو ضرورية أزلية. (كمش، ١٠، ١٠)

- يجب أن يكون الوجود شيئًا توجد به الماهيّة وتتّحد معه وجودًا مع مغايرتها إيّاه معنى ومفهومًا في ظرف التحليل. (كمش، ١٧، ١)

- إنّ أريد بالموجود ما يقوم به الوجود، فهو ممتنع، إذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى، لا الماهيّة ولا الوجود. أمّا الماهيّة، فلما أشرنا إليه من أنّه لا قيام للوجود بها. وأمّا الوجود، فلامتناع أن يقوم الشيء بنفسه. واللازم باطل، فكذا الملزوم. بل نقول: إن أريد بالموجود هذا المعنى، أي ما يقوم به الوجود، يلزم أن يكون الوجود معدومًا بهذا المعنى. فإنّ الشيء لا يقوم بنفسه، كما أنّ البياض ليس بذي بياض. إنّما الذي هو ذو بياض شيء آخر، كالجسم أو المادّة. وكونه معدومًا بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه، لأنّ نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود. وقد اعتبرت في التناقض وحدة الحمل مواطأة

أو اشتقاقًا. وإن أريد به المعنى البسيط المعبّر عنه بالفارسية بـ "هست" ومرادفاته، فهو موجود، وموجوديّته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجودًا هو بعينه كونه وجودًا، لا أنّ له أمرًا زائدًا على ذاته. والذي يكون لغيره منه، يكون له في ذاته، كما أنّ الكون في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في التقدّم والتأخّر الزمانيّين والمكانيّين، فإنّهما لأجزائهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في معنى الاتّصال، فإنّه ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه، وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات وللأمر الخارجي بالعرض. (كمش، ١٩، ٧)

- كون الوجود متحقّقًا في الأعيان فيما له ماهيّة، لا يقتضي قابلية الماهيّة له، إذ النسبة بينهما اتّحادية لا ارتباطية. واتّصاف الماهيّة بالوجود إنّما يكون في ظرف التحليلين إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهيّة. (كمش، ٢٢، ٢٠)

- إنّ الوجود غير زائد على الماهيّة، وليس عروضه لها عروضًا خارجيًّا ولا ذهنيًّا، إلّا بحسب التحليل. (كمش، ٢٥، ٤)

- الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهيّة، وهي معانٍ كلّية تكون جنسًا ونوعًا وذاتية وعرضية. والحقائق الوجودية هويّات عينيّة وذوات شخصية غير مندرجة تحت كلّي ذاتي أو عرضي. فالجوهر مثلًا ماهيّة كلّية حقّها في الوجود الخارجي أن لا تكون في موضوع. والكيف ماهيّة كلّية حقّها في الوجود الخارجي أن لا تقبل القسمة ولا النسبة. وهكذا في سائر المقولات. فسقط كون الوجود جوهرًا أو كيفًا أو كمًّا أو عرضًا آخر من الأعراض. (كمش، ٢٥، ١٦)

- إنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا ماهيّة له، ولا هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عَرَض عام وخاص، لأنّ هذه الأمور من أقسام الكلّيات. وما هو من الأعراض العامة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجودية المصدرية، لا حقيقة الوجود. ومن قال إنّ الوجود عَرَض، أراد به المفهوم العام العقلي، وكونه عرضًا أنّه الخارج المحمول على الماهيّات. وأيضًا الوجود مخالف للأعراض، لأنّ وجودها في نفسها وجودها لموضوعها. وأمّا الوجود، فهو بعينه وجود الموضوع، لا وجود عَرَض في الموضوع. والأعراض مفتقرة في تحقّقها إلى الموضوع، والوجود لا يفتقر في تحقّقه إلى موضوع، بل الموضوع يفتقر في تحقّقه إلى وجوده. (كمش، ٢٥، ١٨)

- إنّ للعقل أن يحلّل الموجود إلى ماهيّة ووجود، وفي هذا التحليل يجرّد كلًّا منهما عن صاحبه، ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر واتّصافه به: أمّا بحسب الخارج، فالأصل والموجود هو الوجود، لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات، والماهيّة متّحدة به محمولة عليه، لا كحمل العَرَضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتّحادها به بحسب نفس هويّته وذاته؛

وأمّا بحسب الذهن، فالمتقدّم هي الماهيّة، لأنّها مفهوم كلّي ذهني يحصل بكنهها في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلّا مفهومه العام الاعتباري. فالماهيّة هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية، والتقدّم ههنا تقدّم بالمعنى والماهيّة، لا بالوجود. (كمش، ٣١، ٥)

- إنّ الوجود حقيقة عينيّة بسيطة، لا أنّه كلّي طبيعي يعرض لها في الذهن أحد الكلّيات الخمسة المنطقية إلّا من جهة الماهيّة المتّحدة بها، إذ أُخذت من حيث هي هي. فإذن نقول: تخصيص كل فرد من الوجود أمّا بنفس حقيقته، كالوجود التام الواجبي - جلّ مجده، - وأمّا بمرتبة من التقدّم والتأخّر والكمال والنقص، كالمُبْدَعات، أو بأُمور لاحقة، كأفراد الكائنات. (كمش، ٣٣، ٧)

- إنّ للوجود مراتب ثلاث. الأولى: الوجود الذي لا يتعلّق بغيره ولا يتقيّد بقيد مخصوص، وهو الحري بأن يكون مبدأ الكل. والثانية: الوجود المتعلّق بغيره، كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والموادّ. والثالثة: الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الأعيان والماهيّات ليس كشمول الطبائع الكلّية والماهيّات العقلية، بل على وجه يعرفه العارفون، ويسمّونه بالنفس الرحماني. (كمش، ٤٠، ١٩)

- مفهوم الوجود نفس التحقّق والصيرورة في الأعيان أو في الأذهان وهذا المفهوم العام البديهي التصوّر عنوان لحقيقة بسيطة نوريّة وهو أبسط من كل متصوّر وأول كل تصوُّر وهو متصوّر بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته. فإذا أريد تصويره للغفلة عنه فإنما يراد؛ تصويره ذلك على سبيل التّنبيه والإخطار بالبال، فلا بأس بإيراد أسماء مرادفة لاسمه في تعريفه كالثابت والحاصل وغير ذلك ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات. وحقيقته أمر بسيط منبسط على الممكنات زائد في التصوّر على الماهيّات. ليس هو بجوهر في ذاته، ولا عرض ولكن وجود الجوهر، جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض، عرض بنفس عرضية ذلك العرض. وهو مساوق للشيئية، منقسم إلى الذهني والخارجي، متكثّر، بتكثّر الموجودات. ولا واسطة بينه وبين العدم ولا تمايز بين الإعدام ولا تأثير للمعدوم بما هو معدوم وإذا حمل او جعل رابطة؛ تحصل مواد ثلاثة: الوجوب، والامتناع والإمكان. ولا يمكن انقلابها إذا كانت ذاتية وقد يكون الأولان بالغير دون الثالث. (مبع، ١٠، ١٦)

- أما من جوّز، كون الوجود من اللواحق اللازمة للماهيّة من حيث هي؛ التي يلزمها لا بعلّة غيرها بل بعليّة واقتضاء من نفسه من حيث هي قياسًا على سائر اللّوازم للماهيّات التي تكفي في تحقُّقها نفس تلك الماهيّات وتجويزًا، لكون وجود الواجب من قبيل تلك اللوازم كما توهّمته طائفة من أهل الكلام؛ فبَعد عن طريق الحقّ وقد بيّن فساد ظنّه في كتب الحكمة كـ "الشّفا"

و"الإشارات" و"المباحثات" بما حاصله: "إنّ الوجود مطلقًا لا يجوز أن يكون معلولًا للماهيّة لأنّ الوجود ليس له حال غير أن يكون موجودًا. وعلّة الموجود موجودة وعلّة المعدوم معدومة وعلّة الشيء من حيث هو شيء "شيء" وماهيّة، ماهيّة. فليس إذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهيّة علّة لبعض الأشياء يجب أن يكون علّة لكل شيء. وبالجملة لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود؛ إلّا شيئًا حاصل الوجود. (مبع، ١٢، ٢٣)

- الوجود من الاعتبارات العقلية المنتزعة عنها في مرتبة متأخّرة عنها نحوًا من التأخّر إذا لمع بالقياس إلى علّته عنده كنحو الشبح من ذي الشبح والظل من ذي الظل، وكما لم يكن الظل أشرف وأكمل من ذي الظل فكذلك المعلول من علّته، كيف والنفس الناطقة التي لنا مع تجرُّدها وحياتها؛ قصَّرت عن إيجاد جسم سواء كان بدنها أو غير بدنها؛ فبأن يقصّر الجسم الذي هو جوهر ظلماني ميِّت في نفسه عن إيجاد نفسه أو نفس أخرى كان أولى على ما يقتضيه ذوق أهل الإشراق. (مبع، ٢١، ١١)

- وجوده تعالى، فيضان الوجود منه على كل ما يقبله بقدر ما يقبله، من غير منع وبخل وتعويض، سواء كان جوهرًا عينيًا أو ثناء أو فرحًا أو دعاء أو ضنينًا. وبالجملة، الجواد الحقيقي ما لا يكون إعطاءه شيئًا لأجل تحصيل أولوية تعود إلى ذاته، وإلّا لم يكن إعطاءه جودًا، بل يكون في الحقيقة معاملة أو استعاضة، فلم يكن تامًّا في ذاته، لأنه حينئذٍ عادم كمال ويجبر بذلك نقصانه وقاصريّته عن الكمال المطلق في حدّ ذاته. فحيث يكون كمال بلا نقص وتمام بلا قصور وفعل بلا قوة كان فعله منبعثًا عن ذاته، وكرمه ناشئًا عن حاق حقيقته غير معلّل بغيره ولا مستند إلى ما سواه، فيكون فعله جودًا حقيقيًا. (مبع، ١٤٧، ١٠)

- في أنّ الوجود حقيقة في الخارج وليس مجرّد مفهوم انتزاعي مصدري ذهني كما ذهب إليه جمهور المتأخّرين. بيان ذلك: أنّ الوجود لو لم يكن موجودًا لم يوجد شيء من الأشياء المترتّبة عليها الآثار المخصوصة أعني الماهيّات. والتالي باطل. فالمقدم مثله. بيان الملازمة: أن الماهيّة قبل انضمام الوجود إليها غير موجودة وهو ظاهر. وكذلك إذا اعتبر من حيث هي هي لا مع اعتبار الوجود؛ فهي غير موجودة ولا معدومة. فإذن لو كان الوجود غير موجود لا يمكن ثبوت أحدهما للآخر فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو انتزاعه منه فرع لوجود المثبت له وإذا لم يثبت أحدهما للآخر لم يكن الماهيّة معروضة للوجود كما ذهب إليه الجمهور؛ ولا عارضة له كما ذهب إليه المحصّلون، فلا يكون موجودة أصلًا "هذا خلف". (مسق، ١٠، ٦)

- إنّ الماهيّة باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود الخارجي في العقل فرعًا لوجودها

فيه لا في الخارج لأنّ الكلام يعود إلى وجودها العقلي بأن يقول: ثبوت الوجود العقلي لها موقوف على وجود سابق لها فيه. وثبوت الوجود السابق موقوف أيضًا على وجود سابق آخر فيتسلسل الوجودات. وليس هذا من قبيل التسلسل في الاعتباريات المنقطعة بانقطاع الإعتبار. فإن كان لا حقّ هاهنا موقوف على سابقه سواء كانت المعروضات المترتّبة في عروض الوجود كلُّها موجودة في ذهن واحد أو في أذهان وعقول متكثّرة؛ متناهية كانت أو غير متناهية؛ مترتّبة كانت أو غير مترتّبة كما لا يخفى على المتدبّر المستبصر فبطلان التالي واضح غير مفتقر إلى البيان. فثبت أنّ الوجود موجود عيني. (مسق، ١١، ١٨)

- إنّه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانية أن الماهيّة غير مجعولة بالذات؛ وأنّ الجاعل وجاعل الأثر لا يمكن أن يكون شيئًا من الماهيّات، ولا شكّ في أنّ هاهنا تأثيرًا وتأثّرًا. فإذا لم يكن المؤثّر ولا الأثر هو الماهيّة بقي أن يكون الوجود هو المؤثّر والأثر، إذ لا ثالث في الإمكان. فالمؤثّرات وجودات والآثار وجودات دون الماهيّات. (مسق، ١٢، ١١)

- إنّ للباحث أن يقول: ليس بموجود لو أريد من الموجود حقيقة ما يقوم به الوجود فإنّ الشيء لا يقوم بنفسه. كما لا يقال في عرف اللغويّين أنّ البياض أبيض. فغاية الأمر أنّ الوجود ليس بذي وجود كما أن البياض ليس بذي بياض. وكونه معدومًا بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لأنّ نقيض الوجود هو العدم واللّاوجود؛ لا المعدوم واللّاموجود لاعتبار اتّحاد نحو الحمل في التناقض. وله أن يقول: الوجود موجود وكونه موجودًا هو بعينه كونه وجودًا وهو موجودية الشيء في الأعيان. لا أنّ له وجودًا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه؛ يكون له في ذاته كما أنّ المتقدّم الزماني في غير أجزاء الزمان يكون بتقدّم مكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجدّدة، وكذلك حكم الاتّصال في الجوهر الاتّصالي وفي غيره. (مسق، ١٢، ٢٠)

- إنّه إذا أخذ كون الوجود موجودًا أنّه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنى واحد. إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود، ونحن لا نطلق على الجميع إلّا بمعنى واحد، فلا بدّ من أخذ الوجود موجودًا كما في سائر الأشياء وهو: أنّه شيء له الوجود ويلزم منه أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية وعاد الكلام جذعًا. والجواب: إنّا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل هذا المفهوم واحد عندهم في الجميع لأنّه أمّا معنى بسيط يعبَّر عنه في لغة أخرى "بهست" ومرادفاته. وأمّا عبارة عمّا ثبت له أو قام به الوجود سواء كان قيامًا حقيقيًا أو لا!؟ وكون الموجود مشتملًا على أمر زائد غير

الوجود كالماهيّة الموجودة أو لم يكن كالوجود المحض إنّما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليه لا من نفس المفهوم المشترك. (مسق، ١٣، ٢٠)

- إنّ حقيقة الوجود لا يحصل في ذهن من الأذهان، وما حصل منها فيه هو أمر انتزاعي عقلي، فهو وجه من وجوهه. والعلم بحقيقة الوجود يتوقّف على المشاهدة الحضورية، وعند المشاهدة الحضورية لا يبقى الشكّ في هويّته. (مسق، ١٦، ٣)

- إنّ الوجود لا عروض له للماهيّة في نفس الأمر بل في اعتبار العقل. (مسق، ١٧، ١٧)

- إنّ الوجود نفس ثبوت الماهيّة العينية لا ثبوت شيء لها حتى يكون هاهنا ثبوت شيء حتى قيل: إنه فرع ثبوت ذلك الشيء بل ليس هاهنا إلّا ثبوت شيء فقط. (مسق، ١٨، ٨)

- إن الخبط في قياس نسبة الماهيّة إلى الوجود بنسبة الموضوع إلى العرض واضح لما مرَّ من أنّه لا قوام للماهيّة مجرّدة عن الوجود؛ قيام الموضوع بما يقوم به. فالوجود ليس سوى كون الموضوع لا كون أمر كالعَرَض للموضوع، والعَرَض وإن كان كونه في نفسه هو بعينه هو كونه للموضوع إلّا أنّ كونه غير كون موضوعه بخلاف الوجود فإنّ كونه هو بعينه كون الموضوع. فلا يكون الماهيّة موضوعة للوجود بل نسبة الوجود إليها، نسبة الفصل الحقيقي إلى الجنس. ففرق إذن بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون الشيء في الموضوع كما يفهم من كلام هذا القائل. ثم فرق أيضًا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع، نصّ على هذا الشيخ في مواضع من التعليقات، ونصَّ عليه غيره أيضًا من موافقيه ومتابعيه. (مسق، ٢٣، ٦)

- أمّا تخصيص الوجود بنفس حقيقته الواجبية وبمراتبه في التقدّم والتأخُّر والشدّة والضعف والغنى والحاجة؛ فإنّما هو تخصيص له بما فيه من حيثياته الذاتية وشؤونه الحقيقية باعتبار حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل وأمّا تخصيصه بموضوعه أعني: الماهيّات المتّصفة به في العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه في العقل، من الماهيّات، المتخالفة الذوات وإن كان الوجود والماهيّة في كل ذي ماهيّة متّحدان عينًا. (مسق، ٢٤، ٨)

- لا تظنّن بأنّ الوجود أمر اعتباري - كما توهّمه المحجوبون عن شهوده - بل هو أمر متحقّق في الأعيان، لأنّه أحقّ الأشياء بالتحقّق؛ لأنّ غيره به يكون متحقّقًا وكائنًا في الأعيان أو في الأذهان، فهو الذي به ينال كل ذي حقّ حقيقته فكيف يكون أمرًا؟! اعتباريًا ولا يمكن تعريفه، لأنه بسيط ولا شيء أعرف منه ولا يمكن تصوّره، لأنّ تصوّر الشيء عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن، فهذا يجري في غير الوجود؛ أمّا في الوجود، فلا يمكن ذلك إلّا بصريح

المشاهدة والعيان دون الحدّ والبرهان. (مظه، ٧٢، ٨)

- لكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير ماهيّة غير الوجود والعدم؛ وكل ماهيّة وذي ماهيّة ممكن. فمن هاهنا تحقّق وثبت: أنّ كل ممكن زوج تركيبي، كما اشتهر بين الحكماء. فالإمكان حال ماهيّته دائمًا، والوجوب صفة وجوده أبدًا؛ والامتناع صفة عدمه أبدًا. فالوجود لا يكون إلّا واجبًا؛ والعدم لا يكون إلّا ممتنعًا؛ وماهيّة الممكن برزخ بين نور الوجود وظلمة العدم. (مفغ، ٢٣٤، ١١)

- إنّ الماهيّة للشيء يجب أن تكون متقدّمة على كل صفة، لتكون قابلة لها إلّا الوجود، فإنّه يجب أن يكون متقدّمًا على الماهيّة، لتكون الماهيّة به متهيّئة لقبول سائر الأوصاف. فإنّ الماهيّة المعرّاة عن الوجود نفي صرف لا اعتبار لها ولا عموم ولا خصوص، بل لا معلوميّة ولامذكورية لها إلّا معلومية بالعَرَض من جهة معلوميّة الوجود، ولذا لا موجودية لها إلّا موجوديّة الوجود فضلًا عن قبولها لسائر الصفات. إذ قبول الشيء للشيء فرع على كون القابل موجودًا مستقلًا لا بالمقبول، وأمّا اتّصاف الماهيّة بالوجود فذلك أمر عقلي ليست فيه حقيقة الاتّصاف والقابلية. (مفغ، ٢٥٧، ٢١)

- اعلم أنّ الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، وذلك لأنّ كل ما هو غير حقيقة الوجود فهو بها يكون ذا حقيقة وبها يصير موجودًا وكائنًا في الأعيان أو في الأذهان، فالوجود الذي به ينال كل ذي حقّ حقّه أولى بأن يكون حقًّا وحقيقة وذا حقيقة، فكيف يكون أمرًا اعتباريًّا أو انتزاعيًّا كما ذهب إليه المحجوبون؟ وهذه الحقيقة ممّا لا يمكن أن يكون له سبب من الأسباب، لا في التصوّر ولا في التحقّق فلا حدّ له إذ لا سبب له ولا رسم له، إذ لا شيء أعرف من الوجود، وإذ لا حدّ له فلا جنس له ولا فصل ولا فاعل له ولا غاية له ولا مظهر له بوجه من الوجوه. بيان ذلك: أنّه لو افتقر في التصوّر إلى حدّ لكان ذا ماهيّة كلّية وهو خلاف الفرض، ولو افتقر إلى رسم لكان غير الوجود أظهر من الوجود، وهو أظهر من كل شيء ولو افتقر إلى فاعل لكان لوجود قبل نفسه، إذ كلامنا في حقيقة الوجود ولو كان له غاية لكان غايته خيرًا منه وأشرف منه، والوجود خير محض سيّما الوجود الشديد الذي لا يشوبه العدم والنهاية، إذ الحدّ والنهاية والقصور وما يجري مجراها إنّما يلحق الوجود من خارج لا لذاته، إذ صرف الشيء لا يقتضي عدمه ولا ضدّه، بل بواسطة أشعّته اللازمة وأنواره النازلة وظلاله الممتدّة. (مفغ، ٣٢١، ٦)

وجود إثباتي

- كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية، والمفهومات المصدريّة التي لا تحقّق لها في نفس الأمر ويُسمّى بالوجود الإثباتي، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي

يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهيّة بانضمامه إليها؛ ولا شبهة في أنّه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهيّة لا يمنع المعدوميّة بل إنّما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته، وهو الوجود الحقيقي سواءًا كان وجودًا صمديًّا واجبيًّا أو وجودًا ممكنيًّا تعلّقيًّا ارتباطيًّا. (سفع(١/ ١)، ٦٥، ٢)

وجود أحدي

- إنّ وجوده الأحدي (الواجب) هو بعينه مع بساطته وجود سائر الصفات الحقيقية، كما أنّ إضافته القيومية إلى الأشياء هي بعينها مصحّح جميع الصفات الإضافية كالرزاقية والمنعمية والمبدئية وغيرها، وكلام أمير المؤمنين وأمام الموحّدين عليه السلام في بعض خطبه الشريف حيث قال: كمال التوحيد نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة على أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصفه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه إلى آخر كلامه عليه السلام ليس المراد به نفي معاني الصفات وإثبات ما ينوب عنها، كما توهمه بعضهم بل المراد نفي وجود زائد لها غير وجود الذات، هكذا يجب عليك أن تعلم لئلّا تقع في التعطيل. (مفغ، ٣٢٥، ٢٥)

وجود الأشياء

- إنّ للأشياء وجودين، وجودًا علميًّا، ووجودًا خارجيًّا، فالوجود العلمي هو المسمّى بالأعيان الثابتة، وهي أزلية قديمة؛ والوجود الخارجي محدَث، فخفاء الله تعالى بالنسبة إلى الأعيان الثابتة في الأزل، فإنّ الأعيان الثابتة موجودة مع الله لكن لا علم لها به، فيكون الله مخفيًّا بالنسبة إليه. فلما أراد أن يعرفه الأعيان الثابتة أخرجها من الوجود العلمي إلى الوجود الخارجي ليعرف الله تعالى، إذ لا يُعْلم الله تعالى إلّا بالوجود الخارجي. (رسف، ٣٩٤، ١٩)

- إنّ وجود الأشياء نفس موجوديّها لا كحال البياض والجسم، فكما أنّه فرق بين كَوْن الشيء في المكان أو في الزمان وبين كون الحال كالعرض والصورة في محلّ كالموضوع والمادة، لأنّ في الأول وجودًا للشيء في نفسه ووجودًا آخر له في غيره، وفي الثاني وجود للشيء في نفسه وهو بعينه وجوده لغيره، فكذلك فرق بين كون الشيء في شيء وبين كون نفس الشيء لا كَوْن شيء فيه، فالوجود للأشياء هو نفس كون الأشياء لا كون غيرها فيها أو لها. (شهر، ١٠، ٦)

وجود الأعراض

- فلو لم يكن الوجود أمرًا حقيقيًّا، بل كان أمرًا انتزاعيًّا، أعني الكون المصدري، لكان وجود السواد نفس سواديّته لا حلوله في الجسم. وإذا كان وجود الأعراض، وهو عرضيّتها وحلولها في الموضوعات، أمرًا زائدًا على ماهيّاتها الكلّية، فكذلك حكم الجواهر. ولهذا لا قائل بالفرق. (كمش، ١٧، ١٦)

وجود إلهي قدوسي

- إذ قد علمت أنّ ذاته (تعالى) علم بما سواه على أحسن الوجوه - لكون الصورة العلمية للأشياء هي عين ذاته (تعالى)، فللأشياء قبل وجودها الكوني صور علمية إلهية لها وجود إلهي قدوسي، وكل وجود إلهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء، فإذا تحقّق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب أن يكون أبهى وأشرف النظام، فيبتدي من أشرفها وجودًا كالعقول الفعّالة ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلًا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرّجًا إلى أن ينتهي إلى أنقص الموجودات وأدونها فيقطع سلسلة الإبداع في النزول عنده، ولا يتخطّى إلى ما دونه، لعدم إمكان ذلك، فهو نهاية تدبير الأمر المشار إليها بقوله (تعالى): ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥) ثم تفيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسّية ووقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات وإعداد الحركات، فلا يزال يترقّى الوجود في الصعود إلى قرب المعبود من الأرذل إلى الأفضل حتى ينتهي الأفضل الذي لا أفضل منه في هذه السلسلة الصعودية، كما قال (سبحانه): ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ (فاطر: ١٠) فعنده يقف ترتيب الخير والجود، وبه يتّصل دائرة الوجود، فهذا أحسن وجوه الصنع والإيجاد، حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ إلى غاية ما أراد به الصانع من الخير المترتّب عليه، ولا خير في صنعة صانع أفضل من أن يكون الغاية المؤدّية إليها ذلك الصنع هي ذات الباري جلّ ذكره، فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد أوّله الحقّ وآخره الحقّ وصورته صورة الحقّ، بل تمامه الحقّ كدائرة واحدة أولها النقطة وآخرها النقطة، بل كلها النقطة السيّالة من ذاتها في ذاتها إلى ذاتها، فسبحان ذاته الأعظم مما يضرب له الأمثال، ولا يبلغ إلى وصفه المقال. (سفع(٣/ ٢)، ١٠٧، ٥)

وجود إمكاني

- إنّ كل ماهيّة ممكنة أو كلّ وجود إمكاني، لا يتقرّر ولا يوجد ما لم يجب تقرّره ووجوده بعلّته، فلا يتصوّر كون العلّة علّة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحًا إيجابيًّا، فكل علّة واجبة العلّية، وكل معلول واجب المعلولية. والعلّة الأولى كما هو واجب الوجوب كذلك واجب العلّية، فهو بما هو واجب الوجود واجب العلّية، فكونه واجبًا بذاته هو كونه مبدءًا لما سواه كما سنبيّن إنشاء الله العزيز. (سفع(١/ ١)، ٢٢٣، ١٦)

وجود انتسابي

- حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، إذ ليس الوجود أمرًا كلّيًا، ووجود كل موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن أن يكون ذهنيًّا. والذي يتصوّر من الوجود هو مفهوم عامّ

ذهني يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا. والعلم بحقيقة الوجود لا يكون إلّا حضورًا إشراقيًا وشهودًا عينيًا، وحينئذٍ لا يبقى الشكّ في هويّته. (كمش، ٢٤، ١٧)

وجود بحت

- في نفي المهيّة عن الواجب: وهو قريب المأخذ ممّا ذكرها "صاحب المطارحات" هو، أنّ الوجود إذا كان زائدًا على المهيّة، يقع المهيّة تحت مقولة من المقولات وتكون لا محالة من مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض، سواء انحصرت المقولات في عدد معيّن مشهور أو غير مشهور أو تزيد عليه، لأنّ مقولات الأعراض قيامها بغيرها، فإذا كانت تحت مقولة الجوهر فلا بدّ أن تتخصّص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع، فتحتاج إلى المُخصِّص وأيضًا لا شبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصّص والمرجّح، وإذا صحّ الإمكان على ما تحت الجنس من الأنواع، صحّ على الجنس بما هو هو، إذ لو امتنع الإمكان على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه، فكان لا يتصوّر ممكن من ذلك النوع، فإنّ الحيوانية (مثلًا) لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الأنواع التي تحتها، فالممتنع على الجنس والواجب عليه، إذا كان لذاته لا لعروض شيء، يتعدّى إلى الأنواع، فإذا احتاجت أنواع مقولة إلى غيرها، لزم الإمكان على الجنس. فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة إمكانيّة باعتبار الجنس، فما كان واجبًا بل ممكنًا وهو محال. فإذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز أن يكون ذا مهيّة فكان وجودًا بحتًا وهو المطلوب. (سفع(٣/ ١)، ٥٧، ٥)

وجود بحسب المفهوم

- إنّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقًا. (سفع(١/ ١)، ٣٧، ١٣)

وجود بالحقيقة

- المذهب المنصور أنّ الوجود بالحقيقة هو الموجود المتشخّص بنفسه، والماهيّة يُنتزع من نفسه، والعَرَضي ينتزع من جود متعلّق به. (شهر، ١٣٣، ١٩)

وجود بقائي توالدي

- ثم قال: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾ (السجدة: ٨)، وهذا بحسب وجوده البقائي التوالدي، الحاصل من بقيّة أصل بدني، كان جزء من بدن مماثل للبدن اللاحق المسمّى بالنسل، أي الذريّة، وإنّما سمّيت ذريّة الإنسان نسلًا له، لأنّها تنسل منه، أي تنفصل منه وتخرج من صلبه، ونحوه قولهم للولد "سليل" و"نجل". (تفسق(٦)، ٥٥، ١٤)

وجود بالمعنى المصدري

- إنّ كثيرًا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية

الذهنيّة، ومن هذا القبيل الطبائع المصدريّة ولوازم الماهيّات والنسب والإضافات. وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقوليّة، وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني، على أنْ يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيّات؛ وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الأولى. فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئيّة والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقّة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان؛ إذ قد تحقّق لك أنّ المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن على أن يعتبر قيدًا له لا شرطًا في المحكوم عليه، وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى، والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل. (سفع(١/١)، ٣٣٢، ١١)

وجود تام واجبي

- إنّ الوجود حقيقة عينيّة بسيطة، لا أنّه كلّي طبيعي يعرض لها في الذهن أحد الكلّيات الخمسة المنطقية إلّا من جهة الماهيّة المتّحدة بها، إذ أُخذت من حيث هي هي. فإذن نقول: تخصيص كل فرد من الوجود أمّا بنفس حقيقته، كالوجود التام الواجبي - جلّ مجده، - وأمّا بمرتبة من التقدّم والتأخّر والكمال والنقص، كالمُبْدَعات، أو بأُمور لاحقة، كأفراد الكائنات. (كمش، ٣٣، ١٠)

وجود تعلّقي

- الحقّ عند المحقّق المُحِقّ أنّ وجود المعلول وجود تعلّقي؛ فلا قوام له إلّا بوجود غيره، وهو جاعله المفيض إيّاه. فليس تعلّق المعلول الحادث بغيره من جهة مهيّته، لأنّها غير مجعولة - كما حقّقناه في موضعه -؛ ولا لأجل عدمه السابق عليه، إذ لا صنع للفاعل فيه؛ ولا لكونه بعد العدم، إذ هذا الوجود من ضروريّاته أنّه بعد العدم، والضروري لا يكون بعلّة. فإذن تعلّق الحادث بعلّته إنّما هو من حيث له وجود غير مستقلّ القوام لضعف تجوهره وقصوره ونقصه؛ فهو يتقوّم بوجود غيره ويتمّ به، فوجود علّته هو تمامه وكماله وغايته؛ وينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تام بالحقيقة في نفسه، وبه تمام كل ناقص وغاية كل ذي فاقة، دفعًا للدّور والتسلسل. فيكون البارئ تامًّا وفوق التمام وكل تام؛ فهو فوق التمام، لما عرفت من أنّه ليس شأن فيه شأنه. فكلّ ما سواه مفتقر إليه؛ والافتقار إليه - تعالى - كأنّه مقوّم ذات غيره، كما مرّت الإشارة إليه من معنى الإمكان في الوجودات الفاقرة الذّوات. ولو كانت الحوادث تامة القوّة

على قبول الإفاضة في هويّاتها، لكانت موجودة دائمًا؛ لكنّها إنّما يتمّ إمكاناتها واستعداداتها للوجود بتغيّرات تعرض لها شيئًا بعد شيء، فيتمّ بها قوّتها على الوجود؛ فإذا تمّت قوّتها، وجدت بلا مهلة وتراخ فثبت بما ذكرنا أنّ الفاعل ليس بالذّات سببًا للحدوث، بل للوجود؛ وظهر صدق قول الحكماء: إنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان بالمعنى الذي ذكرنا في إمكان الوجودات. (رسح، ٣٧، ١٠)

- الوجود التعلّقي يتبدّل بتبدّل ما يتعلّق به من الأجسام والنفس ما دامت نفسًا متّحدًا بالبدن بجنبها الأيسر وجنبها السفلي وهي الطبيعة، ولها بالقوة جهة عقلية وجَنْبَة عالية إذا خرجت بحسبها من القوة إلى الفعل تصير عقلًا محضًا هو صورة نوعها. (كتع، ٢٧، ٥)

وجود تفصيلي خاص

- تكميلًا لوجود لوازم الأسماء والصفات أعني أعيان الممكنات وماهيّاتها فإنّ لها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه: أحدهما النحو الإجمالي الواجبي، وهذا بالحقيقة ليس وجودًا لشيء منها ولا لجميعها بل لجمعيتها ومسمّاها وإنّما هو مظهر لها، وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها. فأراد الله (تعالى) بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة أن يفيض عليها وجوداتها المختصّة وأن يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني، والغاية والغرض في هذه الإرادة ليس أمرًا غير نفسه، إذ هي كلها راجعة إلى صفاته وصفاته عين ذاته. (سفع(٣/١)، ٣٠١، ٤)

وجود جمعي

- (مراتب الشدّة والضعف) إنّما تباينت وتخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها، على وجه يصدق عليها أحكامها ويترتّب عليها آثارها، وأمّا قبل ذلك فلها الوجود الجمعي، وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود أرفع وأشرف من كل وجود عقلي أو مثالي أو خارجي، وليس هناك أمر بالقوّة ولو استعمل لفظ القوّة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الإمكانات والاستعدادات قريبة كانت أو بعيدة - بل المراد من كونها بالقوّة أنّها غير موجودة بوجوداتها الخاصة، بل بوجود جمعي هو وجود مبدئها وتمامها. ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئيّة عن الوجود لأنّ ذلك كما أشرنا إليه، عبارة عن انفكاكها عن وجودها وعن وجود ما هو مبدئها وتمامها. (سفع(٣/١)، ٢٧٣، ١٣)

وجود حدوثي ووجود بقائي

- لمّا كانت للنفس الإنسانية ترقّيات وتحوّلات من نشأة أولى إلى نشأة أخرى كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ﴾ (الأعراف: ١١) فإذا ترقّت وتحوّلت وبعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر

يصير وجوده وجودًا مفارقًا عقليًا لا يحتاج حينئذٍ إلى البدن وأحواله واستعداده، فزوال استعداد البدن إيّاها يضرّها ذاتًا وبقاءً بل تعلّقًا وتصرّفًا إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي، لأنّ ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها إلى المبدأ الفعّال، فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء، ومثالها كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أولًا، واستغنائه عنه أخيرًا لتبدُّل الوجود عليه. (سفع(٤/١)، ٣٩٣، ٩)

وجود حق

- الوجود الحق هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسمائه لأنّ الأسماء لها مدلولان: أحدهما عينه وهو عين المسمّى. والآخر ما يدلّ عليه مما ينفصل الاسم به عن اسم آخر ويتميّز في العقل. فقد بان لك بما هو كل اسم عين الآخر وبما هو غيره. فبما هو عينه هو الحقّ وبما هو غيره هو الحق المتخيَّل الذي كنّا بصدده. (تفسق(١)، ٣٥، ٣)

وجود حقيقي

- إنّ الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجوديّة سواءً كانت موجودية الوجود أو موجودية الماهيّة، فإنّ نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان والأبيضية إلى البياض، ونسبته إلى الماهيّة كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضيّة إلى الثلج ومبدأ الأثر وأثر المبدأ ليس إلّا الوجودات الحقيقية التي هي هويّات عينيّة موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتّفاق العقلاء، ولا الماهيّات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمّت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود. (سفع(١/١)، ٦٥، ١٤)

- إنَّ الذوق السليم والطبع المستقيم يحكم بداهة بأنَّ كون الشيء منشأ للآثار معنى متأخّر عن تَحقُّقه تابع له متفرّع عليه، ضرورة أنّ الشيء ما لم يتحقّق لم يصر منشأ لشيء فقط، ويلزم من هذه المقدّمة البديهيّة ومما اعترفوا به (المتألهة القائلون بوحدة الوجود) أن يكون تحقّق الشيء عبارة عن علّته، وحينئذٍ فالعلّة التي هي التحقّق إن كان تحقّقها بذاتها لا بتحقّق علّة أخرى فهو المطلوب، وإلّا ننقل الكلام إلى تحقّقه أي علّته وتحقّق تحقّقه وهكذا، فلا بدَّ أن ينتهي إلى تحقّق قائم بذاتها حاصل بنفسه، وهو عبارة عن الوجود الحقيقي وحقيقة الوجود، وهو الذي يصير به كل شيء منشأ للآثار، وهو علّة العلل، ووجودها، وباعتبار ارتباط الأشياء به ينتزع منه الكون المذكور، فافهم. (رسج، ٤٨١، ٤)

- المطلوب من أدلّة إثبات وجوده الانتزاعي، أي كونه تعالى في الخارج بحيث ينتزع منه هذا المفهوم الانتزاعي؛ لأنّه المتبادر من لفظ الوجود والمفهوم منه بداهة، حتى إنه لأجل هذا التبادر قال المتكلّم بانحصار

معنى الوجود فيه. وأيضًا إثباته مستلزم لإثبات متبوعه الذي هو الوجود الحقيقي المطلوب حقيقة، ويحمل الموجود المأخوذ في موضوع القياس على الموجود الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود، كما يشهد لهذا الحمل تقييده بما هو موجود، فيصير حاصل الدليل أن الموجود بما هو موجود - أي الوجود الحقيقي الذي هو عين الواجب تعالى في الواقع، كما ثبت سابقًا - يقتضي كونه موجودًا أي بحيث يمكن أن ينتزع منه هذا المفهوم، ولا خفاء أن الوجود الحقيقي علّة للكون المذكور، فصحّ كون الدليل لمّيًا وحقيقًا بأن يكون طريقة الصديقين. (رسج، ٤٨٣، ٢٢)

- إنّ الوجود الحقيقي، الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الأحكام، وبه تكون الماهيّة موجودة، وبه يطرد العدم عنها، أمرٌ عيني. فلو لم يكن وجود كل ماهيّة عينها ومتّحدًا بها، فلا يخلو: إمّا أن يكون جزءًا منها أو زائدًا عليها عارضًا لها. وكلاهما باطلان، لأنّ وجود الجزء قبل وجود الكلّ، ووجود الصفة بعد وجود الموصوف. فتكون الماهيّة حاصلة الوجود قبل نفسها، ويكون الوجود متقدّمًا على نفسه. وكلاهما ممتنعان. (كمش، ٢٨، ١٧)

وجود حقيقي لا انتزاعي

- إنّ لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أي كون الشيء واحدًا، ولا شبهة في أنّه من الأمور العقلية التي لا تَحَقُّق لها خارجًا. والآخر ما به يكون الشيء واحدًا بالذات، ويمنع وقوع الكثرة فيها، وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأول فإنّه من لوازم نفي الكثرة، والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظلّ للوحدة الحقيقية الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلّقه بها، فقد علم أنّ الوحدة الحقيقية والهويّة الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلّها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مرّ مرارًا. (سفع(١/ ٢)، ٨٩، ٦)

وجود حقيقي وجود انتزاعي

- الوجود العيني وإن كان حقيقة واحدة ونوعًا بسيطًا لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلّية والعموم والجزئيّة والخصوص بل التعدّد والتميُّز له من قبل ذاته لا بأمر خارج، إلّا أنّه مشترك بين جميع الماهيّات مُتَّحد بها صادق عليها لاتّحاده معها، فإنّ الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود، فهو من حيث أنّه منشأ لانتزاع الموجوديّة هو الموجود، ومن حيث أنّه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجوديّة الماهيّات هو الوجود، فكل من مفهومي الوجود أي الحقيقي والانتزاعي مشترك بين الماهيّات إلّا أنّ الانتزاعي يعرض له الكلّية والعموم لكونه أمرًا عقليًا من المفهومات الشاملة كالشيئيّة والمعلومية والإمكان العام وأشباهها، بخلاف

الحقيقي لأنّه محض التحقّق العيني وصرف التّشخُّص والتّعيُّن من دون حاجة إلى مخصّص ومُعيّن بل بانضمامه إلى كل ماهيّة يحصل لها الامتياز والتحصّل ويخرج من الخفاء والإبهام والكمون، فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ومظهر لغيره وبه يظهر الماهيّات وله ومعه وفيه ومنه، ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعَرَض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء، إذ قد علم أنّها بحسب ذاتها وحدود أنفسها معرّاة عن الوجود والظهور، بطرأ عليها من غيرها، فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات، باطلات الحقائق، أزلًا وأبدًا لا في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب. (سفع(١/ ١)، ٦٨، ١٠)

وجود خارجي

- الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته. (سفع(١/ ١)، ٣٤٤، ٧)

وجود خارجي وعيني

- بعض المتجرّدين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج، فإنّهم لشدّة اتّصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوّتهم يقدرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتّبة عليها الآثار، وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتّب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمّى بالوجود الذهني والظلّي، وذلك الآخر المترتّب عليه الآثار يسمّى بالوجود الخارجي والعيني. (سفع(١/ ١)، ٢٦٦، ١١)

وجود خارجي وعيني وأصيل

- هذا الوجود للأشياء والماهيّات الذي لا يترتّب بحسبه عليها آثارها المختصّة عندما يتصوّرها النفس وتكون حاضرة في عالم النفس وإن قطع النظر عن الخارج تُسمّى وجودًا ذهنيًا وظليًا ومثاليًا، وذلك الآخر المترتّب عليها بحسبه الآثار تُسمّى وجودًا خارجيًا وعينيًا وأصيلًا. (مسق، ٣٦، ١٩)

وجود خاص لكل شيء

- الوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممّن له قدم راسخ في الحكمة. ولو لم يكن الحركة متّصلة واحدة، كان الحكم بأنّ السواد في اشتداده غير باقٍ حقًا، وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها؛ وليس الأمر كذلك. والسرّ فيه - كما مرّ - أنّ الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل، وهو متعيّن بذاته؛ وقد يكون ذا مقامات ودرجات يجمعها بهويّته ووحدته، وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلّيّة؛ فاتّفقت له مع وحدته معانٍ مختلفة منتزعة عنه متّحدة معه ضربًا من الاتّحاد باعتبار تطوّره في الأطوار. (رسح، ٨٢، ١٤)

وجود ذهني

- إنّا قد نتصوّر المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر

الفرد، بحيث يتميّز عند الذهن عن باقي المعدومات؛ وتميُّز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود، وإذ ليس في الخارج فَرَضًا وبيانًا فهو في الذهن. (سفع(١/ ١)، ٢٦٨، ١٤)

- قد تقرّر عند المعلّم الأول ومتّبعيه من المشّائين والشيخين أبي نصر وأبي علي وتلامذته وجمهور المتأخّرين أنّ ظرف الوجود الذهني والظهور الظلّي للأشياء فينا إنّما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والحسّية. فالكلّيات توجد في النفس المجرّدة، والمعاني الجزئية في القوة الوهميّة، والصور الماديّة في الحسّ والخيال. فوقعت للناس في ذلك إشكالات. (سفع(١/ ١)، ٢٧٧، ٩)

- إنّه قد ثبت أنّ للأشياء وجودًا في الخارج ووجودًا في القوّة المدركة، ومرادنا من الخارج ههنا عالم الأجسام المادية ذوات الجهات الوضعية. والحكماء لما حاولوا إثبات أنّ للأشياء الخارجية نحوًا آخر من الوجود، وربما يقال له الوجود الذهني، قالوا - بعدما أحالوا اتّصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتي - : أنّا نحكم كثيرًا ما على أشياء معدومة في الخارج بأحكام وجوديّة، وثبوت الشيء للشيء متوقّف 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 الإضافات التي تقع بسببه بين العالِم والمعلوم. (سفع(٣/ ١)، ١٤٩، ١٠)

- تحقيق القول في الوجود الذهني من أنّ قيام الصور الخيالية بالنفس ليس بحسب الحلول حتى تكون النفس قابلة إيّاها، بل بحسب الصدور حتى تكون النفس فاعلة لها. (رسش، ٣٢٧، ٢٤)

- وجود صور الأشياء للنفس وظهورها على هذا النحو الذي لا يظهر أثرها في الحسّ الظاهر غالبًا يقال له الوجود الذهني والظهور المثالي. فاحفظ بهذا كي ينفعك في دفع الإشكالات الواردة في حصول الأشياء في النفس من لزوم صيرورة النفس عند تصوّر الحركة والحرارة والبرودة والكثرة والكفر متحرّكة حارّة، باردة، كثيرة، كافرة وكذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلب والإيجاب، والمتضادّين كالسواد والبياض في موضوع واحد، وكلّما هو من هذا القبيل. (شهر، ٢٦، ٦)

- في الإشارة إلى مسلك آخر في إثبات الوجود الذهني: وهو أنّ لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة تعيُّناتها الشخصية أو تحصّلاتها - الفصلية معنى واحدًا نوعيًّا أو جنسيًّا بحيث تصحّ أن يحمل على تلك الأفراد بهو هو، فهذا المعنى الواحد المشترك فيه يمتنع أن يوجد في الخارج واحدًا مشتركًا فيه لاستحالة أن يتّصف أمر واحد بصفات متضادّة هي التعيُّنات المتخالفة ولوازمها المتنافية، فوجوده في عالم الحسّ ليس إلّا على نعت الكثرة والانتشار، ونحن قد لاحظناه معنى وحدانيًّا محتملًا لأن يكون مع وحدته شاملًا لكثرة مقولًا عليها متّحدًا بها بحيث

يسع وجودها العقلي وجوداتها الحسّية الجزئية، فوجوده من هذه الجهة ليس في عالم الحسّ والجهة وإلّا اختصّ بمكان أو مكاني ويخلو عنه غيره. (شهر، ٢٦، ١٣)

- إنّ ما يستدعيه دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلّا أنّ للأشياء حصولًا عند الذهن بمعانيها وماهيّاتها لا بهويّاتها وشخصيّاتها، وإلّا لكان الوجود الذهني بعينه وجودًا عينيًّا فلم يكن نحو آخر من الوجود، هذا "خلف". فإذا مؤدّى الدلائل حضور معاني الأشياء في أذهاننا، فالحاضر من الجوهر مثلًا ماهيّته لا فرده، والحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه، وكما أنّ مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته وليس فردًا لنفسه وإلّا لكان مركّبًا من الجوهر وشيء آخر يتقوّم به فلم يكن ما فرضناه جوهرًا مطلقًا بل لا بدّ أن يكون جوهرًا بأحد الحمْلين، عرضًا بالآخر، فكذا الحال في تصوّرنا الحيوان المطلق والإنسان المطلق وغيرها من الحقائق، فالحيوان حيوان بأحد الوجهين وليس بحيوان من الوجه الآخر، والكاتب كاتب من أحد الوجهين وغير كاتب من الوجه الآخر. (شهر، ٢٩، ٨)

- قد اتّفقت أقوال الحكماء خلافًا لشرذمة من المتكلّمين على أنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الذي يترتّب عليها، فيه الآثار المعروفة نحوًا آخر من الوجود وظهورًا آخر عُبِّر عنه بالوجود الذهني مظهره بل - مُظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسّية. (مسق، ٣٣، ٦)

- لا بدّ لغاية كل حركة وطلب؛ أن يكون لها وجود ما قبل وجود تلك الحركة لأنّها علّة - علّة الحركة، والعلّة هي السابقة على معلولها في الوجود. ولمّا لم يكن لشيء من تلك الغايات التي هي فيما تحت الكون وجود تام قبل تمام الحركات فلا بدَّ لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذهني. وهو الكون الناقص الذي يتوجَّه ويتشوّق إلى تمامه القوة الفاعلة التي هي في الأجسام الطبيعية تصحبها قصورات إمّا بحسب التجوهر والقوام، وأمّا بحسب الفضيلة والتمام. فالأول: كحركات المواد المنوية والبذرية في تحصيل الأشخاص الحيوانية والنباتيّة. والثاني: كحركات الأجسام البسيطة والمركّبة الجمادية في كمّياتها وكيفيّاتها وألوانها وأوضاعها كما سيجيء تحقيقها في مباحث العلّة الغائية. فقد ثبت أنّ لمقاصد تلك الحركات الطبيعية عالم آخر لها ثبوت في ذلك العالم سوى ثبوتها الخارجية، ولها حضور فيه سوى حضورها العينيّة. (مسق، ٣٨، ١)

وجود ذهني لشيء

- كما أنّ مفهوم الجوهر كلّي وجنس عال لما تحته وليس فردًا لنفسه وإلّا لكان مركّبًا من الجوهر وشيء آخر متقوّم به فلم يكن ما فرضنا جوهرًا مطلقًا جوهرًا مطلقًا (هذا خلف)، بل لا بدَّ أن يكون جوهرًا بأحد الحملين عرضًا بالآخر. فكذا الحال في تصوّرنا الحيوان المطلق أو الإنسان

المطلق في أنّه حيوان أو إنسان بأحد الاعتبارين لا حيوان ولا إنسان باعتبار الآخر. فاجعل هذه القاعدة مقياسًا في كلّ وجود ذهني لشيء، تعرف كيفيّة حضور الأشياء عند الذهن حيث يلزم من وجود ماهيّة شيء في الذهن أن يكون ماهيّته فردًا لنفسه أو لما هو أعمّ ذاتي لنفسه. فمعناه تصوّرنا الإنسان أن يحصل في ذهننا ماهيّة الإنسان أي مجرَّد معناه وهو مفهوم الحيوان الناطق ومفهوم الحيوان الناطق عين هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتي، وليس عينه بحسب الحمل العَرَضي. إذ ليس نفس هذا المفهوم جسمًا ذو نموّ، واغتذاء، وحركة إرادية، وإدراكات جزئية وكلّية بمعنى أن يصدق عليه هذه المعاني ويحمل حملًا شائعًا، ومن ارتكب هذا فقد فارق بديهة العقل. وبهذا الأصل يندفع الإشكال المذكور من لزوم كون شيء واحد جوهرًا وكيفًا لاختلاف الحملين في الجوهرية والعرضية. ولا حاجة إلى ارتكاب عروض مفهوم العرضية لذات الجوهر وحقيقته كما فعله العلّامة "الدواني" وأتباعه، فإن مفهوم الجوهر ليس فردًا لنفسه. (مسق، ٤٦، ١٥)

وجود ذهني للأشياء

- إنّ الحمل قد يكون ذاتيًّا أوليًّا، معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول، ومبناه الاتّحاد بينهما في المفهوم والماهيّة. وقد يكون عرضيًّا متعارفًا كون الموضوع ممّا يصدق عليه المحمول ومبناه الاتّحاد بينهما في الوجود والهوية. وقد يصدق معنًى على نفسه بأحد الحملين ويكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي والتشخّص والوجود والجنس والفصل واللّامفهوم واللّاشيء وشريك الباري واجتماع النقيضين وأشباهها. فإن كلًّا منها يصدق على نفسه بالأول ويكذب عنها بالمتعارف ولهذا اعتبروا في شرائط التناقض من الوحدات وحدة أخرى غير الثمان المشهورة؛ هي وحدة الحمل. فإذا تمهّدت هذه فنقول: إن ما يستدعيه دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلّا أنّ للأشياء حصولًا عندنا بمعانيها وماهيّاتها لا بهويّاتها وشخصيّاتها، وإلّا لكان الوجود الذهني بعينه وجودًا خارجيًّا فلم يكن لها نحو آخر من الوجود. فإذن مؤدّي الدلائل ليس إلّا حضور معاني الأشياء في أذهاننا، فالحاضر من الجوهر ماهيّته لا فرده، والحاضر من الحيوان مفهوم الحيوان لا شخصه. (مسق، ٤٦، ٤)

وجود ذهني وخارجي

- لمّا كانت موجوديّة الماهيّة متقدّمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهيّة أصلًا، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدّل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجودًا في الذهن لا استبعاد أن يتبدّل الماهيّة أيضًا، فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهيّة إمّا جوهر أو كم أو من مقولة أخرى، وإذا تبدّل الوجود ووجد في

الذهن انقلبت ماهيّته وصارت من مقولة الكيف. وعند هذا اندفع الإشكالات، إذ مدار الجميع على أنّ الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجيّة. (سفع(١/١)، ٣١٧، ٤)

- إنّ اعتبار الماهيّة في نفسها غير اعتبارها موجودة؛ فالماهيّة مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية سواء كانت مأخوذة عن الممكن أم لا، وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل أن تكون ذهنية، وبالجملة كل من الوجود الذهني والخارجي يمتنع أن ينقلب إلى الآخر، وذلك لا يقتضي أن تكون الماهيّة من حيث هي هي ممتنعة الاتّصاف بهما؛ فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع أو بالإمكان لا بدّ أن يكون موجودًا في العقل، لكنّ الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهيّة من حيث هي هي. (سفع(١/٣)، ٢٨١، ٧)

وجود ذهني وظلّي

- إنّ تصوّر الشيء مطلقًا عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقًا لما في العين. وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيّات الكلّية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل وتارة بوجود ذهني ظلّي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجًا وذهنًا. (كمش، ٧، ٤)

- بعض المتجرّدين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج، فإنّهم لشدّة اتّصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوّتهم يقدرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتّبة عليها الآثار، وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتّب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمّى بالوجود الذهني والظلّي، وذلك الآخر المترتّب عليه الآثار يسمّى بالوجود الخارجي والعيني. (سفع(١/١)، ٢٦٦، ١١)

وجود ذهني وظلي ومثالي

- هذا الوجود للأشياء والماهيّات الذي لا يترتّب بحسبه عليها آثارها المختصّة عندما يتصوّرها النفس وتكون حاضرة في عالم النفس وإن قطع النظر عن الخارج تُسمّى وجودًا ذهنيًّا وظليًّا ومثاليًّا، وذلك الآخر المترتّب عليها بحسبه الآثار تُسمّى وجودًا خارجيًّا وعينيًّا وأصيلًا. (مسق، ٣٦، ١٨)

وجود رابطي

- إطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين: أحدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطة في الحمليات الإيجابية وراء النسبة الحكمية الاتّحادية التي هي تكون في جملة العقود. وقد اختلفوا (جماعة من الناس) في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا ثم تحقّقه في الهلّيات البسيطة أم لا، والحقّ هو الأول في الأول والثاني في الثاني والاتّفاق النوعي في طبيعة

الوجود مطلقًا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية، كما سيتّضح لك مزيد إيضاح على أنّ الحقّ أن الاتّفاق بينهما في مجرّد اللفظ. والثاني ما هو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية، وليس معناه إلّا تحقّق الشيء في نفسه؛ ولكن على أن يكون في شيء آخر أو له أو عنده، لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيّوم بذاته فقط في فلسفتنا، وجملة المفارقات الإبداعية في الفلسفة المشهورة فإنّ وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعلّة الفاعلية التامة عندنا وعندهم، لكنّا نقول بأن لا جهة أخرى للمعلول غير كونه مرتبطًا إلى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودًا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان وتختلف النسبتان وهم لا يقولون به إذ المعلول عندنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي، وعندهم إمّا نفس الماهيّات كما في طريقة الرواقيين أو اتّصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين، فإذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه أن تباين تحقّق الشيء في نفسه بالذات بل إنّه أحد اعتباراته التي عليها إن كانت، وأمّا الوجود الرابطي الذي هو إحدى الرابطتين في الهليّة المركّبة، فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه. (سفع(١/ ١)، ٧٨، ٢٣)

- الحاصل أنّ الوجود الرابطي بالمعنى الأول (ما يقابل الوجود المحمولي) مفهوم تعلّقي لا يمكن تعقّلها على الاستقلال، وهو من المعاني الحرفية ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن، ويؤخذ معنى إسميًّا بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولي. نعم ربما يصحّ أن يؤخذ نسبيًّا غير رابطي. وبالمعنى الثاني (ما له أحد اعتباري) مفهوم مستقلّ بالتعقّل هو وجود الشيء في نفسه، وإنّما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجًا عن ماهيّة موضوعه، فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو، فيكون معنى إسميًّا بخلاف الإضافات المحضة والنسب الصرفة، وهذه الأقسام متأتّية في العدم على وزان ما قيل في الوجود، وكثيرًا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ، فلو اصطلح على الوجود الرابط لأول الرابطين، والرابطي للأخير، وبإزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين، والوجود في نفسه للأخير، وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط. (سفع(١/ ١)، ٨٢، ٤)

- عدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الأشياء العينيّة وصدقه عليها. وهذا أحد معنيي الوجود الرابطي. (سفع(١/ ١)، ١٤١، ٣)

- إنّ البدن لمّا استدعى بحسب قوّته واستعداده لوجود نفس مدبِّرة له متصرِّفة فيه، ويلزم من وجود مدبَّر في غيره وجود ذات ذلك المُدبِّر في ذاته، إذا الوجود الرابطي لا ينفكّ عن وجود الشيء في نفسه، سواء كانا واحدًا بعينه بالذات كما في العرض والصورة القائمة بالمحل - فإن وجود الحال في نفسه هو وجوده لمحلّه

بلا تعدُّد -، أو لم يكونا كذلك، كما في ما نحن فيه، حيث أن نفسية النفس للبدن لا ينفكّ عن وجودها في نفسها من غير عكس، لأنّه جوهر مباين، والجوهر المباين لا يلزم من انتفائه عن الشيء أن يكون في ذاته منتفيًا، بخلاف العَرَض والجوهر المقارن، حيث يلزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه، بل الوجود أن هناك واحد بلا تغاير، ويلزم من انتفائه لمحلّه أن يكون في ذاته منتفيًا، بل الانتفاء أن فيه واحد بلا تعدُّد، لأن وجود الحال وعدمه في نفسه هما وجوده وعدمه في قابله. مثلًا، وجود السواد - لك يلزمه أن يكون له وجود في نفسه، وكذا عدمه منك يلزمه أن يكون معدومًا في نفسه، والأمر المباين ليس كذلك عدمًا، بل وجودًا فقط، مثلًا وجود الفرس لك، يلزمه أن يكون موجودًا في نفسه، ولكن عدمه منك لا يلزم أن يكون معدومًا في نفسه، وذلك لأنّه جوهر مباين. فإذا كان في البدن استعداد أن يكون له نفس وفيه استعداد أن لا يكون له نفس كما عند الأجل، فيلزم في الأول وجود النفس له ووجود النفس في ذاتها، ويلزم في الثاني فقد النفس عنه ولا يلزم انتفاءها في ذاتها، فيبقى ببقاء علّتها لأنّ كل شيء يكون صورته ذاته من غير قابل مستعدّ لوجود النفس وعدمه، وكانت علّته علّة مفارقة عن الأجسام والمواد، باقية في ذاتها فيّاضة على ما تحتها، كان ذلك الشيء الصوري باقيًا ببقاء علّته الفيّاضة. وبالجملة، لا يلزم من كون شيء لوجوده مدخل في وجود شيء آخر أن يكون لعدمه مدخل في عدم ذلك الشيء. (مبع، ٣١٧، ٩)

- الحاصل، أنّ الإمكان مفهوم واحد في الجميع، إلّا أن أفراده مختلفة لا بالذات بل بحسب أمور خارجة عن معنى الإمكان، والاختلاف في الخارجيات لا ينافي الاتّفاق في معنى الذات، فإن الاختلاف بين أفراد الإمكان أمّا في الموضوع، فإن موضوع الإمكان في الإبداعيّات هو الماهيّة من حيث هي هي، وفي الكائنات محلّ المتشخّص، وأمّا في الوجود، فإنّ الإمكان هناك كيفيّة نسبة الشيء إلى الوجود لنفسه، وهاهنا هو كيفية نسبة الشيء إلى الوجود الرابطي، وأما في ظرف الاتّصاف، فإنّ ظرف الاتّصاف بالإمكان الذاتي هو اعتبار الذهن حين أخذ الماهيّة مطلقة من غير تقييدها بالوجود والعدم، وظرف الاتّصاف بالإمكان الاستعدادي هو الخارج. (مبع، ٣١٩، ١٤)

وجود شخصي

- إنّ الوجود الشخصي ما يجوز أن يشتدّ ويتقوّى، وإنّ الهوية الجوهرية ممّا يشتدّ ويتحرّك في جوهريته حركة متّصلة على نعت الوحدة الاتّصالية، والواحد بالاتّصال واحد بالوجود، والتشخّص وقول المشّائين أنّ كل مرتبة وحدّ من الأشدّ والأضعف نوع آخر وإن كان حقًّا لكن بشرط أن لا يكون ذلك الحدّ حدًّا بالفعل، لكن من

الحدود المفروضة في الاشتداد فإنّها غير موجودة بالفعل وإلّا يلزم حصول أنواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين بل الموجود بالفعل هو الأمر الشخصي المتوسّط بين هذه الحدود المفروضة في كل حركة واستحالة سواء كانت في الجوهر أو في الكيف أو غيره. (كتع، ٤٧، ١٦)

وجود الشيء

- وجود الشيء: إما عيني أو ذهني أو لفظي أو كتبي. والأولان حقيقيان، والأخيران وضعيان، لاختلافهما في الأعصار والأمم. (تنم، ١٩، ٤)
- لا فرق بين الاشتداد الجوهري المسمّى بـ "التكوّن" وبين الاشتداد الكيفي المسمّى بـ "الاستحالة"، في كونهما جميعًا استكمالًا تدريجيًّا في نحو وجود الشيء، سواء كان هذه الحركة في الجوهر أو في الكيف. فدعوى الفرق بأنّ أحدهما مستحيل والآخر ممكن تحكّم محض بلا برهان؛ فإنّ الأصل في كل شيء هو وجوده، والمهيّة تبع له وليس لها ثبوت وتقرّر إلّا بالعَرَض - كما حقّقناه في الأسفار الأربعة وفي الشواهد الربوبية بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه. ومن كان الوجود عنده أمرًا ذهنيًّا من المعقولات الثانية - وإنّما الواقع في الأعيان عنده نفس المهيّة بإفادة الجاعل إيّاها -، يلزمه في كل اشتداد - سواء كان في الكيف أو في الجوهر - وجود أنواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين. (رسح، ٧٤، ١٦)
- جميع ما يعتبر في وجود الشيء على أقسام ثلاثة: منها ما يتعلّق بالفاعل، نحو علمه وقدرته وإرادته وغيرها؛ ومنها ما يتعلّق بالمفعول ككونه ممكنًا؛ ولكل مفعول إمكان خاص، كما أنّ له وجود خاص. فكون المركّب أول الصوادر من المستحيلات وكذا كون الجسم من المبدعات ممتنع بالذات؛ ولهذا قيل: شرط كون القادر قادرًا، كون المقدور بحيث يقبل الوجود. إذ لا قدرة على المحال؛ لأنّ المحال ليس بشيء؛ والواجب قادر على كل شيء؛ ومن هاهنا زعمت طائفة أنّ الله غير قادر على إيجاد المحالات. فأطلقوا هذا اللفظ الشنيع والقول الفظيع؛ وليس كما أطلقوا، بل الإطلاق الصحيح والقول الحقّ الصريح ما قال الله سبحانه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢)، وهذا قضية إيجابية كلّية حقّة، لا نقيض صادقًا لها من السالبة الجزئية؛ وما توهم أنّ بعض الأشياء خارجة عنها، لكونها من المحالات، فليس كذلك؛ إذ ليست المحالات من جملة الأشياء. فنقيض قولنا كل شيء مقدور، هو قولنا: بعض الشيء غير مقدور، لا بعض اللاشيء غير مقدور؛ ومفهوم اللاشيء وإن كان شيئًا بحسب نفس المفهوم والعنوان أو بهذا الاعتبار مقدور وكل مقدور كائن، لكن الكلام في أفراد اللاشيء بحسب الفرض التقديري، فإنّها باطلة الذوات هالكة الهويات، لا يحمل عليها شيء من العنوانات إلّا بمجرّد

