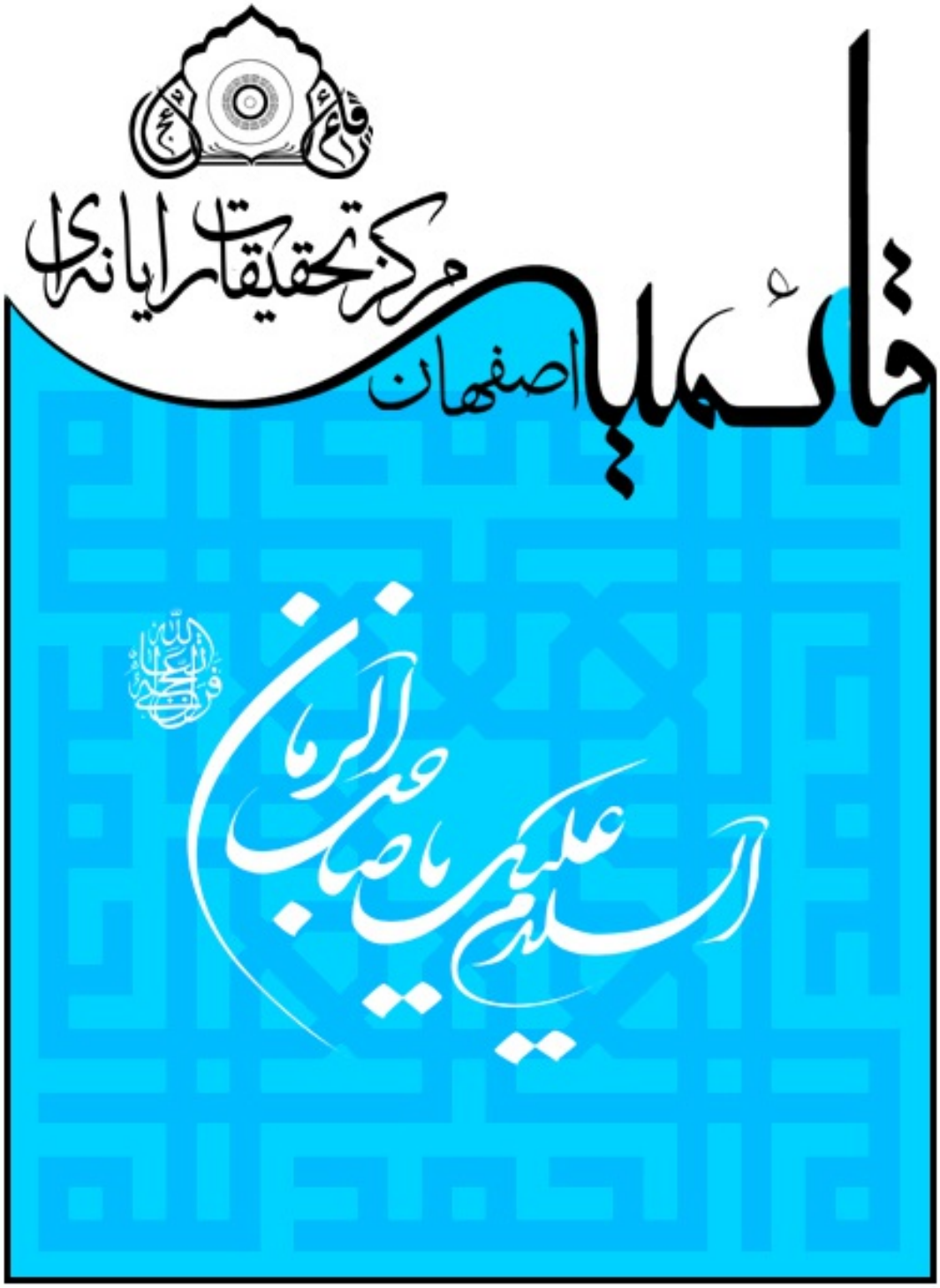

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

اللمعات العرشية

نویسنده: ملا محمد مهدی نراقی

بسم الله الرحمن الرحيم

اللمعات العرشیه

نویسنده:

ملا محمد مهدی نراقی

ناشر چاپی:

کرج‌عهد

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۹ ----- ۹
مشخصات کتاب ----- ۹
فهرست مطالب ----- ۹
پیشگفتار ----- ۱۲
مقدّمه مصحّح ----- ۱۳
اشاره ----- ۱۳
آثار و نوشته‌ها ----- ۱۳
اثر حاضر ----- ۱۵
دستنوشتها ----- ۱۶
شیوه تصحیح ----- ۱۷
[النص] ----- ۱۷
اشاره ----- ۱۷
اللمعهٔ الأولی فی الوجود و الماهیّهٔ ----- ۱۸
اشاره ----- ۱۸
[فی أنّ صرف الوجود موجود] ----- ۱۸
[فی البرهان] علی أصالهٔ الوجود و اعتباریهٔ الماهیّهٔ ----- ۱۹
[فی برهان آخر علی أصالهٔ الوجود] ----- ۲۰
[فی استحالهٔ تصوّر صرف الوجود] ----- ۲۱
[فی مراتب الإدراکات] ----- ۲۲
[فی تغایر الماهیّهٔ و الوجود مفهوما و لزومه لها ثبوتا] ----- ۲۴
[فی معنی الإمکان فی الوجودات الخاصّهٔ] ----- ۲۵
[فی التشخّص و التعیّن، و مناط الافتراق فی المتشارکات] ----- ۲۶

[فی أنّ الوجودات الخاصّة متخالفة بذواتها و الوجود العامّ حقیقة مشکّکة] ----- ۲۷
[فی تعیّن الماهیّة و تحقّقها فی الخارج، و اختلاف الوجودات و اشتراکها] ----- ۳۰
[فی التکثّر و التشکیک فی الوجود عند أهل الوحدة] ----- ۳۰
[فی أنّ الوجود حقیقة عینیة و ما سواه یصیر موجودا و ذا حقیقة لأجله] ----- ۳۲
[فی انقسام العارض إلی عارض الماهیّة و عارض الوجود] ----- ۳۴
[فی دفع الشبه الواردة علی أصالة الوجود] ----- ۳۸
[فی کیفیة اتّحاد الماهیّة و الوجود و اتّصافها به] ----- ۴۳
[فی کیفیة اتّصاف الماهیّة بالوجود و عروضه لها بناء علی أصالة الماهیّة] ----- ۵۰
[فی أنّ الوجودات الخاصّة هویّات بسیطة متخالفة بأنفسها و تشخّصها بنفس هویّاتها] ----- ۵۴
[فی الآراء الموجودة حول متعلّق الجعل] ----- ۵۵
[فی اتّفاق آراء أکابر الصوفیة و أساطین الحکمة فی توحید الحقّ] ----- ۸۳
[فی أنّ الماهیّات مجعولة بتبع الوجودات] ----- ۹۳
[فی استحالة إدراک الواجب إلّا بتوسّط المجالی، لشدّة ظهوره] ----- ۹۴
[فی أنّه تعالی أصل الکلّ و مبدؤه و موجد الجمیع و منشؤه، و فی أنحاء تجلّیاته و مظاهره] ----- ۹۵
[فی مراتب عالمی الکبیر و الصغیر، و أنّه تعالی أصل الوجود و مبدأ الکمال] ----- ۹۷
[فی حضرات الأسماء و الصفات، و العوالم التی هی أفعاله تعالی و مظاهر أسمائه و صفاته، و کیفیة الصدور] ----- ۹۸
[فی جعل الوجودات الخاصّة عند الصوفیة و المتکلّمین و الحکماء] ----- ۱۰۱
[فی أنّ علّة الجسم لا یکون واجب الوجود و لا جسما آخر؛ و فی کیفیة صدور الکثرات] ----- ۱۱۳
[فی أحکام الوجود العامّ و لوازمه] ----- ۱۲۰
اللمعة الثانیة فی ما یتعلّق بالواجب من إثبات وجوده و صفاته و أفعاله ----- ۱۳۷
اشاره ----- ۱۳۷
[فی إثبات وجود الواجب تعالی] ----- ۱۳۷
[فی وحدة الواجب تعالی] ----- ۱۳۹
اشاره ----- ۱۳۹

[المقام الأوّل] فی بیان التوحید الذاتی؛ أی إثبات بساطته ذاتا من جمیع الجهات و عدم ترکیب ذاته من شیئین أو حیثیتین أو أکثر ----- ۱۳۹
اشاره ----- ۱۳۹
[فی ما یراد من عینیهٔ الوجود و ذات الواجب، و ما یرد علیه] ----- ۱۴۱
[المقام الثانی] فی بیان التوحید الصفاتی أی کون صفاته عین ذاته ----- ۱۴۳
اشاره ----- ۱۴۳
[فی الأنحاء الثلاثهٔ لصفات الواجب] ----- ۱۴۴
[فی الصفات الکمالیهٔ للواجب تعالی] ----- ۱۴۷
[المقام الثالث] فی بیان التوحید الالوهی؛ أی تفرّده لوجوب الوجود و صنع العالم ----- ۱۴۸
[المقام الرابع] فی بیان التوحید الوجودی؛ أی کون وجود الحقّ واحدا هو اللّه تعالی و ما عداه شئونات و اعتبارات و تجلّیات له ----- ۱۵۶
اشاره ----- ۱۵۷
[فی ما حصل للعارف السالک بعد الوصول إلی مراتب التوحید و تصفیهٔ النفس و تحلیتها و استغراق الوقت بذکر اللّه] ----- ۱۶۲
[فی الفرق بین مذهب العرفاء و الأشاعرهٔ فی التوحید الأفعالی] ----- ۱۶۵
[فی أقسام الوحدهٔ و وجوه المناسبهٔ و المباینهٔ بین الوحدهٔ الصّرفهٔ و الوحدات الإمکانیهٔ] ----- ۱۶۷
[فی أنّ واجب الوجود عالم بذاته و بجمیع الموجودات] ----- ۱۷۰
[فی کیفیهٔ علمه تعالی] ----- ۱۷۱
[فی قدرته تعالی] ----- ۱۸۸
[فی عموم قدرته تعالی] ----- ۱۹۲
[فی إرادته تعالی] ----- ۱۹۵
[فی أنّه تعالی لیس له غرض فی أفعاله غیر نفس ذاته] ----- ۱۹۹
[فی حیاته تعالی] ----- ۲۰۰
[فی سمع الواجب و بصره] ----- ۲۰۱
[فی کلامه تعالی] ----- ۲۰۶
[فی ابتهاجه تعالی و حبّه] ----- ۲۰۷
[فی سرّ کون إدراکه تعالی أتمّ الإدراکات] ----- ۲۱۶

[فی فرح من تنوّر بمعرفة ربّه و أشرق بأضواء انسه و حبّه] ----- ۲۱۶
[فی أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات] ----- ۲۱۷
[فی أنّه تعالی تمام الأشیاء] ----- ۲۱۸
اللمعة الثالثة فی کیفیة إیجاده و إفاضته و صدور أفعاله ----- ۲۲۵
اشاره ----- ۲۲۵
[فی قاعدة الإمکان الأشرف] ----- ۲۲۵
[فی عدم جریان قاعدة الإمکان الأشرف فی الحوادث و ما تحتها] ----- ۲۲۶
[فی ما أورد علی قاعدة الإمکان الأشرف] ----- ۲۲۶
[فی ترتیب صدور الموجودات علی مقتضی قاعدة الإمکان الأشرف] ----- ۲۲۹
[فی نقد الأدلّة القائمة علی ثبوت العقول العرضیة] ----- ۲۴۴
[فی کیفیة حدوث العالم] ----- ۲۵۹
تصویر نسخه اساس ----- ۲۷۲
فهرستها ----- ۲۷۲
اشاره ----- ۲۷۲
۱. آیات ----- ۲۷۳
۲. روایات ----- ۲۷۴
۳. اشعار ----- ۲۷۵
الف. عربی: ----- ۲۷۵
ب. فارسی: ----- ۲۷۵
۴. کسان ----- ۲۷۶
۵. گروه‌ها ----- ۲۷۷
۶. کتابها ----- ۲۸۱
۷. منابع و مآخذ ----- ۲۸۲
درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ----- ۲۸۵

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۹

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور : اللمعات العرشیه/ تالیف محمدمهدی‌بن ابی‌ذر النراقی؛ تحقیق علی اوجبی

مشخصات نشر : کرج‌عهد.

تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری : ۵۱۹ص.نمونه

فروست : (کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی۷۲)

یادداشت : عربی

یادداشت : ص. ع. به‌انگلیسی:In Theoloy And Islamic philosophy.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۵۱۵] - ۵۱۹

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : مابعدالطبیعه -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

شابک : ۹۶۴-۵۷۶۳-۱۱

-۸۳۰۰۰۰ ریال

رده بندی کنگره : BBR۱۲۰۶/ل۸ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : م۸۱-۱۲۱۵۸

سرشناسه : نراقی، مهدی‌بن ابی‌ذر، ق۱۲۰۹ - ۱۱۲۸

شناسه افزوده : اوجبی، علی، ۱۳۴۳ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

وضعیت فهرست نویسی : فهرستنویسی قبلی

فهرست مطالب

پیشگفتار سیزده

مقدّمه مصحّح هفده

اللمعهٔ الأولی فی الوجود و الماهیّهٔ ۳

[فی أنّ صرف الوجود موجود] ۵

[فی البرهان] علی أصالهٔ الوجود و اعتباریهٔ الماهیّهٔ ۷

[فی برهان آخر علی أصالهٔ الوجود] ۸

[فی استحالهٔ تصوّر صرف الوجود] ۱۱

[فی مراتب الإدراکات] ۱۲

[فی تغایر الماهیّهٔ و الوجود مفهوما و لزومه لها ثبوتا] ۱۶

[فی معنی الإمکان فی الوجودات الخاصّة] ۱۹

[فی التشخّص و التعیّن، و مناط الافتراق فی المتشارکات] ۱۹

[فی أنّ الوجودات الخاصّة متخالفة بذواتها] ۲۲

[فی تعیّن الماهیّة و تحقّقها فی الخارج] ۲۷

[فی التکثّر و التشکیک فی الوجود عند أهل الوحدة] ۲۹

[فی أنّ الوجود حقیقة عینیة] ۳۱

اللمعات العرشیة، مقدمه‌مصحح، ص: ۱۰

[فی انقسام العارض إلی عارض الماهیّة و عارض الوجود] ۳۵

[فی دفع الشبه الواردة علی أصالة الوجود] ۴۵

[فی کیفیة اتّحاد الماهیّة و الوجود و اتّصافها به] ۵۳

[فی کیفیة اتّصاف الماهیّة بالوجود و عروضه لها] ۶۷

[فی أنّ الوجودات الخاصّة هویّات بسیطة متخالفة بأنفسها] ۷۵

[فی الآراء الموجودة حول متعلّق الجعل] ۷۷

[فی اتّفاق آراء أکابر الصوفیة و أساطین الحکمة فی توحید الحقّ] ۱۳۰

[فی أنّ الماهیّات مجعولة بتبع الوجودات] ۱۵۰

[فی استحالة إدراک الواجب إلّا بتوسّط المجالی لشدّة ظهوره] ۱۵۲

[فی أنّه تعالی أصل الکلّ و مبدؤه و موجد الجمیع و منشؤه] ۱۵۴

[فی مراتب عالمی الکبیر و الصغیر، و أنّه تعالی أصل الوجود] ۱۵۷

[فی حضرات الأسماء و الصفات، و العوالم التی هی أفعاله تعالی] ۱۵۹

[فی جعل الوجودات الخاصّة عند الصوفیة و المتکلّمین و الحکماء] ۱۶۵

[فی أنّ علّة الجسم لا یکون واجب الوجود و لا جسما آخر] ۱۸۵

[فی أحکام الوجود العامّ و لوازمه] ۲۰۰

اللمعة الثانیة فی ما یتعلّق بالواجب ۲۳۱

[فی إثبات وجود الواجب تعالی] ۲۳۳

[فی وحدة الواجب تعالی] ۲۳۶

[المقام الأوّل] فی بیان التوحید الذاتی ۲۳۶

[فی ما یراد من عینیة الوجود و ذات الواجب، و ما یرد علیه] ۲۳۹

[المقام الثانی] فی بیان التوحید الصفاتی ۲۴۳

[فی الأنحاء الثلاثة لصفات الواجب] ۲۴۵

[فی الصفات الکمالیة للواجب تعالی] ۲۵۱

[المقام الثالث] فی بیان التوحید الالوهی ۲۵۳

[المقام الرابع] فی بیان التوحید الوجودی ۲۶۸

[فی ما حصل للعارف السالک بعد الوصول إلی مراتب التوحید] ۲۷۹

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۱۱

[فی الفرق بین مذهب العرفاء و الأشاعرهٔ فی التوحید الأفعالی] ۲۸۴

[فی أقسام الوحدهٔ] ۲۸۸

[فی أنّ واجب الوجود عالم بذاته و بجمیع الموجودات] ۲۹۵

[فی کیفیهٔ علمه تعالی] ۲۹۶

[فی قدرته تعالی] ۳۲۹

[فی عموم قدرته تعالی] ۳۳۶

[فی إرادته تعالی] ۳۴۳

[فی أنّه تعالی لیس له غرض فی أفعاله غیر نفس ذاته] ۳۴۹

[فی حیاته تعالی] ۳۵۲

[فی سمع الواجب و بصره] ۳۵۳

[فی کلامه تعالی] ۳۶۳

[فی ابتهاجه تعالی و حبّه] ۳۶۵

[فی سرّ کون إدراکه تعالی أتمّ الإدراکات] ۳۸۳

[فی فرح من تنوّر بمعرفهٔ ربّه و أشرق بأضواء انسه و حبّه] ۳۸۳

[فی أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات] ۳۸۴

[فی أنّه تعالی تمام الأشیاء] ۳۸۶

[فی أنّه تعالی غیر متناهی القوّهٔ و الشدّهٔ، و ما سواه متناه محدود] ۳۹۸

اللمعهٔ الثالثهٔ فی کیفیهٔ إیجاده و صدور أفعاله ۴۰۱

[فی قاعدهٔ الإمکان الأشرف] ۴۰۳

[فی عدم جریان قاعدهٔ الإمکان الأشرف فی الحوادث و ما تحتها] ۴۰۵

[فی ما أورد علی قاعدهٔ الإمکان الأشرف] ۴۰۶

[فی ترتیب صدور الموجودات] ۴۱۱

[فی نقد الأدلّهٔ القائمهٔ علی ثبوت العقول العرضیهٔ] ۴۴۰

[فی ما یقال فی تفسیر المثل الأفلاطونیهٔ] ۴۴۶

[فی کیفیهٔ حدوث العالم] ۴۶۸

تصویر نسخه اساس ۴۹۳

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۱۲

فهرستها ۴۹۹

۱. آیات ۵۰۱

۲. روایات ۵۰۳

۳. اشعار ۵۰۵

۴. اعلام ۵۰۷

۵. گروهها ۵۰۹

۶. کتابها ۵۱۳

۷. منابع و مآخذ ۵۱۵

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۱۳

پیشگفتار

مدّتی این مثنوی تأخیر شد

هنگامی که به تصحیح و بازخوانی کتاب جذوات میرداماد اشتغال داشتم، به پیشنهاد دوستی با متنی فلسفی که صبغه‌ای اشراقی داشت- یعنی اللمعات العرشیهٔ- اثر سخته و پخته متکلّم و فیلسوف شهیر ایرانی ملّا مهدی نراقی آشنا شدم که به حقّ در نوبه خود از شاهکارهای کلاسیک فلسفه اسلامی به شمار می‌آید.

بدون بررسی اثر و ملاحظه تنها دستنوشت باقی‌مانده از آن و صرفا بر اساس آشنایی با نثر روان و جذّاب و انس با اندیشه‌های نراقی، تصحیح آن را بر عهده گرفتم. نخست قرار بر این شد تا در طیّ یک سال تحقیق اثر یاد شده به انجام رسد.

امّا با دستیابی به تصویر نسخه خطّی و منحصر به فرد موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی دریافتم که به بیراهه رفته‌ام و تحقیق چنین متنی بر اساس نسخه‌ای که قرائت آن از دید بسیاری از اساتید فنّ نیز کاری بس دشوار و گاه غیر ممکن می‌نماید، به این زودیها به فعلیت نخواهد رسید.

ولی اینک بسیار خرسندم که به لطف إلهی، علی‌رغم بضاعت علمی اندک، این کتاب در اختیار حکمت‌پژوهان قرار گرفت. عمده این توفیق را مرهون عنایتهای

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۱۴

استاد عبد الحسین حائری می‌باشم که در طیّ ۲ سال هماره با روی باز پذیرایم بودند و در رفع شماری از کاستیها و ابهامها راهنما. حلاوت مصاحبت با استاد و نکته‌های علمی و لطائف روحی که در این فرخنده ایّام نصیبم شد، خود داستانی است مفصّل که در این مختصر نمی‌گنجد.

شیفتگی و عطش زائد الوصف استاد نسبت به کشف حقایق علمی، در کنار تواضع و طهارت باطنی، بی‌هیچ تردیدی آدمی را از این جهت به یاد بزرگانی چون بیرونی و بوعلی می‌اندازد که تا آخرین لحظات حیات پربار خویش در جستجوی حقایق علمی بودند و انبساط و بهجت روحی حاصل از دانش‌اندوزی را بر تمامی لذّات مادّی ترجیح می‌دادند. عمرش دراز باد.

بحث درباره لمعات عرشیه را که در این مدّت در خلوت و جلوت بدان مأنوس و مألوف بودم به مقدّمه وامی‌گذارم و با سپاس از تمامی دلاویزانی که در فعلیت بخشی این اثر سهیم بوده‌اند، سخن خویش را پایان می‌بخشم که سپاس و تقدیر از آفریده عین سپاس از آفریدگار است.

نیز از مخاطبان خردمند و نکته‌سنج خواهانم که کاستیها را کریمانه یادآور شوند.

چه خود به خوبی واقفند که تصحیح چنین متونی، بر اساس نسخه منحصر، مغلوط و ناخوانا کار ساده‌ای نبوده و لغزشهایی را به همراه خواهد داشت. به امید آنکه در آینده نزدیک نسخه‌ای دیگر از این اثر گرانسنگ یافت شود و نادرستیها اصلاح گردد.

نیازمند رحمت پروردگار غنیّ علی اوجبی تهران/ اسفند ماه سال ۱۳۸۰ خورشیدی مصادف با عید غدیر خم

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۱۵

مقدّمه مصحّح

اشاره

ادیب، عارف، حکیم، فقیه و ریاضی‌دان شهیر، جامع معقول و منقول، ملّا محمّد مهدی بن ابی ذر نراقی در اواسط سده دوازدهم هجری در کاشان دیده به جهان گشود و در سن شصت سالگی در هشتم شعبان ۱۲۰۹ ه. ق درگذشت و در نجف اشرف مدفون گشت.

تحصیلات ابتدایی شامل ادبیات عرب، منطق و دوره سطح فقه و اصول را در زادگاه خویش فراگرفت. سپس به حوزه علمی اصفهان که در اثر تلاشهای میرداماد و شاگردانش رونق خاصّی داشت، شتافت و از محضر فیلسوف و فقیه بزرگ ملّا اسماعیل خواجویی و دانشمندانی چون حاج شیخ محمّد هرندی و ملّا مهدی هرندی بهره‌ها برد. دانشهایی مثل ریاضی، نجوم را از میرزا نصیر اصفهانی فرا گرفت.

به انگیزه آشنایی با دیگر ادیان، خطّ و زبان عبری و لاتین را نیز آموخت. سپس به کاشان بازگشت و به تألیف و تربیت شاگردان، ارشاد خلق و امامت جمعه و جماعت مشغول شد.

پس از اندکی به سوی عتبات عالیات کوچید و از محفل درس فقهایی چون شیخ یوسف بحرانی (اخباری بزرگ)، آقا محمّد باقر بهبهانی و شیخ محمّد مهدی فتونی

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۱۶

استماع حدیث کرد و اجازه گرفت.

آنگاه دوباره به کاشان بازگشت و به تدریس و تألیف پرداخت و بتدریج زادگاه خویش را به شهر علم مبدّل ساخت.

پس از آن چند بار دیگر به مکّه معظّمه و زیارت عتبات عالیات و مشهد رضوی مشرّف شد.

در کاشان ازدواج کرد و پنج فرزند پسر از خود به یادگار گذاشت که همگی اهل فضل و دانش و تقوا بودند. شاخص‌ترین آنها فرزند بزرگش ملّا احمد نراقی است که در سال ۱۱۸۵ ه. ق به دنیا آمد و همچون پدر به عنوان فاضل نراقی مشهور شد.

دیگری (سومین فرزند پسر) ملّا مهدی نراقی ثانی است که چون در سال وفات پدر به دنیا آمد، همنام وی شد.

آثار و نوشته‌ها

نوشته‌های به یادگار مانده از نراقی دارای ویژگیهایی است که آن را از آثار دیگران متمایز می‌سازد:

۱. شیوایی و روانی نثر، و استحکام و قوّت در تقریر و تبیین مباحث

۲. تسلّط و احاطه بر آرا و اندیشه‌های پیشینیان و استقلال در رأی

۳. تنوّع: همان‌گونه که گذشت او جامع معقول و منقول بود؛ از این رو، آثارش شامل حوزه‌های بسیاری همچون: فلسفه، کلام، فقه، اصول، ریاضیات، نجوم، ادبیات و اخلاق می‌باشد.

۴. او سعی داشت تا در هر حوزه‌ای برای گروه‌های متفاوت مخاطبان خود در سه سطح بنویسد: ۱. مفصّل ۲. میانی ۳. موجز. عمده آثار دسته دوّم و سوّم به صورت کتابهای درسی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

در اینجا خالی از فایده نخواهد بود که به فهرست موضوعی مهمترین آثار وی اشاره‌ای داشته باشیم:

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۱۷

الف. ریاضیات: ۱. تحریر اکرثاوذوسیوس

۲. توضیح الأشکال (در هندسه اقلیدسی)

۳. حاشیه بر اکرثاوذوسیوس

۴. حاشیه بر شرح مجسطی

۵. رساله حساب

۶. عقود انامل (حساب انگشت- انگشت شمار)

ب. هیئت و نجوم: ۱. المستقصی

۲. محصّل الهیئهٔ (- المحصّل)

۳. معراج السماء

ج. ادبیات: ۱. دیوان اشعار با عنوان طائر قدسی

۲. نخبهٔ البیان فی علم المعانی و البیان

د. فقه و اصول: ۱. الاجماع

۲. انیس التجّار

۳. انیس المجتهدین

۴. التحفهٔ الرضویّهٔ

۵. تجرید الأصول (- التجرید)

۶. جامعهٔ الاصول

۷. صلاهٔ الجمعهٔ

۸. لوامع الأحکام

۹. معتمد الشیعهٔ

۱۰. المناسک المکّیهٔ

ه. اخلاق: ۱. جامع السعادات

۲. جامع المواعظ

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۱۸

و. سیره ائمّه: ۱. محرّق القلوب (در مصائب ائمّه علیهم السّلام)

ز. چند دانشی: ۱. مشکلات العلوم

ح. فلسفه و کلام: ۱. انیس الحکماء

۲. انیس الموحّدین

۳. جامع الأفکار و ناقد الأنظار

۴. شرح الإلهیات من کتاب الشفاء

۵. الشهاب الثاقب

۶. قرّهٔ العیون

۷. الکلمات الوجیزهٔ

۸. اللمعات العرشیهٔ

۹. اللمعهٔ الإلهیهٔ

مهمترین و معتبرترین منابع در شرح حال و آثار مصنّف که ما نیز از آنها بهره بردیم عبارتند از:

۱. شرح حال مختصری که ملّا احمد نراقی (بزرگترین پسر مصنّف) در پایان نسخه خطّی لؤلؤ البحرین نگاشته و آقای حسن نراقی عینا نقل نموده که در مقدّمه مصحّحان کتابهای اللمعهٔ الإلهیهٔ، قرهٔ العیون و شرح الإلهیات من کتاب الشفاء آمده است.

۲. گلشن مراد، نوشته مورّخ معاصر مصنّف، ابو الحسن مستوفی غفّاری

۳. ریاض الجنّهٔ، اثر سیّد محمّد زنوزی از علمای بزرگی که از محضر نراقی بهره برده.

۴. زندگی‌نامه‌ای که جناب آقای حسن نراقی نگاشته است.

اثر حاضر

الف. وجه تسمیه: همان‌گونه که مؤلّف در آغاز تصریح دارد، نام کتاب اللمعات

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۱۹

العرشیهٔ است. «اللمعات» جمع «اللمعهٔ» به معنای «پاره نور» نام بخشهای پنجگانه اصلی کتاب است که مؤلّف تحت تأثیر شیخ اشراق و نظام فلسفی او که مبتنی بر نور می‌باشد، برگزیده است.

امّا علّامه شیخ آقا بزرگ تهرانی از این اثر با عنوان اللمعات الشرعیهٔ یاد کرده است؟! «۱» سیّد محمّد حسن زنوزی در ریاض الجنّهٔ آن را اللمعات العرشیهٔ فی الحکمهٔ الإشراق دانسته «۲» و در لباب الألقاب با نام اللمعات العرشیهٔ فی الحکمهٔ الإلهیهٔ نیز به آن اشاره شده است.

لازم به ذکر است که رساله اللمعهٔ الإلهیهٔ چون گزیده‌ای از اللمعات می‌باشد، بدین نام موسوم شده؛ و الکلمات الوجیزهٔ نیز تلخیصی از اللمعهٔ الإلهیهٔ است.

ب. ابواب و فصول: کتاب از پنج بخش اساسی با نام «لمعهٔ» تشکیل شده است:

لمعه أوّل: در وجود و ماهیت

لمعه دوّم: در صفات جلالیه و جمالیه

لمعه سوّم: در چگونگی ایجاد و آفرینش هستی

لمعه چهارم: در نفس انسانی

لمعه پنجم: در نبوّت، چگونگی وحی و نزول فرشتگان

ج. شیوه بحث و منابع: از میان آثار خود به دو کتاب قرّهٔ العیون و جامع الأفکار استناد کرده که از همینجا استفاده می‌شود که اللمعات پس از آن دو تألیف شده است.

در تبیین شیوه مشّائیان بیشتر از آرای شیخ در التعلیقات استفاده کرده و اندیشه‌های سهروردی را از رساله گرانسنگ هیاکل النور اقتباس نموده است.

نراقی در عین تسلّط بر آرای شیخ و شیفتگی و تمایل به اندیشه‌های سهروردی دیدگاههای مستقلّی را ارائه کرده است، و همان‌گونه که در مقدّمه اثر حاضر آورده، هماوایی او با دو مشرب فلسفی اشراق و مشّا تا آنجایی است که با قطعیات عقل و

---

(۱). ر. ک: الذریعهٔ إلی تصانیف الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۳۴۵.

(۲). شرح الإلهیات من کتاب الشفاء، صفحه بیست و پنج.

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۲۰

نقل در تعارض نباشند.

«گمان مبر که نسبت به اصول و قواعد فرقه‌ای خاصّ از متصوّفه، حکمای اشراقی یا مشّائی تعصّب دارم، بلکه در یک دستم برهان قاطع و در دستی دیگر قطعیات شرع است و در مقابل دیدگانم اینکه واجب الوجود در صفات و افعال برترین است. به این دلیلهای قطعی چنگ می‌زنم گرچه با هیچ یک از یافته‌های گروه‌های یاد شده سازگار نباشد.» «۱»

دستنوشتها

بر اساس اطّلاعات موجود در فهارس نسخه‌های خطّی و منابع کتابشناسی دو نسخه از لمعات شناسایی شده، امّا تنها یکی در اختیار است و سرانجام نسخه دیگر معلوم نیست:

۱. نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۹۴۸ که اساس تحقیق ما قرار گرفت و با حرف رمز «س» در پاورقیها مشخّص شده است. این نسخه حاوی لمعه أوّل و دوّم و بخشی از لمعه سوّم است.

آغاز: الحمد للّه المتفرّد بوجوب الوجود و الالوهیهٔ و المتوحّد بالأزلیهٔ و القیومیهٔ

انجام: و نسأله التوفیق فی إتمام ما بقی من الکتاب و انّی قد استکتبت هذا الکتاب و کتبت بعضه بیدی و أنا العبد المذنب الجانی محمّد ... و وفقهم لتحصیل مراضیه

همان‌گونه که کاتب در سطور پایانی تصریح دارد، این نسخه نیمی از کتاب است و نیم دیگر باید در مجلّد دیگر نوشته می‌شده که گویا چنین توفیقی برایش حاصل نشده است.

این نسخه شامل ۴۱۰ صفحه ۲۱ سطری است که به خطّ شکسته نستعلیق ناخوانای دو کاتب- پدر و پسر- کتابت شده. نخست به دستور پدر، پسر قسمتهایی از آغاز کتاب را کتابت کرده. امّا از آنجا که از عهده این کار برنیامده و یا عمدا متن را با خطّی بسیار بد کتابت کرده به گونه‌ای که بازخوانی آن برای اهل فنّ نیز بسیار دشوار

---

(۱). اثر حاضر، ص ۲.

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۲۱

است، از این رو پدر پس از توبیخ وی خود کار را ادامه داده است. این مطلب از حاشیه موجود در برگ ۷۲ نسخه هویدا می‌شود آنجا که پدر می‌نویسد:

«چون نور چشمی میرزا ابو الحسن منتهای سعی خود در بدنویسی نموده، حقیر نمی‌توان خواند؛ لهذا از روی غیظ و غضب سعی در بدنویسی نموده ... را به روز سیاه خود نشانیدم که آن نور چشمی بداند که از هر بدی برتری می‌باشد. بعد از این طریقی کتابت بکند که مسلمانان مستفید شوند.»

امّا متأسّفانه از باب «الولد سرّ أبیه»: پسر کو ندارد نشان از پدر، خطّ پدر نیز تفاوت چندانی با خطّ فرزند ندارد. و معلوم نیست به چه علّتی نام پدر که کاتب اصلی است در پایان نسخه سیاه شده و همین قدر برای ما باقی‌مانده است: أنا العبد المذنب الجانی، محمّد» مشخّصات ظاهری نسخه «۱» (اعمّ از نوع خطّ و جنس کاغذ) حاکی از آن است که در سده ۱۳ کتابت شده است.

۲. شیخ آقا بزرگ در الذریعهٔ بر اساس ادّعای آقای نصیری از نسخه ناقص دیگری یاد کرده که در عصر مؤلّف کتابت شده و به شماره ۱۰۷۳ در کتابخانه ایشان موجود است. «۲» بر این اساس با جناب آقای نصیری تماس حاصل شد و ایشان اظهار بی‌اطّلاعی کردند و متأسّفانه تا هنگام نگارش این سطور نیز هیچ اطّلاعی از نسخه یاد شده به دست نیامد.

شیوه تصحیح

بازخوانی اثر بر اساس نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی انجام گرفت. هرجا که از دید نگارنده عبارت یا واژه‌ای نادرست می‌نمود، احتمال راجح در متن و عبارت نسخه اساس در پاورقی با حرف رمز «س» مشخّص گردید.

---

(۱). ر. ک: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۵، صص ۴۵۵- ۴۵۴.

(۲). ر. ک: الذریعهٔ إلی تصانیف الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۳۴۵.

اللمعات العرشیهٔ، مقدمه‌مصحح، ص: ۲۲

- در بسیاری از موارد فعل و فاعل از نظر مؤنّث و مذکّر بودن مطابقت نداشت که اصلاح گردید و برای احتراز از افزودن بی‌ثمر پاورقیها، به این موارد اشاره نشد.
- نام سور، شماره آیات، منابع روایات و مآخذ اقوال تا آنجا که امکان داشت، مشخّص شد.
- در موارد تفاوت متن منقول با متن چاپ شده، تنها به تفاوتهای اساسی اشاره شد.
- عناوین موضوعی سرفصلهای زیرمجموعه لمعه‌ها، در نسخه خالی بود که توسّط نگارنده از متن استخراج و به عنوان مدخل در داخل دو قلاب ثبت شد تا استفاده از مباحث کتاب سهلتر گردد.
- در مواردی که افزودن کلمه یا عبارتی برای فهم متن ضروری می‌نمود، داخل دو قلاب افزوده شد.
- علائم «+» و «-» در پاورقیها برای بیان افزوده‌ها و کاستیها است.
- برای امکان دستیابی بهتر به تنها نسخه موجود، شماره صفحات در کنار حروف A و B که حاکی از صفحات پشت و رو می‌باشند، درج گردید.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۱

[النص]

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه المتفرّد بوجوب الوجود و الالوهیهٔ؛ و المتوحّد بالأزلیهٔ و القیّومیهٔ و الربوبیهٔ. کلّ قویّ فی قبضهٔ قدرته أسیر؛ و کلّ عظیم فی جنب عظمته ذلیل حقیر.

هو الحقّ و ما عداه مضمحلّ باطل؛ و هو الباقی و ما سواه هالک زائل. جلّ عن إدراک العقول و الأفهام؛ و عزّ عن إحاطهٔ البصائر و الأوهام. فإلی الإسراء دلّ الإمکان و العبودیهٔ و نیل سرادقات جمال الوجوب و الربوبیهٔ؛ و ما للمسجونین فی سجن حضیض الناسوت و العروج إلی ذروهٔ حقائق اللاهوت.

و نشهد أن لا إله إلّا اللّه، وحده لا شریک له بشهادهٔ تبلغ سکّان صقع الملکوت و یستعظمها قطّان قدس الجبروت.

و نصلّی علی نبیّنا المبعوث بالحقّ من الحقّ؛ و المستغرق فی الجمال المطلق؛ طیّار جوّ الأزل و الأبد؛ و غوّاص غمرات بحر السرمد؛ سیّاح عوالم الأفلاک؛ و مخدوم أعاظم الأملاک. فصلوات اللّه علیه و علی عترته، الأرواح العرشیهٔ فی الأشباح القرشیهٔ، و الأنوار القدسیهٔ فی الهیاکل العنصریهٔ، و الجواهر الملکوتیهٔ فی القوالب الناسوتیهٔ.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۲

فیقول الشائق إلی عالم الأنوار، و طالب حقائق المعارف و الأسرار، مهدی بن أبی ذر النراقی- جعلهما من صفوهٔ الأخیار-: هذه لمعات

عرشیهٔ تستضیء بها وجوه عوالم الأکوان؛ و إشراقات عقلیهٔ تتلألأ بها قلوب عرفاء الإخوان؛ و أذوات «۱» نوریهٔ تروح مشام الأرواح؛ و صادرات قدسیهٔ تحیی رمیم الأشباح؛ نفحات ربّانیهٔ لا تمسّها اسراء سجن البدن؛ و نفسات رحمانیهٔ آتیهٔ من جانب القرن؛ مکاشفات شهودیهٔ صافیهٔ عن شوائب العمی؛ و مشاهدات حضوریهٔ تذکر عهود الحمی، بل غوامض أسرار لیست شریعهٔ لکلّ وارد؛ و معارف أحرار لا یطّلع علیها إلّا واحد بعد واحد؛ أخذتها من مرئیات العقول النوریهٔ بعد المسافرهٔ إلی أوطانها، و استفدتها من عوالم الأنوار غبّ الالتجاء إلی سکّانها؛ و أهدیتها لمن أشرق قلبه بأنوار الجلال و نودی من وراء سرادقات الجمال.

فخذها/۱ A/ بقلب صفیّ عن کدورات عالم الطبیعهٔ؛ و استعدّ بشروق نور الحقّ من افق الحقیقهٔ؛ و لا تظنّ بی أنّی جامد علی اصول فرقهٔ معیّنهٔ- من الصوفیهٔ أو الإشراقیهٔ أو الکلامیهٔ أو المشّائیهٔ- بل بإحدی یدیّ قاطع البرهان و بالاخری قطعیات صاحب الوحی و حامل الفرقان؛ و بین عینی کون الواجب علی أشرف الأنحاء فی الصفات و الأفعال. فآخذ بما تقتضیه هذه القواطع و إن لم توافق قواعد واحد من الطوائف؛ و سمّیتها ب «اللمعات العرشیهٔ»؛ و تنحصر فی لمعات خمس:

أحدها: فی الوجود و الماهیّهٔ و بعض ما لهما من الأحوال.

و ثانیها: فی ما یتعلّق بالمبدإ من صفات الجلال و نعوت الجمال.

و ثالثها: فی کیفیهٔ إیجاده و إفاضته و سایر ما یتعلّق بصدور الأفعال.

و رابعها: فی النفس الإنسانیهٔ و ما یتعلّق بها من الأحوال و المآل.

و خامسها: فی النبوّات و کیفیهٔ الوحی و نزول الملک و سایر ما یرتبط بهذا المقال.

---

(۱). س: ازوات.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۳

اللمعهٔ الأولی فی الوجود و الماهیّهٔ

اشاره

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۵

[فی أنّ صرف الوجود موجود]

صرف الوجود موجود و إلّا لزم فی الماهیّات الموجودهٔ إمّا علّیهٔ المعدوم لوجود نفسه أو الدور أو التسلسل.

و المراد به حقیقهٔ بسیطهٔ قائمهٔ بذاتها، مجرّدهٔ عن الماهیّهٔ، منشأ بنفسها لانتزاع الظهور الخارجی المعبّر عنه بالوجود المطلق و العامّ و الإثباتی و الوجود بالمعنی المصدری؛ بمعنی أنّه منتزع من حاقّ حقیقتها بحیث لا یمکن تصوّرها منفکّهٔ عنه؛ بخلاف الماهیّات؛ فإنّ شیئا منها لا یقتضی هذا الظهور بذاته؛ إذ المراد بالماهیّهٔ ما من شأنه الاتّصاف به و عدمه؛ و للعقل أن یلاحظه مجرّدا عنه. فإن وجد علّهٔ الاتّصاف صارت موجودهٔ و إلّا کانت معدومهٔ. فهی فی حدّ ذاتها معدومهٔ غیر مقتضیهٔ للوجود؛ کیف و لو کان الوجود من لوازمها الذاتیهٔ لم ینفکّ عنها فی التعقّل أیضا و انقلب الوجود العقلی خارجیا؟! إذ لازم الماهیّهٔ یلازمها فی أیّ ظرف وجدت و لذا لا تنفکّ الزوجیهٔ عن الأربعهٔ فی الظرفین.

و لا تظنّ «أنّ الحرارهٔ الخارجیهٔ لازم النار مع أنّها تنفکّ عنها فی التعقّل» لأنّها

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۶

لازم حقيقتها الخارجية دون ماهيّتها المطلقة.

و أمّا صرف الوجود القائم بذاته فهو يقتضى الموجودية الخارجية بذاته؛ بمعنى أنّها من لوازمها الذاتية التى لا يمكن أن تنفكّ عنه أصلا. فكان حقيقته أنّه فى الأعيان و لذا يمتنع تعقّله؛ إذ لو دخل فى الذهن انقلب الوجود العقلى خارجيا أو بالعكس. فمعلوميته منحصرة بكونه كذلك و مبدئيته للمطلق بنفس ذاته.

قيل: هذا الدليل منتقض بالماهيّة الموجودة للممكن. إذ قابل الشىء كفاعله فى وجوب تقدّمه عليه بالوجود مع أنّها متّصفة بالوجود من دون تقدّمها عليه بالوجود.

اجيب: باعتبارية القابلية و المقبولية منها. إذ المتحقّق فى الخارج واحد و الاتّصاف بالوجود و المغايرة بمجرّد الاعتبار؛ و إذ يتأتّى مثله فى الماهيّة الواجبة فلا يلزم افتقارها إلى/۱ B/ علّة خارجة.

و الحقّ: أنّ هذا النقض مع القطع بتقدّم فاعل الشىء و قابله عليه شاهد صدق على أصالة الوجود الخاصّ فى الممكن جعلا و تحقّقا و كون الماهيّة الإثباتى منتزعة عنه من دون تحقّق و جعل لهما بالذات كما يأتى؛ إذ وروده إنّما هو على أصالتها نظرا إلى أنّها مع قطع النظر عن الوجود معدومة. فلا معنى لتقدّمها عليه حتّى يصحّ اتّصافها به و انتزاعه عنها.

و أمّا مع أصالة الخاصّ فلتحقّقه فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العامّ، و الماهيّة يتقدّم عليهما و يصحّ انتزاعهما عنه و إن لم يتحقّق الاتّصاف الموجب للمغايرة الواقعية و القابلية الحقيقة.

قيل: لو كانت الأصالة للخاصّ و الماهيّة منتزعة جاز كونهما فى الواجب كذلك؛ لعدم لزوم جعل يفتقر إلى علّة خارجة؛ فلا يثبت كونه صرف الوجود.

قلنا- بعد تذكّر «أنّ الاعتبارى إمّا وهمى لا يفتقر إلى حيثية خارجية يناسبه و يصلح لمنشئية انتزاعه أو نفس أمرى يفتقر إليها»-: إنّ الوجود و الماهيّة ليستا من

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷

الأوّل و إلّا صحّ انتزاع الوجود من العنقاء و كلّ ماهيّة من كلّ حقيقة بل من الثانى؛ فلا بدّ لكلّ منهما من حيثية مصحّحة لانتزاعه؛ فلا بدّ فى محلّهما من حيثيتين خارجيتين؛ و يمتنع تحقّقهما فى الواجب و إلّا لزم تركّبه و افتقاره؛ فلا يصحّ انتزاعهما عنه و إلّا لزم انتزاع مفهومين مختلفين لهما- اعتبارية [و] نفس أمرية- من البسيط من كلّ وجه؛ [و] قد ظهر بطلانه.

فالوجود الخاصّ ممكن بالنظر إلى حيثية صدوره من العلّة و وجوبه الغيرى ينتزع عنه العامّ. فبالنظر إلى حيثية ذاته الممكنة و عدمه الذاتى تنتزع عنه الماهيّة؛ فهو زوج تركيبى؛ و الوجود الواجبى لغنائه بذاته و استغنائه عن العلّة ليس له إلّا حيثية ذاته البسيطة؛ فلا ينتزع عنه إلّا العامّ.

فكلّ حقيقة خارجية ينتزع عنها صورتان هما الماهيّة و العامّ ممكن مركّب ذو ماهيّة؛ و كلّ حقيقة لا يمكن أن ينتزع عنها إلّا صورة واحدة هى الوجود العامّ واجب بسيط؛ حقيقته عين وجوده. فالوجود زائد على الماهيّة فى الأوّل خارجا و ذهنا لاختلاف الحيثية و الصورة؛ و عينها فى الثانى فى الظرفين لوحدتهما.

و أيضا: لو اريد بكون الواجب ذا ماهيّة خاصّة كونها جزءا له أو كونه ذا جهة مصحّحة لانتزاعها، لزم تركّبه. و لو اريد به انتسابها إليه بالمعلولية فلا وجه للتخصيص؛ إذ الكلّ عند الكلّ منتسب إليه و إن اختلفوا فى كيفية النسبة.

فإن قيل: مفهومات الصفات فى الاعتبارية كالماهيّة و العامّ؛ فيلزم استنادها إلى حيثيات فى الذات متغايرة.

قلنا: يأتى جوابه فى محلّه.

[فى البرهان] على أصالة الوجود و اعتبارية الماهيّة

یصیر حاصل البرهان: أنّ اللازم انتهاء سلسلهٔ الوجودات الخاصّهٔ إلی ما هو منشأ

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۸

بذاته لانتزاع العامّ دفعا للدور و التسلسل؛ و لا تکون له ماهیّهٔ لما مرّ؛ فهو صرف الوجود الحقّ الواجب بذاته.

[فی برهان آخر علی أصالهٔ الوجود]

حقیقهٔ کلّ موجود هو وجوده الخاصّ، و هو الأصل فی الجعل و التحقّق؛ و الماهیّهٔ و العامّ منتزعان/۲ A/ عنه؛ إذ الماهیّهٔ المقابلهٔ للوجود لیس الوجود عینا لها و هو ظاهر؛ و لا- جزءا لها و إلّا لم یصحّ تجریدها عنه و تعلّقها بدونه؛ فهی کالعامّ اعتباریهٔ؛ فتحصّل المتحصّل منهما محال؛ إذ ضمّ الاعتباری إلی مثله لا یفید إلّا الاعتباری؛ و أیضا ممتنع تحقّق الاعتباری بنفسه، بل لا بدّ أن ینتزع عن غیره.

فلا بدّ فی کلّ موجود من أمر آخر متحقّق بنفسه أوّلا بدون العلّهٔ أو بعد صدوره عنها، و هو الوجود الخاصّ.

و لا تظنّ أنّ تحقّق الوجود بنفسه هو بعینه وجوبه بذاته؛ إذ معنی وجوبه بذاته کونه مقتضی ذاته من دون حاجهٔ إلی فاعل و قابل؛ و معنی تحقّقه بنفسه عدم توقّف تحقّقه علی وجود آخر یقوم به و لو کان صادرا عن علّهٔ، بخلاف غیر الوجود، فإنّ تحقّقه فرع وجود یتّصف به أو ینتزع عنه؛ فلا یتمّ إلّا بتأثیر الفاعل فی وجوده و اتّصافه به.

فالحاصل: أنّ الماهیّات لعدمها الأصلی و اعتباریتها یفتقر فی تحقّقها إلی محقّق؛ و تحقّقها بالعلّهٔ ما لم ینضمّ إلیها شیء آخر محال؛ و بالعامّ کذلک؛ إذ الاعتباری لا یکون محقّق الحقائق و مذوّت الذوات. فیکون بأمر ثابت متحقّق بنفسه بعد صدوره عن العلّهٔ؛ و ما هو إلّا الوجود الخاصّ.

و أیضا: العامّ اعتباری منتزع، و المناسبهٔ بین المنتزع و المنتزع عنه لازمهٔ، و الماهیّهٔ لعدمها الذاتی لا تصلح لمنشئیهٔ الانتزاع؛ فلا بدّ من تحقّق شیء بالجعل

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۹

یناسبه و هو الخاصّ.

و أیضا: کلّ موجود فی الخارج متشخّص، و الماهیّهٔ کلّیهٔ مبهمهٔ، و تشخّصها بماهیّات الأعراض و اللواحق باطل؛ لأنّها مثلها فی الکلّیهٔ و الافتقار إلی مشخّص؛ و انضمام الکلّی إلی مثله و لو ألف مرّهٔ لا- یفید التعیّن؛ و بالعامّ فاسد؛ لاشتراکه بین الکلّ؛ و تخصّصه کذلک؛ إذ التخصّص فرع التشخّص «۱». فالطبیعهٔ ما لم یتقیّد بالمشخّصات لم یتخصّص بالحصص. فإسناد التشخّص إلی التخصّص غیر معقول.

فالتشخّص بنحو الوجود المعبّر عنه بالوجود الخاصّ دون اللواحق و العوارض، یتوقّف بعینها أیضا علیه؛ فهی من لوازم نحو الوجود المشخّصهٔ لأجله.

فتشخّص کلّ شیء نحو وجوده کما یأتی بوجه أوضح.

فإن قیل: الخاصّ الإمکانی لیس العامّ من لوازمه الذاتیهٔ و إلّا کان واجبا، بل من عوارضه المفارقهٔ. فیفتقر فی اتّصافه به إلی العلّهٔ؛ فهو کالماهیّهٔ فی البقاء علی مقتضی الذات من صرافهٔ اللیس و عدم المنشئیهٔ لانتزاع العامّ بدون تأثیرها و خروجه إلی الأیس و المنشئیهٔ له بنفسه؛ فأثرها الموجب لهذه المنشئیهٔ إن اقتضی التحقّق اقتضی فیهما و إلّا لم یقتض فی شیء منهما، لاشتراکهما فی مقتضی الذات و أثر العلّهٔ؛ فلا یعقل بینهما فرق إلّا فی مجرّد التسمیهٔ، و لذا لم یفرق بینهما صاحب الشفاء و أطلق کلّا منهما/۲ B/ علی الأخیر.

قلنا- بعد التنبّه علی ضرورهٔ تحقّق الحقائق و تحصّل المتحصّلات و اعتباریهٔ الماهیّهٔ المقابلهٔ للوجود و العامّ، و امتناع تحصّل المتحصّل منهما و وجوب تحقّق متحقّق ینتزعان عنه-: هب أنّ الخاصّ بلا- تأثیر العلّهٔ معدوم إلّا أنّه- کما مرّ- بعد صدوره متحقّق بنفسه بلا

افتقار إلى الماهيّة و العامّ، بل هما منتزعان عنه؛ و الماهيّة المقابلة للوجود لا يمكن صدورها قائمة بنفسها متحقّقة بدون وجود تقوم به. إذ

---

(۱). س: التخصص.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰

المفهوم منها لا يقوم بنفسه، بل لا بدّ له من قابل متحقّق ينتزع عنه؛ و لو سمّيت هذا المتحقّق ماهيّة فلا مشاحّة فى التسمية إلّا أنّا نقطع بأنّه غير ما يفهم و يراد منها.

فإن قيل: هذا المتحقّق لا- يوجد بدون الظهور الخارجى المعبّر عنه بالعامّ، فكيف يكون متحقّقا بدونه حتّى لا- يكون تحقّقه بالاعتبارى؟!

قلنا- بعد النقض بالخاصّ الواجب-: إنّ فرض عدم كلّ لازم يستلزم فرض عدم ملزومه؛ و لا يمكن ذلك لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته؛ فهو لا يوجب توقّف الملزوم على اللازم فى التحقّق الخارجى، بل الأمر بالعكس.

فالحاصل: أنّ صدور الشىء أو جعله أو إيجاده أو ما يرادفها من العبارات عبارة عن إخراجه من الليس إلى الأيس؛ و هو فعل يترتّب عليه نحو تحقّقه من القيام بنفسه فى الجوهر و موضوعه فى العرض و بالانتزاع من غيره فى الاعتبارى. فإنّ أنحاء التحقّق فى الأشياء مختلفة؛ فما يتوقّف تحقّقه على وجود الغير- كالماهيّة المعدومة فى حدّ ذاتها الموقوف تحقّقها على الوجود المتحقّق بنفسه القابل لانتزاعها عنه- يتوقّف تحقّقها عليه؛ و أمّا ما لا يتوقّف تحقّقه على غيره من ماهيّة أو وجود كهذا الوجود المحقّق لهما، فبالجعل يظهر فى الخارج متحقّقا قائما بنفسه منتزعا عنه الماهيّة. ثمّ كلّ متحقّق- بأىّ نحو كان- يلزمه انتزاع العامّ عنه. فظهر أنّ المتحقّق بالأصالة فى كلّ شىء نحو وجوده المعبّر عنه بالوجود الخاصّ.

فإن رجعت و قلت: اعتبارية الماهيّة بمعنى الصورة الذهنية المعرّاة عن الوجود الخارجى ممّا لا كلام فيه؛ و قد صرّح به المحقّقون القائلون بحصول الأشياء بأنفسها فى الذهن؛ حيث قالوا: إنّ الشىء ملحوظا بوجوده الخارجى يسمّى حقيقة تترتّب عليها الآثار الخارجية؛ و متعرّى عنه يسمّى ماهيّة لا يترتّب عليها شىء منها؛ و هو بهذا الاعتبار لا تحقّق له فى الخارج و إنّما له وجود عقلى فقط، و إنّما الكلام فى

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۱

منشأ انتزاع هذه الماهيّة العقلية و هو الحقيقة الخارجية؛ فللزوم أن نقول: إنّه متحقّق فى الخارج بالأصالة و ليس هو صرف الوجود. فيكون ماهيّة خارجية. فالماهيّة إمّا عقلية غير متحقّقة فى الخارج أو خارجية متحقّقة فيه و يعبّر عنها بالحقيقة.

