الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني * من السفر الثالث

شبكة كتب الشيعة

الطبعة الثالثة
١٩٨١

دار احياء التراث العربي
بيروت

shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

بسم الله الرحمن الرحيم

الموقف السابع من السفر الثالث

في انه تعالى متكلم ـ والمعارف التي سنح لنا في تحقيق الكلام والكتاب، والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام ، وفيه فصول.

الفصل (١)

في تحصيل مفهوم التكلم

اعلم ان التكلم مصدر صفة (١) نفسية مؤثرة (٢) ، لانه مشتق من الكلم

---

(١) الاضافة بيانية ، هذا في المتكلم الامكاني غني عن البيان . و اما في المتكلم الوجو بي فلما كان تكلمه عين ذاته فهو مصدر لكل كلمة تكوينية فضلا عن اللفظية ،وتكلمه صفة نفسية اى نفس ذاته المتعالية ، مؤثرة لان جميع الكلمات التامات و ما دونها آثار ذاته معربة عن الضمير الذى هو غيب الغيوب . ومن قال : «تكلمه خالقيته للكلام» ان اراد هذا الاعراب، وبالكلام : المعقول التي هي الكلمات التامات لكان حسنا كما ان من قال بالكلام النفسي اذا اراد جامعية ذلك الوجود البسيط الاقدس جميع الكلمات بمصداق واحد بسيط لكان موجها . وكذا قول القائل :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ـ س قده

(٢) المراد بكونه مصدر صفة كذا كونه منشأ ومعتمدا لها كما سنشير اليه . و قوله : «لانه مشتق من الكلم وهو الجرح» استدلال على كون معنى التأثير مأخوذا فيه وهو استدلال أدبي لا يعبأ به في الابحاث البرهانية وفي قوله : « صفة نفسية مؤثرة » اشارة الى ارجاع معنى الكلام ـ وهو بظاهره صفة فعلية متأخرة عن الذات ـ الى الصفة الذاتية التي هي عين ←

و هو الجرح ، وفائدته الاعلام والاظهار (١) فمن قال : ان الكلام صفة المتكلم

← الذات ، وذلك بتفسير التكلم بكون الذات بحيث يؤثر في الغير باعلامه مافي ضميره، فيرجع بالحقيقة الى الحيثية الذاتية التي هي القدرة وهي عين الذات .

لكن فيه ان ذلك مما لا يختص بصفة التكلم و حدها بل يجرى في جميع الصفات الفعلية كالخلق والابداع والاحياء والرزق والرحمة والمغفرة و غيرها ، فان الفعل بما انه فعل لما كان صدوره عن خصوصية خاصة في ذات الفاعل ـ وبين الفعل وتلك الخصوصية حمل الحقيقة و الرقيقة ـ كان من الجائز ان يحمل الصفة المأخوذة من الفعل على الفاعل بما في ذاته من الخصوصة غير الخارجة من ذاته ، فتكون الصفة غير خارجة عن الذات كالخالق والرازق الحاكيين عن كون الذات بحيث يصدر عنه الخلق والرزق ، وان تحمل على الفاعل بما له من الفعل فتكون منتزعة عن الفاعل في مقام الفعل ، زائدة على ذاته .

فالحق قصر الصفات الذاتية الثبوتية في الحياة والقدرة والعلم ، واليه يرجع السمع والبصر، وعد سائر الصفات سفات فعلية ،ثم بيان رجوعها جميعا الى الصفات الذاتية بارجاع معانيها الى حيثية الصدور كما تقدم ـ ط مدظله .

(١) الكلام الذى عندنا من الامور الاعتبارية التي دعت الى اعتبارها الحاجة الاجتماعية، فان المجتمعين من الانسان في حاجة اضطرارية الى اعلام بعضهم لبعض مافي ضميره ، و لو فرضنا انسانا عاش عيشة انفرادية لم يحس الى التكلم حاجة ولا تكلم البتة ، وكذلك ايضا نجد الحيوان عند كل نوع منها من الا صوات المفهمة لمقاصده في الجملة بمقدار حاجته الاجتماعية في سفاد اوافراخ اوتربية افراخ اودفاع اوغير ذلك .

وقد ابتدء ظهور الكلام بمعنى اعلام ما في الضمير ـ على ما يعطيه التدبر في حال الحيوان ـ باداءة نفس الشيء اوالفعل المقصود اعلامه كالدجاجة تلتقط بمنقارها الحبة يمرئي من أفراخها فتنبهها الافراخ في الالتقات ،ثم شفعت الفعل بنوع من الصياح ثم اقتصرت على الصوت وحده وفهمت الافراخ منه مقصودها : وكذلك الامر في الانسان . ثم اختلفت الاصوات باختلاف المقاصد و انفصلت الكلمات بعضها من بعض وتشعبت التراكيب و ظهرت اللغات وقويت دلالة اللفظ الموضوع على المعنى بكثرة التداول الى حد كان المتكلم يلقى نفس المعنى الى سامعه من غير وساطة اللفظ وكان السامع يجد المعنى بغير وساطة .

هذا اجمال القول في ظهور الكلام عندنا وبه يظهر ان اللفظ وجود اعتباري لمعناه وان التكلم ايجاد اعتباري للمعنى الذى في ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع ←

ارادبه المتكلمية (١) : ومن قال : انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل (٢) لاقيام العرض بالموضوع ،ومن قال : ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام في الشاهد مايقوم بنفس المتكلم (٣) بحركة فاه لابسكونه ، وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لاماهو مباين له مباينة الكتاب للكاتب و النقش للنقاش والا فيكون كتابة وتصويراً ، لاتكلما وتقريرا .

قال: بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة «كن» وهي كلمة وجودية(٤)

على المعنى المقصود . واعتباريته من جهة اعتبارية الدلالة كما عرفت ، و الغاية فيه اعلام ما في الضمير. ومن هنا يظهر ان الفعل لما دل بخصوصيته على خصوصية ذات فاعله في كماله ودلالة حقيقية كان كلاماً لفاعله كاشفا عما في ضميره يصدق حد الكلام عليه ، نهاية الامر ان الدلالة ههنا حقيقية غير اعتبارية وبذلك يتبين ان وجود كل ممكن كلام لله سبحانه ، وهو في صورة الامر بالنسبة الى نفس ذلك الوجود كما قال تعالى : « انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» وفي صوره الخبر بالنسبة الى غيره من الموجودات ، واذا كان تاما في وجوده كان كلاما تاما وكلمة تامة له تعالى ، قال تعالى : «لاتبديل لكلمات الله» وقال: «بكلمة منه اسمه المسيح» ـ ط مدظله .

(١) اى اراد الكلام بالمعنى المصدري بخلاف الثاني والثالث فانه بمعناه المتعارف وهو الحاصل بالمصدر ـ س قده .

(٢) هذا تلميح الى ما هو التحقيق عنده بان يراد بالكلام الكلمات التامات اى العقول القائمة به (تعالى) قياما صدوريا ، بل كل كلمة قائمه به كما ورد «يا من كل شيء قائم به» و اما على مذهب الاشرى الذى قال بالكلام النفسي وعرف المتكلم بمن قام به الكلام فلا بأس بالحلول والقيام فيه اذ عنده جميع صفاته زائدة على ذاته ـ س قده .

(٣) انما اعتبر هذا لان الا تحاد يستدعي البينونة و السوائية ومناطهما التعلق بالقابل ـ س قده .

(٤) اى وجود لاحرف وصوت قال امير المؤمنين : « انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لابصوت يقرع ولابنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله» اراد (ع) بكلمة «ما» وكذا ذلك العارف بالممكنات الاعيان الثابتة بثبيثية الثبوت قبل شيئية الوجود ، واسماعها ثبوتية كما مر في مبحث العلم ـ س قده .

فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام (١) بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين(٢) في نفس الرحمن، وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة، والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي، والجواهر العقلية حروف (٣) عالياته وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص، والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد و صفاتها و اعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب، والجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما أن الحروف و الكلمات قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه .

الفصل (٢)

في تحصيل الغرض من الكلام

اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في المخارج ، وهو عين الاعلام ، واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والتمني والنداء والاستفهام ، وغير ذلك ، فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام، وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام ، لان الكلام على ثلثة اقسام : اعلى واوسط وادنى ، فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصوداً اولياً بالذات ولا يكون بعده

---

(١) الاول باعتبار مغايرة الوجود والماهية بتعمل العقل ، والثرقي باعتبار اتحادهما في الواقع ـ ص قده .

(٢) على ما في جذوات النسبد (ره) : العقل والنفس والا فلاك التسعة و الاركان الاربعة والمواليد الثلاثة وعالم المثال ، فهذه تسعة عشر بعدد حروف بسمله ثم المقولات التسع العرضية : فتمت الثمانية والعشرون ـ ص قده .

(٣) لانها مندكة الانية كما ان الحرف غير مستقل بالمفهومية ، والنفوس اسماء لاستقلالها بانتساب الوجود الى ذواتها وعدم اندكاك انياتها والطبائع السيالة و الاجسام المتجددة أفعال ـ ص قده .

مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لمابعده ، و هذا مثل ابداعه (تعالى) عالم امره بكلمة «كن» لاغير وهي كلمات الله التامات والانيّات العقليات التي لاتبيد ولاتنقص و سنقيم البرهان على وجودها في مستأنف القول ان شاءالله وليس الغرض من انشائها منه (تعالى) سوى امرالله ، ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب «اثولوجيا»: «ان ماهو ولم هو في المفارقات شيء واحد» يعني ماهو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها وغايتها ، وفيه سرّ مالوحناك اليه من قبل .

واوسطها مايكون لعين الكلام مقصود آخر غير مالانه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع ، و ذلك كامره (تعالى) للملائكة السماوية و المدبرات العلوية الفلكية اوالكوكبية بمااوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات و التحريكات و الاشواق و العبادات و النسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلا جرم **«لايعصون الله مامرهم ويفعلون مايؤمرون»** فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كماستعلم وكذلك ملائكة الطبائع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار ، فان امرالله اذاوصل اليهم اما بلاواسطة اوبواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون امرالله ولا يتمردون وفي قوله تعالى **«ويفعلون مايؤمرون»** حيث لم يقل «بمايؤمرون» اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام.

وادناها مايكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلف عنه ، وقد لايتخلف وفيما لايتخلف ايضاً امكان التخلف والتعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كوامرالله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان الجن والانس ، بواسطة انزال الملك وارسال الرسول و هما ـ اعني الثقلين ـ مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب و عالم الاضداد والانداد والتعاند والتفاسد ، ففي هذا القسم من الكلام ـ وهو الامر بالواسطة ـ يحتمل الطاعة والعصيان ، فمنهم من اطاع ومنهم من عصى . واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر آخر فلا سبيل الا الطاعة . فاعلى ضروب الكلام هو الامر الا بداعي **«وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر»** وهو عالم القضاء الحتمي **«وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه»** والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر **«انا كل شيء خلقناه**

بقدره والانزال هو الامر التشريعي التدويني **«شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً»** .

تمثيل

ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقاً على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلاثة من ضروب الكلام والمكالمة، وذلك لكمال الجامعة لما في عالم الخلق و الامر ، ففيه الابداع والانشاء ، و فيه التكوين و التخليق ، و فيه التحريك الالة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه(١) واستفادة العلوم من لدن حكيم عليم ، واستماعه بسمعه القلبي المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من الله (٢) وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية، وكذلك ايضاً يصير متكلماً بعد ان كان مستمعاً بالكلام الحقيقي اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذي شأنه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة ، فهو بما صار عقلا بسيطاً قد صار ناطقاً بالعلوم الحقة متكلماً بالمعارف الحقيقية ، فليس لكلامه هـذا مقصود ان الا تصوير الحقائق الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضمائر المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال .

واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية ، فيجرى حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى والالات و الخوادم في عالم البدن ، وقد

---

(١) ان قلت : الكلام في اعلى ضروب كلام الانسان و هذا استماع منه و استفادة لا تكلم منه . قلت : اولا تكلمه مع الله مسألته بلسان الاستعداد من الله (تعالى) العلوم و المعارف والمكالمة من الطرفين . وثانيا ان هذه الكلمات وان كانت مضافة الى الله اولا وبالذات اوالى الملك لكنها مضافة الى النفس أيضاً اضافة الشيء الى المظهر اذ تنزل من باطن ذات النفس الى ظاهره الذي هو عقله ـ س قده .

(٢) هذا في الانبياء (عليهم السلام) واما في غيرهم فقد قال (ص) «ان في امتي مكلمين محدثين ـ س قده .

خلقت سدنة هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واجسامها لاتستطيع لها خلافاً ولانمرداً وعصياناً ، فاذاامرت العين الانفتاح انفتحت ، واذاأمرت اللسان للتكلم تكلم ، و اذا امرت الرجل للحركة تحركت ، و اذا امرت اليد للبطش بطشت فهكذا فى سائر الآلات والاعضاء فتسخر الحواس والقوى و الاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة.

وادناها طلبه لشيء اواستدعاؤه لفعل بواسطة لسان او جارحة ، فان المقصود هيهنا من الكلام سواء كان بعبارة اواشارة اوكناية اونحو آخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام و غير لازمه ، ولهذا قد يقع وقد لايقع لثبوت الوسائط العرضية ، ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما فى القسمين الاولين لاسبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة ، وكذا مالم يقع فى الوجود عن اوامر الله (تعالى) التى هى بالواسطة - ليس بقادح فى كمال حكمته وقدرته ، فان الامر التشريعى التدوينى من الا وامر الالهية التى امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه فى كتبه - هذا شأنه فمنهم من اطاع ومنهم من عصى .

استشهاد تأييدى

و مما يؤيد ماذكرنا انه قال صاحب « الفتوحات المكية » : « اذا كان الحق هو المكلم عبده فى سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه ، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لايتأخر عنه ، فان تأخر عنه (١) فليس هو كلام الله ، و من

(١) كلام «الشيخ العربى» باطلاقه يشمل الكليات العقلية العلمية التى للنفس الناطقة ايضاً و ان كان مذاقه وسياق كلامه يخصصانه بالمعارف التى لا صحاب القلوب و الخواطر الربانية التى لاهل السلوك ، فان الخواطر عندهم اربعة : ربانى ويسمى نفر الخاطر و لا يخطى ابدا وقد يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع ، وملكى و يسمى الهاما وهو الباعث على مندوب اومفروض ، ونفسانى و يسمى جسا وهوما فيه حظ للنفس ، وشيطانى ويسمى وسواسا وهوما يدعوالى مخالفة الحق قال (تعالى): «الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء» ←

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده ، فاذا كلمه بالحجاب الصورى بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتأخر عنه ، هذا هو الفرق بينهما ، وفيه اشارة الى ضروب حيث قيدفى القسم الاخير الواسط بالحجاب الصورى فالكلام الالهى اما امرى بلاواسطة او بواسطة حجاب معنوى او حجاب صورى : فليدرك غوره وليدعن حسن طوره» اقول ايضاً : وللاشارة الى هذه الضروب الثلاثة وقع من كلامه (سبحانه) حيث قال : **«وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا»** فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقى الاولى الضرورى الذى يكون عين الكلام مقصوداً اصلياً وغاية اولية ، والثانى اشارة الى كلام يكون وارداً بواسطة حجاب معنوى ويكون المقصود شيئاً آخر يكتفى فى حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكة ففى كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عيناً او لازماً ، والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزمها ، والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلائق وآذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل ، فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول ، فافهم ياحبيبى! هذا فانه ذوق اهل الله ، واياك ان تظن ان تلقى النبى (ص) كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبى (ص) او تقول ان النبى كان مقلد الجبرئيل (١) كالامة للنبى (ص) هيهات ! ! اين هذا من ذاك ؟! هما نوعان متباينان كمامر و التقليد لا يكون علماً اصيلا ولا سماعاً حقيقيا ابداً .

← ويشتبه فى المباحث فما هو اقرب الى مخالفة النفس فهو من الاولين ، وما هو اقرب الى موافقتها فهو من الاخرين ، والصادق الصافى القلب الحاضر مع الحق سهل عليه الفرز بينهما بتوفيق الله (تعالى) كذا قال بعض العرفاء الشامخين ـ س قده .

(١) هيهات !! وقد ورد عن اولاده الانجبين « ان روح القدس فى جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» ـ س قده .

الفصل (٣)

في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة

قال بعض المحققين : ان كلام الله غير كتابه (١) ، والفرق بينهما بان احدهما - وهو الكلام - بسيط والآخر - وهو الكتاب - مركب وبأن احدهما من عالم الامر و الآخر من عالم الخلق والاول دفعي الوجود و الثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله (تعالى) « **وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب** » واما عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير و معرض للاضداد لقوله (تعالى) « **ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين** »

اقول : ولا حدان يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار ، وهذا انما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن المثال ، فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتاباً فانه يصدق على كلامه انه كتاب ، وعلى كتابه أنه كلام . بيان ذلك : انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ انشأ في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني النفساني الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيأت الاصوات و الحروف و الكلمات ، حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها ، كما ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعيناً بتعينات الصور الامكانيه لظهور الشؤن الالهية و مكنونات الاسماء الحسنى والصفات العلى على مجالي المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق و درجات الشدة و الضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية

---

(١) مراده بالكتاب ادنى مراتب الكتب اللوحية و هو عالم الاجسام و قد حمل « الكتاب المبين » في الاية عليه حيث حمل الرطب واليابس على ظاهرهما أعني ما هو من الاضداد - س قده .

وغيب الغيوب ، وقدسبق ـ في السفر الاول ـ الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما غير الوجود الحق الاول .

اذا تقرر هذا فنقول : صورة هذه الالفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل و المصدر ونسبة الى القابل والمظهر ، فالاولى بالوجوب ، والثانية بالامكان ، فهي باحد الاعتبارين كلام و بالاعتبار الآخر كتابة ، فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس و صحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبة الصورة الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مباشر ومصور اوناقش مغاير اذ القابل شأنه القوة والاستعداد والتصحح لا الفعل والايجاد والايجاب والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان و القوة والقبول ، فلابد له من مخرج اياه من القوة الى الفعل ، والفاعل المباشر لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتباً ومصوراً ، لا ناطقاً ومتكلماً ، وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا ، فبهذا الاعتبار يكون المنشيء لهذه الحروف والا لفاظ كاتباً ، و النفس الهوائي بيده لوحاً بسيطاً ، و هذه الحروف والالفاظ ارقاماً كتابية وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور . واما اذا اضيفت اليه (١) اضافة الفعل الى الفاعل و الوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه بالوجوب لا بالامكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلاماً و الموصوف به متكلماً وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر مايدخل في سببية تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصاً متكلماً لصدق حده عليه و هو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصور المعاني وترتيب الحروف والمباني من غير حاجة الى فاعل ناقش مباشر الذات عنه .

فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاماً وكتاباً باعتبارين وكون الهواء

---

(١) اى الى لوح النفس (بفتح الفاء) واخذ ذلك النفس والهواء لا بشرط ومع مقع النفس (بسكون الفاء) ، كما كان في الشق الاول الذي صار فيه كتابا مأخوذا بشرط لا ومباشرا عن النفس ففي الشق الثاني قيام الصور بلوح الهواء بل لوح القرطاس الممدودين من مراتب النفس الناطقة قيام بالنفس الناطقة ـ س قده .

النفسي ايضاً كاتباً ومتكلماً من وجهين (١) ففس الحال فيما وراء ذلك التشخص الهوائي سواء كان فوقه ـ كالنفس والعقل والبارى ـ او تحته كالقرطاس والنخت والتراب فالنفس المرتسم فيهما الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار ـ الآخر ، لان لها وجهاً الى معمور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور، ولها ايضاً وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام ، وهكذا القياس في سائر المواضع . فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم يا حبيبي ماذكرته واعلم قدره فانه حري بذاك لانه من الواردات الكشفية المختصة بمدون هذه الاسفار ، وفيه فوائد كثيرة لايسع المجال عدها جميعاً .

منها انه يليق بان يتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية في باب الكلام و عمدتهم طائفتان : «المعتزلة» فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام . و «الاشاعرة» فقالوا ، انه من قام به الكلام وقد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين **ومنها** كيفية حدوث العالم منه (تعالى) اذ نسبة هذا العالم الى البارى عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب ، وعند طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم ، لكن طائفة اخرى رأوا ان النسبة اليه (تعالى) غير هاتين النسبتين (٢) **«الاله الخلق والامر» ومنها** سر فناء العالم الكوني وزواله ودثوره. **ومنها**

---

(١) ظهر من هذا ان الهواء النفسي كاتب في الوجه الاول مع انه قد قال « و ذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا» وتوفيق انه اشار هنا الى ان المراد من كون النفس ناطقة هي الفاعل للصور الكتبية في الوجه الاول، النفس المتنفسة بماهي متنفسة، فهي فاعلة للتصوير والكتابة في القابل في هذه المرتبة النازلة ـ منه .

(٢) اذ عند طلوع شمس الحقيقة لا يبقى وجود لشيء فضلا عن ان يكون له نسبة باحد الوجهين ، فالنسبة المغائرة لها نسبة الحقيقة الى المجاز او نسبة اللانسبة ، ومن هنا قال شيخ الرئيس : «الاول (تعالى) لا نسبة له الى الاشياء ، انما الاشياء منتسبات اليه» معناه انه اذا كانت الاشياء موضوعات فالاول (تعالى) بدها اللازم ، فلا بد من انتسابها اليه واذا كان هو (تعالى) موضوعا كانت هي لسرابيتها مرفوعة ، فلانسبة اصلا: واما قوله: «الاله الخلق والامر» فلادلالة لعلى هذا ظاهرة اللهم الا ان يكون «اللام» حرف النسبة و يكون «الهاء» هاء الهوية ويرام انه الاصل المحفوظ والسنخ المقوم للكل او تكون حرف النسبة الاشراقية وينبغي الاستشهاد على ان معطى الشيء ليس فاقدا له ـ منه .

سربعث الارواح وحشر الاجساد جميعاً كماستقف عليه في مباحث المعاد ان شاء الله تعالى.

الفصل (٤)

في وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب

ولعلك قد تنبهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالماً قولياً وكلاماً الهيا ونظاماً جملياً ، وان عالم الخلق بما فيه احرى بان يكون عالماً فعلياً و كتاباً تفصيلياً مطابقاً لذلك المجمل مناسباً اياه . فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله مشتمل على الآيات كقوله. تعالى: **تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق** فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضاً **تلك آيات الكتاب المبين** وان الكلام اذا تشخص وتنزل صار كتاباً كما ان الامر اذ انزل صار فعلا **انما امره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون** فصحيفة وجود العالم العقلي الفعلي الخلقي هي كتاب الله عزوجل ، و آياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله (تعالى) **ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون**، وهذه الآيات البينات الخلقية انما ثبتت ووجدت في عالم الآفاق في صحائف موادها الجسمانية ليتيسر لاولى الالباب من جهة التلاوة لها ، والتدبر لمعانيها ، والتنبه لمشاركاتها و مبايناتها ـ ان يتفطنوا بالآيات الامرية العقلية الثابتة في عالم الانفس والعقول لينتقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا الى الآخرة و يحشروا الى الله مسترجعين راجعين اليه كما قال (تعالى) **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق.**

قال بعض المحققين: ان الانسان مادام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيداً بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لايمكنه مشاهدة الآيات الآفاقية والانفسية على وجه التمام ، ولايتلوها دفعة واحدة الاكلمة بعد كلمة، وحرفاً بعد حرف، وبوماً بعد يوم، و ساعة بعد ساعة ، فيتلوا آية ويغيب عنه اخرى فيتوارد عليه الاوضاع و يتعاقب له الشؤن والاحوال وهو على مثال من يقرأ طوماراً وينظر الى سطر عقيب سطر آخر ، وذلك لقصور

نظره وقتورادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال (تعالى) **وذكرهم بايام الله ان في ذلك لآيات لكل صبار شكور** فاذا قويت بصيرته و تكحلت عينه بنور الهداية و التوفيق- كما يكون عند قيام الساعة - فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى فسحة عالم الامر والنور ، فيطالع دفعة جميع مافي هذا الكتاب (١) الجامع للآيات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوى عنده السجل الجامع للسطور و الكلمات ، و اليه الاشارة بقوله (تعالى) **يوم نطوى السماء كطى** السجل للكتب » و قوله تعالى : « **والسموات مطويات بيمينه** » وانما قال « بيمينه » لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طى السماء بالقياس اليهم وفي حقهم غير مطوية ابداً ، لتقيد نفوسهم بالامكنة والفواشي كما قال (تعالى) **لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش.**

الفصل (٥)

في مبدء الكلام والكتاب وغايتهما

اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ، ولما كان الانسان

---

(١) كما هو مأثور عن امير المؤمنين ومولى الموحدين «علي» (ع) ، وهذا كما قال الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادى العالية كالان ، والامكنة والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطة ، و ان المتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر. و قد مثلوا لذلك بامر ممتد كحبل اوخشب مختلف الا جزاء في اللون يمر في محاذات نملة او نحوها مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد فيكون تلك الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها ، تظهر لها شيئاً فشيئاً لضيق نظرها .ومتساوية في الحضور لديك تراها كلها دفعة واحدة لاحاطة نظرك وسعة حدقتك .

اقول : هذا اذا نظر الى صورة العالم وقوابله و اما اذا نظر الى معناه و وجوده **فلا** امتداد ولا تدرج اصلا ، اذ علمت ان الوجود لاحزه لافلاكم ولاكيف له ، ولا مساحة و لا عدد له ، حتى يكون فيه ماض و حال ومستقبل ، فلا غيبة ولا حضور ولااعوام ولادهور ، ولا- حدوث ولادثور ولادجوع ولاكرور ، بل كل ذلك بالنظر الى القوابل والمرائي .

شد مبدل آب اين جوچند بار عكس ماه وعكس اختر بر قرار - سنائي

مفطوراً على صورة الرحمن فلنعمد اليه اولا و نبين كيفية صدور هما منه و عـود هما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدء والغاية ومرقاة اليها فنقول: ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتاباً فمبدء هذه الارادة اولا صورة عقلية حاصلة فی قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال والبساطة ، ثم ينشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة فی مقام التفصيل العقلی وهی القلب المعنوی ، ثم ينشأ منه اثر فی معدن التخيل و هی نفسه الحيوانية المسماة بالصـدر المعنوی ، و نسبته الى القلب المعنوی نسبة الكرسی الى العرش (١) وهومستوی الرحمن ، ونسبة مظهريهما ـ وهما القلب الصنوبری الشكل ، والدماغ المستدير الشكل ـ كنسبة الفلك الاعلى و فلك الكواكب الى العرش والكرسی الحقيقيين لان هذين مظهراهما و مستوياهما، ثم يسری منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيوانی الذی هوجوهر لطيف جسمانی شبيه بالفلك وحار غريزی سماوی ، وذلك الاثر هو الصورة الخيالية (٢) للكلام او الكتاب ، ثم يظهر منه اثر ـ وهو صورته المحسوسة فی الخارج ـ بواسطة الآلات والاعضاء والجوارح والاعضاء فيوجد، صورة الصوت والحرف فی صحيفة الهواء او فی صحيفة القرطاس ، و هذا غاية نزوله من عرش القلب اوماهو اعلى منه الى البسيط الهوائی اوالارضی ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهوعضو غضروفی اومن جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبی و من كل منهما بواسطة

---

(١) حاصله ان فی كل من الآفاق والانفس اربعة اشياء : عرش وكرسی معنويان و عرش وكرسی صوريان : اما المعنويان فی الآفاق فالعقل الكلی والنفس الكلية ، واما الصوريان فيه فالفلك الاطلس و فلك الثوابت ، و اما المعنويان فی الانفس فالقلب المعنوی ـ و هو العقل التفصيلی ـ والصدر المعنوی وهوالخيال ، و اما الصوريان فی الانفس فهما القلب الصنوبری والدماغ ـ س قده .

(٢) ما اشار اليه من حصول اثر فی معدن التخيل هو حصول الصورة فی القوة ، و هذا الذی جعله انزل منه هوحصول الصورة فی الروح البخاری الذی هومركب القوة الخيالية ومظهرها ـ س قده .

العضلات والأوتار والاعصاب الى الاوردة، ومنها الى الارواح الدماغية، ومنها الى الروح النفساني، ومنها الى معدن التخيل، ومنه الى القوة النفسانية ثم الى العقل النظري وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى، كالاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا الترتيب الصعودى على عكس النزولى فكأنهما قوسان بداية الاولى بعينها نهاية الثانية «كما بدأنا اول خلق نعيده» فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدء كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب سر الادمى . (١)

واعلم ان حقائق آيات الله وبدائع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا فى علم الله وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ، ثم فى قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهى ايضاً مسطورة فى اللوح المحفوظ، بل فى عقول الملائكة المقربين، ثم تترسم منها فى نفوس الملائكة المدبرين ثم تنتسخ منها فى الكتب والالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى سماء الدنيا ثم تنزل من السماء الى الارض نجوماً بحسب المصالح و الاوقات ، وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا و يخطر بباله و يحضر فى خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير بل حدود الضمائر المتفاوتة والغيوب المترتبة الى حد الخارج و عالم الشهادة ، فكذلك صورة حكمة الله (تعالى) واظهار ما فى مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول و نهاية تدبير الامر كما قال (تعالى) **تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى»** وقال **«يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه»** فعند ذلك أوان الشروع فى الصعود والعروج اليه كما فى قوله «تعالى» **«اليه يصعد الكلم الطيب(٢) والعمل الصالح يرفعه»** وقوله: **ان كل من فى السموات**

---

(١) اى ذلك السير الدورى منها ، وبهذا السير الدورى ربما يرجع الذكر الجهرى على الذكر الخفى . حيث انه اذا سمع المتمالهج به اللسان يرجع الى ما نشأ منه فيدور على نفسه على هيئة الكلمات التكوينية وان كان الخفى ارجع من وجوه ـ ش قده .

(٢) اى الكلمات التامات من العقول البسيطة العالية فى السلسلة الصعودية والعمل الصالح ـ شريعة وطريقة ـ يرفعها ، و المعنى المناسب للاستشهاد على مطلبه ان يراد ـ

والارض الاآتي الرحمن عبداً (١) لقداحصيهم وعدهم عداًوكلهم آتيه يوم القيمة فردا » وهذا الاتيان الى الرحمن لايكون الا في صورة الانسان و من سبيل اطواره ، بل نقول ـ من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته في الكمال

← بالكلم الطيب جميع الموجودات باعتبار انها كلمات الله من حيث انها كلماته وبجهاتها النورانية ، والمراد بالعمل الصالح: حركاتها الجوهرية ، العرضية الاستكمالية و هذا بحسب المبادة التكوينية « وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه» فلاينافي انتكاس بعضها بحسب التشريع ـ س قده.

(١) فكما ان العبد المجازى لايملك شيئا بل هو وما في يده كان لمولاه فكذا العبد الحقيقي لمالك الملك ذاته وصفاته وافعاله لمولى الموالي بمقتضى توحيد الذات و الصفات والافعال ، وانما ذكر اسم الرحمن لان الرحمة الرحمانية عامة للكل بخلاف الرحمة الرحيمية فانها مختصة باهل الايمان والتوحيد، لقد احصيهم وعدهم عداً فكما ان فذلكة الحساب جلمعة لتفاريقه فكذلك علمه (تعالى) جامع للموجودات المنشئة بنحو ابسط واعلى ولايشذ من حيطته شيء ، وكلهم آتيه يوم القيمة فردا اذكل عند النهوض عن القوابل و القيام عند الله الواحد الفرد فرد بفردانيته مجرد عن اللواحق والاجنبيات ، فالفردية والتجرد ـ الذى لااقل منه وينسحب على الكل ـ انما هو عن البدن الدنيوى ولواحقه، والجملة عن الطبيعة ولوازمها واما التجرد التام فهو للاخصين وقد قيل :

امروز پر پروز دى وفردا ... هر چاديكى شود توفردا

وهذا الاتيان الى الرحمن لايكون الا في صورة الانسان لان الانسان هو باب الابواب الى الله وهو الصراط المستقيم اليه «ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم» اى مظهرية اسم الله الاعظم . واذلا ينقطع فيض الله (تعالى) ففى الوعاء الذى بحسب هذا الفيض يصل كل موجود طبيعي الى الانسان الطبيعي ويدخل باب الابواب ويصير كل الصياصى الى الصبغية الحظى و جميع القرى الى ام القرى **وما قال (قده)** نقول آه» بيان آخر لدخول الاشياء في باب الابواب ، و لكن بحسب وجودها الرابطي له بل بحسب وجوداتها الرابطية المعدية له في مثاله المتصل و ملكوته وجبروته المتصلين ، **و بالجملة** فوصول الانسان الكامل الى غاية الغايات وصول الكل اليها ، وهذا لاينافي وصول كل نوع الى رب نوعه و محفوديتها بمحشوريته الى الله تعالى ـ س قده .

ان المتأمل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى السماء والارض وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ، ثم يتأدى من خياله صورة الى نفسه ومنها - ان كان ذا عقل بالفعل - الى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعّال، فيحصل حقائق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ، ثم في الخيال و عالم المثال و هلّم الى عالم الامر والعقل الفعّال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهي ، و هذه النسخ و الكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب ، فما في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ ، و هو سابق على ما في لوح المحو والاثبات ، وهو سابق على ما في صحيفة الاكوان المكتوبة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية ، وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فيرجع الامر الى ما كان وهو قوله **«الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون»**.

وهذا ايضاً من لطائف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انساناً كبيرا بعدما كان عالماً صغيراً ، فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكأنه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته ، والعالم كله تصنيف الله وابتدء بالعقل واختتم بالعاقل كما قال تعالى : **«اولم يروا كيف يبدئء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدء الخلق ثم الله ينشيء النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير»**.

الفصل (٦)

فی فائدة انزال الکتب وارسال الرسل الی الخلق.

اعلم ان الله (تعالی) لما اراد الابداع وحاول ان یخلق حقائق الانواع لظهور اسمائه وصفاته کان عنده علوم جمة من غیر مجالی (١) وکلمات کثیرة من غیر آلة لبیان ومقال، وکتب عدیدة بلا صحائف ولا اوراق، لانها قبل وجود الانفس والآفاق فخاطب بخطاب «کن» لمن کمن فی علمه ولم یکن فی الوجود سواه فاوجد اول ما اوجد حروفاً عقلیة وکلمات ابداعیة قائمة بذاتها من غیر مادة وحرکاتها واستعداداتها وهی عالم القضاء العقلی، ثم اخذ فی کتابة الکتب و تصویر الکلمات وترتیب الآیات علی لوح الاجرام والابعاد و تصویر البسائط والمرکبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصیلی کما قال الله (تعالی) **الله الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن (٢) یتنزل الامر بینهن** وکما قال تعالی «فقضاهن سبع سموات فی یومین (٣)

---

(١) هذا فی العلم التفصیلی الذی هو منشأ الکثرة فی مقام الوحدة و فی الرحمة الصفتیة التی هی منشأ الرحمة الفعلیة بقرینة قوله (قده) «لظهور اسمائه» وقوله «فاوجد اول ما اوجد الخ» والا العلم الذاتی الذی فی المرتبة الاحدیة والتکلم الذاتی، لانه بسیط فرد، وان کان ذلک العلم ایضا بقاعدة: «بسیطة الحقیقة کل الخیرات» علما اجمالیا فی عین الکشف التفصیلی الا انه لیس الکلام فیه کما یشهد به کلماته ـ س قده .

(٢) ای فی العدد فقط اوفی کونها سماوات ایضا ، و ذلک اذا عرف النفس التی من الارض حقائق السماوات بالعنوانات المطابقة انها ما هی ؟ وهل هی ؟ ولمهی ؟ فان الاشیاء تحصل بانفسها فی الذهن ، والوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک . اوهی النفس والقلب والعقل الی آخر المراتب السبع للانسان کما سیجیء ؛ یتنزل الامر ای عالم الامر بینهن ـ س قده .

(٣) ای یوم مضی وهو آن دثوره ، و یوم یأتی وهو آن حدوثه، وکل طبیعة سیالة هذه حالتها اویوم نورانی هو وجه الله منه ویوم ظلمانی هو وجه النفس منه اویومی الصورة و المادة اویومی الدهری المثالی والزمانی الطبیعی. واوحی فی کل سماء امرها ای الکلمة الروحیة التی هی من عالم الامر ـ س قده .

و اوحى فى كل سماء أمرها» ولما تمت له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمى وقرائة هذه الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله : **«فاقرؤا ما تيسر من القرآن»** وبقوله تعالى **«اقرأ باسم ربك الذى خلق»** وقوله: **« اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض»** وقوله: **«ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً و على جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا»**.

وحيث كنا فى الابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال تعالى «خلق الانسان ضعيفاً فلم يكن تسل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها، وقد ورد عن بعض المكاشفين «ان كل حرف من كلام الله فى اللوح (١) اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان ينقلوه لما اطاقوه» فتضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ! ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحماتك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى مرضاتك وجناتك ، فتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة ، فاعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه و انموذجاً وجيزاً من معانى كلماته التامات فقال (تعالى) **« و فى انفسكم افلا تبصرون »** والمراد منها نفوس الكمّل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين **«كتاب مرقوم يشهده المقربون»** مشتمل على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ، ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم ، وارسل الينا رسولا كريماً ونورا مبيناً وقرآناً حكيماً ، وصراطاً مستقيماً وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم ، وكتابه خلاصاً من ظلمات الشياطين والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابليس اللعين .

---

(١) اى فى لوح القضاء وفى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو عالم ارباب الانواع التى كل حرف منها مشتمل على كل الحروف الكونية ، اوفى لوح سجل الوجود فان كل حرف من الحروف التكوينية بما هو علم اعظم واشمخ من جبل قاف بما هو معلوم مرقده .

تبصرة فافتح بصيرتك يا انسان! بنور معارف القرآن وانظر اولية الرحمن بآخرية الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان : واعلم ان الباري وحداني الذات في اول الاولين وخليفة الله فرداني الذات في آخر الآخرين **«كما بدأكم تعودون»** فالله (سبحانه) رب الارض و السماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الاشياء ، و يتجلى فيها الحق بجميع الاسماء وينكشف بنور عينه عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه(١) **«النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم** فاعرفه ايها السالك الى الله ! حتى تعرف ربك قال (تعالى)

---

(١) اى : من عرف النبي الذى هو اولى بالمؤمنين من انفسهم فقد عرف ربه لانه(ص) قال : «من رآني فقد رأى الحق» كيف؟ وروحانيته العقل الكلي الذى هو المجلى الاتم ، فهو(ص) بجامعيته مظهر اسم الله الاعظم ، هذا ما يناسب المقام. او من عرف نفسه التي هي خلقت على صورة الرحمن في جامعيته للاسماء وتعلمه تكوينا بها حيث لا يشذ عن وجودها اسم من الاسماء التنزيهية والتشبيهية اذا كانت بالفعل لا كالملك الذى هو مظهر اسم السبوح القدوس لا اسم السميع البصير ولا كالحيوان الذى بالعكس ــ فقد عرف ربه ، لان معرفة الاثر بما هو اثر والمنوان بما هو عنوان معرفة المؤثر والممنون ، ولاسيما هذا الاثر المحاكي الذى ليس شيئا على حياله . او من عرف نفسه بالعجزوان لاحول و لاقوة الا بالله العلي العظيم عرف ربه بالقدرة وعمومها ومن عرف نفسه بالجهل وانها كانت في الايام الخالية كمرآة خالية و صفحة عاطلة ثم تزينت بحلى العلم والمعرفة من عند الله الحكيم العليم عرف ربه بالعلم واحاطه علمه بالكليات و الجزئيات والعلوم و المعلومات ، ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء» . ومن عرف نفسه بالعبودية والفقروان لاوجود ولاصفة ولا فعل الا لمولاه و لا يملك شيئا عرف ربه بالربوبية والمولوية والغنا .

و هكذا وجه رابع : هو ان من عرف نفسه بالاحاطة على جميع المراتب المنطوية في وجوده وعالمه الصغير من الحقائق الروحانية والجسمانية والملكية و الشيطانية ــ فان في الانسان شيء كالملك ، وشيء كالفلك ،وشيء كالطبع ، وشيء كالنبات ، وشيء كالحيوان، وشيء كالشيطان . وفيك انطوى العالم الاكبر ــ عرف ربه بالاحاطة على جميع مراتب العالم الكبير من الدرة الى الذرة . ←

«من يطع الرسول فقد اطاع الله» وقال الرسول ﷺ «من رآني فقد رأى الحق» فصح يا مسكين! نسبتك اليه لانه الاصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود، والمؤمن من صحت له نسبة التابعية كمرآة وقعت في محاذاة مرآة حاذت الشمس فيتحدمعه في النور «ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور» فافهم هذا .

واعلم ان من صفّى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقّل مرآة عين عقله عن غشاوة الوساوس والعادات وماتت نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه باقياً ببقائه «من كان لله كان الله له» فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة الاحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق بل بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره واستجيب دعوته وتكرّم بكرامة التكوين وتكلّم بكلام رب العالمين «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم».

الفصل (٧)

في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب الى الشهادة

اعلم ان هذا القرآن ـ الذي بين اظهرنا ـ كلام الله وكتابه جميعاً دون سائر الكتب

ـــ وجه خامس : هو ان يكون من قبيل التعليق على المحال ، اي: من عرف كنه ذاته مع كونه في مقام عقله الجزئي ووجوده المحدود ومع كونه مثل «بوقلمون» لا يمكن ضبط اطواره واحصاء شئونه وفنونه فقد عرف كنه حقيقة ربه ، وليس فليس . وبالجملة : فكما ان الحق (تعالى) مقام خفاء هو الغيب المكنون عن جميع خلقه ومقام ظهور لا معروف بحسبه الا به يعرف ـ اذ هو نور كل نور ـ كذلك للنفس مقام خفي لا يكتنه . ومقام ظهور لا معروف بهذا الاعتبار في مملكته من مراتبه وقواه الا به يعرف ، ولا ظهور لها الا ظهوره .

دانش نفست نه كار سر سريست گر بحق دانا شوى دانى كه چيست ـ س قده

السماوية (١) النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم اجمعين ، فانها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاماً بوجه كما مر ، لكن الغرض هيهنا كونه كلام الله خاصة (٢) وايضاً نقول (٣) ان هذا المنزل من الكلام على نبينا (ص) قرآن وفرقان جميعاً ، وسائر الكتب السماوية فرقان فقط ، والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط و العقل التفصيلي النفساني فالمنزل بما هو كلام الحق

---

(١) هذه التفرقة بين القرآن وبين سائر الكتب باعتبار التفرقة بين الرسل و تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، فان نبينا (ص) لما كان خاتم سلسلة الوجود وسلسلة الانبياء لم يبق بينه وبين الله (تعالى) واسطة فكان القرآن كلام الله ، و افتتاح جبرئيل عند نزوله منحما لاينافي ذلك، بخلافهم (ع) لحصول واسطة اووسائط في حقهم ، وايضا الانقطاع عن القابل والتدلي بالفاعل الحق القائل اللذان هما مناط الكلامية حقه (ص) لانهما حاصلان له بنحو التمكن والاستقامة في الغاية بحيث لايمكن ان يصل دون بلوغه ممكن كما قال (تعالى) « فاستقم كما امرت» س قده .

(٢) كلمة «خاصة» قيد المضاف اليه لا المضاف اى كلام الله بلا واسطة حجاب ،وليس المقصود أنه كلام خاصة لاكتاب اذ قد مر ان كل كلام كتاب بوجه ـ س قده.

(٣) الاول ـ اى الكلامية والكتابية ـ كان باعتبار عدم التعلق بالمادة والتعلق بها، وهذا باعتبار الوحدة والكثرة مطلقا ، فان الكثرة قد تكون باعتبار نفس المهية والمفهوم كما تكون باعتبار الكمال والنقص في الوجود المعقول بالتشكيك ، فالاول مثل الكثرة في المعقول المختلفة بالنوع . وفي مفاهيم الاسماء و الصفات لله تعالى . و الثاني في انحاء الوجودات طولا ،و«القرآن» مصدر «قرء» اصله الضم والجمع ، قال (تعالى) : «ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه» .فكلام الله المنزل على نبينا (ص) هو العقل الكل الذى هو مقامه (ص) و روحانيته ،بمعنى جملة العقول المحركة للسموات و الارضين .لكونها ، بدايات وغايات لها ، فهذا الكلام قرآن باعتبار الوجود و فرقان باعتبار ماهيات العقول ان قلنا : بأن لها ماهيات كما هو المشهور، والافرقاً بينهما باعتبار تفاوت المراتب في المعقول بالشدة والضعف ـ س قده ..

نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله (تعالى) «ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا» وقوله (تعالى) «نزل عليك الكتاب بالحق» وقوله (تعالى) «و بالحق انزلناه و بالحق نزل» وهو بماهو كتاب انما هو سور ونقوش وارقام وفيها آيات احكام نازلة من السماء نجوماً على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم والواحهم بحيث يقرأها كل مسلم قاريتكلم بها كل متكلم ، ويعمل باحكامها كل عامل موفق، وبها يهتدون وبما فيه يعملون، ويتساوى في هداياتها الانبياء والامم كما في قوله (تعالى) «وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس» وقوله تعالى «وعندهم التورية فيها حكم الله» واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم ، لقوله (تعالى) «وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً» و فيه كرائم اخلاق الله تخلّق بها رسول الله (ص) لقوله (تعالى) «انك لعلى خلق عظيم» اذ كان خلقه القرآن كما روي هذا .

فاذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسائل النبوات ـ : ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه و موطن طبعه مهاجراً الى ربه لمشاهدة آياته الكبرى ، وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات ، لاح له نور المعرفة و الايمان بالله و ملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال و في لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي ، و بهذا النور الشديد العقلي يتلاءلاء فيه اسرار مافي الارض والسماء ، ويترا آى منه حقائق الاشياء كما يترا آى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب ، والحجاب هيهنا هو آثار الطبيعة و شواغل هذا الادنى ، وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرء عليها ظلمة تفسدها كالكفر ، او حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله (تعالى) «طبع على قلوبهم فهم لا يفقهون» وقوله (تعالى) «بل ران

علی قلوبهم ما کانوا یکسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعی الطبیعة و ظلمات الهوی والاشتغال بمانحتها من الشهوة والغضب والحس والتخیل وتوجهت وولّت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملکوت الاعلی اتصلت بالسعادة القصوی ، فلاح لها سر الملکوت وانعکس علیها قدس اللاهوت ورأی عجائب آیات الله الکبری کما قال (سبحانه) «لقد رأی من آیات ربه الکبری» ثم ان هذه الروح اذا کانت قدسیة شدیدة القوی قویة الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بمافوقها فلا یشغلها شأن عن شأن ولا یمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها، فتضبط للطرفین وتسع قوتها الجانبین لشدة تمکنها فی الحد المشترک بین الملک والملکوت ، لاکالارواح الضعیفة التی اذا مالت الی جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا رکنت الی مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر.

فاذا توجهت هذه الروح القدسیة التی لایشغلها شأن عن شأن ولا یصرفها نشأة عن نشأة وتلقّت المعارف الالهیة بلاتعلم بشری ـ بل من الله یتعدی تأثیرها الی قواها ویتمثل لوحه البشری صورة ماشاهدها بروحه القدسی وتبرز منها الی ظاهر الکون ـ فیتمثل للحواس الظاهرة سیما السمع والبصر لکونهما اشرف الحواس الظاهرة ، فیری ببصره شخصاً محسوساً فی غایة الحسن والصباحة ویسمع بسمعه کلاماً منظوماً فی غایة الجودة والفصاحة ، فالشخص هو الملک النازل باذن الله الحامل للوحی الالهی ، والکلام هو کلام الله (تعالی) وبیده لوح فیه کتاب هو کتاب الله . وهذا الامر المتمثل بما معه او فیه لیس مجرد صورة خیالیة (١) لاوجود لها فی خارج الذهن والتخیل کما یقوله من لاحظّ له من علم

---

(١) اذ المشاهد ما تمثل فی الحواس سواء جاء من الخارج اومن الداخل ، ففلک البعض من الاتباع ترقی عند نفسه ولم یقتصر علی ان حقیقة النبی تتصل بحقیقة الملک فقط کما یقول بعض آخر ، بل یقول : ان النبی یتصل برقیقة الملک ایضا و لکن بخیاله فقط ینالها ، ولا ایضا ینال صورة خیالیة صرفة تکون نظیره اضغاث احلام تکون فی النوم،لان تلک الصورة الخیالیة تنزلت من الالواح العالیة وظل لما فیها کالصور فی الرؤیا الصادقة الحاصلة من مشاهدة النفس ما فی تلک الالواح . و لکن مع اللتیا والتی مخطیء قاصر لان القوی الباطنة کمرایا متعاکسة فاذا تمثل الخیال بالصورة انطبع الحس المشترک ایضا بها←

الباطن ولاقدم له فى اسرار الوحى و الكتاب كبعض اتباع «المشائين» معاذالله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطه اللائق وتفسيره الموافق مماسيجىء موعد ذكره فى باب النبوات ، و لكن نزيدك لمعة اخرى

انارة قلبية واشارة نورية

عليك ان تعلم ياحبيبى ! ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى مادونها اضافة النفس الى البدن لاهذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذى لايبقى زمانين ـ كماعلمت فى مباحث الطبيعة ـ بل كل بدن يضاف اليه شىء من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور فى النشأة الآخرة ، أماذواتها الحقيقية فانما هى امرية قضائية قولية ، واما ذواتها الاضافية فانماهى خلقية قدرية تنشأ منها الملائكة اللوحية(١) و اعظمهم اسرافيل صاحب الصور الشاخص ، وسيأتى الاشارة الى حقيقة صوره فى مباحث المعاد وحشر الاجساد، فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الالهى والعلوم اللدنيّة من الملائكة القلمية ويثبتونها فى صحائف الواحهم القدرية الكتابية ، وانما كان يلاقى النبى (ص) فى معراجه الصف الاول من الملائكة و يشاهد روح القدس فى اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحى الربانى كان يسمع كلام الله وهو ، اعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية وهى الافاضة والاستفاضة فى مقام «قاب قوسين او ادنى» و هو مقام

← لانه كمرآة ذات وجهين : أحدهما الى الخارج ينطبع فيه صور المحسوسات التى تأدت اليه من المشاعر الظاهرة ، والاخر الى الداخل يتلقى به ما يؤدى اليه من الالواح العالية اومن الخيال مما ركبته المتخيلة .

فاذا علمت ان الصورة تساق من العوالم الباطنة الى خياله المنور و من خياله الى حسه المشترك ومنه الى مشاعره فكيف لايكون مشاهدا مع انه كما ان عقله فوق المعقول كذلك حسه فوق الحواس فى شدة النورية والتمثيل ـ س قده .

(١) اى تستقيم منها هؤلاء ونظنى ان النسخة كانت بدل «وتنشأ منها» «وكتابية» بعده «قدرية» فى مقابله «قولية» وبعده «هى الملائكة اللوحية» ـ س قده .

القرب ، ومقعد الصدق ، ومعدن الوحي والالهام ، وهوالكلام الحقيقي كمامر،وكذلك اذاعاشر النبي (ص) الملائكة الاعلين يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم ، وكلامهم كلامالله النازلفي محالمعرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم فيمقام القربوقدحكى النبي (ص) عن نفسه ـ كماروى ـ ليلةالمعراج انه بلغ الىمقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة .

ثم اذانزل الى ساحة الملكوت السماوي يتمثل لهصورة ماعقلها و شاهدها في لوح نفسه الواقعة فيعالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر الىالظاهر ، وحينئذ يقع للحواس شيءدهش ونوم لماعلمت منان الروح القدسية لضبطها الجانبين تستعمل المشاعرالحسيةلكن لافي الاعراض الحيوانية بلفيسبيل سلوك الربسبحانه فهي تشايعها فيسبيل معرفةالله وطاعته لاجرم اذاخاطبهالله خطاباً منغير حجابخارجي سواءكان الخطاب بلاواسطة اوبواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان يتشبحله مثال من الوحي و حامله الى الحس الباطن ، فينجذب قوة الحس الظاهر الىفوق ويتمثل لهاصورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لاكصورة الاحلام والخيالات العاطلة عنالمعنى ، فيتمثل لها حقيقةالملك بصورته المحسوسة بحسب مايحتملها فيرى ملكاً من ملائكةالله على غير صورته التي كانت له فيعالم الامر لانالامراذانزل صارخلقاً مقدراً ، فيرىعلىصورته الخلقية القدرية و يسمع كلاماً مسموعاً بعد ماكان وحياً معقولا ، او يرى لوحاً بيده مكتوباً فيكون الموحىاليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلي ، ويتلقى منهالمعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي آياتهالكبرىويسمع بسمعه العقلي كلامرب العالمين منالروح الاعظم .

ثم اذانزل عنهذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسةبحسه ثم ينحدرالى حسه الظاهر ثمالى الهواء و هكذا الكلام في كلامه ، فيسمع اصواتاً و حروفاً منظومة مسموعة يختص هوبسماعها دون غيرهلانها نزلت منالغيب الى الشهادة وبرزت منباطنه الىظاهره منغيرباعث خارجي ، فيكون كل منالملك وكلامهوكتابه

يتأدى من غيبه وباطن سره الى مشاعره ، وهذا التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك (١) الموحى من موطنه ومقامه ، اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبى (ص) من نشأة الغيب الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له (ص) شبه الدهش والغشى ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار، فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين.

واعلم مما ذكر وجه ما قيل (٢) ان الروح القدسية تخاطب الملائكة فى اليقظة والروح النبوية تعاشرهم فى النوم و لكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء (ع) و نوم غيرهم كما ان الفرق ثابت بين يقظتيهما ، فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال (ص) تنام عينى ولا ينام قلبى، وقال «على» (ع) «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا» ولعلك بما ذكرناه تستطع ان تذعن بان كل ما كان يراه و يشاهده الروح النبوية فى عالم الغيب ليس خارجاً عن جنس الكلام والمتكلم و الكتابة و الكاتب ، فهذا امر مضبوط واجب الوقوع و ليس باتفاقى فتدبر .

ولأجل ذلك وقع فى كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعاً بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما فى قوله (تعالى) فى سورة «آل عمران» «ان الله

---

(١) وان كان له ايضا وجه فان كون حقيقة الملك فى ذلك المقام الشامخ كون رقيقته هناك ، وهذا معنى سموه وان لم يكن انتقال ، وكون رقيقته متمثلة للنبى فى عالم الكون الصورى المحض حتى صارت مشاهدة له كون حقيقته ها هنا، وهذا معنى نزوله قال (تعالى) «تنزل الملائكة والروح» وقال : يتنزل الامر بينهن» ومثلهما كثير ـ ش قده .

(٢) فان معنى مخاطبة الروح القدسية فى اليقظة ان قوى روح الولى اومن دونه لا تضايع روحه لعدم قوة ذلك الروح بمرتبة قوة روح النبى فتواه مستيقظة بشواغل الحس لا يقدر روحه على نزعها نزعا تاما مثل ما يكون للنبى ، ومعنى معاشرة روح النبى (ص) اياهم فى النوم ـ اى شبه الدهش المذكور ـ مشايعة قواه لروحه بحيث رأتما راى فى عين كونه يقظان بهذا العالم الطبيعى ايضا ، فيرى بحسه صورة الملك وصوته على وجه يعرف انه ملك كما هو من خواص النبوة ـ ش قده .

لايخفى عليه شيء في الارض ولافي السماء هوالذى يصوركم في الارحام كيف يشاء لااله الاهو العزيز الحكيم هوالذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات» وقوله (تعالى) فيها «تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلماً للعالمين ولله مافى السموات ومافى الارض واليه يرجع الامور» وقوله (تعالى) فيها «ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب» وقوله (تعالى) فى الانعام «وهوالله فى السموات والارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ماتكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الاكانوا عنها معرضين» وقوله (تعالى) فى هود «كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» ـ الى قوله ـ «كل فى كتاب مبين وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام» وقوله (تعالى) فى الرعد «تلك آيات الكتاب والذى انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لايؤمنون الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون» وقوله (تعالى) فى سورة ابراهيم «الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذى له مافى السموات ومافى الارض» وقوله (تعالى) فى يونس «الر تلك آيات الكتاب الحكيم الى قوله ـ ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر» وقال «ان فى اختلاف الليل والنهار وماخلق الله فى السموات والارض لايات لقوم يتقون» وفى سورة «يوسف» : «وكاين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون» وقوله «طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الاتذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى» وقوله: «حم عسق كذلك يوحى اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له مافى السموات ومافى الارض وهو العلى العظيم» وقوله فى «الزخرف» «حم و الكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ـ الى قوله ـ ولئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم » و قوله فى «الدخان» «حم والكتاب المبين انا انزلناه فى ليلة مباركة انا كنا منذرين ـ الى قوله ـ «رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين» وقوله فى «الجاثية

«تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان فى السموات والارض لايات للمؤمنين وفى خلقكم ومايبث من دابة آيات لقوم يوقنون واختلاف الليل و النهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به الارض بعد موتها و تصريف الرياح آيات لقوم يعقلون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق ـ الى قوله ـ فبشره بعذاب اليم» وقوله «وسخر لكم مافى السموات وما فى الارض جميعاً منه ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون » وهذا التسخير تسخير ذاتى انما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله فى «الاحقاف» «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ماخلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى» وقوله فى «الجمعة» «يسبح لله مافى السموات ومافى الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذى بعث فى الاميين ـ الى قوله ـ لفى ضلال مبين» الى غير ذلك من مواضع القرآن والسر فى ذلك (١) ان القرآن والآيات المنزلة هى بعينها آيات كلامية عقلية فى مقام ، وكتب لوحية فى مقام واكوان خلقية فى مقام ، والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية اونقوش مكتوبة مبصرة فى المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة ، والمجالى متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة .

فصل (٨)

فى كشف النقاب عن وجه الكتاب و رفع الحجاب عن سر الكلام و روحه لاولى الالباب

اعلم ايها المسكين! ان هذا القرآن انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل

---

(١) والسر فيه ان الوجود الكتبى واللفظى والذهنى والعينى سواء كان حقيقة اورقيقة جميعها ظهورات بشىء واحد ، والماهية فى ذوى الماهية محفوظة ، و للوجودات اصل محفوظ وليس فيها تفاوت الا بالشدة والضعف ، والظل ليس مباينا لذى الظل ولا الاسم بماهو عنوان مباينا للمسمى و الرقيقة حكاية للحقيقة و بالعكس ، و ان كانت الحكايتان بالتفاوت تفاوت الحاكيين ، وبالجملة القرآن ثلثة : تدوينى هو ما بين الدفتين ، وتكوينى و هو اما آفاقى واما انفسى فمن قرء اى واحد من الثلثة على وجهه كان كمن قرء الباقيين ـ س قده .

ضعفاء عيون القلوب واخافيش ابصار البصائر ، فلوفرض ان «باء» بسم الله مع عظمته التى كانت له فى اللوح نزل الى العرش لذاب و اضمحل الكرسى فكيف الى السماء الدنيا وفى قوله (١) لو «انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله» اشارة الى هذا المعنى قال بعض ائمة الكشف الروحى فى هذا المعنى «كل حرف فى اللوح اعظم من جبل «قاف» وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله «بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ» وهذا «القاف» رمز الى قوله «ق والقرآن المجيد» فان القرآن وان كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب(٢) ومواطن كثيرة فى النزول واساميه بحسبها مختلفة وله بحسب كل موطن ومقام اسم خاص ففى موطن يسمى بالمجيد «بل هو قرآن مجيد» ،وفى مقام اسمه عزيز «وانه لكتاب عزيز» وفى آخر اسمه علىّ حكيم «وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم»، وفى آخر كريم «انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسّه الا المطهّرون» وفى آخر مبين «ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين» وفى آخر حكيم «يس والقرآن الحكيم» وله الف الف من الاسامى لا يمكن سماعها بالاذان الظاهرة ، ولوكنت ذا سمع باطنى فى عالم العشق الحقيقى و الجذبة الباطنية و المحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسماؤه و يشاهد اطواره .

واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة

---

(١) بناء على تفسير «ق» بالجبل المحيط بالدنيا وهو عالم المثال المنشعب الى «هور قليا» و«جابلقا» و«جابرصا» واما اذا فسر بالقدرة او بالقلب فلا . اذلا اعظم من القلب كما فى الحديث القدسى «لا يسعنى ارضى ولا سمائى ، ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن » وكذا اذا فسر بالجبل و لكن اومى به الى الوجود المقدس الختمى (ص) كما قال « ابن عباس » :«القاف جبل بمكة» فاشار الى وجوده (ص) فانه باعتبار عظمته عند الله وجلالة منزلته لديه واستقامته فى سبيله وقيامه بين يديه وتوسط فيما بين شرق الوحدة وغرب الكثرة جبل شامخ ـ س قده .

(٢) هذا جار فى كل من القرآن التدوينى والتكوينى والافاقى والانفسى ، فكل بكل اعتباء. سمى باسم جليل ـ س قده .

لمعرفة بطون القرآن وانوار جماله و اضواء آیاته و اسرار کلماته ، ولتعلم اسماء الله الحسنی وصفاته العلیا ، لماامرت الاشارة الیه من ان الکتاب التدوینی الفعلی الکونی بازاء الکلام القولی العقلی ، وهو بازاء الاسماء و الصفات الالهیة ، لکن هناك علی وجه الوحدة والاجمال وهیهنا علی وجه الکثرة والتفصیل کماقال «کذلك نفصّل الآیات لقوم یعقلون» وقوله «کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر» وکما ان صور الکائنات من الارض والسموات ومابینهما - وهی عالم الخلق - تفصیل لما فی عالم العقل وهو عالم الامر فکذلك جمیع مافی العالمین - الامر والخلق - کتاب تفصیلی لمافی العالم الالهی من الاسماء والصفات ، قال الله (تعالی) «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها وذروا الذین یلحدون فی اسمائه» ففی هذه الایة اوجب الله (تعالی) علی الانسان علم الحکمة والتوحید ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الآفاق والانفس، لان علّم الاسماء - وهی ارباب صور الانواع والدعوة - لایحصل الا بالتدبر فی المصنوعات والتأمل فی المربوبات من کل مافی الارض والسموات ،ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفکر فیها وفی احوالها فی کثیر من الآیات.

وسبیل هذا الباب من المعرفة «مامسلکه العرفاء المحققون و العلماء الالهیون وهم القائلون بأن هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور اسماء الله (تعالی) وظلال ومثل لها ومظاهر ومجال لمافی العالم الالهی والصقع الربوبی ، وذلك لان کلما یوجد فی عالم من العوالم ففی العالم الاعلی الالهی الاسمائی یوجد منه ماهو اعلی واشرف وعلی وجه ابسط واقدس «وماعندالله خیر وابقی».

الفصل (٩)

فی تحقیق کلام امیرالمؤمنین و امام الموحدین علی (ع) کماورد «ان جمیع القرآن فی باء بسم الله و انا نقطة تحت الباء»

اعلم هداك الله یاحبیبی ! ان من جملة المقامات التی حصلت للسالکین السائرین الی الله (تعالی) وملکوته بقدم العبودیة والیقین انهم یرون بالمشاهدة العیانیة کل القرآن بل جمیل الصحف المنزلة فی نقطة تحت «باء» بسم الله ، بل یرون جمیع الموجودات

فی تلك النقطة الواحدة (۱) وقدبینا - فی هذه الاسفار وفی غیرها بالبرهان الحکمی - ان بسیط الحقیقة کل الاشیاء ، وقال «معلّم حکمة المشائین ومقدمهم» فی المیم العاشر من کتابه المعروف « باثو لوجیا» : الواحد المحض هوعلة الاشیاء کلها ولیس کشیء من الاشیاء بل هو بدؤ الاشیاء ولیس هو الاشیاء بل الاشیاء کلها فیه» وقدصرح بهذا فی غیرموضع من مواضع کتابه .

ونحن نمثّل لك فی هذا المعنی مثالا من المحسوس یقرّبك الی فهمه من وجه : فانك اذا قلت : «الله مافی السموات ومافی الارض» فقدجمعت جمیع الموجودات فی کلمة واحدة واذا حاولت ذکرها بالتفصیل لافتقرت الی مجلدات کثیرة ثم قس علی نسبة اللفظ الی اللفظ نسبة المعنی الی المعنی ، علی ان فسحة عالم المعانی والتفاوت بین اقسامها وافرادها لایقاس بفسحة عالم الالفاظ والتفاوت فیها .

ولو اتفق لاحد ان یخرج من هذا الوجود المجازی الحسی الی ان التحق بالوجود العقلی واتصل بدائرة الملکوت السبحانی حتی یشاهد معنی (۲) «والله بکل شیء محیط» و یری ذاته محاطابها مقهورة تحت کبریائه فحینئذ یشاهد وجوده تحت نقطة «باءالبسبیة» لسبب الاسباب ، ویعاین عندذلك تلك «الباء» التی فی بسم الله حیثما تجلّت لعظمتها وجلالة قدرها و رفعة سرمعناها هیهات !! نحن و امثالنا لانشاهد من القرآن الاسواداً لکوننا فی عالم الظلمة والسواد و ما حدث فیه من مد هذا المداد ، اعنی مادة الابعاد والاجساد وهیولی الاضداد والاعداد ، والمدرك لایدرك شیئاً الا بما فی قوة ادراکه وقوة ادراکه دائماً یکون من جنس مدرکاته ، باهی عینها کما ذهبنا الیه ، فالحس لاینال الا المحسوس ، ولا الخیال الا المتخیل ، ولاالعقل الاالمعقول ، فلایدرك النور الا بالنور «ومن لم یجعل الله له نوراً فماله من نور».

---

(۱) ای : الموجودات العینیة ایضا فی النقطة الکتبیة ، و ذلك اذا اخذت النقطة الکتبیة رقیقة للنقطة الحقیقیة وظهورا منها فی عالم الوجود الکتبی - منه .

(۲) بان یمتثل قولهم : «اقرء وارقأ» ویصل من ظاهره الی باطنه ومن باطنه الی مطلعه، ویترقی من مقام التعلق الی مقام التخلق ، ومنه الی مقام التحقق - منه ،

فنحن بسواد هذا العين لانشاهد الاسواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب، فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازى ، والقرية الظالم اهلها مهاجراً الى الله ورسوله فى قطع المنازل التى بيننا وبين المطلب وادركنا الموت عن هذا النشآت والاطوار التى بعضها صور حسية او خيالية او وهمية اوعقلية ، و قطعنا النظر عن الجميع و محونا بوجودنا فى وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا واخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء ومن الموت الى الحيوة حيوة ثابتة باقية ببقاء الله، فمانرى بعد ذلك من القرآن سواداً اصلا الا البياض الخالص و النور الصرف الذى لايشوبه ظلمة و اليقين المحض الذى لايعتريه شك وتحققنا بقوله (تعالى) «ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا» وبقوله «وعلّمناه من لدنا علما».

وعندذلك نقرء الايات من نسخة الاصل، وهو «الامام المبين» و «الذكر الحكيم» و«من عنده علم الكتاب» وهوامير المؤمنين على (ع) لقوله (تعالى) : «وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم» ولهذا نطق بمانطق من قوله: «انا نقطة تحت الباء» وقوله مشيراً الى صدره الشريف: «ان هيهنا لعلوماً جمة لووجدت لهاحملة» ولعل الكلام فى الكلام قد خرج عن طور الاوهام وتعدى عن اسلوب المباحثة والتعليم ، لكن المثل سائر «ان الكلام يجر الكلام» وليعذرنى اخوان الحقيقة ، ان عشق الحبيب يجرنى على عدّ اوصاف كماله ونعوت جماله ، وعدشمائله فى ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وسائر افعاله ، كمانحن بصدده انشاءالله ولنرجع الى ماكنافيه .

الفصل (١٠)

فى بيان الفرق بين كتابة المخلوق و كتابة الخالق

هذا ايضاً علم ذوقى لايذعنه الا صاحب بصيرة قلبية يعرف الفرق بين صورة محسوسة يكون مبدءها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبدءها من داخل الحس ، مع ان كلامنهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة ، والحس لايفرق بينهما، فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كماقال : (تعالى)

«وبرزت الجحيم لمن يرى» - ان يرى المحسوس بغير الحس محسوساً بعين الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه ، وهذا مما تواتر نقله و تكاثر وقوعه ، و مما اتفقت روايته من هذه الآية « ان رسول الله (ص) خرج يوماً وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب ، فسأل اصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان في الكتاب الذي بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة . وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى اسماء اهل النار واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة» الحديث.

فمن هيهنا مع ماتقدم من كيفية نزول الوحي و الكتاب على الانبياء (ع) يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق ، اذلو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ماهي عليه في ذينك الكتابين لم يقدر عليها ، ولا يمكن ايضاً اذ ماقام بذلك ولم يف به كل ورق في العالم، ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت (سلام الله عليهم اجمعين) قد ورثه خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي (ع) وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكلما يحتاج اليه الانسان حتى الارش في الخدش .

ومما حكي ايضاً في هذا الباب عن بعض البله من اهل الحاج انه لقي رجلا و هو يطوف طواف الوداع فأخذ ذلك الرجل يمازح هذا الابله هل اخذت براءتك من النار؟ فقال الابله : وهل اخذ الناس ذلك ؟ قال له : نعم ، فبكى ذلك الابله و دخل الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة عتقه من النار ، فجعل الناس و اصحابه يلومونه و يعرّفونه ان فلاناً مزح معك وهولا يصدقهم و كان مستمراً على حاله ، فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار، فسرّ بها واوقف الناس عليها وكان من آية ذلك الكتاب انه يقرء في كل ناحية على السواء لا يتغير ، كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه آية من عند الله ، والحكايات والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب .

فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ماأشرت اليه آنفاً من

ان الاولی مما یبرز من جهة الباطن والغیب الی جهة الظاهر والشهادة ، فیدرك بین الخیال اولائم بعین الحس تبعاً بخلاف الثانیة فان الامر فیها علی عکس ذلك من حیث انها تدرك اولا بعین الحس ثم بعین التخیل لوجب ان یختص بمشاهدة کتابة الخالق من غلب علی باطنه سلطان الآخرة دون غیره من افراد الناس واهل الحجاب.

قلت لعل حصولها لغیره بحسب التبعیة من جهة تأثیر نفسه فیهم وسرایة حاله منه الیهم لاسباب خفیة لایطلع علی تفاصیلها ولایبعدان یکون اهتمام نفوس الحاضرین من جهة استغراقهم فی تلك الساعة فی التعجب عن حاله والتفکر فی ذلك یوجب تعطل حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس ایاها فی المحسوسات الخارجة ورجوعها الی جانب الباطن ومعدن التخیل وعالم الغیب .

الفصل (١١)

فی تحقیق قول النبی (ص) ان للقرآن ظهراً و بطناً وحداً ومطلعا (١)

اعلم ان القرآن کالانسان ینقسم الی سر وعلن ، ولکل منهما ایضاً ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الی ان یعلمه الله ، ولایعلم تأویله الا الله . وقد ورد ایضاً فی الحدیث «ان للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً الی سبعة ابطن» وهو کمراتب باطن الانسان : من الطبع والنفس والصدر (٢) والقلب والعقل والروح والسر والخفی . اما ظاهر علته

---

(١) المطلع فی اصطلاح العرفاء هو مقام شهود المتکلم عند تلاوة آیاته متجلیا بالصفة التی هی مصدر تلك الایة ، کما قال مولانا الصادق (ع) : «لقد تجلی الله لعباده فی کلامه و لکن لایبصرون» وکان ذات یوم فی الصلاة فخر مغشیا علیه ، فسئل عن ذلك فقال : «مازلت اکرر آیة حتی سمعت من قائلها» وقد ینقل الحدیث هکذا: «ما من آیة الاولها ظهر وبطن، ولکل حرف حد ولکل حد مطلع» ولعله قده نقل بالمعنی ـ سره .

(٢) ولعل الصدر وهو مقام الخیال ـ کما مر ـ زیادة من النساخ ، والا لکانت المراتب ثمانیة ، وقد یزداد فی آخر المراتب : «الاخفی» ، فلیسقط العقل اوالطبع وهو الانسب هنا ـ ه

فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش الممسوس ، واما باطن علته فهو ما يدركه الحس الباطن و يستثبته القراء و المجودون فی خزانة مدركاتهم و مخزوناتهم كالخيال ونحوه و الحس الباطن لايدرك المعنى صرفاً بل خلطاً مع غواش جسمانية و عوارض مقدارية الاانه يستثبته بعدزوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل انسان بشرى ، واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخراويتان ، ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات .

فالاولى منهما مايدركه الانسان المتمكن من تصور المعانى بحدودها وحقائقها منفوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية مأخوذاً كل منهما من المبادى العقلية من حيث يشترك فيه الكثره ويجتمع عنده الاعداد فی الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ، ويتصالح فيه الآحاد بل الاضداد لاكحالها فی عالم المواد والاجساد ، ومثل هذا المعنى المشترك فيه لايدركه الروح الانسانى مالم يتجرد عن مقام الخلق الى مقامه الامر ولم ينغض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه اذليس من شأن المغمور فی المادة ان يكون عاقلا لشىء كماليس من المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا .

على انك قدعلمت ان كل مرتبة من الادراك سواء كان احساساً او تخيلا او توهماً اوتعقلا - لابد له من تجرد ، و ان مدار المدركية والمدركية على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا ، وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جداً فكذا درجات الوصول الى درك حقائق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى .

فالروح الانسانية تارة تتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله فی مرتبة بدنه و حواسه ، و تارة تتلقى من عالم التخيل و التمثل الجزئى و تارة تتلقى المعارف العقلية بجوهرها العقلى الذى هو من حيّز عالم الامر ، و تارة تأخذ المعارف

← لقوله : «كمراتب باطن الانسان» فان الطبع ظاهره .

وبالجملة هذه اصطلاح العرفاء ، والحكيم يطلق النفس الناطقة على الجميع والاكثر وهم استغنوا عن البيان بالميان كما هو ديدن اكثرهم فی اكثر المواضع وقد يبينون بقدر مايسع المقام وقد نقلنا اصطلاحهم فی اول تعاليقنا على السفر الاول - ره .

الالهية من الله بلاحجاب من عقل اوحس فان تصرف الحس ومايجرى مجراه لماكان فيما هومن عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لماكان فيما هومن عالم الامر والتدبير فالذى يكون فوق الخلق والامر جميعاً فهو محتجب عن الحس والعقل جميعاً فلا يدرك نور الحق الابنور الحق و لاينال الابقوة من له الامر و الخلق كما ورد عن ابيعبدالله (ع) قال قال «امير المؤمنين» (ع) اعرفوا الله بالله (١) والرسول بالرسالة (٢) واولى الامر بالامر بالمعروف (٣) (الحديث) .

وللدلالة على تفاوت المقامات قال (تعالى) فى صفة القرآن «انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لايمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين» فذكر له اوصافاً متعددة بحسب درجاته ومقاماته اولها واعلاها الكرامة عندالله ، وادناها التنزل الى هذا العالم من عندرب العالمين ، ولاشك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول الى عالم الامر ـ وهو اللوح المحفوظ ـ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا ـ وهو لوح المحو والاثبات ـ ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهى ومرتبة رفيعة لايعلم الا الله ولايدركه احد من الانبياء (ع) الا فى مقام الاحدية عند انسلاخه عن القيود الامكانية ، وتجرده عن الكونين ، وخروجه عن النشأتين ، وتجاوزه عن العالمين ـ الخلق والامر ـ و بلوغه

---

(١) اى : اعرفوا الله بنور وارد من عنده على قلوبكم و تقربوا اليه حتى يصدق فى حقكم قوله الحق : بى يبصرون يسمع» ـ س قده .

(٢) اى ، بنبوة التعريف العاصلة فيكم ، فان النبوة قسمان : نبوة التحريف : و نبوة التشريع ، والاولى هى الابناء عن معرفة الذات والصفات و الاسماء ، و الثانية جميع ذلك مع تبليغ الاحكام والتأديب بالاخلاق والقيام بالسياسة وقد يخص هذه بالرسالة ، و لوكان كذلك لكان المراد : الوراثة من الرسول المتحققة فى الكمل حتى ان الفقهاء مظاهره ، و قد ورد «ان من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بين جنبيه» بل قد روى «ان الله عباداليسوا بانبياء ينبطهم النبيون» وانه ص قال : «ان فى امتى محدثين مكلمين» س قده .

(٣) اى بصيرورتكم من الولاة ، لا العادفين بمعنى العالمين بالحقائق فقط ، بل المتقدمين المتصرفين ايضا ذوى الاوامر التكوينية التسخيرية ـ س قده .

«قاب قوسین او ادنی» کما اخبر خیر الانبیاء و افضل البشر (ص) عن حاله «لی مع الله وقت، لا یسعنی فیه ملك مقرب ولا نبی مرسل» وللاشارة الی هذا المقام قوله (تعالی): «وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم» و قوله (تعالی) : «لا یعلم من فی السماوات و الارض الغیب الا الله» وقوله «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه» وفی الحدیث «ان من العلم کهیئة المکنون لا یعلمه الا العلماء بالله» وللاشارة الی مقام القلب المعنوی و الحس الباطنی وقع قوله : «ان فی ذلك لذکری لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید» و قوله حکایة عن الکفار الجاحدین : «لو کنا نعقل او نسمع ما کنا فی اصحاب السعیر» وللاشارة الی مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله : «فاجره حتی یسمع کلام الله» وللاشارة الی تفاوت مقامات العلماء فی درجات علمهم قال : «نرفع درجات من نشاء فوق کل ذی علم علیم» وقوله : «تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض» وقوله فی حق الملائکة «وما منا الا له مقام معلوم»

تذکرة تمثیلیة

و بالجملة ان للقرآن درجات و منازل کما للانسان ، و ادنی مراتب القرآن و هو ما فی الجلد و الغلاف کأدنی مراتب الانسان و هو ما فی الاهاب و البشرة ، وللقرآن فی کل مرتبة و مقام حملة یحفظونه ویکتبونه ولا یمسونه الا بشرط طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم و نزاهتهم و انسلاخهم عن مکانهم او عن امکانهم (۱) و القشر من الانسان لا یدرك الا القشور من القرآن و الانسان القشری من الظاهریة لا یدرك الا المفهومات القشریة والنکات البیانیة والاحکام العملیة والسیاسات الشرعیة،

---

(۱) ای : لا یلتفتون لغت ما هیاتهم وامکانهم ،کالعقول النوریة و الملائکة المهیمة المختفی امکانهم تحت سطوع وجوب الازل، ومثلها العقول الساعدة الفانیة ذواتهم فی ذاته، فان کل انسان الی الامکان امیل واحکام الکثرة علیه اغلب ،کان من الکفار ظاهرا او باطنا، وکل انسان کان الی الوجود امیل و احکام الوحدة علیه او فر، کان من السابقین المقربین کالانبیاء والاولیاء ، وکل انسان تساوی فیه الجهتان کان مقتصدا من المؤمنین ـ س قده .

واماروح القرآن وسره ولبه فلا يدركه الا اولوالباب و ذوالبصائر ، اذ حقيقة الحكمة لاتنال الابموهبةالله ولايبلغ الانسان الىمرتبة يسمى حكيماً الابان يفيضالله عليه من حكمته حكمة ومن لدنه علماً ، لانالعلم والحكمة منصفاته الكمالية والعليمالحكيم من اسماءالله الحسنى ، ولابد فى من له نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبةالله اياهله ولذلك قال (سبحانه) بعدقوله : «ويعلمهم الكتاب والحكمة» (الاية):«ذلكفضل-الله يؤتيه منيشاء والله ذوالفضل العظيم» وسمى الحكمة خيراً كثيراً وقال : «ومن يؤت الحكمة فقداوتى خيراً كثيراً ومايذكر الااولوا الباب».

الفصل (١٢)

فى توضيح ماذكرناه و تبيين ماأجملناه من كون معرفة لب الكتاب مختصة باهل الله من ذوى البصائر و الالباب

اعلموا ايها الاخوان السالكون المعتنون بامرالدين وفهم غرائب الكلام المبين انفهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الالمن دارس علم اليقين وتعلم فى مدارس «آل ياسين» ومكتب اهل التقديس واهل الذكر الحكيم وقرائة الايات من ارقام اللوح العظيم و نسخة الاصل الكريم الذى هو الامام المبين وكان معلمه «علمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما» و مؤدبه «ادبنى ربى فاحسن تأديبى» وكان كاتب لوحه بالقلم و مصور صحيفة نفسه بصورة العلم و الحكم هو «ربك الاكرم الذىعلم بالقلم علم الانسان مالم يعلم» فالله (سبحانه) معلمه لاسبب آخر من الاسباب كفكر اوتقليد اوقياس اورواية اوسماع بل بان يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم» اويسمع بسماع باطنى فى عالم الغيب من عند «مطاع ثم امين» .

رمز قرآني وتلويح كلامي

ان اول ما ينكشف لاولاد روح القدس فى مكتب التقديس معنى اللوح والقلم و الكتابة والرقم ومعنى «الم» و«طه» و«يس والقرآن الحكيم» ومعنى «ص والقران ذى الذكر»

و « ق والقرآن المجيد» و « ن و القلم و ما يسطرون » و معنى الحروف الجمل وهي الحروف المقطعة القرآنية و الكلمات التامات المفـردة و بعدها الكلمـات المركبة الفرقانية ، فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الارواح العالية افادلهم رزقهم من البان ضروع الملكوت والجنان ، واذاق لهم من لطائف الرحمة و الرضوان اغذية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغيار (١) ومن لم يكن لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعدن الانوار ، فكتب الله اولا في الواح ارواحهم حروفاً مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون وبصنايع آبائهم يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون ، والى منازلهم و مقاماتهم يرتقون وبآيات الله يهتدون ، والى ربهم يرجعون « لقد كنا (٢) حروفاً عاليات نزلنا (٣) في سطور (٤) سافلات ».

---

(١) ونعم ماقيل : بين المحبين سر ليس يفشيه * قول و لا قلم للخلق يحكيه

(٢) هو الكينونة السابقة لنا في عالم العقول ، والحرفية باعتبار عدم استقلال العقول في الوجود وانها لانفسية لها بل لها الوجود الرابط المحض اذلا مادة لها ولو بمعنى المتعلق بل لا ماهية لها عند المحققين . ولذا كانت من صقع الربوبية موجودة بوجود الله باقية ببقائه ـ س قده .

(٣) هو الكينونة اللاحقة النفسية ـ س قده .