التقدير؛ وهاهنا أبحاث مذكورة في كتبنا النظرية، يندفع هناك الشبهة المشهورة وهي شبهة كون المعدوم المطلق شيئًا؛ والمجهول المطلق معلومًا، بالتحقيق الذي ذكرناه، من الفرق بين الحمل الذاتي وهو الاتّحاد بين الشيئين في المفهوم، والحمل المتعارف الصناعي، وهو الاتّحاد بين الشيئين في الوجود. (مفغ، ٢٣٨، ٨)

وجود الشيء وتشخُّصه

- إنّ وجود الشيء وتشخُّصه متقدَّم على ماهيّته ضربًا من التقدُّم ونسبته إليها نسبة الفصل إلى الجنس. (شهر، ١١٨، ١٤)

وجود صرف

- الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيّد بقيد وهو المسمّى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحديّة، وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلّق به معرفة وإدراك، إذ كل ما له اسم ورسم كان مفهومًا من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم، وكل ما يتعلّق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره وتعلّق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء وهو على ما هو عليه في حدّ نفسه من غير تغيّر ولا انتقال، فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلّا من قبل لوازمه وآثاره، فهو بحسب ذاته المقدّسة ليس محدودًا مقيّدًا بتعيّن، ولا مطلقًا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصّصات كالفصول والمشخّصات، وإنّما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوًّا كبيرًا، وهذا الإطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته، وعدم التقيّد والتجدّد في وصف أو اسم أو تعيُّن أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنّها أمور اعتبارية عقلية. (سفع(١/ ٢)، ٣٢٧، ٩)

- إذن لمّا كان الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم الماهيّات فلو كان المفروض واجبًا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليًّا له جزئيات بحسب العقل، فتلك الجزئيات إمّا أن يكون جميعها ممتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها. لا سبيل إلى الأول وإلّا لما تحقّق شيء منها والكلام على تقدير وجود فرد واجب منها فلا شيء منها لماهيّتها وإن جاز ذلك لمّا لم يوجد منها لا لماهيّتها المشتركة بل لأمر آخر، ولا إلى الثاني وإلّا لوقع الكل وهو محال، ولا إلى الثالث وإلّا لكان هذا الواقع أيضًا ممكنًا مع أنّه واجب هذا خُلْف. فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات فليس له ماهيّة وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف. (مبع، ٢٨، ٢٤)

وجود عام

- إنّ الوجودات الخاصّة أمور حقيقة، بل هي أحقّ الأشياء بكونها حقائق؛ والوجود العام أمر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية. (سفع(١/ ١)، ٤٠٦، ١٦)

وجود عام بديهي

- في أنّ الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوّم لإفراده. بيان ذلك: أنّ كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيّته محفوظة مع تبدُّل نحو الوجود، والوجود لمّا كانت حقيقته أنّه في الأعيان وكل ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان وإلّا لزم انقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها، فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان، فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلّية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهًا من وجوهه وحيثيّة من حيثيّاته وعنوانًا من عناوينه، فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس، بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصّة من الماهيّات المتحصّلة المتخالفة المعاني. (سفع(١/ ١)، ٣٧، ١٦)

- في أنّ الوجود العام البديهي اعتبار عقلي إنّ كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية فيجب أن يكون ماهيّة محفوظة مع تبدُّل نحو الوجود. والوجود لمّا كانت حقيقته أنّه في الأعيان. وكل ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان - وإلّا لزم انقلاب الحقيقة. فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن. فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلّية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته. فليس عموم ما انشبح من الوجود في الذهن بالقياس إلى الوجودات الخاصة عموم معنى جنسي بل عموم أمر عرضي انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة. وأيضًا لو كان جنسًا لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل فيلزم تَرَكُّب الواجب وهو مستحيل. (مسق، ٩، ١٣)

وجود عيني

- إنّ الطبائع النوعيّة إذا وجدت في الخارج وتشخّصت بالتشخّصات الخارجية، يترتّب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العيني، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخّصت بالتشخّصات الظلّية تكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيّات من غير أن يترتّب عليها آثارها، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم؛ مثلًا الحاصل من السطح في الذهن متضمّن لمعنى الكمّ، لكن ليس بحيث يترتّب فيه آثار الكمية أي ليس الحاصل في الذهن من حيث أنّه موجود ذهني وقائم به قابلًا للانقسام إلى الأجزاء لذاته، بل هو معنى بسيط مجرّد بحيث إذا وجد في الخارج يترتّب عليه آثار الكمية لذاته. ومثل ذلك، الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملًا لكن ليس حيوانًا يترتّب عليه آثار الحيوانية: من الأبعاد بالفعل والتحيُّز والنموّ والحسّ والحركة في الذهن، بل يتضمّن لمعنى الحيوان المجرّد عن العمل، المعزول عن الآثار والأفعال؛ وكذا حال الناطق. (سفع(١/ ١)، ٢٩٦، ١٦)

وجود عيني أصيل

- إنّ تصوّر الشيء مطلقًا عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقًا لما في العين. وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيّات الكلّية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل وتارة بوجود ذهني ظلّي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجًا وذهنًا. (كمش، ٧، ٣)

وجود عيني حقيقي

- الوجود العيني وإن كان حقيقة واحدة ونوعًا بسيطًا لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلّية والعموم والجزئيّة والخصوص بل التعدّد والتميُّز له من قبل ذاته لا بأمر خارج، إلّا أنّه مشترك بين جميع الماهيّات مُتّحد بها صادق عليها لاتّحاده معها، فإنّ الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود، فهو من حيث أنّه منشأ لانتزاع الموجوديّة هو الموجود، ومن حيث أنّه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجوديّة الماهيّات هو الوجود، فكل من مفهومي الوجود أي الحقيقي والانتزاعي مشترك بين الماهيّات، إلّا أنّ الانتزاعي يعرض له الكلّية والعموم لكونه أمرًا عقليًا من المفهومات الشاملة كالشيئيّة والمعلومية والإمكان العام وأشباهها، بخلاف الحقيقي لأنّه محض التحقّق العيني وصرف التشخُّص والتعيُّن من دون حاجة إلى مخصّص ومُعيِّن بل بانضمامه إلى كل ماهيّة يحصل لها الامتياز والتحصّل ويخرج من الخفاء والإبهام والكمون، فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ومظهر لغيره وبه يظهر الماهيّات وله ومعه وفيه ومنه، ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعَرَض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء، إذ قد علم أنّها بحسب ذاتها وحدود أنفسها معرّاة عن الوجود والظهور، يطرأ عليها من غيرها، فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات، باطلات الحقائق، أزلًا وأبدًا لا في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب. (سفع(١/ ١)، ٦٨، ٥)

وجود غني واجبي

- في إثبات الوجود الغني الواجبي: الموجود إمّا متعلّق بغيره بوجه من الوجوه وإمّا غير متعلّق بشيء أصلًا، والمتعلّق بغيره إمّا لكونه موجودًا بعد العدم وإمّا لإمكانه وإمّا لكونه ذا ماهيّة، فالأول نحلّله إلى عدم سابق ووجود، وكون ذلك الوجود بعد العدم، والعدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح أن يتعلّق بشيء، وكون الوجود بعد العدم من اللوازم الضرورية لمثله، ولوازم الشيء لذاته غير مجعولة، فالمتعلّق بالغير فيه هو أصل الوجود. وأمّا الإمكان فهو أمر اعتباري سلبي لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهيّة، فلا يوجب تعلّقًا بغيره كما لا يكون معلولًا

لعلّة مباينة للماهيّة أصلًا لكونه من لوازم الماهيّات الإمكانية، كما أنّ الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة. وأمّا الماهيّة، فهي ليست سببًا للحاجة إلى العلّة ولا هي أيضًا مجعولة متعلّقة بالجاعل لما سيأتي من البراهين ولا موجودة بذاتها إلّا بالعرض وبتبعية الوجودات، فبقي أن المتعلّق بغيره وهو وجود الشيء لا ماهيّته ولا شيء آخر. فالوجود المتعلّق بالغير المتقوّم به يستدعي أن يكون ما يتقوّم به وجودًا أيضًا، إذ غير الوجود لا يتصوّر أن يكون مقوّمًا للوجود فإنْ كان ذلك المقوّم قائمًا بنفسه فهو المطلوب وإن كان قائمًا بغيره فنتقل الكلام إلى ذلك المقوّم الآخر، وهكذا إلى أن يتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى وجود قائم بذاته غير متعلّق بغيره. ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة أو الدائرة في حكم وجود واحد في تقوّمها بغيره وهو الواجب جلَّ ذكره فهو أصل الوجودات وما سواه فروعه وهو النور القيّومي وما سواه إشراقاته والماهيّات إظلاله. (شهر، ٣٥، ١٤)

وجود في الأعيان

- تحقيق القول في اتّصاف الماهيّة بالوجود، وقد اضطربت أفهام المتأخّرين في اتّصاف الماهيّة بالوجود وصارت أذهانهم بليدة عن تصويره من جهة أن ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء، فيلزم أن تكون الماهيّة قبل وجودها موجودة. فتارة أنكروا قاعدة الفرعية وانتقلوا منها إلى الاستلزام؛ وتارة خصّصوها بما سوى الوجود؛ وتارة جعلوا مناط الموجوديّة الاتّحاد مع مفهوم الوجود؛ وتارة جعلوا مناط الموجودية الاتّحاد مع مفهوم الوجود المشتقّ من غير أن يكون ههنا وجود ثابت، ولم يحقّقوا كنه الأمر في هذا الموضع من أن الوجود نفس موجودية الماهيّة لا موجودية شيء آخر هو الوجود للماهيّة كسائر الأعراض حتى يكون اتّصاف الماهيّة به فرع تحقّقها، فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة إلى الاستثناء في العقليات كما في النقليات عند تعارض الأدلّة النقلية. هذا على الطريقة المشهورة بين القوم، وأما على طريقتنا وهي أن الوجود في الأعيان هو عين الوجود بالذات، وأمّا المسمّى بالماهيّة فهو أمر متّحد مع الوجود ضربًا من الاتّحاد، كما أوضحناه في مسفوراتنا مشروحًا. (رسش، ٣٤٣، ٢)

وجود في الفاعل ووجود في القابل

- إنّ المبدأ العقلي الذي وجدت وانتشرت منه النفوس إلى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية، وكلّما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوّة الغير المتناهية كما كانت على حالها لا تبيد ولا تنفد، لأنّه مُبْدَع من مبدأ الكل. وليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية، ولا أنّها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي حتى يرد الترديد الذي ذكره في كل واحدة

واحدة منها، ويلزم حينئذٍ ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس. وإيّاك أن تتوهّم ممّا ذكرناه إنّ وجود النفوس في المبدأ العقلي وجود شيء في شيء بالقوّة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدأ القابلي أعني الهيولى الأولى، وذلك لأنّ وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل، فإنّ وجوده في الفاعل أشدّ تحصيلًا وأتمّ فعلية من وجوده عند نفسه، ووجوده في القابل قد يكون أنقص وأخسّ من وجوده في نفسه وبحسب ماهيّته، لأنّ وجوده في القابل المستعدّ بالقوّة الشبيهة بالعدم، ووجوده عند نفسه أن يكون وأن لا يكون، وله في الفاعل وجود بالوجوب. ووجود النفوس عند مبدئها العقلي وأبيها المقدّس وجود شريف مبسوط غير متجزّ ولا متفرّق، وهذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حدّ علم اليقين إلى حدّ عين اليقين. (سفع(٤/ ١)، ٣٦٧، ١٤)

وجود في المحسوس

- إنّ الوجود في المحسوس ممزوج بالعدم، لكونه غير خال عن العدد والمقدار، وكل ما له كثرة بالفعل كالعدد والمعدود، أو بالقوة كالمقدار والمتقدر، فوجوده متشابك بالعدم، بخلاف الوجود في المعقول، فإنه صرف خالص عن العدم، أوله عين آخره وظاهره عين باطنه، والصرف الخالص من الشيء قبل مغشوشه وممزوجه، فالمعقول قبل المحسوس. (مفغ، ٤٤٤، ٨)

وجود في المعقول

- إنّ الوجود في المحسوس ممزوج بالعدم، لكونه غير خال عن العدد والمقدار، وكل ما له كثرة بالفعل كالعدد والمعدود، أو بالقوة كالمقدار والمتقدر، فوجوده متشابك بالعدم، بخلاف الوجود في المعقول، فإنه صرف خالص عن العدم، أوله عين آخره وظاهره عين باطنه، والصرف الخالص من الشيء قبل مغشوشه وممزوجه، فالمعقول قبل المحسوس. (مفغ، ٤٤٤، ١٠)

وجود قيومي

- إنّ الموجودات متفاوتة في درجات الوحدة، كما أنّها متفاوتة في فضيلة الوجود، وكما أنّ أحقّ الجميع بالموجودية الوجود القيّومي، إذ هو صرف الوجود الذي لا يُتصوّر فيه عدم بوجه من الوجوه أصلًا، لكونه موجودًا بجميع الاعتبارات، واجبًا على جميع التقادير وجوبًا أزليًا أبديًا، وضرورة ذاتية أزلية - بخلاف سائر الضرورات الذاتية أو الوصفية لتقيّدها بما دام الذات أو ما دام الوصف - وبعده الوجودات العارضة للمهيّات - على تفاوت مراتبها - فإنّ صدق الموجودية لها ضرورية مقيّدة بما دام الوجود بإدامة الجاعل التام إيّاها، ثم نفس المهيّات الممكنة المعروضة للوجود في الخارج، ثم الذهنيات الصرفة والفرضيات الكاذبة. (تفسق(٥)، ٦٥، ٢)

- الوجود أوّل الأوائل التصوّرية، وأعرف الأشياء الفطرية، زائد في التصوّر على

الماهية، لا على ما هو صرف الإنّية؛ وهو الوجود الحقّ، والقيّوم المطلق، الذي هو هو، بل لا هو إلّا هو، لأنّ ما لا يكون بذاته موجودًا، لا ينفكّ عنه هلاكه الذاتي وإن صار بالارتباط إلى الحقّ مشهودًا. وليُذْعَن أنّه ذات قائم بذاته، والوجودات الإثباتية نِسَبه وإضافاته وشؤونه واعتباراته، كأنّ الوجود القيّومي ماهيّة في نفسها، وما سواه من الوجودات والموجودات لوازمه المنتزعة عنها. (ورق، ٥٦، ٧)

وجود كل شيء

- قد تحقّق وتبيّن عند المحقّقين من العرفاء، والمتألّهين من الحكماء أنّ وجود كل شيء ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بالوجود الحق القيُّوم ومصداق الحكم بالموجودية على الأشياء، ومطابق القول فيها هو نحو هويّاتها العينيّة، متعلّقة مرتبطة بالوجود الإلهي، وسنقيم البرهان على أنّ الهويّات الوجودية من مراتب تجلّيات ذاته ولمعات جلاله وجماله، فإذن إدراك كل شيء ليس إلّا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديّته، وهذا لا يمكن إلّا بإدراك ذات الحقّ تعالى، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلُّقات لا بجهة أخرى من جهاته، كيف وجميع جهاته وحيثيّاته يرجع إلى نفس ذاته، كما سنبيّن في مقامه اللائق به إنشاء الله تعالى. فكل من أدرك شيئًا من الأشياء بأي إدراك كان فقد أدرك الباري، وإن غفل عن هذا الإدراك إلّا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: "ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله وروي "معه وفيه" والكلّ صحيح. فظهر وتبيّن أنّ هذا الإدراك البسيط للحقّ تعالى حاصل لكلّ أحد عن عباده، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مرّ. (سفع(١/١)، ١١٧، ٢)

- إذا تحقّق أنّ وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيّوم الواجب بالذات المنوّر للماهيّات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود، فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود، سواءًا كان مجرّدًا عن شوب الشرّية - التي هي عبارة إما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أو فقده وامتناعه رأسًا - أو لا يكون فالشرّ مطلقًا عدمي: إمّا عدم ذات ما أو عدم كمال وتمام في ذات ما، أو في صفة من صفاته الكماليّة الوجوديّة. فالشرُّ لا ذات له أصلًا. (سفع(١/١)، ٣٤١، ٦)

- أمّا معنى إضافته (النور) إلى السموات والأرض فهو بمنزلة قولك: "نور الأنوار" و"وجود الوجودات" فإنّ وجود كل شيء عبارة عن نور به يظهر ماهيّة ذلك الشيء وذاته، فالله منشئ الأنوار بنفس ذاته النورية وجاعلها جعلًا بسيطًا، مفاده ترتّب ذات المجعول وهويّته على ذات الجاعل وهويّته التي هي عين إنّيته، فعلى هذا كما أنّ ذاته موجد الموجودات، فكذلك مشيّء

الأشياء ومذوّت الذوات. ثم لما كان ذاته موجد ذات كل ممكن ليست إلّا وجودًا خاصًّا به يوجد الماهية وبه يطرد العدم عنها ويتّصف بالموجودية المصدرية عند العقل - لما حقّق في مظانّه أنّ المتأصّل في التحقّق هو وجود كل شيء الذي هو حقيقته، والماهيّة حالة انتزاعية عقلية منصبغة بصبغ الوجود، منوّرة بنوره - فموجد الأشياء بالحقيقة موجد لوجوداتها ومنشئها وجاعلها إنشاءًا بسيطًا وجعلًا مقدّسًا عن التركيب غير مستدع لأمرين: مجعول ومجعول إليه. (تفسق(٥)، ٣٥٦، ١٦)

وجود كل ممكن

- إنّ وجود كل ممكن عين ماهيّته خارجًا ومتّحد بها نحوًا من الاتّحاد، بيان ذلك: إنّا حيث بيّنا أنّ الوجود بالمعنى الحقيقي الذي به تكون الماهيّة موجودة ويطرد عنها العدم أمر عيني. فلو لم يكن وجود كل ممكن متّحدًا مع الماهيّة فلا يخلو إمّا أن يكون جزءًا منها أو زائدًا عليها قائمًا بها. والأول باطل لأنّ وجود الجزء غير وجود الكلّ ففي مرتبة وجود الجزء لا يكون للكل وجود والمقدَّر خلافه. وكذا الثاني لما مرّ من أنّ قيام الصفة بالموصوف وثبوته له فرع ثبوت المثبت له في نفسه. فيلزم تَقدُّم الشيء على نفسه أو تكرُّر أنحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان أو ينجرّ إلى التسلسل في المرتبات من الوجود المجتمعة الآحاد وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين. (مسق، ١٨، ٢١)

وجود كوني حدوثي

- اعلم أنّ المبدأ هي الفطرة الأولى والمَعَاد هو العود إليها، فالإشارة إلى الابتداء: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠). "كان الله ولم يكن معه شيء" ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩) فهذا خروج من العدم الأصلي إلى الوجود الكوني الحدوثي، والإشارة إلى الانتهاء ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦، ٢٧) ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) وهذا خروج من هذا الوجود الخاص إلى العدم الفطري. (مفغ، ٦٢٦، ١٤)

وجود مصدري انتزاعي

- إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة أدّانا النظر والبحث إلى أنّ حقيقته وما يُنتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحقّ، والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدّد ولا انقسام، إذ كلّ ما وجوده هذا الوجود فَرَضًا لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضًا هذا الوجود فرضًا مباينة أصلًا وتغاير. فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد. (سفع(١/١)، ١٣٤، ١١)

وجود مضاف

- الوجود المضاف الذي هو غير زائد على نفس الشيء الموجود ومع ذلك وجوده النسبي عين وجوده لأمر آخر - وهذا كوجود الممكنات عند جمهور الحكماء المنسوب إلى ماهيّاتها. (تفسق(٥)، ١١٣، ٩)
- الوجود المضاف الذي لا يزيد على الماهيّة، ومع هذا وجوده النسبي عين وجوده في نفسه، هذا كوجود الواجب المضاف إلى الممكنات بالإلهية والقيّومية. (تفسق(٥)، ١١٣، ١٩)
- الوجود المضاف الزائد على الشيء المغاير لوجوده في نفسه، كوجود الفرس للإنسان. (تفسق(٥)، ١١٣، ٢٢)

وجود مضاف زائد

- الوجود المضاف الزائد على ماهيّة الشيء، المتّحد مع وجوده في نفسه - كوجود الأعراض والصور لموضوعاتها وموادها. (تفسق(٥)، ١١٣، ١٢)

وجود مطلق

- اعلم أنّ للوجود المطلق حاشيتين: أحديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لأنّه غير متناهي الشدة في الكمال وغير متناهي القوّة في الفعل. والأخرى الهيولى الأولى وهي الغاية في الخسّة لأنّها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهي الإمكان والقوّة في الانفعال ولا يتنزّل الوجود إليها ما لم يقع له المرور على جميع الأوساط المترتّبة، وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات إلى التقرّب إلى الله (تعالى) ما لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسّطة بينها وبين الله (تعالى) على الترتيب الصعودي. فإذا تقرّرت هذه المقدّمة بالبرهان - كما أشرنا إليه سابقًا وسيتّضح لك أيضًا لاحقًا زيادة إيضاح إنشاء الله - ظهر وتبيّن أنّه كما يمكن إثبات الموجودات المتوسّطة بقاعدة إمكان الأشرف يمكن إثبات كثير منها بقاعدة أخرى لنا أن نسمّيها قاعدة إمكان الأخسّ، وقد استعملناها حسب ما أشار إليه "معلّم الفلاسفة" في كتاب "أثولوجيا" في كثير من المواضع. (سفع(٣/ ٢)، ٢٥٧، ٨)

وجود مطلق ووجود مقيّد

- إنّ "العرفاء" قد اصطلحوا في إطلاق الوجود المطلق والوجود المقيّد على غير ما اشتهر بين أهل النظر، فإنّ الوجود المطلق عند "العرفاء" عبارة عمّا لا يكون محصورًا في أمر معيّن محدودًا بحدّ خاص، والوجود المقيّد بخلافه كالإنسان والفلك والنفس والعقل، وذلك الوجود المطلق هو كل الأشياء على وجه أبسط وذلك لإنّه فاعل كل وجود مقيّد وكماله، ومبدأ كل فضيلة أولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ، فمبدأ كل الأشياء وفياضها يجب أن يكون هو كل الأشياء على وجه أرفع وأعلى. فكما أنّ السواد الشديد يوجد فيه جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على

وجه أبسط، وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيّناتها العدمية من النهايات والأطراف. (سفع(٣/١)، ١١٦، ٣)

وجود المعلول

- إنّ وجود المعلول متقوّم بوجود علّته تقوّم النقص بالتمام، والضعف بالقوّة والإمكان بالوجوب. (كمش، ٣٨، ٩)

وجود معلول

- الوجود المعلول يتقوّم عندهم (المشاؤون) بوجود العلّة، فلا يمكن تصوّره من حيث هو مع قطع النظر عن علّته فضلًا عن أن يكون متحقّقًا في الخارج غير قابل للعدم، بل العدم لازم له من تلك الحيثيّة. (شهث، ٣٢٩، ١٠)

وجود مفارقي ووجود مادي

- إنّ الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي، وخصوصًا وجود نفس المادة القابلة فإنّها في غاية الضعف حتى كأنّها تشبه العدم، والمتقدّم والمتأخّر وكذا الأقوى والأضعف كالمقوّمين للوجودات - وإن لم يكن كذلك للماهيّات - فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصوّر وقوعه في مرتبة أخرى لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق، والمشّاؤون إذا قالوا، إنّ العقل مثلًا متقدّم بالطبع على الهيولى، وكل من الهيولى والصورة متقدّم بالطبع أو بالعلّية على الجسم، فليس مرادهم من هذا أنّ ماهيّة شيء من تلك الأمور متقدّمة على ماهيّة الآخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدّم وتأخّر، بل المقصود أنّ وجود ذلك متقدّم على وجود هذا. (سفع(١/١)، ٣٦، ١٥)

وجود مقيّد

- الموجود المُتعلّق بغيره وهو الوجود المقيّد بوصف زائد والمنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات من الإنسان والدواب والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة. (سفع(١/٢)، ٣٢٧، ٢١)

وجود منبسط مطلق

- الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلّية بل على نحو آخر، فإنّ الوجود محض التحصّل والفعلية، والكلّي سواءًا كان طبيعيًّا أو عقليًّا يكون مبهمًا يحتاج في تحصّله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصّله ويوجده، وليست وحدته عددية أي مبدءًا للأعداد فإنّه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات وألواح الماهيّات لا ينضبط في وصف خاص، ولا ينحصر في حدّ معيّن من القدم والحدوث، والتقدّم والتأخّر، والكمال والنقص، والعلّية والمعلولية، والجوهرية والعرضية، والتجرّد والتجسّم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيّنًا بجميع التعيّنات الوجودية والتحصّلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته

وأنحاء تعيّناته وتطوّراته، وهو أصل العالم، وفلك الحياة، وعرش الرحمان، والحق المخلوق به في عرف الصوفية، وحقيقة الحقائق وهو يتعدّد في عين وحدته بتعدّد الموجودات المتّحدة بالماهيّات، فيكون مع القديم قديمًا، ومع الحادث حادثًا، ومع المعقول معقولًا، ومع المحسوس محسوسًا، وبهذا الاعتبار يتوهّم أنّه كلّي وليس كذلك، والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيّات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلّا على سبيل التمثيل والتشبيه، وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلّا من قبل آثاره ولوازمه ولهذا قيل: نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه، ونسبة الكلّي الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته، وهذه التمثيلات مقرّبة من وجه مُبعّدة من وجوه، واعلم أنّ هذا الوجود كما ظهر مرارًا غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البديهي والمتصوّر الذهني الذي علمت أنّه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية، وهذا مما خفي على أكثر أصحاب البحوث. (سفع(١/ ٢)، ٣٢٨، ٢)

وجود موجود

- إنّ الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهيّة أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية. فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملًا شائعًا متعارفًا. وكل عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشيء فرده، وذلك العنوان متحقّق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن. فيكون الوجود موجودًا في الواقع، وموجوديّته في الخارج أنّه بنفسه واقع في الخارج، كما أنّ زيدًا مثلًا إنسان في الواقع، وكون زيد إنسانًا في الواقع عبارة عن موجوديّته. فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودًا وكون غيره به موجودًا، لا أنّ للوجود وجودًا آخر زائدًا عليه عارضًا له بنحو من العروض ولو بالاعتبار، كما في العوارض التحليلية، بخلاف الماهيّة كالإنسان. فإنّ معنى كونه موجودًا، إنّ شيئًا في الخارج هو إنسان، لا أنّ شيئًا في الخارج هو وجود. ومعنى الوجود موجودًا أنّ شيئًا في الخارج هو وجود وهو حقيقة. (كمش، ١١، ١١)

وجود النفوس في المبدأ العقلي

- إنّ المبدأ العقلي الذي وجدت وانتشرت منه النفوس إلى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية، وكلّما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوّة الغير المتناهية كما كانت على حالها لا تبيد ولا تنفد، لأنّه مُبْدَع من مبدأ الكل.

وليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية، ولا أنّها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي حتى يرد الترديد الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها، ويلزم حينئذٍ ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس. وإيّاك أن تتوهّم ممّا ذكرناه إنّ وجود النفوس في المبدأ العقلي وجود شيء في شيء بالقوّة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدأ القابلي أعني الهيولى الأولى، وذلك لأنّ وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل، فإنّ وجوده في الفاعل أشدّ تحصيلًا وأتمّ فعلية من وجوده عند نفسه، ووجوده في القابل قد يكون أنقص وأخسّ من وجوده في نفسه وبحسب ماهيّته، لأنّ وجوده في القابل المستعدّ بالقوّة الشبيهة بالعدم، ووجوده عند نفسه أن يكون وأن لا يكون، وله في الفاعل وجود بالوجوب. ووجود النفوس عند مبدئها العقلي وأبيها المقدّس وجود شريف مبسوط غير متحزّ ولا متفرّق، وهذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حدّ علم اليقين إلى حدّ عين اليقين. (سفع(٤/١)، ٣٦٧، ١٢)

وجود الهيولى

- في أنّ الجسمية من حيث هي لا تنفكّ عن الهيولى: قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوّة والفعل أن لا شيء من الأجسام خال عن الهيولى إذ ما من جسم إلّا وفيه شوب قوّة الكمال أو قصور في أوضاع وأفعال وتجدّد وانتقال من حال إلى حال وإن كان في أيسر غرض وأسهل معنى فعلي أو انفعالي، فإنّ الفلك وإن كان بالفعل من جهة جوهريّته وكمّه وكيفه وأينه ووضعه في نفسه وجميع هيئاته القارّة إلّا أنّ فيه القوّة من جهة أوضاعه بالقياس إلى الغير لعدم إمكان الجمع بين سائر الأوضاع، وقد علمت أنّ جهة القوّة يرجع إلى شيء هو محض القبول والإمكان ولا محالة يكون لازمًا للجسمية كما مرّ من عدم استقلاله في التجوهر والقوّة لا تنفكّ عن ذي القوّة وذو القوّة لا يمكن أن يكون مفارقًا عقليًا والنفس بما هي نفس لا تنفكّ عن الجسمية فالمشتمل على القوّة أولًا وبالذات هو الجسم بما هو جسم. (سفع(٢/٢)، ١٢٩، ٥)

وجود الواجب

- إنّ حقيقة الله لا يساوي حقيقة شيء من الأشياء لأنّ حقيقة ما سواه مقتضية للإمكان، وحقيقته تعالى منافية للإمكان. واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات، على أنّ وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجودًا، ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته بل ذاته مجرّد الوجود، فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته. (سفع(١/١)، ١٠٩، ١٥)

- في أن وجود الواجب نفس حقيقة: بمعنى أنّه لا مهيّة له تعالى سوى الوجود الخاص المجرّد عن مقارنة المهيّة بخلاف الممكن

كالإنسان مثلًا، فإنّ له مهيّة هي الحيوان الناطق ووجود هو كونه في الأعيان، لأنّ وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زائدًا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه وذلك باطل كما سيجيء. ولو كان زائدًا عليها لكان عارضًا لها لكونه وصفًا ثابتًا لها، ولو كان عارضًا لها لكان الوجود من حيث هو مفتقر إلى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال إلى المحل فيكون وجود الواجب ممكنًا لذاته لأن كل مفتقر إلى الغير، ممكن لذاته، فلا بدّ له من مؤثّر وذلك المؤثّر إن كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم أن يكون موجودة قبل الوجود لأن العلّة الموجدة للشيء يجب تقدّمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيدًا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودًا، فيكون الشيء موجودًا قبل نفسه، هذا خلف، وإن كان ذلك المؤثّر غير المهيّة يلزم أن يكون الواجب لذاته محتاجًا في وجوده إلى الغير، وهذا - أي الاحتياج - على الواجب تعالى محال. (شهث، ٣٣٥، ٤)

- الحقّ أنّ وجود الواجب أمر فطري لا يحتاج إلى برهان وبيان؛ فإنّ العبد عند الوقوع في الأهوال وصعاب الأحوال يتوكّل بحسب الجبلّة على الله تعالى ويتوجّه توجّهًا غريزيًّا إلى مسبّب الأسباب ومسهّل الأمور الصعاب، وإنْ لم يتفطّن لذلك ولذلك ترى أكثر العرفاء مستدلّين على إثبات وجوده وتدبيره للمخلوقات بالحالة المشاهدة عند الوقوع في الأمور الهائلة، كالغرق والحرق وفي الكلام الإلهي أيضًا إشارة إلى هذا؛ فما أضلّت الدهرية والطباعية والبختية وإخوان الشياطين الذين يتشبّهون بالعلماء ويكذبون أنبياء الله ويزعمون أنّ العالم قديم ولا قيم له فمثواهم الجحيم وجزاهم البعد عن النعيم. (مظه، ٦٩، ٣)

وجود واجب بالذات

- لمّا كان الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المهيّات، فالواجب لو كان ذا مهيّة، فجزئيّات تلك المهيّة لا يجوز أن يكون جميعها ممتنعة لذاتها وإلّا لما تحقّق الواجب أصلًا، ولا واجبة لذاتها وإلّا لكان المعدوم واجبًا أو لوقوع الكل وكلاهما باطل. ولا ممكنة وإلّا لكان هذا الواقع أيضًا ممكنًا لذاته مع أنه واجب لذاته هذا خلف. فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات فليس إلّا الوجود الصرف المتشخّص بنفس ذاته، وما أشنع ما أورد عليه بعض الأعلام من الكرام من أن دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة، ولم لا يجوز أن يكون لمهيّة كلّية أفراد متعدّدة متناهية لا يمكن أن يتعدّى عنها؟ . (شهث، ٣٣٩، ٦)

وجود الواجب بنفسه

- معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقّق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل إمّا بذاته كما في الواجب، أو بفاعل لم يفتقر تحقّقه

إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود، والحاصل إنّ الوجود أمر عيني بذاته سواءًا صحّ إطلاق لفظ المشتقّ عليه بحسب اللغة أم لا. (سفع(١/١)، ٤٠، ١٥)

- معنى وجود الواجب تعالى بنفسه؛ أنه يقتضي ذاته مطلقًا من غير احتياج إلى جاعل يجعل نفسه ولا قابل يقبله. (مسق، ١٣، ١٦)

وجود واجبي

- لو لم يكن للوجود أفراد حقيقيّة وراء الحصص، لما اتّصف بلوازم الماهيّات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنه متّصف بها، فإنّ الوجود الواجبي مستغن عن العلّة لذاته، ووجود الممكن مفتقر إليها لذاته، إذ لا شكّ إنّ الحاجة والغني من لوازم الماهيّة أو من لوازم مراتب الماهيّة المتفاوتة كمالًا ونقصانًا، وحينئذٍ لا بدّ أن يكون في كل من الموجودات أمرًا وراء الحصّة من مفهوم الوجود، وإلّا لما كانت الوجودات متخالفة الماهيّة كما عليه المشاؤون، أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى، إذ الكلّي مطلقًا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت. (سفع(١/١)، ٤٣، ٦)

- الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتمّ منه. (سفع(١/٣)، ٤٦٩، ٢)

- أقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرّى بالكلّية عن جهات الإمكانات والأعدام والشرور، وعن جهة النقص والقصور، وهو عالم الإلهية الذي في وجود جميع الأشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وإمكان، وأضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعية وأحوالها، وهو عالم الحدوث والدثور والتجدّد والزوال، والأول منبع ماء الحياة والظهور ومبدأ أنوار العلوم والمعلومات، والآخر معدن الموت والظلمات، وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كل ما هو أقرب إلى المبدأ الأعلى كان في باب الظهور والعلم أقوى، وكل ما هو أبعد منه كان أخفى وأضعف ظهورًا ومعلومية. (سفع(٣/١)، ١٥٥، ٤)

- الوجود الواجبي ليس في ذاته مصداقًا لسلب شيء من الأشياء، بل شيء من الوجود - سواء كان واجبًا أو ممكنًا - لا يكون بذاته مصداقًا لسلب شيء آخر، وإلّا لزم من تعقّله تعقّل ذلك السلب والمسلوب أيضًا؛ وتحت هذا سرّ عظيم. (رسش، ٣٤٦، ٥)

- إنّ حقيقة الوجود الواجبي جلّ مجده غير معلوم لأحد بالعلم الحصولي، ولا يمكن أيضًا حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التامة الإكتناهية. أمّا أنّه غير معلوم الكنه على سبيل الارتسام فلأنّه لو كان كذلك لكان ذا ماهيّة كلّية وكان له إمكان حصولات متعدّدة والواجب محض الوجود، لأنّه يلزم تعدُّد الواجب بالذات تعالى عنه علوًّا كبيرًا. ولأنّ كل موجود في الذهن عَرَض قائم بالذهن، والواجب

بالذات ليس بعَرَض لاحتياجه إلى المحل. ولأنّ وجود الشيء في الذهن عبارة عن حصول صورة منه في الذهن مطابقة للخارج. وهذا إنّما يكون بتبدُّل الوجود مع انحفاظ الماهيّة، وهذا إنّما يتصوّر فيما ليس مجرّد الوجود، وإلّا لزم انقلاب الوجود العيني وجودًا ذهنيًّا هذا محال. وأمّا أنّ الوجود الواجبي غير معلوم لأحد بالمشاهدة الحضورية على سبيل الإحاطة والاكتناه فإنّ المعلوم بالمشاهدة لا يكون إلّا ما يكون له وجود نسبي للعالم يعني أنّ وجوده من حيث كونه محسوسًا هو بعينه وجوده للجوهر الحاسّ، والوجود الرابطي لا يكون إلّا للحال، والعَرَض بالقياس إلى المحل والموضوع، أو للمجعول بالقياس إلى الجاعل. والواجب بالذات ليس شيء من هذين فلا يكون حقيقته معقولًا لشيء غيره. (مسق، ٢٦، ٥)

وجود واجبي إجمالي

- تكميلًا لوجود لوازم الأسماء والصفات أعني أعيان الممكنات وماهيّاتها فإنّ لها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه: أحدهما النحو الإجمالي الواجبي، وهذا بالحقيقة ليس وجودًا لشيء منها ولا لجميعها بل لجمعيتها ومسمّاها وإنّما هو مظهر لها، وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها. فأراد الله (تعالى) بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة أن يفيض عليها وجوداتها المختصّة وأن يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني، والغاية والغرض في هذه الإرادة ليس أمرًا غير نفسه، إذ هي كلها راجعة إلى صفاته وصفاته عين ذاته. (سفع(٣/ ١)، ٣٠١، ٣)

وجود وتشخّص

- إنّ تشخّص كل شيء وما يتميّز به هو عين وجوده الخاص، وإنّ الوجود والتشخّص متّحدان ذاتًا متغايران مفهومًا واسمًا، وأمّا المسمّى عند القوم بالعوارض المشخّصة فليست إلّا إمارات ولوازم للهويّة الشخصية الوجودية لا بأعيانها وأشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حدّ إلى حدّ فيتبدّل كثير منها بل كلّها والشخص هو هو بعينه. (سفع(٤/ ٢)، ١٨٥، ١٣)

وجود وماهيّة

- إنّ بين الوجود والماهيّة الموجودة به ملازمة عقلية لا صحابة بحسب الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء، ولا بدّ أن يكون أحد المتلازمين تلازمًا عقليًّا متحقّقًا بالآخر أو هما متحقّقين جميعًا بأمر ثالث موقع الارتباط بينهما، والشقّ الثاني غير صحيح لأنّ أحدهما وهو الماهيّة غير مجعولة ولا موجودة في نفسها لنفسها كما أقمنا البراهين عليه في مقامه فيبقى الشقّ الأول. ثم لا يجوز أن يكون الماهيّة مقتضية للوجود وإلّا لكانت قبل الوجود موجودة هذا محال. فالحقّ أنّ المتقدّم منهما على الآخر هو الوجود لكن لا بمعنى أنّه مؤثّر في الماهيّة لكونها غير

مجعولة كما مرّ بل بمعنى أنّ الوجود هو الأصل في التحقّق والماهيّة تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظلّ للشخص والشبح لذي الشبح من غير تأثير وتأثّر، فيكون الوجود موجودًا في نفسه بالذات، والماهيّة موجودة بالوجود أي بالعَرَض، فهما متّحدان بهذا الاتّحاد. (شهر، ٧، ١٨)

- الخلط بين الوجود والمهيّة، فإنّ لفظ "الذات" قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية، وقد يطلق ويراد به المهيّة النوعيّة والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده، لا أنّه لو فرض له مهيّة كلّية كان معنى تلك المهيّة عين معنى العلم، فذات المجرّد بذاته وهويّته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء آخر إليها، وقد علمت مرارًا أنّ صدق المفهومات المتغايرة على شيء لا يستدعي تغاير جهات الصدق أصلًا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها إلّا أنْ يوجب تغاير الحيثيات. (سفع(٣/ ١)، ١٧٠، ٧)

وجود وموجوديّة

- إنّ الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، والماهيّة تبع له، وإنّ حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيّته وشيئيّته، وليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخّرين إنّه من المعقولات الثانية والأمور الانتزاعية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج، بل حقّ القول فيه أن يقال إنّه من الهويّات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني، ولا يمكن الإشارة إليها إلّا بصريح العرفان الشهودي. (سفع(٤/ ٢)، ١٨٥، ٧)

وجود ووحدة

- إنّ الوجود والوحدة مع أنّ حقيقتهما واقعة في الأعيان بل حقيقة الوجود هي أحقّ الأشياء بالوقوع العيني لكن مفهوماهما من المعاني المتكرّرة في العقل، فإنّ لحقيقة الوجود موجودية ولموجوديّتها موجودية أخرى وهكذا إلى أن يعتبرها العقل، لكن مصداق هذه الاتّصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة، وكذا الكلام في الوحدة. (سفع(١/ ١)، ١٤٤، ٣)

- إنّ الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الأمور الحقيقية الشاملة لجميع الأشياء اللازمة لكل الموجودات هي أعمّ وأشمل من أن يكون معقولًا محضًا أو محسوسًا محضًا لظهورها تارة في العقول وهي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة إلّا بأجزاء مختلفة المعاني كالأجناس والفصول، وتارة في المواد البسيطة الاتّصالية، وهي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة إلّا بأقسام مقدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك كما مرّ بحسب حقيقتها بريئة عن المهيّة والمادة، مقدّسة عن القسمة بحسب الحدّ والمعنى وبحسب الوضع والهيولى. فما أجلّها وما أرفع شأنها وأحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما أقدس طور ذاتها وتجرّدها

عن الكل لا بمعنى المزايلة. (سفع(٢/ ٢)، ١٠٦، ١٣)

وجودات

- إنّ جميع أنحاء الوجودات لا تُنال إلّا بحضور أعيانها الخارجية لا بأمثلتها الذهنية، بل لا مثال للوجود الخاص لشيء في الذهن، إنّما الأمثلة الذهنيّة للماهيّات والمفهومات. وقد ثبت أيضًا أن كل صورة ذهنية فهي كلّية وإن تخصّصت بألف تخصيص، فثبت أنّ إدراك هوية الإنسان ونيل ذاته العينيّة بالكشف الحضوري شيء، وإدراك ماهيّته شيء آخر. ولعلّ الشكّ في جوهرية النفس إنّما نشأ من أنّ أحدًا كان نظر إلى ذاته ووجد ذاته حاضرة لديه، ولم يخطر بباله في هذا الشهود كونها جوهرًا، ثم رجع إلى طلب البرهان فلم يفئ به، وهذا ليس بضائر لنا فيما ادّعيناه. (جمك، ١٨٦، ٢)

- إنّ الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين، وإنّ الماهيّات المعبَّر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود أبدًا كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إنشاء الله، وستعلم أيضًا أنّ مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات، ليست إلّا أشعّة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جلّ مجده، وليست هي أمور مستقلّة بحيالها وهويّات مترأسّة بذواتها بل إنّما هي شؤونات لذات واحدة، وتطوّرات لحقيقة فاردة، كل ذلك بالبرهان القطعي. (سفع(١/ ١)، ٤٩، ٤)

- أمّا الوجودات فحقيقتها إنّها موجودة بالفعل بإيجاد الله وليست هي في أنفسها جائزة العدم لأنّها عين جهات رحمته وجوده، وإمكاناتها عبارة عن كونها مفتقرة الذوات إليه تعالى مجعولة بجعله وإبداعه، والضرورة الوجودية الثابتة لها ضرورات ذاتية ما دامت الذات وليست ضرورة أزلية، والفرق بين الوجوبين ثابت عند أهل الميزان المستقيم، فالله على كل شيء قدير فاعلم هذا فإنّه من العلوم الشريفة المحرّمة على غير أهلها. (تفسق(٢)، ٣٩، ١٩)

- الحقّ أنّ الفاعل يؤثّر بوجوده في وجود المعلول، والوجودات من جهة حقيقتها الوجوديّة متماثلة متفاوتة في الكمال والنقص، وإنّما اختلفت من جهة تعيُّناتها الكلّية مسمّاة بالماهيّات عند الحكماء والأعيان الثابتة عند طائفة الصوفية وهذا كمراتب العدد فإنّها كلها متماثلة إذ ليست إلّا وحدات متكرِّرة، وهي أيضًا متخالفة المعاني النوعية إذ لكل مرتبة منها خواص ولوازم عجيبة غير ما لغيرها. (شهر، ٧٩، ٢)

- اعلم أنّ للوجودات حقائق خارجية، لكنها مجهولة الأسامي. شرح أسمائها أنها وجود كذا ووجود كذا. ثم يلزم الجميع في الذهن الأمر العام. وأقسام الشيء والماهيّة معلومة الأسامي والخواص. والوجود الحقيقي لكل شيء من الأشياء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت، إذ وضع

الأسماء والنعوت إنّما يكون بإزاء المفهومات والمعاني الكلّية، لا بإزاء الهويّات الوجودية والصور العينية. (كمش، ١٢، ٢)

- الوجودات حقائق متأصّلة، والماهيّات هي الأعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود أصلًا. وليست الوجودات إلّا أشعّة وأضواء للنور الحقيقي والوجود القيّومي - جلّت كبرياؤه، - إلّا أنّ لكل منها نعوتًا ذاتية ومعانٍ عقلية هي المسمّاة بالماهيّات. (كمش، ٣٥، ٨)

- الوجودات هويّات عينية متشخّصات بأنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلّي ذاتي. وليس الوجود عَرَضًا بمعنى كونه قائمًا بالماهيّة الموجودة ولا بما يحلّ فيها وإن كان عَرَضيًّا متّحدًا بها نحوًا من الاتّحاد. وعلى تقدير كونه عرضًا لا يلزم كونه كيفية لعدم كلّيته وعمومه وما هو من الأعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات، إنّما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري المشتقّ منه صيغة الموجود. (مسق، ١٧، ٤)

- الوجودات حقائق متحصّلة والماهيّات التي هي الأعيان الثابتة؛ ما شمّت رائحة الوجود أبدًا. وليست الوجودات إلّا أشعّة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الأحدي "جلّ مجده". ثم لكل منها نعوت ذاتية، ومفهومات ذهنية، هي المسمّاة بالماهيّات. (مسق، ٢٣، ٢٥)

وجودات إمكانية

- الوجودات الإمكانية هويّاتها عين التعلّقات والارتباطات بالوجود الواجبي، لا أنّ معانيها مغايرة للارتباط بالحقّ تعالى كالماهيّات الإمكانيّة حيث إنّ لكل منها حقيقة وماهيّة، وقد عرضها التعلّق بالحقّ تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي إلّا شؤونات ذاته تعالى وتجلّيات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله وإشراقات ضوئه وجلاله. (سفع(١/١)، ٦٥، ٧)

- واجب الوجود يكون مقدّمًا على الكل غير معلول لشيء، وتامًّا لا أشدّ منه في قوّة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجود، وغنيًّا لا تعلّق له بشيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزليّة من غير تقييده بما دام الذات، ولا اشتراطه بما دام الوصف. والوجودات الإمكانية مفتقرات الذوات متعلّقات الهويّات، إذ قطع النظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوّم بالفاعل، كما أنّ ماهيّة النوع المركّب يتقوّم بفصله. فمعنى كون الوجود واجبًا أنّ ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجودًا، إنّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحقّقًا إلى وجود آخر يحصل له، بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجودًا إلى اعتبار الوجود وانضمامه. (كمش، ٢٠، ١٠)

وجودات انتزاعية

- إنّ الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجوديّة سواءًا كانت موجودية الوجود أو موجودية الماهيّة، فإنّ نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان والأبيضية إلى البياض، ونسبته إلى الماهيّة كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضيّة إلى الثلج ومبدأ الأثر وأثر المبدأ ليس إلّا الوجودات الحقيقية التي هي هويّات عينيّة موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتّفاق العقلاء، ولا الماهيّات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمّت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود. (سفع(١/١)، ٦٥، ١٦)

وجودات حقيقية

- الوجودات الإمكانية هويّاتها عين التعلُّقات والارتباطات بالوجود الواجبي، لا أنّ معانيها مغايرة للارتباط بالحقّ تعالى كالماهيّات الإمكانيّة حيث إنّ لكل منها حقيقة وماهيّة وقد عرضها التعلّق بالحقّ تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي إلّا شؤونات ذاته تعالى وتجلّيات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله وإشراقات ضوئه وجلاله. (سفع(١/١)، ٦٥، ٩)

- إنّ الموجود في الخارج ليس مجرّد الماهيّات من دون الوجودات العينيّة كما توهمه أكثر المتأخّرين، كيف والمعنى الذي حكموا بتقدّمه على جميع الاتّصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمرًا عدميًا ومنتزعًا عقليًا، والأمر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصحّ أن يمنع الانعدام ويتقدّم على الاتّصاف بغيره، فمن ذلك المنع والتقدُّم يعلم أنّ له حقيقة متحقّقة في نفس الأمر، وهذه الحقيقة هي التي يُسمّى بالوجودات الحقيقية، وقد علمت أنّها عين الحقيقة والتحقّق لا أنّها شيء متحقّق كما أشرنا إليه فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أنّ الوجود لا معنى له إلّا الأمر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينيّة. وقد اندفع بما ذكرناه قول بعض المحقّقين: من أنّ الحكم بتقدّم الوجود على فعليّة الماهيّات غير صحيح لأنّه ليس للوجود معنى حقيقي إلّا الانتزاعي. (سفع(١/١)، ٦٦، ١٠)

وجودات خاصة

- الوجودات الخاصة باعتبار تخصّصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضادّ والتماثل، فالوجود بما هو وجود لا ضدّ له ولا مثل له، كيف والضدّان والمتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان، وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه، فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها وتحقّق أمثالها، فصدق فيه ليس كمثله شيء، وبه يتحقّق الضدّان ويتقوّم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدّين ويتجلّى في هويّة المِثْلين وغيرهما؛ وهذه الحيثيّات إنّما هي باعتبار

التعيّنات والتنزّلات، وأمّا بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحلّ فيه الحيثيّات كلها ويتّحد معه الجهات جميعها، فإنّ جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة في عين الوجود، فلا مغائرة إلّا في اعتبار العقل. (سفع(١/ ١)، ٣٤٣، ٧)

- إنّ الوجودات الخاصّة أمور حقيقة، بل هي أحقّ الأشياء بكونها حقائق؛ والوجود العام أمر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية. (سفع(١/ ١)، ٤٠٦، ١٥)

- اعلم: إنّ الفصول البسيطة مجهولة الأسامي إلّا باللوازم، ولا يجوز أن يكون مهيّة الفصل غير مهيّة الجنس، بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها مهيّة الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه إيّاها عروضًا خارجيًّا أو ذهنيًّا بمعنى أن يكون للعارِض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس، لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والإبهام كما بين الوجود الشخصي والمهيّة النوعية. إذا تقرّر هذا فنقول: لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أنّ له لازمًا مشتركًا هو المعنى الجنس، فلمّا لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عُبّر عنه بلازمه المخصوص وسُمّي باسمه لما مرّ في صدر هذا الكتاب أنّ الوجودات الخاصة مجهولة الأسامي وإنّما الأسامي للمعاني الذهنية والكلّيات المعقولة، فإذن قد ظهر أنّ مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعّب وسائر الأشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتّصل، وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والاسمية ليست بفصول بالحقيقة للكمّ المنفصل، بل إنّما هي لوازم فصول وعلامات لها أقيمت مقامها، فلا يلزم ههنا كون مهيّة واحدة تحت مقولتين بالذات والآخر بالعَرَض. (سفع(٢/ ١)، ١٦٩، ١٦)

وجود الله الانتزاعي

- المطلوب من أدلّة إثبات وجوده الانتزاعي، أي كونه تعالى في الخارج بحيث ينتزع منه هذا المفهوم الانتزاعي؛ لأنّه المتبادر من لفظ الوجود والمفهوم منه بداهة، حتى إنه لأجل هذا التبادر قال المتكلّم بانحصار معنى الوجود فيه. وأيضًا إثباته مستلزم لإثبات متبوعه الذي هو الوجود الحقيقي المطلوب حقيقة، ويحمل الموجود المأخوذ في موضوع القياس على الموجود الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود، كما يشهد لهذا الحمل تقييده بما هو موجود، فيصير حاصل الدليل أن الموجود بما هو موجود - أي الوجود الحقيقي الذي هو عين الواجب تعالى في الواقع، كما ثبت سابقًا - يقتضي كونه موجودًا أي بحيث يمكن أن ينتزع منه هذا المفهوم، ولا خفاء أن الوجود الحقيقي علّة للكون المذكور، فصحّ كون الدليل لمّيًّا وحقيقًا بأن يكون طريقة الصديقين. (رسج، ٤٨٣، ١٦)

وحدانية الواجب

- في وحدانية الواجب تعالى: ... بيان ذلك: إنّ الواجب لمّا كان ينتهي إليه سلسلة الحاجات والتعلّقات فليس وجوده متوقّفًا على شيء فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه وذاته واجب الوجود من جميع الجهات، كما أنّه واجب الوجود بالذات فليس فيه جهة إمكانية أو امتناعية وإلّا لزم التركيب المستدعي للإمكان وذلك مستحيل. فإذا تمهّدت هذه المقدّمة التي مفادها: أنّ كل وجود وكل كمال لوجود يجب أن يكون حاصلًا لذاته تعالى أو فائضًا عنه مترشّحًا من لدنه على غيره كما قال: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ (غافر: ٧)، وهما عمّن ذاته، فلو كان في الوجود واجب غيره فيكون لا محالة منفصل الذات عنه لاستحالة أن يكون بين الواجبين علاقة ذاتية موجبة لتعلّق أحدهما بالآخر، وإلّا لزم معلولية أحدهما أو كليهما وهو خرق الفرض، فلكل منهما إذن مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر ولا منبعثًا منه فائضًا من لَدُنه، فيكون كل منهما عادمًا لكمال وجودي وفاقدًا لتحصُّل ثانوي، فذات كل منهما لا يكون محض حيثية الفعلية والوجوب، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقًا لحصول شيء وفقدان شيء آخر كلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجودًا خالصًا ولا واحدًا حقيقيًّا، والتركيب ينافي الوجوب الذاتي كما مرّت الإشارة إليه. فالواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرض الفعلية وكمال التحصيل جامعًا لجميع النشآت الوجودية فلا مكافئ له في الوجود ولا ندّ ولا شبه، بل ذاته من تمام الفضيلة يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تامًّا فوق التمام. (شهر، ٣٧، ٣)

- اعلم أنّ كل اثنين فاثنينيتهما، إمّا من جهة الذات والحقيقة كالسواد والحركة وإمّا من جهة جزء الحقيقة خارجًا كالإنسان والفرس أو ذهنًا كالسواد والبياض أو من جهة كمالية ونقص في نفس الحقيقة المشتركة كالسواد الشديد والسواد الضعيف، أو بسبب أمر زائد عارض كالكاتب والأمّي وشيء من هذه الوجوه لا يتصوّر أن يكون منشأ لتعدّد الواجب، أمّا الأول فلاتّحاد حقيقة الوجود، وأمّا الثاني فلبساطتها، وأمّا الثالث فلتمامية الذات الواجبية وكون كل ناقص محدود معلولًا لغيره، وأمّا الرابع فلاستحالة كون الواجب متأخّرًا عن مخصّص خارجي، بل كل ما فرض مخصّصًا من كم أو كيف أو غير ذلك، يجب أن يكون متأخّر الوجود عن حقيقة الوجود؛ فإذًا ذات الواجب يجب أن يكون متعيّنة بذاتها، فذاته شاهدة على وحدانيته، ذلك بأن الله هو الحقّ وأنّ ما تدعون من دونه هو الباطل إنّ الله هو العلي الكبير. (مظه، ٧٧، ٢١)

- اعلم أنّ الآيات الواردة في توحيده كثيرة، منها قوله: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (القصص: ٨٨) وقوله: ﴿قُلْ

﴿إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ (الأنبياء: ١٠٨) وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ (النحل: ٥١) وأمّا البرهان العقلي على وحدانيّته، فهو أيضًا ذاته؛ فإنّك قد علمت أنه حقيقة الوجود وصرفة، وحقيقة الوجود أمر بسيط لا ماهيّة له ولا فصل له ولا تركيب فيه أصلًا، فثبت أنّه أحد صمد وكل ما كان أحدًا صمدًا، فهو واحد فرد لا شريك له ولا تعدّد فيه. (مظه، ٧٦، ٦)

وحدانية وأحدية

- اعلم: إنّ الواجب - جلّ شأنه - يوصف بالوحدانيّة وبالأحديّة. أمّا الواحد فهو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل: "إنّه واحد"، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان، فإنّ الإنسان الواحد يمتنع أن ينقسم إلى إنسانين، فإنّ القسم فإنّما ينقسم إلى الأبعاض والأجزاء، فلا ينقسم من جهة ما قيل إنه واحد بل من جهة أخرى. إذا عرفت ذلك فاعرف أيضًا إن شيئًا من الموجودات لا ينفكّ عن الوحدة حتى العدد، فإنّ العشرة الواحدة من حيث إنّها عشرة واحدة قد عرضت لها الوحدة، فلا ينقسم إلى عشرتين، بل تنقسم إلى خمستين وإلى ستّة وأربعة وغير ذلك وكذلك العشرتان. فإذن لا ينفكّ شيء من الموجودات عن الوحدة، ولهذا اشتبه الوحدة على بعضهم بالوجود فزعم أن وجود كل شيء نفس وحدته، لما رأى أن كل موجود واحد.