قلنا: هذه الحقيقة الثانية التى عبّرت عنها بالماهيّة الخارجية لا يمكن أن يكون شيئا مقابلا للوجود- أى معرّى عنه- و مع ذلك كان له تحقّق خارجى. فتحقّقها فرع ارتباطها/۳ A/ بالوجود.

و قد عرفت أنّ مجرّد العامّ الاعتبارى لا يمكن أن يحصّلها فى الخارج؛ فلا بدّ أن يكون فيه شىء متحقّق قائم بنفسه لا يفتقر فى تحقّقه إلى شىء آخر حتّى يكون محقّقا لها؛ و ما هذا شأنه- أى متحقّق بنفسه مع قطع النظر عن ماهيّته و وجوده «۱»- ليس إلّا الوجود الخاصّ؛ لعدم الواسطة بين الماهيّة و الوجود؛ فإذ ليس هذه فهذا.

فالحقيقة الخارجية التى منشأ انتزاع الماهيّة ليس إلّا الوجود الخاصّ؛ فهو المتحقّق و الماهيّة من شئونه المنتزعة عنه.

[فى استحالة تصوّر صرف الوجود]

قد دريت أنّ صرف الوجود لا يمكن تعقّله؛ إذ حقيقته أنّه فى الأعيان؛ فلا يمكن أن يوجد فى الأذهان كما صرّح به صاحب التحصيل

و غيره من أساطين الحكمة و العرفان.

و أمّا الوجودات الخاصّة الممكنة و إن أمكن أن تنفكّ عن الكون العينى إلّا أنّها أيضا مجهولة الكنه غير ممكنة التصوّر؛ لعدم تركّبها من جنس و فصل، كما يأتى.

و أيضا: تصوّر الشىء إمّا حصول صورته أو نفسها؛ و صورته إمّا شبحه- كما ذهب إليه أهل الأشباح- أو ماهيّته المعرّاة عن الوجود الخارجى- كما اختاره

---

(۱). س:+ اخر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۲

القائلون بحصول الأشياء بأنفسها فى الذهن- و الوجود المتحقّق بنفسه الشامل لصرف الوجود الحقّ و الوجودات الخاصّة الممكنة ليس له شبح؛ إذ شبحه إمّا عين الوجود أو عدم أو ماهيّة.

و الأوّل ليس شبحا له؛ و الثانى بيّن الفساد؛ و الثالث لا يطابق الوجود، مع أنّ المطابقة بين الشبح و ذى الشبح لازمة ليكون حصوله علما به؛ و ليست ماهيّة ذات وجود حتّى يتمكّن العقل من تجريدها عن الوجود و أخذ الماهيّة الصّرفة؛ و لا يتوهّم تمكّنه من تجريد الوجود البحت أو الخاصّ الإمكانى منه، لإيجابه تعرية الشىء عن نفسه أمّا فى الأوّل فظاهر؛ و أمّا فى الثانى فلأنّ الفرض تحقّقه بنفسه و منشئيته لانتزاع العامّ بعد صدوره عن العلّة بدون افتقاره إلى ماهيّة أو وجود آخر؛ و الضرورة قاضية بأنّ تجريد مثله عن الوجود الخارجى تجريد للشىء عن نفسه.

و بذلك يعلم ابتناء المذهبين فى التصوّر على أصالة الماهيّة؛ إذ على أصالة الوجود تمتنع تعرية الحقائق- أى الوجودات الخاصّة- عن الوجود حتّى تحصل منه فى الذهن أنفسها أو أشباحها، بل تكون ممتنعة التصوّر غير معلومة بالعلم الحصولى. فالعلم بها إمّا بالمشاهدة الحضورية إن أمكنت أو بآثارها و لوازمها من الوجود العامّ و الماهيّات المنتزعة عنها.

و قد ظهر ممّا ذكر استحالة التصوّر فى حقيقة الوجود و بداهته فى العامّ و نظريته فى الماهيّات إلّا أنّها ليست متعرّاة عن الوجودات الخاصّة التى هى الحقائق حتّى تكون نفسها، بل منتزعة عنها و شئونات لها؛ فليس بإزائها فى الأعيان إلّا منشأ انتزاعها.

[فى مراتب الإدراكات]

العلم الحضورى انكشاف وجود الشىء و مشاهدته/۳ B/ جزئيا؛ و الحصولى أخذ

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۳

ماهيّته كلّيا. فالعلم بوجوده من آثاره و لوازمه يشابه الأوّل من وجه و الثانى من وجه. فالعلم بوجود الواجب تعالى كلّى إلّا أنّ البرهان أفادنا تعيّنه.

ثمّ استحالة معلومية صرف الوجود و الخاصّ الإمكانى بالحصولى كجوازها بالآثار ممّا لا كلام فيه.

و الحقّ: جوازها بالمشاهدة الحضورية للمجرّدين؛ إذ منشأها بعد التجرّد كمال الارتباط و كلّ مجرّد له ربط المعلولية بمبدئه و ربط الصدور من واحد لكلّ ممكن.

و حصر الربط فى الأربعة المشهورة ليس عقليا بل استقرائى؛ و المناط كماله؛ على أنّ ربط العلّية و المعلولية كما يوجب علم العلّة بالمعلول يوجب العكس، بل علم أحد المعلولين بالآخر مع كمال التجرّد؛ و التخلّف فى الآخرين لانتفائه فى أكثر المعلولات.

فالمشاهدة تدور مع تجرّد النفس وجودا و عدما، و زيادة و نقصانا. فيحصل كمالها بكماله؛ و هو إنّما يكون بعد استكمال قوّتيها؛ و غاية كمالها تحصل بعد تخلّصها عن حجاب الطبيعة و رفضها جلباب البدن و انخراطها فى سلك العقول القادسة؛ و لذلك لا تحصل

فی الـدنیا إلّـا لأوحـدی من المجاهـدین فی وقت دون وقت و فی الآخرة إلّا لبعض دون بعض؛ و هـذا النوع من المعرفـة لیس من الإنّ المأخوذ من الأثر، بل هو الاستشـهاد بالحقّ من الحقّ المشار إلیه فی الکتاب الإلهی بقوله: أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ «۱» و المأمور به فی الأخبار بقولهم: «اعرفوا اللّه باللّه» «۲» و المعبّر عنه باللقاء و الرؤیة فی الصحف

---

(۱). فصّلت/ ۵۳.

(۲). الأمالی (للشیخ المفید)، ص ۲۵۴؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵؛ ج ۱۰۸، ص ۴۴؛ التوحید، ص ۳۵، ۲۸۶، ۲۸۸ و ۲۹۱؛ شرح أصول الکافی (للمولی محمّد صالح المازندرانی)، ج ۳، ص

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۴

الإلهیة و الکلمات النبویّة.

و توضـیح ذلـک: أنّ المـدرکات إمّـا خیالیـة کالصور و الأجسام أو عقلیـة کالـذوات المجرّدة و المعانی الکلّیـة؛ و إدراک الأولی إمّا بالتخیّل أو برؤیة العین؛ و ثبوت الفرق بینهما ظاهر؛ لأنّ من تخیّل إنسانا یجد صورته حاضرة فی خیاله کأنّه ینظر إلیها؛ و إذا فتح العین و رآه أدرک بفرقه؛ لا یرجع إلی الاختلاف بین الصورتین لتوافقهما، بل إلی التفاوت فی الکشف و الوضوح. فإنّ الصورة المتخیّلة کان لها نوع وضوح، و بالرؤیة صارت أوضح. فالتخیّل أوّل الإدراک، و الرؤیة استکمال له، و هی غایة الکشف و سمّیت رؤیة لکونها غایة الوضوح لا لأنّها فی العین، بل لو کان هذا الإدراک فی عضو آخر أیضا سمّی رؤیة.

و إذا ظهر ذلک فی الأولی فاعلم أنّ لإدراک الثانیة أیضا مرتبتین؛

إحداهما: المعرفة القطعیة من طریق الأثر

و الاخری: استکمالها بزیادة الکشف بانفتاح بصر النفس

و بینهما من التفاوت فی زیادته أکثر ممّا بین المتخیّل و المرئی؛ و هـذا/۴ A/ هو اللقاء و المشاهدة؛ و إنّما یحصل ذلک بتجرّد النفس و خلاصـها عن قشور البـدن؛ لأنّها ما دامت محفوفـة بعوارضه و مقیّدة بسـلاسل الطبیعة و أغلالها تمتنع مشاهدتها للمعلومات المتعالیة عن حیطة الخیال؛ لأنّها حجاب عنها، کما أنّ الأجفان «۱» حجاب عن رؤیة البصر؛ فإذا ارتفع الحجاب عنها بالموت: فإن حصل لها فی الـدنیا بـذر المشاهـدة- أعنی المعرفة- و ما هو بمنزلة تصـفیة الأرض عن الأشواک «۲»- أعنی التخلّی عـن الرذائـل- انقلب معرفته فی الآخرة مشاهدة، کما ینقلب النواة

. ۸۰، ۸۱، ۸۳؛ الکافی، ج ۱، ص ۸۵؛ نور البراهین، ج ۱، ص ۳۶۲، ۵۴۲؛ ج ۲، ص ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷ و ۱۲۱ و الهدایة، ص ۱۵.

(۱). جمع الجفن بمعنی غطاء العین.

(۲). جمع الشوک و هو ما من النبات شبیها بالإبر.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۵

شجرا و البـذر ذرعا؛ و إلّا لم یصل إلی مقام اللقاء؛ إذ من لم یزرع البذر کیف یحصد و من لم ینقّ الأرض کیف ینمو زرعه؟! فمن لم یعرف اللّه فی الدنیا کیف یراه فی الآخرة؟! و من لم یجد لذّة المعرفة هنا کیف یجد بهجة اللقاء و النظر هناک؟! و من لم یصقل نفسه کیف یستعدّ لشروق نور الحقّ و تجلّی الکمال المطلق؟! و لیس یستألف لأحد فی الآخرة ما لم یصحبه فی الدنیا؛ فلا یحسر المرء إلّا ما علیه مات و لا یموت إلّا ما علیه عاش؛ و لا یکون له فی الآخرة إلّا ما حمله من الدنیا.

ثمّ تختلف درجات المشاهدة و التجلّی باختلاف مراتب المعرفة و التجلّی، کما یختلف النبات باختلاف البذر بالکثرة و القوّة و الحسّ و مقابلاتها. فالفاقـد لهما رأسا محجوب عن اللّه أبـدا؛ و المحصّل یشاهـد بحسب ما حصل؛ و لا حـدّ لمراتب الاختلاف فی ذلک؛ إذ

بحر المعرفة لا ساحل له و مراتبها غير متناهية.

فكيف لا و الواجب غير متناهى القدرة و الكمال؛ و الإحاطة بكنه جلاله و عظمته فى حيّز المحال و ما يمكن أن يدرك لا نهاية له. فكلّما ازدادت المعرفة فى الدنيا عدّة و شدّة اشتدّ اللقاء فى الآخرة وضوحا و بهجة حتّى يصل إلى ما لا يحتمله عظماء الإنسان. ثمّ إلى ما يخرج عن حيطة قرباء الإمكان.

و بالجملة: من لم يحصل شيئا من نور الإيمان لم يعقل حصوله و ازدياده فى الآخرة، بل إذا حصل منه شيء يزداد و يتمّ فيها، كما قال سبحانه: يَسْعى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ «۱» و يَقُولُونَ رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا «۲» و تمام النور إنّما نور فى زيادة الكشف و الإشراق.

ثمّ لا تظنّ أنّ المعرفة فى الوضوح و البهجة كالتخيّل، و أنّ اللقاء فيهما كرؤية البصر، و أنّ زيادتهما فى اللقاء بالنسبة إلى المعرفة كزيادتهما فى رؤية البصر بالنسبة إلى التخيّل؛ فإنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ لا نسبة لما فى حقيقة المعرفة و اللقاء

---

(۱). الحديد/ ۱۲.

(۲). التحريم/ ۸.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶

من الكشف و الابتهاج؛ و ما بينهما من الفرق فيهما إلى ما فى التخيّل و رؤية البصر فى ذلك و ما يرى من قلبهما فى معارفنا فإنّما هو لإطلاقها و ضعفها و نقصانها كحجاب البدن و شهوته و علائق الدنيا و مكدّرات النفس و مشوّشاتها و قصورها عن/۴ B/ الشوق إلى العوالى و انتقالها إلى السوافل؛ و قلّما يخلو شيء من معارفنا عن شيء من ذلك.

نعم قد تضعف هذه الموانع فيلوح من جمال المعرفة ما يدهش العقل و يعظم بهجته؛ و ربّما يفطر القلب عظمته و لكن حصوله كالبرق الخاطف لبعض المجرّدين؛ و قلّما يدوم، بل يعرض ما ينقصه و يشوّش من الأفكار و الخواطر و مع ذلك للعارفين فى معرفتهم و فكرتهم ابتهاجات لو عرض عليهم الجنّة بأسرها بدلا عنها لم يستبدلوها بها.

ثمّ بعض مراتب اللقاء و المشاهدة و إن حصل لبعض الكمّل فى الدّنيا إلّا أنّه و إن قوى و اشتدّ لا يقاس بما يحصل منهما فى الأخيرة. إذ البدن و إن ذاب بالمجاهدة لا يخلو عن الحجب و الممانعة؛ و النفس ما لم تقطع عنه العلاقة لا يحصل لها حقيقة الانبساط و الإحاطة.

[فى تغاير الماهيّة و الوجود مفهوما و لزومه لها ثبوتا]

لمّا ظهر أنّ الماهيّة فى نفسها معدومة، فالوجود عن مفهومها خارج؛ و إمكانها لا ضرورة وجودها و عدمها؛ فهى تغاير الوجود مفهوما و يستلزمه ثبوتا؛ إذ لا ثبوت بدون الوجود.

و القول بتقرّر المعدوم فى الخارج سفسطة؛ فهى بذاتها مع قطع النظر عن الوجودين لا يخبر عنها و لا يصحّ أن يثبت لها شيء من اللوازم و الأوصاف، بل مسلوبة عن نفسها؛ فلا يصحّ القول بأنّ الماهيّة المعدومة فى الخارج و الذهن ماهيّة أو

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۷

ثابتة لنفسها، لتوقّف الصدق و الثبوت على وعاء و لا وعاء سواهما. فمع قطع النظر عنهما لا صدق و لا ثبوت؛ و ذلك لا ينافى عدم مجعوليتها بالجعل المركّب؛ إذ ليس المراد به كون الماهيّة ماهيّة و ثبوتها لنفسها عند عدميّتها المطلقة، بل فى نفس الأمر- أى فى حدّ ذاتها و حاقّ حقيقتها- فإنّ المراد بنفس الأمر ذات الشيء و حقيقته؛ و حدّ ذات الشيء و حقيقته لا يخرج عن الوعائين؛ إذ المراد بالوجود الخارجى ما يكون منشأ للأثر الخارجى، و بالذهنى ما ليس كذلك، و بالنفس الأمرى ما يعمّهما. فنفس الأمر يعمّ الخارج و الذهن؛ إذ ليس ورائهما شيء يكون مصدّقا له.

فحدّ ذات الشيء إنّما يتحقّق فى ضمن أحد الوجودين و لولاهما لم يكن له ذات حتّى يتصوّر له حدّ و حقيقة. فكون الماهيّة ماهيّة أو عدم مسلوبيتها عن نفسها أو تحقّقها لذاتها أو ثبوتها لنفسها أو أمثال تلك العبارات إنّما هو فى ضمن أحد الوجودين و بدونه على صرافة العدم. فلا معنى للقول بأنّها هى و أمثالها. فمطابق الحكم بها على نفسها نفسها و لكن بعد صدورها؛ إذ لا ماهيّة قبله و بعده يصدق على نفسها بالضرورة الذاتية؛ لأنّها من حيث هى ليست إلّا هى.

و الحاصل: أنّ كونها هى يغاير موجوديتها بالمفهوم و يلازمها فى التحقّق.

فللعقل أن يجرّدها عن الوجودين و إن لم ينفكّ هذا التجريد أيضا عن الوجود الذهنى.

و المراد بقولهم: «إنّ الجاعل لم يجعل الماهيّة ماهيّة، بل جعلها/۵ A/ موجودة» أنّ كونها هى ليس بفعل الفاعل، بل تابع لوجودها فى نفس الأمر. فإن وجدت فى الخارج كان تابعا لوجودها الخارجى، بل للجعل و أثر الجاعل؛ و إن وجدت فى الذهن كان تابعا لوجودها الذهنى؛ و لو كان بفعل الفاعل لم يتحقّق فى الذهن.

فإن قيل: على ما ذكرت من كون الماهيّات الممكنة مع قطع النظر عن الوجودين أعداما صرفة غير متصوّر لها ذات و حدّ ذات و حكم، و لو عدم

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۸

المسلوبية عن أنفسها فأىّ فرق بينها و بين الممتنعات المحضة حتّى تخصّص الأولى بالموجودية و قابليتها و التمثّل فى علم الأوّل تعالى متميّزة؟ فإن كان هذا التخصّص من ذواتها لزم أن يثبت لها كونها هى و ساير الأحكام مع قطع النظر عن الوجودين و إلّا كان الجميع من الجاعل؛ فتكون مجعولة بالجعل المركّب و يلزم صيرورة صرف العدم ماهيّة خاصّة متميّزة؛ و لا يخفى فساده.

قلنا: على ثبوت العلم الصورى للواجب لا ينفكّ شيء من الماهيّات الممكنة و الممتنعات المحضة عن الوجود العلمى؛ و بذلك يتصحّح الامتياز بينهما و الحكم بقابلية الأولى للوجود العينى دون الثانية؛ و لا تختصّ المعلومية بالأولى حتّى يسأل عن المخصّص مع اشتراكهما فى صرافة العدم قبلها.

فإن قيل: صورهما العلمية فى مرتبة الذات معدومة؛ فكيف يتعلّق العلم بها مع عدميتها المحضة؟!

قلنا: هى مانعة للذات من دون انفكاك إلّا ما يوجبه التابعية من التأخّر الذاتى.

فالذات بذاته يقتضى تمثّلها لديه و ترتّبها عليه؛ و الاقتضاء الذاتى لا يعلّل بعلّة كما أنّ الأولى تابعة له فى الشهود العينى أيضا على الترتّب العلّى و المعلولى باقتضاء الذات بخلاف الثانية؛ و لا يسأل عن علّة الاقتضاء؛ إذ الذاتى لا يعلّل.

و أمّا على القول بالحضورى دون الحصولى فما يتبع الذات فى الشهود الخارجى تبعية الشبح لذى الشبح و الظلّ لذى الظلّ- أعنى الماهيّات الممكنة- يصير متعلّق الانكشاف بخلاف ما لا يتبعه من الممتنعات؛ إذ ما لا وجود له فى الخارج لا معنى لتعلّق الانكشاف به. نعم يتعلّق بصورها المرتسمة فى المدارك.

و الحاصل: أنّ صرف الوجود الحقّ الواجب بذاته القيّوم لغيره يقتضى بذاته أن يكون حقيقته الحقّة كما هو و أن تكون له صفات و لوازم؛ و لا يسأل عن علّة هذا الاقتضاء و لمّية كون هذه الصفة و امتيازها عن صفة أخرى، لرجوع

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۹

الكلّ إلى اقتضاء الذات؛ و هو لا يعلّل ككون صرف الوجود إيّاه و هكذا «۱»؛ و على هذا جميع الماهيّات الممكنة لكونها من أفعاله اللازمة لذاته التابعة لوجوده، كالذات و الصفات فى عدم السؤال عن لمّية اقتضاء الذات لها و كونها إيّاها؛ إذ لا معنى و لتعليل ذاتية الذات الذاتية/۵ B/ اقتضائها الذاتى؛ و كما أنّه كان عالما بذاته و صفاته كذلك كان عالما بالماهيّات اللازمة لذاته. فلا شيء فى الوجود خارجا عن ذاته و صفاته و أفعاله؛ و لا يمكن انفكاك الأوليين عن الوجودين و الثانية عن أحدهما.

[فى معنى الإمكان فى الوجودات الخاصّة]

معنى الإمكان فى الماهيّة قد عرفته و فى الوجودات الخاصّة عدم اقتضائها التحقّق بذاتها و توقّفه على ارتباطها بالواجب الحقّ. فهى حقائق متعلّقة به و ذوات تابعة له و رشحات فائضة منه و هى الكاشفة لنور الأنوار أوّلا و الماهيّات تابعة لها فى ظهورها و كشفها، لكونها منتزعة عنها و لولاها ما شمّت رائحة شيء من الظهورين و بقيت على احتجابها الذاتى و عدمها الأصلى أزلا و أبدا.

[فى التشخّص و التعيّن، و مناط الافتراق فى المتشاركات]

الافتراق فى المتشاركات فى العرضى بالماهيّة و فى الجنس بالفصل و فى النوع بالعرضى و بالتشخّص؛ و هو يطلق على المعنى المصدرى؛ و لا خلاف فى أنّه التعيّن و الامتياز عمّا عداه بحيث ترتفع الشركة؛ و على المشخّص- أى ما به التشخّص بالمعنى المصدرى- و قد اختلف فيه؛ و الحقّ أنّه نحو الوجود. فتشخّص كلّ شيء و تعيّنه به وفاقا للمعلّم الثانى و جلّ المحقّقين، لا بالمادّة كما قيل، و لا بأحوالها من الوضع و الحيّز كصاحب التحصيل، و لا بالفاعل كبعض الأجلّة، و لا

---

(۱). س: كذا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰

بالارتباط إلى الوجود الحقّ كغير واحد من المتألّهة، و لا بنحو الإحساس أو المشاهدة كما نسب إلى أهل الحكمة، و لا بنفس الذات المعيّنة كالشيخ الإلهى، و لا بجزء تحليلى كالصدر الشيرازى.

لنا أنّ كلّ وجود متشخّص بنفس ذاته و لو لا نحو وجود الشيء أو قطع عنه النظر لم يخرج عن الإبهام و العموم و لم يمتنع تجويز الشركة و لو ضمّ إليه ألف مخصّص؛ إذ الامتياز غير التشخّص. فإنّ الأوّل بالقياس إلى مشاركاته فى العامّ، و الثانى باعتباره فى نفسه؛ و لذا ما لا يوجد له مشارك- كالواجب- لا يفتقر إلى مميّز زائد؛ و مع ذلك يكون متشخّصا بنفسه؛ فلو لم يكن التشخّص بنحو الوجود لم يكن له تشخّص؛ و هو باطل.

نعم التميّز يعدّ المادّى للتشخّص الوجودى و يقرّبه إليه؛ إذ المادّة ما لم يتخصّص استعدادها بواحد معيّن من النوع لم يستحقّ لإفاضة الوجود؛ و على هذا فيمكن بضرب إطلاق المشخّص على كلّ مميّز و معدّ لإفاضة الوجود، بل على كلّ لازم الوجود و علامته؛ و بذلك يمكن إرجاع أكثر الأقوال المخالفة إلى المختار؛ إذ المراد من المادّة فى الأوّل ليس نفسها؛ لأنّها فى نفسها مبهمة غير متشخّصة؛ فلا تكون مشخّصة لغيرها. إذ لا يرى كيف يوجد شخصان من صورة أو هيئة فى مادّة واحدة فى زمانين و ليس امتياز كلّ منهما عن الآخر بالمادّة، بل بالزمان و مميّزات أخر؟! فالمراد بها ما يحصل فيها من خصوصية/۶ A/ الاستعداد الموجبة لإفاضة الهويّة الشخصية؛ فإنّ مادّة كلّ نوع ما لم تتخصّص باستعدادات جزئية لم تقبل الوجودات الشخصية؛ و المراد بأحوالها فى الثانى لازم الوجود و علامته، كالوضع و الحيّز و الزمان و غير ذلك من المميّزات المترتّبة على نحو الوجود؛ و لذا لمّا رأى قائله بتبدّلها مع بقاء الشخص حكم بأنّ للشخص «۱» وضع ما من الأوضاع

---

(۱). س: الشخص.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱

الواردة عليه فى زمان وجوده و لو لا إرادة اللازم و العلامة من الشخص لم يصحّ منه هذا الحكم؛ إذ الوضع كسائر الأشياء له ماهيّة و تشخّص؛ و الكلام فى تشخّصه عائد.

فإطلاق المشخّص فى الأوّل على معدّه و فى الثانى على لازمه.

و أمّا الفاعل فهو معطى الوجود. فإطلاق المشخّص عليه إطلاق للمسبّب على السبب.

و أمّا الارتباط فمعلوم أنّه عند القائل به وصف للوجود دون الماهيّة؛ إذ الوجود الحقّ المتشخّص بذاته عنده الأصل المشرق على الكلّ، و ساير الوجودات لمعاته و إشراقاته، و الماهيّات أظلّة تلك الإشراقات و توابعها. فكلّ شيء يرتبط به بوجوده دون ماهيّته. فإطلاق المشخّص على الارتباط إطلاق للشيء على لازمه و وصفه.

و أمّا إطلاقه على نحو الإحساس أو المشاهدة فإطلاق للشيء على ما يعلم به؛ إذ الوجود لا يمكن العلم به إلّا بالمشاهدة الحضورية أو على لازمه؛ إذ مشاهدة الشيء و الإحساس به فرع وجوده.

و أمّا مذهب الشيخ الإلهى فمبنىّ على ما ذهب إليه من أصالة الماهيّة فى التحقّق و كون الوجود أمرا ذهنيا غير متحقّق فى الخارج. فالمشخّص حقيقة على هذا نحو الذات- أى الماهيّة الخاصّة- دون الوجود؛ فهو ممّا لا يمكن إرجاعه إلى المختار و يرد عليه أنّ غير الوجود من نفس الشيء إمّا نفس الماهيّة المشتركة أو مع عوارض اخرى من كمّ و كيف و وضع و غير ذلك؛ و هو كغيره قائل بأنّ كلّا منها نفس تصوّره لا يمنع الشركة و أنّ مجموع الكلّيات كلّى؛ فالهويّات العينية لو قطع النظر عن وجوداتها الخاصّة المتعيّنة بنفس ذاتها فأىّ شيء منها يوجب منع الشركة؟ فمجرّد الذات و الماهيّة كيف يصير متشخّصا بنفسه حتّى يكون مشخّصا لغيره؟!

و أمّا الجزء التحليلى و إن أمكن حمله على نحو الوجود إلّا أنّ القائل به أنكر كونه حقيقة عينية. فلا يمكن حمله لما يأتى من أنّ نحو الوجود حقيقة هو

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲

الوجود الخاصّ المتحقّق؛ أعنى الوجود التامّ و المستغنى و المتقدّم و الأشدّ و مقابلاتها دون مفهوم التمامية و الاستغناء و غيرهما. فما به التشخّص ليس إلّا الوجودات الخاصّة الواقعة فى الأعيان.

و بذلك يعلم أنّ كون التشخّص بنحو الوجود إنّما يتأتّى على القول بأصالة الوجود فى التحقّق و كونه حقيقة عينية و اعتبارية الماهيّة؛ إذ على العكس ينحصر الوجود فى العامّ «۱» الاعتبارى و هو مشترك فى الكلّ و انتزاعه فرع تحقّق الأفراد؛ فلا يمكن أن يكون متشخّصا؛ و حصصه أيضا امور انتزاعية عن الأفراد بعد تحقّقها؛ فلا يمكن أن تكون متشخّصة؛ و قد تقدّم أنّ الماهيّة أيضا لا تتشخّص بنفسها و لا يضمّ مثلها و لو إلى غير النهاية. فلا يمكن أن يتحقّق التشخّص بدون الخاصّ/۶ B/. فتحقّقه مع عدم إمكان حصوله من الماهيّة و العامّ شاهد صدق على أصالته و كونه حقيقة عينية.

[فى أنّ الوجودات الخاصّة متخالفة بذواتها و الوجود العامّ حقيقة مشكّكة]

لمّا عرفت ثبوت الوجودات الخاصّة و كونها حقائق متأصّلة و هويّات عينية متحقّقة فى الخارج فاعلم أنّها متخالفة بذواتها من دون اشتراك فى ذاتى؛ و تشخّصها بأنفسها؛ بمعنى أنّ ذواتها تقتضى التعيّن و الامتياز. فذواتها بعينها أنحاء وجوداتها المشخّصة لأنفسها من دون افتقار فى تعيّنها إلى شيء آخر؛ و ما ينتزع عنها بعد تحقّقها من الماهيّات و العوارض و إن حصل به نوع امتياز لها إلّا أنّه ليس من المشخّص الحقيقى، بل من توابعه؛ لأنّه لازم الخاصّ و نعته. فتخصّصه به ليس تخصّصا بحسب ذاته، بل باعتبار ما معه من اللازم و الوصف و كذا ما يلزمه من

---

(۱). س: الوجود بالعام.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۳

التمامية و النقص و الاستغناء و الفقر و الشدّة و الضعف و ساير وجوه التشكيك بالنظر إلى ما ينتزع عنه من الوجود العامّ و غيره من الأوصاف العرضية الانتزاعية و كذا المتحقّقة القائمة بها كالسواد و مثله إلّا فى الخاصّ الواجب و إن حصل له لأجلها نوع تميّز إلّا أنّها

أيضا من لوازم ذاته. فتخصّصه بها ليس تخصّصا بحسب ذاته، بل باعتبار ما يلزمه بعد تحقّقه.

و توضيح ذلك: أنّ الوجودات الخاصّة لا تشترك فى أمر ذاتى يقع فيه التشكيك بالتمامية و الكمال و الاستغناء و التقدّم و الشدّة و مقابلاتها و إلّا لزم اشتراك الواجب و الممكن فى الحقيقة و اختلافهما فى الوجوه المذكورة؛ و هذا الاختلاف إن لم يكن اختلافا فى الذات و الحقيقة كان اختلافهما فى مجرّد أمر عرضى و إن كان اختلافا فى الحقيقة نظرا إلى أنّ الذاتى إذا كان مقولا بالتشكيك يكون الاتّفاق و الاختلاف كلاهما فى الحقيقة و يتّحد ما به الاتّفاق و ما به الاختلاف لزم اشتراك الواجب و الممكن فى الحقيقة و اختلافهما أيضا فيه؛ و فساده ظاهر؛ و لو فرض اختلافهما فى ذاتى آخر أيضا لزم مع ما ذكر تركّب الواجب أيضا. فاللازم اختلافها بتمام الحقيقة و عدم اشتراكها فى ذاتى يكون اختلافها فى الوجوه المذكورة فيه أيضا، بل يكون اشتراكها و اختلافها فيها فى امور عرضية منتزعة عنها من الوجود العامّ و غيره من الأوصاف العرضية.

فالمقول بالتشكيك هو الوجود العامّ المنتزع عنها مثلا؛ فهو المتّصف حقيقة بالوجوه المذكورة؛ و الوجودات الخاصّة المعروضة له تتّصف بها بالعرض: و معنى كون العامّ العرضى مقولا بالتشكيك أنّ صدقه على بعض الوجودات الخاصّة أو انتزاعه عنه أقدم و أولى من صدقه على بعض آخر أو انتزاعه عنه؛ و معنى أشدّيته أنّ المنتزع من البعض أشدّ و أجلى من المنتزع من بعض آخر.

ثمّ اتّصاف الأفراد الخاصّة بهذه الوجوه إنّما هو بتبعية اتّصافه بها. فالمراد

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۴

بقولنا: «إنّ وجود الواجب أقدم/۷ A/ من وجود الممكن، و وجود الجوهر أقوى من وجود العرض» أنّهما فى الموجودية الانتزاعية- أى فى المنشئية لانتزاع العامّ أو غيره من المفهومات العرضية- أقدم و أقوى منهما؛ و ليس المراد أنّهما فى الوجود الذى هو حقيقتهما أقدم و أقوى منهما حتّى يلزم الاشتراك فى الحقيقة و الاختلاف فى مجرّد الوجوه المذكورة؛ و هذا كما إذا قلنا: «إنّ الأجسام مختلفة فى الضوء أو السواد و بعضها أقدم أو أشدّ أو أولى» ليس المراد إلّا أنّ الضوء أو السواد القائم بالبعض أشدّ و أقوى من القائم بالبعض الآخر أو أنّ البعض أقدم أو أولى بمحلّية هذا العرض من البعض الآخر؛ و ليس المراد أنّ الأجسام مختلفة فى الحقيقة و أنّ بعضها أقدم أو أقوى أو أشدّ فيها مع اشتراكها فى الكلّ.

ثمّ لا يلزم وقوع جميع وجوه التشكيك فى كلّ أمر عرضى. فربّما وقع بعضها فى بعض المفهومات العرضية دون بعض آخر. فلو فرض عدم جريان بعضها فى الوجود العامّ لم يقدح فى المطلوب و إن كان الحقّ جريان الجميع فيه.

ثمّ اشتراك الوجود الخاصّ الواجبى و الوجودات الخاصّة الممكنة إنّما هو فى مجرّد المفهومات الاعتبارية من الوجود العامّ أو غيره دون الماهيّة و العوارض المتحقّقة القائمة بها كالسواد و البياض و أمثالهما. إذ لا ماهيّة للواجب و لا يصحّ قيام الأعراض الخارجية بذاته؛ و على هذا لا تكون للمقول بالتشكيك أفراد واقعية أصلا. إذ الوجودات الخاصّة امور متخالفة بأنفسها ليست أفرادا حقيقة له؛ و هو لاعتباريته لا تكون له أفراد متحقّقة قائمة بالوجودات الخاصّة. فلا يلزم التشكيك فى ذاتى أصلا و لا يختلف الحكم على قولى المشّائين و الإشراقيين.

و أمّا الوجودات الخاصّة الإمكانية فلاشتراك المتّفقة منها فى النوع و الماهيّة فعلى ما ذهب إليه المشّاءون من عدم جواز التشكيك فى الذاتى و إن لم يجز كون ماهيّتها النوعية مقولة بالتشكيك حتّى يلزم اختلاف أفرادها فى ذاتى بأحد وجوه

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۵

التشكيك لكن على قول الإشراقى يجوز اختلافها بها فى الماهيّة مع اشتراكها فيها أيضا؛ فيختلف فى الذاتى بوجوه التشكيك و تكون للمقول بالتشكيك- أعنى الماهيّة- أفراد واقعية. إذ للماهيّة أفراد واقعية فى الخارج و إن كان تحقّقها بتحقّق الوجود- كما يأتى- فالماهيّة التى وقع فيها التشكيك إن اخذت بالنسبة إلى الوجودات الخاصّة يكون التشكيك فيها تشكيكا فى العرضى؛ و إن اخذت بالنسبة إلى أفرادها المتحقّقة بالتبع يكون التشكيك فيها تشكيكا فى الذاتى؛ و على هذا فالوجودات الخاصّة الممكنة كما يمكن

اختلافها بالوجوه المذکورة بالنظر إلی أوصافها الاعتباریة یمکن اختلافها بها بالنظر إلی ما ینتزع عنها من الماهیّة.

و لا یمکن أن یقال: «الماهیّة الخارجیة کالوجود الخاصّ فی عدم تعقّل الکنه و کون المعقول منها وجها من وجوهها/۷ B/ کالوجود العامّ بالنسبة إلی الخاصّ» و لا أن یقال: «الماهیّة المعقولة کالوجود العامّ فی کونه اعتباریا انتزاعیا عن الوجود الخاصّ من دون تحقّق لها فی الخارج أصلا» إذ لا ریب فی أنّ الماهیّة ترتسم بکنهها فی الذهن و کلّ مرتسم بالکنه تکون حقیقته محفوظة فی الخارج و الذهن مع تبدّل نحوی وجوده. فلا بدّ أن یکون للماهیّة تحقّق فی الخارج بتبعیة تحقّق الوجود الخاصّ و یکون المرتسم منها فی الذهن هو نفسها و حقیقتها. فتکون لها أفراد واقعیة. فمع وقوع التشکیک فیها تختلف أفرادها فی الذاتی دون العرضی.

ثمّ للوجودات الخاصّة الممکنة اشتراک فی الأعراض المتحقّقة القائمة بها أیضا کالسواد و البیاض و الضوء و أمثالها، و الکلّ متّفقون علی وقوع التشکیک فیها. فهذه المفهومات التی وقع فیها التشکیک إن اخذت بالنسبة إلی محالّها- أعنی الوجودات الخاصّة- یکون التشکیک فیها تشکیکا فی الأمور العرضیة لکن إذا اخذت بالنسبة إلی أفرادها المتحقّقة القائمة بمحالّها یکون التشکیک فیها تشکیکا فی الذاتی. إذ لا ریب فی أنّ لکلّ منها أفراد واقعیة و هو ذاتی لها. فالتشکیک فیها

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۶

بالنظر إلیها تشکیک فی الذاتی. فالوجودات الخاصّة الممکنة تختلف أعراضها القائمة بها فی الذاتی و إن لم یختلف أنفسها. فکما یمکن اختلافها فی الوجوه المذکورة بالنظر إلی أوصافها العرضیة الاعتباریة و ما ینتزع عنها من الماهیّة یمکن اختلافها فیها بالنظر إلی الأعراض المتحقّقة القائمة بها و إن لم یختلف أنفسها فیها أصلا.

فإن قیل: أفراد هذه العوارض کسائر الأفراد الموجودة لها وجود خاصّ و ماهیّة، و وجوداتها الخاصّة مجهولة بکنهها مختلفة بأنفسها غیر مشترکة فی ذاتی؛ فکیف جعلتها أفرادا واقعیة للمشکّک، أعنی السواد؟!

قلنا: المشکّک ماهیّة السواد، و ما اخذ أفرادا واقعیة هی أفراد هذه الماهیّة المتحقّقة فی ضمن وجوداتها الخاصّة دون نفسها. فالمراد أنّ هذه الأفراد أفراد واقعیة لماهیّة مقولة بالتشکیک. فهی تتّصف بوجوه التشکیک أوّلا و بالذات، و أفراد الجسم- أعنی وجوداته الخاصّة- تتّصف بها ثانیا و بالعرض نظرا إلی القیام و المحلّیة.

ثمّ المشّاءون لعدم تجویزهم التشکیک فی الذاتی یلزمهم کون التشکیک فی السواد بالنظر إلی محالّه- أعنی أفراد الجسم- لا بالنظر إلی أفراد السواد القائمة به، لکون السواد ذاتیا لأفراده مع أنّ الضرورة قاضیة باشتراک هذه الأفراد فی حقیقة السواد، و اختلافها فیه بالوجوه المذکورة کلّا أو بعضا. فهذا ممّا یبطل قولهم و یثبت قول الإشراقی.

و لو قیل: علی ما ذکرت من عدم اشتراک الوجودات/۸ A/ الخاصّة فی ذاتی تختلف فیه أیضا بالوجوه المذکورة و کون اختلافها بها بالنظر إلی أوصافها العرضیة یلزم عدم صحّة الحکم بکون بعضها من حیث الذات أقدم أو أکمل أو أقوی من بعض آخر مع أنّا نعلم أنّ وجود الواجب بحقیقته الحقّة مع قطع النظر عن

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۷

أوصافه العرضیة أکمل و أقوی من الوجودات الخاصّة الممکنة.

قلنا: لا ریب فی أنّ حقائق الوجودات الخاصّة مجهولة الکنه- کما تقدّم- و ما یعقل من أقدمیة البعض أو أکملیته أو أشدّیته مفهومات إضافیة مأخوذة بالقیاس إلی أوصاف عرضیة کالوجود العامّ أو العلم بمعنی الانکشاف. فإذا قلنا: «إنّ وجود الواجب أقدم أو أقوی من وجود الممکن» فکأنّا قلنا: «إنّه فی الموجودیة أو انکشاف الأشیاء له أقدم أو أقوی من وجود الممکن.» فالتقدّم و القوّة و الکمال و مقابلاتها إنّما تقع فی الوجودات الخاصّة بالنظر إلی أوصافها العرضیة دون حقائقها المجهولة.

و ما قیل: «إنّ الأولویة و الأقدمیة و الأشدّیة راجعة إلی الکمال، و هو لا یخرج عن حقیقة الوجود.»

ففیه: انّ المراد بالکمال إمّا مفهومه أو مبدأه؛ و الأوّل وصف للوجود خارج عن حقیقته؛ و الثانی عین الوجود و لکن رجوع

المفهومات المذكورة إليه ممنوع.

إذ لا معنى لكون مفهوم الأقدمية و الأولوية عين حقيقة الوجود.

[فى تعيّن الماهيّة و تحقّقها فى الخارج، و اختلاف الوجودات و اشتراكها]

ما جعلناه موجبا للتعيّن الخارجى بذاته هو الخاصّ الشخصى دون النوعى أو ما فوقه. إذ كلّ ماهيّة جنسية أو نوعية حقيقية أو إضافية ما لم ينضمّ إليه الفصل الأخير- أعنى الوجود الخاصّ الذى هو المشخّص- لا يمكن تحقّقه فى الخارج؛ و غيره من الفصول انضمامه إلى الجنس إنّما يفيده نوع تعيّن و تشخّص فى العقل. فالمراد بقولهم: «إنّ فصل الشىء يحصّل وجوده» أنّه يحصّل له نوع وجود عقلى يقرّبه إلى الوجود الخارجى. فإن ضمّ الفصل إلى كلّ جنس يقرّبه إليه حتّى إذا بلغ إلى النوع

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۸

الحقيقى و ضمّ إليه المشخّص- أعنى الوجود الخاصّ- صار موجودا فى الخارج بمعنى أنّ الخاصّ إذا تحقّق فيه تحقّقت الماهيّة النوعية فى ضمنه.

ثمّ القائل بأصالة الماهيّة يقول: «انضمام كلّ فصل إلى الماهيّة يخرجها عن نوع إبهام و عدم تحصّل إلى نوع وجود و تعيّن فى العقل حتّى إذا وصلت إلى ماهيّة نوعية استحقّت لانضمام الفصل الأخير- أعنى المشخّص- إليه؛ فينضمّ إليها المشخّص بأحد المعانى المردودة من العوارض الخارجية أو غيرها؛ فتصير موجودة فى الخارج.» و قد عرفت فساد هذا القول.

و أمّا على ما اخترناه من أصالة الوجود فموجودية الماهيّة النوعية فى الخارج ليست بضمّ شىء من الأمور المذكورة إليها، بل بصدور الوجودات الخاصّة التى هى أفرادها و انتزاع هذه الماهيّة عنها. فإنّ كلّ ماهيّة جنسية أو نوعية إنّما يكون وجوده بوجود المشخّص الخارجى- أعنى الوجود الخاصّ- فإنّ حقيقة كلّ شخص هو وجوده الخاصّ و هو مجهول الكنه و إنّما/۸ B/ ينتزع عنه الوجود العامّ و ماهيّته الخاصّة؛ و الفرق بين المنتزعين أنّ العامّ لا تحقّق له فى الخارج أصلا، و الماهيّة متحقّقة فيه بتحقّقه كما يأتى.

ثمّ كلّ وجود خاصّ ينتزع عنه العامّ و ماهيّة يقال إنّه فرده و فردها مع أنّه فى الحقيقة ليس فردا لشىء منهما، لكون الوجودات الخاصّة متباينة بأنفسها و ما يشترك بينها- أعنى الماهيّة و العامّ- منتزع عنها ليس ذاتيا لها حتّى تكون أفرادا له.

فالوجودات الخاصّة المندرجة تحت ماهيّة نوعية واحدة تشترك عندنا فى الماهيّة و العامّ و تختلف بحقائقها، و المندرجة تحت نوعين كوجودات أفراد الإنسان و وجودات أفراد الفرس تختلف بأنفسها و بالماهيّة و تشترك فى مجرّد العامّ؛ و عند القائل بأصالة الماهيّة فالوجودات الأولى لا تختلف بحقائقها؛ إذ حقيقتها الماهيّة و هى فى الكلّ متّحدة؛ و الثانية تختلف بالحقيقة لاختلاف الحقيقة، أعنى الماهيّة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹

[فى التكثّر و التشكيك فى الوجود عند أهل الوحدة]

ما ذكرناه هو مختار الحكماء و أمّا أهل الوحدة فينفون التكثّر الحقيقى عن الوجود و الموجود، و ينكرون التعدّد و الاختلاف بتمام الحقيقة و مع ذلك يثبتون التشكيك فى الوجود؛ و لمخالفة ذلك لما تحكم به البديهة من تكثّر الموجودات بالحقيقة وجّهه بعضهم بأنّ مرادهم من الوجود الواحد هو حقيقة العامّ البديهى- أعنى معروضه الحقيقى- و لكن لا بشرط التعيّن بالماهيّات و عدمه؛ و الواجب تلك الحقيقة لا بشرط عند الصوفى و بشرط لا عند الحكيم. فكما يجوز أن يكون هذا المفهوم العامّ زائدا على الوجود الواجب و الوجودات الخاصّة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة- كما هو مذهب الحكيم- يجوز أن يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود الواجب- كما ذهب إليه الصوفية- و يكون هذا المفهوم الزائد اعتباريا غير موجود إلّا فى

العقل و يكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود؛ و التشكيك الواقع فيه لا يدلّ على عرضيته بالنسبة إلى أفراده؛ أى تلك الحقيقة المتعدّدة بتعدّد القيودات و الاعتبارات؛ فأفرادها ليست إلّا ذاتها من حيث تكثّرها الاعتبارى بتقيّدها بالماهيّات؛ فمن حيث منشئيتها لانتزاع ماهيّة يكون فردا لنفسها.

و الحاصل: أنّ أفرادها فى الحقيقة هى الممكنات و هذه الحقيقة تكون مشتركة بينها ذاتية لها؛ و التشكيك فيها لا يدلّ على عرضيتها بالنسبة إليها؛ إذ لم يقم برهان على امتناع الاختلاف فى الذاتيات.

و أقوى ما ذكروه «انّه إذا اختلفت الماهيّة و الذاتى فى الجزئيات بالتشكيك لم تكن ماهيّتها واحدة و لا ذاتها واحدا» و هو منقوض بالعارض، لكونه واحدا مع وقوع التشكيك فيه. فكون حقيقة الوجود مقولة بالتشكيك بالنسبة إلى/۹ A/ أفرادها لا ينافى ذاتيتها لها و لا يرفع وحدتها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۰

و أيضا: الاختلاف بنفس الماهيّة كالذراع و الذراعين من المقدار لا يوجب تغايرها. على أنّ الاختلاف فى أىّ حقيقة فرضت من الوجود أو العلم أو غيرهما بكونها فى شىء أقدم أو أقوى أو أشدّ أو أولى راجع إلى الاختلاف فى الظهور دون الحقيقة الظاهرة. فظهورها من حيث هى فى قابل أتمّ من ظهورها فى قابل آخر. مع أنّ الحقيقة واحدة فى الكلّ؛ و الاختلاف بين ظهوراتها لأجل المظاهر المقتضية لاختلاف تعيّناتها فيها. فلا تعدّد فيها من حيث هى و لا تجزية و لا تبعيض.

و مستند الصوفية فى ذلك هو الكشف و العيان دون النظر و البرهان. فإنّهم لمّا توجّهوا بشراشرهم إلى جناب الحقّ بتفريغ القلب بالكلّية عن التعلّقات الكونية و رفض القوانين العلمية مع توحيد العزمية و دوام الجمعية و المواظبة على هذه الطريقة قذف اللّه فى قلوبهم نورا يريهم الأشياء كما هى؛ «۱» و هذا النور يظهر فى الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل؛ و لا يستبعد وجود ذلك؛ إذ وراء العقل أطوار كثيرة لا يعرفها إلّا اللّه؛ و نسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل.

فكما يمكن أن يحكم العقل بصحّة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود لا فى داخل العالم و لا فى خارجه كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحّة ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقيّد و لا يقيّدها التعيّن مع أنّ وجود حقيقة كذلك ليس ممّا لا يدركه العقل بوجه. فإنّ أكثر العقلاء أثبتوا وجود الكلّى الطبيعى فى الخارج، و وجود حقيقة الوجود مثله.

و المقصود من التمثيل رفع الاستحالة و الاستبعاد دون الإثبات بالبرهان. إذ أدلّة وجود الطبيعى لا يفيد المطلوب على القطع، بل على الاحتمال. فالمناط فى إثباته الكشف. نعم يمكن أن يستدلّ عليه بأنّ مبدأ الموجودات موجود و لا يمكن

---

(۱). إشارة إلى الحديث الشريف النبوّى: «العلم نور يقذفه اللّه فى قلب من يشاء.»

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۱

أن يكون غير حقيقة الوجود، لاحتياجه فى التحقّق إلى الوجود، و هو ينافى الوجوب. فتعيّن أن يكون حقيقة الوجود. فإن كانت مطلقة ثبت المطلوب، و إن كانت متعيّنة امتنع دخول التعيّن فيها و إلّا تركّب الواجب. فتعيّن خروجه عنها.

فالواجب محض الوجود و التعيّن صفة عارضة [له].

فإن قيل: يجوز أن يكون التعيّن عينه.

قلنا: التعيّن بمعنى ما به التعيّن يجوز أن يكون عينه و لكن لا يضرّنا؛ إذ ما به تعيّنه إذا كان ذاته كان هو فى نفسه غير متعيّن و إلّا تسلسل؛ و تعيّن الشخص لا يجوز أن يكون عينه؛ لأنّه من المعقولات الثانية التى لا يحاذى بها أمر فى الخارج.

و حاصل هذا الوجه يرجع إلى أنّ حقيقة الوجود الذى هو الواجب تعالى كالكلّى الطبيعى فى الوحدة و التحصّل، بمعنى أنّه فى نفسه أمر مطلق مبهم ليس له فعلية و تحصّل، و ليس التعيّن عين ذاته بل عارض له؛ و هذا أحد التوجيهات لتصحيح وحدة/۹ B/ الوجود؛ و

هو فی غایة الفساد، کما یأتی فی محلّه.

[فی أنّ الوجود حقیقة عینیة و ما سواه یصیر موجودا و ذا حقیقة لأجله]

لمّا عرفت أنّ الواجب صرف الوجود و أنّ حقیقة کلّ شیء هو خصوصیة وجوده تعلم أنّ الوجود حقیقة عینیة و ما سواه یصیر موجودا و ذا حقیقة لأجله؛ و أنّه أولی منه فی کونه موجودا و ذا حقیقة، کما أنّ البیاض أولی بکونه أبیض ممّا لیس ببیاض و یعرضه البیاض؛ و کیف لا- یکون ذا حقیقة و أصلا فی التحقّق مع أنّ نفس حقیقته أنّه فی الأعیان. قال بهمنیار: «و بالجملة فالوجود حقیقة أنّه فی الأعیان لا غیر، و کیف لا یکون فی الأعیان ما هذه حقیقته و لذا لا یمکن تصوّره کما مرّ

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۲

مفصّلا.» «۱»

ثمّ علی کونه ذا حقیقة دون غیره سوی ما مرّ شواهد قطعیة اخر:

[الأوّل:] أنّه لو وجد غیره فی الخارج فتحقّقه فیه بنفسه بلا اعتبار الوجود ممتنع؛ و معه:

إن کان الوجود المعتبر زائدا علیه لزم أن یکون موجودا بدونه. إذ ثبوت شیء لآخر فرع ثبوت المثبت له؛ فننقل الکلام إلی الوجود المتقدّم؛ فیلزم التسلسل.

و إن کان جزءا له فالجزء الآخر إن تحقّق بدونه کان له وجود آخر؛ فننقل الکلام إلیه و یلزم التسلسل.

و إن کان تحقّق الجزء الآخر به؛ فهو الموجود بالذات و المتحقّق بالأصالة و غیره متحقّق به؛ و هو المطلوب. فما فی الخارج من الحقائق إن کان صرف الوجود- کوجود الواجب- فلا تحقّق فیه لغیر الوجود بوجه؛ و إن کان وجودا ذا ماهیّة- کالوجودات الخاصّة الممکنة- فالمتحقّق منه بالذات هو الوجود من دون عروضه للماهیّة أو زیادته علیها حتّی یلزم منه ثبوتها بدونه أو النقض فی الفرعیة؛ إذ تحقّقه راجع إلی ثبوت الشیء لا ثبوته للشیء. فهو بعد صدوره ثابت بنفسه متحقّق بذاته من دون توقّف تحقّقه علی شیء آخر، بخلاف الماهیّة؛ فإنّها منتزعة منه متحقّقة بتبعیته لا کتبعیة الموجود للوجود، بل کتبعیة الشبح لذی الشبح و الظلّ للشخص.

و بالجملة: هو الموجود بالحقیقة دون الماهیّة، کما أنّ المضاف بالحقیقة هو نفس الإضافة دون معروضها؛ و لذا قیل: الفطرة السلیمة تشهد بأنّ الماهیّة إذا کانت موجودة بنفس وجودها لا بوجود آخر قبل وجودها یکون الموجود بالذات و بالأصالة منهما هو الوجود دونها، کما أنّ المضاف بالأصالة نفس الإضافة دون معروضها. فوجودها بوجوده و لولاه لما شمّت رائحة الوجود.

---

(۱). التحصیل، صص ۲۸۱- ۲۸۰.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۳

[الثانی:] أنّ العامّ ینتزع عن کلّ شیء و تحقّق المنتزع عنه لازم. فتحقّقه إمّا بنفس هذا الانتزاع أو بالوجود أو غیره.

و الأوّل: یوجب الدور أو التسلسل.

و الثانی: المطلوب.

و الثالث: بیّن الفساد؛ إذ غیر الوجود لا یتحقّق و لا یحقّق.

و بذلک نعلم أنّ منشئیة الماهیّة الخارجیة لانتزاع العامّ کتحقّقها من الخاصّ.

[الثالث:] أنّ الوجود/۰۱ A/ لو لم تکن له أفراد حقیقیة سوی الحصص لما اتّصف بلوازم الماهیّات المتخالفة مع أنّ وجود الواجب متّصف بالغنی و وجود الممکن بالفقر، و هما من لوازمهما؛ و الحصص لعدم اختلافها و کون الکلّی مطلقا بالقیاس إلیها غیر متفاوت لا یمکن اتّصافها بالمتخالفات. فلا بدّ أن تکون له أفراد واقعیة یتّصف بها.

و لقائل أن يقول: المتّصف بهما و بأمثالهما هو الماهيّة دون الوجود؛ إذ المراد بهما استغناؤها و افتقارها فى الاتّصاف بالوجود من السبب ذاتية.

فإن قيل: «لا معنى لاستغناء الماهيّة من حيث هى عن العلّة فى الموجودية» نرجع إلى بعض الأدلّة السابقة.

[الرابع:] أنّ الوجود لو لم تكن له حقيقة عينية بها موجودية الأشياء و كان موجوديتها بنفس ماهيّاتها لم يتحقّق بينها حمل متعارف، نحو: «زيد إنسان». إذ مفاد هذا الحمل هو الاتّحاد بين المتغائرين مفهوما فى الوجود؛ و الوجود الذى هو ما به الاتّحاد لا يمكن أن يكون هو العامّ المنتزع؛ لأنّه فى الوحدة و التعدّد تابع لما اضيف إليه من الماهيّات و المعانى، و الفرض تعدّد الموضوع و المحمول فى الماهيّة.