(٤) اى : قدود ، شبهها في الطول والاستقامة بالسطور ، ونظير هذا قول ابن العربي:

كنا حروفا عاليات لم نقل * متعلقات في ذرى اعلى القلا

وقول امير المؤمنين «علي» (ع) لابي الاسود الدئلي : «الكلمة : اسم وفعل و حرف» يشير الى هذا ، فان كلامه سبحانه فعله كما في نهج البلاغة ، فالمراد بالكلمة : كلمة «كن» اى : الوجود المنبسط المقسم للحروف العالية العقلية و للاسماء و هي الجواهر الجسمانية الثابتة ، و للافعال المقترنة بالزمان و هي الموجودات العرضية السيالة ، و على مذهب المصنف قده من اثبات الحركة الجوهرية في الطبائع و الاجسام فهي ايضا من الافعال المقترنة بالزمان ، والاسماء هي النفوس من حيث كونها برازخ بين العقول الساكنة والطبائع السيالة ـ س قده .

وهذه الحروف المقطعة يسمى في عالم السر والخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم تصير الحروف المتصلة (١) منفصلة ويصير المنفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتميز «ليميز الله الخبيث من الطيب» ويوم الجمع ايضاً بوجه لقوله تعالى هذا يوم الفصل جمعناكم والاولين» وقوله «ليوم لاريب فيه» فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية و الجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعة و المنفصلة متصلة ، والحرف الواحد بالمعنى حروفاً متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة (٢) وكيفية نزولها(٣) في لوح الكتاب ثم في صدور منشرحة لاولي الالباب كما اشار اليه بقوله «ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون» هذا القوم واشار الى مقام قوم آخرين بقوله (تعالى) «قد فصلنا الايات لقوم يعلمون وقوله «كتاب فصلت آياته» .

فقد اتضح لك ايها السالك المسكين! أن اول ما يرتسم في لوح القارى المبتدى حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الايات المكتوبة في الصحيفة القدسية و يطيع الله (تعالى) في امره «اقرأ باسم ربك الذى خلق» وقوله : «اقرؤا ماتيسر من القرآن» وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القرائة «ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر» وحينئذ

---

(١) اى : الانواع المتخالفة المتراكمة التي كل من متولة ، وكل اجنبى عن الاخر تصير منفصلة ينفض كل عن ذيله غبار الاغيار وتصير المنفصلات من افراد كل نوع متصلة واحدة، وهذا كما ان عقلك يأخذ صرف كل حقيقة ممرى عن اكسية اللواحق الغريبة وهو حينئذ واحد ويميز الكيف والكم والوضع وغيرها من المختلطات كلا عن الاخر. اقره كتابك وارقأ ـ س قده

(٢) اى : المقول التي هي كلام الله (تعالى) وقوله الحق ـ س قده .

(٣) اى : كيفية صيرورتها نفوسا كليتهي كتاب الله، ثم نزولها في صدور منشرحة ، اى كيفية صيرورتها مثلا معلقة هي دقائق تلك الحقائق في النفوس المنطبعة ، والصدر هو الخيال، وكيفية النزول انه تصير الارواح المرسلة ارواحا مضافة وهي تتمثل صورا بسيطة كل ذلك بلا تجاف ، اوالمراد بالثلاثة : العقل البسيط الاجمالي والعقل التفصيلي النفساني و الخيال ، وبالجملة وصلنا لهم اى : المقول للمقول ، وكتاب فصلت للنفوس اوالخيال ـ س قده .

يتأتى له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته بحفظه الله (تعالى) قلبه عن وساوس الشيطان كما قال : «وانا له لحافظون» ويكون قلبه عند ذلك فلكاً محفوظاً عن اختطاف أمردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب آيات الكتاب المبين التي بها رجوم اوهام المعطلين واغاليط الموسوسين واستراق المنتحلين كما قال : « وحفظناها من كل شيطان رجيم الامن استرق السمع فاتبعه شهاب مبين » .

اشعار تنبيهي

وجملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الاخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته ولم يحدث معه حروفه المقطعة ولم يتجل لموجه قائله ومبدئه وعظمة كاتبه ومنشيه ، فانتبه يامغرور ! وقم من مرقدك يامحكور ! حتى تسافر في سبيل الله مهاجراً الى الله ورسوله و مشاهدة ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولاتجلس مع اهل الغفلة والبطالة و ذر الذين اتخذوا دينهم هزواً ، واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعباً وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووبّخهم بقوله : «مالهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا» وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله : «يارب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً» رب رجل اديب اريب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو و البلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصام والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفاً من حروف القرآن ولافهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده ، ولم يرغب بعد الى ماهو بالحقيقة علم و نور و فقه و حكمة لا عراضه عن ذلك بما اكب عليه الجمهور مما يعدونه علماً و ايماناً وفقهاً وايقاناً .

فأخرج ايها الغافل! من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيودك الرسمية ورسومك العامية ، لترى عجائب قدرة الله وعظمته في انزال القرآن وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزائن السموات و الارض بمفاتيح علم الغيب المبرى عن وصمة الشك و الريب فان ادركك الموت في الخروج عن بيت

نشأتك الاولی الی الفطرة الثانیة والنشأة الاخرة فقدوقع اجرك علی الله بل الله مولاك وهوآجرك وجزاك کماقال : «ومن یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله .

الفصل(١٣)

فی نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة (١)

اعلم ایها المتدبر المتأمل! ان القرآن اذا کشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب العظمة والکبریاء عن سره یشفی کل علیل داء الجهل ویروی کل غلیل طلب الحیوة و الحقیقة ، ویداوی کل مریض القلب بعلل الاخلاق الذمیمة واسقام الجهالات المهلکة وعن رسول الله ﷺ :«ان القرآن هوالدواء وان القرآن غنی لافقر بعده ولاغنی دونه» والقرآن هوحبل الله المتین النازل الی هذا العالم لنجاة المقیدین بسلاسل التعلقات و اغلال الاثقال و الاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج و الذهب والفضة والخیل وطول الامال وهومع عظمة قدره ومأواه ورفعة سره ومعناه مما تلبّس بلباس الحروف والاصوات واکتسی بکسوة الالفاظ و العبارات ، رحمة من الله للعبّاد وشفقة علی خلقه و تأنیساً لهم و تقریباً الی افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الی اذواقهم ، والا فما للتراب ورب الارباب ؟! ففی کل حرف من حروفه الف رمز واشارة و غنج و دلال و جلب لقلوب العشاق المشتاقین الی روح الوصال ، فوقع النداء من عالم السماء لتخلیص الاسراء من هذا المهوی و سجن الدنیا بقوله « و ذکر فان الذکری تنفع المؤمنین».

فبسطت شبکة الحروف و الاصوات مع حبوب المعانی لصید طیور السموات ، ولکل طیر رزق خاص یعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشیها و معیدها و مبدئها ، و انما الغرض الاصلی اصطیاد نوع خاص من الطیور السماویة برزق مخصوص سماوی من

---

(١) الی القرآن التکوینی العقلی والنفسی وغیرهما حتی کلام الله الذی فی مرتبة العلم العنائی ـ من قدره ،

اغتذى بدينهم منطق الطير كله ، وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض دون غيره «سواء عليهم أ انذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون» و كان بعضهم لقصوره لايطيق ملاحظة هذا الامر الذى بقوت القلوب وغذاء الارواح فالجموا عما لايطيقون خوض غمرته فالجموا بلجام المنع ، وقيل لهم اسكتوا فما لهذا خلقتم لايسأل عما يفعل وهم يسئلون ما للعميان وملاحظة حقايق الالوان ؟!

واما من امتلات مشكوة قلبه نارا مقتبسا من نور القرآن فادرك اسرار الامور و الكلمات و الايات كماهى فقيل لهم تأدبوا بآداب الله ورسوله واسكتوا فسيروا بسير اضعفكم ، ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم ، وانزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليأنس بكم ضعفاء الابصار ، و يقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة المشرقية من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم ، وكونوا كما قيل

شربنا واهرقنا على الارض فضله وللارض من كأس الكرام نصيب

ولذلك يوجد في القرآن مافيه صلاح كل احد ، ومارزق من الارزاق المعنوية والصورية الا ويوجد في الكتاب قسم منه لاهله «متاعاً لكم ولانعامكم ولارطب ولايابس الا في كتاب مبين» ، وكما يوجد فيه من حقائق الحكم و طرائف النعم التي فيها غذاء للارواح و القلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية و الاغذية والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها مما ينتفع به المتوسطون في المنازل والعوام ، ففيه الاغذية المعنوية والصورية معاً والاقسام الاخروية و الدنيوية جميعاً ، فما من شيء الا وفيه تبيانه ، ولو كان من باطنك طريق الى ملكوت القرآن و باطنه لتعرف كونه تبيانا لكل شيء» .

تنبيه واشعار

اعلم ان خطابات القرآن كقوله «يا ايها الانسان، يا ايها الذين آمنوا» مما يختص باحباء الله المتألهين واولياءه المقربين لا المبعدين المكوبين والجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من رزق معاني هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ والمباني «انهم عن

السمع لمعزولون»، «ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون»، لان العناية الالهية ماسقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر وآخره وانت ايضاً ياحبيبي لو لم تكن مماقضى الله فيك خيراً ولم تكن اهلا لذلك بحسب مايسر لك هذا الامر العسير في التقدير لماوقع منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم تكن من الجاهدين، واذا كنت اهلاله وقد اعطاك الله عيناً صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولامؤفة بآفة عصبية فاذافتحت عينك ابصرت ماهو بين يديك فلاتحتاج الى قائد يقودك واما المقلد. فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قائد ولكن ليس كل مايدرك قائداً ويفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه، انما التقليد يجرى في الامور الناقصة والافعال الدنية، فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حدما فاذا ضاق الطريق وصار احدمن السيف وادق من الشعر قدر الطائر على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجيز وراءه اعمى، وكذا اذا دق المجال ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه ورب مالم يقدر على ان يستجيز وراءه آخر، فلو فرض القائد كالطير في طيرانه اوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت او كالسباح المدة في سباحة ابحر الحقائق والمعاني فلايمكن للاعمى تقليد ذلك القائد في الطيران، ولا للزمن المقعد عن اصل السير تقليد هذا في سير البحر.

فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة التدبر فيها على الحقيقة الى مايدركه جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على المال الى المشي على وجه الارض، فالمشي على الارض يمكن ان يتعلم، واما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء فلايكتسب بالتقليد او بالتعلم، بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي ﷺ ان عيسى عليه السلام يقال انه يمشي على الماء، فقال: «لو ازداد يقيناً لمشى على الهواء» فاهل القرآن وهم اهل الله خاصة - بحمد الله اعين يبصرون بها آيات الله، ولهم اذان يسمعون بها كلماته، وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايد يبطشون بها موائد كرمه ورحمته، وارجل يمشون بها في دار كرامته ومنزل جوده ورأفته.

الفصل (١٤)

فى الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها

قد ذكر الشيخ المحقق «محيى الدين الاعرابى» فى الباب السادس عشر ثلاثمأة من كتابه المسمى «بالفتوحات المكية» «انه قال (ص) حكاية عن نفسه على طريق التمدح : انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام وهو قوله : «لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير» فالضمير فى «انه هو» يعود على محمد ﷺ فانه أسرى بدفرأى الايات ، وسمع صريف الاقلام فكان يرى الايات ويسمع منها ماحظه السماع وهو الصوت ، فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت ، فدل انه بقى له من الملكوت فوقه [قوة] مالم يصل اليه بجسمه من حيث هوراء ، ولكن من حيث هو سميع (١) فوصل الى استماع اصوات الاقلام وهى تجرى بما يحدث الله فى العالم من الاحكام ، وهذه الاقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى (٢) ودون اللوح المحفوظ ، فان الذى كتبه القلم الاعلى لا يتبدل ، وسمى

---

(١) حاصل كلامه ان عالم الملكوت عالم تام فيه جميع ماهو فى هذا العالم من المحسوسات الخمس على وجه يليق بالملكوت . لكن كل منها يوصل اليه بمشعر خاص من الخمسة المستنيرة بالمشاعر الملكوتية ، فبقوته الباصرة يرى مالا يرى اشخاص الانسان الطبيعى بما هو طبيعى من المرئيات الملكوتية ؛ وبسمعه يسمع مالا يسمعون ، وبذوقه يدرك ما لا يذوقون لقوله: «ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى» وبشمه مالا يشمون كقوله «انى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن» وبلمسه مالا يلمسون كقوله «وجدت برد انامله بين ثديى» ، و بالجملة جميع ما يدركه النبى اوالولى حالة الانسلاخ ملكوتية بالمدارك الملكوتية وكل له شأن يختص به من قده.

(٢) ليس المراد بالاقلام العقول التى فى الطبقة المتكافئة التى هى دون القلم الاعلى الذى هو العقل الكلى سواء اريد بمقل الكل : العقل الاول اوجملة العقول الطولية والعرضية: ولا المراد بها النفوس الكلية السماوية اى :عاقلتها باعتبار فعاليتها فيما دونها ، لان الشيخ العربى جعل رتبة هذه الاقلام دون اللوح المحفوظ ، والنفوس الكلية هى اللوح المحفوظ، بل المراد بها النفوس الجزئية الفلكية المسماة بالنفوس المنطبعة ، لكن لها اعتباران: احدهما ←

اللوح بالمحفوظ من المحو فلايمحى ماكتب فيه ، وهذه الاقلام تكتب فى الواح المحو والاثبات وهو قوله (تعالى) (يمحوالله مايشاء ويثبت» ومن هذه الالواح تنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل ،ولهذا يدخل فى الشرايع النسخ وفى الشرع الواحد النسخ (١) فى الحكم وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لاعلى البداء» .

وقال ايضاً ؛ «ومن هذه الكتابة قوله (تعالى) «ثم قضى اجلا واجل مسمى» ومن هذه الالواح وصف نفسه بانه يتردد فى نفسه وفى قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه ، ومن هذه الحقيقة الالهية (٢) التى كنى عنها بالتردد الالهى يكون سريانها فى التردد الكونى فى الامور» .

ثم قال وهذه الاقلام هذه مرتبتها و الملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله ، هو الذى يمحو على حسب مايأمره به الحق (تعالى) والاملاء على ذلك الملك ، والاقلام من الصفة الالهية التى كنى عنها بالوحى المنزل على رسوله بالتردد، ولولا هذه الحقيقة (٣) الالهية مااختلف امران فى العالم، ولاحار احد فى امر ولاتردد فيه ، وكانت الامور كلها

ـــ اعتبار تعلقها بالمواد الفلكية و بهذا الا عتبار هى الواح المحو والاثبات لسيلان الطبائع الفلكية جوهرا على التحقيق ، وعند هذا الشيخ بل حقيقة اللوح هى الهيولى المجسمة . و ثانيهما اعتبار تدليها و تعلقها بنفوسها الكلية و بهذا الا عتبار هى اقلام ربتبها كذا وكذا ـ ص قده .

(١) لان اتصالات النبى (ص) فى كل وقت ليست متساوية . فقد يتصل بالنفوس المنطبعة الفلكية العالمة باوضاع اجسامها ولوازم اوضاعها ويرى سودا ويحكم بمقتضاها ، وقد يتصل ويرى سودا اخرى ويحكم بمقتضى آخر ـ ص قده .

(٢) قد مر من المصنف ان للالهية درجات وللفاعلية مراتب ، ولهذا اشار «الشيخ» الى ان من هذه الحقيقة الالهية ـ وهى اسمه السريع او المصور ـ التردد ، والتردد هو السيلان الجوهرى فى النفس المنطبعة ـ ص قده .

(٣) اى : لولا كتاب المحو والاثبات العلمى لم يكن كتاب المحو والاثبات العينى فى عالم الكون والفساد ـ ص قده .

حتماً مقضياً، كما ان هذا التردد (١) الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضى وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقائق .

ثم قال «فقد انبأتك بمكانة هذه الاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله ﷺ من العلم الالهي ومن يمدّها والى اي حقيقة الهية مستندها وماثرها في العالم العلوي من الاملاك والكواكب والافلاك ؟ وماثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة ومن احكام هذه الاقلام تكون جميع التأثيرات في العالم دائماً ، ولابد لها ان تكتب و تثبت انتشار الكواكب و انحلال هذه الاجرام الفلكية ، وخراب هذه الدار الدنياوية ، وانتقال العمارة في حق السعداء الى الجنان العلية التي ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم [من مقعره] الى اسفل السافلين ، وهي دار الاشقياء ، واما القلم الاعلى فانبت في اللوح المحفوظ كل شيء يجري من هذه الاقلام من محو واثبات ، ففي اللوح المحفوظ اثبات المحو (٢) في هذه الالواح ، واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند وقوع الحكم ، وانشاء امر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذي يمده القلم الالهي باختلاف الامور(٣) وعواقبها مفصلة مسطرة [كل ذلك على الوجه الثابت وذلك] بتقدير العزيز

---

(١) الى قوله «فيهم» اى : يصير التردد مرتفعا عنهم ويكون كالمقضى الذى لا يرد ولا يبدل ، اوالمعنى انه كما ان من هذه الحقيقة الالهية التردد حتى مقضى فى الكون كذلك حتم لازم فى النفوس ـ ش قده .

(٢) قد مران منشأ انتزاع العدم السابق للشيء هو الوجود السابق عليه و كذا منشأ انتزاع العدم اللاحق هو الوجود اللاحق له ، اذالعدم نفى محض وباطل صرف ، فلايتوهمن ان المحو دفع وعدم فكيف يثبت ؟ وقوله : «ومحو الاثبات» معناه اثبات محو الاثبات ، فان المتحركات جوهرا وعرضا يمحو مرتبة منها ويثبت مرتبة اخرى منها ، ثم يمحو هذه المثبتة وهكذا الى ما شاء الله . واما اللوح المحفوظ بجهته العقلية والقلم الا على الالهي فلاحركة ولاتجدد فيهما ـ ش قده .

(٣) ظرف الاختلاف انما هو لوح المحو والاثبات العلمى والعينى ـ ش قده .

العليم ، ولقلوب الاولياء (١) من طريق الكشف الالهي الحقيقي فالتمثيل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله ﷺ في عرض الحائط» انتهى كلامه .

وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوي البصيرة، ولم نتعرض لشرح معانيه و حل رموزه وتطبيق مقاصده على اسلوب البرهان لان المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا وتفصيلا .

الفصل (١٥)

في ذكر القاب القرآن ونعوته

لمّا علمت الفرق بين كلام الله وكتابه ـ وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل، فالفعل زماني متجدد وامر الله بريء عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا وكونه فرقاناً وان احدهما بسيط والاخر مركب ـ فقد حصل هيهنا اربعة القاب: الكلام والكتاب والقرآن والفرقان .

فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته «النور» لانه نور عقلي ينكشف به احوال المبدء والمعاد ويتراآى منه حقائق الاشياء ، ويهتدى به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ، ويظهر به للسالكين الى دار الاخرى طريق الجنة وطريق النار قال (تعالى) «قد جائكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات

---

(١) الكشف العجيب الذى مرهو الكشف المعنوى العلمى الذى فى المطالب النظرية وهو البلوغ الى حد العيان والكشف المذكور هيهنا هو الكشف الصورى الذى هو لازم الاعمال الصالحة والاخلاق المرضية ، ومراده ان لكل معنى صورة، ولكل حقيقة رقيقة ، والعاملون اعمال الطريقة المصطفوية يرون صور تلك المعانى السابقة و رقائق تلك الحقائق فيرون بالمعاهر الملكوتية كتابا وكتبا و اقلاما كلها صورية ملكوتية ويسمعون صريفها الملكوتى ، وذو الرياستين منهم ـ الجامع بين التحقيقات العلمية والعرفانية وبين الرياضات العلمية و الخلقية ـ يجمع بين الكشفين ـ من قده .

الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم» فقوله نورا شارة الی مرتبة (١) العقل القرآنی البسیط المسمی بالقلم الالهی، وقوله «کتاب» اشارة الی مرتبة العلم التفصیلی المثبت فی اللوح المحفوظ و للاشارة الی هاتین المرتبتین قوله (تعالی وآتیناه الحکمة و فصل الخطاب فالحکمة للقرآن والتفصیل للکتاب و قال «أو من کان میتا (٢) فاحییناه وجعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها» .

و من اسمائه الحکمة و هی افضل علم بافضل معلوم (٣) فلا حکیم بالحقیقة الا الله (٤) و لهذا قیل انها موهبة ربانیة لاتحصل بسعی و اکتساب ولا یوصف بها الا

---

(١) هذا فی التکوینی الافاقی والانفسی، واما فی التدوینی فالحکمة اشارة الی کون جمیع القرآن فی الفاتحة بل فی الحروف المقطعة الادبع عشر النورانیة بل فی باء البسملة بل فی نقطة تحت الباء کما مر. وفصل الخطاب الی مقام الکثرة وان الکل سورة بل آیة مدلول غیر مدلول الاخری ـ ص قده .

(٢) هذا فی التکوینی الانفسی اظهر منه فی التدوینی ، و لکن اطلاق الایة یشمل الکل، فان الناس کانوا اموا تافاحیاهم بارسال النبی وتکمیل الولی وانزال القرآن واسترشادهم بنوره ـ ص قده .

(٣) کذا فی « الهیات الشفاء » وغیرها ، اما انها افضل العلوم فلانها علم یقینی لا تقلید فیه اصلا بخلاف الباقی اذلایخلومنه و لا اقل فی التصدیق بوجودات موضوعاتها المبینة فی الحکمة . ولهذا فلها الریاسة العامة و المخدومیة المطلقة ، و لان فضیلة العلم اما بفضیلة موضوعه اوبشرافة غایته اوبوثاقة مبادیه والکل متحقق فی هذا العلم، اما الموضوع فهو الوجود المطلق الذی هو خیر محض وموضوعات مسائله هی الحق (جل جلاله) وصفاته و افعاله وملائکته المقربون وغیر ذلک من اعانهم الموجودات . واما غایته فهی صیرورة الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی و الفوز بالسعادات الحقیقیة . واما مبادیه فهی البراهین المتقنة للیقین الدائم : واما ان معلومها افضل المعلومات فقد علمت ان المعلوم بها ماهو بخلاف معلومات غیرها فانها اعراض من سنخ الحرکات اوالکمیات والکیفیات اومایجری مجراها ـ ص قده .

(٤) اذا اعتبر افضل مراتب العلم الحضوری ، ولهذا ـ ای لان اتم انحاء العلم الحضوری مخصوص به قیل انها موهبة ـ ص قده .

المتجردون عن جلباب البشرية و المنسلخون عن لباس هذا الوجود الكونى بالزهد الحقيقى والفناء عن شوائب الخلقية كما قال «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم» بعد قوله :«ويعلمهم الكتاب والحكمة» .

ومن اسمائه «الخير ، قال «ومن يوت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً».

ومن اسمائه «الروح» قوله (تعالى) «يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق» **ومنها** «الحق» لانه ثابت لا يتغير ابداً من «حق الامر» اذا ثبت، ولانه صادق مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله «ويرى الذين اوتوا العلم الذى انزل اليك من ربك هو الحق» وقوله (تعالى) : «نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا» و قوله «افمن يعلم انما انزل من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب» وقوله :«بل هو الحق من ربك لتنذر قوماً ما آتاهم من نذير» ومنها «الهدى» لانه لا يهدى الى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما مر قوله (تعالى) «ذلك هدى الله يهدى به من يشاء» وقوله : «هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب» .

ومنها «الذكر» لانه ما يتذكر به امور الاخرة واحوال المبدء والمعاد قوله تعالى «انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون» **ومنها** النبأ العظيم لانه يخبر عن عالم الغيب والمغيبات وعن أسرار النفوس وضمائر القلوب «قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون».

ومنها «الشفاء» لانه يقع به الشفاء عن الامراض النفسانية والاسقام الباطنية والالام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وسائر الامراض المهلكة التى اذا استحكمت وتمكنت فى القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها ، قوله (تعالى) «قل هو للذين آمنوا هدى و شفاء والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد» .

ومنها «الرحمة» قوله (تعالى) : «وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» وقوله : «وانه لهدى ورحمة للمؤمنين» .

ومنها «العلى الحكيم» اما كونه علياً فلان اصل حقيقته من العالم العلوى العقلى و اما كونه حكيماً اى ذا حكمة فلان القرآن كما مر له مقام عقلى قائم بذاته فيه حقائق

الاشياء على وجه بسيط اجمالي ، وان العقل بالفعل كما علمت عاقل و عقل باعتبارين و كذلك القياس فيكونه حكيماً وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علماً بحقائق الموجودات او ، حكيم ، من حيث انه علم قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء كماهي ، فيكون حكيماً لان صدق المشتق لايستدعي عروض مبدء الاشتقاق قوله (تعالى) : «يس والقرآن الحكيم» وقوله تعالى «وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم» .

ومنها «ذوالذكر» و الفرق بين كونه ذكراً وذاالذكر اعتباري كماهو في كونه حكمة وحكيماً قوله (تعالى) «ص والقرآن ذي الذكر» .

ومنها «التنزيل» لكونه نزل الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة النفسية التفصيلية قوله (تعالى) «تنزيل من الرحمن الرحيم» **ومنها** المنزل قوله (تعالى) : «و الذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق» والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على قياس ماسبق **ومنها** «البشير والنذير» قوله تعالى : «كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون بشيراً ونذيراً فاعرض اكثرهم فهم لايسمعون» .

ومنها البشرى » و الفرق بين البشرى و البشير كما مر قوله تعالى « هدى و بشرى للمؤمنين» وكذا الحال في كونه هدى وهادياً كما في قوله تعالى «ويهدي الى صراط العزيز الحميد » .

ومنها «المجيد» قوله تعالى «قو القرآن المجيد» .

ومنها العزيز قوله تعالى : «وانه لكتاب عزيز» .

ومنها العظيم قوله تعالى «ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم» .

ومنها الموعظة الحسنة: قوله تعالى «ادع الى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» .

ومنها النعمة لانه مما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم ويتلذذ اهل الدنيا بلذاتهم الحسية ، ولانسبة بين نعمة الدنيا ونعمة الاخرة بل هذه اللذائذ الحسيّة آلام بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة كماسنبين في موضعه قوله تعالى: «يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون » اى يصدقون بحقيقتها مجملا والافلو عرفوها عرفانا

حقيقيا لفازوا بالنعيم الابدى ولم يكونوا من اهل الجحود ، ولذلك وصفهم بالكفر:

ومنها الرزق قوله(تعالى) : «رزق ربك خير وابقى» .

ومنها المبين لانه يتبين به حقائق الموجودات ، و يظهر به اسرار النشأتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد ، قوله تعالى : «تلك آيات الكتاب وقرآن مبين» .

ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال و موازين العلوم والافكار فيستعلم به صحيحها من فاسدها ورائجها في سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها قوله (تعالى)«لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» وقوله«والسماء رفعها ووضع الميزان الاتطغوا في الميزان» الى غير ذلك من الالقاب والاسامى ، ولاشك ان كثرة الاسامى والاوصاف تدل على عظم شأن المسمى و الموصوف والله اعلم بجلالة شأن كلامه وكتابه .

الموقف الثامن

في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء
وكيفية دخول الشر والضر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول

الفصل (١)

في القول في العناية

لاشبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام، وكذا الضرب من ملائكته المقربين والعقول القادسين تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية (١) لا يجوز

---

(١) عول (ره) في ذلك على قاعدة «العالي لا يستكمل بالسافل» كما يظهر من العبارة، وعلى هذا فالاولى حمل قوله ، «ولم تكن حاصلة قبل الفعل» على الاعم من القبلية الزمانية، فان العلل العالية المجردة لا تستكمل بافعالها اللازمة لذواتها المكان القاعدة، فافعالها وان حدثت من بركات ذواتها تترشح على ما دونها ، وليس لها فيما دونها اغراض والا استكملت بها ، و الغرض ما يستكمل به الفاعل في فعله ، وانما الغرض هناك هو الذات ان لم يكن فوقها كمال كما في الواجب (تعالى) خاصة، وما فوقها ان كان فوقها كمال كما في العقول المجردة فانها تبتغي بفعلها اذا اقتدى بالواجب في افاضة الخير من غير حاجة منها الى الفعل وما يترتب عليه من الفوائد بل جودا محضا، ولا يستلزم ذلك كونها مكرهة مجبرة على افعالها لان افعالها معلومة لها مرضية عندها بملائمتها لذواتها .والفعل الذي هذا شأنه لا يكون فعل مكره مجبر، وكون أفعالها عن تسخير الهي لا يخرجها عن كونها صادرة عن علم ورضا ، فهي اختيارية على اى حال ولو فرض لزومها لذواتها ـ طـ مدظله .

ان يكون صدور الافعال منها الاغراض وغايات تعود اليها من فعلها ، ولم تكن حاصلة قبل الفعل ، والا لم تكن تامة كاملة الذات. بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها، و هذا ممتنع جداً فثبت انها لايهمها فى فعلها شيء ولايدعوها داع ولا يتعرض على ذواتها ايثار طار ولاارادة زائدة الاالاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم الاعلى .

واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها فى افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد فى موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان ـ سيما فى النبات والحيوان ، بل فى كليات الاعيان من الافلاك والاركان ـ من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للافات والمفسدات ، مانقضى به آخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الاثار العجيبة فى جزئيات الاكوان فكيف فى كلياتها كما سنذكر انموذجاً منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت فى بعض النباتات (كالنخل والعنب) وبعض الحيوانات العجم الحقيرة (كالنحل والعنكبوت) مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق ، وحكم مطابق ، ومصلحة مرعية وحكمة مرضية .

فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هى كون (١) الاول (تعالى) عالماً لذاته بما

---

(١) ملخصه ـ كما سيصرح به ـ ان العناية تجمع بمفهومها امورا ثلاثة : العلم والسببية والرضا ، ونقول فى توضيح ذلك : ان العناية والاعتناء بالشيء على مانعقله من معناها هو ان يجتهد الفاعل فى صدور اصل الفعل اوصدوره على غاية ما يمكن من خصوصيات الكمال من غير ان يصرفه عن اصل الفعل او عن ايقاعه على غاية ما يمكنه من الكمال الاشتغال عنه بامر أهم منه اواجب اواعظم اونحو ذلك فان الا شتغال بامور العظيمة الخطيرة يصرفنا عن الا هتمام بالامور الحقيرة اليسيرة فنتساهل فيها بتركها من اصلها . او نسامح فى بعض خصوصيات وجودها فلا نشتغل بها ، فاذا اجتهدنا فى الحقير كما نجتهد فى الخطير او اجتهدنا فى اصلاح شؤن الامر الحقير ورعاية مصالحه ودفع جزئيات حوائجه كما فى الامر الخطير فتلك العناية .

والوجه فى انصرافنا عن الامور الحقيرة اليسيرة واشتغالنا بعظائمها هو ان الناقريحة ـــ

عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضياً به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته ، بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية (١) فذاته بذاته صورة بنظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذى لاغاية لهولاحد في الكمال وراءه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام ، والاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه المذكور الذى عقله فيضاناً وصدوراً ، متأدياً الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تأدية .

فهذا هو معنى العناية الخالية عن الشين و النقص ، و من اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء ، والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة الى «الشيخ الاشعرى» والقائلين بالفرض السفلى العائد الى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيداً حيث جهلوا تنزيه الله (تعالى) « وتوحيده وما قدروا الله حق قدره » .

← المقايسة بين الاشياء ، فاذا عرض لنا فعلان واجبان احدهما اهم و الاخر مهم قربنا قايسنا بينهما وعددنا الاهم واجبا فكان المهم دون الواجب فسامحنا في امره ، وان كنا لولم نقايس بينهما كانا جميعا واجبين واشتغلنا بالحقير كما نشتغل بالخطير ، وذلك لان كلا من الفعلين حينئذ يصير بارتفاع المقايسة معلوما لنا على ما هو عليه من الوجوب اى المعلولية لنا العلالة لذواتنا ، وهذه هى العناية وقد اجتمع فيها العلم بالشيء والسببية له والملائمة لذات الفاعل وهو المراد برضى الفاعل به .

و الله (سبحانه) لعلم بكل شيء على ما هو عليه من غير ان يوهنه او يغيره قياس ونحوه ، وهو السبب الا على لكل ذى سبب ، ومسبباته ملائمة لذاته . فله عناية بالاشياء .

وقد ظهر لك بما بيناه ان العناية بحسب طبع معناه من صفات الفعل ، فان ملائمة فعله له من الصفات المنتزعة من مقام الفعل لكن بارجاع الملائمة المذكورة الى حيثية ذاتية تعود من صفات الذات كما نقول : هى كون الذات عالمة بالاشياء سببا لها بحيث يلائمها مسبباته ـ ط مدظله .

(٣) قد عرفت الكلام فى المشية الازلية ، وارجاع الرضى الى خصوصية السببية ـ وهو كونه بحيث يلائمه مسبباته ـ اقرب الى الاعتبار من تفسيره بالارادة التى ارجعناها سابقا الى العلم بالنظام الاحسن كما لايخفى ـ ط مدظله .

الفصل (٢)

في مباحث الخير والشر

ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ، ويكون كل ذات مولّية وجه القصد الى شطره في ضروريات وجودها واوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وثوانى فضائلها ولواحقها ، فالخير المطلق الذى يتشوقه كل الاشياء ويتم به اوبما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات (جل ذكره) لانه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام بوفوق التمام، فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره ، فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر، فلم يكن شيء مع المعلولات خيراً محضاً من كل جهة بل فيه شوب شريّة بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذى لا ينتهى خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية وللشر معنى آخر هو المصطلح عليه(١) وهو فقد ذات الشيء اوفقد كمال من الكمالات التى يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض كحصول الاعدام والامكانات للاشياء ضرباً من الحصول في طرف الانصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشرلا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات اوعدم كمال ذات والدليل عليه (٢) انه لو كان امراً

---

(١) اذلو عدوا النقصان الذى هو الامكان الذاتى اللازم لماهية كل معلول شرا مصطلحا لما عدوا العقول بل الافلاك خيرات محضة عند تخميس الاقسام في دفع شبهة الثنوية ، نظرا الى ان لا عدم واقعى مقابل لها فالشر انما هو في عالم العناصر وسيأتى ذكر هذا الا مطلاح هناك ايضاً ـ ص قده .

(٢) رغما لانوف الطائفة المجادلة وكالامام الرازى، واترابه ، حيث قال : ان الحكماء لم يبرهنوا هذه المسئلة ـ اعنى ان الوجود مطلقا خير والشر عدم ـ بل قنعوا بامثلة جزئية. ثم ان هذا الدليل قد سبق الى العلامة الغيرازى، في «شرح حكمة الاشراق» على المصنف في اقامته، وهو دليل جيد خفيف المؤنة ، فارتضاه المصنف ـ ص قده .

وجودياً لكان اما شراً لنفسه اوشراً لغيره لاجائز ان يكون شراً لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لايقتضي عدم نفسه ولاعدم شيء من كمالاته ولواقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لاهو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها ! و العناية الالهية كما اشرا اليها لاتقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال كل شيء الى كماله ، فيكون الاشياء بطبائعها و غرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لامقتضية لعدمها و نقصانها ولاجائز ايضاً ان يكون الشر على تقدير كونه وجودياً شراً لغيره لان كونه شراً لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير اويعدم بعض كمالاته او لانه لايعدم شيئاً فان كان كونه شراً لكونه معدماً للشيء اولبعض كمالاته فليس الشر الاعدم ذلك الشيء اوعدم كماله لانفس ذلك الامر الوجودي المعدم ، وان لم يكن معدماً لشيء اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كلما لايوجب عدم شيء ولاعدم كماله فانه لايكون شراً لذلك لعدم استضراره به ، واذا لم يكن الشر الذي فرضناه امراً وجودياً شراً لنفسه ولاشراً لغيره فلايجوز عده من الشر وصورة هذا القياس على نظمه الطبيعي هكذا لوكان الشر امراً وجودياً لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي ماسر تقريره فعلم ان الشر امر عدمي لاذات له اما عدم ذات اوعدم كمال ذات .

واعلم اذا تأملت واستقربت معاني الشرور واحوالها ونسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لايخرج من امرين ، فانه اما عدم محض اومؤد الى عدم ، فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط ، والفقر والضعف ، و التشويه في الخلقة ، ونقصان العضو والقحط وامثالها من عدميات محضة ويقال: شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب ، وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لمبدء ما وسبب مالافقد لمبدء ماوسبب مافقط فان السبب المضر المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان.

القسم الاول ماكان مواصلا للمضروبه المؤذ من جهة وجوده فيدركه بدرك عدم الصحة والسلامة كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارته ممزقة له، قطاعة لذاعة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو

وطبيعته ـ يدرك بتلك القوة بعينها السبب الموذى الحار ايضاً ، فيكون هناك ادراكان: ادراك امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودى على نحو ادراك سائر الامور الوجودية، وهذا المدرك الوجودى ليس شراً في نفسه بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه، وليس شراً بالقياس اليه فقط حتى يتصور لهذا الموجود ليس يكون بحسبه شراً ، بل وليس نفس وجوده الا شراً فيه وعلى نحو كونه شراً فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شراً وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودى المضر المولم فان الحرارة الموذية او الخلط اللذاع او السم القاتل يتصور لها نحو آخر من الوجود لا تكون بحسبه شرا بل خيراً .

والقسم الثاني ما كان غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لاشراق الشمس على المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار (١) والمطر المانع عن تبيض الثياب ، فان كان المفتقر الى الاستكمال دراكاً ادرك فقد كماله وعدم انتفاعه ، ولكن لم يدرك ـ من حيث أنه يدرك لذاك ـ ان السحاب قد حجب او المطر قد منع او البرد قد افسد ثماره ، بل من حيث انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخن بشعاع الشمس مثلا مزاج بدنه بقوة اللمسية، وهي بالحقيقة عادته للكمال اللمسي و فاقدة للسلامة و الاعتدال المزاجيين و هي ايضاً مدركة لهذا الشر الحقيقي الذى هو العدم و الفقدان و اما المدرك للمزيل المانع كالسحاب

---

(١) الى قوله «عن تبيض الثياب» **ان قلت** . كيف يكونان مثالين لما كان السبب غير واصل للمضرور به ؟ والمراد بغير الواصل ان لا يدركه المضرور به وما المضرور به ؟ . **قلت** المضرور به صاحب الثمار والثياب والضرر الشر عدم انتفاعه ومدرك السبب هو اللمس او البصر ـ ص قده .

هيهنا فهو البصر لاقوة اللمس : فليس هو من حيث انه مبصر متأذيا (١) عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصاً ، بل من حيث كونه ذالمس وذاقوة لمسية و القوة اللمسية لا تدرك السحاب المعدم لكماله ، بل الذى تدركه هذه القوة هو عدم الصحة و زوال الكيفية الملائمة فالشر بالذات هوالعدم ، ولاكل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولاكل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة فى قوة السمع والبصر ليس بشر لهما بل عدم واصل اليه، يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التى تخص لنوعه وطبيعته .

واما الوجودات فهى كلها خيرات اما مطلقا ـ اى بالذات وبالقياس جميعاً ـ اوبالذات ، ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدى الى عدمه اوعدم حال من احواله ، ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزيل ، اوالحابس المانع للخير عن مستحقه اوالمضاد المنافى لكمال يقابله وخير يضاده .

ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدواناً وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة و الفحش و ما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء فى ذاته ليس بشر و انما هى من الخيرات الوجودية وهى كمالات لاشياء طبيعية بل لقوى حيوانية اوطبيعية موجودة فى الانسان ، وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شأنها فى الكمال ان تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة اياها .

---

(١) فما هو مدرك السبب المضر لم يتضرر به وما يتضرر به لم يدركه ، فالسحاب مثلا لايحكم عليه بالشرية والحاصل ان القوة اللامسة التى للمفتقر الى تسخين الشمس ـ و بها يحكم المفتقر بالشرية على السحاب ـ لا يتوجه حكمه عليه ، بل على عدم السلامة و عدم الكمال اللمسى ، فان تلك القوة لا خبر لها من السحاب حتى تحكم عليه بشيء و القوة الباصرة الخبيرة عن السحاب لا تحكم عليه بالشرية ، اذ لا تتضرر منه ، فلو كان السحاب المانع للشعاع شرا بالذات لما يخلف عنه الشرية فى الباصرة ، اوفى اللامسة الحاكمة بها ليست الا الاعدام من قبله .

فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولاغذية الانسان وسائر الانعام كيفيتان من الكيفيات الفعلية ، وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية ، و انما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات والحيوان، وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية، وانما شرية هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك الطاعة للتدبير الاتم الذى ينوط به السعادة الباقية ، وكذا شرية هذه الافعال الذميمة (كالزنا والظلم) بالنسبة الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذى عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر لابكونه ذاقوة نطقية فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم فى اكثر الامر ، وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم و غيرها فهى — من حيث كونها ادراكات لا مور ومن حيث وجودها او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كما لية و انما هى شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام و الفقدانات او المفسدات والمولمات .

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة فى هذا العالم المسماة عند الجمهور شروراً لم تجدها فى انفسها شروراً بل هى شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسى .

والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء او التمثيل بل لدفع النقوض بايرادها ولينضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر فى كل مايعدونه شراً يرجع الى الامر العدمى ، والاقا لبرهان هو الذى مر بيانه فى اول هذا الفصل وربما يدعى البداهة فى هذا المطلوب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير .

شك وتحقيق

اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت و هى منحلة

بعون الله العزيز .

تقريره ان الالم هو نوع من الادراك، فيكون وجودياً (١) معدوداً من الخيرات بالذات وان كان متعلقة عدمياً ، فيكون شراً بالعرض كما ذكروا ، فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمالها ، لكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا وزوال الصحة والآخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه ايضاً شراً آخر ، فانه لاشك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ، ثم الالم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ، ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله .

فثبت ان نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية : «ان كلما هو شر بالذات فهو امر عدمي ، فهذا ماذكره «العلامة الدواني» في «حاشية التجريد» ولم يتيسر له دفعه ولذا قال «والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم، وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وماعداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم (انتهى كلامه) .

والقول في دفعة ان مقصودهم هو الثاني ، والايراد مدفوع عنهم بان الالم (٢)

---

(١) هذا تطويل المسافة ، اذلا حاجة في ادعاء كون الالم وجوديا الى التمسك بكونه ادراكا لان كونه وجوديا بديهي وجداني كما سنوضحه ـ منه .

(٢) الظاهر ان الجواب لا ينفي بدفع الاشكال ؛ اما اولا فلان الاشكال ـ بما هو اهم من ادراك الحس ، و اننا ذكر قطع العضو من باب المثال . و ما ذكر من دعوى العلم الحضوري لا يطرد في مثل الالم الحاصل من ادراك موت الا حباء مثلا و غيره من العلوم التصديقية الخيالية . واما ثانيا فلان القول بكون الادراك الحسي علما حضوريا غير مستقيم مع كثرة الاغلاط الحاصلة في الحس اذا قيس المحسوس الى الخارج . واما رجوع كل علم الى الحضوري بوجه فليس ينفع في دفع الاشكال فانه اعتبار للعلم في حد نفسه لا بالقياس الى ←

ادراك للمنافى العدمى كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضورى وهو الذى يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه ، فليس فى الالم امران (١) احدهما مثل

← الخارج . ويمكن دفع اصل الاشكال بان الصورة العلمية التى يتألم بها هى من حيث ان الانسان مثلا مستكمل بها ليس بشر ولا ألم وهو أمر وجودى ومن حيث انها عين مافى الخارج مثلا من قطع العضو وزوال الاتصال أمر عدمى والشر والالم هناك وكذا فى غيره من الامثلة. فاندفع

(١) اقوله «المحقق الدوانى» لم يجعل المدرك تفرق الاتصال فقط حتى يقال لما كان المدرك فى العلم الحضورى عين الادراك والتفرق عدمى، فالالم عدمى، فله ان يقول: سلمنا أن الادراك عين المدرك لو كان العلم حضورياً لكن لانسلم ان المدرك هو تفرق الاتصال فقط وان كان هو أيضا مدركا مثلى نحو ادراك الامور العدمية بل غير الملائم ـ المتعلق للادراك المعتبر فى تعريف الالم هو الحالة الوجودية الوحدانية الموجعة. غير عدم الاتصال، ولاسيما اذا كان السبب سوء المزاج. وكيف يكون تلك الحالة الوجدانية عدما وان كان عدما للملكة؟ والعدم بما هو عدم أينما تحقق لا خبر عنه ولا اثر له ، وفى تلك الحالة الموذية كل الاثر والخبر وهو (قده) قال فى مبحث الحركة والسكون ـ فى رد من قال: بنفى وجود الحركة القطعية ـ : «لكل ماهية نحو خاص من الوجود ، وكونها فى الاعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقق حدها فيه كما ذكره «الشيخ» فى باب المضاف» ، (انتهى) . فاذا كان الحركة و المضاف و غيرهما من ضعفاء الوجود وجودية فكيف لا يكون الالام والاوجاع وجودية ؟

ثم فى قوله : «لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات» وقوع فيما هرب عنه ، اذ حينئذ يكون الشر وجوديا، الا ان يكون مراده من الثبوت تحقق العدم ووقوعه بنحو العدم كما ان تحقق الباطل بطور البطلان وتحقق المحال بطور المحالية والالم يتحقق ايدل عليه قوله «فوجود العدم عين ذلك العدم» لكن لانسلم كفاية هذا القدر من التحقق ـ وهو اللاتحقق حقيقة ـ لتلك الحالة الموذية ، وايضاً قد اختلفوا فى ان سبب الالم هو تفرق الاتصال او سوء المزاج كما هو المشهور . وفى هذا الكتاب ايضاً مسطور ، فادراك التفرق ادراك سبب الالم ، وادراك غير الملائم الذى هو الالم ادراك تلك الحالة الموذية ، ولكون الالم وجوديا استشكلوا فى كون التفرق العدمى علة للالم الوجودى و وكدوا فى القضية عنه بارجاع التفرق الى الامر الوجودى . ←

التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتألم يتألم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو ـ وان كان نوعاً من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو ـ وان كان نحوا من العدم ـ لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام

← فالتحقيق في دفع شبهة «المحقق الدواني» ان يقال : المدرك منافي الالم الذي هو نحو من الادراك الحضوري اما تفرق الاتصال ونحوه من الاعدام فيكون الشر عدميا كما قاله المصنف قده واما امر وجودي كما ذكره المورد وذكرنا ايضا في ابداء الاحتمال في المنع . فنقول : الالم بماهو وجودي وجع ، وبماهو وجع خير و ليس شرا بالذات : ولكن فرق بين كون الشيء خيراً في ذاته و بين كونه ملائما لشيء ، فمجرد عدم الملايمة لشخص ، الناشي من انفعاله وضعف نفسه لايخرجه عن الخيرية ، ثم كيف يكون ذلك الوجود شرا في ذاته وماهيته؟ والحال ان كل وجود ملائم ماهيته ومسؤل عينه الثابت .

فالجسم يقتضي وجودا عين الكثرة بالقوة ، والكم المنفصل يستدعي وجودا عين الكثرة بالفعل ، و المتصل القار وجودا قارا ، و غير القار وجودا غير قار ، والنار وجودا نزاعا قطاعا ، وسم الحية وجوداً لزاعا ، ولاشيء منها شرور لذاتها وماهياتها ، فهكذا في الالم . وانما لم يمكن ان يوصف هذه بالشرية لان مايعد شراً لشيء هو ماهو مناف لوجوده ، و هذا انما يتم فيما كان موجودا اولا حتى يكون شيء مناف له عادما لذاته او كماله ، وكلامنا في الاستدعاء الذاتي الاولى الازلي لنفس الوجـود للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء المستفيضة بالفيض الاقدس في المرتبة الوحدية للخير المحض ، فلاشيئية لها هناك الاشيئية الماهية. و بالجملة : الاستدعاء في العلم للموجودات الخاصة في العين والذي يدلك دلالة واضحة عليه انه لو كانت الالام شرورا بالذات ـ والذاتي لايختلف ولايتخلف ـ لكانت هذه في علم الله (تعالى) ايضا شرورا ، ولاسيما ان علمه (تعالى) بها حضوري وهو عين المعلوم ، وحيث لايحكم عليها بالشرية هناك ـ لفعاليته وكون علمه (تعالى) فعليا وخيراكثه وعدم انفعاله وتأثره انلامادة ولاماهية لدوراء الانية البحتة ـ علمنا ان شرية الاوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها ادراكات ووجودات بل باعتبار الانفعالات والتأثرات، وهي عدميات، فثبت ان الشرور بالذات اعدام.

ثم ان فيها من الخيرات الاضافية مالاتعد ولا تحصى ، فانها من حيث الاضافة الصدورية الى القلم الاعلى خيرات حيث ان المعلول ملائم علته ومقتضى ذاتها : وكذا من حيث ان السعداء والمقربين بها يرتقون الى المقامات العالية من الصبر والرضا والتسليم وغيرها ، وكذا بهذه الادراكات المولمة يحصل الاطلاع على احوال اهل الابتلاء فيستفيدون ويفيدون ، من أن شريتها بالذات مع وجوديتها معارضة بالدليل الذي ذكره (قده) حذوا العلامة الشيرازي» ـ س قده :

الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة ونظائرها .

وقد علمت أن وجود كل شيء عين مهيته، فوجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان و وجود الفلك عين الفلك و علمت ايضاً(١) ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فهيهنا الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذى هو عدمى والادراك المتعلق بعين ذلك الوجود الذى هو نفس الامر العدمى .

فقد ثبت ان الالم الذى هو الشر بالذات من افراد العدم ، ولاشك ان العدم الذى يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء(٢) لا العدم مطلقا كما اشير اليه سابقاً فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء : «ان كلما هو شر بالذات فهو من افراد العدم البتة» .

والذى يزيدك ايضاحا لهذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة الاعدام : أن النفس قد اشرنا الى ان قواها سارية فى البدن وانهاهى التى تشعر وتحس بانواع المحسوسات، فهى بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهى عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية، وكل ما يرد على البدن من الاحوال ـ وجوديا كان او عدمياً ـ فالنفس تنفعل منه وتناله بالحقيقة وتتأثر منه لاجل قواها السارية فى البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لاشك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله ، فلو كان الجسم موجوداً حياً عند انفصاله شاعراً يتفرق اتصاله كان له غاية الشرية التى لا تتصور فوقها شرية الشيء لانه

---

(١) قد تمسك فى ارجاع الالم الى العدم كالتفرق ونحوه بثلاث مقدمات:

احديها ان ادراك المنافى فى الالم حضورى لا حصولى . **ثانيتها** ان وجود كل شيء عين ماهية **ثالثتها** ان العلم مطلقا عين المعلوم بالذات ومع صحة جميع هذه المقدمات لا ينحل الشبهة ، لان المقدمات تتم فى احد الادراكين اعنى ادراك التفرق لا فى الوجع الذى هو مسببه وقد ذكر مورد الشبهة فرض انفكاك كل من التفرق والوجع عن الاخر، فالحل الحقيقى ما هو اسهمنا فيه : من ان الالام والاوجاع بانواعها وجوديات . وفى انفسها خيرات وان لم تكن ملائمات لاربابها ـ ص قده.

(٢) فان كان عدم ذات الشيء فموضوعه الموصوف به هو ماهية الشيء وان كان عدم كمال من كمالاته فموضوعه الموصوف به هو ماهيته الموجوده ـ طاب

يثبت عدمه لعند وجوده فاذا كان كذلك ـ والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس بدفكانما ورد على ذات النفس ، ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والامراض وسوء المزاج البدني بقدر تعلقها به واتحادها، لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن أذاها من جراحة عظيمة او سوء مزاج شديد او فساد او موت مثل اذى الحي(١)[الحس ـ خل] الذي حيوته بعينها حيوة البدن .

فتأمل ياحبيبي التدرك ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه ما بالقوة ، وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود ناقص متهيىء لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الاضداد والاستحالة والتبعدد في الاحوال والانقلاب في الصور، فكلما هو اكثر براثة من المادة فهو اقل شراً ووبالا .

واعلم ان الشرور تلحق الموادعلى وجهين لانها اما ان تلحقها لاول امر يعرضها في اول الكون واما لامر يطرء عليها بعد التكون **فالقسم الاول** كما تتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي هنيت المادة بشر يقابله ويوازيه كالمادة التي تتكون منها صورة انسان او فرس او نبات اذا عرض لها من الهيئات ماجعلها اسوء مزاجاً واقل اعتدالا و اعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل، فلم يقبل التقويم الاحسن والتشكيل الاتم والتخطيط الاليق، فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البينة ، لالان الفاعل المعطي قدقصّر وما اجاد فيما افاد ، بل لان المنفعل لم يقبل .

واما القسم الاخر فهو احد امرين : اما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله،

---

(١) **ان قلت** نحن نرى ان اذى الانسان اكثر من اذى الحيوان اذا ضرب بخشبة.

قلت : المراد اقلية اذى النفس بما هي نفس واكثرية اذى بدن الحي بما هو بدن حي ، ولذا قيد الحي بما قيد ، ليخرج نفس الحيوان الذي له نفس خيالية مجردة تجردا ما و أيضاً لو ترائى في الانسان اكثرية الاذى كان ذلك لكون بدنه الطف جسما واذكى حسا من الحيوان ـ ص قده .

واما مضاد واصل مبطل للكمال ممحق. مثال الاول : وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار لتبلغ الى النضج وتنال الكمال ومثال الثاني: حصول البرد الشديد للنبات المعيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية .

الفصل (٣)

في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر

قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا (١) الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال (٢) الى خمسة اقسام : ماهو خير كله لاشر فيه اصلا ومافيه خير كثير مع شر قليل ومافيه شر كثير مع خير قليل، وما يتساوى فيه الخير والشر وماهو شر مطلق لا خير فيه اصلا والاقسام الثلاثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلا، انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان :

فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لاشر فيه اصلا هي امور وقعت تامة الوجود، لا يفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية ولا يخالطها ما لا ينبغي لها لا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه، وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص ويتلوها من حزبها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ، ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن ،

---

(١) وينسب هذا التقسيم الى «ارسطو» وهو لا ينافي القول بكون الشر عدميا لما تقدم انه عدم مضاف فلاحظ من الوجود ـ طمد .

(٢) قيل الرجوع الى البرهان، اذ بعده يعلم ان بعض الاقسام غير موجود فيكون خارجا عن المقسم ، والخير والشر هنا اماذاتيان او اضافيان ، وفي «التبسات» كلام السيد (قده) يدل على الثاني حيث قال: «الاول ما لاشر فيه بالاضافة وهو موجود» ثم قال: «وذلك كالجواهر العقلية من الموجودات التي لا يكون فيها امر بالقوة ، ولا يقع فيها شر بالاضافة ، اذ لا يزاحم موجودا ما ولا يستضر بوجودها شيء» (الى آخر ما قال) ـ س قده.

وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين فهي ايضاً من هذا القسم ، فيجب وجودهذا القسم من المبدء الاعلى لاجل كونه خيراً محضاً يفعل الخير لامحالة وقد علمت ـ مما سبق من البراهين ـ وجود العالم العقلي ، ومن قاعدة «امكان الاشرف والاخس» وجود الاشرف قبل وجود الاخس ،

والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضاً منه لان تركه لاجل شره القليل ترك الخير الكثير ، وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه ، فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات و مبدء الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كما لها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات و المعاكات الاتفاقية منع غيرها عن كما لاتها او محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق ، وبها تحصل المصالح العظيمة و المنافع الكثيرة ، لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي ونياب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان و قد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد ، وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغيرذلك .

وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد ، لكن اذا تأملنا حال الشخص المستمر بشيء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفائه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير ، واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المستمر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها و كذلك الادوية والاغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في انفسها خير الانه يعرض لها ـ بسبب معاكات اتفاقية ـ تأدي ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغيرذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة و اخلاق ذميمة و اعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره في المعاد ، ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص

قليلة اقل من اشخاص سالمين عن هذه الشرور والافات ، و في اوقات اقل من اوقات العافية والسلامة عنها .

الفصل (٤)

في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لاتوجد الافي عالم الكون والفساد (١) بسبب وقوع التضادفيه

وذلك لانك قدعلمت ان الشر الذى كلامنافيه ويقع الاصطلاح عليه هوعدمذات اوعدم كمال لها واماكون نوع ادون منزلة من نوع آخراواخس درجة منه فيحدنفسه فليس ذلك شراًفي حقه ، فكون العقل ادون من الواجب وكون النفوس اخس منهاوالافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لايعد من الشرور ، فعلى هذالايوجدالشر في

---

(١) كانه (قده) استشعر ان ارجاع الشر بحسب التحليل الى العدم يوجب وجودالشر في جميع الماهيات الممكنة ، لان الماهية منشأ الاعدام والفقدانات بل يوجب تحققه في مراتب الوجود ، فان كل مرتبة دانية فاقدة لكمال مافوقها ، فلامفر من كون الاعدام والشرور غالبة على الخير في نظام الايجاد : فاجاب بان الشر الذى كلامنافيه ويقع الاصطلاح عليه عدم ذات اوعدم كمال ذات ، فالواجب ان يكون في الذات قوة عدمه اوعدم كماله وهو المادة ، فالشر انما هو في عالم المادة .

وانت خبير بان ارجاع الامر الى اصطلاح لايفيد طائلا بعد اقتضاء التحليل عموم الشر و تحققه في غير الامور المادية ، غاية الامر ان الشر لايطلق على هذه الاعدام بحسب اصطلاح لكن المحذور موجود بحسب المعنى وهو ظاهر.

كيف لا؟ وقدصرح (ره) كرارا : بان الامكان والماهية وكل نقص وقصور وحد جهات عدمية والعدم شر فالتحقيق هو الاعتراف بكون الوجود الامكانى لايخلو من شر غير ان الشر منه ماهو نسبى كحال الممكن بالنسبة الى الواجب وحال كل مرتبة من الوجود بالنسبة الى مافوقها ، وهذا الشر هو عدم منتزع من مقام ذاته ومن لوازم الذات غير مستند الى قضاء الهى. ومنه ماهو من قبيل اعدام الملكات كالموت وبطلان الحياة وفقدان الكمال بعد وجدانه، وهذا امر مختص بالمادة والجواب عنه ماأجاب به في المتن فافهم ذلك ـ طمدظله.

عالم الافلاك ومافيها ومافوقها اصلا، بل انما توجد تحت السماء وفي عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية .

والتي يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها، ومنشأ ذلك الوقوع (١) هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد ، فانه لولا التضاد ماصح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فماصح وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لاتحصل الاعند حصول الابدان واستعدادات مادتها لتعلق النفس بها . وذلك لايحصل الابتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد الحاصل (٢) في هذا العالم سبب دوام الفيض ، فيكون خيراً بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل، لان كون الكيفيات (كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها) متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي وان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ، ولوازم الوجودات كلوازم الماهيات غير مجعولة بالذات فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لانقائصها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لايجعل جاعل ، وكما لايمكن ان يجعل الفاعل و الاشكال الكريّة

---

(١) هذا توجيه لسبب وقوع الشر على مسلك القوم من القول بالكون والفساد والخلع واللبس واما على مسلكه (قده) من الحركة الجوهرية واللبس بعد اللبس فلاشر في تبدل جوهر من جوهر لان الصورة اللاحقة لاتفقد شيئا من كمال السابقة سواء كانت في طولها كتبدل الصورة الحيوانية من الصورة الانسانية ، اوفي عرضها كتبدل صورة عنصرية من اخرى ، وانما الشر في فقدان حد من الحركة اومرتبة منها بقياسه الى المادة المتحركة، وفقدان الحد اوالمرتبة من لوازم الانتقال غير المجعولة . واما الامراض فهي موجودة بوجود الجواهر تابعة لها في حركتها، والكلام في الشر الطاري من انعدامها قريب مماقلنا في الجوهر ـ طاب.

(٢) تقدمة بيان لماسيأتي في الفصل التالي من دخول الشر في القضاء الالهي بالعرض ، وقد بين ذلك بوجهين **احدهما** ان هذه الشرور ـ وان شئت فقل: اسبابها ـ سبب لدوام الفيض فهي من الخيرات بالنسبة الى النظام الكلي وان كانت شرورا بالقياس الى الاشخاص الجزئية **وثانيهما** انها لوازم ضرورية غير مجعولة للخيرات الموجودة فهي داخلة في القضاء بالعرض طاب.

متراصة دون خلل ويمكن ذلك فى المربعات والمسدسات وماينحل هى اليه (كالمثلث المتساوى الاضلاع) كذلك لايمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة .

الفصل (٥)

فى كيفية دخول الشرور(١) فى القضاء الالهى

قدعلمت انه ليس للممهيات الممكنة فى امكانها وافتقار وجودها الى موجد علة ولالكون وجودها ناقصاً عن التمام الواجبى ولالكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب، ولالكون المتضادين متفاسدين سبب ولالكون النار محرقة والبحر مغرقاً سبب ، ولالكون المستغرق فى شهوات الدنيا ولذاتها محترقا بنار الجحيم محجوباً عن الجنة والنعيم سبب فهذه هى اللوازم الضرورية التى ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التى هى من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء مضرة اومفسدة لبعض الاشياء كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة .

وقدعرفت ـ فيماتقدم فى العلم الكلى من مباحث العلة الغائية ـ الضرورات التى تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للهويات، والنقصانات الضرورية للوجودات: والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود الاول متفاوتة،

---

(١) اى: بكلامنبيه المصطلح وغيره كمايفصل ، ثم ان دخولهما فى القضاء بالعرض اما دخول الشرور ـ بمعنى النقصانات والامكانات اللازمة للماهيات. فى القضاء بالعرض فلكون الماهيات ولوازمها مجعولات بالعرض ، والمجعول بالذات هو الوجود الذى هو الذى خير واما دخول الشرور ـ التى هى الوجودات المضادة التى هى خيرات بالذات وشرور بالعرض ـ فى القضاء بالعرض فلكونها جعلت من الجاعل الحق للخيرات الذاتية ، لالان تكون معدمة لذات اولكمال ذات . فالنار جعلت لتكون من اركان وجود المركبات ، ولينضج اغذية الانسان مثلا بل خلقت له ، لالان يحرق ثياب مظلوم فهو يقع بالعرض والغضب جعل فيك لتدفع مايزاحمك من اسير الى الله (تعالى) ولتذب عن مدينة فاضلة لالان تفترس مايزاحمك عن مشتهيات النفس الامارة والوهم جعل فيك ليحرسك ويرقيك عن الوقوع فى مواقع التهلكة قبل بلوغك الى الكمال لالان تخاف من الميت اومن فقد رزقك فى غدك قبل مجيئه وهكذا ـ منه

فان نقصان الجسم عن درجة الواجب اكثر من نقصان النفس ، ونقصان الحس عن درجة العقل الاول اكثر من نقصان الخيال ، فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابهاً كانت الانواع كلها نوعاً واحداً ومهياتها مهية واحدة ، وكما ان مهيات الانواع بحقائقها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة .

وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والالم يكن احدهما يكونه مبدعاً والاخر مبدعاً اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ماخالياً عن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول ، وفي عالم الطبايع اكثر وامر مما في عالم النفوس ، وفي عالم العناصر اكثر واشد مما في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة مشتركة لاتخلو به عن القوة والاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها - وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في ذاتها - لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها ، وان الوجود بسببها يعود و يرجع الى الكمال بعد النقص ، والى الشرف من الخسة ، والى الصعود من الهبوط ، و هذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ، ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها .

فاذن نقول : ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها ، بل لان الفاعل لم يفعلها ، وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيء آخر واما الشرور التي تلحق باشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور - كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات ، وكوجود الضرب و الطعن والقتل وغير ذلك من الافعال - فانما هي من سببين : سبب من جهة المادة لانها قابلة للصورة والعدم ، وكان ممتنعاً ان لا تكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى في مادة لفعله .

واستحالة ان يكون للقوى الفعالة لذواتها افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها ، فمن المحال ان تفعل النار الاغراض المقصودة منها ولا تحرق بدن انسان لاقته ، او ان يفعل السيف الا غراض التي لاجلها ولا يقطع عضو انسان اذا ضرب

به عليه ، فلم يكن بدّ من ان يكون الفرض النافع في وجود هذه الاشياء مستتبعاً لافات يعرض منها في بعض المواد ، لكن الامر الاكثري والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة .

اما الاكثري فان المنتفعين بالنار مثلا اكثر من المستضرين والمستضرون ايضاً اوقاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق اكثر من زمان استضرارهم .

واما الدائم فلان انواعاً كثيرة لا تستحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية اقلية ، فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك الخير الخاصة الدائمة النوعية والمنافع الاكثر مقلاحد مرور في امور شخصية غير دائمة ولا اكثرية ، فالخير مقضيّ بالذات والشر مقضي بالعرض .

واعلم ان هذا القسم من الشر الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الالهي الذي هو عبارة عن وجود جميع الاشياء بصورتها العقلية ، لخلوصها عن المادة ونقائصها ، فالنار العقلية لا شرّ فيها (١) وكذا الماء العقلي و الانسان العقلي و الفرس العقلي والاسد العقلي وكذا سائر الصور العقلية لسائر الاشياء لا شرية لها بل كلها خير محض و انما يوجد الشرور في عالم القدر الذي هو تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها و تقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد وتمانع توجبان التفرقة والتكثير ، ويعدمان تلك الجمعية والوحدة ، ومنبع التفرقة هي المادة كما ان منبع وجود المادة هو الامكان . فان صدور المواد الجرمانية من العقول الفعالة انما هو من جهة امكاناتها و نقصاناتها لا من جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها فالهيولى منبع الشرور والنقص ، ولا بد من وجودها كما علمت .

قال «المحقق الطوسي»(ره) في «شرح الاشارات» عند قول «الشيخ»: لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط ينتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديـاً

---

(١) بل النار الكلية التي في عقلك لا تضاد الماء الكلي الذي فيه، بل النار الجزئية التي في خيالك لا تضاد الماء الجزئي الذي فيه ـ منه .

وأجباً اذكان ما لايجب لايكون كما علمت ـ بهذه العبارة «اقول . فيتقريره لمّا كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد مايتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعاً ، اذهي غيرمتهيئة لقبول صورتين معافضلا عن تلك الكثرة، وكان الجود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصورفيها واخراج مافيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير(١) منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد فتصير الصورفي جميع ذلك الزمان موجودة في موادها ، والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها (٢) الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل «وان من شيء الاعندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم» والجواهر العقلية ومامعها(٣) موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجسمانية ومامعها موجودة

---

(١) وكذا قدر حركة دورية كذلك بأجزائها ترتبط الحوادث الى القديم ولايلزم التخصيص بلامخصص . من قده.

(٢) **ان قلت** : قول الشيخ «يتأدى اليه بعينه قدره» يدل على ان المراد هو القدر العلمي اعني صور النفوس المنطبعة الفلكية ـ لاالعيني ، اذالمتأدى غير المتأدى اليه . **قلت** : قد حمل المحقق (قده) التأدية على التأدية العرضية من الاسباب المتقدمة على الزمان لاالتأدية الطولية وان كان لها ايضا وجه ، ولعله اشار بذلك اشارة لطيفة الى الحق عنده من العلم الحضوري بهذه الوجودات الجزئية ـ من قده.

(٣) على ظاهر كلام المحقق (ره) اشكالان : **احدهما** ان القدر على ماعلم من تعريفه هو وجود كل شيء في موادها منفصلة ، والجواهر العقلية لايمكن ان تكون في المواد، وكيف يمكن ان تكون في القضاء والقدر بهذا المعنى مرة واحدة ؟ **وثانيهما** القضاء ـ على ماعلم سابقا ـ هو وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه (تعالى) في العالم العقلي على سبيل الابداع دفعة بلازمان ـ وقول المحقق «لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية يشير الى هذا ـ فعلى هذا فالقضاء في الجواهر العقلية لاالعكس.

ودفعهما بأن القضاء والقدر هنا غير ماهو المصطلح ، فان المراد ان الجواهر العقلية ←

فيهما مرتين» (انتهى كلامه) .

وقال الشيخ الاشراقي في «التلويحات» لو : «نظرت الى آثار رحمة الله في هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز ان تقف على حد يبقى ورائها الامكان غير المتناهي وجدت هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية ، كما للمبادى قوة الفعل الى غير النهاية ، وكان لابد ايضاً لتجدد الفيض من تجدد امر ما فوجدت اشخاص فلكية دائرة الاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازل والاباد ، ويحصل

← كلها موجودة في علم البارى (تعالى) بالاجمال ، وهو القضاء من حيث ان ذلك العلم الاجمالي عين الكشف التفصيلي فهو القدر ، اوان بالجواهر العقلية غير العقل الاول ، وكذا المراد بالعالم العقلي ـ الذى مضى في كلام المحقق ـ يجوز ان يكون العقل الاول لاجميع العقول ، فوجود صورها فيه مجملة (اى بنحو البساطة) قضاء ، و مفصلة باعتبار ماهياتها قدر . وهذا القدر ايضاً غيرما اصطلحوا عليه . واما كون الجواهر العقلية في القضاء او بالعكس فامر سهل كما ان الحركة في الزمان بوجه والزمان في الحركة بوجه ، فان معنى «في» في المواضع مختلف كما قرر في موضعه . وكون وجودها فيهما مرة واحدة لاجل ان التفاوت بين المجمل والمفصل بنحو الادراك لا بالمدرك واما الجسمانيات فمعلوم انها موجودة مجملة في القضاء مرة ومفصلة في القدر مرة اذ ليست من صقع الربوبية لغلبة السوالف بغلبة احكام المادة عليها ، فلها وجود تفصيلي في القدر العيني سوى وجودها مجملة في العالم العقلي .

ويمكن ان يحملا على ماهو المصطلح و يلاحظ الكيانيات من صقع الجواهر العقلية الابداعية ، وقد علمت ان نسبة المتغيرات الى الثابت دهر فحق انها موجودة فيهما مرة واحدة دهرية ، فاذا لوحظ الكلي والمحيط فالجزئي والمحاط لم يبق لهما اثر وحكم على حيالهما بخلاف الجواهر الجسمانية ، فانها مأخوذة بشرط لا المكان التعلق بالمادة ، فهذا وجود ، ومعلوم انها غير محيطة بما فوقها بل مسبوقة بعلم ما فوقها بها وذاك وجود آخر . قال «صاحب المحاكمات» : «والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبار الاجمال والتفصيل ، واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين : مرة في الازل مجملة ، ومرة فيما لا يزال مفصلة» (انتهى كلامه) وهو مجمل ، تفصيله ماذكرنا ـ سقده .

الفيض على كل قابل بحسب استعداده ، اذ المبدء الواهب لاتغير فيه ، ولوكان للنمل استعداد قبول نفس اشرف ـ كماللانسان ـ لحصل فيها من فيض العقل الفيّاض .

ثم لماكان اشرف مايتعلق بالهيولى النفس الناطقة ـ وكان غير جائز خروج الممكن فيها دفعة دون الابدان ولامع الابدان ـ فبحسب الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعدقرن ، راجعة الى ربها اذاكملت» (انتهى كلامه) .

فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس ـ التي اقتضتها العناية الازلية ـ من ضرورتها وقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ، ولولا التضاد لماصحّ الكون والفساد ، ولولا الكون والفساد ماامكن وجود اشخاص غير متناهية ، ولاالتي هي اشرف منها وهي النفوس غير المتناهية الحيوانية ، ولاالتي هي اشرف من القبيلتين وهي النفوس غير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات مضاداً بعضها لبعض قدعلمت انها ليست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدري المادي . ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال و يحصل بهكمال تضادها ، فصح انه لولا التضاد ماصح دوام الفيض من المبدء الجواد ، ولوقف الجود ، ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحيوة التي بها يحصل نيل المقصود ، و بقي اكثر ما يمكن في مكمّن الامكان و كتم العدم البحت ، ولم يمكن للسالك السفر الى الله تعالى والرجوع اليه ، وقد قال (سبحانه) : **«كما بدأنا اول خلق نعيده»** .

ومن تأمل في امر الموت الذي يعدّه الجمهور من اقوى انحاء الشرور لعلم ان فيه خيراً كثيراً ـ لانسبة لشريته اليه يصل الى الميت والى غيره ، اما الواصل الى غيره فانه لوارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى لايمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض انه حي عند ذلك اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للافات والمحن ، ومآله الى الرحمة كما سنبينه انشاء الله .

الفصل (٦)

في دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر

منها ان القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر لم يوجد عن الباري على وجه لا يعتريه شر اصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة .

واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه ، اذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود ، وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الاول من الوجود ، فانه قد فاض عن المدبر الاول الفياض على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحو اما من التعلق والطبائع السماوية المتقدرة القوى المرتفعة عن المفاسد والمعار ، وبقي هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والاعدام والاضداد .

فاذا قلت لم لا توجد النار (١) التي هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر ؟ **فكانك** قلت : لم لم يجعل النار غير النار ، ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار ناراً وتمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا تحرقه .

ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن اذا نظرنا في انواع

---

(١) وبتقرير آخر : لو لم يتحقق في عالم المادة شر كفساد صورة او تبدلها او فقدان كمال ثان كان وقوع الخير و فعليتها ضروريا وارتفع بذلك امكان فقدان الكمالات الاولى والثانية ، فيرتفع المادة ويعود الماديات مجردة والمجردات موجودة بالفعل ونوع كل منها محصرة في فرد فيعود معنى قولنا «لم لم يخلق عالم المادة خاليا من الشرور ؟» الى قولنا «لم لم يكتف الله (سبحانه) بعالم التجرد؛ ولم خلق عالم المادة وفيها شر ؟ » والجواب ان فيه خيرا كثيرا فافهم. وبذلك يظهر ان لا معنى لتحقق السعادة والنفع والطاعة والثواب وما يناظرها ولا تحقق الشقاوة والضرر والمعصية والعقاب وما من هذا القبيل مما لها ولما يقابلها امكان ـ طمد.

الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع ، و اذا نظرنا الى اكثرافراده وجدنا الغالب عليهم الشرور، لوجود افعال قبيحة واعمال سيئةواخلاق وملكات رديئة واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية ، والجهل المركب بحسب القوة النظرية . وهذان الامران مضران في المعاد ، مولمان للنفس، موجبان للشقاوة في العقبى ، مانعان عن السعادة الاخروية ، فيكون الشرغالباً على هذا النوع الذى هوالثمرة القصوى والغاية العظمى،لوجودهذه الاكوانوبناء عالم العناصروالاركان واما الاستمتاع بالشهوتواللهو واللعب ـ الذى هو السعادةالدنيوية التىهى فىالتحقيق شقاوة فهومع ذلك حقيرجداً بالنسبة الىمايحرمونه منالسعادة الحقيقية، ويكتسبونه من نار الجحيموالعذاب الاليم.

واجيب عنهذا (١)بان احوال الناس فىالعقبىكاحوالهم فىالدنيا ، واحوالهم فىالنشأة الاولى علىثلاثة اقسام .

الاول همالبالغون فىالحسن والصحة .

والثانى المتوسطون فيهما وهم الاكثرعلى تفاوتهمفىدرجات التوسط .

والقسمالثالث البالغون فى النقصان الممنوّون بالقبح والسقم والعاهات ، و هؤلاء اقل من المتوسطين و اذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا فى غاية مايكون من القلة و الحقارة بالنسبة اليهم . فكذلك احوال النفوس فى الاخرة على ثلاثة اقسام .

الاول الكاملون فىالقوتين البالغون فى تحصيل الكمالات الحكمية النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية .

الثانى المتوسطون فى تحصيل ذلك ، وهم الاكثروالاغلب على تفاوت مراتبهم فىذلك منالقرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل .

والثالث هم البالغون فىالجهالات البسيطة والمركبةالممعنونفىرذائلاخلاق، فهؤلاء اقل عدداً منالقسم الثانى بكثير، واذا نسبتهم الى مجموعالقسمين الاولينكانوا

(١)المجيب هوالشيخ الرئيس، فى «الاشارات» وتبعه اللاحقون ـ رحمه.

في غاية القلة والحقارة ، فلاهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة في كلتا النشأتين .

قال «الشيخ الرئيس» في «الاشارات» لا «يقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ، ولايقعن عندك بل انما يهلك الهلاك السرمدضرب من الجهل (والرذيلة) وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحدّ منه ، وذلك في اقل اشخاص الناس ، ولاتضع الى من يجعل النجاة وقفاً على عدد و مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفاً الى الابد واستوسع رحمة الله» (انتهى كلامه) .

اقول : هذا الكلام والذى قبله وان كان منافياً لظواهر بعض النصوص والروايات (١) الاان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطى الجزم بأن اكثر الناس في الاخرة وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة ولا هل المعرفة و الكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجيء ذكره من ذى قبل انشاء الله .

على ان البرهان اللمى قائم على ان خلق كل نوع طبيعى من افاضة الله وترتيبه النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع اواكثرها الى كمالها الخاص بها من غيرمانع ولا مزاحم الاعلى سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذى كلا منافيه (٢) هو الكمال الاول والثانى لاالذى بعدهما

---

(١) لم اجد منافاة ، والروايات معارضة بمثلهما ، ومثل قوله (تعالى) : «وقليل من عبادى الشكور» لايدل على ماذكره ، اذا التقصير في الشكر لاينافى كون المقصر من اهل النجاة لجواز ارادة الشكور في الطرف الاشرف وهو صيغة المبالغة ، مع ان القلة في الشكر معارضة بالاضافة التشريفية في «عبادى» ـ ش قده.

(٢) اى : الكمال الذى قلنا ان الشرعدم كمال الذات هو الكمال بحسب قوة النوع او بحسب استعداد الشخص ، لان كل شيء انما المطلوب منه كمال مخصوص كالعولة من الاسد والعدو من الغزال ، والمراد بما بعدهما من الكمالات مالبس كذلك كما مثل بالحكمة بالنسبة الى اكثر الناس ، فهى غير مأخوذة في الطبيعة الانسانية المطلقة ، ولايستعد لها مواد اكثر الناس ، فعدمها ليس شرالهم ، فالتقويم من «الالف» مطلوب ، والتعويج من «الدال» مرغوب ، و المراد بقوله : «والذى كلامنا فيه» ان الكمال الذى قلنا ان افراد كل نوع لابدان تصل ←

من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان - بماهم اناث - ليس مقتضى كما لهم الاول ولا الثانى ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته وآياته واليوم الاخر فان هذا ليس فى جبلّة اكثر الناس بل فى طباع طائفة مخصوصة هم فى الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فان الانسان قد اشرنا الى انه من حيث النشأة الاولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من طينة سرّه وباطنه انواع كثيرة ولكل نوع منهم كمال يخصّه وسعادة لاجله وشقاوة تقابلها كما، سيجيء وشرحه فى بحث المعاد

قال «الشيخ» فى «الشفاء» :«اعلم ان الشر الذى هو بمعنى العدم اما انه يكون شراً بحسب امر واجب اونافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شراً بحسب ذلك بل شراً بحسب الامر الذى هو ممكن فى الاول، ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات الثانية، ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه، وهذا القسم غير الذى نحن فيه وهو الذى استثنيناه هذه وليس هو شراً بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة او غير ذلك ، فان ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال لاصلاح فى ان يعمّ وستعرف انه انما يكون شراً اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق اليه واستعد لذلك الاستعدادات واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه الشيء فى بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التى تتلو الكمال الاول ، فاذا لم يكن كان عدماً فى امر ما مقتضى له كان فى الطباع» (انتهى عبارته) .

ومنها انه اذا كان ما يستر عن الانسان من المعاصى او يتصف به من الرذائل واقعاً بقضاء الله داخلا فى قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصى والآثام منه بالضرورة، شاع الانسان او ابى، واذا كان وقوعها واجباً اضطرارياً فلا يليق بالواجب جل الذى هو منبع الجود والاحسان ، عن ان يعاقب بذلك اهل العصيان ، ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار ، فان ذلك ينسب الى خلاف

ـــ الى كما لها هو الكمال الاول والثانى لما بعدهما، وهذا انسب بما قبله ، والاول انسب بما بعده اعنى قول «الشيخ» «وهو الذى استثنيناه» ـــ منه

مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور و العدوان ، و ذلك محال على الواجب تعالى كيف « وان الله يأمر بالعدل والاحسان و ايتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء والمنكر و البغى » .

والجواب على مقتضى قواعد الحكماء(١) ان الله غنى عن العالمين، وبرىء عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين ، وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انما هو على تقصيرها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المؤلمة والظلمات المؤذية الموحشة لا ان عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها فى افعالها كما يتوهم النفوس العامة مما يرون من العقاب الحاصل فى هذا العالم بالاسباب الخارجية، وليست الامور الاخروية كذلك ، فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال (٢) و افعال قبيحة ونتائج هيئات ردية وملكات سيئة ، فهى حمالة لحطب نيرانها ، ومعها وقود جحيمها ، فاذا فارقت النفس

---

(١) ارجاع لمسلك المجازاة بالثواب والعقاب الى مسلك نتائج الاعمال ، وهناك جواب آخر وهو ان الفرق بين الافعال الاختيارية و الجبرية اوالاضطرارية ـ مع قطع النظر عن تعلق القضاء بها ـ ضرورى لا ينكره الامكابر ، ثم ان تعلق القضاء بالفعل الاختيارى بحده لو استوجب كونه اضطرار يا لزم من ذلك الخلف ، بل تعلق القضاء به يؤكد اختياريا ، والاتخلف المقضى عن القضاء وهو فى قضائه (تعالى) محال . والظاهر ان هذا خلط كونه منهم بين التسخير و الجبر ، فالفعل الاختيارى بحده المتعلق تسخيرى ، بمعنى ان الفعل الاختيارى مراد له (تعالى) واقع لامحالة ، لان المراد حاق الفعل مع سقوط قيد الاختيار ـ ط مد .

(٢) وهذا معنى تجسم الاعمال الوارد فى الشرع المقدس اى : تكرر الاعمال تصير منشأ لحصول الملكات ، والملكات لها الخلاقية باذن القدير الخلاق جل شأنه ، وينور ذلك اتحاد مادة الملكة والملك و فيض ماء الوجود فى الاودية بقدرها ، و النور ينصبغ فى القوابل الزجاجية بصبغها ، و بالجملة : تكون للملكات اظلال تناسبها و صور تشابهها ، كصور النمل لملكة الحرص . وصور الحيات والعقارب لملكة الاذية ، وقس عليهما غيرهما و نعم ماقيل :

گر زخارى خسته اى خود كشتهٔ ✽ ور حريرى قزدرى خود رشته اى من قده

البدنة متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المرذولة ، وزال الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنية والنيرانات الكامنة اليوم ـ فشاهدتها بعين اليقين ، وقداحاطت بهاسرادقها، واحدقت بقلبها عقاربها وحياتها ، وعاينت حرارة شهوات الدنيا وتأذت بموذيات اخلاقها وعاداتها، وردت اليها مساوى افعالها ونتائج اعمالها كما « قال الصادق عليه السلام انما هي اعمالكم ترد اليكم » وقال «رب شهوة ساعة اورث حزناً طويلا» ويكون حال الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب الهيئات الردية كحال الانسان المنهوم المفصر في الحمية اذا ردت اليه شدة نهمته وقوة شهوته وضعف معدته اوجاعاً وامراضاً مولمة فيكون هذا ،لتألم من لوازم ماساق القدر اليه من الشهوة المؤدية الى هذا التألم ، للان الطبيب الذى امره بالاحتماء ينتقم منه .