إذا عرفت هذا فاعلم إن اتّصافه تعالى بالواحد إنّما يكون باعتبارين: أحدهما: إن ذاته ليست مركّبة من اجتماع أمور كثيرة. والثاني: إنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود مبدأ للممكنات. وأمّا "الأحد" فمعناه أنّه غير مركّب من الأجزاء ولا ينقسم إليها، سواء كانت حقيقة كالمادة والصورة، أو غير حقيقية كالأجزاء المقدارية التحليلية، فإنّ جزئيتها ليست حقيقية بل يعتبرها العقل بمعونة الوهم، وإلّا فالمقدار أمر وحداني لا جزء فيه بالفعل. وقيل: المعنى أنه أحد لا كثرة في ذاته ولا نظير له في صفاته. وقيل: معناه واحد "ليس كمثله شيء". وقيل: واحد في أفعاله، لأن أفعاله كلها تفضّل وإحسان لا يفعل جلبًا لمنفعة ولا دفعًا لمضرّة، بل هو منزّه عن هذا، غنيّ عن ذلك، فهو من هذا الوجه واحد متفرّد به، لا يشركه فيه سواه. (رسس(١)، ٤٤٦، ١٩)

- ومن البراهين الدالّة على الوحدانيّة والأحديّة، قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ (الإخلاص: ١، ٢) وهذا دليل على أنّه أحدي الذات، لأنّه لو كان له جزء لكان مفتقرًا إلى غيره، فلم يكن غنيًّا وقد فرض غنيًّا هذا خلف. أمّا فرضه غنيًّا، لأنّه فرض الله صمد، والصمد هو الغني الذي يحتاج إليه كل شيء ولو كان واحدًا يكون فردانيًّا لا شريك له، لأنّه لو كان له شريك في معنى ذاته، لكان مركّبًا مما يمتاز وما به يشترك؛ فيكون

مركّبًا ولو كان له شريك في ملكه، لم يكن غنيًّا يفتقر إليه غيره، فصمديّته دليل أحديته وأحديته دليل فردانيته. (مظه، ٧٧، ٥)

وحدة

- اعلم أنّ الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه إنّه موجود يقال عليه إنّه واحد، ويوافقه أيضًا في القوّة والضعف، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتمّ بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال، ولذلك ربما ظنّ إنّ المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم، فبالحري أن نتكلّم في الوحدة وأحوالها المختصّة مثل الهو هوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه، ونتكلّم في مقابلتها من الكثرة وأحكامها من الغيرية، والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة أكثر لتشابه الوحدة وتفنّن الكثرة وتشعّبها. فنقول: إنّ للوحدة كما أشرناه أُسوة بالوجود في أكثر الأحكام. (سفع(١/ ٢)، ٨٢، ٤)

- إنّ الكثرة أعرف عند الخيال، والوحدة عند العقل، فكل منهما وإن كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بُديًّا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال أولًا لأنّ ما يرتسم في الخيال محسوس، والمحسوس كثير. والوحدة أمر عقلي لأنّ المعقولات أمور عامة أول ما يتصرّف العقل فيها بالتقسيم يتصوّر كلًّا منها واحدًا ثم يقسمه إلى كذا وكذا، وإلى ما لا يكون كذا، فلنا أن نُعرّف الكثرة بالوحدة تعريفًا عقليًّا بأن نأخذ الوحدة أوّليّة التصوّر بذاتها، وأن نُعرّف الوحدة بالكثرة تعريفًا تنبيهيًّا ودلالة على أنّ المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلًا أوليًّا وإشعارًا عليه بسلب هذا منه، ففي الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي، وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي، فلا يلزم دور على هذه الطريقة. (سفع(١/ ٢)، ٨٣، ٦)

- اعلم أنّ الوحدة كالوجود غير مقوّمة لماهيّة شيء من الأشياء، لستُ أقول لإنّيته لأنّ الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود، وذلك إنّه ليس إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يسنح لك أنّ الإنسان واحد، فبيّن أنّ الواحدية ليست مقوّمة للإنسان بل من اللوازم، فيكون الوحدة عارضة له، لكن يجب عليك أن تتأمّل فيما أسلفناه من أنّ كيفية عروض الوجود للماهيّات على أيّ وجه حتى يتبيّن لك أنّ كون الوحدة زائدة على الماهيّات سبيله ماذا، فتفطّن ولا تكن من الغافلين. (سفع(١/ ٢)، ٨٦، ١٩)

- إنّ لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أي كون الشيء واحدًا، ولا شبهة في أنّه من الأمور العقلية التي لا تَحَقُّق لها خارجًا. والآخر ما به يكون الشيء واحدًا بالذات، ويمنع وقوع الكثرة فيها، وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة

بخلاف المعنى الأول فإنّه من لوازم نفي الكثرة، والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظلّ للوحدة الحقيقية الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلّقه بها، فقد علم أنّ الوحدة الحقيقية والهويّة الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلّها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مرّ مرارًا. (سفع(١/ ٢)، ٨٨، ١٨)

- ليس لك أن تقول: الوحدة مغايرة للهويّة، لأنّ الجسم المتّصل إذا لم يطرأ عليه شيء من أسباب القسمة كان شخصًا واحدًا، فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية، ووحدته زائلة، والباقي غير الزائل، فالهويّة غير الوحدة لأنّا نجيبك عنه بأنّ وحدة الاتّصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتّصالي كلّما زالت عن اتّصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتّصال ووجد اتّصالان آخران بل زوال الوحدة الاتّصالية عين بطلان هوية المتّصل بذاته. (سفع(١/ ٢)، ٨٩، ٨)

- إنّ الوحدة ليست بعدد وإن تألّف منها لأنّ العدد كمّ يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله، ومن جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العدّ فلا نزاع معه، لأنّه راجع إلى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لأنّ العدد لا يمكن تقوّمه إلّا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الأعداد، فإنّ العشرة لو تقدّمت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مُرجِّح، فإنّ تقوّمها بخمسة وخمسة ليس أولى من تقوّمها بستة وأربعة، ولا من تقوّمها بسبعة وثلاثة، والتقوّم بالجميع غير ممكن وإلّا لزم تكرّر أجزاء الماهيّة المستلزم لاستغناء الشيء عمّا هو ذاتي له لأنّ كلًّا منها كافٍ في تقوّمها فيستغني به عمّا عداه، وإن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافًا بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات. (سفع(١/ ٢)، ٩٨، ١١)

- إنّ حقيقة الوحدة عين حقيقة الوجود، وكل نحو من أنحاء الوجود عين نحو من أنحاء الوحدة فحينئذٍ نقول: المُقسِّم في هذا التقسيم مفهوم الوجود المطلق العام لا حقيقته الخاصة، فكما أنّ الوجود بالمعنى العام ينقسم إلى الواحد والكثير فكذا الوحدة بالمعنى العام الشامل للواحد الحقيقي والكثير الحقيقي تنقسم إليهما لما سبق أنّ الوحدة مما يعرض للكثرة. (تفسق(٥)، ٦٤، ٢٠)

- أحقّ الأشياء بالوحدة نفس الواحد بما هو واحد، الذي صدق الواحد عليه بالضرورة الأزلية فهو الواحد الحقيقي الذاتي الأزلي، ثم الوحدات الحقيقية العارضة للبسائط أو للمركبات من جهة صورتها الطبيعية التي هي جهة وحدتها، ثم الأمور التي لها كثرة حقيقية ولها وحدة جمعية اشتراكية من جهة أخرى، وتلك الجهة إمّا مقوّمة أو عارضة، أو لا هذا ولا ذاك. (تفسق(٥)، ٦٥، ١٠)

- ثم إنّ كون الوحدة موجودة لا يستدعي إلّا أن تكون واحدة، أعمّ من أن يكون بنفس

ذاتها أو بأمر عارض كما في سائر المشتقّات - على ما هو التحقيق - بل وزان الأمر في الوحدة كوزانه في الوجود، فإنّ كون الأشياء موجودة إنّما يكون بالوجود، وكون الوجود موجودًا إنّما هو بنفس الوجود لا بأمر زائد عليه لاستغنائه عنه، فكذا الحكم في كون الوحدة واحدًا. على أنّ المأخوذ في مفهوم المشتقّات هو المعنى المصدري للشيء، وكلامنا في إثبات حقيقة الوحدة، أي ما به الشيء واحد، لا في الواحدية المصدرية، فإذا كانت للوحدة حقيقة في الخارج لكانت واحدة، لكن لا يلزم أن تكون وحدتها بغير نفسها قياسًا على الأشياء الواحدة التي حقيقتها أمر غير الوحدة فتحتاج في واحديّتها إلى أن تقوم بها وحدة خارجة عن ذاتها، فوحدة الوحدة وراء ذاتها ليست إلّا واحديّتها، كما أنّ وجود الوجود وراء حقيقته ليس إلّا نفس موجوديّتها. (تفسق(٥)، ٧٠، ٨)

- إنّ للوحدة كالوجود معنيين: أحدهما أمر عام مصدري وهو كون الشيء واحدًا، والثاني هو منشأ الواحديّة وهو قد يكون عين ذات الشيء وقد يكون زائدًا عليها، والواحد الحقّ من قبيل الأول لكونه أحقّ الأشياء بالواحدية، إذ الكثرة منشأ الإمكان والنقص والقصور، ومن ضرورة كونه واحدًا حقيقيًّا كونه وجودًا صرفًا مقدّسًا عن المهيّة، وذلك لأنّه لو كانت له مهيّة كلّية لكانت وحدته وحدة مبهمة مشوبة بالكثرة والانقسام، ولم تكن الوحدة عين ذاته، لأنّ كل مهيّة - سواء كانت نوعية أو جنسية - تكون الوحدة عارضة لها، إذ المهيّة من حيث هي هي ليست واحدة ولا كثيرة، فثبت أنّ ما حقيقته الوحدة لا يمكن أن يكون ذا مهيّة كلية، فالواجب بحت الوجود ومحض الهوية. وبهذا ثبتت معنى كلمة التوحيد فإنّ معنى "لا إله إلّا هو" على هذا التحقيق "لا إله إلّا ما يكون ذاته هويّته" أي وحدته العينية الحقيقية بخلاف غيره من الأشياء التي تكون تعيّناتها زائدة على أعيانها الثابتة. (تفسق(٥)، ٧١، ٥)

- إنّ الوحدة على أنحاء شتّى، ووحدة العقول ليست عددية هي مبدأ الأعداد، كوحدة الجسم ووحدة السواد والحركة وغيرها من الأمور المادية، بل وحدة العقل شبيهة بالوحدة المرسلة النوعية. والفرق بين الوحدتين العددية وغيرها: إن الوحدة التي في الماديات كوجودها تقبل الزيادة والنقصان، وهي بحيث إذا فرض مثلها كان غيرها، وصار المجموع أعظم أو أكثر من واحد، فإن الجسمين أعظم من أحدهما، وكذا السوادان ليس حالهما في أثنينيتهما كحال واحد منهما في وحدته، وهذا بخلاف الوحدة العقلية؛ لو فرضنا وجود ألف صورة عقلية متماثلة مثلًا لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته. (رست، ١٥٩، ٣)

- الوحدة عندنا في الأشياء نفس وجودها، وللشيخ الرئيس حجّة على أنّ الوحدة في الشيء مغايره لوجوده، وهي أن الكثير من حيث أنه كثير موجود في الخارج، وليس

الكثير من حيث هو كثير واحدًا. (رسش، ٣٤٧، ٢٢)

- الوحدة ليست عرضًا من الأعراض اللاحقة، ووحدة الجواهر كوجودها ليست زائدة على ذواتها في الأعيان، بل إنّما زيادتها في التصوّر. والعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا المعنى، وأعجب منه أنّه قد صرّح في المواضع بأن الوحدة في الجوهري المتّصل عين متصليته، والاتّصال بالمعنى الذي هو فصل الجسم لا شكّ أنه جوهر عنده وسائر الحكماء من أتباع أرسطاطاطليس. فالحقّ أنّ الوحدة كالوجود من مقوّمات الوجود العيني لا من عوارضه، وأمّا إذا أخذت ماهيّة ما من حيث هي هي فتكون الوحدة خارجة عنها لاحقة بها، وهذا بعينه حال الوجود، فهما واحد.. (رسش، ٣٦٨، ٢٢)

- الوحدة يساوق الوجود في صدقها على الأشياء بل هي عينه ولهذا توافقه في القوّة والضعف، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيّته أتمّ، وفي كونها أظهر من أن يعرَّف ومتى حوول تعريفها كان دوريًّا، ومن أحوالها الهو هويّة والتجانس والتماثل والتشابه والتساوي والتناسب. وفيها شوب كثرة كما في مقابلها شوب وحدة كالغيريّة والخلاف والتناقض والتضادّ. فالوحدة على ضربين حقيقية وغير حقيقية وهي ما يكون أشياء متعدّدة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها وهي إمّا مقوّمة لتلك الأشياء أو عارضها لها. (شهر، ٦١، ٢١)

- اعلم أنّ الوحدة كالوجود غير مُقوّمة لماهيّة شيء من الأشياء لست أقول: لإنّيته لأنّ الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود فهي من عوارض الماهيّات وذلك لأنّك يمكنك أن تعتبر ماهيّة الإنسان من حيث هي هي ولا تجد الوحدة مقوّمة لها فيكون عارضة، لكن يجب عليك أن تلطف نفسك وتتأمّل فيما أسلفناه في كيفية عروض الوجود للماهيّة أنّها على أي وجه حتى يتبيّن لك أن كون الوحدة زائدة على الماهيّات سبيله ماذا؟ . (شهر، ٦٤، ٨)

- إنّ الوحدة كالوجود على أنحاء شتّى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة، كما أنّ الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله العدم الذي بإزائه والعدم المطلق في مقابله الوجود المطلق وكل موجود "ما" له وحدة "ما" والكثير المقابل له غير موجود. (شهر، ٦٥، ٨)

- الوحدة ليست عرضًا من الأعراض اللاحقة ووحدة الجواهر كوجودها ليست بزائدة على ذواتها في الأعيان بل إنّما زيادتها في التصوُّر. (شهر، ٦٥، ١٦)

- القاعدة المذكورة في عموم تعلّق علمه تعالى بالأشياء مطّردة في سائر صفاته. فقدرته مع وحدتها يجب أن يكون قدرة على كل شيء لأنّ قدرته حقيقة القدرة. فلو لم تكن متعلّقة بجميع الأشياء، لكانت قدرة على إيجاد شيء دون شيء آخر؛ فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة. وكذا الكلام في إرادته وحياته وسمعه وبصره وسائر صفاته الكمالية. فجميع الأشياء من

مراتب قدرته وإرادته ومحبّته وحياته وغير ذلك. ومن استصعب عليه أنّ علمه مثلًا مع وحدته علم بكل شيء وكذا قدرته مع وحدتها متعلّقة بكل شيء، فذلك لظنّه أنّ وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتية وحدة عددية، وأنّه تعالى واحد بالعدد. وليس الأمر كذلك، بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتّصالية وغيرها، لا يعرفها إلّا ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ (النساء: ١٦٢). (كمش، ٥٦، ١٣)

- اعلم أنّ الوحدة قد تكون ذات الواحد بما هو واحد وهي الوحدة الحقّة وقد تكون غيرها. وهذه على ضربين: حقيقيّة وغير حقيقيّة. وهي بحسب شركة ما: إما في المحمول فالاتّحاد في النوع يُسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة. أما في الموضوع كالحلو والأبيض واحد أي هما محمولا شيء واحد هو السكر مثلًا، وإنما شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه، وإن لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى أن العشرة في عشريّته واحدة. وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل. وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقلّ. فالأحقّ بالوحدة الحقيقية، بل الوحدة الحقّة التي هي ذات الواحد بما هو واحد هو ما لا ينقسم أصلًا لا في الكمّ ولا في الحدّ ولا بالقوّة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيّته. وسائر الأشياء مستفيدة الوحدة منه، إذ له تلك بالذات ولها بالغير. لا، بل هو الواحد فقط، ووحدة سائر الأشياء بالارتباط إلى وحدته الحقّة على ما بيّناه في نسبة الوجود إليها. فحينئذٍ نقول: واجب الوجود تعالى لا يوصف بشيء من أنحاء الوحدة الغير الحقيقية، فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة. وإذ لا جنس له فلا مجانس له وإذ لا نوع له فلا مشاكل له. (مبع، ٦٤، ٢٤)

وحدة جمعية

- معنى التوحيد أن لا موجود إلّا الله سبحانه، وذلك لما علمت ممّا سبق منا وما نقلنا من كلام هذا التحرير أنّ هذه وحدة يندرج فيها الكثرات، أنّها وحدة جمعية إذا نظرت إلى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية، وإذا نظرت إلى الموجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى آخر في ذاته ولا تَعيُّن له في حقيقته أصلًا فله أيضًا إفاضات بنفسه ورشحات بذاته، ينبعث عنها الماهيّات والأحكام الثابتة المطابقة للواقع، إلّا أنّ منشأ موجوديّتها وتحقّقها ليس إلّا نفس ذلك الوجود المتحقّق بذاته والتام الغني عمّا سواه. (سفع(١/ ٢)، ٣٢٦، ١٢)

وحدة حقيقية

- إنّه لا بدّ في المركّب الطبيعي أن يكون له وحدة حقيقية، ومجرّد تحقّق الإضافة بينهما لا يجعلهما ذاتًا أحدية، وإلّا لكان

كل اثنين في هذا العالم واحدًا إذ ما من جسمين أو عرضين في هذا العالم إلّا وبينهما إضافة وضعية لا أقلّ، ونسبة التدبير والتصرّف نسبة ضعيفة لا يحصل بمجرّدها وحدة حقيقية بين المتضائفين، ونسبة الإيجاد والتأثير آكد وأقوى من نسبة التصرّف والتحريك ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعّال والجسم وحدة حقيقية، فقد علم أنّ ملاك الأمر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الأنواع هو أن يكون النسبة بين جزئية المادي والصوري بالاتّحاد دون غيرها من النسب، وعدم كون العقل الفعّال نفسًا للأجسام ليس لأنّ ارتباطه بها أضعف من نسبة التحريك والتدبير بل لأنّ وجوده أرفع وأقدس من أن يتّصل به الأجسام بما هي أجسام بخلاف النفس فإنّها بما هي نفس متّصلة بالبدن. (سفع(٢/ ٢)، ٣٠٥، ٨)

وحدة ذهنية

- إنّ كون الوجود حقيقة واحدة، ليس ككون الإنسان مهيّة واحدة لأنّ الوحدة في المهيّات ليست مثل الوحدة في الوجود، لأنّ تلك الوحدة ذهنية عارضة للكلّيات، زائدة على ذاتها، عارضة لها بعد حذف مشخّصاتها، فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة إيّاها، لأنّه عبارة عن ضمّ قيود متخالفة بالمقسم الواحد بأنّ تلك المهيّة الواحدة إمّا كذا وإمّا كذا، وأمّا الوجود فليس مهيّة كلّية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكلّية التي يجوز أن توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك. (سفع(٣/ ١)، ١٨، ٩)

وحدة شخصية

- إنّ الوحدة الشخصية في كل شيء وهي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة كالوجود ليس على نحو واحد؛ فالوحدة الشخصية في المقادير المتّصلة عين متّصليتها وامتدادها، وفي الزمان والمتدرّجات الوجود عين تجدّدها وتقضّيها، وفي العدد عين كثرتها بالفعل، وفي الأجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوّة. وأيضًا حكمها في الجواهر المجرّدة غير حكمها في الجواهر المادية، فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعًا لأوصاف متضادّة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والألم واللذّة، وذلك لنقص وجوده وضيق وعائه عن الجمع بين الأمور المتخالفة، فموضع البصر في بدن الإنسان غير موضع السمع، وموضع الشمّ غير موضع الذوق. (سفع(٤/ ٢)، ١٨٨، ١٧)

- إن الوحدة الشخصية في كل شيء ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة، فإن الوحدة الشخصية في الجواهر المجرّدة حكمها غير الوحدة الشخصية في الجواهر المادية، فإن في الجسم الواحد الشخصي يستحيل أن يجتمع أوصاف متضادّة وأعراض متقابلة من السواد والبياض والسعادة والشقاوة واللّذة والألم والعلو

والسفل والدنيا والآخرة. وذلك لضيق حوصلة ذاته وقصر رداءه الوجودي عن الجمع بين الأمور المتخالفة، بخلاف وجود الجوهر النطقي من الإنسان، فإنّها مع وحدتها الشخصية جامعة للتجسُّم والتجرّد، وحاصرة للسعادة والشقاوة، فإنّها قد يكون في وقت واحد في أعلى عليِّين، وذلك عند تصوُّر أمر قدسي، وقد يكون في أسفل سافلين وذلك عند تصوّر أمر شهوي، وقد يكون ملكًا مقرّبًا باعتبار وشيطانًا مَريدًا، باعتبار، وذلك لأن إدراك كل شيء هو بأن ينال حقيقة ذلك الشيء المُدْرَك بما هو مُدْرَك، بل بالاتّحاد معه كما رآه طائفة من العرفاء وأكثر المشّائين والمحقِّقون، وصرّح به الشيخ أبو نصر في مواضع من كتبه. والشيخ اعترف به في كتابه المسمّى بالمبدأ والمعاد وفي موضع من الشفاء. (مبع، ٣٨٦، ٢٥)

وحدة شخصية ووحدة مقدارية

- إنّ الوحدة الشخصية للجوهر المتّصل ليست عين الوحدة المقدارية. فكما أنّه فرق بين معنيي المتّصل فكذلك فرق بين وحدتهما وتعدّدهما، فأحد المعنيين للمتّصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بإزائها أخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود متعدّد أخر. وأمّا المتّصل بالمعنى المقوّم لحقيقة الجسم وهو الممتدّ بذاته على الإطلاق في أي امتداد كان وفي أية وحدة أو كثرة بحسب المعنى الآخر كانت، فهو مما لا يقبل في نفسه إلّا نحوًا واحدًا من وجود حقيقته، وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يأبى قبول الأضداد والاختلافات لسائر الأشياء. (سفع(٢/ ٢)، ١٠٣، ١٠)

وحدة العالم

- إن قلت كيف أبدع الباري (جلّ ذكره) مجموع العالم بكلّيته مرة واحدة مع أنّ بعض أجزائه تدريجية الوجود كالأزمنة والحركات - وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج عن القسمين قلنا: وحدة العالم وحدة أخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل، وهذه الحركات والتجدّدات والأجسام والجسمانيات كلّها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله أعلم، وأمّا المنهج الإنّي فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجّه كل ناقص إلى كماله وطلب كل سافل للاتّصال إلى العالي توجّهًا غريزيًّا وطلبًا جبليًّا بحسب ما أودع الله في ذاته، ونرى عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوي لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره أحكم تدبير وأشدّ تصوير وأحسن تقويم وألطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ إلى غاية كماله وتمامه الممكن في حقّه، فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية يناسبها. (سفع(٣/ ٢)، ١١٧، ١٢)

وحدة عقلية ووحدة مرسلية

- إنّ كلّ نفس أدركت صورة معقولة اتّحدت

مع العقل اتّحادًا عقليًا من تلك الجهة. ولما كانت المعاني كلها موجودة في العقل البسيط بوجود واحد من غير لزوم تكثّر فيه وهي مما يصحّ أن يوجد في المواد الخارجية متكثّرة، فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني في مواطن أخرى - كالخارج والحسّ والخيال - متكثّرة الوجود كون ما في العقل مثلها متجزّيًا بحسب وجودها، بل وجدت فيه وجودًا مقدّسًا عن شوب التجزية والانقسام، فكذلك لا يلزم من اتّحاد النفوس الكثير من جهة كمالاتها السفلية بالعقل الفعّال، ولا أيضًا يلزم نيل كل نفس من النفوس كل كمال وكل فضيلة. ومن أشكل عليه ذلك، فلأنه ذهل عن تحقيق الوحدة العقلية، فقاسها على الوحدة العددية. ألا ترى المعاني العقلية كالناطق والناهق والصاهل اتّحدت بالمعنى الواحد الجنسي كالحيوان، ومع ذلك لا يلزم أن يصير معنى الحيوان بما هو حيوان متجزّيًا، ولا أيضًا أن يصير كل حيوان نوعي أو شخصي جميع الحيوانات الأخرى النوعية والشخصية، وذلك لأنّ وحدة الحيوان بما هو حيوان وحدة مرسلية، والوحدة المرسلية يمكن فيها اتّحاد المختلفات بها، وكذلك حال الوحدة العقلية فإنها لا تأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها، فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل الجنسي قد يتّحد فيه الحيوانات العقلية. (رست، ١٦١، ١١)

وحدة في كثرة

- أُنظر أيّها السالك طريق الحقّ ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعًا وفرادى، فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحقّ وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مُستهلكة فقد جمعت بين الكمالين، وفُزت بمقام الحُسنَيَين، والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الأسماء الحسنى. (سفع(١/ ٢)، ٣٦٧، ١٨)

وحدة وتقسيمات

اعلم أن الوحدة معتبرة في جميع التقسيمات؛ وإلّا لم يكن شيء من التقسيمات منحصرًا، فإنك إذا قلت: "الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف" لم يكن تقسيمُك حاصرًا إلّا أن تريد بها الكلمة الواحدة؛ وإلّا لكان المجموع من كل اثنين أيضًا قسمًا، والمجموع الحاصل من الثلاثة أيضًا قسمًا آخر، وكذا الحاصل من التركيبات الواقعة بين كل منهما وجزء الآخر، فتضاعف الأقسام. وتلك الوحدة المعتبرة في المقسم لا بدّ وأن تكون من جنس أقسامه؛ إن كانت أجناسًا فجنسية، وإن كانت أنواعًا فنوعية، وإن كانت أشخاصًا فشخصية. ثم هذه الوحدة المعتبرة قد تكون طبيعية، وقد تكون صناعية أو اعتبارية، الأولى: كوحدة الإنسان ووحدة الفرس، والثانية: كوحدة

السرير ووحدة الدار أو العسكر. وكل نوع له وحدة طبيعية لا بدَّ وأن يكون أحد جزئيه معنى جنسيًّا والآخر فصلًا؛ وإن كان النوع مركَّبًا خارجيًّا لا بدَّ وأن يكون جنسه مأخوذًا من مادته وفصله مأخوذًا من صورته. (رسو، ٤٥، ١٧)

وحدة وتكثّر

- إنّ تجلّيه تعالى حقيقة واحدة، والتكثّر باعتبار تعدّد شؤونه وحيثيّاته المسمّاة بالماهيّات والأعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها، ولا يتعلّق بها جعل وتأثير بل لها مع أنحاء الوجودات التي هي أظلال للنور الأحدي ورشحات للوجود القيّومي ضرب من الاتّحاد فيصير أحكامًا لها ومحمولات عليها. (سفع(١/ ٢)، ٣٦٦، ١٥)

وحدة الوجود

- إنّ للوجود حقيقة شخصيّة منزّهة عن عروض التعدّد والكثرة غير قائمة بشيء سوى ذاتها، بل الأشياء قائمة بها منسوبة إليها بالنسبة الاتحاديّة كما في الواجب تعالى، أو بالنسبة الارتباطية كما في الممكن. هذه خلاصة ما ذكرناه في وحدة الوجود، وبه قال أكثر الأفاضل كابن جمهور اللحساوي والمحقّق الطوسي والمحقّق الخفري والسيّد الداماد والعلامة عبد الرازق اللاهيجي ونظائرهم، والله أعلم بالصواب. (رسج، ٤٨٢، ٢٠)
- ليس فيما ذكره بعض أجلّة العلماء (الدواني) وسمّاه ذوق المتألّهين من كون موجودية الماهيّات بالانتساب إلى الوجود الحقّ معنى التوحيد الخاصي أصلًا ولا فيه شيء من أذواق الإلهيّين. وذلك لأنّ مبناه على أنّ الصادر عن الجاعل هي الماهيّة دون الوجود، وأنّ الماهيّة موجودة دون وجودها الذي زعم أنّه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية، وقد علمت فساده، ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم أنّ الوجود الخاص للممكن أمر انتزاعي غير حقيقي، وأنّ الواقع في الخارج هو الماهيّة موحّدًا توحيد العرفاء الإلهيين، فله أن يدّعي ما ادّعاه هذا الجليل ولا فرق إلّا بتسمية هذا الأمر الاعتباري بالانتساب إلى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى "إله" زيد والأمر فيه سهل، على أنّ في هذا الإطلاق نظر. (شهر، ٥١، ١٣)

وحدة الوجود والموجود

- مما يجب أن يعلم أنّ إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثّرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعدّدها وتكثّرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إنشاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتًا وحقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين، وسنقيم البرهان القطعي على أنّ الوجودات وإن تكثّرت وتمايزت إلّا أنّها من مراتب تعيّنات الحقّ الأول، وظهورات نوره، وشؤونات ذاته، لا أنّها أمور مستقلّة وذوات منفصلة. (سفع(١/ ١)، ٧١، ١٠)

وحدة وكثرة

- إنّ الماهيّات من الأعراض الأولية الذاتيّة لحقيقة الوجود، كما أنّ الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة، من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود، فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضًا في الفلسفة الأولى. (سفع(١/١)، ٢٥، ٥)

وحدة ووجود

- إنّ الوحدة لازمة لكل حقيقة ولكل مهيّة، والكثرة أمر لاحق له من الخارج، كما أن الوجود فاش منبسط على كل شيء (عام منبسط لكل شيء) من الأشياء حتى اللاوجود، فإنّه من حيث له مفهوم ذهني له نحو من الوجود العقلي إذ هو بهذه الحيثية شيء من الأشياء لا باعتبار أنّه سلب للوجود بل المعدوم المطلق والمجهول المطلق لكل منهما عنوان في الذهن يحمل ذلك العنوان على نفسه بالحمل الأولي الذاتي - وإن لم يحمل بالحمل الشائع الصناعي لا على نفسه ولا على غيره لكن يحمل على نفسه نقيض ذلك المفهوم، وهو الموجود في الجملة والمعلوم بوجه ما - فكذلك الوحدة لشمولها وانبساطها يصدق على نفسها وعلى مقابلها أي الكثرة حيث يقال "كثرة واحدة" و"عدد واحد" كما مرّ. فالوحدة والوجود كأنهما رفيقان متصاحبان أينما تحقّق أحدهما تحقّق الآخر، بل الكشف والبرهان يحكمان بأنهما أمر واحد ذاتًا وحقيقة. (تفسق(٥)، ٦٤، ١٠)

وحي

- الوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الأولى الضروري الذي يكون عين الكلام مقصودًا أصليًّا وغاية أوّلية. (سفع(٣/٢)، ٩، ٨)

- إنّ حصول العلوم في باطن الإنسان بوجوه مختلفة: فتارة يكتسب بطريق الاكتساب والتعلُّم. وتارة يهجم عليه كأنّه ألقى إليه من حيث لا يدري سواء كان عقيب طلب وشوق أولًا. والثاني يسمّى حدسًا وإلهامًا. وهذا ينقسم إلى ما يطّلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك المُلهم للحقائق من قِبل الله وهو العقل الفعّال الملهم للعلوم في العقل المنفعل وإلى ما يطّلع عليه. فالأول يسمّى اكتسابًا واستبصارًا والثاني إلهامًا ونفثًا في الروع. والثالث وحيًا يختصّ به الأنبياء والذي قبله يختصّ به الأولياء. (شهر، ٣٤٩، ٦)

- قوّة في النفس - فطرية أو مكتسبة - لا يشغلها جانب عن جانب، بل تسع قوّتها بالنظر إلى جانب العلو وجانب السفل جميعًا، كما يقوى بعض النفوس ليجمع في حالة واحدة الاشتغال بعدّة أمور، فيكتب ويتكلّم ويسمع، فمثل هذه النفوس التي لها اقتدار ما على ضبط الجانبين يجوز أن يفتر عنها في بعض الأحوال شغل الحواس ويطلع على عالم الغيب، فيظهر لها منه بعض الأمور، كالبرق الخاطف. وهذا ضرب من النبوّة. ثم إن ضعفت المتخيّلة، بقي في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه، كان وحيًا صريحًا. وإن قويت المتخيّلة، واشتغلت

بطبيعة المحاكاة، فيكون هذا الوحي مفتقرًا إلى التأويل، كما يفتقر الرؤيا إلى التعبير. (مبع، ٤٧٢، ٢١)

- اعلم أنّ العلوم ليست لازمة ضرورية، وإنّما يحصل في باطن الإنسان في بعض الأوقات بوجوه مختلفة، فتارة يهجم عليه، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب شوق وطلب، أو لا، ويقال له الحدس والإلهام. وتارة يكتسب بطريق الاستدلال والتعلُّم، فيسمّى اعتبارًا واستبصارًا. ثم الواقع في الباطن، بغير حيلة الاستدلال وتمحّل التعلّم والاجتهاد، ينقسم إلى ما لا يدري الإنسان أنه كيف حصل ومن أين حصل، وإلى ما يطّلع معه على السبب الذي منه استفيد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي والعقل الفعّال للعلوم في النفوس. فالأول، يسمّى إلهامًا ونفثًا في الروع، والثاني يسمّى وحيًا ويختصُّ به الأنبياء، والأول يختصُّ به الأولياء والأصفياء، والذي قبله وهو الكسب بطريق الاستدلال يختصّ به النظار من العلماء. (مبع، ٤٨٤، ٧)

- اعلم: أنّ الوحي إذا أريد به تعليم الله عباده فهو لا ينقطع أبدًا، وإنّما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي من نزول الملك على أذنه وقلبه، ولهذا قال خاتم الرسل صلى الله عليه وآله: فلا نبي بعدي، ثم أبقى حكم المبشرات وحكم الأئمة المعصومين من الخطأ عليهم السلام، وأزال عنهم الاسم، وأبقى الحكم للمجتهدين بما أدّى إليه اجتهادهم، وأمر من لا علم له بالحكم الإلهي أن يسأل أهل الذكر الحكيم. (مفغ، ٤٢، ٨)

- اعلم أولًا أنّ النفس في أوّل الأمر خالية عن العلوم كُلِّها، ولها بحسب أصل الفطرة قوّة محضة هيولانية، وإنّما يحصل للقلب من الله تعالى بحسب ما لها من الفطرة الثانية علوم كمالية وأنوار عقلية، أمّا ابتداء من غير اكتساب كأنّها ألقيت إليه من حيث لا يدري، وذلك لشدّة استعداده للتنوير كفتيلة استعدّت للاشتعال، فكاد زيتها يستضيء ولو لم تمسسه نار، وأمّا عقيب طلب اكتساب واستدلال، والذي يحصل لا بالاكتساب وبغير تمحل استدلال واجتهاد من العبد، ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنّه كيف حصل له، ومن أين حصل، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب، والأول يُسمّى إلهامًا ونفثًا في الروع، والثاني يُسمّى وحيًا ويختصُّ به الأنبياء سلام الله عليهم، والأول يختصّ به الأولياء، والذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختصّ به الحكماء، فكل نبي ولي دون العكس، وكل ولي حكيم من حيث المعرفة لا من حيث الطريق، دون العكس. (مفغ، ٤٩٣، ١٩)

وحي وإلهام

- الأنبياء لغاية نقاء أذهانهم وفرط ذكاء عقولهم أخذوا هذا العلم (الحقائق والمعارف) عن الملائكة الفعّال وحيًا

وإلهامًا بتأييد الله - عزّ وجلّ - وأمّا الجمهور من الناس فليس لهم طريق إلى هذه المعرفة إلّا إيمانًا وتسليمًا وتصديقًا بما جاء به المخبرون الصادقون عن الله تعالى. وأمّا الذين لا يرضون أن يأخذوا هذا العلم تسليمًا وتصديقًا، بل يريدون طريق الكشف والبرهان، والوصول إلى الحقائق واستيضاحها بالبصائر العقلية - التي نسبتها إلى العقليات الحقيقية المنوّرة بنور الحقّ نسبة البصر إلى الحسّيات المادية المستنيرة بنور الشمس - فهم يحتاجون إلى أن يكون لهم نفوس زكية وقلوب صافية وآذان واعية وأخلاق طاهرة، وأن يكونوا غير متعصّبين لمذهب دون مذهب في هذه الآراء التي لا تختلف باختلاف الأديان والملل. (تفسق(٧)، ٤٠٤، ٧)

- أمّا الاكتساب فهو طريق النظار من العلماء، فلم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس فيضان الصور العملية ولا في قابلها ومحلّها ولا في فاعلها ومفيضها، ولكن يفارقه في طريقة زوال الحجاب وجهته، ولم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك بل في شدّة الوضوح والنورية ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية، فإنّ العلوم كما مرّ لا يحصل لنا إلّا بواسطة الملائكة العلمية وهي العقول الفعّالة بطرق متعدّدة. (شهر، ٣٤٩، ٩)

- اعلم أنّ الفرق بين الوحي والإلهام يكون بوجه آخر، وإن كان مرجعه ومرجع ما ذكر أولًا شيئًا واحدًا، وهو أنّ الإلهام قد يحصل من الحقّ تعالى من غير واسطة الملك بالوجه الخاص الذي له مع كل موجود، والوحي يحصل بواسطة، ولذلك لا يسمّى الأحاديث القدسية بالوحي والقرآن، وإن كانت هي أيضًا كلام الله، وسبب ذلك: أنّ النبي صلى الله عليه وآله لكمال جوهره النبوي اتّسعت نفسه، وانشرح قلبه، وقويت قواه ومشاعره كلها، فيشاهد صورة ما في جميع العوالم والنشآت، فيتمثّل له الملك الحامل في عالم التمثّل الباطني والحسّ الداخلي، كما يدركه أيضًا في العالم الروحاني المحض، فلا يتلقّى المعارف إلّا في مقام الأرواح المجرّدة عن عالم التمثّل، فالأول يسمّى وحيًا باعتبار قوة الوارد، وشدّة المكاشفة، وشهود الملك وسماع كلامه، والثاني يُسمّى إلهامًا وتحديثًا، فالوحي من الكشف الشهودي المتضمّن للكشف المعنوي، والإلهام من المعنوي فقط، وأيضًا الوحي من خواص النبوّة كما مرّ، لتعلّقه بالظاهر، والإلهام من خواص الولاية، وأيضًا هو مشروط بالتبليغ دون الإلهام. (مفغ، ١٤٦، ٢٢)

وسواس

- اعلم أنّ الخواطر المحرِّكة للرغبة والرهبة في القلب الإنساني ينقسم إلى ما يدعو إلى الخير - أعني ما ينفع في الدار الآخرة - وإلى ما يدعو إلى الشرّ - وهو ما يضرّ في العاقبة - وهما خاطران مختلفان فافتقرا إلى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود

يُسمّى "إلهامًا" والخاطر المذموم يسمّى "وسواسًا" وكل منهما ينقسم عند أرباب الرياضات والخلوات بدقيق تأمّلاتهم ولطيف أفهامهم وتصرّفاتهم بقسمين أمّا الأول فإلى الرحمان والمَلَكي، وأمّا الثاني فإلى الشيطان والنفساني. (تفسق(٤)، ٢٢٦، ١٤)

- مبدأ الأفعال الخواطر، ثم الخاطر يُحرّك الرغبة والرغبة تُحرّك العزم، والعزم يُحرّك النيّة والنيّة تحرّك الأعضاء. فإذا تمهّدت هذه المقدّمة تقول: إن الخواطر المحرّكة للرغبة في قلب الإنسان ينقسم إلى ما يدعو إلى الخير، أعني ما ينتفع في الدار الآخرة، وإلى ما يدعو إلى الشرّ وهو ما يضرّ في العاقبة. فهما خاطران مختلفان، فافتقرا إلى اسمين مختلفين. فالخاطر المحمود يُسمّى إلهامًا. والخاطر المذموم وسواسًا. ثم أنّك تعلم أنّ هذا الخاطر حادث، وكل حادث لا بدّ لإمكانه من سبب. ومهما اختلفت المعلومات دلّ على اختلاف العلل.. (مبع، ٢٠٠، ١١)

- الخاطر المحمود يُسمّى إلهامًا، والخاطر المذموم يُسمّى وسواسًا. (مفغ، ١٥٤، ١٢)

وصول وإيصال

- قال تعالى في حق علماء أمّته وأولياء ملّته لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحببته فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع... وهذا هو حقيقة الوصول والإيصال، لكن الفرق بين النبي والولي في ذلك أنّ النبيّ مستقلّ بنفسه في السير إلى الله تعالى والوصول إليه، ويكون حظّه في كل مقام بحسب استعداده الأتمّ الأكمل، والولي لا يمكنه السير إلّا في متابعة النبي صلى الله عليه وآله، وتسليكه إيّاه في سبيل الله، كما قال: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ (يوسف: ١٠٨) ويكون حظّه في كل من المقامات بحسب استعداده وقوة فطرته فافهم جدًّا. (سري، ٥٤، ٦)

وضع

- الوضع يطلق على معان ثلاثة: أحدها كون الشيء مشارًا إليه بالحسّ بالفعل أو بالقوّة، والإشارة تعيين الجهة التي يخصّ الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء، وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع، وثانيها معنى أخصّ من هذا المعنى، وهو كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه في جهة، وثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع، وهو حالة الجسم من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في جهاته، وهذا الوضع لا يقال بالحقيقة إلّا على الجواهر المادية، والمعنى الثاني فصل الكم وكأنه منقول من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة، فكأنّه لمّا كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر إنّما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند بعض ظنّ أنّ ذلك أمر يقارنه إذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم وإن لم يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح

ولا الخط يجب له بذاته الجهات والمكان، لكن الجسم التعليمي له أجزاء بالقوّة لها اتّصال وترصيف وإلى كل منها إذا فرض موجودًا إشارة أنّه أين هو من صاحبه، وكذا السطح والخطّ فهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى فسُمّي باسمه، وإذا علمت ذلك فنقول: الكم إمّا أن يكون ذا وضع أو لا يكون، والكم ذو الوضع ثلاثة: الخطّ والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع، أمّا الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين أجزائه، وأمّا العدد فلعدم اتّصال أجزائه مع أنّها ثابتة، وتوهّم بعضهم أنّ الجسم المتحرّك لا وضع له. (سفع(٢/ ١)، ١٦، ٧)

- لا بدَّ من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكمّ وأطرافه، لأنّ مجرّد كون الشيء كمًّا أو مقدارًا متّصلًا لا يكفي لقبوله الإشارة الحسّية، بأنّه ههنا أو هناك أو في الفوق أو في التحت أو جهة من جهات، إنّما ذلك شأن الكمّ الاتّصالي مع اقترابه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات. فمجرّد المقدار لا يقبل الإشارة الحسّية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا وأطلقوا الحسّ، وأرادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخطّ والسطح والثخن كلها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحسّ إليها شارة إلّا مع المادة بأن كان وجوده في المادة مصحّحًا لقبوله للإشارة والجهة والانقسام وغير ذلك، فإنّ المقدار إذا فرض مجرّدًا عن المادة كما في الخيال كان ذا نهاية مقدارية، وذا أجزاء لها هيئة اتّصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه ويتصوّر له أيضًا شكل من غير أن يكون للشكل أين. وله أيضًا سطوح وخطوط لها أوضاع بمعنى آخر وللخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الإشارة الحسّية. (سفع(٢/ ١)، ٢٢١، ١٥)

- الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون لا بالطبع وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالقوّة، والذي بالطبع وبالفعل كوضع الأرض من الفلك، فإنّ حيّزيهما متمايزان بالفعل، وأمّا الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت، فإنّ الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيّزيهما ليس اختلافًا طبيعيًّا. وأمّا الذي بالقوّة، كما يتوهّم قرب دائرة الرحى إلى قطبها ونسبته إلى دائرة القطب ليست بالفعل، إذ لا دائرة بالفعل فلا وضع إلّا بالتوهّم أو بالقوّة، والوضع مما يقع فيه التضادّ والشدّة والضعف. (سفع(٢/ ١)، ٢٢٢، ١٧)

- إنّ تأثير القوى المتعلّقة بالأجسام في شيء وتأثّرها عنه لا يكون إلّا بمشاركة الوضع، ومنشأ ذلك إنّ التأثير والتأثّر لا يكون إلّا بين شيئين بينهما علاقة علّية ومعلولية، وهذه العلاقة متحقّقة بالذات بين القوّة وما يتعلّق به من مادة أو موضوع أو بدن، لأنّها إمّا علّة ذاته أو علّة تشخّصه أو كماله ومتحقّقة بالعَرَض بينها وبين ما له نسبة

وضعيّة إلى ذلك المتعلّق به، فإنّ العلاقة الوضعية في الأجسام بمنزلة العلاقة العلّية في العقليات؛ إذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخّصه، فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتّصل طرفاهما فكأنّهما كانا جسمًا واحدًا، فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسري ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخّن بعض جسم بالنار، فإنّه يتسخّن بعضه الآخر أيضًا بذلك التسخين. وكما استضاء سطح بضوء النيّر يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النيّر. وإنّما قيّدنا التأثير بالخارجي لأنّ التأثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاور الشيء. (سفع(٤/١)، ١٩٨، ٣)

- أما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء. (شهث، ٣٢٣، ٢٣)

- الوضع لا يثبت إلّا للطبيعي فقط بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبتها إلى الأمور الخارجة عنه أو الداخلة فيه. وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري. فإن الوضع قد يتغيّر ولا يتغيّر النسب التي بين أجزائه، كالقائم إذا دار على نفسه بخلاف ما إذا انتكس، فإنه يتغيّر النسبتين جميعًا. فالمحيط على الإطلاق يتغيّر له الوضع بالنسبة إلى الأمور الداخلة فقط، والمحاط على الإطلاق بالعكس. وما هو محيط ومحاط فبالاعتبار، ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه لا وضع له بناء على أحد مجموع النسبتين في التعريف. وأما على الاكتفاء بالأولى فله وضع. وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود للإنسان، وقد لا يكون بالطبع كانتكاسه. وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسّية. (شهث، ٣٢٤، ٣)

- أمّا الوضع، فالإنسان القائم الذي رأسه إلى المحيط ورجله إلى المركز إذا انتكس بحيث يكون رأسه إلى المركز ورجله إلى السماء كانت الهيئتان مختلفتين غاية الاختلاف، وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدّان. وعلى هذا القياس الاستلقاء والانبطاح. (شهث، ٣٢٦، ١٩)

- الوضع هو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة عنه. (شهر، ٢٣، ١٩)

وضع وأين

- إنّ الموجود في كلّ شيء بالذات هو الهوية الوجودية له المتشخّصة بنفسه. أمّا المهيّات - التي يقال لها "الطبائع الكلّية" -، فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الفرض إلّا بتبعية الوجود. فالحاصل أنّ الوضع والأين من جملة المشخّصات ولوازم الوجودات، والتبدّل فيه إمّا عين التبدّل في نحو الوجود أو لازم له. وليس كما ظُنّ في المشهور أنّ هذا الجرم (الفلك) بشخصه علّة مطلقة للزمان والحركة، وإلّا لم يكن زمانيًّا؛ وكل جسم وجسماني زماني، وكل زماني فهو يتشخّص بالزّمان، وفاعل الشيء غير مفتقر إلى ذلك الشيء. فعلّة الزمان من جهة

وحدته الاتّصالية يجب أن يكون نسبتها إلى أجزائه المتقدّمة والمتأخّرة نسبة واحدة، وتفعل الزمان وما معه فعلًا واحدًا. ويكون علّة حدوثه وعلّة بقائه شيئًا واحدًا؛ إذ الشيء التدريجي الغير القارّ بالذات بقاؤه عين حدوثه. (رسح، ١٠١، ٧)

وعد ووعيد

- إذ وعده في الحقيقة عبارة عن إيصال كل واحد منّا إلى غايته وكماله المعيّن له أزلًا، فكما أنّ الجنّة موعود بها كذلك النار. ووعيده هو العذاب الذي يتعلّق بالاسم المنتقم. (تفسق(١)، ١٥٢، ٥)

وعظ

- اعلم أنّ المقصود من الوعظ والترغيب بالطاعة، والتحذير عن المعصية إرشاد الغير وهدايته إلى طلب الخير ودفع الشرّ وتحصيل السعادة، والحذر عن الشقاوة. ولا شبهة لأحد من العقلاء في أنّ الإحسان إلى النفس أولى من الإحسان إلى الغير، فمن وَعظ ولم يتّعظ، ومن أمر بالإحسان ولم يُحسن إلى نفسه فكأنّه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل. (تفسق(٣)، ٢٦٢، ١٢)

وقاحة

- الوقاحة التي هي الجرأة على القبائح. (تفسق(٢)، ١٩٩، ١٤)

وقت النشور

- كذلك الحال في وقت النشور وإحياء الله تعالى حياة أخروية كل من في القبور، كما بيّن الله تعالى وأوضح هذا المعنى في عدّة مواضع من القرآن، كقوله: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ (الحج: ٥ - ٧). (تفسق(٤)، ٨١، ٥)

وقوع الشرّ

- التي يقع فيها من أنواع الشرور قليلة بالنسبة إلى الخيرات الواقعة فيها، ومنشأ ذلك الوقوع هو قبولها للتضادّ الموجب للكون والفساد، فإنّه لولا التضادّ ما صحّ حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فما صحّ وجود نفوس غير متناهية وأشخاص كذلك، والنفوس لا تحصل إلّا عند حصول الأبدان واستعدادات مادّتها لتعلّق النفس بها. وذلك لا يحصل إلّا بتفاعل الكيفيات المتضادّة، فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيرًا بالنسبة إلى النظام الكلّي وشرًّا بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية، على أنّ التضادّ الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل، لأنّ كون الكيفيّات (كالحرارة والرطوبة واليبوسة وأشباهها) متضادّة إنّما هو من لوازم ماهيّاتها بحسب وجودها الخارجي المادي وإن لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الإشارة إليه،

ولوازم الوجودات كلوازم المهيّات غير مجعولة بالذات، فالمجعول بالذات في هذه الأنواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية كما مرّ ذكره، وقبولها للتضادّ من النقائص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل، كما لا يمكن أن يجعل الفاعل والأشكال الكرية متراصّة دون خلل، ويمكن ذلك في المربّعات والمسدّسات وما ينحلّ هي إليه (كالمثلّث المتساوي الأضلاع) كذلك لا يمكن للفاعل أن يجعل أول الكائنات غير متضادّة. (سفع(٣/ ٢)، ٧١، ٥)

ولاية

- اعلم أنّ الولاية مأخوذة من الوليّ وهو القرب، ولذلك يُسمّى الحبيب وليًّا، لكونه قريبًا من مُحبّه، وفي الاصطلاح هو القرب من الحقّ سبحانه، وهي عامّة وخاصّة. والعامة حاصلة لكل من آمن بالله وعمل صالحًا قال الله تعالى: ﴿اَللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَٰتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: ٢٥٧). والخاصة هو الفناء في الله ذاتًا وصفة وفعلًا، فالولي هو الفاني في الله، القائم المتخلّق بأسمائه وصفاته تعالى، وهي قد تكون عطائية، وقد تكون كسبية، والعطائية ما يحصل بقوّة الانجذاب إلى الحضرة الإلهية قبل المجاهدة، والكسبية ما يحصل بالانجذاب إليها بعد المجاهدة، ومن سبقت جذبته على مجاهدته يسمّى بالمحبوب، لأنّ الحقّ سبحانه يجذبه إليه، ومن سبقت مجاهدته جذبته، يسمّى بالمُحِبّ، لتقرب إليه أولًا، ثم يحصل له الانجذاب ثانيًا. (مفغ، ٤٨٧، ١٦)

ولِيّ

- لمّا ذكر الله تعالى المؤمن والكافر أراد أن يبيّن ولي أمور كل منهما وداعي أشواقهم وإرادتهم وحركاتهم، فقال: الله ولي الذين آمنوا - أي: نصيرهم ومعينهم في كل ما بهم إليه الحاجة وما فيه الصلاح في أمور دينهم ودنياهم وآخرتهم، ويشوقهم إلى منتهى قصدهم ومرمى غرضهم ويوصلهم إلى أعلى مقاماتهم وكراماتهم. (تفسق(٥)، ٢٢٧، ١٣)

- اعلم أنّ الوليّ كما أشرنا إليه هو العارف بالله واليوم الآخر، والمواظب على الطاعات ونفل العبادات، المجتنب عن المعاصي واللذّات، المُعْرِض عن الدنيا وما فيها، المعصوم عن الجهل والخطاء، وليس عندنا من شرط الولاية ظهور الكرامة وخوارق العادة، وربما يظهر خرق العادة من غير الولي أيضًا كالرهابين والمستعينين بالجنّ وغيرهم. (مفغ، ٤٨٨، ١٨)

ولِيٌّ كامل

- الوليّ الكامل، والفاني المضمحلّ، من طوى بساط الكون، وخَلُصَ عن مضيق البون، وخرج من الأين والبين، ووصل وفنى في العين. فإذا بقي في المحو، ولم يرجع إلى الصحو، كان مستغرقًا في الحقّ محجوبًا وغافلًا به عن الخلق. كما كان قبل الفناء محجوبًا وغافلًا بالخلق عن الحق، لضيق وعائه الوجودي، وامتناع

قبوله التجلّي الذاتي الشهودي. فالموجود، في مقام الفناء والشهود، اضمحلّت الكثرة في شهوده، واحتجب التفصيل عن وجوده، ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله، وسبحات وجهه وكماله. فإذا رجع بالوجود الحقّاني الموهوب إلى الصحو، وعاد إلى التفصيل بعد المحو، وسع صدره الحقّ والخلق وانشرح، وقام بإبناء الحقائق والعلوم وسمح، صار متوسّطًا بين التشبيه والتعطيل، ناظرًا بعين الجمع إلى التفصيل. وهناك اجتمع الفرق، وارتتق الفتق، واستنر النور في النور، وبطن الظهور في الظهور، ونودي من وراء سرادقات العزة:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطلٌ
وكلّ نعيم لا محالة، زائلٌ

وإذا فرغ عن السير إلى الله وفي الله وعن الله، فانتصب في مقام الاستقامة والسير بالله، يستوي عنده الخلوة والجلوة، والانعزال من الخلق والخلطة، غيرَ محتجب برؤية الحق عن الخلق، ولا بملاحظة الخلق عن الحق، ولا مشتغلًا بوجود الصفات عن الذات، ولا بالذات عن الصفات، ولا محرومًا بشهود الجمال عن الجلال ولا بالجلال عن الجمال. وفي هذا المكان يطوى الزمان والمكان، ويتصرّف في جميع الأكوان تصرّف النفوس بالأبدان (ورق، ١١٩، ٢)

وهم

- بالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما إنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته، وكل إدراك يحصل به نزع لحقائق الأشياء وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل المواد. (سفع(١/ ٣)، ٣٦٢، ٣)

- الوهم: وهو الاعتقاد المرجوح، وقد يقال إنّه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانيّة كحكم السخلة بصداقة الأم وعداوة الذئب، وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة، واعلم أنّ الواهمة عندنا ليست جوهرًا مباينًا للعقل والخيال بل هي عقل مضاف إلى صورة الخيال والحسّ، وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئية المحسوسة أو الخيالية إذ العوالم منحصرة في الثلاثة، فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها صارت عقلًا مجرّدًا عن الوهم وعن النسبة إلى الأجسام، وكذا الموهومات إذا صحّت وزالت عنها الإضافات صارت معقولات محضة، وبالجملة الوهم ليس إلّا نحو توجّه العقل إلى الجسم وانفعاله عنه، والموهوم ليس إلّا معنى معقولًا مضافًا إلى مادة مخصوصة. (سفع(١/ ٣)، ٥١٧، ٥)

- اعلم أنّ الوهم عندنا وإن كان غير القوى التي ذكرت إلّا أنّه ليس له ذات مغايرة للعقل؟ بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلّقها به وتدبيرها له، فالقوّة العقلية المتعلّقة بالخيال هو الوهم، كما أنّ مدركاته هي المعاني الكلّية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية، وليس للوهم في

الوجود ذات أخرى غير العقل؟ كما أنّ الكلّي الطبيعي والماهيّة من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي. (سفع(٤/١)، ٢١٥، ١٦)

- أمّا الوهم فيجرّد الصورة تجريدًا أتمّ من تجريد الحسّ والخيال جميعًا بحيث يتصوّر المعاني الحاصلة في الأجسام، ويجرّدها عن المواد وعن صفاتها المُكتنفة بها، لكن لا يمكن للوهم تجريد المعنى بالكلّية عن المواد الشخصية وعن صفاتها جميعًا حتى عن إضافتها إلى الشخص بل يتصوّر كلًّا من المعاني مضافًا إلى شخص بعينه، إذ الوهم نفسه أيضًا كذلك لأنّه عبارة عن قوّة عقلية مضافة إلى جوهر جسماني، حتى لو تجرّد عن هذه الإضافات صار الوهم عقلًا والشيطان ملكًا والجربزة حكمة. (تفسق(٢)، ٨، ١٤)

- أمّا مدرك المعاني والأحكام الجزئية فمنه الوهم الرئيس للقوى الإدراكية كالشوقية للقوى التحريكية وأخصُّ مواضعه آخر التجويف الأوسط من الدماغ. (شهر، ١٩٤، ٤)

- القوّة الشوقية وهي الرئيسة في القوى المحرّكة الفاعلة كما أن الوهم هي الرئيسة في القوى المدركة الغائية. (مبع، ٢٣٤، ٦)

- الوهم، وهو الاعتقاد المرجوح، وقد يقال: إنّه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة، لأشخاص جزئية جسمانية، كحكم السخلة بصداقة الأم وعداوة الذئب، وقد يطلق على القوّة التي يدرك هذا المعنى، وهي الواهمة، واعلم أنّ الواهمة عندنا ليست جوهرًا مباينًا للعقل والخيال والحسّ، بل هي عقل مضاف إلى الخيال أو الحسّ، وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئية الحسّية أو الخيالية، إذ العوالم منحصرة في الثلاثة، فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها، صارت عقلًا مجرّدًا عن الوهم وعن النسبة إلى الأجسام، وكذا الموهومات إذا صحّت وزالت عنها الإضافات، صارت معقولات محضة، وبالجملة الوهم ليس إلّا نحو توجه العقل إلى الجسم وانفعاله عنه، والموهوم ليس إلّا معنى معقول مضاف إلى مادة شخصية. (مفغ، ١٣٩، ١٧)

ي

يقين

- اعلم أنّ اليقين هو العلم بالشيء بعد أن يكون صاحبه شاكًّا فيه ولذلك لا يقول القائل: تيقّنت أنّ السماء فوق الأرض، وأنّ الكل أعظم من الجزء، فيقال ذلك في العلم الحادِث والمكتسَب. وستعلم إنّ العلم بالآخرة وما فيها لا يحصل إلّا من جهة العلم بما في الدنيا. (تفسق(١)، ٣٠٢، ٢٠)

- أمّا التمسّك بالدلائل اللفظية فلا يفيد اليقين بل يفيد الظنّ. والدلائل العقلية في مقابلها تفيد اليقين. والمظنون كيف يعارض المقطوع؟ وإنّما قلنا "إنّ الدلائل اللفظية لا يفيد اليقين" لأنّها مبنيّة على أصول كلّها ظنّية، والمبني على الظني لا يكون إلّا ظنيًّا. وإنّما قلنا إنّها ظنّية لأنّها مبنيّة على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف. ورواة هذه الأشياء لا يُعلم بلوغهم إلى حدّ التواتر فكانت رواياتهم مظنونة. (تفسق(١)، ٣٧٥، ١٧)

- كمال النفس بحسب قوّتها النظرية بمعرفة حقائق الأشياء وكلّياتها والمبادئ القصوى في الوجود وبالجملة معرفة الحقّ الأول بما له من صفات جماله، ونعوت جلاله، وكيفية صدور أفعاله عنه ورجوعها إليه، ومعرفة كونه غاية الأشياء الذي يتوجّه إليه الموجودات في بقائها، كما يبتدئ منه في حدوثها، إلى غير ذلك من المعارف الحقّة التي كانت مستعدّة لها أولًا عند كونها هيولانية الذات، ثم يحصل لها بسبب حصول المقدّمات صورها على نحو البرهان الدائم اليقيني، ثم سيصير مشاهدة إيّاها فائضة من الحقّ الأول، ثم يصير متّصلة بها، منخرطة في سلكها، مستغرقة في شهود مبدئها ومعادها، بحيث لا يلتفت إلى ذاتها العارفة به تعالى، فضلًا عن غيرها، بل الاضمحلال في المعروف يذهلها عن كل شيء حتى عن ذاتها وعن عرفانها لمبدئها. فاليقين الأول هو العلم، والثاني هو العين، والثالث هو الحقّ. (تفسق(٦)، ٢٨٢، ١٦)

- إنّ الاعتقاد غير اليقين؛ إذ الأوّل قد يحصل بالتقليد أو الجدل، وهما مناط الظنّ والتخمين، والثاني لكونه بصيرة باطنية لا يحصل إلّا بالبرهان المنوّر للعقول أو بالكشف التام التابع للوصول. وبالجملة اليقين نور من أنوار الله يقذف في قلب من يشاء من عباده المتّقين، وطريق حصوله إمّا البرهان أو الحدس بالإلهام؛ وأمّا الاعتقاد الذي مبدؤه الأوضاع الحسّية - كالتواتر والسماع والشهادة والإجماع - ، فهو غير نور الشهود الباطني والحضور: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ (النور: ٤٠). فاليقين نور عقلي لا يحصل إلّا بسبب نور هو أعلى منه وفوقه؛ والاعتقاد الذي مبدؤه أمر محسوس فلا

يفيد إلّا محسوسًا دونه، إذ الشيء لا يفيد ما هو أشرف منه، فلا يكون نورًا عقليًّا. (رسح، ٩، ٨)

يقين تام بالشيء

- إنّ اليقين التام بالشيء إنّما يحصل بأن كانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه. (سفع(١/ ٣)، ٣٩٦، ٥)

يوم الآخرة

- إنّما سُمّي يوم الآخرة يوم الدين لأنّ فيه وصول الأشياء إلى غاياتها الذاتية وثمراتها التي هي بمنزلة الجزاء والأجرة على الأعمال لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (غافر: ١٧). (تفسق(١)، ٨٤، ١٩)

يوم الجمع

- اعلم أنّ الزمان علّة التغيّر والتعاقب والاحتجاب بوجه، والمكان علّة التكثّر والافتراق والاغتياب بوجه، فهما سببان لاختفاء الموجودات واحتجاب بعضها عن بعض، فإذا ارتفعا في القيامة، ارتفعت الحجب بين الخلائق، فيجتمع الخلائق كلهم والأولون والآخرون: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ ۝ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الواقعة: ٤٩، ٥٠) فهي يوم الجمع، يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن وبوجه آخر ذلك يوم الفصل، لأن الدنيا دار اشتباه ومغالطة، يتشابك فيها الحقّ والباطل، ويتعانق فيه الوجود والعدم والخير والشرّ والنور والظلمة. (مفغ، ٦٣٩، ٢١)

يوم الجمع ويوم الفصل

- اعلم أنّ الزمان علّة التعاقب والتسابق في الوجود، والمكان علّة التكثّر والافتراق في الحضور، فهما سببان لاختفاء الموجودات بعضها عن بعض، فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق فيجتمع الخلائق كلهم الأولون والآخرون، ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ ۝ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الواقعة: ٤٩، ٥٠)، فهو يوم الجمع "يوم يجمعكم ليوم الجمع لا ريب فيه"، وبوجه آخر هو يوم الفصل، لأن الدنيا دار الاشتباه والاختلاط، متشابك فيها الحق مع الباطل، ويتخالط فيها الوجود والعدم والخيروالشر والخبيث والطيّب، وفي الآخرة يتفرّق المتخالفات. (سري، ١٨٧، ١٩)

- اعلم إنّ الزمان علّة التغيّر والتعاقب مطلقًا؛ والمكان علّة الاختفاء والغيبة مطلقًا، فهما منشئان لاحتجاب الموجودات بعضها عن بعض، فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق، فيجتمع الخلائق كلهم الأولون والآخرون، فهو يوم الجمع: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ﴾ (التغابن: ٩). وبوجه آخر يوم الفصل؛ لأن الدنيا دار اشتباه ومغالطة، يتشابك فيها الحق والباطل، ويعانق فيها الخير والشرّ، ويتقابل المتخاصمان، والآخرة دار الفصل والتميّز والافتراق، ويتفرّق المختلفان: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾ (الروم: ١٤) ويتميّز المشابهات: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ

﴿ٱلطَّيِّبِ﴾ (الأنفال: ٣٧)، وينفصل الخصمان، يحقّ الحق ويبطل الباطل: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال: ٤٢) ﴿لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَـٰطِلَ﴾ (الأنفال: ٨)، ولا منافاة بين هذا الفصل وذلك الجمع، بل هذا الفصل يوجب ذلك: ﴿هَـٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ جَمَعْنَـٰكُمْ وَٱلْأَوَّلِينَ﴾ (المرسلات: ٣٨) والحشر أيضًا بمعنى الجمع: ﴿وَحَشَرْنَـٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٧). (رسر، ٢٨٤، ١٣)

يوم الدين

- يوم الدين بمعنى يوم الجزاء ومنه "كما تَدين تُدان". (تفسق(١)، ٨٣، ١٨)

يوم الفتح

- "يوم الفتح" يطلق تارة على وقت الولادة المعنوية التي ينفتح مملكة البدن وعساكر قواها البهيمية والسبعية والشيطانية للروح، وتارة يطلق على القيامة الصغرى وهو الموت الطبيعي الذي يفتح باب حجاب البدن، وتارة يطلق على يوم القيامة الكبرى بظهور المهدي عليه السلام وغلبته على الدجّال والدجّالين، ولا ينفع حينئذٍ إيمان المحجوبين، لأنّه لا يكون إيمانهم بحسب الكشف والبرهان، بل بحسب حديث النفس واللسان والمجادلة والبحث والغلبة والطغيان، فلا يغني عن هؤلاء المحجوبين عذاب الطرد والبُعد والحرمان. (تفسق(٦)، ١٣٣، ١٠)

يوم القيامة ويوم القضاء

- إذا علمت هذا وتذكّرت ما ادّعيناه فيما سبق، من أنّ الإنسان بحسب الباطن والنشأة الأخروية أنواع كثيرة حسب كثرة الأخلاق المتخالفة، والصفات الغالبة الراسخة المتنوّعة، أيقنت معنى كون "يوم القيامة" و"يوم القضاء" "ويوم الفصل بين الخلائق" فالله يقضي بينهم يوم القيامة بحسب ظهور مظاهر أسمائه ومجالي شؤونه، ويفصل بينهم بالحقّ ويميّز المحقّ عن المبطل في ما يختلف فيه من الأديان والمذاهب، وقد مرّ منّا نقل آيات دالّة على أنّ أنواع الإنسان كثيرة بحسب النشأة الآخرة، وظهور هذه الكثرة في حقائق الإنسان إنّما يتوقّف على قيام الساعة لقوله تعالى: ﴿وَٱمْتَـٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ (يس: ٥٩). (تفسق(٦)، ١٢٦، ١٥)

الفهارس

فهرس الموضوعات وجذورها*

ا	
إبتداء	بدأ
إبتداء خلق	بدأ - خلق
ابتداء للشيء	بدأ - شيأ
إبتلاء	بلا
إبداع	بدع
إبداع الأشياء واقتدائها بالذات	بدع - شيأ - قدا - ذوت
إبداع الأنواع	بدع - نوع
إبداع في النزول	بدع - نزل
إبداع محض	بدع - محض
إبداع وإنشاء	بدع - نشأ
إبداع وتحريك	بدع - حرك
إبداع وتكوين	بدع - كون
إبداعيات	بدع
أبدان أخروية	بدن - أخر
أبدان دنياوية وأخروية	بدن - دنا - أخر
أبصار	بصر
إبصار	بصر
إبطال الدول وتسليل العلل والمعلولات	بطل - دور - سلل - علل
أبعاد	بعد
أبعاد وأجرام	بعد - جرم

إبهام الهيولى	بهم - هيولى
اتحاد	وحد
اتحاد الاثنين	وحد - ثنى
اتحاد أمر عيني مع مفهوم اعتباري	وحد - أمر - عين - فهم - عبر
اتحاد بين شيئين	وحد - شيأ
اتحاد تركيبي	وحد - ركب
اتحاد العاقل والمعقول	وحد - عقل
اتحاد في الهو هو	وحد - هو
اتحاد في الوجود لا في المفهوم	وحد - وجد - فهم
اتحاد النفوس	وحد - نفس
اتحاد وجود بالذات أو بالعرض	وحد - وجد - ذوت - عرض
اتصاف	وصف
اتصاف الماهية بالوجود	وصف - موه (ما هو) - وجد
اتصال	وصل
اتصال مقوّم للجسم	وصل - قوم - جسم
اتفاق	وفق
آثار	أثر
أثر بالذات	أثر - ذوت
أثر التصديق	أثر - صدق

* اعتُمد في الرد إلى الجذر الثلاثي ما جاء في لسان العرب لابن منظور.