فاتّحادهما فى الخارج لا يمكن أن يكون به. إذ اتّحاده باتّحادهما. فالعكس يوجب الدور. فلا بدّ أن يكون بالوجود الخاصّ المتحقّق بنفسه من دون احتياجه

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴

فى كونه ذا حقيقة إلى حقيقة اخرى. فهو حقيقة كلّ ذى حقيقة و المتحقّق فى الأعيان بنفسه، و غيره- أعنى الماهيّات- يصير لأجله ذا حقيقة و واقعا فيها و لولاه لم يتحقّق بين الأشياء إلّا الحمل الذاتى الذى مبناه الاتّحاد فى المفهوم دون [الحمل] المتعارف الذى مفاده الاتّحاد فى الوجود.

[الخامس:] أنّ الوجود لو لم يكن بذاته أو بعد صدوره من العلّة متحقّقا بنفسه لم يوجد شىء. إذ الماهيّة لا بشرط الوجود و العدم لا موجودة و لا معدومة؛ و بشرط العدم معدومة؛ و موجوديتها بانضمام العامّ إليها باطلة؛ إذ ثبوت شىء لشىء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه فرع ثبوت المثبت له. على أنّ كلّا من الماهيّة و العامّ لا يمكن تحقّقه بنفسه. فالحكم بتحصّل المتحصّل من انضمام أحدهما إلى الآخر حكم بحصول الموجود من انضمام المعدوم بالمعدوم، و هو غير معقول.

و القول بموجوديتها بالانتساب إلى الوجود الحقّ لا محصّل له. إذ حصول النسبة فرع وجود المنتسبين. فلو لم تكن للوجود صورة فى الأعيان لم يتحقّق شىء فيها.

[السادس:] أنّ الوجود لو لم تكن حقيقة عينية لم تتحقّق للأنواع أشخاص. إذ الماهيّة لا تأبى عن الكلّية و الشركة و لو تخصّصت بألف كلّى؛ و لا بدّ أن يكون للشخص أمر زائد على الطبيعة المشتركة متشخّص بذاته، و ما هو إلّا الوجود الخاصّ. فلو لم يكن متحقّقا فى أفراد النوع/۰۱ B/ لم يتحقّق شىء منها فى الخارج.

و القول بأنّ تشخّص الماهيّات بانتسابها إلى الوجود الحقّ المتشخّص بذاته باطل بمثل ما مرّ؛ فإن النسبة بين الشيئين فرع تشخّصهما.

[السابع:] أنّ الوجود المحصّل للماهيّة إن لم يكن حقيقة قائمة بذاتها كان عرضا إمّا قائما بالماهيّة متقوّما بها أو منتزعا عنها و وجود العرض بقسميه متوقّف على وجود الموضوع؛ فكيف يكون سببا لوجوده و المفروض أنّ الماهيّة موجود به؟!

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۵

هذا خلف.

و أيضا: لو كان انضمامه إليها انضماما خارجيا وجب كون كلّ منهما موجودا فى الخارج بوجود على حدة و ليس الأمر كذلك؛ و لو كان انضماما عقليا فلا بدّ أن يتقدّم المنتزع عنه بالوجود على المنتزع.

و أيضا: لا مدخلية «۱» للانتزاع المذكور فى وجود الماهيّة و تقرّرها.

فإن قيل: لا نـدّعى أنّ الوجود المحصّل للماهيّة هو هذا الأمر الانتزاعى حتّى يرد ما ذكر، بل ندّعى أنّه كون الماهيّة بحيث ترتّب عليها الآثار الخارجية.

قلنا: هذا الكون أيضا عرض متقوّم بها؛ فلا يصير سببا لوجودها سواء كان انتزاعيا كما هو الواقع أو أمرا عينيا. فتغيير العبارة غير نافع.

[فی انقسام العارض إلی عارض الماهيّة و عارض الوجود]

إنّ القوم ذكروا أنّ العارض على ضربين:

الأوّل: عارض الماهيّة من حيث هى، كالفصل للجنس و الشخص للنوع؛ و هذا لا يحتاج إليه معروضه فى حقيقته و معناه، بل فى نحو وجوده و حصوله. فهو كالعرض اللاحق لها و إن لم يوجد إلّا به. ألا ترى أنّ ماهيّة الجنس لا يفتقر إلى الفصل بحسب المفهوم و المعنى؛ إذ مفهومه خارج عن مفهومها و لاحق به معنى و إن لم توجد إلّا به؛ لأنّه المحصّل المقوّم لها و لا يمكن أن يكون لها مرتبة من التحصّل الوجودى بدونه، بل حصّة الجنس كالحيوان يصير محصّلة موجودة بفصله المقسّم لا قبله. فهى متّحدة معه فى الوجود و إن كان عارضا لها بحسب تحليل العقل.

و بالجملة: الاتّحاد بحسب الوجود و العروض بحسب التحليل؛ و كذا نسبة

---

(۱). س:+ فى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۶

الشخص إلى طبيعة النوع فى عروضه لها بحسب التحليل و صيرورتها «۱» موجودة به و اتّحادهما فى الوجود الخارجى.

الثانى: عارض الوجود بقسميه أو أحدهما، كالزوجية للأربعة و السواد للجسم و الفوقية للسماء و الكلّية للطبائع و النوعية للإنسان و الجنسية للحيوان؛ و هذا ممّا يتوقّف وجوده على وجود موضوعه من دون عكس. فإنّ السواد يصير موجودا بالجسم و الجسم يصير به أسود لا موجودا؛ و كذا الحكم فى الانتزاعيات سواء كانت منتزعة من الوجود الخارجى كالفوقية المنتزعة من السماء الموجودة فى الخارج أو الذهنى كالكلّية المنتزعة من الطبيعة المطلقة الموجودة فى الذهن أو فيهما كالزوجية المنتزعة من ماهيّة الأربعة سواء كانت موجودة فى الخارج أو الذهن.

و أمّا الحكم فى غير ذلك من الاعتباريات و السلوب/۱۱ A/ و الإضافات؛ فإنّ نحو وجود جميعها فرع وجود معروضاتها و المعروضات لا تصير بها موجودة، بل متّصفة بأوصاف اخر سوى الوجود.

و بتقرير آخر: أنّ عارض الماهيّة كعارض الوجود إمّا لازم لها فيعرضها بوجود لها أو مفارق عنها فيعرضها من حيث هى كالفصل للجنس و المشخّص للنوع.

و الأوّل: داخل فى عوارض الوجود و لوازمه باعتبار؛ و هو مع كلّ عارض للوجود لازم أو مفارق يتوقّف وجوده على وجود الموضوع بلا عكس.

و الثانى: بالعكس؛ أى يتوقّف وجود معروضه عليه بدون العكس.

ثمّ المحصّلون من الحكماء صرّحوا بأنّ عروض الوجود للماهيّة كعروض عارضها المفارق فى توقّف وجودها عليه و عدم اتّصافها بمرتبة من التحقّق قبل اتّصافها به، بل يصير بهذا الوجود ذات حصّة من الوجود.

---

(۱). س: صيرورتها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷

و إذ تقرّر ذلك نقول: لو لم تكن للوجود صورة عينية لم يكن عروضه للماهيّة على النحو المذكور، بل كان كسائر الاعتباريات اللاحقة للماهيّة بعد ثبوتها و تقرّرها. فيجب أن يكون الوجود حقيقة عينية يتّحد مع الماهيّة وجودا فى الخارج مغايرة لها معنى و مفهوما فى ظرف التحليل؛ و هذه الحقيقة الوجودية هى بعينها حقيقة المشخّص كما اختاره المعلّم الثانى و الأقدمون من الحكماء.

فالموجودية المصدرية نفس المشخّصية المصدرية، و الوجود بمعنى ما به الموجودية عين ما به التشخّص بالمعنى المصدرى؛ و الفرق بينهما بالمفهوم؛ و ليس المراد أنّهما مترادفان لفظا متّفقان مفهوما، بل المراد أنّهما من حيث الذات و الهويّة متّحدان و بحسب المفهوم متغايران؛ و هذا كما يقال: «الوجود خير محض». فإنّ المراد به أنّ حقيقة الخير بالذات هى بعينها حقيقة الوجود و إن تغايرا مفهوما، لعدم ترادفهما.

فإن قيل: تسليم كون عروض الوجود للماهيّة كعروض عارضها من حيث هى تسليم لأصالتها فى التحقّق و اعتبارية الوجود و إن صارت موجودة بهذا الوجود؛ إذ لو كان الوجود عارضا لها لم يكن من الأعراض القائمة بها، كالسواد بالنسبة إلى الجسم، بل كان من الاعتباريات الغير الموجودة؛ فكيف حكمتم على هذا التقدير بكونه حقيقة عينية متحصّلة بنفسها مع أنّ عروض الحقائق القائمة بأنفسها لغيرها محال؟

قلنا: ما ذكرناه إلزام للقوم بما قرّروه من إثبات العوارض للماهيّة من حيث هى و جعل عروض الوجود لها من هذا القبيل و حكمهم بموجوديتها به مع تصريحهم بعدم مدخلية الاعتباريات فى وجود معروضاتها. فإنّها يلزم عليهم حينئذ كون الوجود صورة عينية متحقّقة بنفسها معروضة للماهيّة لا أمرا عارضا لها كما ذكروه.

إذ العارض الاعتبارى- على ما قرّروه- لا يمكن أن يكون سببا لوجود معروضه.

و أمّا على التحقيق عندنا فلا عارض لها من حيث هى/۱۱ B/ لأنّها من هذه

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸

الحيثية معدومة الهويّة فاقدة عن الثبوت و التقرير و الشيئية، فكيف تتّصف بالعوارض؟! فعروضها لها إنّما هو باعتبار أحد الوجودين أو كليهما؛ و قد اصطلحوا على تسميته بالعرض بالاعتبار الأوّل لعارض الوجود و بالعرض بالاعتبار الثانى لعارض الماهيّة؛ و يمكن تسميتها بالثانى بل هو الأوفق بملاحظة المعنى إلّا أنّ الكلام ليس فى هذه التسمية و إنّما الغرض إسقاط عارض الماهيّة من حيث هى و نفيه؛ فينحصر العارض فى عارض أحد الوجودين و عارض كليهما، سواء سمّى الأخير بعارض الماهيّة أو عارض الوجود.

و على هذا فعروض العوارض للماهيّة لا بدّ أن يكون بعد وجودها فى الذهن أو الخارج؛ و موجوديتها فى الخارج لا يمكن أن تكون بالوجود الاعتبارى الذى هو من العوارض. فلا بدّ أن تكون بوجود متحقّق بنفسه؛ و بعد تحقّقها و موجوديّتها بتبعيته تترتّب عليها لوازمها و عوارضها.

ثمّ ما ذكر من عروض الفصل و المشخّص لماهيّة الجنس و النوع من حيث هى مردود بمنع العروض؛ إذ القدر المسلّم عدم دخولهما فى ماهيّتهما و كونهما من لواحقهما و ذلك لا يثبت إلّا العرضية دون العارضية؛ و الفرق بينهما غير خفىّ؛ إذ العرضى ما يكون خارجا عن حقيقة ما يصدق هو عليه غير ذاتى له و إن كان جوهرا لكلّ من الفصل و الجنس بالنسبة إلى الآخر؛ و العارض ما يكون عرضا تابعا فى وجوده بوجود المعروض و إن كان ذاتيا لأفراده كالسواد بالنسبة إلى أفراده؛ و الفصل جوهر و ليس بعرض؛ فلا يكون عارضا للجنس و إن كان عرضيا له؛ و لو اقتضى العرضية العارضية لكان الجنس أيضا عارضا للفصل لأنّه أيضا عرضى له؛ إذ ليس عينه؛ و هو باطل؛ و لا جزء له و إلّا لزم الدور؛ إذ حينئذ يتقوّم كلّ من الجنس و الفصل بالآخر و دخل الجنس فى النوع مرّتين: إحداهما باعتبار نفسه و الاخرى لدخوله فى الفصل الداخل فيه؛ و ذلك يؤدّى إلى اللغو؛ و إذ يثبت

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۹

استلزام عارضية الفصل للجنس للعكس، يلزم بطلانها لبطلان العكس بالوفاق و عدم تعقّل كون كلّ من الشيئين عارضا و معروضا للآخر.

فإن قيل: مصحّح العارضية ليس مجرّد العرضية حتّى يلزم مساواتهما فى العارضية، بل العرضية مع التابعية فى الوجود.

قلنا: ذلك يثبت عكس المطلوب؛ إذ التابعية فى الوجود للجنس دون الفصل.

فإن قيل: بناء التفرقة بينهما فى العارضية على ما قرّروه من التفرقة بين الجنس و المادّة و الفصل و الصورة و من كون الجنس منتزعا من المادّة و الفصل من الصورة؛ فكما يحكم العقل بعروض الصورة للمادّة و اتّصاف المادّة بها كذلك يحكم بعروض الفصل للجنس و اتّصافه به؛ إذ الذات واحدة و الاختلاف بمجرّد الاعتبار.

قلنا: لو كان معنى الفرق ذلك يوجب أن يحكم/۲۱ A/ بحلول الفصل فى الجنس كما يحكم بحلول الصورة فى المادّة، و الحلول أعمّ من العروض؛ إذ الحالّ قد يكون جوهرا و لا ينحصر فى العرض «۱» حتّى يصحّ إطلاق العارض عليه؛ و لو سمّى مطلق الحلول عروضا فلا مشاحّة فى التسمية لكنّ عروض الفصل بهذا المعنى لا يثبت المطلوب؛ إذ المدّعى إثبات كون الوجود عرضا بالمعنى المشهور و سببا لوجود معروضه مع أنّ الحقّ أنّ الفصل و إن كان لاحقا و تابعا للجنس إلّا أنّه ليس عارضا له و لا حالّا فيه، بل يتّحد معه فى الوجود- أى فى وجود النوع- و كذلك الحال فى المشخّص و النوع.

و توضيح ذلك كما يأتى: أنّ ما يوجد و يتقوّم به كلّ ماهيّة بسيطة و مركّبة هو مبدأ الفصل الأخير؛ أعنى المشخّص الذى هو نحو الوجود؛ أى الوجود الخاصّ المتحقّق بنفسه؛ و الطبيعة النوعية متّحدة معه فى الوجود بمعنى أنّ وجودها بتبعية

---

(۱). س: لا ينحصر بالعرض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۰

وجوده و فى ضمنه؛ و هذا معنى قولهم: «النوع متّحد مع الشخص فى الوجود» أى وجود الشخص.

ثمّ هذا النوع المتحقّق بتحقّق المشخّص المتّحد معه فى الوجود له مبدأ فصل يتحصّل و تتقوّم به الطبيعة الجنسية؛ بمعنى أنّه يحصل لها لأجله نحو وجود و يحصل بخروجها عمّا كان لها من مرتبة الإبهام إلى هذه المرتبة من التحصّل و إن لم يتحصّل بمجرّد ذلك فى الخارج ما لم ينضمّ إليها الفصل الأخير و هى متّحدة مع مبدأ فصلها فى هذا النحو من الوجود و التحصّل؛ بمعنى أنّ وجودها بتبعية وجوده و فى ضمنه. فالجنس متّحد مع الفصل فى وجود النوع و هكذا الحال فى ما هو فوق الجنس القريب من الأجناس البعيدة بالنسبة إلى فصولها.

ثمّ جميع هذه التحصّلات و الوجودات التى للأنواع و الأجناس إن كانت بملاحظة الفصل الأخير المتحقّق بنفسه و كون هذا النوع و الجنس متحقّقا فى ضمنه يكون تحصّلات خارجية متعيّنة و حينئذ يكون جميع الطبائع المندرجة فى ضمن الشخص من النوع و الأجناس المندرجة تحته موجودة بوجود واحد هو وجود الشخص و يكون تحقّق الجميع بتبعية تحقّق مبدأ الفصل الأخير- أعنى الوجود الخاصّ للشخص المتحقّق بنفسه- و لا يمكن حينئذ انفكاك البعض عن البعض فى التحصّل و إلّا يكون تحصّلات ذهنية يمكن انفكاك بعضها عن بعض.

و ممّا ذكر نعلم أنّ اتّحاد الماهيّة مع الوجود فى التحقّق و الوجود أيضا بهذا النحو؛ إذ الماهيّة ليست إلّا أحد هذه الأنواع و الأجناس، و الوجود ليس إلّا الخاصّ المتحقّق بنفسه؛ أعنى مبدأ الفصل الأخير؛ هذا.

و يمكن أن يسلّم عارضية الفصل و المشخّص للجنس و النوع بالمعنى المشهور و يقال: إنّهما لا يعرضان لماهيّتهما من حيث هى؛ إذ أنحاء الوجودات/۲۱ B/ متفاوتة بالقوّة و الضعف، و طبيعة الجنس و إن كانت مبهمة غير محصّلة

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱

بالنظر إلى أنواعها لكن لها فى مرتبة ذاتها نحو وجود و نوع تحصّل يمتاز به عن غيرها، و هذا الوجود و إن كان ضعيفا بالنسبة إلى وجود الأنواع و الأشخاص المندرجة تحتها لكنّها بحسب هذا الوجود يصلح لمعروضية حصّة من الفصل يحصل لها باعتباره وجود أقوى و أتمّ، و يتحصّل تحصّلا نوعيا؛ و كذلك طبيعة النوع لها فى حدّ ذاتها نحو وجود يتميّز به عن غيرها؛ و هذا الوجود و إن كان ضعيفا بالنسبة إلى الوجود الشخصى لكنّ الماهيّة بحسبه يصلح لمعروضية المشخّص حتّى يتحصّل تحصّلا شخصيا و يحصل لها وجود

أتمّ من الوجود النوعى. فليست الطبيعة الجنسية أو النوعية ممّا لا يكون لها وجود أصلا و يصير موجودا بعروض الفصل أو المشخّص، بل عروضهما لهما من قبيل عروض المعقولات الثانية للطبائع الكلّية إلّا أنّ عروضها للطبائع الكلّية من حيث وجوداتها الذهنية فقط و من حيث ملاحظة شيء آخر من العموم و غيره معها و عروض الفصل و المشخّص للجنس و النوع من حيث كلا الوجودين و من حيث هى هى بدون ملاحظة شيء آخر من العموم و الخصوص و غيرهما معها.

فإن قيل: القول بثبوت نحو تحصّل خارجى لماهيّة الجنس و النوع فى حدّ ذاتها مع قطع النظر عن الفصل و المشخّص ممّا لا محصّل له، لما عرفت من أن ماهيّتهما بدونهما معدومة صرفة و إنّما تحصّلهما بتبعية تحصّلهما. ففى الخارج يتّحد الجنس و الفصل و النوع و المشخّص فى الوجود، و فى الذهن ينتزع الجنس و النوع من الفصل و المشخّص. فيحكم العقل بعروض الأوّلين للآخرين دون العكس.

و بذلك يظهر أنّه لا عروض للآخرين للأوّلين بوجه. فلا يمكن الحكم بكون عروضهما لهما كعروض المعقولات الثانية للطبائع الكلّية بأن يكون العروض فى الذهن فقط؛ إذ المراد به أن يحكم العقل بكون ما هو العارض صفة للمعروض و محمولا عليه نظرا إلى أنّ ثبوت نحو تحقّق خارجى للمعروض بدون العارض بأن

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۲

لا يتصوّر للعارض تحقّق سوى التحقّق الذهنى. فإنّ النوعية التى عروضها للإنسان عروض ذهنى فقط لا تحقّق لها فى الخارج أصلا و إنّما تحقّقها فى الذهن فقط؛ و أمّا الإنسان فله تحقّق فى الخارج و إن كان تبعيا؛ و ذلك لا يتصوّر بالنسبة إلى الجنس و الفصل أو النوع و المشخّص، لما علمت من أنّ تحقّق الجنس و النوع فى الخارج بتبعية الفصل و المشخّص، فكيف يحكم العقل بعروض الأخيرين للأوّلين، بل يحكم بالعكس؟!

قلنا: لا ريب فى أنّ الماهيّة الحيوانية أو الإنسانية من حيث هى مع قطع النظر عن صيرورتها جنسا أو نوعا معدومة صرفة لكنّ صيرورتها/۳۱ A/ جنسا أو نوعا لا يتحقّق إلّا بموجوديتها بوجود ضعيف؛ بمعنى أن يتّحد به كما هو شأن كلّ ماهيّة مع الوجود. فالجنس أو النوع ماهيّة مع وجود ضعيف مع قطع النظر عن وجود الفصل و المشخّص إلّا أنّها بضعف وجودها لا يمكن تحصّلها التامّ بنفسها ما لم ينضمّ إليه المشخّص حتّى يحصل لها وجود أقوى و يتحصّل لأجله فى الخارج تحصّلا تامّا. فالجنس و النوع فى الوجود الأقوى و التحصّل الأتمّ يتوقّفان على الوجود الشخصى؛ و من حيث الوجود الضعيف و تحصّل ما لا يتوقّفان عليه؛ فبهذا الوجود الضعيف معروضان للفصل و المشخّص؛ لأنّ حصولهما فرع الجنس و النوع؛ فتوقّف الجنس و النوع على الفصل و المشخّص من حيث التمامية و الكمال و العكس من حيث الإفاضة و الصدور؛ و على هذا فماهيّة الحيوان و الإنسان مع قطع النظر عن كلّ وجود منتزعة من الوجود الخاصّ المتشخّص و متّحدة معه إلّا أنّها من حيث اعتبارها جنسا أو نوعا يعتبر فيها وجود ضعيف يختصّ بها و يتّحد معه؛ و حينئذ لا يحكم بالانتزاع، فتأمّل.

و بما ذكر يظهر أنّ ما ذكر فى التعاليم من «أنّ الناطق مثلا فصل مقسّم للجنس و محصّل له نوعا» كلام ظاهرى لا يمكن حمله على حقيقته؛ إذ له مفهوم هو «شيء

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳

ما ثبت له النطق» و مصداق هو «الإنسان» و شيء منهما لا يصلح لأن يكون فصلا مقوّما للنوع محصّلا للجنس.

أمّا الأوّل: فلأنّ المراد ب «شيء ما» إمّا مفهوم الشيء فهو أمر عرضى شامل لكلّ شيء. فلو كان مع وصف النطق فصلا دخل العرض العامّ فى مفهوم الفصل الداخل فى النوع؛ فيكون العرضى ذاتيا؛ هذا خلف؛ أو ما يصدق عليه، فهو عين الإنسان؛ فيكون الفصل هو الإنسان الثابت له النطق؛ فيكون الفصل مركّبا من النوع و غيره؛ مع أنّ النوع لا يدخل فى الفصل، بل الأمر بالعكس؛ و أيضا يلزم التكرار فى الحمل فى قولنا: «الإنسان ناطق» إذ معناه حينئذ أنّ الإنسان إنسان ناطق.

و أمّا الثانی: فلأنّه لو کان فصلا لزم کون الفصل عین النوع لا جزئه؛ و أیضا یلزم عدم فائدة فی الحمل المذکور.

و التحقیق: أنّ لهذه الفصول المذکورة فی التعالیم مبادئ هی الفصول الحقیقة و الأولی أمارات للثانیة و ما هی إلّا وجودات أضعف من الوجودات الخاصّة الشخصیة المتشخّصة بذواتها متّحدة معها نحو اتّحاد یعرفه العارفون أو جهات واقعیة لها تنتزع عنها هذه الفصول المذکورة فی الألسنة.

و التوضیح: أنّ مراتب الوجودات متفاوتة بالقوّة و الضعف و الخصوص و العموم. فالماهیّة/۳۱ B/ الحیوانیة و إن کانت مبهمة غیر محصّلة بالنسبة إلی أنواعها لکن لها وجود ما لیس بعرض خارجی أو انتزاعی، بل أمر أصیل عینی متمیّز بذاته عمّا عداه من الوجودات؛ و تلک النسبة الحیوانیة عارضة و أمارة؛ و لکون هذا النحو من الوجود منهما غیر ممکن الحصول بنفسه فی الخارج فله فصل حقیقی هو وجود أخیر أخصّ و أتمّ یعبّر عنه بالناطق و یوصف به، و من اتّحادهما یحصل وجود أخیر یعبّر عنه بالإنسان؛ و هذا الوجود و إن کان أتمّ و أکثر تحصّلا من الأوّل إلّا أنّه أیضا لإبهامه و ضعفه غیر ممکن الحصول بنفسه فی الخارج. فله

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۴

أیضا فصل حقیقی هو وجود أمر متشخّص بذاته قام بنفسه من دون حاجة إلی وجود أمر متّحد مع الوجود النوعی نحو اتّحاد أتمّ و أقوی من الجمیع یعبّر عنه بالمشخّص و الوجود الخاصّ الشخصی؛ و تحقّق سایر الوجودات النوعیة و الفصلیة و الجنسیة به؛ و لولاه لم یمکن تحقّقها؛ فهی متحقّقة إلّا أنّ تحقّقها بتحقّقه؛ و الأعراض التی تسمّی بالعوارض المشخّصة هی أمارات هذا الوجود و لوازمه.

و بالجملة: المتحقّق بنفسه هذا الوجود الخاصّ المتشخّص بذاته؛ و ما عداه من الماهیّات و الفصول الحقیقیة إمّا وجودات ضعیفة مندمجة فیه متّحدة معه فی التحقّق و الوجود أو جهات واقعیة له متّحدة معه فیهما. فالأجناس و الأنواع و الفصول الحقیقة هی تلک الوجودات الضعیفة المندمجة فی الوجود الشخصی المتحقّق بذاته المتحقّقة بتحقّقه أو الجهات الواقعیة، کما أنّ ما یسمّی بالعوارض المشخّصة لیست مشخّصة فی الحقیقة، بل أمارات الوجود الشخصی المتشخّص بذاته المشخّص للماهیّة النوعیة و المحصّل لها؛ لأنّ تلک العوارض و إن کانت کلّیة لم تفد تشخّصا و إن کانت جزئیة فتشخّصها إنّما یکون بالموضوع لکونها أعراضا متقوّمة فی الوجود و التشخّص بالموضوع و المعروض إن تشخّص الموضوع بها فیلزم الدور؛ و ما قیل: «إنّ هذا دور معیة» لا محصّل له.

و ممّا ذکر یظهر أنّ الموجود من کلّ ماهیّة نوعیة کالإنسان مثلا لیس إلّا الفرد و هو لیس إلّا وجود خاصّ یندرج فیه وجود أضعف أو جهة واقعیة تنتزع عنه النسبة الإنسانیة المتخیّلة إلی الجسمیة و النموّ و الحسّ و التعقّل. فحقیقة الشخص الإنسانی وجود خاصّ متشخّص بذاته مندرج فیه وجود آخر أضعف أو یتضمّن جهة واقعیة تنتزع عنه الامور المذکورة.

ثمّ هذا الوجود الأضعف أو الجهة منحلّ إلی وجودین أو جهتین ینتزع عنهما الجنس و الفصل.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۵

[فی دفع الشبه الواردة علی أصالة الوجود]

قد أورد علی أصالة/۴۱ A/ الوجود و کونه حقیقة عینیة شبه ضعیفة فلنشر إلی دفعها:

[الأولی:] أنّ الوجود لو کان حاصلا فی الأعیان لکان موجودا؛ إذ الحصول هو الوجود و کلّ موجود له وجود و لوجوده أیضا وجود و هکذا إلی غیر النهایة.

و جوابه: أنّه موجود بذاته و متحقّق بنفسه من دون افتقاره إلی وجود آخر، بل هو الموجود بالذات و موجودیة غیره به و لو لا تحقّقه بذاته لم یتحقّق به غیره؛ إذ غیر المتحقّق لا یکون محقّقا لغیره؛ و لو لم یطلق الموجود إلّا علی ما ثبت له الوجود و زاد علی ذاته لم یطلق علی الواجب لکونه صرف الوجود. مع أنّ إطلاقه علیه مجمع علیه و عدم إطلاقه إلّا علیه لغة لو ثبت غیر قادح؛ إذ الحقائق لا یقتنص من العرف و اللغة؛ و قد قام البرهان علی أنّ ما یوجد به الغیر أولی بأن یکون موجودا، کما أنّ البیاض أولی بأن یکون أبیض و

الضوء أولى بأن يكون مضيئا؛ و لذلك لا يختصّ الموجود فى عرف الحكماء بما زاد عليه الوجود، بل يعمّه كالماهيّة الموجودة و ما هو عين الوجود كالواجب. و قد صرّحوا بأنّ الوجود موجود بذاته.

قال الشيخ: «إذا سئل: هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ فالجواب انّه موجود.

فإنّ الوجود هو الموجودية.»

و احتجّوا على ذلك بأنّ التقدّم بين الزمانيات بالزمان و بين أضرابه بالذات؛ و صرّح صاحب الإشراق بأنّ المفارقات إنّيات صرفة و وجودات محضة؛ و العجب أنّه مع هذا التصريح قال باعتبارية الوجود.

و يؤيّد المطلوب قول الشريف: «إنّ مفهوم الشيء لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا و إلّا لكان العرض العامّ داخلا فى الفصل؛ و لو اعتبر فى المشتقّ ما صدق عليه الشيء انقلب مادّة الإمكان الخاصّ ضرورية؛ لأنّ الشيء الذى له الضحك

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۶

هو الإنسان و ثبوت الشيء الشيء لنفسه ضرورى. فذكر الشيء فى تفسير المشتقّات بيان لما يرجع إليه الضمير الذى يذكر فيه.»

و حاصله كما تقدّم: أنّه لا يراد بالناطق شيء ثبت له النطق سواء اريد بالشيء مفهومه أو مصداقه، للزوم أحد المحذورين. فالمراد به أمر بسيط و ما هو إلّا أمر متحقّق فى الخارج بتبعية الوجود الشخصى؛ أعنى جهة منه أو وجودا ضعيفا متّحدا معه فى التحقّق، كما مرّ. فظهر أنّ المراد بالمشتقّ و مصداقه و ما يطابقه أمر بسيط لا يعتبر فيه تركيب من الموصوف و الصفة و لا يعتبر فيها الشيء لا عامّا و لا خاصّا؛ و ذكر الشيء فى تفسيره بيان لمرجع الضمير الّذى لا بدّ أن يذكر فى تفسيره من حيث إنّه مشتقّ لا من حيث حقيقته البسيطة. فإنّه من حيث الاشتقاق يستتر فيه ضمير لا يتمّ تفسيره بدون ذكره و ذكره يتوقّف على ذكر مرجع له.

فإن قيل: لو كان الوجود أمرا عينيا موجودا بنفسه لزم أن يكون كلّ وجود واجبا؛ إذ لا نريد بالواجب إلّا ما يكون تحقّقه/۴۱ B/ بنفسه.

قلنا: الواجب ما يكون تحقّقه بذاته بلا احتياج إلى فاعل، و ساير الوجودات يحتاج إليه إلّا أنّه بعد صدورها يقوم بنفسها بلا احتياج إلى وجود آخر.

[الثانية:] أنّ الوجود لو تحقّق فى الخارج و كان موجوديته بمعنى تحقّقه بنفسه من دون حاجة إلى وجود آخر لم يكن حمل الوجود على الوجود و على الماهيّة بمعنى واحد. إذ حمله عليه حينئذ بمعنى تحقّقه بنفسه و عليها بمعنى ثبوت الوجود لها مع أنّ إطلاق الموجود على كلّ موجود بمعنى واحد لثبوت الاشتراك معنى؛ و كونه فى الحملين بمعنى المتحقّق بنفسه بيّن الفساد؛ لعدم تحقّق الماهيّة بنفسها؛ و بمعنى ما له الوجود يوجب أن يكون للوجود وجودا و هو باطل؛ لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام إلى وجود الوجود. فاللازم عدم صحّة حمله على الوجود و هو يوجب عدم كونه موجودا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۷

و جوابه: أنّ الموجود المحمول فى الحملين بمعنى واحد هو المتحقّق الثابت و إنّما اختلف الموضوعان بكون التحقّق لأحدهما بنفسه و للآخر بغيره الذى هو الوجود. فالاختلاف إنّما يرجع إلى خصوصيات الموضوع لا إلى المحمول.

و الحاصل: أنّ الاختلاف بين موجودية الماهيّة و موجودية الوجود لا- يوجب الاختلاف فى إطلاق مفهوم الموجود المشترك بين الجميع. لأنّه إمّا معنى بسيط يعبّر عنه فى الفارسية ب «هست» و مرادفاته أو عبارة عمّا ثبت له الوجود بالمعنى الأعمّ؛ أى سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه- أعنى عدم انفكاكه عن نفسه- أو [من] باب ثبوت الغير له، كمفهوم الأبيض و المضاف و غيرهما من المشتقّات.

فإنّ مفهوم الأبيض ما له البياض سواء كان عينه أو غيره، و اشتمال الأبيض على أمر زائد على البياض إنّما لزم من خصوصية بعض الأفراد لا من نفس المفهوم؛ فكذلك اشتمال الموجود على أمر زائد على الوجود كالماهيّة إنّما ينشأ من خصوصيات الأفراد الممكنة لا- من نفس المفهوم المشترك؛ و يؤيّد ذلك قول الشيخ: «واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس

الواحد، و قد يغفل من ذلك أنّ ماهيّة ما إنسان أو جوهر آخر [من الجواهر؛ و ذلك الإنسان هو الذى] هو واجب الوجود [كما أنّه قد يعقل] من الواحد أنّه ماء أو هواء أو إنسان و هو واحد.» «۱» ففرق أوّل بين ماهيّة يعرض لها الواحد و الموجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود؛ و قوله: «إذ سئل هل الوجود موجود؟ فالجواب انّه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود. فإنّ الوجود هو الموجودية» و قد تقدّم أنّ مصداق المشتقّ و ما يطابقه أمر بسيط ليس فيه تركيب بين الصفة و الموصوف؛ و لا يعتبر الشيء فى الصفة مفهوما و مصداقا.

[الثالثة:] أنّ الوجود لو كان/۵۱ A/ حقيقة عينية توقّف ثبوته للماهيّة على

---

(۱). الشفاء (الإلهيات) المقالة الثامنة، الفصل الرابع، ص ۳۴۴.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۸

وجودها للقاعدة الفرعية. فيتقدّم الوجود على الوجود؛ و هذا ممّا أورد على اتّصاف الماهيّة بالوجود سواء تحقّق فى الخارج أم لا؛ و لا يختصّ بالأوّل.

و جوابه على أصالته و اعتباريتها: أنّ تحقّق الوجود فى ما له ماهيّة لا- يقتضى قابليتها له و اتّصافها به؛ بل الوجود متحقّق بنفسه بعد صدوره من جاعله و الماهيّة منتزعة عنه متحقّقة بتحقّقه. فالنسبة بينهما اتّحادية لا ارتباطية. نعم تتّصف الماهيّة بالوجود العامّ فى ظرف التحليل؛ لأنّه من عوارضها التحليلية؛ و أمّا على العكس فيمكن الجواب بأنّ الوجود عند القائل به ثبوت الماهيّة لا ثبوت شيء لها و لا اثنينية بينهما حتّى يثبت لها و يقوم بها، بل هى متّحدة مع الوجود الخارجى فى الخارج و مع الذهنى فى الذهن و إن أمكن تعقّلها بلا اعتباره و الحكم بأنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر؛ و يأتى لذلك مزيد توضيح.

[الرابعة:] أنّ الوجود لو قام فى الأعيان فقيامه إمّا بالماهيّة الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو المعدومية فيلزم اجتماع النقيضين أو المجرّدة من الوجود و العدم فيلزم ارتفاعهما؛ و هذا كسابقه لا- تخصّص له بموجودية الوجود، بل ممّا أورد على زيادته و إن كان اعتباريا.

و جوابه- كما تقدّم- أنّ الوجود لو كان فى الأعيان و ليس بجوهر فيكون كيفا لصدق حدّ الكيف عليه؛ فيلزم مع تأخّره عن الموضوع المستلزم للدور أو التسلسل كون الكيف أعمّ الأشياء مطلقا لأعمّيته من الوجود.

و جوابه: أنّ الجوهر و الكيف و غيرهما من المقولات ماهيّات كلّية يكون جنسا و نوعا و ذاتية و عرضية. فالجوهر ماهيّة كلّية حقّها فى الوجود الخارجى أن لا- يكون فى الموضوع، و قس عليه ساير المقولات؛ و الحقائق الوجودية هويّات عينية و ذوات شخصية متعيّنة بأنفسها غير مندرجة تحت كلّى ذاتى أو عرضى.

فلا يكون جوهرا أو كيفا أو عرضا آخر من الأعراض.

و الحاصل: أنّ المقولات أجناس عالية متحصّلة و ما تحتها من المفهومات

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۹

الكلّية إمّا أنواع أو أعراض عامّة أو خاصّة. فأفرادها الخارجية لها أجناس و أنواع و أعراض متحقّقة مشتركة بينها، و الوجودات- كما يأتى- ليست شيئا من هذه الكلّيات الذاتية و العرضية و لا مندرجة تحت شيء منها؛ فتكون حقائق عينية و هويّات شخصية متميّزة بأنفسها، غير مندرجة تحت كلّى متحصّل تنتزع عنها الماهيّات و الوجود العامّ.

و الفرق بينهما: أنّ الماهيّات متّحدة معها متحقّقة بتحقّقها فى الخارج، و العامّ ليس له تحقّق فى الخارج بوجه و ما عدّ من الأعراض.

هذا هو المفهوم العامّ العقلى المنتزع من/۵۱ B/ الوجودات الخاصّة و ثبوته لها ثبوت المنتزع لمنشإ الانتزاع دون ثبوت المتحصّل الذاتى أو العرضى لأفراده؛ و المراد بكونه عرضا أنّه الخارج المحمول على الماهيّات.

و ما ذكر إنّما هو على أصالة الوجود و اعتبارية الماهيّة؛ و على العكس فالجواب أنّه مخالف للأعراض؛ لأنّ وجودها فى نفسها وجودها لموضوعها؛ فلها وجود «۱» و له وجود آخر؛ و أمّا الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا- وجود العرض فيه و العرض مفتقر فى تحقّقه إلى موضوعه دون العكس، و الأمر فى الوجود و موضوعه بالعكس، هذا.

و بعضهم أجاب بأنّ وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى و وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى.

و حاصله: أنّ كلّ ماهيّة من الجوهر و العرض لمّا كانت متّحدة مع الوجود فى الخارج؛ فيكون وجود الجوهر المتّحد معه جوهرا بجوهريته و إن لم يكن فى نفسه مع قطع النظر عن الاتّحاد جوهرا.

[الخامسة:] أنّ الوجود لو كان موجودا:

---

(۱). س:+ له.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۰

[۱.] فإن تقدّم على الماهيّة لزم حصوله دونها، فتقدّم الصفة على الموصوف و تتحقّق بدونه.

[۲.] و إن تأخّر عنها لزم كون الماهيّة موجودة قبله، فيلزم التسلسل.

[۳.] و إن كانا معا كانت موجودة معه لا به، فلها وجود آخر فيلزم التسلسل.

و بطلان التوالى بأسرها موجب بطلان المتقدّم.

و اجيب بأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلى ليس كاتّصاف الشىء بالعوارض الخارجية حتّى يكون لهما ثبوتان و يجرى فيهما الشقوق المذكورة، بل هما فى الخارج متّحدان بمعنى أنّ كونهما فيه معا عبارة عن كون الوجود موجودا بذاته، و الماهيّة متّحدة معه موجودة به لا بغيره؛ فالفاعل إنّما يفيد وجود الشىء نفسه، و هو فى نفسه مصداق لحمل الماهيّة عليه، فلا تقدّم و لا تأخّر لأحدهما بالنسبة إلى الآخر، بل و لا معيّة أيضا؛ إذ حصول شىء منها للشىء بالقياس إلى نفسه غير معقول.

و المراد بما قيل: «إنّ الوجود متقدّمة على الماهيّة» أنّه الأصل فى التحقّق و الصدور و مصداق صدق المعانى الكلّية المسمّاة بالماهيّة و الذاتيات عليه بذاته، كما أنّه مصداق العرضيات بواسطة وجود آخر يعرضه؛ و ليس تقدّمه على الماهيّة كتقدّم العلّة على المعلول أو القابل على المقبول، بل كتقدّم ما بالذات على ما بالعرض و ما بالحقيقة على ما بالمجاز.

و التحقيق- كما مرّ-: أنّ الوجودات الخاصّية الإمكانية حيثيات واقعية راجعة إلى نقصها و قصورها عن مرتبة الوجود الحقّ؛ و هى متّحدة مع الوجودات فى التحقّق و متحقّقة بتحقّقها و متأخّرة عنها تأخّر اللازم عن الملزوم؛ و هى الماهيّات الخارجية التى تنتزع عنها الماهيّات المعقولة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۱

و بعضهم على أنّ الماهيّات وجودات ضعيفة مندمجة فى الوجود الشخصى «۱» المتحقّق بنفسه و متّحدة معه بضرب من الاتّحاد، و لضعفها و بعدها عن صرف الوجود ممكن تعقّلها؛ فينتزع العقل منها الماهيّات المعقولة.

ثمّ الوجودات الخاصّية الإمكانية كلّما كانت فى سلسلة الصدور أقرب إلى صرف الوجود الحقّ الموجد للكلّ كانت حيثية الماهيّة و التركيب فيه أضعف و جهة الموجود فيه أشدّ؛ و كلّما كانت أبعد منه كان الأمر فيه بالعكس. أوّل المعلولات لضعف مهيته كأنّه وجود لا ماهيّة له، و آخرها لضعف وجوده كأنّه ماهيّة لا وجود له.

[السادسة:] أنّا قد نتصوّر «۲» الوجود و نشكّ فى أنّه موجود- أى له الوجود- أم لا، و المعقول غير المشكوك «۳»؛ فيكون له وجود زائد؛ و كذا الكلام فى وجود الوجود، فيتسلسل؛ فلا بدّ أن يكون الوجود اعتباريا محضا و لا يكون حقيقة عينية حتّى يرده السؤال بأنّا

نعقله و نشکّ فی کونه موجودا.

و جوابه: أنّ حقیقهٔ الوجود لا یحصل فی الأذهان حتّی یتصوّر؛ إذ «۴» وجود کلّ موجود هو عینه الخارجی و الخارجی لا ینقلب ذهنیا؛ و ما یتصوّر منه هو المفهوم الاعتباری المنتزع عنه؛ و العلم بحقیقته إنّما هو بالحضور الإشراقی و الشهود العینی الذی لا یبقی معه الشکّ فی هویّته.

ثمّ لو فرض إمکان تصوّره و حصول حقیقته فی الذهن فلا یشکّ فی کونه موجودا من دون ثبوت وجود زائد له؛ لأنّه الموجود بنفس ذاته و المتحقّق بمحض هویّته؛ فهو وجود و موجود؛ فمعنی کونه موجودا أنّه ثابت بنفسه و معنی ثبوت الوجود له أنّه ثابت لنفسه.

و الأولی بهذا السؤال أن یورد علی القول بزیادهٔ الوجود علی الماهیّهٔ فیقال: إنّا

---

(۱). س: الشخص.

(۲). س: یتصوّر.

(۳). س: الشکوک.

(۴). س: ان.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۵۲

نعقل الماهیّهٔ و نشکّ فی وجودها أو نعقل عینه، و المعقول غیر المشکوک فیه و المعقول عنه؛ فالوجود زائد علی الماهیّهٔ.

و جوابه: أنّ زیادته علیها إنّما هو بحسب التحلیل دون الخارج، لاتّحاده معها فیه من دون عروضه لها./۶۱ B

[السابعهٔ:] أنّ الوجود لو کان موجودا للماهیّهٔ، فله نسبهٔ إلیها و للنسبهٔ أیضا وجود، فلوجود النسبهٔ نسبهٔ إلیها، و هکذا الکلام فی وجود نسبهٔ النسبهٔ فیتسلسل.

و الجواب: أنّ حقیقهٔ الوجود لیست وصفا زائدا علی الماهیّهٔ ثابتا لها فی الخارج، بل هو عینها فیه و غیرها فی الذهن بمعنی أنّ المتحقّق بالذات هو الموجود، و الماهیّهٔ متحقّقهٔ بتبعیته و متّحدهٔ معه فی الخارج؛ فلا نسبهٔ بینهما إلّا بحسب اعتبار العقل [و] عند اعتباره یکون للنسبهٔ وجود هو عینها بالذات و غیرها بالاعتبار و له نسبهٔ اعتباریهٔ إلیها و هکذا یتسلسل نسبهٔ الوجود و وجود النسبهٔ بحسب الاعتبار إلی أن ینقطع بانقطاعه.

و إنّما ضیّعنا الوقت و خرجنا بذکر هذه الشبهات عن وضع الکتاب لیعلم المحصّل أنّ ما اورد علی هذا «۱» الأصل ممّا لا وقع له أصلا.

و قد ظهر ممّا ذکر أنّ الوجود فی کلّ شیء أمر حقیقی غیر الانتزاعی؛ أی الموجودیهٔ سواء کانت موجودیهٔ الوجود أو الماهیّهٔ؛ فإنّ نسبهٔ الانتزاعی إلی الحقیقی کنسبهٔ الإنسانیهٔ إلی الإنسان و الأبیضیهٔ إلی البیاض، و نسبته إلی الماهیّهٔ کنسبهٔ الإنسانیهٔ إلی الضاحک؛ و مبدأ الأثر و أثر المبدأ هو الحقیقی دون الانتزاعی المعدوم فی الخارج و الماهیّهٔ التی لو لا الوجود بقیت علی عدمها الأصلی و ما شمّت رائحهٔ الثبوت؛ و قد یأتی أنّ المجعول بالذات- أی أثر الجاعل [و] ما یترتّب علیه بالذات- هو نحو الوجود بالجعل البسیط دون الماهیّهٔ، کما أنّ الجاعل

---

(۱). س: هذه.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۵۳

بالذات مترتّبهٔ منه دونها بالموجود فی الخارج هو الوجودات الخاصّهٔ دون الماهیّات. کیف و المحکوم بتقدّمه علی کلّ اتّصاف و بمنعه عن طریان العدم لا یجوز أن یکون أمرا عدمیا و منتزعا عقلیا. فما هو إلّا حقیقهٔ متحقّقهٔ فی الواقع مسمّاهٔ بالوجود الحقیقی؛ و هو عین الحقیقهٔ و التحقّق إلّا أنّه شیء متحقّق.

فما قيل: «إنّ الحكم بتقدّم الوجود على فعلية الماهيّة غير صحيح؛ إذ ليس للوجود معنى حقيقى إلّا الانتزاعى» مردود بما قرّرناه من كون الوجود الحقيقى غير الانتزاعى و أنّه المتحقّق فى الخارج، و المحكوم بتقدّمه على فعلية الماهيّات و تقرّرها، و لولاه لم يكن لها فعلية و تقرّر.

[فى كيفية اتّحاد الماهيّة و الوجود و اتّصافها به]

لمّا تقدّم مرارا أنّ الماهيّة متّحدة مع الوجود بضرب من الاتّحاد و أنّها منتزعة منه فاعلم أنّ جهة الاتّحاد فى كلّ متّحدين هو الوجود- سواء كان اتّحادا بالذات كاتّحاد الإنسان بالوجود أو الحيوان، أو بالعرض/۷۱ A/ كاتّحاده بالأبيض- و لولاه لم يعقل الاتّحاد بين شيئين؛ إذ بدونه «۱» لا- تحقّق لشىء حتّى يتصوّر اتّحاده مع آخر فى الخارج. اللمعات العرشية النص ۵۳ [فى كيفية اتحاد الماهية و الوجود و اتصافها به] ..... ص : ۵۳

هة الاتّحاد بين الأوّلين هو نفس الموجود المنسوب إلى الإنسان بالذات؛ و بين الأوسطين هو الوجود المنسوب إليهما بالذات؛ و بين الأخيرين هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات و إلى الأبيض بالعرض. فالاتّحاد بين شيئين فرع اتّحادهما فى ما به التحقّق؛ أعنى الوجود ما به التحقّق نفس أحدهما، كما فى اتّحاد «۲» الماهيّة بالوجود؛ أو لا، كما فى اتّحاد الحيوان بالإنسان؛ و على أىّ تقدير لا يمكن استقلال كلّ منهما بالتحصّل و التحقّق و إلّا بطل الاتّحاد و كان لكلّ منهما

---

(۱). س: اربذونه.

(۲). س: اتحاذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۴

وجود على حدة؛ فلا محالة أحدهما انتزاعى و الآخر حقيقى إذا كان أحدهما نفس ما به التحقّق- أعنى الوجود- أو كلاهما انتزاعى إذا كان ما به تحقّقهما غيرهما، كما فى اتّحاد ماهيّة- كالحيوان- بالاخرى- كالإنسان- فإنّ ما به تحقّقهما- أعنى جهة اتّحادهما- هو الوجود؛ و على هذا تتّحد الثلاثة فى التحقّق بذاته و المتحقّق بذاته واحد منهما [و] هو الوجود و الماهيّات منتزعة «۱» منه. فثبت أنّ معنى اتّحاد الماهيّة بالوجود كونه متحقّقا فى الخارج بنفسه و انتزاعها عنه من جهة نقصانه اللازم لإمكانه.

على ما اخترناه من أصالة الوجود و اعتبارية الماهيّة لا يرد إشكال فى كيفية اتّصافها به نظرا «۲» إلى قاعدة «۳» الفرعية؛ إذ حينئذ ليست الماهيّة أصلا يتّصف بالوجود حتّى يرد أنّ مقتضى تلك القاعدة أن يكون لها قبل الاتّصاف ثبوت يصحّحه و مع قطع النظر عن الوجود لا- ثبوت لها، بل الأصل حينئذ هو الوجود و هو متحقّق بذاته ثابت بنفسه من دون افتقار فى ثبوته إلى وجود آخر. فهو أمر أصيل عينى متحقّق ظاهر بنفسه و محقّق مظهر لغيره؛ و أحقّ الأشياء بالتحقّق و الثبوت و أوليها بالتجلّى و الظهور؛ إذ تحقّق ذاته بذاته و ظهور نفسه بنفسه، بل هو عين التحقّق و الظهور الحقيقيّين و منشأ انتزاع مفهوميهما الانتزاعيّين و به تحقّق كلّ متحقّق فى الخارج و الأعيان، و ظهور كلّ ظاهر فى المدارك و الأذهان، و هو مذوت «۴» الذوات، و محقّق الحقائق، و حاكى الماهيّات، و مظهر الظواهر، و به يصل كلّ ذى قدر قدره و ينال كلّ ذى حقّ حقّه؛ و حقيقته أنّه فى الأعيان فلا/۷۱ B/ يدخل فى المدارك و الأذهان، و لو أمكن العلم به فهو بنوع من المشاهدة و العيان لا بإحاطة عبارة و بيان. فهو حقّى الماهيّة و الذات، جلّى الإنّية و الصفات.

---

(۱). س: منتزعتان.

(۲). س: نظر.

(۳). س: القاعدة.

(۴). س: مذوب.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۵

و بالجملة: هو الأصل المتحقّق و الماهيّة منتزعة منه و متّحدة معه بضرب من الاتّحاد؛ و قد عرفت أنّ التحقّق و التحصّل فى كلّ متّحدين إنّما هو لأحدهما و الآخر يكون اعتباريا و أنّ المتحقّق منهما هو الوجود؛ و لو وجد متّحدان كلّ منهما غيره لا بدّ أن يكون الوجود ثالثا لهما فى الاتّحاد ليكون ما به تحقّقهما و يكون هو المتحقّق من الثلاثة و الآخران اعتباريان.

فالوجودات الإمكانية لضعفها و قصورها و تناهيها يشتمل على جهات عدمية واقعية و حيثيات سلبية نفس أمرية «۱» هى منشأ حكاية الماهيّات المختلفة و انتزاعها؛ و على هذا لا مجال لثبوت الماهيّة و عروضها للوجود.

ثمّ لاتّحادهما فى الوجود يكون الوجود نفس الماهيّة عينا؛ فلا يتصوّر عروضها له و اتّصافه بها؛ فلا مجال للتفريع فى ثبوتها له أيضا.

و إطلاق الاتّصاف على الاتّحاد الذى بينهما من باب التجوّز؛ إذ الارتباط بينهما اتّحادى و ليس كالارتباط بين العارض و المعروض، و الصفة و الموصوف، بل من قبيل اتّصاف الجنس بفصله فى النوع البسيط، كالنقطة عند تحليل العقل إيّاه إليهما من حيث هما جنس و فصل لا من حيث هما مادّة و صورة عقليتان.

و التوضيح: أنّ كلّ نوع بسيط- كالنقطة- فى الخارج شىء واحد بسيط موجود بوجود واحد، لكن لاشتمالها على جهتين واقعيتين هما جهة ماهيّته و جهة وجوده يحلّلها العقل إلى جنس و فصل مأخوذين منهما و يحمل الفصل على الجنس من حيث الجنسية و الفصلية؛ أى من حيث أخذهما لا بشرط لا من حيث كونهما مادّة و صورة عقليتين؛ أى من حيث أخذهما بشرط لا؛ إذ من هذه الحيثية لا حمل و لا اتّصاف.

و بالجملة: النقطة فى الخارج ليست إلّا شىء واحد له جهتان لأجلهما يحلّلها

---

(۱). س: نفس امريّته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۶

العقل إلى جنس و فصل؛ و ليست مركّبة فيه من مادّة و صورة خارجيّتين متحصّلتين موجودين بوجودين متغايرين يؤخذ منهما الجنس و الفصل.

و هكذا الحال فى كلّ موجود ممكن؛ أى الوجود الخاصّ الإمكانى؛ فإنّه ليس فى الخارج إلّا شيئا واحدا و لكن لاشتماله/۸۱A/ على جهتين واقعيّتين هما جهة الوجود المتحقّق وجهة القصور المستند إلى إمكانه يحلّله العقل إلى ماهيّة و وجود؛ و الارتباط بينهما كالارتباط بين الجنس و الفصل المأخوذين من النوع البسيط كالنقطة بالتحليل لا المأخوذين من النوع المركّب كالإنسان؛ لأنّه مركّب من مادّة و صورة خارجيّتين متحصّلتين.

فإن قيل: قد حقّقت سابقا أنّ المتحقّق من كلّ موجود ممكن هو مبدأ الفصل الأخير- أعنى وجوده الخاصّ- و غيره- من الأنواع و الأجناس و الفصول الحقيقية التى هى مبادئ الأنواع و الأجناس و الفصول التعليمية المنطقية- جهات واقعية له، متحقّقة بتحقّقه، و متّحدة معه فى الوجود، و ينحصر وجود الكلّ فيه «۱» أو وجودات ضعيفة كذلك، لعدم استقلالها بالتحقّق؛ و على هذا فلا فرق بين الجنس و الفصل فى النوع البسيط، و بينهما فى المركّب فى اعتباريتهما و اتّحادهما فى الوجود. فالتخصيص فى التشبيه «۲» لا وجه له.