ومنها وهومن ركيك الاعتراضات (١) على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح (٢) في الافعال كما ذهب اليه المعتزلة ، ونفوا في افعال الواجب تعالى الغرض

---

(٥) المعترض هوالامام الرازى ـ ط مدظله

(٦) اى : المقلبين ، اقول ان هذا الاافك افتروه عليهم حاشاهم عن ذلك ، و كيف يقول الذين هم ابناء لمقل واسلافه : بنفى التحسين والتقبيح المقليين : نعم لما كان الحسن والقبح عندهم بمعنى موافقة الغرض والمصلحة وخلافها ـ والحكماء باعتقاد هولاء نافون للغرض ـ نسبوه اليهم فكأنهم يقولون : ينبغى للحكيم ان لايقول به .

ولما كان هذه المسألة من معارك الاراء لايأس بذكر طرف من الكلام فيه فنقول : اختلف في حسن الاشياء وقبحها ، بل هما عقليان اوشرعيان ؟ فذهب «الحكماء» و «الامامية» و«المعتزلة» الى الاول والاشاعرة الى الثانى . ثم ان « المعتزلة » اختلفوا فذهب الاقدمون منهم الى ان حسن الافعال و قبحها لذواتها لا لصفات فيهما ، وذهب بعض من قدمائهم الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن والقبح جميعا ، وذهب «ابوالحسين» الى هذا في القبح دون الحسن ، فقال: لاحاجة فيه الى صفة محسنة بل يكفى انتفاء الصفة المقبحة ، وذهب «الجبائى» الى ان ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية ويختلفان بحسب الاعتبارات في لطمة اليتيم تأديبا وظلما ،

و المراد من كون الحسن والقبح عقليين ان العقل يمكنه ان يفهم ان العقل الفلانى ممدوح في نفس الامر والاخر مذموم وان لم يرد به الشرع الانور او يمكنه فهم الجهة التى ←

بل قالوا بالايجاب ، فاذن خوضهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول، فان السؤال« بلم» غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال ، اومع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها .

و الجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية و الغرض عن شيء من أفعاله مطلقا بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضاً زائداً على ذاته (تعالى) واما نوافي الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا الكل منها غاية مخصوصة كيف ؟ وكتبهم مشحونة

← بها حسن الفعل فأمر به الشارع اوقبح فنهى عنه ان كان بعد ورود الشرع ، وعدم فهمه جهات الحسن والقبح في بعض الافعال لا يقدح في عقليتها لانه يعلم اجمالا انه لو كان خالياعن المصلحة اوالمفسدة يقبح عن الحكيم طلب فعله اوتركه . والمراد من كونهما شرعيين انه لا يمكن للعقل ادراك الحسن و القبح وان فاعل هذا يستحق المدح وفاعل ذاك يستحق الذم ، ولا ادراك جهات الحسن و القبح في فعل من الافعال لاقبل ورود الشرع ولا بعده وقد يقال : المراد بالعقلية : اشتمال الفعل على الجهة المحسنة اوالمقبحة سواء ادرك العقل تلك الجهة ام لا وبالشرعية : خلاف ذلك فعلى العقلية الشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له في نفس الامر ، ولايجوز في الفعل الذي امر به ان ينهى عنه في ذلك الوقت بعينه ولا فيما نهى عنه ان يأمر به كذلك نعم يجوز اذا اختلف الوقت كما في صورة نسخ الاحكام . وعلى الشرعية الشرع هو المثبت له لا الكاشف ، وليس الحسن او القبح عائد الى امر حقيقي في الفعل قبل ورود الشرع ويجوز التعاكس المذكور ، ولا علاقة لزومية بين فعل الصلاة مثلا ودخول الجنة ،ولا بين اكل اموال اليتامى ظلما واكل النار في الباطن ، و لذا لو ادخل الله العبد المؤمن العابد الزاهد النار والكافر المشرك الجنة لجاز عند اصحاب هذا المذهب، بخلافه على مذهب التحقيق فان العلاقة اللزومية ثابتة عقلا بين الافعال الحسنة والصور الملذة و بين الافعال القبيحة و الصور المولمة كما في الكتاب المجيد «جزاء بما كنتم تعملون» و«جزاء بما كانتم تكسبون» و قوله (ص) : «انما هي اعمالكم ترد اليكم» وقولهم بنفي السببية و المسببية وجرى عادة الله (تعالى) بالمثل.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو عقلية الحسن و القبح للعلم الضروري باستحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على الظلم و العدوان ، وهذا العلم حاصل لكل عاقل وان لم يتدين بدين و لهذا يحكم بمنكر الشرائع ايضا «كالبراهمة» وايضاً الحكم بحسن ما حسنه الشارع اوقبح ماقبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح و النهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والثقة دير انه معزول واما بالشرع فيدور من قده

بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها ، كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها .

واما ثانياً فلما علمت غير مرة أن فعله تعالى بعين الارادة والرضا (١) المنبعثين عن ذاته بذاته ، والايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذى يكون فى المبادى الطبيعية العديمة الشعور والمبادى التسخيرية .

واما ثالثا فهب ان الامر كما زعمه فللحكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الافعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافات ، وان يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات، فينبّه على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية ادى الى شرور جزئية قليلة العدد بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة ، فلم يكن الصادر منه تعالى شراً اصلا، كيف ؟ وبماذكروه يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين بشرك عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما «يزدان» فاعل الخير و «اهرمن» فاعل الشر، وكفى شرفاً وفضلا لهم فى بحث يدفع بمعاهى بذر الشبهات كشبهة «ابليس» اللعين حين اعترض على الملائكة ـ الذين هم من افاضل عالم السموات كما أن الحكماء من افاضل طبقات الجنات ـ بأن الله لم خلقنى وقد علم انى اضل عباده عن الطريق ، واغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام (٢) للمجادل الذى لايستعد لادراك النهج البرهانى . وقيل

---

(١) واذ كان فعله عن علم سابق ورضا بالفعل وليس فوقه من يحمله على مافعل ، ولافى عرضه من يعارضه فيزاحمه ، فهو مختار فى فعله . واما كون الفعل ضروريا كما يقتضيه قولهم «الشىء مالم يجب لم يوجد» فانما هى ضرورة منتزعة من الوجود المفاض من عنده على معلولاته الممكنة . ومن المحال ان تنقلب فتجعل الفعل واجبا عليه (تعالى) فيصير هو (تعالى) بمعوجبا (بالفتح) وهو موجب (بالكسر) ـ طمد

(٢) ظاهره انه جواب الزامى اسكاتى ، و الظاهر انه حجة برهانية ، و يمكن تقريبه بوجهين :

احدهما سؤال الفاعل عن فعله اذا ترتب عليه شىء من جهات الشر انما يكون عن ـــ

«لايسئل عما يفعل» وهو احد الطرق الثلاثة المذكورة في كتاب الله : احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين .

والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين . والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين ،

ومنها انه اذا جاز عند الفلاسفة (١) ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف .

← مصلحة ملزمة يتدارك بها مايترتب على الفعل من الشر فيندفع به الاعتراض ، والمصالح التي تطبق عليها افعالنا قواعد عقلية وضوابط كلية منتزعة من الوجود الخارجي مأخوذ من نظام الكون . فسؤال الفاعل عن فعله سؤال عن المصلحة التي يتبعها فعله ، والفحص عن المصلحة طلب للحصول على النظام الاتم الجاري في الكون. فالفعل تابع للمصلحة محكوم لها والمصلحة تابعة للوجود الخارجي والنظام الجاري ، هذا في افعالنا . واما هو (تعالى) ففعله نفس الوجود الخارجي و النظام الاتم الجاري المنتزعة عنه المصلحة التابعة له الحكمة تبعية اللازم لملزومه ، فلامعنى لسؤاله (تعالى) عن تطبيق فعله على المصلحة وفعله ملاك كل مصلحة ومنشأ انتزاعها ، وليس وراءه (تعالى) شيء يحكم عليه في نفسه وفعله .

وثانيهما ان مؤاخذة الفاعل على فعله انما يكون فيما اذا اقترن مالايملكه من الفعل، وكذا سؤاله عن فعله انما يكون فيما اذا كان هناك مالايملكه من الافعال وتردد فعله بين مايملكه ومالايملكه ، والله (سبحانه) هو المالك على الاطلاق يملك كل شيء من كل وجه . فلا معنى لسؤاله عن شيء من افعاله، ولايستلزم ذلك بطلان الحسن والقبح و ارتفاع تأثير المصلحة و تجويز الارادة الجزافية لان ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل ولايملكه الا بموافقة الفعل للمصلحة وجهة الخير المرجحة فاذا كان الفعل ذا مصلحة بالذات ـ كالوجود الذي هو فعله (تعالى) ـ كان مملوكا لفاعله بالذات ، فكان حسنا بالذات وارادة ماهو حسن ذو مصلحة ليست بارادة جزافية وهو ظاهر . نعم يجوز السؤال عن الحكمة ووجه المصلحة في فعله (تعالى) بمعنى طلب العلم التفصيلي بها بعد العلم اجمالا بكونه لايخلو عن المصلحة واما السؤال عن اصل المصلحة فلا كما عرفت ـ طاهر

(١) وهذا كما يقال على اصحاب القول بالمثل : انه يلزم عليهم انها اوجدت لاجل ماتحتها من اصنامها اعلان تكون دستورات لصنع هذه الاصنام ، وهذا وذلك كلاهما نشأ من سوء الفهم لكلامهم ـ ص قده

لاجل امر خسيس حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية الى الهيولى التى هى اخس الاشياء حسب ماهو مذهبهم في الترتيب ـ فليخبر عندهم ان يصدر عن الخير ماهو شر بالذات ،

والجواب ان هذا غلط نشأ امامن الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضرورى واما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متأخرا بالذات عن الشيء ذى الغاية ان يكون كل متأخر بالذات عن الشيء غاية لحتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السماويات والسماويات اشرف من العقول الفعالة ، والغاية ـ بمعنى الذى لاجله الفعل ـ ليست الغاية التى هى نهاية الفعل ،فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الدائمة الى الهيولى المشتركة اونحوها ، ويصح ان يقال للافعال انتهاء ، ولايصح بوجه آخر. فان الجود الالهى لاغاية له ومتى قال الحكماء «ان تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهية الى الهيولى شبه ماوقع في الكلام الالهى يدبر الامر من السماء الى الارض » فليس المراد ان الهيولى وما يجرى مجريها غاية الفيض والجود ولوكان الامر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفاً من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول ، كما قال تعالى **« ثم اليه يرجعون»** وقوله: **«كما بدءنا اول خلق نعيده وعداً علينا انا كنا فاعلين»** .

واكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الامر من يظن ان الامور العظيمة الالهية من الافلاك ومافيها ـ انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية منشأها ارادة فعدت بها اشياء واغراض على نحو ارادتنا واغراضنا في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولوتأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تأمل لدرى ان الامر لوكان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الالهية و ضوابط ضرورية ازلا وابداً ماكان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة ، وتسلط الاعادى والظلمة واهل الجور عليهم، وماكان احوال اعداء الله ـ من الفراغة والدجاجلة ـ على ماوقع من تمكين اديانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسيبهم و

نهبهم وطغيانهم وعداوتهم، لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع الامر على نحو ما يلائم شهوة كل احدفان كل ما يجعلونه مانعاً عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم ومآربهم - سيما اذا اعدوا نفسهم من احياء الله والصالحين من عباده -

فيقال : لم ماجمع من له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة عن الافة وحصول المثوبة، بل يقال لم لم يرفع الكفر والفجور من العالم حتى يملاء الارض ازلا وابداً قسطاً وعدلا ، بل يجعل الارض غير الارض كما في الاخرة ونقية فورانية صافية من اوناس الكفر والفجور ، فان قالوا التقدير الازلي منعه عن ذلك، فيقال : كون التقدير الازلي عن واجب اوممكن فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلابد من مرجح زائد كما هو رأيكم وترجيح الخير العام كان اولى اذلا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في شقائه ، وان كان ذلك التقدير واجباً بحيث ماكان يصح الوجود الاكما هو عليه فيثبت اللزوم ، فان قالوا : انه فعل ماشاء ولايسئل عن «لم» فيقال عدم السؤال بالمعنى الذي تصورتموه لانه يحرق اللسان ، اولان النظر هيهنا حرام ، اولان الحجة لاتنتهي اليه، والاقسام كلها باطلة، وان كان الامر كما زعمتم بانه لا يسئل في المعقولات النظرية فكل مايراد الحجة عليه حتى كون العالم مفتقراً في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات الباري نفياً واثباتاً وغيرها - فللخصم ان يقول لايسئل عن «لم» (١)

ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله (تعالى) لما ثبت انه خير محض، جواد كريم ، غني عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الاخر في النار ابدالابدين، كما قال (تعالى) «**اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون**» وغير ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب، وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام وان كل واحد من طبايع الاشياء مادام كونها على تلك الطبيعة يجب ان تكون غير معوقة عن كما لها الخاص الثانوي دائماً

---

(١) فليس عدم السؤال لكون فعله صادرا عن ارادة جزافية والابطل الاستلزام المتلى والارتباط المطلق بين الاشياء ، واولما يبطل بذلك نفس هذه الدعوى وهي استلزام كون الارادة جزافية لسقوط السؤال عنه بلم - طمد

ولا ممنوعة عن وصولها الى ما خلق لاجله منعاً مستمرا ، بل لابدوان تعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه و آله السلام ، و الكل ميسر لما خلق له ، افالقسر كما علمت ـ لايكون دائميا ولااكثريا ، فكل طبيعة لاتتعطل عن كمالها ابداً **(فنقول)** لا يخلو الكفراوما يجرى مجراه اما ان يخرج الانسان عن الفطرة الاولى ويدخله في فطرة اخرى من نوع آخر اولا ، وعلى اى التقديرين يلزم ان لايكون العذاب ابدياً .

اما على تقدير الخروج فظاهر، لانه صار نوعاً آخر بسبب تكرر افاعيله الشهوية اوالغضبية ، فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته وجوهر طبعه ، فيكون تلك الافعال عندذلك من كمالات ذاته ، كالبهيمة كمالها في قضاء الشهوة، والسبع كمالـه في الغلبة والتهجم ، فلم يكن الشيء معذباً بمايلايم نفسه وطبعه بل مبتهجاً به ، كما نرى من احوال اكثر الخلق .

واما على تقدير البقاء على الفطرة التى كانوا عليها فانه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غيرلازمة ولادائمة ، فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولاحجاب ، فـاذن لاوجـه للخلود في العذاب (١) .

---

(١) وللقائلين بالخلود ان يجيبوا عنه باختيار كل من الشقين اما على الشق الاول ـ وهوالخروج من الفطرة بحصول نوعية جديدة ـ فلان هذه الصورة الجديدة ـ كيفما كانت ـ هي صورة بعض الملكات الـ ميئة التى حقيقتها نوع من التعلق بالمادة والنفرة عن عالم القدس والطهارة : فاذا تصوربها الانسان واختفت آثارها في الظهور ثم فارقت النفس البدن وظهرت لها حقيقة الامر كان ما يصدرعنها من الاثار مولمالها وهي لامحيص لها عن اصدارها لمكان الملكة التي صارت صورة لها . فهذه الاثار آثار كمالية لها ملائمة من حيث انها مولمة منافرة لانكشاف حقيقتها للانسان في النشأة الاخرة . وهذا نظير من اعتاد بشيء من ذات المضرة الهادمة لبنيان الحياة ثم انكشف له مضرتها بعد استقرار العادة . فانه عند العمل يتألم بعين ما يلتذبه .

واما على الشق الثاني ـ وهو البقاء على الفطرة الانسانية ـ فان تلك العوارض المولمة ←

والجواب عنه ماسینکشف (١) لکفی موعده ان شاءالله تعالی عندشرح احوال النفوس بحسب اقسامها فی الاخرة و سنذکر فی بعض الفصول الاتیة کلاماً من ذلک النمط یستشعرمنه عموم فضله (تعالی) وشمول رحمته لکافة خلقه فی الاخرة والاولی .

←المعذبة وان کانت قسریة الأن شیئاً منها لیس بدائم ولا اکثری بل متواردة متبدلة ، والنفس فی طریق الاستکمال فی شقاوتها یمرضها عارض من العذاب بعد عارض بتفاعل هیئات الشقاوة بعضها مع بعض الی غیر النهایة کما یلوح الیه قوله تعالی : «کلما خبت زدناهم سعیرا»

وقوله : «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب» و بالجملة : العذاب من قبیل القسر لکن الدائم هو نوع العذاب دون شخصه وهم لا یمنعون دوام القسر النوعی واکثریته کما صرح به المصنف وبذلک وجه قسر الارض دائما علی الشکل المضرس مع کون شکله الطبیعی هو الکرة ــ طاب

(٣) والجواب الذی یجری علی لسان القلم الان أنا نختار انه باق علی الفطرة الاصلیة قول المستشکل : انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غیر لازمة : قلنا : بل وقع الاحتجاب بملکات لازمة دائمة وصور جوهریة لازمة فلایزول فصار مثل مرکب القوی کاللبن والخل ونحوهما ، وکان کبهیمة مربوطة مع ملک بمربط واحد ثم ان المقام من الاسرار التی لایفهمها اکثر العقول ویشرها ویهلکها. وقدروی ان رسول الله (ص) کان بجنازة فی بعض سکک المدینة و معه اصحابه ، فاقسمت علیهم امرأة ان یدخلوا بیتها فدخلوا فرأوا نارا منطرمة و اولاد المرأة یلعبون حولها فقالت : یانبی الله ! الله ارحم بعباده ام انا باولادی ؟ فقال (ص) بل الله فانه ارحم الراحمین. فقالت : اترانی یارسول الله ! احب ان القی ولدی فی النار فکیف یلقی الله عبیده فیها وهو ارحم بهم ؟ قال الراوی فبکی رسول الله (ص) وقال : هکذا اوحی الله (تعالی) الی ــ ص قده.

الفصل (٧)

فی‌ان وقوع مایعده الجمهور شروراً فی‌هذا العالم قدتعلقت به الارادة الازلية صلاحاً لحال الكائنات

اذلاشبهة لاحد من اهل التحقيق ـ حسبما يجيء شرحه ـ فی‌ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات الممكنة واكملها وافضلها بحيث لايتصورفوقه نظام آخر، وهذا ثابت محقق عندالكل، والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء فی‌ذلك القائل بالقضاء الازلی او القائل بالاختيار التجددی و القصد الزائد فان لمن يقول بالاختيار ان يقول: لايمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك و لم يعلم الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هواحسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات ، وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل (١) لجميع الموجودات .

وهذا مما ذكره «الغزالی!! فی‌بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل «محی الدين العربی» فی « الفتوحات المكية » واستحسنه ، وهوكلام برهانی ، فان البارى ـ جل شأنه ـ غير متناهی القوة تام الجود والفيض ، فكل مالايكون له مادة ولايحتاج الى استعداد خاص ولاايضاً له مضاد ممانع فهو بمجرد امكانه الذاتی فائض منه (تعالى) على وجه الابداع ، و مجموع النظام (٢) له مهية واحدة كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة (٣) و كل مالا مادة له نوعه منحصرفی شخصه ، فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود اوزمان موقوت ، فلا محالة مبدع فلم يمكن افضل من هذا النظام نوعاً ولا شخصاً .

---

(١) وفيه ترجيح المرجوح ايضا ـ س قده

(٢) فی‌محل المنع ، نعم له نوع من الوحدة وماكل واحد ذاماهية نوعية واحدة. طهد

(٣) اذلا مادة لمجموع المادة و المادی وكذا لامكان ولا زمان لمجموع العالم من الامكنة والمكانيات والازمنة والزمانيات ـ س قده

فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام افلاك دائرة وكواكب سائرة لاشواق عالية وعناصر مرتبة على الترتيب ، وهي متأتية لان يخلق منها ضروب اخرى من المخلوقات ، وهذا لايمكن الا بالاستحالات والانقلابات المتبعثة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ، ولايمكن ان يكون الكائن موقوفاً مبنياً على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحداً ، بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى ، فاذا كان مقتضى الاولى موافقاً لطبعه كان مقتضى الثانية مخالفاً له .

وايضاً لايمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة ـ اذا كان موافقاً لطبيعة واحدة ـ موافقاً لطبايع سائر الاشياء ، نعم يجب ان يراعى حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضائة الشمس على موضع من الارض لتحيلها بالتلطيف والتسخير الى طبيعة اخرى يتكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقاً لطبيعة الارض بما هي ارض ، لكن الرحمة الالهية مقتضية له ، على ان الارض لو كانت ذات شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون ـ وان كان مكروهاً لها ـ بحسب ماهي عليه الان لكن تحت هذا الكره والقسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة الالهية .

وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام الالهي «ائتيا طوعاً اوكرها قالتا اتينا طائعين» فالاتيان اليه (سبحانه) كما في الموت ونحوه وان كان مكروها اولا لتعلق الشيء بنشأته الجزئية لكنه اذا انقلب عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوباً و المكروه مرغوباً فيه ، فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور الضرورية اللازمة للنظام ، ولهذا وجب ان يكون مثل هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لايخلق هذا الخلق الذي يلزمه شر .

على ان التعمق في اسرار الكائنات يعطي الحكم بان كله خير ونظام ، و هذا الموت الذي يتوحش منه الناس اذا حقق امره يعلم انه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية ، وهو يرجع الى احد الاستكمالات الطبيعية ،

وكما ان كل استكمال يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال امر دونه - كما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية - فكذلك استكمال الصور الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزمه انخلاع هذه الصور وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشأة الى نشأة ليست شأنها بالذات نفس الاذابة والتحليل وافناء الرطوبات الى ان يقع الموت - والالم يكن افاضها (سبحانه) ولم يسلطها على البدن ولا يرضى (سبحانه) بموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى مستأنفة في عالم المعاد. وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضاً منتقلة الى ذلك العالم - بل فعل تلك الحرارة(١) بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك مواده بالتسخين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان يبدل مركب النفس و يسوى له مركباً ذا لولا برزخياً مطيعاً للراكب غير جموح لعدم تركبه من الاضداد ، فيميل تارة الى جانب واخرى الى جانب آخر فهذا التبديل في المراكب يهيّء النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار ، فالموت طبيعي بهذا المعنى لاكما قالته الاطباء وغيرهم من الطبيعيين ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مرّ ذكره.

فاذن جميع اقسام الموت والفساد و انفساخ الصور - ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر او الاتفاق - سببه ماذكرناه فاذن لاشر ولاضير في ان يصير صورة ادون فداء للصورة الاشرف ولاان يكون نوع انزل وانقص غذاء للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للانسان وبذلك يتم له الشرف والفضل وله الاستعداد والتهيوء للركوب والسفر الى المحل الانور ولنرجع الى نمط آخر من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور النسبية المؤدية الى الخير الاعظم على محاذاة مافي بعض كتب السابقين .

---

(١) لايخفى أنه وجه شعري غير برهاني - ط مد

الفصل (٨)

في بيان كمية انواع الخيرات والشرور الاضافية

اعلم ان الخير والشر يقالان على اربعة اوجه: فمنها ماينسب الى السماويات من سعود الكواكب ونحوسها (١) .

ومنها ماينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد وما يلحق الامزجة الحيوانية من الالام والاوجاع ومنها ماينسب الى ما في طباع الاحياء العنصرية من التالف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة على ما في جبلّتها من التنازع والتغالب: ومنها ماينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي و مايلحقها من السعادة والشقاوة الاجلتين والعاجلتين جميعاً .

فنقول الخيرات التي تنسب الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه بلاشك واما الشرور التي تنسب الى نحس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع تارة وتسخينها لها مدة وتغيبها عنها تارة اخرى ، كيما يبرد تلك البقاع مدة ما لنشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وواجب حكمته لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكر الله (تعالى) قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمداً (٢) (الاية) .

---

(١) اى : نحوس آثارها التي في عالم العناصر بالنسبة الى اشخاصها ، لان السماويات زحلها كمشتريها في السعادة ، اذ لاتضاد فيها ولا تنازع فلا شرية فيها اصلا ـ س قده .

(٢) النهار في التأويل نور الحق وهو وجود السماوات والارض ، فلو كان بدون ليل الماهيات لاحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره ، ولبهرشعاع نوره ابصار الناظرين وبصائرهم ، بل لم يكن ناظر ، كما الوجعل ليالي الماهيات سرمدا بلانوره الوجودي اوليالي المواد الجسمانية بلا انواره الاسفهبدية الفلكية والارضية الانسية بل الحيوانية اللواتي بها حياة تلك المواد لبقيت الكل في الليل المدلهم من العدم والليل البهيم من غسق الموت والظلم وركبت الظلمة على الظلمة والبهمة على البهمة وامتنت الوحشة في الوحشة والدهشة في الدهشة

واما الذى يعرض لبعض الحيوانات اولبعض النبات من الحر المفرط اوالبرد المفرط المهلك لها فى بعض البقاع وفى بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذفليس ذلك بالقصد الاول .

واما الخيرات التى تنسب الى الامور الطبيعية ـ من تكون الحيوان و النبات والمعادن والاسباب المعينة لها على النشؤ المبلغ لها الى اتم حالاتها واكمل غاياتها ـ فهى كلها برضاء الله وارادة من البارى القيوم وعناية منه. واما الشرور التى هى الفساد والبلاء التى يلحقها بعدالكون فهى عارضة لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها فى الهيولى دائماً فى هذا العالم تلطفت الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها ومبدء نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لديمومة طبيعتها بتعاقب الافراد وتواردالامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص فى الذوبان والسيلان دائما . وانما كان ذلك بواجب فى الحكمة والعناية لان فى القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة بلانهاية ،

ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة فى وقت واحد لان الهيولى الجسمية لاتتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة فى عقله المدبر له وملكوته الفياض على عينه الثابتة وافراده الاشيا بعدشىء على سبيل التدريج و ممر الاوقات و الدهور دائما فكيف فضائل جميع الانوار الطبيعية وحالاتها وكيفياتها ولوازمها وآثارها المفصلة المتقننة ؟ مثلا لوخلق الله (تعالى) بنى آدم كلهم ـ من مضى منهم ومن هو موجود الان ويجىء من بعدا لى يوم القيمة ـ فى وقت واحدلم تكن تسعهم الارض برحبها ، فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وامتعتهم

← فيولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل، ويحملنا فى كنف رحمته ويحيينا بامره ويونسنا بنوره، فروح منه عارية لدينا، ونوره وديعة عندنا، ولا بديوما ان يرد الودائع واذا رأيت عموم الفقر والفاقة فى مجموع أجزاء الانسان الكبير من الصدر الى الساقة لدريت وقوع الطامة الكبرى . وان الحياة كلا والنور طرا بل الوجود بشراشره عائدة الى صقع الله راجعة اليه ، لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ـ س قده .

ومايحتاجون اليه فى ايام حيوتهم ؟ فمن اجل هذا خلقهم الله قرناً بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لاتسعهم والهيولى لاتحملهم دفعة واحدة.

فقد تبين بماذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها لامن الصانع، فان القصور فى الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لقلة معرفته فقد يكون ايضاً من عدم الادوات وفتور الالات التى لابد وجودها للصانع فى احكام صنعه واتقان فعله اومن عدم المكان اوالزمان والحركات وماشاكلهما ، وقد يكون من قبل البيرلى مثل عسر قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنّب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور الحديد وعسر قبوله الفتل ومثل الهواء لايقبل كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره، ومثل النجار لايمكن ان يعمل سلماً يبلغ السماء لعدم الخشب للعجز فيه ، ومثل الرجل الحكيم لايمكن ان يعلم الطفل العجز فى الطفل لافى الحكيم ، وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانداره لهم كما فى قوله (تعالى) «انك لاتهدى من احببت » ليس لقصور الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولا لعجزهم عن الهداية و الانذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وملكوته الا على : فعلى هذا يؤخذ القياس فى العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا للعجز فى الصانع الحكيم والمدبر العليم .

والسبب الاخر فى ذلك ان هذا الكائنات لما كانت يبتدى كونها من انقص الوجود واضعف القوة مترقياً شيئاً فشيئاً الى اتم الحالات واكمل الغايات باسباب معينة لها على النشو والنمو ومبلغة بها الى اكمل غاياتها بعناية من البارى (جل شأنه) سميت تلك الاسباب خيرات ، وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمى شراً وهى عارضة لا بالقصد الاول ، فانه وان كان بالقياس الى هذا الشىء الذى عاقه عن الوصول الى كماله وغايته شراً لكنه بالقياس الى شىء آخر يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله وتمامه خيراً، ولاجل هذا خلق الاول وبالذات لالاجل ذاك ، فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض .

ولما تحققت ماذكرناه من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى او عدم المكان او الزمان او الحركات او ماشاكلها - علمت فساد ظن كثير من العوام واهل الكلام الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فيفينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم ، وذلك لانهم ربما يتوهمون ذلك على الله (تعالى) فيقولون انه لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم: انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن مملكته، ولا يتفطنون - مع قطع النظر عن المصالح التى روعيت فى خلقه أن العجز فى عدم الاخراج انما هو من عدم المملكة التى غير مملكة الله (تعالى) حتى يتصور اخراجه اليها ، و ليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون : انه لا يقدر ان يدخل السماوات فى جوف ابرة، ولا يدرون ان العجز من الابرة (١) وخرمها. ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين النقيضين، ولا يدرون ان العجز منهما فاذا سئلوا عن معنى قوله (تعالى): «والله على كل شىء قدير » قالوا : هذه الاية مخصصة، خلاف ماقال الله (تعالى) لانه ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل، ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التى يتصورونها ليست باشياء خارجة عن اوهامهم وتصوراتهم بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير بتية بل على سبيل الفرض والتقدير ، كما فى القضايا الحقيقية غير البينة على ماهو مفصل فى بعض مواضع هذا الكتاب.

واما الخيرات التى توجد فى نفس الحيوانات العنصرية - من المحبة واللذة والالفة والاكل والشرب والوقاع - فلاشك انها مستودعة فى جبلتها مغروسة فى فطرتها بعناية الله (تعالى) ورضاء بالذات وبالقصد الاول واما مايلحقها - من الثنافر والوحشة والمبغضة والجوع والالم والعطش والجرح والامراض والاوجاع(٢) والموت واشباهها - فهى واردة عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله (تعالى) بالعرض وبالقصد الثانى،

---

(١) هذا موافق للحديث حيث ورد عن المعصوم (ع) «ان هذا لا يكون ولكن الله (تعالى) لا يوصف بالعجز» - منه.

(٢) وهذه الاوجاع نوع علم احساسى لمسى لولم يجهل الحيوان عليه لكان نقصا عظيما بل لم يكن قوة لامسة ولا مزاج حيوانى - منه .

فانه لما جعل البارى - بمقتضى مصلحته وحكمته فى جبلّة الحيوانات - للجوع والعطش واللذة من الملايم والاذى من المنافر صارت هى اسباباً لانتهائها ودواعى عطبها بدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والاستتباع .

اما قصد البارى الحكيم فى ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها ، فانه (تعالى) جعل لها الجوع والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلّف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة ، اذا كانت اجسامها دائما فى الذوبان والسيلان . وأما الشهوات فلكيما يدعوبها الى المأكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها ومايحتاج اليه طباعها . واما اللذة فكيما تأكل بقدر الحاجة ولايزيد ولاينقص واما الالام والاوجاع عند الآفات العارضة لاجسادها لكيما تحرس نفوسها على حفظ اجسادها من الافات لها الى اجل معلوم . واما كون بعض الحيوانات آكلة لجيف بعض فلئلا يضيع شىء مما خلق بغير نفع .

واعلم ياحبيبى ! انه قد تحيرت العقول فى كون بعض الحيوانات آكلة لبعض وفيما جعل الله (تعالى) ذلك فى طباعها وهيّأها الآلات والادوات التى يتمكن بها على ذلك كالانياب والمخاليب والاظافير الحداد التى بها يقدر على القبض والضبط و الخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع وماشاكل ذلك، مع مايلحق المأكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل ، فلما تفكروا فى ذلك ولم تسنح لهم العلة ولاالغاية والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الآراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم: ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضها لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد ، فلهذا قالوا : ان للعالم فاعلين : خيّر اوشرّيراً .

ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصى فى الادوار السابقة وهؤلاء هم التناسخية . ومنهم من قال بالعرض. ومنهم من قال ان هذا اصلح . ومنهم من اقر على نفسه بالعجز قال : لاادرى ماالعلة فى اكل الحيوانات بعضها بعضاً ؟ غير انه قال ان البارى (تعالى) لايفعل الا الحكمة وكل هذه الاقاويل قالوها فى طلبهم العلة ووجه الحكمة .

وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزئياً ، وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصاً ، ويمتنع ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزئية لان افعال الباري (تعالى) انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض من ذلك ضرر جزئي ومكاره مخصوصة احياناً . والمثال أحكامه في الشريعة الحقة وحدوده فيها ، وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال : «ولكم في القصاص حيوة ياأولى الالباب» وان كان موتاً وألماً لمن يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان ألماً للسارق وضرراً له .

وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر ، وكذلك ايضاً قد ينال لاتباع الانبياء والائمة عليهم السلام شدائد وآلام في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اوائل الامر لكن لما كان حكمة الباري وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للدين بجيئون من بعدهم الى يوم القيامة ولا يحصى عددهم وعدد مايلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك مانال النبي وائمتهم واولاده المعصومين (صلوات الله عليهم اجمعين) من اذية المشركين وجهاد الاعداء المخالفين ومالاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار ، ثم مانال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرائض وما فيها من الجهد على النفوس والتعب على الابدان نزر قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر ، ولما كان الامر يؤل الى الصلاح الكلي كانت تلك الشدائد من جهته صغيراً جزئياً .

فعلى هذا المثال نقول في وجه الحكمة - في اكل بعض الحيوانات بعضاً : ان قصد الباري (جل ثناؤه) و غرضه في الم الحيوانات وماجبّل عليه طباعها من الاوجاع والالام التي يلحق نفوسها عند الافات العارضة ليس عقوبة لها وعذاباً كما اظن اهل التناسخ ، بل حثاً لنفوسها (١) على حفظ اجسادها وصيانة لهياكلها من الافات العارضة

(١) واما عدم تحقق هذا الحث و عدم ثمرته في الجزائي الذي يفسد جسده بعد هذه الاوجاع مع عدم بلوغ النشو و الكمال فلا يعبأ به العناية لان الغرض النفع الكلي كما علمت - س قده .

لها ، اذ كانت الاجساد لاتقدر على جرمنفعة و دفع مضرة ، فلولم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد و خذلتها و اسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها و تقارب آجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة فى اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الالام والاوجاع للحيوان دون النبات ، وجعل فيها جبلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الآلام العارضة الى وقت معلوم ، فاذا جاء اجلها فلاينفعها الهرب والقتال ولا التحرز بل لابد من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الآلام والاوجاع .

واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول ، الآن : ان البارى (تعالى) لما خلق اجناساً من الحيوانات الارضية وعلم بأنه لايدوم بقاءها ابدا لآبدين جعل لكل منها عمراً طبيعياً اكثر ما يمكن، ثم يجيئه الموت الطبيعى ان شاؤا وابى ، وقد علم الله (تعالى) بانه يموت كل يوم منها فى البر والبحر والسهل والجبل عدد لايحصيه الاهو سبحانه، فجعل بواجب حكمته(١) جثث جيف موتاها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفائدة ، وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى .

---

(١) **ان قلت:** لم يعلم من هذه الحكمة ولامما يأتى وجه اكل جثث احيائها قلت : بل علم بانضمام ما ذكر اولا ان النظر فى طلب العلة لا بدان يكون كليا ، وان الغرض النفع الكلى والصلاح العام فلامبالاة بالحث بالمرض على اكل جثث الاحياء المتشابهة بالموتى فى جنب الحث على حفظ الاجساد و كلائتها ، والحث على اكل الجيف المقصودين فى العناية بالذات مع انها اعطتها الحزم والفراسة وآلات الحرب والهرب كما قيل :

بشير شرزه كردى حمله تعليم بآهوى ختن دادى دوبدن

فانظروا ياأولى الابصار ؛ ان ما فعله الصانع الحكيم (تعالى شأنه) فى هذا العالم بوطن الديدان و دار التغالب والتنازع والحدثان بحيث وجه كلا شطر مقصوده و وفى حقه وغرضه الحقيقى فى طريق الوصول الى فناء ممبوده ـ هو التام الكامل والجيد الفاضل حقا يبهر العقول حسن صنعه ، ويدهش الالباب جودة تنظيمه ـ ومقده

حكمة اخرى

لولم يكن الاحياء تأكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث و اجتمع منها على ممر الايام و الدهور حتى كان يمتلى بها وجه الارض وقعر البحار و يفسد الهواء من ريحها ، فيصير تلك سبباً للوباء و هلاكاً الاحياء ، فاى حكمة اكثر من هذه ، انجعل الباري (سبحانه) في اكل الحيوانات بعضها بعضاً جر منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الآلام والاوجاع عند الذبح والقتل والقبض وليس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها اودفع المضرة بها :

واعلم ان الباري الحكيم (جل ثنائه) لما ابدع الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعي ، والآخر خلقي ، ورتب الجميع ، ونظمها كان بترتيبه للكيات الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسبباً لبقائه ومتمماً له ومبلغاً الى اقصى غاياته واكمل نهاياته ، وجعل حكم الجزئيات الخلقية بالعكس منها (١) و ذلك انه رتبها في الوجود من ادون حالاته الى اشرفها واكلمها ، وجعل الناقص منها علة للتمام وسبباً لبقاء الكامل ، والادون خادماً للاشراف ومعيناله ومسخراله .

و بيان ذلك ان النبات الجزئي لما كان ادون رتبة من الحيوان الجزئي واخس حالة منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية في ذلك خادمة (٢) للنفس الحيوانية ومسخرة لها ، وهكذا ايضاً لما كانت رتبة نفوس

---

(١) العكسية في مطلقة العلية ، لانها في عالم الامر فاعلية وفي عالم الخلق قابلية وايضا قوامية ـ س قده .

(٢) فان النفس النباتية لاتزال بقواها تنمى مادة نفسها وتغذيها وتسمنها وتصلح مزاجها و كيفياتها من طعمها ورائحتها و غير ذلك لتغذيها لمادة النفس الحيوانية . وكذا النفس الحيوانية بالنسبة الى النفس الانسانية ، فان الحيوانية لاتزال بقواها تصلح مادة نفسها بل بقواها الحساسة والمحركة تتفقد وتتجسس الملائمات وتتحرز من المنافرات لتبقى مادتها كيما تدخل عتبة بابك وحريم جنابك والى هذا اشار المطار :

طاعت روحانيان از بهر تست خلد ودوزخ عكس لطف وقهر تست ـ س قده

الحيوانات انقص وادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ماهو اتم خاقة واكمل صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها ، وجعلت اجسادها مادة وغذاء الاجساد التامة منها وسبباً لبقائها لتبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها ، اذكان هيولى الاشخاص دائماً في السيلان والذوبان .

فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة في اكل الحيوانات بعضها بعضاً ، واما الحكمة الغائية فيه فهي ان البارى الحكيم (جل ثناؤه) لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة اولدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئاً بلانفع ولافائدة، فلولم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلافائدة ولاعائدة وكان يعرض منها ضرروهلاك كلي كما ذكرقبل ذلك واما الآلام والاوجاع التي تعرض عندالذبح والقتل والقبض فقد مران الحكيم (عزشأنه) لم يجعل ذلك تعذيباً وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كماظنه التناسخية، بل حثاً لنفوسها على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهاونها بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم .

فان قلت ماالعلة في محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها للممات .

قلنا لعلل شتى احديها ان الحيوة تشبه البقاء ، والممات الفناء ، والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات ، اذكان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم، والوجود والعدم متقابلان ، والبارى (عزشأنه) لما كان علة الموجودات - وهو باق ابداً- صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه ، لانه صفة لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها و يشتاق اليها ويتشبه بها ، فمن اجل هذا قال الحكماء بان الواجب بالذات هو المعشوق الاول (١) المشتاق اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه ان شاء الله .

---

(١) اى : في الواقع وامافي نظر المشتاق وبحسب استشعاره ، ومنه العزية والكمال اوالدناءة والوبال فان لم يستشعر بان المطلوب ماهو ؟ ونعت من هو ولااقل مظهر اى ظاهر هو وكان له الخسران حيث حصر النور المطلق والبهاء المحض واضافة الى القابل وهو غافل ←

وثانيتها ما يلحقها من الآلام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان .

وثالثتها ان نفوسها لاتدرى بأن لها وجوداً خلواً من الاجسام ولك ان تقول لم لاتعلم نفوسها بأن لها وجوداً خلواً من الاجساد ، فنقول فى الجواب لان هذه المعانى لاتصح لها معرفتها ، لانها لوعلمت بها لفارقت اجسادها قبل ان تتم وتكمل فاذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ، ولامعطل فى الوجود ، اذكل وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلاتدبير اذكان مبدء الجميع لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو فى شأن ، ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافت السماوات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان .

واعلم ان النفوس التامة الكاملة اذا فارقت الاجساد (١) اما ان تكون مستغرقة فى شهود جمال الازل ، مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة فى سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة فى عظمة جلال اول الاولين واما ان تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المتجسدة ليتخلص تلك من حال النقص ، وتبلغ الى حال الكمال ، و يرتقى هذه المؤيدة ايضاً الى حالة هى اكمل واشرف حتى تصل الى الطائفة الاولى السابقين

← من المعنى مشمول بالصورة غير مندلية بحقيقة المعنى ، وهذا النظر مثار الكثرة وعند ظهور الحقيقة واضمحلال المجازات ـ كما قال (تعالى) : «وقل جاء الحق وزهق الباطل» وقال: «اذا جائه لم يجده شيئا ووجد الله عنده» وقال: «وعنت الوجوه للحى القيوم» يبقى صفر الكف ويقول : ياحسرتا ! على مافرطت فى جنب الله ـ س قده

(١) اى : بالموت الاختيارى لا الطبيعى ، ولو ابقى الكلام على اطلاقه يشمل المفارقة الطبيعية ايضا وكان المراد من قوله : «و يرتقى هذه المؤيدة» مثل التصفية للحبوب عن القشور فى الصبرة وعن الطحن والسجن بالمنخل ونحوه ، فان هذه تكون ممكنة لاجل حدة البصر و البصيرة ، واحديتهما عند كشف الغطاء تقليل التوجه الى القفا ، واما الترقى الذى يكون مثل الزراعة فلا ، فان الدنيا هى المزرعة لاغير فان زرع البر لايحصد الا البر وان زرع الشعير لايحصد الا الشعير ـ س قده .

المقربين **«وان الى ربك المنتهى»** والمثال لذلك في هذه الدنيا الاب الشفيق والاستاذ الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف ، ليتمرن التلامذة والاولاد ويكمل الآباء والاستاذون باخراج مافي قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنايع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالباري (جلت عظمته وكبرياءه) وتشبهاً به في حكمته ، اذهو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور ، فكل نفس علومها اكثر وصنائعها احكم واعمالها أجود وافاضتها على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد ، وهذه هي رتبة الملائكة الذين **«لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون»** فيتقربون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب : ولهذا المعنى قال الحكماء في حد الفلسفة : انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ، ومفاده أن من يكون علومه حقيقية وصنائعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا يكون قريباً الى الله وتشبهه به اكثر لان الله (سبحانه) كذلك .

واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر والنواهي الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكاة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات و زيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات اوعد من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصي - امور وجودية (١) والوجود لاينفك عن خيرية ما ، فكل

---

(١) فيه تأمل بل حيثية المعصية في الافعال جهات عدمية والدليل على ذلك أن كل معصية من المعاصي بمثالها من نوع فعلها طاعة لايفرق بينهما الا مافي احدهما من موافقة الامر الشرعي اوالعقلي وفي الاخر من مخالفته وتركه كالزنا والنكاح واكل مال الغير ظلما اوبرضى منه والقتل ظلما اوقصاصا ، فعنوان المخالفة والترك هو جهة المعصية في الفعل وهو معنى عدمي غير موجود ، ولذلك وقعت في الكلام الالهي نسبة عامة الاشياء الى الخلق و الحسن ونسبة المعصية الى السوء وتسميتها سيئة قال تعالى : «الله خالق كل شيء» وقال: «الذي احسن كل ←

منها كمال وخير للانسان، لا بما هو انسان ـ اى باعتبار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم العقلى او الشرعى لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقى الذى يكون كما لها فى كسر قوتها الشهوية و الغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها فى انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية ، فان انفعال النفس عن الادانى والاسافل من شقاوتها و بعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوت الاعلى، فلو قطع النظر عما يودى اليه هذه الافاعيل المذمومة بحسب العقل و الشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم مدحاً والتقبيح حمداً بحسب الحقيقة وبحسب نسب آخر اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومة والزانى والزنا مذمومان عقلا وشرعاً ولا شك ان حقيقة الشهوة وماهيتها هى قوة جبلية سارية فى وجود النفس، ولا شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين، كما ان الغضب فى الانسان ظل لقاهرية القواهر العلوية، فيكون لا محالة محمود فى ذاته الا ترى ان العنة كيف ذمت فى نفسها وكذا الزانى باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالى لولم يقدر الانسان عليه كان ناقصاً مذموماً فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب وباعتبار تعينها فى الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بذاته، وكذا الزنا [باعتبار] ان قطع النظر عن العارض المذكور كان محموداً حسناً فى نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمداً فى الجميع ، ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى ادى فعلها الى انقطاع التنسب والارث والتربية للاولاد ، واختلال النظام لاجل التنازع و وقوع الهرج والمرج والفتنة ، وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين الخلقى والنقائص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدميتها وقصورها فى الموجودية، والا فالوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة

ـ شىء خلقه » وقال : « بئس الاسم الفسوق » ولعل المصنف اراد بكونها موجودة موجودية الافعال المعنونة بعناوين المعاصى، ويشهد بما فى ذيل كلامه من ارجاعها الذم والتبح فى الغيبة والزنا الى مخالفة الامر وترك الطاعة ـ ط مد .

كلها خير ومحمود ومؤثر فالامر حمد كله وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل اعتبارا فقط . ولنأخذ في توضيح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم .

الفصل (٩)

في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور في حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال

فنقول قد تحقق واتضح ان واجب الوجود اله العالم (جل ذكره) بريء من انحاء النقص ، و وجوده الذي هو ذاتـه و حقيقته افضل انحاء الوجود و اتمها بل هو حقيقة الوجود وماهيته ومأسواه لمعة ورشح اوظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة وانـه كل الـوجود اذكله الـوجود ، ولاجل ذلك لاسبب له ولا اقدم من وجوده وجود ،فلافاعل له ولا مادةولاصورة ولاموضوع ولاغاية ،بل هو غاية الغايات ومبدء المبادى وصورة الصور وحقيقة الحقائق ومدوّت الذوات ومجوهر الجواهر ومشيء الاشياء ، وكل ماهو كذلك فما يصدر عنه و يفعله فانما يصدر عن حاقّ ذاته وينشأ عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه اوغرض يحمله على الفعل ، و لا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن او كرامة اوبهجة ولذة او نفعاً او طلباً لمحمدة او تخلصاً من مذمة او غير ذلك من المنافع و الخيرات الظنّية او الحقيقيّة ، لانه بريء من كلّ نقيصة غنيّ عن العالمين ، فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاتـه هو بعينه وجوده الذي به فاعليته ، فالذات هناك في كونه ذاتاً و في كونه مبدء شيء واحد حقيقة و اعتبارا ، لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين باحدهما يتجوهر بالاخر يفعل ، كالكاتب منا يتجوهر بأنه ناطق ويكتب بانه ذوملكة كتابة ، وكالشمس في كونها مضيئة للارض و النار في كونها محرقة لحطب فاعليتهما بغير ما يتحقق به ما هيتهما ، فتفتقران الى صفة زائدة بل الى قابل يقبل تأثيرهما ، لا كالباري (جل اسمـه) يبدع الاشياء من نفسه لا من قابل ، لانه الذي يخلق القابـل و المقبول والمادة والصورة جميعاً واذا كان كذلك فكل مايوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لاافضل

منه ، الا الجاعل القيوم له .

واذ قد علمت ان ذاته (تعالى) علم بما سواه على احسن الوجوه - لكون الصورة العلمية للاشياء هي عين ذاته (تعالى) فللاشياء قبل وجودها الكوني صور علمية الهية لها وجود الهي قدوسي ، وكل وجود الهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء ، فاذا تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون أبهى واشرف ما يمكن في عالم الكون ، واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها اجود الترتيب و اشرف النظام ، فيبتدى من اشرفها وجوداً كالعقول الفعالة ثم يتلوه ماهو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرجاً الى ان ينتهي الى انقص الموجودات وادونها فيقطع سلسلة الابداع في النزول عنده ، ولا يتخطى الى مادونه ، لعدم امكان ذلك ، فهو نهاية تدبير الامر المشار اليها بقوله (تعالى) «يدبر الامر من السماء الى الارض» ثم تفيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسية و وقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات و اعداد الحركات ، فلا يزال يترقى الوجود في الصعود الى قرب المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهي الافضل الذي لا افضل منه في هذه السلسلة الصعودية ، كما قال (سبحانه) «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» فعنده يقف ترتيب الخير والجود ، وبه يتصل دائرة الوجود ، فهذا احسن وجوه الصنع والايجاد ، حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ الى غاية ما اراد به الصانع من الخير المترتب عليه ، ولا خير في صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع هي ذات الباري جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق و آخره الحق وصورته صورة الحق ، بل تمامه الحق كدائرة واحدة اولها النقطة وآخرها النقطة ، بل كلها النقطة(١) السيالة من ذاتها في ذاتها الى ذاتها ، فسبحان

---

(١) و الى هذا اشار من قال : النقطة تحركت طولا فصارت خطا ، والخط تحر عرضا فصار سطحا ، والسطح تحرك عمقا فصار جسما ، فهذا تمثيل لماذكر فالنقطة السيال دائمة للكل ، كما ان السيال دائم للزمان ، والحركة التوسطية دائمة للقطعية فكل من الثلاثة بمنزلة الروح لمرسوماتها وهذه من باب أنها آيات الحقيقة كما قيل: ←

ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ، ولا يبلغ الى وصفه المقال .

الفصل (١٠)

في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلي

وفيه منهجان: لمّي وانّي اما المنهج اللمّي ففيه ثلاثة مباحث .

المبحث الاول في بيان ان كل ماوقع في مراتب البدء على افضل انحاء الوجود وذلك ان كلما وقع في مرتبة من هذه السلسلة لا يتصور ماهو اشرف من شخصه ولا من نوعه من الجهة التي بها يصدر من فاعله .

اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه ، لان تكثر الاشخاص (١) لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والا تفاقات التي يقع بها تحصل المميزات المكثرة من العوارض غير اللازمة للنوع ، فان اختصاص بعض الافراد بعارض للماهية مشخص له مميز عن غيره ان كان لاجل وقوعه تحت تلك المهية اولازم من لوازمها فالجميع متساوى الاستحقاق له ، فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجيح من غير مرجح ، وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلابد من مادة قابلة للتأثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها ، وذلك لم يتصور في عالم الابداع ، فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه .

← و في كل شيء له آية تدل على انه واحد

ولما اوهم التشبيه أردف الكلام بالتنزيه بقوله «فسبحان ذاته» تأسيا في ذلك الجمع بقوله: «سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» ـ س قده

(١) هذا هو البرهان المعروف الذي اقاموه على ان المجرد نوعه منحصر في فرده و انما يفيد في العقول المجردة من جملة ماوقع في مراتب البدء ، واما الباقي كالنفوس الفلكية والكوكبية واجرامهما فلا، لامكان تعلقها بالمادة ـ طمد

واما الثاني فلما دلت عليه قاعدة «امكان الاشرف»(١) التي مر ذكر البرهان عليها من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يقتضي الاخس حيثما يمكن الاشرف ، بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف ، فلاجرم أبدع (جل شأنه) اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمة والانوار القاهرة اذهي اشرف مافي الامكان في الواقع وبحسب طبقتهم وافضل تلك الذوات المقدسة ، وانورها واضوئها هواقدمها واقربها من نور الانوار جلت آلاؤه ، ثم سائرها وما سواه على الترتيب الى اواخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام ومثل الانواع الطبيعية التي اثبتها «افلاطون» و«الافلاطونيون»

---

(١) قدمنا في بحث المثل الافلاطونية من السفر الاول مافي المثل ومافي هذه القاعدة من الكلام . والذي ذكره في ترتيب الخلقة من نفوس فلكية وكوكبية واجرامها ومافيها من وجوه الخير والكمال مبني على مايعطيه آراء القدماء من اهل الهيئة والعلوم الطبيعية وما يتفرع عليها ولا تصدقه الابحاث الحديثة لكنك تعلم ان هذه المسائل على مابها من الجزئية مما لا تناله البراهين الكلية الفلسفية ، وانما اخذتها الفلسفة من العلوم المربوطة بها اصولا موضوعة. واذ تبينت اليوم بطلانها اوفتورها فالوجه اخذ الانظار الاخيرة الحديثة اصولا موضوعة في الفلسفة وبناء البحث عليها، وانما بيانها على عهدة العلوم الباحثة عنها . واما اصل المدعى وهو اشتمال نظام البدء على أتقن الصنع واشرف الترتيب فمما لا غبار عليه كيف؟ وعالم التجرد يحكي بنظامه النظام الربوبي الذي هو افضل نظام وأشرفه وهو فوق مادونه كمالا ، و عالم المثال يحكي بنظامه العالم العقلي فيه أكمل الوجود الامكاني واشرف الانظمة وهو فوق عالم المادة الذي بعده كمالا ، ومافي عالم المادة بمجراتها وشموسها وكواكبها واقمارها وبمالها من الحركات وانظمة الكون والفساد والفعل والانفعال .

ثم بما فيها من العناصر وتركيباتها ثم الذرات ثم مافي بطونها من شموس ثابتة وكواكب سيارة والانظمة الجزئية والنظام الكلي الجاري في الكل عن قواعد كلية لا تتخلف وموازين ثابتة لا تزيغ وعنايات هادية لا تبيد كل ذلك مما يدهش العقول بجماله ، ويملأ البصائر بضيائه وبهائه ، وما ناله عقول البشر من عجائب الصنع ولطائف التدبير ووجوه الخير منها وفيها كنطرة من بحر زاخر. ط مد

و نحن قد احيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب و تقويمه وذبينا عنه بقمع الشبه ورفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق ، وآخر هذه العقول الزواهر هو رب طلسم الارض ، وبه يقع كدبانوثية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل ما ورد في هذا العالم من صور الانواع المركبة ، وعند انتهاء سلسلة العقول في النزول يبتدى سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب وبعدها نفس كل كوكب كوكب وفلك فلك الى نفس ادون الافلاك و هو السماء الدنيا ، و بعد طبقتها طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن في وجود كل منها و افضل ترتيب يقع بينها ، لان ترتيبها ظل ترتيب العقول ، كما ان صورة كل منها مثال العقل الذى بحذائها على وجه لايعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب ، و اجرامها افضل الاجرام ، و اشكالها افضل الاشكال ، وحركاتها افضل الحركات .

اما الاولى فلبساطتها و بساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فان فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصفى والذ ، ففى تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات المبهجة .

واما الثانية فلانها كرية الاشكال ، وقدبين فى موضعه افضلية الشكل الكرى على سائر الاشكال .

واما الثالثة فلان حركاتها عشقية شوقية ، و محركاتها عشاق الهية وملائكة عقلية واخرى نفسية ، فتحريك الاولين تحريك غائى وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم بل ماهية العلم للمتعلم ، وتحريك الثوانى تحريك فاعلى من فاعل مباشر للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق ، وتحريك الفكر للمتفكر و تحريك العلم الحادث للمتعلم ، وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك .

و بالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك عقلية يزعجهم الشوق الى الله والوجد ، والكل من هذه الاشخاص معشوق عقلى يخصه ومحرك خاص

يحرك على سبيل الشوق والتوجه الى ذلك الامام والايتمام به على أن الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل ماينالون من روح وصال أول الاولين ففي كل لحظة يتجدد لهم بالحركة شوق وطرب آخر يرد على نواتهم ، وبسبب ذلك الوارد القدسي يقع لهم حركة اخرى يؤدى بهم تلك الحركة الى نيل شوق آخر ولذة اخرى ، وهكذا الى ماشاءالله، ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستفيضة (١) والمنعكسة والمنعطفة مما يستعدبه الهيولى للصور والكمالات التي تفاض عليها من المبدء الفعال في كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها .

المبحث الثاني في بيان ان الموجودات العائدة والكائنات الواقعة في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجودة وافضل النظام **فنقول** ان الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها متعلقاً بحركات الافلاك واوضاعها ـ ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي الذي قد علمت انه في غاية التمام والكمال ـ ولما تبين و تحقق مراراً ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق (كما نسب الى ديمقر اطيس» ولاعلى طريقة الارادة الجزافية (كما توهمه الاشاعرة) ولاعن ارادة ناقصة وقصد زائد كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة لاشعور لها بذاتها فضلا عن شعور بما يصدر عنها (كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والطباعية) بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية مايمكن من الخير والفضيلة ، فعلى هذا يلزم ان لايكون في هذا العالم بالنظر الى الاسباب والعلل امر جزافي او اتفاقي بل كله ضروري فطري بالقياس الى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل او قسريا كحركته الى فوق او ارادياكحركة الحيوان

---

(١) النازلة من النير على الارض المنعكسة الراجعة على خط ومحور نزلت والمنعطفة على خط آخر بحيث حصل بينهما زاوية ، ومنها الواقعة على المياه التي حول الارض منعطفة على الارض ، فالشمس اذا كانت في المشرق مثلا ينفذ بعض خطوطها الشعاعية مستقيمة في الارض ويمنها منعطفة اليها ، و ذلك لان ربع الارض الفوقاني الشمالي مكشوف من الماء و ربعها التحتاني الشمالي وربعها الفوقاني الجنوبي والتحتاني الجنوبي مغمورة في الماء ـ وقده

على وجه الارض ، اذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب ، اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، و يرتقي سلسلة الاسباب الى مبدء واحد يتسبب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته ، فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى الواحد الحق ، اذا المعلول يناسب علته بل فيض منها ، فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ، و وجود الاصبع الزائد على جبلّة هذا الانسان طبيعي في جبلّة العالم ، و كذا كل عمر فهو عمر طبيعي (١) بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ، ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله - بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجراً الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وعجائب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب القدرة فيه ، وتعرف المبدء الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق الى الخلق فتعرف

---

(١) اي كل متحرك وان تقطع طريقه عن الوصول الى الغاية الاخرى بالنظر الاخر فهو واصل الى الغاية بهذا النظر اعني النظر الى الجهات الفاعلية و القابلية المؤدية اليها ، فهي المطلوبة من هذا المحرك لا غيرها ، فكل يتوجه الى اسم من اسماء الحق (تعالى) ويعبده ولا يعبد الاسم الاعظم الاباب الابواب و الصراط الاقوم ، والانسان الكامل فهو عبد الله ، فقطع الطريق وعدم الوصول ونحوهما بالاضافة الى الغاية المتوجه هو اليها ، ولكن يترقبها ويطمعها العقول الجزئية الوهمية من غيره وهو ترقب وهمي وطمع فج ، نعم يتيسر الوصول الى تلك الغاية العظمى بالوفود على فناء هذا الباب الاعظم والتخطي الى جنابه الاكرم وان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ، فأتوا البيوت من ابوابها وادخلوا المحافل من قبابها ثم ما يقال من ان العمر الطبيعي للانسان مأة وعشرون من باب تحقق الطبيعة بتحقق فردها والا فمعلوم ان الافراد التي ليس لها امتزاج مستحكم و مزاج قوي كان عمرها الطبيعي بحسب موادها واحوال موادها و اذ قبل انهالم تبلغ الى اعمارها الطبيعية قيس الى المترقب من النوع في ضمن ذلك الفرد العمر طويلا و لكن بملاحظة موادها المخصوصة التي لذواتها ، فهو ترتب وهمي وقس عليه الحركات الى النايات ، فان ترقب الغاية العظمى من كل متحرك انما هو باعتبار شأنية نوعه اوصنفه واما باعتبار شخصه فهو وهمي كما مر فتبصر - منقده

بنوره (١) نور ما يتلوه من الملائكة العلاّمة ، ثم ما يتلوها من الملائكه العمالة باذن الله ، ثم ما يباشر تحريكها وتدويرها بالتسخير وما بيدها أمرها بالتدبير مع لوازم حركاتها واشواقها وهيئات عباداتها وانوار طاعاتها و قرباتها من انفعال العنصريات و تركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات - لرأيت جميع الاشياء حسناً شريفاً عندك موافقاً لرضاك، ولكنت عرفت ماذكرنا لك بالوجدان كما عرفت الآن بالبرهان ، ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان .

المبحث الثالث في ان مجموع العالم من حيث المجموع على افضل نظام و اكمل تمام نوعاً وشخصاً ماهية وحقيقة **فنقول اولا** : ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات واجتماع العسكر من الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلّي و المعلولي وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى فالادنى فكل جميعة تقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاشرف تمام الذى دونه في الشرف ، والشيء ان يكون مع تمامه هو اولى به ان يكون مع نفسه فيكون واحداً بوحدته .

وبالجملة: كون العالم شخصاً واحداً برهاني عندنا وقد صرح الحكيم «ارسطاطاليس» بان العالم حيوان واحد مطلب «ماهو» و «لم هو» فيه واحد ، فمن علم انه «ماهو» علم انه « لم هو» فاذا كان كذلك ولاشبهة ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء

---

(١) كما في الحديث «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» سيما المؤمن المسافر بالحق من الحق الى الخلق .

برگشا از نور پاك شه نظر تا نه پنداری توجون كوته نظر

والمراد بالملائكة العلامة : العقول الكلية ، وبالعمالة : النفوس الكلية ، وبمباشر التحريك: النفوس المنطبعة والقوى والطبائع الفلكية - منه .

بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب «لم هو» لهذا الانسان الكبير واذا اتحد مطلبا «لم هو» و«ما هو» فيه فيكون الحق (تعالى) مقوماً لماهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت و تحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن و اشرف ما يتصور **و لنفصل في بيان هذا فنقول** اذا كان العالم بتمامه شخصاً واحدا فلا يجوز ان يتصور نظام آخر بدلا سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله، وذلك لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفاً لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقا باطل .

اما الاول فلما تبيّن ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراضاً مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفاً لها في نوعها فذلك واضح ، لان كلا منها صدر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر آخر كمادة او غيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادى العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقاً واما باعانة من الصور السابقة(١) بالامد خلية الامور العارضة لانها قبل

(١) لوازيد السبق الزماني فهو ينافي ابداعية الصور النوعية للبسائط ، ولا يكون بالامد خلية الامور العارضة وقد صرح بانها قبل الحركات ، فيكون قبل الازمنة فالمراد اما اعانة الصور الجسمية السابقة بالطبع اعانة القابل اى : المادة المصورة المجسمة في تحقق المقبول اى : الصور النوعية ، و اما اعانة الصور النوعية السابقة دهراً على الصور النوعية الزمانية ، و يكون المراد بالجهات مثل الهيئات النورية التي في ارباب انواعها ، و اما اعانة الصور الفلكية السابقة على العناصر سببا بالذات كما قال بعضهم : ان العقل الفعال باعتبار اربع جعل من الافلاك علة للعناصر الاربعة وهذا الشق الاخير هو الانسب الى طريقة المشائين ـ س قده .

الحركات والاستعدادات . و اما اعراض تلك البسائط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسائط فقس عليه المركبات و صورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشأها تلك الجواهر واعراضها اللازمة كحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم آخر يكون لامحالة موافقاً لهذا العالم في الماهية غير مخالف له في امر مقوم ذاتي .

واما بطلان الشق الثاني فلوجوه: **منها** ان كل مالامادة لمولا حركة قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع ، وكل ماكان كذلك لايختلف بالخارجيات فلاينتكثر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون في شخص لان الذي به يقع التميز ذاته اولازم ذاته فلايتعدد .

ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلاجهة اخرى ، ووحدة العلة توجب وحدة المعلول **ومنها** ان تشخصه بذات الباري (١) (جل ذكره) المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلايمكن تعدده **ومنها** ان علمه (تعالى) بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلايمكن غيره **ومنها** ماوقفت الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدء الاعلى وعلة بدئه هي بعينها علة تمامه، وكل ماغايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات (٢) .

---

(١) التغاير بينه وبين سابقه كتغاير الوحدة و التشخص بحسب المفهوم و العموم و الخصوص ، فان الوحدة اعم ـ س قده .

(٢) هذا الوجه خاص بنفي فرد آخر اجل ولو عم بالنظر بوحدة العلة وتشخصها و علمها رجع الى الوجوه السابقة ، وتوجيهه : ان قوله (قده) «من ان العلة الغائية ـ الى قوله فهو اجل الممكنات» بيان لماوقعت الاشارة واعادة لماسبق ، وبيان الدليل لم يذكره احالة على تفطن المتعلم، فبيانه : انا بعد توحيد الفعل وفرغنا عن توحيد الفاعل والغاية ، فالعالم الاخر المفروض لماكان معللا بهذه العلة الواحدة الوجوبية فاذا نظرت كان هو العالم سيما وقد مر ان «ماهو» «ان هو» ـ س قده .

بحث و تحصيل ولعلك تقول: اذا كان العالم بكله اعني الانسان الكبير - شخصاً واحداً اشرف الممكنات لاجل ان علة بدئه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول هذا الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة، فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو محال وايضاً يلزم وجود اثنين من نوع واحد(١) فيما فوق الكون وهذا ايضاً يخالف اصول الحكمة فدفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد، لما حققنا سابقاً ان تمام حقيقة الشيء انما هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي بها تقوّم سائر معانيه، (٢).

وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق (تعالى) شيء واحد هو الانسان الكبير بشخصه، لكن له اعتبار ان: اعتبار اجمال واعتبار تفصيل، وقدمر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا بنحوى الادراك لا تفاوت في المدرك، فاذا

---

(١) **ان قلت:** كيف يكونان من نوع واحد ؟ والعقل الاول جوهر مفارق في ذاته وفي فعله عن المادة والانسان الكبير جامع المقامات من جسم الكل ونفس الكل وعقل الكل .

قلت: اشار السائل - بتفريع قوله : فيكون مثله في الحقيقة، على ما تقدم - الى بيان المثلية بناء على قاعدتكم من ان «ماهو» «لمهو» فيقول : ان «لمهو» فاعلا وغاية للانسان الكبير هو الحق (تعالى) وهو «ماهو» له و«لمهو» للعقل الاول ايضاً هو الحق (تعالى) ، وهو «ماهو» له فاذا كان «لمهو» فيهما واحداً كان «ماهو» فيهما واحداً فكانا مثلين - من قده .

(٢) لان كل تام جامع لجميع كمالات مادونه ، فالعقل الاول صورة العالم وجهة وحدته ومابه فعليته وهو بسيط الحقيقة بمدواجب الوجود جلت عظمته فيجب ان يكون جامعا لكل الوجودات العالمية التي دونه بنحو الكثرة في الوحدة ، والعالم مقام وحدته في الكثرة و قدمر في الامور العامة ان شيئية النوع انما هي بالفصل الاخير و باقي المقومات - من الاجناس والفصول - معدات له ، وماكانت شطورا اولا صارت شروطا اخيرا ، وشيئية الشيء بالصورة ، فالعقل الاول فصل للانسان الكبير وصورة اى : ما به الشئ بالفعل ، وايضا شيئية الشيء بتمامه والناقص مختف تحت التام كما ان العقل مختف تحت سطوع نور الانوار بهر برهانه - من قده .

نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر عن الواحد الحق صدوراً واحدا وجعلا بسيطا، واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحداً واحداً تحكم بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه وانم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل هو كل اشياء كما مر ذكره، ثم باقي الاجزاء واحداً فواحداً على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن تبين وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شيء واحد بالذات و الحقيقة فاذا قلت : العقل الاول فكأنك قلت: مجموع العالم واذا قلت مجموع العالم فكانك قلت : العقل الاول بلااختلاف حيثية تقييدية ولاتعليلية الامجرد الاجمال والتفصيل .

فان قلت كيف ابدع الباري (جل ذكره) مجموع العالم بكليته مرتواحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالا زمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود(١) وبعضها خارج عن القسمين **قلنا:** وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على مايعرفه الراسخون في العلم والله اعلم **واما المنهج الاني** فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجد كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجهاً غريزياً وطلباً جبلياً بحسب ما اودع الله في ذاته، ونرى عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما بقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمامه الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية يناسبها، ويفيدها

---

(١) كالانيات مثل الوصولات و المماسات ونحوها مما يحصل في طرف الزمان ، و بعضها خارج عن القسمين كالمجردات اوالاول كالمقول بان يكون المراد الدفعة الدهرية والثاني كالنفوس فانها عند القوم دفعية الذات تدريجية الفعل ، اوالاول كالنفوس و الثاني كالعقول الواقعة في صقع الربوبية ، فهي لكونها باقية ببقاء الله (تعالى) لا بالابقاء لا تدريجي ولا دفعي دهري بل من صقع السرمدي والاول اظهر ـ سر قده .

التسكين في حيّز يخصها اذا كانت فيها والتحريك ـ على اسهل الوجوه واقصر الطرق ـ اليه انكانت خارجة عنه ، و النفس تكمل طبيعة البدن بافاضة القوى والآلات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها، وتبقية شخصها اقصى ما يمكن و تبليغها الى غاية نشوها بالتغذية وا لتنمية ، و تبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه الافاعيل بحرارة غريزية شأنها النضج للمادة والطبخ والهضم، ودفع الفضول الردية و امساك الاخلاط الدموية المحمودة التي يقع بها الاغتذاء والاخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم و الصفراء و السوداء و غير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها و مواضعها اللائقة، وترتيبها على احسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه، ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامها اياها كما قال: **«ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها»** وكذلك العقل يكمل النفس ويقوّمها ويهذّبها ويطهرها عن الادناس المادية والارجاس البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور ، وتجريدها من الاغشية البدنية وبعثها من القبور الدائرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيامة والمثول بين يدى الله، وشأن الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنأخذ في شرح هذا المطلب على وجه ابسط .

الفصل (١١)

في نبذ من آثار حكمته (تعالى) وعنايته في خلق السموات والارض

واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك حقائق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة (١) وآثار العناية والحكمة التي

(١) انسئلت عن الحق فكل سنائمه دقيقة وكل فطرة عجيبة ، الا انه لما كان ادراكنا اياها بالتدريج لا تقضي منها العجب . وايضاً اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده فلما جاوزت ←

فيها، بل الاكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتها في آلات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء واشكالها واوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها وافعالها وغاية كل فعل، فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة الفكر شيء قليل لانسبة له الى ماذهلوا عنها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع الباري فيها، فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه على ماينبغي متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة؟ واكثره لايمكننا الا طلاع على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقائق جميع الموجودات، الاانامع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لابد ان نتأمل ونتفكر في عجائب الخلقة وبدائع الفطرة امتثالا لقوله (تعالى) «اولم يتفكروا في انفسهم»

جـ الايات والبينات والاعاجيب عن الحد والعد لم ينفطنوا فكل موجود بحسب خاصيته وجوده يقدر على شيء او اشياء يعجز غيره عنه و عنها ، الا الانسان الكامل الذي هو اعجب الاعاجيب وقد ورد عن بعض ساداتنا : « وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» (الحديث) .

واذا كان حال روح القدس هكذا فماظنك بحال غيره ؟ يظهر لك صدق ماقلنا : من سريان الايات العجيبة ان ترجع كلا من هذه الكائنات الى حالته الاولية وكينونة مادة شوهاء اوعناصر عطلاء عرية برية من كل حلية وحلل وتأخذها بشرط لا ، وتزن حال ذلك الفاقد المعدوم الاول مع ماهو بالكمالات الاولى والثواني تزين واستكمل ، حتى تشاهد انه اين صدر المحفل من الباب؟ واين التراب ورب الارباب ؟ وعندذلك حركة دود الخراطين الذي هو احقر الحيوانات اعجوبة ودركه أعجب وطيران الذباب الذي يستكره على الهواء غريب وحزمه أغرب حيث يمس بايديه وأرجله رأسه واجنحته .

وينظفهما بهما كيلا يتلطخ ويتلوث بشيء ولايثقل فيمنع عن الطيران . واذا كان هذان هكذا فماظنك بالموجودات الشريفة الاخر ؟ فضلا عن اشرف الموجودات حيث أنه اتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ، بل كان نطفة قذرة ودم طمث قذر ثم تطاور بالاطوار حتى صار جنينا واستكمل حتى خرج من بطن امه وان كان بعد أعجز خليقة حتى بلغ اشده وميز عن ←

وقوله : « اولم ينظروا (١) في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون» وقوله: «ان في خلق السموات والارض لايات للمؤمنين» وقوله : «افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها و مالها من فروج والارض مددناها و القينافيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة و ذكرى لكل عبد منيب و لما وقع منه (تعالى) من مدح المتفكرين فيها فقال : « الذين يتفكرون في خلق السموات والارض الاية وذمّ المعرضين عن النظر والتأمل كماقال (تعالى) وكأيّن من آية في السموات و الارض يمرون عليها وهم عنها معرضون» وقال : « ويل لكل افاك اثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبراً كان لم يسمعها فبشّره بعذاب اليم» فلابدّ من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني و تناسب اوضاعه وحسن انتظامه ليستدلّ بها على عظمة المبدع وسعة رحمته وفخامة جوده ولطف عنايته

← فيه رشده ثم ، ان نالته العناية صار عارفا ربانيا او ملكا مقتدرا اوكان ذا الرياستين مظهر العلم والقدرة اوكان وليا اونبيا خليفة الله (تعالى) يفيض الوجودات ويرثها و يطويها في وجوده في النهايات كما ان العقل الاول خليفة الله يفيض الوجودات ويعطيها المستحقين و ينشرها في الماهيات في البدايات ، فان تعجب ففيه كل العجب وان طربت ففيه كل الطرب ، فقم ونعزم بمافرد حمامة حرم كعبة الوداد وعندليب رياض المعرفة والرشاد اعني لسان الغيب

ساقى بنور باده برافروز جام ما	مطرب بگوكه كارجهان شد بكام ما
مادر پياله عكس رخ يار ديده ايم	اى بيخبر ز لذت شرب مدام ما
مستى بچشم شاهد دلبند ما خوش است	زآنرو سپرده اند بمستى زمام ما

فهذا الظاهر والمظهر قصة الانسان العجيبة قداشير اليها في هذا البيت ـ منه .

(١) ففي هذه الاية حث اكيد على وجوب اكتساب المعارف ودلالة على ان فعلية النفس و حياته الحقيقية، بها بان الانفاس بيد الله فلولم يتفكروا انهم اذا قبضوا قبل ان يحصلوا المعارف الحقيقية و يخرجوا عن القوة الى الفعل بها فبأى حديث و عقد قابى ايمانى يصدقون ويستكملون بعدان خرجوا عن دار الحركة والاستكمال وفيها دلالة على ان الترقى لايمكن في الاخرة وان الاخرة يوم الحصاد والدنيا مزرعة الاخرة ـ منه .

فنقول انظر ايها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في آيات كتابه! ان مبدع الاشياء لما كان غير متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته وفضله عند حدّ لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الامكان غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل ، ومن مكمن الخفاء الى مجلى الظهور ، و ذلك ممتنع جداً ، ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعاً ـ لامتفرقاً ـ ودفعياً ـ لامتدرجاً لنهوض البراهين عليه ـ فبالضرورة لا يمكن ذلك الاعلى سبيل التعاقب والافتراق ، فلا جرم وجب ان يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته يستصحّ(١) صدور المحدثات والمتجددات عنه (تعالى) لتقدسه عن التغير و لابدّ ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية في الانفعال على وجه الامداد من الغير ، كان الواجب (جلّ ذكره) ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال .

ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفاً على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ـ ليصير تجدد موجدو ثه الذاتيين منشأين لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل جوده اجراماً (٢) كريمة نورية متجددة الطبائع دائمة الحركات النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية ، هي العلة لافاضات انوار حسّية واضواء

---

(١) اراد (قده) أن في الجواهر ليس اضعف من جوهر الهيولى ، وفي الاعراض ليس اضعف من الحركة ، والهيولى قابل الكائنات ، والحركة الوضعية الفلكية ما به يرتبط هذه الحوادث الى القديم ، واذا كان في هذين الاضعفين من الحكم والمنافع ما لا يحصى فما ظنك بأقوياء الوجود من الجواهر والاعراض ـ س قده .

(٢) من الواجب ان نضع طبيعة الكل السيالة بجوهرها ـ المنقسمة الى الطبائع النوعية الجسمانية البسيطة و المركبة التي هي قطعات حركتها المركبة ـ مكان الاجرام الفلكية التي ذكرها (ره) . والزمان العام الذي هو مقدار حركة هذه الطبيعة السيالة مكان ما فرض مقدار حركة الفلك الاقصى، ثم نتمم البيان قريبا مما ذكره (رحمه الله) وذلك لما تقدم من الاشارة الى ضعف فرضيه الافلاك وفتورها ـ طاعد

صورية بها يقع استعدادات مادية غير متناهية تلحق من فاعل غير متناهي التأثير الى قابل غير متناهي القبول، ليوجب ذلك افاضة الخيرات و فتح ابواب البركات على الدوام من غير انقطاع، كما في قوله (تعالى) «وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها» واذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده، حتى ان النمل الصغار والذب والسوسار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة وجب ان يفاض عليها .

وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان - لاستلزامه لاتناهي الابعاد والاجرام - ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثاً فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية ، ثم يرجع منها ما كملت الى العالم العقلي و الوطن الاصلي ، و ما لم تكمل تلبث في بعض طبقات البرازخ و المقابر المثالية ازماناً طويلة او قصيرة واحقاباً كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثيرة الجرائم و قلتها

ثم انظر ايها المتأمل الطالب لمعرفة الله وملكوته ! من ملاحظة احوال العلويات و اوضاعها لانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكائنات كلها و لو كانت عريةعن النور بالكلية لبقي مادون الفلك في ظلمة شديدة و ليل مظلم طويل لااوحش منه ، وكذا لو ثبت انوارها او لازمت دائرة واحدة لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ، ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون او اللزوم، ولو لم يجعل الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة و اخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت الى النواحي شمالا وجنوباً ، فلم تنتشر منافعها على بقاع الارض؟ ولولا ان حركة الشمس خصوصاً على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها يقع الكون والفساد، ويصلح امزجة البقاع والبلاد، والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي (١) «قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمداً الى يوم

(١) بتأويل معنى الليل والنهار الى ماهو اعم من معناهما المتعارف حتى يشمل انطباق مدار حركة الكواكب على مدار الحركة السريعة او ان الاية تمثيل للسابق وتنظير للاحق - ص قده

القيامة من اله غير الله يأتيكم بضياء - الاية ثم قال: «قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمداً الى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون» .

ولما كان القمر نائباً للشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذا كان قوى النور جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوباً فالشمس تكون في الشتاء جنوبية والقمر شماليا ، لئلا ينعدم السبيان ، وفي الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفاً جنوبيتها شتاء جعل اوجها - اعنى ابعدها بعدها عن الارض - في الشمال وحضيضها - وهو اقرب ابعادها - في الجنوب ليخبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير ، وينكسر بعد الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التأثير. فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة تميل بها الى شمال و جنوب على مدارات متفاوتة في العظم و الصغر والسرعة والبطؤ والقرب والبعد من الارض بحسب اوجائها وحضيضاتها ولاجل اختلاف احوالها المنفعة الكائنات وغرض النظام قال الله (تعالى) «والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره» اى: بما يقتضى حركاتها طالعة و غاربة وشمالية تارة وجنوبية اخرى ، وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى، وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها في بيوتها التي لها وبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة و المنقلبة وذوات الجسدين وامثال ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال، ولا يحيط بتفاصيله الا الباري (جل ذكره) وملائكته المقربين الذى هم الانوار العقلية والاشعة الالهية .

ثم اما تأملت ايها الناظر البصير في ملكوت السموات وما فيها؟ من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب و قوام جوهرها و اشراق نورها و طاعتها للبارى ودؤو بها في الحركات على الدوام عشقاً وشوقاً الى بارئها ومبدعها .

ثم من عجائب الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن افق النور ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت بشدة تسخين الحركة الدائمة ، ولانها على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان يتكون عليها حيوان ، ولا ينبت منها نبات ، و جعل الماء مجاورة

للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ، ولو جاوره غيرها من العناصر تسخن بدوام حركته فصار ناراً وانضم اليها تسخين النار فاحترقت باقي العناصر وصار الكل ناراً فانفسد الجمع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة و غير ناطقة ـ احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذى ببيسه تتحفظ الصور والاشكال ـ وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان و النبات الغالب عليهما عنصرها ، ويجب ايضاً لماذكرنا من الحكمة ان لايكون الماء محيطاً بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه، ثم جعل الهواء مجاوراً للنار لمناسبتها في الحر والميعان وجعل الماء متوسطاً بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل العدل .

ثم انظر لولم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها اوانعكست الى مافوقها وماوصلت الى عالم الكون والفساد فبقى اهل هاوية الهيولى في ظلمة لااوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك و باقي العناصر شفافة، ولوكانت العناصر كلها قابلة للنور اشتد الحر فيها وقوى الى حد يؤدى الى احراق مافى هذا العالم كله .

الفصل (١٢)

في ذكر انموذج من آثار عنايته في خلق المركبات

ألم تر ياعارف الى ربك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتقسيم وييوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم ، وكيف ركب الموالید من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل كمال مزاجاً خاصاً وافاض على كل مستعد مايستحقه من الكمال ، ولم يقتصر له على هذا بل زاده من الافضال مايهتدى به الى الثواني من الكمالات والغايات ، وبذلك يقع الارتفاع في القوس الصعودى الى الدرجات، ولذلك قال: «ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى» فانظر لما كانت اجساد النبات والحيوان لم يحصل الا و يلزمها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية

متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبيه جوهر المغتذى ، ولما لم يمكن حصول الحيوانات والنباتات على كمالها المقدارى اول مرة كيف اودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذى في الجوانب على نسبة مضبوطة تليق بها.

ثم ابتهج ياعارف ! واذكر رحمة ربك وتزمزم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل بان القسمة (١) لما اوجبت باقيات بالشخص و باقيات لا بالشخص كيف تمم جود الواهب الحق نقصان الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية ، فاوفى لكل منهما قسطه من الوجود نصيبه من الدوام ، فصار العالم الطبيعي منتظماً بصنفي الثبات والبقاء فانظر في احوال مالا يحصل غالباً من النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوعه واوجب فساد شخصه بقوة مودعة في اعضاء التوليد قاطعة لفضلة من مادة هي مبدء الشخص الاخر.