أثر التصوّر	أثر - صور
أثر الجاعل	أثر - جعل
أثر حاصل	أثر - حصل
أثر الفاعل	أثر - فعل
أثر الفاعل الموجود	أثر - فعل - وجد
اجتماع وتعاون	جمع - عون
اجتماعات إنسانية	جمع - أنس
أجزاء العلوم	جزأ - علم
أجساد الآخرة	جسد - أخر
أجسام	جسم
أجسام الآخرة	جسم - أخر
أجسام إدراكيّة وأجسام ماديّة	جسم - درك - مدد
أجسام دنيوية	جسم - دنا
أجسام طبيعية	جسم - طبع
أجسام نورية حية بحياة ذاتية	جسم - نور - حيا - ذوت
أجسام وطبائع	جسم - طبع
أجل طبيعي قضائي	أجل - طبع - قضى
أجل طبيعي واختراعي	أجل - طبع - خرم
أجل مُسمّى	أجل - سما
أجناس	جنس
أجناس عالية	جنس - علا
أجناس العوالم والنشئات	جنس - علم - نشأ
أجناس وفصول في البسائط	جنس فصل - بسط
احتياج	حوج
احتياج الإنسان	حوج - أنس
احتياج تقوُّمي	حوج - قوم
احتياج صدوري	حوج - صدر
احتياج في الوجود	حوج - وجد
أحد	أحد
أحد صمد	أحد - صمد
إحداث	حدث
أحدية الله	أحد - الله
أحدية صرفة	أحد - صرف
أحدية وغيب الغيوب	أحد - غيب
إحساس	حسس
أحسن وجوه الصنع والإيجاد	حسن - وجه - صنع - وجد
أحقّ بالوحدة	حقق - وحد
أحلام ومنامات	حلم - نوم
أحوال	حول
أحوال الأين	حول - أين
إحياء العظام الرميم	حيا - عظم - رمم
إختراع	خرع
اختراع الله	خرع - الله
إختلاف	خلف
اختلاف أفراد الإنسان	خلف - فرد - أنس
اختيار	خير
اختيار أزلي	خير - أزل
اختيار الشيء	خير - شيأ
اختيار العباد	خير - عبد
اختيار العبد	خير - عبد
آخر في المشاهدة	أخر - شهد
آخرة	أخر
آخرية وثانوية	أخر - ثنى
إخلاص	خلص
إدراك	درك

إدراك بسيط للحق تعالى	درك - بسط - حقق - علا	إرادة الكلام	رود - كلم
إدراك الحق على الوجه البسيط	درك - حقق - وجه - بسط	إرادة النفس	رود - نفس
إدراك الحق على الوجه المركّب	درك - حقق - وجه - ركب	إرادة وكراهة	رود - كره
إدراك الحواس	درك - حسس	إرادة ومحبة	رود - حبب
إدراك عقلي	درك - عقل	ارتقاء الإنسان	رقي - أنس
إدراك علمي ذوقي	درك - علم - ذوق	أرزاق	رزق
إدراك كل شيء	درك - شيأ	أرض المحشر	أرض - حشر
إدراك لمسي	درك - لمس	أرواح أنسية	روح - أنس
إدراك مركّب للحق تعالى	درك - ركب - حقق - علا	أرواح طبيعية	روح - طبع
إدراك النفس لذاتها بذاتها	درك - نفس - ذوت	أرواح عقلية	روح - عقل
إدراك وهمي وعقلي	درك - وهم - عقل	أرواح نبوية	روح - نبا
إدراكات حسية	درك - حسس	أزل	أزل
أدعية وأذكار	دعا - ذكر	أزلي	أزل
أدنى كلام	دنا - كلم	أزلية وأبدية الحقيقة المحمدية	أزل - أبد - حقق - حمد
إذن	أذن	أسام	سما
إرادة	رود	أسباب وعلل	سبب - علل
إرادة أزلية	رود - أزل	استبصار	بصر
إرادة الله	رود - الله	استحالة ونمو	حول - نما
إرادة الله القديمة	رود - الله - قدم	استخلاف	خلف
إرادة الله للموجودات	رود - الله - وجد	استدلال	دلل
إرادة الإنسان	رود - أنس	استدلال بالآثار واللوازم	دلل - أثر - لزم
إرادة أولية رضائية	رود - أول - رضي	استدلال بالعلة على المعلول	دلل - علل
إرادة ثانوية قدرية جزئية	رود - ثنى - قدر - جزأ	استعاذة	عوذ
إرادة في الواجب	رود - وجب	استعداد	عدد
		استعداد خاص	عدد - خصص
		استعداد ولا استعداد	عدد
		استقراء	قرأ

استلزام بين شيئين	لزم - شيأ
استواء	سوا
أسطقس	اسطقس
أسفار	سفر
إسلام	سلم
اسم	سما
اسم الاسم	سما
اسم أعظم	سما - عظم
اسم الله	سما - الله
اسم الحدّ	سما - حدد
اسم للصفة	سما - وصف
اسم وصفة	سما - وصف
أسماء	سما
أسماء الإشارات	سما - شور
أسماء الله	سما - الله
أسماء الله وصفاته	سما - الله - وصف
أسماء إلهية	سما - اله
أسماء توقيفية	سما - وقف
إشارة	شور
اشتداد اتصالي	شدد - وصل
اشتداد وتضعّف	شدد - ضعف
اشتراك	شرك
إشراق عقلي	شرق - عقل
أشكال أخروية	شكل - أخر
أشكال القياس الثلاث	شكل - قيس - ثلث
أشواق نفسانية ونباتية وحيوانية	شوق - نفس - نبت - حيا
أشياء عدمية	شيأ - عدم
أصحاب الجنة	صحب - جنن
أصحاب المعارج	صحب - عرج
أصل الدين	أصل - دين
أصل موضوع	أصل - وضع
أصول المعجزات	أصل عجز
أصول الموجودات	أصل - وجد
إضافة	ضيف
إضافة إشراقية	ضيف - شرق
إضافة شهودية انكشافية	ضيف - شهد - كشف
إضافة العلية	ضيف - علل
إضافة قيومية	ضيف - قوم
إضافة نفسية	ضيف - نفس
إضافة ونسبة	ضيف - نسب
إعادة	عود
إعادة معدوم	عود - عدم
إعادة النفس إلى بدن	عود - نفس - بدن
اعتبار	عبر
اعتبارية العدد	عبر - عدد
اعتقاد	عقد
اعتقاد بالجنان	عقد - جنن
اعتقاد بالدليل والبرهان	عقد دلل - برهن
اعتقاد بقيني	عقد - يقن
أعدام	عدم
إعدام	عدم
أعراض	عرض
أعراض أولية	عرض - أول
أعراض مشخّصة	عرض - شخص
أعراف	عرف
إعياء	عيي
أعيان	عين
أعيان ثابتة	عين - ثبت
أعيان متقرّرة	عين - قرر

أعيان معقولة	عين - عقل
اغتذاء	غذا
إغواء	غوي
إفاضة وجود	فيض - وجد
أفاعيل ذاتية	فعل - ذوت
أفاعيلنا الاختيارية	فعل - خير
أفراد الإنسان	فرد - أنس
أفعال	فعل
أفعال اختيارية	فعل - خير
أفعال اختيارية للحيوانات	فعل - خير - حيا
أفعال الله	فعل - الله
أفعال العباد	فعل - عبد
أفعال النفس بإرادتها	فعل - نفس - رود
أفلاك	فلك
إفهام	فهم
اقتدار النفس الإنسانية	قدر - نفس - أنس
اقتضاء أول	قضى - أول
أقسام الأسماء	قسم - سما
أقسام المعية	قسم - معي
أقيسة شرطية	قيس - شرط
اكتساب	كسب
اكتساب واستبصار	كسب وبصر
إكراه	كره
أكوان جسمانية	كون - جسم
إلجاء وقسر	لجأ - قسر
ألذّ الأشياء	لذذ - شيأ
ألذّ السعادات	لذذ - سعد
إلقاء الوحي	لقي - وحى
الله	الله
ألم	ألم
إله العالم	أله - علم
إله واحد	أله - وحد
إلهام	لهم
إلهام ووحي	لهم - وحى
إلهية وواحدية	أله - وحد
ألواح قَدَرية	لوح - قدر
ألواح قَدَرية وصحائف سماوية	لوح - قدر - صحف - سما
ألوان	لون
أم الكتاب	أمم - كتب
إمام	أمم
أمانة	أمن
امتداد وممتد بنفسه	مدد - نفس
امتناع	منع
امتناع لاحق	منع - لحق
امتياز بين القضايا	ميز - قضى
امتياز شخصي	ميز - شخص
امتياز في الواقع	ميز - وقع
أمر	أمر
أمر إبداعي	أمر - بدع
أمر إبداعي وإرادة أزلية	أمر - بدع - رود - أزل
أمر الله للخلائق	أمر - الله - خلق
أمر الله وفعله	أمر - الله - فعل
أمر انتزاعي عقلي من الوجود	أمر - نزع - عقل - وجد
أمر بين أمرين	أمر
أمر تشريعي	أمر - شرع
أمر تشريعي تدويني	أمر - شرع - دون

أمر تشريعي وتكويني	أمر - شرع - كون - حدث	أمور عدمية	أمر - عدم
حادثان		آن	أون
أمر التكوين	أمر - كون	أن يفعل وأن ينفعل	فعل
أمر تكويني	أمر - كون	انتزاعيات مصدرية	نزع - صدر
أمر قضاء وتكوين	أمر - قضى - كون	انتقال	نقل
أمر المنطقي	أمر - نطق	أنحاء الوجود والتشخُّص	نحا - وجد - شخص
إمكان	مكن		
إمكان استعدادي	مكن - عدد	إنزال	نزل
إمكان الأشرف وإمكان الأخس	مكن - شرف - خسس	إنزال القرآن	نزل - قرأ
		إنزال الكتب	نزل - كتب
إمكان الحادث	مكن - حدث	إنسان	أنس
إمكان خاص	مكن - خصص	إنسان أخروي	أنس - أخر
إمكان ذاتي	مكن - ذوت	إنسان ثانٍ وإنسان ثالث	أنس - ثنى - ثلث
إمكان عام	مكن - عمم	إنسان طبيعي	أنس - طبع
إمكان عام أو خاص	مكن - عمم - خصص	إنسان طبيعي وإنسان نفسي أخروي	أنس - طبع - نفس - أخر
إمكان في المفارقات	مكن - فرق	إنسان عقلي	أنس - عقل
إمكان في المهيّات	مكن - مها	إنسان كائن في دار الآخرة	أنس - كون - دور - أخر
إمكان في الوجودات الخاصة	مكن - وجد - خصص	إنسان كامل	أنس - كمل
إمكان وامتناع ووجوب	مكن - منع - وجب	إنسان كبير	أنس - كبر
إمكان الوجود المطلق	مكن - وجد - طلق	إنسان كلي	أنس - كلل
إمكان وشك	مكن - شكك	إنسان مختار	أنس - خير
إمكان وقوعي	مكن - وقع	إنسان نفساني	أنس - نفس
إمكان ووجوب	مكن - وجب	إنسانية	أنس
أمور الآخرة	أمر - أخر	إنشاء	نشأ
أمور جسمانية وصور مادية	أمر - جسم - صور - مدد	إنشاء البدن الأخروي	نشأ - بدن - أخر
		إنشاء ثانوي	نشأ - ثنى
أمور ذهنية صرفة	أمر - ذهن - صرف	إنشاء الخلائق ابتداء	نشأ - خلق - بدأ
أمور ربانية	أمر - ربب	إنشاء وإبداع	نشأ - بدع

إنشاء وإيجاد	نشأ - وجد	أولياء	ولي
إنفاق	نفق	أوليّات	أول
انفصال	فصل	أوليّات الأمور الأخروية	أول - أمر - أخر
انفعال	فعل	أوليّات عظائم	أول - عظم
أنواع	نوع	أوليّات وبديهيات	أول - بده
أنواع المعارف	نوع - عرف	أولية وأخرية	أول - أخر
أنواع من الحشر	نوع - حشر	أولية وثانوية وثالثية	أول - ثنى - ثلث
إنّية	أنن	أيام الإلهية	يوم - أله
إنّية محضة	أنن - محض	إيجاب القضية	وجب - قضى
إنّية النفس	أنن - نفس	إيجاد	وجد
إنّية الوجود وماهيته ومفهومه وهويته	وجد - موه (ما هو) - فهم - هو	إيجاد الأشياء	وجد - شيأ
أهل التقليد	أهل - قلد	إيجاد الحوادث	وجد - حدث
أهل الشمال	أهل - شمل	إيجاد الخلائق	وجد - خلق
أهل النار	أهل - نور	أيس	أيس
أهل اليمين	أهل - يمن	أيس بالفعل	أيس - فعل
إهمال الحيثيات	همل - حيث	أيس بعد ليس	أيس - ليس
أوائل الموجودات	أول - وجد	أيس من ليس مطلق	أيس - ليس - طلق
أوامر شرعية	أمر - شرع	إيسية فائضة	أيس - فيض
أوامر ونواهي شرعية	أمر - نهى - شرع	إيماد	وعد
أول	أول	إيقان	وقن
أول الأوائل وآخر الأواخر	أول - أخر	إيمان	أمن
أول الصوادر	أول - صدر	إيمان بالآخرة	أمن - أخر
أول العوالم	أول - علم	إيمان بالله	أمن - الله
أول في الوجود	أول - وجد	إيمان باليوم الآخر	أمن - يوم - أخر
أول كلام	أول - كلم	إيمان حقيقي	أمن - حقق
أولوية ذاتية	أول - ذوت	إيمان عطائي	أمن - عطا
أولوية ناشئة عن الذات	أول - نشأ - ذوت	إيمان علمي	أمن - علم
أولى بالجوهرية	أول - جوهر	إيمان كشفي	أمن - كشف
		إيمان وتسليم	أمن - سلم

أين	أين

ب

البارئ الأول	برأ أول
الباري	برأ
باطن الإنسان	بطن - أنس
بدن	بدن
بدن أخروي	بدن - أخر
بدن الإنسان	بدن - أنس
بدن في ذاته	بدن - ذوت
بدن محشور	بدن - حشر
بَدْو وصدور	بدا - صدر
بديهة	بده
برازخ علوية	برزخ - علا
براهين إنّية ولمّية	برهن - أنن - لمم
برزخ	برزخ
برهان	برهن
برهان إنّ	برهن - أنن
برهان اللم	برهن - لم
برهان لِمَ	برهن - لم
بسائط عنصرية	بسط - عنصر
بساطة في الأجسام	بسط - جسم
بسيط	بسط
بسيط الحقيقة	بسط - حقق
بسيط حقيقي	بسط - حقق
بسيط حقيقي من الوجود	بسط - حقق - وجد
بسيط صوري	بسط - صور
بسيط في العقل	بسط - عقل
بسيط ومركّب	بسط - ركب
بصر	بصر
بصيرة باطنية	بصر - بطن
بطلان التناسخ	بطل - نسخ
بعث	بعث
بعث الأنبياء	بعث - نبا
بعثة النبي	بعث - نبا
بقاء وحضور	بقي - حضر

ت

تأثير	أثر
تأثير وتأثّر	أثر
تام	تمم
تام وناقص	تمم - نقص
تامة في التجريد	تمم - جرد
تأويل	أول
تأييس	أيس
تجارة	تجر
تجانس وتماثل	جنس - مثل
تجدّد الشيء	جدد - شيأ
تجدّد شيء	جدد - شيأ
تجدّد للشيء	جدد - شيأ
تجدّد المتجدّدات	جدد
تجريد	جرد
تجريدات	جرد
تجلٍّ	جلا
تجلٍّ وجودي	جلا - وجد
تجلٍّ وظهور	جلا - ظهر
تجلّي الله	جلا - الله
تجلّي حقيقة الحقّ	جلا - حقق
تجلّيات ذاتية	جلا - ذوت

تحصل بالفاعل	حصل - فعل	تشخُّصات ووجودات	شخص - وجد
تحقُّق الوجود بنفسه	حقق - وجد - نفس	تصديق	صدق
تَخيُّل	خيل	تصديق وحكم	صدق - حكم
تَدبُّر ونظر	دبر - نظر	تصوّر	صور
تدبير	دبر	تصوّر الشيء	صور - شيأ
تدرج في مسلك الإلهية	درج - سلك - أله	تصوّر الشيء العيني	صور - شيأ - عين
تدرج في مسلك العبودية	درج - سلك - عبد	تصوّر الشيء مطلقًا	صور - شيأ - طلق
تذكّر	ذكر	تصوّر وتصديق	صور - صدق
ترتيب العلوم	رتب - علم	تصوّر وتصديق وحكم	صور - صدق - حكم
تركيب	ركب	تصوّرات وتصديقات	صور - صدق
تركيب اتحادي	ركب - وحد	تصوير وتمثيل	صور - مثل
تركيب القياس	ركب - قيس	تضاد	ضدد
تزايد وتنقّص	زيد - نقص	تضاد الحركات	ضدد - حرك
تسبيح	سبح	تضاد موجب للكون والفساد	ضدد - وجب - كون - فسد
تسخير	سخر	تضايف	ضيف
تسديد	سدد	تضايق وتصادم وتعارض وتضاد	ضيق - صدم - عرض - ضدد
تشبيه	شبه	تعاون	عون
تشخُّص	شخص	تعبّد	عبد
تشخُّص الإنسان	شخص - أنس	تعدد التشخص	عدد - شخص
تشخُّص بدن الإنسان	شخص - بدن - أنس	تعريف	عرف
تشخُّص الشيء	شخص - شيأ	تعريف بالوجود	عرف - وجد
تشخُّص الصورة بالهيولى	شخص - صور - هيولى	تعطيل	عطل
تشخُّص كل شيء	شخص - شيأ	تعقُّل	عقل
تشخُّص مستمرّ وتشخّص متبدّل	شخص - مرر - بدل	تعقُّل الشيء	عقل - شيأ
تشخُّص المعلول	شخص - علل	تعلّق أخروي	علق - أخر
تشخُّصات خارجية	شخص - خرج	تعلّق بحسب الاستكمال	علق - كمل
تشخُّصات ظلية	شخص - ظلل	تعلّق بحسب الذات	علق - ذوت

تعلّق بحسب الماهية	علق - موه (ما هو)
تعلّق بحسب الوجود	علق - وجد
تعلّق الحادث بعلّته	علق - حدث - علل
تعلّق ذاتي	علق - ذوت
تعلّق طبيعي	علق - طبع
تعلّقات طبيعية	علق - طبع
تعيُّن	عين
تعيُّن زائد	عين - زيد
تعيُّن الشيء	عين - شيأ
تعيُّن واجب الوجود	عين - وجب - وجد
تعيُّنات الحق الأول	عين - حقق - أول
تعيُّنات وتنزّلات	عين - نزل
تغاير	غير
تغاير المفهومات	غير - فهم
تغذية ونمو	غذا - نما
تغيُّر	غير
تفرقة وتفصيل	فرق - فصل
تفرّق	فرق
تفكُّر	فكر
تقابل	قبل
تقابل بين الواحد والكثير	قبل - وحد - كثر
تقابل التضاد	قبل - ضدد
تقابل التضايف	قبل - ضيف
تقابل التناقض	قبل - نقض
تقدّم	قدم
تقدّم بحسب المهيّة	قدم - مها
تقدّم بالحق	قدم - حقق
تقدّم بالحق وتأخّر به	قدم - حقق - أخر
تقدّم بالحق وتقدّم بالحقيقة	قدم - حقق
تقدّم بالحقيقة	قدم - حقق
تقدّم بالزمان	قدم - زمن
تقدّم بالشرف	قدم - شرف
تقدّم بالطبع	قدم - طبع
تقدّم بالعلية	قدم - علل
تقدّم بالماهية	قدم - موه (ما هو)
تقدّم بالمرتبة	قدم - رتب
تقدّم على الزمان	قدم - زمن
تقدّم علّي	قدم - علل
تقدّم الفصل على الجنس	قدم - فصل - جنس
تقدّم وتأخّر	قدم - أخر
تقدّم وتأخّر في أجزاء الزمان	قدم أخر - جزأ - زمن
تقدّم وتأخّر في الزمان بالعَرَض	قدم - أخر - زمن - عرض
تقدّم وتأخّر في شيء	قدم أخر - شيأ
تقدّم الوجود على الماهية	قدم - وجد - موه (ما هو)
تقدّم الوجود على الوجود	قدم - وجد
تقدير	قدر
تقدير أزلي	قدر - أزل
تقسيم	قسم
تقفية	قفى
تقليد	قلد
تقوّم الجنس بالفصل	قوم - جنس - فصل
تقوم كل شيء	قوم - شيأ

تقوى	وقى
تكثُّر إضافات الله	كثر - ضيف - الله
تكلّم	كلم
تكلّم وكتابة	كلم كتب
تكليف	كلف
تكليف ووعْد ووعيد	كلف - وعد
تكليم الله	كلم - الله
تكوّن	كون
تكوّن واستحالة	كون - حول
تكوين	كون
تلازم	لزم
تلازم بين الهيولى والصورة	لزم - هيولى - صور
تمام وكل	تمم - كلل
تمثيل	مثل
تمدُّن	مدن
تمكين وتحقيق	مكن - حقق
تناسخ	نسخ
تناسخ معنوي أخروي	نسخ - عنى - أخر
تناقض	نقض
تناهي العلل	نهى - علل
تناهي وتشكل	نهى - شكل
تنزيل	نزل
تنزيل القرآن	نزل - قرأ
تنزيل الكلام	نزل - كلم
تنزيل الكلام وإنزال الكتب	نزل - كلم - كتب
تنزيه وتقديس	نزه - قدس
توحيد	وحد
توحيد الأفعال والصفات والذات	وحد - فعل - وصف - ذوت
توحيد خاصّي	وحد - خصص
توحيد سمعي	وحد - سمع
توحيد في الأفعال	وحد - فعل
توحيد الكثير	وحد - كثر
توحيد لفظي	وحد - لفظ
توحيد لفظي وصوري	وحد - لفظ - صور
توحيد الواجب	وحد - وجب
توحيد واجب الوجود	وحد - وجب - وجد
توفيق	وفق
توفيق وخذلان	وفق - خذل
تولٍّ	ولي
توهّم	وهم

ج

جاعل	جعل
جاعل تام	جعل - تمم
جاعلية ومجعولية	جعل
جانب الغيب وجانب الشهود	جنب - غيب - شهد
جبْر	جبر
جبْر على الاختيار	جبر خير
جبْر وخلق الأفعال	جبر - خلق - فعل
جدّة	جدد
جدّة وملك	جدد - ملك
جدل	جدل
جرم سماوي	جرم - سما
جزء	جزأ
جزئي	جزأ

جسد	جسد
جسم	جسم
جسم أخروي	جسم - أخر
جسم باعتبار الامتداد	جسم - عبر - مدد
جسم تعليمي	جسم - علم
جسم حياته ذاتية	جسم - حيا - ذوت
جسم طبيعي	جسم - طبع
جسم محسوس	جسم - حسس
جسم مشف	جسم - شفف
جسماني	جسم
جسمانيات	جسم
جسمية	جسم
جمل	جعل
جمل بسيط	جعل - بسط
جمل مؤلف	جعل - ألف
جلالة	جلل
جمعية وتأحّد	جمع - أحد
جن	جنن
جنات	جنن
جنات المأوى	جنن - أوى
جنة	جنن
جنة الأرواح	جنن - روح
جنة صورية ومعنوية	جنن - صور عنى
جنة الموحدين	جنن - وحد
جنة ونار	جنن - نور
جنة ونار جسمانيتين	جنن - نور - جسم
جنس	جنس
جنس وفصل	جنس - فصل
جنسية الجنس	جنس
جنسية ونوعية	جنس - نوع
جهات	وجه
جهات الفعلية	وجه - فعل
جهة	وجه
جهة الاتحاد	وجه - وحد
جهة الإمكان	وجه - مكن - عدد - الاستعدادي والقوة قوي
جهة القضية	وجه - قضى
جهة القوة والعدم	وجه - قوي - عدم
جهنم	جهنم
جواد حقيقي	جود - حقق
جواهر	جوهر
جواهر جسمانية	جوهر - جسم
جواهر حسية	جوهر - حسس
جواهر طبيعية	جوهر - طبع
جواهر عقلية	جوهر عقل
جواهر مادية	جوهر - مدد
جواهر المفارقات وذواتها	جوهر - فرق - ذوت
جواهر وأعراض	جوهر - عرض
جود	جود
جوهر	جوهر
جوهر الإنسان	جوهر - أنس
جوهر بسيط	جوهر - بسط
جوهر جسماني	جوهر - جسم
جوهر حقيقي	جوهر - حقق
جوهر ذهني	جوهر - ذهن
جوهر صوري	جوهر - صور
جوهر عنصري	جوهر - عنصر
جوهر عيني وعَرَض عيني	جوهر - عين - عرض

جوهر في جوهريّته	جوهر
جوهر مباين	جوهر - بين
جوهر مجرّد نوري	جوهر - جرد - نور
جوهر مركّب	جوهر - ركب
جوهر ممتد	جوهر - مدد
جوهر نطقي	جوهر - نطق
جوهر نفساني	جوهر - نفس
جوهر وجوهري	جوهر
جوهر وعَرَض	جوهر - عرض
جوهر وكيف	جوهر - كيف
جوهر يصلح للجنسية	جوهر - صلح - جنس
جوهرية	جوهر
جوهرية الشيء	جوهر - شيأ
جوهرية النفس وعَرَضيّتها	جوهر - نفس - عرض

ح

حادث	حدث
حادث زماني	حدث - زمن
حادث الهوية	حدث - هو
حادثة	حدث
حافظة وذاكرة	حفظ - ذكر
حال	حول
حب الله	حبب - الله
حب الدنيا	حبب - دنا
حبيب	حبب
حجب نورية وحجب ظلمانية	حجب - نور - ظلم
حدّ	حدد
حدّ أصغر	حدد - صغر
حدّ أكبر	حدد - كبر
حدّ أوسط	حدد - وسط
حدّ أوسط في البرهان	حدد - وسط - برهن
حدٌّ بحسب الوجود	حدد - وجد
حدّ الشيء	حدد - شيأ
حدٌّ للماهية	حدد - موه (ما هو)
حدّ نوعي	حدد - نوع
حدّ ومحدود	حدد
حدس	حدس
حدس شديد	حدس - شدد
حدس وإلهام	حدس - لهم
حدوث	حدث
حدوث الأشياء	حدث - شيأ
حدوث إنشائي	حدث - نشأ
حدوث تجدّدي	حدث - جدد
حدوث الحادث	حدث
حدوث ذاتي	حدث - ذوت
حدوث زماني	حدث - زمن
حدوث العالم	حدث - علم
حدوث النفس الإنسانية	حدث - نفس - أنس
حدوث وتجدّد	حدث - جدد
حدوث وقِدَم	حدث - قدم
حدود	حدد
حديث النفس	حدث - نفس
حركات اختيارية	حرك - خير
حركات إرادية	حرك - رود
حركات طبيعية	حرك - طبع
حركات قسرية	حرك - قسر
حركات متضادة	حرك - ضدد
حركة	حرك

حركة إرادية	حرك - رود
حركة إرادية نفسانية	حركة - رود - نفس
حركة بالذات	حرك - ذوت
حركة بالعَرَض	حرك - عرض
حركة جبلية	حرك - جبل
حركة جبلية وحركة ذاتية	حرك - جبل - حرك - ذوت
حركة زمانية	حرك - زمن
حركة طبيعية	حرك - طبع
حركة فلكية	حرك - فلك
حركة في الجوهر الشخصي	حرك - جوهر - شخص
حركة في مقولة	حرك - قول
حركة قسرية	حرك - قسر
حركة قطعية وحركة توسطية	حرك - قطع - وسط
حركة مستديرة	حرك - دور
حركة مستقيمة	حرك - قوم
حركة مستقيمة أينية	حرك - قوم - أين
حركة نفسانية	حرك - نفس
حركة واستحالة	حرك - حول
حركة وزمان	حرك - زمن
حركة وسكون	حرك - سكن
حزب الله	حزب - الله
حزب الحق	حزب - حقق
حزب الشيطان	حزب - شيطن
حس سادس	حس - سدس
حس مشترك	حس - شرك
حساب	حسب
حسّيات	حس
حشر	حشر
حشر الأبدان	حشر - بدن
حشر الأجساد	حشر - جسد
حشر الخلائق	حشر - خلق
حصول الأشياء في الذهن	حصل - شيأ - ذهن
حصول انفعالي	حصل - فعل
حصول تبعي ووقوع عكسي	حصل - تبع - وقع - عكس
حصول شيء لشيء	حصل - شيأ
حصول الشيء للفاعل الذاتي	حصل - شيأ - فعل - ذوت
حصول العلوم المتعددة في آن واحد	حصل - علم - عدد - أون - وحد
حصول وتجلّي	حصل - جلا
حضرة إلهية	حضر - أله
حضرة جمعية	حضر - جمع
حفظ	حفظ
حق	حقق
حق أول	حقق - أول
حق اليقين	حقق - يقن
حقائق	حقق
حقائق الأشياء	حقق - شيأ
حقائق كلية	حقق - كلل
حقائق ومعارف	حقق - عرف
حقيقة	حقق
حقيقة الله	حقق - أله
حقيقة الإنسان	حقق - أنس
حقيقة تركيبية	حقق - ركب
حقيقة عينية	حقق - عين

حقيقة كل شيء	حقق - كلل - شيأ
حقيقة كل شيء طبيعي	حقق - كلل - شيأ - طبع
حقيقة محمدية	حقق - حمد
حقيقة نوعية	حقق - نوع
حقيقة الواجب	حقق - وجب
حقيقة الوجود	حقق - وجد
حقيقة الوجود وحقيقة الوحدة	حقق - وجد وحد
حقيقة وجودية	حقق - وجد
حكم الحياة	حكم - حيا
حكم قضائي وتقدير أزلي	حكم - قضى - قدر - أزل
حكمة	حكم
حكمة أولى	حكم - أول
حكمة عملية	حكم - عمل
حكمة نظرية	حكم - نظر
حكمة ومصلحة	حكم - صلح
حكمة وولاية	حكم - ولي
حكيم	حكم
حلول	حلل
حمل	حمل
حمل الاشتقاق	حمل - شقق
حمل ذاتي	حمل - ذوت
حمل ذاتي أولي	حمل - ذوت - أول
حمل ذاتي وحمل صناعي	حمل - ذوت - صنع
حمل عرضي	حمل - عرض
حمل على	حمل
حمل على الظواهر	حمل - ظهر
حمل في	حمل
حمل متعارف صناعي	حمل - عرف - صنع
حمل مواطئة	حمل - وطأ
حمل واتحاد	حمل - وحد
حَمْل واتحاد بين شيئين	حمل - وحد - شيأ
حَمْل الوجود على الماهية	حمل - وجد - موه (ما هو)
حمل ومصداقه	حمل - صدق
حوادث	حدث
حواس ظاهرة	حسس - ظهر
حي	حيي
حي حقيقي	حيا - حقق
حي قيوم	حيا - قوم
حياء	حيي
حياة	حيا
حياة كل حي	حيا - كلل
حيثيات	حيث
حيثيات تعليلية وحيثيات تقييدية	حيث - علل - قيد
حيثيات تقييدية مختلفة	حيث - قيد - خلف
حيثيات ذاتيّة وعَرَضيّة	حيث - ذوت - عرض
حيثيات متخالفة	حيث - خلف
حيثيات متقابلة بخصوصها	حيث - قبل - خصص
حيثيات ومعاني منتزعة عن الحقائق	حيث - عنى - نزع - حقق
حيوان	حيا
حيوان إنساني	حيا - أنس

خ	
خاصة	خصص
خاصة حقيقية	خصص - حقق
خاطر	خطر
الخالِق	خلق
خُبر	خبر
خبري من المركب التام	خبر - ركب - تمم
ختم وطبع	ختم - طبع
ختم وكتم	ختم - كتم
خجل	خجل
خذلان	خذل
خروج تجدّدي من القوة إلى الفعل	خرج - جدد - قوي - فعل
خزائن	خزن
خشوع	خشع
خصائص عقلية وتميّنات ذهنية	خصص - عقل - عين - ذهن
خصوصية ومبدأ فصل	خصص - بدأ - فصل
خط	خطط
خطابة	خطب
خلاء	خلا
خلافة	خلف
خلافة إلهية	خلف - أله
خُلُق	خلق
خلق	خلق
خلق ابتدائي أو إعادي	خلق - بدأ - عود
خلق الأعمال	خلق - عمل
خلق الأفعال	خلق - فعل
خلق وأمر	خلق - أمر
خلقة	خلق
خلقة الإنسان	خلق - أنس
خِلْقة حدوثيّة	خلق - حدث
خلقة الملائكة	خلق - ملك
خلود	خلد
خليفة	خلف
خليفة الله	خلف - الله
خواص الجوهر	خصص - جوهر
خواطر	خطر
خيال	خيل
خير	خير
خير بالحقيقة	خير حقق
خير حقيقي وخير إضافي	خير - حقق - ضيف
خير كثير	خير - كثر
خير محض	خير - محض
خير مستولٍ على الشر	خير - ولي - شرر
خير مطلق	خير - طلق
خير وشر	خير - شرر
خيرات	خير
خيرات وشرور نسبية	خير - شرر - نسب

د	
دار	دور
دار آخرة	دور - أخر
دار الآخرة	دور - أخر
دار الجحيم	دور - جحم
دار الكسب والعمل	دور - كسب - عمل
داعٍ	دعا
دالّ بالمطابقة	دلل - طبق
دثور الأجسام	دثر - جسم

دراية	درى
درجات أخروية ودركاتها	درج - أخر - درك
دلالة	دلل
دليل	دلل
دنيا	دنا
دنيا وآخرة	دنا - أخر
دنيوية وأخروية	دنا - أخر
دين	دين

ذ

ذات	ذوت
ذات أحدية	ذوت - أحد
ذات أحديّة وهويّة غيبيّة	ذوت - أحد - هو - غيب
ذات الله	ذوت - الله
ذات إلهيّة	ذوت - أله
ذات الباري	ذوت - برأ
ذات خارجية	ذوت - خرج
ذات الشيء	ذوت - شيأ
ذات الواجب	ذوت - وجب
ذات الواجب بذاته	ذوت - وجب
ذاتي الماهية	ذوت - موه (ما هو)
ذاتي وعرضي	ذوت - عرض
ذاتيات	ذوت
ذاكرة	ذكر
ذكاء	ذكا
ذكر	ذكر
ذكر حقيقي	ذكر - حقق
ذكر وتذكير	ذكر
ذهن	ذهن
ذوات إمكانية	ذوت - مكن
ذوات وترية	ذوت - وتر
ذوق	ذوق

ر

رؤيا	رأى
رؤية	رأى
رؤية الله	رأى - الله
رؤية الرسول	رأى - رسل
رئاسة	رأس
رئيس أول	رأس - أول
رئيس مطلق	رأس - طلق
رابطة في القضايا والأحكام	ربط - قضى - حكم
رأس السعادات	رأس - سعد
رأي	رأى
رب	ربب
ربوبيات	ربب
ربوبية	ربب
ربوبية وعبودية	ربب - عبد
رجاء	رجا
رجيم	رجم
رحمان - رحيم	رحم
رزق	رزق
رزق ونعمة	رزق - نعم
رسالة	رسل
رسخ	رسخ
رسم الكيف	رسم - كيف
رسول أمّي	رسل - أمم

رشد	رشد
ركن	ركن
رهبانية	رهب
رَهْبة	رهب
روح	روح
روح أخير	روح - أخر
روح أعظم	روح - عظم
روح إلهي	روح - أله
روح إنساني	روح - أنس
روح إنسانية	روح - أنس
روح بخاري	روح - بخر
روح بخاري حيواني	روح - بخر - حيا
روح جسماني	روح - جسم
روح جسمانية	روح - جسم
روح قدس	روح - قدس
روح قدسية	روح - قدس
روح القرآن	روح - قرأ
روية	روي
رياضة	روض
رَيب	ريب

ز

زاوية	زوى
زكاة	زكا
زمان	زمن
زمان الآخرة	زمن - أخر
زمان متصل	زمن - وصل
زمان ومكان	زمن - مكن
زمن متناهٍ	زمن - نهى
زهد حقيقي	زهد - حقق
زوج تركيبي	زوج - ركب

س

سائل بـ "أي شيء"	سأل - شيأ
سائل بـ "ما هو"	سأل
سابقون	سبق
ساعة	سوع
ساعة موعودة	سوع - وعد
سالبة مطلقة وسالبة المطلقة	سلب - طلق
سالك	سلك
سالك واصل	سلك - وصل
ساهرة	سهر
سبب	سبب
سبب فاعلي أو غائي أو صوري	سبب فعل - غيي - صور
سبق بالماهية	سبق - موه (ما هو)
سجلة	سجد
سجود	سجد
سعادة	سعد
سعادة إنسانية	سعد - أنس
سعادة حقيقية	سعد - حقق
سعادة عقلية للإنسان	سعد - عقل - أنس
سفسطة	سفسطة
سكر ووجد	سكر - وجد
سكون	سكن
سَلْب	سلب
سلب استغراقي	سلب - غرق
سلسلة الإبداع	سلسل - بدع
سلسلة صعودية	سلسل - صعد

سلوك	سلك
سماء	سما
سمع	سمع
سمع وبصر	سمع - بصر
سمع وبصر وذوق وشم	سمع - بصر - ذوق - شمم
سوء الخاتمة	سوأ - ختم
سياسة	سوس
سياسة وحكومة	سوس - حكم
سير من الحق إلى الخلق	سير - حقق - خلق
سير من الخلق إلى الحق	سير - خلق - حقق

ش

شؤون وحيثيات	شأن - حيث
شارع	شرع
شجاعة	شجع
شرّ	شرر
شرّ بالذات	شرر - ذوت
شرّ بالعَرَض	شرر - عرض
شرّ حقيقي	شرر - حقق
شرّ وجودي	شرر - وجد
شرّ وقبيح	شرر - قبح
شرطي	شرط
شرطيات	شرط
شرطيات وحمليات	شرط - حمل
شرور	شرر
شريعة	شرع
شريعة ناموسية	شرع - نمس
شريعة وحكمة	شرع - حكم
شريعة وسياسة	شرع - سوس
شطح	شطح
شماع وبريق	شعع - برق
شعر	شعر
شعور	شعر
شفاعة	شفع
شفيع	شفع
شقاوة	شقي
شقاوة حقيقية	شقي - حقق
شقاوة عقلية	شقي - عقل
شكر المنعم واجب	شكر - نعم - وجب
شكل	شكل
شكل أول	شكل - أول
شكل ثالث	شكل - ثلث
شكل ثانٍ	شكل - ثنى
شكل طبيعي للبسيط	شكل - طبع - بسط
شكل القياس	شكل - قيس
شم	شمم
شمال ويمين، قدّام وخلف	شمل - يمن - قدم - خلف
شهادة	شهد
شهداء	شهد
شهوة	شها
شهود الآخرة	شهد - أخر
شهود روحي	شهد - روح
شهود عيني	شهد - عين
شوق	شوق
شوق الهيولى	شوق - هيولى
شوق وعشق	شوق - عشق

شوقية	شوق
شيء	شيأ
شيء به التجدد	شيأ - جدد
شيء متجدّد	شيأ - جدد
شيئية	شيأ
شيئية الأشياء	شيأ
شيئية للممكن	شيأ - مكن
شيئية المعدوم	شيأ - عدم
شيئيّة المعدومات	شيأ - عدم
شيئية ومعلومية وموجودية	شيأ - علم - وجد
شياطين	شيطن
شيطان	شيطن

ص

صادر	صدر
صانع العالم	صنع - علم
صبر	صبر
صحائف الأعمال	صحف - عمل
صحائف قَدَرية	صحف - قدر
صحة	صحح
صحو بعد محو	صحا - محا
صدق	صدق
صدور الأشياء	صدر - شيأ
صدور واحد	صدر - وحد
صراط	صرط
صراط الله	صرط - الله
صراط مستقيم	صرط - قوم
صرف وتأويل	صرف - أول
صرف الوجود	صرف - وجد

صفات	وصف
صفات الله	وصف - الله
صفات الله الإضافية	وصف - الله - ضيف
صفات الله عين ذاته	وصف - الله - ذوت
صفات إنسانية	وصف - أنس
صفات الباري	وصف - برأ
صفات ثبوتية	وصف - ثبت
صفات جمالية وصفات كمالية	وصف - جمل - كمل
صفات الحق	وصف - حقق
صفات سلبية	وصف - سلب
صفات سلبية جلالية	وصف - سلب - جلل
صفات الفعل	وصف - فعل
صفات مختصة بالجسد	وصف - خصص - جسد
صفات مختصة بالنفس	وصف - خصص - نفس
صفات الواجب	وصف - وجب
صفة	وصف
صفة حقيقية	وصف - حقق
صفة لشيء	وصف - شيأ
صفة وبدل	وصف - بدل
صفة وجودية	وصف - وجد
صلاة	صلا
صلاة وتعبُّد	صلا - عبد
صلاح	صلح
صمد	صمد
صناعة	صنع
صنع وإبداع	صنع - بدع
صنعة إلهية	صنع - أله

صوت	صوت
صور	صور
صور أخروية ومادة دنياوية	صور - أخر - مدد - دنا
صور الأشياء	صور - شيأ
صور امتدادية	صور - مدد
صور إنشائية	صور - نشأ
صور الأنواع الجوهرية	صور - نوع - جوهر
صور جزئية جسمانية	صور - جزأ - جسم
صور جسمية	صور - جسم
صور خيالية	صور - خيل
صور ذهنية	صور - ذهن
صور ذهنية في ذات الأول	صور - ذهن - ذوت أول
صور طبيعية وصور نفسانية	صور - طبع - نفس
صور العناصر	صور - عنصر
صور عينية للفاعل المقتضى	صور - عين - فعل - قضى
صور مفارقة	صور - فرق
صور مقدارية	صور - قدر
صور نوعية	صور - نوع
صور نوعية للجواهر الجسمانية	صور - نوع - جوهر - جسم
صور نوعية وطبائع جسمية	صور نوع طبع جسم
صورة	صور
صورة الإنسان	صور - أنس
صورة إنسانية	صور - أنس
صورة بسيطة وصورة مركّبة	صور - بسط - ركب
صورة بعيدة	صور - بعد
صورة بالهيولى	صور - هيولى
صورة الجحيم	صور - جحم
صورة جسمية	صور - جسم
صورة خاصة وصورة عامّة	صور - خصص - عمم
صورة خيالية	صور - خيل
صورة ذهنية غيبية	صور - ذهن - غيب
صورة الشيء	صور - شيأ
صورة طبيعية	صور - طبع
صورة عقلية	صور - عقل
صورة عينية وذهنية	صور - عين - ذهن
صورة قريبة	صور - قرب
صورة القضاء الإلهي	صور - قضى - أله
صورة مجرّدة	صور - جرد
صورة محسوسة	صور - حسس
صورة معدنية	صور - عدن
صورة نوعية	صور - نوع
صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية	صور - نوع - حيا
صورة وطبيعة	صور - طبع
صوفي	صوف
صوفية	صوف
صيرورة الشيء	صير - شيأ

ض

ضرب القياس	ضرب - قيس
ضرب من النبوّة	ضرب - نبا

ضرورة بحسب المحمول	ضرر - حسب - حمل
ضروري	ضرر
ضلال	ضلل
ضمائر	ضمر
ضوء	ضوأ
ضياء	ضوأ

ط

طاعة	طوع
طالع أسمائي	طلع - سما
طامات	طمم
طبائع	طبع
طبائع جسمانية	طبع - جسم
طبائع حسّية	طبع - حسس
طبائع حيوانية ونباتية وجمادية	طبع - حيا - نبت - جمد
طبائع كلية	طبع - كلل
طبائع نوعية	طبع - نوع
طباع	طبع
طبع	طبع
طبع بلا اختيار	طبع - خير
طبيعة	طبع
طبيعة إنسانية	طبع - أنس
طبيعة جسمية	طبع - جسم
طبيعة جوهرية فلكية	طبع - جوهر - فلك
طبيعة سارية - طبيعة جرمية	طبع - سرى - جرم
طبيعة نوعية وفصلية	طبع - نوع - فصل
طبيعة الوجود	طبع - وجد
طبيعي	طبع
طبيعي وطبيعة	طبع
طبيعيات	طبع
طريق الأولياء	طرق - ولي
طفرة	طفر
طلب اللمّية لفعل الله	طلب - لمم - فعل - الله
طهارة	طهر

ظ

ظاهر وباطن	ظهر - بطن
ظلمة وظل	ظلم - ظلل
ظن	ظنن
ظهور ثانٍ	ظهر - ثنى
ظهور ظلي	ظهر - ظلل
ظهورات الأشياء	ظهر - شيأ
ظهورات للوجود الحق الإلهي	ظهر - وجد - حقق - أله

ع

عادة	عود
عارض	عرض
عارض الماهية	عرض - موه (ما هو)
عارضية الوجود للماهية	عرض - وجد - موه (ما هو)
عارف	عرف
عارف حكيم	عرف - حكم
عارف صوفي	عرف - صوف
عاقل بالحقيقة	عقل - حقق
عاقل لذاته	عقل - ذوت

عاقل لذاته بذاته عقل - ذوت
عاقلية عقل
عاقلية الله لذاته عقل - الله - ذوت
عاقلية ومعقولية عقل
عالَم علم
عالِم علم
عالم الأجسام علم - جسم
عالم الآخرة علم - أخر
عالم الأعمال والحركات علم - عمل - حرك
عالم الأمر علم - أمر
عالم الأمر والقضاء علم - أمر - قضى
عالم الأمر واللوح المحفوظ علم - أمر - لوح - حفظ
عالم الأمر وعالم الخلق علم - أمر - خلق
عالم بالحقيقة علم - حقق
عالم ثالث علم - ثلث
عالم ثانٍ علم - ثنى
عالم جسماني علم - جسم
عالم الحدوث علم - حدث
عالم الحق علم - حقق
عالم الخلق علم - خلق
عالم دنياوي علم - دنا
عالم السماء ولوح المحو والإثبات علم - سما - لوح - محا - ثبت
عالم الشهادة وعالَم الأرواح علم - شهد - روح
عالم الصورة علم - صور
عالم الصورة وعالم المعنى علم - صور - عنى
عالم صوفي زاهد علم - صوف - زهد
عالم عقلي علم - عقل
عالم العناصر علم - عنصر
عالِم في الحقيقة علم - حقق
عالم القَدَر علم - قدر
عالم القدرة علم - قدر
عالم القضاء علم - قضى
عالم القضاء وعالم التقدير والتدبير علم - قضى - قدر - دبر
عالم الكتاب والفعل علم - كتب - فعل
عالم الكلام والقول علم - كلم - قول
عالم المعنى علم - عنى
عالم مقداري علم - قدر
عالم الملك والشهادة علم - ملك - شهد
عالم نفسي وعالم الجبروت علم - نفس - جبر
عالم ومريد علم - رود
عالَمون علم
عالمية الشيء بالشيء علم - شيأ
عالون مقرّبون علا - قرب
عامي وخاصي عمم - خصص
عبادة عبد
عبادة ذاتية عبد - ذوت
عبارة عبر
عبث عبث
عدالة عدل
عدالة نفسانية عدل - نفس
عدل عدل

عدم	عدم
عدم أصلي	عدم - أصل
عدم أول وعدم ثانٍ	عدم - أول - ثنى
عدم بالإطلاق	عدم - طلق
عدم تحليلي ذهني	عدم - حلل - ذهن
عدم خاص	عدم - خصص
عدم سابق للحادث	عدم - سبق - حدث
عدم خاص	عدم - خصص
عدم سابق للحادث	عدم - سبق - حدث
عدم مضاف	عدم - ضيف
عدم مطلق	عدم - طلق
عدم معلول	عدم - علل
عدم مقيّد بشيء	عدم - قود - شيأ
عدم الممكن	عدم - مكن
عدم واقعي	عدم - وقع
عذاب القبر	عذب - قبر
عذاب القبر وثواب القبر	عذب - قبر - ثوب
عرش	عرش
عَرَضَ	عرض
عَرَض حقيقي	عرض - حقق
عَرَض ذاتي	عرض - ذوت
عَرَض عام	عرض - عمم
عَرَض غريب	عرض - غرب
عَرَض وجوهر مقارن	عرض - جوهر - قرن
عَرَض وعَرَضي	عرض
عرضي	عرض
عرضي للموجودات	عرض - وجد
عرضية	عرض
عرضية الجسم	عرض - جسم
عرضية المقولات	عرض - قول
عرفاء	عرف
عرفاء إلهيون	عرف - أله
عرفان	عرف
عرفان ذوقي	عرف - ذوق
عروض	عرض
عروض الوجود	عرض - وجد
عزم	عزم
عزيز	عزز
عشق	عشق
عشق أكبر	عشق - كبر
عشق إنساني	عشق - أنس
عشق حقيقي	عشق - حقق
عشق حيواني	عشق - حيا
عشق مجازي	عشق - جوز
عشق نفساني	عشق - نفس
عصمة	عصم
عظمة الله	عظم - الله
عفة	عفف
عقل	عقل
عقل أخير رباني	عقل - أخر - ربب
عقل أول	عقل - أول
عقل أول قرآني	عقل - أول - قرأ
عقل بسيط	عقل - بسط
عقل بالفعل	عقل - فعل
عقل بالفعل وعقل بالملكة	عقل - فعل - ملك
عقل بالملكة	عقل - ملك
عقل عملي	عقل - عمل
عقل فعّال	عقل - فعل

عقل محض عقل - محض
عقل مستفاد عقل - فيد
عقل مستفاد وعقل فعّال عقل - فيد - فعل
عقل نظري عقل - نظر
عقل نظري وعقل عملي عقل - نظر - عمل
عقل هيولاني عقل - هيولى
عقل هيولاني بالقوة عقل - هيولى .. قوي
عقوبات أخروية عقب - أخر
عقوبات جسمانية عقب - جسم
عقول عقل
عقول فعّالة عقل - فعل
عقول مجرّدة عقل - جرد
عقول مفارقة عقل - فرق
عقول مقدّسة عقل - قدس
عكس القياس عكس - قيس
عكس مستوٍ عكس - سوي
عكس النقيض عكس - نقض
علاقة ذاتية علق - ذوت
علاقة لزومية علق - لزم
علاقة المعلولية علق - علل
علامات للتشخّص علم - شخص
علّة علل
علّة بالواسطة علل - وسط
علّة تامة قريبة علل .. تمم - قرب
علّة التكثُّر علل - كثر
علّة الحاجة إلى المؤثر علل - حوج - أثر
علّة حاجة الممكن إلى العلّة علل - حوج - مكن
علّة الذات علل - ذوت
علّة الزمان علل - زمن
علّة الشيء علل - شيأ
علّة صورية علل - صور
علّة صورية بلا واسطة علل - صور - وسط
علّة عنصرية علل - عنصر
علّة غائية علل - غيي
علّة غائية لإيجاد الأشياء علل - غيي - وجد - شيأ
علّة غائية وعلّة فاعلة علل - غيي - فعل
علّة فاعلية علل - فعل
علّة قابلية علل - قبل
علّة قريبة علل - قرب
علّة قريبة وبعيدة علل - قرب - بعد
علّة مادية علل - مدد
علّة مادية وعلّة صورية علل - مدد - صور
علّة معدّة علل - عدد
علّة معدّة وعلّة مؤثّرة علل - عدد - أثر
علّة مفيضية علل - فيض
علّة مقتضية علل - قضى
علّة ومعلول علل
علّتان بالذات لشيئيّة المعلول علل - ذوت - شيأ
علّتان لوجود المعلول علل - وجد
علل بالعَرَض علل - عرض
علل سابقة علل - سبق
علل ماديّة وصوريّة وفاعليّة وغائيّة علل - مدد - صور - فعل - غيي
علم علم
علم ارتسامي علم - رسم
علم إشراقي حضوري علم - شرق - حضر
علم إشراقي شهودي علم شرق - شهد

علم إشراقي وجودي — علم - شرق - وجد
علم الأصول — علم - أصل
علم الآفاق والأنفس — علم - أفق - نفس
علم الله — علم - الله
علم الله بالأشياء — علم - الله - شيأ
علم الله بالأشياء الخارجية — علم - الله - شيأ - خرج
علم الله بالجزئيات المادية — علم - الله - جزأ - مدد
علم الله بجميع الأشياء — علم - الله - جمع - شيأ
علم الله بذاته — علم - الله - ذوت
علم الله بغير ذاته — علم - الله - ذوت
علم الله حضوري — علم - الله - حضر
علم الله في مرتبة الأحدية والواحدية — علم - الله - رتب - أحد - وحد
علم إلهي — علم - أله
علم إلهي وعلم المكاشفات — علم - أله - كشف
علم الإنسان وداعيته — علم - أنس - دعا
علم إنساني — علم - أنس
علم انطباعي حادث — علم - طبع - حدث
علم أولي بديهي — علم - أول - بده
علم بالإلهيات — علم - أله
علم بالشيء — علم - شيأ
علم بالشيء بوجه — علم - شيأ - وجه
علم بالشيء الواقعي — علم - شيأ - وقع
علم بالعلة التامة — علم - علل - تمم
علم بالمعدوم — علم - عدم
علم بوجه الشيء — علم - وجه - شيأ
علم تام بشيء — علم - تمم - شيأ
علم التوحيد — علم - وحد
علم حادث — علم - حدث
علم حصولي انفعالي — علم - حصل - فعل
علم حضوري شهودي — علم - حضر - شهد
علم حقيقي — علم - حقق
علم خليفة الله — علم - خلف الله
علم الربوبية — علم - ربب
علم شرعي — علم - شرع
علم طبيعي — علم - طبع
علم عقلي — علم - عقل
علم الفروع — علم - فرع
علم كلّي — علم - كلل
علم النفس بأفاعيلها الطبيعية — علم - نفس - فعل - طبع
علم النفس بذاتها — علم - نفس - ذوت
علم نفساني — علم - نفس
علم الهيئة — علم - هيأ
علم واجبي بذات الله — علم - وجب - ذوت - الله
علم وإرادة وشوق وميل — علم - رود - شوق - ميل
علم وحكمة — علم - حكم
علم الوراثة وعلم الدراسة — علم - ورث - درس
علم ومعلوم — علم
علم اليقين — علم - يقن
علم يقيني — علم - يقن
علم يقيني بوجود خاص — علم - يقن - وجد - خصص

علماء العلوم الكشفية علم - كشف
علوّ علا
علوّ الله علا - الله
علوّ وجودي علا - وجد
علوم علم
علوم إلهية علم - أله
علوم انفعالية ارتسامية ذهنية علم - فعل - رسم - ذهن
علوم ثلاثة توحيدية علم - ثلث - وحد
علوم حضورية إشراقية علم - حضر - شرق
علوم حقيقية علم - حقق
علوم شهودية إشراقية علم - شهد - شرق
علوم طبيعية علم - طبع
علوم كسبية علم - كسب
علوم المبادئ علم - بدأ
علوم متباينة علم - بين
علوم المكاشفة علم - كشف
علوم موهبية علم - وهب
علوم النفس علم - نفس
علوم وأحوال وأفعال علم - حول - فعل
علّية شيء لشيء علل - شيأ
علّية العلّة علل
علّية ومعلولية علل
عليم علم
عماء عمي
عمل الله عمل - الله
عناصر عنصر
عناية عنى
عناية أزلية وقضاء سابق عنى - أزل - قضى - سبق
عناية إلهية عنى - أله
عناية وقضاء عنى - قضى
عنصر عنصر
عنصر وعنصري عنصر
عَهْد عهد
عوارض مشخّصة عرض - شخص
عوالم ونشآت علم - نشأ
عود الروح عود - روح
عود ورجوع عود - رجع
عوذ عوذ
عين ثابت عين - ثبت
عين حقيقة الوجود عين - حقق - وجد
عين الوجود عين - وجد
عينيّة الصفات الكمالية للذات الأحدي عين - وصف - كمل - ذوت - أحد
عينيّة الصفات للواجب عين - وصف - وجب
عينيّة واتحاد بالعَرَض عين - وحد - عرض

غ

غايات بالعَرَض غيي - عرض
غاية غيي
غاية بالحقيقة غيي - حقق
غاية بسيطة وغاية مركّبة غيي - بسط - ركب
غاية بالقوة أو بالفعل غيي - قوي - فعل
غاية الخلق والإيجاد غيي - خلق - وجد
غاية ذاتية غيي - ذوت
غاية ذاتية وغاية عرضية غيي - ذوت - عرض
غاية الفاعل القريب غيي - فعل - قرب
غاية مشتركة غيي - شرك
غرض من أصل الإبداع غرض - أصل - بدع

غرض من خلق العالم	غرض - خلق - علم
غضب	غضب
غلط في التعاريف	غلط - عرف
غلط في القياس	غلط - قيس
غني	غني
غيب	غيب
غير واحد	غير - وحد
غير الوجود	غير - وجد
غيرية	غير

ف

فائض من الله بلا واسطة	فيض - الله - وسط
فاسق	فسق
فاعل	فعل
فاعل بالاختيار	فعل - خير
فاعل بالإرادة	فعل - رود
فاعل بالإيجاب والجبر	فعل - وجب - جبر
فاعل بالتسخير	فعل - سخر
فاعل بالجبر	فعل - جبر
فاعل بجهة واحدة	فعل - وجه - وحد
فاعل بالحقيقة وفاعل في الطبيعيات	فعل - حقق - طبع
فاعل بالذات	فعل - ذوت
فاعل بالذات وفاعل بالعَرَض	فعل - ذوت - عرض
فاعل بالرضا	فعل - رضي
فاعل بسيط وفاعل مركّب	فعل - بسط - ركب
فاعل بالطبع	فعل - طبع
فاعل بالطبيعة	فعل - طبع
فاعل بالعناية	فعل - عنى
فاعل بالقسر	فعل - قسر
فاعل بالقصد	فعل - قصد
فاعل بالقوة	فعل - قوي
فاعل تام	فعل - تمم
فاعل جزئي وفاعل كلّي	فعل - جزأ - كلل
فاعل حقيقي وفاعل طبيعي	فعل - حقق - طبع
فاعل خاص	فعل - خصص
فاعل دائم	فعل - دوم
فاعل الزمان	فعل - زمن
فاعل سبب للوجود	فعل - سبب - وجد
فاعل الشيء	فعل - شيأ
فاعل طبيعي	فعل - طبع
فاعل عام	فعل - عمم
فاعل علمه بذاته سبب أفاعيله	فعل - علم - ذوت - سبب
فاعل الفواعل	فعل
فاعل في الطبيعيات	فعل - طبع
فاعل قريب	فعل - قرب
فاعل قريب وفاعل بعيد	فعل - قرب - بعد
فاعل كامل	فعل - كمل
فاعل مباشر للتحريك	فعل - بشر - حرك
فاعل متوسط	فعل - وسط
فاعل مختار	فعل - خير
فاعل مشترك	فعل - شرك
فاعل موجب	فعل - وجب
فاعل ناقص	فعل - نقص
فاعلية	فعل

فاعلية الله فعل - الله
فاعلية على سبيل التسخير فعل - سخر
فاعلية الفواعل الذاتية فعل - ذوت
فاعلية الواجب فعل - وجب
فانٍ فني
فراسة فرس
فردانيّة فرد
فردانيّة ووحدانية الله فرد - وحد - الله
فرقان فرق
فساد فسد
فسخ فسخ
فِسق فسق
فصل فصل
فصل أخير فصل - أخر
فصل الجواهر فصل - جوهر
فصل الشيء فصل - شيأ
فصل الكم فصل - كمم
فصل لازم مخصوص فصل - لزم - خصص
فصل مقسِّم فصل - قسم
فصول فصل
فصول بسيطة فصل - بسط
فضائل فضل
فضائل بدنية فضل - بدن
فضائل نفسانية فضل - نفس
فطرة أصلية فطر - أصل
فطرة إنسان بما هو إنسان فطر - أنس
فطرة أولى فطر - أول
فطرة ثانية فطر - ثنى
فطنة فطن
فعل فعل
فعل اختياري فعل - خير
فعل اختياري واجب فعل - خير - وجب
فعل الله فعل - الله
فعل الله إبتداء فعل - الله - بدأ
فعل إلهي فعل - أله
فعل إيجاد للعبد فعل - وجد - عبد
فعل تعليمي فعل - علم
فعل جزاف فعل - جزف
فعل الطبيعة فعل - طبع
فعل طبيعي فعل - طبع
فعل العبد فعل - عبد
فعل عقلي فعل - عقل
فعل قدسي فعل - قدس
فعل قصدي طبيعي فعل - قصد - طبع - ضروري ضرر
فعل مطلق فعل - طلق
فعل مقدَّم على القوة فعل - قدم - قوي
فعل نفساني فعل - نفس
فعل وانفعال فعل
فعل وإيجاد للعبد فعل - وجد - عبد
فعل وقوة فعل - قوي
فعلية ذاتية فعل - ذوت
فقه فقه
فكر فكر
فلسفة فلسف
فلسفة أولى فلسف - أول
فلك فلك
فلك وفلكي فلك

فناء فني
فناء العبد فني - عبد
فناء عن الفناء فني
فناء للسالك فني - سلك
فناء وشهود فني - شهد
فهم فهم
فوق التمام فوق - تمم
فوق وتحت فوق - تحت
فياض الوجود فيض - وجد
فيض فيض

ق

قابل قبل
قادر قدر
قادر مختار قدر - خير
قادر يفعل بالعلم والاختيار قدر - فعل - علم - خير
قادرية وقادر قدر
قانون قنن
قبر حقيقي قبر - حقق
قبر الحياة الجسدانية النباتية قبر - حيا - جسد - نبت
قبر النفس والروح قبر - نفس - روح
قبول قبل
قَدَر قدر
قَدَّر قدر
قَدَّر الله قدر - الله
قُدِّر في الأفعال قدر - فعل
قَدَر وتفويض قدر - فوض
قدرة قدر
قدرة أزلية قدر - أزل
قدرة الله قدر - الله
قدرة إلهية قدر - إله
قدرة الإنسان الكامل قدر - أنس كمل
قدرة تامة قدر - تمم
قدرة حقة قدر - حقق
قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه قدر - عبد - رود - علم - شوق
قدرة وإرادة وداعٍ قدر - رود - دعا
قِدَم قدم
قدم زماني قدم - زمن
قدوس قدس
قديم بالذات قدم - ذوت
قديم بالزمان قدم - زمن
قديم وحادث إضافيين قدم - حدث - ضيف
القرآن قرأ
القرآن الكريم قرأ - كرم
قرآن وفرقان قرأ - فرق
قرب واتصال قرب - وصل
قريب وخاص قرب - خصص
قسطاس مستقيم قسطاس - قوم
قسمة انفكاكية قسم - فكك
قصور الوجود قصر - وجد
قضاء قضى
قضاء الله قضى - الله
قضاء إلهي قضى - أله
قضاء حتمي قضى - حتم
قضاء سابق قضى - سبق
قضاء سابق وقدر لاحق قضى - سبق - قدر - لحق