قلنا: لمّا كانت الماهيّة فى كلّ موجود ممكن اعتبارية منتزعة من وجوده الخاصّ المتحقّق، متّحدة معه فى الوجود، لزم أن يكون المشبّه به جنسا و فصلا لا يكون لهما مبدئان يختصّ كل منهما بوجود على حدة و إن كان ضعيفا، كما فى الأنواع المركّبة من مادّة و صورة خارجيّتين يختصّ كلّ منهما بوجود ضعيف، و يحصل من اجتماعهما وجود كامل، بل يكونان متّحدين فى الوجود و يكون الجنس منتزعا من الفصل متحقّقا بتحقّقه، كما فى الجنس و الفصل للنوع البسيط

(۱). س: به.

(۲). س:+ لا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۷

على ما مرّ.

و أمّا الجنس و الفصل للنوع المركّب- فكما أشير إليه- مأخوذان من مادّة و صورة خارجيّتين يختصّ كلّ منهما بوجود ضعيف على حدة غير مستقلّ، و يحصل من اجتماعهما وجود أكمل هو وجود النوع و إن كان وجوده أيضا غير مستقلّ و توقّف على المشخّص الذى هو الوجود المتحقّق بنفسه و كان الصورة أو المادّة الشخصية مع وجودها الضعيف موجود شخصى من أفراد نوع المادّة أو الصورة، كما أنّ الشخص من الماء مع وجوده الأقوى موجود شخصى من أفراد نوع الماء.

و ظاهر أنّ الماهيّة فى نفسها- أى مع قطع النظر عن وجودها الخاصّ المتحقّق- سواء جعلت جهة عدمية واقعية له أو وجودا ضعيفا مندمجا فيه لا تحقّق لها أصلا و إنّما هى متّحدة معه فى الوجود/۸۱ B/ و منتزعة منه، و ليس لها وجود على حدة متميّز عن الوجود الخاصّ المتحقّق؛ فلا يصحّ تشبيهها بالجنس و الفصل للنوع المركّب، لاختصاص كلّ منهما بوجود على حدة متميّز عن وجود الآخر و إن كان ضعيفا، بخلاف النوع البسيط؛ فإنّ تحقّق جنسه بالفصل الذى هو الوجود الخاصّ- على ما قرّرنا- و ليس له وجود على حدة سوى وجود الفصل.

فإن قيل: إذا كان لكلّ من الجنس و الفصل و النوع فى النوع المركّب وجود ضعيف على حدة لكان للماهيّة أيضا وجود ضعيف؛ لأنّها ليست إلّا أحد هذه الامور، و حينئذ يكون الارتباط بين الماهيّة و الوجود كالارتباط بين الجنس و الفصل مطلقا من دون فرق بين النوع البسيط و المركّب.

قلنا: اعتبار الوجود الضعيف مع الجنس أو الفصل يجعله موجودا متضمّنا للماهيّة و نحو الوجود، كسائر الموجودات الخاصّة؛ و الماهيّة التى يدّعى كونها منتزعة من الوجود الخاصّ و متحقّقة بتحقّقه هى المجرّدة من كلّ وجود- قويّا

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۸

كان أو ضعيفا- فالضعيف كالقوىّ فى أنّه المتحقّق الذى تنتزع عنه الماهيّة؛ إذ مراتب الوجودات الخاصّة الإمكانية مختلفة فى الشدّة و الضعف: أشدّها وجود العقل الأوّل و أضعفها وجود الهيولى، و بينهما مراتب لا تحصى.

و على هذا فتشبيه الارتباط بين الماهيّة المجرّدة و الوجود الخاصّ بالارتباط بين الجنس و الفصل اللذين كلّ منهما موجود خاصّ برأسه، مركّب من الماهيّة و نحو الوجود، و إن كان ضعيفا غير مناسب، بل هو كالارتباط بين الجنس و الفصل، و وجوده الضعيف لكونه مثل ساير الوجودات الخاصّة؛ و إن رجع هذا التشبيه إلى كون المشبّه به فردا من المشبّه؛ فالأنسب أن يشبّه بالارتباط بين الجنس و الفصل فى النوع البسيط؛ إذ الجنس فيه هو مجرّد الجوهر أو العرض الذى لا يتصوّر له بنفسه وجود على حدة؛ و فصله هو الوجود الخاصّ المتحقّق بنفسه.

و ممّا ذكر يظهر الفرق بين النوع البسيط و المركّب، و جنسيهما و فصليهما؛ و التوضيح: أنّ كلّ موجود ممكن لتضمّنه جهتين هما جهة وجوده وجهة قصوره المستند إلى إمكانه ينتزع عنه بالجهة الأولى الوجود العامّ و بالثانية الماهيّة؛ و فى الجميع يتّحد الجهتان فى الوجود/۹۱ A/ و تكون جهة الماهيّة اعتبارية منتزعة من جهة الوجود.

ثمّ لو كان الممكن نوعا بسيطا مجرّدا كالعقل انحصرت جهة الماهيّة بالجنس العالى، كالجوهر الذى لا يندرج فيه شىء آخر، و يكون فصله هو الفصل الأخير- أعنى الوجود الخاصّ- و ينحصر وجوده به، و لا يكون له وجود آخر على حدة، بل يكون منتزعا من هذا الوجود الخاصّ متّحدا معه فى التحقّق و لو كان نوعا مركّبا و لكن كان جسما بسيطا تقيّد الجوهر بقيودات اخر كالقابلية للأبعاد

الثلاث و صارت ماهيّة مركّبة منحلّة إلى جنس و فصل مأخوذين من مادّة و صورة خارجيّتين يختصّ كلّ منهما بوجود ضعيف لما يتّحد مع وجود الآخر و إن

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۹

لم يستقلّ كلّ منهما بانفراده بالتحقّق؛ و لو ينزل عن ذلك و صار جسما مركّبا- كالإنسان- ازدادت القيودات و صارت ماهيّة مركّبة من جنس و فصل مأخوذين من مادّة و صورة خارجيّتين يختصّ كلّ منهما بوجود أقوى من الوجود السابق.

فإنّ مادّة الإنسان هو البدن، و صورته النفس، و لكلّ منهما وجود خاصّ متميّز عن وجود الآخر و إن حصل من اجتماعهما وجود أكمل هو وجود الإنسان.

ثمّ الدليل على أنّ وجود كلّ ممكن عين ماهيّته «۱» خارجا و متّحد بها نحوا من الاتّحاد أنّه لمّا ثبت أنّ الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ الآثار و منشأ الأحكام و به توجد الماهيّة و يطرد عنها العدم أمر عينى لزم أن يكون وجود كلّ ماهيّة عينها و متّحدا بها و إلّا إمّا أن يكون الوجود جزءا منها أو بالعكس أو زائدا عليها عارضا لها أو بالعكس.

و الأوّل: يوجب كون الماهيّة حاصلة الوجود قبل نفسها؛ لأنّ وجود الجزء قبل وجود الكلّ، و الفرض أنّ وجودها جزء لها، فيتقدّم وجودها على نفسها، و وجود الشيء لا ينفكّ عن حصوله، فيتقدّم حصولها على حصولها.

و الثانى: يوجب تقدّمها عليه لتقدّم الجزء على الكلّ مع أنّ الفرض كون تحقّقها به و تقدّمه عليها، لما تقرّر من أصالته و موجوديتها به.

و الثالث: يوجب تقدّم الوجود على نفسه؛ لأنّ وجود الصفة و العارض بعد وجود الموصوف و المعروض؛ فعروض الوجود لها يوجب تأخّره عنها مع أنّ المفروض كونه أمرا عينيا محصّلا للماهيّة و متقدّما عليها؛ فيلزم تقدّمه على نفسه، بل تقدّمها أيضا على نفسها؛ و أيضا/۹۱ B/ لتوقّف اتّصاف الماهيّة بالوجود العارض على وجودها قبله يلزم تكرير نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة أو التسلسل فى المترتّبات المجتمعة من أفراد الوجود، و هو باطل بالبراهين و استلزامه

---

(۱). س: ماهية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۶۰

انحصار غير المتناهى بين حاصرى الوجود و الماهيّة مع أنّه يستلزم المطلوب- أى كون الوجود عين الماهيّة خارجا- بالخلف؛ إذ قيام جميع هذه الوجودات بحيث لا يشذّ عنها وجود عارض لا يمكن قيامها بالماهيّة الموجودة و إلّا لزم خلاف الفرض؛ و لا بالغير الموجودة للفرعية؛ فبقى أن يكون عين الماهيّة فى الخارج؛ فيكون لها وجود غير عارض.

و الرابع: يوجب عدم تضمّن الخاصّ الإمكانى لجهة عدمية واقعية تنتزع عنها الماهيّة؛ إذ مع تضمّنه لها و انتزاع الماهيّة منه لأجلها لا معنى للحكم بكونها «۱» زائدة عليه عارضة له، كعروض السواد للجسم؛ إذ ليس فى الجسم منشأ انتزاع للسواد؛ و عدم تضمّنه لها يوجب كونه فى ذاته صرف الوجود معروضا للماهيّة لعلّة خارجة من دون مدخلية للقوّة و العدم فى حقيقته مع أنّ القصور و الافتقار و جهات القوّة و العدم من مقوّمات الوجودات الإمكانية و لوازمها. فكلّ وجود ممكن متضمّن جهة عدمية يقتضيها بمحض حقيقته و تنتزع عنه الماهيّة لأجلها؛ و لولاها لم يكن انتزاعها كما فى الواجب.

و بذلك يظهر أنّ كلّ وجود تنتزع عنه الماهيّة لا يخلو عن التركيب؛ و إذ ثبت عينية وجود كلّ ممكن لماهيّته فى العين نقول: لو كان عينها فى المعنى و المفهوم أيضا لزم ترادف الوجود للإنسان- مثلا- و كان حمله عليه كحمله على نفسه غير مفيد؛ و لم يمكن تصوّر أحدهما مع الغفلة عن الآخر؛ و التوالى بأسرها باطلة؛ فالمقدّم مثلها؛ فيكون غيرها مفهوما بحسب التحليل العقلى مع اتّحادهما هويّة فى الخارج.

بقى الكلام فى كيفيـة اتّصاف الماهيّـة بالوجود فى ظرف التحليل بجريان الإشـكال فيه أيضا و عـدم اندفاعه بما ذكر؛ إذ تحليل العقل كلّ موجود إلى ماهيّة و

---

(۱). س: تكونها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۶۱

وجود و إثباته لها ممّا لا ريب فيه؛ فاتّصافها به فى الـذهن ممّا لا ينكر؛ و هو فرع ثبوتها فيه، للفرعية؛ و إذا نقلنا الكلام إلى هذا الثبوت لكونه نوع وجود ثبت للماهيّة لزم التسلسل.

و الـدفع بنفى الاتّصاف حقيقـة/۰۲ A/ معلّلا- بتحقّق الوجود بنفسه و انـتزاع الماهيّـة عنه إنّمـا يتـأتّى فى ظرف الخـارج دون الـذهن، لحصول الانفكاك بينهما فيه بالتحليل و تفرّد كلّ منهما بثبوت على حـدة فيه؛ فيتحقّق الاتّصاف بينهما فيه حقيقـة؛ فحـديث الأصالة و الانتزاع لا يتأتّى فيه؛ فكلّ اتّصاف فيه مسبوق بثبوت على حدة لها، و كلّ ثبوت فيه يقتضى اتّصافا آخر، فيلزم التسلسل.

و بتقرير آخر نقـول: اتّصـاف الماهيّـة بـالوجود و عروضه لهـا فى ظرف التحليـل ممّـا لا- ريب فيه؛ فعروضه إمّـا للماهيّـة الموجـودة أو المعدومة أو لا الموجودة و لا المعدومة.

و الأوّل: يوجب الدور أو التسلسل

و الثانى: يستلزم التناقض بملاحظة الفرعية

و الثـالث: يقتضـى ارتفـاع النقيضـين؛ و جواز ارتفاعهمـا عن المرتبـة إنّمـا يختصّ بمرتبـة واقعيـة يكون لهـا نوع تحقّق سـابق «۱» على النقيضـين، كمرتبـة الماهيّـة بالقياس إلى العوارض، كالجسم بالقياس إلى البياض و نقيضه؛ فإنّ له وجودا فى حاقّ مرتبـة الجسـمية مع قطع النظر عنهما؛ و هـذا الوجود متقـدّم بالـذات عليهما و مصـحّح لاتّصافه بهما و إن لم ينفكّ فى الخارج عن أحـدهما؛ و أمّا الماهيّة بالقياس إلى وجودها و عـدمه فليس لها مرتبـة واقعية متحقّقة سابقة عليهما؛ إذ ليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها؛ فقياس عروض الوجود للماهيّة على عروض البياض للجسم و قياس خلوّها عن الوجود و العدم على خلوّه فى مرتبة وجوده

---

(۱). س: يحقق سابقا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۶۲

عن البيـاض و اللابيـاض قيـاس بلا- جـامع؛ إذ قيـام البيـاض و مقـابله بالجسم فرع على وجوده، و قيام الوجود بالماهيّـة ليس فرعا على وجودها؛ إذ لا وجود لها إلّا بالوجود.

و التحقيـق فى هـذا المقـام على مـا تنـدفع بـه الشـكوك و الأوهـام أنّ الماهيّـة الموجـودة فى الـذهن المنتزعـة من الحقيقـة الخـارجية كـالموجودة فى الخـارج لهـا وجود خـاصّ ذهنى لا- ينفكّ عنها بالتحليل، و المنفكّ عنها هو مفهوم الظهور الـذهنى المعبّر عنه بالعامّ الا-نتزاعى؛ فكمـا أنّ الخـاصّ الخـارجى متّحـد مع الماهيّـة فى الخـارج، و لا يتفرّد كلّ منهما بوجود على حـدة، و ليس بينهما اتّصاف حقيقـة، بـل الاتّصـاف بينهما يرجع إلى الاتّحاد و نوع من الارتباط فكـذلك الخاصّ الـذهنى متّحـد معها فى الـذهن و لا يختصّ كلّ منهما بوجود على حـدة و/۰۲ B/ ليس بينهمـا اتّصـاف حقيقـة و لا يمكن تجريـد أحـدهما عن الآخر؛ و كما ينتزع العقل من الخاصّ الخارجى العامّ الاعتبارىّ كذلك ينتزعه من الخاصّ الذهنى إلّا أنّ الماهيّة لا يتّصف به فى الخارج حقيقة، لعدم تحقّقه فيه؛ و يتّصـف به فى الذهن، لثبوته فيه.

فالتحليل و التجريـد و التعرية و الاتّصاف و ما يرادفها من الألفاظ إنّما يقع بين الماهيّة و بين العامّ لا بينها و بين الخاصّ؛ و كما أنّها فى ظرف الخارج متحقّقة بتحقّق الخاصّ الخارجى فكذلك فى ظرف الذهن متحقّقة بتحقّق الخاصّ الذهنى.

و السرّ: أنّ الماهيّة من حيث هى لكونها معدومة غير ممكنة التحقّق بنفسها لا يمكن وقوعها فى أىّ ظرف فرض إلّا بتبعية وجود يليق بذلك الظرف و يمكن تحقّقه فيه بنفسه؛ و لا- يمكن أن يكون هذا المتحقّق المحقّق للماهيّة هو العامّ الاعتبارى و إن أمكن تحقّقه بنفسه فى ظرف الذهن؛ لأنّ ذلك إنّما يكون بعد انتزاعه عن موجود خارجى أو ذهنى؛ فحصوله فرع شىء آخر يكون منشأ لانتزاعه؛ فلا يمكن أن يتحقّق به غيره؛ فتعقّل الماهيّة ليس إلّا انقلاب وجودها

اللمعات العرشية، النص، ص: ۶۳

الخاصّ الخارجى إلى الخاصّ الذهنى؛ و ليس عينه حتّى يلزم تعقّل الخاصّ الخارجى مع أنّه قد تقرّر استحالته، بل هو نشأة اخرى من الوجود حصلت الماهيّة فيها بعد انتزاعها عن النشأة الأولى؛ فهى فى كلّ من النشأتين متحقّقة بالعرض؛ و حقيقة النشأة الاخرى كالأولى مجهولة الكنه و لا يمكن أن يعلم بالعلم الحصولى، بل إنّما يعلم بالحضور الإشراقى؛ فإنّ الخاصّ العقلى و إن كان فى العقل إلّا أنّه لا يمكن له أن يحلّله إلى أجزاء و يصل إلى كنهه، بل إنّما يدركه بالحضور الإشراقى؛ و ما يجرّد عنه هو العامّ الاعتبارى.

و لا- تتوهّمن أنّ المراد من انقلاب الماهيّة من إحدى النشأتين إلى الاخرى أنّها تنفصل منها و تدخل فيها حتّى يلزم خلوّها فى مرتبة من النشأتين، بل المراد أنّه مع حصول الاستعداد بالنظر و توجّه العقل يفاض «۱» عليه من المبادئ الفيّاضة موجود ذهنىّ هو الماهيّة بوجودها، كما تفاض منها الموجودات الخارجية.

و بالجملة: لا فرق بين النشأتين من الوجود للماهيّة إلّا فى أمرين:

أحدهما: أنّ العقل يتمكّن «۲» من انتزاع الماهيّة عن النشأة الأولى و إدخالها فى الثانية، و لا يتمكّن من نزعها من الثانية؛ لأنّ ۱۲/A/ ذلك فرع أن توجد نشأة اخرى يدخلها فيها بعد النزع، و «ليس ما وراء عبّادان قرية» «۳» و حصول الانفكاك بين الماهيّة و النشأة الثانية- أى الخاصّ الذهنى- فى الذهن محال، لما مرّ «۴».

ثانيهما: أنّ العامّ الاعتبارى غير متحقّق فى الخارج، و لا يمكن ثبوته فيه بنفسه، و المتحقّق فيه منشأ انتزاعه، و بعد انتزاعه لا يلزم تحقّقه فى الخارج، بل فى الذهن؛ و لذلك لا تكون الماهيّة متّصفة به فى الخارج و أمّا فى الذهن فبعد انتزاعه عن موجود خارجى أو ذهنى؛ فيمكن تحقّقه فيه بنفسه و اتّصاف الماهيّة به حقيقة؛

---

(۱). س: نفاض.

(۲). س: يمكن.

(۳). هذا مثل مشهور انظر مجمع الأمثال، ج ۲، ص ۲۶۹.

(۴). س: مرد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۶۴

فتحقّق الماهيّة فى الذهن إنّما يتوقّف على وجودها الخاصّ الذهنى و هو لا- يتوقّف على شىء آخر، بل يتحقّق بنفسه تحقّقا يليق بظرفه، و ليس بينهما اتّصاف حقيقة حتّى يتوقّف على ثبوت الموصوف؛ و إذا نقل الكلام إليه يلزم التسلسل، كما فى الماهيّة و وجودها الخاصّ الخارجى بعينه.

نعم لمّا كان للعقل أن يجرّد العامّ الاعتبارى- أعنى ظهورها الذهنى- عنها فى الذهن، و بعد التجريد يكون له فيه ثبوت على حدة؛ فإذا وصفها العقل به و أوقع الاتّصاف بينهما يكون هذا الاتّصاف اتّصافا حقيقيا، لثبوت الوصف فى ظرف الاتّصاف؛ فلا يرجع إلى مجرّد الانتزاع و ثبوت مبدئه و منشأه، بخلاف اتّصافها به فى الخارج؛ فإنّه يرجع إلى مجرّد الانتزاع و تحقّق منشأه؛ إذ لا تحقّق للصفة فيه أصلا؛ و مثل هذا الاتّصاف- أى الحقيقى- يتوقّف على ثبوت الموصوف و وجوده فى ظرف الاتّصاف؛ فإيقاع العقل الاتّصاف بينهما فرع أن يلاحظها أوّلا مقارنة لوجود عامّ آخر و متّصفة به؛ إذ ما لم يلاحظها بظهورها الذهنى لم يتمكّن من أن يصفها بالعامّ الذى

جرّده منها؛ و إذا نقلنا الكلام إلى ظهورها السابق و تجريده عنها و «۱» توصيفها به ثانيا و ثالثا و هكذا لزم التسلسل فى الاتّصافات و التجريدات بالنسبة إلى العامّ الاعتبارى و لا يلزم مثل هذا النسبة فى الخارج؛ إذ لا ثبوت للعامّ فيه و لا اتّصاف لها به فيه حقيقة حتّى يتوقّف اتّصافها الخارجى به على ثبوت آخر لها، بل الموجود فى الخارج ليس إلّا منشأ انتزاعه؛ فهذا التسلسل إنّما هو بحسب تحليل/B ۱۲/ العقل و اعتباره؛ و لا ضير فى مثله، لانقطاعه بانقطاع اعتبارها.

و المحصّل: أنّ الواقع فى الذهن ليس إلّا موجود خاصّ لا يمكن للعقل تحليله إلى ماهيّة و وجود خاصّ، و إنّما يمكنه «۲» أن يجرّد عنه وجوده العامّ مرّات غير

---

(۱). س:+ اذا نقلنا الكلام إلى ظهورها السابق و تجريده عنها و.

(۲). س: تمكنه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۶۵

متناهية إلّا أنّ هذه التجريدات لمّا كان بحسب اعتباره فيقطع بانقطاع اعتبارها.

فإن قلت: ظرف الخارج لمّا كان وعاء المتحصّلات، و كلّ من الماهيّة و الوجود من الاعتباريات، و لا يمكن تحصّل المتحصّل من اعتباريّين، لم يكن بدّ من إثبات وجود خاصّ متحقّق بنفسه بعد صدوره ليكون منشأ لانتزاعها و تتحصّل به الماهيّة و تكون به موجوديتها؛ و أمّا ظرف الذهن فهو وعاء الاعتباريات، و إذ يحصل فيه العامّ الاعتبارى منفردا و على هذا فأىّ مانع من حصول الماهيّة فيه بنفسها من دون حاجة إلى إثبات وجود خاصّ ذهنى و اتّحادها معه؛ و الحاصل فيه ليس إلّا الماهيّة الملزومة للعامّ؛ و تحقّقها فيه إنّما هو بنفسها، لإمكان تحقّق الاعتباريات فى الذهن. فهى فيه أصل يتّصف بالعامّ و يقع بينهما بفعل العقل تجريدات و اتّصافات غير متناهية. فكلّ تجريد و اتّصاف مسبوق بعامّ آخر حتّى ينقطع تحليل العقل.

فهذا العامّ الاعتبارى و الظهور البديهى لازم للماهيّة غير منفكّ عنها و لكنّها فى تحقّقها الذهنى لا يفتقر إليه، لتحقّقها فيه بنفسها، لصلاحية الذهن لتحقّق الاعتبارى فيه بنفسه؛ و على هذا فلا حاجة إلى إثبات وجود خاصّ ذهنى.

قلنا: لا ريب فى أنّ الماهيّة الموجودة فى الذهن كالموجودة فى الخارج فى أنّها بنفسها مع قطع النظر عن الوجود الخاصّ و العامّ لا يمكن تحقّقها و لا يصحّ أن تكون موجوديتها بنفسها؛ إذ الماهيّة فى أىّ ظرف وقعت- من الخارج و الذهن- لا يمكن أن تكون موجوديتها بنفسها مع قطع النظر عن الوجودين منشأ لانتزاع الوجود العامّ؛ لأنّها فى حدّ ذاتها محض الليس و صرف العدم؛ فلا بدّ أن يكون ما به موجوديتها هو الوجود فى أىّ ظرف كانت؛ و العامّ الانتزاعى لتوقّفه على منشأ الانتزاع فى أىّ ظرف فرض لا يمكن أن يكون ما به موجوديتها. فهى فى أىّ ظرف وقعت لا بدّ أن يتّحد مع وجود خاصّ/A ۲۲/ يكون به تحقّقها و موجوديتها؛ و هذا الوجود الخاصّ متحقّق بنفسه تحقّقا يناسب ظرف الوقوع. فالخاصّ الذهنى

اللمعات العرشية، النص، ص: ۶۶

إنّما يكون متحقّقا بالتحقّق الذى يليق بالذهن و إن كان اعتباريا بالنظر إلى ظرف الخارج.

فالتحقيق: أنّ كلّ موجود خاصّ- سواء كان فى الخارج أو أحد المدارك العالية أو السافلة- إذا افيض من مبدأ الفيّاض بعد حصول شرائط وجوده لا بدّ أن يكون فيه أصل متحقّق يكون محقّقا للماهيّة و منشأ لانتزاع «۱» العامّ؛ و ما هو إلّا الوجود الخاصّ من دون فرق فى ذلك بين الخارج و الذهن حتّى أنّ العامّ الاعتبارى بعد انتزاعه عن الخاصّ و حصوله بنفسه فى الذهن يكون له وجود خاصّ؛ لأنّه من حيث حصوله فى مدرك خاصّ جزئى يكون جزئيا؛ فيمكن انتزاع العامّ عنه أيضا؛ و كذا الكلام فى هذا العامّ؛ فكلّ ما يقع فى الذهن- سواء اخذ من موجود خارجى أو ذهنى آخر- قابل للتجريدات و التحليلات الغير المتناهية بالنسبة إلى الوجود العامّ و لا يخرج من الخصوص و العموم باعتبارين و لو وقع عليه تجريدات غير متناهية أو يحصل بعدها.

و بالجملة: كلّ ما يدخل فى العين أو الذهن له أصل متحقّق هو الوجود الخاصّ؛ و هو مجهول الكنه غير ممكن التصوّر؛ و له وجه انتزاعى معلوم التصوّر هو العامّ الاعتبارى العارض للماهيّة.

فإن قيل: التصوّر هو حصول ماهيّة الشيء بنفسها فى الذهن مجرّدة عن الوجود الخارجى الذى تترتّب عليه الآثار، و ليس للوجود ماهيّة كلّيّة، و لا يمكن تجريده عن نفسه.

قلنا: هذا محال فى الخاصّ دون العامّ الذى هو وجه من وجوهه و شأن من شئونه. فإنّه كما يعرض الماهيّة كذلك الماهيّة تعرضه؛ لأنّه بعد حصوله فى الذهن يكون شيئا من الأشياء ذوات الماهيّات؛ فيكون معروضا لها و متّحدا معها بضرب

---

(۱). س: الانتزاع.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۶۷

من الاتّحاد، و ينتزع العقل منه وجودا عامّا آخر مغايرا له بالاعتبار؛ و كما أنّ عند تصوّر ماهيّة الإنسان- مثلا- تحصل فى الذهن ماهيّة معرّاة عن هذا الوجود كذلك عند تصوّر هذا الوجود تحصل ماهيّة فى الذهن معرّاة عن وجوده الذى هو مغاير له بالاعتبار.

و لعلّ هذا أمر غريب عجيب ينبغى أن يتعجّب منه اللبيب حيث يكون شيء واحد عامّا و خاصّا، مجهول التصوّر و معلوم التصوّر، عارضا للماهيّة و معروضا لها، حاصلا فى العين و فى الذهن بالاعتبارين.

ثمّ التسلسل/۲۲ B/ اللازم من تصوّر وجود كلّ وجود لا ضير فيه؛ لأنّه تسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار، كما تقدّم.

و بما ذكر يظهر للمتأمّل شدّة سريان نور الوجود بقسميه فى جميع الأشياء و المعانى بجميع الحيثيات و الاعتبارات، و إحاطته بها، و نفوذ حكمه فيها حتّى أنّ تجريد الماهيّة عن الوجود متفرّع على وجودها.

[فى كيفية اتّصاف الماهيّة بالوجود و عروضه لها بناء على أصالة الماهيّة]

جميع ما ذكر إنّما هو على أصالة الوجود و اعتبارية الماهيّة؛ و أمّا على العكس فتحيّر القائلون به فى كيفية اتّصافها به و عروضه لها فى الخارج و الذهن بناء على أنّ ثبوته أو عروضه لها أو اتّصافها به فرع ثبوتها بناء على قاعدة «۱» الفرعية؛ و ليس لها قبل وجودها ثبوت.

و بعبارة اخرى: اتّصافها بالوجود بمعنى الكون المصدرى فرع أن يكون لها كون مصدرى؛ فيلزم تقدّم كونها المطلق على كونها المطلق.

---

(۱). س: القاعدة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۶۸

و قد ذكروا لدفع ذلك وجوها كلّها مردودة مزيّفة.

[الأوّل:] ما ذكره الشيخ و من تبعه و هو أنّ موجوديتها و اتّصافها بالوجود ليس إلّا ثبوت نفسها. فثبوت الوجود لها فى العين أو الذهن نفس ثبوتها أو وجودها لا ثبوت شيء أو وجوده لها؛ و بين المعنيين فرق واضح؛ و الذى تجرى فيه الفرعية هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء فى نفسه؛ فإنّه لا يتوقّف على ثبوته فى نفسه. فمفاد قولنا: «زيد موجود» هو وجود زيد و ثبوته لا وجود شيء آخر له؛ فهو بمنزلة قولنا: «زيد زيد»؛ فلا معنى لجريان الفرعية فيه.

و ما قيل: إنّ كلّ قضية لا بدّ لها من ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوته للموضوع- و هو معنى الرابطة- فإنّما هو بحسب تفصيل أجزاء القضية و اعتبار الأطراف بحسب المفهوم لا بحسب مصداقها. فصدق الحمل لكلّ محمول غير الوجود يتوقّف على الثلاثة؛ و للوجود إذا كان محمولا يكفيه الموضوع و نفس المحمول الذى هو وجوده لا وجود شيء آخر له؛ فلا يحتاج إلى الرابطة.

و فيه: أنّه لو سلّم أنّ ثبوت الوجود لها ثبوت نفسها لا ثبوت شيء لها نقول «۱»:

هذا الثبوت معنى مغاير لنفسها ليس عينها و لا جزئها؛ و ليس أيضا حقيقة متأصّلة مغايرة لها فيكون عارضا لها؛ فيعود الإشكال على الفرعية؛ و لا تعقل ثبوتها بدوره «۲» الوجود. فالوجود الذى به ثبوتها إمّا عارض لها أو معروض أو مباين عنها يثبت بالانتساب إليه.

فعلى الأوّل: يعود الإشكال للفرعية

و على الثانى: يخرج عن الموصوفية و الأصلية

و على الثالث: يلزم ارتباط المعدوم/۳۲ A/ بالموجود، و بطلانه من البديهيات العقلية.

---

(۱). س: يقول.

(۲). كذا فى الأساس.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۶۹

[الثانى:] ما اختاره بعض المحقّقين من تبديل الفرعية بالاستلزام.

و حاصله: أنّ المسلّم استلزام ثبوت شيء لشيء لثبوت المثبت له لا توقّفه عليه.

و قد علّل التبديل بانتقاض الفرعية عنده باتّصاف الهيولى بالصورة، لعدم تقدّمها عليها بالوجود و الماهيّة بالوجود لذلك و إلّا لزم الدور أو التسلسل فى الوجودات.

ثمّ لمّا تفطّن بأنّ اتّصاف الشيء بالشيء و عروضه له مشروط بعدم اختلاط الموصوف و المعروض بالصفة و العارض، و الماهيّة مخلوطة و متّحدة بالوجود الخارجى فى الخارج و بالذهنى فى الذهن و بالمطلق فى نفس الأمر؛ فلا يصحّ الحكم باتّصافها بالوجود؛ فدفعه بأنّ للعقل أن يجرّدها «۱» عن كلّ وجود و عارض حتّى عن الكون الذى لها فى ظرف التجريد و يصفها بالوجود. فهذا «۲» الظرف- أى ظرف التحليل- ظرف للاتّصاف به؛ و ما لها فيه من الكون المصحّح للاتّصاف نحو من أنحاء وجودها فى نفس الأمر.

ثمّ أورد بأنّ هذا النحو من الوجود مقدّم على كلّ اتّصاف. فلو اعتبر تقدّمه لتمّ الكلام بلا انتقاض الفرعية.

و أجاب بأنّ هذا النحو من الوجود لا تقدّم له على نفسه مع أنّ الاتّصاف بهذا النحو على اعتبار التقدّم موجب تقدّم هذا النحو على هذا النحو؛ «۳» فلا يشترط التقدّم.

و فيه: أنّه بعد تسليم أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود فى ظرف الذهن يلزم مسبوقية كلّ اتّصاف بنحو من الوجود لها فيه؛ إذ العقل ما لم يلاحظ الماهيّة بنحو من الوجود العقلى لا يصفها بشيء.

---

(۱). س: تجردها.

(۲). س: فهذ.

(۳). س: هذ النحو على هذ النحو.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷۰

و قوله: «هذا النحو من الوجود لا تقدّم له على نفسه» غير نافع فى المقام؛ إذ لو سلّم ذلك فلا ريب فى أنّ للعقل أن يجرّدها عن هذا النحو من الوجود «۱» و اتّصافها «۲» به؛ و الاتّصاف به يتوقّف على نحو آخر من الوجود لها فى العقل، و كذا الكلام فى هذا النحو، و لا ينتهى إلى نحو من الوجود لا يمكن تجريده عن الماهيّة و حمله عليها و لا يكون مسبوقا عن نحو آخر من الوجود لو سلّم أنّ هذه «۳» الأنحاء مختلفة و لا يتقدّم شيء منها على نفسه، غاية الأمر لزوم التسلسل فى التجريدات و التعرية و لا ضير فيه؛ لأنّه تسلسل ينقطع باعتبار العقل، كما تقدّم.

فظهر أنّ بعد التزامه كون اتّصافها بالوجود فی/۳۲ B/ ظرف التحليل يلزمه توقّف الاتّصاف على وجودها فيه و تقدّمها عليه بالوجود كما هو مقتضى قاعدة «۴» الفرعية من دون فساد و عدم جريان حديث الاستلزام فيه؛ و هذا أحد الشواهد على بطلانه.

ثمّ إنّ عمدة الإشكال على طريقة القوم إنّما هو فی اتّصاف الماهيّة بالوجود فی الخارج؛ إذ التسلسل المحال- بناء على تلك القاعدة- إنّما يلزم فيه نظرا إلى كون الوجودات المتسلسلة فيه امورا واقعية مترتّبة متحقّقة فيه لا فی الذهن؛ إذ التسلسل فی الوجودات فيه إنّما هو بحسب الاعتبار، فينقطع بانقطاعه؛ فمع نفی الاتّصاف فی الخارج و القول باتّحادهما فيه- كما التزمه هذا المحقّق- أىّ حاجة إلى حديث الاستلزام؟! مع أنّ القول باتّحادهما فيه ينافی ما ذهب إليه من أصالة الماهيّة، لما عرفت من أنّ ما به التحقّق فی كلّ متّحدين فی الوجود هو الوجود و الآخر اعتباريا.

و مع هذا كلّه يرد عليه أنّ حقّية تلك القاعدة ممّا يحكم به ضرورة العقل، و لذا

---

(۱). س:+ لا تقدم له على نفسه غير نافع فی المقام اذ لو سلم ذلك فلا ريب فی ان للعقل ان يجردها عن هذا النحو.

(۲). س: اتفصها.

(۳). س: هذ.

(۴). س: القاعدة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷۱

لم ينكرها أحد من العقلاء؛ و الاستلزام ممّا لا دليل له، بل البرهان قائم على بطلانه؛ إذ لو كان ثبوت شیء لشیء مستلزما لثبوت المثبت له لكان الثبوت الأوّل ملزوما للثبوت الثانی و الملزوم علّة للازمه- كما صرّح به الجماعة- فيلزم كون الثبوت الأوّل علّة للثانی و متقدّما عليه، و هو بيّن الفساد.

قيل: المراد بالاستلزام هنا التلازم و عدم الانفكاك بمعنى أنّ الثبوت الأوّل لا ينفكّ فی الواقع عن الثانی، سواء كان الثانی متقدّما عليه أو متحقّقا به؛ أی كان هذا الثبوت أی الثانی بذلك الثبوت أی الأوّل.

قلنا: عدم الانفكاك بين شيئين لا بدّ له من سبب يتحقّق به اللزوم بينهما، و هو إمّا أحد المتلازمين- لو كان أحدهما علّة للآخر- أو شیء ثالث- لو كان كلاهما معلولين له- و لذا صرّحوا بأنّ كلّ متلازمين إمّا أحدهما علّة للآخر أو كلاهما معلولان للثالث؛ و هنا أحد الثبوتين ليس علّة للآخر و هو ظاهر؛ و لا يمكن استنادهما إلى ثالث يفيد بينهما اللزوم؛ إذ كلّ متلازمين لا بدّ أن يكونا بحيث كلّما تحقّق أحدهما تحقّق الآخر مع أنّ الثبوت الثانی قد ينفكّ عن الأوّل قطعا.

قيل: المراد أنّ ثبوت شیء لشیء أو الحكم به يستلزم الحكم بثبوت المثبت له.

قلنا: [هذا] خلاف المطلوب و لو سلّم فعلى سبيل الفرعية/۴۲ A/ دون الاستلزام.

و أيضا: ثبوت شیء لآخر فی الواقع كثيرا ما ينفكّ عن فعلية الحكم بثبوت المثبت له؛ و مجرّد الإمكان خلاف المقصود.

ثمّ قد عرفت أنّ الباعث لعدوله عن الفرعية إلى الاستلزام انتقاضها باتّصاف الماهيّة بالوجود و الهيولى بالصورة، و عدم إمكان التفصّی «۱» عنه.

و قد عرفت وجه التفصّی عن الأوّل و أمّا الثانی فيمكن دفعه بما تقدّم سابقا

---

(۱). س: النقصی.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷۲

من أنّ مراتب الوجودات متفاوتة فی الضعف و القوّة، و أضعفها وجود الهيولى؛ فاتّصافها بالصورة يتوقّف على هذا «۱» الوجود و ما

يتوقّف من وجودها على الصورة هو وجودها التامّ النوعى أو الأتمّ الشخصى.

و الحاصل: أنّ للهيولى فى مرتبة من الواقع وجودا ضعيفا، و وجودها فى تلك المرتبة محض القابلية، و فعليتها محض القوّة؛ و هذا الوجود يصحّح الاتّصاف بالصورة، و بعده يحصل لها وجود أقوى و أتمّ؛ و هكذا فى مراتب الصور النوعية و الشخصية؛ و بذلك يتصحّح التلازم بينهما؛ و إتمامه بدون القول بذلك مشكل.

[الثالث:] ما ذهب إليه بعضهم و هو أنّ الاتّصاف بالوجود الخارجى إنّما هو فى الذهن؛ إذ لا عروض فى الخارج بمعنى أنّ العقل يحكم باتّصاف الماهيّة بالوجود الخارجى و إن لم يكن فى الخارج اتّصاف. فظرف اتّصافها به هو الذهن دون الخارج. فقولنا: «زيد فى الخارج موجود» قضية ذهنية مفادها «انّ زيدا الموجود «۲» فى الذهن متّصف فيه بالوجود الخارجى» فالاتّصاف به فيه دون الآخر.

و فيه: أنّ القضية الذهنية- كما صرّح به القوم- قضية يكون لخصوص الوجود الذهنى لموضوعها مدخل فى اتّصاف ذات الموضوع بمبدإ المجهول و صدق مفهومه عليه، كما فى قولنا: «الحيوان جنس» و «الإنسان نوع» و ظاهر أنّ حمل الوجود على زيد مثلا ليس من هذا القبيل؛ لأنّ الحكم بكونه «۳» موجودا خارجيا حكم خارجى و مصداقه ذات الموضوع بحسب حاله فى الخارج لا بحسب حاله فى الذهن.

[الرابع:] ما ذهب إليه بعض آخر و هو أنّ ثبوت الوجود الخارجى للماهيّة متفرّع على وجودها فى الذهن لا- فى الخارج؛ بمعنى أنّ اتّصافها به و ثبوته لها فرع وجودها فى ظرف آخر- أعنى الذهن- فقولنا: «زيد موجود»- على هذا-

---

(۱). س: هذ.

(۲). س: لموجود.

(۳). س: يكونه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷۳

قضية خارجية إلّا أنّ اتّصاف موضوعها بالموجود «۱» و ثبوته له متفرّع على وجود [موضوعها] فى الذهن.

فالفرق بين هذا القول و سابقه أنّ القضية/۴۲ B/ على الأوّل ذهنية مفادها أنّ ثبوت الوجود الخارجى لزيد إنّما هو فى الذهن دون الخارج؛ و على الثانى خارجية مفادها أنّ زيدا متّصف بالوجود الخارجى فى الخارج إلّا أنّ ثبوته له لا يتوقّف على ثبوت الموضوع فى الخارج بل فى الذهن. ففى اتّحاد الماهيّة و جعلها متّصفة بالوجود الخارجى يكفى تقدّم وجودها الذهنى على الاتّصاف و لا يلزم تقدّمها عليه فى الخارج حتّى يلزم التسلسل فى الوجودات.

و فيه: أنّ ما يحكم به صريح العقل من الفرعية أنّ الاتّصاف فى كلّ ظرف إنّما يتوقّف على ثبوت الموصوف فى ذلك الظرف؛ و لا مدخلية فيه، لثبوته فى ظرف آخر. فالاتّصاف بالوجود فى الخارج إنّما يتوقّف على وجود الموصوف فيه، و لا يكفى وجوده فى ظرف آخر- ذهنا كان أو غيره- على أنّه إذا نقل الكلام إلى اتّصاف الموضوع بالوجود الآخر فى الظرف الآخر يلزم التسلسل فى الوجودات و الظروف، و تلزم موجودية الماهيّة مرّات غير متناهية؛ و هذه الوجودات و الظروف و إن كانت امورا اعتبارية إلّا أنّها موجودة فى الواقع على مقتضى الفرعية؛ فليس التسلسل فيها ممّا ينقطع بانقطاع الاعتبار.

[الخامس:] ما ذكره بعض آخر و هو أنّه ليس للوجود فرد حقيقى فى الخارج و لا للماهيّة اتّصاف حقيقى به، بل اتّصافها به يرجع إلى ضرب من الانتزاع؛ إذ الوجود من الانتزاعيات؛ و مصداق الحمل فى قولنا: «زيد موجود» نفس هويّة زيد من غير أن يكون هذا أمرا «۲» مسمّى بالوجود؛ و الفرق بين حمل الذاتيات على الشىء و بين حمل الوجود على الممكن هو أنّ ملاحظة الذات كافية فى الأوّل و

---

(۱). س: بالمجهول.

(۲). س: امر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷۴

فى الثانى يحتاج إلى ملاحظة أمر آخر كانتسابه إلى الجاعل أو ترتّب أثر عليه من غير دخول ذلك الأمر فى مصداق الحكم و مطابق الحمل.

و فيه: أنّ ثبوت شىء لشىء- سواء كان من الانتزاعيات أو الخارجيات- فرع ثبوت المثبت له فى ظرف ذلك الثبوت. فالقول بانتزاعية الوجود غير مفيد.

[السادس:] ما اختاره بعض آخر و هو أن لا ثبوت للوجود و لا اتّصاف للماهيّة به أصلا- لا عينا و لا ذهنا- بل هو مجرّد اعتبار الوهم الكاذب و اختراعه؛ و مناط صدق المشتقّ و حمله على شىء اتّحاده بمفهوم المشتقّ لا قيام مبدأ الاشتقاق به؛ لأنّ مفهوم المشتقّ كالموجود و العالم/۵۲ A/ و الأبيض أمر بسيط يعبّر عنه بالفارسية ب «هست» و «دانا» و «سفيد». فكون الشىء موجودا عبارة عن اتّحاده مع مفهوم الموجود لا قيام الوجود قياما حقيقيا أو انتزاعيا؛ و لا يحتاج إلى وجود أصلا و لا عروض له للماهيّة بوجه.

فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود، و كذا الممكن الموجود و كذا فى جميع الاتّصافات بالمفهومات؛ و معنى كون الوجود عارضا للممكن عنده أنّه محمول عليه خارج عن ماهيّته ليس بذاتى له؛ و الفرق بين الذاتى و العرضى من المشتقّ عنده ليس بكون ما هو مناط الحمل- أعنى الاتّحاد فى الوجود- فى الذاتى «۱» بالذات و فى العرضى بالعرض؛ إذ لا وجود عنده، بل بوقوع المفهوم الذاتى فى جواب ما هو دون العرضى.

و هذا «۲» القول ممّا لا محصّل له عند المخلصين، و ظهور فساده بحيث لا يحتاج إلى بيان.

[السابع:] ما ذكره بعض آخر و نسبه «۳» إلى ذوق المتألّهين و هو أنّ موجودية الأشياء الممكنة عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجب الحقّ، و هو موجود بنفسه

---

(۱). س: الذات.

(۲). س: هذ.

(۳). س: نسبة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷۵

من غير قيام حصّة من الوجود به. فالوجود جزئى حقيقى و الموجود مفهوم كلّى يصدق على ذلك الوجود و على الماهيّات الإمكانية بسبب انتسابها إليه؛ و معيار موجودية الشىء ترتّب الأثر عليه.

و فيه: أنّ النسبة بين الشيئين فرع تحقّقهما بوجود غير تلك النسبة؛ لأنّها أمر ثبت لهما. فثبوتها للماهيّة الممكنة فرع موجوديتها بانتساب آخر، نظرا إلى الفرعية؛ و إذا نقلنا الكلام إلى هذا الموجودية و الانتساب لزم التسلسل فيهما- سواء كانت الموجودية أمرا اعتباريا أو خارجيا- إلّا أن يقال بالأعيان الثابتة، كما ذهب إليه فرقة من المعتزلة؛ و هو بيّن الفساد.

[الثامن:] ما ارتكبه بعضهم من تخصيص قاعدة «۱» الفرعية بما عدا الاتّصاف بصفة الوجود.

و فساده فى غاية الظهور؛ إذ الاستثناء «۲» فى القاعدة العقلية غير معقول.

[فى أنّ الوجودات الخاصّة هويّات بسيطة متخالفة بأنفسها و تشخّصها بنفس هويّاتها]

قد عرفت أنّ المشخّص نحو الوجود كما اختاره المعلّمان و صاحب الإشراق، و سائر ما يحصل به التميّز من الماهيّة و العوارض المادّية من توابعه و لوازمه.

فتشخّص الوجودات الخاصّة و تخصّصها بنفس ذواتها المتخالفة فی أنفسها و أنحاء وجوداتها/۵۲ B/ المجهولة بالكنه و ساير ما يلحقها من الماهيّات و العوارض، بل أنحاء التشكيك من التقدّم و التأخّر و الشدّة و الضعف و الغنى و الفقر من اللوازم و التوابع بمعنى أنّها من مقتضيات ذواتها المتخالفة و منتزعاتها بعد تماميتها و ليس شيء منها نحو الوجود حتّى يكون نفس المشخّص. فتخصّص كلّ وجود بنفس

---

(۱). س: القاعدة.

(۲). س: الاستثنا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷۶

حقيقته «۱» و ساير ما يلحقه من اللوازم و العوارض يترتّب عليه؛ و لا يمكن استناد تخصّص الوجودات الخاصّة الممكنة إلى مثل التقدّم و التأخّر و الشدّة و الضعف و ساير وجوه التشكيك؛ لأنّها إنّما تقع فی الوجود العامّ و هو عرضی بالنسبة إلى الوجودات الخاصّة. فأوصافه خارجة عن حقائقها. فلا تكون ذاتية لها حتّى ترجع إلى أنحاء وجوداتها و يكون التخصّص بها تخصّصا بنحو الوجود.

و لو كان الوجود الذی يقع فيه التشكيك- أعنى العامّ الاعتبارى- ذاتيا لها حتّى يكون ما به الاختلاف عين ما به الاتّفاق لا يمكن إرجاع أنحاء التشكيك إلى أنحاء الوجودات إلّا أنّ ذلك بيّن الفساد، لإيجابه التركيب و اشتراك الواجب و الممكن فی الذاتی إن كان تكثير هذا الوجود بفصول حقيقة؛ و وحدة الوجود إن كان تكثيره بمجرّد تقييده بهذه الأنحاء و المراتب الاعتبارية.

فالوجودات الخاصّة هويّات بسيطة متخالفة بأنفسها غير مشتركة فی ذاتی متواط أو مشكّك و تشخّصها بنفس هويّاتها و أنحاء وجوداتها.

نعم على القول بوحدة الوجود لمّا كان الوجودات الخاصّة الإمكانية أشعّة الوجود الحقّ و أضوائه و مراتبه و منازله فی التقدّم و التأخّر و الكمال و النقص و الشدّة و الضعف و الغنى و الفقر يمكن أن يكون تخصّصها بهذه المراتب التی هی فی الحقيقة عين حقائقها و أنحاء وجوداتها. فإنّ القائلين بالوحدة قالوا: إنّ الوجود واحد هو الواجب الحقّ و الوجودات الإمكانية عبارة عن تطوّراته و مراتبه فی التقدّم و التأخّر و الغنى و الحاجة و غير ذلك؛ و تخصّصه بالواجبية بنفس ذاته البسيطة و حقيقته المقدّسة عن كلّ نقص و قصور و بمراتبه و تطوّراته بشئونه الذاتية و حيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة؛ و تخصيص هذه المراتب و تشخّصها إنّما هو بذواتها/۶۲ A/ الاعتبارية و حقائقها الارتباطية؛ و أنت تعلم أنّ

---

(۱). س: حقيقة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷۷

مفاسد ذلك كثيرة، بل لا محصّل له عند المحصّلين من أهل النظر كما يأتی.

[فی الآراء الموجودة حول متعلّق الجعل]

بطلان الجعل المركّب سواء كان فی الوجود- أی جعل الوجود وجودا- أو فی الماهيّة- أی جعلها ماهيّة- ممّا لا ريب و لا خلاف فيه؛ إذ لا معنى لتوسّط الجعل بين الشيء و نفسه، لإيجابه أن يكون قبل الجعل غير نفسه و يجعله الجاعل نفسه؛ فيلزم سلب الشيء عن نفسه و هو باطل.

نعم كونه نفسه بتبع إفاضة الجاعل نفسه؛ فصدقه يتوقّف عليه؛ إذ لو لم يجعله لم يصدق عليه أنّ نفسه نفسه، لمسلوبية المعدوم عن

نفسه؛ و هذا التوقّف «۱» ليس جعلا و لا محلّا للنزاع.

و بالجملة: كون الوجود أو الماهيّة متعلّق الجعل بالجعل المركّب ليس محلّا للنزاع؛ فمتعلّقه بالذات و المجعول بنفسه إمّا نحو وجوده العينى المعبّر عنه بالوجود الخاصّ جعلا بسيطا مقدّسا عن كثرة موجبة لمجعول و مجعول إليه- كما اختاره بعض المحقّقين- أو نفس الماهيّة كذلك- كما ذهب إليه أتباع الرواقيين- أو مفهوم الموجود بما هو موجود- كما يراه بعض المتأخّرين- أو اتّصاف أحدهما و ارتباطه بالآخر- كما نسب إلى المشّائين- و الحقّ هو الأوّل؛ إذ متعلّق الجعل بالذات ما يكون بعد صدوره متحقّقا بنفسه و ما هو إلّا الوجود الخاصّ، لما تقدّم؛ فيتعلّق الجعل به بالذات و بتبعيته بالماهيّة؛ بمعنى أنّ الواجب تعالى تجلّى و أفاض من ذاته بذاته من دون أن يتفضّل منه شيء وجودات خاصّة بتقيّده بقيودات الماهيّة و عوارضها و مقترنة بجهات عدمية و توابعها؛ و تلك الماهيّة كالعوارض و الأمارات و الأسامى لها و جعل الوجود جعلا بسيطا ليس إلّا تلك الإفاضة.

---

(۱). س: لتوقف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷۸

ثمّ فساد المذهبين الأخيرين- أعنى كون المجعول بالذات مفهوم الموجود أو ارتباط أحدهما بالآخر أى جعل الماهيّة موجودة- فى غاية الظهور.

أمّا فساد الأوّل فلأنّ مفهوم الموجود أمر انتزاعى غير موجود فى الخارج و المجعول بالذات يجب أن يكون حقيقة عينية؛ كيف و كلّ منتزع له منشأ انتزاع محقّق فى الخارج؟! فتحقّقه إمّا بالجعل فهو المجعول بالذات دون ما ينتزع عنه أو بدونه؛ فيكون واجبا.

[۱.] فإن/۶۲ B/ كان المنشأ لكلّ مفهوم واحدا لزم انحصار الحقيقة العينية فى واحد هو الواجب و كون ما عداه من معلولاته مجرّد مفهومات و اعتبارات لا تحصّل له؛ و هذا يرجع إلى مذهب الصوفية و يأتى ما فيه، بل يرجع إلى عدم جعل و معلول أصلا؛ لأنّ مفهوم الموجود ينتزع عن كلّ حقيقة عينية بذاتها مع قطع النظر عن تأثير و تأثّر؛ فيلزم انتفاء الإفاضة و الاتّحاد و العلّية و المعلولية.

[۲.] و إن كان متعدّدا لزم مع ما ذكر تعدّد الواجب بالذات.

و أمّا فساد الثانى فلأنّ الوجود على تقدير عرضيته ليس كسائر الأعراض حتّى يرتبط بالماهيّة و يتعلّق بها و تتّصف الماهيّة به، مثل جعل الجسم أسود حيث إنّه بعد ثبوته يتّصف بالسواد؛ فإنّها على تقدير أصالتها و ثبوتها تكون موجودة؛ فلا معنى لارتباط الوجود بها و اتّصافها به.

ثانيا: و القول بأصالتها مع كون تحقّقها و ثبوتها به لا محصّل له، كما علم ممّا مرّ.

و أيضا: لو كان المجعول بالذات هو الاتّصاف دون الوجود و الماهيّة، فإن كان أحدهما أو كلّ منهما حقيقة عينية لزم تعدّد الواجب؛ إذ لا يعنى به إلّا الواقع فى العين بلا جعل؛ و إن كان كلاهما من الاعتباريات لزم اعتبارية جميع الموجودات المجعولة لاعتبارية الاتّصاف ضرورة و الوجود و الماهيّة على هذا التقدير.

فإن قيل: الاتّصاف حقيقة عينية مجعولة بالذات، و الوجود و الماهيّة مجعولات

اللمعات العرشية، النص، ص: ۷۹

بالتبع.

قلنا: فالاتّصاف حينئذ وجود خاصّ أو ماهيّة على اختلاف المذهبين؛ لأنّا لا نعنى بالخاصّ و الماهيّة إلّا حقيقة خارجية؛ فيكون المجعول بالذات أحدهما دون الاتّصاف.

ثمّ لو كان مجعولية هذه الحقيقة التى هى الاتّصاف عبارة عن مجعولية اتّصافها بالوجود لزم التسلسل، بل يلزم أيضا عدم موجودية الحقيقة التى فرضت موجودة، بل يكون الموجود حقيقة اخرى هى الاتّصاف.

و أمّا المذهب الثانی فإبطاله یحتاج إلی ضرب من البیان و بسط من الکلام؛ لأنّه ممّا اختاره من الأوائل بعض الأعیان و من الأواخر جمع من الأعلام؛ فیقول:

المراد به أنّ المجعول بالذات نفس الماهیّة جعلا بسیطا، بمعنی أنّ الجاعل أخرجها من العدم و اللیس و اللاتقرّر «۱» إلی الوجود و/A ۷۲/ الأیس و التقرّر بحیث یتبعها الوجود؛ أی یصحّ أن ینتزع العقل منها الوجود و یحکم علیها بأنّها موجودة تترتّب علیها الآثار.