ثم انظر كيف خلق لمن كانت افعاله بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع ، كالاجير الذى لا يفعل فعله الا بالاجرة ، فهذه الشهوة التى تكون لقوى نفس الحيوان لصدور هذه الافاعيل التى يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان كيلا يقع الذهول و الاعراض عن ابقاء هذه الاغراض

ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة تأتيها بما يتصرف فيه، وهاضمة محللة للغذاء معدتها ياها لتصرف الغاذية، وماسكة لحفظها مدة لتصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ، ودافعة لما لا يقبل المشابهة .

ثم انظر كيف رتب للحيوان ـ لكونه اشرف من النبات ـ قوى اخرى من مدركة ومحركة، لان نفسه دراكة مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانسانى ـ لكون مزاجه اشرف ـ كلمة روحانية، اذا اطاعت امر ربها وكلمت بالعلم والعمل صعدت الى عالم الملكوت وقربت من مبدأها بقطع علائق الناسوت وشابهت الملاء الاعلى واهل عالم الجبروت

(١) اى: المقل حاكم بالمنفصلة الحقيقية وان الطبيعة الكلية في عالم الطبيعة اما باقية بالشخص ـ كالفلك والفلكى لان التعدد الافرادى يتأتى في الجسم النوعى بالقطع والفك وهذا لا يجوز على الفلك والفلكى فلا يكون هناك نوع منتشر الافراد ـ واما باقية بالنوع بانحفاظ النوع بتعاقب الافراد كالعنصر والعنصرى لقبولهما القطع والفك ـ منه.

و لو تدبرت تدبراً شافياً فى كيفية تدبير النفس للبدن و حصول الالفة والعلاقة و شوق التصرف والتحريك وعشق المقارنة والم المفارقة بينهما- مع ان البدن كالثقل الكثيف و النفس كالنور اللطيف -لقضيت العجب (١) وقلت: كيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والايتلاف بين المجرد والمادى وبين العلوى الذى قال(تعالى) تعظيماً لشأنه : «ورفعناه مكاناً علياً» وقال: «ان كتاب الابرار لفى عليين »والسفلى المشار اليه بقوله : «ان كتاب الفجار لفى سجين »اذ بينهما من المخالفة والمنافرة فى المهية مالا يخفى على صاحب الروية ، وجل الخلق بل كلهم الا النادر منهم غافلون بل منكرون لهذه الارتباط والاتحاد بينهما، حتى انكر اكثر المنتسبين الى العلم تجرد النفس وظن جمهور القائلين تجردها ان انسانية الانسان بصورة اخرى نوعية منطبعة فى البدن يتحصل منهما حقيقة الانسان وامّا المشار اليه «بانا» فهو المسمى بالنفس الناطقة ولها اضافة عارضة شوقية بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهؤلا ء بمعزل عندنا عن معرفة النفس ومقاماتها فى الهبوط والصعود حسبما قررنا سابقاً من انها هى الجوهر المغتذى النامى المتحرك الساكن الاكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر فى حكمة الصانع كيف كثّف اللطيف (٢) لابل لطّف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة

---

(١)ولهذا و امثاله حين سئل بعض العرفاء السياحين : هل رأيت شيئا عجبا فى هذه الاسفار المتطاولة والازمنة المتمادية التى تضرب فى الارض ؟ قال: لم ار أعجب من نفسى،ش قده

(٢) اى: سود المعنى ، فتمثل الروح الامرى صورة مثالية اولا ثم صورة طبيعية مختلطة بالمادة ثانيا كهواء صرف يضربه الصر فينيم غيما رقيقا لم يكن مادته الا الهواء الصرف، ثم يغيم غيما غليظا بمداخلة البخار فى مادته ، وهذه الفقرة باعتبار الكينونة السابقة للروح حيث كان عقلا كليا بل كان فى العلم الربوبى وباعتبار ان النفس متقدمة على البدن دهرا و ذاتا وشرفا ، والفقرة الثانية ـ اى تلطيف الكثيف ـ بناء على ماهو التحقيق عنده من ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء ـ ش قده.

ومن لطافته و زبدته خلق القلب الصنوبرى،ومن لطافة الدم الخالص،(١) ومن صفوة الروح البخارى النابع فى العضو الرئيس الذى هوفى النقاءوالصفاء (٢) كالفلك البعيد عن التضاد، ولاعتداله وتوسطه بين الاضداد مع جامعية لكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد، ولنوره وضيائه كالكواكب اللامعةعلى الابصار، ولاجل صفائه وصقالة صارمرآة تتلاءلاءفيها الصورالعينية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التى هى واسطة بين العالمين.فهو كانه موضع للنفس متحد بهاعند ماخرج جوهر من قوته النفسية الى العقل،كماان النفس مادة للعقل ومتحدة به عندماخرج جوهر ذاتها من القوة العلية الى الفعل،فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآت يتجلى فيها العقل،والانسان قد تطور فى ذاته بهذه الاطوار، وتبدلت عليه هذه النشئات من حد النطفة الى حد العقل شيئاً فشيئاً على التدريج ففيه الملك والملكوت وهو جامع الكونين، ففيه شيء كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيئاً كالملك وهو مرآت يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف و الرحمة تبهرك عجائب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع .

الفصل (١٣)

فى آيات حكمته وعنايته فى خلق الانسان

الانسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشياء وانقص المواد واضعف الاجساد ، لانه مكون من القوة الهيولانية وهى كالشيء ثم من التراب المظلم و الطين اللازب ثم

(١) لما كان الدم النقى الفاضل فى كل قابل اكتسب خاصية ذلك القابل صار فى القلب كانه لطيف القلب ، والافمعلوم ان جمهور الدم يجرى فى الاوردة ، وقسط محمود منه يرسله الطبيعة الى القلب ، وكثيرمنه فى التجويف الايمن من القلب ، وقليل فى التجويف الايسر منه ويصير روحا بخاريا ـ من قده .

(٢) اى : الروح الذى الخ . وكماان هذا البخار فلك الانسان الصغير كذلك الفلك بمنزلة الروح البخارى للانسان الكبير ، و لذا عبر الحق (تعالى) منه فى كتابه المجيد «بالدخان» ـ من قده.

من النطفة، واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله (تعالى) «هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله (تعالى) «انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه» وبقوله «هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة» وبعد هذا المنازل والمراتب يتكوّن له القوى النباتية والاعضاء الالهية لها ثم يدخلها في باب الحيوانية لقوله «فجعلناه سميعاً بصيراً» ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة المس وآخرها قوة الوهم ثم ينشأ فيه خلق آخر كما قال (تعالى) «ثم انشأناه خلقاً اخر فتبارك الله احسن الخالقين».

فانظر ايها الناظر في علوم آفاق والانفس! الى النطفة وهي ماثية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن الثلاثي و الافتراق، ثم جعلها في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء، ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام والاعصاب والعروق والاوتار واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة، ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الرأس واليد والرجل وغيرها وشكّلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح و غيره.

ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث (١) ولو كشف الغطاء عنك و امتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئاً فشيئاً ولا ترى آلته فسبحان من معبود (٢) فاعل للنقوش والتصاوير لا يرى في تصويره آلة ولا اصبع ثم اذا بلغ في تدرجه في الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء افاض عليها صورة

---

(١) اى: ظلمة المشيمة وظلمة الرحم وظلمة البطن، او ظلمة البطن وظلمة عالم الاجسام وظلمة الهيولى، كما ان الروح له ظلمات ثلاث: من الصورة الطبيعية و الصورة البرزخية والصورة الاخروية، ولابد ان يخرج من جميعها ان كان من طارحي الكونين وخالعي النعلين، وان كانت الصورة كالظل غير الملتفت اليه - منه.

(٢) چه نقاشي است اين كز حسن سرشار بدامش نقش ميگردد گرفتار

نباتية لها خوادم من قوى كثيرة توكّل عليها ملائكة(١) يتمشى بهم مايرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكّل الله الملائكة بك في انتظام امورك حتى في امر غذائك ، فان اهل المكاشفة قد رأوا بصائر قلوبهم أن كل جزء من اعضاء بدنك لايتغذى الا بأن يوكّل الله به سبعة من الملائكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مأة الى الف او يزيدون (٢) وذلك لان معنى التغذى ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك بعدان يتغير تغيرات يصير دماً في آخر الامر ثم لحماً وعظماً .

ثم ان الغذاء جسم لايتحرك بطبعه ولايتغير بنفسه في اطوار الخلقة كما ان البرّ لايصير طحيناً ثم منخولا ثم عجيناً ثم خبزاً مستديراً مطبوخاً الا بصناعة صنّاع ، والصنّاع في الباطن اذا كانت للصنع غاية حكمية هم الملائكة ، كما ان الصناع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ، والناس غافلون عن نعمه الباطنة ، والعارف يعلم انه لابدّ من ملائكة سبعة : احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له في جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما . والخامس يدفع الفضل الزائد : والسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى كسوة العظم بالعظم حتى لايكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب (٣) في الالصاق .

---

(١) عطف بيان لقوى وفاعل «توكل» ضمير «قوى» مستتر فيه او «ملائكة» فاعل «توكل» وحينئذ توجيهه : ان القوى باعتبار وجهها الى الله و اضافتها اليه (تعالى) من الملائكة ، و باعتبار جهتها الظلمانية وتعلقها بالمواد قوى وطبائع ووجه الله ظاهر على وجه النفس موكل عليه ، والاعراب الاول بناء على اتحاد الوجهين بوجه ـ ص قده .

(٢) كلمة «او» للاضراب ، فلايحصى عددهم ، اذ المراد بها طبائع السفليات والعلويات وروحانياتها ، الا انه ذكر من كل من الاحاد و العشرات و المآت والالوف شيئاً تنبيها على ماذكرنا . ونظير هذا مايقال في عدد الانبياء «هم مأة واربعة و عشرون الفاً» وذلك لان كلمات الله لاتنفذ ولاتبيد ، ونسمة الله لاتحصى ـ ص قده .

(٣) لملك تقول : ليس لناقوة راعية فماهذا ؟ قلت : لعل مراده (ده) بالفارسية فكأن ←

فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتيجت الى سبعة املاك، والحنطة ايضاً يحتاج الى طاحن ،ونخّال ثانياً ،وصابّ للماء اليه ثالثاً ،وعاجن لدرابعاً، والى قاطع له كرات مدورة خامساً ،والى مرقّق له رغفاناً عريضة سادساً ، والى من يلصقها بالتنور سابعاً ، فهلا كانت افعال الملائكة باطناً كافعال الانس ظاهراً .

قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس، لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاط تركيبي ، ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم ، ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد، واليه الاشارة بقوله (تعالى) : « وما منا الا له مقام معلوم » فلذلك ليس بينهم تناقش وتقاتل ولا تزاحم ولا تضاد في فعل او صفة بل مثالهم في تعيين مرتبة كل منهم وفعله مثال الحواس منا ،فان البصر لا يزاحم السمع في فعله وهو ادراك الاصوات، ولا الشم يزاحمها في ادراك الروائح ولا هما يزاحمان الشمّ ولا الذوق ولا غير ذلك يزاحم بعضها بعضاً، وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل، فان اصابع الرجل قد تبطش بطشا ضعيفاً ورأينا انساناً يكتب بها صابع رجله ، وآخر يمشي بيديه ، وقد تضرب غيرك برأسك فيزاحم باليد التي هي آلة الضرب ، ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز، وهذا نوع من الاعوجاج ، والعدول عن العدل سببه اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه ، فلم يكن وحدانى الفعل ولذلك يرى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملائكة، لانهم مجبولون على الطاعة لامجال للمعصية في حقهم فلا جرم « **لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون** » والراكع منهم راكع ابداً والساجد منهم ساجد ابداً والقائم منهم قائم ابداً .

وهيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها.

وهي انّ لاحدان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد

← مراده بقوله والرابع يكسوه سورة اللحم والعظم وغيرهما « المغيرة الثانية ، وبالثالث الهاضمة ـ مرتده .

لا يمكنه التعدى منه الى غيره فيكون ناقص الجبلة لقصوره عن فعل الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل(١) بذات ماهو اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى بروحه لكن لاعلى وجه التركيب والتمزيج الذين فى الاجسام، وكل منهم و حدانى الذات وحدانى الفعل وان صدر عنه انواع كثيرة من الافعال لان كثرتها على الترتيب الصدورى على وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق ونظام لايتغير اصلا ، وقدعلمت ان الترتيب يجعل الكثيرواحداً فيرتقى الافعال منهم الى فعل واحد يتشعب منه الاثر، وكذا الذوات ترجع كثرتها الى ذات واحدة تتحدبها الذوات ، وكل ملك من الملائكة حى عليم بحيوة الملك الذى هودونه وتحت امره وتسخيره و علمه، لا كاعضائنا التى لاشعور لها بذاتها ولا بما يصدرعنها، وانما نسبة الملائكة الى من هى تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلى فماحسبما يناد من ان كلامن الحواس وصورها الحاضرة عندالنفس حية بحيوة النفس، ومع ذلك لكل حس منهاشأن غير شأن الحس الاخرة ولااختلاط بينها ولاتشويش لانها من الجنبة العاليةوالجهات الفاعلية لاالقابلية كالاعضاء و مافى حكمها .

---

(١) اذقدعرفت ان المبادى الفاعلية والقوى الفعلية ملائكة من حيث اضافتها الى مافوقها واتصالها به ومن حيث أن كل واحد مما فوقه كجسد من روح فكل واحد شريف بشرافة مافوقه بل مجيد بمجدالله الحميدالمجيد، لان كلها كأعينه الناظرة و ايديه العمالة بل درجات قدرته الفعلية ،فلما انتج كلام القائل الخسة اثبت اولا الشرافة، وتصدى ثانيا لاثبات الشرافة من وجه اوهمه كلام القائل بأنها ان كان مناطها كثرة الافعال فهى حاصلة أيضاً الا انها بالترتيب الصدورى فالعقول الكلية والنفوس الكلية الذين هم الملائكة المقربون ـ من الصافات صفا والمدبرات امرا ـ لها كثرة الافعال بهذا المنوال ، وكذا المبادى الفاعلية التى فى عالم المثال . واما القوى و الطبائع العمالة فى الباطن فكثرة الافعال فيها هى الكثرة التى فيما فوقها لان شيئية الشيء بصورته ، ولاخفاء فى أن كلام القائل فى الملائكة باجمعهم ـ مردده .

ولنرجع الى ماكنا بصدده فنقول :

قدامتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية و التوليد من الاجساد المعدنية، فصار اكمل و جوداً من الحجر و البلّور والحديد و النحاس و الذهب و الفضة و غيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء ينساق اليه ويماس اصله فيجف ويبس اذلم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى موضع آخر، فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة وقدرة وهما مفقودتان عنه ، فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصاً عاجزاً في خلقته وفعله ،فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات ، وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب **«فجعلناه سميعاً بصيراً انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفورا »**

ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فاولها اللمس وهذا انقص درجات الحس ،فانه الشعور بما يلامس الحيوان و يلاصقه لا بما يبعد منه فان الشعور بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى وانتم وهذا يعم الحيوانات كلها، ولدناءة بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود التي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء، فلو لم يخلق فيك الا هذا الحس لكنت ناقصاً كالدود فانتقرت الى حس آخر لادراك البعيد، فخلق لك الشم الا انك لا تدري بهان الرائحة من اي ناحية جاءت لتطلب بها ذي الرائحة فتطوف كثيرا حتى تظفر به، فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما يحتجب بجدار او حائل آخر ، وايضاً لا تدرك بها الا ما هو الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام او علام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك ومّيزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق، اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك انه موافق او مخالف فتأكله فتهلك كالشجرة ربما يصيب اصلها ماهو سبب جفافها ولا تذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتأدى

اليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر والاطلال عليك الامر في معرفة الاشياء المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظة عندك ، فانعم الله عليك بمشاعر اخرى باطنة لتحفظ بها صورة ماتحسّه و تذكرها متى شئت وتتعرف فيها ، وهذا كله يشارك فيه الحيوانات ولم لو يكن لك الا هذا لكنت ناقصاً لعدم ادراك عواقب الامور وغاياتها العقلية ، فميزك الله و فضّلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرّفك تشريفاً بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك مضرة الضار ومنفعة النافع في المال وتدرك الخيرات الحقيقية والشرور الاجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك .

واما بيان ما انعمه عليك من القوى المحركة التي هي طائفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فبواعث لوخلق المشاعر والمدارك ـ حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقائك مادمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى تدركها من بعد او قرب ـ ولم يخلق لك ميلا في الطبع وشهوة له وشوق اليه يستحثّك على الحركة ثم قدرة في آلات البدن يتحرك اليه لكان الادراك معطلا فاضطررت الى ان يكون لك ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ، ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة ، فخلق فيك شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك، ووكّلها بك كالمتقاضي يلجئك الى تناول الغذاء وغيره .

ثم هذه الشهوة لولم تسكن اذا حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه لتترك الفعل كالاكل ونحوه لاكالزرع فانه لايزال تجتذب الماء اذا انصب في اسافله حتى يفسد ، فيحتاج الى آدمي يقدّر غذاءه بقدر الحاجة .

ثم انك قد علمت ان لك قوة طبيعية بها تشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد و قوة اخرى تشارك بها الحيوان منبثة في الاعضاء (١) تشارك بها الحيوان كله

(١) وهي القوة الحيوانية باصطلاح الاطباء ، وهي قوة تستعدبها الاعضاء لقبول الحس و الحركة ، وان شئت قلت : قوة بها القبض وابسط للقلب و الشرايين ترويحا للروح ، و بالجملة : بها اصلاح الروح البخاري فيطلق القوة الحيوانية على القوى الدماغية الاتية فيما يلي هذا وليست مقصودة هنا ـ ص فده

ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ، واخرى اشرف مما سبق كله لاتشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط ، فاعطاك الله بحسب كل منها اخذاً وتركاً للمنافع والمضار، فاللذان بحسب القوة الاولى يسميان بالجذب والدفع ، واللذان بحسب القوة الثانية يسميان بالميل والنفرة ، واللذان بحسب القوة الثالثة يسميان بالشهوة والغضب ، و اللذان بحسب القوة الرابعة يسميان بالارادة و الكراهة (١) فخلقهما الله فيك مسخرتين تحت اشارة العقل المعرف للعواقب ، كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل انمجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لايكفي في الاحتراز عنه او في طلبه مالم يكن لك ارادة بموجب المعرفة اوكراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراماً وتعظيماً لبني آدم ، كما افردك عنها بمعرفة العواقب .

الفصل (١٣)

في عنايته (تعالى) في خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال (سبحانه) «خلق لكم مافي الارض جميعاً»

فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك فانظر الى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ماتستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مقر جسدك و ام بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كما قال (تعالى) : «منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى» ثم انظر الى منافعها .

منها كونها فراشاً ومهاداً لتسكن اليها وتنام عليها وبساطاً لتسلك فيها كما قال (تعالى) «جعل الارض فراشا» وقال «والله جعل لكم الارض بساطاً لتسلكوا منها سبلا فجاجا» وليس من

---

(١) وبهذا الاصطلاح ينبغي ان يقال : الحيوان متحرك بالشهوة لا بالارادة لكن في الارادة اصطلاحان : خاص وعام ، وبالمعنى الخاص يطلق على المجردات ،وجاعلها وهو الميل العقلي ونحوه وبالمعنى العام يطلق على الحيوان وهو الميل الحسي والشهوي ـ من قده.

ضروريات الافتراش ان يكون سطحاً مستويا بل يسهل الافتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لايتم الافتراش ولا المشى عليها مالم تكن ساكنة فى حيزها الطبيعى وهو وسط الافلاك ، واليه الاشارة بقوله (تعالى) : **«الله الذى جعل لكم الارض قرارا»** لان الثقال بالطبع تميل الى تحت كما ان الخفاف تميل بالطبع الى فوق ، والفوق من جميع الجوانب مايلى السماء والتحت مايلى المركز .

ومنها مابدمن الله علينا وهو ان لم يجلها فى غاية الصلابة كالحديد والحجر لكى تنفصل عنها مادة الاغذية ويتأتى حفر الابار واجراء الانهار ولا فى غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشى عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها .

ومنها ان لم تخلق فى نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار ويتسخن منها فيمكن جوازها .

ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح التعيّشنا و نعيش مايحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها ، وسبب انكشاف مايبرز منها — وهو قريب من الرابع (١) — ان جعلها الله بواسطه هبوب الرياح وجرى الانهار وتموج البحار غير صحيحة الاستدارة ، بل جعلها والماء الذى يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الغائرة و المنخفضة منها بقى شىء منها مكشوفاً وصار مجموع الماء و الارض بمنزلة كرة واحدة ، يدل على ذلك — فيما بين الخافقين — تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين ، وفيما بين الشمال و الجنوب از دياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين فى الشمال و بالعكس (٢) للواغلين فى الجنوب

---

(١) فقسمت الارض اولا بالدائرة التى هى خط الاستواء نصفين نصف جنوبى ونصف شمالى ، ثم أربعناها بالدائرة المارة على نقاطها الاربع الجنوبية والشمالية والشرقية والغربية فثلاثة ارباع منها تقريبا فى الماء ، اعنى : الفوقانى و التحتانى الجنوبيين و التحتانى الشمالى ، والبارز هو الربع الفوقانى الشمالى تقريبا — منه .

(٢) تصحيح العكسية باعتبار الجزء المطوى من الكلام اى ازدياد . ارتفاع القطب الظاهر وازدياد انخفاض القطب الباطن ، وهو القطب السهيلى للواغلين فى الشمال ، وفى ←

وتركّب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين، الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف آنات ابتداءها وانتهاؤها في الاخذو الانجلاء بالقياس الى اهل البقاع، فابتداء خسوف معين بالقياس الى موضع اول الليل ، وبالقياس الى آخر بعده بساعة وبالقياس الى آخر بساعتين و بالقياس الى آخر ربع الليل اوثلثه اونصفه اوغير ذلك على نسبة مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولاوعرضاً ويستوى في ذلك راكب البروراكب البحر .

ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان

ومنها جذبها للماء من السماء لقوله «وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض»

ومنها العيون والانهار العظام التي فيها لقوله تعالى «والارض مددناها».

ومنها انصداعها بالنبات وغيره «والارض ذات الصدع»

ومنها حيوتها و موتها ليستدل بها الانسان على موته و نشره تارة اخرى لقوله «وآية لهم الارض الميتة احييناها» وقوله «فاحييناها به الارض بعد موتها كذلك النشور» وقوله «فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى و هو على كل شيء قدير » وقوله: « ومن آياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت ان الذي احياها لمحي الموتى انه على كل شيء قدير »

ومنها تولد الحيوانات المختلفة «وبث فيها من كل دابة» بعضها للاكل «والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون» وبعضها للركوب والزينة «والخيل والبغال لتركبوها وزينة» وبعضها للحمل «و تحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم» وبعضها للتجمل والراحة «ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون» وبعضها للنكاح(١) «والله جعل لكم من انفسكم ازواجاً» وبعضها للملابس

← العكس للواغلين في الجنوب، والافالمناسب ان يقال: وبخلاف ذلك للواغلين في الجنوب بدل العكس - من قده .

(١) في ادراجها في سلك الحيوانات ايماء لطيف الى ان النساء لضعف عقولهن وجمود هن على ادراك الجزئيات ورغبتهن الى زخارف الدنيا، كدن ان يلتحقن بالحيوانات السامنة حقا ←

والبيت والاثاث «وجعل لكم من جلود الانعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثاً ومتاعاً الى حين».

ومنها نشو النباتات المتنوعة «وانبتنا فيها من كل زوج بهيج» فاختلاف الوانها آية و رحمة، و اختلاف روائحها هداية و لطف **فمنها** قوت البشر **ومنها** قوت البهايم «كلوا وارعوا انعامكم متاعاً لكم ولانعامكم».

ومنها الطعام والادوام **و منها** الدواء **ومنها** الفواكه «ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات» **ومنها** الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود.

ومنها الاحجار المختلفة لوناً وصفاء «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود» فبعضها للزينة، وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذى يستخرج منه النار مع كثرته، وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير.

ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى الثمنية، وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والندرة، والقدرة على اتخاذهما تبطل الحكمة، فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدوداً ولهذا اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس

ومنها ان لها طابع الكرم والسماحة تأخذ حبة واحدة وترد سبعمأة كما ذكر فى القرآن.

و اختلفوا من طريق النقل فى ان السماء افضل من الارض ام الارض عن السماء

← وصدقا ، اغلبهن سيرتهن الدواب و لكن كساهن صورة الانسان لئلا يشمئز عن محبتهن ويرغب فى نكاحهن ، ومن هنا غلب فى شرعنا المطهر جانب الرجال وسلطهم عليهن فى كثير من الاحكام كالطلاق والنشوز وادخال الضرر على الضرر ، وغير ذلك خلافا لبعض الاديان فى بعض الاحكام فاين السما من البيضاء ؟ ـ مؤلفه .

فقال بعضهم: السماء افضل لانها معبدالملائكة و ما فيها بقعة عصى الله فيها، لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى ابوٰنا « آدم » بتلك المعصية اهبط من الجنة و قال (تعالى) لايسكن في جواري من عصاني، وقال «وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وهم عن آياتها معرضون و قال : «تبارك الذى جعل فى السماء بروج وغيرذلك من الايات الدالة على تعظيمها وتعظيم مافيهاوقال آخرون الارض افضل لانه «تعالى » وصف بقاعاً بالبركة قال(تعالى) انّاول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً » وقال! «سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله » وقال «مشارق الارض ومغاربها التى باركنا فيها»والمراد بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة « وبارك فيها وقدّر فيها اقواتها» فان قيل واى بركة فى المفاوز المهلكة ؟ قلنا انها ماكن خلق لايعلمهم الاالله فلهذه البركات قال : « وفى الارض آيات للموقنين ».

و التحقيق ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية ، وزينتها بالارواح الانسية (١) المستخدمة اياها،وزينتهم بالمعارف الالهية التى شاركوابها الملائكة المقربين، وظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض وباطنهما بالعكس، لان الغاية اشرف العلكما مرومن منافع الارض انها

---

(١) المراد بالنفوس الحيوانية ماهى فى صراط الانسان لان زينة الشىء مايتصل به و كذا الحيوانية للنباتية التى تتصل بهافى هذا الصراط وكذا فيمافوق النفس النطقية القدسيه كالكلية الالهية ، نعم زينة المنفصلات أيضاً بهامن حهة ان الانسان الكامل كماكس فى منصة الظهور ، فالطبائع كمكوس لمقام طبعه ، والنباتات لنباتيته والحيوانات لحيوانيته. والاجنة والشياطين لمكره ، والملائكة العالة لعقله العملى وعصمته وطهارته ، و الملائكة العلامة لعقله النظرى ولحكمته ومعرفته ،والفلك ـ المعبرعنه فى الكتاب الالهى «بالدخان» لروحه البخارى وصورته وزينته ، و بالجمله : تراكمت فيه القوى والطبائع التى فى العوالم بنحو التفتت بنحو الجميع ونعمماقيل :

چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم

ایها المستام بشری ارتخص ـ س ق ده

كالصدفة والدرة المودعة فيها آدم واولاده ، ثم علم الله اصناف حاجاتهم فقال : « يا آدم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام - قال : « انا صببنا الماء صباً ثم شققنا الارض شقاً » الآية « وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم » - ياعبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ، ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ، ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في الجنة » .

الفصل (١٤)

في بدائع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية

فاذا علمت انموذجاً من منافع الارض فارفع الان رأسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام ، وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها ومشتريها وزحلها في الحركة على الدوام ، وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغيير في المسير بل يجري جميعها في منازل مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل (١) معلوم كما قال « والقمر قدرناه منازل » لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان يطويها الله (٢) طي السجل للكتب .

فتدبر ايها العارف اعدد كواكبها وكثرة دراريها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية اشكالها مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان المستحيلة الفاسدة و اشكالها ارفع نمط

---

(١) لان كل شيء يدخل في الوجود بسبعة : بعلم ومشية وقضاء وقدر وكتاب واذن واجل كما في الحديث ، والمراد بالكتاب : صورته المثالية القدرية - من قده .

(٢) هذا في السلسلة الطولية بحسب توجه الاشياء الى الباطن وليس في وقت من الاوقات في الزمان أيضاً مطوى فالمتحركات غير المتناهية تصل في اوقات غير متناهية الى غايات غير متناهية ، ويطوى الكل في غاية الغايات - من قده .

من هذه الاشكال و كذا طعومها وروائحها و اصواتها(١) على وجه اعلى و اشرف مما يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها ، فهى هناك الطف و اصفى وابسط ، ومامن صورة على وجه الارض الاولها المثل الاعلى فى السموات ومامن كوكب الاولله حكم كثيرة فى خلقه وصورته ، ثم فى مقداره و شكله ، ثم فى وضعه ونسبته الى كوكب آخر وقربه وبعده من وسط السماء وقس ذلك الحكم التى فيها على الحكم التى روعيت فى اعضاء بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى كما قال (تعالى) «أنتم اشد خلقاً ام السماء بناها»

بل من جملة ما فى عالم الارض ، وقس التفاوت فيما بينها من عجائب الترتيب وحسن النظام وبديع الفطرة على التفاوت فيما بينهما فى المقدار واللطافة .

---

(١) كون الصوت هناك وجهه غير خفى لاصطكاكات ومماسات بين اجسامها فى حركاتها و اما الطعوم و الروائح العطرة فقد اشار الى وجهها بان معطى الكمال ليس فاقداله ، لكن نبلها للغير ليس بان تستذاق اوتستشم على الوجه المعهود هنا وهو أوضح بل بان لو فرض انه اوصل اليها صار فلكا الاباعجاز النبى (ص) ، فواجد حينئذ ماوجدت ، وذلك لان الافلاك فعالة فى المنصريات ووجدت من جهات القهر التى فى المبادى فهى أقهر من النار .

وجه آخر ـ يذعنه المشاؤن ايضا لو سمعوا لاصل وجدان الافلاك تلك الكمالات الجسمانية وان لم يكن بحسب جهاتها القابلية ـ ان يقال : ان صورها فى حسها ، اعنى نفسها المنطبعة التى هى حسها وخيالها ـ على ما بينا فى حواشينا على سفر النفس ـ لكنها فيها بنحو العلم التعلى لا الانفعالى ، مثل ان ينشأ النفس الادمية فى حسه المشترك صورة وجه جميل بحيث ساقت الى الانطباع فى مادة وان لم يكن البدن الذى تعلقت به تلك النفس ذا وجه جميل ، فالعالم يحكم بان هذا الشخص واجد للصورة الجميلة بنحو أعلى وأتم من المادة المنطبع فيها او نسبة الشىء الى فاعله بالوجوب والى قابله بالامكان . والامى الجاهل لا يحكم بأن هذا الشخص ذو وجه جميل اذ لم يره فى بدنه ، وقس عليه المذوق والمشموم وغيرهما ، ومن جهة كون ادراك الافلاك فعليا قويا تنطبع بكون نفسها المنطبعة التى كخيالنا حسا ، فلها الخيال و الحواس كلها بهذا المعنى ، و لا فالفلك بسيط وأجزائه متشابهة لا يمكن فيه اختلاف قوى وطبائع ـ حتى قد

اما تأملت یا عارف ! فی ملکوت السموات و ملکها و ما فیها من الکواکب وقوام جوهرها و اشراق نورها و طاعتها للباری فی الحرکات عشقاً وشوقاً الی المبدع ؟ اما تسمع کلام الله فی تعظیمها وتعظیم النجوم فی کتابه ؟ فکم من سورة ذکر فیها عظم امر السماء وجلالة قدرها ، و کم اقسم بها فی القرآن کقوله (تعالی) : « و الشمس وضحیها و القمر اذا تلیها » و قوله : « و النجم اذا هوی » و قوله : فلا اقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظیم » ثم أثنی علی المتفکرین فیها « و یتفکرون فی خلق السموات والارض » وذم المعرضین عن التدبر فیها « وهم عن آیاتها معرضون وجعلها سقفاً محفوظاً ورفع سمکها، وحفظها من و لوج الشیاطین لکونها معبد الملائکة و موضع القدس والطهارة، واهلها اهل التسبیح والتقدیس لایدخل مسجدهم الحرام (۱) ارجاس الکفر واوساخ الشرک من النفوس الخبثیة الشیطانیة ،کما لایدخل المشرکون الانجاس مساجد الارض کما قال: «انما المشرکون نجس فلایقربوا المسجد الحرام» فانظر الی ملکوت السماء لتری عجائب العزّ والجبروت واطل فکرک فی الملک فعسی ان ینفتح لک ابواب السماء فتد خل الجنة و تخرج الی عالم النور من هذه الهاویة المظلمة فتجول بقلبک فی اقطارها الی ان تقوم بین یدی عرش الرحمن فعندذلک ترجی لک ان تبلغ رتبة الاقصی، ولایکون ذلک الابعد مجاوزتک عن مراتب العالم الادنی ثم الدلائل الدالة علی شرف عالم السماء اکثر من ان تحصی وکذا منافعها بالقیاس الی الانسان.

فمنها ما اشار الیه (سبحانه) من ان خلقها مشتمل علی حکم بلیغة، وغایات صحیحة بقوله: «ربنا ما خلقت هذا باطلا» وقوله «وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا» .

ومنها ان زینها بالمصابیح لقوله: «ولقد زیّنا السماء الدنیا بمصابیح (۲) و بالقمر

---

(۱) لایمکنها الدخول هناک باعتبار أشخاصها وأشخاص موادها المنسیة المتباینة عن السماویة وان أمکن لنوع النفوس الانسانیة ، وهکذا فی کثیر من الاستعدادات فقوله (تعالی) فلایقربوا المسجد الحرام فی حقها نهی تحقیر - منقده

(۲) التأویل أن النفوس القدسیة لها السماویة العلیا الا انها باعتبار التعلق بعالم الطبیعة -

«وجعل القمر وفيهن نوراً» وبالشمس «وجعل الشمس سراجاً».

ومنها ان سمّاها سقفاً محفوظاً وسبعاً طباقاً وسبعاً شداداً.

ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله: «مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت(٣) وفرعها في السماء» وقوله: «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه».

ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء، ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان، واشكالها احسن الاشكال، و اصواتها احسن الاصوات ونعماتها الذالنغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وأمنها من الفساد ومنافع للعباد.

ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان قيّض للشمس طلوعاً فسهل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروباً يصلح معه الهدؤ والقرآن في الاكناف لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء، وللهرب عن الاعداء كما قال: «وجعلنا الليل لباساً و جعلنا النهار معاشاً» وقال: «و جعل الليل سكناً» و ايضاً لولا طلوع الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة و افضت الى جمود الحرارة الغريزية وانكسارها، ولولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان، فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا

← سماء الدنيا بخلاف العقول لان لها الترفع التام ذاتا وتوجها، فان توجهها الى فوقها فحسب حسبنا الله ونعم الوكيل، وتزيينها بالمصابيح تنورها بنور العلم وصفاته و افعاله، ومن افعاله النفوس الكلية الالهية هي الايات الكبرى ورجمها للشياطين دفع الشكوك و الشبهات بنور البراهين ـ س قده.

(٣) المراد بثبات الاصل وسماوية الفرع في الكلمة الظاهرة كونها كيفية محسوسة او نفسانية محدودة واثرها نافذا الى تخوم القلب المعنوي وصيرورتها عقلا بسيطا محيطا، وفي الكلمة الباطنة التكوينية ثبات الاصل وغيره جمود مقامها الطبيعي وبسط مقامها الروحاني اوثبات اصلها المحفوظ ونشر شؤنها ـ س قده.

ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على مافيه صلاح قطّان الارض.

قيل وهيهنا نكتة كأن الله يقول اووقعت الشمس في جانب من السماء جنوبي اوشمالي فالغني قد يرفع بناءه على كوّة الفقير فلايصل النوراليه، لكنني ادير الفلك و اسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه و اما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سبباً لاقامة الفصول الاربعة كما صرّف في الشتاء تفور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية و الثمار و تقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن ، و في الربيع يتحرك الطباع ويظهر المواد المتولدة في الشتاء و يتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للفساد ، وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار و يتحلل فضول الابدان و يجف وجه الارض ويتهيأ للعمارة و الزراعة ، وفي الخريف يظهر البرد و اليبس فيدرك الثمار و تستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء و اما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلاة (١) والصيام والحج ، ومنه يحصل النماء والرواء ، وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية و الهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها الاهو .

قال « الجاحظ » : اذا تأملت في هذا العالم الذي نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل مايحتاج اليه ، فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح ، و الانسان كمالك البيت المتصرف فيه ، و ضروب النبات مهيأة لمنافعه ، وصنوف الحيوان منصرفة في مَنافعه .

و انى اقول اذا تأملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت بيتاً معموراً(٥)

---

(١) كصلاة الخسوف والكسوف وصلاة الليل ، فاذا كان القمر في اول الليل في الافق كان في منتصف الليل في وسط السماء وقس عليه الليالي الاخر، وكذا كثير من الصلوات المسنونة ميقاتها القمر كما لايخفى على اهلها ـ ش قده.

(٥) مأخوذ من الاحاديث الشريفة «ان البيت المعمور في السماء» والظرفية حينئذ باعتبار

من « بيوت اذن الله ان ترفع و يذكر فيهما اسمه »فيها اصناف العابدين:

فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون(١)ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ، وليس من شرط الدار ان لا يكون جسمانيا ذات حيوة قال (تعالى)«وان الدار الاخرة لهي الحيوان» وليس من شرط عمارة البيت المعمور ان يكون بالطين والحجر والخشب قال (تعالى)«انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة»بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة جسمانياً فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة .

فانظر الى صنع البارى(جل ذكره)كيف بنا السماء وجعلها معبداً للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله و امسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل اوعلاقة يتدلى بها ، والعجب ممن لا ينظر ولا يتأمل فى صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وانفرد بعمارته وزينه

ان البيت المعمور حقيقة بذكر الله والعلم بالله مقام نفوسها ، وهى فى السماء اى : فى هيولاها وصورتها ـ ش قده .

(١) الطبقة الاولى المقول الكلية التى هى المطلوبة فى حركات الافلاك وهى المشبه بها لها ، وسجودهم فنائهم بمحوهم وطمسهم ومحقهم فى شهود الحق المتعال ، و الطبقة الثانية النفوس الكلية والجزئية المنطبعة الطالبة للمقول الكلية من حيث انهم مجالى الله (سبحانه) وانواره القاهرة ، وانما كانوا راكعين لعدم اضمحلال وجودهم مثل الطبقة الاولى ، و ذلك لتوجههم الى الابدان الفلكية ومن هنا ينبغى للمصلى ان يتفطن بحكم اوضاع الصلاة واشارات الشارع المقدس. نقش هر پرده كه زدر اه بجائى دارد.

ففى المقام يدع الاخلاد الى عالم الطبيعة واتباع الهوى وينهض عن الدنيا ويقوم عند الله ويوحد توحيد الافعال وفى الركوع يطأطأ من عنده ويسلم نفسه ويمد عنقه كأنه يريد ان يضرب عنقه ويذبحه وهو يعتقد ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة اى جنة الصفات اوجنة الذات ، ويوحد الراكع توحيد الصفات وفى السجود يضمحل ويمحق وجوده بالكلية و يوحد توحيد الذات ويفنى فناء آتاما ـ ش قده.

باصناف الزينة وصوّره(١) بانواع التصاوير، ناسيا ذكره بسبب نسيان نفسه وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس لهم الاهمّ شهوته او حشمته .

و العجب منه انه متى دخل بيت غنىّ فيراه مروّقاً بالصبغ مموّها بالذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثنى على من صنعه وصوّره وتراه غافلا عن بيت الله العظيم و عن ملائكته الذين هم سكان سماواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من السماء الا بقدر ما يعرف البهيمة ان فوقها سطحاً او بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته ولا يعرف من ملائكة السموات ولا من تصاويرها العجيبة الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش تصاويرهم فى حيطانه .

فما هذه الغفلة العريضة (٢) وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر

---

(١) اى صور جسمه بعلاوة تصوير نفسه المنطبعة بكل الصور بالصور الثمانية والاربعين المشهورة ، وانتقاش جسمه بصور الاشياء كنفسه كما يقول بعض الاشراقيين ـ منه .

(٢) موجبها الاعراض عن الحكمة الالهية والرياضية سيما اشرف الرياضيات وهو الهيئة فلم يعلموا من السماوات الا لونا، ولا من الكواكب الا برقا وشرقا ، بل لم يعلموا من السماوات شيئاً ، لان ذلك اللون لون كرة البخار والدخان. وأما أنها ماهى ؟ وهل هى ؟ ولم هى ؟ وما هيولاها وما صورتها ، وطبيعتها الخامسة ونفسها المنطبعة والكلية ؟ وغير ذلك من احكامها فما شموا منها رائحة ، وذلك لان همهم بطنهم وفرجهم و مبالاتهم بالرياسة فى عالم الطبيعة على أهله ولم يتدبروا فى خلق السماوات ولا فى خلق انفسهم و فى عظمتها حتى يستحقروا الدنيا . ولا فى دوامها و دوام ملكوتها حتى يستقصروا ألف سنة من العمر عا يعين فضلا عن تذكر عظمة مبدعها وسرمدية وجوده ودوام بقاء النفس امامتنعمة ومسرورة بلقاء الله وامامتعذبة و محرومة . فاذا قايست مدة مديدة من عيش البدن الطبيعى الى بقاء النفس المفارقة لم تجد نسبة اذ لا نسبة للمتناهى الى غير المتناهى وان كان كالف دورة من فلك الثوابت ، وكذا اذا عرفت عظمة نفسك القدسية وقايست عظمة الدنيا اليها . نعم من لا يرى الجبل يستبظم الجمل ، واما من يراه بجنبه فيستصغر فاصعد بخيالك النورى الى الافلاك وانظر نظر مستحصر متعجب الى الربع الارضى المكشوف من الماء والى ديدانه التى تدب عليه فان الخلق بما هم خلق هكذا ـــ

العظيم والجبل المفرط والشقوة المحيطة بهم **فهلم ايها العارف** ! نسبح ونقدس لربنا **فهلم ياذا الحقيقة** نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيّم العالم وناظم الملك والملكوت ، و رابط الناسوط باللاهوت و صاحب الكبرياء و الجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر و صدر منشرح بنور الذكر و المعرفة و دمع ساكب فبادر يـاعارف ! بروح شيّقة ونفس زكية عاشقة لربها راجعة اليه حتى تنادى ربنا نداء خفيا ، وتضرع اليه في ظلم الليالي وندعو دعاء المحبين المتأوهين ونداء الخاشعين وتتضرع اليه تضرع المشتاقين

مـا شأنهم في اخلادهم الى الارض وتناخرهم بمالكينهم فيها؟ وانه كم قدرها و قدر منصرفها؟ وبخلاف ذلك كم اقدار الافلاك وكم أقدار كواكبها غير المحصورة ؟ فان كثيرا من الكواكب مقدار كل واحد منهما اضعاف تمام الارض.

وانظر بنظر باطنك مقاديرها العظيمة لاكما تراها بنظرك الظاهر اضواء صغيرة ضعيفة . وانظر حركاتها المتفننة بعضها الى المغرب على خلاف التوالي وبعضها الى المشرق على التوالي وانظر اختلاف حركاتها سرعة وبطوء، فبعضها يتم دورة في سنة وبعضها في اثنتي عشرة ، سنة وبعضها في ثلاثين سنة وبعضها ينتهي في البطؤ الى ان يتم دورة في خمسة و عشرين الف سنة و مأتين في مقابلة ماينتهي في السرعة الى ان يتم دورة في اربعة وعشرين ساعة ، و بعضها في غير هذه . وانظر ثبات اوضاع الكواكب الثابتة كل مع الاخر دائما وتبدل اوضاع السيارات تبدلا منسقا وأنها مظاهر دوام الله ومجالي قدرة الله وتربيته .

بل اصعد بعقلك الى عالم نفوسها المنطبعة التي هي خيال الانسان الكبير الذي كانت الافلاك وما فيها بدنه والى نفوسها الكلية التي بها تدرك الكليات والمفارقات ثم ارقأ الى عالم العقول الكلية والانوار القاهرة من الطبقتين الطولية والعرضية التي هي وجودات بسيطة محيطة أولات وحدات جمعية من ردآها فقد رأى الله ، لانها من صقع الربوبية غلبت عليها الاخلاق الالهية واستهلكت فيها احكام السوائية ، اذ ليس فيها الحالة الانتظارية والامكانات الاستعدادية . وحينئذ امتثلت قول القائل:

اى بيضهٔ مرغ لامكانى	اى هم توسفيده هم توزرده
بگشا پر و بال و پس برون پر	زين گنبد چرخ سال خورده

وسرت من السابحات سبحا في بحار عظمتها والسافات صفا بين يديه بشرط الاستقامة والتمكن في المقام، فان مراتب الاستكمال ثلاث: التملق، والتخلق والتحقق وان شئت قلت: اربع: الخطرة والحال والملكة والتمكن ، فاستقم كما امرت ـ رشده .

وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لااله الاانت خلصنا من عذاب نار الفرقة والم القطيعة يامحيي الاموات وباعث الارواح من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يامن اذا تجلى لشيء خضع له! يامن رش من نوره (١) على ذوات مظلمة وهياكل غاسقة في ليال مدلهمة ! فنورها وصورها وشوقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على السموات فهيجها ورقصها ودورها وكل من فيها بالتعشيق وطوفها اسبوعاً في كل سبعة آلاف سنة (٢) حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب ارواحنا بملائق اشباح عالم الزور و معدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الا بلج القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم .

فهذا انموذج من دقائق عناية الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لامطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف و الرحمة في عالم غيبه و ملكوته الاعلى ولافي استقصاء بدائع الصنع و الحكمة في الموجودات التي تلينا في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى ماعرفه الانبياء والاولياء ﷺ، وما عرفوه قليل بالاضافة الى ماعرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علماً بل هو الى ان يسمى دهشاً وحيرة وعجزاً وقصوراً اقرب من ان يسمى معرفة وحكمة، اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي عليه وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجود ولا يحيط بالاشياء الا مبدعها وموجدها،

---

(١) هو الانوار الاسفهبدية على ذوات مظلمة هي الابدان الطبيعية ، وهذا القياس من الحديث الشريف «ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره» او نوره الوجودات والذوات المظلمة الماهيات ـ س قده.

(٢) اشارة الى ماذكره في «مفاتيح الغيب» وغيره ان العالم الكوني في كل سبعة آلاف في تصرف واحد من السيارات بالاختصاص وبالاشتراك ، و الجميع سبعة اسابيع ، و بانضمام الف آخر لاجل الكور والكبائس التي في السنة النجومية يصير خمسين الف سنة ، وهو يوم من ايام القيامة ـ س قده .

فالحكيم بالحقيقة الا الله وحده، واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله (تعالى) وما اوتيتم من العلم الا قليلا.

الفصل (١٥)

في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله (سبحانه) مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار كرامته

اعلم ان الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كما الا وركز نافي ذاته عشقاً وشوقاً الى ذلك الكمال وحركة الى تتميمه فالعشق (١) المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي بحسبه او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما، ثم حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة (٢) او وضعية كما في الافلاك او اينية كما في العناصر.

و البرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير (٣) و مؤثر و لذيذ

---

(١) اعلم انه سيصرح ان العشق اعم مما يصاحب الوجدان كما في عشق الاول (تعالى) بذاته، وعشق المعقول بذاتها والشوق يختص بما يصاحب الفقدان فبالعشق المركوز في كل شيء يحفظ الموجود كالكمال الاول، وبالشوق المركوز يطلب المفقود كالكمال الثاني، وبالحركة يصير الطلب بالفعل، وبها ينال المطلوب، فالحركة والفعل في الفواعل الامكانية ما بها يصل الفاعل الى الغاية المطلوبة فله كمقدمة الواجب وجوب توصلي ولها وجوب اصالي ـ س قده.

(٢) في التخصيص نظر فانهم جوزوا التخلل وهو من الحركة الكلية في غير النبات والحيوان ـ ط مد.

(٣) فبهذه المقدمة لكل موجود معشوقية، وبالمقدمة الثانية ـ وهي ان الوجود حقيقة واحدة ـ معشوقية الكل معشوقية الحق، لان الكل وجودها ظهوره وايضاً وجودها سنخه، بهذه المقدمة ايضا يتم ان الدلة كمال المعلول، وكل موجود مشتاق الى كماله في الحقيقة ←

ومقابله -وهو العدم- شر وکریه ومهروب عنه و علمت ان الوجود نوع واحد بسیط فی ذاته لااختلاف فیه الا ان له حدوداً و درجات وهی منشأ اختلاف ماهیات الممکنات و اجناسها وفصولها فالوجود فی نفسه لایتفاوت الابالاکمل والانقص والاشد والاضعف وغایة کماله هو الواجب الحق لکونه غیر متناهی الشدة فی الکمال، ولکل واحد من الموجودات المعلولیة نصیب من ذلك الکمال فاض منه ولد نقص بحسب حده فی المعلولیة، فان حقیقة الوجود بماهی حقیقة لایقتضی النقص و لاالتناهی و التجدد، اذلو اقتضت ذلك لماکان واجب الوجود غیر متناهی القوة والقدرة فقدثبت ان النقص والتناهی من لوازم المعلولیة اذالمعلول لایمکن ان یساوی علته فی رتبة الوجود و الالم یکن احدهما بالعلیة اولی من الاخر .

فاذن کل مالم یکن معلولا لشیء کالواجب (تعالی) فلانقص فیه اصلا لکونه محض حقیقة الوجود والخیر، فهو اعظم الاشیاء بهجة ومحبة لذاته، ومایلزم لذاته من الخیرات من حیث هی خیرات، وکل ماکانت المعلولیة فیه اکثر والوسائط بینه وبین الحق المحض اکثر فهو انقص، وکل ماهو اقرب منه (تعالی) فهو اکمل واتم .

فاذا ثبت هذا فلایخلو شیء من الموجودات عن نصیب من المحبة الالهیة والعشق الالهی والعنایة الربانیة، ولوخلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فکل واحد عاشق للوجود طالب لکمال الوجود نافر عن العدم والنقص وکلما هو مطلوب فانما یمکن حفظه وادامته بماهو تمامه وکماله، فالمعلول لایدوم الابعلته لکونها کماله و تمامه، و الحرارة لاتنحفظ ولاتدوم الابحرارة اقوی منها، والنور لا یکمل الابنور اقوی منه، والعلم الناقص الظنی

← مشتاق الی علته ووجه التوقف أن کمال الشیء من سنخه فالبیاض الشدید کمال البیاض الضعیف لانه کمال السواد ، و النور القوی و الحرارة القویة کمال الضعیف منهما لا أنهما کمال لمقابلهما اومخالفهما وهکذا . وقدثبت أن الوجود لیس حقائق متباینة- من قده .

لا يتم حتى يصير يقيناً دائماً لايزول الابيرهان عقلي (١) فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الابماهو اقوى منه وهوعلته ومديم ذاته ومحقق هويته فالهيولى لايتم الابصورتها والصورة لاتتم الابمصورها والحس لايتم الابالنفس ، والنفس لاتتم الابالعقل ، والعقل لايبقى الابواجب الوجود، فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه الى كماله ويتمسك به عند نيله، فيكون كل شيء لامحالة عاشقاً لكماله مشتاقاً اليه عندفقده فالعشق حاصل للشيء دائماً سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال .

واما الاشتياق والميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ، و لذلك كان العشق سارياً في جميع الموجودات والشوق غيرسار في الجميع بل يختص بمايتصور في حقه الفقد، و نحن قد بينا مراراً ان الحيوة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لانا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة و الحيوة و كما لايتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لايتصور موجود لايكون لهعلموفعل و كل ما يعلم و يفعل ـ باى وجه كانا ـ فله حيوة فالكل اذن حيّ عند العرفا الاان الجمهور اذا اطلق الحيوان فيهموا منه ماله حس ظاهرة وحركة ارادية من مكان الى مكان .

فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطاً اومركباً فله حيوة وشعور فلامحالة له عشق وشوق فاذا نظرت في الموجودات و درجاتها في الوجود وتأملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه ، والكامل من كل وجه اما ان يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو ورائه حتى يكون نفسه وكماله شيئاً واحداً من غير تغاير لافي الذات ولافي الاعتبار اويكون كماله بما ورائه .

فالاول هو الواجب الوجود والثاني هوالذوات العقلية فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غيرمنفك عن العشق والعشق عين ذاته اماالواجب فهوعاشق لذاته فحسب

---

(١) لعله من سهو القلم فان اليقين هوالعلم المركب من العلم بضرورة الجانب الموافق وامتناع الجانب المخالف علما كليا دائميا ، وماكان كذلك فانه لا يزول بمزيل . نعم ربما يزول ماله صورة اليقين ببرهان يبطله فيكشف ذلك عن كونه جهلا شبيها باليقين ـ طمد .

معشوق اذا تعولما سوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم الا من حيث كونها آثاراً له (تعالى) فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للاول كما ان نور وجودهم مضمحل مستبلك تحت نور الاحدية، فبالحقيقة هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محيط .

واما القسم الثاني فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاته في خروجه من حد نقصه الى كما له اوليس كذلك

والاول هو النفوس الملكية فهي واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه، فلها العشق والشوق على الاتصال فلها لذة المواصلة والم المفارقة ولما لم يكن لذتها يختص بوقت والمها بوقت آخر بل لها الم ممزوج بلذة ولانه منبعث عن وجد العشق فيكون الما لذيذاً و لذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقلية و معاشيقها الروحانية تشبيها بعيداً (١) بحال من به حكة و دغدغة .

و الثاني اما ان يكون ناقصاً من كل جهة اومن جهة دون اخرى والثاني من، الثاني اما ان يكون كماله في اصل الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانية كالعناصر الاربعة المتضادة لنقص جوهرها اويكون كماله بامر زائد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول لنقص جوهره يتأتى منها التركيب اوعند التركيب يزول تضادها و يقبل ضرباً آخر من الحيوة يصدر بسببها حفظ البنية عن استيلاء احد الاضداد عليها مدة يعتد بها، فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الاضداد الاقتصار على هذه الكمال فهو الجماد و ان كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصرت على هذا ، و ان زاد عليه باحضار صورة غير مادية في ذاتها وادخالها منتزعة عن المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان ، فان الحيوان يتقوى بالاحساس و التخيل كما يتقوى النبات بالتغذي و النشو.

---

(١) و بوجه أقرب بالاضافة : يشبه بحال معشوقة تمكن العاشق من التعانق مشوبا بالعض والسب تفنجا و تدللا ـ منه.

وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذى يتم به وجوده ، فالصورة الحافظة للتركيب كمالها فى ان تصيرذات قوة تزيد بهافى مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله الى جوهره المغتذى ويلصقه باجزائه على نسبة لائقة ويزيد بها فى اعداد نوعه بالتوليد واذا حصل هذا الكمال وبحسبه درجة من القرب الى المبدء المتعال الذى هوالغاية فى الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتم من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقى من جميع الوجوه، و هوكونه ذاصورة حساسة، ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات، ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثوانى النظريات، ثم صائرة عقلا بسيطاً فعالا للمعقولات ثم راجعة الى الله (تعالى) راضية مرضية كل ذلك باشواق متتالية واذواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات .

و **الاول** من الثانى، وهومايكون ناقصاً من كل جهة ـ كالهيولى الجسمانية فانها فى ذاتها قوة كل شىء لاقوام لها الا بما تحلها من الصور، فحقيقتها عين الحاجة والافتقار بل عين التشوق الى كل صورة كمالية بالفعل و«الشيخ الرئيس» انكر فى «طبيعيات الشفاء» كونها مشتاقة الى الصور كماهو المنقول عن المتقدمين غاية الانكار ثم، انه قداعترف بذلك فى رسالته التى صنفها فى العشق وكيفية سريانه فى جميع الموجودات، لكنه اقتصر فى بيان كيفية عشقها بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشىء من الصور وكذا اقتصر فى كيفية عشق سائر البسائط العنصرية و المركبات المعدنية بميلها الطبيعى الى احيازها وفى النباتات بمافيها من قوة التغذية وطلب الزيادة فى الاقطار وقصد التوليد من غيران يثبت لهاشعورا وحيوة .

و **انت** تعلم ان اثبات العشق (١) فى شىء بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد

---

(١) لفظ «العشق» بحسب العرف العلمى انمايستعمل فى التعلق الخاص الكائن بين الذكر والانثى من الحيوان وهوحب الوقاع لكنه فى التعارف الخاصى مرادف اوكالمرادف للحب، وهوتعلق خاص من ذى الشعور بالجميل من حيث هوجميل بحيث يأبى المحب مفارقة ←

التسمية، و نحن قد بينا في المقال الاول في مباحث العلة و المعلول عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه. وقد مر ايضاً اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات(١) وهو العمدة في هذا الباب ولم يتيسر له «الشيخ الرئيس» تحقيقه، ولا احد ممن تأخر عنه الى يومنا هذا الا الاهل الكشف من «الصوفية» فانه لاح لهم - بضرب من الوجدان وتتبع انوار الكتاب والسنة - ان جميع الاشياء حي ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن في قوله: «**وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**» وقوله: «ولله يسجد ما في السموات وما في الارض» ونحن - بحمد الله - عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعاً، وهذا امر قد اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه.

فان الذي بلغ اليه نظر «الشيخ» وهو من اعظم الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية

← المحبوب اذا وجده ويميل اليه اذا فقده، ولما كان كل جمال وحسن وخير وسعادة راجعة الى الوجود - كرجوع مقابلاتها الى العدم وكان هذا النوع من التعلق موجودا بين كل مرتبة من مراتب الوجود وبين ما فوقها وكذا بينه وبين نفسها وهي متعلقة بما فوقها وكذا بينها وبين كمالاتها الثانية وآثارها المترتبة عليها - وجب الحكم بكون الحب ساريا في الموجودات سواء قلنا بسريان الحياة و الشعور فيها اولم نقل.

ومن هنا يظهر ان العلم والشعور خارج عن مفهوم الحب وان قلنا بتصادقهما كليا فقوله «ان اثبات العشق في شيء بدون الحياة والشعور فيه كان مجرد تسمية» لا يخلو من نظر - طاعد

(١) الذي برهن عليه في مباحث العاقل والمعقول وغيرها هو أن العلم يساوق الوجود المجرد وان المادة وكذا الماديات من الاجسام والجسمانيات تأبى بذاتها الحضور فليست عالمة ولا معلومة بالذات، فكان معنى سراية العلم في جميع الموجودات و كون الاجسام والجسمانيات عالمة ان صورها المثالية والعقلية - وهي كمالها الفعلي - عالمة بانفسها بغيرها ومعنى العلم بها العلوم بصورها المثالية والعقلية. وهذا البيان جار بعينه في سراية القدرة في جميع الموجودات، فالقدرة الفعلية - كما تقدم - كون الشيء بحيث يصدر عنه الآثار، فيكون معنى القدرة في الماديات هو كون صورها المثالية والعقلية مبدء لصدور آثارها، لان القدرة التي تخص الاجسام والجسمانيات، انفعالية بمعنى امكان الصدور لافعليته. ثم اذا تم سريان العلم والقدرة في الجميع تم في الحياة التي هي كون الشيء دراكا فعالا - طاعد.

في اثبات العشق في البسائط غير الحية عند ماذكره في تلك الرسالة بقوله: «ان البسائط غير الحية ثلثة: احدها الهيولى الحقيقية والثانى الصورة التى لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة أن هذه الصورة مقومة للجوهر و لذلك استحفظ الاوائل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزءاً للجواهر القائمة بذاتها، ولم يحرموها سمة الجوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد الذات ، اذ الجوهر الهيولانى هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه فى ذاته جزءاً للجواهر القائمة بذاتها، بل ولها- اعنى الصورة- مزية في الجوهرية على الهيولى، اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهراً ومهما وجدا وجب وجود جوهر بالفعل، ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهى معدودة مما يقبل الجوهرية بل قوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل و لاجل ذلك قيل انها جوهر بنوع قوة . فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة و لا يحمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض .

فاذا تقرر هذا فنقول : ان كل واحد من البسايط غير الحيّة قرين عشق غريزى لا يتخلى عنه البتة ، وهو سبب له فى وجوده، واما الهيولى فلديمومة نزاعها الى الصورة مفقودة وتنوعها بها موجودة (١) ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق ، فالهيولى تنفر للعدم فمهما كانت بات صورة لم يقم فيها سوى العدم الاضافى ،ولولاها للابسها العدم المطلق ولاحاجة بنا هيهنا الى الخوض فى لميّة ذلك، فالهيولى كالمرأة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت دميمتها بالكم . فقد تقرر ان فى الهيولى عشقاً غريزياً واما الصورة

---

(١) الاظهر ان يقال : وعشقها بها موجودة كما لا يخفى ، ولعل نسخة الاصل كانت كما قلنا . وعلى نسخة التنوع ، فان اريد الصورة الجسمية فهى نوع اضافى وايضا نوعه له وجود مرتبا لا متكافئاً والهيولى تتنوع بها كذلك ، وان اريد الصورة النوعية فهى نوع حقيقى وله وجود متكافى والهيولى تتنوع بها كذلك ، لان الصور النوعية متكافئة كل منها فى عرض الاخرى بخلاف الجسمية مع النوعية لانهما غير متكافئتين بل مترتبتان - س قده .

فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين : احدهما بالجد في ملازمتها موضوعها ومنافاتها انسلاخها عنه والثاني بالجد في مواضعه الطبيعية متى حصلت فيها، وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة (١) والمركبات عن الاربعة والاصورة ملازمة غير هذه الستة. واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع ايضاً وذلك عند تلاحقها لاضدادها (٢) في الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعه «انتهى كلامه»

ولا يخفى على احد من الاذكياء أن كلامه هذا في غاية الضعف و القصور ، فان ماذكره لا يفيد اثبات معنى العشق في هذه البسائط الا على ضرب من التشبيه .

اما ماذكره في عشق الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل ، و تبديل بعض الالفاظ الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشتاق والمبادرة «علمي» ان ماذكره من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح اصلا ، اذ الهيولى جوهر قابل لافعل لها اصلا وليس من قبلها اقتضاء وطلب الا القبول والطاعة وقد اشرنا سابقاً ـ على المنهج الذى سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات ـ الى ان الهيولى في ذاتها عبارة عن نفس قوة الشوق والعشق وقبولها لانها مشتاقة او عاشقة بالفعل الى شيء ، والا لكانت صورة بالفعل لا هيولى .

واما ماذكره في عشق الصورة من جدها في ملازمة الموضوع وجدها في ملازمة الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك ايضاً مايدل هذا المطلوب بحسب البيان العلمي الا ايراد لفظ الجد والشوق ، وهو من قبيل المصادرة على المطلوب، فان مجرد القيام بالموضوع لا يدل على العشق له ، وكذا السكون

---

(١) هي صور العناصر الاربع والصورة الفلكية ، وتصير ستة بانضمام الصورة النوعية التي في المركبات ـ ص قده .

(٢) اى: عند تبدل الموضوع وانتفائه تلاحق الاعراض بالعدم والضد باصطلاح المنطقيين وهم لا يعتبرون كون المعدوم ديا ، اوادريد الضد باصطلاح الالهيين لكنه لازم لعدم العرض بانعدام موضوعه، لان الموضوع من جملة المشخصات ـ ص قده.

في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية شعوراً بذاتها وبفعلها ، ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضرباً من الشعور فيها. و على هذا القياس حال ماذكره في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ، ولو كان كل ملازمة(١) شيء لشيء عشقاً له لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات عاشقاً لموصوفاتها ،وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية ، واللازم بديهي البطلان .

وهيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها : و هو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شيء عشقاً وشوقاً الى ماهو ذاته او كمال ذاته لا الى ما هو ادون منه و انقص الا على سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات .

فاذن الذى ذكره « الشيخ » من عشق الصورة لموضوعها ـ اعنى المادة ـ ليس بشيء (٢) بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئاً فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات تلك الافاعيل ، بل معشوقها و

---

(١) فيه أولا أنه لزوم خاص وهو التعلق الخاص بالكمال والتمام كما او مأ نا اليه و الاعراض من مراتب وجود الجوهر وهو كمالها وتمامها ، فتعلقها به تعلق بالكمال وهو الحب. وثانيا. ان ماذكره من لوازم الماهيات امور اعتبارية لا وجود لها ، وما ذكره من النسب و الاضافات ـ ان اراد النسب والاضافات الاعتبارية فحالها حال لوازم الماهيات. وان اراد الوجودات الرابطة فحالها حال سائر الوجودات النفسية التى ثبت فيها الحب وهى جميعاً وجودات رابطة بالقياس الى الوجود الواجبى وكذا كل معلول بالنسبة الى علته . وان اراد بها النسب والاضافات المقولية فهى اعراض حقيقية والاعتراض بها وبالسطوح والاطراف على «الشيخ» ـ وهو يقول سريحا بسريان العشق فيها ـ من قبيل المنع الذى يستند فيه الى ما لا يقبله الخصم وهو فى حكم المصادرة على المطلوب . ودعوى البداهة غير مسموعة . وليت شعرى اى بداهة تقضى بذلك ؟ على ان الاشكال عائد اليه فى قوله بسريان العشق فافهم طمد.

(٢) اللهم الا ان يراد العشق بالعرض كما يقول المصنف ـ س قده .

مقصودها ماهو اجل واعلى رتبة من افاعليها - وموضوعات افاعيلها - اعني به نفس الغاية او نفس كونها على الوجه الاكمل - فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال آخر اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها ، فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كماله وكذا النفس لاتدبر البدن ولاتنشىء الآلات البدنية عشقاً للبدن و الآلات ، وانما تفعل ذلك عشقاً لذاتها وتشوقاً الى نيل كمالها .

وبالجملة من سلك مسالك العرفاء الالهيين في هذا المقام ينبغي له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدي وينساق كل عشق للسافل الى عشق للعالي على الوجه الاتم الاكمل ، وهكذا الى ان ينتهي الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه ، وكذا لابد ان يكون كل عشق للعالي عشقاً للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل و الاستجرار والترشح.

فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها ، وتمام النفس بالعقل فتعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب (تعالى) فيعشقه العقل ويتم به الكل ، بل هو الكل في وحدة وهو منهج بذاته لا بغيره ، اذ لا غير(١) ولا ندّ ولا شريك له وهو العزيز القهار ، **وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط** فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء . وقد مرّ - في مباحث العلم - كيفية هذا الانطواء على وجه لا يؤدي الى انثلام في وحدته الحقة ، فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كما لاتها العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكما لاتها منطوتحت عشق العقول لمبدأها الا على ، وعشق العقول لمبدأها الا على منطوتحت بهاء النور الاول والخير الاتم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل .

---

(٣) اى: لاغير يغايره ويباينه بينونة عزلة ولم يكن وجوده ظهوره وربطه والفقر المحض اليه ، اذ هو الموجود في نفسه لنفسه بنفسه «ياايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني» ـ ص قده

الفصل (١٦)

في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء

اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجهاً آخر لمبناً عاماً في هذا المطلب فقالوا : « ان جميع الهويات والموجودات كمالم يكن وجودها من ذاتها بل من علتها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل فاصدة لايجاد شيء من معلولاتها ولاشيء من كمالاتها ولا التفات للعالي بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى كماله فوجب في الحكمة الالهية (١) والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون في كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظاً لما حصل لمعن الكمالات اللائقة ومشتاقاً الى تحصيلها عند فقدانها ، فيكون ذلك سبباً للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي ، وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازماً لها غير مفارق عنها ، اذ لو جازت مفارقتد عنها لافتقرت الى عشق آخر ليكون حافظاً للعشق الاول الذي فرض ان به ينحفظ كمال وجودها عند وجوده ومسترداً له عند عدمه ، وذلك العشق ان لم يكن لازماً فيحتاج الى عشق آخر ويتسلسل ، وان كان لازماً فيصير احد العشقين معطلا وذلك محال فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها.

هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه اجود واحكم ، واللمية فيه اتم فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوت بالاتم و الانقص و ان المعلول من سنخ حقيقة العلة ، والعلة تمام المعلول ، وقد ثبت ايضاً ان الوجود خير

---

(١) **ان قلت** كما في الابقاء لزم الالتفات العالي الى السافل لولا العشق كذلك في الاحداث لزم هذا الالتفات مطلقا بل في اعطاء العشق .

قلت: كل ذلك على سبيل الرشح ، فانه (تعالى) فاعل بالعناية لا بالقصد الزائد ، والعشقات المنضمات للعوالم وسكانها كوجوه لمشيته وعشقه «وعنت الوجوه للحي القيوم» ، و الاحداثات أيضا بعشقه لذاته و عشق الاعيان الثابتة لاسمائه ، والماهيات لوجوداتها ، و الوجودات لكمالها وهو الوجوب ، اذ تمام العشق فهو الله تعالى ـ من قده.

لذیذ فکل واحد یعشق ذاته و کمال ذاته لکن کمال ذاته یتم بعلته و اذا کان کمال ذاته یتم بما هو بعینه علته و مفیض وجوده فاذن العلة المفیدة توان لم تکن قاصدة لمعلولها و لا ملتفتة ایضاً لمعلولها المعلو ذاتها عن ذات المعلول لکنها لامحالة عاشقة لنفسها مریدة لذاتها ،وذاتها بعینها هی کمال المعلول و تمامه، والمعلول من لوازم هذه التمامیة(۱) التی هی بعینها ذات العلة ،فلاجعل ذلك ینحفظ کل معلول بعشق علته و ینتظم کل سافل بعشق ما فوقه ،فلو لم یکن بین العالی والسافل هذا النحو من الارتباط لم ینحفظ الموجودات ولم یبق النظام علی هذا النحو من التمام، بل یختل النظام و یتطرق الفساد و الهرج والمرج فثبت انه لم یکف لنظام العالم مجرد عشق کل واحد لذاته ،ولا ایضاً کفی للنظام عشقه لکمال ذاته لو لم یکن ذلك الکمال بوجود علته حتی یکون عشقه لکمال ذاته و تمامه بعینه عشقاً لعلته المفیضة لذاته ، و ایضاً الشیء لایجوز ان یکون حافظاً لنفسه کما لایجوز ان یکون موجداً لنفسه والالزم تقدمه علی نفسه اذلا معنی للحفظ الاالادامة والابقاء ، ولشیء الممکن کما یفتقر فی حدوثه الی علة هی

---

(۱) اشارة الی أنه کما یعشق العلة کمال المعلول بین عشقها ذاتها کذلك یعشق المعلول تبعا ، لان من عشق الملزوم عشق اللازم فانحفاظ کمال المعلول بالعشق هذا معناه ای: یعشق العلة ذاتها . وانحفاظ نفس المعلول بالعشق معناه بهذا العشق اللازم للعشق الاول کما قال : «فلاجل ذلك الخ» ویمکن ان یکون المعنی : ینحفظ کل معلول بعشق ذلك المعلول علته، لان شیئیة الشیء بتمامه وکماله ولماسیذکر اعنی قوله : هو عشق لعلته الذی هو عبارة عن انتساب وجوده الیها» ، یعنی: عشق المعلول لعلته عبارة عن وجوده الحقیقی الذی هو الربط الوجودی والنسبة الوجودیة الیها والاضافة الاشراقیة منها الیه وهی الوجود المنبسط .

و یرشدك الی کونه عشقا تسمیته بالمشیة و التعبیر عنه بالتعلق و بالمحبة فی قوله : «فاحببت ان اعرف» والعشق والمشیة والمحبة والتعلق واحدة فبهذا الوجود الانتسابی ینحفظ هویة المعلول لانها ربط محض ، فلولم یکن الانتساب والربط لم یکن هویة . فلولا عشق السافل للعالی ـ ای: تعلقه به ـ لانطمس السافل بناء علی اضافة المصدر ـ ای العشق ـ الی المفعول ولو کان من اضافته الی الفاعل ویکون «السافل» مفعولا کان المعنی لولا عشق العالی لکمال السافل لانطمس ، وهذا بعینه عشق العالی بذاته کما علمت ـ من قده.

غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته ، فلامعنى لكون الشيء حافظاً لكماله بل الامر بالعكس اولى ،لان كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه .

فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته الذى هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها، فبهذا الانتساب- اعنى الوجود الانتسابي- ينحفظ هوية المعلول ويتم بقائه بمفيد وجوده (١) ومكمل ذاته . وهذا معنى قولهم : «لولا عشق العالي لانطمس السافل» .

وعلم بما قررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها، فكما انه نشأ من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام ، فكذا ينشأ من كل عشق أسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود، فجميع الموجودات بحسب مالها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الموجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري (تقدست اسماؤه) هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها ، فالعشق و الشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها و سبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد .

الفصل (١٧)

في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئاً واحداً في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقاً خاصاً قريباً يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام

قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها

---

(١) لما كان التأسيس خيرا من التأكيد ليس هذا عطفا تفسيريا لسابقه، بل سابقه انحفاظ اصل هويته وهذا انحفاظ كماله وتمامه بعشق مفيد وجوده بذاته التي هي كماله معلوله وعشقه عين ذاته ، اذ لا معنى في ذاته سوى صريح ذاته -س قده.

غريزياً على ترتيب ونظام، فهي عاشقة للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للموجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق والمشعوق الحق متجل لعشاقه الاعن قبولها لتجليه و نيلها لنور جماله على التفاوت وان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلامتوسط كمرآة يتجلى فيه صورة الشخص المطلوب بلاتوسط مرآة آخر وهذا حال المعلول الاول والعقل الكلي واما ماناله غيره من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة اوعرائي متعددة غير مرآة بصره ، ولكن مع ذلك ماوقع التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرائي اذا المرآة عدمية(١) لاصورة لها، وليست الصورة الا للشخص. فماوقع التجلي الا من الشخص وان تعددت المرائي الا ان تعدد المرائي وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها ، و هكذا حال الممكنات في قبولها لتجلي الحق الاول واستفادتها عن نور جمال الله و شروق جلاله ، اذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثر ومامره الا واحد وليس فعله الا متشابه ، ولا تجلّيه الا تجلّ واحد ، لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض آخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه (تعالى) فالا قرب يستضيء بنور تجليه اقوى واتم مما يستضيء به الابعد .

قال «الشيخ الرئيس» في تلك الرسالة العشقية : «ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه ، و كل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه ، و بين ذلك بالاستقراء فقال : « فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك سائر القوى من الكيفيات ، و النفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها » الى آخر كلامه .

---

(١) لانها محتجبة بالعكس فانية فيه ، ولو لوحظت نفسها بالذات لم تكن مرآة بل مرئية . ومن هنا أوثر ورجح مقام من جعل الاعيان مرائي ذاته (تعالى) على مقام من جعل ذاته (تعالى) مرآة والاعيان صورا فيه ـ منه .

اقول وكان «الشيخ» لم يظفر بالبرهان الذى اشرنا اليه فى بيان هذا المطلب حيث اكتفى فى بيانه بالاستقراء

ثم قال ان العقل الفعّال يقبل التجلى بغير توسط وهو بادراكه لذاته (١) ولسائر المعقولات فيغنى ذاته بالفعل و الثبات ، وذلك ان الاشياء التى تتصور المعقولات بلا روية و لاستعانة بحس او تخيل انما تعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة و المعلولات بالعلل و الروية بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية بلاتوسط ايضاً عند النيل (٢) و ان كان بتوسط اعانة العقل الفعّال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة على التصور والامساك للمتصور والطمأنينة اليه، ثم يناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله بشوقه ما ناله منه الى التشبه به بغايته ، فان الاجرام الطبيعية انما يتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به فى غايتها ، وهى البقاء على بعض الاحوال اعنى عند حصولها فى المواضع الطبيعية وان لم تتشبه به فى مبادى هذه الغاية وهى الحركة ، وكذلك الجواهر الحيوانية و النباتية انما تفعل افاعيلها الخاصة بها تشبهاً به فى غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة و مقدرة وماضاها ها وان لم يتشبه به فى مبادى هذه الغايات كالجماع وكالتغذى وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية

---

(١) هذا يحتمل وجهين : احدهما ان يراد الادراك العقل الفعال ذات الحق تعالى . وثانيهما ان يراد ادراك العقل نفسه ونفسه تجلى الحق (سبحانه) ومعقولاته اياتجلياته سبحانه. وأيضا تعقل نفسه بسبب تعقل علته ، وعلى الاول ضمير «ذاته» عائد الى المتجلى الدال عليه التجلى ـ رحمه .

(٢) وذلك لان تجليه ، المعقولات . والمعقول واحد ولو كان فى الف عقل ، فان الشيء لايتثنى ولايتكرر بنفسه ، ولو تثنى بمثلاصار افرادا ، او التعدد الافرادى بالمادة ولواحقها ، فالمعقول كمركز والعقول والنفوس كانصاف اقطار انتهت الى ذلك المركز ، فمعقول العقل الفعال ومعقول النفس واحد ، وان كانت النفس تدركه باعانة العقل الفعال وانارته. بل هو معقول الحق المتعال «ولايحيطون بشيء من علمه الا بماشاء» ـ رحمه.

و اعمالها الخيرية تشبهاً به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة به في مبادي هذه الغايات كالتعلم وما شاكله و النفوس الالهية (١) انما تحرك تحريكاتها و تفعل افاعيلها تشبهاً به ايضاً في استبقاء الكون والفساد والحرث و النسل ، و العلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات(٢) فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق ، فجاز ان يتشبه به في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات المبدئية» انتهى كلامه

تذكرة : ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطاً حكيما ونظمها نظماً عقلياً تأحديا ، كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات لما كان بعضها معلولات ومنها اولا ومنها ثواني فارتكزت في جبلة المعلولات نزوع نحو علاتها واشتياق اليها ، وجعلت في جبلة علاتها رأفة وعطوفة على معلولاتها ، كما يوجد ذلك في الآباء والامهات على الاولاد ، ومن الكبار على الصغار ، ومن الاقوياء على الضعفاء ، وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن على الجنس ، وان المعلول كأنه جزء من علته ، وان العلة كانها تمام لمعلولها ، وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه ، فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه ، والغني يرحمه ويجود من فضله عليه .

---

(١) المراد بها : النفوس الولوية والنبوية التي لها الكلية والحيطة ، وكان جميع العالم كبدن لها ، وهي النفس الكلية الالهية التي هي رابعة النفوس في حديث سيد الاولياء «علي» (ع) حيث قسم النفس الى اربعة : نامية نباتية ؛ حسية حيوانية ، ناطقة قدسية ، كلية الهية ثم ذكر (ع) حكم كل واحدة منها ، والحديث مشهور ـ من قده.

(٢) ومن هنا قيل: خذ الغايات واترك المبادي ، فمن هذا القبيل طلب الكل الفناء وهو صفة الله (تعالى) ، وعشق الكل البقاء وهو صفة الله ، وعشق الكل الفردانية وهي صفة الله ، وهكذا في باقي الصفات فالكل عشاقه الا ان الكمال في الاستشمار والعلم بان المدرك ماذا.

جندين هزار ذره سراسيمه مي دوند در آفتاب وغافل از اين كافتاب چيست ـ من قد.

واعلم ان العشق اقسام ، والمحبة متشعبة و المحبوبات كثيرة لاتحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص.

فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد لمافيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع .

ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كانها شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم ، والحكمة فيها طلب الاستعلاء(١) للنفس على قواها التي تحت تسخيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية ، والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل : « الصنعة تشبه بالطبيعة» فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مركزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيساً مطاعاً في قومه ، ولما كان شديد الحرص في ذلك .

ومنها محبة التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والامتعة واختزانها ، كأنه شيء مجبول في طبائعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن يأتي بعدهم .

ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشره و البحث عن غوامضها وكشف اسرارها و تعليمها للمتعلمين واظهارها على المستجدين كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم ، لمافيه من احياء النفوس (٢) وبعثها

---

(١) اى: اللمية فيها اذا كان في جبلة النفوس أن كانت صاحبة الخدم والحشم ولذا سماها «الاشراقيون» بالنور الاسفهبد ، فالنفوس التي خرجت عن طلب الرياسة الحقة كأنها خرجت من الفطرة الاصلية واخذلت عن هذا العشق بعشق آخر كعشق الاكل والشرب ونحوهما او عشق الرياسة غير الحقة وان كان هذا ايضاً سببه ماذكره ـ منه.

(٢) ولما في استخراج العلوم الحقيقية من التشبه بالاله علماً كما قالوا : «الفلسفة هي التشبه بالاله علماً وعملاً». وبالحقيقة النبطة كل النبطة في العلم بالله وآيته الكبرى وهي النفس الناطقة ، ومبادي تلك القريبة . والمعرفة هي الغاية القصوى للخلقة كما قال تعالى «خلقت الخلق لكي اعرف» ـ منه.

من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان .

ومنها محبة الصنّاع فى اظهار صنائعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كأنه شىء غريزى لهم، لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم .

واعلم ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى كانت محبوباتها ومرغوباتها الطف واصفى و ازين وابهى والذى ينبهك على هذا الامر ان القوى النباتية رؤسها ثلاثة احدها قوة التغذية والثانى قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلاثة (١) احدها يختص بالقوة المغذية وهو مبدء شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه فى المتغذى بعد استحالته الى طبيعته والثانى يختص بالقوة المنمية و هو مبدء شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة فى اقطار المتغذى ، و الثالث يختص بالقوة المولدة و هو مبدء شوقها الى تهيئة مبدء الكائن مثل الذى هو فيه من نوعه.

ومن البيّن ان هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق اوجزاف، بل هى لغايات واغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبائعها كل من تأمل فيها يعلم انها صادرة عن ميول و قصود فيها فهى اذن عاشقة لتلك الغايات وهى متممة لمباديها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال وعن القوة الى الفعل.

ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان الذى نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانية ـ وهى الثلاث النباتية من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ـ ما يصدر عن تلك القوى الثلث التى تكون فى النبات، لكن على وجه الطف وابهى، وذلك لان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقاً وشوقاً وليس معشوق هذه القوة فى عامة الحيوان ماسوى الناطق الا معشوق القوى النباتية بعينها، الا ان عشق القوة

---

(١) فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل ، وان شئت قلت : بحسب انقسام الفاعل ، اذ القبول بمعنى الاتصاف بجامع الفعل فيكون كانقسام الحركة الى الطبيعية والقسرية والارادية باتقسام الفاعل ، و على الاول يكون كانقسام الحركة الى السماوية و الارضية و النفسانية والجسمانية ـ منه .