قضاء وقدر قضى - قدر
قضية قضى
قضية دائمة مطلقة قضى - دوم - طلق
قضية شخصية وطبيعية ومهملة قضى - شخص - طبع - همل
قضية ضرورية مطلقة قضى - ضرر - طلق
قضية عرفية عامة قضى - عرف - عمم
قضية مشروطة عامة قضى - شرط - عمم
قضية معدولة ومحصّلة قضى - عدل - حصل
قضية ممكنة قضى - مكن
قضية ممكنة عامة قضى - مكن - عمم
قضية منتشرة مطلقة قضى - نشر - طلق
قضية منفصلة حقيقية قضى - فصل - حقق
قضية موجّهة قضى - وجه
قضية وجودية لادائمة قضى - وجد - دوم
قضية وجودية لاضرورية قضى - وجد - ضرر
قضية وقتية مطلقة قضى - وقت - طلق
قضيتان خاصتان قضى - خصص
قلب قلب
قلم أعلى وعقل أول قلم - علا - عقل - أول
قلم الله ولوحه قلم - الله - لوح
قلم إلهي قلم - أله
قلم عقلي قلم - عقل
قلم ولوح قلم - لوح
قوابل ومواد قبل - مدد
قوانين قنن
قوة قوي
قوة الحقيقة قوي - حقق
قوة حيوانية قوي - حيا
قوة خيالية قوي - خيل
قوة الشهوة قوي - شها
قوة الشيء قوي - شيأ
قوة طبيعية قوي - طبع
قوة عاقلة قوي - عقل
قوة العلم قوي - علم
قوة على الشيء قوي - شيأ
قوة عملية قوي - عمل
قوة غاذية وقوة نامية قوي - غذا - نما
قوة الغضب قوي - غضب
قوة الفاعل قوي - فعل
قوة فاعلة قوي - فعل
قوة فاعلية محدودة قوي - فعل - حدد
قوة فعلية قوي - فعل
قوة فكرية قوي - فكر
قوة قدسية قوي - قدس
قوة قريبة قوي - قرب
قوة مطلقًا قوي - طلق
قوة المنفعل قوي - فعل
قوة هيولانية قوي - هيولى
قوة واستعداد قوي - عدد
قوة الوجود قوي - وجد
قوى إنسانية قوي - أنس
قوى حسية قوي - حسس
قوى حيوانية قوي - حيا
قوى فعلية قوي - فعل
قوى نباتية قوي - نبت
قوى وطبائع قوي - طبع
قياس قيس

قياس اقتراني حملي	قيس - قرن - حمل
قياس الخلف	قيس - خلف
قياس الدور	قيس - دور
قياس شرطي	قيس - شرط
قياس شرطي استثنائي	قيس - شرط - ثنى
قياس الفراسة	قيس - فرس
قياس مركّب	قيس - ركب
قياس ناتج لقضية بالذات	قيس - نتج - قضى - ذوت
قياس وتبكيت	قيس - بكت
قيام الأشياء به تعالى	قوم - شيأ - علا
قيام الساعة	قوم - سوع
قيامة	قوم
قيامة كبرى	قوم - كبر
قيامة كبرى وقيامة صغرى	قوم - كبر - صغر
قيامتان صغرى وكبرى	قوم - صغر - كبر
قيامة بشيء آخر	قوم - شيأ - أخر
قيّوم	قوم
قيومية وخالقية	قوم - خلق

ك

كائنات	كون
كاتب	كتب
كاتب ومصوِّر	كتب - صور
الكتاب	كتب
كتاب الله	كتب - الله
كتاب سماوي	كتب - سما
كتاب مبين	كتب - بين
كتاب المحو والإثبات	كتب - محا - ثبت
كتاب مكنون	كتب - كنن
كتابة	كتب
كتابة المخلوق وكتابة الخالق	كتب - خلق
كثرة	كثر
كثرة في وحدة	كثر - وحد
كراهة	كره
كراهة الفناء والعدم	كره - فني - عدم
كسب	كسب
كسبيّات	كسب
كشف شهودي	كشف - شهد
كشف صوري	كشف - صور
كشف معنوي	كشف - عنى
كشف وبرهان	كشف - برهن
كفر	كفر
كفر أول	كفر - أول
كفر ثاني	كفر - ثنى
كفر حقيقي	كفر - حقق
كفر الروح	كفر روح
كفر القلب	كفر - قلب
كل	كلل
كلٌّ في وحدة	كلل - وحد
كل وجميع	كلل - جمع
كلام	كلم
كلام الله	كلم - الله
كلام الله وكتابه	كلم - الله - كتب
كلام إلهي	كلم - أله
كلام بواسطة حجاب معنوي	كلم - وسط - حجب - عنى
كلام حقيقي	كلم - حقق

كلام منزل	كلم - نزل
كلام وكتاب	كلم - كتب
كلمات الله	كلم - الله
كلمة الله	كلم - أله
كلمة التوحيد	كلم - وحد
كلمة وجودية	كلم - وجد
كلّي	كلل
كلّي طبيعي	كلل - طبع
كلّي طبيعي وكلّ	كلل - طبع
كلّي طبيعي وماهية مطلقة	كلل - طبع - موه (ما هو) - طلق
كلّي عقلي	كلل - عقل
كلّي من الجوهر	كلل - جوهر
كلّيات	كلل
كلّيات الجواهر	كلل - جوهر
كلّيات خمس	كلل - خمس
كلّيات وصور ذهنية	كلل - صور - ذهن
كلّيان	كلل
كلّية	كلل
كلّية الطبائع	كلل - طبع
كلّية الموجود الذهني	كلل - وجد - ذهن
كم	كمم
كم بالعَرَض	كمم - عرض
كم مطلق	كمم - طلق
كم منفصل	كمم - فصل
كمال الإنسان	كمل - أنس
كمال فكري	كمل - فكر
كمال النفس	كمل - نفس
كمال النفس الناطقة	كمل - نفس - نطق
كمالات	كمل
كمية	كمم
كن	كون
كوكب	كوكب
كون بقائي	كون - بقي
كون تام	كون - تمم
كون الشيء	كون - شيأ
كون الشيء معقولًا	كون - شيأ - عقل
كون مصدري	كون - صدر
كون نسبي	كون - نسب
كياسة	كيس
كيف	كيف
كيفيات الأجسام	كيف - جسم
كيفيات خارجية	كيف - خرج
كيفيات ملموسة	كيف - لمس
كيفيات نفسانية	كيف - نفس
كيفيات وأعراض	كيف - عرض
كيفية	كيف
كيفية تأليفية	كيف - ألف
كيفية ذهنية	كيف - ذهن
كيفيتان وجوديتان	كيف - وجد

ل

لا إله إلا هو	أله - هو
لا جبر ولا تفويض	جبر - فوض
لا نهاية	لا - نهى
لازم	لزم
لذات أخروية	لذذ - أخر
لذات دنيوية	لذذ - دنا
لذّة	لذذ
لذّة العلم والحكمة	لذذ - علم - حكم

لذّة على المحسوس	لذذ - حسس
لذّة المعرفة	لذذ - عرف
لذّة معرفة الله	لذذ - عرف - الله
لذيذ بالحقيقة	لذذ - حقق
لزوم	لزم
لزوم بين العلّة والمعلول	لزم - علل
لطف إلهي	لطف - أله
لعلّ	علل
لمعان	لمع
لمية	لمم
لهو	لها
لواحق المادة	لحق - مدد
لوازم	لزم
لوازم الأشياء ولوازم الأول	لزم - شيأ - أول
لوازم انتزاعية	لزم - نزع
لوازم الذات	لزم - ذوت
لوازم ذاتية	لزم - ذوت
لوازم ضرورية	لزم - ضرر
لوازم عقلية	لزم - عقل
لوازم الماهيّات	لزم - موه (ما هو)
لوازم الماهية	لزم - موه (ما هو)
لوازم وجود	لزم - وجد
لوازم الوجود كلوازم الماهية	لزم - وجد - موه (ما هو)
لوازم الوجودات	لزم - وجد
لوح القَدَر	لوح - قدر
لوح القضاء الإلهي	لوح - قضى - أله
لوح قضائي	لوح - قضى - أله
لوح محفوظ	لوح - حفظ
لوح وقلم	لوح - قلم
لون	لون
ليس بسيط	ليس - بسط
ليس مطلق	ليس - طلق
ليسية صرفة	ليس - صرف
ليسية وأيسيّة	ليس - أيس

م

مؤثّرات الطبائع الجسمانية	أثر - طبع - جسم
مُؤدٍّ للواجب	أدا - وجب
مؤمن حقيقي	أمن - حقق
مؤمنون بالحقيقة	أمن - حقق
مؤيّس الأيسيات	أيس
مادة	مدد
مادة بسيطة ومادة مركّبة	مدد - بسط - ركب
مادة بعيدة	مدد - بعد
مادة خاصة	مدد - خصص
مادة الشيء	مدد - شيأ
مادة عامة	مدد - عمم
مادة قريبة	مدد - قرب
مادة القضية	مدد - قضى
مادة لكل جسم	مدد - كلل - جسم
مادة مشتركة	مدد - شرك
مادة وصورة	مدد - صور
مادة وطينة	مدد - طين
ماديّات	مدد
مأذون للشفاعة	أذن - شفع
مالك بالحقيقة	ملك - حقق

ماهيّات	موه (ما هو)
ماهيّات إمكانية	موه (ما هو) - مكن
ماهيّات جوهرية	موه (ما هو) - جوهر
ماهيّات وأعيان	موه (ما هو) - عين
ماهيّات وأعيان إمكانية	موه (ما هو) - عين - مكن
ماهيّات وأعيان ثابتة	موه (ما هو) - عين - ثبت
ماهيّات وممكنات ماهيّة	موه (ما هو) - مكن - ماه
ماهيّة إمكانية	موه (ما هو) - مكن
ماهيّة الإنسان	موه (ما هو) - أنس
ماهيّة الإنسان الكامل	موه (ما هو) - أنس - كمل
ماهيّة إنسانية	موه (ما هو) - أنس
ماهيّة تركيبية	موه (ما هو) - ركب
ماهيّة جنسية	موه (ما هو) - جنس
ماهيّة الجوهر	موه (ما هو) - جوهر
ماهيّة الحركة	موه (ما هو) - حرك
ماهيّة السعادة الحقيقية	موه (ما هو) - سعد - حقق
ماهيّة الشيء	موه (ما هو) - شيأ
ماهيّة الشيء وماهية المركّب	موه (ما هو) - شيأ - ركب
ماهيّة الكلية	موه (ما هو) - كلل
ماهيّة كلية	موه (ما هو) - كلل
ماهيّة للشيء	موه (ما هو) - شيأ
ماهيّة مطلقة	موه (ما هو) - طلق
ماهيّة المكان	موه (ما هو) - كون
ماهيّة ممكنة	موه (ما هو) - مكن
ماهيّة النوعيّة	موه (ما هو) - نوع
ماهيّة نوعيّة	موه (ما هو) - نوع
ماهيّة نوعيّة وحقيقة تركيبية	موه (ما هو) - نوع - حقق - ركب
ماهيّة ولوازم	موه (ما هو) - لزم
مبادئ الأفعال الاختيارية	بدأ - فعل - خير
مبدأ	بدأ
مبدأ أول	بدأ - أول
مبدأ بسيط	بدأ - بسط
مبدأ صدور الأفاعيل	بدأ - صدر - فعل
مبدأ فاعلي	بدأ - فعل
مبدأ قابلي	بدأ - قبل
مبدأ متعال	بدأ - علا
مُبْدِع	بدع
مُبْدَعات	بدع
مُتّحد متكثّر المعنى	وحد - كثر - عنى
متحرّك	حرك
متحرّك بذاته	حرك - ذوت
متحرّك بالطبيعة	حرك - طبع
متحرّك بالعَرَض	حرك - عرض
متحرّك في ذاته	حرك - ذوت
متحصل	حصل
متخيّلة	خيل
مترتّب على بعض	رتب - بعض
متشابهات القرآن	شبه - قرأ
متشخّص	شخص
متشكّل	شكل
متّصل	وصل

متّصل بالذات ومتصل بالعرض	وصل - ذوت - عرض	مثير	ثور
		مجانسة	جنس
متضادان	ضدد	مجانسة ومشاكلة	جنس - شكل
متضايفان	ضيف	مجبور	جبر
متغيّر محسوس	غير - حسس	مجبور في عين الاختيار	جبر - خير
متفاضلة الهيئات	فضل - هيأ	مجرّد بذاته	جرد - ذوت
متفكّرة	فكر	مجرّد المعنى	جرد - عنى
متقابلان بالعدم والملكة	قبل - عدم - ملك	مجرى الصيد	جرى - صيد
متقدّم	قدم	مجعول	جعل
متقدّم بالرتبة	قدم - رتب	مجعولات الله وعلومه التفصيلية	جعل - الله - علم - فصل
متقدّم بالشرف	قدم - شرف	مجعولية الوجود	جعل - وجد
متقدّم بالطبع والعلّية والمهيّة	قدم - طبع - علل - مها	مجهول مطلق	جهل - طلق
متقدّم بالعلّية	قدم - علل	محبة	حبب
متقدّم ومتأخر	قدم - أخر	محبة بالتبع	حبب - تبع
متكثّر	كثر	محبة الموت	حبب - موت
متكثّر بالذات	كثر - ذوت	محبة الوجود والبقاء	حبب - وجد - بقي
متكلّم	كلم	محبة وعشق وميل	حبب - عشق - ميل
متكلمية	كلم	محبوب بالحقيقة	حبب - حقق
متناه وغير متناه	نهى	مُحْدَث بالذات	حدث - ذوت
متى	متى	محرّك	حرك
متى بالذات	متى - ذوت	محرّك غير متحرّك	حرك
متى وأين	متى - أين	محرّك لا يتحرّك	حرك
مثال العرش	مثل - عرش	محسوس	حسس
مثال الكرسي	مثل - كرس	محسوس بالذات	حسس ذوت
مثل	مثل	محسوسات	حسس
مُثُل إلهية	مثل - أله	محسوسية المحسوس	حسس
مِثل ومثال	مثل	محض الخير	محض - خير
مِثلان	مثل	محقّق عارف	حقق - عرف
مثول إنكشافي نوري	مثل - كشف - نور		

محل	حلل
محل القضاء ومحل القَدَر	حلل - قضى - قدر
محمول عرضي	حمل - عرض
مُخالِف	خلف
مخالفة بين شيئين	خلف - شيأ
مختار	خير
مختار وموجب	خير - وجب
مختاريّة الإنسان	خير - أنس
مُدْرَك بالذات ومُدْرَك بالعَرَض	درك - ذوت - عرض
مُدْركات إمكانية	درك - مكن
مدني بالطبع	مدن - طبع
مرآة النفس الإنسانية	رأى - نفس - أنس
مراتب الإيمان	رتب - أمن
مراتب الذكر والذاكر	رتب - ذكر
مراتب الموجودات الجوهرية	رتب - وجد - جوهر
مراتب النفس	رتب - نفس
مرايا روحانية	رأى - روح
مرتبة الأحدية والهوية والغيبية	رتب - أحد - هو - غيب
مرتبة الإلهية	رتب - أله
مرتبة القلم	رتب - قلم
مرتبة اللوح المحفوظ	رتب - لوح - حفظ
مرتبة لوح المحو والإثبات	رتب - لوح - محا - ثبت
مرتكب الكبيرة	ركب - كبر
مرجّحات ممكنة	رجح - مكن
مركّب	ركب
مريد وغير مريد	رود
مزاج	مزج
مزاج تام	مزج - تمم
مسافة	سوف
مسافر	سفر
مساواة	سوي
مساواة في الكم	سوي - كمم
مساوقة الوجود للشيئية	سوق - وجد - شيأ
مستكفٍ	كفى
مسخ	مسخ
مسخ البواطن	مسخ - بطن
مسخ حيواني	مسخ - حيا
مسطورة	سطر
مسلوب	سلب
مسمّى	سما
مشابهة	شبه
مشاركة	شرك
مشاركة ومعاونة	شرك - عون
مشاكلة الهيولى للصورة	شكل - هيولى - صور
مشاهدة قلبية	شهد - قلب
مشتق	شقق
مشخّصات	شخص
مشخّصة	شخص
مشفوع له	شفع
مُشَيِّء الأشياء	شيأ
مشيئة	شيأ
مشيئة الله	شيأ - الله
مشيئة الله الأزلية	شيأ - الله - أزل
مشيئة الإنسان	شيأ - أنس

المصحف	صحف
مصداق لحمل ماهية	صدق - حمل - موه (ما هو)
مصوّرة	صور
مضاف	ضيف
مضافان	ضيف
مضطر	ضرر
مضطرّ في اختياره	ضرر - خير - جبر -
مجبور في إرادته	رود
مضطرّ في صورة مختار	ضرر - صور - خير
مضطرون في صورة المختارين	ضرر - صور - خير
مطابقة	طبق
مطابقة ومناسبة	طبق - نسب
مطالب علمية	طلب - علم
مطلب ما ومطلب هل	طلب
مطلق الحركة	طلق - حرك
مطلق الوجود	طلق - وجد
مَعَاد	عود
مُعَاد	عود
مُعَاد بعد الموت	عود - بعد - موت
مَعَاد جسماني	عود - جسم
مَعَاد حقيقي	عود - حقق
مَعَاد روحاني	عود - روح
معاد الهيولى والأجسام المادية	عود - هيولى - جسم - مدد
معارف	عرف
مَعَان بالطبع	عنى - طبع
معانٍ جوهرية	عنى - جوهر
معانٍ معقولة	عنى - عقل
معانٍ وتصديقات جزئية	عنى - صدق - جزأ
معاني عالم الشهادة	عنى - علم - شهد
معاني كلية	عنى - كلل
معجزات وكرامات	عجز - كرم
معدوم	عدم
معدوم خارجي	عدم - خرج
معدوم مطلق	عدم - طلق
معدوم ممكن ومعدوم ممتنع	عدم - مكن - منع
معدومات وممتنعات	عدم - منع
معراج إنساني	عرج أنس
معرّف الشيء	عرف - شيأ
معرفة	عرف
معرفة الله	عرف - الله
معرفة الرب	عرف - ربب
معرفة القلب	عرف - قلب
معصية	عصا
معقول	عقل
معقول بالفعل	عقل - فعل
معقول ثانٍ	عقل - ثنى
معقول الوجود	عقل - وجد
معقول ومحسوس	عقل - حسس
معقول ومنقول	عقل - نقل
معقولات	عقل
معقولات بالقوة	عقل - قوي
معقولات ثانية	عقل - ثنى
معقولية المعقول	عقل
معلول	علل
معلول أول	علل - أول

معلول بالجعل البسيط — علل - جعل - بسط - وجد
معلول بالحقيقة الوجودي — علل - حقق
معلول الشيء — علل - شيأ
معلول ممكن — علل - مكن
معلولية — علل
معلوم — علم
معلوم بالذات — علم - ذوت
معلوم موجود — علم - وجد
معلومات جزئية متغيّرة — علم - جزأ - غير
معنى انتزاعي عقلي — عنى - نزع - عقل
معنى مصدري — عنى - صدر
معنى نوعي — عنى - نوع
معيّة — معى
معيّة الله للأشياء — معى - الله - شيأ
معيّة بالعلية — معى - علل
معيّة بين ذات الله وأسمائه — معى - بين - ذوت - الله - سما
معيّة زماني — معى - زمن
معيّة زمانية بين الشيئين — معى - زمن - بين - شيأ
معيّة في الوجود — معى - وجد
مغائرة — غير
مغالطة — غلط
مغايرة الماهية للوجود — غير - موه (ما هو) - وجد
مفاتيح الغيب — فتح - غيب
مفارقات — فرق
مفارقات عقلية — فرق - عقل
مفارقات محضة وصور مجرّدة — فرق - محض - صور - جرد
مفسّر — فسر
مفلح — فلح
مفهوم — فهم
مفهوم الجوهر — فهم - جوهر
مفهوم الحدوث — فهم - حدث
مفهوم الحقيقة — فهم - حقق
مفهوم المجعول — فهم - جعل
مفهوم الوجود — فهم - وجد
مفهوم الوجود العام — فهم - وجد - عمم
مفهومات — فهم
مفهومات الأشياء — فهم - شيأ
مفهومات ومعاني كلية — فهم - عنى - كلل
مقابر — قبر
مقارنة — قرن
مقام — قوم
مقام الحد — قوم - حدد
مقام الرضا — قوم - رضي
مقام العندية — قوم - عند
مقام العندية والقرب — قوم - عند - قرب
مقام الغيرية والبعد — قوم - غير - بعد
مقام كُنْ — قوم - كون
مقامات الإنسان — قوم - أنس
مقايسة — قيس
مقدار — قدر
مقدار وجسمية — قدر - جسم
مُقدّر واجب بالاختيار — قدر - وجب - خير
مقدور — قدر
مقدورات — قدر

مقربون	قرب
مقضي	قضى
مقضي مقدور	قضى - قدر
مقولات	قول
مقولة	قول
مقولة أين	قول - أين
مقولة الجوهر ومقولة المضاف	قول - جوهر - ضيف
مقولة متى	قول - متى
مقولة المضاف	قول - ضيف
مُقوِّم	قوم
مقوّمات الشخص الجسماني	قوم - شخص - جسم
مكاشفة	كشف
مكاشفة عقلية	كشف - عقل
مكان	كون
ملائكة	ملك
ملائكة سماوية	ملك - سما
ملازمة	لزم
ملاك الامتناع الذاتي	ملك - منع - ذوت
ملاك التفاضل والتقادم	ملك - فضل - قدم
مَلَك	ملك
مُلْك	ملك
ملك حق	ملك - حقق
مَلَكات	ملك
مَلَكة	ملك
مماثلة	مثل
مماثلة ومجانسة ومشابهة	مثل - جنس - شبه
ممتد	مدد
ممتنع	منع
ممتنع بالحقيقة	منع - حقق
ممتنع بالذات	منع - ذوت
ممتنع بالغير	منع - غير
ممكن	مكن
ممكن خاصي	مكن - خصص
ممكن على نحو واحد	مكن - نحا - وحد
ممكن في الخارج	مكن - خرج
ممكن في مرتبة ذاته	مكن - رتب - ذوت
ممكن في الموجودية	مكن - وجد
ممكن في نفسه	مكن - نفس
ممكن له إمكانان	مكن
ممكن موجود لا لذاته	مكن - وجد - ذوت
ممكن الوجود	مكن - وجد
ممكنات	مكن
ممكنية الشيء	مكن - شيأ
منازل الإنسان	نزل - أنس
مناسبة	نسب
مناط الإمكان	نوط - مكن
مناط الجزئية	نوط - جزأ
مناط الوجوب الذاتي	نوط - وجب - ذوت
منافق	نفق
مُنزَل	نزل
منطق	نطق
منفعة	نفع
منفعة البرهان والسفسطة	نفع - برهن - سفسط
منهج إنّي	نهج - أنن
منهج التوحيد	نهج - وحد

منهج الراسخين في العلم	نهج - رسخ - علم
مهدي	هدى
ماهية الجوهر	موه (ما هو) - جوهر
ماهية الجوهر المعقولة	موه (ما هو) - جوهر - عقل
ماهية العرض	موه (ما هو) - عرض
ماهية المكان	موه (ما هو) - كون
مواد الأشخاص الأخروية	مدد - شخص - أخر
موازين	وزن
موازين خمسة	وزن - خمس
موازين القرآن	وزن - قرأ
موت	موت
موت طبيعي	موت - طبع
موت طبيعي للإنسان	موت - طبع - أنس
موجود	وجد
موجود أول	وجد - أول
موجود بالحقيقة	وجد - حقق
موجود بالذات	وجد - ذوت
موجود بالفعل	وجد - فعل
موجود بما هو موجود	وجد
موجود تام	وجد - تمم
موجود حقيقي	وجد - حقق
موجود ذهني	وجد - ذهن
موجود ذهني وموجود في الذهن	وجد - ذهن
موجود رابطي	وجد - ربط
موجود في الأعيان	وجد - عين
موجود في الخارج	وجد - خرج
موجود في الذهن	وجد - ذهن
موجود في الذهن	وجد - ذهن - كون
موجود في الكون	
موجود في كل شيء	وجد - شيأ - ذوت
موجود في كل شيء بالذات	
موجود لا في موضوع	وجد - وضع
موجود متشخّص	وجد - شخص
موجود مطلق	وجد - طلق
موجود من كل شيء	وجد - كلل - شيأ
موجود	
موجود ومخلوق إبداعي	وجد - خلق - بدع
موجود ومخلوق خلقي	وجد - خلق
موجودات	وجد
موجودات جوهرية	وجد - جوهر
موجودات دنيوية	وجد - دنا
موجودات فائضة	وجد - فيض
موجودية	وجد
موجودية الأشياء	وجد - شيأ
موجودية الشيء	وجد - شيأ
موجودية الشيء وكونه	وجد - شيأ - كون
موجودية كل شيء	وجد - كلل - شيأ
موجودية كل موجود	وجد - كلل
موجودية الماهيات	وجد - موه (ما هو)
موجودية مصدرية	وجد - صدر
موجودية الممكن	وجد - مكن
موجودية الممكنات	وجد - مكن
موضوع	وضع
موضوع الحكم	وضع - حكم
موطن العهد	وطن - عهد

ميزان	وزن	
ميزان الأعمال	وزن - عمل	
ميزان حكمي معنوي	وزن - حكم - عنى	
ميزان محسوس	وزن - حسس	
ميعاد	عود	
ميل طباعي	ميل - طبع	

ن

نار	نور	
نار الجحيم	نور - جحم	
ناعتية	نعت	
ناقصة في التجريد	نقص - جرد	
نبوّة	نبا	
نبوّة ولاية وشريعة	نبا - ولي - شرع	
نبي	نبا	
نِسَب	نسب	
نسبة	نسب	
نسبة اتحادية	نسب - وحد	
نسبة اتحادية أو تعلّقية	نسب - وحد - عقل	
نسبة الإرادة إلى المراد	نسب - رود	
نسبة بين كليّين وجزئيّين	نسب - بين - كلل - جزأ	
نسبة سلبية	نسب - سلب	
نسبة مكانية	نسب - كون	
نسبة الوجوب إلى الإمكان	نسب - وجب - مكن	
نسبة الوجود إلى الماهية	نسب - وجد - موه (ما هو)	
نسبي انتزاعي	نسب - نزع	
نسخ	نسخ	
نسخ الباطن	نسخ - بطن	
نسخ وبداء	نسخ - بدأ	
نسك	نسك	
نشأة آخرة	نشأ - أخر	
نشأة الآخرة	نشأ - أخر	
نشأة أخروية	نشأ - أخر	
نشأة أخرى ونشأة أولى	نشأ - أخر - أول	
نشأة غيبية	نشأ غيب	
نشأة قدسية	نشأ - قدس	
نشأة المحسوسات	نشأ - حسس	
نشآت ثلاث	نشأ - ثلث	
نشآت وجودية	نشأ - وجد	
نُضْرَة	نصر	
نظام العالم	نظم - علم	
نظر	نظر	
نِعَم	نعم	
نعمة	نعم	
نعمة حقيقية	نعم - حقق	
نفاق	نفق	
نفس	نفس	
نفس آدمية	نفس - أدم	
نفس إنسانية	نفس - أنس	
نفس حيوانية	نفس - حيا	
نَفَس رحماني	نفس - رحم	
نفس روحانية البقاء	نفس - روح - بقي	
نفس الطبيعة	نفس - طبع	
النفس فاعل البدن بأمر الله	نفس - فعل - بدن - أمر - الله	
نفس فلكي - نباتي - حيواني	نفس - فلك - نبت - حيا	

نفس فلكية	نفس - فلك
نفس في مراتب إدراكاتها	نفس - رتب - درك
نفس قدسية	نفس - قدس
نفس مجرّدة	نفس - جرد
نفس ناطقة	نفس - نطق
نفس نباتية	نفس - نبت
نفس وطبيعة	نفس - طبع
نفس وعقل	نفس - عقل
نفسية النفس	نفس
نفوس	نفس
نفوس إنسانية	نفس - أنس
نفوس بشرية	نفس - بشر
نفوس بهيمية	نفس - بهم
نفوس جنية	نفس - جنن
نفوس سبعية	نفس - سبع
نفوس شقية	نفس - شقي
نفوس شيطانية	نفس - شيطن
نفوس عامية	نفس - عمم
نفوس فلكية	نفس - فلك
نفوس متوسطة وسافلة	نفس - وسط - سفل
نفوس مَلَكية	نفس - ملك
نفوس ناطقة	نفس - نطق
نفوس ناقصة	نفس - نقص
نفوس وصور	نفس - صور
نفي الصفات	نفي - وصف
نفي المهيّة عن الواجب	نفي - موه (ما هو) - وجب
نقطة	نقط
نقل من جهة الصعود	نقل - وجه - صعد
نقيضان	نقض
نمط لمّي	نمط - لمم
نمو	نما
نور	نور
نور عقلي	نور - عقل
نور قدسي	نور - قدس
نور وضوء	نور - ضوأ
نوع	نوع
نوع اعتباري عقلي	نوع - عبر - عقل
نوع الإنسان	نوع - أنس
نوع بشري	نوع - بشر
نوع تركيبي	نوع - ركب
نوع حقيقي وإضافي	نوع - حقق - ضيف
نوع مركّب	نوع - ركب
نوم	نوم

هـ

هداية	هدى
هذيّة	هذا
هذيّة وهوية	هذا - هو
هلية تركيبية حملية	هل - ركب - حمل
هم وقصد	همم - قصد
هو الله	هو - الله
هو هو	هو
هويات عينية	هو - عين
هويات وجودية	هو - وجد
هوية	هو
هوية إنسانية	هو - أنس
هوية الباري	هو - برأ
هوية البدن وتشخّصه	هو - بدن - شخص

هوية جوهرية هو - جوهر
هوية شخصية هو - شخص
هوية العقل هو - عقل
هوية عينيّة هو عين
هوية عينيّة وهوية جاعلة هو - عين - جعل
هوية الكلي هو - كلل
هوية وجودية هو - وجد
هوية وهذيّة هو - هذا
هيئة هيأ
هيئة مجموعية هيأ - جمع
هيولى هيولى
هيولى الأفلاك هيولى - فلك
هيولى أولى هيولى - أول
هيولى جسمانية هيولى - جسم
هيولى الصور الدنيوية وهيولى الأخرة هيولى - صور - دنا - أخر
هيولى عالم الأضداد هيولى - علم - ضدد
هيولى المحسوسات وهيولى المعقولات هيولى - حسس - عقل
هيولى وحركة وإضافة هيولى - حرك - ضيف
هيولى وصورة هيولى - صور

و

واجب وجب
واجب أول وجب - أول
واجب بالحقيقة وجب - حقق
واجب بالذات وجب - ذوت
واجب بالغير وجب - غير
واجب لذاته وجب - ذوت
واجب لذاته بذاته وجب - ذوت
واجب لذاته خالق وجب - ذوت - خلق
واجب متحصل بنفسه وجب - حصل - نفس
بلا فصل - فصل
واجب الوجود وجب - وجد
واجب الوجود بالذات وجب - وجد - ذوت
واجب الوجود بذاته وجب - وجد - ذوت
واجب الوجود واحد وجب وجد - وحد
واجب وممكن وجب - مكن
واجبية وجب
واحد وحد
واحد بالاتصال وحد - وصل
واحد بالاجتماع وحد - جمع
واحد بالتركيب وحد - ركب
واحد بالتمام وحد - تمم
واحد بما هو واحد وحد
واحد بنفس ذاته وحد - نفس - ذوت
واحد حق وحد - حقق
واحد حقيقي وحد - حقق
واحد شخصي وحد - شخص
واحد عددي وواحد نوعي وحد - عدد - نوع
واحد في كثرة وحد - كثر
واحد وكثير وحد - كثر
واحدية وحد
واحدية وأحدية وحد - أحد
واحدية وفردانية وحد - فرد
واقع وقع
وجدانيات وجد
وجوب وجب

وجوب الأشياء وجب - شيأ
وجوب بالاختيار وجب - خير
وجوب بالذات وجب - ذوت
وجوب بالغير وجب - غير
وجوب تعلّقي وجب - علق
وجوب سابق ووجوب لاحق وجب - سبق - لحق
وجوب العلّة وجب - علل
وجوب لاحق وجب - لحق
وجوب المعلول وجب - علل
وجوب النظر وجب - نظر
وجوب وامتناع ذاتيين وجب - منع - ذوت
وجوب وإمكان وجب - مكن
وجوب الوجود وجب - وجد
وجود وجد
وجود إثباتي وجد - ثبت
وجود أحدي وجد - أحد
وجود الأشياء وجد - شيأ
وجود الأعراض وجد - عرض
وجود إلهي قدوسي وجد - أله - قدس
وجود إمكاني وجد - مكن
وجود انتسابي وجد - نسب
وجود بحت وجد - بحث
وجود بحسب المفهوم وجد - حسب - فهم
وجود بالحقيقة وجد - حقق
وجود بقائي توالدي وجد - بقي - ولد
وجود بالمعنى المصدري وجد - عنى - صدر
وجود تام واجبي وجد - تمم - وجب
وجود تعلّقي وجد - علق
وجود تفصيلي خاص وجد - فصل - خصص
وجود جمعي وجد - جمع
وجود حق وجد - حقق
وجود حقيقي وجد - حقق
وجود حقيقي لا انتزاعي وجد - حقق - نزع
وجود حقيقي وجود انتزاعي وجد - حقق - نزع
وجود خارجي وجد - خرج
وجود خارجي وعيني وجد - خرج - عين
وجود خارجي وعيني وأصيل وجد - خرج - عين - أصل
وجود خاص لكل شيء وجد - خصص - كلل - شيأ
وجود ذهني وجد - ذهن
وجود ذهني لشيء وجد - ذهن - شيأ
وجود ذهني للأشياء وجد - ذهن - شيأ
وجود ذهني وخارجي وجد - ذهن - خرج
وجود ذهني وظلي وجد - ذهن - ظلل
وجود ذهني وظلي ومثالي وجد - ذهن - ظلل - مثل
وجود رابطي وجد - ربط
وجود شخصي وجد - شخص
وجود الشيء وجد - شيأ
وجود الشيء وتشخُّصه وجد - شيأ - شخص
وجود صرف وجد - صرف
وجود ظلي وجد - ظلل
وجود عام وجد - عمم
وجود عام بديهي وجد - عمم - بده

وجود عيني — وجد - عين
وجود عيني أصيل — وجد - عين - أصل
وجود عيني حقيقي — وجد - عين - حقق
وجود غني واجبي — وجد - غني - وجب
وجود في الأعيان — وجد - عين
وجود في الفاعل ووجود في القابل — وجد - فعل - قبل
وجود في المحسوس — وجد - حسس
وجود قيومي — وجد - قوم
وجود كل شيء — وجد - كلل - شيأ
وجود كل ممكن — وجد - كلل - مكن
وجود كوني حدوثي — وجد - كون - حدث
وجود مصدري انتزاعي — وجد - صدر - نزع
وجود مضاف — وجد - ضيف
وجود مضاف زائد — وجد - ضيف - زود
وجود مطلق — وجد - طلق
وجود مطلق ووجود مقيّد — وجد - طلق - قود
وجود المعلول — وجد - علل
وجود معلول — وجد - علل
وجود مفارقي ووجود مادي — وجد - فرق - مدد
وجود مقيّد — وجد قيد
وجود منبسط مطلق — وجد - بسط - طلق
وجود موجود — وجد
وجود النفوس في المبدأ العقلي — وجد - نفس - بدأ - عقل
وجود الهيولى — وجد - هيولى
وجود الواجب — وجد - وجب
وجود واجب بالذات — وجد - وجب - ذوت
وجود الواجب بنفسه — وجد - وجب - نفس
وجود الواجب تعالى بنفسه — وجد - وجب - علا - نفس
وجود واجبي — وجد - وجب
وجود واجبي إجمالي — وجد - وجب - جمل
وجود وتشخّص — وجد - شخص
وجود وماهية — وجد - موه (ما هو)
وجود وموجوديّة — وجد
وجود ووحدة — وجد - وحد
وجودات — وجد
وجودات إمكانية — وجد - مكن
وجودات انتزاعية — وجد - نزع
وجودات حقيقية — وجد - حقق
وجودات خاصة — وجد - خصص
وجوده الانتزاعي — وجد - نزع
وجوده تعالى — وجد - علا
وحدانية الله — وحد - الله
وحدانية الواجب — وحد - وجب
وحدانية وأحدية — وحد - أحد
وحدانيته تعالى — وحد - علا
وحدة — وحد
وحدة جمعية — وحد - جمع
وحدة حقيقية — وحد - حقق
وحدة ذهنية — وحد - ذهن
وحدة شخصية — وحد - شخص
وحدة شخصية ووحدة مقدارية — وحد - شخص - قدر
وحدة العالم — وحد - علم
وحدة عقلية - وحدة مرسلية — وحدة - عقل - رسل

وحدة في كثرة	وحد - كثر
وحدة وتقسيمات	وحد - قسم
وحدة وتكثّر	وحد - كثر
وحدة الوجود	وحد - وجد
وحدة الوجود والموجود	وحد - وجد
وحدة وكثرة	وحد - كثر
وحدة ووجود	وحد - وجد
وحي	وحى
وحي وإلهام	وحى - لهم
وسواس	وسوس
وصول وإيصال	وصل
وضع	وضع
وضع وأين	وضع - أين
وعد ووعيد	وعد
وعظ	وعظ
وقاحة	وقح
وقت النشور	وقت - نشر
وقوع الشرّ	وقع - شرر
ولاية	ولي
وليٌّ كامل	ولي - كمل
وهم	وهم

ي

يقين	يقن
يقين تام بالشيء	يقن - تمم - شيأ
يوم الآخرة	يوم - أخر
يوم الجمع	يوم - جمع
يوم الجمع ويوم الفصل	يوم - جمع - فصل
يوم الدين	يوم - دين
يوم الفتح	يوم - فتح
يوم القيامة ويوم القضاء	يوم - قوم - قضى

مسند المصطلحات
عربي - فرنسي - انكليزي

مسند المصطلحات *
عربي - فرنسي - انكليزي

أ

Commencement, début	*Beginning, starting*	إبتداء
Commencement de la création	*Beginning of creation*	إبتداء خلق
Épreuve, accablement	*Hardship, despondency*	إبتلاء
Créativité	*Creativity*	إبداع
Vision, vue	*Vision, sight*	إبصار
Dimensions	*Dimensions*	أبعاد
Union, fusion	*Union, merge*	اتحاد
Qualification, description	*Qualification, description*	اتصاف
Jonction, communication	*Junction, communication*	اتصال
Coïncidence, hasard	*Coincidence, hasard*	اتفاق
Signes, effets	*Signs, effects*	آثار
Association et coopération	*Association and cooperation*	اجتماع وتعاون
Sociétés, associations humaines	*Human societies, associations*	اجتماعات إنسانية
Corps naturels	*Natural bodies*	أجسام طبيعية
Destin nommé	*Appointed destiny*	أجل مُسمّى
Genres	*Genera*	أجناس
Genres suprêmes, prédicaments	*Supreme genera, predicaments*	أجناس عالية
Besoin, demande	*Need, demand*	احتياج
L'Un	*The One*	أحد
Création, génération	*Creation, generation*	إحداث
Unicité de Dieu	*God's unicity*	أحدية الله

* تجدر الإشارة إلى أن المسند قد اعتمد في اختيار المصطلحات المترجمة رؤوس الموضوعات الكبرى إضافةً إلى بعض تفريعاتها، وبما يقارب المعنى الغربي نظراً إلى وجود تفريعات متشعّبة تختص بالذهنية العربيّة والإسلاميّة يستحيل ايجاد اللفظ الغربي المعبّر عنها. أما الألفاظ والمصطلحات العلمية المعرّبة ذات الأصل اليوناني أو اللاتيني، فقد أوجدنا مرادفاتها الأجنبية المطابقة وتركناها على لغتها الأم في الكثير من الأحيان.

Sensation	*Sensation*	إحساس
États, états mystiques	*States, mystical states*	أحوال
Création ex nihilo	*Creation ex nihilo*	إختراع
Différence, opposition	*Difference, opposition*	إختلاف
Choix, sélection, libre arbitre	*Choice, selection, free will*	اختيار
L'au-delà, destinée	*Hereafter, destiny*	آخرة
Dévouement, fidélité, pureté	*Devotion, faithfulness, purity*	إخلاص
Perception, appréhension	*Perception, apprehension*	إدراك
Perception intelligible	*Intelligible perception*	إدراك عقلي
Oraisons et louanges, glorifications	*Orations and praises, glorifications*	أدعية وأذكار
Permission	*Permission*	إذن
Volonté	*Will*	إرادة
Volonté éternelle	*Eternal will*	إرادة أزلية
Volonté de Dieu	*God's will*	إرادة الله
Volonté éternelle de Dieu	*Eternal will of God*	إرادة الله القديمة
Volonté humaine	*Human's will*	إرادة الإنسان
Esprits prophétiques	*Spirits of prophecy*	أرواح نبوية
Éternité	*Eternity*	أزل
Éternel	*Eternal*	أزلي
Causes et motifs	*Causes and motives*	أسباب وعلل
Transformation et croissance	*Transformation and growth*	استحالة ونمو
Inférence, raisonnement par induction	*Inference, reasoning by induction*	استدلال
Disposition	*Disposition*	استعداد
Induction	*Induction*	استقراء
Élément, origine	*Element, origin*	أسطقس
Islām	*Islām*	إسلام
Nom, substantif	*Name, noun*	اسم
Dieu, nom glorieux	*God, glorious name*	اسم أعظم
Dieu, nom de Dieu	*God, name of God*	اسم الله
Noms divins, attributs entitatifs	*Divine names, entitative attributes*	أسماء الله

Signe, indication	*Sign, indication*	إشارة
Homonymie	*Homonymy*	اشتراك
Illumination rationnelle	*Rational illumination*	إشراق عقلي
Bienfaiteurs	*Benefactors*	أصحاب الجنة
Principe de la religion	*Principle of religion*	أصل الدين
Relation, adjonction, corrélation	*Relation, adjunction, correlation*	إضافة
Considération, syllogisme	*Consideration, syllogism*	اعتبار
Croyance, opinion, dogme	*Belief, opinion, dogma*	اعتقاد
Négations	*Negations*	أعدام
Anéantissement	*Nihilism*	إعدام
Évidences, conventions	*Evidences, conventions*	أعراف
Choses existantes et concrètes	*Concrete and existing things*	أعيان
Substances, quiddités	*Substances, quiddities*	أعيان ثابتة
Actes de Dieu	*Acts of God*	أفعال الله
Actes des serviteurs	*Acts of the servitors*	أفعال العباد
Sphères, corps célestes	*Spheres, heaven bodies*	أفلاك
(Se) faire comprendre	*To make oneself understood*	إفهام
Acquisition	*Acquisition*	اكتساب
Générations corporelles	*Corporal generations*	أكوان جسمانية
Obligation et contrainte	*Obligation and constraint*	إلجاء وقسر
Douleur	*Pain*	ألم
Inspiration, révélation	*Inspiration, revelation*	إلهام
Divinité et unicité	*Divinity and unicity*	إلهية وواحدية
Intellect premier	*First intellect*	أم الكتاب
Imâm	*Imâm*	إمام
Impossibilité	*Impossibility*	امتناع
Fait, ordre de Dieu, impératif	*Fact, God's order, imperative*	أمر
Possibilité, puissance	*Possibility, power*	إمكان
Possibilité spécifique	*Specific possibility*	إمكان خاص
Possibilité générale	*General possibility*	إمكان عام
Moment, temps, instant	*Moment, time, instant*	آن

L'action (catégorie) et la passion	*The action and the passion*	أن يفعل وأن ينفعل
Transfert, déplacement, changement	*Transfer, passage, moving*	انتقال
Descente	*Descend*	إنزال
Homme, personne	*Man, person*	إنسان
Homo sapiens, homme savant	*Homo sapiens, discerning man*	إنسان عقلي
Homme parfait	*Perfect man*	إنسان كامل
Macrocosme, grand homme	*Macrocosm, big human being*	إنسان كبير
Humanité	*Humanity*	إنسانية
Fondation	*Foundation*	إنشاء
Disjonction, séparation	*Disjunction, separation*	انفصال
Affection, émotion	*Affection, emotion*	انفعال
Ipséité, eccéité	*This - ness, ecceity*	إنّية
Premier	*Prime, first*	أول
Protecteurs, saints	*Caretakers, saints*	أولياء
Axiomes, données premières	*Axioms, prime data*	أوليّات
Début et fin	*Beginning and end*	أولية وأخرية
Invention, création	*Invention, creation*	إيجاد
Existence	*Existence*	أيس
Croyance, foi	*Belief, faith*	إيمان
Lieu (catégorie)	*Place (category)*	أين

ب

Dieu	*God*	الباري
Intérieur de l'homme, nature intrinsèque	*Human's interior, nature intrinsic*	باطن الإنسان
Corps	*Body*	بدن
Évidence, spontanéité	*Evidence, spontaneity*	بديهة
Isthme, interstice	*Isthmus, interstice*	برزخ
Démonstration, argument, preuve	*Demonstration, argument, proof*	برهان
Démonstration du fait	*Demonstration of fact*	برهان إنّ
Démonstration de la cause	*Demonstration of the cause*	برهان اللّمَ

Démonstration de la cause, du pourquoi (propter quid)	*Demonstration of the cause, of the reason (propter quid)*	برهان لِمَ
Simple	*Simple*	بسيط
La vue	*The vision*	بصر
Vision intérieure, perspicacité	*Insight, perspicacity*	بصيرة باطنية
Résurrection	*Resurrection*	بعث

ت

Influence et irritabilité	*Influence and irritability*	تأثير وتأثّر
Complet, achevé, parfait	*Complete, whole, perfect*	تام
Interprétation, anagogie, herméneutique	*Interpretation, anagogy, hermeneutics*	تأويل
Homogénéité et analogie	*Homogeneity and analogy*	تجانس وتماثل
Abstraction, détachement	*Abstraction, detachment*	تجريد
Manifestation, épiphanie, transfiguration	*Manifestation, epiphany, transfiguration*	تجلّ
Révélation et apparition	*Revelation and appearence*	تجلّ وظهور
Manifestation de Dieu	*God manifestation*	تجلّي الله
Représentation, imagination	*Representation, imagination*	تَخيُّل
Gouvernement, art de la direction	*Government, art of direction*	تدبير
Réminiscence, souvenir	*Reminiscence, recollection*	تذكّر
Composition, synthèse	*Composition, synthesis*	تركيب
Exemption	*Exemption*	تسبيح
Utilisation	*Utilization*	تسخير
Ajustement	*Adjustment*	تسديد
Anthropomorphisme, comparaison	*Anthropomorphism, simile*	تشبيه
Individuation	*Individuation*	تشخّص
Assentiment, adhésion par croyance, confirmation	*Assent, belief, confirmation*	تصديق
Conception, appréhension, représentation	*Conception, apprehension, representation*	تصوّر

Conception et assentiment	*Conception and assent*	تصوّر وتصديق
Opposition, contrariété	*Opposition, contrariety*	تضادّ
Corrélation	*Correlation*	تضايف
Coopération, synergie, cohésion	*Cooperation, synergy, cohesion*	تعاون
Définition	*Definition*	تعريف
Ellipse, athéisme	*Ellipsis, atheism*	تعطيل
Intellection, conception, discernement, prudence	*Intellection, conception, understanding, prudence*	تعقُّل
Spécification, détermination	*Specification, determination*	تعيُّن
Transformation, changement	*Transformation, change*	تغيُّر
Mortification, différenciation	*Mortification, differenciation*	تفرّق
Pérégrination du coeur, idéation	*Peregrination of heart, ideation*	تفكُّر
Opposition, contraire	*Opposition, contrary*	تقابل
Opposition de la corrélation	*Correlation's opposition*	تقابل التضايف
Opposition de la contradiction	*Contradiction's opposition*	تقابل التناقض
Antériorité	*Anteriority*	تقدّم
Antériorité temporelle	*Temporal anteriority*	تقدّم بالزمان
Préséance	*Precedence*	تقدّم بالشرف
Antériorité causale	*Causal anteriority*	تقدّم بالعلية
Évaluation, appréciation	*Evaluation, appreciation*	تقدير
Imitation, acceptation aveugle d'un enseignement	*Imitation, blind acceptation of a given*	تقليد
Piété, dévotion	*Piety, devotion*	تقوى
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Formation, constitution	*Formation, constitution*	تكوّن
Génération, genèse	*Generation, genesis*	تكوين
Concomitance, inhérence, concordance	*Concomitance, inherence, concordance*	تلازم
Raisonnement par analogie	*Reasoning by analogy*	تمثيل
Urbanisation, civilisation	*Urbanisation, civilization*	تمدُّن

Métempsycose, transmigration des âmes	*Metempsychosis, transmigration of souls*	تناسخ
Contradiction, antinomie	*Contradiction, antinomy*	تناقض
Révélation du Corān	*Revelation of Koran*	تنزيل القرآن
Exemption et sanctification	*Exemption and sanctification*	تنزيه وتقديس
Monothéisme, unicité, unification	*Monotheism, unicity, union*	توحيد
Unification	*Unification*	توحيد خاصّي
Assistance divine	*Divine assistance*	توفيق
Fiction, soupçon, illusion	*Fiction, suspicion, illusion*	توهّم

ج

Prédestination, contrainte	*Predestination, constraint*	جبْر
Polémique, dialectique	*Controversy, dialectic*	جدل
Corps céleste	*Celestial body*	جرم سماوي
Partie, atome	*Part, atom*	جزء
Particulier, partiel	*Particular, partial*	جزئي
Corps, chair	*Body, flesh*	جسد
Corps, organisme	*Body, organism*	جسم
Corps naturel	*Natural body*	جسم طبيعي
Corporel, matériel	*Corporal, material*	جسمية
Création, production	*Creation, production*	جعل
Création simple	*Simple creation*	جعل بسيط
Création composée	*Compound creation*	جعل مؤلف
Grandeur, magnificence	*Greatness, magnificence*	جلالة
Démon	*Demon*	جن
Paradis	*Paradise*	جنة
Genre	*Genus*	جنس
Côté, direction	*Side, direction*	جهة
Substances naturelles	*Natural substances*	جواهر طبيعية
Substances rationnelles	*Rational substances*	جواهر عقلية
Générosité	*Generosity*	جود

Substance, quiddité	*Substance, quiddity*	جوهر
Substance de l'homme	*Human substance*	جوهر الإنسان
Substance simple	*Simple substance*	جوهر بسيط
Substance corporelle	*Corporal substance*	جوهر جسماني
Vraie substance	*Real substance*	جوهر حقيقي
Substance intellectuelle	*Intellectual substance*	جوهر ذهني
Substance formelle	*Formal substance*	جوهر صوري
Substance et accident	*Substance and accident*	جوهر وعَرَض
Substantialité	*Substantiality*	جوهرية

ح

Créé, fait, contingent	*Created, fact, contingent*	حادث
Mémoire	*Memory*	حافظة وذاكرة
Situation, état d'âme, attribut	*Situation, state of soul, attribute*	حال
Personne aimée par Dieu, élu	*Beloved of God, elected*	حبيب
Terme, définition, limite	*Term, definition, limit*	حدّ
Le mineur, terme mineur	*Minor term*	حدّ أصغر
Le majeur, terme majeur	*Major term*	حدّ أكبر
Le moyen terme	*Middle term*	حدّ أوسط
Définition de la chose	*Definition of the object*	حدّ الشيء
Intuition	*Intuition*	حدس
Intuition et inspiration	*Intuition and inspiration*	حدس وإلهام
Création, apparition	*Creation, appearance*	حدوث
Création des choses	*Creation of objects*	حدوث الأشياء
Création spontanée	*Spontaneous creation*	حدوث ذاتي
Mouvements opposés	*Opposed movements*	حركات متضادة
Mouvement, motion	*Movement, motion*	حركة
Mouvement volontaire	*Voluntary movement*	حركة إرادية
Mouvement naturel	*Natural movement*	حركة طبيعية
Mouvement forcé	*Constraining movement*	حركة قسرية
Mouvement circulaire	*Circular movement*	حركة مستديرة

Mouvement rectiligne	*Straight movement*	حركة مستقيمة
Sens commun	*Common sense*	حس مشترك
Objets sensibles	*Sensible objects*	حسّيات
Résurrection, jugement dernier	*Resurrection, doomsday*	حشر
Résurrection des corps	*Resurrection of bodies*	حشر الأبدان
Vrai, certain, droit	*True, certain, right*	حق
Dieu	*God*	حق أول
Apodicticité	*Apodicticity*	حق اليقين
Vérité, réalité intelligible	*Truth, intelligible reality*	حقيقة
Vérité composée	*Compound truth*	حقيقة تركيبية
Sagesse, philosophie	*Wisdom, philosophy*	حكمة
Sagesse pratique	*Practical wisdom*	حكمة عملية
Sagesse théorique	*Theoretical wisdom*	حكمة نظرية
Sage	*Wise*	حكيم
Incarnation, inhérence, panthéisme	*Incarnation, inherence, pantheism*	حلول
Prédication, attribution	*Predication, attribution*	حمل
Attribution du sujet	*Subject attribution*	حمل مواطئة
Vivant (Dieu)	*Living (God)*	حي حقيقي
Pudeur	*Decency*	حياء
Vie	*Life*	حياة

خ

Propre, spécifique	*Proper, specific*	خاصة
Pensée passagère, suggestion	*Astriking idea, suggestion*	خاطر
Dieu, créateur	*God, creator*	الخالِق
Scellement et impression	*Sealing and stamping*	ختم وطبع
Honte	*Shame*	خجل
Abandon, lâchage	*Abandon, desertion*	خذلان
Humilité, prosternation, dévotion	*Humility, prosternation, devotion*	خشوع
Rhétorique	*Rhetoric*	خطابة
Vide, espace	*Vacuum, space*	خلاء

Vicariat du prophète (successeur de Mahomet)	*Successor of the prophet*	خلافة
Caractère, créature	*Character, creature*	خُلُق
Création, créatures	*Creation, creatures*	خلق
Création des actes	*Creation of acts*	خلق الأفعال
Mine, figure, physionomie	*Look, face, expression*	خلقة
Successeur	*Successor*	خليفة
Pensées	*Thoughts*	خواطر
Imagination	*Imagination*	خيال
Le Bien	*The Good*	خير

د

Héraut	*Herald*	داع
Signification, dénotation	*Signification, denotation*	دلالة
Preuve, argument, signe	*Proof, argument, sign*	دليل
Vie terrestre, ici-bas	*Life here below*	دنيا
Religion, soumission	*Religion, submission*	دين

ذ

Essence, entité, le Soi	*Essence, entity, the Self*	ذات
Essence de Dieu	*Essence of God*	ذات الله
Essence divine	*Divine essence*	ذات إلهيّة
Mémoire	*Memory*	ذاكرة
Intelligence, sagacité	*Intelligence, sagacity*	ذكاء
Remémoration, réminiscence	*Remembrance, reminiscence*	ذكر
Entendement, raison	*Understanding, reason*	ذهن
Goût, discernement (mystique)	*Taste, mystics' discernment*	ذوق

ر

Opinion, avis	*Opinion, advice*	رأي
Vision, songe, rêverie	*Vision, dream, reverie*	رؤيا

Vision sensible	*Sensible vision*	رؤية
Perception de Dieu	*Perception of God*	رؤية الله
Seigneur, Dieu	*The Lord, God*	رب
Souveraineté	*Sovereignty*	ربوبية
Espérance	*Hope*	رجاء
Profit, subsistance journalière, provisions	*Profit, daily subsistence, provisions*	رزق
Message, missive, épître	*Message, missive, epistle*	رسالة
Métempsycose, métamorphose	*Metempsychosis, metamorphosis*	رسخ
Raison, conscience	*Wisdom, consciousness*	رشد
Élément	*Element*	ركن
Esprit, âme	*Spirit, soul*	روح
Intellect agent, Saint - Esprit	*Agent intellect, Holy Spirit*	روح قدس
Prudence	*Caution*	روية
Pratique de piété et d'ascétisme	*Practice of piety and asceticism*	رياضة

ز

Maison (de soufis)	*House (of sufis)*	زاوية
Taxe aumonière, dîme, pureté	*Charity tax, tithe, purity*	زكاة
Temps, moment	*Time, moment*	زمان

س

Novice (mystique)	*Novice (mystic)*	سالك
Cause, raison d'être, occasion, motif	*Cause, reason of being, occasion, motive*	سبب
Obéissance, prosternation	*Obedience, prosternation*	سجود
Bonheur, félicité	*Happiness, felicity*	سعادة
Repos, immobilité	*Stillness, immobility*	سكون
Négation	*Negation*	سَلْب
Conduite, comportement	*Conduct, behaviour*	سلوك
Ciel	*Sky*	سماء
Ouïe, audition	*Hearing, audition*	سمع

Politique	*Politics*	سياسة

ش

Courage	*Courage*	شجاعة
Mal	*Evil*	شرّ
Conditionnel, hypothétique	*Conditional, hypothetical*	شرطي
Loi divine	*Divine law*	شريعة
Extase, locution théopathique, illumination	*Ecstacy, theopatic expression, illumination*	شطح
Sentiment	*Feeling*	شعور
Pair, intersection, médiation	*Even, intersection, mediation*	شفاعة
Forme, figure	*Form, figure*	شكل
Première figure	*First figure*	شكل أول
Troisième figure	*Third figure*	شكل ثالث
Seconde figure	*Second figure*	شكل ثانٍ
Témoignage	*Testimony*	شهادة
Appétit, désir, envie	*Appetite, desire, envy*	شهوة
Désir	*Desire*	شوق
Chose, être, objet, fait	*Thing, being, object, fact*	شيء
Objectivité, choséité	*Objectivity, thingness*	شيئية

ص

Patience, endurance	*Patience, endurance*	صبر
Vérité, justesse, véracité	*Truth, correctness, veracity*	صدق
Voie étroite	*Strait path*	صراط
Voie orthodoxe, correcte	*Orthodox, straight path*	صراط مستقيم
Attributs de Dieu	*Attributes of God*	صفات الله
Attributs humains	*Human attributes*	صفات إنسانية
Attributs négatifs	*Negative attributes*	صفات سلبية
Attributs de l'acte	*Attributes of the act*	صفات الفعل
Qualité, attribut	*Quality, attribute*	صفة

Prière	*Prayer*	صلاة
Piété	*Piety*	صلاح
L'éternel, impénétrable	*The eternal, impenetrable*	صمد
Métier, art, technique	*Craft, art, technics*	صناعة
Créature divine	*Divine creature*	صنعة إلهية
Formes partielles corporelles	*Partial corporal forms*	صور جزئية جسمانية
Formes corporelles	*Corporal forms*	صور جسمية
Formes rationnelles	*Rational forms*	صور ذهنية
Formes séparées	*Differentiated forms*	صور مفارقة
Formes spécifiques	*Specific forms*	صور نوعية
Forme	*Form*	صورة
Concept	*Concept*	صورة عقلية
Forme pure, forme abstraite	*Abstract form*	صورة مجرّدة
Forme spécifique	*Specific form*	صورة نوعية
Mystique	*Mystic*	صوفي
Mysticisme	*Mysticism*	صوفية

ض

Nécessaire	*Necessary*	ضروري
Aberration	*Aberration*	ضلال
Clarté, illumination	*Clearness, illumination*	ضياء

ط

Obéissance, soumission	*Obedience, submission*	طاعة
Connaissances, exploits, merveilles	*Knowledge, feads, wonders*	طامات
Caractères, constitutions	*Characters, constitutions*	طبائع
Caractère, naturel, mouvement spontané	*Character, natural, spontaneous movement*	طبع
Nature	*Nature*	طبيعة
Naturel	*Natural*	طبيعي

Sciences naturelles, données naturelles	*Natural sciences, natural data*	طبيعيات
Saut	*Leap, bound*	طفرة
Pureté, innocence	*Purity, innocence*	طهارة

ظ

Extérieur et intérieur	*Exterior and interior*	ظاهر وباطن
Soupçon, opinion, présomption	*Suspicion, surmise, presumption*	ظن
Deuxième apparition	*Second apparition*	ظهور ثانٍ
Apparitions des choses	*Apparitions of things*	ظهورات الأشياء

ع

Habitude	*Habit*	عادة
Accidentel, contingent	*Accidental, contingent*	عارض
Connaisseur, initié, gnostique	*Connoisseur, initiated, gnostic*	عارف
Cosmos, univers, monde	*Cosmos, universe, world*	عالَم
Savant, érudit	*Scientist, scholar*	عالِم
Monde des créatures	*World of creatures*	عالم الخلق
Monde intelligible	*Intelligible world*	عالم عقلي
Dévotion	*Devoutness*	عبادة
Expression, herméneutique	*Expression, hermeneutic*	عبارة
Inutilité, niaiserie	*Uselessness, nonsense*	عبث
Justice divine, équité	*Divine justice, equity*	عدالة
Justice	*Justice*	عدل
Néant, négation, privation, non-être	*Nothingness, negation, privation, nonbeing*	عدم
Négation absolue	*Absolute negation*	عدم مطلق
Trône	*Throne*	عرش
Accident	*Accident*	عَرَضَ
Accident propre	*Proper accident*	عَرَض ذاتي
Accident général	*General accident*	عَرَض عام
Accidentel, contingent	*Accidental, contingent*	عرضي

Contingence	*Contingence*	عرضية
Gnose	*Gnose*	عرفان
Décision, volition	*Decision, volition*	عزم
Amour ardent, passion	*Burning love, passion*	عشق
Infaillibilité, sauvegarde, vertu	*Infallibility, safeguard, virtue*	عصمة
Vertu, chasteté	*Virtue, chastity*	عفة
Raison, intellect	*Reason, intellect*	عقل
Intellect premier	*Prime intellect*	عقل أول
Intellect en acte	*Intellect in act*	عقل بالفعل
Intelligence - habitude, intellectus habitus	*Intellective faculty, intellectus habitus*	عقل بالملكة
Intelligence pratique, raison pratique	*Practical intelligence, practical reason*	عقل عملي
Intellect agent	*Agent intellect*	عقل فعّال
Raison pure	*Pure reason*	عقل محض
Intellect acquis	*Acquired intellect*	عقل مستفاد
Raison spéculative	*Speculative reason*	عقل نظري
Intellect hylétique	*Hyletic intellect*	عقل هيولاني
Intellect hylétique en puissance	*Potential hyletic intellect*	عقل هيولاني بالقوة
Intellects séparés	*Separated intellects*	عقول مفارقة
Inversion du syllogisme	*Inversion of syllogism*	عكس القياس
Cause	*Cause*	علّة
Cause formelle	*Formal cause*	علّة صورية
Cause finale	*Purposeful cause*	علّة غائية
Cause efficiente, efficace	*Efficient, effective cause*	علّة فاعلية
Cause matérielle	*Material cause*	علّة مادية
Savoir, science	*Knowledge, science*	علم
Science de la création, théologie naturelle	*Science of the creation, natural theology*	علم الله
La théodicée	*Divinity science*	علم إلهي
Science humaine	*Human science*	علم إنساني
Connaissance rationnelle	*Rational knowledge*	علم عقلي

Astronomie, cosmographie	*Astronomy, cosmography*	علم الهيئة
Science de la certitude	*Science of certainty*	علم اليقين
Connaissance certaine	*Certain knowledge*	علم يقيني
Connaissances acquises	*Acquired knowledge*	علوم كسبية
Éléments	*Elements*	عناصر
Providence	*Providence*	عناية
Sollicitude divine	*Divine solicitude*	عناية إلهية
Élément	*Element*	عنصر
Promesse, obligation, serment	*Promise, obligation, oath*	عَهْد

غ

Objectif, fin	*Objective, purpose*	غاية
Indépendant	*Independent*	غني
Inconnaissable, invisible	*Unknown, invisible*	غيب
Altérité	*Altruism*	غيرية