و حاصله: أنّ الجاعل جعل أصل الماهیّة لا أنّه جعل الوجود مرتبطا بها حتّی یرد علیه ما مرّ؛ فما یقولون فی بعض الأحیان: «إنّ الجاعل جعل الماهیّة موجودة» إنّما هو لضیق العبارة و یدلّ علی بطلانه وجوه من القواطع:

[الأوّل:] أنّ بنائه علی کون الوجود عرضا انتزاعیا؛ و قد عرفت أنّ الوجود الخاصّ أمر أصیل عینی لا یمکن أن یعرض الماهیّة.

و أیضا: القائل به- أی بتعلّق «۲» الجعل بالماهیّة و سنخها جعلا بسیطا بحیث ینتزع عنها الوجود- إمّا یقول بالوجود الخاصّ أو لا؛ و علی الأوّل إمّا یقول بتحقّقهما أو اعتباریتهما أو بتحقّقها و اعتباریته أو بالعکس.

---

(۱). س: الاتقرر.

(۲). س: یتعلق.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۸۰

و الثلاثة الاول باطلة قطعا.

و الرابع یوجب تعلّق الجعل به لا بها.

و علی الثانی منشأ انتزاع الوجود عنده إمّا نفس الماهیّة مع قطع النظر عن صدورها و ارتباطها بالجاعل أو مع وصف المجعولیة و الصدور أو حیثیة ارتباطها بالجاعل و انتسابها إلیه.

و الأوّل بیّن الفساد؛ لأنّها فی نفسها مع قطع النظر عن الوجود و الصدور و الارتباط معدومة صرفة؛ فلا یمکن أن یکون منشأ لانتزاع الوجود؛ و مع التسلیم یکون واجبة لا ممکنة.

و الثانی أیضا باطل؛ لأنّ الماهیّة بنفسها لا یمکن تحقّقها و منشئیتها لانتزاع الموجودیة؛ و ثبوت الوصف و الحیثیة المذکورین لها فرع تحقّقها و تقرّرها. فما لم یتحقّق لم ینتزع عنها وصف المجعولیة و لم یثبت لها الارتباط؛ لأنّه فرع تحقّق المرتبطین؛ و الماهیّة مع قطع النظر عن الوجود لا تحقّق لها حتّی یتصوّر ارتباطها بالجاعل و انتسابها إلیه.

و الحاصل: أنّها فی نفسها معدومة و تأثیر الفاعل فیها بإخراجها من العدم و إبرازها إلی الأعیان بحیث یصیر متحقّقة و منشأ لانتزاع الموجودیة لا- یتصوّر إلّا بفعل أو إحداث أمر أو حصول وصف فیها یوجب تحقّقها/B ۷۲/ و لا- یتصوّر فعل موجب له إلّا إیجاد ما یمکن تحقّقه بنفسه بعد صدوره و یکون منشأ لانتزاعها و ما هو إلّا الوجود الخاصّ؛ و حینئذ یکون هو مجعولا بالذات دونها و لا یعقل إحداث أمر فیها موجب له إلّا إفاضة الوجود العرضی علیها؛ و هذا یرجع إلی کون المجعول بالذات اتّصافها به و قد عرفت فساده؛ و لا یتصوّر وجود وصف لها موجب له إلّا کونها مرتبطة بالجاعل؛ و قد عرفت أنّها فی نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا یمکن أن یصیر مرتبطة به، لکونها معدومة.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۸۱

و بالجملة: الارتباط أمر اعتباری متفرّع علی تحقّق المرتبطین؛ فلا یمکن أن یکون سببا له؛ و توهّم إمکان جعلها و إظهارها فی الخارج متحقّقة مباینة عن العلّة من دون ثبوت ربط لها و إحداث أمر فیها بیّن الفساد؛ لأنّ الجعل و الإظهار و الإخراج و ما یرادفها مفهومات اعتباریة لا یوجب اعتبارها مع اعتباری آخر لا یمکن أن یتحقّق بنفسه- أعنی الماهیّة- تحقّقه و قیامه بنفسه؛ فتحقّق الماهیّة و تحصّلها فیه منفردة و مع اعتبار الاعتباریات معها من الوجود العامّ و الجعل و الصدور و غیرها من الأوصاف الاعتباریة غیر ممکن؛ إذ ضمّ

الاعتبارى إلى مثله لا يخرجه عن الاعتبارية.

و بـذلك يظهر أنّها مع قطع النظر عن الوجود لا يمكن صدورها و ظهورها فى الخارج، لعدم امكان قيامها و تحقّقها بنفسه بدونه و إن اعتبر معها الأوصاف الاعتبارية من المجعولية [و] الوجود العامّ و أمثالها.

و بالجملـة: لا يمكن تحقّقها فى الخارج إلّا بتبعيـة الوجود الخاصّ الـذى يمكن أن يصـدر متحقّقا مرتبطا بجاعله؛ فإنّه حقيقة من شأنها التحقّق بنفسـها و الارتباط بجاعلها بعـد الصـدور بخلاف الماهيّـة. فالوجودات الخاصّـة المشوبة الإمكانية يمكن أن يصدر عن صـرف الوجود الحقّ متحقّقـة متحصّـلة و صدورها ليس إلّا ارتباطها به ارتباطا لا يعلم حقيقته و تابعيتها له تبعية الظلّ لذى الظلّ و الشـبح لذى الشبح؛ لأنّ حقيقة العلّية هى الاستتباع.

و التوضيح: أنّ الصدور و التأثير من الفواعل المادّية إنّما هو بانفصال شىء عنها و وقوعه فى الخارج مبائنا منها؛ و لوجوب المناسبة بين العلّة و المعلول/۸۲ A/ يجب أن يكون هـذا المنفصـل مناسـبا لفاعله و مثالا له؛ فإنّ كلّ منفعل عن فاعل فإنّما ينفعل بتوسّط مثال واقع من الفاعل فيه و كلّ فاعل إنّما يفعل فى المنفعل بتوسّط مثال يقع منه فيه؛ و ذلك بيّن بالاستقراء؛ فإنّ الحرارة النارية يفعل

اللمعات العرشية، النص، ص: ۸۲

فى جرم من الأجرام بـأن يضع فيه مثالهـا و هو السـخونة و كـذلك ساير القوى من الكيفيات و النفس الناطقـة إنّما يفعل فى مثلها بأن يضع فيها مثالها و هو الصورة العقلية المجرّدة؛ و السـيف إنّما يضع فى الجسم مثاله و هو شـكله و المسنّ إنّما يحدّد السـكّين بأن يضع فى جوانب حدّه مثال ما ماسّه و هو استواء الأجزاء.

ثمّ تأثير الفواعل المادّيـة ليس بالإفاضـة و الإيجاد بل بالتهيّؤ و الإعـداد و إيصال أثر من نفسـها إلى غيرها؛ و أمّا تأثير القواهر المجرّدة العقلية و إنّما هو بإبداع ما لا وجود له أصلا و لا يمكن ذلك بأن ينفصل المفاض من ذواتها البسيطة المجرّدة؛ إذ الانفصال و الخروج من المجرّد غير معقول و لا بأن يظهرها فى الخارج بعـد ما لم يكن فيه بعديـة خارجيـة موجبـة لحصول الانفكاك الخارجى بينهما من دون نحو من الاتّحاد و ضـرب من الاتّصال بينهما؛ إذ لو صدر شـىء عن شـىء من دون أن يكون مفصّلا عنه و مثالا له أو مرتبطا به و مترتّبا عليه لزم أن لا تشترط المناسـبة بين العلّة و المعلول و جاز أن يصدر كلّ شـىء من كلّ شىء؛ و كيف يمكن أن يخرج من حاقّ العـدم شـىء من غيرها منفكّا عنه فى الخارج من دون أن يكون منفصـلا عنه أو مرتبطا به مترتّبا عليه و مع ذلك يكون مناسـبا له؛ فإنّ المناسـبة فرع الخروج و الانفصال أو الارتباط الـذاتى و عدم الانفكاك، بل لو لا أحد الأمرين لم يصحّ الحكم بأنّ هذا معلول لذاك؛ لأنّه لو فرض حدوث شـىء و وجوده فى الخارج بعد ما لم يكن فيه أصلا بعدية واقعية و لم يكن منفصلا عن شىء و لا مرتبطا بشىء؛ كيف يحكم بأنّ هذا معلول لهذا دون ذاك مع تساويهما فى عدم نسبة شىء منهما إليه بالارتباط و الاتّصال أو الخروج منه؟!

و بالجملـة: المناسـبة بـدون الارتباط محال و الارتباط بـدون التلازم الخارجى و المعيّـة الواقعية ممتنع؛ إذ مع الانفكاك فى الخارج لا معنى للارتباط؛ لأنّ ثبوته حال عدم المعلول غير معقول؛ إذ لا معنى لارتباط الموجود بالمعدوم و عند

اللمعات العرشية، النص، ص: ۸۳

وجوده يوجب أن يحدث بحدوثه؛ فيتوقّف حصول الارتباط به على حدوثه مع أنّ الحدوث و الظهور بدون الارتباط محال.

و لا تظنّن أنّ ما ذكر ينافى ما اخترناه من الحـدوث الدهرى و يثبت ما ذهب إليه الحكماء من الحدوث الذاتى؛ فإنّ الأمر ليس كذلك كما سنشير إليه فى محلّه.

فإن قيل: يمكن أن يكون موجب المناسبة مع الانفكاك فى الخارج تعقّل العلّة للمعلول و إرادة صدوره.

قلنـا: لاـ ريب [فى] أنّ الموجود الخارجى غير صورته المعقولـة؛ فكونها مرتبطـة متّصـلة بالعلّـة متمثّلـة فى ذاتها بمقتضـى ذاتها من غير انفكاك إنّما يثبت المناسبة بينهما و لا يوجب المناسبة بين العلّة و ذى الصورة مع انفكاكه عنها فى الخارج؛ فكما أنّ الصورة المعقولة لا يجوز انفكاكها عنها فى الخارج و يجب أن تفيضها العلّة بمحض ذاتها من دون انفكاك بينهما، بل اللازم مجرّد التقدّم الذاتى حتّى

يثبت الارتباط و المناسبة فكذلك الحكم فى الصورة الخارجية من دون فرق؛ إذ لولاه ارتفع الارتباط و المناسبة؛ فإفاضة المجرّد و جعله إنّما يكون بالاستتباع و الترتّب بالذات الناشئين من الربط المجهول كنهه بلا انفكاك خارجى بينهما؛ إذ الانفكاك الخارجى ينافى التلازم و الارتباط بالذات.

فذات الحقّ الأوّل اقتضى بذاته أن يترتّب عليه المعلول الأوّل ترتّبا ذاتيا و يتبعه تبعية الظلّ لذى الظلّ من دون انفكاك بينهما لارتباط خاصّ لا يعلم حقيقته؛ و ذات المعلول الأوّل اقتضى أن يترتّب عليه و يتبعه المعلول الثانى و يتبعه الثالث و هكذا على الترتيب السببى و المسبّبى إلى آخر سلسلة الوجود.

فالعقل الأوّل بمنزلة الظلّ للأوّل و الثانى بمنزلة ظلّ ظلّه و هكذا إلى أن ينتهى إلى ما لا ظلّ له، أعنى آخر سلسلة النزول.

و لا تظنّن أنّ هذه الأظلال امور اعتبارية و شئون انتزاعية محضة- كما ذهب

اللمعات العرشية، النص، ص: ۸۴

إليه الصوفية- بل امور محقّقة محصّلة فى الخارج تترتّب عليها آثار خارجية و حقائقها هى وجوداتها الخاصّة القائمة بأنفسها دون ماهيّاتها الاعتبارية/۹۲ A/ الانتزاعية منها، لعدم امكان تحقّقها بذاتها كما تقدّم؛ و ليست اعتبارات عارضة للوجود الواجبى من دون تحقّق لها فى نفسها حتّى يكون الممكن مجرّد اعتبار و يكون حقيقة هو الواجب تعالى عن ذلك كما يظهر من كلام الصوفية، بل هى حقائق مستقلّة مغايرة للحقيقة الواجبة تترتّب عليها آثار خارجية و إن أمكن أن يقال إنّها بالنظر إلى ذاتها القاهرة الغير المتناهية أظلال و أشباح و امور اعتبارية أو عدمية إلّا أنّ ذلك إنّما هو على سبيل الإضافة دون الحقيقة. فإن رجع مراد الصوفية أيضا إلى ذلك فلا كلام لنا معهم.

و أيضا: إن كان مرادهم من كونها عوارض و مراتب و شئونا للوجود الحقّ أنّها مرتبطة به ارتباطا لا يمكن معه أن يقال إنّها مزايلة عنه فهو أيضا ممّا لا تنكره؛ لأنّ بين الواجب و معلولاته علاقة و ربط مجهول لا يصحّ معه أن يقال إنّه مزايل «۱» عنها أو مقارن لها، كما أشار إليه وصىّ خاتم الرسل- صلوات اللّه عليها- بقوله:

«داخل فيها لا بمقارنة و خارج عنها لا بمزايلة «۲»» «۳» و من عرف معنى التجرّد و العلّية و كيفية إحاطة العلّة بمعلولاته و الربط الخاصّ الذى بينهما يعلم أنّ الواجب الذى هو علّة للكلّ و فى غاية التجرّد و الإحاطة به و الارتباط الذى بينه و بين معلولاته أقوى الارتباطات و أشدّها لا يمكن الحكم عليه بالمزايلة «۴» و المقارنة و أمثالها و يأتى لذلك زيادة «۵» بيان.

و إذ ثبت أنّ منشأ انتزاع الموجودية لا- يمكن أن يكون ذات الماهيّة مطلقة و مقيّدة نقول: لا يمكن أيضا أن يكون ذات الفاعل مع حيثية الارتباط و بدونها؛ إذ

---

(۱). س: مزابل.

(۲). س: بمزابله.

(۳). مع تفاوت ما فى نهج البلاغة، خطبة ۱.

(۴). س: بالمزابلة.

(۵). س: زيارة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۸۵

الوجود إمّا صفة للموجود أو متّحد معه نحوا من الاتّحاد؛ فلو انتزع من الجاعل لم يكن وصفا للمجعول و لا متّحدا معه و إلّا لزم اتّحاد الجاعل و المجعول على أنّ ثبوت الارتباط حينئذ لا يعقل كما لا يخفى وجهه. نعم ذات الفاعل مفيد للوجود و ليس الكلام فيه.

و لا- يمكن أيضا أن يكون المنشأ نحو الجعل و العلّية؛ إذ «۱» المراد به إمّا الجاعلية بالفعل أو بالإمكان؛ فهى صفة للجاعل و ليست

صفة للمجعول و لا متّحدة معه أو المجعولية و المعلولية كذلك؛ فهى و إن كانت صفة للمجعول لكن تحقّقها بعد وجود المجعول و تحقّقه/۹۲ B/ فكيف يكون منشأ لوجوده؟!

و أيضا: الإضافة فرع تحقّق المضافين و متأخّرة عنهما بالوجود؛ فلا تكون متقدّمة عليهما أو على أحدهما و لا منشأ لوجود أحدهما و لا أمرا آخر وراء ما ذكر نحو شأن من شئون الوجود الحقيقى و وجه من وجوهه و تجلّياته الفائضة من مبدئها مجهولة الكنه و الماهيّة ظاهرة الوجود و الإنّية متخالفة بالحقيقة و بتبعية عوارضها و لواحقها التى هى الماهيّات و توابعها؛ لأنّ هذا «۲» الشأن أو الوجه إن كان أمرا اعتباريا لم يمكن أن يكون منشأ لانتزاع «۳» الوجود و إن كان أصيلا «۴» عينيا.

[۱.] فإمّا أن يكون عين الماهيّة الممكنة، فيلزم كونها واجبة الوجود و خلاف الفرض أيضا؛ إذ المفروض زيادة الوجود.

[۲.] أو جزؤها، فيلزم تركّبها من الوجود و غيرها.

[۳.] أو عارضها، فيكون معروضها- و هو الماهيّة- متقدّما عليه بالوجود.

و اللوازم بأسرها باطلة. فلم يبق من الاحتمال إلّا كون هذا النحو من الوجود و هذا الشأن من الشئون- و هو المعبّر عنه بالوجود الخاصّ- أمرا عينيا متحقّقا

---

(۱). س: ان.

(۲). س: هذ.

(۳). س: الانتزاع.

(۴). س: اصليا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۸۶

مبائنا عن الواجب و معروضا للماهيّة الممكنة و يكون الماهيّة قيدا و عارضة له؛ فيتعلّق الجعل به أوّلا و بالذات و بها ثانيا و بالعرض.

قيل: قد ذكرت أنّه على تقدير جعل الماهيّة جعلا بسيطا و كونها بذاتها منشأ انتزاع الموجودية يلزم كونها واجبة الوجود.

و فيه: أنّ هذا المحال لو لزم على هذا التقدير لزم على تقدير جعل الوجود و كون ذلك النحو من الوجود مجعولا بالذات معروضا للماهيّة و توابعها و منشأ لانتزاع الموجودية؛ لأنّ ذلك النحو من الوجود لو كان بنفسه مجرّدا عمّا سواه منشأ لهذا الانتزاع كان واجبا بذاته، كما إذا كانت الماهيّة بذاتها منشأ له من دون فرق واجب بالفرق بين الاعتبارين.

و حاصله: أنّ حقائق الممكنات و ذواتها من حيث هى ليست إلّا ماهيّاتها و لا حقائق لها دونها و الأمر المسمّى بالوجود هو وجودها من حيث هى لا حقيقتها و لا جزء حقيقتها. فلو كان أصل الماهيّة مجعولا و الوجود عرضا منتزعا منها لزم كون حقائق الممكنات التى هى الماهيّات واجبة الوجود؛ إذ ليس المراد بالواجب/۰۳ A/ إلّا ما يكون بذاته منشأ لانتزاع «۱» الموجودية؛ و أمّا لو كانت الوجودات الخاصّة مجعولة و مستتبعة للماهيّات و كانت تلك الوجودات منشأ لانتزاع «۲» الموجودية لم يلزم انتزاعها عن ذوات الماهيّات و حقائق الممكنات، بل من تلك الوجودات المعلولة الخارجة من حقائقها؛ لأنّها وجودات الممكنات لا حقائقها، و الماهيّات التى هى حقائقها و ذواتها عارضة لها؛ فمنشأ انتزاع الموجودية ليس حقائق الممكنات بأنفسها حتّى يلزم كونها واجبة.

نعم باعتبار عروضها لتلك الوجودات و اتّحادها معها نحوا من الاتّحاد يكون منشأ لانتزاع الموجودية منها بالعرض.

---

(۱). س: الانتزاع.

(۲). س: الانتزاع.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۸۷

قيل: لأنحاء الوجودات المعروضة للماهيات مدخلية فى ذوات الممكنات و حقائقها و ليست خارجة عنها.

قلنا: لو سلّم فاللازم كون حقائق الممكنات عبارة عن مجموع الوجودات المعروضة و الماهيّات العارضة، و الموجودية المنتزعة ليست منتزعة من المجموع حتّى يلزم كون حقائق الممكنات واجبة، بل من المعروض بالأصالة و من العارض بالتتبع، و المعروض ليس واجبا؛ لأنّ حقيقته فائضة من المبدأ غير مستقلّة فى الوجود و فى انتزاع الموجودية؛ فلا يلزم كون حقائق الممكنات و لا كون وجوداتها الخارجة عنها أو الداخلة فيها واجبة.

قيل: على تقدير جعل الماهيّات و انتزاع الموجودية عنها بذاتها أيضا نقول إنّها ليست واجبة؛ لأنّ حقائقها فائضة من المبدأ غير مستقلّة فى الوجود و فى انتزاع الموجودية عنها.

قلنا: إنّ الشيء إذا لم يكن نفس الوجود و لم يكن الوجود أيضا من وجوهه و شئونه كالماهيّة؛ فمحض انتزاع صفة الموجودية عنه بذاته يستلزم وجوبه بالذات و لا ينفع فرض معلوليته و فيضانه من المبدأ، بل هذا الفرض ينافى فرض الانتزاع المذكور؛ إذ الماهيّة التى هى غير الوجود و ليس الوجود وجها من وجوهها لا مناسبة لها لانتزاع الموجودية عنها إلّا إذا كانت واجبة؛ إذ لو لم تكن واجبة لم يحدث الجعل فيها أثرا يناسب انتزاع الموجودية عنها و أمّا إذا كان الشيء نفس/۰۳ B/ الوجود أو كان الوجود وجها من وجوهه فمحض انتزاع الموجودية عنه بذاته لا يوجب كونه واجبا بالذات؛ إذ هذا الانتزاع «۱» إمّا باعتبار أنّ سلب الشيء عن نفسه محال، كما فى انتزاع الوجود الانتزاعى عن نفسه أو باعتبار أنّ سلب وجه الشيء عن ذى الوجه محال، كما فى انتزاع [الوجود] الانتزاعى عن الوجود

---

(۱). س: لانتزاع.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۸۸

الخاصّ.

ثمّ على هذا التقدير لو كان المنتزع عنه غير معلول أيضا كما فى انتزاع الموجودية عن صرف الوجود الذى لا علّة له كان المنتزع عنه واجب الوجود.

و محصّل الفرق: أنّ الوجودات الخاصّة لكون الوجود الانتزاعى من وجوهها إذا افيضت «۱» من المبدأ أمكن أن تنتزع عنها الموجودية؛ ففرضا الإفاضة و الانتزاع فيها لا يتنافيان؛ و أمّا الماهيّات فالوجود ليس من وجوهها للتغاير الذاتى بينهما؛ فلا يمكن انتزاعه عنها بعد فرض الصدور؛ لأنّه لا يمكن أن يؤثّر فيها أثر يصحّح الانتزاع؛ أى لا يتصوّر حصول الربط بينهما و بين المبدأ حتّى يكون هو المصحّح له، لما عرفت من أنّه فرع تحقّق مرتبطين و لا تحقّق لها بدون الوجود؛ و لا يمكن أن يوجب ضمّ شيء آخر يصحّحه، كما ظهر فى ما سبق. ففرض انتزاع الموجودية عن الماهيّة لا يجامع فرض فيضانها من المبدأ، لثبوت التنافى بين الفرضين. فهذا الفرض يؤدّى إلى كونها واجبة بذاتها ثابتة بنفسها؛ و هذا أيضا محال؛ لأنّها من حيث هى لا يمكن أن تكون واجبة منشأ لانتزاع الموجودية بنفسها؛ لأنّ حقيقتها من حيث هى مغايرة للوجود و تحقّقها إنّما يكون لأجله؛ فلا يمكن أن تكون بذاتها مع قطع النظر عن الوجود متحقّقة حتّى تكون بذاتها منشأ لانتزاع الموجودية؛ و أمّا الوجودات الخاصّة فبعد صدورها يمكن أن تقوم بنفسها و ينتزع عنها الوجود العامّ لكونه من وجوهها. فانتزاعه لا ينافى معلوليتها و فيضانه؛ لأنّ الوجه ينتزع عن ذى الوجه بأىّ نحو كان و لقيامه بنفسه بعد صدوره يمكن حصول الربط بينه و بين المبدأ.

[الثانى:] أنّ المجعول يجب أن يناسب الجاعل من وجه و يباينه من وجه؛ إذ لو ناسبه من كلّ وجه لكان عين الجاعل لا مجعوله؛ و لو باينه من كلّ/۱۳ A/ وجه

---

(۱). س: افیض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۸۹

امتنع الصدور، لاستحالة صدور نقيض الشيء عنه؛ و لا ريب فى أنّ صرف الوجود يناسب الجاعل من كلّ وجه؛ لأنّه عينه و الماهيّة المحضة يباينه من كلّ وجه؛ فيجب أن يكون المجعول وجودا مشوبا بالماهيّة يتعلّق الجعل به بالذات و بها بالتبع، و الجهة المناسبة كالنور و المباينة كالظلال، و الثانية تابعة للأولى.

لا يقال: إنّ الماهيّة المشوبة بالوجود الاعتبارى أيضا يناسبه من وجه هو جهة وجودها المنتزع عنها و يباينه من حيث ذاتها؛ فيمكن أن تكون مجعولة؛ لأنّ المجعول بالذات يجب أن يكون حقيقة لها جهتان يناسب الجاعل بإحداهما و يباينه بالاخرى و يجب أن يكون الجهتان داخلتين فى ذاته؛ و لا ريب فى أنّ الوجود الخاصّ الإمكانى حقيقة متضمّنة لجهة قصور و نقص لازمة لإمكانه تنتزع عنه لأجلها الماهيّة و جهة كمال راجعة إلى ذاته ينتزع عنه لأجلها الوجود العامّ؛ فيصلح للمجعولية؛ و أمّا الماهيّة فليست حقيقة يتضمّن لذاتها جهة كمالية داخلة فى ذاتها ينتزع عنها الوجود، بل هى من حيث هى مجرّد جهة نقص و قصور مباينة للجاعل من كلّ وجه و لا يتضمّن جهة كمالية يناسبه بها و لا يمكن أن ينتزع عنها بنفسها الوجود العامّ.

و الحاصل: أنّ المجعول بالذات يجب أن يكون حقيقة يمكن أن يقوم بذاتها بعد صدورها من الجاعل و يكون مناسبة له بأصل حقيقتها و مباينة له بجهة عدمية داخلة فى ذاتها كما هو شأن الخاصّ الإمكانى؛ و الماهيّة لا يمكن أن يتحقّق بنفسها من دون الوجود و لا يناسب الجاعل من حيث حقيقتها و لا يتضمّن جهة كمالية يناسبه بها؛ فلا بدّ أن يكون أمرا منتزعا ممّا هو متحقّق بذاته بعد الصدور؛ و هو الوجود الخاصّ؛ فلا يصلح بذاتها للمجعولية.

و المحصّل ممّا ذكر أنّ كلّ معلول مركّب بذاته من جهتين: جهة نورانية بها يشابه الفاعل و يحاكيه و جهة ظلمانية بها يباينه و ينافيه؛ و يسمّى النورانية

اللمعات العرشية، النص، ص: ۹۰

وجودا و الظلمانية ماهيّة؛ و هى غير صادرة بالذات عن الفاعل لأنّها جهة المباينة معه و لا ينبعث من الشيء ما ليس عندها؛ كيف و لو كانت صادرة منه لكانت جهة الموافقة/۱۳ B/ فاحتاجت إلى جهة اخرى للمبائنة؟! فالمعلول من العلّة كالظلّ من النور؛ أى نسبته إليها نسبة النور المحسوس و الضوء المنبثّ على الأجرام إلى الشمس أو القمر أو غيرهما من الحقائق النّيرة بذاتها، بل إلى نور قائم بذاته لا إلى جسم منير؛ فإنّ الضوء المنبثّ يشابهه من حيث ما فيه من النورية و يباينه من حيث ما فيه من ثبوت الظلمة؛ و لا ريب فى أنّ الجهة الظلمانية فى الظلّ و الضوء المنبثّ ليست فائضة من النور و لا هى من النور؛ لأنّها يضادّه، بل هى لازمة تابعة لهذا النور الناقص الصادر بالذات عن النور الكامل و منتزعة منه؛ فكذلك الجهة المسمّاة ماهيّة فى الوجود الناقص الصادر عن صرف الوجود ليست فائضة منه بالذات، بل هى تابعة لهذا النحو من الوجود منتزعة منه؛ و قد أشار الشيخ إلى ثبوت هذا التركيب فى كلّ معلول بقوله: «و الذى يجب وجوده بغيره دائما فهو غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذى له باعتبار ذاته غير الذى له من غيره و هو حاصل الهويّة منهما جميعا فى الوجود؛ فلذلك لا شيء غير ذات الوجود يعترى عن ملابسة ما بالقوّة و الإمكان باعتبار نفسه؛ فهو الفرد و ما عداه زوج تركيبى.»

[الثالث:] و هو يتوقّف على تمهيد مقدّمة هى أنّ الوجود كما ينقسم إلى اعتبارى انتزاعى و إلى أصلى عينى كذلك التشخّص ينقسم إلى اعتبارى مشترك بين التشخّصات معنى و هو كون الشيء بحيث امتنع صدقه على كثيرين- و بعبارة اخرى: كون الشيء شخصيا و جزئيا حقيقيا- و إلى عينى أصلى هو مناط التشخّص و مفيد التعيّن؛ أى ما به يتشخّص الشيء و يتعيّن و ما هو إلّا نحو الوجود المتشخّص بذاته المتعيّن بنفسه؛ و قد تقدّم أنّ العوارض و اللواحق من لوازم المشخّص و أماراته و ليست عينه؛ لأنّها إن كانت كلّية لم يفد التشخّص و هو

اللمعات العرشية، النص، ص: ۹۱

المطلوب و إن كانت جزئية كان لموضوعها مدخل فى تشخّصها مع أنّ تشخّصه بها على تقدير كونها متشخّصة؛ فيلزم الدور؛ و القول بأنّه دور معيّنة باطل؛ إذ تقدّم مشخّص الموضوع بمعنى مفيد تعيّنه و مناطه بالتشخّص عليه كتقدّمه بالتشخّص على أعراضه تقدّم ذاتى و يتوقّف المتأخّر منهما على المتقدّم توقّفا واقعيا؛ فلو افتقر كلّ من العوارض و معروضها فى/۲۳ A/ التشخّص إلى الآخر لزم الدور المحال و الدور الذى يسمّونه دور معيّنة ليس كذلك؛ لأنّه نحو من التلازم بين شيئين أفاد العلّية «۱» بينهما لزوما و معيّة بأن أوقع بينهما علاقة موجبة لكون كلّ منهما فى مرتبة وجود الآخر غير منفكّ عنه و ليس لأحدهما على الآخر تقدّم ذاتى و توقّف واقعى.

و أيضا: قد تزول تلك العوارض مع بقاء تشخّص معروضها مع أنّها لو كانت مشخّصة له لزال تشخّصه بزوالها، لاستلزام زوال العلّة زوال المعلول.

و القول بأنّ المشخّص هو المطلق الباقى دون الخاصّ الزائل باطل؛ إذ الكلّى لا يفيد تشخّص الجزئى و إلّا كان كلّ عرض مفيدا لكلّ تشخّص.

و أيضا: لهذه العوارض وجود و تشخّص؛ فإن كانت عين وجودها و تشخّصها- أى كانت مناطا لانتزاعهما و مفيدة لهما- ثبت المطلوب إلّا أنّه خلاف المفروض و إن كانت معروضة لهما و كانا زائدين على ذاتها لم يكن ذاتها مفيدة لهما، بل المفيد لهما على المفروض عوارض اخر؛ و ننقل الكلام إلى مفيد وجودها و تشخّصها؛ فيلزم الدور.

فثبت أنّ ما به التشخّص غير العوارض و ليس ذات الفاعل أيضا؛ لأنّه كالوجود صفة للمتشخّص أو متّحد معه ضربا من الاتّحاد؛ و ذات الفاعل ليس كذلك. نعم هو موجد للتشخّص بمعنييه و ليس الكلام فيه و لا نفس المادّة، لعدم

---

(۱). س: العلّة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۹۲

تحقّقها لكلّ متشخّص مع أنّها لو تحقّقت له لم تكن علّة مفيدة للتشخّص، بل علّة قابلية معدّة له و لا غيرهما من الامور التى توهّم أن تكون الموجودية بها من الماهيّة و الجعل و الانتساب و غيرها ممّا مرّ لما تقدّم هناك بعينه؛ فمناط التشخّص ليس إلّا نحو الوجود الفائض من المبدأ الذى هو متشخّص بذاته و متعيّن بنفسه و متعلّق بهذا التشخّص و معروض لماهيّته «۱».

و هذه المقدّمة و إن تقدّم بيانها سابقا بوجه أوضح إلّا أنّا تعرّضنا لها هنا للإشارة إلى بعض فوائد تركناها هناك؛ و بعد تمهيدها نقول: إذا كان الوجود هو المجعول بالذات و الماهيّة تابعة له فى الوجود فهو كما أنّه وجود بمعنى ما به الموجودية فكذلك هو تشخّص بمعنى ما به التعيّن و الامتياز؛ فوجوده و تشخّصه بنفس ذاته و وجود الماهيّة و تشخّصها به؛ فهو/۲۳ B/ وجود و موجود و متشخّص بالذات و منتزع عنه بنفسه الوجود و التشخّص بالمعنى المصدرى، و الماهيّة موجودة و متشخّصة به و ينتزع عنها الوجود و التشخّص بالمعنى المصدرى باعتبار اتّحادها مع الوجود الخاصّ المتحقّق بنفسه.

و على هذا فلا إشكال بوجه و أمّا إذا كان المجعول بالذات هو نفس الماهيّة و كان الوجود عرضا منتزعا منها فيلزم الإشكال؛ إذ حينئذ كما يلزم أن لا يكون للماهيّة وجود بمعنى مفيد الموجودية و مناط انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى كذلك يلزم أن لا يكون لها تشخّص بمعنى مفيد التعيّن و مناط امتياز التشخّص بالمعنى المصدرى، لما مرّ من أنّها لا يمكن أن تكون مفيدة للموجودية و التعيّن؛ فلو لم يكن وجود أصيل «۲» هو مجعول بالذات لزم أن لا تكون الماهيّة موجودة و متشخّصة و هو باطل.

قيل: المتقرّر عند الجماعة أنّ الإمكان صفة ذاتية للممكن و كيفية لنسبة

---

(۱). س: لماهيّة.

(۲). س: اصل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۹۳

الوجود الذى هو صفة له و محمول عليه إلى الماهيّة المعروضة له؛ و هذا على مجعولية الماهيّة بالذات و أصالتها مستقيم و أمّا على مجعولية الخاصّ و أصالته فلا يستقيم لوجهين:

[الأوّل:] أنّه على هذا التقدير لا يكون الوجود صفة للماهيّة، بل موصوفا بها و معروضا لها؛ فلا يكون محمولا عليها؛ فلا يكون الإمكان كيفية لنسبته إليها.

[الثانى:] أنّه يلزم أن تكون حقائق الممكنات بأسرها واجبة الوجود؛ لأنّ انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى عن ذلك الوجود الذى هو المجعول بالذات و المعروض للماهيّة الممكنة و أصل حقيقة الممكن ضرورى لا يمكن سلبه عنه بخلاف انتزاعه عن نفس الماهيّات؛ فإنّه ليس بضرورى؛ لأنّها فى ذاتها مسلوبة عنها ضرورة الوجود و العدم و إنّما تحصل لها إحدى الضرورتين بالعلّة أو عدمها.

و أيضا: لا يمكن أن يطرأ العدم على ذلك الوجود المجعول بالذات المتحقّق بنفسه كما يمكن أن يطرأ على الماهيّات؛ فيكون كلّ حقيقة ممكنة واجبة الوجود.

و الجواب عن الأوّل بوجوه:

[الأوّل:] أنّ الوجود الذى جعله القوم محمولا على ماهيّة الممكن و جعلوا الإمكان «۱» كيفية لنسبته إليها إنّما هو العامّ الاعتبارى دون/۳۳ A/ الخاصّ الأصيل؛ و كون الأوّل عرضا انتزاعيا عن الماهيّة و محمولا عليها ممّا يقول به و لا ينكره.

[الثانى:] أنّ مناط حمل أحد الشيئين على الآخر إنّما هو اتّحادهما فى الوجود- سواء كان اتّحاد العارض مع المعروض أو بالعكس أو اتّحاد بعض الذاتيات مع بعض آخر- و لذا قالوا الحمل اتّحاد المتغائرين مفهوما فى الوجود.

فكلّ متّحدين يصحّ حمل كلّ منهما «۲» على الآخر؛ فإذا اتّحد العارض و المعروض فى الوجود صحّ حمل كلّ منهما على الآخر.

---

(۱). س: لامكان.

(۲). س: بينهما.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۹۴

و لا ينحصر الحمل فى حمل «۱» العارض على معروضه، بل يصحّ عكسه أيضا كحمل الجنس على الفصل على ما ذكره الجماعة.

نعم لو كان المعروض موجودا بوجود مباين لوجود عارضه لم يصحّ حمله عليه؛ و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ الوجود و الماهيّة متّحدان نحوا من الاتّحاد، كما مرّ. فالوجود بمعنييه يصحّ حمله على الماهيّة؛ فيقال: «زيد موجود» بكلا معنيى الوجود؛ و يصحّ حملها أيضا على الوجود المتحقّق الأصيل «۲»؛ فيقال: «الموجود- أو هذا الموجود- زيد» فحملها على الموجود أى الوجود الموجود بذاته المنتزع عنه الوجود العامّ بنفسه؛ و إذ ثبت أنّ الوجود بمعنييه محمول على الماهيّة فيكون الإمكان كيفية لنسبة هذا الحمل.

و يطرأ هذا الإشكال بجوابه بأن يقال: إنّ الوجوب أيضا كالإمكان كيفية لنسبة الوجود إلى الذات، و الوجود فى الواجب عين ذاته و ليس صفة له؛ فلا يكون محمولا عليه؛ فلا يكون الوجوب كيفية للنسبة.

و يجاب بأنّ الوجود الذى يكون الوجوب كيفية للنسبة إلى الذات هو الانتزاعى و هو زائد على الذات و محمول عليه؛ و لو سلّم أنّه يعمّ الزائد و العين فالحمل أيضا صحيح؛ لأنّ مناطه نحو من الاتّحاد و اتّحاد الشىء مع نفسه صحيح؛ فذاته تعالى بذاته وجود و موجود. فذاته باعتبار محمول على ذاته باعتبار آخر؛ و المغايرة الاعتبارية بحسب المفهوم كافية فى الحمل. فالوجوب على التقديرين كيفية لنسبة «۳» الوجود إلى ذاته تعالى و لا إشكال.

[الثالث:] أنّ الموجود المحمول على الواجب و الممكن ليس بمعنى ما وقع عليه الوجود الذى هو مصدر مبنىّ للفاعل- أعنى الجعل- حتّى يراد به الشىء

(۱). س: الحمل يحمل.

(۲). س: الاصل.

(۳). س: للنسبة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۹۵

المجعول و لا- بمعنى ما قام به الوجود الذى هو مصدر مبنىّ «۱»/۳۳ B/ للمفعول- أعنى الموجودية- لأنّه بهذين المعنيين لا يمكن حمله على الواجب؛ فهو بمعنى ما يصحّ أن يحكم بثبوت الوجود له سواء كان هذا الثبوت ثبوت العارض لمعروضه و هذا فى الوجود الانتزاعى أو بالعكس و هذا فى الوجود الخاصّ أو ثبوت الشىء لنفسه كما فى الواجب.

و يطرأ ذلك إطلاق باقى الصفات كالعالم و القادر و غيرهما على الواجب و الممكن؛ فإنّ إطلاقها عليهما ليس كإطلاق ساير المشتقّات؛ فإنّ «العالم» لو كان بمعنى ما قام به صفة «۲» العلم لم يصحّ إطلاقه على الواجب تعالى؛ لأنّ علمه تعالى عين ذاته، بل بمعنى ما ثبت له العلم- سواء كان هذا الثبوت ثبوت العارض كما فى العلم الانتزاعى؛ أى انكشاف المعلوم على العالم؛ و هذا يعمّ الواجب و الممكن فى العلم بمعنى مناط العالمية فى الممكنات أو ثبوت الشىء لنفسه المغاير له بالاعتبار، كما فى العلم بمعنى مناط العالمية فى الواجب تعالى؛ أعنى ذاته تعالى بذاته- و على هذا فيرتفع الإشكال؛ إذ حينئذ حمل الوجود بمعنييه و نسبته إلى الممكن صحيح و الإمكان كيفية لهذه النسبة.

و الفرق بين هذا «۳» الوجه و سابقه أنّ المصحّح لحمل الوجود الأصيل المعروض للماهيّة عليها و نسبته إليها فى السابق هو اتّحادهما فى الوجود، لصحّة حمل كلّ من المتّحدين على الآخر و نسبته إليه؛ و فى هذا الوجه كون الموجود المحمول على الماهيّة بمعنى ما ثبت له الوجود مع كون الثابت معروضا و الماهيّة عارضة.

فلو قلنا: «زيد موجود بالوجود الخاصّ» معناه أنّ الوجود منسوب إليه بالمعروضية، كما إذا قلنا: «إنّه موجود ب [الوجود] العامّ» معناه أنّه منسوب إليه

(۱). س:+ للفاعل أعنى الجعل حتى يراد به الشىء المجعول و لا بمعنى ما قام به الوجود الّذى هو مصدر مبنى.

(۲). س: صفه.

(۳). س: هذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۹۶

بالعارضية و إذا قلنا: «الواجب موجود» فمعناه أنّ الوجود منسوب إليه بالعينية.

[الرابع:] لو سلّم أنّ الإمكان صفة ذاتية للماهيّة و كيفية لنسبة الوجود إليها؛ و المحمول يلزم أن يكون وصفا و عارضا للموضوع؛ و على مجعولية الوجود بالذات و انتزاعية الماهيّة لا يتصوّر ذلك.

نقول: كون الإمكان عبارة عن ذلك إنّما هو على أصالة الماهيّة و اعتبارية/۴۳ A/ الوجود و أمّا على العكس فهو صفة للوجودات الخاصّة المجعولة بالذات و إمكانها عبارة عن ارتباطها بجاعلها الحقّ و انتسابها إليه. فالواجب هو الوجود الحقّ القائم بذاته من دون ارتباطه بشىء، و الممكن هو الوجود المرتبط بغيره المفتقر إليه بحيث لو لا ارتباطه لكان معدوما صرفا؛ هذا.

و أمّا الجواب عن الثانى فهو أنّ انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى عن الوجود المجعول بالذات و إن كان ضروريا و طريان العدم عليه و إن كان ممتنعا إلّا أنّ ذلك بعد صدوره عن العلّة و ارتباطه بها و بدونهما معدوم محض لا يمكن أن يثبت له وجود أو شيئية فضلا عن أن يكون انتزاع الوجود عنه ضروريا و طريان العدم عليه ممتنعا؛ و ما يكون وجوده عن الغير بالصدور و الارتباط لا يكون واجبا،

بل ممكنا؛ إذ ما عدّ من لوازم الوجوب الذاتى من ضرورة الوجود و امتناع طريان العدم إنّما هو إذا اقتضاه بحت الذات و صرف الحقيقة لا- إذا كان من الغير بالمجعولية و الارتباط. فالوجودات الخاصّة لصدورها عن الواجب و ارتباطها به تكون ممكنة و إن لم يطرأ العدم على ذواتها المجعولة المرتبطة من حيث إنّها وجودات و كان انتزاع الموجودية عنها ضروريا.

و الحاصل: أنّ تلك الوجودات الفائضة من المبدأ المستتبعة للماهيّات و إن كانت أصل حقائق الممكنات من حيث هى و من حيث إنّ ذواتها وجودات و إن كان انتزاع الموجودية عنها ضروريا و طريان العدم عليها ممتنعا لكن ثبوت تلك

اللمعات العرشية، النص، ص: ۹۷

الوجودات للماهيّات الممكنة و كونها معروضة لها ليس ضروريا بالنظر إلى ذواتها؛ و كذا إفاضة الواجب الحقّ تلك الوجودات الممازجة بظلمات الأعدام و المقيّدة بقيود الماهيّات ليس بضرورى فى حدّ ذاتها؛ و كذا انتزاع الموجودية عنها من حيث كونها مجعولة و مستتبعة للماهيّات و من الماهيّات العارضة لها ليس بضرورى لإمكان أن لا يكون شىء منها.

فعلى القول بمجعولية الوجود تكون الماهيّات و ذوات الوجودات/۴۳ B/ التى هى حقائق الممكنات ممكنة بهذه الاعتبارات جميعا، كما أنّه على القول بمجعولية الماهيّة و كون الوجود عارضا لها تكون الماهيّات ممكنة، لعدم كون انتزاع الموجودية عنها من حيث هى ضروريا.

[الخامس:] أنّ لكلّ ماهيّة نوعية مثلا حصولات متعدّدة و تشخّصات و وجودات متكثّرة موجبة لتعدّد الجعل؛ و هذا التكثّر ليس تكثّرا فى نفس الماهيّة؛ لأنّها بنفسها لا يتكثّر و لا يتميّز؛ و لا فى لازمها، لما مرّ من أنّ الماهيّة بنفسها لا يقتضى الوجود و التشخّص الراجع إليه؛ فلا يكونان من لوازمها؛ فلو كان المجعول نفس الماهيّة لم يحصل من الجعل إلّا واحد؛ لأنّ صرف الشىء لا يتعدّد و لا يتميّز؛ فكيف يتكرّر نفس الماهيّة و يتعدّد جعلها من حيث هى هى مع أنّ تعدّد الجعل و تكثّر المجعول ممّا لا ريب فيه؟!

فلا- بدّ أن يكون المجعول بالذات و الصادر أوّلا على نعت الكثرة هى أنحاء المحصولات- أعنى الوجودات المتشخّصة بذواتها- و تتكثّر الماهيّة الواحدة بتبعية تكثّرها.

[السادس:] أنّ الماهيّة الموجودة إن انحصر نوعها فى شخص كالشمس مثلا، فكونها هذا «۱» الموجود الشخصى مع احتمالها بنفسها التعدّد و الاشتراك بين

---

(۱). س: هذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۹۸

الكثيرين:

[۱.] إن كان من قبل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود؛ إذ كون تخصيص الماهيّة الكلّية بهذا الوجود الخاصّ من الجاعل لا- يتصوّر إلّا بأن يفيض هذا «۱» الوجود الخاصّ الذى تنتزع عنه هذه الماهيّة الكلّية؛ إذ مجرّد إفاضة نفسها لا يوجب كونها هذا الموجود الشخصى «۲».

[۲.] و إن كان من قبل الماهيّة نفسها فمع لزوم الترجيح من غير مرجّح- لتساوى نسبتها إلى أشخاصها المفروضة- يلزم أن تكون قبل الوجود و التشخّص موجودة متشخّصة؛ فيلزم تقدّم الشىء على نفسه؛ و هو ممتنع؛ و مع ذلك إذا نقلنا الكلام إلى كيفية وجودها و تشخّصها لزم الدور.

[السابع:] لو كانت الجاعلية و المجعولية بين الماهيّات و كان الوجود من الاعتبارات العقلية و لا ريب فى أنّ المعلول من لوازم العلّة؛ فيلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهيّة الجاعل و لوازم الماهيّة اعتبارية؛ فيلزم أن يكون العالم بجواهرها و أعراضها «۳» اعتباريا إلّا المجعول الأوّل عند من اعترف بأنّ الواجب عين/۵۳ A/ الوجود؛ و من اعترف بحقيقية الوجود و كونه عين الواجب و كون فعله هو

الوجود لزمه الاعتراف بأنّ كلّ موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته و إن كان ناقصا عنه قاصرا درجته عن درجته؛ ففعل اللّه تعالى ليس إلّا إفاضة وجود مشوب بمهيّة ظلمانية و فعل فعله ليس إلّا إفاضة وجود مشوب بمهيّة أظلم من ماهيّته.

[الثامن:] لو تحقّقت الجاعلية و المجعولية بين الماهيّات لزم وقوع التشكيك و التفاوت بالأقدمية فى نفس الماهيّة و المعنى الذاتى؛ لأنّ بعض أفراد الجوهر علّة لبعض آخر؛ فإنّ الجواهر المفارقة بعضها علّة للبعض و هى علّة للأجسام، و المادّة

---

(۱). س: هذ.

(۲). س: التشخصى.

(۳). س: اعراضه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۹۹

و الصورة علّتان للجسم المركّب منهما؛ و العلّة فى ذاتها أقدم من المعلول، بل لا معنى لهذا النحو من التقدّم و التأخّر إلّا العلّية و المعلولية؛ فإذا كان كلّ من العلّة و المعلول ماهيّة كانت ماهيّة العلّة بما هى هى مقدّمة على ماهيّة المعلول؛ فإذا كانتا جوهرين كانت جوهرية العلّة بما هى جوهرية أسبق من جوهرية المعلول؛ فيلزم التشكيك فى نفس الماهيّة و فى المعنى الذاتى؛ و هذا باطل؛ إذ لا أولوية و لا أوّلية لماهيّة جوهر على ماهيّة جوهر آخر فى تجوهرها و لا فى كونه جوهرا- أى محمولا عليه معنى الجوهر الجنسى- بل تقدّم أحد الجوهرين على الآخر إمّا فى الوجود، كتقدّم العقل على النفس أو فى الزمان، كتقدّم الأب على الابن.

و بالجملة: ما به التقدّم إمّا الوجود أو الزمان؛ و لا يمكن أن يكون نفس الماهيّة و المعنى الذاتى مع أنّ ثبوت الجاعلية و المجعولية بين الماهيّات يقتضى كونه أحدهما.

[التاسع:] أنّ ثبوتهما بينهما يوجب كون ماهيّة كلّ ممكن من مقولة المضاف واقعة تحت جنسه، لما مرّ من لزوم التعلّق الذاتى و الارتباط المعنوى بين الجاعل و المجعول بالذات. فتعقّل ماهيّة كلّ معلول يتوقّف على تعقّل فاعله؛ و كلّ ما لا يمكن تعقّله إلّا مع تعقّل غيره فهو من مقولة المضاف؛ فيلزم ما ذكر؛ و هو باطل.

لا يقال: هذا يرد على مجعولية الوجود أيضا؛ لأنّ مقولة المضاف كغيره من المقولات التسع إنّما هى من أقسام الماهيّة دون الوجود. فالأجناس العالية المسمّاة بالمقولات و كلّ ما له حدّ نوعى له جنس و فصل يجب أن يكون واقعة تحت إحدى المقولات العشر؛ فإذا كانت بذاتها متعلّقة مرتبطة بغيرها تكون واقعة تحت مقولة المضاف؛ و أمّا الوجود/۵۳ B/ فلا جنس له و لا فصل و ليس هو بكلّى و لا جزئى متخصّص زائدة على ذاته؛ فهو بالنظر إلى ذاته لا يقع تحت شىء من المقولات و إن كان مرتبطا بغيره منتسبا إليه. نعم ما له ماهيّة يقع تحت مقولة

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰۰

بتبعية الماهيّة.

و من هنا يظهر أنّ الواجب تعالى مع أنّه مبدأ كلّ شىء و إليه نسبة كلّ أمر ليس من مقولة المضاف، تعالى من أن يكون له مجانس أو مماثل أو مشابه أو مناسب علوّا كبيرا.

[العاشر:] أن الماهيّة لو كانت فى حدّ نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل الأوّلى الذاتى الراجع إلى الاتّحاد فى المفهوم لا بالحمل الصناعى الشائع فقط الراجع إلى الاتّحاد فى الوجود؛ إذ كون الماهيّة مجعولة فى نفسها و فى حدّ ذاتها يقتضى أن يتّحد مفهومها مع مفهوم المجعول فى الحقيقة، كما أنّ كون الإنسان حيوانا ناطقا فى حدّ ذاته يقتضى كون مفهومه متّحدا مع مفهوم الحيوان الناطق فى الحقيقة و كون حمله عليه حملا أوّليا ذاتيا؛ و لذلك صرّحوا بأنّ حمل حدّ مفهوم عليه حمل أوّلى ذاتى كحمل نفسه عليه.

و الحاصل: أنّ الحمل بين الشيء و ما له فى حدّ ذاته و حاقّ حقيقة حمل ذاتى أوّلى؛ فمع كون الماهيّة مجعولة فى ذاتها يكون المجعول محمولا- عليها بالحمل الأوّلى؛ و ذلك يقتضى أن يكون أثر الجاعل مجرّد مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات؛ لأنّ كلّ مفهوم مغاير لمفهوم آخر؛ إذ لا اتّحاد بين المفهومات من حيث المعنى و الماهيّة؛ و لا يتصوّر الحمل الذاتى إلّا بين مفهوم و نفسه أو بينه و بين حدّه كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «حيوان ناطق»؛ و أمّا قولنا: «الناطق ضاحك» فهو الحمل الصناعى الذى مناطه الاتّحاد فى الوجود دون الذاتى الذى مناطه الاتّحاد فى المفهوم. فإذا كان المجعول بالذات هو الوجود الخاصّ و الماهيّة منتزعة عنه، فكلّ مفهوم متّحد مع الخاصّ و الماهيّة فى الوجود يكون أثرا للجاعل و أمثال هذا المفهوم كثيرة؛ و أمّا إذا كان المجعول بالذات نفس الماهيّة فينحصر أثر

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰۱

الجاعل فى ما «۱» يتّحد مع نفس الماهيّة فى المفهوم و لاتّحادها مع مفهوم المجعول و مغايرته لسائر المفهومات لا يتّحد مع مفهوم آخر؛ فينحصر أثر الجاعل فى مفهوم «۲»/۶۳ A/ المجعول؛ و ذلك باطل.

و استدلّ بعضهم على عدم تعلّق الجعل بالماهيّة ب «أنّها لو كانت بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل لزم كونها منعوتة به فى حدّ نفسها و معناها بأن يكون الجاعل معتبرا فى قوام ذاتها بحيث لا- يمكن تصوّرها بدونه؛ و ليس كذلك؛ فإنّا قد نتصوّر كثيرا من الماهيّات بحدودها و لا نعلم حصولها بعد فضلا عن حصول فاعلها؛ إذ لا دلالة لها على غيرها؛ و من الماهيّات الموجودة ما نتصوّرها و نأخذها من حيث هى هى مع قطع النظر عمّا سواها؛ لأنّها بهذا الاعتبار ليست إلّا نفسها. فلو كانت فى حدّ نفسها مجعولة متقوّمة بالعلّة مفتقرة إليها فى القوام لم يمكن أخذها من حيث هى هى مجرّدة عمّا سواها، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء إلّا مع ملاحظة أجزائه و مقوّماته. فإذن أثر الجاعل و ما يترتّب عليه و المجعول هو وجود الشيء دون ماهيّته إلّا بالعرض.

فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوّما لوجود المجعول غير خارج عنه؛ إذ المجعولية لو اقتضى التقوّم بالجاعل لم يكن فى ذلك فرق بين الماهيّة و الوجود.

قلنا: نحن نلتزم أنّ وجود المعلول متقوّم بوجود علّته تقوّم النقص بالتمام و الضعف بالقوّة و الإمكان بالوجوب.

و ليس لك أن تقول: نحن نتصوّر وجود المعلول مع الغفلة [عن] وجود علّته الموجبة له؛ فلا يكون متقوّما به؛ لأنّا نقول: لا يمكن العلم بخصوصية نحو من الوجود إلّا بمشاهدة عينية؛ و هى لا يتحقّق إلّا من جهة مشاهدة علّته الفيّاضة؛ و

---

(۱). س: الجاعل بما.

(۲). س: الجاعل بمفهوم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰۲

لهذا قالوا: العلم بذى السبب لا يحصل إلّا بالعلم بسببه» انتهى.

و هذا الدليل مبنىّ على وحدة الوجود و كون الجعل و الإيجاد عبارة عن تنزّله و تطوّره و كون الممكن المعلول مرتبة من مراتبه و درجة من درجاته و شأنا من شئونه و قيدا من قيوده؛ فكان كلّ ممكن معلول هو علّته الواجبة بعد تنزّلها عن سماء الإطلاق إلى أرض التقيّد و تحوّلها عن غيب الوحدة إلى شهادة التكثّر و انحطاطها عن ذروة «۱» الكمال إلى حضيض النقصان. فيكون المجعول بالذات هو الوجود المقيّد تقيّد الماهيّة الظلمانية دون نفسها؛ و حينئذ يتقوّم كلّ معلول بعلّته؛ لأنّه فى الحقيقة هو العلّة بعد عروض نقص و قصور لها/۶۳ B/ فحقيقته حقيقة العلّة.