النباتية لا يصدر عنها الا افاعيل الا بنوع طبيعي و بنوع ادنى و اما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل و الجماع و التوليد على نحو الارادة و الاختيار و بنوع اعلى (١) و الطف، و ما خذا حسن و افضل، و لذاتها و شوقا اكمل، و باستعمال من الحس و اعانة من التخيل

ولا شبهة في ان فعل التخيل افضل من فعل الحس و فعل الحس افضل من فعل الطبيعة ، فان قوة الخيال ينال صورة ما يعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدوراتها آمنة عن الفساد و العدم مادام يحفظها الخيال و يلتفت اليها ، فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت و زالت لا على نحو الفساد و كذا قوة الحس تنال الصورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة بوضعها .

و اما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه و احضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشية الظلمانية و الاعدام الهيولانية المغرّقة لذاتها و لذات ما ينالها من الاغذية و غيرها .

ثم الحيوان غير الناطق ـ وان كانت افاعيله افضل و احسن من افاعيل النبات و معشوقاته انور و اشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بينهما فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل و عدم فوزه بالقوة النطقية التي يقع بها الاطلاع على الامور الكلية و الغايات العقلية ـ لا يسعد بادراك الغرض العقلي و الخير الحقيقي و الغاية الكلية في فعل من الافعال ، بل شوقه مقصور على نيل الامور الجزئية و اللذات الفانية ، فلذلك صارت فيه قوته الشهوانية مشاكلة للقوة النباتية في اقتصاره على هذه الغرض الشخصي و العشق الجزئي .

---

(١) الى قوله «و اعانة من التخيل» انما صار عشق الحيوان اعلى و الطف من عشق النبات لمكان القوة النزوعية في الحيوان فصارت الثلاث فيه مشفوعة بالنزوع و الشوق ، فصار عشقها الطف و الذ و باستعمال الحس و التخيل صار النيل و الوصال في الحيوان اوفر ، اذ مرة ينال معشوقه بوجوده الطبيعي و مرة بوجوده المحسوس بالذات و مرة بوجوده المتخيل بالذات ، و هو اطف من الاول ـ س قده .

و اما الذى يترتب على افعاله و شهواته من تبعية الاشخاص و اداته الانواع و اصلاح النظام فذلك امر يصدر من فاعل اجل (١) واعلى لغاية ارفع وابهى ، وينوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود نظام .

واما اذا انضمت الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة أعلى منها فى الشرف فازت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم غاية و احكم منفعة و ارفع منزلة على ما يكون لها با نفرادها ، و اكثر آثارا (٢) اما بالعدد او بالقوه و الشدة و بحسن الاتفاق و لطف المأخذ وسهولة التوخى فى الانتهاء الى الغرض ، اذ كل و احد من عاليها لها قوة على تأييد السافل و تقويته و تهذيبه عن الشرور و المفسدات ، و دفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الا على زياده كمال ورونق .

وكذلك تصريفات الاعالى للاسافل واستخدامها اياها فى وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن و السناء و الزينة و البهاء كتأييد القوه الشهوانية من الحيوان القوة النباتية وذب الغضبية الحيوانية عنها من ان ينقص مادتها دون البلوغ الى منتهاها فى الذبول والاستضرار، وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية فى مقاصدها وكافادتها لها اللطافة والبهاء فى الاستعانة بها فى اغراضها ، ولاجل ذلك ماتوجد القوة الحسية و الشوقية التى فى الانسان بحيث قد يتعدى طورها فى افعالها عن مسلك البهيمة الى شبه طور الملائكة العلوية ، وقد يتعاطى فى افاعيلها اغراضاً و دواعى لا يتعاطيها الا صريح القوة العقلية .

مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية افعال و انفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخص وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شأن اراذل الناس واداتيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من

---

(١) وهو رب النوع والمصنف (قده) قد عقد له فصلا مخصوصا يتلو هذا ـ س قده .

(٢) الاولى ان يقال : واكمل آثارا اما بالعدد او بالقوة اى : بالكم او بالكيف ـ س قده

البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيستأثر الانسان العقلي من المحسوسات ماكان على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصداً بذلك تقوية للبدن في فعل الطاعات الالهية وابقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة حتى يكاد يضاهي بذلك مايقتضيه صريح العقل والعرفان، ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة على العدو .

و قد يظهر ايضاً عن جوهر ذاته آثار وافعال بعضها بحسب اشتراك من النطقية و الحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقة و طلب الحدود الوسطى و المبادى البرهانية والحدية ، وكتصريفها لقوة الحسية لينتزع من العاديات صورها المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية و صورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى ثوانيها و ينال غرضه من ادراك الحقائق العقيلة واصول الموجودات الخارجية و المبادى القدسية وعرفان ماهو مبدء المبادى ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة و المجامعة لا اجل مجرد اللذة و نيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصاً افضلها ،اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاجساد، وكتكليفه اياها تناول الاغذية لاكيف اتفق ، بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل اللذة ولكن كعلف الدابة المركوبة و اعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الاخرة والمهاجرة الى الله ، وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة

وقد يصدر منه افاعيل عن صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملاء الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الاخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن

الفصل (١٨)

في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية و مدبراتها الكلية من هذا المأخذ

اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفوس النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية والى تفاوت افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب لاغرض له في ذلك الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد ، من غير ان يلحظ في جميع ذلك مصلحة حكمية وغاية عقلية، مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني أن الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصوراً على مجرد ما انتهت اليه حركاتها (١) وحصلت به اغراضها الجزئية بل لتأديتها الى اغراض اخرى ارفع من تلك الاغراض وهي بقاء الانواع و حصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت الاعلى كما يقصد الانسان الكامل لعلو نفسه الناطقة - ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبائع الجمادية والنباتية وجدتها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك، لكون درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلايم شهوتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبائع الجسمانية مدبراً آخر فوق طبائعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام، و فوق النفوس الحيوانية الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لامحالة مدبرات عقلية و محركات قدسية لاغراض علوية ففعل الانسان الكامل بقوة

---

(١) هذا بالنسبة الى القوى الطبيعية لان غاية طبيعة الدر مثلا في الاعباط ليست الا ما انتهت اليه الحركة ، اذ لا نزوعية هنا وقوله «حصلت به اغراضها» بالنسبة الى الحيوانات غير الناطقة بوجود النزوعية فيها ، فلها غايات بمعنى ما لاجله الحركة الا انها غايات وهمية جزئية - من قده .

نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاهاة لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبائع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها، و تسكيناتها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذلك في سائر أفاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء و تغذية الاشجار ونشوها وتوليدها للامثال ومايجرى مجرى هذه الافعال الصادرة عن الطبائع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان اذا استعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي- حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى بلغ به الى الفوز بنيل كمال آخر لقوة اعلى .

و هكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذى فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوى والبهجة العظمى، لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علماً وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير(١)

---

(١) «ماخلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» فحال الكل هنا كحال الاحاد الكاملة بل كحال كل واحد واحد ، لان كل جزء من المواد يخلع ويكتسى صورة باب الابواب لعدم انقطاع فيض الله (تعالى) وعدم افول نوره كما مر.

از كمال قدرتش در عرصه ملك قدم هر تف آتش ، خليلى هر كف خاك آدمى

وفي احاديث اهل العصمة (ع) : «لاموضع في الارض الا وكان مقبرة للانسان» ولايصادم هذا وصول الكل الى الغايات الكبرى والقيامة العظمى وخراب العالم وتحوله اليها لان هذا في السلسلة الطولية كما ترى في وصول الانسان الكامل ، فانه - حتى جسده - يتحول الى الغاية . و هذا لايصادم ان يكون العناصر التي كانت مهبط انواره متحركة بعد ، ولا تترك سدى .

و ايضاً وعاء كل شيء بحسبه، فالمفيضات لما كانت غير متناهية وكذا الغايات فتحركات شتى غير متناهية - وضعية وغير وضعية ، عرضية و جوهرية ، عرضية وطولية ، في أوعية غير متناهية - تصل الى الغاية الاخيرة فلا يصادم دوام الفيض والجود. وانما قلنا «وكذا الغايات» - مع وحدة الغاية الاخيرة - باعتبار وجودها الرابطي لها - كما مر .

في اشتماله على اجزاء مترتبة ، بعضها طبيعية على مراتبها ، و بعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية، وبعضها حيوانية خيالية، وبعضها حيوانية حسية، وبعضها من باب الميل الطبيعي، فمحبوبات الجواهر متفننة الا انها مترتبة، فادناها اللطائع السارية في الاجسام، واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبائع الجسمية و حركاتها الجوهرية وأن جميع هذه الطبائع متحركة نحو المبدء الاعلى مرتقية من مهبط الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمره الطبيعي على نحو من خمسين الف سنة (١) كما نطق به التنزيل من قوله (تعالى) «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة»:

الفصل (١٩)

في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان

اعلم انه اختلف آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال: «انه من فعل البطالين والمعطلين

---

(١) قد كتبنا قبيل ذلك وجه العدد الاانه لما كشفنا لك جلية الحال عرفت البتة ان المراد نوع هذا العدد او نقول ـ بعد انقضاء هذه المدة التي لكل دورة وكورة والرجوع جزءا من رأس ـ : لان السماء ذات الرجع ، والارض ذات الصدع ـ لما حصل تغير تام في الاوضاع ولوازمها ، و المركبات و عوارضها ، وفي الاداب و القوانين اكثر مما يرى في الاوقات والاحايين ـ كان كأنه عالم آخر لكن الكل ـ بمقتضى توحيد الافعال ، وأنه هو الذي في السماء اله ، وفي الارض اله، وفي العالمين اله ، وفي الغابرين اله ـ واحدة وهو ما أمرنا الا واحدة» ـ ص قده.

ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية «ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته

و منهم من لم يقف على ماهيته وعلله و اسباب معانيه و غايته **و منهم** من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال «انه جنون الهي» .

والذى يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق و ملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق - اعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب - لما كان موجوداً على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر الامم من غير تكلف و تصنّع فهو لامحالة من جملة الاوضاع الالهية التى يترتب عليها المصالح والحكم .فلابدان يكون مستحسناً محموداً سيما وقدوقع من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة .

اما المبادى فلانا نجد اكثر نفوس الامم التى لها تعليم العلوم والصنائع اللطيفة والاداب والرياضيات- مثل اهل الفارس، واهل العراق ، واهل الشام والروم، وكل قوم افيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والاداب الحسنة - غير خالية عن هذا العشق اللطيف لذى منشأه استحسان شمائل المحبوب ، ونحن لم نجد احداً ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صافو نفس رحيمة خالياً عن هذه المحبة فى اوقات عمره .

ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة و القلوب القاسية و الطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة. وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلباً للنكاح والسفاد كمافي طباع سائر الحيوانات المرتكزة فيها حب الازدواج والسفاد و الغرض منها فى الطبيعة ابقاء النسل و حفظ الصور فى هيولياتها بالجنس و النوع ، اذ كانت الاشخاص دائمة السيلان و الاستحالة .

و اما الغاية فى هذا العشق الموجود فى الظرفاء وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو و اللغة و البيان و الهندسة و غيرها : و الصنائع الدقيقة والاداب الحميدة

والاشعار اللطیفة الموزونة و النغمات الطیبة وتعلیمهم القصص والاخبار والحکایات الغریبة والاحادیث المرویة الی غیر ذلك من الکمالات النفسانیة، فان الاطفال والصبیان اذا استغنو عن تربیة الاباء والامّهات فهم بعد محتاجون الی تعلیم الاستادین والمعلمین، وحسن توجههم والتفاتهم الیهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العنایة الربانیة فی نفوس الرجال البالغین رغبة فی الصبیان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه، لیکون ذلك داعیاً لهم الی تأدیبهم و تهذیبهم و تکمیل نفوسهم الناقصة وتبلیغهم الی الغایات المقصودة فی ایجاد نفوسهم ، و الّا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة فی اکثر الظرفاء والعلمـاء عبثاً وهباء فلابدفی ارتکاز هذا العشق النفسانی فی النفوس اللطیفة والقلوب الرقیقة غیر القاسیة ولا الجافیة من فائدة حکمیة وغایة صحیحة .

ونحن نشاهد ترتب هذه الغایات التی ذکرناها فلامحالة یکون وجود هذا العشق فی الانسان ممدوداً من جملة الفضائل والمحسنات ، لامن جملة الرذائل و السیئات و لعمری ان هذا العشق یترك النفس فارغة عن جمیع الهموم الدنیاویة الاهم واحد فمن حیث یجعل الهموم هماً واحداً هو الاشتیاق الی رؤیة جمال انسانی فیه کثیر من آثار جمال الله وجلاله حیث اشار الیه بقوله « لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم » وقوله « ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقین » سواء کان المراد من الخلق الاخر الصور الظاهرة الکاملة اوالنفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن ، والصورة مثال الحقیقة والبدن بمافیه مطابق للنفس وصفاتها ، والمجاز قنطرة الحقیقة .

ولاجل ذلك ، هذا العشق النفسانی للشخص الانسانی اذا لم یکن مبدأ افراط الشهوة الحیوانیة ـ بل استحسان شمائل المعشوق ، وجودة ترکیبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه و تناسب حرکاته و افعاله وغنجه ودلاله ـ معدود من جملة الفضائل ، و هو یرقق القلب ویذکی الذهن وینبّه النفس علی ادراك الامور الشریفة ولاجل ذلك امر المشائخ مریدیهم (۱) فی الابتداء بالعشق ، و قیل : « العشق العفیف او فی سبب فی

(۱) اذ لایرون سبیا اقوی فی انتزاع ید النفس عن مشتهیات عالم الکون الطبیعی بعد الجذبة او بعد الریاضات الشرعیة من هذا العشق ، ولهذا قال «الشیخ فرید الدین ←

تلطيف النفس وتنوير القلب » و في الاخبار « ان الله جميل يحب الجمال» و قيل «من عشق وعف وكتم ومات مات شهيداً »

و تفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي و مجازي و العشق الحقيقي هو محبة الله و صفاته و افعاله من حيث هي افعاله و المجازي ينقسم الى نفساني و الى حيواني ، و النفساني هـو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر ، و يكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق ، لانها آثار صادرة عن نفسه ، والحيواني هوالذي يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب لذة بهيميةويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه و اشكال اعضائه لانها امور بدنية . والاول مما يقتضيه لطافة النفس وصفائها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ، و يكون في الاكثر مقارناً للفجور والحرص عليه

و فيه استخدام القوة الحيوانية المقوة الناطقة بخلاف الاول ، فانه يجعل النفس لينة شيقة ، ذات وجد و حزن و بكاء ورقة قلب و فكر كأنها تطلب شيئاً باطنياً مختفياً عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عماسوى معشوقها

العطار » ـ الذى هوعشق محض ، بحيث قال بعض العرفاء ايماء الى وجوده : «العشق خراساني» ـ:

ذرة عشق ازهمه آفاق به ذره درد از همه عشاق به

قدسيانراعشق هست ودرد نيست دردراجز آدمي درخوردنيست

ان قلت : المشائخ يلتزمون التوفيق بين اوضاع الشريعة و الطريقة ، و المحققون منهم في هذا الجمع متوغلون ، وبهذا الاصل الشامخ متمسكون ، و هذا الامر كيف يوافق الشريعة المطهرة؟

قلت: لعلهم وجدوا رخصة من رموزها ودقائقها ، ولعلهم جوزوا اجتماع الامر والنهي كماجوزه كثير من المشترعة ، فالخروج من الدار المغصوبة مأمور به ومنهي عنه ، لان هذا الخروج بعينه تصرف في مال الغير بدون اذنه ، واخراج الزاني حشفته من فرج المرأة مأمور به ومنهي عنه نظير مامر ، فشيء واحد مبغوض ومطلوب للشارع المقدس من جهتين. وبسطه موكول الى موضعه . والله (تعالى) هوالعالم بالاسرار ـ سرقده .

جاعلة جميع الهموم هما واحداً فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره ، فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة ، بل يرغب عن واحد الى واحد .

لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق و ان كان معدوداً من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذا الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس ، بل ينبغي استعمال هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس ، وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة ، واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطاً بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية ، لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل : «المجاز قنطرة الحقيقة» واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ماوقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحاً معدوداً من الرذائل . و لا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق و ذمه من هذا السبب الذي ذكرناه اومن جهة انه يشتبه العشق العفيف النفساني الذي منشاؤه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء و اعتدال المزاج و حسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التي تنشأها افراد القوة الشهوانية

واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين (١) الفارغي الهمم فلانهم لاخبرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ، ولا يعرفون من الامور الا ماتجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ، ولم يعلموا أن الله (تعالى) لا يخلق شيئاً في جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة .

---

(١) بل التعطيل من فعل العاشقين . على أنه رب تعطيل في ارباب استعداد الكمال الحقيقي خير من الاشتغال بالامور الدنيوية فلا يحتاج صاحبه الى التخلية بل يكفيه التحلية ـ ص قده

واما الذين قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى، فظنوا ان مبدأ فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولا ثم اثرت في البدن ، فان من كان دائم الفكر والتأمل في امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى (١) البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة وتفنى الكيموسات الصالحة ، فيستولي اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه المالیخوليا .

وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا دواءاً يعالجون، ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة والبلوى الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقي من الرهبانيين والكهنة ، وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض اومعالجة عليل اويئسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم ، وامروا بالصلوة و الصدقة وقربوا قرباناً وسئلوا اهل دعائهم و احبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برى المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا

ومنهم من قال : ان العشق هواء غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد(٢) او نحو صورة مما ثلة في الجنس (٣)

و منهم من قال منشأه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع ودرجته او كان صاحب الطالعين كوكب واحد او يكون البرجان متفقين في بعض الاحوال و الانظار كالمثلثات ، او ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق

---

(١) تبعا لمخدومها وكذا الحرارة العزيزية التي هي آلة أفعالها، فيجف الدماغ بافراط ويحترق، اذ لا يطيق لتوجه الكل اليه ـ ش قده .

(٢) اي: مزاجا ونحوه، فيكون هذا الطبع كالطبع الذي تعلق به النفس العاشقة. فكما يعشق النفس طبع نفسها فكذلك الطبع الذي يشاكله مزاجا مثلا ـ ش قده .

(٣) المراد به الجنس اللغوي لا المنطقي ـ ش قده .

ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اى ضروب الاتحاد ، فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين ، وذلك بالامتزاج والاختلاط ، وليس ذلك يتصور فى حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدنى العاشق والمعشوق فى حالة الغفلة و الذهول (١) او النوم فعلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام ، بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى بيناه فى مباحث العقل والمعقول ـ من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقها وذلك بعد تكرر المشاهدات (٢) وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر فى اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متدرعة فى ذات العاشق . وهذا مما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الازكياء مجال الانكار فيه .

وقد وقع فى حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى « ان مجنون العامرى كان فى بعض الاحايين مستغرقاً فى العشق بحيث جائت حبيبته ونادت يا مجنون ! انا ليلى فما التفت اليها وقال : لى عنك غنى بعشقك ، فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة، وهى المعشوقة بالذات لا الامر الخارجى و هو ذو الصورة الا بالعرض ، كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ماخرج عن التصور و اذا تبين وصح اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس ـ كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق ـ فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال شاعر:

---

(١) انما قيد به اذ فى حالة انفكاك الاتصال الجسمانى عن الاتصال الروحانى ينكشف جلية الحال من انه أيهما المقصود ـ ش قده .

(٢) يعنى أن الاتحاد وان حصل بمشاهدة مرة الا أنه يستدعى ملكة الاتحاد لانه اثر هذه الصور على جميع مدركاته ـ ش قده.

انا من اهوى ، و من اهوى انا نحن روحان (١) حللنا بدنا
فاذا ابصرتنى ابصرتــه و اذا ابصرتــه ابصرتنا

ثم لايخفى ان الاتحاد بين الشيئين لاينصور الا كما حققنا وذلك من خاصية الامور الروحانية والاحوال النفسانية . و اما الاجسام و الجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه، بل المجاورة والممازجة والمماسة لاغير، بل التحقيق ان لا يوجد وصال فى هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات فى هذا النشأة أبداً وذلك من جهتين

احديهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالقبيحة والنقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه، فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح فى خلالها قيل انها متصلة واحدة ، وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة ، فاذا كان حال الجسم فى حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة، فكيف يتحدبه شىء آخر او يقع الوصال بينه وبين شىء .

والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاقى السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته، فاذن لا يمكن وصول شىء من المحب الى ذات الجسم الذى للمعشوق، لان ذلك الشىء اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه ، و الثالث محال لا ستحالة انتقال العرض ، و كذا الثانى لاستحالة التداخل بين الجسمين : و التلاقى بالاطراف و النهايات لا يشفى عليلا طالب الوصال، ولا يروى غليله . و اما الاول فهو ايضاً محال لان نفساً من النفوس لو فرض اتصالها فى ذاتها ببدن لكانت نفساً لها فليزم حينئذ ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو

---

(١) ربما يتوهم انه ينبغى ان يقال : «نحن روح واحد حل بدنين» والجواب أنه اراد «انا حيث اتحدنا ففى اى بدن تحقق واحد منا تحقق الاخر فلا تزعموا فى بدنى أنه حل فيه روحى وحده ، بل روحه ايضاً لان روحى روحه ، وفى بدنه ايضاً لا تزعموا أنه حل فيه روحه وحده، بل روحى ايضا لان روحه روحى وايضا نحن روحان بوصف الاثنينية حالكونا حللنا البدن لابذاتنا الروحانية» ـ منه .

ممتنع ، ولا جل ذلك (١) ان العاشق اذا اتفق له ماكانت غاية متمناه ، وهوالدنو من معشوقه والحضور فی مجلس صحبته معه ، فاذا حصل له هذا المتمنی يدعی فوق ذلك ، و هو تمنی الخلوة و المجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وخلی المجلس عن الاغيار تمنی المعانقة والتقبيل ، فان تيسر ذلك تمنی الدخول فی لحاف واحد و الالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغی . و مع ذلك كله الشوق ؛ بحاله ، وحرقة النفس كماكانت ، بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم .

اعانقها والنفس بعد مشوّقة ... اليها وهل بعد العناق تدانی
والثم فاهاكی تزول حرارتی ... فيزداد ماالقی من الهيجان
كأنّ فؤادی ليس يشفی غليله ... سوی ان يری الروحان يتحدان

والسبب الّلمی فی ذلك ان المحبوب فی الحقيقة ليس هوالعظم ولا اللحم ولاشیء من البدن ، بل ولايوجد فی عالم الاجسام ماتشتاقه النفس ونهواه ، بل صورة روحانية موجودة فی غير هذا العالم .

الفصل (٢٠)

فی ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات

اعلم ان محبوبات النفوس والطبائع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها فی الوجود و درجاتها فی العلوم والمعارف وذلك ان كل قوة من القوی لاتستكمل الابما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لايلتذالا بمحسوسها المختص بها فالقوة الباصرة لاتشتاق الّا الی الالوان و الاضواء لانها من جنسها ، و كذا القوة السامعة لاتشتاق الاالی الاصوات والنغم ولايستلذ الاماكان علی النسبة الفاضلة ، وعلی هذاالقياس تلتذالشامة بالروائح والذائقة بالطعوم الملائمة لمزاج واللامسة بالملموسات الملائمة

---

(١) ای لاجل أن المطلوب هوالاتحاد بالصورة الروحانية ـ التی فی نفس الطالب بنحو التمكن والاستقامة ، بل المطلوب نفس الطالب لاغيره ـ لاينجع ولايجدی هذه الوصولات اذليست مقصودة بالذات ـ منه.

لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها ، وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية ، اذكل قوة من جنس مايقوى عليه - وكذا كل قوة حاسة كمامر هي- يكون من نوع محسوسها ، وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال سائرة اياها متحدة بهاكماعلمت مراراً .

ثم ان الانسان من جملة المكونات كأنه(١) ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة، بمعنى ان كل جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال، وكل ناقص مشتاق الى كماله ، فالانسان -لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء - فلا جرم يشتاق بكلّه الى ماهو جامع لكل الكمالات بالامكان العام ، ولايوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الافي حق البارى ، لماله من الاسماء الحسنى ولهذا أحق الاشياء بأن يكون معشوقاً للمكمّل والعرفاء هو الحق جل ذكره ، وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم، والارض بمافيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من الذهب والفضة وغيرهما ، والبحار ومافيها من العجائب ، ومايتكون في الجوّ من الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها ، والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبائع الشريفة والخسيسة كل ذلك على احسن ترتيب واجود نظام ، بحيث يتحير الناظر اليه ، العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه .

وبعد هذين الامرين - اعني الانه (جل ذكره) ومظهره الاعظم الذي هو الانسان

---

(١) استعمال لفظ «كأن» باعتبار أول امره وقوته واستعداده، والافالانسان الكامل نوع أخير بالفعل هو كل الانواع بقول مطلق كماان بسيط الحقيقة كل الوجودات - منه.

الكبير لا يستحق لان يكون محبوباً لمن يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل الا العالم الصغير الجزئى والانسان الشخصى ، فان الانسان الكلى (١) فى الحقيقة هو العالم الكبير، ولاجل ذلك لا يوجد فى شىء من المكونات ما يشتد العشق والوله من الادمى اليه بحيث يسلب منه القرار والصبر، ويعتريه ما يعترى للعشاق من سهر الليالى والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الامن جهة شخص انسانى ، اذ صادف فيه جميع محبوبات مافيه من المشاعر والقوى فيوازى كله بكله ، وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء العالم ليس فيه الا مشتهى قوة واحدة، لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر، وان كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما الانسان ففيه مفردات الاشياء و مركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع ، والروحانيات كملائكة القوى ، والجسمانيات كالجوارح والاعضاء .

و بالجملة مافى الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما فى قوله تعالى «واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» فمن رأى مثل هذا النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلا جرم يشتاق الى لقائه و يحبه لما رأى فيه من صنعة موجده، و مظهر آثاره و مرآة جماله وجلاله .

قال الشيخ الكامل المحقق «محى الدين الاعرابى» فى «الفتوحات المكية»: اعلم ان العالم خلقه الله فى غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام «ابوحامد الغزالى»: من انه لم يبق فى الامكان ابدع من هذا العالم، فاخبر انه (تعالى) خلق «آدم» على صورته (٢) والانسان مجموع العالم، ولم يكن علمه بالعالم الاعلمه بنفسه، اذ لم يكن

---

(١) كأنه قيل «اعوذ بك من آخر هو اقرب درجة الى عشق الله وهو العشق بالانسان الكامل المكمل». فاجاب بأنه فى الحقيقة هو العالم الكبير ـ من قده.

(٢) ـ اى: اخبر «الغزالى» صريحا فى موضع آخر اوهنا التزاماً فان قوله «لم يبق فى الامكان ابدع من هذا العالم» فى قوة ان يقال: «ان العالم لما كان على صورة الحق كان ابدع ما يتصور واسنى وأبهى» والثانى أظهر والانسان مجموع العالم» اى: «آدم» الذى قال (ع) ←

في الوجود الاهو وفعله وصفته فلابدان يكون على صورته (١) فلما اظهره في عينه كان مجلاه ، فمارای فيه الأجماله فاحب الجمال، فالعالم جمال الله، فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقط فما احب الأجمال الله. فان جمال الصنعة لايضاف الا الى صانعه لاالى الصنعة، فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى .

وقال في موضع آخر : «اعلم ان كل مايتصور المتصور فهو عينه لا غيره ليس للعالم(٢) ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه وان الانسان الذى هو «آدم» عبارة عن مجموع العالم، فانه الانسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير ، والعالم مافي قوة الانسان حصره(٣) في ادراكه الكثر ة والعظم، والانسان صغير الحجم يحيط بهالادراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحمله من القوى الروحانية، فرتب الله فيه جميع ماخرج عنه مما سوى الله فارتبطت لكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي التي ابرزته(٤) وظهر عنها فارتبطت به الاسماء

← انه (تعالى) خلق «آدم» على صورته يشمل الانسان الكبير الذى هو مجموع العالم ويشمل مختصره الذى هو الانسان الكامل والانسان الصغير وهو سبيل التوحيد - س قده.

(١) اى صورته (تعالى) هى الصورة العلمية وخلق الانسان الكبير وصوره على طبق صورته العلمية - س قده .

(٢) بفتح اللام او كسرها اى: لايتصور الحق الا بما يظهر عينه اى الابحسب قابلية عينه الثابتة لان كل موجود يشاهد الحق من وراء حجاب تعينه - س قده.

(٣) قدمر هذا المطلب في مبحث الكلام والكتاب فتذكر - س قده.

(٤) قدمر ان كل موجود من العالم مظهر لاسم من اسماء الله وذلك الاسم هو المربي له ، فالنوع الاخير وهو الانسان الكامل لما كان كل الانواع فكل جزء منه مظهر لاسم فمجموعه مظاهر المجموع الاسماء التي هي مشمولة للاسم الاعظم الذى هو الله ، فبصره مرتبط بحقيقة اسمه البصير، وسمعه باسمه السميع ، ومشاعره الاخرى باسمه المدرك ، و محركته العاملة باسمه القادر ، والشوقية باسمه المريد ، والنضبية باسمه القاهر، والغاذية باسمه الرازق ،والنامية باسمه المقتدر ، والمصورة باسمه المصور ، والمولدة باسمه الجاعل في الارض خليفة،والعقل النظرى باسمه العليم الحكيم ، والعقل العملى باسمه العادل المقتدر ، وهكذا في الارتباطات الاخرى - س قده .

الالهية كلها ، لم يشذ عنه منها شيء فخرج « آدم» على صورة اسم الله اذكان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الالهية ، كذلك الانسان (١)وان صغرجرمه فانه يتضمن جميع المعاني و لو كان اصغر مما هو ، فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوزوا دخول الجمل (٢) في سم الخياط ، و ان ذلك ليس من قبيل المحال ، لان الصغر و الكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشيء و لا يخرجه عنها والقدرة صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة، كذلك الانسان- وان صغرجرمه من جرم العالم - يجمع جميع حقائق العالم الكبير، ولهذا سمي العقلاء العالم انساناً كبيراً ولم يبق في الامكان معنى الاوقد ظهر في العالم،قد ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم ، فعلمه صورته وعليها خلق « آدم» و«آدم» خلقه الله على صورته » انتهى .

فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلاثة انحاء . الاكبر ، والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله (جل ذكره) وهولا يكون الا للمتألهين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي ، وهؤلاء هم المشار اليه في قوله (تعالى) **« يحبهم و يحبونه »** فانه في الحقيقة ما يحب الا نفسه لا غيره ، فالمحب والمحبوب في الطرفين شيء واحد.

والاوسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائماً في خلق السموات والارض كما في قوله (تعالى) : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى

---

(١) اى كما أن لاسم الجلالة، الكلية والشاملية للاسماء الحسنى كذلك لمرآته،الكلية والشاملية لكل الانواع والاعيان ، ولهذا جعل الاسماء في قوله (تعالى) «وعلم آدم الاسماء» تارة اسماء الله (تعالى) وتارة اسماء الموجودات ، وعلى اى تقدير فالمراد حقائقها - ش قده

(٢) او كان كناية عن تضعيف آنية الانسان وافناء هذا الجمل كاندكاك الجبل عند رؤية «موسى» وما يقال : هل يجوز على قدرة الله (تعالى) ان يدخل العالم بجملته في بيضة ؟ فالحق جوازه في بيضة الحمامة القدسية . - ش قده.

جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار» وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الآثار وجنة الافعال .

والا صغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضاً انموذجاً مما في عالم الكبير كله ، و العالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذى ابرز فيه كمالاته الذاتية ومعانيه الالهية. و كتاب الانسان مجموعة مختصرة فيه آيات الكتاب المبين ، فمن تأمّل فيه وتدبّر في آياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير وآياته ومعانيه واسراره و اذا اتفق واحكم معانى الكتاب الكبير يسهل معها العروج الى مطالعة جمال الله وجلال احديته ، فيرى الكل منطوياً في كبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه .

الفصل (٢١)

في اختلاف الناس في المحبوبات

اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذى يوجد في افراد البشر ، وذلك لان المادة الانسانية(١) خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اىّ صورة من الصور والاتصاف باى صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية الى اعلى درجات الملائكة المقربين . فمنهم من هو في رتبة البهائم ، ونفسه النفس الشهوية . ومنهم من هو في رتبة السباع و نفسه النفس الغضبية . ومنهم من كان في منزل الشياطين . ومنهم من كان من نوع الملائكة ، ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير محصورة

وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثله و يشابهه وان الله (تعالى) قد ركز (٢) في طباع

---

(١) ومادة العناصر التى يقال : انها مشتركة ، فحق اشتراكها يظهر في الانسان، وهذه القابلية للتحول بحسب الباطن الى الاجناس الاربعة ساقت الى ظاهر هذه المادة بحيث يمكن هذا الانسان الطبيعي المادى ان يحكى بفعله افعال الانواع الاخرى . فللفرس طور لا يتعداه ولا يمكنه فعل الحمار وصوته ، وبالعكس ، وقس عليه ــ س قده.

(٢) يعنى عدم شبع كل صنف من العشق بمعشوقه سببه ان كلا مجبول على محبة البقاء ومفطور على محبة مقام التمكين فيما استأثره ، والخلاص عن التلوين و البقاء والثبات من صفات الله تعالى. س قده .

الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان تكون موجودة ابداً تتناول شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عاق ولا منغص، فهي ابداً عاشقة للاكل والجماع لغير. وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون موجودة رئيسة على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا منغص، فهي ابداً عاشقة للقهر والانتقام.

ومن اتم حالات النفس الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جريئة كذوبة، مظهرة للامور على غير ما هي عليه شأنها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق، فهي ابداً عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد الكاذبة والامانى الباطلة كما قال (تعالى) في صفة الشيطان: «يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غروراً».

و من اتم حالات النفس الملكية ان تعرف الحقائق على ما هي عليها و تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتزهد في الدنيا و ترغب في الخلوة للمنا جاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه، فهي ابداً عاشقة للمعارف الالهية و الكون مع الله بلا عائق وحاجب مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا، متمنية للموت والخروج من هذه النشأة المجازية الى الدار الآخرة تشوقاً الى جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا توجد الا في خواص الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم و كدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدانية المؤلفة من العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمأنوا بها تمنوا الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله (عزوجل) «ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون» وآيات كثيرة من القرآن في هذا المعنى.

ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هائم به عند فقدان وأنه متى وصل اليه ونال ما يهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ به فانه لابد يوماً او ساعة ان يفارقه ويملّه او يتغير عليه، ويذهب عنه تلذذه لحلاوة

ويتلاشى له البشاشة، ويخمد لهيب ذلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ماهو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضاً وعلة له كما نشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق آدمي صار من اعدى الاعداء و اوحش الاشياء عند محبة الاالمحبين لله والمؤمنين بآياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين، فان لهم كل يوم من محبوبهم قربة، وكلما قربوا منه ازدادشوقهم وقوى عشقهم، وكلما ازدادالشوق ازدادالقرب وهكذا ابدا الآباد كما ذكرالله «والذين آمنوا اشدحباً لله» وقال: «نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا» واشار الى حال المحبين سواء بقوله « كسراب بقيعة يحسبه الظمئان ماءاً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً » .

ثم عطف نحو محبّيه فذكر حالهم وكنّى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال: «ووجدالله عنده فوفاه حسابه» وذلك لان الدنيا وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة المرائي ومظاهر للحقائق القدسية والصفات الالهية، وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفاً يعلم ان ما يشاهده فيه هو صورة السماء لاصورة الماء كما بيّن في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذي يترا آى في هذه الموجودات العالمية ليس الا انحاء تجليات الحق و ظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان و مرائي الاعيان .

واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تتنبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وتتراتاض بها معدة وتخرج من القوة الى الفعل وتترقى من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتتشوق الى لقاء الله ولذّات الاخرة ، ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثلا للصور البهية الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنّت اليها وتشوقت نحوها ، واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها ، والاعتناء لاحوالها لينتزع صورها

خالصة عن الاغيار ورسومها مصفاة عن الملابس والاغشية ، حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدةالحواس لمازالت رسومهاوصورهاعن النفس ، بل بقيت تلك الرسوم و الصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها ـ اعنى النفس الجزئية ـ صورا روحانية صافية عن المواد .

ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة فيقوة خياله من ذلك المقام الى مافوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهى صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لايخاف فراقها ولادثورهاوتغيرهاواستحالتها ابدالآبدين .

مثال ذلك :ان من ابتلى بعشق احد فيبعض ايامعمره ثم تسلى عنه اوفقده، فاذا وجده بعد مدة من الدهرو قدتغيرعماكان عليه من الحسن والجمالو تلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهرجسمه فنظر الىتلك الرسوم والصورالتىفيخياله للعهد القديموجدهابحالهالم يتغيرولم يتبدل، ورآها برمتها مرتسمة فى نفسهمن تلكالمحاسن و الرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ماكانت من قبل، و كان يراهابزعمه على الغيرمن بعيد، ويجد اليومكلها فى نفسه منتزعة عن الغيرمسلوبة عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجاً عن ذاته. فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامرخارج عن ذاته لان تلكالرسوم والصورالحسان التىكان يراهاعلىذلكالشخص وهو اليوم يجدهامنقوشةفىنفسه، مرسومة فىذاته،متمثلة بينيدى جوهره، مصورة عنده، باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير .

فاذا فطن العاقل الذكى بماوصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد فى الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية واستراحت نفسهعندذلكمن التعب والعناء ومقاساة صحبة الغيروتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذى لايزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبى الابدان، ويقول كماقال القائل:

صحى القلب عن سلمى واقصر باطله و عرّى افراس الصبى و رواحله

الفصل (٢٢)

في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء الواصلين

قد مر ان العشق الانسان على ثلاثة اقسام: الاكبر والاوسط والاصغر. وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم، فانه لو خلق فيك شوق الى الله (تعالى) وشهوة لمعرفة جماله وجلاله - وهو اصدق الشهوات واحق اللذات - لكنت تؤثرها على كل الخيرات و تختار جنة المعرفة و رياض الحكمة و ثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من يندر وجوده من الراسخين في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت تتعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة، فان الدنيا بحذا فيرها عند العارف لهو ولعب.

ولما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا او في الآخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا يفترها الملال، بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات، الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان يمر عليه نشآت ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حد الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية، وكما ينتقل الآدمي من حد الصبوبة الى حد البلوغ الصوري وصار معدوداً من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا مادة العقل

اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين فى شهوة المعرفة وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان فى باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة ، فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبى بعد لم يكمل عقله او عنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية .

فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله ومطالعة جلال فهم فى مطالعتهم جمال الحضرة الالهية فى جنة عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع(١) فهم ينظرون الى العاكفين فى حضيض الشهوات نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ، ولذلك تراهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة والذكر ، وهو احب الاشياء لهم ويهربون من المال والجاه علماً منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجاة مع الله ، ويتجردون عن اهلهم واولادهم ترفعاً عن الاشتغال بهم عن الله ، فترى الناس يضحكون عليهم ويستهزؤن بهم ويقولون فى حق من يرون منهم: «انه موسوس مجنون» وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية و لذاتها المزخرفة ويقولون : «ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون» .

والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاخر وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء ، واظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما فى الصدور ، واخراج من فى القبور ، وابراز الجحيم واشرارها والجنة وابرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عند ما ورد سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ، ويقتل بعضهم ، ويخلع على بعضهم ، و يخلد بعضهم محبوساً فى سجنه ، ويرفع بعضهم الى مجلس قربه .

---

(١) بل لاكم ولاكيف ، فان جنتهم جنة الذات وجنة الصفات كما قال (تعالى) «وادخلى جنتى» ولا اقل من جنة الافعال الابداعية التى من سمع الربوبية . واما الجنة الموعودة فهى حجاب لهم عن عالم المعنى . ولا يحتجبون عن جمال الحضرة الربوبية بداره وبستانه.

تو مگو ما را بدانيه بار نيست با كريمان كار ها دشوار نيست ـ من قده

فما اشد سخافة ! ! عقل من كان مرجعه الى يوم الاخرة و هو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على الغير بالذهب والفضة والانعام والحرث والنسل، وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات و «الصادق عليه السلام» يقول : «ربشهوة ساعة او رئت حزناً طويلا» وسئل «الجنيد» عن صفة المحب فقال : دائم الفكر كثير الخلوة، قليل الخلطة لا يبصر انا نظر، ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ، ينظر الى الله في خلواته، ويأنس به وبناجيه في سره وجهره ، ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه حزيناً يخشى حرمان ما يرجو، ويخاف فوت ما يطلب ، قد دهش عقله من مطالعة جلال الله ، قليل المنام ، قليل الطعام ، دائم الاحزان ، للناس شأن، ولهشأن اذا خلى حنّ واذا تفرد ان ، وله شربة من كأس الوداد و استيحاش من جميع العباد» انتهى كلامه .

اقول :ماذكره هو من احوال المحبين في مبادى سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من خلق الى الحق و اما عند الوصول و انشراح الصدر بنوره وسعة القلب لاستوائه فهم من اهش خلق الله واوسعهم خلقاً واشدهم فرحاناً بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شيء وكذلك كان النبي (ص) قبل البعثة متوحشاً من الخلق متخلياً بعبادة ربه في جبل «حراء» ثم وسع الله قلبه وعظّم خلقه فبعثه الى كافة الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة، والى ذلك اشار بقوله (تعالى) «الم نشرح لك صدرك» الى آخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موعده انشاء الله .

قال بعض العلماء: «ولا تظنن ان روح العارف من الانسراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وانّى يتساويان بل لا ينكر أن يكون في العارفين من رغبة في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السموات والارض وجلال خالقها ومدبرها اكثر من رغبة الناس في المأكول و المنكوح والملبوس، وكيف لا يكون هذه الرغبة اغلب؟ و هي مشاركة للملائكة في الفردوس الاعلى اذ لاحظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح، ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان، فان كنت ترى مشاركة البهائم في لذاتها احق بالطلب

من مشاركة الملاء الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد جهلك وغيّك!! وما اخسّ همتك وقيمتك على قدر همتك!! انتهى .

ومما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شيء من آثار موجده ولا يوجد شيء في المعلول الا ويوجد في علته على وجه اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم المواد الجسمية والطبائع الكائنة المستحيلة فانما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس (١) ونشأة الجنان ودار الحيوان ، كما قال (تعالى) « و فيها ماتشتهيه الأنفس وتلذ الاعين وانتم فيها خالدون» وكذلك جميع مستلذات النفوس و تماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها و نغمات طيورها انما هي آثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الالهية وينالها العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات التي تكل الانسان عن وصفها ، مما لاعين رأت ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ،فمن ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الآخرة ولذات الجنة ، ومن زهد في نعيم الآخرة فاز بنعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم ولذة

واعلم ان قبيح بذي عقل ان يكون بهيمة وقد امكنه ان يكون انساناً ، او انساناً وقد امكنه ان يكون ملكاً مقرباً و قال (تعالى) «ايحسبون انما نمدلهم من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لايشعرون» وقال ايضاً «قال الذين يريدون الحيوة الدنيا ياليت لنا مثل ماأوتي قارون انه لذوحظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم و يلكم ثواب الله خير لمن آمن و عمل صالحاً» اشار الى ان من كان من اهل العلم يعلم ، ان المثوبات الاخروية أجل وابهى من اللذات الدنيوية لان تلك امور حقة باقية ، وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين عليه السلام : «هلك خزان الاموال و العلماء احياء باقون مابقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم في القلوب موجودة.

---

(١) اى : النفوس المنطبعة الفلكية اوعالم المثال الذى هو الخيال المطلق للانسان الكبير، هذا في المرغوبات الطبيعية ، واما المرغوبات الصناعية فانما هى رشحات لما فى نفوس الاديبين فانها تمثل فى خيالاتهم اولا ثم فى محال صنايعهم حتى بعض الطبيعيات ،كما قيل : ان بعض الناس يتخيل صورة حسنة عند المباشرة ويصير الولد سبيحاً ـ من قده .

الموقف التاسع

فی فیضه (تعالی) وابداعه وفعله وتحقیق وجود الصور المفارقة العقلیة، وفیه فصول

الفصل (١)

فی تمهید اصول یحتاج الی معرفتها فی تحقیق اول الهویات الصادرة عنه (تعالی) وان ای وجود یخصه

ولنمهد لتحقیق هذا المطلب ذکر اصول قدمضی شرحها فی السفر الاول الذی فی الامور العامة التی هی ضوابط الاحوال العارضة لطبیعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم (١) وهی هذه تلخیصا وتذکیراً .

الاصل الاول

ان تقابل السلب والایجاب بالذات (٢) انما یکون بین امرین مفهوم احدهما بعینه

---

(١) ای: من حیث التحقق فی ضمن ای فرد تحقق لا المفهوم من حیث هو مفهوم ، لان الحکیم باحث عن الاعیان الموجودة ففی الامور العامة یقال: کل واجب الوجود بالذات لاماهیة له ولاجزء له ، وکل قدیم بالذات لابدء له . وفی الالهیات یقال : الواجب الوجود بالذات الشخصی (تعالی شأنه) لاماهیة له ولاجزء له وهو القدیم بالذات ولابدء له وقس علیه س قده

(٢) جری فی هذا البحث علی ماجری علیه متأخرو المنطقیین ودأبهم النور فی ظواهر الالفاظ والقاء المصارعة بین المبارات فعاد بذلک تقابل الایجاب والسلب وهو أول الاوائل و ابده البدیهیات فی صف النظریات الخفیة التی لایتیسر فهمها للمتعلم الاعن جهد بالغ .وانت ترمی ان عنوان موضوع البحث فی کلامه اعنی قوله «تقابل السلب والایجاب» اوضح بکثیر من ـــه

يكون رفع الآخر اى : لا مفهوم له سوى كونه رفعاً له (١) ولاجل ذلك لايتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما لامحالة عقلى لايسع للعقل تجويز واسطة بينهما، ويقال له تقابل التناقض ايضاً والمعتنون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض ـ وهو التكرر من الجانبين (٢) فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الآخر وقد قرع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه

← التفسير الذى اردفه به والحق ماذكره قدماء المنطقيين وهو أن اول الاوائل هو ان الايجاب والسلب لايجتمعان ولايرتفعان ، وان شئت فقل : ان الايجاب والسلب في قضية واحدة بينهما لايصدقان معاولا يكذبان معا ، وهو في الحقيقة قضية منفصلة حقيقية . واذكان هذا التقابل انما هو بين الايجاب والسلب فلا تناقض بالذات بين المفردات الا من جهة رجوع مفاهيمها الى السلب والايجاب في «هليتها البسيطة» فالتناقض بين «زيد» و«لازيد» بالحقيقة بين مايؤلان اليه من قولنا «زيدموجود» و«ليس زيد بموجود» .طمد.

(١) لازم بيانه ان السلب نقيض الايجاب واما الايجاب فليس بنقيض للسلب لعدم اشتماله على مفهوم الرفع وانما هو لازم النقيض الذى هو سلب السلب ، فتقابل السلب والايجاب يكون بين نقيض ولازم نقيضه ونسبة التقابل الى السلب و الايجاب انما هو بنوع من التجوز ، لان الطرد من احد الجانبين اعنى الايجاب بالعرض ، و لو وضعنا مكانه ماهو النقيض الطارد بالذات واعتبرنا السلب مع سلب السلب عاد الكلام وكان السلب لازم نقيض لسلب السلب ، وهذا وحده كاف في فساد هذا التفسير، فان البداهة قائمة على ان الايجاب في نفسه طارد للسلب بمين مايطرد به السلب الايجاب من غير ان يفتقر في طرده الى كونه لازما لسلب السلب، وهذه المطاردة هي الموجبة بالذات ان لايتحقق هذا التقابل الا بين شيئين، اذ السلب والايجاب لاواسطة بينهما بالضرورة ـ ط مد .

(٢) فيه منع ظاهر فليس من مقتضى باب التفاعل الاوقوع الفعل من الجانبين وأما التكرر فلا ، ولعل المراد من التكرر هو ماذكرنا من وقوع الفعل من الجانبين لكن لايلائمه ماسيوجه به التكرر بقوله : «والاولى ان يقال» «الخ» . طمد.

فتارة قلبوا القول (١) «بان نقيض كل شيء رفعه» الى القول «بان رفع كل شيء نقيضه» وجعلوا كلا من الطرفين نقيضاً للاخر ، واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعاً للاخر والآخر مرفوعاً به وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة (٢) من الجانبين (والاولى) ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه «نقيض النقيض» و«رفع الرفع» فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل ، والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة.

وبالجملة لابد (٣) ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الآخر ، واما الآخر فغير متعين فيه ان يكون امراً بخصوصه ولا هو مشروط بتخصص معنى الآعدم كون مفهومه بعينه رفعاً للذلك الرفع ، ولا ايضاً مشروط بان مفهومه المرفوع بدل الواجب ان يكون شيئاً متصفاً بكونه مرفوعاً بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعاً لشيء آخر اولا فقد

---

(١) لانه اذا اقتضى التكرر وكان العين ايضا نقيضا ولم يكن العين رفعا كما ترى ان « اللاانسان » رفع « الانسان » لكن «الانسان» ليس رفعا وقد قالوا «ان نقيض كل شيء رفعه» فلاجرم احتاجوا الى هذا التقليب بأن يقولوا : رفع كل شيء نقيضه» وحينئذ لاضير في عدم كون العين رفعا مع كونه نقيضا ، لان المحمول اعم من الموضوع ـ س قده .

(٢) اى: ارادوا القدر المشترك بين المصدر المبنى للفاعل والمصدر المبنى للمفعول، اى: الرفع بالمعنى الاعم من الرافعية و المرفوعية ـ س قده .

(٣) توضيحه : ان احد الطرفين امر بخصوصه فانه في جميع الموارد عدم ورفع للاخر واما اللاخر فليس امر بخصوصه ، اذهو في كل مورد شيء ففي مورد انسان ، وفي مورد فرس، وفي مورد حجر ، وفي مورد بياض، وهكذا وكما ليس الخصوصية شطر اله فكذلك ليست شرطا له لاخصوصية عدم كونه رفعا لكذلك الرفع وان كان رفعا لشيء آخر كالعدم والامتناع و اللاانسان وغيرها مما هي ايجاب اضافي بالنسبة الى رفعها ، وليس أيضاً نفس الوسف العنواني الذى هو المرفوع بذاته اى : ليس هو المرفوع بالحمل الاولى بل بالحمل الشائع ـ س قده.

اتضح ان في المتقابلين تقابل السلب و الايجاب لابد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب ايجاباً اضافياً بالقياس اليه ، سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي اوفي غيره من السلوب.

ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع بعينه(١) كما بين «الانسان» و«اللانسان» و«زيد» و«لازيد» او«لاانسان» و«لاانسان» و «لا زيد» و«لالازيد»او بحسب «وجودفي» بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه، اورفع السوادورفع رفعه عنه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة خالياً عن المتقابلين بحسب«حمل على» وهو «حمل هوهو» .

و كذا يستحيل ان يوجد شيء من الموضوعات فارغاً عنهما بحسب «وجود في» وهو حمل الاشتقاق، فكما ان كل شيء اما بياض واما لابياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض و اما لاابيض ، بمعنى انه اما ذوبياض و اما لاذوبياض ، و القبيلان كلاهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع.

وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض- لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع- فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب (٢) فنقيض «كل انسان حيوان» هو «ليس كل انسان بحيوان »

---

(١) الموضوع هنا ما يازاء المحمول اى : ماهو فرد الانسان ويحمل هو عليه ، ليس فردا للانسان ولا يحمل هو عليه والمراد بالموضوع في التناقض يتخلل «ذو» و «في» هو المحل المستغني - من قده.

(٢) فيه - مضافا الى ماقدمناه من وجه الفساد - فسادآخر وهو ان من البين ان القضية السالبة لاحكم فيها وانما هو سلب الحكم ورفعه وفسخه ، فمن المحال ان يرد السلب على السلب كما يرد على الايجاب اللهم الا باعتبار السلب نوعاً من الايجاب نظير تبديل المحصلة معدولة، وذلك باعتبار سلب الحكم حكماً سلبياً. فالسلب بهذا الاعتبار الذي يسميه المصنف ايجابا اضافيا يكون نوعا من الايجاب لازما للسلب الحقيقي ويكون معنى كون سلب السلب نقيضا للسلب ←

ونقيض «لاشيء من الحجر بانسان» هو «ليس لا شيء من الحجر بانسان» لكن لوصدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ، و لاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلي (١) سلب جزئي و نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي .

اصل آخر ـ لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضاً من طريق «حمل هوهو» ونقيض من طريق «حمل ذوهو» فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد، فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم « بحمل على» في موضوع واحد وهو «حمل هوهو» لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه ، فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الاخر بالمعنى الذي مر ذكره ، فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطي ، وكذا الحركة بالقياس الى السواد، فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة، وكذا اشتقاقاً اعني «ذا السواد» و«لاذا السواد (٢) واما «ذو السواد» و «ذو اللاسواد» فلا تناقض بينهما، اذ الموضوع اذا

← انه نقيض للازم السلب وهو الايجاب الاضافي ويؤول الى ان كل ايجاب فله نقيض هو سلبه واما السلب فلا نقيض له اصلا الا اللازمه وهو ايجاب ـ طاهر:

(١) وذلك لكذب الكليتين معاً عند كون الموضوع اعم كقولنا : «كل حيوان انسان ولاشيء من الحيوان بانسان» وصدق الجزئيتين معاً عنده كقولنا «بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان» ـ طاهر .

(٢) يتراءى انه ينبغي ان يقال اعني ذا السواد وذا اللاسواد ، وقد نفاه صريحا مع انه المناسب ، لان المتناقضين اشتقاقا ليس الا ان يكون المحل الذي هو ذو السواد مثلا ذا اللاسواد واذا نسب السواد الى المحل بكلمة «في» لم ينسب اللاسواد اليه بها . فنقول : مراده ـ كما يشير اليه بقوله «نعم الخ» انهما نقيضان اشتقاقا ايضاً بان يكون المحل ذا السواد وذا اللاسواد ←

وجد فيه سواد وحزكة فصدق عليه انه ذوسواد وصدق عليه انه ذوحركة فصدق عليه انه ذولاسواد ، اذ الحركة لاسواد بحمل التواطى ولايلزم من ذلك ان يصدق عليه أنه اسود وانه لااسود فان «ذاالسواد» وان كان معناه بعينه معنى «اسود» الاان «ذاالاسواد» ليس معناه معنى «لااسود» نعم لوارید من «اللاسواد» نفس هذا المفهوم السلبى لاشىء آخر معروض له اومتحدبه فى الوجود كالحركة فى مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما حاصلا اذ يكون حينئذ مفاد قولنا : «هذا ذوالاسواد» بعينه مفاد قولنا «هذا لااسود» فتدبر فيه كى ينفعك فيما نحن بصدده انشاءالله .

اصل آخر ـ فيه قانون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التى لابد من مراعاتها لئلا يقع الانسان فى الغلط حتى يظن الكثير تواحد والواحد كثير ، و ذلك لجهله بان اى الاعتبارات المختلفة يوجب كثره فى الذات و ايها لايوجب كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثيرة من الواحد الحقيقى فى اوّل الامر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدانية الاول وكذا منع كثير من الناس اتصافه (تعالى) بصفاته الكمالية (كالعلم والقدرة و الارادة وغيرها فى مرتبة ذاته بذاته ، و لم يشعروا بان تلك الصفات ـ مع انها غير متحدة المفهوم ـ لاتوجب كثرة فى الموصوف ، وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلى بالاشياء فى مرتبة ذاته وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية و الاولى هى التى جعلت كالجزء للتحيث بها (١) كالناطق للانسان، وكالكاتب للمركب الصنفى والثانية هى التى كالخارج (٢)

ـــ كمافلتم وجعلتموه الظاهر لكن ذاالاسواد بمعنى لاذاالسواد ، فان ذاالاسواد لمعنيان: احدهما ذواللاسواد بمعنى ذومعروض اللاسواد كالحركة وهو لاينافض السواد بل هما خلافان وهذا ماقال (ره) : «واماذوالسواد الخ» وثانيهما ذودفع مطلق السواد لان دفع الطبيعة برفع جميع افرادها ولم يرفع السواد هنا الاعن الحركة لاعن الموضوع لانه متصف بالسواد فى مثالنا ـ س قده

(١) انما قال «كالجزء» مع ان الناطق (مثلا) هو الجزء ، لكونه من باب الاكتفاء بالاقل وانما كان مثل الكاتب والابيض كالجزء مع انه الجزء للمركب الصنفى اوالشخصى، لان هذا المركب اعتبارى، لان احد جزئيه جوهر والآخر عرض ـ س قده.

(٢) انما كانت كالخارج مع انها الخارج نفسه لكون التقييد داخلا كما قال هو (ره) س قده

منه مثل كون الشيء علة ومعلولا (١) وان كان التقيد والتحيث بهما داخلا بشرط ان يكون التقيد بها مأخوذاً على انه تقيد لا على انه تقيد والتحيث تحيثا لاحيثية، اى معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما علمت في الحصة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد تكون في العنوانات (٢) بحسب المعبر به و الحكاية دون المعبر عنه و المحكى

---

(١) المراد بالشيء : الحيثية . فمثال كون الحيثية علة كان يقال العقل الاول لانتسابه الى الواجب منشأ للاطلس فان الحيثية حينئذ تعليلية ، بخلاف ما اذا قيل لامكانه منشأ الاطلس فان الحيثية حينئذ تقييدية ومثال كون الحيثية معلولا ان يقال الارضية من حيث اليبوسة منشأ لتماسك اجزاء الينا. وليس المراد بالشيء في قوله «مثل كون الشيء علة و معلولا» المحيث والاكانت الحيثية تقييدية لاتعليلية ، لان العلة اما علة بذاتها كالواجب بالذات تعالى فالعلية ذاته واما علة لا بذاتها كالنار التي علة للاحراق بصورتها النوعية ، فالعلية جزئها او كجزئها و كذا كل علة انما هي علة بالضمائم التي بها تصير علا بالفعل ، بل تلك الضميمة بالحقيقة علة والعلية نفس ذاتها وكذا المعلول ، فالمعلولية عين ذات المجعول بالذات - منه .

(٢) هذا منه غريب لان الحيثية هنا (اعني اللابشرط غير المقيد باللابشرطية ، والمطلق غير المقيد بالاطلاق) اطلاقية لاتقييدية الا في اللفظ ، ولاشغل لاهل المعنى باللفظ والحكيم هو الباحث عن الحقائق ، ففي الحقيقة وفي المعبر عنه ليس الا الارسال الصرف فالابسط الاوضح في المقام ان يمثل القسمة كما قررنا في حواشينا على الامور العامة ويقال: اذا حيث شيء بحيثية في التعبير فاما ان يكون المقصود من التحيث عدم التحيث في الموضوعية للحكم ومن التقييد عدم التقييد وان الموضوع باطلاقه مستحق لحمل المحمول فالحيثية اطلاقية مثل قولنا والماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة» واما ان يكون المقصود منه انه جزء الموضوع من حيث هو موضوع مثل قولنا «الجسم من حيث انه مسطح ابيض ، والجسم من حيث انه ابيض مرئي» واما ان يكون المقصود تعليل الحكم مثل «ان الانسان من حيث أنه مدرك للامور الغريبة متعجب وانه من حيث انه متعجب ضاحك» فالحيثية التعليلية خارجة عن الموضوع ، اذ العلة خارجة والمراد علة الوجود لاعلة القوام ولكونها خارجة ليست مكثرة للموضوع ، اذا قلنا «الكرباس من حيث انه ابيض مفرق لنور البصر» كانت الحيثية تقييدية واذا قلنا «الكرباس من حيث ←

عنه كما تقول الماهية من حيث الاطلاق اولا بشرط شيء كذا » وليس المراد بالانفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها ، بخلاف ماإذا جعلت «الاطلاق» و «اللابشرطية» و « الارسال» قيداً للماهية ، فتقابل حينئذ للماهية المحيثة بشرط شيء اوبشرط لاشيء ولايصدق المأخوذةمع الاطلاق على شيء منهما لكونها مقابلة لهما، كما انهما متقابلتان ، واما المأخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها .

ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ماخرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع ، لكن الفحص و البرهان يحكمان (١) 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 ممالايأبى

← صنعة النجار فيه مفرق له اومن حيث الشمس مفرق» فالحيثية تعليلية فانهما خارجان منفصلان عنه بخلاف البياض فانه زائد متصل.

ان قلت: التعجب وادراك الامور الغريبة ونحوهما ايضا زوائد متصلة وتوخذ كالجزء للموضوع فتكون حيثيات تقييدية مكثرة للموضوع والحال انها تعليلية .

قلت : نعم اذا اعتبرت هكذا كانت تقييدية و لكن بناء كونها تعليلية على كون الانسان (مثلا) فقط موضوعا وجعل التعجب (مثلا) خارجا وعلة للحكم لاجزء للموضوع فالتكثر الذي يترائى انما هو من اعتبار جعلها تقييدية لامن اعتبار جعلها تعليلية .

ان قلت: علة الوجود خارجة من المعلول لكن العلة هنا علة لحمل المحمول للموضوع ليكون خارجا عنه .

قلت: بل هي علة للموضوع ايضا بمقتضى الحمل وان الحمل هو الاتحاد في الوجود ، فالمتعجب علة للانسان الضاحك ، والمدرك للغرائب علة للانسان المتعجب ـ منه.

(١) الحق ان مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب الحيثية التقييدية اذلا تقييد حقيقي فلا يقدح في قولهم «ان الحيثيات التقييدية مكثرة» ـ منه.

الاتحاد مع بعض الاخرى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى و عينه من حيث الحقيقة ؟ وكذا مفهوم العاقل و المعقول متغايران معنى ، ولاينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة فيذاتواحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضىالتغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الاخر بالحمل الذاتي الاولى دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشائع الصناعي الذى مناطه الاتحاد في الوجودلافي المفهومفقديصدق معنىعلى آخر بالحمل الشايع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذى مفاده الاتحاد في المفهوم فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى و لكن عينها بحسب الوجود الواجبى كما سبق ذكره مرارأفاتضح انالحيثياتالتقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولايقدح ذلكفي بساطة ذاتالموضوعوهويته . وقدتكونمعذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته

قسمة اخرى ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منهاحيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غيرمتقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعاًمن انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتأخر بالقياس الى الشيء الواحد والوجود والعدم .

اصل آخر جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الاتصاف (١) بشيء منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخراعني بذلك انه لايصح للشيء التقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالحيثية الاخرى ، فليست انسانية الانسان من حيث كاتبيته ، ولا

---

(١) يعني: كماان الحيثيات التقييدية متكثرة ومكثرة كذلك مناطاتها متكثرة سواء كانت مكثرة للموضوع ـ كما اذا كانت زوائد على الموضوع متصلة ـ امملا كما اذا كانت منفصلة وهذا مفاد قولهم الاتى بعد اسطر : «انها غير متصحة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية» فحيثية السمع في الانسان مناطها القوة السامعة و حيثية الابصار مناطها الباصرة وقس عليهما التعقل والعاقلة والتحرك و المحركة و جميع حيثياته وشؤونه ومناطاتها التي هي ايضاحيثيات له ـ من قده.

الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية ، والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتباً بالفعل وكل متشكل متحركاً ، هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم ، فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم ، عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم ، والا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلتين كما سبقت الاشارة اليه ، فقالوا قولا مطلقا : انما يلحق الذات بحسب حيثية ما ـ آية حيثية كانت ـ ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها ـ متصادمة كانت ام غير متصادمة يجمعها انها غير متصحة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من حقها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض

واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ما ذكرانها لا يوجد في موضوع واحد شيء منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة مراتب نفس الامر كاختلاف اجزاء الماهية النوعية (مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن) لا يستصح بامكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل (١) والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معاً في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجود .

واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي و ان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بازائها مبادو جهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا ، و ذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل و الاثار المتفننة عنها .

اصل آخر ـ انك تستطيع مما ذكره ان تعلم ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ليس يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ، ولا ايضاً يستوجب اتصافه

(١) واما العلية والمعلولية فيهما حيث يقال : «ان الفصل علة لتحصل الجنس» مع ان وجودهما واحد لانعقاد الحمل بينهما والحال ان العلية والمعلولية متقابلان فذلك بلحاظ كونهما مادة وصورة وهما في المركبات موجودتان بوجودين وفي البسائط كذلك باعتبارما ـ ره قده.

بهامن جميع الحيثيات التي تثبت لهذا الموضوع، فاذا قلنا «زيد موجود في الواقع» فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجوداً في مرتبة نفس ماهيته مجردة عن تأثير الفاعل، فاذا قلنا «زيد اسود» فلا يلزم ان يكون اتصافه بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه وقدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها، و على ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع، وذلك لان تحقيق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع و ارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء (١) .

فاذا تقرر هذا نقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بآياته من ان المتقابلين «بحمل علي» فلا يكونان متقابلين بحسب «وجود في» كالرائحة واللون المجتمعين في موضوع مثل التفاحة التي وجدت فيها رائحة ولون «واللون لا رائحة» انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحداً صرفاً والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا «فيها رائحة» و«فيها لا رائحة» بمنزلة قولنا «الرائحة لا رائحة» فيلزم حينئذ ان يكون النقيضان من سبيل «حمل علي» نقيضين من سبيل «وجود في» فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب

---

(١) هذا كقولهم : «الكلي يتحقق بتحقق فرد ما ويرتفع بارتفاع جميع الافراد وهو قضية مشهورة والظاهر انهم بنوها على تناقض الايجاب الجزئي والسلب الكلي ولم يتعرضوا لعكسه ، لان تحقق الافراد وهي غير متناهية غير معقول والحق ان التحقق والارتفاع سيان في الحكم فالارتفاع المقيد وهو الارتفاع في الجملة يقع بارتفاع نحو من الانحاء ، والارتفاع المطلق لا يقع الا بارتفاع جميع الانحاء وهو ظاهر وكذا التحقق المقيد وهو التحقق في الجملة يقع بالتحقق في نحو من الانحاء و التحقق المطلق وهو الذي لم يتقيد في ثبوته بقيد كالوجود الواجبي جل ذكره واقع في جميع الانحاء ، ثابت في كل المراتب ، محقق على اي فرض وتقدير ـ طمد.

«حمل علی» لا بتناقضان من جهة الاقتران بینهما فی الثبوت من سبیل «وجود فی» انما یتصحح ذلك الحکم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع فی متن الاعیان ولو من جهة واحدة هی صدور «عن الفاعل(١) و بحسب مطلق الاقتران بینهما فیه لا الاقتران من کل حیثیة وجهة

واما اذا کان اقتران الموضوع باحد المتقابلین من طریق «حمل علی» (کاللون والحرکة) بنفس الحیثیة التی اقترن بحسبها بالاخر ـ حتی کانت الحیثیة التی من جهتها بخصوصها وبحسب کنه حقیقتها یترتب علیها اللاحرکة (اعنی اللون) فی موضوع بعینه هی بعینها الحیثیة التی من جهتها و بحسبها یترتب الحرکة فی ذلك الموضوع ـ کانت اللاحرکة «حرکة بالضرورة، فاذن قد لزم من اجتماع النقیضین من طریق «حمل علی» وهما الحرکة واللاحرکة بحسب «وجود فی» من حیثیة واحدة ـ اجتماعهما بحسب «حمل علی» ایضاً، و ذلك بدیهی الاستحالة «علی» ان العقل السلیم (٢) المفطور علی الاستقامة یحکم قبل الرجوع الی البرهان ان الحیثیة التی بها یکون انبعاث الحرکة عن شیء لیست بعینها الحیثیة التی بها یکون انبعاث اللاحرکة، والا لکانت الحرکة لاحرکة بل کانت تلك الحیثیة غیر تلك الحیثیة بل کان ذلك الموضوع بعینه لا ذلك الموضوع بعینه(٣) والکل باطل «فقد تحقق وتبین» ان المتناقضین حسب «حمل علی» (کالسواد والحرکة)

---

(١) ای جهة مخصوصة بممنونة له ومناط خاص له وهذا کما مر ان اتصاف الشیء بصفة من حیثیة لیس یستوجب اتصافه بها من جمیع الحیثیات فالموضوع مقترن بالحرکة من جهة الاستکمال و للمناط الخاص الذی هو القوة المحرکة لاغیر ومقترن بالسواد من جهة قبضه لنور البصر وکونه ذا مزاج مخصوص لاغیر ـ ص قده.

(٢) والحاصل ان فی مقام تکثیر الواحد و بالنظر الدقیق فی المرکب ایضا لا یصدر عن الواحد الا الواحدة، ففی الانسان، التعقل من العاقلة وکل احساس من قوة حساسة وکل تحریك من قوة محرکة بل کل صفة لموصوف علیحدة فالقاعدة من البینات ـ ص قده.

(٣) وذلك کما فی الحق الاحد تعالی شأنه، فان الحیثیة ومناطها والمحیث فیه واحد اذ ما به علیته ما به تذوته ولا معنی فی ذاته سوی صریح ذاته فالتنزل والترقی فی کلامه بالاعتبارات الثلاثة التی ذکرنا ـ ص قده.

انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب «وجود في» بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين ، لامن حيثية واحدة .

الفصل (٢)

في ان اول مايصدر الاول عن الحق يجب ان يكون امراً واحداً

هذا الاصول الممهدة التي قدمنا ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة التقليد ولا مرآته رين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بماهو واحد (١) لايصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بماهي كثرة ان تصدر عن الواحد وان يصدر عنها مبدء عن معا بل واحد فواحداً الى ان يتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات . فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره ، الا ان المعاندين لاهل الحق جحدوا هذا الاصل (٢) اشد جحوداً كيلا ينفتح على احد باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة (٣) عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان ، لانهم لثقل طبائعهم عن الخروج الى نشأة اخرى ومجاورة العاكفين حمى حرم الله وكعبة القدس والبيت فعدوا اولمرة مع القاعدين ولو ارادوا

---

(١) يعني: ان القاعدة كلية غير مخصوصة بالواحد الحق الواجب بالذات بل تشمل كل واحد بجهته الوحدانية لكن لايفي (ره) بهذا ويقول في سفر النفس بالاختصاص ـ منه.

(٢) وبعض محققي المتكلمين لما تفطنوا بوثاقته لم ينكروه و قالوا انه قضية شرطية صادقة لكن ليس فيها وضع المقدم اذ الواحد حقيقي حتى ان للواجب بالذات ايضا ماهية ووجودا ولا افل من صفات زائدة ـ منه

(٣) الاول بلسان الاشراق و الثاني بلسان المشاء ، و الصورة ما به الشيء بالفعل ، والابعاد اعم من المادية و المثالية ، فالمراد بالثالث : العقول المجردة الصاعدة الى عالم العقل الكلي الخواتم في السلسلة الصعودية باذاء العقول الكلية التي هي فواتح الكتاب التكويني في السلسلة النزولية . وتحاشى المعاندين عن هذا الانكشاف لاجل وجدان مجرد وقديم سوى الله (تعالى) بظنهم الفاسد وسد باب عموم قدرته برأيهم الكاسد ولم يعلموا ان المحذور وجدان وجود مجرد عن ماهية ما وقصور ما وجدان قديم بالذات سوى الله . وايضا هذا النور ←

الخروج لاعدّوا له عدة «ولكن كره الله انبعاثهم وثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين».

و يشبه ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين و اعداء الملائكة المقربين ضمراً وقلباً وان لم يصرحوا بما اضمروه لساناً ونطقاً كاليهود كما في قوله (تعالى) «قل من كان عدواً لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله» فلاجرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة و دفع الشبه عنه صوناً لعقائد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين .

فقالوا ـ كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول ـ انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد «ا» و«ب» مثلا «وا» ليس «ب» فقد صدر عنه من الجهة الواحدة «ب» و «ما ليس ب» وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هناك و قد اوردنا ايضاً هناك اعتراض اعلام الباحثين المعترضين على الحكمة» متمنطقاً على رئيس صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل و الخبط .

وهنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول : ـ ان من الواضح المنكشف بما سبق ان صدور «ما ليس ب» بعينه في قوة عدم صدور «ب» من حيثية صدور «ما ليس ب» والا لكان «ما ليس ب» هو بعينه «ب» وان لم يكن هو في قوة عدم صدور «ب» (١) بحسب اصل الواقع واصل

ـــ المجرد من صقع الربوبية فهو مجرد بتجرد الله قديم بقدم الله . ولم يدروا ايضا ان الاذعان به يصادم عموم قدرة الله لانه قدرة الله وبدا لله ففعله وفعل كل ما هو من صقع الله فعل الله . و ايضا صدوره عن الله صدور الكل عن الله لانه بعد الحق كل الوجودات فالفعلية طرأ ظلاله كما هو ظل الله الم تر الى ربك كيف مد الظل ـ س قده.

(١) من حيثية صدور «ما ليس ب» بناء على الاصل الاخير فقد ذكر فيه ان السواد مسلوب عن زيد الاسود من حيثية ثبوت علمه مثلا ، فهنا ايضاً وان فرض «صدور ب» لكن «صدور ب» مساوب من حيثية «صدور ج» ولما كان البسيط المحض جميع حيثياته حيثية واحدة وهي نفس ذات المحيث صدق عدم «صدور ب» عنه بقول مطلق وقد فرض «صدور ب» ايضاً عنه هذا جمع بين النقيضين . س قده.

الوجود في نفس الامر فان مالیس برائحة في الجسم - وان لم يكن بمنزلة مالیست فيه رائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع مالیس برائحة مع ماهو رائحة في جسم واحد لكن لايمكن وجود ماهو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه مالیس برائحة ، والا لكان ماهو رائحة ومالیس هو برائحة شيئاً واحداً .

والحاصل ان النقيضين « يحمل على » انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين (تقييديتين خل) لامن حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة (١) وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا اصدر منه « ا » كانت ذاته بخصوصها مصدراً لـ « ا » بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم (٢) وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدرت عنه « ب » ايضاً بحسب تلك الخصوصية (٣) كانت تلك الخصوصية مصداقاً لصدور « غير ا » ولا شبهة في ان صدور « ا » وصدور « ليس ا » متخالفان في المفهوم فيلزم ان يكون (٤) تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال .

ويقرب من هذا في اصابة الحق ما ذكره « الكاتبي » في شرح الملخص » فانه بعدما حرّر كلام الماتن وقرر المنع المذكور - اعني منع كون صدور « لا ا » مثلا مستلزماً للاصدور « ا » - قال : قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه « ا » ولم يصدر عنه « ا » لانهما

---

(١) لان وحدة حيثية الصدور تجعل مرتبة الصادرين المتناقضين وظرفهما واحدة فتأمل منه قده.

(٢) لما قرر ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة - هج قده.

(٣) ولو صدر « ب » عنه بحسب خصوصية اخرى لكان مركبا وانما كانا قريبي المأخذ لو احدا لانه (قده) تكلم في المناط للحيثية وفي الطريقة الاخرى في نفس الحيثية و المناط ايضا حيثية الا ان الفرق واضح . وايضا توهم الصدور الاضافي بعيد في طريقته بخلاف الطريقة الاخرى - س قده.

(٤) ولا يرد عليه جواز انتزاع مفهومين مختلفين من مصداق واحد من حيث هو واحد لان المفروض عدم كفاية خصوصية « صدور ب » مثلا لانتزاع عنوان مصدر غير « ب » وافتقار انتزاعه الى ملاحظة صدور غير « ب » فمصداقا العنوانين مختلف لامحالة - طمد .

مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة (١)

اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان ، فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق » ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة، اذلا معنى لاعتبار الزمان هيهنا . و اراد بالمطلقتين : مالم يقيد الحكم بعموم الحيثيات و بالدوام : ما قيد بعمومها و حينئذ نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية ، اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معاً وذلك ظاهر .

قال : وعند هذا يظهر انعكاس « تشنيع الامام الرازى على الشيخ اليه» .

الفصل (٣)

في سياقة اخرى من الكلام لتبيين هذا المرام اورده (بهمنيار) في كتاب (التحصيل) تلخيصاً لما قد تكرر ذكره في كلام (الشيخ الرئيس) سيما في (التعليقات)

حيث قال واعلم ان البسيط الذى لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة الشيئين معاً معية بالطبع ، فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه ، فان صدر عن « ا » « ج » من حيث يجب صدور «ب» عنه لم يكن حينئذ واجباً صدور «ب» عنه فانه ان صدر عنه «ج» من حيث يجب صدور «ب» عنه كان من حيث وجب صدور «ب» عنه يصدر عنه ما ليس « ب » فلا يكون اذن صدور «ب» عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه اولا يكون احدى الذات» انتهى .

---

(١) يريد انه ان كانت احديهما قضية دائمة فالتناقض متحقق لان الدائمة نقيض المطلقة العامة ، الا ترى انها هنا كاذبة ؟ والتناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الاخرى لكن لا نقول انه لم يصدر عنه الف بحيثية من الحيثيات حتى يكونا نقيضين بل صدر الف بحيثية ولم يصدر الف بحيثية اخرى و هى حيثية صدور الحيم . هذا مراد «الامام» ولم يفهم كما قال «الكاتبى» : «انه يلزم حينئذ فى البسيط المحض حيث وحيث وهذا التركيب فينعكس التشنيع على المتمنطق» ـ منه.

و اعترض عليه «الفاضل الدواني» في «حاشية التجريد» بقوله: «وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور «ج» من حيث يجب صدور «ب» ان لا يكون «ب» واجباً، بل ان يكون «ب» واجباً من حيث وجب «ج» بعينه ، وهل الكلام الا في نفيه»

اقول :زيادة قيد الوجوب في هذه السياقة تفيد ان العلة الموجبة للشيء لا بد ان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه مالا يكون لها تلك الخصوصية الى معلولها الآخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول او معلول آخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انبعاثه بماهي هي، وليس المراد بالخصوصية او الحيثية هنا المفهوم المصدري الذي يجوز كسائر المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه بل المبدء الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق تعينه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور كذا وتترتب كذا ويعبر عن مبدأها ايضاً تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية .

وبالجملة : كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل، فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفاً بالوجوبين، وقد علمت من طريقتان ان هذا الوجوب السابق - وان كان صفة للممكن - لكنه يتحصل بالفاعل، ولا شبهة في ان وجوب زيد -مثلا كوجوده - يباين وجوب عمرو- ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد، وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله ، وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات.

فان نقول وجوب صدور المعلول عن المبدء الاول اما لذاته او لاجل غيره ، فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة ،والمبدء مبدء له لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر: فاذا كانت ذاته امراً واحداً حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة .

فالذى سبق الى بعض الاوهام السخيفة: «انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس الى غير هما من سائر الاشياء ، فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه فى درجة واحدة

فمن ساقط الاعتبار ومستبين الفساد عند التأمل ، فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعيّنة فهى كسائر المطلقات لاتغنى عن الحاجة الى التعيين .

فنقول: ان ذينك الشيئين لابد لهما من جهة اشتراك فى مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميزا بها عن خصوصية صاحبه ، فاذن منشأ تلك المناسبة الذاتية التى تكون للمبدأ القياس اليهما اما احدى الخصوصيتين بخصوصها فهى بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الآخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شىء من الخصوصيتين فى تحقيق تلك المناسبة الاعلى وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر فى صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شىء من احدى الهويتين المخصوصتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة تحصلية ، لاكالوحدات المبهمة المرسلة التى هى فى الوجود والتحصيل تفتقر الى مخصص ذاتى مقوم للوجود ، وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم ، فاذن اذا تكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة فى درجة واحدة من جهة واحدة

الفصل (٤)

وهناك مساق آخر فى البرهان على هذا الاصل افاده «الشيخ الرئيس» فى اكثر كتبه كـ (الشفاء) و «الاشارات» و «التعليقات» وغيرها

وهو ان مفهوم «ان كذا فى حد ذاته بحيث يصدر عنه الف» غير مفهوم «ان كذا فى حد ذاته بحيث يصدر عنه ب» فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك

العلة ، واما ان يكونا لازمين لها ، واما ان يكون احدهما مقوماً والاخر لازماً لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لواحدة من كل وجه وان كان لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في ان مفهوم «انه صدر عنه احدا للازمين» مغاير لمفهوم «انه صدر عنه اللازم الآخر» فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون، لازم لازماً بواسطة لازم آخر وهذا الكلام- كل مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية ، وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية- يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك الماهية اما ان تقتضي - لماهي هي - ان يكون لها لازم (١) اولا تقتضي ، فان اقتضت كان ذلك اللازم لازماً لماهي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف ، وان كانت الماهية لا تقتضي شيئاً اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم.

فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم غير المتناهية يوجب فساد القول بها ، واما ان جعل احد المفهومين مقوماً للعلة والآخر لازماً لها فحينئذ لا يكون المفهومان معاً في الدرجة لان المقوم متقدم ، والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم . ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحداً فانه حينئذ لا يكون حيثية استلزام العلة (٢) ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ، و يلزم ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته(٣) والا فعاد الكلام وعلى الجملة- مع جميع التقديرات -

---

(١) من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما اولا يقتضي من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد و هنا محذور آخر لم يتعرض له الشيخ وهو كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين - س قده .

(٢) اذ لو كانت هذه تلك لم يلزم هذا الخلف لان المقوم ليس بمعلول بخلاف ما اذا كانتا متغائرتين فانه يلزم الخلف ويلزم التركيب ايضا من حيثية وحيثية بملاوة التركيب اللازم من استدعاء المقوم الداخلي مقوماً آخر ، ولما كان اللازم و المقوم للحيثيتين لكانت اضافة الحيثية اليهما بيانية ويمكن ان تكون لامية بان يكون المراد بالحيثية المضافة: حيثية اخرى هي المناط اذ من في الاصول ان الحيثيات التقييدية منوطة بمناطات اخرى وتعدد المناط ووحدته يستلزم تعدد المنوط ووحدته - س قده.

(٣) فيلزم في نفس الذات حيثية وحيثية - س قده .

يلزم من صدور الاثنين عنه تركب وتكثر اما في ماهية العلة ، اولانها موجودة بعد كونها شيئاً ما او بعد وجودها بتفريق لها ، والاول كما في الجسم بحسب ماهيته الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل .

والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير ماهيته و وجوده .

والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتأخرة عنه في الوجود اوالى جزئياته ، وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود ، فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة اومتكثر الهوية بوجه البتة

فقد ظهر ان العلة الواحدة بماهي واحدة لايصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط وانما اشترط ان لايكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعاً عن الواحد الحقيقي ولكن لافي درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض .

الفصل (٥)

في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها

قال «صاحب التشكيك» في «المحصل» : «مسئلة : العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافاً للفلاسفة والمعتزلة . لنا ان الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض . احتجوا بان مفهوم «كونه مصدراً لاحد المعلولين» غير مفهوم «كونه مصدرا للاخر» فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر فرداً بل كان مركباً ، وان كانا خارجين كانا معلولين ، فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول ، فيفضي الى التسلسل . وان كان احدهما داخلا والآخر خارجاً كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية وماله جزء كان مركباً وكان المعلول ايضاً واحد ، لان الداخل لايكون معلولا» .