ف

Immoral, débauché	*Rake, debauchee*	فاسق
Agent, efficient, sujet	*Agent, efficient, subject*	فاعل
Agent libre	*Free agent*	فاعل بالاختيار
Agent propre	*Proper agent*	فاعل بالذات
Agent simple et agent composé	*Simple agent and compound agent*	فاعل بسيط وفاعل مركّب
Agent naturel	*Natural agent*	فاعل بالطبع
Agent particulier	*Particular agent*	فاعل خاص
Agent général	*General agent*	فاعل عام
Agent proche	*Nearby agent*	فاعل قريب
Agent parfait	*Perfect agent*	فاعل كامل
Agent libre	*Chosen agent*	فاعل مختار
Efficacité	*Efficiency*	فاعلية
Efficacité de Dieu	*God's efficiency*	فاعلية الله

Physiognomonie	*Physiognomony*	فراسة
Individualité	*Individuality*	فردانيّة
Discernement entre le bien et le mal	*Distinguishing between good and evil*	فرقان
Corruption, déclin	*Corruption, decline*	فساد
Annulation	*Cancelling*	فسخ
Égarement, débauche, impiété	*Stray, debauchey, impiety*	فِسق
Différence spécifique	*Specific difference*	فصل
Nature première	*First nature*	فطرة أولى
Acte, action, verbe	*Act, action, verb*	فعل
Acte optionnel	*Optional act*	فعل اختياري
Acte de Dieu	*Act of God*	فعل الله
Acte divin	*Divine act*	فعل إلهي
Acte naturel	*Natural act*	فعل طبيعي
Acte du serviteur	*Act of the servitor*	فعل العبد
Acte rationnel	*Rational act*	فعل عقلي
Acte absolu	*Absolute act*	فعل مطلق
Acte et puissance	*Act and power*	فعل وقوة
Savoir, jurisprudence musulmane	*Understanding, moslem jurisprudence*	فقه
Pensée, réflexion	*Thought, reflection*	فكر
Philosophie	*Philosophy*	فلسفة
Philosophie première	*Prime philosophy*	فلسفة أولى
Anéantissement, déliquescence, fusion mystique	*Annihilation, dissolution, mystical fusion*	فناء
Compréhension, intelligence, entendement	*Comprehension, intelligence, understanding*	فهم
Haut et bas	*High and low, up - down*	فوق وتحت
Émanation, débordement, procession	*Emanation, effluence, procession*	فيض

ق

Réceptif	*Receptive*	قابل
Capable, puissant	*Capable, powerful*	قادر

Loi, principe	*Law, principle*	قانون
Destin, fatalité (fatum)	*Destiny, fate (fatum)*	قَدَر
Pouvoir, capacité	*Power, capacity*	قدرة
Pouvoir de Dieu	*God's power*	قدرة الله
Pouvoir divin	*Divine power*	قدرة إلهية
Éternité	*Eternity*	قِدَم
Sacro-saint, sacré	*Most holy, saint*	قدوس
L'éternel en soi	*The eternal himself*	قديم بالذات
Le Coràn	*The Koran*	القرآن
Proximité et jonction	*Proximity and junction*	قرب واتصال
Sentence, sort	*Destiny, fate*	قضاء
Exécution d'un ordre divin	*Execution of a divine order*	قضاء الله
Fatalité	*Fatality*	قضاء وقدر
Proposition	*Proposition*	قضية
Proposition nécessaire absolue	*Absolute necessary proposition*	قضية ضرورية مطلقة
Proposition possible	*Possible proposition*	قضية ممكنة
Proposition indéterminée absolue	*Absolute extended proposition*	قضية منتشرة مطلقة
Proposition modale	*Modal proposition*	قضية موجّهة
Flèche divinatoire, premier intellect	*Divinatory arrow, first intellect*	قلم إلهي
Possibilité, puissance, force	*Possibility, power, force*	قوة
Puissance imaginative	*Imaginative power*	قوة خيالية
Puissance appétitive	*Sensual power*	قوة الشهوة
Puissance irascible	*Anger power*	قوة الغضب
Puissance intellective	*Intellectual power*	قوة فكرية
Syllogisme	*Syllogism*	قياس
Syllogisme par l'absurde	*Syllogism ad absurdum*	قياس الخلف
Diallèle	*Diallelon*	قياس الدور
Syllogisme hypothétique, conditionnel	*Hypothetical, conditional syllogism*	قياس شرطي
Syllogisme hypothétique exceptif	*Hypothetical excepted syllogism*	قياس شرطي استثنائي
Polysyllogisme, sorite	*Polysyllogism, sorite*	قياس مركّب

Résurrection	*Revival, resurrection*	قيامة
Celui qui subsiste par lui-même	*The self-subsisting*	قيّوم

ك

Écriture	*Handwriting*	كتابة
Pluralité, multiplicité	*Plurality, multiplicity*	كثرة
Ce qui n'est pas recommandable, odieux	*Abhorrence, dislike*	كراهة
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كسب
Infidélité, athéisme	*Infidelity, atheism*	كفر
Le tout, universel	*All, universal*	كل
Discours, parole, langage, propos	*Discourse, speech, speaking, talk*	كلام
Paroles de Dieu	*God's words*	كلام الله
Général, universel	*General, universal*	كلّي
Universaux	*Universals*	كلّيات
Concept (universel)	*(Universal) concept*	كلّية
Quantité	*Quantity*	كم
Quantité absolue	*Absolute quantity*	كم مطلق
Quantité discontinue	*Discontinuous quantity*	كم منفصل
Perfection de l'homme	*Human perfection*	كمال الإنسان
Quantité (catégorie)	*Quantity (category)*	كمية
Génération, sois	*Generation, be*	كن
Astre, planète	*Star, planet*	كوكب
Qualité	*Quality*	كيف
Qualités sensibles	*Sensible qualities*	كيفيات ملموسة
Qualité (catégorie)	*Quality (category)*	كيفية

ل

Infini	*Infinite*	لا نهاية
Conséquent, nécessaire, inhérent	*Consequent, necessary, inherent*	لازم
Plaisir, jouissance	*Pleasure*	لذّة

Conséquence	*Consequence*	لزوم
Finesse divine, grâce divine	*Divine kindness, divine favour*	لطف إلهي
Exigences, implications	*Requirements, implications*	لوازم
Exigences, implications nécessaires	*Necessary implications*	لوازم ضرورية
Exigences, implications rationnelles	*Rational implications*	لوازم عقلية
Table divine	*Divine table*	لوح القَدَر
Table divine, table préservée	*Divine tablet, preserved tablet*	لوح محفوظ
Annihilation et existence	*Annihilation and existence*	ليسية وأيسيّة

م

Matière, substance	*Matter, substance*	مادة
Matière et forme	*Matter and form*	مادة وصورة
Quiddité, essence	*Quiddity, essence*	ماهيّة
Essence humaine	*Human essence*	ماهيّة إنسانية
Essence composée	*Compound essence*	ماهيّة تركيبية
Essence générique	*Generic essence*	ماهيّة جنسية
Essence de la substance	*Essence of substance*	ماهيّة الجوهر
Essence de la chose	*Essence of thing*	ماهيّة الشيء
Essence absolue	*Absolute essence*	ماهيّة مطلقة
Essence spécifique	*Specific essence*	ماهيّة نوعية
Principe	*Principle*	مبدأ
Premier principe	*Prime principle*	مبدأ أول
Créateur	*Creator*	مُبْدِع
Mobile, en mouvement	*Mobile, movable*	متحرّك
Imagination	*Imagination*	متخيّلة
Continu, joint, conjonctif	*Continuous, linked, conjunctive*	متّصل
Opposés	*Opposites*	متضادان
Complémentaires, corrélatifs	*Complementaries, correlatives*	متضايفان
Antérieur, antéprédicatif	*Anterior, antepredicative*	متقدّم
Antérieur causal	*Causal anterior*	متقدّم بالعلّية
Antérieur et postérieur	*Anterior and posterior*	متقدّم ومتأخّر

Fini et infini	*Finite and infinite*	متناه وغير متناه
Quand, temps (catégorie)	*When, time (category)*	متى
Idées, idéaux	*Ideals, morals*	مثل
Ressemblance générique	*Generic resemblance*	مجانسة
Affection, charité	*Affection, charity*	محبة
Moteur	*Motor, mover*	محرِّك
Moteur immobile	*Motionless mover*	محرِّك لا يتحرَّك
Sensible	*Sensible*	محسوس
Lieu, réceptacle	*Place, receptacle*	محل
Prédicat secondaire, accidentel	*Secondary, accidental predicate*	محمول عرضي
Choisi	*Chosen*	مختار
Complexe, composé	*Complex, compound*	مركّب
Tempérament	*Temperament*	مزاج
Voyageur (spirituel)	*(Spiritual) traveller*	مسافر
Égalité, parité	*Egality, parity*	مساواة
Ressemblance, analogie	*Resemblance, analogy*	مشابهة
Participation	*Participation*	مشاركة
Contemplation intérieure	*Interior contemplation*	مشاهدة قلبية
Volonté, désir	*Will, desire*	مشيئة
Volonté de Dieu	*God's will*	مشيئة الله
Volonté de l'homme	*Human will*	مشيئة الإنسان
Imagination	*Imagination*	مصوِّرة
Relatif, apposé, joint	*Relative, apposed, subjoined*	مضاف
Obligé	*Obliged*	مضطر
Correspondance, concordance	*Correspondance, concordance*	مطابقة
Requêtes scientifiques	*Scientific requests*	مطالب علمية
Absolu	*Absolute*	مطلق الوجود
Hémistiche, réitéré	*Repeated, hemistich*	مَعَاد
Résurrection des corps	*Resurrection of bodies*	مَعَاد جسماني
Non-être	*Nonbeing*	معدوم
Ascension de l'homme, élévation	*Human ascent, elevation*	معراج إنساني

Connaissance	*Knowledge*	معرفة
Connaissance de Dieu	*Belief in God*	معرفة الله
Désobéissance, faute, péché	*Disobedience, wrongdoing, sin*	معصية
Intelligible, concevable	*Intelligible, conceivable*	معقول
Effet, causé	*Effect, caused*	معلول
Connu, appris	*Known, learned*	معلوم
Concept spécifique	*Specific concept*	معنى نوعي
Coexistence, concomitance, simultanéité	*Coexistence, concomitance, simultaneity*	معيّة
Sophisme, paralogisme	*Sophism, paralogism*	مغالطة
Conçu, notion, concept, compréhension	*Conceived, notion, concept, comprehension*	مفهوم
Station	*Station*	مقام
Quantité	*Quantity*	مقدار
Possible, ce qui est en notre pouvoir	*Possible, can be powered*	مقدور
Nécessité, exigé	*Necessity, required*	مقضي
Catégorie	*Category*	مقولة
Constitutif	*Constitutive*	مُقوِّم
Dévoilement, apocalypse	*Unveiling, apocalypse*	مكاشفة
Dévoilement rationnel	*Rational unveiling*	مكاشفة عقلية
Surface, lieu, espace	*Surface, place, space*	مكان
Anges, esprits célestes	*Angels, celestial spirits*	ملائكة
Inhérence, conséquence	*Inherence, consequence*	ملازمة
Avoir, possession	*To Have, possession (category)*	مُلْك
Faculté, aptitude	*Faculty, aptitude*	مَلكة
Analogie	*Analogy*	مماثلة
Étendu	*Extended*	ممتد
Impossible	*Impossible*	ممتنع
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi	*It might be both like this or that*	ممكن خاصي

Possible en soi	*Possible by itself*	ممكن في نفسه
Être contingent	*Contingent being*	ممكن الوجود
Convenance, harmonie	*Convenience, harmony*	مناسبة
Hypocrite, imposteur	*Hypocrite, impostor*	منافق
Envoyé et révélé	*Descendent and revelated*	مُنزَل
Logique	*Logic*	منطق
Utilité	*Benefit*	منفعة
Mort	*Death*	موت
Être, l'être	*To Be, being*	موجود
L'Être Premier (Dieu)	*The First Being (God)*	موجود أول
Être par soi	*Self-existent*	موجود بالذات
Être en acte, sujet réel	*Being in act, real subject*	موجود بالفعل
Être parfait	*Perfect being*	موجود تام
Être mental	*Mental being*	موجود ذهني
Être absolu	*Absolute being*	موجود مطلق
Objet, sujet	*Object, subject*	موضوع
Balance, méthode, critère, équité	*Balance, method, criterion, equity*	ميزان
Tendance naturelle	*Natural tendency*	ميل طباعي

ن

Feu, enfer	*Fire, hell*	نار
Prophétie	*Prophecy*	نبوّة
Prophète	*Prophet*	نبي
Rapport, relation, proportion	*Rate, relation, proportion*	نسبة
Annulation	*Annulment*	نسخ
Grâce	*Grace*	نعمة
Hypocrisie	*Hypocrisy*	نفاق
Âme	*Soul*	نفس
Âme humaine	*Human soul*	نفس إنسانية
Âme animale	*Animal soul*	نفس حيوانية
Âme astrale	*Astral soul*	نفس فلكية

Âme raisonnable	*Reasonable soul*	نفس ناطقة
Âme végétative	*Vegetative soul*	نفس نباتية
Contradictoires	*Contradictories*	نقيضان
Croissance, développement	*Growth, development*	نمو
Lumière, lueur	*Light, illumination*	نور
Espèce	*Species*	نوع
Espèce humaine	*Human species*	نوع بشري
Spécificité	*Specificity*	نوع مركّب
Sommeil	*Sleep*	نوم

هـ

Chemin du salut, voie droite	*Way of salvation, straight way*	هداية
Le Même, Dieu	*The Same, God*	هو هو
Identité, existence, ipséité	*Identity, existence, ipseity*	هوية
Identité humaine	*Human identity*	هوية إنسانية
Forme, aspect	*Form, aspect*	هيئة
Matière (Hylé)	*Matter (Hyle)*	هيولى
Matière première	*Prime matter*	هيولى أولى
Matière corporelle	*Corporal matter*	هيولى جسمانية
Matière et forme	*Matter and form*	هيولى وصورة

و

Devoir, obligation, nécessaire	*Duty, obligation, necessary*	واجب
Être en soi	*Necessary in itself*	واجب بالذات
Être possible	*Possible being*	واجب بالغير
Être pour soi	*Necessary to itself*	واجب لذاته
Être Nécessaire (Dieu)	*Necessary Being (God)*	واجب الوجود
L'Un, un	*The One, one*	واحد
Unité et multiplicité	*Unity and multiplicity*	واحد وكثير
Monisme	*Monism*	واحدية
Nécessité, obligation	*Necessity, obligation*	وجوب

Existence, être	*Existence, being*	وجود
Existence virtuelle, possible	*Virtual, possible existence*	وجود إمكاني
Pure existence	*Pure existence*	وجود بحت
Existence absolue	*Absolute existence*	وجود مطلق
Unicité divine	*Divine unicity*	وحدانية الله
Unité	*Unity*	وحدة
Unicité de l'être, unité de l'existence	*Unicity of being, unity of existence*	وحدة الوجود
Révélation, inspiration	*Revelation, inspiration*	وحي
Connexion et liaison	*Connection and linking*	وصول وإيصال
Position (catégorie), situation	*Position (category), situation*	وضع
Promesse et menace	*Promise and menace*	وعد ووعيد
Illusion, chimère	*Illusion, chimera*	وهم

ي

Certitude, assurance	*Certitude, assurance*	يقين

مسند المصطلحات
انكليزي - فرنسي - عربي

مسند المصطلحات
إنكليزي - فرنسي - عربي

A

Abandon, desertion	*Abandon, lâchage*	خذلان
Aberration	*Aberration*	ضلال
Abhorrence, dislike	*Ce qui n'est pas recommandable, odieux*	كراهة
Absolute	*Absolu*	مطلق الوجود
Absolute act	*Acte absolu*	فعل مطلق
Absolute being	*Être absolu*	موجود مطلق
Absolute essence	*Essence absolue*	ماهيّة مطلقة
Absolute existence	*Existence absolue*	وجود مطلق
Absolute extended proposition	*Proposition indéterminée absolue*	قضية منتشرة مطلقة
Absolute necessary proposition	*Proposition nécessaire absolue*	قضية ضرورية مطلقة
Absolute negation	*Négation absolue*	عدم مطلق
Absolute quantity	*Quantité absolue*	كم مطلق
Abstract form	*Forme pure, forme abstraite*	صورة مجرّدة
Abstraction, detachment	*Abstraction, détachement*	تجريد
Accident	*Accident*	عَرَضٌ
Accidental, contingent	*Accidentel, contingent*	عرضي
Accidental, contingent	*Accidentel, contingent*	عارض
Acquired intellect	*Intellect acquis*	عقل مستفاد
Acquired knowledge	*Connaissances acquises*	علوم كسبية
Acquisition	*Acquisition*	اكتساب
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كسب
Act, action, verb	*Acte, action, verbe*	فعل
Act and power	*Acte et puissance*	فعل وقوة
Act of God	*Acte de Dieu*	فعل الله
Act of the servitor	*Acte du serviteur*	فعل العبد

Acts of God	*Actes de Dieu*	أفعال الله
Acts of the servitors	*Actes des serviteurs*	أفعال العباد
Adjustment	*Ajustement*	تسديد
Affection, charity	*Affection, charité*	محبة
Affection, emotion	*Affection, émotion*	انفعال
Agent, efficient, subject	*Agent, efficient, sujet*	فاعل
Agent intellect	*Intellect agent*	عقل فعّال
Agent intellect, Holy Spirit	*Intellect agent, Saint-Esprit*	روح قدس
All, universal	*Le tout, universel*	كل
Altruism	*Altérité*	غيرية
Analogy	*Analogie*	مماثلة
Angels, celestial spirits	*Anges, esprits célestes*	ملائكة
Anger power	*Puissance irascible*	قوة الغضب
Animal soul	*Âme animale*	نفس حيوانية
Annihilation, dissolution, mystical fusion	*Anéantissement, déliquescence, fusion mystique*	فناء
Annihilation and existence	*Annihilation et existence*	ليسية وأيسيّة
Annulment	*Annulation*	نسخ
Anterior, antepredicative	*Antérieur, antéprédicatif*	متقدّم
Anterior and posterior	*Antérieur et postérieur*	متقدّم ومتأخّر
Anteriority	*Antériorité*	تقدّم
Anthropomorphism, simile	*Anthropomorphisme, comparaison*	تشبيه
Apodicticity	*Apodicticité*	حق اليقين
Apparitions of things	*Apparitions des choses*	ظهورات الأشياء
Appetite, desire, envy	*Appétit, désir, envie*	شهوة
Appointed destiny	*Destin nommé*	أجل مُسمّى
Assent, belief, confirmation	*Assentiment, adhésion par croyance, confirmation*	تصديق
Association and cooperation	*Association et coopération*	اجتماع وتعاون
Astral soul	*Âme astrale*	نفس فلكية
Astriking idea, suggestion	*Pensée passagère, suggestion*	خاطر

Astronomy, cosmography	*Astronomie, cosmographie*	علم الهيئة
Attributes of God	*Attributs de Dieu*	صفات الله
Attributes of the act	*Attributs de l'acte*	صفات الفعل
Axioms, prime data	*Axiomes, données premières*	أوليّات

B

Balance, method, criterion, equity	*Balance, méthode, critère, équité*	ميزان
Beginning, starting	*Commencement, début*	إبتداء
Beginning and end	*Début et fin*	أولية وأخرية
Beginning of creation	*Commencement de la création*	إبتداء خلق
Being in act, real subject	*Être en acte, sujet réel*	موجود بالفعل
Belief, faith	*Croyance, foi*	إيمان
Belief, opinion, dogma	*Croyance, opinion, dogme*	اعتقاد
Belief in God	*Connaissance de Dieu*	معرفة الله
Beloved of God, elected	*Personne aimée par Dieu, élu*	حبيب
Benefactors	*Bienfaiteurs*	أصحاب الجنة
Benefit	*Utilité*	منفعة
Body	*Corps*	بدن
Body, flesh	*Corps, chair*	جسد
Body, organism	*Corps, organisme*	جسم
Burning love, passion	*Amour ardent, passion*	عشق

C

Cancelling	*Annulation*	فسخ
Capable, powerful	*Capable, puissant*	قادر
Caretakers, saints	*Protecteurs, saints*	أولياء
Category	*Catégorie*	مقولة
Causal anterior	*Antérieur causal*	متقدّم بالعلّية
Causal anteriority	*Antériorité causale*	تقدّم بالعلية
Cause	*Cause*	علّة

Cause, reason of being, occasion, motive	*Cause, raison d'être, occasion, motif*	سبب
Causes and motives	*Causes et motifs*	أسباب وعلل
Caution	*Prudence*	روية
Celestial body	*Corps céleste*	جرم سماوي
Certain knowledge	*Connaissance certaine*	علم يقيني
Certitude, assurance	*Certitude, assurance*	يقين
Character, creature	*Caractère, créature*	خُلُق
Character, natural, spontaneous movement	*Caractère, naturel, mouvement spontané*	طبع
Characters, constitutions	*Caractères, constitutions*	طبائع
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Charity tax, tithe, purity	*Taxe aumonière, dîme, pureté*	زكاة
Choice, selection, free will	*Choix, sélection, libre arbitre*	اختيار
Chosen	*Choisi*	مختار
Chosen agent	*Agent libre*	فاعل مختار
Circular movement	*Mouvement circulaire*	حركة مستديرة
Clearness, illumination	*Clarté, illumination*	ضياء
Coexistence, concomitance, simultaneity	*Coexistence, concomitance, simultanéité*	معيّة
Coincidence, hasard	*Coïncidence, hasard*	اتفاق
Common sense	*Sens commun*	حس مشترك
Complementaries, correlatives	*Complémentaires, corrélatifs*	متضايفان
Complete, whole, perfect	*Complet, achevé, parfait*	تام
Complex, compound	*Complexe, composé*	مركّب
Composition, synthesis	*Composition, synthèse*	تركيب
Compound creation	*Création composée*	جعل مؤلف
Compound essence	*Essence composée*	ماهيّة تركيبية
Compound truth	*Vérité composée*	حقيقة تركيبية
Comprehension, intelligence, understanding	*Compréhension, intelligence, entendement*	فهم

Conceived, notion, concept, comprehension	*Conçu, notion, concept, compréhension*	مفهوم
Concept	*Concept*	صورة عقلية
Conception, apprehension, representation	*Conception, appréhension, représentation*	تصوّر
Conception and assent	*Conception et assentiment*	تصوّر وتصديق
Concomitance, inherence, concordance	*Concomitance, inhérence, concordance*	تلازم
Concrete and existing things	*Choses existantes et concrètes*	أعيان
Conditional, hypothetical	*Conditionnel, hypothétique*	شرطي
Conduct, behaviour	*Conduite, comportement*	سلوك
Connection and linking	*Connexion et liaison*	وصول وإيصال
Connoisseur, initiated, gnostic	*Connaisseur, initié, gnostique*	عارف
Consequence	*Conséquence*	لزوم
Consequent, necessary, inherent	*Conséquent, nécessaire, inhérent*	لازم
Consideration, syllogism	*Considération, syllogisme*	اعتبار
Constitutive	*Constitutif*	مُقوِّم
Constraining movement	*Mouvement forcé*	حركة قسرية
Contingence	*Contingence*	عرضية
Contingent being	*Être contingent*	ممكن الوجود
Continuous, linked, conjunctive	*Continu, joint, conjonctif*	متّصل
Contradiction, antinomy	*Contradiction, antinomie*	تناقض
Contradiction's opposition	*Opposition de la contradiction*	تقابل التناقض
Contradictories	*Contradictoires*	نقيضان
Controversy, dialectic	*Polémique, dialectique*	جدل
Convenience, harmony	*Convenance, harmonie*	مناسبة
Cooperation, synergy, cohesion	*Coopération, synergie, cohésion*	تعاون
Corporal, material	*Corporel, matériel*	جسمية
Corporal forms	*Formes corporelles*	صور جسمية
Corporal generations	*Générations corporelles*	أكوان جسمانية
Corporal matter	*Matière corporelle*	هيولى جسمانية

Corporal substance	*Substance corporelle*	جوهر جسماني
Correlation	*Corrélation*	تضايف
Correlation's opposition	*Opposition de la corrélation*	تقابل التضايف
Correspondance, concordance	*Correspondance, concordance*	مطابقة
Corruption, decline	*Corruption, déclin*	فساد
Cosmos, universe, world	*Cosmos, univers, monde*	عالَم
Courage	*Courage*	شجاعة
Craft, art, technics	*Métier, art, technique*	صناعة
Created, fact, contingent	*Créé, fait, contingent*	حادث
Creation, appearance	*Création, apparition*	حدوث
Creation, creatures	*Création, créatures*	خلق
Creation, generation	*Création, génération*	إحداث
Creation, production	*Création, production*	جعل
Creation ex nihilo	*Création ex nihilo*	إختراع
Creation of acts	*Création des actes*	خلق الأفعال
Creation of objects	*Création des choses*	حدوث الأشياء
Creativity	*Créativité*	إبداع
Creator	*Créateur*	مُبْدِع

D

Death	*Mort*	موت
Decency	*Pudeur*	حياء
Decision, volition	*Décision, volition*	عزم
Definition	*Définition*	تعريف
Definition of the object	*Définition de la chose*	حدّ الشيء
Demon	*Démon*	جن
Demonstration, argument, proof	*Démonstration, argument, preuve*	برهان
Demonstration of fact	*Démonstration du fait*	برهان إنّ
Demonstration of the cause	*Démonstration de la cause*	برهان اللِّمَ
Demonstration of the cause, of the reason (propter quid)	*Démonstration de la cause, du pourquoi (propter quid)*	برهان لِمَ

Descend	*Descente*	إنزال
Descendent and revelated	*Envoyé et révélé*	مُنزَل
Desire	*Désir*	شوق
Destiny, fate	*Sentence, sort*	قضاء
Destiny, fate (fatum)	*Destin, fatalité (fatum)*	قَدَر
Devotion, faithfulness, purity	*Dévouement, fidélité, pureté*	إخلاص
Devoutness	*Dévotion*	عبادة
Diallelon	*Diallèle*	قياس الدور
Difference, opposition	*Différence, opposition*	إختلاف
Differentiated forms	*Formes séparées*	صور مفارقة
Dimensions	*Dimensions*	أبعاد
Discontinuous quantity	*Quantité discontinue*	كم منفصل
Discourse, speech, speaking, talk	*Discours, parole, langage, propos*	كلام
Disjunction, separation	*Disjonction, séparation*	انفصال
Disobedience, wrongdoing, sin	*Désobéissance, faute, péché*	معصية
Disposition	*Disposition*	استعداد
Distinguishing between good and evil	*Discernement entre le bien et le mal*	فرقان
Divinatory arrow, first intellect	*Flèche divinatoire, premier intellect*	قلم إلهي
Divine act	*Acte divin*	فعل إلهي
Divine assistance	*Assistance divine*	توفيق
Divine creature	*Créature divine*	صنعة إلهية
Divine essence	*Essence divine*	ذات إلهيّة
Divine justice, equity	*Justice divine, équité*	عدالة
Divine kindness, divine favour	*Finesse divine, grâce divine*	لطف إلهي
Divine law	*Loi divine*	شريعة
Divine names, entitative attributes	*Noms divins, attributs entitatifs*	أسماء الله
Divine power	*Pouvoir divin*	قدرة إلهية
Divine solicitude	*Sollicitude divine*	عناية إلهية
Divine table	*Table divine*	لوح القَدَر
Divine tablet, preserved tablet	*Table divine, table préservée*	لوح محفوظ
Divine unicity	*Unicité divine*	وحدانية الله

Divinity and unicity	*Divinité et unicité*	إلهية وواحدية
Divinity science	*La théodicée*	علم إلهي
Duty, obligation, necessary	*Devoir, obligation, nécessaire*	واجب

E

Ecstacy, theopatic expression, illumination	*Extase, locution théopathique, illumination*	شطح
Effect, caused	*Effet, causé*	معلول
Efficiency	*Efficacité*	فاعلية
Efficient, effective cause	*Cause efficiente, efficace*	علّة فاعلية
Egality, parity	*Égalité, parité*	مساواة
Element	*Élément*	عنصر
Element	*Élément*	ركن
Element, origin	*Élément, origine*	أسطقس
Elements	*Éléments*	عناصر
Ellipsis, atheism	*Ellipse, athéisme*	تعطيل
Emanation, effluence, procession	*Émanation, débordement, procession*	فيض
Essence, entity, the Self	*Essence, entité, le Soi*	ذات
Essence of God	*Essence de Dieu*	ذات الله
Essence of substance	*Essence de la substance*	ماهيّة الجوهر
Essence of thing	*Essence de la chose*	ماهيّة الشيء
Eternal	*Éternel*	أزلي
Eternal will	*Volonté éternelle*	إرادة أزلية
Eternal will of God	*Volonté éternelle de Dieu*	إرادة الله القديمة
Eternity	*Éternité*	قِدَم
Eternity	*Éternité*	أزل
Evaluation, appreciation	*Évaluation, appréciation*	تقدير
Even, intersection, mediation	*Pair, intersection, médiation*	شفاعة
Evidence, spontaneity	*Évidence, spontanéité*	بديهة
Evidences, conventions	*Évidences, conventions*	أعراف
Evil	*Mal*	شرّ

Execution of a divine order	*Exécution d'un ordre divin*	قضاء الله
Exemption	*Exemption*	تسبيح
Exemption and sanctification	*Exemption et sanctification*	تنزيه وتقديس
Existence	*Existence*	أيس
Existence, being	*Existence, être*	وجود
Expression, hermeneutic	*Expression, herméneutique*	عبارة
Extended	*Étendu*	ممتد
Exterior and interior	*Extérieur et intérieur*	ظاهر وباطن

F

Fact, God's order, imperative	*Fait, ordre de Dieu, impératif*	أمر
Faculty, aptitude	*Faculté, aptitude*	مَلكة
Fatality	*Fatalité*	قضاء وقدر
Feeling	*Sentiment*	شعور
Fiction, suspicion, illusion	*Fiction, soupçon, illusion*	توهّم
Finite and infinite	*Fini et infini*	متناه وغير متناه
Fire, hell	*Feu, enfer*	نار
First figure	*Première figure*	شكل أول
First intellect	*Intellect premier*	أم الكتاب
First nature	*Nature première*	فطرة أولى
Form	*Forme*	صورة
Form, aspect	*Forme, aspect*	هيئة
Form, figure	*Forme, figure*	شكل
Formal cause	*Cause formelle*	علّة صورية
Formal substance	*Substance formelle*	جوهر صوري
Formation, constitution	*Formation, constitution*	تكوّن
Foundation	*Fondation*	إنشاء
Free agent	*Agent libre*	فاعل بالاختيار

G

Genera	*Genres*	أجناس

General, universal	*Général, universel*	كلّي
General accident	*Accident général*	عَرَض عام
General agent	*Agent général*	فاعل عام
General possibility	*Possibilité générale*	إمكان عام
Generation, be	*Génération, sois*	كن
Generation, genesis	*Génération, genèse*	تكوين
Generic essence	*Essence générique*	ماهيّة جنسية
Generic resemblance	*Ressemblance générique*	مجانسة
Generosity	*Générosité*	جود
Genus	*Genre*	جنس
Gnose	*Gnose*	عرفان
God	*Dieu*	حق أول
God	*Dieu*	الباري
God, creator	*Dieu, créateur*	الخالق
God, glorious name	*Dieu, nom glorieux*	اسم أعظم
God, name of God	*Dieu, nom de Dieu*	اسم الله
God manifestation	*Manifestation de Dieu*	تجلّي الله
God's efficiency	*Efficacité de Dieu*	فاعلية الله
God's power	*Pouvoir de Dieu*	قدرة الله
God's unicity	*Unicité de Dieu*	أحدية الله
God's will	*Volonté de Dieu*	إرادة الله
God's will	*Volonté de Dieu*	مشيئة الله
God's words	*Paroles de Dieu*	كلام الله
Government, art of direction	*Gouvernement, art de la direction*	تدبير
Grace	*Grâce*	نعمة
Greatness, magnificence	*Grandeur, magnificence*	جلالة
Growth, development	*Croissance, développement*	نمو

H

Habit	*Habitude*	عادة
Handwriting	*Écriture*	كتابة

Happiness, felicity	*Bonheur, félicité*	سعادة
Hardship, despondency	*Épreuve, accablement*	إبتلاء
Hearing, audition	*Ouïe, audition*	سمع
Herald	*Héraut*	داعٍ
Hereafter, destiny	*L'au-delà, destinée*	آخرة
High and low, up - down	*Haut et bas*	فوق وتحت
Homo sapiens, discerning man	*Homo sapiens, homme savant*	إنسان عقلي
Homogeneity and analogy	*Homogénéité et analogie*	تجانس وتماثل
Homonymy	*Homonymie*	اشتراك
Hope	*Espérance*	رجاء
House (of sufis)	*Maison (de soufis)*	زاوية
Human ascent, elevation	*Ascension de l'homme, élévation*	معراج إنساني
Human attributes	*Attributs humains*	صفات إنسانية
Human essence	*Essence humaine*	ماهيّة إنسانية
Human identity	*Identité humaine*	هوية إنسانية
Human perfection	*Perfection de l'homme*	كمال الإنسان
Human science	*Science humaine*	علم إنساني
Human societies, associations	*Sociétés, associations humaines*	اجتماعات إنسانية
Human soul	*Âme humaine*	نفس إنسانية
Human species	*Espèce humaine*	نوع بشري
Human substance	*Substance de l'homme*	جوهر الإنسان
Human will	*Volonté de l'homme*	مشيئة الإنسان
Human's interior, nature intrinsic	*Intérieur de l'homme, nature intrinsèque*	باطن الإنسان
Human's will	*Volonté humaine*	إرادة الإنسان
Humanity	*Humanité*	إنسانية
Humility, prosternation, devotion	*Humilité, prosternation, dévotion*	خشوع
Hylctic intellect	*Intellect hylétique*	عقل هيولاني
Hypocrisy	*Hypocrisie*	نفاق
Hypocrite, impostor	*Hypocrite, imposteur*	منافق
Hypothetical, conditional syllogism	*Syllogisme hypothétique, conditionnel*	قياس شرطي
Hypothetical excepted syllogism	*Syllogisme hypothétique exceptif*	قياس شرطي استثنائي

I

Ideals, morals	*Idées, idéaux*	مثل
Identity, existence, ipseity	*Identité, existence, ipséité*	هوية
Illusion, chimera	*Illusion, chimère*	وهم
Imagination	*Imagination*	مصوِّرة
Imagination	*Imagination*	متخيِّلة
Imagination	*Imagination*	خيال
Imaginative power	*Puissance imaginative*	قوة خيالية
Imām	*Imām*	إمام
Imitation, blind acceptation of a given	*Imitation, acceptation aveugle d'un enseignement*	تقليد
Impossibility	*Impossibilité*	امتناع
Impossible	*Impossible*	ممتنع
Incarnation, inherence, pantheism	*Incarnation, inhérence, panthéisme*	حلول
Independent	*Indépendant*	غني
Individuality	*Individualité*	فردانيّة
Individuation	*Individuation*	تشخُّص
Induction	*Induction*	استقراء
Infallibility, safeguard, virtue	*Infaillibilité, sauvegarde, vertu*	عصمة
Inference, reasoning by induction	*Inférence, raisonnement par induction*	استدلال
Infidelity, atheism	*Infidélité, athéisme*	كفر
Infinite	*Infini*	لا نهاية
Influence and irritability	*Influence et irritabilité*	تأثير وتأثّر
Inherence, consequence	*Inhérence, conséquence*	ملازمة
Insight, perspicacity	*Vision intérieure, perspicacité*	بصيرة باطنية
Inspiration, revelation	*Inspiration, révélation*	إلهام
Intellect in act	*Intellect en acte*	عقل بالفعل
Intellection, conception, understanding, prudence	*Intellection, conception, discernement, prudence*	تعقُّل
Intellective faculty, intellectus habitus	*Intelligence - habitude, intellectus habitus*	عقل بالملكة
Intellectual power	*Puissance intellective*	قوة فكرية
Intellectual substance	*Substance intellectuelle*	جوهر ذهني

Intelligence, sagacity	*Intelligence, sagacité*	ذكاء
Intelligible, conceivable	*Intelligible, concevable*	معقول
Intelligible perception	*Perception intelligible*	إدراك عقلي
Intelligible world	*Monde intelligible*	عالم عقلي
Interior contemplation	*Contemplation intérieure*	مشاهدة قلبية
Interpretation, anagogy, hermeneutics	*Interprétation, anagogie, herméneutique*	تأويل
Intuition	*Intuition*	حدس
Intuition and inspiration	*Intuition et inspiration*	حدس وإلهام
Invention, creation	*Invention, création*	إيجاد
Inversion of syllogism	*Inversion du syllogisme*	عكس القياس
Islām	*Islâm*	إسلام
Isthmus, interstice	*Isthme, interstice*	برزخ
It might be both like this or that	*Ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi*	ممكن خاصي

J

Junction, communication	*Jonction, communication*	اتصال
Justice	*Justice*	عدل

K

Knowledge	*Connaissance*	معرفة
Knowledge, feads, wonders	*Connaissances, exploits, merveilles*	طامات
Knowledge, science	*Savoir, science*	علم
Known, learned	*Connu, appris*	معلوم

L

Law, principle	*Loi, principe*	قانون
Leap, bound	*Saut*	طفرة
Life	*Vie*	حياة
Life here below	*Vie terrestre, ici-bas*	دنيا
Light, illumination	*Lumière, lueur*	نور
Living (God)	*Vivant (Dieu)*	حي حقيقي

Logic	*Logique*	منطق
Look, face, expression	*Mine, figure, physionomie*	خلقة

M

Macrocosm, big human being	*Macrocosme, grand homme*	إنسان كبير
Major term	*Le majeur, terme majeur*	حدّ أكبر
Man, person	*Homme, personne*	إنسان
Manifestation, epiphany, transfiguration	*Manifestation, épiphanie, transfiguration*	تجلٍّ
Material cause	*Cause matérielle*	علّة مادية
Matter, substance	*Matière, substance*	مادة
Matter (Hyle)	*Matière (Hylé)*	هيولى
Matter and form	*Matière et forme*	مادة وصورة
Matter and form	*Matière et forme*	هيولى وصورة
Memory	*Mémoire*	ذاكرة
Memory	*Mémoire*	حافظة وذاكرة
Mental being	*Être mental*	موجود ذهني
Message, missive, epistle	*Message, missive, épître*	رسالة
Metempsychosis, metamorphosis	*Métempsycose, métamorphose*	رسخ
Metempsychosis, transmigration of souls	*Métempsycose, transmigration des âmes*	تناسخ
Middle term	*Le moyen terme*	حدّ أوسط
Minor term	*Le mineur, terme mineur*	حدّ أصغر
Mobile, movable	*Mobile, en mouvement*	متحرّك
Modal proposition	*Proposition modale*	قضية موجّهة
Moment, time, instant	*Moment, temps, instant*	آن
Monism	*Monisme*	واحدية
Monotheism, unicity, union	*Monothéisme, unicité, unification*	توحيد
Mortification, differenciation	*Mortification, différenciation*	تفرّق
Most holy, saint	*Sacro-saint, sacré*	قدوس
Motionless mover	*Moteur immobile*	محرّك لا يتحرّك

Motor, mover	*Moteur*	محرِّك
Movement, motion	*Mouvement, motion*	حركة
Mystic	*Mystique*	صوفي
Mysticism	*Mysticisme*	صوفية

N

Name, noun	*Nom, substantif*	اسم
Natural	*Naturel*	طبيعي
Natural act	*Acte naturel*	فعل طبيعي
Natural agent	*Agent naturel*	فاعل بالطبع
Natural bodies	*Corps naturels*	أجسام طبيعية
Natural body	*Corps naturel*	جسم طبيعي
Natural movement	*Mouvement naturel*	حركة طبيعية
Natural sciences, natural data	*Sciences naturelles, données naturelles*	طبيعيات
Natural substances	*Substances naturelles*	جواهر طبيعية
Natural tendency	*Tendance naturelle*	ميل طباعي
Nature	*Nature*	طبيعة
Nearby agent	*Agent proche*	فاعل قريب
Necessary	*Nécessaire*	ضروري
Necessary Being (God)	*Être Nécessaire (Dieu)*	واجب الوجود
Necessary implications	*Exigences, implications nécessaires*	لوازم ضرورية
Necessary in itself	*Être en soi*	واجب بالذات
Necessary to itself	*Être pour soi*	واجب لذاته
Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	وجوب
Necessity, required	*Nécessité, exigé*	مقضي
Need, demand	*Besoin, demande*	احتياج
Negation	*Négation*	سَلْب
Negations	*Négations*	أعدام
Negative attributes	*Attributs négatifs*	صفات سلبية
Nihilism	*Anéantissement*	إعدام
Nonbeing	*Non-être*	معدوم

Nothingness, negation, privation, nonbeing	*Néant, négation, privation, non-être*	عدم
Novice (mystic)	*Novice (mystique)*	سالك

O

Obedience, prosternation	*Obéissance, prosternation*	سجود
Obedience, submission	*Obéissance, soumission*	طاعة
Object, subject	*Objet, sujet*	موضوع
Objective, purpose	*Objectif, fin*	غاية
Objectivity, thingness	*Objectivité, choséité*	شيئية
Obligation and constraint	*Obligation et contrainte*	إلجاء وقسر
Obliged	*Obligé*	مضطر
Opinion, advice	*Opinion, avis*	رأي
Opposed movements	*Mouvements opposés*	حركات متضادة
Opposites	*Opposés*	متضادان
Opposition, contrariety	*Opposition, contrariété*	تضادّ
Opposition, contrary	*Opposition, contraire*	تقابل
Optional act	*Acte optionnel*	فعل اختياري
Orations and praises, glorifications	*Oraisons et louanges, glorifications*	أدعية وأذكار
Orthodox, straight path	*Voie orthodoxe, correcte*	صراط مستقيم

P

Pain	*Douleur*	ألم
Paradise	*Paradis*	جنة
Part, atom	*Partie, atome*	جزء
Partial corporal forms	*Formes partielles corporelles*	صور جزئية جسمانية
Participation	*Participation*	مشاركة
Particular, partial	*Particulier, partiel*	جزئي
Particular agent	*Agent particulier*	فاعل خاص
Patience, endurance	*Patience, endurance*	صبر
Perception, apprehension	*Perception, appréhension*	إدراك

Perception of God	*Perception de Dieu*	رؤية الله
Peregrination of heart, ideation	*Pérégrination du coeur, idéation*	تفكُّر
Perfect agent	*Agent parfait*	فاعل كامل
Perfect being	*Être parfait*	موجود تام
Perfect man	*Homme parfait*	إنسان كامل
Permission	*Permission*	إذن
Philosophy	*Philosophie*	فلسفة
Physiognomony	*Physiognomonie*	فراسة
Piety	*Piété*	صلاح
Piety, devotion	*Piété, dévotion*	تقوى
Place, receptacle	*Lieu, réceptacle*	محل
Place (category)	*Lieu (catégorie)*	أين
Pleasure	*Plaisir, jouissance*	لذّة
Plurality, multiplicity	*Pluralité, multiplicité*	كثرة
Politics	*Politique*	سياسة
Polysyllogism, sorite	*Polysyllogisme, sorite*	قياس مركّب
Position (category), situation	*Position (catégorie), situation*	وضع
Possibility, power	*Possibilité, puissance*	إمكان
Possibility, power, force	*Possibilité, puissance, force*	قوة
Possible, can be powered	*Possible, ce qui est en notre pouvoir*	مقدور
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Possible being	*Être possible*	واجب بالغير
Possible by itself	*Possible en soi*	ممكن في نفسه
Possible proposition	*Proposition possible*	قضية ممكنة
Potential hyletic intellect	*Intellect hylétique en puissance*	عقل هيولاني بالقوة
Power, capacity	*Pouvoir, capacité*	قدرة
Practical intelligence, practical reason	*Intelligence pratique, raison pratique*	عقل عملي
Practical wisdom	*Sagesse pratique*	حكمة عملية
Practice of piety and asceticism	*Pratique de piété et d'ascétisme*	رياضة
Prayer	*Prière*	صلاة
Precedence	*Préséance*	تقدّم بالشرف

Predestination, constraint	*Prédestination, contrainte*	جبْر
Predication, attribution	*Prédication, attribution*	حمل
Prime, first	*Premier*	أول
Prime intellect	*Intellect premier*	عقل أول
Prime matter	*Matière première*	هيولى أولى
Prime philosophy	*Philosophie première*	فلسفة أولى
Prime principle	*Premier principe*	مبدأ أول
Principle	*Principe*	مبدأ
Principle of religion	*Principe de la religion*	أصل الدين
Profit, daily subsistence, provisions	*Profit, subsistance journalière, provisions*	رزق
Promise, obligation, oath	*Promesse, obligation, serment*	عَهْد
Promise and menace	*Promesse et menace*	وعد ووعيد
Proof, argument, sign	*Preuve, argument, signe*	دليل
Proper, specific	*Propre, spécifique*	خاصة
Proper accident	*Accident propre*	عَرَض ذاتي
Proper agent	*Agent propre*	فاعل بالذات
Prophecy	*Prophétie*	نبوّة
Prophet	*Prophète*	نبي
Proposition	*Proposition*	قضية
Providence	*Providence*	عناية
Proximity and junction	*Proximité et jonction*	قرب واتصال
Pure existence	*Pure existence*	وجود بحت
Pure reason	*Raison pure*	عقل محض
Purity, innocence	*Pureté, innocence*	طهارة
Purposeful cause	*Cause finale*	علّة غائية

Q

Qualification, description	*Qualification, description*	اتصاف
Quality	*Qualité*	كيف
Quality, attribute	*Qualité, attribut*	صفة
Quality (category)	*Qualité (catégorie)*	كيفية

Quantity	*Quantité*	مقدار
Quantity	*Quantité*	كم
Quantity (category)	*Quantité (catégorie)*	كمية
Quiddity, essence	*Quiddité, essence*	ماهيّة

R

Rake, debauchee	*Immoral, débauché*	فاسق
Rate, relation, proportion	*Rapport, relation, proportion*	نسبة
Rational act	*Acte rationnel*	فعل عقلي
Rational forms	*Formes rationnelles*	صور ذهنية
Rational illumination	*Illumination rationnelle*	إشراق عقلي
Rational implications	*Exigences, implications rationnelles*	لوازم عقلية
Rational knowledge	*Connaissance rationnelle*	علم عقلي
Rational substances	*Substances rationnelles*	جواهر عقلية
Rational unveiling	*Dévoilement rationnel*	مكاشفة عقلية
Real substance	*Vraie substance*	جوهر حقيقي
Reason, intellect	*Raison, intellect*	عقل
Reasonable soul	*Âme raisonnable*	نفس ناطقة
Reasoning by analogy	*Raisonnement par analogie*	تمثيل
Receptive	*Réceptif*	قابل
Relation, adjunction, correlation	*Relation, adjonction, corrélation*	إضافة
Relative, apposed, subjoined	*Relatif, apposé, joint*	مضاف
Religion, submission	*Religion, soumission*	دين
Remembrance, reminiscence	*Remémoration, réminiscence*	ذكر
Reminiscence, recollection	*Réminiscence, souvenir*	تذكّر
Repeated, hemistich	*Hémistiche, réitéré*	مَعَاد
Representation, imagination	*Représentation, imagination*	تَخيُّل
Requirements, implications	*Exigences, implications*	لوازم
Resemblance, analogy	*Ressemblance, analogie*	مشابهة
Resurrection	*Résurrection*	بعث
Resurrection, doomsday	*Résurrection, jugement dernier*	حشر

Resurrection of bodies	*Résurrection des corps*	حشر الأبدان
Resurrection of bodies	*Résurrection des corps*	مَعَاد جسماني
Revelation, inspiration	*Révélation, inspiration*	وحي
Revelation and appearence	*Révélation et apparition*	تجلّ وظهور
Revelation of Koran	*Révélation du Corân*	تنزيل القرآن
Revival, resurrection	*Résurrection*	قيامة
Rhetoric	*Rhétorique*	خطابة

S

Science of certainty	*Science de la certitude*	علم اليقين
Science of the creation, natural theology	*Science de la création, théologie naturelle*	علم الله
Scientific requests	*Requêtes scientifiques*	مطالب علمية
Scientist, scholar	*Savant, érudit*	عالِم
Scaling and stamping	*Scellement et impression*	ختم وطبع
Second apparition	*Deuxième apparition*	ظهور ثانٍ
Second figure	*Seconde figure*	شكل ثانٍ
Secondary, accidental predicate	*Prédicat secondaire, accidentel*	محمول عرضي
Self-existent	*Être par soi*	موجود بالذات
Sensation	*Sensation*	إحساس
Sensible	*Sensible*	محسوس
Sensible objects	*Objets sensibles*	حسّيات
Sensible qualities	*Qualités sensibles*	كيفيات ملموسة
Sensible vision	*Vision sensible*	رؤية
Sensual power	*Puissance appétitive*	قوة الشهوة
Separated intellects	*Intellects séparés*	عقول مفارقة
Shame	*Honte*	خجل
Side, direction	*Côté, direction*	جهة
Sign, indication	*Signe, indication*	إشارة
Signification, denotation	*Signification, dénotation*	دلالة
Signs, effects	*Signes, effets*	آثار

Simple	*Simple*	بسيط
Simple agent and compound agent	*Agent simple et agent composé*	فاعل بسيط وفاعل مركّب
Simple creation	*Création simple*	جعل بسيط
Simple substance	*Substance simple*	جوهر بسيط
Situation, state of soul, attribute	*Situation, état d'âme, attribut*	حال
Sky	*Ciel*	سماء
Sleep	*Sommeil*	نوم
Sophism, paralogism	*Sophisme, paralogisme*	مغالطة
Soul	*Âme*	نفس
Sovereignty	*Souveraineté*	ربوبية
Species	*Espèce*	نوع
Specific concept	*Concept spécifique*	معنى نوعي
Specific difference	*Différence spécifique*	فصل
Specific essence	*Essence spécifique*	ماهيّة نوعيّة
Specific form	*Forme spécifique*	صورة نوعية
Specific forms	*Formes spécifiques*	صور نوعية
Specific possibility	*Possibilité spécifique*	إمكان خاص
Specification, determination	*Spécification, détermination*	تعيُّن
Specificity	*Spécificité*	نوع مركّب
Speculative reason	*Raison spéculative*	عقل نظري
Spheres, heaven bodies	*Sphères, corps célestes*	أفلاك
Spirit, soul	*Esprit, âme*	روح
Spirits of prophecy	*Esprits prophétiques*	أرواح نبوية
(Spiritual) traveller	*Voyageur (spirituel)*	مسافر
Spontaneous creation	*Création spontanée*	حدوث ذاتي
Star, planet	*Astre, planète*	كوكب
States, mystical states	*États, états mystiques*	أحوال
Station	*Station*	مقام
Stillness, immobility	*Repos, immobilité*	سكون
Straight movement	*Mouvement rectiligne*	حركة مستقيمة

Strait path	*Voie étroite*	صراط
Stray, debauchey, impiety	*Égarement, débauche, impiété*	فِسق
Subject attribution	*Attribution du sujet*	حمل مواطئة
Substance, quiddity	*Substance, quiddité*	جوهر
Substance and accident	*Substance et accident*	جوهر وعَرَض
Substances, quiddities	*Substances, quiddités*	أعيان ثابتة
Subtantiality	*Substantialité*	جوهرية
Successor	*Successeur*	خليفة
Successor of the prophet	*Vicariat du prophète (successeur de Mahomet)*	خلافة
Supreme genera, predicaments	*Genres suprêmes, prédicaments*	أجناس عالية
Surface, place, space	*Surface, lieu, espace*	مكان
Suspicion, surmise, presumption	*Soupçon, opinion, présomption*	ظن
Syllogism	*Syllogisme*	قياس
Syllogism ad absurdum	*Syllogisme par l'absurde*	قياس الخلف

T

Taste, mystics' discernment	*Goût, discernement (mystique)*	ذوق
Temperament	*Tempérament*	مزاج
Temporal anteriority	*Antériorité temporelle*	تقدّم بالزمان
Term, definition, limit	*Terme, définition, limite*	حدّ
Testimony	*Témoignage*	شهادة
The action and the passion	*L'action (catégorie) et la passion*	أن يفعل وأن ينفعل
The eternal, impenetrable	*L'éternel, impénétrable*	صمد
The eternal himself	*L'éternel en soi*	قديم بالذات
The First Being (God)	*L'Être Premier (Dieu)*	موجود أول
The Good	*Le Bien*	خير
The Koran	*Le Corân*	القرآن
The Lord, God	*Seigneur, Dieu*	رب
The One	*L'Un*	أحد
The One, one	*L'Un, un*	واحد
The Same, God	*Le Même, Dieu*	هو هو

The self-subsisting	*Celui qui subsiste par lui-même*	قيّوم
The vision	*La vue*	بصر
Theoretical wisdom	*Sagesse théorique*	حكمة نظرية
Thing, being, object, fact	*Chose, être, objet, fait*	شيء
Third figure	*Troisième figure*	شكل ثالث
This - ness, ecceity	*Ipséité, eccéité*	إنّية
Thought, reflection	*Pensée, réflexion*	فكر
Thoughts	*Pensées*	خواطر
Throne	*Trône*	عرش
Time, moment	*Temps, moment*	زمان
To Be, being	*Être, l'Être*	موجود
To Have, possession (category)	*Avoir, possession*	مُلْك
To make oneself understood	*(Se) faire comprendre*	إفهام
Transfer, passage, moving	*Transfert, déplacement, changement*	انتقال
Transformation, change	*Transformation, changement*	تغيُّر
Transformation and growth	*Transformation et croissance*	استحالة ونمو
True, certain, right	*Vrai, certain, droit*	حق
Truth, correctness, veracity	*Vérité, justesse, véracité*	صدق
Truth, intelligible reality	*Vérité, réalité intelligible*	حقيقة

U

Understanding, moslem jurisprudence	*Savoir, jurisprudence musulmane*	فقه
Understanding, reason	*Entendement, raison*	ذهن
Unicity of being, unity of existence	*Unicité de l'être, unité de l'existence*	وحدة الوجود
Unification	*Unification*	توحيد خاصّي
Union, merge	*Union, fusion*	اتحاد
Unity	*Unité*	وحدة
Unity and multiplicity	*Unité et multiplicité*	واحد وكثير
(Universal) concept	*Concept (universel)*	كلّية
Universals	*Universaux*	كلّيات
Unknown, invisible	*Inconnaissable, invisible*	غيب

Unveiling, apocalypse	*Dévoilement, apocalypse*	مكاشفة
Urbanisation, civilization	*Urbanisation, civilisation*	تمدُّن
Uselessness, nonsense	*Inutilité, niaiserie*	عبث
Utilization	*Utilisation*	تسخير

V

Vacuum, space	*Vide, espace*	خلاء
Vegetative soul	*Âme végétative*	نفس نباتية
Virtual, possible existence	*Existence virtuelle, possible*	وجود إمكاني
Virtue, chastity	*Vertu, chasteté*	عفة
Vision, dream, reverie	*Vision, songe, rêverie*	رؤيا
Vision, sight	*Vision, vue*	إبصار
Voluntary movement	*Mouvement volontaire*	حركة إرادية

W

Way of salvation, straight way	*Chemin du salut, voie droite*	هداية
When, time (category)	*Quand, temps (catégorie)*	متى
Will	*Volonté*	إرادة
Will, desire	*Volonté, désir*	مشيئة
Wisdom, consciousness	*Raison, conscience*	رشد
Wisdom, philosophy	*Sagesse, philosophie*	حكمة
Wise	*Sage*	حكيم
World of creatures	*Monde des créatures*	عالم الخلق

مسند المصطلحات

فرنسي - إنكليزي - عربي

مسند المصطلحات
فرنسي - إنكليزي - عربي

A

Abandon, lâchage	*Abandon, desertion*	خذلان
Aberration	*Aberration*	ضلال
Absolu	*Absolute*	مطلق الوجود
Abstraction, détachement	*Abstraction, detachment*	تجريد
Accident	*Accident*	عَرَضَ
Accident général	*General accident*	عَرَض عام
Accident propre	*Proper accident*	عَرَض ذاتي
Accidentel, contingent	*Accidental, contingent*	عرضي
Accidentel, contingent	*Accidental, contingent*	عارض
Acte optionnel	*Optional act*	فعل اختياري
Acquisition	*Acquisition*	اكتساب
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كسب
Acte, action, verbe	*Act, action, verb*	فعل
Acte absolu	*Absolute act*	فعل مطلق
Acte de Dieu	*Act of God*	فعل الله
Acte divin	*Divine act*	فعل إلهي
Acte du serviteur	*Act of the servitor*	فعل العبد
Acte et puissance	*Act and power*	فعل وقوة
Acte naturel	*Natural act*	فعل طبيعي
Acte rationnel	*Rational act*	فعل عقلي
Actes de Dieu	*Acts of God*	أفعال الله
Actes des serviteurs	*Acts of the servitors*	أفعال العباد
Affection, charité	*Affection, charity*	محبة
Affection, émotion	*Affection, emotion*	انفعال
Agent, efficient, sujet	*Agent, efficient, subject*	فاعل

Agent général	*General agent*	فاعل عام
Agent libre	*Chosen agent*	فاعل مختار
Agent libre	*Free agent*	فاعل بالاختيار
Agent naturel	*Natural agent*	فاعل بالطبع
Agent parfait	*Perfect agent*	فاعل كامل
Agent particulier	*Particular agent*	فاعل خاص
Agent proche	*Nearby agent*	فاعل قريب
Agent propre	*Proper agent*	فاعل بالذات
Agent simple et agent composé	*Simple agent and compound agent*	فاعل بسيط وفاعل مركّب
Ajustement	*Adjustment*	تسديد
Altérité	*Altruism*	غيرية
Âme	*Soul*	نفس
Âme animale	*Animal soul*	نفس حيوانية
Âme astrale	*Astral soul*	نفس فلكية
Âme humaine	*Human soul*	نفس إنسانية
Âme raisonnable	*Reasonable soul*	نفس ناطقة
Âme végétative	*Vegetative soul*	نفس نباتية
Amour ardent, passion	*Burning love, passion*	عشق
Analogie	*Analogy*	مماثلة
Anéantissement	*Nihilism*	إعدام
Anéantissement, déliquescence, fusion mystique	*Annihilation, dissolution, mystical fusion*	فناء
Anges, esprits célestes	*Angels, celestial spirits*	ملائكة
Annihilation et existence	*Annihilation and existence*	ليسية وأيسية
Annulation	*Annulment*	نسخ
Annulation	*Cancelling*	فسخ
Antérieur, antéprédicatif	*Anterior, antepredicative*	متقدّم
Antérieur causal	*Causal anterior*	متقدّم بالعلّية
Antérieur et postérieur	*Anterior and posterior*	متقدّم ومتأخّر
Antériorité	*Anteriority*	تقدّم

Antériorité causale	*Causal anteriority*	تقدّم بالعلية
Antériorité temporelle	*Temporal anteriority*	تقدّم بالزمان
Anthropomorphisme, comparaison	*Anthropomorphism, simile*	تشبيه
Apodicticité	*Apodicticity*	حق اليقين
Apparitions des choses	*Apparitions of things*	ظهورات الأشياء
Appétit, désir, envie	*Appetite, desire, envy*	شهوة
Ascension de l'homme, élévation	*Human ascent, elevation*	معراج إنساني
Assentiment, adhésion par croyance, confirmation	*Assent, belief, confirmation*	تصديق
Assistance divine	*Divine assistance*	توفيق
Association et coopération	*Association and cooperation*	اجتماع وتعاون
Astre, planète	*Star, planet*	كوكب
Astronomie, cosmographie	*Astronomy, cosmography*	علم الهيئة
Attribution du sujet	*Subject attribution*	حمل مواطئة
Attributs de Dieu	*Attributes of God*	صفات الله
Attributs de l'acte	*Attributes of the act*	صفات الفعل
Attributs humains	*Human attributes*	صفات إنسانية
Attributs négatifs	*Negative attributes*	صفات سلبية
Avoir, possession	*To Have, possession (category)*	مُلْك
Axiomes, données premières	*Axioms, prime data*	أوليّات

B

Balance, méthode, critère, équité	*Balance, method, criterion, equity*	ميزان
Besoin, demande	*Need, demand*	احتياج
Bienfaiteurs	*Benefactors*	أصحاب الجنة
Bonheur, félicité	*Happiness, felicity*	سعادة

C

Capable, puissant	*Capable, powerful*	قادر
Caractère, créature	*Character, creature*	خُلُق

Caractère, naturel, mouvement spontané	*Character, natural, spontaneous movement*	طبع
Caractères, constitutions	*Characters, constitutions*	طبائع
Catégorie	*Category*	مقولة
Cause	*Cause*	علّة
Cause, raison d'être, occasion, motif	*Cause, reason of being, occasion, motive*	سبب
Cause efficiente, efficace	*Efficient, effective cause*	علّة فاعلية
Cause finale	*Purposeful cause*	علّة غائية
Cause formelle	*Formal cause*	علّة صورية
Cause matérielle	*Material cause*	علّة مادية
Causes et motifs	*Causes and motives*	أسباب وعلل
Ce qui n'est pas recommandable, odieux	*Abhorrence, dislike*	كراهة
Ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi	*It might be both like this or that*	ممكن خاصي
Celui qui subsiste par lui-même	*The self-subsisting*	قيّوم
Certitude, assurance	*Certitude, assurance*	يقين
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Chemin du salut, voie droite	*Way of salvation, straight way*	هداية
Choisi	*Chosen*	مختار
Choix, sélection, libre arbitre	*Choice, selection, free will*	اختيار
Chose, être, objet, fait	*Thing, being, object, fact*	شيء
Choses existantes et concrètes	*Concrete and existing things*	أعيان
Ciel	*Sky*	سماء
Clarté, illumination	*Clearness, illumination*	ضياء
Coexistence, concomitance, simultanéité	*Coexistence, concomitance, simultaneity*	معيّة
Coïncidence, hasard	*Coincidence, hasard*	اتفاق
Commencement, début	*Beginning, starting*	إبتداء
Commencement de la création	*Beginning of creation*	إبتداء خلق
Complémentaires, corrélatifs	*Complementaries, correlatives*	متضايفان

Complet, achevé, parfait	*Complete, whole, perfect*	تام
Complexe, composé	*Complex, compound*	مركّب
Composition, synthèse	*Composition, synthesis*	تركيب
Compréhension, intelligence, entendement	*Comprehension, intelligence, understanding*	فهم
Concept	*Concept*	صورة عقلية
Concept (universel)	*(Universal) concept*	كلّية
Concept spécifique	*Specific concept*	معنى نوعي
Conception, appréhension, représentation	*Conception, apprehension, representation*	تصوّر
Conception et assentiment	*Conception and assent*	تصوّر وتصديق
Concomitance, inhérence, concordance	*Concomitance, inherence, concordance*	تلازم
Conçu, notion, concept, compréhension	*Conceived, notion, concept, comprehension*	مفهوم
Conditionnel, hypothétique	*Conditional, hypothetical*	شرطي
Conduite, comportement	*Conduct, behaviour*	سلوك
Connaissance	*Knowledge*	معرفة
Connaissance certaine	*Certain knowledge*	علم يقيني
Connaissance de Dieu	*Belief in God*	معرفة الله
Connaissance rationnelle	*Rational knowledge*	علم عقلي
Connaissances, exploits, merveilles	*Knowledge, feads, wonders*	طامات
Connaissances acquises	*Acquired knowledge*	علوم كسبية
Connaisseur, initié, gnostique	*Connoisseur, initiated, gnostic*	عارف
Connexion et liaison	*Connection and linking*	وصول وإيصال
Connu, appris	*Known, learned*	معلوم
Conséquence	*Consequence*	لزوم
Conséquent, nécessaire, inhérent	*Consequent, necessary, inherent*	لازم
Considération, syllogisme	*Consideration, syllogism*	اعتبار
Constitutif	*Constitutive*	مُقوِّم
Contemplation intérieure	*Interior contemplation*	مشاهدة قلبية