و ظاهر أنّ مشاهدة الوجود المقيّد الناقص يتوقّف على مشاهدة المطلق الكامل؛ و نحن لا نعتقد ذلك و لا نؤمن به، بل نقول: المعلول شيء متحقّق بنفسه مباين عن علّته إلّا أنّه مرتبط بها نحوا من الارتباط، كما يأتى. فهو يتوقّف عليها فى الموجودية و التحصّل لا فى

الحقيقة و التقوّم؛ هذا.

و على مجعوليـة الوجود شبه واهيـة مبنية على أخذ الوجود المجعول بالمعنى الاعتبارى أو بمعنى واحد فى الكلّ؛ و لظهور ضعفها لم نتعرّض لها و قد ذكرناها مع جوابها فى بعض رسائلنا.

ثمّ القائل بمجعولية الاتّصاف احتجّ بوجوه:

[الأوّل:] أنّ مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان و هو كيفيـة نسبة الوجود إلى الماهيّة؛ فالمحتاج إلى الفاعل و أثره التابع له أوّلا هو النسبة.

و جوابه: أنّ المنـاط فى الإمكـان أن لا يكون ذات الممكن من حيث هو منشأ لانتزاع الوجود عنه، بل يكون ذلك بملاحظـة صـدوره عن علّته بخلاف الوجوب؛ و قد تقدّم التفصيل فى ذلك.

---

(۱). أعلى الشيء.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰۳

[الثـانى:] أنّ الوجود زائـد على الماهيّـة؛ فهى بـذاتها لا- يمكن أن يكون مصـداقا لحمـل الموجود عليهـا و إلّـا لم يكن فرق بينه و بين الذاتيات؛ و إذا كان المجعول بالذات نفس الماهيّة يلزم أن يكون مصداقا للحمل المذكور؛ و هو خلف.

و جوابه: أنّ الماهيّـة قبل المجعوليـة ليست مصـداقا لحمل مطلقا و بعـد صـدورها تصدق عليها الذاتيات بملاحظة حيثية. فصدقها عليها بمجرّد التوقيت- أى فى وقت كونها مجعولة- و يصدق الوجود عليها بملاحظة صدورها عن العلّة؛ و هذه الملاحظة خارجة عن نفسـها لكنّ الصدق المذكور يتوقّف عليها.

فالفرق بين الـذاتيات و الوجود عدم توقّف حملها على ملاحظة حيثية و توقّف حمله على ملاحظة حيثية خارجة عن نفس الماهيّة؛ فإنّ الإنسان حال صـدوره يصـدق عليه أنّه ناطق و لا يتوقّف هـذا الصـدق على تقيّده بالصدور عن علّته و أمّا صدق الموجود عليه فيتوقّف على تقيّده به؛ إذ ماهيّة الإنسان مع قطع النظر عن حيثية الصدور و الارتباط لا يصدق عليها الوجود و لو فى حال صدورها.

و على هـذا فما ذكر فى الاحتجاج من «أنّ المجعول بالـذات لو كان نفس الماهيّة يلزم/۷۳ A/ أن يكون مصداقا لحمل الوجود عليها؛ فلا يحصل الفرق بين الـذاتيات و الوجود مع كونه زائـدا على الماهيّـة» ممنوع؛ فذلك لا ينتهض حجّة لنفى مجعولية الماهيّة و لا لنفى مجعوليـة الوجود الخاصّ لو اجرى فيه؛ إذ كما عرفت أنّ المصداق لحمل الذاتيات هو الماهيّة أو الوجود الخاصّ بدون حيثية الارتباط و لحمل الموجود هو أحدهما فى حال الارتباط معها إلّا أنّك قد عرفت أنّ ارتباط الماهيّة من حيث هى بالعلّة غير معقول.

فلا يمكن تعلّق الجعل بها بالـذات، بل المجعول بالذات هو الوجود الخاصّ و الماهيّة مجعولة بالعرض و بعد مجعوليتها بالعرض تصير مرتبطة بالعلّة أيضا بالعرض و تصير مصداقا لحمل الذاتيات بلا ملاحظة حيثية الارتباط و لحمل

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰۴

الوجود مع ملاحظتها.

[الثالث:] أنّ مجعولية كلّ من الماهيّة أو الوجود يقتضى تقدّمه على الآخر؛ و هذا التقدّم ليس شيئا من الأقسام الخمسة السابقة.

و الجواب: أنّ لكلّ منهما تقدّما على الآخر. فتقدّمه عليها يلحق بالتقدّم الذاتى و تقدّمها عليه قسم آخر من التقدّم يسـمّى سبق الماهيّة؛ و هذا «۱» السـبق ليس إلّا فى الـذهن و لحاظ العقل، و التقدّم فى الخارج إنّما هو للوجود؛ و من هذا القبيل تقدّم الجنس على الفصل. هذا مع أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود يستلزم تقدّمها عليه ضـرورة تقدّم الموصوف على الصـفة نظرا إلى قاعدة «۲» الفرعية. فهذا الإيراد لو ورد لورد عليهم أيضا هذا.

و احتـجّ القائل بمجعولية الماهيّة بأنّ كلّ واحد من الوجود و الاتّصاف أمر عقلى غير موجود فى الخارج، و المجعول بالذات يجب أن

يكون حقيقة عينية، و ما هى إلّا الماهيّة. فالجاعل يبدعها أوّلا؛ و جعلها يستلزم موجوديتها؛ و مجعولية كلّ من الوجود و الاتّصاف بالعرض و كذا الحكم فى جميع الذاتيات و لوازم الماهيّات؛ فإنّ جعلها تابع لجعلها و لا يحتاج إلى جعل جديد؛ و كذا الحكم فى كون الذات ذاتا؛ فإنّ ذات المعلول كالإنسان إذا صدر عن علّته لا يحتاج بعد صدورها إلى جاعل يجعل تلك الذات إيّاها، بل ذلك تابع لصدورها؛ و ليس مجعولية الذات و لوازم الماهيّات بجعل مؤلّف و لا بنفس ذلك الجعل البسيط كما اختاره المحقّق الدوانى.

و الجواب: ما عرفت من أنّ/۷۳ B/ الوجود الذى هو المجعول بالذات ليس أمرا اعتباريا، بل هو حقيقة عينية؛ و الماهيّات و لوازمها و ذاتياتها و كون الذات ذاتا امور اعتبارية مجعولة بالعرض.

---

(۱). س: هذ.

(۲). س: القاعدة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰۵

ثمّ المعروف من بعض مشايخ الصوفية أنّ المجعول أوّلا هو الوجود المنبسط؛ فإنّ للوجود عندهم مراتب ثلاث:

الأولى: الوجود الذى لا يتعلّق بغير و لا يتقيّد بقيد؛ و هو مبدأ الكلّ.

الثانية: الوجود المتعلّق بغير، كالعقول و النفوس و الطبائع و الأجرام و الموادّ.

الثالثة: الوجود المنبسط الذى شموله و انبساطه على هياكل الأعيان و الماهيّات ليس كشمول الطبائع الكلّية و الماهيّات العقلية، بل على وجه يعرفه العارفون و لا يهتدى إليه إلّا الراسخون؛ و يسمّونه بالنّفس الرحمانى اقتباسا من قوله تعالى: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ «۱» و هو الصادر الأوّل فى الممكنات عن العلّة الأولى بالحقيقة و يسمّونه بالحقّ المخلوق به و هو أصل وجود العالم و حياته و نوره السارى فى جميع ما فى السموات و الأرض فى كلّ بحسبه حتّى أنّه يكون فى العقل عقلا و فى النفس نفسا و فى الطبع طبعا و فى الجسم جسما و فى الجوهر جوهرا و فى العرض عرضا و نسبته إليه تعالى كنسبة النور المحسوس و الضوء المنبثّ على الأجرام العلوية و السفلية إلى الشمس و هو غير الوجود الإثباتى الرابطى الذى كسائر المفهومات الكلّية و العقلية لا يتعلّق بها جعل و تأثير و وجودها نفس حصولها فى الذهن كما هو الشأن فى جميع المعقولات المتأصّلة؛ فإنّه لا ريب فى أنّ لها وجودا لكن وجودها نفس حصولها فى الذهن، بل الحكم كذلك فى مفهوم العدم و اللاشىء و الاممكن و اللامجعول؛ «۲» فإنّه لا فرق بين هذه المفهومات و غيرها من المفهومات فى كونها ليست إلّا حكايات و عنوانات لامور إلّا فى أنّ أمثال هذه المفهومات عنوانات لامور باطلة الذوات و غيرها عنوان لحقيقة موجودة.

و لا يخفى أنّ الحكماء لقولهم بتعدّد الوجود و الموجود ذهبوا إلى أنّ الجعل

---

(۱). الأعراف/ ۱۵۶.

(۲). س: الا شىء و الا ممكن و الا مجعول.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰۶

إيجاد أمر مباين عن ذات الجاعل هو الوجود الخاصّ أو الماهيّة.

و أمّا الصوفية فلقولهم بوحدتهما و عدم المباينة بين العلّة و المعلول فالجعل عندهم بنحو آخر يعبّر عنه/۸۳ A/ تارة بتجلّى الحقّ و آخر بانبساط المطلق و أمثال ذلك، بل الخلاف بين الصوفية و غيرهم راجع فى الحقيقة إلى كيفية الجعل؛ إذ الكلّ متّفقون على أنّ الواجب واحد هو صرف الوجود و إنّما الخلاف فى أنّ ما صدر عنه بالجعل بالترتيب اللائق هل هو امور متحصّلة متحقّقة مباينة عن ذاته أو امور اعتبارية هى شئوناته و تطوّراته؟ فذهب الصوفية إلى الثانى و غيرهم إلى الأوّل؛ و لمّا كان تحقيق ذلك من أهمّ

المقاصد- إذ يبنى عليه أكثر المطالب- فلنشر إلى ما ذكروه فى بيان وحدة الوجود ثمّ نأتى بما هو الحقّ عندنا و قبل ذلك لا بدّ أن نشير إلى كيفية وجود الكلّى الطبيعى. فنقول:

عدم وجود الطبيعى- أى الماهيّة من حيث هى بوصف الاشتراك- فى الخارج مجمع عليه و إنّما الخلاف فى وجوده فى ضمن الأشخاص بوجود مغاير لوجودها أو بوجودها؛ أى كون وجوده بمعنى وجودها و موجوديتهما بوجود واحد هو وجودها.

و الحقّ الأخير، لاستحالة الوجود فى الخارج بدون التشخّص؛ فإن تغاير الوجودان فمع تحقّق وجوده بتشخّص الفرد ترتفع المغايرة و يلزم الخلف؛ و بغيره يلزم التسلسل و وجود ما لا يتناهى فى الخارج؛ فالموجود فيه هو الشخص؛ أى الطبيعة بنحو وجودها اللازم لها فيه؛ لما مرّ من أنّ المشخّص نحو الوجود و تلزمه عوارض معيّنة؛ فهى شىء واحد بالعموم له أنحاء من الوجود فيه و لا يتحقّق إلّا مع واحد منها؛ و إن شئت قلت: شىء واحد ذو درجات و تنزّلات يحصل بفعلية كلّ منها شخص خارجى؛ و إن شئت قلت: شىء مطلق له قيودات يحصل بكلّ منها شخص فى الخارج.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰۷

و لا نطمئنّ من هذه العبارات أنّ الطبيعة هى الأصل و أنحاء الوجودات عوارضه المتحقّقة بتحقّقها، بل الأمر بالعكس؛ فإنّ الوجودات الخاصّة هى الأصل فى التحقّق و الطبائع- أعنى الماهيّات- متحقّقة بتحقّقها فى الخارج و مع قطع النظر عنها معدومة صرفة- كما عرفت مرارا- ثمّ العقل ينتزع عن كلّ شخص- أى وجود خاصّ ممكن- هذه الطبيعة؛ و هى فى الجميع متّحدة لكونها مأخوذة من المشترك فيه و إن لم يوجد هو وحده بدون التشخّص فى الخارج؛ و لكونها مجرّدة مأخوذة عن كلّ واحد لا يأبى عن/۸۳ B/ الصدق و الحمل على الجميع مع كونها متشخّصة فى الذهن؛ إذ نسبة المجرّد إلى أشخاصه المادّية متساوية.

و بذلك يظهر- كما سبق- أنّ ما يوجد و تتقوّم به الماهيّة البسيطة أو المركّبة هو مبدأ الفصل الأخير- أعنى المشخّص الذى هو نحو الوجود- و ساير ما يوجد منها و يتّحد بها من الفصول و الصور بمنزلة اللوازم الوجودية لهذا المبدأ و إن كان كلّ منها مقوّما لحقيقة اخرى بحسب وجودها. فحقائق الفصول ليست إلّا الوجودات الخاصّة التى هى أشخاص حقيقية. فالموجود من كلّ شىء فى الخارج هو نفس الوجود و العقل ينتزع عن نفس ذاته مفهومات كلّية عامّة أو خاصّة و من عارضه أيضا كذلك؛ فيحكم عليها بمفهومات جنسية و فصلية و عرضية عامّة أو خاصّة؛ فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمّى بالذاتيات و ما يحصل فيه من جهة اخرى يسمّى بالعرضيات. فالذاتى متّحد معه و محمول عليه بالذات و العرضى بالعرض.

فالمراد من وجود الطبيعى «۱» فى الخارج أنّ الماهيّة من حيث هى فى ضمن الشخص موجودة بمعنى أنّها موجودة بوجوده؛ أى موجودة معه بوجود واحد لا بوجود مغاير، بأن ينسب الوجود إليها كما ينسب إليه، كما نسب إلى الحكيم و لا

---

(۱). س: الصبيعى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰۸

عدم موجوديتها أصلا، أى و لو بوجوده، كما زعمه المتكلّم.

و الحاصل: أنّ الوجود الخاصّ هو الأصل فى التحقّق و المتشخّص بذاته و ينتزع الماهيّة و الذاتى من نفسه و العرضى من وجود متعلّق به. فالمتحقّق فى الخارج من جميع الحقائق المترتّبة من أعمّ الأجناس إلى أخصّ الأنواع هو الفرد و ما هو إلّا الوجود الخاصّ المتشخّص المشخّص بنفس ذاته، و العقل ينتزع عنه الماهيّات المندمجة فيه؛ فينتزع عن زيد مثلا معنى الإنسانية المركّبة من جنسها الذى هو الحيوان و مبدأ فصلها الذى هو الناطق؛ أعنى نحو وجودها؛ و لا يمكن تحقّقها إلّا بانضمام مبدأ الفصل الأخير؛ أعنى التشخّص الذى هو نحو وجود الشخص. فحقيقة الإنسان بالحقيقة هو وجوده الخاصّ و إن لم يكن لهذا الوجود فى نفسه تحقّق، بل كان تحقّقه بوجود الشخص و بعد تحقّقه به ينتزع العقل منه الحيوانية. ثمّ حقيقة الحيوان أيضا مركّبة/۹۳ A/ من جنس و فصل هو نحو

وجودها و العقل ينتزع عنها الجسم مثلا و هكذا الحكم فى الجسم و ما فوقه؛ و كلّ جنس و فصل أقرب إلى الشخص يكون أقرب إلى التحقّق من الأبعد منه.

و يعلم ممّا ذكر أنّ المراد من اعتبارية الماهيّة و عدم تحقّقها فى الخارج- كما اخترناه- هو عدم تحقّقها فيه مع قطع النظر عن الوجود لا- مطلقا؛ لأنّها موجودة فى ضمن الوجود الخاصّ و متحقّقة بتحقّقه و إن كانت فى نفسها معدومة؛ إذ هى ليست إلّا الكلّى الطبيعى كما أنّ الوجود الخاصّ ليس إلّا الشخص. فمعنى قولنا:

«الكلّى الطبيعى متّحد مع الشخص فى الوجود و التحقّق» هو بعينه معنى قولنا:

«الماهيّة متّحدة مع الخاصّ فيهما.»

و بالجملة: الماهيّة مع معدوميتها فى ذاتها متحقّقة بتحقّق [الوجود] الخاصّ و موجودة بوجوده فى الخارج؛ لأنّها متعلّقة بالكنه و كلّ مرتسم بالكنه محفوظ الحقيقة فى الخارج و الذهن و إنّما التبدّل فيه فى نحو الوجود و كلّ متحفّظ الحقيقة

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۰۹

فيهما يكون متحقّقا فيهما؛ فتكون الماهيّة متحقّقة فى الخارج و إن كان تحقّقها بتبعية تحقّق الوجود الخاصّ.

و بذلك يعلم أنّ كلّ وجود خاصّ إمكانى له جهتان:

[۱.] جهة ينتزع عنها العامّ

[۲.] و جهة تنتزع عنها الماهيّة

و الثانية حقيقتها ما يعقل و يرتسم فى الذهن؛ فهى معقولة بالكنه و متحقّقة فى الخارج بتحقّق الوجود الخاصّ.

و الأولى مجهولة بالكنه و ما ينتزع عنها- أعنى الوجود العامّ- ليس كنهها، بل وجه من وجوهها.

و بذلك يظهر الفرق بين الماهيّة و العامّ مع اشتراكهما فى الاعتبارية بالنظر إلى الذات؛ فإنّ الماهيّة موجودة بتبعية الخاصّ فى الخارج و العامّ لا وجود له أصلا فيه؛ إذ بإزائه فى الخارج ليس نفس حقيقته، بل منشأ لانتزاعه؛ فلا يصدق كون العامّ موجودا فيه بوجه.

ثمّ على ما ذكر- من كون الموجود من الحقائق الجنسية و النوعية هو الشخص و كون المقوّم و المحصّل لكلّ ماهيّة هو وجودها الخاصّ و كون موجوديتها راجعة إلى وجود الفرد؛ أى كونها موجودة معه بوجود واحد من دون تحقّق لها بنفسها- يظهر أنّ تحقّق الكلّى الطبيعى فرع أن يوجد الفاعل أفراده فى الخارج حتّى ينتزع العقل منها الماهيّة و يحكم بوجودها فى ضمنها.

ثمّ مع قطع النظر عن الامور الخارجة- أى اختلاف المادّة فى الاستعداد- من حقّ كلّ ماهيّة لوحدتها و وحدة فاعلها أن لا تتكثّر/B ۹۳/ و يكون لها نحو واحد من الوجود تتحقّق به فى الخارج حتّى يكون نوعها منحصرا فى الفرد بأن يوجد الفاعل لوحدته و وحدتها فردا تتحقّق هذه الماهيّة فى ضمنه من دون إيجاد أفراد

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۱۰

متكثّرة؛ إذ ذات الفاعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامور الخارجة لا يقتضى إفاضة التشخّصات المتكثّرة على ماهيّة واحدة؛ و الماهيّة لوحدتها و عدم اختلاف فيها- بل معدوميتها قبل وجود أفرادها- لا تقتضى شيئا أصلا فضلا عن أن تقتضى إفاضة الفاعل التشخّصات المتكثّرة عليها و لا يجوز أن يتكثّر بنفسها أو بلازمها بدون انضمام التشخّصات إليها، لمعدوميتها قبل وجود أفرادها؛ فلا معنى لاقتضائها التكثّر أو غيره.

و أيضا: يلزم أن لا يوجد واحد شخصى منها؛ إذ التكثّر بدون ضمّ التشخّص يوجب عدم تحقّق الشخص.

فظهر أنّ الكلّى الطبيعى- أى الماهيّة من حيث هى- لا- يمكن أن يتكثّر- أى تتعدّد أفرادها بنفسها أو بلازمها- فلا بدّ فى تكثّر كلّ معنى نوعى فى الأشخاص من أمر خارج يقبل التكثّر و الانقسام إلى امور متساوية فى الحقيقة بسبب حدوث حالات عرضية مختلفة مستندة إلى امور متكثّرة بذاتها حتّى إذا انقسم و تكثّرت أجزائه بحدوث تلك الحالات استحقّت هذه الأجزاء لاختلافها لأن تفاض

عليها وجودات خاصّة و تشخّصات مختلفة؛ و هذا الأمر هو المادّة المنقسمة إلى أقسام متساوية هى موادّ الأشخاص لأجل ما يحدث فيها من الاستعدادات المختلفة المستندة إلى الحركات الفلكية و الأوضاع السماوية التى هى متكثّرة بذاتها.

و توضيح ذلك: أنّ لكلّ جسم فلكى أو عنصرى مادّة إلّا أنّ مادّة كلّ جسم فلكى لا يقبل إلّا صورة خاصّة واحدة هى المفاضة عليها فى بدو الفطرة و لا يمكن أن ينفكّ عنها؛ فلا يختلف استعدادها و لا يمكن أن يحدث فيها استعداد آخر غير ما كان لها أوّلا من الاستعداد الفطرى و لا يقبل التأثّر من جسم آخر؛ و لهذا لا يكون فى الفلكيات كون و فساد و أمّا مادّة الجسم العنصرى ففيها استعدادات متجدّدة غير متناهية أودعها اللّه فيه بعلوّ قدرته/۰۴ A/ لتكوّن أنواع المركّبات.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۱۱

فقيل: لكلّ استعداد صورة خاصّة و لذا صار عالم العناصر عالم الفساد و الأكوان و محلّ التغيّر و الحدثان؛ و كلّ ما فيه من التغيّر مستند إلى حركات الأفلاك و أشعّة الكواكب؛ و لدوام حركاتها و اختلاف أوضاعها بالقياس إلى العنصريات و كون تأثيرها فيها لأجل أوضاعها اختلف تأثيرها فيها بحسب المكان و الزمان؛ و لمّا لم تكن مادّة شىء من الأفلاك مستعدّة لتغيّر «۱» ما لها من الصورة لم تكن فى الفلكيات مادّة مشتركة بين الصور المتعدّدة بخلاف مادّة العناصر؛ فإنّ مادّة كلّ عنصر قابلة لصور متجدّدة غير متناهية و لصور ساير العناصر. فمادّة العناصر مشتركة بين جميع الصور العنصرية و لذلك قال الحكماء:

«مادّة العناصر واحدة و مادّة الأفلاك متكثّرة بحسب تكثّر صورها.»

و على هذا، فكلّ معنى نوعى له مادّة خارجية لا بدّ أن تكون مادّته الأولى واحدة، بل المادّة الأولى لجميع الأنواع و الصور واحدة سواء كانت جزء الجسم- كما ذهب إليه المشّاءون- أو نفس الجسمية البسيطة- كما اختاره الإشراقيّون- فالمادّة الأولى لجميع العنصريات الواقعة تحت فلك القمر واحدة. فأفاض عليها أوّلا عاشر العقول الفعّالة بإعانة أفلاك أربعة أو أقلّ الصور النوعية البسيطة الأربعة؛ و تخصيص كلّ منها بجزئه الخاصّ لاختلاف أجزاء المادّة المتّحدة فى الاستعداد بحسب قربها و بعدها من الفلك و حركته؛ فكأنّها انقسمت أوّلا فى مرتبة ذاتها المتقدّمة على الصور النوعية إلى أقسام أربعة لأجل اختلاف نسبتها إلى الفلك و حركته. ثمّ أفيضت عليها الصور الأربعة على الترتيب الواقع لأجل المناسبة؛ و هذا هو السرّ فى تكثّر الجسمية المطلقة أوّلا و قبولها الصور النوعية المختلفة مع وحدتها و تشابه أجزائها.

ثمّ هذه العناصر الأربعة تصير مادّة لأفراد الأنواع المركّبة من المواليد الثلاثة؛

---

(۱). س: تغير.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۱۲

إذ لا معنى لحدوث النوع بوصف النوعية و الكلّية لما مرّ. فكلّ جزء من بسائط العناصر حصل له استعداد يناسب وجودا شخصيا من نوع خاصّ يفاض عليه ما يناسبه من التشخّص و يحصل هذا الشخص من هذا النوع و ما حصل له استعداد آخر يناسب تشخّصا آخر/۱۴ B/ من هذا النوع يفاض عليه هذا التشخّص و يحصل شخص آخر من هذا النوع؛ و هكذا الحكم فى جميع أفراد هذا النوع و أفراد كلّ نوع آخر يحصل من العناصر البسيطة بلا واسطة. فمنشأ تكثّر النوع فى الأشخاص اختلاف الاستعدادات و الاستحالات الواقعة فى مادّية الموجبة لاختلاف ما يفاض عليها من الوجودات الشخصية؛ و اختلاف الاستعداد لأجل أسباب سماوية و أوضاع فلكية؛ و لذلك لا يوجد شخصان متماثلان من كلّ جهة؛ إذ ذلك فرع اتّحادهما فى السبب- أعنى الوضع الفلكى- و علوّ القدرة اقتضى عدم تماثل وضعين من الفلك من جميع الجهات، كما برهن عليه فى محلّه.

فالأفراد التى تفاض عليها الصور الشخصية كلّها فى التشخّص مختلفة و بعضها يشترك فى نوع الصورة بمعنى أنّ العقل ينتزع عن الجميع معنى واحدا نوعيا. فهذه الأفراد هى الأشخاص المندرجة تحت نوع واحد و غيرها من الأفراد التى لا ينتزع عنها هذا المعنى

المشترک لا یکون من أشخاص هذا النوع، بل من أشخاص أنواع اخر؛ و کلّ عدّة منها یشترک فی معنی نوعی یکون مندرجة تحت نوع واحد.

ثمّ قد تصیر هذه الأشخاص الحاصلة من بسائط العناصر أوّلا مادّة لأفراد أنواع اخر من المرکّبات الجمادیة و النباتیة و الحیوانیة؛ و هذه الأفراد أیضا مادّة لأفراد نوع آخر و هکذا إلی أن ینتهی إلی أفراد لا تصیر مادّة لشیء؛ فإنّک تری أنّ بعض أجزاء العناصر بسبب ما یحصل فیها من الاستحالات الصادرة من الأوضاع الفلکیة یصیر مادّة لحدوث البرّ مثلا و هو بسبب ما یحصل فیه من الاستعداد

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۱۳

المستند إلی أسباب سماویة و أرضیة تصیر مادّة لمنی إنسان أو حیوان و هو مادّة لبدن إنسان أو فرس و هکذا إلی ما یرجع بالانحلال إلی البسائط؛ و فی جمیع المراتب تکون المادّة مادّة لتشخّص من النوع بسبب حصول استعداد خاصّ یوجب هذا الوجود الشخصی.

و إذ عرفت ذلک فاعلم أنّه قد ورد عن مشایخ الصوفیة فی بیان وحدة الوجود مقالات مخالف ظاهرها القواعد العقلیة و النقلیة کقولهم: «إنّ الوجود واحد سار فی هیاکل الماهیّات سریانا مجهول الکنه» و قولهم: «إنّ الواجب هو الوجود المطلق» و «إنّه أظهر الأشیاء و هو عینها» و «إنّ حقیقة/۱۴ A/ الوجود شیء واحد و هو عینه تعالی و قد تلبّست بملابس الأکوان و تعیّنت بماهیّات الأعیان و تجلّت فی المظاهر و المجالی و تکثّرت بالظهور فی السوافل و العوالی و کلّها من شئوناته الطاریة و اعتباراته العارضة و تطوّراته اللاحقة» و قد صرّحوا بأنّ درک ذلک إنّما هو بالکشف و العیان و لا یمکن بالنظر و البرهان؛ و ذکروا لإیضاح ذلک أمثلة کالموج و البحر، و النور و الشمس، و الشجر و النواة، و النور و الظلال، و الواحد و الأعداد، و الحروف و المداد، و الشمعة و المرایا، و غیر ذلک ممّا یشابهها؛ و لا ریب فی أنّ من أخذ بظاهر قولهم ربّما وقع فی ورطة التمثیل و التشبیه؛ إذ من شاهد الوجود کلّه واحدا ساریا فی الکلّ و ما عرف کیفیة وحدته و معیّته فربّما شبّهه بممکن و ظنّ أنّه متصوّر بصور الأشیاء، بل ربّما قال: «إنّه هی» نعوذ باللّه من ذلک.

و ربّما غرق فی غمرة الحلول و الاتّحاد؛ إذ من شاهد الوجود الحقّ ظاهرا فی مظاهره و مرایاه و لم یعرف کیفیة ظهوره و لم یفرق بین الظاهر و المظهر ربّما حکم بحلوله فیها أو اتّحاده معها؛ و هو مذهب النصاری، بل أشنع منه بکثیر؛ لأنّهم قالوا:

إنّ الحقّ حلّ فی عیسی علیه السّلام أو اتّحد معه؛ و ذلک یوجب القول بحلوله فی جمیع عباده أو اتّحاده مع کلّ ما سواه من الموجودات الشریفة و الخسیسة. فاللازم من

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۱۴

مذهب النصاری ثبوت إلهین أو ثلاثة؛ و من ذلک ثبوت آلهة غیر متناهیة.

و ربّما وقع فی مهلکة الاتّحاد الذی هو فی الأصل بمعنی المیل عن الحقّ إلی الباطل؛ و المراد به هنا المیل عن الظاهر الحقّ إلی الباطن الباطل، إذ من رأی الوجود واحدا ظاهرا فی الکلّ و لم یفرق بین الظاهر و المظهر ربّما مال عن ظاهر الشریعة الحقّة إلی ما زعمه باطنا لها مع کونه باطلا؛ فیترک الظاهر الحقّ و یأخذ بالباطل الذی زعمه باطنا، کما جری علیه الإسماعیلیة الموسومة بالملاحدة.

و ربّما وقع فی مفسدة الإباحة لأنّ من ذکر ربّما رأی کلّ شیء حسنا و یکون الکلّ عنده جائزا مباحا؛ فیستوی عنده السعید و الشقیّ و الفاجر و التقیّ و لا یفرق بین الحلال و الحرام و یخرج عن التعبّد بالأحکام/۱۴ B/ فلا یبالی بالفسق و الفجور و یرتکب أنواع الفواحش و الشرور.

و ربّما ضلّ فی مقام الجمع و الفرق؛ أعنی شهود الحقّ بلا مشاهدة الخلق و عکسه؛ إذ صاحب الجمع یلزمه إسناد جمیع الآثار- خیرها و شرّها- إلی الحقّ وحده و یعطّل الخلق رأسا؛ و هو مذهب الجبریة؛ و صاحب الفرق یلزمه إسناد جمیع الأفعال إلی الخلق و تعطیل الحقّ مطلقا؛ و هو مذهب المفوّضة. ثمّ الآخذ بظاهر کلامهم ربّما اعتقد عدم تحقّق للواجب بدون المظاهر و المجالی؛ فلا یری له تحقّقا خارجا عن جمیع الأشیاء؛ و ذلک کفر صریح أنکره الشرائع و الأدیان، بل أهل الوحدة و العرفان؛ و لذا قال بعض العارفین المصرّین علی إثبات الوحدة: إنّ بعض الجهلة من المتصوّفة المتقلّدة الذین لم یحصلوا طریق العرفاء و توهّموا لضعف عقولهم أن لا

تحقّق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية و غيب الهويّة و غيب الغيوب مجرّدة عن المظاهر و المجالى، بل المتحقّق هو عالم الصورة و قواها الروحانية و اللّه هو الظاهر المجموع و هو حقيقة الإنسان الكبير؛ و ذلك القول كفر فضيح و زندقة صرفة لا يتفوّه به من له أدنى مرتبة من

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۱۵

العلم؛ و نسبته إلى أكابر الصوفية افتراء محض يتحاشى عنه أسرارهم و ضمائرهم.

ثمّ ما ذكروه من الوجود المطلق و تجلّيه فى مجالى الماهيّات و تطوّره و سريانه و تنزّله غير متحصّل المعنى بحسب الظاهر.

و قد ذكر المتأخّرون فى توجيه كلامهم وجوها كلّها باطلة:

الأوّل: ما أشرنا إليه سابقا و حاصله أنّ مرادهم أنّ الوجود حقيقة واحدة مطلقة عن التعيّن بالماهيّات و عدمه و هو حقيقة الوجود العامّ البديهى؛ أى معروضه حقيقة و هو الواجب تعالى و التعيّن «۱» خارج عنها عارض لها، كما فى الكلّى الطبيعى؛ و معروض كلّ عين يحصل فرد منها و أفرادها ليست إلّا تلك الحقيقة المتعدّدة بتعدّد القيودات و التعيّنات. فمن حيث منشئيتها لانتزاع ماهيّة يكون فردا لنفسها؛ فأفرادها فى الحقيقة هى الممكنات و هى مشتركة بينها ذاتية لها و التشكيك فيها لا تدلّ على عرضيتها لها، لعدم القطع باستحالة الاختلاف فى الذاتيات على أنّ الاختلاف فى تلك الحقيقة يرجع إلى اختلاف/۲۴ A/ ظهوراتها فى المظاهر لا فى ذاتها الظاهرة؛ و العقل كما لا يأبى عن وجود موجود لا فى خارج العالم و لا فى داخله لا يأبى أيضا عن «۲» وجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقيّد و لا يفيدها التعيّن كالكلّى الطبيعى.

على أنّ ما ذكروه لا يدلّ إلّا على إثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية و العينية منبسطة على الموجودات الخارجية و الذهنية فاقدة فى ذاتها لتعيّن يمنع من ظهورها مع تعيّن آخر من التعيّنات الإلهية و الخلقية؛ فلا مانع من أن يثبت لها تعيّن «۳» يجامع ساير التعيّنات و لا ينافى شيئا منها و يكون عين ذاتها غير زائد عليها لا خارجا و لا ذهنا بحيث إذا تصوّرها العقل بهذا التعيّن امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلّى بين جزئياته لا عن تحوّله و ظهوره فى الصور الكثيرة و

---

(۱). س: اليقين.

(۲). س: من.

(۳). س: يعين.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۱۶

المظاهر الغير المتناهية علما و عينا و شهادة و غيبا بحسب النسب المختلفة و الاعتبارات المتغائرة.

و حاصله: أنّ حقيقة الوجود الذى هو الواجب تعالى كالكلّى الطبيعى فى الوحدة و التحصّل بمعنى أنّه فى نفسه مطلق منهم ليس له فعلية و تحصّل بنفسه و ليس التعيّن عين «۱» ذاته، بل عارض له.

و بتقرير آخر: الواجب طبيعة الوجود من حيث هى هى [من] غير اشتراط قيد عدمى أو وجودى زائد على ذاتها و كما أنّ حقيقة الإنسان و طبيعته من حيث هى أمر وجدانى قائمة بذاتها و قد تكثّرت بالعوارض المشخّصة و صارت أشخاصا كذلك حقيقة الوجود شىء واحد قد تكثّرت بملابس الأكوان و ماهيّات الأعيان و اعتبارات عارضة؛ و هذا فى غاية الفساد. إذ عرفت أنّ وجود الطبيعى إنّما هو بتبعية الفرد الذى هو الوجود الخاصّ، و هو المتحصّل و المتحقّق بالأصالة، و الطبيعى- أى الماهيّة- منتزع عنه؛ فهو غير مستقلّ بالموجودية، بل يحتاج إلى الانضمام بالتعيّنات و التشخّصات، و وجوده «۲» وجود تبعى ضعيف؛ فلو كان الحقيقة الواجبة مثله لزم أن يكون التحقّق بالأصالة للماهيّات و تكون هذه الحقيقة منتزعة عنها متحقّقة بتحقّقها؛ إذ على هذا نسبتها إلى الماهيّات التى بها تعيّنها كنسبة الطبيعى إلى الوجود الخاصّ الذى به تحقّقه؛ و فساده ظاهر مع أنّه يلزم أن تكون وحدة الوجود كالوحدة النوعية/۲۴ B/ أو

الجنسية مع أنّ ظاهر كلامهم أنّها ضرب آخر من الوحدة.

و أيضا: نفى كون التعيّن عين ذاته يوجب افتقاره فى تحصّله إلى غيره و هو ما فى الوجوب.

و أيضا: يلزم أن يكون تشخّص الوجودات الخاصّة الممكنة، بل تشخّص

---

(۱). س: غير.

(۲). س:+ و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۱۷

الوجود الحقّ الماهيّات و عوارضها؛ و هذا باطل كما مرّ.

و إثبات «۱» تعيّن يكون عين ذاته و يجامع ساير التعيّنات يوجب النقص و القصور؛ إذ مثل هذا التعيّن تعيّن ضعيف و إنّما يكون لضعف الوجود و نقصانه لا لتماميته و كماله؛ و لذا يمتنع أن تختلط الجواهر العقلية و المجرّدات النورية لتماميتها مع غيرها؛ فعلّتها التى هو التامّ فوق التمام أولى بعدم الاختلاط و المجامعة.

فإن قيل: إمكان المجامعة مع ساير التعيّنات إنّما هو لقوّة الوجود و التعيّن لا لضعفهما؛ و لذا نقل أنّ بعض الكمّل لقوّة نفوسهم و غاية تجرّدها يتمثّل فى آن واحد بأبدان كثيرة مثالية متشابهة و مشابهة للبدن العنصرى؛ و قد نقل أنّ امير المؤمنين عليه السّلام حضر فى إفطاره فى آن واحد فى مجالس متعدّدة و قوله عليه السّلام:

«من يمت يرنى» «۲» شاهد صدق على ذلك.

قلنا: لا ريب فى أنّ التعيّن الأقوى لا يمكن أن يقارنه الأضعف؛ إذ لو قارنه مقارنة فعل و تأثير لزم تأثّر الواجب و احتياجه فى بعض مراتب تحصّله إليه مع أنّه لا يتصوّر الحاجة إلى الأضعف مع وجود الأقوى؛ و إن قارنه مقارنة تأثّر و انفعال كمقارنة المعلول للعلّة لم يكن الأضعف حقيقة تعيّنا للواجب بل لمعلوله؛ و يتأتّى ذلك بوجه أوضح.

و ما نقل من تمثّل الكمّل «۳» بأبدان متعدّدة فى آن واحد ففيه أنّ تعلّق النفس بها

---

(۱). س: اثباط.

(۲). انظر: الأمالى (للشيخ الطوسى)، ص ۶۲۷؛ الأمالى (للشيخ المفيد)، ص ۷؛ أوائل المقالات، ص ۷۴، ۱۸۱؛ بحار الأنوار، ج ۶، صص ۱۸۱- ۱۸۰؛ ج ۳۹، ص ۲۴۱، ۲۴۵؛ ج ۴۲، ص ۱۷۹؛ ج ۶۵، ص ۱۲۱؛ ج ۱۰۸، ص ۸۵؛ ج ۱۱۰، ص ۱۱۶؛ الحبل المتين، ص ۵۹؛ خاتمة المستدرك، ج ۲، ص ۲۱۸، ۲۲۱؛ الخرائج و الجرائح؛ ج ۲، ص ۸۱۲؛ الغارات، ج ۲، ص ۷۲۰؛ الغدير، ج ۱۱، ص ۲۲۴؛ الفصول المهمّة، ج ۱، صص ۳۱۵- ۳۱۴؛ مدينة المعاجز، ج ۳، ص ۱۱۹؛ المناقب (لابن شهرآشوب)، ج ۳، ص ۳۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۵۹ و ...

(۳). س: الكلم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۱۸

و إن كانت فى غاية كمالها و تجرّدها إنّما هو تعلّق تدبير و تصرّف لاستكمالها بهذه الأبدان؛ و تجلّى الحقّ فى مجال الممكنات لا يمكن أن يكون كذلك.

و الحاصل: أنّ تلك الحقيقة المطلقة الغير المتعيّنة إن كانت مع قطع النظر عن التعيّن الذى يلحقها بتبعية الماهيّات متحصّلة موجودة لزم خلاف الفرض؛ لأنّ كلّ موجود متحصّل متعيّن قطعا؛ إذ لا معنى لتحقّق الشىء و فعليته مع إبهامه و عدم تعيّنه و إلا افتقرت فى التحصّل و الموجودية و فى تقيّدها بالماهيّات و تعيّنها بالمشخّصات إلى غيرها؛ إذ [ما] هو المبهم المعدوم يمتنع أن/۳۴ A/ يصير

سبب الوجود نفسه أو تقيّده بغيره.

و الغرض: أنّ كلّ ما هو غيرها من الماهيّات معلول له؛ فلا يمكن أن يكون تحصّلها و تعيّنها لأجله.

و أيضا: الماهيّة لا بشرط شيء تحمل على أفرادها؛ فلو كانت طبيعة الوجود لا بشرط هو الواجب و الممكنات أفرادها لزم حملها عليها و هو يوجب كون الممكنات المتغيّرة و المحدثات الفانية واجبة قديمة؛ و هو باطل.

و أيضا: تلك الأفراد إن كانت واجبة لزم وجود آلهة غير متناهية؛ و قد كفرت النصارى بإثبات الثلاثة فما ظنّك عن إثبات «۱» واجبات غير متناهية؛ و إن كانت ممكنة لم تكن مستندة فى وجوداتها الشخصية إلى حقيقة الوجود المشترك فيه، لعدم تحقّقها فى ذاتها؛ إذ الفرض أنّ تحقّقها فى ضمن هذه الأفراد؛ فإمّا أن يستند إلى واجب آخر أو يستغنى الممكن عن المؤثّر؛ و كلاهما باطل.

و أيضا: ما تترتّب عليه الآثار الخارجية إنّما هو الأفراد العينية و الوجودات الخارجية الشخصية؛ و طبيعة الوجود التى هو الواجب على هذا التقدير لو ترتّب عليها أثر خارجى فإنّما يكون فى ضمن تلك الأفراد، لانحصار تحقّقها و

---

(۱). س: اثبت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۱۹

موجوديتها فيه؛ فيلزم أن يكون تحقّق الحقّ الأوّل تعالى فى ضمن أفراد الممكن و حصر صفاته فى صفاته. فلو لم يكن لها وجود و صفات لم يكن له أيضا وجود و صفات؛ و كلّ ما لم يكن معلوما و مقدورا لها لم يكن معلوما و مقدورا له تعالى؛ فيكون ذاته تعالى طبيعة مبهمة تابعة لوجود الممكنات و صفاتها؛ تعالى ربّنا عن ذلك مع أنّ الواجب لو كان طبيعة مطلقة غير متعيّنة فى نفسها و كان تعيّنها بالماهيّات لزم أن لا يكون له تحقّق بالفعل خارجا عن جميع الأشياء و ثبوت فى الواقع مع قطع النظر عن المظاهر و المجالى و المرايا؛ و قد عرفت أنّه كفر صريح تدفعه ضرورة الدين و أنكره جميع العرفاء و الموحّدين.

ثمّ لا ريب فى أنّ ما فى الخارج من الموجودات المجرّدة و المادّية و الأشخاص الجوهرية و العرضية امور متحقّقة متحصّلة تترتّب عليها آثار خارجية؛ و ما هى على هذا التقدير إلّا الوجود المطلق المبهم المتقيّد بالماهيّات؛ و الماهيّات عندهم امور اعتبارية؛ و الوجود المطلق لعدم تعيّنه فى نفسه ليس له تحقّق بالفعل/۳۴ B/ فى ذاته فكيف يحصل منهما و هما اعتباريان أمر متحقّق متحصّل؟!

و بالجملة: وجوه الفساد فى هذا التوجيه ممّا لا يحصى كثرة.

[الثانى:] أنّ المراد بالوجود المطلق هو صرف الوجود المتعيّن بذاته بشرط أن لا يدخل فيه شيء من تعيّنات الماهيّة و إن قارنه تعيّنات غير متناهية؛ إذ لم يعتبر فيه عدم الاقتران، بل عدم الدخول.

و بتقرير آخر: المراد به الوجود بشرط لا شيء؛ أى باعتبار عدم الاقتران بمعنى أن يلاحظ بحيث كان ما يقارنه زائدا عليه منضمّا إليه؛ فإذا اعتبر المجموع كان الوجود جزءا مقدّما عليه فى الوجودين؛ فيمتنع حمله على المجموع- أى الفرد- لانتفاء شرط الحمل و هو الاتّحاد فى الوجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۲۰

فالفرق بين هذا الوجه و سابقه أنّ الوجود فى الأوّل اخذ بمنزلة الجنس للممكنات- أى لا بشرط- و لذا كان محمولا عليها و هنا اخذ جزءا و مادّة عقلية لها و لذا لا يحمل عليها؛ و على هذا لا بدّ أن يحمل قولهم: «إنّه عين الأشياء» على التجوّز.

و فيه: أنّ الوجود الذى هو حقيقة الواجب لو كان جزءا و مادّة للممكنات لزم تركّب حقائقها من الواجب و غيره؛ و فساده ظاهر و أىّ عاقل يقول: إنّ الوجود الذى هو جزء الحمار مثلا- واجب عالم قادر قديم أزلى إلى غير ذلك من صفات الواجب؟! تعالى اللّه عمّا يقوله الظالمون علوّا كبيرا.

[الثالث:] أنّ المراد بالمطلق هو محض الوجود المتعيّن بنفسه إلّا أنّ له وحدة مبهمة فى حدّ ذاته؛ فيلحقه كثرة الشئون و تعدّد الصور و

الفنون، و هذا اللحوق لا ينافى الوحدة المبهمة و إنّما ينافى المعيّنة؛ و شاكلته فى ذلك شاكلة الهيولى بالنسبة إلى الصور و لذا قال بعضهم: «إنّ الواجب تعالى هيولى الهيولى و كما أنّ الهيولى مع تعيّنها لها وحدة لا تزول بطريان الكثرة و توارد الاتّصال و الانفصال؛ و ما يلحقها من الوحدة و الكثرة ليس من قبل ذاتها، بل من قبل الصور الحالّة فيها؛ و من حيث الذات ليست متّصلة و لا منفصلة و لا واحدة و لا كثيرة، بل إنّما تتّصف بجميع ذلك بالعرض؛ فكذلك الوجود المطلق.»

و فيه: أنّ الواجب على هذا يكون مادّة/۴۴ A/ خارجية للممكنات، فيخرج عن وجوب الوجود و يكون أضعف وجودا و آخر مرتبة من الممكن؛ إذ الهيولى- كما حقّق فى محلّه- مفتقرة فى الوجود إلى الصورة؛ فهى فى ذاتها قوّة محضة و قابلية صرفة شأنها الإبهام و الانفعال و إنّما يحصل لها التعيّن و الفعلية لأجل الصورة، و الواجب منزّه عن جميع ذلك.

[الرابع:] أنّ المراد بالمطلق صرف الوجود الواحد المتعيّن فى ذاته من جميع

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۲۱

الجهات إلّا أنّه مع ذلك يتصوّر لكلّ صورة و يتشكّل بكلّ شكل و يتطوّر بكلّ طور و يظهر فى كلّ مظهر «۱» و يتشأّن بكلّ شأن و يتجلّى فى كلّ مجلى و يتراءى فى كلّ مرئى؛ فهو حقيقة واحدة متفاوتة فى المظاهر التى هى الماهيّات شدّة و ضعفا و كمالا و نقصا؛ و لكون الوجودات المتفاوتة قائمة بالماهيّات متعيّنة بتعيّناتها لم يلزم أن يكون اختلافها فى نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك فى الذاتى، بل فى تعيّناتها التابعة للماهيّات المختلفة، بل الاختلاف فى الحقيقة راجع إلى الاختلاف فى ظهور آثار الوجود قلّة و كثرة و ضعفا و شدّة. فمع قطع النظر من الماهيّات لا اختلاف فى حقيقة الوجود من حيث هى أصلا؛ و على هذا يكون الفرق بين هذا المذهب و مذهب الحكماء أنّ الحكماء يخصّون الواجبة بحقيقة الوجود بشرط أن لا يتعيّن بشىء من الماهيّات؛ و على هذا المذهب يكون الواجب تلك الحقيقة لا بشرط أن يتعيّن بشىء منها؛ فيكون كلّ حقيقة وجودية واجبة إذا اعتبرت من حيث هى مقطوعة النظر عن التعيّن بالماهيّات و ممكنة باعتبار أخذها بشرط التعيّن، بل الماهيّات فى الحقيقة هى التعيّنات و الواجب هو الحقيقة المطلقة؛ فلا يلزم تعدّد و تكثّر فى الواجب و لا كون شىء من الممكنات فردا له و لا كون الواجب غير متعيّن فى نفسه كالكلّى الطبيعى أو متعيّنا بتعيّن لا ينافى سائر التعيّنات؛ لأنّه حينئذ متعيّن بنفس ذاته و تعيّنه ينافى سائر التعيّنات إلّا أنّه/۴۴ B/ مع هذا التعيّن يقارنه تعيّنات الماهيّات مقارنة تأثّر و انفعال كمقارنة المعلول للعلّة لا مقارنة فعل و تأثير كمقارنة العوارض المشخّصة للماهيّات؛ فلا يقارنه شىء من تعيّناتها على وجه الافتقار و توقّف ضرب من تحصّله عليه، بل يقارنه كما يقارن «۲» المعلول لعلّته.

و المحصّل: أنّ حقيقة الوجود مع تعيّنها فى نفسها و تحقّقها فى ذاتها قد تعدّدت

---

(۱). س: مظهره.

(۲). س: نقارن.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۲۲

بتعيّنات الماهيّات و تصوّرت بكلّ صورة، كما أنّ الصورة الشخصية الخارجية مع وحدتها و تشخّصها تتراءى فى مرايا شتّى و تتمثّل فى أذهان لا تعدّ و لا تحصى.

ألا ترى أنّ الشمعة ترى فى مرايا متعدّدة و لا تخرج بذلك عن وحدتها و تعيّنها فى ذاتها؟! و قد نقل عن بعض مشايخهم أنّه ظهر فى آن واحد فى أمكنة متعدّدة؛ و كما أنّ الواحد مع وحدته يسرى فى الأعداد و يظهر بصورها و ليس شيئا منها، بل هو هو و الأعداد شئونه و تطوّراته؛ و كما أنّ المداد مداد فى نفسه و متعيّن فى حدّ ذاته و مع ذلك يتصوّر بصور الحروف و الكلمات و هى نفسه باعتبار و غيرها باعتبار آخر و البحر بحر فى ذاته واحد باعتبار نفسه و يتصوّر بصور الأمواج و الأنهار و هى شئون عارضة لها و لا تنثلم وحدته بكثرتها.

البحر بحر على ما كان من قدمإنّ الحوادث أمواج و أنهار

لا تحجبنّك أشكال تشاهدهاعمّن تشكل فيها؛ فهى أستار و كما أنّ النواة تتصوّر بصورة الشجرة و النواة نواة و الشجرة شجرة إلّا أنّ إحداهما أصل و الآخر فرعها و كما أنّ الشمس واحدة فى ذاتها و لا تعدّد فيها بحسب نفسها و مع ذلك تتكثّر «۱» بحسب إشراقاتها على الأشياء.

و يرد على هذا الوجه أنّ الواجب إذا كان متحقّقا بذاته و متعيّنا بنفسه و مع ذلك لحقته تعيّنات الماهيّة فلا يخلو إمّا أن يرفع هذا التعيّن تعيّنه الذاتى و يتعيّن بهذا التعيّن فقط، ففساده ظاهر؛ إذ حينئذ يكون مقارنة هذا التعيّن للواجب على وجه التأثير و توقّف تحصّله عليه و هو مع ظهور فساده يخالف ما صرّح به الموحّد من أنّ مقارنة هذا التعيّن على وجه التأثّر و الانفعال أو لا يرفعه، بل/۵۴ A/ يجامعه و حينئذ إمّا أن يكون معروض ثانى التعيّنين ذاته المعيّنة الشخصية بأن تكون الماهيّات متّحدة معه فى الوجود لازمة له منتزعة عنه كما تكون لازمة للوجودات

---

(۱). س:+ إشراقاتها.

الخاصّة منتزعة عنها متّحدة معها فى التحقّق عند الحكيم أولا.

و الأوّل باطل؛ إذ انتزاع الماهيّة عن الوجود فرع أن يكون له حيثية سوى حيثية صرافة الوجود المنتزع عنها الوجود العامّ؛ فإنّ انتزاع الماهيّة عن الخاصّ الإمكانى عند الحكيم إنّما هو لكونه ذا حيثية عدمية لأجل قصوره؛ فتنتزع عنه الماهيّة لأجلها و الوجود العامّ ينتزع عن ذاته الوجودية؛ فصرف الوجود المتقدّس عن جميع الحيثيات لا يعقل انتزاع ماهيّة عنه؛ على أنّه تعالى لوحدته الصّرفة و تعيّنه الشخصى- كما هو الفرض- لا يعقل أن ينتزع عنه جميع الماهيّات المختلفة.

و على الثانى: إمّا أن يكون معروض التعيّن الثانى هو الوجودات الخاصّة بأن تكون الماهيّات منتزعة عنها و تكون تلك الوجودات مباينة عنه تعالى إلّا أنّها لكونها معلولة له تعالى يصحّ بضرب من المجاز أن يقال: إنّه تعالى يتعيّن بها؛ إذ المعلول نوع تعيّن لعلّته؛ فهذا مذهب الحكيم و الأمر فى هذا الإطلاق المجازى هيّن أو يكون معروضه «۱» الوجود المنبسط بأن يكون الصادر الأوّل عنه تعالى هو هذا الوجود و هو لإطلاقه و انبساطه يتقيّد بقيود الماهيّات؛ و قد تقدّم تصريحهم بأنّ للوجود مراتب ثلاث إحداها هو المنبسط و هو غير الوجود العامّ و ليس كالكلّى الطبيعى، بل شموله للأشياء و تقيّده بقيود الماهيّات على وجه لا يعرفه إلّا الراسخون؛ و بعضهم صرّح بأنّ نسبته إلى الوجود الواجبى كنسبة الضوء المحسوس المنبسط إلى الشمس؛ و فى كلام بعضهم أنّه الوجود الواجبى بعد تنزّله عن المرتبة الواجبة كما أنّ الممكن هذا المنبسط بعد تقيّده بالماهيّات؛ و صرّحوا بأنّه واسطة صدور الكثرة عن الوحدة؛ و غير خفىّ أنّ ما أثبتوه من المراتب الثلاث للوجود- أعنى المرتبة الواجبة و الوجود المنبسط و المقيّد الذى هو الممكن-:

[۱.] إمّا يجعل التغاير/۵۴ B/ بينها اعتباريا عقليا حتّى لا يكون فى الواقع إلّا

---

(۱). س: معروضة.

المنبسط المقيّد بالماهيّات إلّا أنّه إذا اعتبر مع قطع النظر عن إطلاقه و انبساطه يكون هو المرتبة الواجبية من دون أن يكون لها تحقّق على حدة وراء تحقّق المنبسط بأن تتوهّم أنّ الوجود كان شيئا مندمجا؛ فصار منبسطا؛ ففساده ظاهر؛ إذ الواجب حينئذ لا يكون إلّا هذا المنبسط؛ و اعتبار مرتبة اخرى له هو المرتبة الواجبية إنّما هو فى لحاظ العقل من دون أن يكون له تحقّق واقعى خارجا عنه و ثبوت نفس أمرى مع قطع النظر عنه؛ فلا يحصل وجود حقّ يكون المنبسط فعله مع أنّهم صرّحوا بأنّ الوجود الحقّ هو الحقّ و المنبسط فعله؛

و إذا كان المنبسط هو الواجب يقول: إنّه إن كان أمرا مطلقا مبهما فيكون كالكلّى الطبيعى و قد عرفت فساده؛ و إن كان متعيّنا بنفسه متشخّصا بذاته و مع ذلك تعيّن بتعيّنات الماهيّات؛ فيرد عليه أيضا ما مرّ.