اقول: هذا هو البرهان الذي نقلناه عن «الشيخ» مع تغيير لفظ «المقوم» في الشق الثالث «بالداخل» وبهذا التغيير افسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق في الثلاثة ،

بل بقي شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والآخر خارجاً فكان يجب ذكره ثم يشار فيه الى الخلف باحد الوجهين او كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا علة (١) وما فرض اثنين واحداً .

ثم قال: «والجواب ان مؤثرية الشيء (٢) ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهية او خارج عنها .

وقال «المحقق الطوسي» (ره) في «نقده للمحصل» : « اقول : الاشعرية قالوا : الصفة الواحدة لاتقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه ان لم يقول بعلية ماعدا الصفات و المعتزلة و الفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضاً وصاحب الكتاب خالف الكل و الحصول في المكان امر وجودي و معلول للجسمية من باب التأثير، وقبول الاعراض ليس بوجودي (٣) عنده وهو وان كان وجودياً عندهم لكنه من باب التأثر و هم لايمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة ،

---

(١) بيان اللزوم ما اشير اليه في قول «الشيخ» انه لايكون حيثية الاستلزام حيثية التقوم، فهنا نقول : ان كانت الحيثية اللازمة غير المقومه (اى العينية) واللازم معلولا كان المعلول هو ذلك اللازم فلم يكن معلول العلة الواحدة الا واحداً ، هذا خلف . وان زعمتم انها عينها فراراً من هذا الخلف كان المعلول الذي هو ذلك اللازم عين العلة مع خلف آخر وهو كون الاثنين واحدا وهما الحيثيتان وكذا المعلولان لانه اذا كانت الحيثية واحدة كان المعلول المترتب عليها ايضا واحدا ـ ص قده .

(٢) والتأثير ليس صفة ثبوتية فان الموجود نفس المؤثر لا المؤثرية و التأثير ، والا لكان في المؤثرية و التأثير مؤثرية وتأثير آخران ، وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل ، وكذا المتأثرية وتأثر المتأثر وعند القائلين بالحال، هذه منها لانها ليست موجودة ولامعدومة عندهم ـ ص قد .

(٣) لانه اضافة وهي اعتبارية ، وانما قال «عنده» لانه عند المحقق عيني بالاشارة الى اعتراف «الامام» نفسه باعتبارية القبول كما في شرحه للاشارات عند الكلام على تعريف الجسم الجوهر القابل للابعاد وانه ليس حد الاخذ القابلية في التعريف وانها اضافة ـ ص قده.

فليس هذا الدليل بصحيح ، ودليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة «مؤثريته في غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان اوغير داخلتين الى آخره .

ثم قال صاحب الكتاب : « والذى يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات(١) كون النقطة مركبة وكذا مفهوم «كون الالف ليس ب » مغاير لمفهوم «انه ليس ج » ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هنا

«فقال الناقد المحقق » : دراقول : الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد و عندهم ان العلة الواحد لا يصدر عنها شيئان من حيث انها واحدة ولا يمتنعون صدور شيئين يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم» انتهى كلامه ناقد المحصل بالفاظه و ستعلم منا الكلام في تحقيق الامر من جهة صدق السلوب علية تعالى و انه من اى وجه يصح (٢) صدقها على ذات احدية و الاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك ـ .

واعترض ايضاً في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة في صورة المعارضة : «بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا «هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر» وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا « هذا الرجل قائم وقاعد» وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور: « حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحداً» .

---

(١) عدم اللزوم لاجل ان المحاذيات و السلوب ليست آثارا حقيقية لانها اضافات والاضافة مطلقا اعتبارية ، والسلوب أمرها اوضح بخلاف الصدور لان المعلول صادر بالصدور الحقيقي وهو الخصوصية الخاصة لا بالصدور الاضافي على انه كلي ـ ش قده .

(٢) اى ليس فيه سلوب متعددة بل سلب واحد هو سلب النقيضة وسلب السلب و حيثيته نفس وجوده المرف ووجوب وجوده ـ ش قده

واجاب عنه «المحقق الطوسى» ره فى «شرح الاشارات»: ان سلب الشىء عن الشىء واتصاف الشىء بالشىء وقبول الشىء للشىء امور لا يتحقق عند وجود شىء واحد لاغير، فانها لاتلزم الشىء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى وجود اشياء فوق واحد تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال. بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه، ولايكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة، والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول اولا الى قابل وشىء يوجد المقبول فيه، واختلاف المقبول (كالسواد والحركة) يفتقر الى اختلاف القابل، فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره، ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لاتمنع خروجه عنها واما صدور الشى عن الشىء فامر يكفى (١) فى تحققه فرض شىء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد» انتهى كلامه.

اقول جميع ماذكره فى هذا الكلام صحيح الا الذى دفع(٢) به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول «سلب الشىء عن الشى لا يتوقف على ثبوت الشىء المسلوب» فالواحد الحق(٣) (تعالى) فى اى مرتبة فرض متصف بسلب جميع ماعداه عند. و هذا اشكال قوى

---

(١) لانه يتوقف عليه الصادر فكيف يكون بعد الصادر كالسلوب والاضافات ؟ حيث انها بعد الطرفين، نعم الصدور الاضافى ايضاً بعد المصدر والصادر جميعا، واما الصدور الحقيقى وهو الخصوصية ـ وان شئت قلت الوجود المسمى بالفيض المقدس كما حققنا سابقا ان الايجاد هو الوجود الحقيقى ـ فهو مقدم على الصادر والصدور الاضافى ـ ص قده.

(٢) فى العبارة تسامح فالمراد بالصحة: عدم توجه اعتراض عليه و بعدم صحة دفع النقض بالسلوب: توجه النقض التفصيلى عليه بماذكر، وقد دفعه بماسيجىء من قوله «فحق الجواب عن هذا الاشكال الخ» ـ طمد.

(٣) ففى الازل مسلوب عنه كل شىء ممكن، فلمسلوب كثيرة فى الازل والمسلوب فيما لايزال، فمنشأ السلوب الكثيرة ليس الا الواحد الاحد، فحق الجواب ماذكره انه لامسلوب كثيرة ـ ص قده.

لايمكن النفصي عنه الا بماحققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لايمكن ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضاً وجود الحجر و هوظاهر ، فلابد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا جسماما سّر بيانه في مسئلة توحيد الواجب (تعالى) وفي تحقيق ان البسيط يجب ان يكون كل الاشياء .

فحق الجواب عن هذا الاشكال (١-٢) ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص ، واعدام الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذى هو منشأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال ، فلا فقد هناك اصلا الا فقد الفقد ، ولا سلب الا سلب السلب وهو نفس الوجود الواجب الاحد التام .

---

(١) هو حصول الكثرة من وجهين : احدهما من جهة تعدد السلوب ، وثانيهما من جهة السلب و الاثبات واريد دفعه بشعبتيه و الا فالاشكال الذى اورده « الامام » هو كثرة السلوب ـ منه .

(٢) هذا في الحقيقة جواب عن قبل « المحقق الطوسى » عن النقض التفصيلى الذى اورده على جوابه ومحصله : ان السلوب التى فى مورده (تعالى) ليست سلوبا حقيقية بحقيقة معنى السلب لانها سلوب اعدام وسلب العدم فى الحقيقة اثبات للوجود فهوفى الحقيقة اثبات فى صورة السلب ، اذ السلب سلب ايجاب المحمول على الموضوع ولامعنى لسلب الا الايجاب وأما نقض الامام القاعدة بورود السلوب على الواحد فلايندفع بهذا الجواب وانما يندفع بما دفع به « المحقق الطوسى » .

والنظم الطبيعى فى هذا البحث هو ان قول « الامام » : « ان استدلال الشيخ لاثبات القاعدة بما استدل منقوض بالسلوب الكثيرة عن الواحد كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر لجريان الحجة فيه ولازمه ان لايسلب من الواحد الاواحد » مدفوع بما ذكره « المحقق » « ان السلب متوقف على امر آخر غير المسلوب عنه وهو المسلوب فليس بمعلول لواحد ، فهو خارج من محل الكلام ومجرى البرهان » .

واورد عليه المصنف بمنع توقف السلب على غير المسلوب عنه دائما كما فى السلوب عن الواجب فالنقائص مسلوبة عنه . وان لم تتحقق قبل السلب ودفعه بانها ليست سلوباً حقيقية فانما هى من قبيل سلب السلب الراجع الى الايجاب وكلاهما فى السلوب الحقيقية ـ طاب مدظله .

واما الذی تفصی به «الفاضل الدوانی» فی «حواشی شرح التجرید» عن هذا الاشکال «من ان السلب یعتبر علی وجهین: الاول علی وجه السلب المحض و حینئذ لایکون شیئاً منضماً الی العلة یتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان یوجد ذات العلة و ینتفی غیرها و حینئذ لایعقل تعدد العلة. والثانی ان یعتبر له نحو تحقق(١) لینضم الی العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولایحصل الابعد صدور الکثرة فلایتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده» فتأمل انتهی کلامه. فلیس ممافیه جدوی لان الذی استصعب فی هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشیاء کثیرة صادقة علی الاول (تعالی) بمعنی ان ذاته بذاته بحیث متی لا حظ العقل شیئاً من تلک الاشیاء حکم بانها مسلوبة عنه (تعالی) فی بدو الامر وازل الآزال قبل وجود هذه الاشیاء فلا مدخل لانضمام هذه الاشیاء فی مصداقیة تلک السلوب، فالسلب المعتبر علی الوجه الاول من الوجهین الذین ذکرهما وهو المأخوذ علی وجه السلب المحض وان لم یحتج الی انضمام شیء الی العلة لکن یحتاج صدقه الی ان یکون بازائه فی الموضوع وفیما یصدق علیه شیء (٢).

وقوله بل مصداقه ان یوجد ذات العلة وینتفی غیرها «موضع خلط، فان مفهوم «ان یوجد ذات العلة» غیر مفهوم «ان ینتفی غیرها عنها» ولایجوز ان یکون حیثیة الوجود بعینها حیثیة الانتفاء ولو فرض بالقیاس الی امرین (٣) کما مر.

وقال بعض اکابر الاعلام (دام ظله) فی هذا المقام لدفع تلک النقوض التی اوردت

---

(١) ای من حیث وجود السلب فی الذهن ومن حیث الاضافة الی الملکات ومن حیث الاضافة الی الموضوعات، و بهذا الاعتبار یتعدد و یتمایز واما بالاعتبار الاول فلامیز فی الاعدام ـ ص قده.

(٢) ای فقد وجود لان السلب سلب الوجود بخلافه فی طریقة المصنف لانه سلب السلب ـ ص قده.

(٣) کاثبات الانسانیة للانسان سلب الفرسیة عنه وقد مر فی مبحث «ان بسیط الحقیقة کل الاشیاء» انهما بالقیاس الی امر واحد فی اثبات وجود الانسانیة للانسان وسلب وجود الفرسیة عنه بما هو وجود فان الوجود حقیقة واحدة ـ ص قده.

على اصل الحجة-: «انه لامساق للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده: اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة اوعلية، بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب. واما الاخيران فلان شيئاً من الانصاف بالاشياء من الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يتصحح الامن تلقاء الاسناد الى حيثيات تعليلية مختلفة، فلانقض ولامعارضة هناك اصلا وانما يتوجه شيء منها ولو لم يختلف الحيثية مطلقا» انتهى كلامه .

اقول ان السلب البسيط قد يكون وارداً على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لايحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة . واما اذا صار في طرف الحكم اوجزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول (١) فلابد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط و قد ثبت في « ضابطة علم الميزان» تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق «أن ليس كذا بجسم» صدق «ان كذا ليس بجسم» فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمتان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ـ ولاشبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول ـ فلابد لذلك السلب من تحومن الوجود سيما اذا كان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض .

فانن لابد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجوداً كذا وكونه موجوداً ليس كذا كما تقول «الانسان ليس بفرس» ففيه تركيب من امر به يوجد انساناً ومن امر به يوجد لافرساً ، وليست حيثية الانسانية بعينها(٢) حيثية اللا فرسية كما مضى ، فلابد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته (تعالى) من المصير الى ما سلكناه .

---

(١) يريدبها الموجبة المعدولة المحمول ـ طمد :

(٢) بل اذا لوحظت حيثية الانسانية وحدها لايصدق الاالانسان واذا لوحظ تحديده و تضييقه وخلوه عن الفرسية مثلا فالانسان مع الخلوعنها لافرس اوهو ليس بفرس ـ س قده.

ولذلك قال بعض المحققين : «ان جميع السلوب عن ذاته يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان (١) ومرجعه الى وجوب الوجود و وجه ذلك ان الامكان معنى سلبي ويندرج تحته جميع النقائص والقصورات والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجسمية والجوهرية والعرضية و غير ذلك عنه ، فسلب كل منها عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بماهي هي هو بعينه ضرورة الوجود و وجوب الذات من حيث هي هي

اقول: وكذا الاشكال(٢) الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه(تعالى) بصفات اضافية كثيرة لايندفع بماذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة له (تعالى) اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء، فان لاحد ان يقول : انا نعيد الكلام الى مبادي هذه الاضافات و موجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدء و خصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة (٣)

---

(١) قد اشرنا في حاشية مباحث العقود الثلاثة أن الامكان الذي هو صفة الماهية واحد العقود الثلاثة صفة لها بنحو الايجاب العدولي وربما يعبر عنه باستواء نسبة الماهية الى الوجود والعدم واما اصل الامكان فهي مجموع سلبين تحصيليين: سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم ، ومن المحال ان يعود السلبان التحصيليان سلباً واحدا منشأ للاثار ، فارجاع السلوب الى سلب الامكان وحده سلب سلب ، فيه من المسامحة مالا يخفى ـ طاهد .

(٢) وانت خبير بان الاشكال غير مختص في كلام «الامام» بصفاته تعالى، بل يعم كل امر واحد لصفات كثيرة وقد مثل له بقوله «هذا الرجل قائم وقاعد» فالاولى ان يجعل ما اورده المصنف على جوابهم بنقل الكلام الى مبادي الصفات الاضافية نقض تفصيلياً على جوابهم ثم يجعل الجواب برجوع صفاته (تعالى) الى صفة واحدة جوابا عن هذا النقض التفصيلي لاعن اصل الاشكال الذي اورده «الامام» لعدم اختصاصه بالواجب تعالى ـ طاهد

(٣) فهذه ـ كما قال في السلب الازلي ـ صادقة على ذاته الاقدس في الازل وليست مثل الاضافات حتى يقال موجبات كثرتها اطرافها التي فيما لايزال اذ في مرتبة ثبوت هذه المبادي له (تعالى) لم يكن معه شيء . ←

ومايجرى مجراها، الاترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتناله ليس مجرد نسبة(١) بيننا وبينه ؟بل فيناصفةمستقرةبازاءاضافتناالية، وكذاعلمنا بزيد وقدرتناعليه وارادتناله غيرعلمنا بعمرووقدرتناعليه وارادتناله ، كيف والقوم قائلون بانه (تعالى) يعلم جميع الممكنات فيالازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها ؟

فالحق فى الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لايتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقيةلاتتكثر بحسبالحقيقة بلهوية الكلى هوية واحدة وجوديةفعالميته (تعالى) بكلاحد من المعلولات،بعينها قادريته عليه وهى بعينها مريديته له واماتكثر اضافته (تعالى) الى الاشياء بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام لايقدح فى وحدته (تعالى) فانهاضافته الى المعلول الاول مبدءلاضافته الى المعلول الثانى ، وهى لاضافته الى الثالث ، وهكذايتكثرالاضافات حسبتكثرالمعلولات طولاوعرضاًفى سلسلةالابداع والتكوين ، وكما ان الترتيب الواقع فى ذواتالمجعولات طولاوعرضاًمما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه (تعالى) بكثرة الاضافات .

وهم وتنوير

وربما توهم متوهم انه اذاكان صدورالمعلول عن العلة بحسب الخصوصيةوالمناسبة

← **ان قلت** : يقول المنصف : المبادىواحدة كماهو التحقيق .

قلت: المفروض انه لم يأت من هذاالمسلك والاقلم طول المسافة واخذفى غير الطريق الواضح ومكن من التعدد فى الاضافات ؟ ولم لم يقل اضافته واحدة ومبدئها هوالذات الاحدية والعلة الحقة الحقيقية ؟ ـ ص قده .

(١) فالنسبة فى هذه الصفات الثلاث مسماة بالعالمية والقادرية ،المريدية وهذه لوازم الصفات الحقيقية ذات الاضافة اعنى الوجود المجرد لدى المجرد وكون الفاعل بـ ث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، والارادة التى فينا هى الشوق المؤكد وبعبارة اخرى هى التصد المتعقب للعزم، المتعقب للجزم، المتعقب للميل، المتعقب للعلم التصديقى بغاية الفعل، المتعقب للعلم التصورى به ـ ص قده.

فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية و المناسبة فلا يكون واحداً حقيقياً لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات و اعتبار الخصوصية .

فاذن لا يتصحح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لامحالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امراً وحدانياً لجواز كونه مركباً لتركب ما هو علته فيزاح بان الخصوصية انما يراد بها هناك ما هو مبدء استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة دون غيره ، والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة.

و بالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها، وذلك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدء الاول يجب ان يكون عين ذاته و امافي صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معاً فلا يمكن ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر البعض الآخر، اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة ، فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبدء ها واستوت نسبة مبدئها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع مالها حتى في الوجود والتشخص فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة.

قال «المحقق» في «شرح الاشارات»: «لا يقال الصدور ايضاً لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين : احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً وكلامنا ليس فيه. والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه، وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا، وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوقواحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفاً ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر" انتهت عبارته.

بحث و تحصيل ـ ذكر استادنا السيد الامجد (دام مجده و بقائه) ايراداً على الجواب المذكور بقوله : «التفتيش الفايض و الفحص البالغ هو انه (سبحانه) بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول، والعلية الصدورية بالمعنى الثانى غير الاضافي الذى ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هومن مراتب الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره، وهى كون البارى الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه، فهذا المعنى غير الاضافى متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التى هى فرع وجود المتضائفين، فهذا المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه فى الاعتبار العقلى فكذلك هو متأخر عن مرتبة ذات البارى الفعال ولازم له، وليس هو عين ذاته (تعالى) انما العلية الصدورية غير الاضافية التى هى عين ذاته (تعالى) معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ماهو خير مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان (١) غير

---

(١) اعلم ان حقيقة كلامه وحقيقة مرامه تنكشف بما مر فى كلام المصنف واشتهر عند العرفاء الشامخين ايضا ان للوجود مراتب : وجود حق ووجود مطلق ووجود مقيد . فالوجود الحق هو الله والمطلق فعله وفيضه المقدس، والمقيد اثره وقد ذكرنا فى توجيه كلام «الشيخ الرئيس» انه لا ينبغى يكون علية الحق لزيد بالامكان ان للحق علية حقة حقيقية هى علية الذاتيه بالنسبة الى الوجود المطلق ، وعلية حقة ظلية هى علية الفعلية فى مقام فيضه المقدس ومشيته الفعلية و رحمته الواسعة بالنسبة الى الموجودات بالترتيب ، وعلية اضافية هى مفهوم اضافى زائد على ذاته عرضية له لا بمعنى المحمول بالضميمة بل كالخارج المحمول.

اذا عرفت هذا فنقول : مراد السيد (ره) ان العلية الحقة الحقيقية ـ وهى كون ذات المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المطلق و هو الفيض المقدس ورحمته التى وسعت كل شيء ـ عين ذاته لا العلية الصدورية التى بالنسبة الى المعلول الاول اولا وهى العلية الحقة الظلية التى هى الفيض المقدس فانها مقام ظهور الذات وانها وجه الذات الذى قال تعالى : «اينما تولوا فثم وجه الله» وماسيقول السيد(ره) : «ان وحدة العلية التى باذاء المعلول الاول عددية وانها وجوبه» لاينافى هذا ، لان للفيض المقدس اعتبارين : احدهما اعتبار انه علية المعلول الاول وبهذا الاعتبار وحدته عددية وانه وجوبه وثانيهما انه وجه الله وظهور الله ومشية الله ←

اضافيين ومعنى ثالث اضافي، والذي هو عين ذاته - من الاولين - هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته (تعالى) لا انه عين مرتبة ذاته . والبرهان عليه من سبل ثلاثة .

الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول (١) بخصوصه الذي هو احد معنيي العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متأخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما عرفت في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول . فما يكون متأخراً عن مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل .

الثاني : ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلة هي بالنسبة اليه بخصوصه يكون واحدة بالعدد ايضاً ، ووحدة الحق (تعالى) وكبريائه منقدسة عن الدخول في باب الاعداد .

الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته (سبحانه) من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقاً للوجود بما هو وجود، ومن المستبين ان كونه (جل ذكره) بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سوا مو كل خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجد والكبرياء له (جل ذكره) بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة : علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه،

← ونحوها من الالقاب الحسنى ، وبهذا الاعتبار وحدته حقة ظلية بل واحد بوحدة الحق تعالى وانه وجوب الكل - منه.

(١) هذا جار بعينه في اعتبار وجوب صدور الخير المطلق الذي اختار انه عين الذات فانه اعتبار لاحق متأخر عن ماهية الكل فكيف جاز كونه علينه تعالى ؟ فان قيل : ان الكل مجموع ماهيات كثيرة وليست لها ماهية واحدة حتى يلزم المحذور ، قلنا فاذن ليس لها وجوب صدور واحد بل وجوبات لصدورات كثيرة ومن المحال ان تكون عينه تعالى - طاهر.

وهذا الوجود بخصوصه فيضه الاخير كما انه موجده بحسب النسبة الى خصوصيات الموجودات والاول مجده وكما له بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه (جل سلطانه) هو ان ذاته بحيث يدبر نظام الوجود ويخلق كل ماهية وانيّة ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود، لان نظام الوجود بالفعل صوغه وصيغته، والموجودات باسرها خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته (١) وخلاقيته ، قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سنن واحد كما مرّ نظيره في عالميته (تعالى) بكل شيء » انتهى ماذكره باختصاره.

الاول وفي كلام هذا السيد الاجل موضع ابحاث .

الاول انه يلزم على ماذكره ان يكون الصادر الاول عن الواجب امرين احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية الزائدة (٢) على ذاته كما نص عليه مراراً في ماذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل آخر وذلك ممتنع **لايقال** : لايلزم مماذكره كونهما معاً في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود **لانقول**(٣)

---

(١) لانه كل الوجود وكله الوجود ، وكل الكمال وكله الكمال ، وهذا عبارته في التقديسات : «فليس علوه ومجده بخلاقيته حين وجودها ، وبعالميته مثلا في مرتبة وجودها بل بكونه بحيث يترتب عليه وينشأ من الوجود المنبسط على الكل لانه جامع للنحو الاعلى من كل موجود بماهو موجود فهو خالق اذلا مخلوق وعالم اذلا معلوم». ـ منه

(٢) الجواب عنه على ما بينا مراره (ره) ان الخصوصية الزائدة ليست صادرة بل هي صدور وهي كالمعنى الحرفي لاهو ولاغير وقد سرح في المباحث الذوقية من العلة والمعلول ان الوجود المنبسط ليس معلولا بل هو علة الحق فليرجع الى ماهناك ـ منه .

(٣) **ان قلت** : هذا هو المتعين والممتنع في الدرجة لاتحتمل ، لان الخصوصية علة للعقل الاول والعلة والمعلول ليسا معين في الدرجة.

قلت: كان المصنف يرد على السيد (ره) بانه اما ان يلتزم بالخلف واما ان يلتزم بصدور الكثير عن الواحد فان العقل لما فرض صادرا اولا كانت الخصوصية معه في الدرجة لئلا يلزم الخلف وان التزم بالخلف لم يلزم صدور الكثير عن الواحد لكن يلزم التسلسل ، لان اللازم المتأخر في الوجود هو المعلول واللزوم في الاصطلاح هو الاقتضاء او ينتهي الى خصوصية لخصوصية تكون عين الذات ـ منه .

فالصادر الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لاغير، فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضاً زائدة على ذاته حسب ماقرره، والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية .

لايقال لعل تلك الخصوصية زائدة في اعتبار العقل وتحليله لافي الخارج، فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى .

لانانقول ليس الواجب (جل ذكره) ذاماهية(١) حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجري فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا: فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه وكما ليس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لايمكن باى اعتبار اخذ .

الثاني ان حيثية كونه (تعالى) (٢) بحيث يصدر عنه المعلول الاول هي بعينه حيثية كونه (سبحانه) بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشيء

---

(١) الاولى ان يقال يرجع حينئذ الى العلية الاضافية وليس الكلام فيها. واما ماذكره (ره) ففيه انه منقوض بالصفات الاضافية الزائدة عليه (تعالى) باتفاقهم ، فانها نسب واضافات محضة ، بل بمفاهيم الصفات الحقيقية فانها من حيث انها مفاهيم زائدة على الذات عقلا وان كانت عينا من حيث التحقق ـ ص قده .

(٢) هذا منه (ره) غريب لان الحيثيتان تصيران واحدة وان كان المنبعثان عنهما واحدة وليس كذلك ، فاين الوجود المطلق المنبسط والوجود المقيد ؟ واين التجلي الاعظم ومجلاه واين الانسان الكبير وروح روحه اى الانسان الجبروتي فقط ؟ ومجموع الناسوت والملكوت والجبروت و النسبة بينهما كالنسبة بين العقل البسيط المذكور في كتاب النفس و الانسان الكامل . واذا كان للوجود مراتب فمرتبة منه هو العقل الاول ، و الانسان الكبير مجموع المراتب المجملة، والوجود المنبسط اصلها المحفوظ من حيث انه مابه الامتياز في الوجودات عين ما به الاشتراك فكون المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المنبسط غير كونه بحيث يترتب عليه الوجود التجردي العقلاني فقط ، و الاول عين ذاته دون الثاني عند السيد الاجل (ره) ـ ص قده .

ذى الاجزاء الى اجزاء ذلك الشيء وقد مر ان الشيء شيء بصورته لا بمادته وان صورة الشيء هى نفسه وتمامه ، وقد علمت ايضاً ان العقل كل الاشياء (١) التى بعدها على وجه اشرف وألطف فمتى قلت «العقل» فكأنك قلت «العالم كله» فحيثية صدوره لا تغاير حيثية صدور النظام الجملى الا باعتبار الاجمال والتفصيل، وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار .

فاذن نقول كما ان كونه (تعالى) بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثية

الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال ماهية ذلك المعلول لا ينافى كونه سابقاً فى الوجود عليه ولا ايضا عينية الشيء وتحققه فى الخارج ينافى كونه من الاعتبارات العقلية لماهية من الماهيات اذا قيس مفهومه اليها (٢) فان المنظور اليه اذا كان حال ماهية الشيء و عوارضها واحكامها

---

(١) لان كل الاشياء هى العقل قد بينا سابقا فى الحواشى ان العقل كل الاشياء لان كل الاشياء هى العقل وقد بين (ره) فى مرحلة العقل و المعقول معنى كون العقل كل الاشياء وهو انه وجود مجرد بسيط بوجدته يوازى كل ما دونه بكثرتها فهو جامع فعلياتها وكمالاتها دون حدودها و نقائصها وهذا هو الكثرة فى الوحدة وهو غير الوحدة فى الكثرة و هذه الجامعية سببها ان المراتب الطولية كل مافى ادانيها فى عواليها وكل مافى العوالى فى الاعالى وهكذا الى اعلى الاعالى وفى التغيرات الاستكمالية الطولية لا تخلع ثم لبس ، بل تلبس ثم لبس . نعم لما كان الامر هكذا والسنخية معتبرة فى العلة ـ فاعلية كانت اوغائية ـ مع المعلول والماهيات محفوظة فى المراتب والوجودات حقيقة واحدة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك كانت جامعية النحو الاعلى من كل موجود على وجه واحد بسيط جامعية فعليات النحو الادنى منه ووجدان الحقائق وجدان الرقائق كما مر فى استلزام الكثرة فى الوحدة للوحدة فى الكثرة الان الكلام عند انحفاظ المراتب والالم يكن صادر اول وثوانى ولم يكن اول صادر هو العقل الاول بل بطل كثير من قواعد الحكمة ـ ص قده.

(٢) يعنى أن المتأخر مفهومه لا حقيقته وايضا وجوده الرابطى لا النفسى ـ ص قده .

كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاغيار حتى ما وجب وجودها وعلة كونها، وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدماً على كل حكم وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة في الوجود الى الغير ثم بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها به ، ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذى به توجد متقدم عندنا عليها في الواقع وكذا ايجاب العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين كون خصوصية الايجاب و ما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقة المبدء و بين ان نسبتها بحسب المفهوم الى ماهية المعلول في اعتباراتها العقلية متأخرة عنها و عن امكانها .

الرابع ان كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم (١) لانسلم ان ما بازائها من المبدء يجب ان تكون وحدة عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة في جانبي العلة والمعلول، والذى يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لابد وان تكون اقوى واشرف على ان ماذكره بعينه جار (٢) فيما اخذت خصوصية العلية الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول ؟ والوحدة التي من باب الاعداد هي مما يتصور بازائها ومن نوعها اوجنسها وحدات اخرى ذهنا او خارجاً يندرج معها تحت طبيعة واحدة ، فمتى يسوغ هذا المعنى في العقل من جهة و قوعه في العقل تحت ماهية كلية ، فكذا يجرى في النظام الجملي من جهة وقوعه تحت ماهية كلية عند العقل ، وكون المركب ذاماهية اولى من كون

---

(١) اى : لانسلم اولا ان وحدة الصادر الاول عددية لانه كل الاشياء التي دونه كما مر ـ س قده.

(٢) هذا بناء على ماهو سريع كلام السيد (ره) من اخذ تلك الخصوصية بالنسبة الى مجموع العالم والانسان الكبير وكل وجود وكل خير ونحو ذلك من المبادات وهي ظاهرة في الواحد بالاجتماع ، فيتوجه عليه ماذكره ان المركب اولى بالماهية من البسيط ، ولا يتوجه على ماذكرناه من اخذها بالنسبة الى الوجود المطلق المنبسط و الفيض المقدس و نحوهما من الالقاب الحسنى للجهة المقدسة النورية والوجود المنبسط لاماهية له وهو وجود الماهيات باعتبار وايجادها الحقيقي باعتبار وهو ظهور الوجوب الذاتي ولاثاني لظهوره ـ س قده .

البسيط ذاماهية على انك قد علمت ان البسيط لاماهية له وان العقل انيّة بلا ماهية (١) و المغايرة بينه (تعالى) و بين الهويات البسيطة والانيّات المحضة بالتقدم و التأخر والكمال والنقص .

الخامس ان قوله : « كونه (جل ذكره) بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بماهو وجود »غير مسلم ، بل وجود العقل (٢) بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية التى هى مبدأه ومنشأه والتخصيص الذى ينافى كون الشيء من عوارض الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو مايصير بهالشيء نوعاً متخصص الاستعداد كأن يصير امراً طبيعيّا اوتعليمياً فكل مايصح ان يلحق الموجود المطلق من غير ان يكون مشروطاً بتغيّر اوتقدّر اوتكثر اوانفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان بتقدم و تأخر وشدة و ضعف و لذلك يبحث

---

(١) قد عرفت سابقا المناقشة فيه فان من لوازم وجود المعلول كونه محدودا يحمل عليه شيء ويسلب عنه شيء ولاتنس بالماهية الاحد الوجود . على ان المعلولية لاتفارق الامكان والامكان لازم مساو للماهية كماقيل «ان كل ممكن فهو زوج تركيبى له ماهية ووجود» وكون العقول هويات بسيطة وانيات محضة انما هو بالقياس الى مادونها لاالى مافوقها والهوية البسيطة والانية المحضة على الاطلاق لامصداق لهما الاهو تعالى . ومن هنا يظهر ان الماهية لوسلبت عنهـا فلتسلب بالنسبة الى ما دونها حيث انها غير محدودة بالنسبة اليه بلا عكس . فافهم ذلك ـ طهد .

(٢) لان المراد بالاطلاق المستفاد من قولهم «بماهو موجود» ـ فى بيان معيار الكمال ـ انما هو بالنسبة الى اشتراط التجسم والتقدر والتكثر ، وقد ذكرت فى اوائل حواشى الامور العامة ان الاطلاق المعتبر فى موضوع علم ماقبل الطبيعة ايضا هكذا و ذكرت ان السر فيه ان مناط سوائية موضوع العلوم الطبيعية والرياضة عن موضوع العلم الاعلى مثل مناط سوائية الوجودات الامكانية عن الوجود الحق الواجبى تعالى ، فانها منوطة بالتمادى المكانى والزمانى والمادة الهيولانية فتذكر ـ ش قده.

عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى وماهية ، وفي علم الربوبيات وجوداً وانيّة .

اشعار تنبيهي ـ قد ذكر «صاحب روضة الجنان» قريباً من الايراد المذكور بوجه آخر على قولهم : « يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لايكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول آخر لها فاذا كان المعلول واحداً جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والالم يجز» بقوله : وايضاً الخصوصية التي هي عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان تسلب عنها بالقياس الى غير معلولها ، فان ذات الشيء لايمكن ان يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول ، فهي ليست ذات الفاعل فقط بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلايكون واحداً حقيقياً » ثم اجاب عنه « بان معنى كون الخصوصية عين ذات الفاعل ان بها بنفسها يتعين ذات المعلول من غير انضمام معنى آخر اجنبي اليه اصلا ، وليس الذات مع غير هذا المعلول كذلك ، و لا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واجد» تجد» انتهى كلامه . ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر المعلول الاول عن الواجب (جل ذكره) هي عين ذاته وسائر الخصوصيات التي بها يصدر عنه ما سوى المعلول الاول هي امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه .

نور مشرقي يزاح به ظل وهمي

قد اورد بعض المتأخرين من الاذكياء نقضاً على البرهان المذكور (من انه لو صدر عن الواحد امران مثل «ا» و«ب» فصدور «ا» ليس صدور « ب » فاتصف المبدء بالنقيضين) ـ بعد قوله: واجيب بان نقيض صدور «ا» «لاصدور ا» «لاصدور «لا الف» ورد بان صدور «ب» ليس صدور «ا» فاتصف بعدور «ا» وبلا «صدور ا» فاذا لم يكن الذات واحداً حقيقياً جاز اتصافه بهما من جهتين واذا كان واحداً حقيقياً لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد ـ بهذه العبارة : «اقول : لو تم ما ذكروه لزم ان لايصدر عن الواحد واحد (١) ايضاً بل

(١) لانه في قوة صدور اثنين لاقل اذ صدر عنه وجوده ووحدته وتشخصه ونحو ذلك فصدر ←

لا يكون الواحد موجوداً ، اذكل موجود متصف بصفتين اعتباريتين ، واقلها الواحدة والشيئية والمفهومية الجزئية وغيرذلك ، فاتصافبالوحدة وبمالیس بوحدة، وبالوجود وبما ليس بوجود الى غيرذلك ، فحاصلكلامهم علىهذا التقديرقضية اتفاقية (١)مبنية على [عدم] امكان الواحد الحقيقي و يلزم ان لا يصدر عنه اثنان فما ذكروه مغلطة سخيفة» انتهى .

اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام و المتانة و لا يمكن القدح في مواده و مقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولاشعرية ولامغالطية ، و صورتها صورة منتجة ، لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم، هكذا : متىصدر عنالواحد الحقيقي امران كـ «ا» و«ب» كان متصفاً بالنقيضين وهما «صدور ا» و «لاصدور ا» لكنالتالي باطل فالمقدم كذلك وبيانالملزوم ظاهر ويمكن تصويره (٢)علىصورة قياس شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم فيفنّ الميزان ، فاذاكان القياس برهانياً ثماشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلايوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شأن اكثر الناقضين (٣) والجدليين ، بلينبغي للعاقل الطالب للحق انيشتغل بالفحص والتفتيش

جـ الوجود ومالیس بوجود ولمیصدرالوجود من حیثیة صدور «مالیس بوجود » فصدرالوجود ولمیصدرالوجود»وهوتناقض ـ ش‌قده .

(١) وهي«كلما امكن الواحد الحقيقيلميصدر عنه اثنان» اقول: بل حاصل كلامهم قضية لزومية هي«كلما تحقق واحدحقيقي لميصدر عنهاثنان » لكنه متحقق لان ماذكره من الوحدة والشيئية ونحوهما وغيرمتكثرة لانهاحيثيةواحدة والظاهر عدم لفظ «العدم»ووجوده من‌قلم الناسخ اذمراده انه مبني علىامكان الواحدالحقيقي وهوغير ممكن بزعمه فهذاقضية شرطية بلاوضع المقدم عنده ـ ش‌قده

(٢) بانيقال متىصدر عن الواحد الحقيقي امران كان متصفا بالنقيضين و متىكان متصفا بالنقيضين كانمركبا ـ ش‌قده.

(٣) فاذارأواعدم المرجح الغائي بنظرهم القاصرفي فعل الماطئ من أخذ احدالقدحين ←

ليتضح عليه جليّة الحال ويرتفع شبهة مايختلج بالبال.

فنقول في رفع ماذكره - من ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغيرذلك - : اناقداشرنا سابقاً ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لايوجب تكثرا في الذات لافي الخارج ولافي العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب (تعالى) فان مفهوماتها متغايرة لامحالة اذليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظاً مترادفة ولاان اطلاقها اواطلاق بعضها عليه (تعالى) على سبيل المجاز المرسل اوالتشبيه ، تعالى عن الشبه علواً كبيراً .

فهي مع كونها مغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد ، لابمعنى ان الوجود زائد على ذاتها، ولاان وجودها شيء غير تشخصها، ولاأن وحدتها غيروجودها بل الوجود الواحد الاحدي بنفس احديته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بهاعليه من غيران يقتضي صدقها عليه تغايرا في الذات ولافي عوارض الذات حتى يصير الموصوف بهامركباً في ذاته من امرين سواء كان التركيب خارجياً كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود اوذهنياً كالماهية المركبة من جنس وفصل كالانسان المأخوذ في حد ماهية الحيوان والناطق. فانا اذاوجدنا جسم النار - وقد صدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة - نحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها امر يعم الاجسام، فهو اذن لاجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام، ولهذا تنقلب الى عنصر آخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى . واتصافها بانها حارة في نفسها امر يخص بها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيباً في ذات الموصوف بهما تركيباً خارجياً

← من الماء يتركون القاعدة الكلية القائلة بان كل فعل اختيارى لابد له من مرجح لاجل هذا الجزئى ، واذا رأوا القتل شرا برأيهم الفاسد يدعون الاصل الشامخ الكلى «ان كل وجود خير». والحال انه ينبغى ان لايرفضوا البديهى ويتفصحون عن حال هذا الجزئى حتى يظفروا على ان الشر عدم الحياة ، ومقدماته طرا وجودات وخيرات وكذا فى القاعدة الاولى وقس عليهما الباقى - منه .

وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب فى الموصوف تركيباً عقلياً بحسب الماهية .

و ان ناقش فى المثال (۱) فلنمثل له مثالا آخر من البسائط الخارجية فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية و هو جنسه البعيد، و اتصافه بان اجزائه مجتمعة فى آن واحد من جهة اتصاله (۲) و هو فصله البعيد ، واتصافه بالاستقامة (۳) من جهة فصل آخر تحت جنسه المتوسط ، و اتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل آخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا فى ماهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل فى ظرف التحليل وان كانت موجودة فى الخارج بوجود واحد ، كما ان اتصافه بكونه ضلعاً لزاوية و قطر المربع و سهما لمخروط ووتراً لقوس يوجب كثرة فى العوارض واختلافا فى الحيثيات التعليلية المؤدى الى كثرة العلل و الاسباب و بالجملة : اتصافه (سبحانه) بصفاته الكمالية (من العلم و القدرة وغيرها) لا يستلزم كثرة لا فى الداخل ولا فى الخارج ، لا فى الذات (۴)

---

(۱) اى فى مثال الانسان وتركيبه العقلى بان يقال هذا ايضا تركيب خارجى ، لان الجنس والفصل فى المركبات الخارجية يؤخذان مادة وصورة ـ منه .

(۲) ينبغى ان يذكر قبله «واتصافه بان اجزائه متشاركة فى الحدود المشتركة من جهة اتصافه» ولعله سقط من قلم الناسخ ـ منه.

(۳) الاولى ان يقال على وتيرة السابق: اتصافه بكون اجزائه على سمت واحد وبكونه اقصر الخطوط الواصلة ونحوهما من جهة استقامته وهى فصله القريب ـ منه.

(۴) تعميم فى الداخل من حيث كثرة المقومات و كثرة الصفات مثل الانسان الذى كثرت مقوماته وكثرت صفاته كعلمه وقدرته وارادته و غيرها . قوله «لافى الوجود ولافى الماهية» تكثير فى الكثرة من حيث ان الكل من آحادها وجودا وماهية . «ولافى العين» بيان كثرة المادة والصورة «ولافى الذهن» لكثرة الجنس والفصل فى المركبات الخارجية «ولافى الاعتبار» لكثرة الجنس والفصل فى المركبات العقلية كالاعراض ؛ ففى الواجب (تعالى) ليس من انحاء الكثرة اذ لا ماهية ولا مادة ولا صورة ولا جنس ولا فصل ولا صفة زائدة ـ منه .

ولا في عارض الذات ، لا في الوجود ولا في الماهية، لافي العين ولافي الذهن الافي الحقيقة ولا في الاعتبار ، وكذلك الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه (تعالى) بها (كالموجودية والمعلومية والشيئية والعلية والسببية والمبدئية والاولية) ليست مما يوجب تكثراواختلافاًلافي العين ولافي الذهن، فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافاً بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتأخر، ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على الامكان والوجود ، وحكموا بان امكانه لاجل ماهيته، ووجوده لاجل ايجاب علته، وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركباً عقلياً في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخر مما يستلزم تركيباً خارجياً في ذاته من مادة وصورة فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف .

واما التي ذكرها المعترض نقضاً على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافاً اصلا لافي الذات ولافي حيثية الذات ولافي الصفة ولافي حيثية الصفة الامجرد المغايرة - في المعاني والمفهومات وقد مر- غير مرة- أن اختلاف المفهومات انفسها لايستلزم ضرورة اختلافاً في ذات الشيء ولافي صفته ولافي اعتباره هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه (تعالى) بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ماقررناه واوضحنا سبيله وبينا دليله، ليعفو توحيده عن شوب الاشراك ، والافيقع في ضرب من الاشراك والالحاد اوالتعطيل كما لاكثر المعطلين الذين جعلوا الله عضين والله ولي الفضل العظيم .

حكمة عرشية يبطل بهاشبهة فرشية

لعلك ترجع وتقول - راداً علينا مناقضاً لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عيناً وعقلا بلااختلاف حيثية لافي الخارج ولافي الذهن ولوبحسب الاعتبار - «بانه لوكان الامر كما قررت وصورت لكان

كل عالم قادراً(١) وكل قادر مريداً، بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالماً قادراً حياً مريداً مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقاً ، فان كل احد يعلم ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين» قلنا : لوكنت (٢) ايها المناظر المتعرض ! ذا قلب منور بنور الكشف و العرفان و ذا بصيرة غير محتجبة بحجب الاغشية و الاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولاً كانت اونفوساً اوصوراً اواجساماً اواعراضاً ـ احياء عالمين قادرين مريدين ، لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة مع الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه ، فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم، وظهورها مندمج في الخفاء ، وحضورها منحصل بالغيبة ، وبقاءها منحفظ بالتجدد والزوال ، واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين .

احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء في الكون الوضعي والوجود التحيزي وقد علمت ان كونها في الوضع و الحيز هو بعينه نحو وجودها ، فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع و المكان هو بعينه اختلافها في الوجود والتشخص ، وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصحب عدم سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده ومحصل ماهيته وهويته الاتصالية، فذاته

---

(١) **ان قلت** : لامحذور في ذلك ، لان كل عالم قادر كيف ؟ ! و الطبيعة عالم تستوف القوى المحركة التي هي مناط القدرة لم تنط القوى المدركة ، وكيف لايكون كل قادر مريداً والقادر من يفعل بالشعور والمشية **قلت** : المراد انه كان كل عالم بالعلوم المكتسبة قادرا وكل قادر على الصناعات المكتسبة عالما مثلا، او كل حيثية علم حيثية القدرة وكل عالم من القوى المدركة قادرا من القوى العالمة ـ من قده.

(٢) رد على الاعتراض وهو مشتمل على جوابين : احدهما مافي قوله : «فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها» . وثانيهما مافي قوله الاتي: «واما الان لكل نوع من الانواع الطبيعية صورة اخرى مفارقة الخ» ـ طمد.

متقومة بالاعدام والاحتجابات ، فذاته فى غشاوة من ذاته ، لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبة عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجباً بشيء آخر عن نفسه او خافياً بنفسه عنه شيء آخر او غائباً بنفسه عن شيء آخر .

و ثانيهما من جهة تجدد الطبيعة فى الوجود وتبدلها فى الكون وسيلانها كالماء الجارى شيئاً فشيئاً ، ودثورها آناً فآناً ، و حدوثها فى كل حين بنحو آخر ، فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود علمى شعورى لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة مأخوذة عنها(١) مطابقة اياها يكون لها حضور جمعى غير مادى ولا مخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات، فان كلما فرض منها علماً او عالماً فى اى آن مفروض كان غيره فى سائر الآنات والازمنة، وكل ما فرض حيوة او حياً فى حين مفروض كان موتاً او فساداً فى باقى الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية، ولا ارادة ثابتة، كحال اصل الوجود اذا دقق احدا النظر وحدّق البصر فانه يجد ان نقصان الاجسام والمادیات فى الوجود هو بعينه نقصانها فى العلم والحيوة والارادة، فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها شوب بالعدم حتى صار وجودها ضرباً من العدم لغاية النزول والخسّة فكذلك صورها التى فى الخارج كانها صورة علمية قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول النقائص والقصورات فى ذاتها فصارت علماً كالاعلم(٢) وحيوة كالموت وارادة كالكراهة، وقدرة هى بعينها العجز، وسمعاً هو الصمم، وبصراً هو العمى، وكلاماً هو السكوت .

فما ورد فى الكلام الالهى من قوله (جل ذكره): «وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن

---

(١) استثناء تطفلى : فان انطباق العلم عليها بواسطة صورتها المثالية او العقلية هو الجواب الثانى الاتى بيانه، وفى التعبير عن صورها المثالية و العقلية بالصورة المأخوذة منها تسامح، فلو كانت الصور على مابها من الحضور والجمعية مأخوذة منها لكانت هى ايضا ذوات حضور وجمعية بل هى متنزلة من تلك الصور تنزل السافل من العالى ـ ط مد .

(٢) تتميم البيان بالتشبيه شاهد على كونه غير برهانى . والحق ان هذا الوجه لا يجدى نفعا ـ ط مد .

لاتفقهون تسبيحهم وقوله: ولله يسجد من في السموات ومن في الارض» وماحكمت بعمكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان أن جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو اما الاجل ان الوجود وكمالاته من الصفات السبعة (١-٢) متلازمة بعضها لبعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتاً وحيثية، فكلما وقع عليه اسم الوجود لابد وان يقع عليه اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما لاحتجابهم عن الاطلاع عليها، واما الان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورة اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الامثال، وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية نسبتها الى هذه كنسبة الارواح الى الاجساد، وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي حية بحيوتها عارفة بعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة وبينه بالمعنى الذى هو جنس، فانه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته التى هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض بشريف، والاول اولى واشمل. والله ولي التوفيق.

---

(١) هي ماذكره المصنف بقوله «فصارت علما كالعلم الخ» و المشتقات منها هي ائمة الاسماء المشهورة والمعقود لها فصول في الكلام وهي: الحي، العليم، المريد، القدير، السميع، البصير، المتكلم ـ سرقده.

(٢) هي التي ذكرها في قوله «فصارت علما كالعلم وحياة كالموت الخ» وهي العلم والحياة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهي الصفات التي عدها الاشاعرة صفات ثبوتية وتبعهم فيه كثيرون، والحق ان اصولها ثلاثة: العلم والقدرة والحياة، ويلحق بها السمع و البصر، واما الارادة والكلام فحالهما حال غيرهما من الصفات الفعلية في رجوعها الى الصفات الحقيقية بالتحليل والارجاع الى الحيثية الذاتية كما اشرنا اليه فيما تقدم ـ طمد.

فصل (٦)

في الاشارة الى منهج آخر في ان الصادر الاول واحد غير مركب

و هو ان العلة المفيضة لابدّ وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة . لايكون لها مع غيره تلك الملائمة ، كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضائة ، ولذلك لايوجد بين النار والتبريد والماء والاحراق والارض والاشراق تلك الملائمة، فلوصدر عن واحد حقيقي اثنان فامابجهة واحدة اوبجهتين، لاسبيل الى الاول لان الملائمة هي المشابهة ، والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة ، وهي الاتحاد في الحقيقة ، الآن هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فمرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة .

ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لاتزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين مختلفتين والمساوي للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هذا خلف ولا سبيل الى الثاني و الا لم يكن العلة علة واحدة حقيقة ، وهذا قريب المأخذ مما سبق(١-٢) .

---

(١) والفرق ان ماسبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال . لفظ «المشابهة» ومبدء المبادي لايشبهه شيء ! ـ منه .

(٢) وذلك لابتناء البيان فيه على الخصوصية التي تربط المعلول بالعلة ، وذكر بعض المحققين «ان الفرق بينه وبين ماسبق ان ماسبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال لفظ «المشابهة» فيه ومبدء المبادي لايشبهه شيء» (انتهى) وهو في محله ، فان البيان لايخلو من رداءة في التعبير لما في قوله «لان الملائمة هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة وهي الاتحاد في الحقيقة» الى آخر ماقال.

على ان هذا التعبير يخرج الكلام عن كونه بيانا برهانيا ، اذ لو كان المراد بالمشابهة والمماثلة معناهما الاصطلاحي وهو الاتحاد في الكيف والاتحاد في الماهية النوعية لم يجر البيان فيه تعالى، ولافي شيء من العلل البسيطة الجوهرية. مضافاً الى كونه ممنوعا من اصله، ←

و اعترض عليه «بعض الأذكياء» بقوله «ويرد عليه ان الملائمة المعتبرة فى العلة ليست هى الاتفاق فى تمام الماهية والمساواة فى الحقيقة بل فى خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما فى النار والاحراق ، فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام ماهيتها بل لخصوصية صورتها النارية ، فلو كانت العلة ملائمة لذاتها لامرين لم يلزم ان تساويهما فى الحقيقة وهو ظاهر» .

اقول اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التى بها تلائم المعلول تمام حقيقته وذاته بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء ، فان الخصوصية التى بها يصدر عنها الاثر لا يلزم ان تكون تمام حقيقتها بل يجوز ان تكون داخلا فيها كالصورة النارية للنار فى فعل الاحراق او عارضاً لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المتسخن بالقسر فى فعله للسخونة فى جسم آخر .

ثم قال : «بقى النظر فى انه (تعالى) واحد حقيقى كما قصدوه ، اذ ذهبوا الى انه (تعالى) وجود بحت بسيط برىء عن الماهية وشوائب التكثر مطلقا ، لكنهم قالوا : «انه

← ولو كان المراد غير ذلك وانما عبر بالمشابهة والمماثلة بنوع من التجوز والتشبيه كانت الجملتان زائدتين لاتنفعان شيئا . وكان يكفيه ان يقال : والملائمة هى الاتحاد فى الحقيقة ، ثم قوله : «الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فمرجع المشابهة الى الاتحاد فى الحقيقة» (انتهى) يزيد البيان ابهاما ، اذ المراد به ان كان جعل الاصطلاح على تسمية الاتحاد فى الوصف مماثلة والاتحاد فى الذات مشابهة لم ينفع ذلك فى البرهان شيئا وان كان غير ذلك كان كون الملائمة مشابهة ممنوعا .

والاولى ان يقال فى تقرير البرهان : ان العلة المقتضية يجب ان يكون بينها وبين معلولها مناسبة ذاتية وارتباط خاص يرتبط به وجوده لذاته بوجودها لذاتها والارتباط الذاتى بين الوجودين يقتضى ـ بنوع من الوحدة ـ السنخية بينهما بحيث لا يفترقان الا بالشدة والضعف فلو صدر عن الواحد الحقيقى البسيط اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين ، لا سبيل الى الاول لاستلزامه سيرورة ذلك الواحد اثنين وهو واحد هذا خلف . ولا سبيل الى الثانى لاستلزامه كون العلة مركبة غير بسيطة هذا خلف ـ طاب مده

علم باعتبار . قدرة من جهة ارادة من حيثية ، عـاقل من وجه ، معقول من وجه» و اذا جازهذه الاعتبارات فيذاته فليجزان يكون منشئاً لصدورامورمتعددة فلم يتفرع حينئذ ماذهبوا اليه من انه(تعالى) لماكان واحداًحقيقياً لم يصدرعنه الّاامر بسيط مجرد لتركب الجسم عن الهيولى والصورةواحتياج الهيولى الى الصورة، فلايكون معلولا اولاوالصورة ايضاً تحتاج في تشخصها الى العوارض والى الهيولى فلايكون معلولا اولاوالعرض يحتاج الى الموضوع ، وذلك المجرد ليس نفساً لانها مع البدن وتحدث بحدوثه، فهي اذن عقل مجرد وهوالمطلوب» .

اقول : من زعم ان اتصافه (تعالى) بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية الموجود بما هوموجود مما يوجب اختلاف جهات و حيثيات ووجوه و اعتبارات حتى لايكون واحداً من جميع الجهات والحيثيات فلايخلص توحيده عن الاشراك نعوذبالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيهاهي بعينها ـ اذاحققتها ـ حيثية الصفة الاخرى فعلمه (تعالى) بعينه قدرته ، وقدرته (تعالى) بعينها ارادته ذاتاً واعتباراً، وكذاعاقليته بعينها معقوليته ذاتاً واعتباراً كماصرح به «الشيخ الرئيس» في اكثر كتبه بهذه العبارة : «كون ذات البارى عاقلا ومعقولا لايوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار ، فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني .

و ان قلت العاقلية مضائفة للمعقولية والمتضائفان لايجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل ، فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شيء (١) واحد من الجهة الواحدة .

قلت: ليس الامر كمازعمته فانه لم يقم(٢) على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى

---

(١) فيان المجتمعين هناك هما وصفا العاقل والمعقول ولااضافة بينهما وانما هي نسبة بسيطة غير متكررة ، واللتان بينهما النسبة المتكررة بالاعتبار ـ وهما العاقلية والمعقولية ـ فهما اعتباران عقليان غير خارجيين ـ طاب.

(٢) كفى برهانا على ذلك كون المتضائفين من غير تقييد احد الاقسام الاربعة الخارجة عن تقسيم المتقابلين ـ طاب.

الاضافه وحدها كون احد المفهومين بحيث يلزم من تعلقه تعقل الآخر و مجرد ذلك الحد (١) لايستلزم تقابلهما فى الوجود ولاتغايرهما فى العينيّة نعم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف فى الوجود بين المتضايفين كالتحريك و التحرك و كالابوة والبنوة و التقدم و التأخرو العظم و الصغر و العلو و السفل لان كل اضافة يوجب ذلك .

فالصحيح ان احداقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان حد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبمارأوا ان الحال فى التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ماهو التحقيق» .

ثم قال: «اقول : على ان فى دليلهم هذا ايضاً نظرمن وجوه : منها ان الصورة عندهم جزءمن علة وجودالهيولا فى البتة على مايشيراليه تلويحاً منهم ويلوح اليه اشاراتهم فهى فى الوجود متقدمة البتة على الهيولى فليجزان يصدرعن المبدء اولا معنى الصورة(٢) وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ماذهبوا اليه فى استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر الى العقل العاشر . ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بيّن ولامبيّن ، فلم لايجوزان يوجد اولا نفساً من النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هى به اوغيرذلك انتهى قوله بعبارته .

اقول: كل من اعتراضيه فى غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة فى فن الحكمة فالذى ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحاً كما نظر اليه فى مباحث التلازم بينهما ، لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لعلة الهيولى ،

---

(١) فيه ان حد التضايف هو كون كل من الماهيتين بحيث لاتعقل الامع تعقل الماهية الاخرى المعقولة بها على نحو تكرر النسبة، وهو يستلزم التغاير والتقابل اذلامعنى لكون وجود واحد بعينه وجوداً لماهيتين متمايزتين ، نعم يمكن ان يفرق بينهما اذا كانت الاضافة بين ماهيتين حقيقيتين او بين مفهومين اعتباريين فلاتغفل ـ طاهر .

(٢) اى ذاتها لامن حيث احتفافها بالغرائب ـ مرتضى .

وماعرف ان الصورة باي وجه آيتحيثية سبب للهيولى ومتقدمة عليها ، والالماشرع في تسويغ هذاالاحتمال ودرى انه امر محال فان التي هي شريكة علةالهيولى هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي تفتقر في تحصّلهاالوجودي وتشخصها (١) الجزئي الى استعدادخاص وعوارض مخصوصةلاتوجد الا فيالهيولىالمنفعلة داثماً على نعت التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد، فلايمكن ان يكون الصورالجسمانية اوالطبيعية اول الصوادروان يكون وجودها(٢) في عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة، وذلك لان وجودها لايخلو عن تناه وتشكل و مقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور .

---

(١) اراد انهلابد ان يكون نفس تلك الصورة المطلقة التي هي جزء علة مفتقرة بوجه غير دائر الى الهيولى لينحقق التلازم بينهما ويؤدي التركيب الى وحدة ما، وذلك لانه ليس المراد بصورة مامفهومها الكلي ولاالفرد المنتشر منها كما هولازم كلام هذا القائل ، بل الكلي الطبيعي من الجسمية والنوعية ، و الطبيعي موجود بوجود اشخاصه لابوجود عليحدة الان اعتبار وجود الطبيعي غيراعتباروجودفرده ، وهما بوجه كالانالسيال والزمان فذاتها بماهي مرسلة محتاج اليها للهيولى فيالجملة وبما هي متشخصة ومتخصصة (اي متناهية ومتشكلة وبالجملة ملحوقة للواحق المادة من الانفعال والاتصال) محتاجة الى الهيولى ، لان الانفعال شأن الهيولى ولئلا يلزم التخصيص بلامخصص.

فاذا كانت الصورة معلولا اولا والمعلول لابدله من وجود فضلا عن كونه علة لمادونه ووجود الطبيعة وجود شخصها بعينه وشخصيتها لاتتم الابالهيولى ولواحقها لزم صدور الكثير عن الواحد بل كثرة جمة اشار اليها بقوله «وهذا انما ينضبط بحركة وزمان الخ» لانها لابدان تكون في درجه وجودها وايضا الصورة محتاجة الى الهيولى في البقاء لانها محفوظة بتعاقب الاشخاص وحصول الاشخاص بالفصل والوصل والانفعالات وهي من لواحق الهيولى ـ س قده .

(٢) في بعض النسخ «وان كان وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان» ومعناه حينئذ ان وجودها العلمي وكينونتها العقلية غير محتاجة الى الهيولى لكن لاتلازم بينهما فلا بأس بعدم الحاجة رأساً لها والبها حينئذ ـ س قده.

وهي اما داخلة في قوام شخصيتها اومن الامارات و اللوازم للهوية التي ترتفع بارتفاعها الهويّة الشخصية لها ، وكل واحد من تلك الامور لايمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية و المقدارية و الوضعية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولاجزء ، واللازم ضروري الاستحالة ، فكيف يجوز ان يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هي في تشخصها الى ذلك الصادر بعدها ؟ مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريباً او بعيدا اوشرطاً اوجزءاً اوآلة لابد ان يكون بشخصيتها وهويتها متقدمة عليه.

و **اما** الذي قرروه (١) في مبحث التلازم « ان الصورة شريكة عله الهيولى» فهو انما يتصحح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات والانفعالات حتى تكون جائز التبدل والتعاقب ، وكونها جائز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض الجهات .

على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية ، فكيف يسع لعاقل ذكي ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهي عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئمة الحقيقة من حيثيتين حيثية بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى ، فالشيء الذي بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية حدوثية لايمكن ان يكون سبباً لوجود ما يفتقر

---

(١) ماذكره اولا كان تحقيق التلازم ، والان بصدد دفع ما استندبه هذا القائل من قولهم بان الصورة التي قالوا انها جزء العلة ماهي الواقعة في المادة فيلزم صدور الكثير كما حققنا ، مع انها متجددة بالذات فكيف ترتبط بالثابت القديم ؟ على ان معنى الشركة لعلة الهيولى ليس الان المؤثر الحقيقي في الهيولى وان كان هو العقلي الان فيضه يمر على الصورة اولا وعلى الهيولى ثانيا فمثل هذا الموجود كيف يكون صادرا اولا للواجب تعالى ومصدرا لما دونه ـ منه

اليه فى ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعاً فى عالم الحركات والاستعدادات التى لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة و علل ذاتية و عرضية.

وايضا لو فرض ان الذى صدر من الواحد هو الصورة وبتوسطها المادة فتلك الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة ، فعلى الثانى يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول يلزم ان يكون بعض الاجسام علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان .

ثم قوله: «على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة، واستناد هيولى العناصر الى العاشر» .

اقول: الخلط فيه ظاهر(١) لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذى فيه كثرة من جهة عقلية كما فى استناد الفلك الى العقل اوالى الواحد الذى هو كثير فى الخارج ايضاً بوجه كما فى استناد الهيولى الى العقل، فان فى الاول صدر الفلك ـ وهو واحد طبيعى ملتئم الذات من مادة وصورة ـ عن جوهر عقلى واحد قابل للتحليل العقلى الى جنس وفصل ، اووجود وماهية ، اوكمال وجودى ونقص عدمى، اوغنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب فى المعلول اشد من التركيب فى العلة، والوحدة بالعكس، و هكذا الامر فى كل مفيض ومستفيض، فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقى بحال صدوره عن المركب .

وفى الثانى نقول صدرت الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة(٢) الفلكية التى لها فى كل آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى فى كل وقت تهيئوا واستعداداً آخر بصورة اخرى لاحقة من جهة اقترانها بصورة اولى سابقة فهيهنا، ـ بالحقيقة ـ

---

(١) لعله جعل المقايسة والتشبيه فى كلام المعترض لصدور الصورة عن المبدء بجعل قوله «على ما ذهبوا الخ» متعلقا بقوله «فليجز ان يصدر الخ» و لك ان تجعله متعلقا بقوله «وبتوسطها الخ» والمقايسة ، لصدور الهيولى عن الصورة فلا يرد عليه شىء مما اورده كما لايخفى ـ ص ق ده .

(٢) اى المعللة من الحركة المستديرة الفلكية كما انه سدد عنه بانضمام الحركات الخاصة الفلكية المواد المخصوصة المنوعة بل الصور المنوعة العنصرية ـ ص ق ده.

الكثير الخارجي علة للكثير الخارجي وان كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددي من جهة انفراده عن ضمائم الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس هذا الواحد الذي مع الكثرة الى الواحد الذي هو قبل كل كثرة ولا يكون معد في مرتبة وجوده شيء فضلا عن كثرة اشياء .

واما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو ايضاً فاسد لان نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها وليست كسائر الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة . وليس الامر فيها كما هو المشهور ـ من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة ـ لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصي مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية(١) فلو كانت علة للبدن فالابدان تكون متقدمة عليه وهو محال كما بيناه .

وايضاً على طريقة الحكمة المتعارفة نقول: النفس هي الجوهر الذي يفتقر في فعله الى المادة فان الذي يستغني في فعله وايجاده عن المادة ـ والايجاد متقوم بالوجود ـ فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفساً ، فاذا كان الامر كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس ، اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلقت بها النفس بالقياس الى مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل انما الذي يحتمل تسبب المادة بوضعها الخاص في صدوره من النفس هي الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هيهنا قاعدة كلية (٢) في انه لا يمكن صدور

---

(١) على مذهبه من ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وانها في اول المراتب طبع يتحرك جوهرا حتى يتصل اتصالا بلا تكمم وتكيف بمقام التروح والتجرد الحقيقي فلا سبق بالذات فضلا عما بالزمان ـ ره قده.

(٢) هي ان كل قوة مادية مطلقاً وجودها وجود وهمي في ايجاد وضعي ، لما ذكره من الايجاد متقوم بالوجود والوضع لا يتصور بالنسبة الى المعدوم ولا الى الموجود الذي هو الهيولى الا وضع لها بالذات ـ ره قده.

مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية اوصورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها في اصل الوجود اوفي الفعل والايجاد . فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول نفساً فلكية يصدر بسببها فلك من الافلاك .

على ان باقي الافلاك ان كانت في مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معاً وان لم يكن فهو اما محاو فيلزم امكان الخلاء وان كان محوياً يلزم صدور ما هو في مكان اعلى قبل تجدده(١) او بعد تجدده (٢) فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الاعظم الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام .

الفصل (٧)

في قاعدة امكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول مما يتشعب عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق

قاعدة اخرى هي قاعدة امكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم في مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلابد ان يكون الممكن الاشرف منه فد وجد قبله وهذا اصل شريف برهاني عظيم جدواه، كريم مؤداه ،كثير فوائده ، متوفر منافعه ، جليل خيراته وبركاته ، وقد نفعنا الله (سبحانه) به نفعاً كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه و قد استعمله معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في «اثولوجيا» كثيراً وفي كتاب «السماء والعالم» حيث قال -كما هو المنقول عنه - يجب ان يعتقد في العلويات ماهو اكرم وكذا «الشيخ الرئيس» في «الشفاء» و«التعليقات» وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتي البدو والعود ، وامعن في تأسيسه «الشيخ الاشراقي» امعاناً شديداً في جميع كتبه «كالمطارحات» و«التلويحات»

---

(١) اذ المحدد الجهات هو الحاوي على الكل ولم يوجد بعد وهذا محوى وفرض انه في مكان عال فوقع التجدد في الفلك المحوى ولا تجديد من حاو - س قده.

(٢) اي بالخلاء لو جاز اذا لمفروض انه محوى فهنا خلاء حاوله ، وليكون مكانا للفلك الحاوي بعد وجوده فيلزم الخلاء ثم تعليل الاكبر بالاصغر - س قده.

وكتابه المسمى «بحكمة الاشراق» حتى في مختصراته «كالالواح العمادية» و«الهياكل النورية» والفارسي المسمى «بيرتونامه» والاخر المسمى «بيزدان بخش» فداستعمل هذه القاعدة في اثبات العقول واثبات المثل النورية (١-٢) ارباب الانواع وغيرذلك وقلده «محمد الشهرزوري» المورخ للحكماء في كتاب «الشجرة الالهية» في تحريرها وشرحها شرحاً مستوفاً **فنقول** في بيانه (٣) على محاذاة ماوجدنا في كتب الشيخ الاشراقي» : «ان الممكن الاخس اذا وجد عن الباري (جل ذكره) فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله ، والافاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة

---

(١) لان يقال المجرد المحض اشرف من المجرد المتعلق و بمبادة اخرى الروح المرسل اشرف من الروح المضاف فاذا كان الثاني موجودا فليكن الاول موجودا قبله و بان يقال الانواع الطبيعية في عالمنا موجود وهي أدنى واخس من هذه في عالم العقول فلتكن موجودة قبلها ـ من قدمه .

(٢) تقدم الكلام عليه في بحث المثل من مباحث الماهية ـ طمد

(٣) يمكن ان يبرهن عليه بطريق آخر اسد واخصر ولنمهد له مقدمة هي ان كون الوجود حقيقة اصيلة مشككة مختلفة بالشدة والضعف والفعل والقوة والشرف والخسة ، ووقوع العلية والمعلولية في الممكنات ، وكون الجعل في الوجود يستلزم تحقق مراتب فوق الاثنتين في الوجود ولامحالة تختص واحدة منها بالواجب تعالى والباقية بالممكنات وبينها ماهو اشرف وماهو اخس، ثم ان رجوع وجود المعلول بالنسبة الى وجود العلة الفياضة الى الوجود الرابط الذي لايستقل في نفسه بوجد دون ان يقوم بوجود نفسي هو المقوم له يوجب كون المراتب بحيث كل مرتبة ذاتية منها رابطة بالنسبة الى مافوقها متقومة به وهو مقومها ، فلو فرضنا ها سلسلة مترتبة من مراتب ثلاث كانت المرتبة الدانية رابطة متقومة بمافوقها لاغير ، و المتوسطة وجودا نفسيا مقوما لمادونها رابطة بالنسبة الى مافوقها متقومة به ، و العالية وجودا نفسيا متقومة لمادونها مطلقا. اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول : لو تحقق ماهو اخس ولم يتحقق ماهو اشرف قبله سواء تحقق معه او بعده اولم يتحقق اصلا لزم تحقق مافرض متقوما بالذات بدون مقومه هذا خلف ـ طمد.

واحدة من جهة واحدة شيئاً (١) احدهما الاشرف والاخر الاخس وهو محال وأما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علّته واما ان لم يجز صدور الاشرف لامع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع انه ممكن و الممكن لايلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكناً وهو خلاف المفروض فاذا فرض وجوده وليس بصادر فرضاً عن الواجب الوجود اولا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلاواسطة او بواسطة معلول آخر من المعلولات ، فبالضرورة وجوده (٢) لكونه ممكناً ولم يكن علته واجب الوجود ولاشيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهة انه بمرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر ، وفاعل الصادر الاول ليس الا الباري الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذاك الممكن مستدعياً بامكانه مبدعاً يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه ، و ذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لايتناهى بما لايتناهى في الشدة .

و « شارح حكمة الاشراق » قد قرر هذا البرهان هكذا : «لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدار اوجواز صدور الكثير عن الواحد اوالاشرف عن الاخس اووجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود

---

(١) هذا انما يجري في الصادر الاول واما مابعده من العلل المتوسطة التي هي اشرف مما دونها فلايستحيل صدور اكثر من واحد عن عالمها لتقرر جهات كثيرة فيها ـ ط مد.

(٢) وهيهنا شقان آخران وهما استناد عدم وجوده الى وجود مانع مقارن لما هو اشرف منه اووجود مانع مباهو في مرتبته من الشرف والخسة مع فرض كون الواجب (تعالى) هو العلة له كما اعترف به المصنف (ره) فيما سيجيء من كلامه في منع جريان القاعدة في عالم المادة.

لكن يندفع الاحتمالان بان البناء على جريان القاعدة فيما فوق عالم المادة ولاتضاد ولاتمانع هناك ـ ط مد .

الاخس ان كان بواسطته (١) لزم الاول وان كان بغير واسطة - وجاز صدور الا شرف عن الواجب - لزم الثاني ، وان جاز عن معلوله لزم الثالث ، وان لم يجز عنهما لزم الرابع ، واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهي قاعدة امكان الاشرف ، واذا اشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه ، فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسايط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل العكس من ذلك الى آخر المراتب» انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه .

تنبيه عرشي : المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى في جريانها شرطان احدهما استعمالها في متحدى الماهية للشريف و الخسيس دون غيره والثاني استعمالها فيما فوق الكون والابداعيات دون ما تحت الكون وما في عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا يتفاوت افرادها في ذاتها الا بالكمال والنقص في نفس حقيقته المشتركة يتكثر بهما الماهيات (٢) نوعاً او في عوارضها بامور

---

(١) وجه هذا الاشتراط امران: **احدهما** ان الخسيس لابد ان يكون من سنخ الشريف كما ان النور الضعيف ناقص من النور القوى وهذا كماله ، لان البياض مثلا ضعيف او ناقص من النور ، والبياض الشديد كمال البياض الضعيف ، والحرارة الشديدة للضعيفة وقس عليه .

وثانيهما ان يسهل اثبات امكان الاشرف ، لانه اذا كان ماهيته عين ماهية الاخس وقد وقعت ولم يلزم منه محال وضع امكانه بخلاف ما اذا كان ماهيته مباينة - س قده.

(٢) اذ الوجود مقول بالتشكيك والمقول بالتشكيك ماله عرض بحسب المراتب المتفاضلة وراء ما لكل مرتبة من العرض الافرادى ، فالماهيات المنتزعة من المراتب متخالفة نوعا والماهية المنتزعة من العرض الافرادى متخالفة شخصا.

ان قلت : اذا كان تكثر الماهيات بتكثر الوجود وقد قالوا : ان تكثر الوجود بتكثر الموضوعات اى الماهيات . **قلت**: الوجودات واسطة في التكثر للماهيات واما تكثر الماهيات لتكثر الوجودات فواسطة في الاثبات - س قده .

خارجة يتكثر بها افراد ماهية واحدة شخصاً ـ والثاني لا يكون الا في عالم الحركات و الاستعدادات ـ فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذا وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعاً تحت ماهية واحدة نوعية ، لان اتحادهما في طبيعة الوجود ـ وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة ـ يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الاشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الشرف مالا ضافة يجب ان تكون صادرة عن الحق الاول جل ذكره .

واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعاً عما هو اشرف واكمل له ، وليس الا مركز لك فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم ، وذلك لان (١) القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تأثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وينافيها في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة ، فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيراً مما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة عنها باسباب اخرى خارجة عن ذاتها ، فهي ربما تكون محرومة عما هو اكمل واشرف

---

(١) محصله ان البرهان السابق انما يجري فيما كان الاشرف علة للاخس ولم يكن هناك مانع يمنع وذلك انما يجري فيما وراء عالم الكون وما فيه فلاعلية للاشرف بالنسبة الى الاخس ويمكن اقتران الحوادث بالموانع فلا مجرى للقاعدة و العبارة ـ كما لا ترى ـ لا تخلو عن مسامحة ما فان المحذور الذي ذكره انما يجري في الامور الجسمانية الكائنة الفاسدة واما الاجرام العلوية التي يرون دوام وجودها وتنزهها عن الكون و الفساد فلا مانع من جريان القاعدة فيها لكن قوله: «ان القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الخ» لا يشملها لكونها متحركة بجواهرها غير ثابتة في وجوداتها ـ ط مد.

لممانعة اسباب سماوية وعلل طبيعية تابعة لاستعدادات ارضية تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها و مغاربها فاذن يجوز ان يعطى الشيء الواحد امراً شريفاً تارة وخسيساً اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له .

واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل و خسته لا غير، فلا يختلف الامور هنالك الالاختلاف الفاعل اولاختلاف جهات الفاعل ، فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين مايطّرد فيه امكان الاشرف وبين ما لايطرد واندفع السؤال .

ومما يجب ان يعلم (١) ان الخسيس في الاشياء الكائنة والفاسدة و ان امكن ان يكون متقدماً على الشريف زماناً وطبعاً بحسب الاعداد (كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج، والبذر على الشجر، والعنصر على الجماد) لكن عند التأمل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتاً بحسب الايجاد، وان الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة للمتأخر بالذات فيه وقد مر سابقاً ان ما بالفعل متقدم (ابداً) على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائماً على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان، والجزئي متقدم على الكلي و الفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع و الصورة على المادة، والوحدة على الكثرة، والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر، والصدق على الكذب .

شك و تحقيق . ان على برهان القاعدة بحثاً قوياً وشكاً عريضاً (٢) وهو ان

---

(١) اشارة الى امكان جريان القاعدة في الغايات الشريفة الضرورية للاشياء ، فانها متقدمة لذوات الغايات بحسب الحقيقة وان كانت متأخرة عنها بحسب الظاهر وقد تلخص من جميع ماذكره ان القاعدة تجري عنده اولا في العقل الاول وكل عقل من العقول الطولية، وثانيا في العقول العرضية التي هي ارباب الانواع ، وثالثا في الاشباح المثالية ، ورابعا في الاجرام الفلكية ، وخامسا في الغايات الوجودية الشريفة الضرورية ـ ط مد .

(٢) وصف البحث بالقوة والشك بالعويصة من جانب العلامة الدواني والافعلى طريقة نفسه فالامر هين ـ ص قده.

فی نظم البرهان خلطاً (١) بین الامتناع والامکان بالذات ، وبین الامتناع والامکان بالقیاس الی الغیر فمن الجایز ان یکون ماهو ممتنع بالذات ممکناً بالقیاس الی الغیر لا بالغیر لان الامکان لایکون بالغیر کما مرّ ومن الجایز ایضاً کون الممکن بالذات بحیث یکون الممتنع الذاتی ممکناً لابه بل بالقیاس الیه فجهة اشرف مما علیه واجب الوجود وان کانت ممتنعة بالذات لامحالة لکن لایمتنع امکانها بالقیاس (٢) الی الممکن الاشرف المستدعی ایاها .

قال « العلامة الدوانی » فی « شرحه للهیاکل » - بعد تحریر البرهان بصورته و مادته - انما یتم ابطال الشق الاخیر لوکان امکان المعلول مستلزماً لامکان العلة ، وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممکن مع ان علته (وهی انتفاء الواجب) مستحیل والتحقیق ان امکان المعلول یستلزم امکان العلة نظراً الی ذات المعلول ، بمعنی انه اذا نظر الی المعلول لم یوجد فیه ما یوجب استحالته و انتفاء ذلک ممنوع فی صورة النزاع کما فی صورة السند .

قال ویمکن ان یقرر هکذا: مالیس موجوداً قبل الموجود الممکن لیس ممکناً اشرف منه وینعکس بعکس النقیض الی قولنا : «ماهو ممکن اشرف فهو موجود قبله» بیان الاول انه لوکان ممکناً اشرف فعلی تقدیر وجوده اما ان یوجد من الواجب بلا

---

(١) اما بین الامکانین فلان امکان المعلول لایستدعی ازید من امکان علته بالقیاس الیه لاامکانه فی ذاته کذاته . واما بین الامتناعین فلان امتناع العلة بالذات لایستلزم امتناعها بالقیاس الی معلولها بل یجامع امکانه بالقیاس . فالجهة الاشرف ممتنعة بالذات ولیس لها الامتناع بالقیاس الی الممکن الاشرف و ایضاهی ممتنعة بالذات ولیس لها الامکان بالذات لکن لها الامکان بالقیاس الی الممکن الاشرف. کل ذلک عند الباحث والشاک ولما کان الامتناع بالقیاس اعم من الامتناع بالغیر امکن ان یعمم لشمل الخلط بزعم الباحث بین الامتناع بالغیر والامتناع بالذات کما فی آخر کلام العلامة الدوانی من قوله «والحق انه اردیدالخ» - س ق ده.

(٢) کما فی الممتنعین بالذات حیث لاعلاقة بینهما فامتناع کل منهما بالذات لایصادم امکانه بالقیاس الی الاخر - س ق ده.

واسطة وقدفرض وجود الاخس منه بلاواسطة فيلزم صدورالكثيرعن الواحد، اوبواسطة وتنحصرفي الاخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول ، واللازمان محالان ومايلزم منه على تقديروجود محال فهو محال فامكانه يستلزم كونه محالا .

وفيه ايضاً مثل النظر السابق والحق انه ان اريد باستناع الاشرف (١) مايشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريدالامتناع بالذات فلايتم كماذكر» انتهى قوله بالفاظه

اقول في حله : ان الامكانات ـ كماعلمت من طريقتنا ـ تابعة للوجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنة عن مراتبها، فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجودای ماهية كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالماهية كمامر وتلك الماهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولاالعدم ، فالماهيات وامكاناتها تابعة للموجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره، فلايتصور ممكن من الممكنات لايكون وجوده اذا فرض مستندا الى واجب الوجود اوالى مايستند اليه ولا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات ، فان ذلك من مجازفات الوهم .

---

(١) الى قوله «وايضا نقول» ليس المراد ان الممكن الاشرف لاوجود له عند المورد فلاماهية له فلاامكان له ليرد عليه اولاانه منقوض بالممكنات التي لاوجود لها في الخارج كالمنقلع انها امكانا وانه يكفي فيه وجودها الذهني . وثانيا انه يلزم الدور لان معرفة امكان الممكن الاشرف وماهيته موقوفة على معرفة وجوده حينئذ ومعرفة وجوده موقوفة على معرفة امكانه وماهيته اذ مالم يعرف العقل ماهيته وامكانها لم يحكم عليها بالوجود بل المراد ان الامكانات تابعة للماهيات وهي للوجودات ، والوجودات تابعة للوجوب الذاتي بل ظهوره والامكان جواز قبول الوجود والعدم من الواجب بالذات او من الممكن المستند اليه فكيف يكون الاشرف ممكنا ؟ والحال انه يلزم ان يكون قابلا للوجود من الجهة الاشرف الممتنعة بالذات وهذا مجازفة وهمية عرفية ومثل ان يقال «زيد ممكن الوجود» لانه جائز ان يتقبل الوجود من شريك الباري ـ سره.

و ايضاً نقول من طريق آخر (١) ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم عن ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال و فضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية (٢) يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف.

فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل انها فوق ماعليه واجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لامحالة اذلاجهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذلووجدت فيه جهة امتناعية اوامكانية لم يكن بسيطاً كماعلم من برهاننا على التوحيد، فكل كمال يستدعي ممكن بالذات له يجب ان يكون موجوداً فيه او فيما يستند اليه اذالواجب الوجود بالذات هوالواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تفرض او توجد في كل شيء من الاشياء ، فذاته الاحدية الحقة تامة فوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تمامية غير متناهية وفوقية غير متناهية لانه وراء مالايتناهي قوة في التأثير الايجادي بمالايتناهي قوة في الشدة الذاتية الوجوبية التي لاحظ لاحد منها ولانصيب لعقل من العقول القدسية من الاطلاع عليها والتشوق اليهاوالتعشق لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها ، فلايمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولامرتبة من مراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة

---

(١) **ان قلت:** كيف ينفي الامتناع وبناء البرهان كان على امتناع الجهة الاشرف مما عليه الواجب تعالى .

قلت : مقصوده نفي امتناع جهة كمالية يستدعيها ممكن واقعي لا مفروض كمايقوله المورد عنه تعالى ، لانه الغني المغني ، والصمد الذي يملك حوائج السائلين ينادي بقوله (ره) وكل كمال يستدعي ممكن بالذات الخ، فالمورد فرض ماهية امكانية انها استدعت خصوصية وجهة اشرف في الواجب وانها ليست فيه وهذا محال فاحش . وبطريق آخر يقول : كل جهة كمالية يفرض انها تمتنع عليه فاذاوقفت النظر فهي فيه بالوجوب مثل قولهم «صرف الوجود الذي لاثاني منه كلما فرضت ثانيا له فهو هو، لاغيره» ـ س قده .

(٢) احتراز عن الجهات العدمية والحدود والنقائص ، فانها ممتنعة عليه وترجع الى سلب السلب وهو الاثبات ـ س قده .