Contingence	*Contingence*	عرضية
Continu, joint, conjonctif	*Continuous, linked, conjunctive*	متّصل
Contradiction, antinomie	*Contradiction, antinomy*	تناقض
Contradictoires	*Contradictories*	نقيضان
Convenance, harmonie	*Convenience, harmony*	مناسبة
Coopération, synergie, cohésion	*Cooperation, synergy, cohesion*	تعاون
Corporel, matériel	*Corporal, material*	جسمية
Corps	*Body*	بدن
Corps, chair	*Body, flesh*	جسد
Corps, organisme	*Body, organism*	جسم
Corps céleste	*Celestial body*	جرم سماوي
Corps naturel	*Natural body*	جسم طبيعي
Corps naturels	*Natural bodies*	أجسام طبيعية
Corrélation	*Correlation*	تضايف
Correspondance, concordance	*Correspondance, concordance*	مطابقة
Corruption, déclin	*Corruption, decline*	فساد
Cosmos, univers, monde	*Cosmos, universe, world*	عالَم
Côté, direction	*Side, direction*	جهة
Courage	*Courage*	شجاعة
Créateur	*Creator*	مُبْدِع
Création, apparition	*Creation, appearance*	حدوث
Création, créatures	*Creation, creatures*	خلق
Création, génération	*Creation, generation*	إحداث
Création, production	*Creation, production*	جعل
Création composée	*Compound creation*	جعل مؤلف
Création des actes	*Creation of acts*	خلق الأفعال
Création des choses	*Creation of objects*	حدوث الأشياء
Création ex nihilo	*Creation ex nihilo*	إختراع
Création simple	*Simple creation*	جعل بسيط
Création spontanée	*Spontaneous creation*	حدوث ذاتي
Créativité	*Creativity*	إبداع

Créature divine	*Divine creature*	صنعة إلهية
Créé, fait, contingent	*Created, fact, contingent*	حادث
Croissance, développement	*Growth, development*	نمو
Croyance, foi	*Belief, faith*	إيمان
Croyance, opinion, dogme	*Belief, opinion, dogma*	اعتقاد

D

Début et fin	*Beginning and end*	أولية وأخرية
Décision, volition	*Decision, volition*	عزم
Définition	*Definition*	تعريف
Définition de la chose	*Definition of the object*	حدّ الشيء
Démon	*Demon*	جن
Démonstration, argument, preuve	*Demonstration, argument, proof*	برهان
Démonstration de la cause	*Demonstration of the cause*	برهان اللِّمّ
Démonstration de la cause, du pourquoi (propter quid)	*Demonstration of the cause, of the reason (propter quid)*	برهان لِمَ
Démonstration du fait	*Demonstration of fact*	برهان إنّ
Descente	*Descend*	إنزال
Désir	*Desire*	شوق
Désobéissance, faute, péché	*Disobedience, wrongdoing, sin*	معصية
Destin, fatalité (fatum)	*Destiny, fate (fatum)*	قَدَر
Destin nommé	*Appointed destiny*	أجل مُسمّى
Deuxième apparition	*Second apparition*	ظهور ثانٍ
Dévoilement, apocalypse	*Unveiling, apocalypse*	مكاشفة
Dévoilement rationnel	*Rational unveiling*	مكاشفة عقلية
Devoir, obligation, nécessaire	*Duty, obligation, necessary*	واجب
Dévotion	*Devoutness*	عبادة
Dévouement, fidélité, pureté	*Devotion, faithfulness, purity*	إخلاص
Diallèle	*Diallelon*	قياس الدور
Dieu	*God*	حق أول
Dieu	*God*	الباري

Dieu, créateur	*God, creator*	الخالِق
Dieu, nom de Dieu	*God, name of God*	اسم الله
Dieu, nom glorieux	*God, glorious name*	اسم أعظم
Différence, opposition	*Difference, opposition*	إختلاف
Différence spécifique	*Specific difference*	فصل
Dimensions	*Dimensions*	أبعاد
Discernement entre le bien et le mal	*Distinguishing between good and evil*	فرقان
Discours, parole, langage, propos	*Discourse, speech, speaking, talk*	كلام
Disjonction, séparation	*Disjunction, separation*	انفصال
Disposition	*Disposition*	استعداد
Divinité et unicité	*Divinity and unicity*	إلهية وواحدية
Douleur	*Pain*	ألم

E

Écriture	*Handwriting*	كتابة
Effet, causé	*Effect, caused*	معلول
Efficacité	*Efficiency*	فاعلية
Efficacité de Dieu	*God's efficiency*	فاعلية الله
Égalité, parité	*Egality, parity*	مساواة
Égarement, débauche, impiété	*Stray, debauchey, impiety*	فِسق
Élément	*Element*	عنصر
Élément	*Element*	ركن
Élément, origine	*Element, origin*	أسطقس
Éléments	*Elements*	عناصر
Ellipse, athéisme	*Ellipsis, atheism*	تعطيل
Émanation, débordement, procession	*Emanation, effluence, procession*	فيض
Entendement, raison	*Understanding, reason*	ذهن
Envoyé et révélé	*Descendent and revelated*	مُنزَل
Épreuve, accablement	*Hardship, despondency*	إبتلاء
Espèce	*Species*	نوع
Espèce humaine	*Human species*	نوع بشري

Espérance	*Hope*	رجاء
Esprit, âme	*Spirit, soul*	روح
Esprits prophétiques	*Spirits of prophecy*	أرواح نبوية
Essence, entité, le Soi	*Essence, entity, the Self*	ذات
Essence absolue	*Absolute essence*	ماهيّة مطلقة
Essence composée	*Compound essence*	ماهيّة تركيبية
Essence de Dieu	*Essence of God*	ذات الله
Essence de la chose	*Essence of thing*	ماهيّة الشيء
Essence de la substance	*Essence of substance*	ماهيّة الجوهر
Essence divine	*Divine essence*	ذات إلهيّة
Essence générique	*Generic essence*	ماهيّة جنسية
Essence humaine	*Human essence*	ماهيّة إنسانية
Essence spécifique	*Specific essence*	ماهيّة نوعيّة
États, états mystiques	*States, mystical states*	أحوال
Étendu	*Extended*	ممتد
Éternel	*Eternal*	أزلي
Éternité	*Eternity*	قِدَم
Éternité	*Eternity*	أزل
Être, l'être	*To Be, being*	موجود
Être absolu	*Absolute being*	موجود مطلق
Être contingent	*Contingent being*	ممكن الوجود
Être en acte, sujet réel	*Being in act, real subject*	موجود بالفعل
Être en soi	*Necessary in itself*	واجب بالذات
Être mental	*Mental being*	موجود ذهني
Être Nécessaire (Dieu)	*Necessary Being (God)*	واجب الوجود
Être par soi	*Self-existent*	موجود بالذات
Être parfait	*Perfect being*	موجود تام
Être possible	*Possible being*	واجب بالغير
Être pour soi	*Necessary to itself*	واجب لذاته
Évaluation, appréciation	*Evaluation, appreciation*	تقدير
Évidence, spontanéité	*Evidence, spontaneity*	بديهة

Évidences, conventions	*Evidences, conventions*	أعراف
Exécution d'un ordre divin	*Execution of a divine order*	قضاء الله
Exemption	*Exemption*	تسبيح
Exemption et sanctification	*Exemption and sanctification*	تنزيه وتقديس
Exigences, implications	*Requirements, implications*	لوازم
Exigences, implications nécessaires	*Necessary implications*	لوازم ضرورية
Exigences, implications rationnelles	*Rational implications*	لوازم عقلية
Existence	*Existence*	أيس
Existence, être	*Existence, being*	وجود
Existence absolue	*Absolute existence*	وجود مطلق
Existence virtuelle, possible	*Virtual, possible existence*	وجود إمكاني
Expression, herméneutique	*Expression, hermeneutic*	عبارة
Extase, locution théopathique, illumination	*Ecstacy, theopatic expression, illumination*	شطح
Extérieur et intérieur	*Exterior and interior*	ظاهر وباطن

F

Faculté, aptitude	*Faculty, aptitude*	مَلكة
Fait, ordre de Dieu, impératif	*Fact, God's order, imperative*	أمر
Fatalité	*Fatality*	قضاء وقدر
Feu, enfer	*Fire, hell*	نار
Fiction, soupçon, illusion	*Fiction, suspicion, illusion*	توهّم
Finesse divine, grâce divine	*Divine kindness, divine favour*	لطف إلهي
Fini et infini	*Finite and infinite*	متناه وغير متناه
Flèche divinatoire, premier intellect	*Divinatory arrow, first intellect*	قلم إلهي
Fondation	*Foundation*	إنشاء
Formation, constitution	*Formation, constitution*	تكوّن
Forme	*Form*	صورة
Forme, aspect	*Form, aspect*	هيئة
Forme, figure	*Form, figure*	شكل
Forme pure, forme abstraite	*Abstract form*	صورة مجرّدة

Forme spécifique	*Specific form*	صورة نوعية
Formes corporelles	*Corporal forms*	صور جسمية
Formes partielles corporelles	*Partial corporal forms*	صور جزئية جسمانية
Formes rationnelles	*Rational forms*	صور ذهنية
Formes séparées	*Differentiated forms*	صور مفارقة
Formes spécifiques	*Specific forms*	صور نوعية

G

Général, universel	*General, universal*	كلّي
Génération, genèse	*Generation, genesis*	تكوين
Génération, sois	*Generation, be*	كن
Générations corporelles	*Corporal generations*	أكوان جسمانية
Générosité	*Generosity*	جود
Genre	*Genus*	جنس
Genres	*Genera*	أجناس
Genres suprêmes, prédicaments	*Supreme genera, predicaments*	أجناس عالية
Gnose	*Gnose*	عرفان
Goût, discernement (mystique)	*Taste, mystics' discernment*	ذوق
Gouvernement, art de la direction	*Government, art of direction*	تدبير
Grâce	*Grace*	نعمة
Grandeur, magnificence	*Greatness, magnificence*	جلالة

H

Habitude	*Habit*	عادة
Haut et bas	*High and low, up - down*	فوق وتحت
Hémistiche, réitéré	*Repeated, hemistich*	مَعَاد
Héraut	*Herald*	داعٍ
Homme, personne	*Man, person*	إنسان
Homme parfait	*Perfect man*	إنسان كامل
Homo sapiens, homme savant	*Homo sapiens, discerning man*	إنسان عقلي
Homogénéité et analogie	*Homogeneity and analogy*	تجانس وتماثل

Homonymie	*Homonymy*	اشتراك
Honte	*Shame*	خجل
Humanité	*Humanity*	إنسانية
Humilité, prosternation, dévotion	*Humility, prosternation, devotion*	خشوع
Hypocrisie	*Hypocrisy*	نفاق
Hypocrite, imposteur	*Hypocrite, impostor*	منافق

I

Idées, idéaux	*Ideals, morals*	مثل
Identité, existence, ipséité	*Identity, existence, ipseity*	هوية
Identité humaine	*Human identity*	هوية إنسانية
Illumination rationnelle	*Rational illumination*	إشراق عقلي
Illusion, chimère	*Illusion, chimera*	وهم
Imagination	*Imagination*	مصوِّرة
Imagination	*Imagination*	متخيِّلة
Imagination	*Imagination*	خيال
Imâm	*Imâm*	إمام
Imitation, acceptation aveugle d'un enseignement	*Imitation, blind acceptation of a given*	تقليد
Immoral, débauché	*Rake, debauchee*	فاسق
Impossibilité	*Impossibility*	امتناع
Impossible	*Impossible*	ممتنع
Incarnation, inhérence, panthéisme	*Incarnation, inherence, pantheism*	حلول
Inconnaissable, invisible	*Unknown, invisible*	غيب
Indépendant	*Independent*	غني
Individualité	*Individuality*	فردانيّة
Individuation	*Individuation*	تشخُّص
Induction	*Induction*	استقراء
Infaillibilité, sauvegarde, vertu	*Infallibility, safeguard, virtue*	عصمة
Inférence, raisonnement par induction	*Inference, reasoning by induction*	استدلال

Infidélité, athéisme	*Infidelity, atheism*	كفر
Infini	*Infinite*	لا نهاية
Influence et irritabilité	*Influence and irritability*	تأثير وتأثّر
Inhérence, conséquence	*Inherence, consequence*	ملازمة
Inspiration, révélation	*Inspiration, revelation*	إلهام
Intellect acquis	*Acquired intellect*	عقل مستفاد
Intellect agent	*Agent intellect*	عقل فعّال
Intellect agent, Saint-Esprit	*Agent intellect, Holy Spirit*	روح قدس
Intellect en acte	*Intellect in act*	عقل بالفعل
Intellect hylétique	*Hyletic intellect*	عقل هيولاني
Intellect hylétique en puissance	*Potential hyletic intellect*	عقل هيولاني بالقوة
Intellect premier	*First intellect*	أم الكتاب
Intellect premier	*Prime intellect*	عقل أول
Intellection, conception, discernement, prudence	*Intellection, conception, understanding, prudence*	تعقُّل
Intellects séparés	*Separated intellects*	عقول مفارقة
Intelligence - habitude, intellectus habitus	*Intellective faculty, intellectus habitus*	عقل بالملكة
Intelligence, sagacité	*Intelligence, sagacity*	ذكاء
Intelligence pratique, raison pratique	*Practical intelligence, practical reason*	عقل عملي
Intelligible, concevable	*Intelligible, conceivable*	معقول
Intérieur de l'homme, nature intrinsèque	*Human's interior, nature intrinsic*	باطن الإنسان
Interprétation, anagogie, herméneutique	*Interpretation, anagogy, hermeneutics*	تأويل
Intuition	*Intuition*	حدس
Intuition et inspiration	*Intuition and inspiration*	حدس وإلهام
Inutilité, niaiserie	*Uselessness, nonsense*	عبث
Invention, création	*Invention, creation*	إيجاد
Inversion du syllogisme	*Inversion of syllogism*	عكس القياس
Ipséité, ecceité	*This - ness, ecceity*	إنّية

Islām	*Islām*	إسلام
Isthme, interstice	*Isthmus, interstice*	برزخ

J

Jonction, communication	*Junction, communication*	اتصال
Justice	*Justice*	عدل
Justice divine, équité	*Divine justice, equity*	عدالة

L

L'action (catégorie) et la passion	*The action and the passion*	أن يفعل وأن ينفعل
L'au-delà, destinée	*Hereafter, destiny*	آخرة
L'éternel, impénétrable	*The eternal, impenetrable*	صمد
L'éternel en soi	*The eternal himself*	قديم بالذات
L'Être Premier (Dieu)	*The First Being (God)*	موجود أول
L'Un	*The One*	أحد
L'Un, un	*The One, one*	واحد
La théodicée	*Divinity science*	علم إلهي
La vue	*The vision*	بصر
Le Bien	*The Good*	خير
Le Corân	*The Koran*	القرآن
Le majeur, terme majeur	*Major term*	حدّ أكبر
Le Même, Dieu	*The Same, God*	هو هو
Le mineur, terme mineur	*Minor term*	حدّ أصغر
Le moyen terme	*Middle term*	حدّ أوسط
Le tout, universel	*All, universal*	كل
Lieu, réceptacle	*Place, receptacle*	محل
Lieu (catégorie)	*Place (category)*	أين
Logique	*Logic*	منطق
Loi, principe	*Law, principle*	قانون
Loi divine	*Divine law*	شريعة
Lumière, lucur	*Light, illumination*	نور

M

Macrocosme, grand homme	*Macrocosm, big human being*	إنسان كبير
Maison (de soufis)	*House (of sufis)*	زاوية
Mal	*Evil*	شرّ
Manifestation, épiphanie, transfiguration	*Manifestation, epiphany, transfiguration*	تجلٍّ
Manifestation de Dieu	*God manifestation*	تجلّي الله
Matière, substance	*Matter, substance*	مادة
Matière (Hylé)	*Matter (Hyle)*	هيولى
Matière corporelle	*Corporal matter*	هيولى جسمانية
Matière et forme	*Matter and form*	مادة وصورة
Matière et forme	*Matter and form*	هيولى وصورة
Matière première	*Prime matter*	هيولى أولى
Mémoire	*Memory*	ذاكرة
Mémoire	*Memory*	حافظة وذاكرة
Message, missive, épître	*Message, missive, epistle*	رسالة
Métempsycose, métamorphose	*Metempsychosis, metamorphosis*	رسخ
Métempsycose, transmigration des âmes	*Metempsychosis, transmigration of souls*	تناسخ
Métier, art, technique	*Craft, art, technics*	صناعة
Mine, figure, physionomie	*Look, face, expression*	خلقة
Mobile, en mouvement	*Mobile, movable*	متحرّك
Moment, temps, instant	*Moment, time, instant*	آن
Monde des créatures	*World of creatures*	عالم الخلق
Monde intelligible	*Intelligible world*	عالم عقلي
Monisme	*Monism*	واحدية
Monothéisme, unicité, unification	*Monotheism, unicity, union*	توحيد
Mort	*Death*	موت
Mortification, différenciation	*Mortification, differenciation*	تفرّق
Moteur	*Motor, mover*	محرّك
Moteur immobile	*Motionless mover*	محرّك لا يتحرّك

Mouvement, motion	*Movement, motion*	حركة
Mouvement circulaire	*Circular movement*	حركة مستديرة
Mouvement forcé	*Constraining movement*	حركة قسرية
Mouvement naturel	*Natural movement*	حركة طبيعية
Mouvement rectiligne	*Straight movement*	حركة مستقيمة
Mouvement volontaire	*Voluntary movement*	حركة إرادية
Mouvements opposés	*Opposed movements*	حركات متضادة
Mysticisme	*Mysticism*	صوفية
Mystique	*Mystic*	صوفي

N

Nature	*Nature*	طبيعة
Nature première	*First nature*	فطرة أولى
Naturel	*Natural*	طبيعي
Néant, négation, privation, non-être	*Nothingness, negation, privation, nonbeing*	عدم
Nécessaire	*Necessary*	ضروري
Nécessité, exigé	*Necessity, required*	مقضي
Nécessité, obligation	*Necessity, obligation*	وجوب
Négation	*Negation*	سَلْب
Négation absolue	*Absolute negation*	عدم مطلق
Négations	*Negations*	أعدام
Nom, substantif	*Name, noun*	اسم
Noms divins, attributs entitatifs	*Divine names, entitative attributes*	أسماء الله
Non-être	*Nonbeing*	معدوم
Novice (mystique)	*Novice (mystic)*	سالك

O

Obéissance, prosternation	*Obedience, prosternation*	سجود
Obéissance, soumission	*Obedience, submission*	طاعة
Objectif, fin	*Objective, purpose*	غاية
Objectivité, choséité	*Objectivity, thingness*	شيئية

Objet, sujet	*Object, subject*	موضوع
Objets sensibles	*Sensible objects*	حسّيات
Obligation et contrainte	*Obligation and constraint*	إلجاء وقسر
Obligé	*Obliged*	مضطر
Opinion, avis	*Opinion, advice*	رأي
Opposés	*Opposites*	متضادان
Opposition, contraire	*Opposition, contrary*	تقابل
Opposition, contrariété	*Opposition, contrariety*	تضادّ
Opposition de la contradiction	*Contradiction's opposition*	تقابل التناقض
Opposition de la corrélation	*Correlation's opposition*	تقابل التضايف
Oraisons et louanges, glorifications	*Orations and praises, glorifications*	أدعية وأذكار
Ouïe, audition	*Hearing, audition*	سمع

P

Pair, intersection, médiation	*Even, intersection, mediation*	شفاعة
Paradis	*Paradise*	جنة
Paroles de Dieu	*God's words*	كلام الله
Participation	*Participation*	مشاركة
Particulier, partiel	*Particular, partial*	جزئي
Partie, atome	*Part, atom*	جزء
Patience, endurance	*Patience, endurance*	صبر
Pensée, réflexion	*Thought, reflection*	فكر
Pensée passagère, suggestion	*Astriking idea, suggestion*	خاطر
Pensées	*Thoughts*	خواطر
Perception, appréhension	*Perception, apprehension*	إدراك
Perception de Dieu	*Perception of God*	رؤية الله
Perception intelligible	*Intelligible perception*	إدراك عقلي
Pérégrination du coeur, idéation	*Peregrination of heart, ideation*	تفكُّر
Perfection de l'homme	*Human perfection*	كمال الإنسان
Permission	*Permission*	إذن
Personne aimée par Dieu, élu	*Beloved of God, elected*	حبيب

Philosophie	*Philosophy*	فلسفة
Philosophie première	*Prime philosophy*	فلسفة أولى
Physiognomonie	*Physiognomony*	فراسة
Piété	*Piety*	صلاح
Piété, dévotion	*Piety, devotion*	تقوى
Plaisir, jouissance	*Pleasure*	لذّة
Pluralité, multiplicité	*Plurality, multiplicity*	كثرة
Polémique, dialectique	*Controversy, dialectic*	جدل
Politique	*Politics*	سياسة
Polysyllogisme, sorite	*Polysyllogism, sorite*	قياس مركّب
Position (catégorie), situation	*Position (category), situation*	وضع
Possibilité, puissance	*Possibility, power*	إمكان
Possibilité, puissance, force	*Possibility, power, force*	قوة
Possibilité générale	*General possibility*	إمكان عام
Possibilité spécifique	*Specific possibility*	إمكان خاص
Possible, ce qui est en notre pouvoir	*Possible, can be powered*	مقدور
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Possible en soi	*Possible by itself*	ممكن في نفسه
Pouvoir, capacité	*Power, capacity*	قدرة
Pouvoir de Dieu	*God's power*	قدرة الله
Pouvoir divin	*Divine power*	قدرة إلهية
Pratique de piété et d'ascétisme	*Practice of piety and asceticism*	رياضة
Prédestination, contrainte	*Predestination, constraint*	جبْر
Prédicat secondaire, accidentel	*Secondary, accidental predicate*	محمول عرضي
Prédication, attribution	*Predication, attribution*	حمل
Premier	*Prime, first*	أول
Premier principe	*Prime principle*	مبدأ أول
Première figure	*First figure*	شكل أول
Préséance	*Precedence*	تقدّم بالشرف
Preuve, argument, signe	*Proof, argument, sign*	دليل
Prière	*Prayer*	صلاة

Principe	*Principle*	مبدأ
Principe de la religion	*Principle of religion*	أصل الدين
Profit, subsistance journalière, provisions	*Profit, daily subsistence, provisions*	رزق
Promesse, obligation, serment	*Promise, obligation, oath*	عَهْد
Promesse et menace	*Promise and menace*	وعد ووعيد
Prophète	*Prophet*	نبي
Prophétie	*Prophecy*	نبوّة
Proposition	*Proposition*	قضية
Proposition indéterminée absolue	*Absolute extended proposition*	قضية منتشرة مطلقة
Proposition modale	*Modal proposition*	قضية موجّهة
Proposition nécessaire absolue	*Absolute necessary proposition*	قضية ضرورية مطلقة
Proposition possible	*Possible proposition*	قضية ممكنة
Propre, spécifique	*Proper, specific*	خاصة
Protecteurs, saints	*Caretakers, saints*	أولياء
Providence	*Providence*	عناية
Proximité et jonction	*Proximity and junction*	قرب واتصال
Prudence	*Caution*	روية
Pudeur	*Decency*	حياء
Puissance appétitive	*Sensual power*	قوة الشهوة
Puissance imaginative	*Imaginative power*	قوة خيالية
Puissance intellective	*Intellectual power*	قوة فكرية
Puissance irascible	*Anger power*	قوة الغضب
Pure existence	*Pure existence*	وجود بحت
Pureté, innocence	*Purity, innocence*	طهارة

Q

Qualification, description	*Qualification, description*	اتصاف
Qualité	*Quality*	كيف
Qualité, attribut	*Quality, attribute*	صفة
Qualité (catégorie)	*Quality (category)*	كيفية

Qualités sensibles	*Sensible qualities*	كيفيات ملموسة
Quand, temps (catégorie)	*When, time (category)*	متى
Quantité	*Quantity*	مقدار
Quantité	*Quantity*	كم
Quantité (catégorie)	*Quantity (category)*	كمية
Quantité absolue	*Absolute quantity*	كم مطلق
Quantité discontinue	*Discontinuous quantity*	كم منفصل
Quiddité, essence	*Quiddity, essence*	ماهيّة

R

Raison, conscience	*Wisdom, consciousness*	رشد
Raison, intellect	*Reason, intellect*	عقل
Raison pure	*Pure reason*	عقل محض
Raison spéculative	*Speculative reason*	عقل نظري
Raisonnement par analogie	*Reasoning by analogy*	تمثيل
Rapport, relation, proportion	*Rate, relation, proportion*	نسبة
Réceptif	*Receptive*	قابل
Relatif, apposé, joint	*Relative, apposed, subjoined*	مضاف
Relation, adjonction, corrélation	*Relation, adjunction, correlation*	إضافة
Religion, soumission	*Religion, submission*	دين
Remémoration, réminiscence	*Remembrance, reminiscence*	ذكر
Réminiscence, souvenir	*Reminiscence, recollection*	تذكّر
Repos, immobilité	*Stillness, immobility*	سكون
Représentation, imagination	*Representation, imagination*	تَخيُّل
Requêtes scientifiques	*Scientific requests*	مطالب علمية
Ressemblance, analogie	*Resemblance, analogy*	مشابهة
Ressemblance générique	*Generic resemblance*	مجانسة
Résurrection	*Resurrection*	بعث
Résurrection	*Revival, resurrection*	قيامة
Résurrection, jugement dernier	*Resurrection, doomsday*	حشر
Résurrection des corps	*Resurrection of bodies*	حشر الأبدان

Résurrection des corps	*Resurrection of bodies*	مَعَاد جسماني
Révélation, inspiration	*Revelation, inspiration*	وحي
Révélation du Corân	*Revelation of Koran*	تنزيل القرآن
Révélation et apparition	*Revelation and appearence*	تجلٍّ وظهور
Rhétorique	*Rhetoric*	خطابة

S

Sacro-saint, sacré	*Most holy, saint*	قدوس
Sage	*Wise*	حكيم
Sagesse, philosophie	*Wisdom, philosophy*	حكمة
Sagesse pratique	*Practical wisdom*	حكمة عملية
Sagesse théorique	*Theoretical wisdom*	حكمة نظرية
Saut	*Leap, bound*	طفرة
Savant, érudit	*Scientist, scholar*	عالِم
Savoir, jurisprudence musulmane	*Understanding, moslem jurisprudence*	فقه
Savoir, science	*Knowledge, science*	علم
Scellement et impression	*Sealing and stamping*	ختم وطبع
Science de la certitude	*Science of certainty*	علم اليقين
Science de la création, théologie naturelle	*Science of the creation, natural theology*	علم الله
Science humaine	*Human science*	علم إنساني
Sciences naturelles, données naturelles	*Natural sciences, natural data*	طبيعيات
(Se) faire comprendre	*To make oneself understood*	إفهام
Seconde figure	*Second figure*	شكل ثانٍ
Seigneur, Dieu	*The Lord, God*	رب
Sens commun	*Common sense*	حس مشترك
Sensation	*Sensation*	إحساس
Sensible	*Sensible*	محسوس
Sentence, sort	*Destiny, fate*	قضاء
Sentiment	*Feeling*	شعور

Signe, indication	*Sign, indication*	إشارة
Signes, effets	*Signs, effects*	آثار
Signification, dénotation	*Signification, denotation*	دلالة
Simple	*Simple*	بسيط
Situation, état d'âme, attribut	*Situation, state of soul, attribute*	حال
Sociétés, associations humaines	*Human societies, associations*	اجتماعات إنسانية
Sollicitude divine	*Divine solicitude*	عناية إلهية
Sommeil	*Sleep*	نوم
Sophisme, paralogisme	*Sophism, paralogism*	مغالطة
Soupçon, opinion, présomption	*Suspicion, surmise, presumption*	ظن
Souveraineté	*Sovereignty*	ربوبية
Spécification, détermination	*Specification, determination*	تعيُّن
Spécificité	*Specificity*	نوع مركّب
Sphères, corps célestes	*Spheres, heaven bodies*	أفلاك
Station	*Station*	مقام
Substance, quiddité	*Substance, quiddity*	جوهر
Substance corporelle	*Corporal substance*	جوهر جسماني
Substance de l'homme	*Human substance*	جوهر الإنسان
Substance et accident	*Substance and accident*	جوهر وعَرَض
Substance formelle	*Formal substance*	جوهر صوري
Substance intellectuelle	*Intellectual substance*	جوهر ذهني
Substance simple	*Simple substance*	جوهر بسيط
Substances, quiddités	*Substances, quiddities*	أعيان ثابتة
Substances naturelles	*Natural substances*	جواهر طبيعية
Substances rationnelles	*Rational substances*	جواهر عقلية
Substantialité	*Subtantiality*	جوهرية
Successeur	*Successor*	خليفة
Surface, lieu, espace	*Surface, place, space*	مكان
Syllogisme	*Syllogism*	قياس
Syllogisme hypothétique, conditionnel	*Hypothetical, conditional syllogism*	قياس شرطي
Syllogisme hypothétique exceptif	*Hypothetical excepted syllogism*	قياس شرطي استثنائي

Syllogisme par l'absurde	*Syllogism ad absurdum*	قياس الخلف

T

Table divine	*Divine table*	لوح القَدَر
Table divine, table préservée	*Divine tablet, preserved tablet*	لوح محفوظ
Taxe aumonière, dîme, pureté	*Charity tax, tithe, purity*	زكاة
Témoignage	*Testimony*	شهادة
Tempérament	*Temperament*	مزاج
Temps, moment	*Time, moment*	زمان
Tendance naturelle	*Natural tendency*	ميل طباعي
Terme, définition, limite	*Term, definition, limit*	حدّ
Transfert, déplacement, changement	*Transfer, passage, moving*	انتقال
Transformation, changement	*Transformation, change*	تغيُّر
Transformation et croissance	*Transformation and growth*	استحالة ونمو
Troisième figure	*Third figure*	شكل ثالث
Trône	*Throne*	عرش

U

Unicité de Dieu	*God's unicity*	أحدية الله
Unicité de l'être, unité de l'existence	*Unicity of being, unity of existence*	وحدة الوجود
Unicité divine	*Divine unicity*	وحدانية الله
Unification	*Unification*	توحيد خاصّي
Union, fusion	*Union, merge*	اتحاد
Unité	*Unity*	وحدة
Unité et multiplicité	*Unity and multiplicity*	واحد وكثير
Universaux	*Universals*	كلّيات
Urbanisation, civilisation	*Urbanisation, civilization*	تمدُّن
Utilisation	*Utilization*	تسخير
Utilité	*Benefit*	منفعة

V

Vérité, justesse, véracité	*Truth, correctness, veracity*	صدق
Vérité, réalité intelligible	*Truth, intelligible reality*	حقيقة
Vérité composée	*Compound truth*	حقيقة تركيبية
Vertu, chasteté	*Virtue, chastity*	عفة
Vicariat du prophète (successeur de Mahomet)	*Successor of the prophet*	خلافة
Vide, espace	*Vacuum, space*	خلاء
Vie	*Life*	حياة
Vie terrestre, ici-bas	*Life here below*	دنيا
Vision, songe, rêverie	*Vision, dream, reverie*	رؤيا
Vision, vue	*Vision, sight*	إبصار
Vision intérieure, perspicacité	*Insight, perspicacity*	بصيرة باطنية
Vision sensible	*Sensible vision*	رؤية
Vivant (Dieu)	*Living (God)*	حي حقيقي
Voie étroite	*Strait path*	صراط
Voie orthodoxe, correcte	*Orthodox, straight path*	صراط مستقيم
Volonté	*Will*	إرادة
Volonté, désir	*Will, desire*	مشيئة
Volonté de Dieu	*God's will*	إرادة الله
Volonté de Dieu	*God's will*	مشيئة الله
Volonté de l'homme	*Human will*	مشيئة الإنسان
Volonté éternelle	*Eternal will*	إرادة أزلية
Volonté éternelle de Dieu	*Eternal will of God*	إرادة الله القديمة
Volonté humaine	*Human's will*	إرادة الإنسان
Voyageur (spirituel)	*(Spiritual) traveller*	مسافر
Vrai, certain, droit	*True, certain, right*	حق
Vraie substance	*Real substance*	جوهر حقيقي

فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات

أ

ابتداء ١
ابتداء خلق ١
ابتداء للشيء ١
ابتلاء ١
إبداع ٢
إبداع الأشياء واقتدائها بالذات ٤
إبداع الأنواع ٥
إبداع في النزول ٥
إبداع محض ٦
إبداع وإنشاء ٦
إبداع وتحريك ٦
إبداع وتكوين ٧
إبداعيات ٧
أبدان أخروية ٧
أبدان دنياوية وأخروية ٩
إبصار ٩
إبطال الدور وتسليل العلل والمعلولات ١٠
أبعاد ١١
أبعاد وأجرام ١١
إبهام الهيولى ١١
اتحاد ١٢
اتحاد الاثنين ١٣
اتحاد أمر عيني مع مفهوم اعتباري ١٣
اتحاد بين شيئين ١٤
اتحاد تركيبي ١٦
اتحاد العاقل والمعقول ١٦
اتحاد في الهو هو ١٦
اتحاد في الوجود لا في المفهوم ١٧
اتحاد النفوس ١٧
اتحاد وجود بالذات أو بالعَرَض ١٨
اتصاف ١٨
اتصاف الماهية بالوجود ١٨
اتصال ٢٠
اتصال مقوِّم للجسم ٢٠
اتفاق ٢١
آثار ٢١
أثر بالذات ٢١
أثر التصديق ٢٢
أثر التصوّر ٢٢
أثر الجاعل ٢٢
أثر حاصل ٢٢
أثر الفاعل ٢٢
أثر الفاعل الموجود ٢٣
اجتماع وتعاون ٢٣
اجتماعات إنسانية ٢٣
أجزاء العلوم ٢٣
أجساد الآخرة ٢٣
أجسام ٢٤
أجسام الآخرة ٢٥
أجسام إدراكيّة وأجسام ماديّة ٢٦
أجسام دنيوية ٢٦
أجسام طبيعية ٢٦
أجسام نورية حية بحياة ذاتية ٢٧
أجسام وطبائع ٢٧
أجل طبيعي قضائي ٢٧
أجل طبيعي واختراعي ٢٧
أجل مُسمّى ٢٨
أجناس ٢٨
أجناس عالية ٢٨

أجناس العوالم والنشئات ٢٩
أجناس وفصول في البسائط ٢٩
احتياج ٢٩
احتياج الإنسان ٢٩
احتياج تقوُّمي ٣٠
احتياج صدوري ٣٠
احتياج في الوجود ٣٠
أحد ٣٠
أحد صمد ٣١
إحداث ٣١
أحدية الله ٣٢
أحدية صرفة ٣٢
أحدية وغيب الغيوب ٣٢
إحساس ٣٣
أحسن وجوه الصنع والإيجاد ٣٣
أحقّ بالوحدة ٣٤
أحلام ومنامات ٣٤
أحوال ٣٥
أحوال الأين ٣٦
إحياء العظام الرميم ٣٦
اختراع ٣٦
اختلاف ٣٧
اختلاف أفراد الإنسان ٣٧
اختيار ٣٨
اختيار أزلي ٤٠
اختيار الشيء ٤٠
اختيار العبد ٤١
آخر في المشاهدة ٤٢
آخرة ٤٢
آخرية وثانوية ٤٥
إخلاص ٤٥
إدراك ٤٥
إدراك بسيط للحق تعالى ٤٧
إدراك الحق على الوجه البسيط ٤٨
إدراك الحواس ٤٨
إدراك عقلي ٤٨
إدراك علمي ذوقي ٤٨
إدراك كل شيء ٤٩
إدراك لمسي ٤٩
إدراك مركّب للحق تعالى ٤٩
إدراك النفس لذاتها بذاتها ٥٠
إدراك وهمي وعقلي ٥٠
إدراكات حسية ٥٠
أدعية وأذكار ٥٠
أدنى كلام ٥١
إذن ٥١
إرادة ٥١
إرادة أزلية ٥٥
إرادة الله ٥٦
إرادة الله القديمة ٥٨
إرادة الله للموجودات ٥٨
إرادة أولية رضائية ٥٩
إرادة ثانوية قدرية جزئية ٥٩
إرادة في الواجب ٥٩
إرادة الكلام ٥٩
إرادة النفس ٦٠
إرادة وكراهة ٦٠
إرادة ومحبة ٦١
ارتقاء الإنسان ٦١
أرزاق ٦١
أرض المحشر ٦١
أرواح أنسية ٦٢

أرواح طبيعية ٦٢
أرواح عقلية ٦٢
أرواح نبوية ٦٢
أزل ٦٣
أزلي ٦٣
أزلية وأبدية الحقيقة المحمدية ٦٣
أسام ٦٣
أسبّاب وعلل ٦٥
استبصار ٦٥
استحالة ونمو ٦٦
استخلاف ٦٦
استدلال ٦٦
استدلال بالآثار واللوازم ٦٦
استدلال بالعلة على المعلول ٦٦
استعاذة ٦٧
استعداد ٦٧
استعداد خاص ٦٧
استعداد ولا استعداد ٦٨
استقراء ٦٨
استلزام بين شيئين ٦٨
استواء ٦٨
أسطقس ٦٩
أسفار ٦٩
إسلام ٦٩
اسم ٦٩
اسم الاسم ٧١
اسم أعظم ٧١
اسم الله ٧٢
اسم الحدّ ٧٢
اسم للصفة ٧٢
اسم وصفة ٧٢
أسماء الإشارات ٧٣
أسماء الله ٧٣
أسماء الله وصفاته ٧٤
أسماء إلهية ٧٤
أسماء توقيفية ٧٥
إشارة ٧٦
اشتداد اتصالي ٧٦
اشتداد وتضعّف ٧٦
اشتراك ٧٦
إشراق عقلي ٧٧
أشكال أخروية ٧٧
أشكال القياس الثلاثة ٧٨
أشواق نفسانية ونباتية وحيوانية ٧٨
أشياء عدمية ٧٨
أصحاب الجنة ٧٨
أصحاب المعارج ٧٩
أصل الدين ٧٩
أصول المعجزات ٨٠
أصول الموجودات ٨٠
إضافة ٨٠
إضافة إشراقية ٨٣
إضافة شهودية انكشافية ٨٤
إضافة العلية ٨٥
إضافة قيومية ٨٥
إضافة نفسية ٨٦
إضافة ونسبة ٨٦
إعادة ٨٦
إعادة معدوم ٨٧
إعادة النفس إلى بدن ٨٧
اعتبار ٨٨
اعتبارية العدد ٨٨

اعتقاد ٨٨
اعتقاد بالجنان ٨٩
اعتقاد بالدليل والبرهان ٨٩
اعتقاد يقيني ٨٩
أعدام ٩٠
إعدام ٩٠
أعراض ٩٠
أعراض أولية ٩١
أعراض مشخّصة ٩١
أعراف ٩١
إعياء ٩٢
أعيان ٩٢
أعيان ثابتة ٩٢
أعيان متقرّرة ٩٣
أعيان معقولة ٩٤
اغتذاء ٩٤
إغواء ٩٤
إفاضة وجود ٩٤
أفاعيل ذاتية ٩٥
أفراد الإنسان ٩٥
أفعال ٩٥
أفعال اختيارية ٩٦
أفعال اختيارية للحيوانات ٩٦
أفعال الله ٩٧
أفعال العباد ٩٨
أفعال النفس بإرادتها ١٠٠
أفلاك ١٠٠
إفهام ١٠١
اقتدار النفس الإنسانية ١٠١
اقتضاء أول ١٠١
أقسام الأسماء ١٠٢
أقسام المعية ١٠٢
أقيسة شرطية ١٠٣
اكتساب ١٠٣
اكتساب واستبصار ١٠٣
إكراه ١٠٤
أكوان جسمانية ١٠٤
إلجاء وقسر ١٠٤
ألذّ الأشياء ١٠٤
ألذّ السعادات ١٠٥
إلقاء الوحي ١٠٥
الله ١٠٥
ألم ١٠٩
إله العالم ١٠٩
إله واحد ١٠٩
إلهام ١١٠
إلهام ووحي ١١٢
إلهية وواحدية ١١٢
ألواح قَدَرية ١١٢
ألواح قَدَرية وصحائف سماوية ١١٣
ألوان ١١٤
أم الكتاب ١١٤
إمام ١١٥
أمانة ١١٥
امتداد وممتد بنفسه ١١٦
امتناع ١١٦
امتناع لاحق ١١٧
امتياز بين القضايا ١١٧
امتياز شخصي ١١٧
امتياز في الواقع ١١٨
أمر ١١٨
أمر إبداعي ١٢٠

أمر إبداعي وإرادة أزلية ١٢٠
أمر الله للخلائق ١٢١
أمر الله وفعله ١٢١
أمر انتزاعي عقلي من الوجود ١٢٢
أمر بين أمرين ١٢٢
أمر تشريعي ١٢٣
أمر تشريعي تدويني ١٢٣
أمر تشريعي وتكويني حادثان ١٢٣
أمر التكوين ١٢٤
أمر تكويني ١٢٤
أمر قضاء وتكوين ١٢٤
أمر المنطقي ١٢٤
إمكان ١٢٥
إمكان استعدادي ١٣٢
إمكان الأشرف وإمكان الأخس ١٣٢
إمكان الحادث ١٣٣
إمكان خاص ١٣٣
إمكان ذاتي ١٣٣
إمكان عام ١٣٤
إمكان عام أو خاص ١٣٥
إمكان في المفارقات ١٣٥
إمكان في المهيّات ١٣٥
إمكان في الوجودات الخاصة ١٣٥
إمكان وامتناع ووجوب ١٣٦
إمكان الوجود المطلق ١٣٦
إمكان وشك ١٣٦
إمكان وشيئية ١٣٧
إمكان وقوعي ١٣٧
إمكان ووجوب ١٣٧
أمور الآخرة ١٣٧
أمور جسمانية وصور مادية ١٣٨
أمور ذهنية صرفة ١٣٨
أمور ربانية ١٣٨
أمور عدمية ١٣٨
آن ١٣٩
أن يفعل وأن ينفعل ١٣٩
انتزاعيات مصدرية ١٤٠
انتقال ١٤٠
أنحاء الوجود والتشخُّص ١٤٠
إنزال ١٤١
إنزال القرآن ١٤١
إنزال الكتب ١٤١
إنسان ١٤١
إنسان أخروي ١٥١
إنسان ثانٍ وإنسان ثالث ١٥١
إنسان طبيعي ١٥١
إنسان طبيعي وإنسان نفسي أخروي ١٥١
إنسان عقلي ١٥٢
إنسان كائن في دار الآخرة ١٥٢
إنسان كامل ١٥٣
إنسان كبير ١٥٥
إنسان كلي ١٥٥
إنسان مختار ١٥٦
إنسان نفساني ١٥٧
إنسانية ١٥٧
إنشاء ١٥٧
إنشاء البدن الأخروي ١٥٨
إنشاء ثانوي ١٥٨
إنشاء الخلائق ابتداء ١٥٨
إنشاء وإبداع ١٥٨
إنشاء وإيجاد ١٥٩
إنفاق ١٥٩

انفصال ١٥٩
انفعال ١٥٩
أنواع ١٥٩
أنواع المعارف ١٦٠
أنواع من الحشر ١٦٠
إنّية ١٦٠
إنّية محضة ١٦١
إنّية النفس ١٦٢
إنّية الوجود وماهيته ومفهومه وهويته ١٦٢
أهل التقليد ١٦٢
أهل الشمال ١٦٣
أهل النار ١٦٣
أهل اليمين ١٦٣
إهمال الحيثيات ١٦٣
أوائل الموجودات ١٦٣
أوامر شرعية ١٦٤
أوامر ونواهي شرعية ١٦٤
أول ١٦٤
أول الأوائل وآخر الأواخر ١٦٤
أول الصوادر ١٦٥
أول العوالم ١٦٥
أول في الوجود ١٦٥
أول كلام ١٦٥
أولوية ذاتية ١٦٦
أولوية ناشئة عن الذات ١٦٦
أولى بالجوهرية ١٦٦
أولياء ١٦٨
أوليّات ١٦٨
أوليّات الأمور الأخروية ١٦٨
أوليّات عظائم ١٦٨
أوليّات وبديهيات ١٦٩
أولية وآخرية ١٦٩
أولية وثانوية وثالثية ١٧٠
أيام الإلهية ١٧٠
إيجاب القضية ١٧٠
إيجاد ١٧٠
إيجاد الأشياء ١٧٣
إيجاد الحوادث ١٧٣
إيجاد الخلائق ١٧٣
أيس ١٧٤
أيس بالفعل ١٧٤
أيس بعد ليس ١٧٤
أيس من ليس مطلق ١٧٥
إيسية فائضة ١٧٥
إيعاد ١٧٥
إيقان ١٧٦
إيمان ١٧٦
إيمان بالله ١٧٧
إيمان باليوم الآخر ١٧٨
إيمان حقيقي ١٧٨
إيمان عطائي ١٧٩
إيمان علمي ١٧٩
إيمان كشفي ١٧٩
إيمان وتسليم ١٧٩
أين ١٨٠

ب

الباريء الأول ١٨٢
الباري ١٨٢
باطن الإنسان ١٨٢
بدن ١٨٢
بدن أخروي ١٨٣

بدن في ذاته ١٨٣
بدن محشور ١٨٤
بَدْو وصدور ١٨٤
بديهة ١٨٥
برازخ علوية ١٨٥
براهين إنّية ولمّية ١٨٥
برزخ ١٨٥
برهان ١٨٦
برهان إنّ ١٨٦
برهان اللم ١٨٦
برهان لِمَ ١٨٧
بسائط عنصرية ١٨٧
بساطة في الأجسام ١٨٧
بسيط ١٨٨
بسيط الحقيقة ١٨٩
بسيط حقيقي ١٩٠
بسيط حقيقي من الوجود ١٩١
بسيط صوري ١٩١
بسيط في العقل ١٩١
بسيط ومركّب ١٩٢
بصر ١٩٢
بصيرة باطنية ١٩٢
بطلان التناسخ ١٩٣
بعث ١٩٣
بعث الأنبياء ١٩٤
بعثة النبي ١٩٥
بقاء وحضور ١٩٥

ت

تأثير ١٩٧
تأثير وتأثّر ١٩٧
تام ١٩٨
تام وناقص ١٩٨
تام في التجريد ١٩٩
تأويل ١٩٩
تأييس ٢٠١
تجارة ٢٠٢
تجانس وتماثل ٢٠٢
تجدّد شيء ٢٠٢
تجدّد للشيء ٢٠٣
تجدّد المتجدّدات ٢٠٣
تجريد ٢٠٤
تجريدات ٢٠٤
تجلٍّ ٢٠٤
تجلٍّ وجودي ٢٠٥
تجلٍّ وظهور ٢٠٦
تجلّي الله ٢٠٦
تجلّي حقيقة الحقّ ٢٠٧
تجلّيات ذاتية ٢٠٧
تحصل بالفاعل ٢٠٨
تحقُّق الوجود بنفسه ٢٠٨
تَخيُّل ٢٠٨
تَدبُّر ونظر ٢٠٩
تدبير ٢٠٩
تدرُّج في مسلك الإلهية ٢٠٩
تدرُّج في مسلك العبودية ٢٠٩
تذكّر ٢١٠
ترتيب العلوم ٢١٠
تركيب ٢١٠
تركيب اتحادي ٢١١
تركيب القياس ٢١١
تزايد وتنقّص ٢١١

تسبيح ٢١٢
تسخير ٢١٢
تسديد ٢١٢
تشبيه ٢١٢
تشخُّص ٢١٢
تشخُّص الإنسان ٢١٤
تشخُّص بدن الإنسان ٢١٤
تشخُّص الشيء ٢١٥
تشخُّص الصورة بالهيولى ٢١٥
تشخُّص كل شيء ٢١٦
تشخُّص مستمرّ وتشخّص متبدّل ٢١٦
تشخُّص المعلول ٢١٦
تشخُّصات خارجية ٢١٦
تشخُّصات ظلية ٢١٧
تشخُّصات ووجودات ٢١٧
تصديق ٢١٨
تصديق وحكم ٢١٨
تصوّر ٢١٩
تصوّر الشيء ٢١٩
تصوّر الشيء العيني ٢١٩
تصوّر الشيء مطلقًا ٢٢٠
تصوّر وتصديق ٢٢٠
تصوّر وتصديق وحكم ٢٢٥
تصوّرات وتصديقات ٢٢٦
تصوير وتمثيل ٢٢٧
تضاد ٢٢٧
تضاد الحركات ٢٢٧
تضاد موجب للكون والفساد ٢٢٨
تضايف ٢٢٨
تضايق وتصادم وتعارض وتضاد ٢٢٩
تعاون ٢٢٩
تعبّد ٢٣٠
تعدد التشخص ٢٣٠
تعريف ٢٣٠
تعريف بالوجود ٢٣١
تعطيل ٢٣١
تعقُّل ٢٣١
تعقُّل الشيء ٢٣٢
تعلّق أخروي ٢٣٣
تعلّق بحسب الاستكمال ٢٣٣
تعلّق بحسب الذات ٢٣٣
تعلّق بحسب الماهية ٢٣٣
تعلّق بحسب الوجود ٢٣٣
تعلّق الحادث بعلّته ٢٣٤
تعلّق ذاتي ٢٣٤
تعلّق طبيعي ٢٣٤
تعلّقات طبيعية ٢٣٥
تعيُّن ٢٣٥
تعيُّن زائد ٢٣٦
تعيُّن الشيء ٢٣٦
تعيُّن واجب الوجود ٢٣٦
تعيُّنات الحق الأول ٢٣٧
تعيُّنات وتنزّلات ٢٣٧
تغاير ٢٣٧
تغاير المفهومات ٢٣٨
تغذية ونمو ٢٣٨
تغيُّر ٢٣٩
تفرقة وتفصيل ٢٣٩
تفرّق ٢٤٠
تفكُّر ٢٤٠
تقابل ٢٤٠
تقابل بين الواحد والكثير ٢٤٢

تقابل التضاد ٢٤٣
تقابل التضايف ٢٤٣
تقابل التناقض ٢٤٣
تقدّم ٢٤٤
تقدّم بحسب المهيّة ٢٤٥
تقدّم بالحق ٢٤٥
تقدّم بالحق وتأخّر به ٢٤٥
تقدّم بالحق وتقدّم بالحقيقة ٢٤٥
تقدّم بالحقيقة ٢٤٥
تقدّم بالزمان ٢٤٦
تقدّم بالشرف ٢٤٦
تقدّم بالطبع ٢٤٦
تقدّم بالعلية ٢٤٦
تقدّم بالماهية ٢٤٧
تقدّم بالمرتبة ٢٤٧
تقدّم على الزمان ٢٤٧
تقدّم علّي ٢٤٧
تقدّم الفصل على الجنس ٢٤٨
تقدّم وتأخّر ٢٤٨
تقدّم وتأخّر في أجزاء الزمان ٢٤٩
تقدّم وتأخّر في الزمان بالعَرَض ٢٤٩
تقدّم وتأخّر في شيء ٢٤٩
تقدّم الوجود على الماهية ٢٥٠
تقدّم الوجود على الوجود ٢٥٠
تقدير ٢٥٠
تقدير أزلي ٢٥٠
تقسيم ٢٥١
تقفية ٢٥١
تقليد ٢٥١
تقوّم الجنس بالفصل ٢٥١
تقوّم كل شيء ٢٥١
تقوى ٢٥٢
تكثُّر إضافات الله ٢٥٢
تكلّم ٢٥٣
تكلّم وكتابة ٢٥٣
تكليف ٢٥٤
تكليف ووعْد ووعيد ٢٥٥
تكليم الله ٢٥٥
تكوّن ٢٥٦
تكوّن واستحالة ٢٥٦
تكوين ٢٥٦
تلازم ٢٥٧
تلازم بين الهيولى والصورة ٢٥٧
تمام وكل ٢٥٨
تمثيل ٢٥٨
تمدُّن ٢٥٨
تمكين وتحقيق ٢٥٨
تناسخ ٢٥٩
تناسخ معنوي أخروي ٢٦٧
تناقض ٢٦٧
تناهي العلل ٢٦٨
تناهي وتشكل ٢٦٨
تنزيل ٢٦٨
تنزيل القرآن ٢٦٩
تنزيل الكلام ٢٦٩
تنزيل الكلام وإنزال الكتب ٢٧٠
تنزيه وتقديس ٢٧١
توحيد ٢٧١
توحيد الأفعال والصفات والذات ٢٧٣
توحيد خاصّي ٢٧٣
توحيد سمعي ٢٧٤
توحيد في الأفعال ٢٧٤

توحيد الكثير ٢٧٥
توحيد لفظي ٢٧٥
توحيد لفظي وصوري ٢٧٥
توحيد واجب الوجود ٢٧٥
توفيق ٢٧٦
توفيق وخذلان ٢٧٧
تولّ ٢٧٧
توهّم ٢٧٨

ج

جاعل ٢٧٩
جاعل تام ٢٧٩
جاعلية ومجعولية ٢٧٩
جانب الغيب وجانب الشهود ٢٨٠
جبْر ٢٨٠
جبْر على الاختيار ٢٨١
جبْر وخلق الأفعال ٢٨١
جدّة ٢٨٢
جدّة وملك ٢٨٢
جدل ٢٨٢
جرم سماوي ٢٨٢
جزء ٢٨٢
جزئي ٢٨٣
جسد ٢٨٣
جسم ٢٨٣
جسم أخروي ٢٨٩
جسم باعتبار الامتداد ٢٨٩
جسم تعليمي ٢٩٠
جسم حياته ذاتية ٢٩٠
جسم طبيعي ٢٩١
جسم محسوس ٢٩١
جسم مشف ٢٩١
جسماني ٢٩٢
جسمانيات ٢٩٢
جسمية ٢٩٢
جعل ٢٩٣
جعل بسيط ٢٩٣
جعل مؤلف ٢٩٤
جلالة ٢٩٤
جمعية وتأحّد ٢٩٤
جن ٢٩٥
جنات المأوى ٢٩٥
جنة ٢٩٥
جنة الأرواح ٢٩٧
جنة صورية ومعنوية ٢٩٧
جنة الموحدين ٢٩٨
جنة ونار ٢٩٨
جنة ونار جسمانيتين ٢٩٩
جنس ٢٩٩
جنس وفصل ٣٠٢
جنسية الجنس ٣٠٢
جنسية ونوعية ٣٠٢
جهات ٣٠٢
جهات الفعلية ٣٠٣
جهة ٣٠٣
جهة الاتحاد ٣٠٣
جهة الإمكان الاستعدادي والقوة ٣٠٤
جهة القضية ٣٠٤
جهة القوة والعدم ٣٠٤
جهنم ٣٠٥
جواد حقيقي ٣٠٥
جواهر ٣٠٥

جواهر جسمانية ٣٠٥
جواهر حسية ٣٠٦
جواهر طبيعية ٣٠٦
جواهر عقلية ٣٠٦
جواهر مادية ٣٠٦
جواهر المفارقات وذواتها ٣٠٦
جواهر وأعراض ٣٠٧
جود ٣٠٧
جوهر ٣٠٨
جوهر الإنسان ٣١٣
جوهر بسيط ٣١٤
جوهر جسماني ٣١٤
جوهر حقيقي ٣١٤
جوهر ذهني ٣١٤
جوهر صوري ٣١٥
جوهر عنصري ٣١٥
جوهر عيني وعَرَض عيني ٣١٦
جوهر في جوهريّته ٣١٦
جوهر مباين ٣١٦
جوهر مجرّد نوري ٣١٧
جوهر مركّب ٣١٧
جوهر ممتد ٣١٧
جوهر نطقي ٣١٨
جوهر نفساني ٣١٨
جوهر وجوهري ٣١٨
جوهر وعَرَض ٣١٩
جوهر وكيف ٣٢٠
جوهر يصلح للجنسية ٣٢٠
جوهرية ٣٢١
جوهرية الشيء ٣٢٢
جوهرية النفس وعَرَضيّتها ٣٢٢

ح

حادث ٣٢٣
حادث زماني ٣٢٥
حادث الهوية ٣٢٥
حادثة ٣٢٥
حافظة وذاكرة ٣٢٦
حال ٣٢٦
حب الله ٣٢٧
حب الدنيا ٣٢٧
حبيب ٣٢٧
حجب نورية وحجب ظلمانية ٣٢٧
حدّ ٣٢٧
حدّ أصغر ٣٢٩
حدّ أكبر ٣٢٩
حدّ أوسط ٣٢٩
حدّ أوسط في البرهان ٣٣٠
حدٌّ بحسب الوجود ٣٣٠
حدّ الشيء ٣٣٠
حدٌّ للماهية ٣٣٠
حدّ نوعي ٣٣١
حدّ ومحدود ٣٣١
حدس ٣٣١
حدس شديد ٣٣٣
حدس وإلهام ٣٣٣
حدوث ٣٣٣
حدوث الأشياء ٣٣٤
حدوث إنشائي ٣٣٥
حدوث تجدّدي ٣٣٥
حدوث الحادث ٣٣٥
حدوث ذاتي ٣٣٦
حدوث زماني ٣٣٧

حدوث العالم ٣٣٧
حدوث النفس الإنسانية ٣٣٩
حدوث وتجدّد ٣٤٠
حدوث وقِدَم ٣٤١
حدود ٣٤١
حديث النفس ٣٤١
حركات اختيارية ٣٤١
حركات إرادية ٣٤١
حركات طبيعية ٣٤٢
حركات قسرية ٣٤٢
حركات متضادة ٣٤٢
حركة ٣٤٣
حركة إرادية ٣٥٣
حركة إرادية نفسانية ٣٥٣
حركة بالذات ٣٥٣
حركة بالعَرَض ٣٥٤
حركة جبلية ٣٥٤
حركة جبلية وحركة ذاتية ٣٥٤
حركة زمانية ٣٥٥
حركة طبيعية ٣٥٥
حركة فلكية ٣٥٥
حركة في الجوهر الشخصي ٣٥٥
حركة في مقولة ٣٥٦
حركة قسرية ٣٥٦
حركة قطعية وحركة توسطية ٣٥٦
حركة مستديرة ٣٥٧
حركة مستقيمة ٣٥٧
حركة مستقيمة أينية ٣٥٨
حركة نفسانية ٣٥٨
حركة واستحالة ٣٥٩
حركة وزمان ٣٥٩
حركة وسكون ٣٥٩
حزب الله ٣٥٩
حزب الحق ٣٦٠
حزب الشيطان ٣٦٠
حس سادس ٣٦٠
حس مشترك ٣٦١
حساب ٣٦١
حسّيات ٣٦٢
حشر ٣٦٢
حشر الأبدان ٣٦٤
حشر الأجساد ٣٦٥
حشر الخلائق ٣٦٥
حصول الأشياء في الذهن ٣٦٦
حصول انفعالي ٣٦٦
حصول تبعي ووقوع عكسي ٣٦٦
حصول شيء لشيء ٣٦٧
حصول الشيء للفاعل الذاتي ٣٦٨
حصول العلوم المتعددة في آن واحد ٣٦٨
حصول وتجلّي ٣٦٨
حضرة إلهية ٣٦٩
حضرة جمعية ٣٦٩
حفظ ٣٧٠
حق ٣٧٠
حق أول ٣٧١
حق اليقين ٣٧٢
حقائق ٣٧٢
حقائق الأشياء ٣٧٢
حقائق كلية ٣٧٢
حقائق ومعارف ٣٧٣
حقيقة ٣٧٣
حقيقة الله ٣٧٤

حقيقة الإنسان ٣٧٤
حقيقة تركيبية ٣٧٤
حقيقة عينية ٣٧٥
حقيقة كل شيء ٣٧٥
حقيقة كل شيء طبيعي ٣٧٥
حقيقة محمدية ٣٧٦
حقيقة نوعية ٣٧٧
حقيقة الواجب ٣٧٧
حقيقة الوجود ٣٧٨
حقيقة الوجود وحقيقة الوحدة ٣٨١
حقيقة وجودية ٣٨١
حكم الحياة ٣٨١
حكم قضائي وتقدير أزلي ٣٨٢
حكمة ٣٨٢
حكمة أولى ٣٨٤
حكمة عملية ٣٨٥
حكمة نظرية ٣٨٥
حكمة ومصلحة ٣٨٥
حكمة وولاية ٣٨٦
حكيم ٣٨٦
حلول ٣٨٧
حمل ٣٨٨
حمل الاشتقاق ٣٨٩
حمل ذاتي ٣٩٠
حمل ذاتي أولي ٣٩٠
حمل ذاتي وحمل صناعي ٣٩٠
حمل عرضي ٣٩٠
حمل على ٣٩١
حمل على الظواهر ٣٩١
حمل في ٣٩٢
حمل متعارف صناعي ٣٩٢
حمل مواطئة ٣٩٢
حمل واتحاد ٣٩٢
حَمْل واتحاد بين شيئين ٣٩٢
حَمْل الوجود على الماهية ٣٩٣
حمل ومصداقه ٣٩٤
حوادث ٣٩٤
حواس ظاهرة ٣٩٤
حي ٣٩٥
حي حقيقي ٣٩٥
حي قيّوم ٣٩٥
حياء ٣٩٧
حياة ٣٩٧
حياة كل حي ٣٩٩
حيثيات ٣٩٩
حيثيات تعليلية وحيثيات تقييدية ٤٠٠
حيثيات تقييدية مختلفة ٤٠٠
حيثيات ذاتيّة وعَرَضيّة ٤٠٠
حيثيات متخالفة ٤٠١
حيثيات متقابلة بخصوصها ٤٠١
حيثيات ومَعانٍ منتزعة عن الحقائق ٤٠١
حيوان ٤٠١
حيوان إنساني ٤٠٢

خ

خاصة ٤٠٣
خاصة حقيقية ٤٠٣
خاطر ٤٠٣
خالِق ٤٠٤
خُبر ٤٠٤
خبري من المركب التام ٤٠٤
ختم وطبع ٤٠٥

ختم وكتم ٤٠٥
خجل ٤٠٥
خذلان ٤٠٥
خروج تجدّدي من القوة إلى الفعل ٤٠٥
خزائن ٤٠٥
خشوع ٤٠٦
خصائص عقلية وتعيّنات ذهنية ٤٠٦
خصوصية ومبدأ فصل ٤٠٦
خط ٤٠٦
خطابة ٤٠٧
خلاء ٤٠٧
خلافة ٤٠٨
خلافة إلهية ٤٠٩
خُلُق ٤١٠
خلق ٤١٠
خلق ابتدائي أو إعادي ٤١٢
خلق الأعمال ٤١٢
خلق الأفعال ٤١٣
خلق وأمر ٤١٣
خلقة ٤١٣
خلقة الإنسان ٤١٣
خِلْقة حدوثيّة ٤١٤
خلقة الملائكة ٤١٤
خلود ٤١٤
خليفة ٤١٥
خليفة الله ٤١٥
خواص الجوهر ٤١٦
خواطر ٤١٧
خيال ٤١٨
خير ٤١٩
خير بالحقيقة ٤١٩
خير حقيقي وخير إضافي ٤١٩
خير كثير ٤٢٠
خير محض ٤٢٠
خير مستولٍ على الشر ٤٢٠
خير مطلق ٤٢١
خير وشرّ ٤٢١
خيرات ٤٢٢
خيرات وشرور نسبية ٤٢٢

د

دار ٤٢٣
دار الآخرة ٤٢٣
دار الجحيم ٤٢٣
دار الكسب والعمل ٤٢٣
داع ٤٢٤
دالّ بالمطابقة ٤٢٤
دثور الأجسام ٤٢٤
دراية ٤٢٤
درجات أخروية ودركاتها ٤٢٥
دلالة ٤٢٥
دليل ٤٢٥
دنيا ٤٢٥
دنيا وآخرة ٤٢٧
دنيوية وأخروية ٤٢٨
دين ٤٢٨