[۲.] أو يجعل التغاير بينها واقعيا و يجعل المنبسط وجودا ظلّيا بمعنى أنّه بالنسبة «۱» إلى الوجود الواجبى كالضوء المنبثّ على الأجرام العلوية و السفلية بالنسبة «۲» إلى الشمس؛ و هذا الظلّى مرآت الماهيّات بمعنى أنّه يحاكيها، كما أنّ الضوء الصادر من الشمس يحاكى الأجسام المختلفة إلّا أنّ للأجسام تحقّقا مع قطع النظر عن الضوء و الماهيّات لا تحقّق لها بدون المنبسط، بل هى منتزعة عنه؛ فهو الواسطة فى تكثّر الفيض.

و على هذا و إن كان للواجب تحقّق خارجا عن المنبسط و الممكنات إلّا أنّ ما ذكروه من انبساطه و إطلاقه و تقيّده بالماهيّات ليس لنا سبيل إلى دركه بحيث يطابق القواعد العقلية؛ و غاية ما يفهم منه أن يكون المراد أنّه أمر واحد ذاتى مشترك بين الماهيّات بأسرها حتّى يكون الفرق بين مذهب الحكيم و مذهب الصوفى بعد اتّفاقهما على أنّ الأصل فى التحقّق و المجعولية هو الوجود أنّ الحكيم يقول: إنّ الأصل فى التحقّق و الصدور على الترتيب اللائق هى الوجودات

---

(۱). س: با النسبة.

(۲). س: با النسبة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۲۵

الخاصّة المتباينة المتخالفة بأنفسها و الماهيّات تنتزع عنها و هى غير مشتركة/۶۴ A/ فى أمر ذاتى و إنّما تشترك فى أمر عرضى هو الوجود العامّ؛ و الصوفى يقول: إنّ ما يعبّر عنه الحكيم بالوجودات الخاصّة إنّما هى وجود واحد يحاكى جميع الماهيّات ذاتى مشترك بين جميعها. فالعقل الأوّل مثلا عند الحكيم وجود خاصّ مباين عن ساير الوجودات الخاصّة و تنتزع عنه الماهيّة الخاصّة و عند الصوفى مرتبة من الوجود المنبسط تنتزع عنها الماهيّة الخاصّة.

و يرد عليه أنّ الوجودات الخاصّة إذا كانت متباينة متخالفة بأنفسها، فانتزاع ماهيّة خاصّة عن كلّ منها ممّا لا فساد فيه؛ و أمّا إذا كانت أمرا واحدا متحقّقا بنفسه تابعا للواجب تعالى تبعية الظلّ لذى الظلّ و الشبح لذى الشبح و لم يكن تحقّقه بتبعية تحقّق الأشخاص، فانتزاع الماهيّات المتخالفة الغير المتناهية منه غير معقول؛ إذ الواحد لا يناسب الامور المتخالفة و انبساطه ليس بمعنى كونه ذا أجزاء مختلفة حتّى تنتزع عن كلّ منها ماهيّة خاصّة تناسبه و ليس أمرا واحدا كلّيا يتحقّق فى الخارج بتحقّق الفرد كالكلّى الطبيعى حتّى يصحّ وجوده بتبعية الأفراد؛ إذ الفرض أنّه متحقّق مع قطع النظر عنها و لو كان وجوده وجودا ظلّيا.

هذا ما يقتضيه النظر إلّا أنّهم أيضا ذكروا أنّ النظر لا يستقلّ بدرك كيفية وحدته و انبساطه و شموله للماهيّات، بل يتوقّف ذلك على ضرب من التصفية و التصقيل؛ و قد ذكروا أنّه رفيع الدرجات ذو المعارج و هو ما به الاشتراك المتحقّق فى الممكنات؛ و قد صرّحوا بأنّ ملاك تحقّقها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط و هو فعل اللّه لا ذاته.

و حاصل كلامهم: أنّ للأشياء فى الموجودية ثلاث مراتب:

الأولى: مطلق الوجود الصّرف بلا تعلّق بغيره و لا تقيّد؛ و هو الذات الأحدية و الغيب المطلق و لا اسم له.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۲۶

الثانية: المقرون المقيّد بالماهيّة، كالعقول و النفوس و الطبائع و الأجسام و عوارضها.

الثالثة: المنبسط المطلق الذى ليس شموله على سبيل الكلّية و ليست وحدته عددية؛ لأنّه مع كلّ شىء بحسبه؛ فلا ينحصر فى حدّ؛ إذ مع القديم قديم و مع الحادث حادث و مع المجرّد مجرّد و مع المجسّم مجسّم و مع الجوهر جوهر و مع العرض عرض؛ و البيان عن كيفية شموله و إحاطته قاصر إلّا بضرب من التمثيل؛ و بهذا يمتاز عن الوجود/۶۴ B/ المتقدّس الواجبى الذى لا يدخل تحت التمثيل و

نسبته إلى الموجودات نسبة البحر إلى الأمواج و الهواء إلى الأجسام و جنس الأجناس إلى الأنواع و الأشخاص؛ و هو غير الوجود الإثباتى الانتزاعى الاعتبارى الغير الموجود.

و الحقيقى بمراتبه الثلاث موجود؛ و الثالثة مادّة الممكن؛ و إذا أطلق الوجود المطلق على الحقّ فالمراد المعنى الأوّل لا الأخير؛ و صرف الوجود هو اللّه و المطلق- أى الفيض الانبساطى دون العامّ الانتزاعى- فعله و المقيّد أثره و هو الممكنات كالعقل و النفس و الجسم و غيرها؛ فإنّ كلّا منها محدود بمهيّة خاصّة و أوّل ما ينشأ من الذات الأحدية و الوجود الحقّ الذى لا نعت له و لا اسم و لا رسم هو هذا المنبسط المسمّى بنفس الرحمن و الحقّ المخلوق به و حقيقة الحقائق و حضرة الأسماء و المشيّة؛ «خلق اللّه الأشياء بالمشيّة و المشيّة بنفسها.» «۱» و هذا النشو و المنشئية- أى نشو المطلق من الواجب- ليس فاعلية و مفعولية و لا علّية و معلولية على الوجه المعتبر فى الوجودات المقيّدة، بل هو راجع إلى التعلّق و التابعية كتبعية الظلّ لذى الظلّ و الشبح لذى الشبح؛ فالوجود الحقّ منشأ لهذا

---

(۱). انظر: اصول الكافى، ج ۱، ص ۱۱۰؛ بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۵۶؛ التوحيد، ص ۱۴۸؛ شرح اصول الكافى (للمولى محمّد صالح المازندرانى)، ج ۳، ص ۲۷۰؛ ج ۴، ص ۲۶۳؛ الفصول المهمّة، ج ۱، ص ۱۹۵؛ نور البراهين، ج ۱، ص ۳۷۴ و ...

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۲۷

الوجود الشامل باعتبار وحدته الذاتية الغير العددية و الجنسية و النوعية؛ و بواسطته يؤثّر فى الأشياء بوجوداتها الخاصّة التى لا يزيد على الوجود المطلق المنبسط، كالحروف و الكلمات الإنسانية التى لا تزيد على النفس الخارج من جوفه المارّ على المخارج.

و المناسبة بين الحقّ و الخلق إنّما هى بواسطة هذا المنبسط. فأوّل الموجودات المقيّدة العقل الأوّل المحلّل إلى الوجود و الماهيّة المخصوصة؛ و العقل يحكم بتقدّم الوجود بما هو وجود مطلق على الماهيّة بما هى محدودة؛ لأنّها ما لم يجب بالوجود لم يوجد. فأوّل ما ينشأ من الحقّ الوجود المطلق و يلزمه بحسب مراتبه ماهيّات مخصوصة و إمكان خاصّ؛ فالأحدية الواجبة منشأ الوجود المطلق؛ و الواحدية الأسمائية إله العالم وجودا و ماهيّة. فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة و الكثرة بالكثرة و إلّا لم تكن بين المؤثّر و المتأثّر مناسبة؛ و ذلك ينافى التأثير و/۷۴ A/ الإيجاد.

هذا ما ذكروه فى بيان المنبسط و أحكامه و على ما صرّحوا به من كونه صادرا عن الواجب تعالى و فعلا له تعالى و إن لم يلزم كون الواجب طبيعة مطلقة و لا متعيّنا بتعيّنات الماهيّات و ملزوما لها حتّى تكون لذاته حيثيات متغايرة إلّا أنّ ما ذكروه من معنى وحدته و إطلاقه و تقيّده بالماهيّات ممّا يصعب دركه و مع ذلك إثبات مثله يتوقّف على دلالة و لا دلالة.

و ربّما يستدلّ عليه بتوقّف ارتباط الكثرة بالوحدة و صدورها منها عليه؛ إذ الواحد من جميع الجهات لا يناسب الكثرة حتّى يمكن أن يصدر عنه؛ فلا بدّ أن يصدر منه أوّلا واحد له درجات و مراتب يناسب الكثرة حتّى يصدر من جهة وحدته عن الواحد الحقّ و يصير منشأ الكثرة من جهة تكثّره و ما هو إلّا هذا

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۲۸

المنبسط و يشابهه «۱» بوجه الحركة السرمدية الرابطة بين القديم و الحادث.

و فيه: أنّ هذا الارتباط يمكن حصوله بالعقل الأوّل كما ذكره الحكماء؛ و يمكن أن يقال: كون المنبسط أوّل الصوادر أدخل فى علوّ القدرة من كون العقل الأوّل أوّلها؛ إذ على الأوّل يصدر عنه تعالى أوّلا موجود واحد يلزمه و ينتزع عنه جميع الماهيّات؛ و كأنّ الكلّ صدر منه تعالى أوّلا مع حصول الارتباط و كون الصادر من الواحد واحدا؛ و على الثانى يتوقّف إتمام الفيض على وسائط كثيرة.

ثمّ على الثانى تنحصر معلولات الواجب تعالى فى الموجودات «۲» الخاصّة المقيّدة- أعنى العقول و النفوس و الأجسام و عوارضها- و على الأوّل يثبت معها مثل هذا الموجود العظيم العالم القادر الذى يكون العقل الأوّل شأنا من شئونه؛ إذ على القول به يكون كلّ موجود «۳» مقيّد عبارة عن ماهيّة خاصّة منتزعة عن درجة من درجاته و مرتبة من مراتبه. فمع ثبوت الموجودات المقيّدة المعلولة

للواجب تعالی یثبت فی جملهٔ معلولاته هذا «۴» الموجود أیضا و علی مذهب الحکیم لا یثبت ذلک؛ فتأمّل.

و قد ظهر ممّا ذکر أنّ القول بکون الواجب مع تعیّنه بذاته متعیّنا بکلّ تعیّن و متشکّلا بکلّ شکل و متلبّسا بکلّ/۷۴ B/ صورهٔ غیر صحیح؛ و ما ذکروه من الأمثلهٔ لا یثبته؛ لأنّها وردت بطریق الرمز؛ و الأخذ بظاهرها یزید فی الإشکال و یبعّد عن المطلوب؛ فإنّ سریان الواحد فی الأعداد و حصولها منه لیس إلّا بملاحظهٔ تکرّره و انضمامه إلی مثله؛ و اللّه سبحانه منزّه عن التکرّر و عن أن تحصل من تکرّره الأشیاء؛ و ظهور البحر بصور الأمواج لیس إلّا لتزاید فی حجمه أو اختلاف فی وضعه أو نحو ذلک؛ و ظهور النواهٔ بصورهٔ الشجرهٔ و أغصانها و أوراقها لیس إلّا

---

(۱). س: نشابهه.

(۲). س: تعالی بالموجودات.

(۳). س: موجوده.

(۴). س: هذ.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۱۲۹

بنفوذ الأجزاء المائیهٔ و الهوائیهٔ فی جوهره و ازدیاد حجمه بذلک مع تغیّر تشخّصه إلی أن تحصل الشجرهٔ؛ و ظهور المداد بصور الحروف و الکلمات لیس إلّا بتغیّر وضعه و حصول هیئهٔ خاصّهٔ له؛ و اللّه تعالی منزّه عن جمیع ذلک و من اعتقد فیه شیئا من ذلک فهو زندیق کافر.

و ما ذکروه من ظهور شخص واحد فی آن واحد فی أمکنهٔ متعدّدهٔ إن کان بمعنی أنّ ذلک الشخص ببدنه العنصری یظهر کذلک فبطلانه ظاهر و إن کان بمعنی أنّ نفسه الناطقهٔ لکمال تجرّدها و قوّتها یمکن أن یتعلّق بأبدان متعدّدهٔ مثالیهٔ متشابههٔ و مشابههٔ للبدن العنصری فی الهیئات و الصفات کلّا أو بعضا فلا ننکره إلّا أنّ تعلّق النفس ببدن أو أبدان و إن کانت فی غایهٔ کمالها و تجرّدها إنّما هو تعلّق تدبیر و تصرّف، لاستکمالها؛ و تجلّی الحقّ فی مجالی الممکنات لا یمکن أن یکون کذلک؛ و کذا ظهور الصورهٔ الشخصیهٔ الواحدهٔ فی مرایا متکثّرهٔ و أذهان متعدّدهٔ؛ و ظهور الشمس و إشراقها علی مظاهر متفرّقهٔ و روازن متبدّدهٔ إن کان بمعناه الظاهر من کون تلک الصور المتعدّدهٔ حاصلهٔ من ذلک الشخص بحسب تعدّد المظاهر و استعداداتها؛ و هو أصل لها و کلّ منها ظلّ لوجوده و صورهٔ محاکیهٔ له بحیث یکون الحکم علیها و بها حکما علیه و به؛ و کذا تلک الإشراقات الحاصلهٔ من الشمس أنحاء لوجودها و أظلال مضاهیهٔ لها ظهرت علی کلّ مظهر بحسب استعداده و أشرقت علیه بقدر قابلیته.

ففیه: أنّه یکون علی هذا التقدیر وجودات الممکنات أظلالا لوجوده تعالی/۸۴ A/ و مضاهیهٔ و محاکیهٔ إیّاه حتّی یکون تصوّر کلّ منها و لو بالوجه عنوانا لتصوّره تعالی مطابقا له؛ فیکون وجود الکلاب و الذّباب و البقّهٔ مضاهیا لوجود الحیّ القدیم و تصوّرها عنوانا لتصوّره، تعالی عن ذلک علوّا کبیرا.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۱۳۰

نعم إن کان بمعنی أنّ تلک الصور و الأضواء لیس لها تحقّق و تقرّر «۱» فی ذاتها، بل تحقّقها بتبعیهٔ الشخص و إشراق الشمس؛ و کذا تلک المظاهر لیس لها صور و ضوء فی نفسها، بل ما یحصل فیها من الصور و الأضواء إنّما هو من قبل أصلها و ذی ظلّها بحسب نسبها المختلفهٔ و استعداداتها المتفاوتهٔ؛ و کذلک الممکنات الموجودهٔ لکونها قائمهٔ بموجدها و أظلّهٔ لوجوده و موجودهٔ بإضافتها إلی مبدعها و مرشّحهٔ عن فیضه وجوده و متقرّرهٔ بالانتساب إلی جاعلها و متحقّقهٔ بالارتباط بفاعلها؛ فلیس لها فی حدّ ذاتها ثبوت و تقرّر «۲» و حصول و تحقّق و إنّما ثبوتها من تلقاء مبدئها و بارئها.

فإن لاحظت بنظر البیان و البرهان تری وجوده تعالی ظهر بالمظاهر؛ فإن أبصرت بعین الحقیقهٔ و العیان تری الأشیاء ظهرت بوجوده

تعالى؛ فهو الذى ذهب إليه كبراء الصوفية و عظمائهم على ما فهمته و ينطبق عليه قول الحكماء أيضا؛ و القواعد العقلية لا ينافيه، بل يساعده بعد جعل المجعول بالذات و الممكن المرتبط بالعلّة هى الوجودات دون الماهيّات على ما يشير إليه فى التحقيق الذى يذكره.

ثمّ هنا وجوه اخر ذكرها جماعة فى تصحيح وحدة الوجود أوردناها فى رسالتنا المسمّاة ب «قرّة العيون» «۳» و بيّنّا فسادها، فلا حاجة إلى ذكرها هنا.

[فى اتّفاق آراء أكابر الصوفية و أساطين الحكمة فى توحيد الحقّ]

كأنّك بعد ما عرفت من فساد الوجوه المذكورة لا تشكّ فى أنّ أكابر الصوفية و عظمائهم و أعلام العارفين و قدمائهم لا يدينون اللّه بأمثالها؛ لأنّها أولوا

---

(۱). س: تقرير.

(۲). س: تقرير.

(۳). انظر: قرّة العيون، صص ۲۳۵- ۲۱۱.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۳۱

المجاهدات العظيمة و ذوا النفوس القدسية السليمة؛ فلا تظنّ بمثلهم أن يعتقدوا عن آخرهم فى باب التوحيد ما لا يليق بساحة قدسية و يحكم بديهة/۸۴ B/ العقل بفساده و قبحه؛ و كذا لا تشكّ فى أنّ أساطين الحكمة و قدماء الفلسفة يبعد اتّفاقهم على خلاف الحقّ فى مسئلة التوحيد؛ لأنّهم أصحاب الأنظار الثاقبة و أرباب التأييدات الإلهية؛ فلا ينبغى لهم أن يخطئوا فى أصل المعارف و اسّها.

فالحقّ أنّ عقيدة الكلّ فى التوحيد واحدة و الخلاف إنّما نشأ من اختلاف المتأخّرين فى فهم كلامهم و الغفلة عن بعض مقاصدهم؛ و بيان ذلك يتوقّف على تنبيهات:

[الأوّل:] لا خلاف بين الكلّ فى أنّ الواجب تعالى صرف الوجود و النور، و محض الإنّية و الظهور، متعيّن بذاته من كلّ وجه، و لا كثرة فيه من جهة، مطلق من جميع القيود التى هى نقائص الإمكان و قصورات طوارق الحدثان، محقّق الحقائق و الأعيان و مظهر ماهيّات الأكوان، و محض الفعلية و الكمال، و أتمّ التامّ و فوق التمام، و مجرّد عن كلّ قيد حتّى عن الإطلاق و التجريد، و منزّه عمّا سواه حتّى عن التنزيه و التقديس.

و إطلاق الوجود المطلق على هذا المعنى لإطلاقه من قيود الماهيّات شايع، كما يطلق الماء المطلق على الماء الذى لا يتقيّد بشىء ينافى كونه محوضة الماء و صرافته، بل هو أولى من إطلاقه على المطلق الشامل؛ و ما فى كلام كبراء الصوفية من إطلاق الوجود المطلق على الواجب تعالى إنّما هو بهذا المعنى.

[الثانى:] قد تقدّم أنّ المجعول بالذات وجودات خاصّة مقيّدة بظلمات الماهيّات و الإمكان، ممازجة بالقصور و النقصان، مشوبة بالأعدام و البطلان، فاقدات للمراتب الكمالية سيّما المرتبة الجامعة لجميع أنحاء الكمالات الذاتية التى لصرف الوجود الحقّ، نازلات عن تلك المرتبة إلى مراتب النزولات

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۳۲

الإمكانية و هى تحاكى الماهيّات التابعة لها تبعية الظلام للضوء و الشبح لذى الشبح و الاسم للمسمّى و اللفظ للمعنى؛ و هى مجهولة الكنه ليس لها جنس و لا فصل و لا حدّ و لا رسم.

و جميع ذلك إنّما هو لعوارضها أعنى الماهيّات المجعولة بالعرض و إنّما جعلها و إيجادها بترتّبها على الوجود الحقّ و ارتباطها/۹۴ A/ به و انتسابها إليه و تبعيتها له تبعية العكس للأصل و الظلّ لذى الظلّ؛ و هذا الجعل هو المعبّر عنه تارة بتجلّى الحقّ فى مجالى

الماهيّات و اخرى بتنزّله إلى مراتب التقيّدات؛ إذ ظاهر أنّ المراد بتنزّله ليس نزوله بمعناه الظاهر و انحطاطه عن مرتبة الكاملة و نقصه عن كمالاته الذاتية و خروجه عن صرافة الوجود و بحت العقلية؛ إذ لا يتصوّر فى حقّه الحركة و النقص و القوّة و التبعيض و التجزية و أمثال ذلك، بل لمّا كان من شأن المعلول أن يناسب العلّة من وجه و يباينها من وجه؛ و بعبارة اخرى: لمّا كان معلول الشيء من حيثية هو و من حيثية ليس هو؛ فكلّ معلول كأنّه علّة متنزّلة عن مرتبة الذاتية.

فالتعبير عن الجعل بالمعنى المذكور بتنزّل العلّة لا يراد به أنّ العلّة بنفسها انحطت عن مرتبتها و خرجت عن محوضة فعليتها، بل المراد به أنّ معلولها الصادر عنها بالجعل كأنّه علّته المنحطّة عن مرتبتها الذاتية «۱» و الخارجة عن كمالاتها العقلية.

[الثالث:] قد ظهر ممّا مرّ أنّ المعلولية يلزمها التعلّق و الارتباط و التبعية؛ فكلّ معلول متعلّق بالعلّة مرتبط بها تابع لها تبعية الظلّ لذى الظلّ؛ و لا ريب فى أنّ وجود المتعلّق المرتبط نفس تعلّقه و ارتباطه؛ إذ لو لا تعلّقه و ارتباطه، لكان محض العدم؛ فوجود كلّ متعلّق مرتبط ليس فى الحقيقة إلّا نفس تعلّقه و ارتباطه، كما أنّ وجود المعقول و المحسوس ليس إلّا نفس معقوليته أو محسوسيته؛ إذ لو لا التعقّل و الإحساس لم يوجد شيء هو المعقول و المحسوس؛ فكلّ معلول مع اعتبار تعلّقه

---

(۱). س: لذاتيه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۳۳

و ارتباطه بعلّته أمر مغاير لعلّته، متحقّق فى الخارج، له آثار خارجية؛ و مع قطع النظر عنه معدوم صرف.

و بعبارة اخرى: كلّ معلول بالنظر إلى علّته أمر متحقّق و متحصّل؛ و بالنظر إلى ذاته أمر اعتبارى. فالتحقّق و التحصّل فى الحقيقة ليس إلّا للعلّة. فالناظر إلى المعلولات بملاحظة العلّة أو فى حال الغفلة أو بحسب الظاهر و جليل النظر يراها حقائق متحصّلة فى الخارج ذوات آثار خارجية؛ و الناظر إلى ذواتها مع قطع النظر عن علّتها و عند/۹۴ B/ التثبّت و التحقيق و بحسب الواقع و دقيق النظر يراها اعتبارات محضة و امورا تعلّقية ارتباطية، بل مجرّد تعلّقات و ارتباطات و شئون و حيثيات للعلّة؛ و يرى أن لا حقيقة لها سوى علّتها؛ فالعلّة هى حقيقتها؛ إذ حقيقة الشيء ما به تحقّقه «۱» و تحقّق «۲» المعلول إنّما هو بعلّته.

و بالجملة: من عرف معنى العلّة و القيّوم و حقيقة العلّية و القيّومية يعلم أنّ المعلول و لو كان بعد صدوره أمرا لا يحتاج فى تحقّقه و قيامه بنفسه إلى أمر آخر سوى علّته كالوجودات الخاصّة بالنظر إلى ذاته أمر اعتبارى لا تحقّق له؛ إذ ما للغير يرجع إليه؛ فيبقى هو فى نفسه محض الفقر و الفاقة.

و إذ عرفت ذلك نقول: لا ريب فى أنّ الكلّ متّفقون على أنّ الواجب صرف الوجود التامّ، فوق التمام، المطلق عن كلّ قيد و المعرّى عن كلّ نقص و عيب؛ و على أنّ جميع الوجودات الخاصّة المقيّدة بظلمات الماهيّات الإمكانية معلولة مجعولة له، صادرة ظاهرة منه؛ و أنّ هذه المعلولية و الصدور إنّما هو بالترتّب عليه و التعلّق و الارتباط به و الانتساب و الإضافة إليه؛ فكأنّها أظلال قائمة به و لا تقرّر و لا تحقّق بها فى نفسها، بل إنّما ثبوتها و تقرّرها من تلقائه.

فهى بأحد الاعتبارين المذكورين محض النسبة و الإضافة؛ و لذا قيل:

---

(۱). س: محققه.

(۲). س: يحقق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۳۴

«التوحيد إسقاط الإضافات» و بالاعتبار الآخر امور متباينة متحقّقة واقعية.

فحقيقة العلّية و القيّومية و مقابلهما تقتضى وجود الوحدة و الكثرة و إن كان كلّ منهما باعتبار. فالمحدّديون الناظرون بعين الباطن إلى

البواطن لا يرون إلّا الواحد؛ و المشاهدون بعين الظاهر إلى الظواهر لا يرون إلّا الكثرة؛ و العارفون الناظرون بالعينين الجامعون للمراتب يرون الوحدة فى عين الكثرة و بالعكس.

و على ما ذكرناه ينطبق كلمات الجميع و لا ينافيه شىء من تصريحاتهم و تلويحاتهم؛ و بيان ذلك إجمالا أنّ ما ذكره الحكيم من «أنّ الوجودات الخاصّة المجعولة امور متحقّقة أوجدها اللّه تعالى/۰۵ A/ مباينة منفصلة عنه على الترتيب العلّى و المعلولى» صحيح ينطبق على ما ذكر؛ إذ حقيقة الإيجاد و الإفاضة و العلّية و القيّومية و أمثالها إنّما هى الاستتباع بمعنى أن تستتبع ذات العلّة ذات المعلول استتباع ذى العكس لعكسه و ذى الظلّ لظلّه؛ إذ المعلول يلزم أن يكون من سنخ العلّة نظرا إلى ثبوت المناسبة بينهما؛ و السنخية تقتضى كون المعلول مترشّحا من العلّة إمّا بالخروج و الانفصال منها كما فى العلل المعدّة و هو محال فى حقّه تعالى أو بالتبعية و الارتباط كما فى العكوس و الأظلال؛ و بدون أحد الأمرين لا يتصوّر الإفاضة و الصدور؛ لأنّ صدور معدوم عن علّة من دون ارتباط و تعلّق بينهما ينفى المناسبة بينهما و وجود المناسبة يقتضى ترتّب المعلول على علّته من دون فصل زمانى بينهما؛ إذ مع الفصل ترتفع المناسبة؛ لأنّ ثبوت المناسبة مع معدومية أحد المتناسبين غير معقول؛ فالمعلول مترتّب على العلّة ترتّب الظلّ على ذى الظلّ؛ و لا ريب فى أنّ الظلّ أمر متحصّل مباين عن ذى الظلّ من جهة و إن كان تحقّقه «۱» و تحصّله تبعيا. اللمعات العرشية النص ۱۳۵ [فى اتفاق آراء أكابر الصوفية و أساطين الحكمة فى توحيد الحق] ..... ص : ۱۳۰

لوجودات الخاصّة التابعة المرتبطة بصرف الوجود متحقّقة مع اعتبار

---

(۱). س: محققه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۳۵

الارتباط تحقّقا «۱» تبعيا ظلّيا. فقول الحكيم بكونها متحقّقة ناظر إلى هذا الاعتبار، بل تحقّق الوجودات الإمكانية بملاحظة ارتباطها بعلّتها أقوى من تحقّق الظلّ مع ارتباطه بذى الظلّ؛ إذ فرق بين ظلّ الأجسام و ظلّ من الأجسام هو ظلّ بعض أظلاله المنزّلة منه بمراتب كثيرة، بل التفسير بالظلّ إنّما هو للتنوير و التوضيح و إلّا فالفرق من الثرى «۲» إلى الثرياء.

و كذا ينطبق عليه قول الصوفية [من] أنّ الوجودات و الماهيّات الإمكانية امور اعتبارية تنتزع عنه و أنّها أضوائه و أظلاله و شئونه و اعتباراته و ليست امورا متحقّقة مباينة؛ فإنّه ناظر إلى الاعتبار الآخر- أعنى ملاحظة ذات المعلول من حيث هو مع قطع النظر عن العلّة- فإنّه بهذه الملاحظة أمر اعتبارى غير متحقّق/۰۵ B/ و إن كان بالنظر إلى الظاهر و مشاهدتنا أمرا متحصّلا، كما أنّ الوجود التعلّقى الارتباطى الظلّى متحقّق بحسب الظاهر و اعتبار الارتباط إلّا أنّه بالنظر إلى حقيقته و ذاته مجرّد اعتبار.

و الحاصل: أنّه عند الحكيم و الصوفى يلزم ذاته الكاملة لبساطتها الصّرفة و وحدتها المحضة معلول عقلى بمنزلة ظلّه لا يتصوّر فى الممكنات مثله فى البساطة و البهاء و الكمال و هو عند أكثر الصوفية الوجود المنبسط؛ فيصدر عنه بالتبعية و الترتّب أوّلا هذا الوجود ثمّ تتبعه الماهيّات الإمكانية و تلزمه بانتزاعها من درجاته و مراتبه؛ و عند الحكيم العقل الأوّل و هو بمنزلة ظلّه تعالى و يلزمه أيضا ظلّ أو أظلال و هكذا يستتبع كلّ ظلّ أظلالا- إلى أن ينتهى إلى الأجسام الكثيفة التى لا ظلّ لها؛ و كما أنّ الأجسام الكثيفة لا ظلّ لها بنفسها و لو وقع عليها ضوء من مضىء تحصل لها أظلال فكذلك الماهيّات بأسرها من المجرّدات و المادّيات لكثافتها و خلوّها فى أنفسها عن ضوء الوجود لا أظلال لها؛ إذ ما لا تحقّق له كيف يحصل منه

---

(۱). س: محققا.

(۲). س:+ الى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۳۶

ظلّ؟! و بعد استضاءتها بضوء الوجود الحقيقى تكون لها أظلال.

و على هذا جميع الموجودات بمنزلة الأظلال و التوابع و الشئون و اللوازم للواحد الحقّ على الترتيب المذكور؛ و بأحد الاعتبارين امور محقّقة و بالاعتبار الآخر امور انتزاعية اعتبارية.

و كذا ينطبق عليه قول بعض الصوفية: «إنّ الواجب حقيقة الأشياء» لما عرفت من أنّ حقيقة الشيء ما به تحقّقه، و محقّق الأشياء و ما به تحقّقها هو الواجب- تعالى شأنه- و كذا ما ذكروه من «أنّه تعالى تجلّى فى المظاهر و المجالى» لما عرفت من صدق التجلّى على إفاضة الوجودات المقيّدة بترتّبها عليه و ارتباطها به و تبعيتها له؛ فإنّه يعبّر عنه بتجلّيه فى مجالى التقيّدات من غير أن ينزل هو أو ينقص من مرتبة الكاملة و تجب الفعلية و من غير حلول و اتّحاد و زندقة و إلحاد و تعطيل «۱» و تشبيه و تجزية و تبعيض؛ فهو فى علوّ مرتبته خارج عن كلّ شيء و إن لم يخرج منه شيء؛ فسبحان الذى لا يخلو من وجوده شيء و هو فى علوّ مجده و كبريائه خارج/۱۵ A/ عن الجميع «داخل فى كلّ شيء لا بمقارنة و خارج عنها لا بمزايلة» «۲».

اين طرفه حديثى است كه آن ظاهر و پنهان‌در هيچ نشد داخل و در هيچ به در نيست و كذا ينطبق عليه ما ذكره من تنزّل الواجب و كون الممكنات عبارة عن تنزّلاته، كما تقدّم وجهه.

و من تأمّل حقّ التأمّل فى كلمات المحصّلين من العرفاء و الحكماء يجد اتّفاق الكلّ على أنّ الممكنات مع كونها متحقّقة متغايرة و مغايرة للواجب سبحانه بملاحظة الواجب و علّيته لها ليست إلّا امور اعتبارية تعلّقية ظلّية بالنظر إلى

---

(۱). س: يعطل.

(۲). قد مرّ مأخذ هذا الحديث الشريف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۳۷

ذواتها. فانظر إلى قول الأعرابى و هو قدوة الوجودية: «و لقد نبّهتك على أمر عظيم إن تنبّهت له و غفلته فهو عين كلّ شيء فى الظهور ما هو عين الأشياء فى ذاته تعالى، بل هو هو و الأشياء أشياء» فإنّه نصّ فى أنّ الأشياء الممكنة الموجودة مغايرة للحقّ إلّا أنّ ظهورها و تحقّقها به سبحانه؛ فهى فى أنفسها محض العدم و الافتقار.

ثمّ انظر إلى قول الشيخ ابن سينا فى تعليقاته و هو رئيس الحكماء: «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلّقا بالغير مقوّم له كما أنّ الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته؛ و المقوّم للشيء لا يجوز أن يفارقه؛ إذ هو ذاتى له» «۱» بأنّه يفيد أنّ الوجودات الإمكانية لا حقائق لها متأصّلة سوى كونها مضافة إلى موجدها و متعلّقة به و ما يجرى مجرى ذلك و أن ليس لها هويّة مستقلّة سوى هويّة مفيضها و أنّها إنّيات تعلّقية و شئونات للوجود الحقّ و أشعّة و ظلال النور المطلق و لا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة و إنّيات مستقلّة؛ لأنّ التابعية و التعلّق بالغير و الفقر و الفاقة عين حقائقها لا أنّ لها حقائق على حيالها عرض لها التعلّق بالغير و الحاجة، بل هى فى ذواتها محض الفاقة و التعلّق؛ فلا حقائق لها إلّا كونها توابع لحقيقة واحدة. فالحقيقة واحدة و الباقى شئونها و فنونها و حيثياتها و أطوارها و لمعات أنوارها/۱۵ B/ و ظلال ضوئها و تجلّيات ذاتها.

و الحاصل: أنّ المستفاد من كلامه أنّها بالنظر إلى أنفسها محض الإضافة و الفاقة و إن كانت متحقّقة ثابته بالعلّة.

ثمّ التحقيق أنّ ما ذكرناه، بل ما ذكره غيرنا من أعلام الحكماء و أعيان الصوفية فى حقيقة الوجود و كيفية إفاضتها و تجلّيها إلى شئونها إنّما هو على سبيل التلويح و التلميح و التمثيل و التوضيح دون البرهان و التحقيق؛ لأنّ الوجود الحقّ أجلّ

---

(۱). التعليقات، ص ۲۱۶.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۳۸

شأنا من أن تدركه العقول و الأفهام و أعظم قدرا من أن تصل إليه الأفكار و الأوهام؛ و كيفية تجلّيه و إيجاده أعلى و أسنى من أن يعبّر عنها بعبارة أو يومئ إليها بإشارة؛ فإنّ العبارة فى معرفة حقيقته حجاب و الإشارة إلى الكشف عن وجه بارقته نقاب. كيف و هو مجهول الكنه و الذات، بل غير معلوم الاسم و الصفات؟! فليس له حدّ و برهان و لا يمكن دركه بإشارة و بيان، بل لو أمكن لأمكن عن المشاهدة و العيان [و] يكون الطالب عند تلك المشاهدة فانيا فى المطلوب و الشاهد مستغرقا فى المشهود؛ فلا يبقى حينئذ إشارة و مشير.

و محصّل ما ذكرناه أنّ الوجودات الخاصّة الإمكانية المعلولة المجعولة للواجب بالتبعية و التعلّق و الارتباط و الترتّب امور متحقّقة من حيث إنّها توابع و شئون و أظلال و فنون للواجب الحقّ و لها آثار واقعية نفس أمرية، كما أنّ لأظلال الشمس و غيرها من الأجسام المضيئة تحقّقا واقعيا و أثرا خارجيا و إن كان الفرق بين ظلّ الحقّ و ظلّ الشمس فى التحقّق و ترتّب الأثر كالفرق بينهما. فتلك الوجودات الخاصّة لها تحقّق واقعى و أثر خارجى إلّا أنّ تحقّقها تبعى و وجودها ظلّى بمعنى أنّ ما به تحقّقها و موجوديتها هو المتبوع و ذو الظلّ أعنى الواجب تعالى. ففى الحقيقة تحقّقها و آثارها منه تعالى؛ فهى لكونها تابعة فبالنظر إلى أنفسها مع قطع النظر عنه تعالى محض الفقر و الحاجة./۲۵ A/

و بالجملة: هذه الوجودات «۱» الخاصّة لكونها تبعية ظلّية إذا اخذت بشرط شىء- أى بشرط التبعية و التعلّق- تكون امورا متحصّلة ذوات آثار خارجية، و يعبّر عن تحقّقها بالتحقّق الظلّى؛ و إذا اخذت لا بشرط شىء- أى لا بشرط التبعية و لا بشرط عدمها- تكون امورا اعتبارية يعبّر عنها بالشئون و الحيثيات و الفنون و الاعتبارات و الأظلال و التنزّلات و الأضواء و التطوّرات و أمثال ذلك؛ و إن

---

(۱). س: الوجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۳۹

اخذت بشرط لا- أى بشرط عدم التعلّق و الارتباط بالعلّة- فهى محض العدم و صرف اللبس؛ و لكونها مرتبطة متعلّقة به تعالى تعلّق الظلّ بذى الظلّ و العكس بالأصل لا- يكون الواجب تعالى خارجا عنها و لا داخلا فيها. فهو «خارج عنها لا بمزايلة و داخل فيها لا بمقارنة.»

و على ما ذكر من كون التحقّق و عدمه و الخروج و الدخول بالاعتبارين لا- يلزم تناقض و تدافع؛ على أنّا نقول: من عرف حقيقة القيومية و العلّية و المعلولية يعلم- مع قطع النظر عن كون العلّية بمعنى الاستتباع و المعلولية بمعنى التبعية و التعلّق- أنّ المعلول من حيث هو معلول بالنظر إلى علّته أمر ثابت متحقّق مغاير لعلّته و بالنظر إلى نفسه لا تقرّر «۱» له و لا تحصّل. ففى الحقيقة لا وجود إلّا وجوده و لا تحقّق إلّا تحقّقه و إذا لم يكن له تقرّر «۲» مستقلّ بالنظر إلى نفسه يصدق كونه شأنا و اعتبارا له تعالى.

ثمّ هذه الوجودات الخاصّة المعلولة المجعولة التابعة المرتبطة به تعالى لمّا لم يكن لها فى نفسها مع قطع النظر عن العلّة الواجبة تقرّر- كما هو شأن الوجود الظلّى التبعى- لا تكون أشياء منفصلة عرض لها التعلّق و الارتباط، بل يكون نفس التعلّق و الارتباط؛ إذ لو كانت امورا مرتبطة بالعلّة بارتباط لم تكن مجعولة بالذات، بل كان المجعول بالذات ارتباطها لا أنفسها مع أنّ العرض كون المجعول بالذات أنفسها و المجعول بالذات المرتبطة بالعلّة لا بدّ أن يكون/۲۵ B/ نفس الارتباط؛ فيكون أمرا اعتباريا و شأنا للعلّة لا أمرا منفصلا مرتبطا بارتباط زائد.

و التوضيح: أنّ المراد بنفس الارتباط ليس اعتباريا محضا كأنياب الأغوال و إلّا لزم أن لا يكون مرتبطا إذا لم يعتبره العقل و هو خلاف البديهة؛ لأنّ المعلول مرتبطة بعلّته سواء اعتبر العقل ارتباطه أم لا؛ فيكون له مصداق حقيقى نفس

---

(۱). س: تقرير.

(۲). س: تقرير.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۴۰

أمرى؛ و حينئذ إمّا يحمل على المعلول أنّه مرتبط فى ذاته بالعلّة بالتواطؤ أو بالاشتقاق؛ فعلى الأوّل يكون عين الارتباط و على الثانى يكون المرتبط ارتباطه؛ فلا يكون ذاته مجعولة و هو خلاف الفرض.

و بالجملة: متى سلّم أنّ المعلول فى ذاته مرتبطا بالعلّة فلو لم يكن عين الارتباط لكان شيئا مرتبطا و يكون ذلك الشيء مرتبطا بالارتباط لا بذاته؛ فيكون الارتباط مرتبطا بالذات و الذات بواسطته، و المرتبط بالذات هو المجعول؛ فلا يكون المعروض مجعولا، بل المجعول ارتباطه.

و ممّا توضح المطلوب من وجه أنّ الصور المخترعة للنفس مع كونها امورا متحقّقة من حيث قيامها بالنفس و تعلّقها به ليس وجودها إلّا نفس معقوليتها؛ فهى إذا اخذت بشرط شيء- أى بشرط القيام و المعقولية- تكون متحصّلة و إذا اخذت لا بشرط تكون اعتبارية و إذا اخذت «۱» بشرط لا- أى بشرط عدم المعقولية و القيام- تكون معدومة محضة؛ إذ وجود المعقول نفس معقوليته؛ فإذا اخذ بشرط عدم معقوليته يكون صرف العدم.

و بالجملة: الصور العقلية شئون النفس و اعتباراته؛ و لذا قيل: إنّ الفاعل إذا كان تامّ القدرة و الفاعلية غير محتاج إلى معاون و آلة كلّما يتصوّره يوجد فى الخارج؛ و الواجب لكونه فى غاية مراتب القدرة ارتسم ما تعقّله من النظام الجملى فى لوح الخارج، بل التحقيق أنّ نسبة ظرف الخارج و نفس الأمر إلى واجب الوجود كنسبة ظرف الذهن إلينا؛ و نسبة إيجاده حقائق الأشياء و أعيان الموجودات فى الخارج إليه تعالى كنسبة تصوّر المفهومات المخترعة فى الذهن إلينا. فظرف الخارج فى الحقيقة/۳۵ A/ بمنزلة ظرف الذهن له.

فإن قيل: إفاضة الواجب الوجودات الخاصّة و جعله إيّاها إمّا بإخراجها من

---

(۱). س: اخذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۴۱

كتم العدم بعد معدوميتها الصّرفة بعدمية ذاتية أو زمانية من دون ارتباط بينها و بينه و لا- انتسابها إليه و تعلّقها به بأن تكون بعد صدورها منه امورا منفصلة مباينة منه بلا تعلّق و انتساب و ارتباط أو بإظهارها متعلّقة مرتبطة به مضافة منتسبة إليه.

و الأوّل باطل قطعا، لاقتضائه انتفاء المناسبة و التلازم بين العلّة و المعلول؛ إذ الانفصال و المباينة من كلّ وجه بلا ربط و تعلّق و نسبة يرفع التلازم و المناسبة قطعا؛ كيف لا و التلازم أقوى التعلّقات و الارتباطات؟! و أيضا يلزم إمكان تقرّرها و تحقّقها و بقائها مع انتفاء العلّة الواجبة؛ و فساده ظاهر.

و الثانى- أى جعلها و إفاضتها مرتبطة متعلّقة به- إنّما يكون بترتّبها عليه و تبعيتها له كتبعية الظلّ لذى الظلّ و العكس لذى العكس. فجعلها حينئذ بتبعيتها «۱» له و ترتّبها عليه؛ و لا ريب فى أنّ التبعية و الترتّب فرع الربط و النسبة؛ إذ بدون الارتباط و الاضافة لا يتصوّر الترتّب و التبعية. فتحقّق التابع فرع نسبته إلى المتبوع؛ و حينئذ يرد الإشكال من وجهين:

[الأوّل:] أنّ النسبة و الإضافة و الارتباط و ما يجرى مجرى ذلك فرع وجود المنتسبين و المضافين و المرتبطين، فكيف يكون موجودية أحدهما- أى الوجودات الخاصّة- بذلك الانتساب المتوقّف ثبوته و تقرّره على وجود ذلك الظرف؟!

[الثانى:] أنّ هذا الارتباط و الإضافة و الانتساب إمّا نفس المرتبط و المضاف و المنتسب حتّى يكون الوجودات الخاصّة مجرّد ارتباطات و إضافات و نسب للواجب بأن يكون إضافات حقيقية؛ أى مضافة بالذات لا باعتبار عروض الإضافة لها و يكون وجودها من حيث هى وجودها من حيث مضافة كالابوّة؛ إذ ليس وجودها سوى أنّها مضافة إلى «۲» غيرها بأن يكون الوجود الخاصّ شيئا له

(۱). س: تبعيتها.

(۲). س: اد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۴۲

ارتباط و إضافة حقيقية؛ فعلى الأوّل يكون المجعول/۳۵ B/ بالذات- أعنى الوجودات الخاصّة- أمرا اعتباريا منتزعا من الواجب تعالى؛ إذ مع كونها مجرّد إضافات لازمة تابعة بذاتها لذات الواجب منتزعة عنه بلا- توسّط إضافة اخرى تكون نسبتها إليه كنسبة الابوّة المنتزعة بذواتها عن محالّها لا- يمكن أن تكون امورا متحقّقه فى الخارج؛ إذ المتحقّق المباين لا- يكون تبعيته و ارتباطه إلّا بإضافة حقيقية أو معيّة و تلازم؛ و إذا كانت اعتبارية لا- يكون المجعول بالذات أمرا محقّقا؛ و هو خلاف ما تقرّر سابقا من كون المجعول بالذات أمرا متحقّقا متحصّلا و خلاف ما حكمتم به من أنّ الوجودات الخاصّة مع تعلّقها بالعلّة، بل مع بقائها- لأنّه لا ينفكّ عن التعلّق- امور متحقّقة ذوات آثار خارجية، بل خلاف البديهة؛ إذ قد عرفت وفاق الكلّ على أنّ للواجب «۱» تحقّقا خارجا عن جميع الموجودات الممكنة؛ فللواجب تحقّق مغاير لوجود الفلك مثلا و الضرورة قاضية بأنّ الفلك الموجود المشاهد الذى مغاير للواجب فى التحقّق و الوجود، بل فى الإدراك و التعقّل و الآثار أمر متحقّق له آثار خارجية بشرط وجود «۲» الواجب، لما عرفت من أنّ المعلول مع قطع النظر عن العلّة محض العدم.

و على هذا، فالقول باعتباريته «۳» خلاف البديهة على أنّ كون تلك الوجودات الخاصّة مجرّد ارتباطات و إضافات عارضة للواجب بذاتها إنّما يتصوّر إذا وجد امور متحقّقة تكون هذه الإضافات إضافات و ارتباطات بينها و بين الواجب؛ إذ الإضافة و النسبة بمعناها المتعارف إنّما تكون بين شيئين إلّا أنّ الإضافة إنّما هى نسبة متكرّرة و النسبة أعمّ من أن تكون متكرّرة أم لا؛ و لذا قيل: إنّ النسبة تكون لطرف واحد و الإضافة تكون للطرفين؛ مثلا إذا أخذت السقف مستقرّا على الحائط أخذت «۴» النسبة من جهة السقف المستقرّ و حكمت بأنّ السقف له نسبة إلى

(۱). س: الواجب.

(۲). س: وجو.

(۳). س: باعتبارية.

(۴). س: اخذة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۴۳

/۴۵ A/ الحائط؛ و أمّا جانب الحائط فلا نسبة فيه إلى شىء؛ أى من حيث هو حائط؛ و أمّا إذا أخذت النسبة من حيث السقف مستقرّ على مستقرّ عليه و الحائط مستقرّ عليه مستقرّا، فعكست النسبة و صارت إضافة؛ فكلّ نسبة لا تؤخذ من الطرفين جميعا من حيث هى نسبة فهى نسبة غير إضافة و كلّ نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهى إضافة.

فظهر أنّ كلّا من النسبة و الإضافة علاقة بين شيئين إلّا أنّها إن اخذت من أحد الطرفين فهى نسبة؛ و إن اخذت من كليهما فهى إضافة؛ فلو كانت الوجودات الخاصّة إضافة أو نسبة للواجب يلزم أن يكون نسبة له إلى غيرها و ليس الأمر كذلك و كذا لو كانت ارتباطا لزم أن يكون ارتباطا بين الواجب و غيره و هو باطل.

فإطلاق النسبة و الإضافة و الارتباط بمعناها الظاهر عليها غير صحيح، بل إنّما يصحّ إذا اخذت بمعنى اللازم له لذاته أو التابع و المنتزع عنه كذلك، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة؛ فإنّه يصدق عليها اللازم «۱» لذاته و التابع و العارض و المنتزع و لا يصدق عليها النسبة و الإضافة و الارتباط.

و على الثانى- أى كون انتساب الوجودات الخاصّة إلى الواجب و ارتباطها به بواسطة إضافة اخرى غير ذاتها، كما فى انتساب الابن إلى الأب بواسطة الابوّة- لا تكون تلك الوجودات المرتبطة مجعولة بالذات، بل يكون المجعول بالذات إضافتها و ارتباطها؛ و على هذا لا تكون تلك الوجودات مجعولة بذاتها و لا مرتبطة بالعلّة بذاتها، فلا تكون معلولة بذاتها؛ فتخرج عن المعلولية بالكلّية؛ إذ المعلول ما هو بذاته أثر و مفاض و مرتبط بالعلّة، كما أنّ العلّة ما هو بذاته موجد و مفيض؛ و على المفروض يكون المعلول المجعول بذاته هو وصفها الخارج من ذاته و هذا الوصف «۲» هو المرتبط بالواجب لذاته و لو فرض ارتباطه به بارتباط

---

(۱). س: للازم.

(۲). س: لوصف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۴۴

آخر وجب الانتهاء إلى مرتبط بذاته دفعا للدور أو التسلسل.

و بالجملة: إذا كان المجعول بذاته هذه الإضافة الخارجة «۱» عن حقيقة الوجودات/۴۵ B/ الخاصّة لم تكن تلك الوجودات معلولة بالذات؛ هذا خلف.

قلنا- بعد التنبيه على أنّ إطلاق المرتبط و المنتسب «۲» و المضاف على الوجودات الخاصّة ليس بمعنى الشىء الذى يرتبط بالواجب بارتباط آخر، لما تقدّم من المحذور، بل بمعنى نفس الارتباط و النسبة و الإضافة لا بمعناها المتعارف المستلزم لوجود الطرفين و إلّا لزم أن تكون الوجودات الخاصّة نسبة بين الواجب و غيره و تنتزع عن الواجب و غيره بملاحظة هذا الغير كالابوّة المنتزعة عن الأب بملاحظة الابن، بل بمعنى اللوازم و التوابع بذاتها و المتعلّقات و المترتّبات «۳» بأنفسها على ذات واحدة من دون توقّف على ملاحظة ذات آخر و لا على علاقة اخرى تكون رابطة بينها و بين الواجب، بل ذات الواجب بذاته يستتبعها و هى بأنفسها يلزمها و يتبعها-: إنّ اللوازم و التوابع لشىء بذاتها تختلف فى التحقّق و الاعتبارية باختلافه؛ فإنّ الماهيّة لكونها ضعيفة الوجود و التحقّق تابعة فهما للوجود الخاصّ يكون لازمها أمرا اعتباريا كالزوجية لماهيّة الأربعة؛ و الوجود الخاصّ الإمكانى لكونه أقوى منها فى التحقّق و إن كان مشوبا بظلمة العدم يكون للازمه نوع تحقّق أضعف من تحقّقه كالحرارة للنار و البرودة للماء «۴»؛ فإنّهما لازمان تابعان لهما مترتّبان بذاتهما على ذاتهما من دون توسّط أمر «۵» آخر تابعيتهما لهما لأجله و لهما نوع تحقّق أضعف من تحقّقهما و كذا النور التابع للمضىء و الظلّ التابع لذى الظلّ؛ فإنّ تبعيتهما نفس ذاتهما من دون توسّط علاقة اخرى رابطة بين التابع و المتبوع و لهما نوع تحقّق و إن كان تبعيا.

---

(۱). س: الخارجية.

(۲). س: المثبت.

(۳). س: المرتبات.

(۴). س: الماء.

(۵). س: امرا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۴۵

و بالجملة: تختلف التوابع و اللوازم «۱» فى التحقّق و الاعتبارية باختلاف المتبوعات و الملزومات فيهما. فلازم صرف الوجود الحقّ ينبغى أن يكون فى التحقّق و الثبوت أقوى من كلّ تابع و إن كان مترتّبا عليه بذاته متعلّقا به بنفسه مترشّحا عنه من دون توقّف على واسطة اعتبارية، و أىّ دلالة و برهان على أنّ ما يلزم كلّ شىء و يتبعه يلزم أن يكون اعتباريا/۵۵ A/ و العقل إذا لم ينقبض من لزوم

اعتبارى محض أو نفس أمرىّ لشىء و ترتّبه عليه بذاته لا ينقبض أيضا من لزوم أمر متحقّق لذات كاملة فى التحقّق و يترتّب عليه من دون توقّف على أمر آخر؛ إذ ليس ترتّب النور على المضىء و تبعيته و لزومه كلزوم الزوجية للأربعة فى عدم واسطة رابطة بينهما مع النور الشمسى الشمس أمر متحقّق ينوّر الظلم و يوضح البهم و يشفى و يمرض و يحيى و يهلك و يصلح و يفسد و ينبت و يحرق إلى غير ذلك من الآثار الخارجية العجيبة و الأفعال الواقعية الغريبة؛ و الزوجية مجرّد اعتبار لا يترتّب عليها أثر خارجى؛ فماهيّة الأربعة لكونها اعتبارية موجودة فى الذهن لا يوجد لازمها أيضا إلّا فيه، فترتّبها عليه ترتّب ذهنى؛ و الجسم المضىء لكونه متحقّقا موجودا فى عالم الحسّ لازمه أيضا يوجد فيه و ترتّبه عليه ترتّب حسّى؛ و صرف الوجود الحقّ لكونه متحقّقا فى عالم التجرّد فما يتبعه و يلزمه و يترشّح عنه بلا- واسطة يكون متحقّقا فيه و يكون ترتّبه ترتّبا يليق بذلك العالم و ترتّبا يكون بين المجرّدات. نعم مقتضى معلوليته و تبعيته أنّه لو قطع النظر عن علّته يكون محض العدم.

فثبتت الاعتبارات المذكورات «۲» و يحصل به الجمع بين كلمات الكلّ من أعيان الحكماء و أعلام العرفاء و يطابق ما جاء به أرباب الوحى و أصحاب الشريعة.

فجميع الوجودات الخاصّة الإمكانية فائضة مترشّحة من الوجود الحقّ على

---

(۱). س: للّوازم.

(۲). س: المذكوران.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۴۶

الترتيب اللائق الذى يحصل به ربط الوحدة بالكثرة؛ فيترشّح بعضها من بعض و يترتّب بعضها على بعض إلى آخر سلسلة الوجود نظرا «۱» إلى أنّ إيجاد الواجب للأشياء على هذا النحو من ربط المسبّبات بالأسباب أشرف و أكمل و على علوّ القدرة أدلّ من إيجاد كلّ شىء بذاته من دون مدخلية لغيره من معلولاته فيه بالتأثير و الشرطية؛ إذ كلّ ما له تأثير و منشئية أثر أشرف من نفسه إذا كان فاقدا لذلك؛ و لا ريب فى أنّ المصنوع كلّما كان أشرف كان الصنع أقوى و أتمّ. كيف/۵۵ B/ و انتفاء التأثير و منشئية الآثار و الخواصّ عن الأشياء يوجب تعطيلها فى الوجود؟! و هو لا- يناسب علوّ القدرة على أنّه لا- مناسبة للأشياء الخسيسة مع الحقّ الأوّل و الجمال المطلق حتّى يصدر عنه بلا واسطة.

و بذلك يظهر أنّ كون الوجودات الخاصّة المعلولة متحقّقة ذوات آثار خارجية أنسب بعلوّ القدرة من كونها اعتبارية فاقدة للآثار العينية.