والعدة والمدة لاتکون متحققة فی ذاته البسیطة الحقة اولا یکون ثبوتها وتحققها فی ذاته علی وجه اعلی واشرف بالوجوب الذاتی ، لما مر من ان جمیع الحیثیات الوجودیة نسبتها الی ذاته (تعالی) لیس الاعلی وجه الضرورة الذاتیة الاولیة .

واذا اتضح هذا فقد انکشف انه لیس فی صنع البرهان المذکور خلط بین الامکان بالذات والامکان بالقیاس الی الغیر ، ولااشتباه بین الامتناع بالذات والامتناع بالقیاس الی الغیر هذا، نعم الذی ذکره هذا الفاضل المشهور بالتحقیق و التدقیق لیس بصحیح فی نفسه و الاشکال الذی یرد فی المشهور علی قولهم : « الممکن لایستلزم محالا » بامکان عدم المعلول الاول و استلزامه لعدم الواجب لایدفع بما ذکره ، فان الامکان الخاص بالقیاس الی الغیر انما یتصور بین شیئین لایکون بینهما علاقة ذاتیة ونسبة ایجابیة علیة ،ومعلولیة واما اللذان بینهما هذا العلاقة فللعلة وجوب بالقیاس الی معلولها لاحتیاجه الیها وللمعلول وجوب بالقیاس الی علته لافتقائها ایاه فالاشکال المشهور غیر مندفع بما قرره ولا البرهان المذکور منقدح بماصوره .

واما : حل الاشکال فقد مر بیانه مناموافقاً لطریقتنا من ان المعلول لیس الانحوا من الوجود علی طریق الاستتباع والوجوب واما الامکان فهو حال الماهیة المأخوذة فی ذاتها ولاعلاقه ولاارتباط بین الماهیة وبین العلة وجوداً ولاعدماً فالامکانها لایستلزم شیئاً من وجود العلة و عدمها اذلو استلزمت فی ذاتها بذاتها علة لکانت من حیث هی مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل کما سبق . واما النظر الی الوجود الذی هی متحدة به فلیس لهحیثیة الاحیثیة الوجوب بالواجب بالذات والقیام بالقیوم الحق وهو الوجوب التعلقی لاغیر ولایمکن فیه فرض اللاوجود لاندفرض النقیضین مواطاة و اشتقاقاً جمیعاً لما مر ان الوجود موجود فی ذاته فالممکن غیر مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعنی عدم المعلول الاول لعدم الواجب ـ هو غیر ممکن فی نفسه بل هو فی نفسه محال بالغیر الذی هو المحال بالذات ولا جهة فیه غیر المحالیة (١) فتفطن .

---

(١) اذلو کانت فیه جهة الامکان وهو عدم لاستوت نسبته الی الوجود والعدم وهو محال ولو کانت فیه جهة الوجوب الذاتی لاجتمع الوجوب الذاتی والامتناع الغیری وهو ایضا محال ←

اشكال فكرى وانحلال نورى

انه قد وقع لنا فى سالف الزمان اشكال معضل على قاعدة امكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة فى حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة و الضعف فى اصل تلك الماهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين ، وهى عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجى متفقة فى طبيعة الوجود المطلق و هى حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مراراً .

فيلزم على كلّ من المنهجين ان يوجد بين كل اثنين واقعين فى سلسلتى العلية والمعلولية افراد بلانهاية وكذا بين نور الانوار و المعلول الاول بحسب ان يوجد آحاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه (تعالى) و بين سائر الانوار الصرفة و الوجودات المحضة ، وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور (١) بينها وبين ماهو اشدّ منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة يكون هى اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها ، فقاعدة امكان الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فتكون موجودة لامحالة وكذا تجرى و تحكم بوجود مرتبة بينها و بين كل من الطرفين و هكذا الى مالانهاية له ، فيكون بين كل عقل وعقل ونور و نور وجود عقول و انوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتباً ذاتياً و هو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين ، بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية .

ولو كانت فيه جهة الامتناع الذاتى لاجتمع الذاتى والغيرى من الامتناع وقد تقدم بيان استحالته فى مبحث الجهات ، هذا . ونظير البيان جاء فى الوجود الواجب بالغير .

وقد تبين بذلك ان كلا من الوجود والعدم اما ان يكون واجبا بالذات اوواجبا بالغير وان الذى تجتمع فيه جهتان ـ نسبة و غيرية ـ هى الماهية تجتمع فيها الامكان الذاتى مع الوجوب اوالامتناع بالغير ـ طهد.

(١) سيما وقد تحقق ان الشرف والخسة من الامور النسبية التى كل منها بالنسبة الى مافوقها دون وبالنسبة التى ماتحتها اعلى ـ ش قده .

وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نوّر الله قلبى وهدانى ربى الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتى باب ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسى، فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك انى نظرت الى نفسى فوجدتها انيّة صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب او دماغ او بخاريسمى عند الاطباء بالروح ولا ايضاً يدخل فيها امر ذهنى ولا ماهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتى وذاتى لا تغرب عن ذاتى ابداً كما استفاده «صاحب التلويحات» «عن الفيلسوف المعلم للمشائين» فى الواقعة ثم وجدت ذاتى وانيتى غير محدودة فى حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل رأيتها مع وحدتها وبساطتها تعقل الاشياء المعقولة بذاتها وتتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا تدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهمه كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات، «عنوانه ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هى آلة النفس لا النفس وهذا فى غاية السخافة والبطلان .

كيف؟! والمستعمل للآلة الجزئية فى أمر جزئى محسوس لا بدّ ان يدركها لامحالة و الا لم يكن الآلة آلة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيواناً مباين الذات الا انه صار بقوته وعادته ونفسه وجسده عضواً من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعمالاتها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات فى الجميع هى النفس كما سينكشف لك زيادة فى الايضاح فى مباحث علم النفس .

فاذن النفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد طبيعة والحس فلها مقام فى عالم العقل و مقام فى عالم المثال و مقام فى عالم الطبيعة وكلّ واحد من هذه المقامات الثلاثة ايضاً متفاوت الدرجات قوة وضعفاً وكمالا ونقصاً فحس يكون اقوى واشد من حس آخر فى باب الحس كالبصر اقوى من السمع، وكذا خيال اقوى وانور من خيال آخر فى باب التمثيل وعقل اشرف واوضح من عقل آخر فى باب التعقل فهى مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها

كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل فى وحدته الجميعة المنطوية فيها مراتب و حدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالى (١) اعلاها واشدها هومايلى ادون مراتب ماهو فوقه وادناها وانقصها هو مايليه اعلى مراتب ماهو تحته ويتلوه فى سلسلة الابداع .

وان سئلت عن الحق فالعقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضاً كلها من المراتب الالهية و الشئون الصمدية و السرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذوالعرش واما تعددها الاجل تعدد آثارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لايقدح فى وحدتها فى الوجود بل انما يوجب ذلك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف و العلو والدنو و الكمال و النقص فتفعل بالاشرف الاشرف من الطبائع و بالاخس الاخس منها و بالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى ومايتلوه، وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى ومايعلوها وكذاقدمهاودوامها ببقاء الله (تعالى) لاينافى حدوث العالم وتغيرهاسوى الله جميعاً كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقمنا البرهان القاطع الخالى عن الجدل كما سنوضحه ايضاً فيما بعد اشداياضاح.

وذلك لماأشرنا اليه مراراً انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية والشئون الالهية

---

(١) فلاتعدد ولاآحاد مقصودة متناهية فضلا عن كونها غير متناهية . فضلا عن اجتماعها وترتيبها . بل مراتب عشر مثلا لموجود واحد مفارق محض هو عقل الكل كما انه علم الله وقدرة الله ومظهر الله الاعظم بل ظهوره الاتم . ونظير هذا السؤال والجواب مافى مسئلة اخرى يقول بها المصنف (ره) هى ان فى ترقيات المواد وفى الانقلابات لابد ان يكون برزخ بين صورة وصورة كالبخار بين الماء والهواء ، وكالطحلب بين الجماد والنبات، وكالاسفنج بين النبات والحيوان وكالمسوخات بين الحيوان والانسان، وكالصورة المثالية بين الروح الامرى والروح البخارى والدم المعتدل بين الروح البخارى والبدن الطبيعى ، فيرد السؤال انه يلزم برازخ وامور غير متناهية لاستدعاء ذلك برزخاً آخر بين ذلك البرزخ والطرف وهلم جرا والجواب ان هذه المراتب متصلة واحدة والبرازخ غير مفصولة عن الاطراف كالاطراف كل واحد منها عن الاخر والكل شىء واحد ذو مراتب ـ مرقده .

وهى لوامع وجهه (تعالى) وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى مايصدرعنها على التدريج والتجديد من خلق جديد فهى حادثة من هذه الجهة متجددة، لان العلةمع المعلول فى الوجود من جهة ماهى علّة له فلامحالة يتجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات ، ونحوارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثرالنظارويسهل على من وفّق له من ذوى الابصار.

تبصرة مشرقية

اعلم‌ان‌للوجود المطلق حاشيتين: احديهما واجب الوجود وهوالغاية فى الشرف لانه غيرمتناهى‌الشّدةفى‌الكمال وغيرمتناهى‌القوة فى‌الفعل . والاخرى الهيولى الاولى وهى الغاية فى الخسّة لانها غيرمتناهية‌القصورعن الكمال وغيرمتناهى الامكان‌والقوة فى الانفعال ولاتتنزل الوجود اليها ما لم‌يقع له المرور على جميع الاوساط المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود فى‌الاستكمالات الى‌التقرّب‌الى‌الله (تعالى) مالم‌يقع‌له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينهاوبين الله (تعالى) على الترتيب الصعودى.

فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان ـ كما اشرنا اليه سابقاً و سيتضح لك ايضاً لاحقا زيادة ايضاح انشاء الله ـ ظهروتبين انه كمايمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة امكان الاشرف يمكن اثبات كثيرمنها بقاعدة اخرى لنا ان‌نسميها قاعدةامكان الاخسّ وقد استعملناها حسب ما اشارالية « معلّم الفلاسفة » فى‌كتاب «اثولوجيا» فى كثيرمن المواضع .

منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصر بعدان ثبت ان لكل منها مدبراً عقليّاً وصورة مثالية (١) فى عالم المفارقات ثبت ان لها نفساً نباتية ولها ايضاً حيوة

---

(١) اى فى السلسلة النزولية بقاعدةامكان الاشرف وغيرها؛ فيثبت لها بقاعدةامكان الاخس نفساً لئلايكون وصولها الى‌تلك‌الغاية العقلية(اى المدبرالعقلى) كالطفرةفيجب‌وجود الممكن‌الاخس فى‌الصعود قبل‌الممكن الاشرف‌الذى هوالعقل. والمرادبالنفس للبسائط‌الصور المثالية لهاوبالقوة النباتية ماهى‌الشبيهة بهاالمعلوم‌ان‌القوة النباتية‌للمركبات ، وبالحيوة←

نفسانية وقوة حياليّة موجودة فى عالم البرزخ (١) .

ومنها انجسمانية مباشرة للحركةبعدالنفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذى هومن قبيل الاعراض .

ومنها ان للنباتطبيعة جوهرية شأنهاحفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية وهى المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها ، وليست هذه القوى اعراضاً كما هوالمشهور(٢) بلجواهرالاان وجودها غيرمباين لوجودماهىقوة له الىغيرذلك من المواضع التى سيقع لك العثورعليها انكنت من اهله انشاء الله .

الفصل (٨)

فىنتيجة ماقدمناه من الاصول، ثمرة مااصلناه فىهذهالفصول

فنقول ذاته جلّت كبريائه فىغاية الكمال و الفعلية والوجوب بحيث لايتطرق فيه شوبعدم ونقيصة ، فاوّل مـا يصدرويترتب عليه يجب انيكون اشرف الموجودات التى لايصفوعن شوب عدمونقص فيجبانيكون ذلك منجنس العقول دونالنفوس فضلا عمادونها ، وذلك لان النفوس بماهى نفوس قدشيب فيها ضربان من العدم .

احدهما العدمالتحليلى الذهنى الذى لاعين له فى الخارج ، لانّهمندمج فى الوجودفلايوجبتركيباً خارجياًولاذهنياًالافىظرفالتحليل العقلى حيث يحلّل العقلكل

← النفسانية والقوة الخيالية ؛ انالدار الاخرة لهىالحيوان وانهاعين العلم والشعور والمعلم الاول اطلق عليها الكلمة النباتية والكلمة الحيوانية والمصنف(ره) اراداثباتامورحقه على رأيهوفروع دقيقه واماائبات امور اتفاقية وفروع جلية منقاعدة امكان الاخس فمثلانا اذا علمناأنالحيوان باسرة علمنا انله مشاعر اخرى لانها أخس وادون منها وكذا فى كل بالنسبة الىمادونه وكذا اذااعتقدنا انله مدركة اذعنا بالقاعدة انله محركة قبلتلك المدركة او اعتقدنا انله شوقية اعتقدنا انلهعاملة قبل تلك وقس عليه نظائره ـ منقده.

(١) هذامن الفروع الاتفاقيه ـ منقده.

(٢) اذلا تناسب نفسها التى هى قريب منعالمالامر ـ منقده .

موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والتي كونه محدوداً بحدٍّ معين من الوجود فهيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هووجود ، فذاتها كذلك امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم ، وكمال ونقص ، وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان وماهية وهويّة الاان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال و وظلمته مقهورة تحت شروق النور ، و امكانه مطوى في الوجوب و ماهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شريّة ولانقص ولا ظلمة ولا امكان ولاماهية بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية .

وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارج في الشيء من العدم والوجود اعني القوة والفعل ، فان النفس ابداً فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر ، وشيء بالفعل و هو وجودها اذلو لم يكن لها كمال مترقب ولاحالة منتظرة كانت عقلا لانفساً ففيها نوعان من العدم ، فلا يصح ان يكون هي اقرب المفطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول ولا يصح ايضاً ان يكون من جنس الطبائع والصور المقارنة للمواد ، لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعاً ، ففيها دخول العدم من ثلاثة اوجه : الوجهان المذكوران في النفس . الوجه الثالث ان العدم سبب لوجودها ، والوجود سبب لعدمها و العدم الاول هو قوة وجودها ، والعدم الثاني عنها هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها (١) تقدم بالطبع ، وتأخر الثاني عنها تاخر بالذات (٢)

---

(١) يريد كون المادة سبباً لتشخص الصورة وكون الصورة شريكة الفاعل لوجود المادة و العدمان الحافان بالطبيعة ـ و هي منحركة الجوهر ـ هما القوة السابقة و الفعلية اللاحقة . ـ طمدظله.

(٢) انما كان هذا التأخر بالذات مع انه ايضاً بالطبع حيث ان تقدم الصورة على المادة تقدم العلة الناقصة لا التامة حتى تكون بالذات اى بالعلية . لانه وان كان بالطبع في الموضعين ـ اذ كلاهما تقدم العلة الناقصة ـ الا انهما بالتفاوت لان تقدم القوة على الحادث كتقدم المعد على المعدله ، وهو كالتقدم الزماني حيث لا يجتمعان ، اذ الاستعداد لا يجامع فعلية المستعدله بخلاف تقدم الصورة على المادة فانها شريكة الفاعل وهي فاعل ناقص لها والمادة تجامعها لانها تكون قبل، ومع وبعد، وانما كانت المادة عدما لانها قوة الشيء وقوة الشيء بما هي قوة الشيء ليست بشيء ـ س قدّه.

فذاتها في كل حين مخفوفة بالعدمين (١) لانها تدريجية الحصول وجوداً وبقاء والفرق (٢) بين النفس والطبيعة انها - اعني النفس الكلية الفلكية - مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية ، فلها في ذاتها الشخصية حيثيتان ، احديهما تجردية عقلية باقية. والاخرى تعليقية تدبيرية متبدلة، واما الطبيعة فانما هي عين (٣) الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها الشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري ، و ظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لايمكن ان يكون اول الصوادر .

و تلك الاعدام اولها عدم الكمال الأتم (٤) اللازم للقصور الامكاني و الثاني هو فقد الكمال المنتظر ، والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت و زمان و الرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة و الامكان الاستعدادي المحض .

و قيل الفرق بينها و بين العدم الذي هو احد الاسباب الثلاثة (٥) للكائنات

---

(١) الظاهر في التفريع ان يقال «فذاتها مصحوبة العدمين» وهما القوة والمادة، لكن قال هكذا ، لان العدمين - الماضي والاتي - منبعهما القوة والمادة - س قده .

(٢) عند لعدم شوب العدمين - الماضي والاتي - بالنفس كما في المقارنات بان الشوب في النفس باعتبار الفعل لا الذات ، بخلافه في المقارنات - س قده.

(٣) وهي وان كانت ثابتة بالنظر الى حركاتها التوسطية لكنها مشتركة بينها و بين النفس - ط مدظله .

(٤) هذا غير العدم التحليلي الذي مضى لان ذلك سلب ضرورة الوجود والعدم عن ماهية الشيء بخلاف هذا وانسالم يذكر هذا هناك وذلك هنا - ومثله العدم الذي هو لازم التمادي السيلاني فلم يذكره هناك مع ان الطبع سيال - اعتماداً على فهم الفطن في الاجزاء واما العدم اللازم للتمدد المكاني - اعني الرابع - فهو مخصوص بالصورة المقدارية لانها القابل للابعاد بالذات - س قده .

(٥) وعبر ارسطو عنها بالرؤس الثلاثة . وعبارة بعضهم : «ان العدم من المبادئ» ومرادهم الاستعداد السابق الذي لولاه في الكائن لم يكن الكائن كائناً حادثا - س قده .

مع السببين الآخرين - وهما الصورة والهيولى - ان العدم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض .

و معنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد الهوية والذات وان كان متحداً مع وجود جزئه السابق (١) بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث، واما الهيولى فانها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى مابعده من المتجددات بالتبع و ليست قوة بالقياس الى ماتصورت به بالفعل فهى موجودة بالذات معدومة بالعرض ، فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان تكون قوة لشيء موجود بالفعل، فهى من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء (٢) اوقوة للشيء اوقوة بالشيء موجودة منذ اوله، او به .

واما العرض فبالضرورة متأخر عن وجود الموضوع كتأخر الهيولى عن الصورة ، وهو اشد تأخراً عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت ان لها ضرباً من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد علمت ان ليس للبارى (جل ذكره) عرض قائم به اوصفة زائدة قديمة اوحادثة كالارادة القديمة اوالحادثة التى اثبتها الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات غنه (تعالى) عرض موضوعه ذاته (تعالى) فاذن اول مايوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعاً ، فلا يكون الا عقلا محضاً لانتفاء الوجود (٣) من الهيولى والوحدة من الجسم ، والاستقلال فى الذات من الصورة والعرض وفى الفعل من النفس .

---

(١) وهو مادته الموجودة قبل الصورة والحاملة لاستعدادها ـ من قده.

(٢) كهيولى النطفة مثلا ، فان القوة منها وفيها وحقها ، اوقوة للشيء كجسم النطفة اوقوة بالشيء كالصورة النوعية المنوية ،فان المستعد شيء ومابه الاستعداد شيء ، ومابه الاستعداد هو المخصص للمستعد بالمستعد له ، ولولاه لم يتخصص الاستعداد ، وهو متفنن ، ويتفننه تفنن الاستعداد فيما به للانسانية كمادر ، ومابه للفرخية الصورة البيضية ، وللنبات الصورة البذرية وقس عليها ماعداها ـ من قده.

(٣) اى بنحو الفعلية ـ من قده.

تبصرة تفصيلية

المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط في الشرف والعلو بينه (تعالى) وبين عالم الخلق ،الواسطة لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة (١) .

الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيدنا سيد المرسلين (سلام الله عليهم وعليه وعلى آله اجمعين) بقوله : «اول ماخلق الله العقل» وقوله : « اول ماخلق الله القلم» لانه واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام ، كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام ، وقوله : «اول ماخلق الله نوري» وقوله : «خلقت انا وعلي من نور واحد».(٢)

والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد(٣) فبالضرورة يجب ان يكون اقرب

---

(١) بعضها يثبت العقل الاول كالوجهين : الثالث والرابع . وبعضها يثبت مطلق العقل المجرد كالباقي . ـ طاب ثراه.

(٢) وجه الدلالة في الحديثين ان المراد بالنور فيهما : النور الحقيقي وهو العقل و روحانيته هي بالعقل الكلي لا الجزئي ، و في اصطلاح الاشراق يسمى العقل الكل بالنور القاهر كيف؟! ومطلق العلم نور لانه ظاهر بالذات ومظهر للغير الذي هو المعلومات والعقل علم وعالم ومعلوم .

والتعليلات كثيرة : منها ماقي الفرر والدرر سئل(ع) عن العالم العلوي فقال(ع) «صور عارية عن المواد، خالية عن القوة والاستعداد ، تجلى لها فاشرقت ، وطالعها فتلالاءت.القي في هويتها مثاله واظهر عنها افعاله» . منها حديث كميل عن علي (ع) فانه بعد ماقسم النفس الى اقسام اربعة وذكر قواها وخاصيتها ومبدءها ومنتهاها قال(ع) : «والعقل وسط الكل». ومعلوم ان العقل الذي هو وسط ومركز للنفس القدسية وللنفس الكلية الالهية هو العقل الكلي لا الجزئي . ومنها حديث الاعرابي عن علي (ع) فانه بعد تقسيم النفس وذكر احكامها وسؤال السائل ، النفس الالهية الملكوتية الكلية قال (ع) : «قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل» الى ان قال «العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب». وهذا كما ترى نص في المطلوب ـ ره.

(٣) و هو الذي ذكره من اول الفصل الى البصرة والمنظور من اعادته احمالا تمديد الادلة واستيفائها والاحاطة بجميعها ـ ره.

الاشياء منه ذاتاً واحدة بسيطة متبرئة عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غيره مبدعه وقيومه ليصح ان يكون واسطة في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ماعداه من المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لامحالة امر عقلي وجوهر قدسي لانتفاء هذه النعوت من الجسم وجزئيه وهما المادة والصورة ، وكماله وهو النفس فضلا عن العرض .

الثالث من سبيل امكان الاشرف ولاشبهة في ان العقل (١) اشرف من سائر الممكنات وهو فرد (٢) من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه ، والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لامحالة بالامكان العام فيجب حصوله قبل الاخس ، فالموجود الاول عنه (سبحانه) وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية ، واشدها قوة ، واكملها هوية وابعدها عن النقيصة والقصور ، واقربها الى مبدء المبادي وغاية الغايات .

الرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي والمقتضى والعلة التامة ومعلولها ، والفاعل التام وفعله ، فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم اتم واكمل مايتصور من المناسبات بالقياس الى اي ممكن فرض بعده فاذن ان هو الا اكرم العقول القادسة و ابسط الجواهر العقلية و انور الذوات النورية بعد نور الانوار .

---

(١) المراد به على ما هو ظاهر العبارة : مطلق العقل وهو معنى جنسي تحته انواع العقول التي كل واحد منها نوع منحصر في فرد ، فالحجة انما تتم بمقدمة اخرى مطوية هي ان العقول كثيرة مترتبة شرفاً و نظير هذا الوجه في الحاجة الى هذه المقدمة الوجه التالي - طمدظله .

(٢) الى قوله «نوعية» اشارة الى ماسبق من الشرط في الشهود من استعمال «قاعدة امكان الاشرف» في متحدى الماهية النوعية للشريف والخسيس دون غيره وضد المصنف (ده) كان اتحاد سنخ الوجود كافياً - ش قده .

الخامس من جهة اخراجها بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في باب كمالاتها العلمية والعملية ، فان شيئاً من الاشياء اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فمخرج ذاته من حد القوة الى حد الفعل لا يمكن ان يكون ذاته، والا لكان الامر الواحد مفيداً ومستفيداً عن نفسه لنفسه .

وايضاً لو كانت الذات بذاتها مقتضية للخروج من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضاً الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته ليفعل ويقبل ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطى الكمال قاصراً عنه .

فاذن النفس العاقلة لا تستطيع ان تخرج ذاتها من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولانى الى العقل الصورى بواسطة الاستعداد والتهيؤ الذى هو العقل بالملكة (١) فلابد من معلم قدسى ومصور عقلى متوسط بين الفياض الحق (تعالى) والنفوس المستفيضة المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئاً من القوة والانفعال والاحتياج الى مكمل آخر يخرجه من القوة الى الكمال ويعود الكلام اليه ايضاً فيتسلسل وهو محال او ينتهى الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلاواسطة ، اذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض، فلابد من متوسط عقلى . وقد علمت فى مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفائض منه على قابلية النفس و صيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يصير البصر بصراً بالفعل بعد ما كان بالقوة فى باب الابصار ، و به يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة ، وقوة البصر تتحد بالنور

---

(١) مراده بكون العقل بالملكة استعداداً مع كونه فعلية بالصور البديهية ـ و لذا يطلق عليه الملكة التى تقابل العدم و القوة ـ انه مابه الاستعداد ، و قدمر تلازم الاستعداد ومابهو ـ ش قده.

الذى هو البصر بالفعل والباصر بالفعل (٣) والمبصر بالفعل ، وبه يكون سائر الامور التى تعلق بها الابصار مبصرة بالفعل ووزانها وزان الماهيات التى تصير معقولة بهذا العقل الذى اتحدت به لا بانفسها، كما ان الاعيان الثابتة والماهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذى يتحدبها .

السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير متخصصة بشىء من افرادها و واحد بالهوية التحصلية وهو الجوهر العقلى (٢) المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه فى مبحث التلازم .

السابع من اسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا، فانها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتاً احدية من كل وجه كواجب الوجود، ولا ايضاً طبيعة اخرى والا تعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم التسلسل اوالدور وهما ممتنعان ، فكذا ما يؤدى الى احدهما، ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن و استكمالاتها اللازمة

---

(١) والفرق بينهما بعلاوة ان فى احدهما مبالغة لدلالة الصيغة ان احدهما نور نفس القوة، والاخر نور الشمس ، هذا فى المقيس عليه واما فى المقيس فاحدهما نور العقل بالفعل والاخر نور العقل الفعال . ونور العقل بالفعل هو نور الحدس ونور الفكر ـ ص قده .

(٢) ان قلت : لم لم يكتف بنفس الصور : بلاحاجة للهيولى الى ذلك الجوهر القدسى؟ قلت : لوجهين : احدهما ان الصورة ماواحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد ووحدة العلة الفاعلية لابد ان تكون أشدوهنا ينعكس الامر ، ، بخلاف ماذا كانت شريكة العلة فلا بأس ان يكون وحدتها اضعف وثانيهما ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع ، و الهيولى ليست ذات وضع ، فيجب ان تكون معلولة للعقل الذى هو أيضاً ليس ذا وضع دون الماهر وليس المفهوم المخالف للكلام مراداً فليس معناه انه لو كانا تامتجددتين امكن صدورها عن الواجب تعالى ، بل بيان للواقع من ان الماهية دون التجدد كما أنها دون الثبات . وقد جمع بهذا بين القولين تجدد الطبائع وعدم تجددها ـ ص قده .

لوجودها حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ، ولا الهيولي لانها قوة انفعالية لاصورة فعلية ايجابية، فموجب وجودها(١) ومقتضى ذاتها ـ من حيث الثبات المضمن فيه التجدد والحدوث ـ جوهر عقلي وصورة مجردة، ومثال ربوبي وملك كريم و اسم الهي .

الشامن من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات ، فلا محالة لابد ان يكون لكل نوع طبيعي غاية كمالية عقلية ليصح توجه افرادها بحسب الجبلة و تشوقها بحسب الغريزة الى مافوقها ، و الالكان ارتكاز هذا المعنى ـ اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال ـ باطلا وعبثاً وهدراً ومحال ان يكون في الطبيعة باطل اوعبث كما مر في مسائل العلة الغائية من مباحث العلل الاربع ، نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر اومزاحم والعائق لايكون دائمياً ولااكثرياً وكذا الامر الاتفاقي فالوصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة لابدان يكون اما مطردا دائمياً اواكثرياً وتلك الكمالات الاخيرة التي لاحركة بعدها ليست نفوساً ، لانها بالقوة ايضا مادامت نفوساً مشتاقة الى الكمال الاتم ، و ليست ايضاً واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول البتة . فقد علم انه كمالابد في سلسلة المبادى وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بين(تعالى) وبين المجعولات كذلك لابد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات وآخر النهايات ، وهو اول الاوائل ومبدء المبادى .

التاسع من طريق كفاية الامكان الذاتي للانواع المحصلة (١) التي لايفتقر

---

(١) ان قلت : الجوهر العقلي أيضاً ثابت والطبيعة متجددة لاتليق بالصدور عنه كما عن الواجب تعالى قلت: العقل لما كان ذا ماهية كان له تغير من الليس الى الايس وكانه حركة فجاز ان يصدر عنه الطبيعة من جهة ثبات تلك الطبيعة بخلاف الواجب تعالى ـ عن فده.

(٢) لايقال هذا مصادرة لان ماقال الحكماء : «ان الممكن قسمان احدهما مايكفي مجرد امكانه الذاتي في قبول الوجود والاخر مالايكفيه بل يحتاج الى الامكان الاستعدادي» ←

فيضانها(١) نوعاً ولا شخصاً عن المبدء الواهب الى امكان استعدادي غير امكانها الذاتي، فهي لامحالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية بالذات في عالم الدهر، اذ لامانع في ذاتها من قبول فيض الوجود، ولاضاد للجواد المطلق، ولامبطل ولامعطل للمفيض الحق عن وجوده، وفعله وصنعه وابداعه فهي لامحالة فائضة عنه ابداً واما التي تفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق مكان استعدادي، و وراء امكانها الذاتي فهي ايضاً فائضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت في تعيناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه ـ وهي الانواع ـ بحسب الهويات والوجودات متجددة داثرة بائدة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع (٢) على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان كان العالم الجسماني ـ بجميع ما فيه و معه و له ـ حادثاً زمانياً مسبوقاً بعدم زماني و لما كانت الانواع

ـــ انما هو بعد ثبوت العقول الكلية المفارقة واما قبله فلم يثبت هذه الماهيات الامكانية لانا نقول اما اولا : فالمراد بالانواع المحصلة هذه الماهيات التي تلينا، لكن باعتبار استدعاء وجود جسمي سابق بمقتضى وجود الواهب (تعالى) وعنايته لاماهيات العقول ليكون مصادرة. وهذا غير وجود نفس الانواع الطبيعية والكليات الطبيعية فانها وان كانت ابداعية ايضاً الا انها في اسفل مراتب الدهر كما اشار اليه (ره) بقوله «فهي ايضاً فائضة الى آخره».

واما ثانياً : فنقرر الدليل هكذا: القسمة العقلية توجب أن الممكن قسمان : ممكن يكفي مجرد امكانه الذاتي لقبول الوجود، وممكن لايكفي له والمبدء (تعالى) جواد فياض لاضاد لجوده ولاراد لفيضه فقد اعطى كل ذي حق حقه وبلغه نصابه وهكذا قرر (قدس سره) الثاني عشر كما سيأتي أن الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام ـ منه.

(١) للمنع عنه مجال اذ لا طريق الى اثبات هذه الكفاية قبل اثبات الموجودات المجردة فمجرد فرض ماهيات شأنها ذلك لاتنتج كونها ماهيات كذلك، بل هي مفاهيم حتى يثبت وجودها فتعود ماهيات لوجوداتها ـ ط مدظله.

(٢) للمنع عنه مجال، لم لايجوز ان يتوقف وجود بعضها على غيرها مما ليس لها وجود دائما واكثري؟ كما يؤيده تحقق بعض الانواع المنقرضة. ـ ط مدظله.

والطبايع(٣) لابد في صدورها عن الواحد الحق من وسائط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الانواع والطبائع عنه ،والمادة وان تكثرت بتعددها او تعدد جهاتها الاستعدادية- اشخاص نوع واحد او افراد طبيعة واحدة ، لكن يستحيل ان يتكثر بها او باستعداداتها انواع متخالفة وطبائع متكثرة .

فثبت من هذا المنهج ايضاً وجود العالم العقلي و تكثر صورة ، و ذلك العالم مع كثرة صوره ليس مبائناً لذات الحق الاول بل تلك الصور على علوم البهية قائمة **بذاته** (تعالى) واقعة في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله .

العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه (٢) : احدها ان لكل متحرك محركا غيره ، اذا الشيء لا يحرك نفسه و لا يتحرك عن نفسه و الا لكان شيء واحد قابلا و فاعلا و لكان المكمل للشيء مستكملا به ، و ذلك المحرك ان كان متحركاً ايضا يحتاج الى محرك آخر و هكذا الى لا نهاية ، و مع ذلك لكانت بالامر او ساطاً بلاطرف ومآلوام حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها، فلابد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا به يخرج المتحرك من القوة الى الفعل ولامحالة هو امر بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ، ولا بالعرض ، لا بالطبيعة ولا بالقسر

---

(١) اشارة الى معنى آخر وهو استناد الاختلاف النوعي في هذا العالم الى الاختلاف النوعي في العالم الاعلى من المقول العرضية فانها جهات فاعليته تعالى ، ودرجات قدرته وعلمه ولايمكن استناده الى الواجب لوحدته وبساطته ـ من قده.

(٢) الفرق بين العاشر بالوجه الاول والخامس مع قرب مأخذهما ان الخامس كان في النفس الناطقة وهذا في الفلك . وايضاً هذا من مسلك الحركة وهي الخروج التدريجي من القوة الى الفعل وذلك من مسلك مطلق الخروج والفرق بينه بالوجه الثاني وبين الثامن ان ذلك كان من مسلك اغراض جميع الطبائع النوعية والمتوجه اليه لها المقول التي من الطبقة المتكافئة العرضية و هي ارباب الانواع و هذا من مسلك الاغراض الافلاك و المتوجه اليه لها المقول التسعة الطولية . و أيضاً ذلك طريقة الاشراق وهذا طريقة المشاء بل طريقة الفريقين . ـ من قده

ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشايعة وتحريكه للفلك امّا باعطاء المبدء القريب اياه الذى به التحرك حركة وضعية ، و اما بان يكون هو المؤثم به و المعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية تتبعها الحركة الدورية ـ لانه الموجب له ـ اشواقاً متتالية و تخيلات متتابعة.

و ثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية فهى لا محالة ارادية مستندة الى نفس دراكة ، والباعث لهافى الحركة اما امرشهوى اوغضبى وغاية الحركة فيها جلب ملائم بدنى او رفع منافر بدنى و هما منتفيان عن الفلك ، لانه تام الخلقة لايفتقر الى غذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه ، فوجود الشهوة و الغضب فيه عبث معطل ، والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة فى هذين الغرضين وما يرجع اليهما ، فالغرض للا فلاك فى حركاتها الشوقية امر عقلى جازم غير مظنون ولا موهوم، و الا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امراً حقيراً كنفع السافل او ما يجرى مجراه فحركتها لاجل كمال عقلى جليل الخطر فهى اما التحصيل ذات عقلية او للتشبه اليها و الاول غير ممكن فتعين الثانى ، و لايمكن ان يكون المتشبه به المتشوق اليه ذاتاً واحدة هى الواجب (جل ذكره) و الالما اختلفت الحركات الفلكية قدراً وجهة ، فهى للتشبه الى معشوقات كثيرة و ان صح ان يكون لها اشتراك فى طلب المعشوق الاول لاشتراكها فى دورية الحركات واختلاف فى طلب المعشوقات الثوانى لاختلافها فى جهات الحركات وازمنتها ، فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ومكمله بالتشويق والايتمام به والتشبه به فى التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه فى الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال لتجليلات قدسه وكماله .

و ثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولامنقطعة فلها مبدء غير متناهى القوة وكل قوة جسمانية سواء كانت نفساً اوصورة منطبعة فهى متناهية القوة والاثر فلامحالة مبدء حركتها قوة مفارقة غير متناهى التأثير والتحريك وليس ذلك هو البارى بلا توسيط، لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذا الوجود الثلاثة من هذا المنهج .

الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر (١) وقد تصدى «المحقق الطوسي «(ره) لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها «انا لانشك في كون الاحكام اليقينية التي تحكم بها اذهاننا مطابقة لما في نفس الامر - ولا في ان الاحكام التي بخلافها مما يعتقدها الجهّال غير مطابقة لما فيه ، ونعلم يقيناً ان المطابقة لاتتصور الا بين شيئين متغايرين بالشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولاشك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام مشتركان في الثبوت الذهني . فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين مافي اذهاننا وبينه ، وهو الذي يعبّر عنه بنفس الامر .

فنقول : ذلك الثابت الخارج **اما** ان يكون قائماً بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع ، و الاول محال لوجوه : احدها ان تلك الاحكام غير متعلقة (٢) بجهة من جهات العالم و لابزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لايحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لانشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذاوضع .

و ثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا ، واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ماهي محسوسة والثاني وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع هو ايضاً محال لانه قول بالمثل الافلاطونية (٣)

واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غير منقسم «.

---

(١) سيما ان نفس الامر عالم الامر الذي يقابل الخلق كماقال (تعالى) : الاله الخلق والامر . ـ س قده .

(٢) لانها مجردة ويستدلون من تجردها على تجرد النفوس الناطقة فكيف مطابقاتها ؟ ي في نفس الامر وحاق الواقع !؟ ـ س قده .

(٣) لانها كليات عقلية مجردات عن المادة ولواحقها واذا كانت قائمات بالنفوس الناطقة اوبالعقل الفعال لم تكن عقولا لكونها قائمات بالغير حالات فيه ، بخلاف ما اذا كانت قائمات بذواتها فانها حينئذ عقول عرضية ومثل نورية كماقال افلاطون وسقراط ومن تبعهما وان اياها يتلقى العقل عند ادراكه للكليات « . س قده

فنقول : ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة و ان كان بعض ما في الاذهان بالقوة، وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل وبين ما بالقوة وايضاً لايمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ماكان ما بالقوة في وقت من الاوقات ، لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابداً من غير تغير و استحالة و من غير تقييد بوقت و مكان ، و واجب ان يكون محلها كذلك و الا فأمكن ثبوت الحال بدون المحل فاذن ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات(١) التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل

---

(١) فبهانها ان كانت علوماً حصولية في العقل المذكور كانت في صدقها متوقفة على امور اخرى هي مصاديقها في الخارج فتكون تلك المصاديق هي التي تطابقها علومنا الصادقة في الحقيقة ولفي كون علوم العقل مطابقات لعلومنا وهو ظاهر .

وان كانت علوماً حضورية لزم اولا : كونها وجودات عينية فكانت هي التي تطابقها علومنا سواء عقلها عقل ام لا فلا ضرورة لوجود العقل حينئذ . وثانياً : ان من القضايا النفس الامرية ما الاوجود لموضوعها فلامعنى لكونها معلومة بعلم حضوري كقولنا «عدم العلة علة لعدم المعلول». ويمكن الجواب عنه بما يستفاد مما قدمناه في مسألة احتياج عدم الممكن الى السبب من مباحث المواد الثلاث في السفر الاول ومحصله : ان العقل بدو ما يجد الوجود محمولا على نفسه على ما يقتضيه اصالة يتوسع اولا توسعا اضطراريا بحمل الوجود على الماهية المنتزعة منه ويشمل بذلك الثبوت الوجود والماهية جميعاً ثم يتوسع ثانيا توسعا اضطراريا بتعميم الثبوت لعامة المفاهيم الاعتبارية التي هي عناوين للماهيات منتزعة منها في الذهن ويرتب بذلك عليها احكامها الخاصة والقضايا المؤلفة منها هي القضايا النفس الامرية الصادقة التي لامطابق لها ذهنا ولاخارجا بل في ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية ، وهي وان لم يتعلق بها علم حضوري لعدم الخارجية لكنها ثابتة بثبوت الماهية الثابتة بثبوت الوجود فافهم ذلك .

ومن هنا يظهر أن القضايا النفس الامرية الشاملة الكلية ـ كقولنا «عدم العلة علة لعدم المعلول» والجزئية كقولنا «عدم هذه العلة علة لعدم هذا المعلول» ـ مطابقة للثابت الاعم من الوجود و الماهية و الاعتباريات ، فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الامر و القضايا الكلية منها خاصة مطابقة لما في عالم العقل من صور العلوم الحضورية على النحو الذي سيشير اليه المصنف ره ، طد ظله .

عليه وعليهاالتغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هووهى بهذه الصفات ازلاوابداً **واذا** ثبت ذلك فنقول لايمكن ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل عزّ شأنه ، وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التى لانهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة و ان يكون مبدء فاعلا لها و محلا قابلا اياها، فاذن ثبت وجودموجود غيرالواجب تعالى ولنسميه«عقل الكل» وهوالذى عبّرعنه فى القرآن تارة «باللوح المحفوظ» وتارة «بالكتاب المبين» المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه» انتهى تلخيص ما افاده .

واعلم ان القول بالمثل الافلاطونية حق عندناكما علمته ، ومع ذلك لايخرلنا فى اثبات المرام من هذا المنهج ، وهووجود صور الاحكام الثابتة فى عالم آخر عقلى سواء كانت حالة فى جوهرعقلى اوقائمة بذواتها .

الثانى عشر من مسلك التمام ومقابله ، فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلى اربعة اقسام : لانها اماتام اوناقص ، والاول اما فوق التمام اولا والثانى اما مستكف بذاته اوبما لايخرج عن قوام ذاته اولا . ثم ان العنصريات نا قصة محضة ، والفلكيات مستكفية ، والواجب (عزاسمه) فوق التمام . فلابد ان يكون فى الوجودموجود تام ليكون متوسطاً بين ماهوفوق التمام وبين ماهوناقص اومستكف وهوالعقل؛ وذلك لانه لوصدرمنه (تعالى) ناقص ابتداء وهوفوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه .

وايضاً يلزم الفرجة والانفطار فى سلسلة الوجود وهوغيرجائز وقد بينا من جهة قاعدة امكان الاخس انه لايمكن وجود مرتبة من الشرف لايترتب عليه جميع ماهودونه الى آخر الحاشية الاخرى .

تأييد سماوى- قال مفيد المشائين ومعلمهم فى « اثولوجيا » فى عاشرمياميره : « الواحد المحض هو علة الاشياء كلاوليس بشيء من الاشياء بل هوبدء الشيء وليس هوالاشياء ، بل الاشياء كلها فيه وليس هوفى شيء من الاشياء ، وذلك ان الاشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها . فان قال قائل : كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحدالمبسوط الذى لاثنوية فيه ولاكثرة بجهة من الجهات . قلنا :لانه

واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء ، فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الاشياء كلها ، وذلك انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية .

اقول: واختصر القول انه لما لم يكن شيئاً من الاشياء رأيت الاشياء كلها منه، غير انه وان كانت الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى - اعني به هوية العقل - هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي » .

والقول : ان الواحد المحض (١) هو فوق التمام والكمال ، واما العالم الحسي فناقص ، لانه مبتدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاماً كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ، ولم يكن بممكن ان يبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط، ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاماً مثله ، لان الابداع نقصان، اعني بهان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه» انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته .

وكانك قد تهيأت بما قدمناه اليك - من بيان كون البسيط الحق كلّ الاشياء - لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه . ولعله اراد بالهوية (٢) هيهنا : الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد بها التشخص المتميز عن سائر التشخصات المبائن لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث ان لكل منها وجوداً محدوداً بحد من الكمال فيكون مبائناً لموجود آخر مغايراً له ، واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل حد وجودي ومافوقه وراءه فلا مبائن له في الوجود ولا غير ليكون متميزاً عنه

---

(١) هذا أخذا المنهج الثاني عشر الذي ذكره المصنف ره - س قده .

(٢) اعني في قوله «انبجست منه الهوية» لئلا يلزم مجعولية الماهية وان امكن ان يكون الهوية في قوله «لما لم يكن له هوية» بمعنى الماهية لكن حملها في الموضعين على الوجود المحدود لئلا يلزم التفكيك في العبارة - س قده.

بكونه مسلوباً عنه و بالعكس، فانه لايكون عادماً لشيء من الاشياء، فحيث هو هو(١) كانت الاشياء كلها فيه ، وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله : «وهوالذى في السماء اله وفي الارض اله » وقوله : « وهو معكم اينماكنتم » وقوله : «مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الاهو سادسهم » الآية الى غير ذلك من الآيات القرآنية والسنة النبوية. وفيما صحت روايته عن علي عليه السلام انه قال: « مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة» حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل و السماع .

فهذه مناهج اثبات العقل المفارق و عالمه ، وسياتي بيان كثرة العقول وتفاصيل مافي عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبائع النوعية التي في هذا العالم مع مايزيد عليها على وجه اعلى و اشرف في موضعه حسبما قدمنا ذكره في مباحث الماهية .

واعلم ان لنا منهجاً آخر في اثبات علم العقل و هو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال عز اسمه: «وان من شيء الا عندنا خزائنه» وقوله : «ولله خزائن السموات والارض» وبيانه أنا قد نعلم شيئاً معقولا ثم ننسى ولا نذكره اصلا بل نحتاج في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستأنف، وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه والالتفات من غير حاجة الى كسب جديد ، فعند الذهول و النسيان كليهما لاشك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا المدركة والا لكانت مدركة بالفعل اذ لامعنى للادراك الا حصول صورة الشيء في القوة الدراكة.

لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان، والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة حالة الذهول - وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة - لكنها حاصلة في القوة

---

(١) اى في مقام هو كانت الاشياء فيه مستهلكة .

آنجا كه تو ئى چه من نباشد كس محرم اين سخن نباشد

وفي مقام وجود شيء من الاشياء فهو موجود معه بالحقيقة ، لانه بده اللازم .

ز هرچه هست گزيراست وناگزير از دوست - ى قده .

الحافظة لها و هذا في حالة النسيان فزال عنهما جميعاً ، أما زوالها عن المدركة فبمحوها عنها ، و اما زوالها عن الحافظة فبزوال نسبة كونها حافظة ، لبطلان استعداد النفس و تهيؤها للا تصال بها و قبول الفيض عنها ، ففي القوى الا نطباعية ـ لقبولها التكثر والانقسام ـ جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا و بعضها حافظاً كماهو المشهور من ان موضعاً من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصور، وموضعاً آخرفيه محل الحفظ و الادامة .

واما : القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلايمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان، فلاجرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه صور الاشياء المعقولة، كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما تناسبه ، واذا اعرضت عنه الى مايلي العالم الحسي والدار الجسدانية اوالى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت عنها الغشاوة والصدى بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف، فمهما بقيت على وضع المحاذات كانت الصورة منعكسة فيها اوقائضة عليها على اختلاف الرأيين اعني الاشراق (١) والرشح في الممثل له كما في المثال . وكلاهما غير ماهو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها.

فان النفس متى كانت مجلوة المرآة متطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال و استعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي اكتسبتها ، فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لانسياً منسيا وكانت قوية على الاسترجاع و الاعادة من دون تعمل اكتساب جديد

---

(١) القول بالاشراق في الممثل له ـ اعني مانحن فيه ـ من العقل الفعال . والعاقلة انه قدمر ان نسبة اشراق العقل الفعال الى العاقلة نسبة اشراق الشمس الى الباصرة على مامر في المنهج الخامس ، فعند تلاقي النورين اعني نور العقل الفعال ونور العاقلة ترى العاقلة الصور الكلية التي في العقل الفعال انفسها من غير ان ينتقش فيها صور اخرى ، وهذا في المثال ـ اعني المرآت ـ كقول الرياضيين بخروج الشعاع وانعكاسه من المرآت الى المرئي نفسه والقول بالرشح ان ينتقش فيها ايضا والمختار عند المصنف (ره) كما اشار اليه سابقا : هو انه لاهذا ولاذاك وهو القول باتحاد النفس بالعقل الفعال اعني فنائها فيه . ـ ش قده.

وتجشم اقتناص مستأنف لبقاء المعارفة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض ، بخلاف ما اذا بطلت صفاتها وانكدرت تارة اخرى بغشاوة مادية و ظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب و تعمل لازالة الحجاب و حصول المناسبة . و بالجملة : فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه المعقولات كلها و هو المطلوب .

تكميل انحلالي لشك اعضالي

ان في هذا المنهج شكا(١) من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن بعض تلامذة المحقق «الطوسي» انه لم يقدر على حله ولم يأت بمشبع من الكلام في دفعه قال «العلامة الحلي» في «شرح تجريد العقائد» في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة: «وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه (ره) جرت هذه النكتة رسئلته عن معنى قولهم «ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما» فقال (ره) : المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة اوحكم ثابت في الذهن يطابق الصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه : ان الحكماء يلزمهم العقول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان ، فأن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها ، والنسيان هو زوالها عنهما وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فان سبب النسيان (٢) هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات ، وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة فلم

---

(١) من جهة السهو والنسيان وفي العبارة ايماء لطيف ـ ش قده.

(٢) تلخيصه ان الفرق بينهما بهذا الوجه يتم في الصور المحسوسة واما المعقولة فلا ، اذ بناؤه على كون العقل الفعال خزانة للعاقلة و هذا مؤد الى كون الكواذب فيه ، لوجود حالتي السهو والنسيان فيها بالنسبة الى الكواذب الكلية . ـ قده .

يأت بمشبع» (١) انتهى كلامه ره .

قال الفاضل «الدواني» في حله : «ان شأن العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكوانب الحفظ فقط دون التصديق (٢) ، اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان (٣) ، لبرائته عن الشرور والاسواء التي هي من توابع المادة» . انتهى ماذكره .

وفيه مالايخفى من الخلل والقصور .

أما اولا فلان مافي العقل الفعال هو أشد تحصلا وأقوى ثبوتاً مما في اذهاننا، فافتران الموضوع للمحمول اذا حصل في أذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا و ارتباط احدهما بالآخر ارتباطاً متزلزلا ، وذلك لضعف سببه و كاسبه و دليله ، حيث

---

(١) لعل الوقت لم يكن مقتضيا للاشباع وافشاء بعض الاسرار كما ستسمعه من المصنف في حله ، والا فالمحقق الطوسي أجل شأنا من أن يعجز عن ذلك ـ ص قده

(٢) يريد بذلك ان للاجزاء التصورية من القضية الكاذبة وهي الموضوع و المحمول والنسبة الحكمية مطابقا عند العقل الفعال دون الحكم الذي هو التصديق فهو من فعل الوهم. وفيه ان مقتضى ذلك عدم اقتضاء التصديق بما هو تصديق كلي مطابقا عقليا من غير فرق بين التصديق الصادق والكاذب ، فتخصيص التصديق الصادق بالمطابقة بلامخصص ، ولايبقى الا أن يستدل على المطلوب من طريق التصور وماربما يعرضه من الذهول والذكر ، ويرد عليه اولا محذور كون نتيجة الدليل أخص من المدعى . وثانياً محذور كون الدليل اعم من النتيجه فافهم ذلك ـ ط مدظله.

(٣) فيه انه اذا لم يكن فيه اذعان فلم يكن فيه تصديق ، لان العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور . والتصديقات في القضايا الكلية كلية وخزانة التصديقات الكلية ايضا هو العقل الفعال ، وكما ان تصور البسيطة الكلية فيه كذلك الاذعان الكلي و التصديق الكلي فيه ، لمروض حالتي السهو والنسيان في ذلك بالنسبة الى التصديق الكلي الكاذب . و التفرقة بين السهو والنسيان في ذلك الاذعان الكلي لايستقيم الا بالعقل الفعال وبقي الاشكال. والتصديق الكاذب المتصور للعقل الفعال غير المذعن به تصديق بالحمل الاولى لا بالحمل الشايع ـ ص قده .

لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذى وسط لمّى اومن تحدس اوحس اوتجربة اوغير ذلك، فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك اووهم ، وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا . وأما اذا اقترن الموضوع بالمحمول فى العقل(١) الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا مؤكداً ضرورياً حاصلا من أسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر فى ظرف الخارج . وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول (٢) او اتحادهما فى نحو من الوجود فى الواقع .

وأما ثانياً فلان التصور والتصديق - كما تقرر وتبين فى مقامه - انما هما نوعان من العلم الانطباعى الحادث فى الفطرة الثانية ، فأما علوم المبادى العالية وعلم الحق الاول (جل ذكره) فليس شيء منهما تصوراً ولا تصديقا (٣) ، فان علوم المبادى كلّيا

---

(١) ظاهره انه نسب الى الفاضل الدوانى انه نفى العام ، و الحال انه نفى الاقتران الخاص المؤكد الضرورى فى الكواذب كما صرح أن شأن العقل مع الصوادق الحفظ والتصديق لكن مراد المصنف (ره) ان نفى الخاص مطلق ايضاً لان هذا الاذعان والحكم الضرورى فى المذعن الكاذب والجاهل جهلا مركبا من هناك من حيث ان هذا وجود جعلى ووجوب غيرى ووجود كلى تجردى ، والضرورة والبت والنورية من هناك . وبالجملة : فى هذا الاعتراض تلميح الى التحقيق الذى سيشير اليه فى الحل بعيد ذلك - س قده.

(٢) فيه منع ظاهر فلا نسلم ان كل اقتران يلازم الاتحاد فى الوجود ، فان الاقتران يمكن ان يتحقق بين وجود فى نفسه مع مثله لكن الاتحاد لا يتحقق الا مع وجود لغيره - ط مدظله .

(٣) هو حق وقد اوضحناه فى حواشى العاقل والمعقول من الكتاب لكنه اعتراض على اصل دعوى مطابقة القضايا الصادقة للعلوم المنتقشة فى جوهر العقل الفعال لا على جواب المحقق الدوانى فقط . والجواب ان العلم الحصولى الذى تتضمنه القضايا المعقولة من تصور وتصديق لا يأبى الانطباق على ماعند العقل من العلم الحضورى فى ذلك ، كما لا يأبى الانطباق على متن الخارج . وكان المصنف (ره) اراد بذلك ، الاعتراض على ظاهر كلامهم من تسليم كون علوم العقل حصولية ، لقصرهم العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه والافهو اجل من ان يخفى عليه صحة انطباق العلم الحصولى على الحضورى - ط مدظله

عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قررناه ، كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا غير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهويّتنا الادراكية التي هي عين الحيوة والشعور .

واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه تطمئن به القلب وتسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي أن كل ملكة راسخة في النفس الانسانية - سواء كانت من باب الكمالات او الملكات العلمية ومن باب الملكات او الكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتمرّن الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة فعلية من الجهات الموجودة فيه، لان الانواع المختلفة لا يكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل او تكثر جهاتها القابلية بل يحتاج اما الى مبادٍ متعددة عقلية كما رآه «الافلاطونيون» من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير كما هو رأي «المشائين» .

و بالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدأها ومنشأها - من حيث كونها امراً وجوديا من ذلك العالم - سواء سميت خيرات او شروراً اذ الشرور الوجودية شريتها راجعة الى استلزامها لعدم شيء آخر او زوال حالة وجودية له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظائرهما . ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما في نفسه امر وجودي وصفة نفسانية يعدّ من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية، وانما يعدّ شراً بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي الدائم ولملكة الصدق، فان الاول خير حقيقي، والثاني نافع في تحصيل الحق .

فاذا تمهدت هذه المقدمة (١) فنقول: لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية

---

(١) وبعبارة اخرى نجيب بأن كل قضية مطلقا هناك وكل رأي من هناك ، وكون القضية الكاذبة جهلا مركبا او كاذبة انما هو لاجل التقييد والتضييق ، مثلا من يقول في ماهية النفس انها جوهر لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد او سريان النار في الفحم ففي قوله جهة حقية ←

اوامروجودى فى العقل الفعال اوفى عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة اوذلك الامر بل الذى لابدمنه هوان يكون فيه امرمناسب؛ لتلك الملكة اولذلك الامر، فاذن كماان النفس اذاتكررت ملاحظتها لعلوم صادقة حقة حصلت لهاملكة الاتصال والارتباط بشأن من شئون العقل الفعال متى شائت من هذه الجهة فكذلك اذاارتسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكرر ارتسامها واوالتفت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشأن آخرمن شئونه متى شائت، ولايلزم ان يكون ذلك الشأن بعينه قضية ذهنية صادقة، ولاهذاقضية كاذبة بل امراً يناسب ذاك اوامراً يناسب هذا، فهذا معنى اختزان (١) صورالاشياء فى عالم العقل واسترجاع النفس اليه .

وقد اشرنا لك مراراً ان ليس معنى حصول صور الموجودات فى العقل البسيط

← من حيث انهذا حكم الروح البخارى وهوليس بمنفصل عن الروح الامرى ،ومن يقول انها طبع ففى قوله ايضاً جهة حقية من حيث ان الطبع المجبول على طاعة الروح الامرى مرتبة منه بل الطبع المجبول مرتبة من النفس لانها جسمانية الحدوث روحانية البقاء وقس عليهما والجهات الحقة كلها فى العقل الفعال والادراك والسهو والنسيان فيها بالاتصال والانفصال به وعنه، ومع ذلك كونها كواذب وجهالات مركبة سائغ لمامر من التقييد والحصر ومن هنا قال صاحب سلسلة الذهب .

تخنثة جملهٔ عقائد باش درهمه صورتش مشاهد باش
شوهيولاى جمله مستندات تابيابى زشرك وجهل نجات

وقدحررنا سابقاً ـ فى ان ادراك الكليات بمشاهدة ارباب الانواع عن بعد ـ ان ادراك اصحاب الجهل للكليات التى فى اذهانهم الجاهلة ايضاً بمشاهدة هذه ،كما ان ادراك الدهم الكلى مشاهدة حقيقة الوجود بمشاهدة بنعيفة كماان ادراك الوجود العام مشاهدتها شهوداً ـ س قده

(١) الحق انهذا انما يصلح جواباً عن اشكال نزول العلوم الكاذبة عن العقل الى نفوسنا بما أنها من الشرور التى يتنزه عنها العالم الاعلى العقلى ، واما الاشكال من حيث عدم وجود مطابق لها عند العقل فلايندفع بوجود ما يناسبها من غير عينية ، اذلولا العينية بوجه لم يكن العلم حصولياً .

وبتقرير آخر : العلم الحصولى بما أنه علم من ذاتيه الحكاية ـ ولامعنى للحكاية من ←

ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما أن صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم و ماينعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبرائة عن العدم والغيرية والكثرة والانقسام.

← غير محكي يكون وراءه ولا للطريق من غير غاية بعده فلا معنى للعلم من غير معلوم وراءه يطابقه فكيف تتصور القضايا الكاذبة ؟.

والحق في الجواب ان العلم بما هو علم لايقبل الخطاء ، لما ذكر من كونه بالذات حاكيا لما وراءه وانما هو في العلوم الكلية العقلية من دعابة المتخيلة و شبطنة الواهمة حيث تضع ماليس بالموضوع مكان الموضوع اوماليس بالمحمول مكان المحمول . فافهم ذلك ولبيانه التفصيلي مقام اخر ـ ط مدظله .

الموقف العاشر

في دوام جود المبدء الاول وازلية قدرته ، وبيان انه لم ينقطع ولاينقطع فيضه عما سواه ابداً ولايتعطل عن الفعل دائما مع ان العالم متجددكائن فاسد . وانما الذي لايبيد ولاينفص ولاينفدابداً هي كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وماسوى الحق كما اشرنا اليه مراراً وفيه فصول :

الفصل (١)

في الاشارة الى شرف هذه المسئلة (١) ، وان دوام الفيض والجود لاينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود

اعلم ان هذه المسئلة من عظائم المهمات الحكمية والدينية التي يجب تقررها في الاذهان و العقول ، ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة و النقصان الا باتقان هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية و يوافق

---

(١) وكما أن هذه شريفة لكن مسئلة الحدوث ، فان اثبات الصانع (تعالى) الذي هو من امهات المطالب واصلها يبتني عليه عند المليين فان مناط الحاجة عندهم هو الحدوث واهل الظاهر ليس يدلهم عليه الامثل ان العالم بناء حادث لابد له من صانع قديم ، وكذا دثور العالم وبواره وقيام القيامة يبتني على الحدوث اذ مائبت قدمه امتنع عدمه و لذا كان الالهيون المحققون و الملبون يمتنون باثبات الحدوث كثيراً .

لكن القول الفحل في الحدوث قول المحقق الجامع بين الاوضاع الشرعية والبرهانية مع عدم انقطاع فيضه (تعالى) وعدم امساكه عن الجود ، فان من اسمائه الحسنى قديم الاحسان وباسط اليدين بالعطية ، وكلماته لاتنفد ولاتبيد ، ونوره لايأفل .

وبالجملة : لايجوز التعطيل في سنته ، وهذا انما هو يأتي بالقول بالحدوث الزماني ـــ

القوانين النبوية ، و قد يتوهم اكثر ضعفاء العقول و الجمهور من المبرسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية و العلوم العقلية و حججهم وادلتهم مخالفة للشرائع الالهية ولماجائت به الانبياء ، وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية ،وان الافلاك والكواكب وصورهاوهيولياتها بلهيولى العناصروكلياتهاقديمة بالهويات الشخصية ، مستمرة الذوات بوجوداتها و شخصياتها ، لادائرة ولا زائلة ولا حادثة ولافاسدة . وهذا قدذكرنا فيمباحث مقولةالجوهروافسامها انه افتراءعلى اولئك السابقين الاولين قدس الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لماجائت بد الرسل واولياؤهم عليهم السلام .

نعم ذهبوا الى ان جوده دائم (١) وفيضه غير منقطع ولكن العالم يتجدد مع الانفاس

←والتجدد الذاتى والحركة الجوهرية على مايقول المصنف (ره) اوالقول بالحدوث الدهرى الذى يقول به السيد المحقق الداماد (ره) كماحققناه فى موضع آخر لا بالقول بالحدوث الزمانى الذى يقول به الاشعرى و امثاله القائلون بالزمان الموهوم اوالمتوهم ، فانه مستلزم لتخلف المعلول عن العلة التامة ، و المحاذير الاخرى اللازمة لعدم دوام الفيض كسنوح الاحوال والحاجة الى حضور وقت اومصلحة اونحوذلك كماأشار المصنف (ره) بقوله : «ولا يمكن الوصول الى آخره».

ومن الاقوال بالحدوث الزمانى الجامع بين الاوضاع ماخطر ببالى ان العالم الذى عنه خبر للعالم بالعالم حادث بحدوثه ، وكماهو حادث بحدوثه فان بقائه .

آدمى چون نهاد سر در خواب خيمه او شود گسسته طناب

وقدحقق انماهو موجود للمادة غيرمدرك بالذات وان المدرك بالذات ـ باى ادراك كان ـ لابدان يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لمدركه ، فالسماء والارض ومابينهما ـ التى تخبر عنه وتشير اليه اشارة حسية اوخالية اوعقلية عقلا مقيدا حادثة وكلها بماهى دنيوية طبيعية ستدثر حتى السماء انشقت و الكواكب انتثرت ، والشمس كورت كما عند الموت . فتنطن فانه دقيق ـ من قدره .

(١) و لو تفوهوا بأن العالم قديم كان وجهه انهم كان نصب أعينهم هوالله و صفاته ، حقيقة الوجود ـ التى هى طرد العدم بشراشرها ـ هى نور الله الذى تنور به ماهيات السماوات ←

ومن هذا الوجه قوله عز ذكره «كل يوم هو فى شأن» وليست شئونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ، ولا يمكن حدوث الفعل من المبدء التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بنحو دوام التجدد و الانقضاء و التدرج فى الحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم فى الوجود والفناء - كما هو المشهور عند الجمهور - فى نفس الحركة، حيث قيل: انها هوية تدريجية توجد فى الخارج شيئا فشيئاً وتعدم شيئا فشيئاً .

واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية ، بل امر عقلى (١) معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التى تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية ، والذى ينتزع منه هذا المعنى المصدرى هو الذات الخارجية التى يخرج وجودها من القوة الى الفعل تدريجاً فوجوده لامحالة ، تدريجى وحدوثه بعينه يلزم الزوال ، و انقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال ، وليس

← والارض وما بينهما، والعالم ليس الاشيئيات الماهيات، وهى فانيات فى حقيقة الوجود فناء الظل فى الشمس والوجود مضاف اولا وحقيقة الى الله كما قال على (ع) ما رايت شيئاً الا ورايت الله قبله

دلى كز معرفت نور وصفايد بهر چيزى كه ديد اول خدايد

ولو اضيف عند العقل الجزئى الى الماهيات لابد من اسقاط الاضافات ، فالعالم فى نظر شهودهم مملوء من بهاء الله ، بل مضمحل فان فى الله ، فلم يقع نظرهم الا على الله وصفاته و مامن صقعه ، وحكمها القدم وهذا لاينافى ان يكون حكم الماهيات عند اعتبارها الحدوث فى وجودها الطبيعى السيال - س قده.

(١) الى قوله «لانه ليست فى الحركة حركة حاصلة» ان الحركة تجدد الشىء بما هو تجدد الشىء ليس شىء متأصل ، انما الشىء المتأصل هو الشىء المتجدد كالطبيعة المتجددة او كالاعراض التى تقع فيها الحركة لكنها تابعة للطبيعة فى التجدد ، فالحركة نفسها كالمعنى الحرفى ، وهذا القول منه كقولهم حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما ليست باشياء متأصلة والا كان الحدوث حادثا والتأثر متأثرا و تسلسل . وليس للحدوث حدوث و للتأثر تأثر فكذا ليس للتجدد تجدد وهذا ماقال المصنف (ره) : «وليست فى الحركة حركة» اى ليست للحركة حركة بل الحركة للمتحرك - س قده.

هذا الذى ذكرناه صفة الحركة لانه ليست في الحركة حركة (١) وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء آخر وخروجه الى الفعل يسيراً يسيراً ، فالحركة عبارة عن متحركية شيء آخر في الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلست الحركات الى غير نهاية ، والذى يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات : الكم والكيف والاين و الوضع وفي التحقيق هي انواع خمس منها وهي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر ، فان الطبائع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم - سواء كانت بسائط او مركبات ، وسواء كانت صورا اوموادا ، وسواء كانت فلكية او عنصرية ، و سواء كانت نفوساً او طبائع - فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الازل ، ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية ، اذ كلها على الاستغراق الشمولي الافرادي و الجمعي مما يصدق عليها أنها مسبوقة بعدم ازلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية ، فان المسمى بالكلي الطبيعي والماهية لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضاً انقطاع وحدوث ، بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين و جودها ، واحدة بوحدتها ، كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها ، حادثة بحدوثها .

فاذا تحقق و تبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثة من حيث اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء واذعن به اكثر الاذكياء من ان طبائع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة - اذ الماهية منحفظة بتعاقب الاشخاص

---

(١) تقدمت المناقشة فيه في مباحث الحركة من السفر الاول ، وتقدم ايضاً ان الحركة الجوهرية حركة ومتحركة فتذكر - ط مدظله.

ليس بصحيح اصلا (١) بل فيه مغالطة بين اخذ الحد مكان المحدود (٢) و فيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم .

و ان اكثر الناس زعموا ان معنى «كون الماهية واحدة و الافراد متكثرة» هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات مع كل قيد ، و اذا زال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض آخر منها ، و ذاته هي هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه كجسم يبيّض تارة ويسود اخرى ويتسخن تارة ويتبرد اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال .

وهذا سهو عظيم عند المحققين ، فان «الشيخ الرئيس» شنع على من زعم ان الكلي الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات ، متكثر باللواحق، موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة، حتى قال: «ان نسبة المعنى الكلي الى جزئياته ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين ، بل كنسبة آباء الى ابناء ، وليس كل واحد من الناس الى انسانيته فمجرد نسبته الى انسانية تفرض منحازة عن الكل، بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غير ماللاخر من الانسانية و اما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف **تحقيق** هذا المبحث في مسائل الماهية .

تنبيه تفريعي ـ ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين ـ لما حاولوا اثبات البداية و الانقطاع للحركة والزمان و ما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق و التضايف و غيرهما فيها ـ قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا اجتماع لها في الخارج و لا في الخيال حتى يجرى فيها المطابقة و المضايفة و يحكم عليها بالانقطاع ، و قد ذهلوا و غفلوا عن أن تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في

---

(١) نفي الصحة مطلقا فيه مبالغة ويمكن اثبات الصحة بان مرادهم أن الطبائع دائمة الحدوث والتجدد وان هذه الحركات الجوهرية مثل الحركة الوضعية الفلكية و ليست مثل الحركات الاينية المستقيمة المبتدئة من السكون والمنتظمة اليه ـ من قده.

(٢) يريد به اخذ المفهوم مكان المصداق ـ طاب ثراه.

الخارج لايمكن الحكم بازليتها و قدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها و انقطاعها فكيف يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولاتناهي الحوادث على وجه العدول

بل الحق ان يسلب عنها القدم واللاتناهي بمعنى السلب العدولي ، وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث (١) و التناهي سلباً بسيطاً ولكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا. ولايلزم من ذلك (٢) ان يكون الكل حادثاً لان الحكم على كل واحد قد لايتعدى (٣) الى الحكم على المجموع كما يلزم من ذلك ايضاً ان يكون الكل اى المجموع قديماً كما زعم ،ولا ايضاً ان يكون الكلي الطبيعي قديماً كما مر بيانه

وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذالم يكن له نهاية ثبت أنه لانهاية له ،وان الكلي اذالم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديماً لانا نقول :

اما في الاول فبأن مالاوجود له لايثبت له شيء اصلا ، فالحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر امراً وجودياً او عدمياً كالعمى واللابصر و اللاكتابة ، فالمعدوم كما يسلب عنه البصر

---

(١) كما يسلب عنها القدم ، وانما يسلبان عنها لان المجموع لاوجود له عند المصنف غير وجود كل واحد ، والموجبة لابد لها من وجود الموضوع بخلاف الكلي الطبيعي لانه و ان يسلب عنه القدم لكن يثبت له الحدوث ، اذ الكلي الطبيعي موجود بعين وجود اشخاصه فيمكن عقد الايجاب له : فاذا قيل الكل المجموعي حادث معناه انها ليست قديمة هذا على رايه (ره)، واما على رأى من يقول: بوجود المجموع وان وجوده وراء وجود كل واحد فيمكن ايجاب الحدوث له . ص قده.

(٢) المراد بالكل المجموعي فلا ينافي ماتقدم آنفا من حكمه بحدوث الجميع لحدوث كل واحد فان المراد به الكل الاستغراقي دون المجموعي ـ ط مدظله.

(٣) كما في الحكم بالوحدة على كل واحد وبالتبع برغيف واحد ، فلايمكن الحكم بالتعدي كليا ولكن يتعدى جزئيا كالحكم بالامكان على كل واحد من الممكنات و مجموع الممكنات غير المتناهية ايضا ممكن لو كان المجموع موجودا عليحدة ، ومن هذا القبيل الحدوث ـ ص قده ،

كذلك يسلب عنه اللابصر . وقد علمت ان ليس نقيض «ثبوت البصر لشيء» ثبوت اللابصر له بل نقيضه «سلب ثبوت البصر له» على ان يكون قاطعاً للنسبة الثبوتية واردا عليها ، لا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم، بمعنى أن ليس شيء منهما ثابتا له لان ليسية شيء منهما ثابتة له .

واما في دفع الثاني ان معنى قولنا « ان الكلي الطبيعي غير حادث » ان الماهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث ما نشأت من نفس الذات، لأنها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة، لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها .

ثم اوسلمنا ان الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها في نفسها بالقدم واللاحدوث لما سبق في مباحث الماهية ـ انه اذا سئل عن الماهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب على الحيثية :

و بالجملة : هذه الماهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الاعيان هل هي حادثة او قديمة فالجواب أنها في نفس الامر وبحسب الخارج حادثة ، وليست بقديمة ولا دائمة اصلا ، اذ لو اتصفت بالازلية والدوام في الخارج او في نفس الامر لكان لها لا اقل فرد واحد موصوف بالقدم ، اذ لا وجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض الا بسبب اتصاف فردمنها به ، واذ ليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهية ايضاً بذلك . واذا سئل عنها بأنها هل هي من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين: القدم والحدوث، واللابداية والبداية، واللانقطاع والانقطاع جميعاً، لانها لا توصف بشيء منها من حيث ذاتها لذاتها ، وانما توصف بها في الواقع من جهة وجودها الذي هو نفس وجود افرادها .

فصل (٢)

في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من مأخذ مرمشرقي (١) غير ماسلف في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي

وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لا بد ان لا يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين ، سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل او في الخارج .

والقسم الاول كالماهية في اتصافها بالوجود وعروضها له . فان الماهية لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغي ان لا تكون الماهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين - اعني الوجود والعدم - حتى يتصور عروض شيء منهما لها .

والقسم الثاني كالمقدار الجسماني او الاتصال الامتدادي العارض للهيولى ، فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات بالكلا مقدار ولا متجردة في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته ، وكذا الوضع والحيّز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء بعروضه اياه ذا وضع و حيّز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه مجرداً عن الاوضاع و الاحياز ، فان المفارق عن المقدار في نفسه والمجرد عن الوضع والحيّز في وجوده وتعينه لامحالة يكون وجوده وجود امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها، فكيف يسنح لهما يجعله متجسماً ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الامور.

فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة امكانية مبهمة ناقصة ، نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال و نسبة الضعف الى القوة ، و لهذا يقال : ان الهيولى في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ، ولا واحد ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيّز ، ولا غير ذات وضع وحيّز.

---

(١) كما ان مأخذ الحركة الجوهرية للحدوث مأخذ عرشي - رشده.

ثم اعلم انه فرق بين الاحوال التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها اوما يلزمها بحسب الواقع والاحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع، فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان (١) للجسم ، والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له، ففي القسم الاول لابد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده لست اقول في ماهيته ومفهومه. الا بصورة محصلة اياه مفيدة لوجوده، ولهذا لابد ان يكون محل الجسمية و لوازمها من المقدار و الوضع و غيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني ، فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد : وبما يضاده بل بحالة امكانية لا تأبى عن عروض كل من السواد ومايضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه الى صورة لونية اوسوادية ، لان اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته في ذاته، فيجوز ان يوجد جسم لا لون له ، ويمكن ان يتصور عنصر لا حار ولا بارد ، اعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين.

فاذا تقرر هذه المقدمات نقول: لاشبهة في ان كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة «متى» ـ سواء كان بالذات او بالعرض ـ هو نحو وجوده ، كما ان كون الشيء واقعاً في المكان و في مقولة «اين» ـ سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض ـ هو نحو وجوده ، فان العقل المستقيم يحكم بأن شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع

---

(١) اما المقدار فلان التفاوت بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي بالاطلاق والتعيين لاغير، واما الوضع فلان الجسم في مرتبة وجوده لما لم يكن مجردا ولا نقطة وكان قابلا لخطوط متقاطعة على زوايا قوائم كان ذا أجزاء متراصفة مترتبة فجاء الوضع المقولي اعني نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة المجموع الى الخارج . واما الامكان فان كان هو البعد فظاهر وان كان هو السطح فالمراد بهمهنا هو الحيز اذ على قول القائلين بالسطح ـ وهم المشاؤن ـ لكل جسم حيز طبيعي وهو الوضع والترتيب ، لامكان طبيعي لا تنقاضه بالاطلس ، و اما الزمان فلعله يوهم المصادرة في المقام وليس كذلك ، اذ المطلوب هو المتى لا الزمان ـ من قده.

بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود(١) بحيث لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة و الاحياز ، ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ، ولسانه ضميره .

فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضي والحال والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته حتى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود في نفس الامر الا بصورة التغير(٢) و التجدد ، ولا متقدمة في الوجود على وصف التغير والانقضاء ، بل انماله الاتصاف بامكان ذلك الوصف ومقابله بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا في حاق الواقع وعين الاعيان، كما ان الهيولى لها في ذاتها بحسب ذاتها ان لا تكون متجسدة ولا متجسدة ، ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الامور ، ومع ذلك فان الواقع منها (٣) في نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك .

وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها في مرتبة من مراتب الواقع ، و الاول غير مستلزم للثاني (٤) ، وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة في الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة في كل مرتبة من مراتب الواقع، والاول لا يوجب الثاني ، فان الماهية قد تتصف بوجودها في نفس الواقع ولا تتصف به في مرتبة ذاتها من حيث هي هي ، وكذا الهيولى (٥) متصفة بالتجسم والتقدر في نفس الامر وليست

---

(١) اراد بثابت الوجود ماهو اعم من بسيط الوجود ، من باب عموم المجاز ليشمل المكاني ويترتب عليه قوله «ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحياز» ـ ص قده.

(٢) وهي تغير الصورة فيكون الاضافة بيانية ، اويراد بالتغير : الحركات العرضية، وصورتها الحركة الجوهرية فيكون الاضافة لامية ـ ص قده

(٣) اذ الهيولى المجردة محالة للتلازم بينهما وبين الصورة ولعدم انقطاع الفيض بدءاً وختماً ـ ص قده .

(٤) الصواب الثاني بدل الاول والاول بدل الثاني كما لا يخفى ـ ص قده .

(٥) الا ان الفرق بين الماهية والهيولى ان المرتبة في الهيولى مرتبة وجودية فانها في ←

متجسمة ولامتقدرة في حد نفسها و مرتبة قابليتها . نعم كل ما يثبت لشيء في مرتبة نفسها بماهي هي فهو لامحالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي ، وليس الامر كذلك في جانب السلب كما تكرر بيانه .

فاذن تبين وانكشف أن نعت التغير (١) و التجدد للاجسام و وقوعها في مقولة «متى» امر صوري جوهري مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها او في مرتبة وجودها وشخصيتها ، وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها و خلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما ، فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها و يتحصل نوعيتها وتقوم مادتها امراً متجددة الهوية متدرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لاتزال تتجدد ، وتنقضي وتستقبل ، وتمضي و تحضر وتغيب وذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب الماهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها .

ـــ مرتبة وجودها الذي هو قوة صرفة هكذا لافي مرتبة ماهيتها فقط بخلاف الماهية ، فان مرتبتها الخالية عن الاطراف المتقابلة ليست الاشيئية الماهية . فللهيولى في السلسلة الصعودية للموجودات مرتبة وجود هو قابل القوابل ومادة المواد الا انها خالية من الفعليات حتى من ادناها واخفها مؤنة ، وهو الامتداد الجوهري ، ولذا قيل : ان المبدء ـ الى القابلي ـ للعالم الطبيعي هو الظلمة او الخلاء او الهاوية ، واريد به الهيولى ـ منه .

(١) الى قوله وليس من العوارض والمراد بالنعت : الصفة الذاتية مثل الوصف العنواني الذي هو عين ذات الموضوع ، كالانسانية للانسان ، فان التغير عين الذات الوجودية للاجسام والمراد بالمقوم لها : المقوم الداخلي ، لان وجود التغير عين وجود الصورة النوعية للاجسام وهي احد الاجزاء لها ، فان لها هيولى وصورتين : الجسمية والنوعية ، والمراد بالمقوم لما يلزم وجودها : ان التغير عين وجود الصورة النوعية وهي مبدء الاثار الخاصة اللازمة للنوع ، والمبدء للشيء مقوم له ، ويمكن حمل المقوم في الاول عليه ايضاً ، ويمكن ان يراد ان التغير مقوم اي ليس بخارج لما يلزم اي لصورة نوعية لاينفك وجودها عنه . وقوله او في مرتبة وجودها اشارة الى ان التغير او الحركة مساوق لوجودها غير متأخر عن وجودها وهويتها وان لم يكن في مرتبة ماهيتها ، والفرق بينه وبين الاولين ان فيهما كان له نوع تقدم عليها بخلاف ـ منه .

وبالجملة : كلما يوصف به الحركة والزمان بحسب الماهية عند القوم - من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي - فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية بحسب وجودها الطبيعي الشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية ، فجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان و التغير، مندرجة تحت مقولة «متى» كما انها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة «اين» لكن بعضها متأخرة الوجود عن التغير والزمان (١) ، كاكثر عوارض الوجود كالسواد و الحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفصالي والاستحالات الانفعالية المنقطعة بغيرها ، و بعضها مع التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية و الكوكبية وما يجري مجريها معية ذاتية راجعة الى الفيئية (العينية خل) .

و ليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس ، الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بأن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وكل منهما متغير، اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير، بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا ،فالجسم وان لم يكن متغيراً بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل، لكن بحسب وقوعه في الحركة والسكون يكون متغيراً ، فيكون في الزمان فرجعت معيته للزمان الى الفيئية(٢)(العينية خل) بواسطة الحركة ، ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود

---

(١) اى حركة الطبيعة الخامسة التي للفلك الاقصى وقدر هذه الحركة الجوهريه وهما متقدمان على الحركة العرضية الوضعية فضلا عن العوارض الاخرى . وظهران بعضها مع التغير والزمان اى الحركة الجوهرية التي للطبائع الفلكية فكما ان اوضاع الافلاك دائما سيالة كذلك طبائعها بحسب هوياتها ـ س قده.

(٢) اما الطبائع واقعة في التغير ومحاطة في الزمان كمحاطية المتقدر في مقداره مثل كون الجسم الطبيعي محاطا للتعليمي وان كان الزمان أيضاً في الحركة والحركة في الموضوع ، والتعليمي ايضاً في الطبيعي ككون كل عرض في موضوعه. س قده.

في ذاته وهويته ـ كالعقل(١) المفارق ـ يستحيل ان يكون محلا للتغير قابلا للحركة . نعم يمكن ان يكون في حد ماهية الذهنية او بحسب مرتبة هيولية غير المتقومة بذاتها غير متحرك ولاساكن، وغير متغير ولا متغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة في الواقع ؛ فالجسم اذا كان ثابت الذات و الهوية في حد طبيعة النوعيّة الخارجيّة فمحال ان يوصف بالتغير والحركة ، ولا ايضاً بالسكون لانه عدم الحركة عما من شأنه ان يقبل الحركة .

واعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود و الهوية الخارجية ، و ذهابهم الى ان الوجود و التشخص من الاعتبارات الذهنية و المعقولات الثانية التي لا يحاذى لها أمر في الخارج ، و ذهلوا عن أنّ الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا (٢) عن ان يحاذى له امر آخر في العين .

ثم انّهم لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية الحركة (٣) والزمان وجدوا أنّ ماهية الحركة ومقدارها خارجة عن ماهية الجسم ومعناه ، فحكموا أنها من العوارض اللاحقة له، كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على الماهية، وأدى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت للماهية الموجودة، وذلك لان العارض، مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائداً على الماهية الموصوفة به وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها ـ فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق ، فيتسلسل او يدور ،

---

(١) اى من جهة وان ليس مثله من جهة ان الجسم بماهو واقع في الحركة ممتنه للزمان داخلة الى الفيئية ـ س قده.