ذ

ذات ٤٣٠
ذات أحدية ٤٣٠
ذات أحديّة وهويّة غيبيّة ٤٣١
ذات الله ٤٣٢

ذات إلهيّة ٤٣٢
ذات خارجية ٤٣٢
ذات الشيء ٤٣٣
ذات الواجب ٤٣٣
ذات الواجب بذاته ٤٣٣
ذاتي الماهية ٤٣٤
ذاتي وعرضي ٤٣٤
ذاتيات ٤٣٤
ذاكرة ٤٣٤
ذكاء ٤٣٤
ذكر ٤٣٥
ذكر حقيقي ٤٣٦
ذكر وتذكير ٤٣٦
ذهن ٤٣٦
ذوات إمكانية ٤٣٦
ذوات وترية ٤٣٧
ذوق ٤٣٧

ر

رؤيا ٤٣٨
رؤية ٤٣٩
رؤية الله ٤٤٠
رؤية الرسول ٤٤١
رئاسة ٤٤١
رئيس أول ٤٤١
رئيس مطلق ٤٤٢
رابطة في القضايا والأحكام ٤٤٣
رأس السعادات ٤٤٣
رأي ٤٤٣
رب ٤٤٣
ربوبيات ٤٤٣
ربوبية ٤٤٤
ربوبية وعبودية ٤٤٤
رجاء ٤٤٤
رجيم ٤٤٤
رحمن - رحيم ٤٤٤
رزق ٤٤٥
رزق ونعمة ٤٤٦
رسالة ٤٤٦
رسخ ٤٤٦
رسم ٤٤٧
رسم الكيف ٤٤٧
رسول أمّي ٤٤٧
رشد ٤٤٨
ركن ٤٤٨
رهبانية ٤٤٨
رَهْبة ٤٤٨
روح ٤٤٨
روح أخير ٤٥٠
روح أعظم ٤٥٠
روح إلهي ٤٥١
روح إنساني ٤٥١
روح إنسانية ٤٥١
روح بخاري ٤٥٢
روح بخاري حيواني ٤٥٢
روح جسماني ٤٥٢
روح قدس ٤٥٢
روح قدسية ٤٥٢
روح القرآن ٤٥٣
رويّة ٤٥٣
رياضة ٤٥٣
رَيب ٤٥٣

ز

زاوية ٤٥٤
زكاة ٤٥٤
زمان ٤٥٤
زمان الآخرة ٤٥٩
زمان متصل ٤٥٩
زمان ومكان ٤٦٠
زمن متناهٍ ٤٦٠
زهد حقيقي ٤٦٠
زوج تركيبي ٤٦١

س

سائل بـ "أي شيء" ٤٦٢
سائل بـ "ما هو" ٤٦٢
سابقون ٤٦٢
ساعة ٤٦٢
ساعة موعودة ٤٦٣
سالبة مطلقة وسالبة المطلقة ٤٦٣
سالك ٤٦٣
سالك واصل ٤٦٤
ساهرة ٤٦٤
سبب ٤٦٤
سبب فاعلي أو غائي أو صوري ٤٦٥
سبق بالماهية ٤٦٥
سجدة ٤٦٥
سجود ٤٦٦
سطح ٤٦٧
سعادة ٤٦٧
سعادة إنسانية ٤٦٨
سعادة حقيقية ٤٦٨
سعادة عقلية للإنسان ٤٦٩
سفسطة ٤٦٩
سكر ووجد ٤٦٩
سكون ٤٧٠
سَلْب ٤٧٠
سلب استغراقي ٤٧١
سلسلة الإبداع ٤٧١
سلسلة صعودية ٤٧٢
سلوك ٤٧٢
سماء ٤٧٢
سمع ٤٧٣
سمع وبصر ٤٧٣
سمع وبصر وذوق وشم ٤٧٣
سوء الخاتمة ٤٧٤
سياسة ٤٧٤
سياسة وحكومة ٤٧٥
سير من الحق إلى الخلق ٤٧٥
سير من الخلق إلى الحق ٤٧٦

ش

شؤون وحيثيات ٤٧٧
شارع ٤٧٧
شجاعة ٤٧٧
شرّ ٤٧٧
شرّ بالذات ٤٧٨
شرّ بالعَرَض ٤٧٩
شرّ حقيقي ٤٧٩
شرّ وجودي ٤٧٩
شرّ وقبيح ٤٧٩
شرطي ٤٨٠
شرطيات ٤٨٠
شرطيات وحمليات ٤٨٠

شرور ٤٨٠
شريعة ٤٨٢
شريعة ناموسية ٤٨٣
شريعة وحكمة ٤٨٣
شريعة وسياسة ٤٨٤
شطح ٤٨٤
شعاع وبريق ٤٨٤
شعر ٤٨٥
شعور ٤٨٥
شفاعة ٤٨٥
شفيع ٤٨٦
شقاوة ٤٨٦
شقاوة حقيقية ٤٨٧
شقاوة عقلية ٤٨٧
شكر المنعم واجب ٤٨٨
شكل ٤٨٨
شكل أول ٤٨٨
شكل ثالث ٤٨٩
شكل ثانٍ ٤٨٩
شكل طبيعي للبسيط ٤٩٠
شكل القياس ٤٩٠
شم ٤٩١
شمال ويمين، قدّام وخلف ٤٩١
شهادة ٤٩١
شهداء ٤٩١
شهوة ٤٩١
شهود الآخرة ٤٩٢
شهود روحي ٤٩٢
شهود عيني ٤٩٢
شوق ٤٩٣
شوق الهيولى ٤٩٤
شوق وعشق ٤٩٥
شوقية ٤٩٥
شيء ٤٩٥
شيء به التجدد ٤٩٦
شيء متجدّد ٤٩٦
شيئية ٤٩٦
شيئية الأشياء ٤٩٧
شيئية للممكن ٤٩٧
شيئية المعدوم ٤٩٨
شيئيّة المعدومات ٤٩٨
شيئية ومعلومية وموجودية ٤٩٨
شيطان ٤٩٨

ص

صادر ٥٠١
صانع العالم ٥٠١
صبر ٥٠١
صحائف الأعمال ٥٠٢
صحائف قَدَرية ٥٠٢
صحة ٥٠٢
صحو بعد محو ٥٠٢
صدق ٥٠٣
صدور الأشياء ٥٠٣
صدور واحد ٥٠٤
صراط ٥٠٤
صراط الله ٥٠٦
صراط مستقيم ٥٠٦
صرف وتأويل ٥٠٧
صرف الوجود ٥٠٧
صفات ٥٠٨
صفات الله ٥٠٩

صفات الله الإضافية ٥١٢
صفات الله عين ذاته ٥١٢
صفات إنسانية ٥١٤
صفات الباري ٥١٥
صفات ثبوتية ٥١٦
صفات جمالية وصفات كمالية ٥١٦
صفات الحق ٥١٦
صفات سلبية ٥١٧
صفات سلبية جلالية ٥١٨
صفات الفعل ٥١٨
صفات مختصة بالجسد ٥١٨
صفات مختصة بالنفس ٥١٨
صفات الواجب ٥١٩
صفة ٥٢٠
صفة حقيقية ٥٢١
صفة لشيء ٥٢١
صفة وبدل ٥٢١
صفة وجودية ٥٢١
صلاة ٥٢٢
صلاة وتعبُّد ٥٢٢
صلاح ٥٢٢
صمد ٥٢٢
صناعة ٥٢٣
صنع وإبداع ٥٢٣
صنعة إلهية ٥٢٣
صوت ٥٢٤
صور ٥٢٤
صور أخروية ومادة دنياوية ٥٢٤
صور الأشياء ٥٢٥
صور امتدادية ٥٢٦
صور إنشائية ٥٢٦
صور الأنواع الجوهرية ٥٢٦
صور جزئية جسمانية ٥٢٦
صور جسمية ٥٢٧
صور خيالية ٥٢٧
صور ذهنية ٥٢٧
صور ذهنية في ذات الأول ٥٢٧
صور طبيعية وصور نفسانية ٥٢٨
صور العناصر ٥٢٩
صور عينية للفاعل المقتضى ٥٢٩
صور مفارقة ٥٢٩
صور مقدارية ٥٢٩
صور نوعية ٥٣٠
صور نوعية للجواهر الجسمانية ٥٣٠
صور نوعية وطبائع جسمية ٥٣٠
صورة ٥٣٠
صورة الإنسان ٥٣٣
صورة إنسانية ٥٣٣
صورة بسيطة وصورة مركّبة ٥٣٣
صورة بعيدة ٥٣٣
صورة بالهيولى ٥٣٣
صورة الجحيم ٥٣٤
صورة جسمية ٥٣٤
صورة خاصة وصورة عامّة ٥٣٤
صورة خيالية ٥٣٤
صورة ذهنية غيبية ٥٣٤
صورة الشيء ٥٣٤
صورة طبيعية ٥٣٥
صورة عقلية ٥٣٥
صورة عينية وذهنية ٥٣٦
صورة قريبة ٥٣٦
صورة القضاء الإلهي ٥٣٦

صورة مجرّدة ٥٣٧
صورة محسوسة ٥٣٧
صورة معدنية ٥٣٧
صورة نوعية ٥٣٧
صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية ٥٣٨
صورة وطبيعة ٥٣٨
صوفي ٥٣٨
صوفية ٥٣٩
صيرورة الشيء ٥٣٩

ض

ضرب القياس ٥٤٠
ضرب من النبوّة ٥٤٠
ضرورة بحسب المحمول ٥٤٠
ضروري ٥٤٠
ضلال ٥٤١
ضمائر ٥٤١
ضوء ٥٤١
ضياء ٥٤٢

ط

طاعة ٥٤٣
طالع أسمائي ٥٤٣
طامات ٥٤٣
طبائع ٥٤٣
طبائع جسمانية ٥٤٤
طبائع حسّية ٥٤٤
طبائع حيوانية ونباتية وجمادية ٥٤٤
طبائع كلية ٥٤٤
طبائع نوعية ٥٤٥
طباع ٥٤٥
طبع ٥٤٦
طبع بلا اختيار ٥٤٦
طبيعة ٥٤٦
طبيعة إنسانية ٥٥٠
طبيعة جسمية ٥٥١
طبيعة جوهرية فلكية ٥٥١
طبيعة سارية - طبيعة جرمية ٥٥١
طبيعة نوعية وفصلية ٥٥٢
طبيعة الوجود ٥٥٣
طبيعي ٥٥٣
طبيعي وطبيعة ٥٥٣
طبيعيات ٥٥٤
طريق الأولياء ٥٥٤
طفرة ٥٥٤
طلب اللمّية لفعل الله ٥٥٥
طهارة ٥٥٥

ظ

ظاهر - باطن ٥٥٦
ظلّ وظلمة ٥٥٦
ظن ٥٥٦
ظهور ثانٍ ٥٥٧
ظهور ظلي ٥٥٧
ظهورات الأشياء ٥٥٨
ظهورات للوجود الحق الإلهي ٥٥٨

ع

عادة ٥٥٩
عارض ٥٥٩
عارض الماهية ٥٥٩
عارضية الوجود للماهية ٥٥٩

عارف ٥٦٠
عارف حكيم ٥٦١
عارف صوفي ٥٦١
عاقل بالحقيقة ٥٦١
عاقل لذاته ٥٦٢
عاقل لذاته بذاته ٥٦٢
عاقلية ٥٦٢
عاقلية الله لذاته ٥٦٢
عاقلية ومعقولية ٥٦٣
عالَم ٥٦٣
عالِم ٥٦٤
عالم الأجسام ٥٦٤
عالم الآخرة ٥٦٥
عالم الأعمال والحركات ٥٦٥
عالم الأمر ٥٦٦
عالم الأمر والقضاء ٥٦٦
عالم الأمر واللوح المحفوظ ٥٦٧
عالم الأمر وعالم الخلق ٥٦٧
عالِم بالحقيقة ٥٦٧
عالم ثالث ٥٦٧
عالم ثانٍ ٥٦٨
عالم جسماني ٥٦٨
عالم الحدوث ٥٦٨
عالم الحق ٥٦٩
عالم الخلق ٥٦٩
عالم دنياوي ٥٦٩
عالم السماء ولوح المحو والإثبات ٥٧٠
عالم الشهادة وعالَم الأرواح ٥٧٠
عالم الصورة ٥٧٠
عالم الصورة وعالم المعنى ٥٧٠
عالم صوفي زاهد ٥٧٠
عالم عقلي ٥٧١
عالم العناصر ٥٧١
عالِم في الحقيقة ٥٧١
عالم القَدَر ٥٧١
عالم القدرة ٥٧٢
عالم القضاء ٥٧٣
عالم القضاء وعالم التقدير والتدبير ٥٧٣
عالم الكتاب والفعل ٥٧٤
عالم الكلام والقول ٥٧٤
عالم المعنى ٥٧٤
عالم مقداري ٥٧٤
عالم الملك والشهادة ٥٧٥
عالم نفسي وعالم الجبروت ٥٧٥
عالم ومريد ٥٧٦
عالَمون ٥٧٦
عالمية الشيء بالشيء ٥٧٦
عالون مقرّبون ٥٧٧
عامي وخاصي ٥٧٧
عبادة ٥٧٧
عبادة ذاتية ٥٧٧
عبارة ٥٧٧
عبث ٥٧٨
عدالة ٥٧٨
عدالة نفسانية ٥٧٨
عدل ٥٧٨
عدم ٥٧٩
عدم أصلي ٥٨٢
عدم أول وعدم ثانٍ ٥٨٢
عدم بالإطلاق ٥٨٢
عدم تحليلي ذهني ٥٨٢
عدم خاص ٥٨٣

عدم سابق للحادث ٥٨٣
عدم مضاف ٥٨٣
عدم مطلق ٥٨٣
عدم معلول ٥٨٤
عدم مقيّد بشيء ٥٨٤
عدم الممكن ٥٨٤
عدم واقعي ٥٨٤
عذاب القبر ٥٨٥
عذاب القبر وثواب القبر ٥٨٥
عرش ٥٨٦
عَرَض ٥٨٦
عَرَض حقيقي ٥٨٨
عَرَض ذاتي ٥٨٩
عَرَض عام ٥٨٩
عَرَض غريب ٥٨٩
عَرَض وجوهر مقارن ٥٨٩
عَرَض وعرضي ٥٩٠
عرضي ٥٩١
عرضي للموجودات ٥٩١
عرضية ٥٩١
عرضية الجسم ٥٩٢
عرضية المقولات ٥٩٢
عرفاء ٥٩٢
عرفاء إلهيون ٥٩٢
عرفان ٥٩٢
عرفان ذوقي ٥٩٣
عروض ٥٩٣
عروض الوجود ٥٩٣
عزم ٥٩٣
عزيز ٥٩٤
عشق ٥٩٤
عشق أكبر ٥٩٥
عشق إنساني ٥٩٥
عشق حقيقي ٥٩٥
عشق حيواني ٥٩٥
عشق مجازي ٥٩٦
عشق نفساني ٥٩٦
عصمة ٥٩٦
عظمة الله ٥٩٦
عفة ٥٩٦
عقل ٥٩٦
عقل أخير رباني ٦٠٠
عقل أول ٦٠٠
عقل أول قرآني ٦٠١
عقل بسيط ٦٠١
عقل بالفعل ٦٠١
عقل بالفعل وعقل بالملكة ٦٠٣
عقل بالملكة ٦٠٣
عقل عملي ٦٠٥
عقل فعّال ٦٠٥
عقل محض ٦٠٩
عقل مستفاد ٦٠٩
عقل مستفاد وعقل فعّال ٦١٠
عقل نظري ٦١٠
عقل نظري وعقل عملي ٦١١
عقل هيولاني ٦١١
عقل هيولاني بالقوة ٦١٣
عقوبات أخروية ٦١٣
عقوبات جسمانية ٦١٤
عقول ٦١٤
عقول فعّالة ٦١٥
عقول مجرّدة ٦١٥

عقول مفارقة ٦١٦
عقول مقدّسة ٦١٦
عكس القياس ٦١٦
عكس مستوٍ ٦١٦
عكس النقيض ٦١٧
علاقة ذاتية ٦١٧
علاقة لزومية ٦١٧
علاقة المعلولية ٦١٧
علامات للتشخّص ٦١٨
علّة ٦١٨
علّة بالواسطة ٦٢٠
علّة تامة قريبة ٦٢٠
علّة التكثُّر ٦٢١
علّة الحاجة إلى المؤثر ٦٢١
علّة حاجة الممكن إلى العلّة ٦٢١
علّة الذات ٦٢٢
علّة الزمان ٦٢٢
علّة الشيء ٦٢٢
علّة صورية ٦٢٢
علّة صورية بلا واسطة ٦٢٣
علّة عنصرية ٦٢٣
علّة غائية ٦٢٣
علّة غائية لإيجاد الأشياء ٦٢٤
علّة غائية وعلّة فاعلة ٦٢٥
علّة فاعلية ٦٢٧
علّة قابلية ٦٢٨
علّة قريبة ٦٢٨
علّة قريبة وبعيدة ٦٢٨
علّة مادية ٦٢٩
علّة مادية وعلّة صورية ٦٢٩
علّة معدّة ٦٢٩
علّة معدّة وعلّة مؤثّرة ٦٢٩
علّة مفيضية ٦٣٠
علّة مقتضية ٦٣٠
علّة ومعلول ٦٣١
علّتان بالذات لشيئيّة المعلول ٦٣١
علّتان لوجود المعلول ٦٣٢
علل بالعَرَض ٦٣٢
علل سابقة ٦٣٢
علل ماديّة وصوريّة وفاعليّة وغائيّة ٦٣٣
علم ٦٣٣
علم ارتسامي ٦٤١
علم إشراقي حضوري ٦٤٢
علم إشراقي شهودي ٦٤٢
علم إشراقي وجودي ٦٤٢
علم الأصول ٦٤٢
علم الآفاق والأنفس ٦٤٢
علم الله ٦٤٣
علم الله بالأشياء ٦٤٨
علم الله بالأشياء الخارجية ٦٤٩
علم الله بالجزئيات المادية ٦٤٩
علم الله بجميع الأشياء ٦٤٩
علم الله بذاته ٦٥٠
علم الله بغير ذاته ٦٥١
علم الله حضوري ٦٥١
علم الله في مرتبة الأحدية والواحدية ٦٥١
علم إلهي ٦٥٢
علم إلهي وعلم المكاشفات ٦٥٢
علم الإنسان وداعيته ٦٥٣
علم إنساني ٦٥٣
علم انطباعي حادث ٦٥٤
علم أولي بديهي ٦٥٤

علم بالإلهيات ٦٥٤
علم بالشيء ٦٥٤
علم بالشيء بوجه ٦٥٥
علم بالشيء الواقعي ٦٥٥
علم بالعلة التامة ٦٥٥
علم بالمعدوم ٦٥٥
علم بوجه الشيء ٦٥٦
علم تام بشيء ٦٥٦
علم التوحيد ٦٥٧
علم حادث ٦٥٧
علم حصولي انفعالي ٦٥٨
علم حضوري شهودي ٦٥٨
علم حقيقي ٦٥٨
علم الربوبية ٦٥٨
علم شرعي ٦٥٩
علم طبيعي ٦٥٩
علم عقلي ٦٦٠
علم الفروع ٦٦٠
علم كلّي ٦٦٠
علم النفس بأفاعيلها الطبيعية ٦٦٠
علم النفس بذاتها ٦٦١
علم نفساني ٦٦١
علم الهيئة ٦٦١
علم واجبي بذات الله ٦٦١
علم وإرادة وشوق وميل ٦٦٢
علم وحكمة ٦٦٢
علم الوراثة وعلم الدراسة ٦٦٣
علم ومعلوم ٦٦٣
علم اليقين ٦٦٣
علم يقيني ٦٦٣
علم يقيني بوجود خاص ٦٦٤
علماء العلوم الكشفية ٦٦٤
علوّ ٦٦٤
علوّ الله ٦٦٥
علوّ وجودي ٦٦٥
علوم ٦٦٦
علوم إلهية ٦٦٦
علوم انفعالية ارتسامية ذهنية ٦٦٦
علوم ثلاثة توحيدية ٦٦٧
علوم حضورية إشراقية ٦٦٧
علوم حقيقية ٦٦٧
علوم شهودية إشراقية ٦٦٧
علوم طبيعية ٦٦٨
علوم كسبية ٦٦٨
علوم المبادئ ٦٦٨
علوم متباينة ٦٦٨
علوم المكاشفة ٦٦٩
علوم موهبية ٦٦٩
علوم النفس ٦٦٩
علوم وأحوال وأفعال ٦٧٠
علّية شيء لشيء ٦٧٠
علّية العلّة ٦٧٠
علّية ومعلولية ٦٧١
عليم ٦٧١
عماء ٦٧١
عمل الله ٦٧١
عناصر ٦٧٢
عناية ٦٧٣
عناية أزلية وقضاء سابق ٦٧٤
عناية إلهية ٦٧٤
عناية وقضاء ٦٧٤
عنصر ٦٧٤

عنصر وعنصري ٦٧٥
عَهْد ٦٧٥
عوارض مشخّصة ٦٧٥
عوالم ونشآت ٦٧٦
عود الروح ٦٧٦
عود ورجوع ٦٧٦
عوذ ٦٧٧
عين ثابت ٦٧٧
عين حقيقة الوجود ٦٧٨
عين الوجود ٦٧٨
عينيّة صفات كماليّة للذات الأحديّة ٦٧٨
عينيّة الصفات للواجب ٦٧٩
عينيّة واتحاد بالعَرَض ٦٧٩

غ

غايات بالعَرَض ٦٨١
غاية ٦٨١
غاية بالحقيقة ٦٨٢
غاية بسيطة وغاية مركّبة ٦٨٢
غاية بالقوة أو بالفعل ٦٨٣
غاية الخلق والإيجاد ٦٨٣
غاية ذاتية ٦٨٣
غاية ذاتية وغاية عرضية ٦٨٣
غاية الفاعل القريب ٦٨٣
غاية مشتركة ٦٨٤
غرض من أصل الإبداع ٦٨٤
غرض من خلق العالم ٦٨٤
غضب ٦٨٥
غلط في التعاريف ٦٨٥
غلط في القياس ٦٨٥
غني ٦٨٦
غيب ٦٨٦
غير واحد ٦٨٦
غير الوجود ٦٨٦
غيرية ٦٨٦

ف

فائض من الله بلا واسطة ٦٨٨
فاسق ٦٨٨
فاعل ٦٨٨
فاعل بالاختيار ٦٩٣
فاعل بالإرادة ٦٩٤
فاعل بالإيجاب والجبر ٦٩٥
فاعل بالتسخير ٦٩٥
فاعل بالجبر ٦٩٥
فاعل بجهة واحدة ٦٩٥
فاعل بالحقيقة وفاعل في الطبيعيات ٦٩٦
فاعل بالذات ٦٩٦
فاعل بالذات وفاعل بالعَرَض ٦٩٦
فاعل بالرضا ٦٩٦
فاعل بسيط وفاعل مركّب ٦٩٧
فاعل بالطبع ٦٩٧
فاعل بالطبيعة ٦٩٧
فاعل بالعناية ٦٩٧
فاعل بالقسر ٦٩٧
فاعل بالقصد ٦٩٧
فاعل بالقوة ٦٩٨
فاعل تام ٦٩٨
فاعل جزئي وفاعل كلّي ٦٩٨
فاعل حقيقي وفاعل طبيعي ٦٩٨
فاعل خاص ٦٩٩
فاعل دائم ٦٩٩

فاعل الزمان ٦٩٩
فاعل سبب للوجود ٦٩٩
فاعل الشيء ٧٠٠
فاعل طبيعي ٧٠٠
فاعل عام ٧٠٠
فاعل علمه بذاته سبب أفاعيله ٧٠١
فاعل الفواعل ٧٠١
فاعل في الطبيعيات ٧٠١
فاعل قريب ٧٠١
فاعل قريب وفاعل بعيد ٧٠١
فاعل كامل ٧٠١
فاعل مباشر للتحريك ٧٠٢
فاعل متوسط ٧٠٢
فاعل مختار ٧٠٢
فاعل مشترك ٧٠٢
فاعل موجب ٧٠٢
فاعل ناقص ٧٠٣
فاعلية ٧٠٣
فاعلية الله ٧٠٣
فاعلية على سبيل التسخير ٧٠٣
فاعلية الفواعل الذاتية ٧٠٤
فاعلية الواجب ٧٠٤
فانٍ ٧٠٤
فراسة ٧٠٥
فردانيّة ٧٠٥
فردانيّة ووحدانية الله ٧٠٥
فرقان ٧٠٥
فساد ٧٠٥
فسخ ٧٠٦
فِسق ٧٠٦
فصل ٧٠٦
فصل أخير ٧٠٩
فصل الجوهر ٧٠٩
فصل الشيء ٧١٠
فصل الكم ٧١٠
فصل لازم مخصوص ٧١١
فصل مقسِّم ٧١١
فصول ٧١٢
فصول بسيطة ٧١٢
فضائل ٧١٣
فضائل بدنية ٧١٣
فضائل نفسانية ٧١٣
فطرة أصلية ٧١٣
فطرة إنسان بما هو إنسان ٧١٤
فطرة أولى ٧١٤
فطرة ثانية ٧١٤
فطنة ٧١٤
فعل ٧١٥
فعل اختياري ٧١٧
فعل اختياري واجب ٧١٨
فعل الله ٧١٩
فعل الله إبتداء ٧٢٠
فعل إلهي ٧٢١
فعل إيجاد للعبد ٧٢١
فعل تعليمي ٧٢١
فعل جزاف ٧٢١
فعل الطبيعة ٧٢٢
فعل طبيعي ٧٢٢
فعل العبد ٧٢٢
فعل عقلي ٧٢٣
فعل قدسي ٧٢٣
فعل قصدي طبيعي ضروري ٧٢٣

فعل مطلق ٧٢٣
فعل مقدَّم على القوة ٧٢٤
فعل نفساني ٧٢٤
فعل وانفعال ٧٢٤
فعل وإيجاد للعبد ٧٢٥
فعل وقوة ٧٢٦
فعلية ذاتية ٧٢٦
فقه ٧٢٦
فكر ٧٢٧
فلسفة ٧٢٧
فلسفة أولى ٧٢٨
فلك ٧٢٨
فلك وفلكي ٧٢٩
فناء ٧٢٩
فناء العبد ٧٣٠
فناء عن الفناء ٧٣٠
فناء للسالك ٧٣١
فناء وشهود ٧٣١
فهم ٧٣٢
فوق التمام ٧٣٢
فوق وتحت ٧٣٢
فياض الوجود ٧٣٣
فيض ٧٣٣

ق

قابل ٧٣٦
قادر ٧٣٦
قادر مختار ٧٣٨
قادر يفعل بالعلم والاختيار ٧٣٨
قادرية وقادر ٧٣٩
قانون ٧٣٩
قبر حقيقي ٧٤٠
قبر الحياة الجسدانية النباتية ٧٤٠
قبر النفس والروح ٧٤١
قبول ٧٤١
قَدَر ٧٤٢
قَدَّر ٧٤٥
قَدَر الله ٧٤٥
قُدَر في الأفعال ٧٤٥
قَدَر وتفويض ٧٤٧
قدرة ٧٤٨
قدرة أزلية ٧٥٣
قدرة الله ٧٥٣
قدرة إلهية ٧٥٤
قدرة الإنسان الكامل ٧٥٤
قدرة تامة ٧٥٤
قدرة حقة ٧٥٤
قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه ٧٥٥
قدرة وإرادة وداعٍ ٧٥٥
قِدَم ٧٥٥
قدم زماني ٧٥٥
قدوس ٧٥٥
قديم بالذات ٧٥٦
قديم بالزمان ٧٥٦
قديم وحادث إضافيين ٧٥٦
القرآن ٧٥٦
القرآن والفرقان ٧٦٠
قرب واتصال ٧٦١
قريب وخاص ٧٦٢
قسطاس مستقيم ٧٦٢
قسمة انفكاكية ٧٦٢
قصور الوجود ٧٦٢

قضاء ٧٦٢
قضاء الله ٧٦٥
قضاء إلهي ٧٦٥
قضاء حتمي ٧٦٧
قضاء سابق ٧٦٧
قضاء سابق وقدر لاحق ٧٦٧
قضاء وقدر ٧٦٨
قضية ٧٧٠
قضية دائمة مطلقة ٧٧٠
قضية شخصية وطبيعية ومهملة ٧٧٠
قضية ضرورية مطلقة ٧٧١
قضية عرفية عامة ٧٧١
قضية مشروطة عامة ٧٧١
قضية معدولة ومحصّلة ٧٧١
قضية ممكنة ٧٧١
قضية ممكنة عامة ٧٧٢
قضية منتشرة مطلقة ٧٧٢
قضية منفصلة حقيقية ٧٧٢
قضية موجّهة ٧٧٢
قضية وجودية لادائمة ٧٧٢
قضية وجودية لاضرورية ٧٧٣
قضية وقتية مطلقة ٧٧٣
قضيتان خاصتان ٧٧٣
قلب ٧٧٤
قلم أعلى وعقل أول ٧٧٤
قلم الله ولوحه ٧٧٥
قلم إلهي ٧٧٥
قلم عقلي ٧٧٥
قلم ولوح ٧٧٥
قوابل ومواد ٧٧٦
قوانين ٧٧٦
قوة ٧٧٧
قوة الحقيقة ٧٧٩
قوة حيوانية ٧٨٠
قوة خيالية ٧٨٠
قوة الشهوة ٧٨٠
قوة الشيء ٧٨٠
قوة طبيعية ٧٨٠
قوة عاقلة ٧٨١
قوة العلم ٧٨١
قوة على الشيء ٧٨١
قوة عملية ٧٨١
قوة غاذية وقوة نامية ٧٨٢
قوة الغضب ٧٨٢
قوة الفاعل ٧٨٢
قوة فاعلة ٧٨٣
قوة فاعلية محدودة ٧٨٤
قوة فعلية ٧٨٤
قوة فكرية ٧٨٤
قوة قدسية ٧٨٤
قوة قريبة ٧٨٦
قوة مطلقًا ٧٨٦
قوة المنفعل ٧٨٧
قوة هيولانية ٧٨٧
قوة واستعداد ٧٨٧
قوة الوجود ٧٨٧
قوى إنسانية ٧٨٨
قوى حسية ٧٨٨
قوى حيوانية ٧٨٩
قوى فعلية ٧٨٩
قوى نباتية ٧٨٩
قوى وطبائع ٧٩٠

قياس ٧٩٠
قياس اقتراني حملي ٧٩٠
قياس الخلف ٧٩٠
قياس الدور ٧٩٠
قياس شرطي ٧٩١
قياس شرطي استثنائي ٧٩١
قياس الفراسة ٧٩١
قياس مركّب ٧٩١
قياس نائج لقضية بالذات ٧٩١
قياس وتبكيت ٧٩١
قيام الأشياء به تعالى ٧٩١
قيام الساعة ٧٩٢
قيامة ٧٩٢
قيامة كبرى ٧٩٣
قيامة كبرى وقيامة صغرى ٧٩٣
قيامتان ٧٩٣
قيامه بشيء آخر ٧٩٤
قيّوم ٧٩٤
قيومية وخالقية ٧٩٥

ك

كائنات ٧٩٦
كاتب ٧٩٦
كاتب ومصوِّر ٧٩٦
الكتاب ٧٩٧
كتاب الله ٧٩٨
كتاب سماوي ٧٩٨
كتاب مبين ٧٩٩
كتاب المحو والإثبات ٧٩٩
كتاب مكنون ٧٩٩
كتابة ٨٠٠
كتابة المخلوق وكتابة الخالق ٨٠١
كثرة ٨٠١
كثرة في وحدة ٨٠٢
كراهة ٨٠٣
كراهة الفناء والعدم ٨٠٣
كسب ٨٠٣
كسبيّات ٨٠٤
كشف شهودي ٨٠٤
كشف صوري ٨٠٤
كشف معنوي ٨٠٦
كشف وبرهان ٨٠٦
كفر ٨٠٦
كفر أول ٨٠٨
كفر ثاني ٨٠٨
كفر حقيقي ٨٠٨
كفر الروح ٨٠٩
كفر القلب ٨٠٩
كل ٨١٠
كلٌّ في وحدة ٨١٠
كل وجميع ٨١١
كلام ٨١١
كلام الله ٨١٥
كلام الله وكتابه ٨١٩
كلام إلهي ٨٢٠
كلام بواسطة حجاب معنوي ٨٢١
كلام حقيقي ٨٢١
كلام منزل ٨٢١
كلام وكتاب ٨٢١
كلمات الله ٨٢٢
كلمة الله ٨٢٢
كلمة التوحيد ٨٢٢

كلمة وجودية ٨٢٣
كلّي ٨٢٣
كلّي طبيعي ٨٢٦
كلّي طبيعي وكلّ ٨٢٧
كلّي طبيعي وماهية مطلقة ٨٢٧
كلّي عقلي ٨٢٧
كلّي من الجوهر ٨٢٧
كلّيات ٨٢٨
كلّيات الجواهر ٨٢٨
كلّيات خمس ٨٢٨
كلّيات وصور ذهنية ٨٢٩
كلّيان ٨٢٩
كلّية ٨٢٩
كلّية الطبائع ٨٢٩
كلّية الموجود الذهني ٨٣٠
كم ٨٣٠
كم بالعَرَض ٨٣١
كم مطلق ٨٣١
كم منفصل ٨٣٣
كمال الإنسان ٨٣٣
كمال فكري ٨٣٣
كمال النفس ٨٣٣
كمال النفس الناطقة ٨٣٣
كمالات ٨٣٤
كمية ٨٣٤
كن ٨٣٤
كوكب ٨٣٤
كون بقائي ٨٣٥
كون تام ٨٣٥
كون الشيء ٨٣٥
كون الشيء معقولًا ٨٣٥
كون مصدري ٨٣٦
كون نسبي ٨٣٦
كياسة ٨٣٧
كيف ٨٣٧
كيفيات الأجسام ٨٣٨
كيفيات خارجية ٨٣٩
كيفيات ملموسة ٨٣٩
كيفيات نفسانية ٨٣٩
كيفيات وأعراض ٨٣٩
كيفية ٨٣٩
كيفية تأليفية ٨٤٠
كيفية ذهنية ٨٤٠
كيفيتان وجوديتان ٨٤٠

ل

لا إله إلا هو ٨٤١
لا جبر ولا تفويض ٨٤١
لا نهاية ٨٤٢
لازم ٨٤٢
لذات أخروية ٨٤٣
لذات دنيوية ٨٤٣
لذّة ٨٤٣
لذّة العلم والحكمة ٨٤٤
لذّة على المحسوس ٨٤٤
لذّة المعرفة ٨٤٤
لذّة معرفة الله ٨٤٤
لذيذ بالحقيقة ٨٤٥
لزوم ٨٤٥
لزوم بين العلّة والمعلول ٨٤٥
لطف إلهي ٨٤٥
لعلّ ٨٤٦

لمعان ٨٤٦
لمية ٨٤٦
لهو ٨٤٧
لواحق المادة ٨٤٧
لوازم ٨٤٧
لوازم الأشياء ولوازم الأول ٨٤٨
لوازم انتزاعية ٨٤٩
لوازم الذات ٨٥٠
لوازم ذاتية ٨٥٠
لوازم ضرورية ٨٥٠
لوازم عقلية ٨٥٠
لوازم الماهيّات ٨٥١
لوازم الماهية ٨٥٢
لوازم وجود ٨٥٢
لوازم الوجود كلوازم الماهية ٨٥٢
لوازم الوجودات ٨٥٢
لوح القَدَر ٨٥٣
لوح القضاء الإلهي ٨٥٣
لوح قضائي ٨٥٣
لوح محفوظ ٨٥٤
لوح وقلم ٨٥٦
لون ٨٥٦
ليس بسيط ٨٥٦
ليس مطلق ٨٥٦
ليسية صرفة ٨٥٧
ليسية وأيسيّة ٨٥٧

م

مؤثّرات الطبائع الجسمانية ٨٥٨
مُؤدٍّ للواجب ٨٥٨
مؤمن حقيقي ٨٥٨
مؤمنون بالحقيقة ٨٥٨
مؤيّس الأيسيات ٨٥٩
مادة ٨٥٩
مادة بسيطة ومادة مركّبة ٨٦٣
مادة بعيدة ٨٦٣
مادة خاصة ٨٦٣
مادة الشيء ٨٦٣
مادة عامة ٨٦٤
مادة قريبة ٨٦٤
مادة القضية ٨٦٤
مادة لكل جسم ٨٦٤
مادة مشتركة ٨٦٤
مادة وصورة ٨٦٥
مادة وطينة ٨٦٦
ماديّات ٨٦٦
مأذون للشفاعة ٨٦٦
مالك بالحقيقة ٨٦٧
ماهيّات ٨٦٧
ماهيّات إمكانية ٨٧٠
ماهيّات جوهرية ٨٧١
ماهيّات وأعيان ٨٧١
ماهيّات وأعيان إمكانية ٨٧١
ماهيّات وأعيان ثابتة ٨٧٢
ماهيّات وممكنات ٨٧٢
ماهيّة ٨٧٣
ماهيّة إمكانية ٨٨٥
ماهيّة الإنسان ٨٨٦
ماهيّة الإنسان الكامل ٨٨٦
ماهيّة إنسانية ٨٨٧
ماهيّة تركيبية ٨٨٧
ماهيّة جنسية ٨٨٧

ماهيّة الجوهر ٨٨٨
ماهيّة الجوهر المعقولة ٨٨٨
ماهيّة الحركة ٨٨٩
ماهيّة السعادة الحقيقية ٨٨٩
ماهيّة الشيء ٨٩٠
ماهيّة الشيء وماهية المركّب ٨٩١
ماهيّة العرض ٨٩١
ماهيّة الكلية ٨٩١
ماهيّة كلية ٨٩١
ماهيّة للشيء ٨٩٢
ماهيّة مطلقة ٨٩٢
ماهيّة المكان ٨٩٢
ماهيّة ممكنة ٨٩٣
ماهيّة النوعيّة ٨٩٣
ماهيّة نوعيّة ٨٩٤
ماهيّة نوعيّة وحقيقة تركيبية ٨٩٤
ماهيّة ولوازم ٨٩٥
مبادئ الأفعال الاختيارية ٨٩٥
مبدأ ٨٩٥
مبدأ أول ٨٩٦
مبدأ بسيط ٨٩٦
مبدأ صدور الأفاعيل ٨٩٧
مبدأ فاعلي ٨٩٧
مبدأ قابلي ٨٩٧
مبدأ متعال ٨٩٧
مُبْدِع ٨٩٨
مُبْدَعات ٨٩٨
متّحد متكثّر المعنى ٨٩٩
متحرّك ٨٩٩
متحرّك بذاته ٨٩٩
متحرّك بالطبيعة ٩٠٠
متحرّك بالعَرَض ٩٠٠
متحرّك في ذاته ٩٠٠
متحصل ٩٠٠
متخيِّلة ٩٠٠
مترتّب على بعض ٩٠١
متشابهات القرآن ٩٠١
متشخّص ٩٠٣
متشكّل ٩٠٣
متّصل ٩٠٣
متّصل بالذات ومتصل بالعرض ٩٠٤
متضادان ٩٠٤
متضايفان ٩٠٥
متغيّر محسوس ٩٠٥
متفاضلة الهيئات ٩٠٥
متفكّرة ٩٠٥
متقابلان بالعدم والملكة ٩٠٥
متقدِّم ٩٠٦
متقدِّم بالرتبة ٩٠٦
متقدِّم بالشرف ٩٠٦
متقدِّم بالطبع والعلّية والمهيّة ٩٠٦
متقدِّم بالعلّية ٩٠٦
متقدِّم ومتأخّر ٩٠٦
متكثّر ٩٠٧
متكثّر بالذات ٩٠٧
متكلِّم ٩٠٧
متكلمية ٩٠٩
متناه وغير متناه ٩٠٩
متى ٩٠٩
متى بالذات ٩١٠
متى وأين ٩١١
مثال العرش ٩١١

مثال الكرسي ٩١١
مثَل ٩١٢
مُثُل إلهية ٩١٢
مِثل ومثال ٩١٢
مِثْلان ٩١٣
مثول إنكشافي نوري ٩١٣
مثير ٩١٤
مجانسة ٩١٤
مجانسة ومشاكلة ٩١٤
مجبور ٩١٥
مجبور في عين الاختيار ٩١٥
مجرّد بذاته ٩١٥
مجرّد المعنى ٩١٦
مجرى الصيد ٩١٦
مجعول ٩١٦
مجعول بالذات ٩١٨
مجعولات ٩١٨
مجعولات الله وعلومه التفصيلية ٩١٩
مجعولية الوجود ٩١٩
مجهول مطلق ٩١٩
محبة ٩٢٠
محبة بالتبع ٩٢١
محبة الموت ٩٢٢
محبة الوجود والبقاء ٩٢٢
محبة وعشق وميل ٩٢٢
محبوب بالحقيقة ٩٢٢
مُحْدَث بالذات ٩٢٣
محرِّك ٩٢٣
محرِّك غير متحرِّك ٩٢٣
محسوس ٩٢٤
محسوس بالذات ٩٢٦
محسوسات ٩٢٦
محسوسية المحسوس ٩٢٧
محض الخير ٩٢٧
محقّق عارف ٩٢٨
محل ٩٢٨
محل القضاء ومحل القَدَر ٩٢٨
محمول عرضي ٩٢٩
مُخالِف ٩٢٩
مخالفة بين شيئين ٩٢٩
مختار ٩٢٩
مختار وموجب ٩٣٠
مختاريّة الإنسان ٩٣٠
مُدْرَك بالذات ومُدْرَك بالعَرَض ٩٣٠
مُدْركات إمكانية ٩٣١
مدني بالطبع ٩٣١
مرآة النفس الإنسانية ٩٣١
مراتب الإيمان ٩٣٢
مراتب الذكر والذاكر ٩٣٣
مراتب الموجودات الجوهرية ٩٣٣
مراتب النفس ٩٣٤
مرايا روحانية ٩٣٤
مرتبة الأحدية والهوية والغيبية ٩٣٤
مرتبة الإلهية ٩٣٥
مرتبة القلم ٩٣٦
مرتبة اللوح المحفوظ ٩٣٦
مرتبة لوح المحو والإثبات ٩٣٦
مرتكب الكبيرة ٩٣٦
مرجّحات ممكنة ٩٣٦
مركّب ٩٣٨
مريد وغير مريد ٩٣٨
مزاج ٩٣٨

مزاج تام ٩٤٠
مسافة ٩٤٠
مسافر ٩٤٠
مساواة ٩٤١
مساواة في الكم ٩٤٢
مساوقة الوجود للشيئية ٩٤٢
مستكفٍ ٩٤٢
مسخ ٩٤٣
مسخ البواطن ٩٤٤
مسخ حيواني ٩٤٤
مسطورة ٩٤٤
مسلوب ٩٤٤
مسمّى ٩٤٥
مشابهة ٩٤٦
مشاركة ٩٤٦
مشاركة ومعاونة ٩٤٦
مشاكلة الهيولى للصورة ٩٤٧
مشاهدة قلبية ٩٤٧
مشتقّ ٩٤٨
مشخّصات ٩٤٨
مشخّصة ٩٤٩
مشفوع له ٩٥٠
مُشَيِّء الأشياء ٩٥٠
مشيئة ٩٥٠
مشيئة الله ٩٥١
مشيئة الله الأزلية ٩٥٢
مشيئة الإنسان ٩٥٢
المصحف ٩٥٣
مصداق لحمل ماهية ٩٥٣
مصوِّرة ٩٥٣
مضاف ٩٥٤
مضافان ٩٥٦
مضطر ٩٥٦
مضطرّ في اختياره مجبور في إرادته ٩٥٧
مضطرّ في صورة مختار ٩٥٧
مضطرون في صورة المختارين ٩٥٨
مطابقة ٩٥٨
مطابقة ومناسبة ٩٥٩
مطالب علمية ٩٥٩
مطلب ما ومطلب هل ٩٥٩
مطلق الحركة ٩٦٠
مطلق الوجود ٩٦٠
مَعَاد ٩٦٠
مُعَاد ٩٦٢
مُعَاد بعد الموت ٩٦٣
مَعَاد جسماني ٩٦٣
مَعَاد حقيقي ٩٦٤
مَعَاد روحاني ٩٦٤
معاد الهيولى والأجسام المادية ٩٦٤
معارف ٩٦٥
مَعَان بالطبع ٩٦٥
معانٍ جوهرية ٩٦٥
معانٍ معقولة ٩٦٥
معانٍ وتصديقات جزئية ٩٦٦
معاني عالم الشهادة ٩٦٦
معانٍ كلية ٩٦٦
معجزات وكرامات ٩٦٧
معدوم ٩٦٧
معدوم خارجي ٩٦٨
معدوم مطلق ٩٦٨
معدوم ممكن ومعدوم ممتنع ٩٦٩
معدومات وممتنعات ٩٧٠

معراج إنساني ٩٧٠
معرِّف الشيء ٩٧٠
معرفة ٩٧٠
معرفة الله ٩٧١
معرفة الرب ٩٧١
معرفة القلب ٩٧١
معصية ٩٧٢
معقول ٩٧٢
معقول بالفعل ٩٧٤
معقول ثانٍ ٩٧٥
معقول الوجود ٩٧٥
معقول ومحسوس ٩٧٥
معقول ومنقول ٩٧٦
معقولات ٩٧٦
معقولات بالقوة ٩٧٧
معقولات ثانية ٩٧٧
معقولية المعقول ٩٧٧
معلول ٩٧٨
معلول أول ٩٨٠
معلول بالجعل البسيط الوجودي ٩٨١
معلول بالحقيقة ٩٨١
معلول الشيء ٩٨٢
معلول ممكن ٩٨٢
معلولية ٩٨٢
معلوم ٩٨٢
معلوم بالذات ٩٨٣
معلوم موجود ٩٨٣
معلومات جزئية متغيّرة ٩٨٤
معنى انتزاعي عقلي ٩٨٤
معنى مصدري ٩٨٤
معنى نوعي ٩٨٤
معيّة ٩٨٤
معيّة الله للأشياء ٩٨٥
معيّة بالعلية ٩٨٦
معيّة بين ذات الله وأسمائه ٩٨٦
معيّة زماني ٩٨٦
معيّة زمانية بين الشيئين ٩٨٧
معيّة في الوجود ٩٨٧
مغائرة ٩٨٧
مغالطة ٩٨٧
مغايرة الماهية للوجود ٩٨٧
مفاتيح الغيب ٩٨٨
مفارقات ٩٨٨
مفارقات عقلية ٩٨٩
مفارقات محضة وصور مجرّدة ٩٨٩
مفسّر ٩٨٩
مفلح ٩٩٠
مفهوم ٩٩٠
مفهوم الجوهر ٩٩٠
مفهوم الحدوث ٩٩٠
مفهوم الحقيقة ٩٩١
مفهوم المجعول ٩٩١
مفهوم الوجود ٩٩١
مفهوم الوجود العام ٩٩٢
مفهومات ٩٩٢
مفهومات الأشياء ٩٩٢
مفهومات ومعاني كلية ٩٩٣
مقابر ٩٩٣
مقارنة ٩٩٣
مقام ٩٩٣
مقام الحد ٩٩٤
مقام الرضا ٩٩٤

مقام العندية ٩٩٤
مقام العندية والقرب ٩٩٥
مقام الغيرية والبعد ٩٩٥
مقام كُنْ ٩٩٥
مقام المحدود ٩٩٦
مقامات الإنسان ٩٩٦
مقايسة ٩٩٦
مقدار ٩٩٧
مقدار وجسمية ٩٩٧
مُقدّر واجب بالاختيار ٩٩٨
مقدور ٩٩٩
مقدورات ١٠٠٠
مقربون ١٠٠٠
مقضي ١٠٠٠
مقضي مقدور ١٠٠١
مقولات ١٠٠١
مقولة ١٠٠١
مقولة أين ١٠٠٢
مقولة الجوهر ومقولة المضاف ١٠٠٢
مقولة متى ١٠٠٢
مقولة المضاف ١٠٠٣
مُقوّم ١٠٠٣
مقوّمات الشخص الجسماني ١٠٠٣
مكاشفة ١٠٠٤
مكاشفة عقلية ١٠٠٤
مكان ١٠٠٤
ملائكة ١٠٠٥
ملائكة سماوية ١٠٠٥
ملازمة ١٠٠٥
ملاك الامتناع الذاتي ١٠٠٦
ملاك التفاضل والتقادم ١٠٠٧
مَلَك ١٠٠٧
مُلْك ١٠٠٨
مَلَكات ١٠٠٨
مَلَكَة ١٠٠٩
مماثلة ١٠٠٩
مماثلة ومجانسة ومشابهة ١٠١٠
ممتد ١٠١٠
ممتنع ١٠١٠
ممتنع بالحقيقة ١٠١١
ممتنع بالذات ١٠١١
ممتنع بالغير ١٠١١
ممكن ١٠١١
ممكن خاصي ١٠١٧
ممكن على نحو واحد ١٠١٧
ممكن في الخارج ١٠١٧
ممكن في مرتبة ذاته ١٠١٨
ممكن في الموجودية ١٠١٨
ممكن في نفسه ١٠١٨
ممكن له إمكانان ١٠١٨
ممكن موجود لا لذاته ١٠١٨
ممكن الوجود ١٠١٩
ممكنات ١٠١٩
ممكنية الشيء ١٠٢٠
منازل الإنسان ١٠٢١
مناسبة ١٠٢١
مناط الإمكان ١٠٢١
مناط الجزئية ١٠٢١
مناط الوجوب الذاتي ١٠٢٢
منافق ١٠٢٢
مُنزّل ١٠٢٣
منطق ١٠٢٣

منفعة ١٠٢٣
منفعة البرهان والسفسطة ١٠٢٣
منهج إنّي ١٠٢٣
منهج التوحيد ١٠٢٤
منهج الراسخين في العلم ١٠٢٤
مهدي ١٠٢٤
مواد الأشخاص الأخروية ١٠٢٤
موازين ١٠٢٥
موازين خمسة ١٠٢٥
موازين القرآن ١٠٢٦
موت ١٠٢٦
موت طبيعي ١٠٢٩
موت طبيعي للإنسان ١٠٢٩
موجود ١٠٢٩
موجود أول ١٠٣٥
موجود بالحقيقة ١٠٣٥
موجود بالذات ١٠٣٥
موجود بالفعل ١٠٣٥
موجود بما هو موجود ١٠٣٦
موجود تام ١٠٣٦
موجود حقيقي ١٠٣٧
موجود ذهني ١٠٣٧
موجود ذهني وموجود في الذهن ١٠٣٧
موجود رابطي ١٠٣٨
موجود في الأعيان ١٠٣٨
موجود في الخارج ١٠٣٨
موجود في الذهن ١٠٣٨
موجود في الذهن موجود في الكون ١٠٣٩
موجود في كل شيء بالذات ١٠٣٩
موجود لا في موضوع ١٠٤٠
موجود متشخص ١٠٤٠
موجود مطلق ١٠٤٠
موجود من كل شيء موجود ١٠٤١
موجود ومخلوق إبداعي ١٠٤١
موجود ومخلوق خلقي ١٠٤١
موجودات ١٠٤١
موجودات جوهرية ١٠٤٤
موجودات دنيوية ١٠٤٤
موجودات فائضة ١٠٤٤
موجودية ١٠٤٤
موجودية الأشياء ١٠٤٦
موجودية الشيء ١٠٤٧
موجودية الشيء وكونه ١٠٤٧
موجودية كل شيء ١٠٤٨
موجودية كل موجود ١٠٤٨
موجودية الماهيات ١٠٤٩
موجودية مصدرية ١٠٤٩
موجودية الممكن ١٠٥٠
موجودية الممكنات ١٠٥١
موضوع ١٠٥١
موضوع الحكم ١٠٥٢
موطن العهد ١٠٥٢
ميزان ١٠٥٢
ميزان الأعمال ١٠٥٣
ميزان حكمي معنوي ١٠٥٤
ميزان محسوس ١٠٥٤
ميعاد ١٠٥٤
ميل طباعي ١٠٥٤

ن

نار ١٠٥٦
نار الجحيم ١٠٥٦

ناعتية ١٠٥٦
ناقصة في التجريد ١٠٥٧
نبوّة ١٠٥٧
نبوّة ولاية وشريعة ١٠٥٩
نبي ١٠٥٩
نِسَب ١٠٥٩
نسبة ١٠٥٩
نسبة اتحادية ١٠٦٠
نسبة اتحادية أو تعلّقية ١٠٦٠
نسبة الإرادة إلى المراد ١٠٦٠
نسبة بين كليّين وجزئيّين ١٠٦١
نسبة سلبية ١٠٦١
نسبة مكانية ١٠٦١
نسبة الوجوب إلى الإمكان ١٠٦٢
نسبة الوجود إلى الماهية ١٠٦٢
نسبي انتزاعي ١٠٦٢
نسخ ١٠٦٢
نسخ الباطن ١٠٦٣
نسخ وبداء ١٠٦٣
نسك ١٠٦٤
نشأة آخرة ١٠٦٤
نشأة أخروية ١٠٦٤
نشأة أخرى ونشأة أولى ١٠٦٤
نشأة غيبية ١٠٦٥
نشأة قدسية ١٠٦٥
نشأة المحسوسات ١٠٦٥
نشآت ثلاث ١٠٦٥
نشآت وجودية ١٠٦٦
نُصرَة ١٠٦٦
نظام العالم ١٠٦٦
نظر ١٠٦٦
نِعَم ١٠٦٦
نعمة ١٠٦٧
نعمة حقيقية ١٠٦٨
نفاق ١٠٦٨
نفس ١٠٦٨
نفس آدمية ١٠٨٢
نفس إنسانية ١٠٨٣
نفس حيوانية ١٠٩٤
نَفَس رحماني ١٠٩٤
نفس فلكية ١٠٩٥
نفس قدسية ١٠٩٥
نفس مجرّدة ١٠٩٥
نفس ناطقة ١٠٩٦
نفس نباتية ١٠٩٧
نفس وطبيعة ١٠٩٨
نفس وعقل ١٠٩٨
نفسية النفس ١٠٩٨
نفوس ١٠٩٩
نفوس إنسانية ١٠٩٩
نفوس بشرية ١١٠١
نفوس بهيمية ١١٠٢
نفوس جنية ١١٠٢
نفوس سبعية ١١٠٣
نفوس شقية ١١٠٣
نفوس شيطانية ١١٠٣
نفوس عامية ١١٠٣
نفوس فلكية ١١٠٣
نفوس متوسطة وسافلة ١١٠٤
نفوس مَلَكية ١١٠٤
نفوس ناطقة ١١٠٤
نفوس ناقصة ١١٠٥

نفوس وصور ١١٠٥
نفي الصفات ١١٠٥
نفي المهيّة عن الواجب ١١٠٥
نقطة ١١٠٦
نقل من جهة الصعود ١١٠٦
نقيضان ١١٠٦
نمط لمّي ١١٠٧
نمو ١١٠٧
نور ١١٠٧
نور عقلي ١١١١
نور قدسي ١١١١
نور وضوء ١١١٢
نوع ١١١٢
نوع اعتباري عقلي ١١١٣
نوع الإنسان ١١١٤
نوع بشري ١١١٤
نوع تركيبي ١١١٥
نوع حقيقي وإضافي ١١١٥
نوع مركّب ١١١٥
نوعية ١١١٥
نوم ١١١٦

هـ

هداية ١١١٧
هذيّة ١١١٧
هلية تركيبية حملية ١١١٧
هم وقصد ١١١٧
هو الله ١١١٨
هو هو ١١١٨
هويات عينية ١١١٩
هويات وجودية ١١١٩
هوية ١١٢١
هوية إنسانية ١١٢٢
هوية الباري ١١٢٢
هوية البدن وتشخّصه ١١٢٢
هوية جوهرية ١١٢٢
هوية شخصية ١١٢٣
هوية العقل ١١٢٣
هوية عينيّة ١١٢٣
هوية عينيّة وهوية جاعلة ١١٢٤
هوية الكلي ١١٢٤
هوية وجودية ١١٢٤
هويّة وهليّة ١١٢٥
هيئة ١١٢٦
هيئة مجموعية ١١٢٦
هيولى ١١٢٦
هيولى الأفلاك ١١٣٤
هيولى أولى ١١٣٤
هيولى جسمانية ١١٣٦
هيولى الصور الدنيوية وهيولى الآخرة ١١٣٦
هيولى عالم الأضداد ١١٣٦
هيولى المحسوسات وهيولى المعقولات ١١٣٧
هيولى وحركة وإضافة ١١٣٧
هيولى وصورة ١١٣٧

و

واجب ١١٣٩
واجب أول ١١٤٣
واجب بالحقيقة ١١٤٣
واجب بالذات ١١٤٣
واجب بالغير ١١٤٤
واجب لذاته ١١٤٤

واجب لذاته بذاته ١١٤٦
واجب لذاته خالق ١١٤٦
واجب متحصل بنفسه بلا فصل ١١٤٦
واجب الوجود ١١٤٧
واجب الوجود بالذات ١١٥٤
واجب الوجود واحد ١١٥٤
واجب وممكن ١١٥٥
واجبية ١١٥٥
واحد ١١٥٥
واحد بالاتصال ١١٥٦
واحد بالاجتماع ١١٥٧
واحد بالتركيب ١١٥٨
واحد بالتمام ١١٥٨
واحد بما هو واحد ١١٥٨
واحد بنفس ذاته ١١٥٨
واحد حق ١١٥٩
واحد حقيقي ١١٥٩
واحد شخصي ١١٦٠
واحد عددي وواحد نوعي ١١٦٠
واحد في كثرة ١١٦١
واحد وكثير ١١٦١
واحدية ١١٦٢
واحدية وأحدية ١١٦٣
واحدية وفردانية ١١٦٣
واقع ١١٦٣
وجدانيات ١١٦٤
وجوب ١١٦٤
وجوب الأشياء ١١٦٥
وجوب بالاختيار ١١٦٥
وجوب بالذات ١١٦٥
وجوب بالغير ١١٦٦
وجوب تعلّقي ١١٦٦
وجوب سابق ووجوب لاحق ١١٦٧
وجوب العلّة ١١٦٧
وجوب لاحق ١١٦٧
وجوب المعلول ١١٦٧
وجوب النظر ١١٦٨
وجوب وامتناع ذاتيين ١١٦٨
وجوب وإمكان ١١٦٨
وجوب الوجود ١١٦٨
وجود ١١٦٩
وجود إثباتي ١١٩٢
وجود أحدي ١١٩٣
وجود الأشياء ١١٩٣
وجود الأعراض ١١٩٣
وجود إلهي قدوسي ١١٩٤
وجود إمكاني ١١٩٤
وجود انتسابي ١١٩٤
وجود بحت ١١٩٥
وجود بحسب المفهوم ١١٩٥
وجود بالحقيقة ١١٩٥
وجود بقائي توالدي ١١٩٥
وجود بالمعنى المصدري ١١٩٥
وجود تام واجبي ١١٩٦
وجود تعلّقي ١١٩٦
وجود تفصيلي خاص ١١٩٧
وجود جمعي ١١٩٧
وجود حدوثي ووجود بقائي ١١٩٧
وجود حق ١١٩٨
وجود حقيقي ١١٩٨
وجود حقيقي لا انتزاعي ١١٩٩
وجود حقيقي وجود انتزاعي ١١٩٩

وجود خارجي ١٢٠٠
وجود خارجي وعيني ١٢٠٠
وجود خارجي وعيني وأصيل ١٢٠٠
وجود خاص لكل شيء ١٢٠٠
وجود ذهني ١٢٠٠
وجود ذهني لشيء ١٢٠٢
وجود ذهني للأشياء ١٢٠٣
وجود ذهني وخارجي ١٢٠٣
وجود ذهني وظلّي ١٢٠٤
وجود ذهني وظلي ومثالي ١٢٠٤
وجود رابطي ١٢٠٤
وجود شخصي ١٢٠٦
وجود الشيء ١٢٠٧
وجود الشيء وتشخُّصه ١٢٠٨
وجود صرف ١٢٠٨
وجود عام ١٢٠٨
وجود عام بديهي ١٢٠٩
وجود عيني ١٢٠٩
وجود عيني أصيل ١٢١٠
وجود عيني حقيقي ١٢١٠
وجود غني واجبي ١٢١٠
وجود في الأعيان ١٢١١
وجود في الفاعل ووجود في القابل ١٢١١
وجود في المحسوس ١٢١٢
وجود في المعقول ١٢١٢
وجود قيومي ١٢١٢
وجود كل شيء ١٢١٣
وجود كل ممكن ١٢١٤
وجود كوني حدوثي ١٢١٤
وجود مصدري انتزاعي ١٢١٤
وجود مضاف ١٢١٥
وجود مضاف زائد ١٢١٥
وجود مطلق ١٢١٥
وجود مطلق ووجود مقيّد ١٢١٥
وجود المعلول ١٢١٦
وجود معلول ١٢١٦
وجود مفارقي ووجود مادي ١٢١٦
وجود مقيّد ١٢١٦
وجود منبسط مطلق ١٢١٦
وجود موجود ١٢١٧
وجود النفوس في المبدأ العقلي ١٢١٧
وجود الهيولى ١٢١٨
وجود الواجب ١٢١٨
وجود واجب بالذات ١٢١٩
وجود الواجب بنفسه ١٢١٩
وجود واجبي ١٢٢٠
وجود واجبي إجمالي ١٢٢١
وجود وتشخّص ١٢٢١
وجود وماهيّة ١٢٢١
وجود وموجوديّة ١٢٢٢
وجود ووحدة ١٢٢٢
وجودات ١٢٢٣
وجودات إمكانية ١٢٢٤
وجودات انتزاعية ١٢٢٥
وجودات حقيقية ١٢٢٥
وجودات خاصة ١٢٢٥
وجود الله الانتزاعي ١٢٢٦
وحدانية الواجب ١٢٢٧
وحدانية وأحدية ١٢٢٨
وحدة ١٢٢٩
وحدة جمعية ١٢٣٣
وحدة حقيقية ١٢٣٣

وحدة ذهنية ١٢٣٤
وحدة شخصية ١٢٣٤
وحدة شخصية ووحدة مقدارية ١٢٣٥
وحدة العالم ١٢٣٥
وحدة عقلية ووحدة مرسلية ١٢٣٥
وحدة في كثرة ١٢٣٦
وحدة وتقسيمات ١٢٣٦
وحدة وتكثّر ١٢٣٧
وحدة الوجود ١٢٣٧
وحدة الوجود والموجود ١٢٣٧
وحدة وكثرة ١٢٣٨
وحدة ووجود ١٢٣٨
وحي ١٢٣٨
وحي وإلهام ١٢٣٩
وسواس ١٢٤٠
وصول وإيصال ١٢٤١
وضع ١٢٤١
وضع وأين ١٢٤٣
وعد ووعيد ١٢٤٤
وعظ ١٢٤٤
وقاحة ١٢٤٤
وقت النشور ١٢٤٤
وقوع الشرّ ١٢٤٤
ولاية ١٢٤٥
وليّ ١٢٤٥
وليٌّ كامل ١٢٤٥
وهم ١٢٤٦

ي

يقين ١٢٤٨
يقين تام بالشيء ١٢٤٩
يوم الآخرة ١٢٤٩
يوم الجمع ١٢٤٩
يوم الجمع ويوم الفصل ١٢٤٩
يوم الدين ١٢٥٠
يوم الفتح ١٢٥٠
يوم القيامة ويوم القضاء ١٢٥٠