(٢) اى للوجود العنواني محاذ لم يبق للماهيات العينية محاذيا في العين فضلا عن ان يكون لمحاذ آخر وراء ما يحاذى الماهية مع انه لو كان كذلك كان اسلا أيضاً . لكنه محال ـ س قده

(٣) بيان وقوعهم في هذا الغلط من قولهم باعتبارية الوجود ، وهو أنهم لما قالوا باصالة الماهية والماهية خالية في ذاتها عن التغير ومقداره قالوا بأن التغير ليس في ذوات الاجسام الجنسية والنوعية ، والوجود الحقيقي الذي هو ذاتها النورية والسيلان بساوقه كان محجوبا عن نظرهم ووجدوا التغير في مقام اعراض الاجسام ـ س قده.

وهما باطلان، فاتصاف الماهية به انما يتحقق في ظرف الذهن .

و قد عرفت ان ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل (١) والدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا للماهية زائدا عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تماهية تحصلها و فعلية ذاتها ، بل الامر فيه كما نور الله به قلب من يشاء من عباده .

و بالجملة: القوم لم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود، والقسم الاول قد يكون متحداً بها في الواقع والعروض للماهية بحسب التحليل الذهني مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجاً عن الماهية محمولا عليها في الواقع، وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج، والوجود نفسه من هذا القبيل ، فانه من عوارض الماهية الموجودة به لا من عوارض وجودها ، وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع ؛ فاذن كون التدرج في الوجود زائدا في التصور على ماهية الاجسام لا ينافي في عدم زيادته على هويّاتها الوجوديّة الشخصية الخارجية .

تلخيص و توضيح :معروض التغير والتجدد ومحل الحركة امّا امر ثابت الذات متساوي النسبة الى اجزاء الزمان اومتغير، اوليس بمتغير ولا ثابت ، والقسم الاول محال لاستحالة سنوح التغير الموجب لاختصاص الشيء الى وقت معين على امر مفارق في ذاته عن كافة الازمنة والاوقات ، والقسم الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك التغير زائد على ذاته في الوجود امّا لا ، والاول يوجب اعادة الكلام في المحل ولزوم التسلسل او الدور

---

(١) وذلك لان العروض اذا كان عروضا حقيقيا فكما ان العروض الخارجي يستدعي تقدم الماهية على الوجود بالوجود كذلك العروض الحقيقي الذهني ، ففي الاتصاف الحقيقي للماهية بوجود اتصافات غير متناهية بالوجود كما في الخارج بلا تفاوت ، ولا يقاس الاتصاف الحقيقي الذهني للماهية بالوجود باتصاف الوجود في الذهن بالوجود ، وهكذا وجود الوجود بالفا ما بلغ ، والوحدة بالوحدة و نحوهما ، لان الموصوف و الصفة هنا واحد و الاتصاف يتعمل العقل بخلاف ما نحن فيه فان الماهية تسبغ آخر وراء الوجود ، و الفرض ان العروض حقيقي . ـ س قده.

والثاني لايخلو اما ان يكون عين ماهيته اوعين وجوده، والاوّل باطل ، لان الذى يكون التغير عين(١) ماهيته هى الحركة نفسها، ومحال ان يكون محل الحركة حركة ،اذ الشيء لايعرض لنفسه ، (٢) وقد برهن ايضاً أن الحركة ، ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة فى الحركة ، والثانى هو المطلوب .

واما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء المتغير اومادته ، والاول محال فان الذى هوفى الوجود بالفعل متغير لايمكن ان يكون صورته التى بها يصير بالفعل غير متغيرة ولاثابتة (٣) ، والثانى هو المطلوب فان المادة فى نفسها لماكانت بالقوة من كل وجه فهى و ان كانت متغيرة فى نفس الامر بالصورة لكنها فى ذاتها غير متغيرة ولاثابتة ولا متحركة ولاساكنة لايقال بقى(٤) هيهنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير المجموع المركب من المادة والصورة . لانانقول : قدعلمت مراراً ان تمام الشيء المركب بصورته

---

(١) فيه من المسامحة مالايخفى فالحركة نحو الوجود ولاماهية له فالاولى دفع هذا الوجه باستلزامه التشكيك فى الماهية ـ طمدظله.

(٢) لوتم هذا التم فى الحركات الوضية ، واما الحركة فى الجوهر فليس قيامه بنفسه المصحح لاطلاق الحركة والمتحرك عليه من قبيل العروض حتى يلزم عروض الشيء لنفسه وقد عرفت المناقشة فى قوله «وقد برهن أيضاً ان الحركة ليست بمتحركة» وفى قوله «ولايجوز الحركة فى الحركة» . ـ طمدظله.

(٣) لانصورته طبيعة التى هى مبدء الاول لحركته التى هى بالفعل ، فانها وان لم تكن بالفعل المحض لكنها لم تكن بالقوة الصرفة فانها امر بين محوضة الفعل وصرافة القوة، ومبدء التغير الفعلى لايمكن ان يكون لامتغيرة ولاثابتة . وأيضاً لو كان كذلك كان مادة فباى شيء استحق اسم الصورة و سلب اسم المادة وان اريد ان ماهية الصورة ليست متغيرة ولاثابتة فهو المطلوب لكن لاينافى ان يكون فى الوجود متغيرة . ـ س قده

(٤) والحق ان المادة موضوعة للحركة بمعنى حامل قوتها والصورة موضوعة بمعنى الجوهر القائمة به الحركة وهى نفسها، والمجموع من المادة والصورة موضوع لها ، لانها ليست الا المادة المتلبسة بالصورة ـ طمدظله.

لابمادته ، فحكم الصورة بعينها حكم المجموع (١) سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادى .

فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود فى ذاتها وان صورتها صورة التغير والاستحالة ، وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزمانى كائن فاسد لاستمرار لهوياتها الوجودية ولالطبائعها المرسلة ولالمفهوماتها الكلية ، اذالكلى لاوجوده فى الخارج ، والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها ، وهى متكثرة و كل منها حادث ولاجمعية لهافى الخارج حتى يوصف بانها حادث اوقديم ، فكماان الكلى لاوجود له الابالافراد فالكل لاوجود له الاوجودات الاجزاء ، و الاجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة ، والمجموع لوكان لوجودغير وجودات الاجزاء فهواولى بالحدوث(٢) الاان الحق ان ليس له وجود الاباعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شىء واحد ، لكن الوهم ايضاً يعجز (٣) عن ادراك الامور غير المتناهية واحضارها معاً .

و الفرق بين الكلى الطبيعى والكل، ان الكلى له وجود فى ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود ، واما الكل فلاوجود له فى نفسه اذالوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولاوجود لـه فى الجزء ايضاً ، فلايوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لايوصف بالوجود .

واما الكلى العقلى فهو وان كان عندنا موجوداً بوجود الصورة المفارقة الالهية كماذهب اليه « افلاطن» الالهى ومن تقدمه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله اسرارهم وشرّف انوارهم ، لكن الصور المفارقة ليست من العالم فى شىء ولا

---

(١) فيقلب ويمكن ان يكون حكم الصورة خبر مقدماً ـ ش ق ده

(٢) لان المجموع معلول الاجزاء واذا كانت العلة حادثة فالمعلول اولى بالحدوث ـ ش ق ده .

(٣) فالمجموع الذى يتوهم بالوهم آحاد قليلة لانسبة لها الى الكل ، اذلانسبة للمتناهى الى غير المتناهى ، و المجموع الذى فى العقل ـ موجود بالوجود التجردى ـ واحد وحدة جمعية حكمه حكم الكلى العقلى الا ان يحمل آلة لحاظ الافراد غير المتناهية المتعاقبة فى الكون ـ ش ق ده.

هي ماسوى الله تعالى ، وانما هي صور علم الله (١) تعالى وكلماته التامات التي لاتبيد ولا تنفد كما قال سبحانه : «ماعندكم ينفدوما عندالله باق» وقوله : «لوكان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي » .

فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته محادثة كائنة فاسدة . كل مافيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كماقدمنا ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم .

الفصل (٣)

في ذكر ملفقات المتكلمين و تبذمن آرائهم و ابحاثهم في هذه المسئلة

قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في الماهية والنقص عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع . قالت الفلاسفة (٢) : ان الواجب لذاته ان كان بذاته مقتضياً و مرجحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط او

---

(١) اضافة الصور الى العلم امابيانية بان يراد العلم الفعلي واما لامية اي محكوم علمه التفصيلي الذاتي كماهو صورة علمه الاجمالي الذي هو عين الكشف التفصيلي ، فان بسيط الحقيقة كل الوجودات واضلوت تحت اسمائه كل الماهيات ، والاعيان الثابتات كامنة في الاسماء والصفات كمون الشجرة في النواة ـ ش قده .

(٢) النزاع بين هؤلاء وبين المتكلمين في الحدوث الزماني ، واما الحدوث الذاتي فلانزاع فيه ، وقد اخرج المتكلمون نفس الزمان من مورد النزاع فلم يقولوا بحدوثه في جملة الحوادث فرارا من لزوم الخلف باثبات الزمان قبل الزمان ، بل قالوا بعدم تناهي في جانبي الازل والابد ، ولما الزموا باستلزامه القول بقدم العالم ـ لكون الزمان احد الممكنات ـ ذكر بعضهم انه أمر موهوم لاحقيقة له ولازمه نقض جميع ما ابرموه من حدوث العالم زمانا ولذا اضطر آخرون الى القول بكون الزمان منتزعا من ذات الواجب تعالى وتقدس ، ولما اورد عليهم لزوم التغير في الذات اجابوا عنه بجواز المغايرة في الحكم بين المنتزع والمنتزع منه وهو من مغايرة المفهوم للمصداق الذي لامحصل له الا السفسطة ـ طاب مدظله

مع صفة من الصفات على ماهو مذهب المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود ؛ فهو يتقدم على جميع الممكنات لانه علتها ومرجحها ، والمرجّح دائم فيدوم الترجيح ، لان كل مالاجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه - كوجود وقت اوزوال مانع اووجود شرط اوحصول ارادة اوطبع اوقدرة وبالجملة: وجوداي حال كان على مايفرضه القائلون بالصفات كالاشاعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين - لايخلو اما ان يكون از ليّاً كان لامحالة العالم كذلك ازلياً لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ، و ان لم يكن ازلياً كان حادثا ، وكل حادث لابدله من مرجح حادث والّا لكان الحادث غير حادث . ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث فى احتياجه الى مرجح آخر حادث ولم يتجدد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لااول لها (۱) .

و بالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد (۲) من جميع الوجوه غير متغير ولامتبدل ، وانه متشابه الاحوال (۳) والافعال، فان لم يوجد عنه شيء اصلا - بل كانت الاحوال كلها على ماكانت عليه - وجب استمرار العدم كماكان ، وان تجدد حال من

---

(۱) لا يخفى انه غير المطلوب ، فان المطلوب وجود الحوادث لا اولها زمانا واللازم اجتماع علل موجبة لااول لها عدداً وهي مجتمعة فى زمان واحد وهذا غير المطلوب، فالاولى ابطال هذا الشق بلزوم وجود علل غير متناهية محصورة بين حاصرين اعنى الواجب (تعالى) والمرجح الحادث - طمدظله.

(۲) فهو متعال عن الصفات الزائدة الحادثة بان يكون تعلقها اونفسها حادثا ، فيكون العالم حادثا او يلزم تركبه من القوة والفعل ، لان الارادة الحادثة مثلا اوتعلقها الحادث مسبوقة بالاستعداد . وايضاهو - تعالى - غنى فلايحتاج فى فعله الى حصول شرط او حضور وقت اوداع زائد اوغيرها مما ينافى غناء عما سواه ، فاذا كان فاعلا بذاته وبصفته التى هى عين ذاته دام فاعليته - س قده.

(۳) اى انه متوحد الحال ، اذ حاله قبل وجود الاشياء و معه وبعده واحدة و متشابه الافعال كما قال تعالى، «ولن تجد لسنة الله تبديلا» - س قده

الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال ، لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجوداً ، اوبالبارى ان يكون موجداً ، اويكون فيه حال آخر تقتضى وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم .

اقول : هذه المقدمات كلها صادقة حقه اضطرارية لكن مع ذلك لايلزم منها قدم العالم ، فانك قدعلمت ان الماهية المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد، وفعليتها عين القوة الاستعدادية ، ووجودها مشوب بالعدم، وتمامها وكمالها عين النقص والقصور، فهومستند الى فاعله التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض ، الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لامن جهة تجدده وقوته ونقصه وقصوره ، لانها من لوازم ذاته بلاجعل وتأثير ، لماعلمت ان لوازم الماهية غير مجعولة .

وظاهر أنّ المعلول لايلزم ان يكون مثل العلة في نحوالوجود وقوامه وثباته ، بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلية، والقصور انما يكون بدخول العدم في هوية المعلول .

نعم الحدوث اذاكان وصفا زائدا على وجودالشيء المجعول كان السؤال باللمية وارداً على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الاوقات ، واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة الماهية ولوازمها غير المجعولة فحكمه حكم سائر الماهيات الصادرة عن الفاعل الدائم ، المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما، فكما لايلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون الواجب انساناً والانسان واجباً فكذا لايلزم من كون المؤثر القديم موجباً للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا ، لان الحدوث للموجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للماهيات ، و الجعل غير متخلل بين الذات والذاتي ، فهذا حق الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم بمافيه ومعه .

واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان :

احديهما القائلون بنفي العلية والمعلولية في الموجودات وبالقدرة الجزافية ، وليس لاهل العلم كلام معهم ، لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب

المقدمات الحقة لنتائجها ، ولولم يكن الانتاج للشكل الاول مثلاضرورياً ولاالنتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلايحصل يقين فيالعالم، واذلايقين فلاعلم، واذلاعلم فلااعتماد ولاوثوق على تحقق شيء ولااطمينان ولاغرض ولاغاية ولارجوع و ولاعود بليكون الاديان والمذاهب والمساعي كلها هباء وهدرا اذيمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي، اونقيض الفائدةالمنظورة على هذا الذهاب والسعي ، «ولايسئل عمايفعل»وهذا الرأى قريبمن آراء السوفسطائية .

والثانية القائلون بهما الملتزمون لنفي الترجيح بلامرجح .

فبعضهم اثبت للواجب صفة زائدةعلى ذاتهكالعلم والارادة والحيوةوالقدرة وغير ذلك الاأنهم يقولون (١) السبب فيايجاد العالم انما هو الارادة فلابد من مخصص : فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم ، وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل وماادرى ايمصلحة(٢) لاحد فيان لايكون قبلعددمخصوص من دورات الفلك دورات اخرىكثيرةوجودها قبلوجودالعالم . وبعضهم جعلالمخصص ذات الوقت وهذا ايضاً باطل ، اذوجود المخصص مقدم (٣) على وجود المتخصص به،

---

(١) لعلك تتشكل ارتباط هذا الاستثناء بما قبله ، فاعلم ان المراد ان بعضهم وان لميقولوابان العلية والفاعلية عينذاته حتىيتأكداشكال القدم ـ كما قال الحكيم انه لامعنى فيذاته تعالى ـ وبصريح ذاته بلاثبتوا له تعالى صفات زائدة ـ الاانهم لما قالوا بالعلية و المعلولية و جعلوا الارادة القديمة سبباً لايجاد العالم طلبوا المخصص ليمكنهم القول بالحدوث ـ س‌قده.

(٢) وبعبارة اخرى: ايمصلحة فيالعدم الذى هوشرمحض ولمتكن فيالوجود الذى هوخير محض ، اواىمصلحة فيالامساك عنالفيض دونالجودة معحصول المستحق الذىهو الماهية الامكانيةالتييكفيها مجرد الامكانالذاتى فيقبول الوجود والامكان ازلى،والمبدء جواد محضغنى صرف . وأيضاً علمه بالمصلحة فعلى فلايمكن التخلف . وايضايلزمان يكون فعلىالله (تعالى) معللا بالغرض . وايضاً كل فاعل بالمصلحة لايخلو عن انتهار و تسخر لان الداعى الزائد علىذاته يدعوه علىالفعل ويجبره ، ولولاه لميفعل . ـ س‌قده

(٣) ولااقل مغاير، وفيايجاد نفس الوقت لامغايرة ـ س‌قده

فالكلام عائد في ذات ذلك الوقت الذى صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصاً اياه به وبعضهم - وهم الكرامية - جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم ان يكون اله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين : الاول : انه يلزم ان يكون فى ذاته (١) جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت، والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جداً. الثانى: لو حدث فيه الحوادث فى الحادث الثابت زمانا فى ذاته الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها ابداً و ان كان المبطل له أمراً يضاده فما كان يوجد فى ذاته فلا بد لحدوثه من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة ، وعلة الحدوث لا تتخلى عن الحدوث، وعلة البطلان لا تتخلى عنه . وماهذا شأنه هو الحركة غير المتصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكى ، وعندنا هو الطبيعة فى وجودها الخارجى ، وعلى اى وجه لا بد ان يكون محله هيولى جسمانية ، فمحل هذه الارادات المتصلة (٢) المتجددة ان كان هوذات البارى (جل اسمه) يلزم ان يكون اله العالم جسماً دائم الحركة متحركا على الدور، بل يلزم على ماذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله آخر يديم وجوده التجددى بتوارد الامثال ، تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لاولى وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية والتجريد والاخذ بالجلال وبناء البحوث على القيل والقال . وان كان محلها غير ذاته (٣)(تعالى) لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته،

---

(١) ان قلت ؛ لا تخصيص لورود هذا عليهم بل يرد على الذين اثبتوا الصفات زائدة ايضا قلت: اولا لاشارة فى كلامه بالتخصيص وثانياً ان عدم ذكره هناك لعله لعدم ظهور وروده هناك لعدم حدوث المقبول ، فيمكن هناك منع لزومه القبول بمعنى الانفعال التجددى بخلافه هنا - من قده .

(٢) بأن يتحد محل الارادات ومحل الحركات التى هى عللها . وهذا نظير الانسان فى حركاته الارادية ، فان كل خطوة معلول ارادة جزئية وكل ارادة معلول خطوة - من قده.

(٣) وهذا نظير قول من يقول فى علمه (تعالى) : ان علمه بماسواه صور قائمة بلوح كعقل او نفس لا بذاته ، حذرا من مفاسد مضت . فيلزم احتياجه فى كماله كارادته الى غيره - من قده .

ويكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما وذلك محال .

و بابطال الارادة الحادثة في ذات الواجب (جل ذكره) اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية لا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ، ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة .

ومن القائلين بحدوث الارادة كابي علي الجبائي وابي هاشم والقاضي عبدالجبار الهمداني واتباعهم فانهم يقولون بأنها قائمة لافي محل وهو ممتنع ، فان الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به ، فكيف يقوم بذاته الان يريدوا بالارادة معنى آخر جوهريا فيكون من جملة العالم ، فالكلام في حدوثه عائد .

ومنهم من جعلها قديمة ، وقالوا بأن الارادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الان الله ـ تعالى ـ انما اراد احداث العالم في الوقت الذى حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت آخر غير الوقت الذى وجد فيه ، ولا يجوز ان يسأل (١) عن لميّة احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره ، فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها تقتضى التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ، ولوازم الماهيات لاينبغى ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها .

و انت فقد عرفت ان الارادة لابد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة ، وفى العدم الصريح لايتفاوت شيء عن شيء ولا يتمايز معدوم عن معدوم ، ولا يتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم ، وكل مايفرض قبل العالم ـ مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة اووقت اوزوال مانع اوتعلق علم اوحصول مصلحة اوغير ذلك من الاحوال ـ فان الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جارياً في علة حدوث العالم نفسه ، وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية .

---

(١) قدمر ـ في مبحث العلة الغائية من الامور العامة ـ نقل القول بان كون الارادة مخصصة ذاتي لها ، وهذا هو ذلك القول فتذكر ماحررنا هناك ـ ش قده.

واما ماذكره بعض المتكلمين من ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته فيوقت مخصوص ليس اولى من صدوره في وقت آخر غيره قبله او بعده فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب (١) في هذا النقل عنهم ، فان الحكماء متفقون على ان الواجب (تعالى) متقدم على جميع الممكنات تقدماً ذاتيا ، والوقت المذكور من جملة الممكنات ، فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم ، وعندنا مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه ، فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشيء على نفسه وهو محال هذا ماقيل وستسمع منا كلاما في تقدم البارى (تعالى) على جميع الممكنات تقدماً زمانياً .

تذكرة و تسجيل ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة (٢) اوجبت وجود العالم في الوقت الذى اوجده فيه ، و قبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصاً بعد سنة فان الارادة الموجودة الآن يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضى وجوده في الحال ، فان هذا ايضاً محال فانه ليس قبلا جميع الممكنات شيء يوجب (٣) حصول المراد كالحال في المراد الذى

---

(١) انما قال ذلك ، لان مطالب الحكمة لابد ان تكون برهانية و الظاهر ان الحكماء الذين قالوا هكذا كانوا في مقام المجادلة وبنوا على قول المتكلم ـ ش قده.

(٢) وهذا قولهم ان الله (تعالى) أراد فيما لم يزل وجود العالم فيما لا يزال ، وقد تخيل صاحب هذا القول الزمان خارجا عن سلسلة الممكنات وتوهمه بعداً متصرما لانهاية لمن جهتى اوله وآخره اعنى الازل والابد ، ووجوده (تعالى) منطبق عليه ازلا وابدا و قد اراد تعالى ـ وهو في الازل ـ وجود العالم فيما لا يزال وهو جانب الابد . واعتراض المصنف (ره) عليه من قبيل المنع مع السند ، وسنده ان الزمان مقدار الحركة وهي حركة الطبيعة الكلية عنده وحركة الفلك المحدد عندغيره ، وايا ماكان فهو ممكن وقد فرض ارتفاع الممكنات فليس هناك الا العدم البحت ، فلا معنى لفرض زمان متميز الاجزاء هناك حتى تفرض ارادة وجود العالم منطبقا على بعض اجزائه دون بعض ـ طمدظله:

(٣) الظاهر: «يؤخر» او «يعقب» وايضا ارادتنا مشوبة بالقوة بخلاف ارادته تعالى ـ ش قده

يتحصل بعد سنة ، فان هناك احوالامتجددة مانعة من حصول المراد الآبعد السنة فلو فرض ان هذا المريدكان قادرا على تحصيل مراده الذى اراده فيما بعدالسنةفي الحال الذى كان يريده باحضار ذلك المراد مع وقته الذىكان قدره فيه لكانمحضرا ايّاهمع ذلك الوقت بلاانتظار ولاامهال، وليس قبل وجود العالم الاالعدم البحت الصريح ، وهو متشابه الاحوال فيجواز تعلق الارادةبه فيستحيل ان يتميزفيه الوقت الذى تعلقت به الارادة القديمة عن وقت آخر يماثله ، وكما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت ايضاً(١)ممكن، فماالذى اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره؟ وماالذى ميزه عن غيرهمن الاوقات في تعلق الارادة ؟ والشيء لا يتميز عن غيره الا بمخصص ، ولامخصص في العدم الصرف كماعرفته غيرمرة.

فظهر بماذكرنا (٢) دوام جودالجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته

---

(١) لكن المراد بالوقت الذى قبله او غيره افراد ماهية الوقت المعدومة فى الخارج الموجودة فى الذهن ـ منه .

(٢) ومحصله عدم انقطاع الفيض عن العالم الطبيعى مع حدوث اجزائه بالحركة الجوهرية المستتبعة لتبدل وجودها وتجدده حيناً بعد حين واندام وجود كلياته كالافلاك والكواكب و كليات العناصر الاربعة وكليات الانواع المركبة المحفوظة بتعاقب الافراد كالانسان وسائر الانواع الحيوانية والنباتية .

والبيان وان كان مبنياً على المصادرات المأخوذة من علمى الطبيعة والهيئة على ماافترضه القدماء من علمائهما فى ترتيب الخلقة من القول بافلاك دائمة الوجود والحركات ودوام مافيها من الحركات والعناصر الاربعة الكلية فى جوف فلك القمر ودوام وجودها و وجود الانواع المركبة الارضية بتعاقب الافراد ـ وقد اتضح اخيراً فساد هذه الافتراضات وأيدذلك ،التجارب الدقيقة الممتدة وتحقق ان الارض واخواتها الثلاث مركبات من عناصر شتى ، وكذاالاجرام العلوية مركبات ، وان اهذه الاجرام الجوية كالارض و سائر الكواكب و النجوم اعمادا محدودة وان كانت طويلة، وان الزمان الذى كانوا ينسبون رسمه الى الحركة اليومية اعنى حركة الفلك المحدد ـ هو مقدار حركة الارض الوضعية ويشوبه زمان الحركة الارضية ←

على الاشياء ازلاوابداً على نسق واحد ، ولكن دوام جود المبدع وابداعه لايوجب ازلية الممكنات لاكلها ولاجزؤها ولاكليها ولاجزئياتها كما سبق. والفلاسفة لواكتفوا على هذا القدر ـ من اثباتهم أحدّية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غيرممسك الفيض والعناية ولامفلول يدالكرم (١) والبسط لحظة ـ لكان كلامهم حقاصحيحاً الاأنّ متأخريهم زادواعلى ذلك وزعموا ان هذه المعاني تستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الاجرام (٢) وصورها ونفوسها نوعاً وشخصاً

← الانتقالية حول الشمس ـ لكن كلامه(ره) تام.

وانا عرضنا عن المصادرت السابقة وبدلناها من الافتراضات الحديثة فان الطبيعة الكلية العالمية بحركتها في جوهرها ورسمها زمانا متغيرا مستمرا تستدعي حدوث العالم حينا بعد حين ولامحذور في القول بدوام الفيض مع تبدل الخلقة بانقراض نوع اوانواع اوكينونة عالم جديد عن فناء صورة عالم آخر بالدوام والاستمرار من دون ان ينقطع الفيض الالهي. و هناك عدة روايات مروية عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) تؤيد ذلك وتدل على ان الله سبحانه لم يزل يخلق خلقاً بعد خلق وعالماً بعد عالم ، ولن يزال على ذلك ، فليس في الطبائع الوجودية زماني ازلي لااول لزمان وجوده.

واما المادة الاولى وطبيعة الكل التي هي مادة ثانية للطبائع النوعية فهما امران مبهمان تعينهما بالطبائع النوعية التي هي حوادث زمانية .

واما المجرد فوجوده خارج عن الزمان غير منطبق عليه وقد اخطأ من توهم ان للواجب تعالى اولا ممجرد وجودا منطبقا على امتداد الزمان غير المتناهي في البداية والنهاية ، وقد تقدمت الاشارة اليه وستجيء ـ طمدظله.

(١) اشارة الى الاية الشريفة :«قالت اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» وفيه اشارة الى ان من يقول بامساك الفيض لايخلو بحسب الباطن عن كفر التهود . وحاصل كلامه (ره) : ان الحكيم المحقق لابد ان يقول بقدم الله تعالى وقدم صفاته وبالجملة : ما من صفعه ، وبحدوث المخلوق وما من ناحيته ـ عن قدره.

(٢) اى كرة النار وكرة الهواء الى آخرها ، لان كل كرة متصلة واحدة والمتصل الواحد شخص واحد ، فكل كرة نوعها في شخصها دائم ، واما نفس النار و الهواء والباقيان فمعلوم انها انواع متكثرة الافراد للفصل الموقع للكثرة الافرادية المنفصلة عن كراتها عن قعه

ودوام المركّبات وصورها و نفوسها نوعاً لاشخصاً ، وقد اقمنا البراهين على بطلان ماذهبوا اليه من تسرمد المجعولات وقدم شيء من الممكنات عنايةمن الله وملكوته الاعلى

الفصل (٤)

في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل انقطاع الفيض

استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة (١)

الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ـ وليكن تلك الحوادث مثلا حركات الافلاك ودوراتها ـ فليزم ان يكون كل واحدة من الدورات مسبوقة بعدمات لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لافي الامور العدمية و اذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلا يخلو مجموع تلك العدمات اما ان يحصل معها في الازل شيء من الذوات الوجودية او لا يحصل معها شيء من ذلك والاول يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارناً للمسبوق المتأخر وذلك محال والثاني وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب .

و قد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون اما ان يجوز حصول شيء منها فيه اولا فان جاز (٢) حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غير فيكون لمجموعها بداية

---

(١) جميع هذه الحجج من غير استثناء متوقفة على اخذ الزمان خارجا عن الممكنات، فيدور امره بين ان يكون امرا اعتباريا وهمياً او يكون امراً منتزعا من ذات الواجب متحدا به تعالى عن ذلك علواً مدظله .

(٢) في النسخ التي رأيناها سقوط ، وهو وانه فان لم يجز فقد انتهت الى العدم وان جاز الخ، (الى آخره) والحاصل انه على التقديرين لم تكن الحوادث غير متناهية ، لان الترديد بين الارتفاع عن الازل وبين التحقق فيه ، وارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد ، وتحققها بتحقق شيء منها فان لم يتحقق فرد من الكائن في الازل فالمجموع متناه بالعدم، وان تحقق فرد ←

وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون : كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم ، فيكون الكل مسبوقاً بالعدم، اوكل واحد منها داخل في الوجود ، فيكون الكل داخلا في الوجود منحصراً فيه فلا يكون غير متناه .

و يجاب عن الطريق الاول (١) انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له : كونه غير مسبوق بحادث آخر مطلقا ، فذلك ممنوع (٢) ، فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث آخر الى لانهاية له ، وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له: ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث آخر بعينه(٣)

← فهو بداية للمجموع الذي فيما لا يزال ، فالمجموع متناه بذلك الفرد الواحد المفروض انه من تلك الحوادث ـ ش قده.

(١) الاولى ان يجاب عنه بان عدم الشيء رفعه ، والعدم السابق الازلي ليس رفعاله ، اذ لم يمكن له وجود في الازل ولم يكن من شأنه الوجود الدائم حتى يكون رفعه عدماله وانما عدمه الرفع الذي بديل وجوده الذي في وقته وقد طرده وجوده ولم يقبل العدم وانما القابل ماهيته الخالية في ذاتها عن الوجود وهو العدم المجامع، واما العدم المقابل الماضوي فمآله الى الوجود السابق الزماني، واذ لا وجود سابق زماني فلا عدم سابق زماني ،والوجود الواجب ليس زمانياً ولا مقابلا لوجود وايضا العدم نفي محض فلا يكون موضوعا للايجاب بانه ازلي وان الاعدام مجتمعة في الازل ـ ش قده.

(٢) لان من يقول: بعدم تناهي الحوادث الماضية كيف يسلم ان عدم كل حادث غير مسبوق بحادث ما ؟ وبعبارة اخرى اوضح : ان عنيتم به كونه غير مجامع لحادث ما فهو ممنوع وانما استعمل السابق والسبوق باعتبار خواتم العدمات لا باعتبار فواتحها المقارنة. ـ ش قده

(٣) وعلى العبارة الاوضح : ولا يكون مجامعا لحادث معين هو نفس ذلك الحادث الذي هذا العدم عدمه او الحادث المتأخر عنه من جانب ما لا يزال ـ ش قده.

فلايلزم من صحة هذا ، اجتماع الاعدام في الازل ، فان معنى كون الشيء ازليا(١) كونه غير مسبوق بالغير مطلقا ؛ واذا كان كذلك فلايلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت انه لايلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم .

---

(١) وايضا الازل معنى سلبي اى مايجرى مجرى الوعاء الذى لااول له ، والازلى هو الموجود فيما لااول له اوالواقع فيه ، فلامنافاة بين كون وجود ما ازليا و عدمه ايضا ازليا ، اذيصدق ان كليهما فيما لااول له وهاهنا جواب آخر يظهر منه عدم اجتماع الاعدام في الازل و هوان الازل ليس وقتا موقوتا اوآنا معينا لايسع الازليات واذا صار وعاء للاعدام لايتطرق مقابلها بل لايكون اقل من الزمان الماضى ، فانه اذاقيل كان نوح (ع) في الماضى لم ينافه ان يكون عدمه ايضا في الماضى ، فاذاكان الازل وسيما امكن ان يكون فيه الشيء و رفعه بان يكون هذا في مرتبة منه وذاك في مرتبة اخرى منه.

واذاشئت التفصيل فنقول : ماذكرنا من معنى الازل والازلى بناؤه على ماهو المشهور من المتكلمين ، والتحقيق ان الازلى ماهو الواقع في مبدء السلسلة الطولية النزولية بحسب تنزل البواطن من غيب الغيوب الى عالم الشهادة والظهور والابدى ماهو الواقع في منتهى السلسلة الطولية العرضية بحسب ترقى الظواهر الى البواطن وباطن الباطن .

وايضا معنى آخر اشمخ : الازلى هو حقيقة الوجود ساقطة الاضافة عن التعينات في كل العوالم الجبروتية والملكوتية والناسوتية اولا قبل التجلى عليها والابدى هو هى ، ساقطة الاضافة عنها آخرا عند الطمس الصرف والمحق المحض للتعينات بتجلى الواحد القهار عليها.

اذا عرفت هذا علمت : ان لامنافاة بين كون الاعدام في الازل والاكوان في الماضيات غير منقطعة كما سيعدم الكل في الابد والاكوان في المستقبل غير متناهية ، وذلك لان عدمها برجوعها الى الله (تعالى) في السلسلة الطولية ،فالمبدء يطلب من مبادى السلسلة النزولية والمعاد يترقب من بواطن السلسلة الصعودية ، فانه غاية الغايات والغايات يتحول اليها بالترقيات الطولية اى التوجه الى العوالم الغيبية فالمترقيات غير المتناهية في السلسلة العرضية في ازمنة غير متناهية بتحولات غير متناهية لها وصولات غير متناهية الى غايات باضافات غير متناهية، ولكن تتناهى جميعا طولا الى الله غاية الغايات ومنتهى الطالبات «ان الى ربك الرجعى» واليه المنتهى . س قده .

واما الجواب عن الطريق الثاني فبأن يقال : ان مسمى الحركة والحوادث - وهو القدر المشترك بين جميع الافراد - اما ان يؤخذ داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يؤخذ كذلك ، فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل اولا يجوز فنختار حينئذ حصول شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة، ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات او الحوادث ، وانما يكون ذلك لازماً ان لو كان هو الاول،واما اذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار عدم حصول شيء من تلك الحركات و الحوادث في الازل . قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لانسلم (١) فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابداً (٢-٣) ، وفيه نظر فلا تذهل .

وايجاب عن الوجه الثاني - الذي يبتنى فيه حكم الكل على حكم كل واحد - فقد عرفت فساده ، الا ان يقرر كما قررناه (٤) و هو منقوض الآن بقولنا : كل ممكن ماعدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة، ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة، فانها لا يمكن وقوعها دفعة؛ لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محلّه واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع .

---

(١) فان الازل ليس حداً محدودا ووقتا موقوتا بل هو كما علمناك - منه.

(٢) اشارة الى ماذكره قبل ذلك انه ما اشتهر من الحكماء واذعن به كثير من الازكياء من ان طبايع الانواع قديمة والماهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح - منه.

(٣) لعل وجه ان القدر المشترك كلي لا وجود له الا وجود الافراد - طاب مظله .

(٤) من ان الكل ليس بقديم لانه حادث ، اذ لا وجود له عليحدة ولا في الجزء ، بخلاف الكلي الطبيعي فانه وان ليس له وجود عليحدة الا انه له وجود بعين وجود شخصيته ، اذ تحقق الطبيعة بتحقق فردما وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد ، ويشير الى هذا التقرير بقوله وهو الاصل - منه.

ويجاب بجواب آخر وهو الاصل في هذا الباب و ذلك ان الحوادث الماضية لايمكن ان يكون لها كل مجموعي ابداً ليلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقاً بالعدم اوغير مسبوق ، لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لاكل له اصلا ، فلايصح الحكم عليه،بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الاواحداً اومتناهياً.

الحجة الثانية لهم في اثبات حدوث العالم : ان الحوادث في الازل لو كانت غيرمتناهية لزم ان يكون وجودكل واحد منها يتوقف على انقضاء مالايتناهي من الحوادث، وكلّما يتوقف وجود على انقضاء مالايتناهي فوجوده محال، ينتج ان الحوادث اوكانت غيرمتناهية لكان وجودكل منها محالاً ، وبطلان ذلك ظاهر.

والجواب انكم ماذا تعنون بهذا التوقف :ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذي يفرض عندكونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا، فالممتنع من التوقف على غير المتناهي مايكون الشيء متوقفاعلى مالايتناهي ولم يحصل بعد ، وظاهر أن الذي لايكون وجوده الابعد وجود ما لايتناهي في المستقبل لايصح وقوعه ، فاما في الماضي فلم يكن وقت اوحالة كان فيها غير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوماً فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث ، انما من وقت يفرض الأوكان مسبوقاً بما لايتناهي ولايأتي مما يتوقف على حركات الأويتوقف على مالايتناهي وان عنيتم بهذا التوقف انه لايقع شيء من الحوادث الابعدما لايتناهي فهو نفس محل النزاع ، فان الخصم مذهبه انه لايقع حادث الاوتسبقه حوادث لاالى بداية ولايصح وقوعه الاهكذا ، فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه؟ فان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها اواثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول، وهومن جملة المغالطات المذكورة في المنطق .

وبالجملة :فالتوقف المذكوران جعل بالمعنى الاول العرفي فالملازمة ممنوعة، وان عنى به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكرناه .

الحجة الثالثة أنّ الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها آخر، وكل ماله آخر فهو متناه ينتج ان الحوادث الواقعة في الماضي متناهية أما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ماضي واما بيان الكبرى فظاهر .

والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم «ان الآن آخر ماضى»؟ ان عنيتم بكونه آخر أنه ليس بعده شيء من الزمان اصلا ، منعنا الصغرى ، فان مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لاتتناهى وان عنيتم بأنه آخر ماضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخر ليس بعده شيء آخر وأما النهاية المذكورة في الكبرى - ان كل ماله آخر فهو متناه - ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريدبها يكون في الجانب الآخر منها فيصير صورة النتيجة هكذا : الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها ، لكن لايلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها وليس كلامنا في تناهى الحوادث من جهة آخرها ، بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلا يضر ماذكروه .

الحجة الرابعة ماخوذة من برهان تناهى الابعاد : انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التى نحن فيها الى الازل جملة اخرى ثم اخذنا بناقص سنة وهو من العام الماضى على الازل جملة ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهى من احدى الجملتين على مايشبهه و يقابله من الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر اولا تنقص، فان لم تنقص بل ذهبتا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كهو لامع غيره ، وكلاهما محالان ، وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهى الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التى في جهة الاول والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لابد أن تكون متناهية ، فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لهامتناهية في جانب الازل ، وذلك هو المطلوب .

والجواب : ان الحركات الماضية التى تألفتعنها الجملتان معدومة ، والامور المعدومة لاكل لهافيكون فرض اجتماعهما في الازل محالا ، وحينئذ لايلزم من فرض ذلك الاجتماع المحال انقطاع الحركات في الماضى لماعرفت من عدم اجتماع الحركات المتعاقبة التى لايمكن وقوعها في الوجود الاشيئا فشيئا .

الحجة الخامسة : ان الواجب لذاته لوكان علة تامة لوجود العالم (١) ومعلوم

---

(١) اعلم ان بعض المتكلمين قالوا: ليس الواجب لذاته علة تامة لوجود العالم حتدا ←

انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه ـ فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ، ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساوياً للواجب لذاته وذلك محال.

والجواب : ان ذلك اللزوم الذى ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين ، فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول وأما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة ، بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك، لان ارتفاع المعلول اوجب ذلك ، فاتضح الفرق بين اللزومين .

الحجة السادسة ماذكره «صاحب المطارحات» نيابة عن المتكلمين فقال: النفوس الناطقة حادثة وباقية بعد البدن على ما اعتقتم به فلها اجتماع بعد المفارقة ، فذلك المجموع اما ان يكون حادثا اوغير حادث، ويمتنع ان يكون غير حادث لانه معلول الآن والعلة على ماذهبتم اليه ، ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لامحالة فمجموع النفوس

ـــ من القدم، ولم يبدوا ان الحدوث ذاتى للعالم الطبيعى من ان الواجب تام وفوق التمام وانه واجب الوجود بالذات ، وواجب الوجود من جميع الجهات ولامعنى فى ذاته سوى صريح ذاته ولم يعلموا ان ماقالوا بمنزلة ان يقولوا : انه ليس غنيا كافيا فى ايجاد العالم بل يحتاج الى وجود شيء به يصير فاعلا بالفعل ولوالى مضى اوقات مقدرة غير متناهية ، فانظروا الوقاحة ، وقد قاسوا الكل على الجزء وهذا تمثيل مع انه بلاجامع، فان زيداً مثلا يحتاج الى اشياء من علل وشرائط ومعدات لوجوده كلها سواء فليس الواجب علة تامة له من نقص ذلك: المعلول ومع ذلك لايحتاج الواجب تعالى فى ايجاد زيد الى غيره ، فانه يخلق جميع مايتوقف عليه وجوده فهو تعالى عن المثل وله المثل الاعلى كصانع جميع آلات صنعه مصنوع نفسه

واما العالم فلا يخدمنه شيء ممكن وجميع مايفرض انه مما يتوقف عليه العالم غيره (تعالى) داخل فيه ، فلا يتوقف الاعلى الواجب وصفاته ، وجميع صفاته عين ذاته ، فاذا قيل هل يكفى ذاته فى ايجاد العالم باجمعه ام لا ؟ وهل هو غنى عما سواه فى ايجاده ام لا ؟ وهذا منفصلة حقيقة ذات جزئين ولاجزء ثالث لها لم يمكن اختيار الشق الثانى الاعلى الوقاحة ، واى احة ١٤ وصاحبها على شفا جرف هار «فانهار به فى نار جهنم» ، وكيف يساوق العلة و المعلول والعالم حدوثه ذاتى كما صرح به المصنف(ره) مرارا ـ ش قده.

الناطقة الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث ، و اذا ثبت ان مجموعها حادث لزم أن يكون للحوادث بداية ، فان الحوادث لولم تكن متناهية فى جهة الماضى كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى نفس لا يكون قبلها نفس اخرى، وحينئذ يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها فى الماضى حادث على ماعرفت فالحوادث لامحالة لها بداية وذلك هو المطلوب .

و اجاب عنه من وجوه :

الاول : ان ذلك المجموع الذى اخذتموه من النفوس الناطقة فى الزمان الماضى وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية بداية، لان كل آحاد لها مجموع فان ذلك المجموع باضافة واحدة اليه يحصل له مجموع آخر سواء(١) للمجموع الاول، والنفوس الناطقة الحادثة فى الماضى وان كان لها الآن مجموع الا انها دائما فى كل وقت يتبدل و يحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس فى كل وقت، وانضمامها الى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى، وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا ، (٢) فانه اذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعاً فان ذلك المجموع لامحالة يتبدل فى كل وقت بحسب حدوث الحوادث و انضمامها اليه و يحصل مجموع آخر غير المجموع الاول الذى كان قبل الزيادة وهذا لا يبدل فى النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل فى كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ، ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شىء من النفوس الناطقة ، ولا يبدل

---

(١) و الحاصل ان المجموع مجموعات غير متناهية ، و كل مجموع كواحد من آحاد الكائنات، فكما لا يلزم من حدوث كل واحد من الاحاد تناهى الكل كذلك لا يلزم من حدوث كل مجموع تناهى المجموعات ـ منه .

(٢) الا ان كل مجموع من النفوس مجتمعات الاجزاء ، و كل مجموع من الكائنات متعاقبات الاجزاء ، وهذا أيضاً مسلك فى حدوث العالم كما اشار اليه الشيخ محمود الشبسترى فى « گلشن راز » بقوله :

جهان كل است در هر طرفة العين عدم گردد ولا يبقى زمانين ، منه

على ان لها بداية لايكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال (١) .

و الجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لاكل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي ، اذلا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن من عدها ، وحصرها ، فلا يلزم ماذكروه من نهاية الحوادث .

و الجواب الثالث : انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ، ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس ، و حدوثها بأن يتشكل الفلك بشكل غريب (٢) يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك ولا يوجد بعده و يكون الانسان من هذا القبيل وحينئذ يكون نوعه حادثاً بعد ان لم يكن ، فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث .

و هذا الجواب سخيف جدا وصدوره عجيب عن باعث حكيم ، فان العناية الالهيته(٣) كيف تقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعة في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ

---

(١) لعل هذه الحجة مذكورة في المطارحات مصدرة « بان قلت » ونحوه فعبر عنها «بالسؤال» ـ س قدره.

(٢) اي بوضع غريب ، لايخفى انه لا يلزم مع ذلك تناهي النفوس لان غرابة ذلك الوضع لوسلمت فهي بالنسبة الى مافي الدورة الواحدة من الادوار والاكوار «والسماء ذات الرجع» وذات ادوار واكوار غير متناهية فيتفق ذلك الغريب مرارا غير متناهية مثل انه تتفق في منتصف دورة من فلك الثوابت يتفق في المنتصف في دوراته الاخر ـ س قدره .

(٣) اجاب (ره) عنه باربعة اجوبة:

احدها ان العناية الالهية تأبى انقطاع هذا النوع الذي هو اشرف الانواع الطبيعية والحال انها قديم وجود ماهو أخس ، منه وفيه ان العناية كما تراعي حال هذا النوع كذلك تراعي حال غيره من المتضيات والشرائط والعلل المعدة ، ومن الجائز ان يكون استعداد الاوضاع والاحوال لظهور هذا النوع استعدادا محدودا موجلا فيوجد النوع ويعيش في الارض تعاقبه الافراد زمانا ثم ينقرض ثم يستأنف الاستداد بعدحين فيوجد ثانيا من رأس وهكذا ، و يكون زمان وجود النوع اكثر من زمان فقده وقد أعطت العناية كل ذي حق حقه .

واما قوله «مع انه يديم ويحفظ وجود انواع هي ادون واخس منها فكانه يريد به كليات ـ سه

نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبائع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات الانواع و ان لم تجر في جزئياتها المتغيرة **وايضاً** لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية (١) برقائقها واطلالها بحفظها وادامتها في كل وقت ، وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شأن .

الحجة السابعة ان كل عدد - سواء كانت آحادها متناهية او غير متناهية - فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين و يكون نصفها اقل من كلها و كلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهياً واذا تناهى النصف تناهى الكل ، وان كانت فرداً فاذا نقصنا منها واحداً صارت زوجاً ، و الزوج كما عرفت متناه ، فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهياً فعلى كلا التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ، ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث .

← العناصر الاربعة عندهم والاجرام العلوية التي ذهبوا الى دوام وجودها وقد عرفت الكلام فيها:

والثاني جريان قاعدة امكان الاشرف في كليات الانواع وفيه ان جريان القاعدة تتوقف على ثبوت الاخس وقد عرفت الكلام فيه.

والثالث ان ثبوت المثل النورية التي لها عناية بافراد انواعها المادية ينافي خلو الوجود عن كليات انواعها ولو لحظة من الزمان وفيه انها على تقدير ثبوتها ليست بمثل تامة وانما هي فواعل تتوقف فعلية تأثيرها على اجتماع شرائطه وتمامية الاستعداد ، ومن الجائز كما عرفت ان يكون في اكثر الاوقات لافي جميعها وعلى نحو المرة بعد المرة لا على نحو الاتصال المداوم على انك قد عرفت الكلام على المثل في ابحاث الماهية من السفر الاول.

والرابع ان تلك الصورة اسم الهي عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول .وفيه انها ليست من الاسماء الكلية بل اسم كوني والاسماء الكونية لا يجب فيها الدوام والاستمرار ونظيره الكلام في التجليات - طمد ظله .

(١) اعلم انا كان موجودات عالمنا الا وفي ظلال موجودات العالم الاعلى وكل عقل فعال وجب ان يكون لكل صورة عقلية عنك ظلها هنا وما هناك دائم فظله أيضاً دائم بقدره.

والجواب قال «الشيخ المتأله» في المطارحات «انا لا نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان، لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ، ولا قلة ولا كثرة ، ولا مساوات ولا تفاوت فلا كل لها عددي في الاعيان ازلا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضاً فان الذهن لا يمكنه عدّها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه، وعلى تقدير ان يسلّم ان لها عدداً فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجاً او فرداً فان الزوجية و الفردية و التساوي والتشارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواصّ العدد المتناهي واقسامه لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب ان يكون متناهياً لانتقاض هذه القاعدة بالمآت غير المتناهية التي هي اقل من الالوف غير المتناهية ، وكذلك مقدورات الله (تعالى) عند المتكلمين اقل من معلوماته، لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيها.

اقول في هذا الجواب وجوه من النظر .

منها ان الحكم بان العدد غير موجود على اطلاقه غير صحيح ، وهذا «الشيخ» انما حكم باعتبارية العدد (١) لان الوحدة والوجود والتشخص - كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية عنده ، ولما كان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري . واما نحن فقد اقمنا البرهان عن ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية به تكون موجودة وعنده التحليل يحكم بأن الوجود عيني والماهية المجردة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة ، فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بأن العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات .

---

(١) بل حكم بالاعتبارية الكثرة التي هي جنسه وهذا هو مذاق العرفان ولان العدد ليس الا تكرار الواحد لا بشرط في لحاظ الذهن وتكرار الشيء لا يكثر الشيء ــ منه.

ومنها انه هب ان العدد امر اعتبارى لكنه ليس من الاعتبارات الكاذبة غير المطابقة لما فى نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غيرقابل للقسمة الى الزوجية والفردية والمساواة واللامساواة ، كيف وهذه الصفات تعرض اولاو بالذات للعدد و بواسطته للمعدود وهو ظاهر .

ومنها ان غير المتناهى على معنيين احدهما بالقوة وهوغير المتناهى اللايقفى وثانيهما بالفعل وهو غير المتناهى العددى و مقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثانى لانهم منكرون لوجود الغير المتناهى بالفعل مرتبا كان او غير مرتب متعاقبا . كان او مجتمعا ،والتفاوت انما يجوز فى غير المتناهى بالمعنى الاول كقبول الجسم عندالحكماء للانصاف المتداخلة غير المتناهية و الارباع المتداخلة غير المتناهية ، والثانية نصف الاولى .

تذكرة مشرقية ـ واعلم انا قد اشرنا سابقاً الى ان الوحدة معتبرة فى كل شىء كالوجود و ان الكثرة اذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها مجتمعة حكماً وجودياً غير احكام الاحاد، فان آحادها ووحداتها وان كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بوجود واحد بل هى موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بأن النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا او كذا ،نعم للذهن ان يعتبر جملة منها ، وكل جملة فى اعتبار الذهن فهى متناهية اذا الذهن لايقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور غير المتناهية ، وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد ولايلزم منه لايتناهى ذلك المبلغ والحوادث التى وجدت معها .

وهيهنا نكتة ـ وهى : انك تعلم ان كثيراً من النفوس ـ وهى الكاملة فى العلم ستتحد بالعقل الفعال : وضرب منها ـ وهى الناقصة الشقية ـ تهوى الى الجحيم ولاتصعد الى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء «كاسكندر» وغيره حتى « الشيخ الرئيس» ايضاً فى بعض رسائله الى ان النفوس الناقصة هالكة لاتبقى بعد البدن ، وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا عليهم السلام وضروب اخرى منها متفرقة فى

في طبقات النشاةالآخرة ، وعلى هذافالاجمعية لها(١) في مكان يحويها اوزمان يحيط بها اوفي رباط عقلي يجمعها **نكتة اخرى** : ان الجملتين اذاترتبتا ترتباً وضعياكما في المقادير اوعقلياً كمافي العلل والمعلولات فلكل منهما اتساق وانتظام بين آحادها، فاذا لوحظ الاول من آحاداحديهما بازاء الاول من آحاد الاخرى تتطابق بقيةالآحاد من غيران يحتاج العقل الى ملاحظةكل من الآحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية ، بل يكفي الملاحظة الاجمالية وامافي غيرالمرتبة اوفي الامور الاعتبارية المحضةفلايكفي الا تطبيق الجميع واحداً واحداً مع مايحاذيها على التفصيل ، والعقل لايفي به .وقد شبه بعضهم الجملتين الاوليين بحبلين ممتدين بل بخشبتين ممتدتين اذا طوبق مبدأهما والثانية بالحصيات المتفرقة المجتمعة من غيرترتيب ، فلايجرى البرهان الافي الامور الموجودة المترتبة ، فاندفع ماذكروه من جريان برهان التطبيق والتضايف وغيرهما تارة من جهة الهدم والنقض ، وتارة من جهة الاثبات والابرام لوجوده .

اولها في الحوادث على مدرك الفلسفة (٢) و ثانيها في مراتب الاعداد وثالثها في النفوس المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بأن وجودالفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا ونقصاً فقط بان وجوده (تعالى) من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الا زماننا وخامسها نقصاً بأن معلومات الله ازيد من مقد وراته لا حاطة الاول بالمحالات ايضاً مع عدم تناهيهما والدليل يعطى امتناعه . وسادسها نقصاً باشتمال كل موجود على صفات غير متناهية كلزوم امرولزوم لزومهوهكذا وغيرهمن النسب المتضاعفة وسابعها بمنع جوازالتطبيق بين السلسلتين لامتناع احاطة العقل بمالايتناهي .

بحث و تحصيلـ قال بعض الاذكياء الحق ان العددغير المتناهي بالفعل مطلقامحال

---

(١) «تحسبهم جميعاوقلوبهم شتى» ولاجمعية لهؤلاء مع الاولين المقربين لعدم السنخية بينهم و هـذا ما مر من صاحب المطارحات ان النفوس المفارقة لاكل لها او اذلا ارتباط بينها ـ ص قده .

(٢) هذا على تقدير النقض و اما على تقدير الاثبات فلا حاجة الى هذا القيد كما لايخفى ـ ص قده.

سواء كان بين الآحاد ترتيب اولا ، وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على قدر ما يبقى منه (١) بعد اسقاط واحد و هذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه و هكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجرى فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار العقل وحدته ، فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يوجد فيه التسعة والثمانية والسبعة ، والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل ، ويكفي للتطبيق تدبر انتهى» كلامه.

اقول: فيه اما اولا فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ، ولهذا قال المحصلون من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها واستعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في الواقع اذ مالا تحقق له في الخارج (٢) لا توقف له على غيره .

واما ثانياً فهب ان للعشرة وجوداً ولها توقفاً وحاجة الى ما هو جزء لها فلا تسلم ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها ، اذ لا رجحان لتسعة و واحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلثة او ستة واربعة او خمسة وخمسة ، فلا اختصاص للتسعة في ان تكون محتاجاً اليها اولا دون غيرها ، بل الحق كما ذكره «الشيخ» في الهيآت «الشفاء» ان لا توقف

---

(٢) هذا نظير شبهة ما قبل المعلول الاخير ـ ش قده.

(٣) لعلك تقول هذا وكذا قوله «فهب ان للعشرة وجوداً» منافيات لما مر في الرد على الشيخ المثالة من ان العدد موجود فنقول مراده هناك ان وجود العدد وجودات ، وحمل كلام الشيخ ـ كما صرح به ـ على ان لا وجود له اصلا لان الوحدة التي هي مادة العدد اعتبارية عنده ، و الدليل على هذا التوفيق قوله (ره) انه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها ـ ش قده.

للعدد الأعلى الوحدات لاغير .

واما ثالثاً فهب ان للعشرة توقفا على ماهية التسعة لكن لاتوقف لهاعلى تسعة مخصوصة ، اذيتصور فى كل عشرة عشرة افراد من التسعة اذباسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة ، فهناك عشرة تسعات لارجحان بشيء منها بعينه على البواقى فيان يكون مبدءاً لوجود العشرة، فيلزم فى اعتباراى واحد منها لمبدئية العشرة الترجيح بلامرجح ولابدّ فى الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص فى كل واحدة من المراتب كمالايخفى على المتدبر .

الحجة الثامنة ان العالم بجميع مافيه ممكن الوجود وكل ماهوموجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث ، وذلك لان كل ، ممكن يحتاج الى المؤثر وتأثير المؤثر لايخلومن اقسام ثلثة : لانه اما ان يكون فى حال وجوده اوفى حال عدمه اولافى حال وجوده ولافى حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجادالموجود وتحصيل الحاصل والثانى ايضاً محال لكونه جمعاً بين الوجود والعدم وهومحال فتعين ان يكون تأثير المؤثر فيه لافى حال الوجود ولافى حال العدم ، وذلك هوحال الحدوث (١) فكل ماله مؤثر فهوحادث فالعالم حادث .

والاولى (٢) ان تقرر هكذا تأثير المؤثر اما حال عدمه اوحال حدوثه اوحال بقائه ، والاولان يفيدان الدعوى ، والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهومحال.

والجواب انا نختار ان التأثير فى حال الوجود والبقاء قوله ذلك ايجادللموجود اوابقاء للباقى قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لوكان الفاعل يعطيه وجوداً ثانياً

---

(١) اعالتأثير فى آن هومنفصل بين زمانى الوجود والعدم وهوطرف الحدوث لانه هو الوجود بعدالعدم كما ان البقاء هوالوجود بعدالوجود ، فالتأثير فى الوجود الموصوف ببعدية العدم وهوالوجود فى اول الحال لاثانى الحال ، اذيلزم تحصيل الحاصل فلولا الحدوث فى الاثر لم يتحقق تأثير فيه ، وقدمر فى اوائل السفر الاول مايتعلق بالمقام ـ منه

(٢) وجه الاولوية ان فيما قرروه اثباتا للواسطة بين الوجود والعدم ـ طمدظله.

وبقاء مستأنفا وليس كذلك(١) بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان تأثير الفاعل (٢) في شيء عبارة عن كونه تابعاً له في الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذي يدل على ان التأثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه :

احدها انه لو بطل ان يكون التأثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم ، ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع اولا في حال الوجود ولا في حال العدم ، فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك ايضاً باطل كما عرفت .

و ثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم العقل بانه امكن فاحتاج فلو لم يحتج حال البقاء لزم اما الانقلاب في الماهيته او تخلف المعلول عن العلة التامة .

و ثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهي مادة النقض عليهم .

و رابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام الباري لم ينعدم العالم ، ولزمهم ايضاً ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل قبيح شنيع ، لكن بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى يخلق الفناء ، والا ولى لهم ان يقولوا (٣) حيث رأوا ان الزمان مركب من الآنات وان ، للجسم اكوانا دفعية انه (تعالى) يحدث في كل آن (٤) عالما آخر .

و خامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الا زلية الى العلة ، اذا الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فليلزم عليهم اعدام المعدوم .

---

(١) اذ الجعل التركيبي باطل في الذاتيات ـ من قده

(٢) اعا التأثير تقوم المعلول بفاعله تقوما وجوديا وتشأن الفاعل بشؤنه الذاتية ـ من قده

(٣) و يستفاد ذلك من ظاهر كلام بعضهم لكنهم لما لم يقولوا بالحركة الجوهرية المتصلة يلزمهم في القول بتعاقب الامثال ان يكون للجسم في كل آن ذات مباين شخصاً لما في الان السابق عليه والضرورة تدفعه ـ طاب ثراه .

(٤) فلا بقاء حتى يستغنى في البقاء لكن الاكوان الدفعية وتتالى الآنيات والانات باطلة والحق هو التجدد على سبيل الاتصال بالحركة الجوهرية كما مر ـ من قده .

الحجة التاسعة قررها بعض المتأخرين وهي ان ماسوى الله (تعالى) اما مجرد واما جسم اوجسماني ، والاول وجوده محال لانه لووجد لكان مشاركاله تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى ، هذا محال واماالثاني فهو حادث لامحالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث، اما الحركة فلان ماهيتها تقتضي المسبوقية بغيرها ، لانها عبارةعن تغيرحال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلوكانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغيرفاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية بالغير،هذا خلف ولانه لوكانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك مثلا مسبوقة باخرى يكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت الاعدام فيالازل فلميوجد في الازلشيء منها وهوالمطلوب ولانه اما ان يكون فيالازل شيء من هذه الحركات اولا ، فعلى الثاني يتحقق عدم سابقعلى الجميعوهوالمطلوب ،وعلى الاول يكونالحركةالموجود في الازل متقدمةعلى جميع الحركات فلها بداية واماالسكون فلانه عبارة عنالحصول الثاني في الحيّزالاولوملزوم له والحصول وجودي وقدمه يمنع عدمه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام ، لكنه مما يجوز (١) عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزائه فجاز ان يتلبس كل منها بحيّزالاخر ولايحصل ذلك الا بالحركة ، وان كان مركباً امكن الحركة على بسائطه وهي يستلزم الحركة عليه ايضاً .

والجواب بوجوه : **احدها** : انماذكروه في نفي المجرد سوى الباري(تعالى) يفيد نفي موجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ماذكروه .

وثانيها : انه معارض بالدلائل القائمة علىوجود المجردات والصور العقلية.

وثالثها ان الوجودات البسيطة قدمرانها متمايزة بالكمال والنقص في نفس مابه الاشتراكمن غيرحاجة الىمميزفصلي، وأماماشتهرمن الدفع بأن التجرد امرسلبي

---

(٣) جواز العدم عليه لاينافي القدم الاترى انعدم العقل الكلي جايز مع كونهقديما بالزمان ؟ والاخصرانيقول المستدل فيهكماقال فيالحركة انالسكون اذاكان هو الكون الثاني فيالحيز الاولكان مسبوقا بالغير لانالكون الثاني مسبوق بالكون الاول ـ منقده

والاشتراك في السلوب لايوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات في السلب بنفس ذواتها المتباينة فليس بشيء لان المجردات لاشبهة في انها مشتركة في نحو من الوجود مبائن لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبي كما يعبر عن حقيقة العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ، ولا شك أن العلم صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبي فالحق مالوحناك اليه .

ورابعها أن بناء ما ذكروه (١) في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له (تعالى) اما نوع اوجنس وعلى التقديرين يلزم كونه (تعالى) ذاماهية وهو محال كما برهن عليه واما حقيقة الوجود المشترك عندنا فقد بينا ـ في اوائل هذا الكتاب ـ انه ليست كليا طبيعيا نوعاً اوجنساً ولاغير من الكليات الخمسة واما المفهوم الانتزاعي الذي لاوجود له الافي العقل فلاشك انه من الخارجيات دون المقومات .

وخامسها : ان غاية مالزم تركب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي .

وسادسها أن ماهية الحركة ومعناها وان كانت هي المسبوقيه بالغير اوالانتقال من حال الى اخرى فذلك لايستلزم كون تلك الماهية مسبوقة بالغير ، لما علمت مراراً ان ماهية كل شيء لايلزم ان يكون من افراد نفسها ، وحمل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولى الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي ، فتلك الماهية تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقا بغيره ايضاً فدعلمت ان مسبوقية الماهية بغيرها لايوجب ان يكون لها اولافرادها بداية لايحصل قبلها .

وسابعها ماقيل: ان ماذكروه يستدعي حدوث كل انتقال جزئي لاحدوث الحركة التوسطية التي تبقى مع انتقالات الجزئية غير المتناهية .

وثامنها ماقيل : انه لوسلم ماذكر فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لاعلى حدوث نوعها .

اقول: في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح عندي لان الحركة بمعنى

---

(١) بدليل جعل مابه الامتياز فصلا وهو يستدعي مابه الاشتراك الذاتي ـ منه ـ

التوسط وان حكم عليها فيماله مبدء شخصي ومنتهى شخصي وفاعل وقابل شخصيان الا أنها مع ذلك امرمبهم الوجود في ذاته لابقاء له بحسب نفسه (١) وانما بقاؤها كبقاء الهيولى الاولى (٢) المفتقرة الى المتممات النوعية والشخصية من الصور وكذا الماهية المتعاقبة الاشخاص لابقاء لهافي نفسها ، وهذا وان كان بحثا على السند(٣) لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لوثبت ان التعاقب في الخصوصيات والاشخاص للحركة على الاستمرار الاتصالي يوجب بقاء موضوع شخصي مستدير الجرم قارّ الذات لكان البحث قوياً وذلك كماعلمت منا والحق ان المتكلمين لوامكنهم ان يقولوا (٤) ان كل جسم وجسماني لايخلو في حد نفسه(٥) عن الحوادث وكل مالايخلوفي حد نفسه عن الحوادث فهوحادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والافلا ، ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في الصدر الاول لقرب زمانهم بزمان النبوة والوحي ماذهبنا اليه مطابقاً لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة .

---

(١) اذ الحدوث لماكان هو التجدد الذاتي كان البقاء هو الثبات ومعلوم ان التوسط لاثبات له لانه في كل آن في حدين غير حدى الان السابق وغير حدى الان اللاحق فهو وان كان كالنقطة الا انه كالنقطة السيالة ووعاءه الان السيال ـ ش قده.

(٢) على طريقة المصنف (ره) من التركيب الاتحادي ـ ش قده.

(٣) وقد تقرر في فن المناظرة ان بطلان سند المنع وهو الدليل الذي يوجه به المنع لايوجب بطلان اصل المنع الذي هو طلب الدليل على مدعى غير مدلل ، لان للخصم ان يطلب ذلك وان لم يذكر سندا ـ ط مدظله .

(٤) واني لهم ذلك !! فان التوسط في هذا البرهان مقيد بقوله : «في حد نفسه» وينطبق على الحركة الجوهرية وينتج الحدوث الزماني الذي تقرره هو(ره) ، واما هؤلاء فلم يقيدوا الحوادث بذلك بل قالوا ان الجسم لايخلوا عن الحوادث ومالايخلوا عن الحوادث فهو حادث ففسدت الصغرى والكبرى جميعا ، ونظيره قولهم : العالم متغير وكل متغير حادث ولو قيدوا التغير بما في حد نفسه صح القياس وانتج . ط مدظله.

(٥) اي جوهرة وطبع سيال يقتضي الحركة الجوهرية ـ ش قده

وتاسعها انكون كل دورة مسبوقة بالعدم الازلي انما يستدعي اجتماع اعدامها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لانها تتفق(١) في الحصول في وقت معين وايضاً انا نختار انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لا بمعنى ان الازل زمان معين بل الزمان المعين لم يوجد فيه شيء منها (٢) وظاهر انه لا يفيد المطلوب. وايضاً انا نختار ان في الازل تحقق شيء من هذه الحركات قوله يكون «الحركة الموجودة في الازل مقدمة على جميع الحركات فلها بداية» قلنا نعم بمعنى أن هذه الحركة الازلية (٣) ليست مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع ، اذ كونها ازلية ينافي ذلك .

ولاصحاب الحدوث حجج، اخرى لو لا مخافة التطويل لاوردتها مع ما يرد عليها، والغرض من ايراد ماذكرنا ان يحيط الناظر في هذه المسئلة باطراف ماقالوا و وجوه الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما تفطنا به وسلكنا سبيله ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين ، فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين .

الفصل (٥)

في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم

قد اشرنا مرارا الى ان الحكمة غير مخالفة للشرايع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله ، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي

---

(١) اذ الازل ليس وقتا محدودا كما مر .ـ ص قده

(٢) لان السالبة منتفية بانتفاء الموضوع والازل ليس زمانا معينا ـ ص قده.

(٣) اي مسمى الحركة كما مر او الحركة التوسطية على ما قالوا والا فكل فرد من الحركة مسبوق بفرد آخر ـ ص قده .

والرسالة فتسمى بالنبوة ، و تارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة و الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لامعرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكميه ولايقدر على ذلك الامؤيد من عندالله ، كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية ، فانه قد يكون الانسان بارعاً في الحكمة البحثيه ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس ، فالعقل السليم اذا تأمل تأملا شافياً وتشبث بذيل الانصاف متبرياً عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتد برأن طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة ـ الذين لم يتنجس بواطنهم بارجاس الجاهلية وادناس النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم يأتوا بباطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عندالله بامور غريبة في العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ، ولاغش ولادغل ـ ثم اصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره ، وانشقاق اسقافه وانهدام طاقاته ، وتساقط كواكبه وانكدارها ، وطي سمواته وبيدارضه وانفجار بحارها وسيران جبالها ونسفها وبالغوا في ذلك وتشددوا في الانكار على منكر به مع ظهور انه لايضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس (٣) بعد الابدان الشخصية و اثبات الخيرات و الشرور النفسانية في المعاد ولايخل بالشريعة في ظاهر الامر ، فيجزم لامحالة بانهم ماتطقوا عن الهوى وماأخبروا عن يقين حق واعتقاد صدق .

ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لاشك ولاريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على ان صانع العالم واحد صمد لايعتريه نقص ولانغير ، ولا انزعاج من حالة الى حالة ، ولافتور في فاعليته ، ولا امساك في فيضه ؛ ولايخل في

---

(٣) اي يكون المجازاة والمكافات طولية فلايتوهم الناس نفي المعاد من القول بالقدم والحق انه يضر اذمع عدم بوار العالم وخرابه لايفهمون المعاد ولايفهمون السلسلتين الطولية و العرضية و ان الوصول الى الغايات طولي ، وبتوجه الاشياء الى العوالم الباطنية ـ كما ذكرنا مراراً ـ سلمناه لكن لانسلم انه لايضر باثبات الصانع ، و الحدوث مناط الحاجة عند الناس ـ من قدمه .

احسانه ، ولا توقف على ارادة سانحة او حضور وقت (١) مناسب او قصد الى تحصيل مصلحة له او لغيره ، فان من قصد في ايجاد شيء تحصيل مصلحة وان كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره ، لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى له من عدمه فلم يقصده ، و ان كان اولى فهو بذلك محصل كمال لنفسه من غيره ، اذ بدونه فاقد ذلك الكمال ، فعلم انه تام الفاعلية تام الارادة ليس في ذاته قصد زائد او ارادة حادثة ، فيجب كونه صانعاً فياضاً لم يزل ولا يزال باسطا يده بالرحمة والعطاء في الآباد والآزال بلا قصور ، انما القصور فينا ابناء عالم الدنيا والاجسام، وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها ، وهي دار الزوال والانتقال.

فان الجمع بين الحكمة و الشريعة في هذه المسئلة العظيمة لا يمكن الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما هي عليه من تحقيق تجدد الاكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث ، فالفيض من عند الله باق دائم ، و العالم متبدل زائل في كل حين و انما بقاؤه بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة حيوة كل واحد من الناس ، والخلق في ليس وذهول عن تشابه الامثال و تعاقبها على وجه الاتصال .

ذكر تنبيهي : قال بعض العرفاء في كتابه المسمى « بزبدة الحقائق» : « قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته ، اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم، فاما ان يقول : اعني به الاجسام كلها كالسماوات والامهات ، او يقول: اعني به كل موجود سوى الله (٢) فان قال : اعني به كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ «العالم» غير متوقف الوجود على وجود الزمان ، بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه ، فكيف يقال العالم قديم

---

(١) او معنى اوقات موهومة او متوهمة غير متناهية ليتكون من باب رفع المانع اذ لا مانع لحكمه ولا راد لقضائه ـ من قده.

(٢) المراد بالموجود : الموجود المشهودي وهو الماهية لا الحقيقي وهو الوجود ، اذ رحى السوائية تدور على الماهية فالعالم بهذا المعنى نشأة الماهيات ـ من قده.

بالزمان ؟ واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان (١) . وان قال: اعني بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضاً، لان معنى ذلك ان الاجسام موجودة مذ قد كان الزمان موجوداً فيكون مشعراً (٢) بأن الزمان سابق على الاجسام في الوجود و ليس كذلك، فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر الوجود عنها ، و ان كان ذلك بالرتبة والذات» انتهى كلامه.

اقول: لا يخفى ما فيه من الخلط فان المعية الزمانية(٣) بين الشيئين لا تنافي التقدم الذاتي لاحدهما على الاخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقية ما ذكره (٤) هذا العارف، اذا النسبة(٥) بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة

---

(١) اقول: التغليب بان واسع والغلبة منوطة باعتبار المتكلم كالقمرين ، وايضاً الزمان في المفارقات هو الدهر . ان قلت : ما قول في قولهم العقول قديمة بالزمان ؟ قلت : الزمان فيها هو الدهر كما مر ، والدهر روح الزمان كما ان السرمد هو روح الروح و اقول : ايضاً الزمان فيها تقديري الوجود وهو يكفي في مقام العبارة ـ من قده.

(٢) اقول : هذا القول الذي جعله معنى قولهم مشعر بهذا ، لا قولهم ان الاجسام قديمة بالزمان ، ولا دلالة لقولهم باحدى الدلالات الثلاث على سبق الزمان ، بل كلمة الباء للتحيث وباصطلاح الادباء للملابسة مثل ان يقال الانسان مادي ببدنه مجرد بروحه، بالفعل بوجوده، بالقوة بماهية ، ونحو ذلك فكانه قيل : الاجسام قديم زماناً وجودها ـ من قده.

(٣) لا يخفى انه لم يكن في كلام العارف المعية الزمانية بل سبق الزمان ، فالمناسب له ان يقال : سبق الزمان لا ينافي تأخره الذاتي . والجواب ان في كلام المصنف(ره) ايماء الى عدم دلالة كلامهم على السبق الزمان ، غايتها المعية الزمانية وهي لا ينافي التاخر الذاتي الذي اعترف به نفسه ـ من قده

(٤) اي لا معية زمانية كمعية شيئين متباينين لان الزمان والزماني بينهما اتحاد كاتحاد الهيولى و الصورة ، فكما لا يمكن ان يقال على طريقة المصنف(ره) ان الصورة مثلا قديمة بمعنى انها موجودة مادامت الهيولى كانت موجودة وانهما قديمان موجودان احدهما مع الاخر معيته اقترانية كذلك في الزمان والزماني ، وقد فصل كيفية ارتباطهما بما فصل ـ من قده .

(٥) توجيه حسن لكلامه لكن يبقى عليه ان مقتضى هذا التوجيه امانفي التقدم والتاخر ←

بالتلازم، والزمان من جملة المشخصات (٣) للجسم كما ان الهيولى باستعدادها من جملة المشخصات للصورة، فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها يستلزم المادة وتفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصورها المادة بها وتستكمل بوجودها.

ثم ان المادة باستعدادها تتهيأ لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضاً مادة اخرى فلا يزال الصورة علة لهيولى بالايجاب والفعل، والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول، فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم، فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة بقاء الزمان واستمراره، ولاجل ذلك قد نص «زيتون الاكبر» حسب ما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال: «ان الموجودات باقية دائرة، اما بقاؤها فيتجدد صورها، واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى» وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معاً.

ثم قال «صاحب الزبدة»: فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذكان الحق موجوداً فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا في صدق النظر على الاولين والآخرين ومما لابد في هذا المقام ان يعلم ان الاجسام لا يوجد اصلا حيث

← بين الاجسام والزمان نظرا الى التلازم المذكور واما اثبات التقدم لكل منهما على صاحبه بوجه فتقدم الجسم لعليته لوجود الزمان، وتقدم الزمان لعليته لتشخص الجسم، لكن هذا العارف ينفي التقدم عن الزمان ويثبته للجسم فقط. ـ طمدظله.

(٣) قد اشرنا في مباحث الزمان من السفر الاول ان لكل حركة زمانا يخصه وهو الامتداد يعارض لها القائم بها، وان هناك ازمنة بعدد الحركات، والزمان المعروف الذي هو مقدار الحركة اليومية مقياس اعتبادي لقياس سائر الحركات، فكون الزمان المعروف مشخصاً معناه كشفه عن التشخص واما زمان حركة الجسم في شيء من اعراضه فهو بعد تمام وجود الجسم وتشخصه، فلو كان هناك زمان مشخص للجسم فهو مقدار حركة الجسم في جوهر ما الذي هو نفس وجوده السيال ـ طمدظله.

يوجد الحق الاول لاالآن ولاقبله ولابعده ، ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطىء خطأ عظيماً فحيث الحق لازمان ولامكان ومحيط بالزمان والمكان وبسائر الموجودات،فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر المحسوسات ، وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه، والله (عزوجل) سابق على الزمن الماضي حيث سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا : «ان العالم مساوفي الوجود لوجود الحق الاول» كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلام .

نقد و تحصيل : اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول محصل لاشبهة فيه عند العلماء ، لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم و كذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالقياس الى معلولها ، فالمعلول ـ لاجل نقصه وامكانه ـ غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها، لكمالية ،ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي ومن امعن في تحقيق هذه المسئلة اوتي خيراً كثيراً والدليل على ماذكرنا (٥) قوله سبحانه : «هو معكم اينما كنتم» و قوله . «وهو الذي في السماء

---

(٥) ويستفاد ذلك من اعتبار وجوب الوجود بالذات ، فان فرض كون الشيء واجبا بالذات يستلزم كونه موجودا على كل تقدير فهو موجود على تقدير وجود كل شيء وعلى تقدير عدم كل شيء ، فاذا فرضنا موجودا ما كالزمان مثلا وقطعنا النظر عن كل ماعداه الا نفسه ارتفع عنه كل شيء ولم يثبت له الا ذاته ، لكن الواجب الوجود بالذات غير مرتفع لانه موجود على كل تقدير ومنها تقدير الزمان مع قطع النظر عما عداه فهو (تعالى) مع كل شيء لا بمقارنة ـ طاهر ظله.

اله وفی الارض اله» وقوله : «اینما تولّوا فثم وجه الله » وغیر ذلك من الایات القرآنیة والاحادیث النبویة .

فاذا تقرر هذا نرجع ونقول: ان الحق المنزه عن الزمان موجود فی کل وقت من الاوقات لاعلی وجه الاختصاص والتعلیق والحق المنزه عن المکان موجود فی کل واحد واحد من الامکنة لاعلی وجه التقیید والتطبیق کما یقوله « المشبهة » ولاعلی وجه المباینة والفراق کما یقوله «المنزهة» من العلماء الذین لم یبلغوا فی العلم الی درجة العرفاء لیعرفوا ان تنزیههم ضرب من التشبیه و التقیید ، لجعلهم مبدء العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباینة و المغایرة ، و قد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات ، ولیست فی ذاته المحیطة بالکل جهة امکانیة فهو مع کل موجود بکل جهة من غیر تقیید ولاتکثر ، فهو فی کل شیء ولیس فی شیء وفی کل زمان ولیس فی زمان ، وفی کل مکان ولیس فی مکان ، بل هو کل الاشیاء ولیس هو الاشیاء .

والحمد لله أولا وآخراً والصلوة علی سیدنا محمد وآله الطاهرین

الی هنا تم القسم الثانی من العلم الالهی وبه تم السفر الثالث من

الاسفار الاربعة العقلیة ، وقد عنینا بتصحیح الکتاب وتنقیحه

علی ما وفقنا به المولی سبحانه، فجاء - بحمد الله -

علی خیر ما یرجی من الاتقان، خالیا

عن الاغلاط الما- اغفل عنه البصر وحسر عنه النظر

ابراهیم الامینی ١٣٨٩ **فتح الله الامید**

الفهرس

العنوان	الصفحة
فی تحصیل مفهوم التکلم	٢
فی تحصیل الغرض من الکلام	٥
تمثیل	٧
استشهاد تأییدی	٨
فی الفرق بین الکلام والکتاب والتکلم والکتابة	١٠
فی وجوه من المناسبة بین الکلام والکتاب	١٣
فی مبدء الکلام و الکتاب وغایتهما	١٣
فی فائدة انزال الکتب وارسال الرسل الی الخلق	١٩
فی کیفیة نزول الکلام وهبوط الوحی من عندالله بواسطة الملك علی قلب النبی وفؤاده ثم الی خلق الله وعباده ثم بروزه من الکتب الی الشهادة	٢٢
انارة قلبیه واشارة نوریة	٢٦
فی کشف النقاب عن وجه الکتاب ورفع الحجاب عن سر الکلام وروحه لاولی الالباب	٣٠
فی تحقیق کلام امیر المؤمنین وامام الموحدین علی (ع) کما ورد ان جمیع القرآن فی باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء	٣٢
فی بیان الفرق بین کتابة المخلوق وکتابة الخالق	٣٤
فی تحقیق قول النبی (ص) ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعا	٣٦
تذکرة تمثیلیة	٣٩
فی توضیح ماذکرناه وتبیین ماأجملناه من کون معرفة لب الکتاب مختصة باهل الله من ذوی البصائر والالباب	٤٠

العنوان	الصفحة
رمز قرآني وتلويح كلامي	٤
اشعار تنبيهي	٤٣
في نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة	٤٤
تنبيه واشعار	٤٥
في الاشارة الى نسخ الكتب وسحوها واثباتها	٤٧
في ذكر القاب القرآن ونعوته	٥٠
الموقف الثامن	
في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر والضر	
في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول	٥٥
في القول في العناية	٥٥
في مباحث الخير والشر	٥٨
شك وتحقيق	٦٢
في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر	٦٨
في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا توجد الا ...	٧٠
في كيفية دخول الشرور في القضاء الالهي	٧٢
في دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر	٧٨
في ان وقوع ما يعده الجمهور شروراً في هذا العالم قد تعلقت به.. .	٩١
في بيان كيفية انواع الخيرات والشرور الاضافية	٩٣
حكمة اخرى	١٠١
في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ...	١٠٦
في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل ما يمكن واشرف ...	١٠٨
في نبذ من آثار حكمته (تعالى) وعنايته في خلق السموات والارض	١١٨

العنوان	الصفحة
فى ذكر انموزج من آثار عنايته فى خلق المركبات	١٢٤
فى آيات حكمته وعنايته فى خلق الانسان	١٢٧
فى عنايته تعالى فى خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان ...	١٣٣
فى بدائع صنع الله فى الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية	١٣٩
فى اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه ...	١٤٨
فى بيان طريق آخر فى سريان معنى العشق فى كل الاشياء	١٥٨
فى بيان ان المعشوق الحقيقى لجميع الموجودات وان كان شيئاً واحداً ...	١٦٠
فى التنبيه على اثبات الصور المفارقة التى هى مثل الاصنام الحيوانية ...	١٦٩
فى ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجد الحسان	١٧١
فى ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات	١٧٩
فى اختلاف الناس فى المحبوبات	١٨٤
فى الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين...	١٨٨
الموقف التاسع	
فى تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها فى تحقيق واول الهويات...	١٩٢
فى ان اول ما يصدر عن الحق يجب ان يكون امراً واحداً	٢٠٤
فى سياقة اخرى من الكلام لتبين هذا المرام اورده (بهمنيار)	٢٠٧
وهناك مساق آخر فى البرهان على هذا الاصل افاده «الشيخ الرئيس»...	٢٠٩
فى ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها	٢١١
وهم وتنوير	٢١٩
فى قاعدة امكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول مما يتشعب	٢٣٤
اشكال فكرى وانحلال نورى	٢٥٤
تبصرة مشرقية	٢٥٧
فى نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه فى هذه الفصول	٢٥٨

العنوان	الصفحة
تبصرة تفصيلة	٢٦٢
تكميل انحلالي لشك اعضالي	٢٧٦
الموقف العاشر	
في الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا ينافي...	٢٨٢
في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقي غير ما سلف	٢٧٩
في ذكر ملفقات المتكلمين ونبذ من آرائهم وابحاثهم في هذه المسئلة	٢٩٨
في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل وانقطاع الفيض	٣٠٠
في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم	٣٢٦

جمعداری اموال مرکز

اری اموال
ناسیونری علوم اسلامی