نعم لو قطع النظر عن تابعيتها للواجب و لوحظت من حيث ذواتها الإمكانية لكانت محض الأعدام كما مرّ مرارا.

ثمّ كما ظهر وعاء كلّ لازم و تابع هو وعاء متبوعه و ملزومه؛ فالماهيّة لمّا كان وعائها هو الذهن، فلازمها لا يكون إلّا فيه؛ و لكونها متّحدة مع الوجود الخاصّ فى الخارج يكون فيه بحيث يصحّ أن ينتزع عنها لازمها؛ و الوجودات الخاصّة الإمكانية لمّا كان وعاؤها الخارج مع كونها مشوبة فيه بظلمات الأعدام، فتوابعها أيضا كذلك؛ و أمّا الوجود الحقّ الذى هو صرف التحقّق و حقيقته هو أنّه فى الأعيان و لا يمكن أن يدخل فى أوعية الأذهان فينبغى أن يكون لازمه أيضا كذلك إلّا أنّه لتنزّله عن مرتبة وجود العلّة و انحطاطه عن بحت الوجود يكون مشوبا بظلمة العدم مخلوطا بالماهيّة المنتزعة عن حيثية عدمية.

---

(۱). س: نظر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۴۷

هذا مع أنّ الوجودات الخاصّة الإمكانية لو كانت بأسرها اعتبارية فإمّا أن يكون جميعها لازمة لذات الواجب مترتّبة عليه من دون

واسطة أو يكون اللزوم و التبعية بالوسائط. فعلى الثانى يلزم عليه الاعتبارى و منشئيته للآثار الخارجية و هو بيّن الفساد؛ و على الأوّل صرف الوجود الحقّ إمّا أن يكون متعيّنا بذاته متشخّصا بنفسه؛ فلا معنى لانتزاع «۱» المختلفات و لو كانت اعتبارية عن ذات البسيطة المتشخّصة المتقدّسة عن شوائب الكثرة و اختلاف الجهات أو يكون كلّيا مبهما كالطبيعى فقد ظهر فساده أو مطلقا منبسطا ذا درجات و مراتب فيلزم/۶۵ A/ كونه عين الوجود المنبسط؛ و قد عرفت أنّ القائلين به إنّما يقولون إنّه فعله لا- عينه لما عرفت من فساد القول بالعينية. فعلى القول به يكون الوجودات الخاصّة من مراتب أوّل معلولاته؛ لأنّه من مراتب ذاته المقدّسة؛ و على هذا ما يلزم ذاته و يتبعه «۲» أوّلا هذا الوجود، و الماهيّات تكون عارضة لدرجاته منتزعة عنها؛ و يكون الفرق حينئذ بين قول القائلين به و قول الحكيم أنّ حقيقة الممكنات عندهم شىء واحد هو الوجود المنبسط و إنّما يحصل التعدّد و التعيّن بالماهيّات؛ و عنده امور متعدّدة مختلفة متباينة هى الوجودات الخاصّة.

فالمنبسط عند الصوفية بمنزلة الوجودات الخاصّة عند الحكيم. فعلى القول به و إن لم يلزم نقص و قصور لساحة عزّه و كبريائه إلّا أنّ إثبات وجود مثله و إدراك إطلاقه و درجاته و تقيّده «۳» بالماهيّات المختلفة و تخصيص كلّ درجة منه بمهيّة خاصّة مع عدم كونه ذا أجزاء مختلفة ممّا لا يمكن بطريق النظر. فتثبت فى هذا المقام الذى زلّت فيه الأقدام، و حارت فيه العقول و الأفهام، و انكسرت فيه رءوس الأقلام؛ و لعلّ ما أرشدتك إليه هو الصراط المبين الذى لا ينبغى أن ينحرف عنه إلى الشمال و اليمين.

---

(۱). س: الانتزاع.

(۲). س: تبعية.

(۳). س: يقيده.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۴۸

هذا و قد أجاب بعضهم عن الإشكال الأوّل بأنّ للوجودات وجودين أحدهما فى الشهود العلمى قبل الوجود العينى و سمّوها باعتبار هذا الوجود مخاطبة بخطاب كُنْ «۱» و منتسبة إلى الوجود الحقّ و مستضيئة منه الوجود الآخر الذى هو فى الشهود العينى كما يشهد به قول النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «خلق اللّه الخلق فى ظلمته ثمّ رشّ عليه من نوره» «۲» إذ الظاهر أنّ المراد بالخلق فى الظلمة هو الإيجاد فى الشهود العلمى و بالرشّ من نوره هو الإيجاد فى الأعيان؛ و يشير إليه قوله تعالى: وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ «۳» و على هذا يكون للموجودات/۶۵ B/ الإمكانية ثبوت فى العلم قبل وجودها فى الخارج؛ فيحصل الارتباط بينها و بين الواجب نظرا «۴» إلى هذا الثبوت و إن لم يوجد فى الخارج.

و القول بهذا الثبوت العلمى نظير قول المعتزلة بثبوت المعدومات الممكنة إلّا أنّ المعتزلة لعدم قولهم بالوجود الذهنى نسبوا هذا الثبوت إلى الخارج و سمّوه ثبوتا خارجيا واسطة بين الوجود و العدم؛ و الصوفية نسبوه إلى حضرة العلم و سمّوه بالوجود العلمى؛ و فيه أنّ تلك الأعيان الثابتة فى الشهود العلمى إمّا تكون مجعولة بجعل الجاعل كما يشير إليه لفظ «خلق» فى الحديث و «جعل» فى الآية، لإشعارهما بأنّ الأشياء فى تلك الظلمة و ذلك الثبوت مجعولة مخلوقة أوّلا.

فعلى الأوّل إن كان ذلك الثبوت بانتساب آخر للماهيّات إلى الجاعل و هكذا فيلزم التسلسل فى تلك الثبوتات بحسب الواقع و نفس الأمر، و هذا باطل؛ و إلّا لم يكن كلّ ثبوت و وجود بالانتساب؛ هذا خلف.

و على الثانى تكون تلك الماهيّات فى ثبوتها العلمى واجبة لا ممكنة؛ و المقرّر

---

(۱). الأنعام/ ۷۳.

(۲). لم أعثر على مصدر هذه الرواية و لكن توجد فى بحار الأنوار، ج ۶۵، ص ۴۴: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: إنّ

اللّه تبارک و تعالی خلقنی و إیّاک من نوره الأعظم ثمّ رشّ من نورنا علی جمیع الأنوار من بعد خلقه لها.»

(۳). الأنعام/ ۱.

(۴). س: نظر.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۴۹

خلافه؛ لأنّ کلّ ثبوت و وجود من تلقاء فیضه سبحانه، و الماهیّات فی أنفسها أعدام صرفة لا تقرّر لها بوجه. نعم لو قیل بوجوب ذلک الثبوت العلمی بذاته و کونه فی مرتبة وجود الواجب- کما قال بعضهم- لأمکن القول بکون موجودیة الماهیّات أو الوجودات الخاصّة بالانتساب الذی لا یتوقّف علی وجود أحد الطرفین الذی هو الوجودات الخاصّة أو الماهیّات إلّا أنّ هذا «۱» القول بیّن الفساد.

فالحقّ أنّ الموجودات العلمیة کالعینیة مجعولة معلولة؛ أی تابعة لذات الواجب مترتّبة علیه بالذات. فذات الواجب سبحانه علّة لتمثّل نظام الکلّ فی ذاته و مترتّبة علیه، کما أنّه علّة لظهوره فی الخارج و ترتّبه علیه فیه.

ثمّ الواجب کما أنّه علّة تامّة لإیجاد الکلّ فکذلک علّة تامّة للعلم به من دون توقّف علی شرط و استعداد؛ و بعض المدارک کالنفس الإنسانیة لمّا لم یکن بذاته علّة لارتسام الأشیاء/۷۵ A/ فی ذاتها، بل فیضان الصور و ارتسامها فیها علی حسب استعدادها و حصول شرائطها؛ فلا تترتّب «۲» الصور العلمیة علی مجرّد ذاتها، بل یحصل الصور فیها علی حسب استعدادها و تهیّأها.

و علی هذا فالمراد من الآیة و الحدیث أنّ الوجودات الممکنة کلّها مجعولة؛ و الثبوت العلمی أیضا مجعول مفاض من الواجب تعالی إلّا أنّ مراتبها لمّا کانت متفاوتة فالثبوت العلمی لضعفه و عدم ترتّب أثر علیه و علی الماهیّات فی تلک المرتبة إلّا أنّ کونها منشأ للعلم سمّی ذلک الثبوت ثبوتا علمیا و سمّیت الماهیّات فی تلک المرتبة أعیانا ثابتة و سمّی کلاهما ظلمة و ظلمات بالنسبة إلی نور الوجود الذی یفیضه الجاعل بعد تلک المرتبة بحیث تعرضه الماهیّات و توابعها و یصیر هذا الوجود و کذا الماهیّات معه منشأ للآثار الخارجیة و لذلک سمّی الوجود فی المرتبة الثانیة نورا.

---

(۱). س: هذ.

(۲). س: فلا ترتّب.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۵۰

و أمّا ما ذکره هذا القائل من أنّ الأشیاء بالثبوت العملی مخاطبة بخطاب کُنْ «۱» فمراده أنّ توجّه الخطاب إلی مخاطب لا بدّ أن یکون مسبوقا بثبوته قبل هذا الخطاب؛ فلو لا ثبوت الأعیان الممکنة فی الشهود العلمی لما أمکن توجّه خطاب الإیجاد إلیها و لما حصل وجود لها.

و مقتضی کلامه أنّ الموجودات فی وجوداتها العینیة التفصیلیة مسبوقة فی خطاباتها الإبداعیة و التکوینیة التی بها تحصل لها أنوار الموجودات العینیة بثبوت علمی علی التفصیل و هی بذلک الثبوت علوم تفصیلیة بحقائقها العینیة؛ و أمّا فی خطاباتها التی لها ثبوتها العلمی فغیر مسبوقة بثبوت آخر کذلک، بل ذات موجدها التی هی أصلها و منشأها و علم إجمالی بها کافیة بذاتها فی هذا الخطاب؛ و جلیّة الحال فیه ممّا ذکرناه ظاهرة.

[فی أنّ الماهیّات مجعولة بتبع الوجودات]

یتّضح بها ما ذکرناه من الجمع بین القولین من ثبوت الکثرة و الوحدة و الجعل و التجلّی و الإفاضة و الظهور و فی المظاهر الاول.

قد سمعت فی الکتب العقلیة أنّ المعلول یناسب العلّة من وجه و یباینها من/۷۵ B/ وجه؛ و لا ریب فی أنّ الوجودات الخاصّة الإمکانیة الفائضة منه تعالی کذلک؛ فإنّها من حیث الأصل و السنخ واحدة مناسبة له تعالی و من حیث نقصان الکمالات و تبعیة الماهیّات لها

متعدّدة مباينة له سبحانه؛ و كان المراد بوحدة الوجود و كثرة الشئون ليس إلّا ذلك؛ و إطلاق الوجود المنبسط أيضا على تلك الوجودات نظرا «۲» إلى وحدتها من حيث الأصل و السنخ غير بعيد؛ و هذا الوجود

---

(۱). الأنعام/ ۷۳.

(۲). س: نظر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۵۱

كما أنّه وجود فهو أيضا موجود، كما أنّ النور «۱» منوّر؛ فكما أنّ الوجود واحد بالأصل و السنخ و متكثّر باعتبار التقيّدات و نقصان الكمالات و تبعية الماهيّات، فكذلك الموجود بهذا المعنى- أى الموجود المجعول بالذات الذى هو الوجود- واحد و متكثّر بالاعتبارين؛ و المجعول بالعرض- أعنى الماهيّات- متعدّدة بأنفسها؛ لأنّها لوازم النقائص المتكثّرة بالإضافة إلى الكمالات؛ فصرف الوجود الحقّ واحد فى غاية الكمال و الجمال، و جامع لجميع الكمالات الذاتية؛ و الوجودات الفائضة منه المتّحدة فى الأصل و السنخ فاقدة لهذه الكمالات كلّا أو جلّا؛ و لاختلافها فى هذا الفقد يتكثّر و يتعدّد بمراتب الفقدان و العدمات المضافة إلى تلك الكمالات لا بالعدم الصّرف حتّى يرد أنّ حقيقة العدم كحقيقة الوجود المقابلة لها واحدة لا تعدّد و لا تمايز فيها، فكيف تتكثّر الوجودات بالعدم الذى لا تعدّد و لا تمايز فيه؟!

فكلّ وجود فاقد لمرتبة من المراتب الكمالية حقيقة بنفسها ممتازة عمّا سواه بذاته و حقيقته لا بالماهيّة. نعم الماهيّات أظلال و أشباح لتلك الوجودات و كالأسماء و الأمارات لها؛ إذ لا يمكن التعبير عن تلك الوجودات أو الإشارة إليها بخصوصياتها إلّا بها إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ «۲». فالماهيّات عوارض تلك الوجودات المقيّدة لا- مثل ساير العوارض، بل عروضها له كعروض الاسم للمسمّى و اللفظ للمعنى؛ و هى ما شمّت رائحة الوجود بالذات، بل إنّما شمّتها بالعرض من قبل معروضاتها؛ أعنى الوجودات الخاصّة التى هى شمّتها بالذات من قبل مفيضها و موجدها/۸۵ A/ الذى هو صرف الوجود و بحت الفعلية و النور. فالماهيّات مجعولة بالعرض؛ أى بتبعية الوجودات التى هى مجعولة بالذات.

---

(۱). س:+ و.

(۲). النجم/ ۲۳.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۵۲

[فى استحالة إدراك الواجب إلّا بتوسّط المجالى، لشدّة ظهوره]

الواجب صرف الوجود و الظهور و بحت الإنّية و النور؛ و لشدّة ظهوره لا يمكن إدراكه إلّا بتوسّط المظاهر و المجالى. أ و لا ترى أنّ بعض الأنوار الحسّية كالنور الشمسى مثلا مع كونه من أنزل مراتب تنزّلات النور الحقيقى قد بلغ من شدّة الظهور و الإشراق بحيث لا يدركه الأبصار سيّما أبصار الغوامش و الخفافيش؛ و بهذا الاعتبار صار مخفيّا و محجوبا لكنّه بحيث إذا ارتبط بالأشباح و الأظلال و اشتبك مع الأعدام و الظلام بحسب أطواره و تنزّلاته و مراتبه و درجاته و احتجب بالحجب بحسب شئونه و اعتباراته صار بحيث يمكن أن يدركه الأبصار بحسب استعداداتها.

و كلّ من تلك الأنوار المشتبكة فائضة من نور الشمس و موجودة بواسطته؛ فهى مظاهرها و وسائط ظهورها و أدلّة وجودها و لو لم يكن ذلك الارتباط و الاشتباك لم يكن لنور الشمس ظهور فى الأبصار مع أنّها فى حدّ ذاتها فى غاية الظهور و الجلاء و أنّ تلك الأظلال و الأشباح فاقدة للنور فى أنفسها و أنّ الشمس إذا ظهرت بنفسها لم يبق لها نور و وجود و إن كان ظهور نور الشمس بها مع

أنّ ظهورها بحسب الحقيقة بنورها؛ فصارت غاية الظهور و الجلاء سببا للبطون و الخفاء؛ و الارتباط و الاشتباك بالحجب و الأستار موجب للبروز و الانجلاء؛ و هذه «۱» الانوار بحسب السنخ و الأصل واحدة و بحسب المظاهر و المجالى متكثّرة.

فكذلك صرف الوجود الحقّ مع كونه فى غاية الجلاء و الظهور، بل عين الظهور و النور و منه يفاض كلّ نور و وجود، بلغ من شدّة الظهور و النورية حدّا لا يمكن

---

(۱). س: هذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۵۳

أن تدركه البصائر و تعرفه الضمائر؛ فتجلّى بقدرته الظاهرة فى مجالى المظاهر و الأعيان و فى هياكل الماهيّات و الأكوان بأن أفاض من ذاته بذاته وجودات مقيّدة بقيود/۸۵ B/ نقائص الإمكان، مشتبكة «۱» بظلمات الأعدام و الفقدان، ممازجة بالماهيّات الإمكانية، مخلوطة بالحجب الظلمانية، مختلفة بحسب ذواتها و فقد الكمالات، متباينة باختلافها فى حصول بعض الفعليات حتّى يمكن أن يدركها العارفون لخروجها عن صرافة الوجود و النور و ممازجتها بظلمات الإمكان و القصور و ينتقلوا منها إلى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأها و موجدها؛ فهى بحسب تقيّداتها و اشتباكها بالماهيّات مظاهر وجود الحقّ؛ لأنّها لقصورها و نقصان كمالاتها لا بدّ أن ينتهى إلى وجود كامل بالذات مستجمع لجميع «۲» الكمالات لكنّها بحسب ذواتها بحيث لو لم يظهر الوجود الحقّ و لم يظهرها بالإفاضة و الجعل لم يكن لها و لا للماهيّات التابعة لها ثبوت و ظهور.

فالوجود الحقّ لغاية ظهوره صار محجوبا خفيّا و باحتجابه و بطونه صار ظاهرا جليّا؛ فسبحان من احتجب بغير حجاب و ستر بغير ستر، علن فبطن و بطن فعلن؛ فبالحقّ ظهر الخلق و بالخلق ظهر الحقّ؛ و إن اختلف الظهوران فكلّ من الحقّ و الخلق مرآة لمشاهدة الآخر من وجه؛ و كما أنّ المرآة الحسّية «۳» لا بدّ أن لا يكون لها صبغ و لون حتّى يظهر فيها المرئى و كذا المرئى لا بدّ أن يكون له صبغ و لون فى الجملة ليظهر صورته فيها، كذلك المرآة «۴» المعنوية التى هى الماهيّات لا بدّ أن لا يكون لها فى حدّ ذاتها لون الوجود المقيّد، بل يجب خلوّها عن ألوان الوجودات حتّى يمكن أن يظهر فيها المرئى الذى له لون الوجود فى الجملة؛ أعنى صور الوجودات المقيّدة المعبّر عنها بلسان الشرع بصبغة اللّه و من اللّه صبغة؛ و لذا

---

(۱). س: مشبكة.

(۲). س: بجميع.

(۳). س: الخسيته.

(۴). س: المرءة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۵۴

كانت الماهيّات فى أنفسها أعداما صرفة تتراءى فيها تلك الوجودات الممتزجة بأعدام النقائص و فقد الكمالات؛ و كما لا يمكن أن تتكرّر صورة المرئى فى المرآة الواحدة فكذلك لا يمكن أن يتكرّر ظهور الوجود المقيّد فى الماهيّة، كما شاع من الصوفية أنّ اللّه تعالى لا يتجلّى فى صورة مرّتين؛ و كما لا يمكن أن يظهر فى المرآة صرف النور الغير الممازج بلون الظلمة و الكثافة/۹۵ A/ فكذلك لا يمكن أن يظهر فى الماهيّة صرف الوجود الحقّ المعرّى فى ذاته بذاته عن التقيّد و الظلمة اللذين هما بمنزلة الصبغ و اللون.

[فى أنّه تعالى أصل الكلّ و مبدؤه و موجد الجميع و منشؤه، و فى أنحاء تجلّياته و مظاهره]

ذات اللّه الذى هو بذاته محض الوجود و صرف الإنّية و النور، بحت الغيب و غيب الغيوب، بل فوق كلّ غيب و ظهور، و مظهر أسمائه

الحسنى و صفاته العليا، و منبع كلّ بهاء و كمال، و منشأ كلّ حسن و جمال، أصل كلّ أصل و فرع، و مصدر كلّ أثر و فعل، تجلّى من المرتبة الأحدية الذاتية و غيب الهويّة الواجبية إلى المرتبة الإلهية و حضرة الأسماء و الصفات الجلالية إجمالا و تفصيلا و جمعا و فرادى على نحو لا يعرفه «۱» العارفون، بل يعجز عن معرفته الراسخون.

فكما أنّ ذاته بذاته وجود و موجود باعتبار، فكذلك علم و عالم باعتبار، و قدرة و قادر باعتبار إلى آخر صفاته العليا و أسمائه الحسنى على الترتيب العقلى الواقعى؛ فإنّ العقل يلاحظ أوّلا ذاته الموجودة و وجوده ثمّ الحىّ و حياته ثمّ العالم و علمه ثمّ القادر و قدرته إلى آخر الأسماء و الصفات ثمّ تجلّى من تلك الحضرة

---

(۱). س: يعرفه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۵۵

الوحدانية و المرتبة الإلهية إلى حضرة الربوبية و الخالقية، أى إلى مظاهر تلك الأسماء و الصفات بإيجاد المظاهر الإبداعية و التكوينية و إفاضة المجالى الأمرية و الخلقية و إظهار المرايا الآفاقية و الأنفسية بنحو آخر من التجلّى وراء الأوّل؛ فإنّ تجلّى الذات إلى حضرة الأسماء و الصفات إنّما هو بالجهات و الاعتبارات و كلّها عين الذات باعتبار؛ و أمّا تجلّيه إلى مظاهره فليس كذلك؛ لأنّها غير الذات غيرية واقعية إلّا أنّها مناسبة له مناسبة المعلول للعلّة و الفرع للأصل و الظلّ للنور.

الحاصل: أنّه أفاض من ذاته بذاته مظاهر لأسمائه و صفاته على مناسبة يعرفه العارفون و بعضها مظاهر جمعها إجمالا و تفصيلا معا و بعضها مجالى بعضها كذلك و هى مترتّبة بعضها فوق بعض و بعضها مناسب لبعض و بعضها مناف لبعض؛ و هذا الترتيب و التقدّم و التأخّر الواقعة فى مراتب تجلّيات الذات إلى/۹۵ B/ حضرة الأسماء و الصفات و كذا إلى مظاهرها يسمّى تارة بالتقدّم بالحقّ و اخرى بالتقدّم بالحقيقة و اخرى بالتقدّم بالذات؛ و لا مشاحّة فى التسمية.

فالعالم بجميع أجزائه- و هو الإنسان الكبير- مظهر جميع أسمائه الحسنى و صفاته العليا من الجلالية و الجمالية و المركّبة منهما باعتبار و مجلى اسم اللّه الذى هو الجامع للأسماء كلّها؛ لأنّه اسم للذات المستجمعة لجميع الصفات الكمالية باعتبار آخر و مظهرية جميع العالم تفصيلية عينية و تميزية.

و الإنسان- و هو العالم الصغير- مرآة صغيرة هى مظهر لمشاهدة جميع أسمائه و صفاته مشاهدة بين الإجمال و التفصيل، كالعالم بجميع أجزائه؛ فهو مختصر منتخب من العالم الكبير الذى هو تفصيل الحضرة الأحدية و الحضرة الإلهية و الحضرات الأسمائية و الصفاتية و خلاصة حضرات الأسماء و الصفات و كتاب الموجودات.

و الحاصل: أنّه تعالى تجلّى إلى عالم الإنسان؛ أى أفاض وجودا كاملا

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۵۶

مستتبعا للماهيّة الإنسانية؛ فجعله موجودا متّصفا بصفاته إلّا أنّ وجوده و صفاته عين ذاته، و وجود الإنسان و صفاته غير ذاته؛ فهما فى أصل الصفات مشتركان و إنّما التفاوت بالعلّية و الزيادة «۱» و الوجوب و الإمكان و التمامية و النقصان و ساير الأحكام التى تحصل للصفات بانتسابها إلى الموصوف من القدم و الحدوث و الكمال و القصور و التعلّق بغيره من المادّة أو الماهيّة و التجرّد عنه بالكلّية؛ فالعقل إذا يجرّد الصفات عن الأحكام التى بها التفاوت يجد كلّها موجودة فى الإنسان.

فهو مأمور بأن يثبت للواجب ما يجده فى العالم و فى نفسه من صفات الكمال، كما أنّه مأمور بالإيمان بوجود موجود يكون على أشرف أنحاء الوجود و الصفات؛ و مقدّس عن كلّ نقص يجده فى العالم و فى نفسه.

و عند هذا يظهر «۲» سرّ قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» «۳» و لا لغيرك ما ذكرناه حتّى تعقل عن جلالة الربّ و تجرى على الأقدام فى وادى إثبات الصفات.

فيقع فى مبدأ الهلاكة فيضلّ؛ فإنّ/۰۶ A/ ما ذكرناه تنبيه و تلويح لا- إيقان و تحقيق بالأسر؛ إذن الناسوت مزيل سرادقات جمال اللاهوت. «فكلّ ما ميّزتموه بأوهامكم فى أدقّ معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم» «۴» يا للتراب و ربّ الأرباب.

هرچه آن بر هم نهاده دست عقل و حسّ و وهم‌كبريايش سنگ بطلان اندر آن انداخته

---

(۱). س: الزيادت.

(۲). س: الظهر.

(۳). بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۲؛ ج ۶، ص ۲۵۱؛ ج ۵۷، ص ۳۲۴؛ ج ۵۸، ص ۹۱ و ۹۹؛ ج ۶۶، ص ۲۹۳؛ التفسير الصافى، ج ۴، ص ۱۵۴؛ الجواهر السنّية، ص ۱۱۶؛ شرح اصول الكافى (للمولى صالح المازندرانى)، ج ۳، ص ۲۳؛ ج ۴، ص ۱۱۸؛ ج ۶، ص ۷۰؛ شرح مائة كلمة، ص ۵۷؛ عوالى اللئالى، ج ۱، ص ۵۴؛ ج ۴، ص ۱۰۲؛ عيون الحكم و المواعظ، ص ۴۳۰؛ مطلوب كلّ طالب، ص ۵ و نور البراهين، ج ۱، ص ۹۳ و ۲۲۴؛ ج ۲، ص ۲۱۴ و ۴۰۲.

(۴). انظر: الرواشح السماوية، ص ۱۹ و ۱۳۳؛ الفصول المهمّة، ج ۱، ص ۲۶۳ و مشرق الشمسين، ص ۳۹۸.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۵۷ به خيال در نگنجد، تو خيال خود مرنجان

كما يصحّ أن يقال: إنّ ذاته تعالى تجلّى من مرتبة ذاته الأحدية إلى حضرة أسمائه و صفاته ثمّ إلى مظاهرها كذلك يصحّ أن يقال: إنّ حضرة الأسماء و الصفات تجلّى إلى مظاهرها. فذاته تعالى كما أفاض من ذاته صفاته فكذلك صفاته التى هى عين ذاته باعتبار و تجلّيات ذاته باعتبار آخر و أسبابه التى هى عبارة عن ذاته ملحوظا مع صفاته أفاضت صفات المخلوقين و أسمائهم؛ و كما أنّ ذواتهم مظاهر ذاته و صفاتهم مظاهر صفاته و مجعولات ذاته كذلك هى مجعولات صفاته التى هى عين ذاته و أسمائه التى هى ذاته بملاحظة صفاته؛ و الكلّ راجع إلى الذات الحقّ و صرف الوجود المطلق؛ فهو أصل الكلّ و مبدؤه و موجد الجميع و منشؤه.

[فى مراتب عالمى الكبير و الصغير، و أنّه تعالى أصل الوجود و مبدأ الكمال]

مجموع العالم و هو الإنسان الكبير كشخص واحد له ظاهر هو عالم الحسّ و الظاهر و الملك و الشهادة المطلقة، و باطن هو عالم البرزخ و المثال و الشهادة المضافة و الملكوت الأسفل؛ و لهذا الباطن باطن هو عالم الأرواح و العقول و عالم الملكوت الأعلى و الغيب المضاف، و لهذا الباطن أيضا باطن هو الغيب المطلق و عالم الجبروت و حضرة الأسماء و الصفات الإلهية، و لهذا الباطن أيضا باطن هو غيب الغيب و منقطع الإشارة و حضرة الوجود البحت و مرتبة الأحدية و هو النور المفيض لكلّ نور و الظهور المظهر لكلّ ظهور و الوجود الموجد لكلّ وجود، و تلك المراتب مترتّبة بعضها فوق بعض و العوالم/۰۶ B/ الثلاثة الاول مظاهر ذاته و مجالى أسمائه و صفاته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۵۸

و إذ عرفت ذلك فى مجموع الموجودات الذى هو الإنسان الكبير فاعلم أنّ حكم الإنسان الذى هو العالم الصغير و خلاصة الموجودات و فذلكة حساب الكائنات و آخر النشأت «۱» الإمكانية باعتبار و أوّلها باعتبار آخر كذلك؛ إذ له ظاهر هو البدن، و لهذا الظاهر باطن هو القوى السارية فيه، و لهذا الباطن أيضا باطن هو النفس «۲» المجرّدة، و لهذا الباطن باطن هو الروح القدسى- أعنى العقل الأخير الواقع فى سلسلة العقول الطولية- و لهذا الباطن أيضا باطن إلى أن ينتهى إلى الوجود الحقّ الحقيقى.

و كما أنّ مراتب الحسّ و المثال و الأرواح و العقول من أجزاء العالم و المرتبتين الأخيرتين خارجتان عنها و إنّما يصل بعض أجزائه- أعنى العقول- إليهما بالاتّصال فكذلك هذه المراتب الثلاث داخلة فى الإنسان و المرتبتان الأخيرتان خارجتان منه و إنّما يصل بعض أجزائه و هو النفس «۳» المجرّدة إليهما بالاتّصال.

و كما أنّ البدن و قواه و ما فى القوى من النفوس و الصور الجزئية و النفس المجرّدة و ما فيها من الصور الكلّية و العقول و ما يثبت فيها من الامور اللائقة كلّها من فيض الحقّ و مظاهر أسمائه و صفاته لكن بالترتيب؛ فإنّ حياة البدن بالقوى السارية فيه و حياتها بالنفس المجرّدة و حياتها بروح القدس و حياته بالأخرة بالوجود الحقّ كذلك حال مجموع العالم؛ فإنّ حياة مجموع الأجسام بالطبائع و القوى السارية فيها و حياتها بالنفس القدسية المتصرّفة فى تلك القوى و حياتها بالعقول و حياتها بالوجود الحقيقى الذى هو الحىّ بذاته الكامل فى صفاته، فلا وجود و لا موجود و لا حىّ و لا حياة و لا كامل و لا كمال و لا علم و لا عالم و لا قدرة و لا قادر إلّا هو تعالى شأنه.

---

(۱). س: النشأط.

(۲). س: نفس.

(۳). س: نفس.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۵۹

[فى حضرات الأسماء و الصفات، و العوالم التى هى أفعاله تعالى و مظاهر أسمائه و صفاته، و كيفية الصدور]

لا ريب/۱۶ A/ فى أنّ الفعل معناه التأثير أو الأثر نفسه و الصفة مبدأ و الاسم فى شأنه إنّما يطلق على الذات المقدّسة مع ملاحظة صفة من صفاته؛ لأنّ ملاحظة الذات بذاته من حيث ذاته غير ممكن؛ و كما أنّ صفاته تعالى بكثرتها منحصر اصولها فى أربعة أقسام فكذلك أسمائه الحسنى منحصر فى هذه الأربعة، لما عرفت من أنّها يطلق على الذات بملاحظة الصفات.

و بيان التربيع فى صفاته أنّ صفاته تعالى إمّا سلبية أو ثبوتية، و السلبية صفات مفهوماتها السلوب المضافة إلى أشياء اخر كان يلاحظ فيها نفى ما لا يليق بجنابه و سلب ما لا ينبغى أن يسند إلى بابه من نقائص الحدثان و قصورات الإمكان؛ و ذلك كالغنى و التسبيح و التقديس، و الأسماء بإزائها الغنىّ و السبّوح و القدّوس؛ و الثبوتية صفات مفهوماتها ثبوت أمر ليس سلبيا و هى إمّا مفهومها مجرّد الإضافة كالخالقية و الرازقية؛ و الاسم فى هذه المرتبة كالخالق و الرازق؛ و يسمّى هذا القسم عند بعض بصفات الفعل و عند آخرين ترجع هذه الإضافات كلّها إلى أمر واحد هو صفة الذات- أعنى المبدئية للكلّ- أو مفهومها أمر ثبوتى سوى الإضافة؛ و هذا القسم إمّا لا يحتاج فى الحقيقة إلى الإضافة إلى الغير و لا تعرضه الإضافة أيضا كالحياة و البقاء؛ و الاسم فى هذه المرتبة مثل الحىّ و الباقى؛ و إمّا لا يحتاج فى الحقيقة إلى الإضافة لكن تعرضه الإضافة، كالعلم و القدرة و السمع و البصر؛ و الأسماء فى هذه المرتبة كالعالم و القادر و السميع و البصير؛ فإنّ كونه عالما و قادرا لا يتوقّف على وجود المعلوم و المقدور و كذا كونه سميعا و بصيرا؛ لأنّه تعالى عالم إذ لا معلوم و قادر إذ لا مقدور و سميع و بصير و إن لم يكن مسموع و لا مبصر إلّا أنّه تعرض لهذه الصفات الإضافة إلى الغير.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶۰

و هذه الأقسام كلّها صفات الذات إلّا القسم الثانى فإنّه مختلف فيه فى أنّه مجرّد إضافة أو يرجع إلى صفة الذات.

و الأسماء/۱۶ B/ و الصفات الجلالية عبارة عن السلبية، و الجمالية عن الثبوتية عند جماعة؛ و عند آخرين الجلالية عبارة عمّا يدلّ على القهر و الغلبة، كالقهّار و الجبّار و المتكبر، و الجمالية عبارة عمّا ينبئ عن اللطف و الرحمة، كالرحمن و الرحيم و اللطيف؛ و لا مناقشة فى الاصطلاح.

فظهر أنّ الأسماء و الصفات بحسب أصولها أربعة:

[۱.] سلبية

[۲.] و ثبوتية؛ هى مجرّد الإضافة

[۳.] و ثبوتية لا يتوقّف تحقّقها على الإضافة و لا يعرضها أيضا؛ و هى الحقيقة المحضة

[۴.] و ثبوتية لا يتوقّف عليها و لكن يعرضها؛ و هى الحقيقة ذات الإضافة.

و بعضهم قال فى تربيع الأسماء: إنّ أسمائه تعالى منحصرة فى أسماء الذات و أسماء الصفات و أسماء الأفعال، و أسماء الصفات على قسمين؛ فالمجموع أربعة.

و بيان ذلك: أنّ الاسم إنّما يطلق على الذات باعتبار نسبة و تعيّن ما؛ و ذلك الاعتبار إمّا اعتبار أمر عارض عدمى إضافى، كالأوّل و الآخر و السبّوح و القدّوس؛ لأنّها عبارة عن الذات مع اعتبار الأوّلية و الآخرية و التسبيح و التقديس عن النقائص و هى امور إضافية عدمية؛ و يسمّى هذا القسم أسماء الذات أو اعتبار أمر وجودى يعتبره العقل من غير أن يكون زائدا على الذات فى الواقع؛ فهو إمّا لا يتوقّف على تعقّل الغير و وجوده، كالحىّ و واجب الوجود؛ فإنّهما عبارتان عن الذات مع اعتبار الحياة و وجوب الوجود و هما عين الذات و تعقّلهما لا يتوقّف على تعقّل الغير أو يتوقّف على تعقّل الغير دون وجوده، كالعالم و القادر و السميع

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶۱

و البصير؛ فإنّها عبارة عن الذات مع اعتبار العلم و القدرة و السمع و البصر التى هى غير زائدة على الذات و لكن يتوقّف تعقّلها على تعقّل الغير و إن لم يتوقّف على وجوده لكونه عالما إذ لا معلوم و قادر إذ لا مقدور و هكذا؛ يسمّى هذان القسمان أسماء الصفات و إمّا أن يتوقّف على وجود الغير و على تعلّقه به معا، كالخالق و الرازق؛ و يسمّى هذا القسم أسماء الفعل. فالأقسام الأوّلية أربعة.

و لو شئت عدّدتها فى التقسيمين ثلاثة بجعل الأسماء التى للإضافة بقسميها فى التقسيم الأوّل و أسماء الصفات بقسميها فى الثانى قسما واحدا و لا مشاحّة فى ذلك.

و أمّا الاسم الذى هو الذات مع اعتبار استجماعه لجميع الصفات، كاسم «اللّه» الذى هو للذات المقدّسة المستجمعة لجميع الصفات الكمالية فهو أصل الأسماء و جامعها/۲۶ A/ و يسمّى بالاسم الأعظم و الإمام الأعظم و الرئيس الأقدم و هو ليس قسما خامسا أو رابعا، بل هو عبارة عن مجموع الأقسام و داخل فيها، بل هو عينها.

و إذ عرفت أنّ اصول حضرات الأسماء و الصفات أربعة فاعلم أنّ العوالم التى هى أفعاله تعالى و مظاهر أسمائه و صفاته مع كثرة أشخاصها و عدم تناهيها منحصرة أيضا فى أربعة:

الأوّل: عالم الملك و الشهادة؛ و هو عالم الأجسام و ما فيها من القوى و الطبائع؛ و وجوده بديهى محسوس؛ و ينقسم إلى العرش و الكرسىّ و السموات و الأرضين و ما فيهنّ و ما بينهنّ و ما تحتهنّ و ما فوقهنّ.

و الثانى: عالم المثال؛ و هو عند المشّائين موجود فى القوى الدرّاكة الفلكية و الأرضية، و ليس عالما قائما فى نفسه خارجا عن عالمى المحسوسات و المعقولات؛ و عند الإشراقيّين عالم برأسه قائم بذاته موجود بين المحسوسات و

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶۲

المعقولات و ليس قائما بإحداهما؛ و الامور المشاهدة فى النوم إنّما يكون فى هذا «۱» العالم.

[الثالث:] عالم النفوس الشاملة للنفوس المجرّدة المتعلّقة بالأفلاك المنطبعة الحالّة فيها و ليس لها حال منتظر إلّا ما يفاض عليها من الكمال و الفعلية بتحريك الأجرام بأن تشبه و تناسب بالحقّ الأوّل و العقول القادسة الفعلية من كلّ جهة و للنفوس الإنسانية المجرّدة التى هى ناقصة فى أنّ الحدوث يتكامل بالتدبّر و التصرّف فى الأبدان.

و من عالم النفوس عالم الجنّ و الشياطين و أشباههم؛ و يسمّى عالم النفوس بعالم الملكوت الأولى.

[الرابع:] عالم العقول المسمّى بالملكوت الأعلى و الملأ الأعلى هى

موجودات مرتّبة عند المشّائين؛ و عددها كترتيبها مشهورة.

و من ذلك العالم عالم الملائكة المقرّبين باختلاف مراتبهم من مهيمنين و المستغفرين و الصافّين و الحافّين و المسبّحين؛ و عالم

الأرواح من روح القدس و غيرها.

فالعوالم أربعة إن عددت عالم المثل عالما برأسه كما عليه الإشراقيون؛ و ثلاثة إن لم يكن عالما برأسه كما/۲۶ B/ ذهب إليه المشّاءون.

و أمّا عالم الأعيان الثابتة فى الخارج كما ذهب إليه المعتزلة فبيّن الفساد و فى العلم كما عليه الصوفية؛ فعلى تقدير ثبوته فليس عالما يكون مظهرا لأسمائه و صفاته؛ إذ لا تترتّب عليه آثار «۲» إلّا فى الشهود العلمى و الحضور الانكشافى؛ فهو ليس عالما خارجيا آخر.

---

(۱). س: هذ.

(۲). س: آثارا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶۳

و أمّا عالم الإنسان الصغير الجامع لجميع العوالم فهو و إن كان مظهرا أعظم و نظيرا للاسم الجامع الأقدم و زبدة الكلّ و منتخب الجلّ إلّا أنّه ليس عالما برأسه، بل هو عبارة عن مجموع العوالم و داخل فيها.

و لنا أن نقول بعبارة اخرى: كما أنّ اصول الحضرات الأسمائية و الصفاتية أربعة أو ثلاثة كذلك اصول المظاهر و أمّهات النشئات الكونية أربعة أو ثلاثة:

النشأة الدنيوية و البرزخية و الاخروية المنقسمة إلى النشأة الجنّتية و النشأة النارية «۱»؛ فإن جعلت الاخروية نشأتين فالنشئات أربعة و إن جعلت واحدا فثلاثة.

و جميع تلك العوالم و النشئات مظاهر الأسماء و واقعة تحتها و مناسبة لها؛ و أعداد اصولها مطابقة لأعداد اصولها و كلّ منها مظهر لما يناسبه و كلّها مرتّبة و فى كلّ مرتبة مراتب لا تحصى كثرة و لكنّها ليست على السواء؛ لأنّ بعضها مظهر اسم واحد و بعضها مظهر الأكثر من واحد و بعضها مظهر الجميع تفصيلا و إجمالا؛ فلكلّ موجود حظّ من بعض أسمائه دون كلّها سوى الإنسان؛ فإنّ له رتبة المظهرية للكلّ و لذا صار قابلا للخلافة الإلهية؛ فحظّ الملائكة إنّما هو من اسم السبّوح و القدّوس؛ فإنّه بعض أسمائه؛ قالوا: نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ «۲» و هذا القول من اقتضاء التعظيم و التبجيل و لذلك ما عصوا ربّهم قطّ؛ و حظّ الشياطين من اسم الجبّار و المتكبّر؛ فإنّه أيضا بعض أسمائه، كما قال رئيسهم: أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِى مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ «۳» و هذا القول من اقتضاء التكثّر؛ و لذلك عصى و غوى؛ و كذلك لكلّ موجود حظّ لا يشاركه فيه غيرها؛ و ليس هذه الخصوصية إلّا لاقتضاء الاسم الذى هو داخل تحته؛ و الإنسان مظهر جميع الأسماء الجلالية و الجمالية: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها «۴» و لذلك عصى تارة و أطاع اخرى؛ و ليس

---

(۱). س: النار.

(۲). البقرة/ ۳۰.

(۳). الأعراف/ ۱۲.

(۴). البقرة/ ۳۱.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶۴

المراد بآدم هو/۳۶ A/ أبو البشر وحده، بل هو و ذريّته المستعدّون بحسب فطرتهم الأصلية لتعليم الأسماء الإلهية و ظهورها فيهم بالقوّة أو الفعل كما يومئ إليه قوله تعالى: وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ «۱»- الآية- و كلّ من كان فعلية ظهور هذه الأسماء فيه كلّا أو جلّا أكثر كان أكمل من غيرها، كالأنبياء و الأوصياء بحسب مراتبهم؛ و كلّ من كان ظهورها فيه على أكمل الوجوه و أقواها و أتمّها و على أعلى مراتب الفعلية الممكنة فى نوع الإنسان فهو أشرف الكلّ و قدوة الجميع؛ و الفيض المتوسّط بين

الخلق و الحقّ و البرزخ بين الموجودات الإمكانية و الوجود المطلق هو منتهى شئون الأعيان و الحدّ المشترك بين الوجوب و الإمكان وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيماهُمْ «۲» «۳» و يسمّى هذه المرتبة عند أهل اللّه بالوجود المحمّدى و النور الأحمدى.

و لك أن تقول بعبارة اخرى: إنّ مجموع العوالم بتفاصيلها مظهر جميع الأسماء تفصيلا و بجملتها مظهر اسم «اللّه» تعالى و هو الاسم الأعظم إجمالا- و بحسب ظاهرها؛ و النشأة الدنيوية مظهر اسم «الظاهر» و «الرحمن» و بحسب باطنها؛ و النشأة الاخروية مظهر اسم «الباطن» و «الرحيم».

و كذا الإنسان بتفاصيله مظهر جميع الأسماء تفصيلا أدون من تفصيل العالم و بجملته مظهر اسم «اللّه» و الاسم الأعظم إجمالا أكثر من إجمال العالم؛ و هو بحسب الظاهر مظهر اسم «الرحمن» و «الظاهر»، و بحسب الباطن مظهر اسم «الرحيم» و «الباطن». فالعالم بجملتها فى كفّة الميزان و الإنسان فى كفّة اخرى مع أنّه منها و داخل فيها.

و من تأمّل فى ما ذكرناه و أدرك حقيقة معناه يجد من علوّ قدر «۴» اللّه و جلاله و

---

(۱). الأعراف/ ۱۱.

(۲). س: يعرفون سيماهم.

(۳). الأعراف/ ۴۶.

(۴). س: قدره.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶۵

عظمته و كبريائه ما يبهر العقول و يدهش به أفهام الفحول.

[فى جعل الوجودات الخاصّة عند الصوفية و المتكلّمين و الحكماء]

قد عرفت أنّ المجعول بالذات هو الوجودات الخاصّة دون الماهيّات و أنّ الجعل إنّما هو التعلّق و التبعية؛ و الغرض هنا بيان أنّ جمعها مجعولة للواجب تعالى ابتداءً كما تراه قوم من الصوفية و المتكلّمين أو أنّ جمعها ليست مجعولة له بلا- واسطة، بل إنّما الجعل و الصدور منها بالترتيب السببى و المسبّبى كما/۳۶ B/ اختاره الحكماء.

فيقول جمهور الحكماء «۱»: إنّ أوّل الصوادر منه سبحانه جوهر قدسى بسيط و بتوسّطه يتكثّر شعب الوجود و يتفجّر ينابيع الفيض و الجود؛ و احتجّوا على ذلك بامتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى بلا واسطة؛ إذ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد؛ و استثناء الآثار المتعدّدة إلى المؤثّر الواجب الحقيقى لا يمكن إلّا بتعدّد الإله كصدورها عن النفس الناطقة بتوسّط الأعضاء و القوى الحالّة فيها أو بتعدّد الشروط و القوابل كصدور الآثار و الحوادث المتكثّرة فى عالم العناصر عن العقل الفعّال لتعدّد الشرائط و القوابل؛ و أمّا الواحد الحقيقى الذى ليس لفعله آلة و لا تعدّد شرائط و قوابل- كالحقّ الأوّل- فلا يجوز أن يصدر عنه أوّلا إلّا أثر واحد «۲»؛ إذ لا بدّ أن تكون بين العلّة و المعلول مناسبة تامّة يصدر بها ذلك المعلول عنها و إلّا جاز أن يصدر كلّ شىء عن كلّ شىء «۳» إذا كانت المناسبة لازمة بينهما.

نقول: لو صدر معلول عن علّة واحدة من كلّ جهة بمناسبة خاصّة بينهما؛ فلو صدر عنها معلول آخر، فإن كان صدوره بتلك المناسبة اتّحدت «۴» المعلولات

---

(۱). س:+ على.

(۲). س: الواحد.

(۳). س:+ و.

(۴). س: اتحد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶۶

لاتّحاد العلّة و المناسبة؛ و لو كان بمناسبة اخرى لزم اشتمال العلّة على جهات متعدّدة؛ و هو خلاف الفرض.

و بتقرير آخر: لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد «ا» و «ب» مثلا و «ا» ليس «ب» فقد «۱» صدر عنه عن الجهة الواحدة «ب» و ما ليس «ب»؛ و ذلك يوجب اجتماع النقيضين.

و بتقرير آخر: لو صدرت «۲» الكثرة عن الواحد الحقيقى وجب أن يكون مناسبا لها و الكثرة من حيث هى متغايرة له؛ فلو كانت العلّة الواحدة من حيث هى واحدة مناسبة لتلك الكثرة من حيث هى كثرة لكانت مغايرة لنفسها مع أنّها من حيث الوحدة مناسبة لنفسها؛ هذا خلف.

ثمّ الظاهر اتّفاق الكلّ على امتناع صدور معلول واحد عن علل متعدّدة مع أنّ ما استدلّوا به عليه يجرى مثله فى صدور المتعدّدة عن الواحد./۴۶ A/

و التحقيق: أنّ استحالة ذلك ممّا لا ريب فيه و ما ذكرناه من الأدلّة و غيرها تامّة غير قابلة للمنع؛ فلو كان المتعدّد معلولا لواحد وجب أن يكون إمّا فى مراتب متعدّدة أو تكون للواحد جهات متكثّرة بتكثّر المعلول حتّى يكون صدور الكثرة عنه باعتبارها.

ثمّ الأشاعرة كبعض المتكلّمين خالفوا الحكماء فى تلك المقدّمة- أعنى استحالة صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى- و جوّزوا استنادها إليه و لذا صرّحوا باستناد الممكنات برمّتها حتّى أفعال العباد إليه سبحانه بلا واسطة مع تنزّهه عن شوائب التركيب و الكثرة.

و الصوفية و قوم آخر من الكلاميّين وافقوا الحكماء فى تلك المقدّمة إلّا أنّهم أثبتوا للواجب صفات و نسب و إضافات مغايرة لذاته مفهوما لا مصداقا و ذهنا

---

(۱). س: فقدر.

(۲). س: صدر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶۷

لا خارجا؛ و جوّزوا صدور الكثرة عنه أوّلا لأجلها.

و بطلان مذهب الأشاعرة و من وافقهم من المتكلّمين ظاهر لا يحتاج إلى بيان و ما قرّرناه من أدلّة امتناع صدور الكثرة عن الوحدة حجّة عليهم على أنّ الأشاعرة و إن جوّزوا استناد الآثار المختلفة إلى اللّه تعالى لكنّهم لمّا أثبتوا للواجب تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته يلزمهم أن لا يقولوا بكونه واحدا حقيقيا و يلتزموا بتركّبه تعالى من الذات و الصفات تعالى ربّنا عن ذلك؛ فهم فى أوّل الأمر خارجون عن هذا المقام؛ و المتكلّمين الذين وافقوهم فى جواز صدور الكثرة عن ذاته لمحض تعدّد الإرادة و تكثّر المشيّة من غير اعتبار كثرة اعتبارية حتّى السلوب و الإضافات منعوا تلك المقدّمة الحقّة المبرهنة عليها من دون حجّة.

ثمّ لو كان مذهبهم أنّ صدور الكثرة عنه على الترتيب لا يمكن توجيه كلامهم على ما وافق الحقّ إلّا أنّ ظاهر كلماتهم أنّه بدونه مع أنّ الظواهر الواردة من الشريعة مشعرة بالترتيب كقولهم: «أوّل ما خلق اللّه العقل» «۱» أو «القلم» «۲» أو «الروح» «۳» أو «النور» «۴» أو «الماء» «۵» و قوله تعالى: ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ «۶» و ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ «۷» و قوله: وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها «۸».

---

(۱). انظر: بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰۵؛ الجواهر السنية، ص ۱۴۵، ۳۳۱؛ الرواشح السماوية، ص ۳۵، ۲۰۲؛ سعد السعود، ص ۲۰۲؛ شرح الأسماء الحسنى، ج ۱، ص ۸۱؛ ۲۵۲ و مع تفاوت ما فى: الكافى (كتاب العقل و الجهل) حديث ۱۴.

(۲). انظر: بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۶۲، ۳۶۶ و ۳۷۴- ۳۷۱.

(۳). انظر: شرح اصول الكافى (للمولى محمّد صالح المازندرانى)، ج ۱۲، ص ۸.

(۴). انظر: بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۷، ۱۰۵؛ ج ۱۵، ص ۲۴؛ ج ۲۵، ص ۲۴ و ج ۵۴، ص ۱۷۰؛ تفسير قمى، ج ۱، ص ۱۷؛ الرواشح السماويّة، ص ۳۵؛ سنن النبىّ، ص ۴۰۰؛ عوالى اللئالى، ج ۴، ص ۹۹؛ الغدير، ج ۷، ص ۳۸؛ مستدرك سفينة البحار، ج ۲، ص ۱۴ و ج ۷، ص ۳۱۶؛ نور البراهين، ج ۱، ص ۱۷۹ و ج ۲، ص ۲۰۷ و مع تفاوت ما فى: الكافى (كتاب العقل و الجهل)، حديث ۱۴.

(۵). انظر: بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۶۷ و ۷۳.

(۶). الأعراف/ ۵۴، يونس/ ۳، الرعد/ ۲، الفرقان/ ۵۹، السجدة/ ۴ و الحديد/ ۴.

(۷). البقرة/ ۲۹، فصّلت/ ۱۱.

(۸). النازعات/ ۳۰.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶۸

أمّا المتكلّمون الموافقون/۴۶ B/ للحكماء فى تلك المقدّمة فقالوا: إنّ ذاته واحد حقيقى من كلّ جهة لكن لا ينافى وحدته الحقّة الحقيقية كثرة الاعتبارات من السلوب و الإضافات؛ فإنّه لا زال مسلوبا عنه صفات الممكنات و أحوالها و متّصفا بالإضافات، ككونه تعالى عالما قادرا خالقا رازقا إلى غير ذلك من الإضافات؛ فيمكن أن تصدر عنه الكثرة باعتباره الإضافات و السلوب المتكثّرة؛ و هذه الاعتبارات و القول بصدور الكثرة لأجلها نظير ما أثبته الحكماء من الجهات و الاعتبارات فى العقل الاوّل و إسناد صدور الكثرة إليها؛ و الفرق أنّ الجهات و الاعتبارات الحاصلة فى العقل بعضها مجعول بالذات كالوجود و بعضها مجعول بالعرض كالماهيّة و الإمكان و التعقّل، و الاعتبارات الحاصلة للواجب من السلوب و الإضافات فإنّما هى منتزعة من ذاته بذاته و كلّها راجعة إلى وجوب الوجود و القيومية المطلقة؛ فلا يلزم تكثّر و جهات واقعية فى ذاته تعالى؛ و معنى انتزاعها عن ذاته أنّه لو وجد الغير الذى كان من شأنه الانتزاع لا ينتزعها عنه و لا- يتوقّف حصولها له تعالى على وجود الغير فى الخارج؛ إذ الفرض توقّف وجوده منه على هذه الاعتبارات؛ فلو توقّف حصولها أيضا عليه لزم الدور؛ أيضا لو توقّفت هذه السلوب و الإضافات على وجود الغير فى الخارج لزم عدم اتّصاف الواجب بها قبله؛ فيلزم أن لا يكون الواجب قبل إيجاد الصادر الأوّل عالما قادرا مريدا متكلّما إلى غير ذلك من الصفات الآفاقية و لا مسلوبا عنه الجسم و الجوهر و العرض و أمثالها، تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا. فثبوت هذه الاعتبارات يتوقّف على تعقّل الغير على فرض وجوده لا على ثبوته فيه؛ و وجود الغير فى الخارج يتوقّف على تعقّلها على النحو المذكور؛ فلا يلزم شىء من المحذورين.

و أورد عليهم بأنّ هذه السلوب و الإضافات المتعدّدة لا بدّ من وجودها فى ظرف حتّى/۵۶ A/ يصير منشأ لصدور الكثرة مع أنّها ليست موجودة فى الخارج و

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۶۹

هو ظاهر و لا- فى علم الغير و إلّا كانت موقوفة على ثبوته و لزم الدور و لا فى علم الواجب تعالى و إلّا لزم التكثّر فى ذاته؛ فمن أين يحصل حتّى تستند الكثرة إليها؟!

و أجابوا بأنّ حصولها فى علم اللّه تعالى الإجمالى أو غيره على وجه لا يلزم التكثّر فى ذاته؛ و تفصيل ذلك يحتاج إلى تفصيل ليس هنا محلّه.

و بالجملة: يمكن أن يقال: إنّ تعدّد السلوب و الإضافات إنّما يقتضى وجود المسلوب و المضاف وجودا عليما إجماليا لا وجودا علميا تفصيليا؛ و هذا «۱» النحو من الوجود أيضا مجعول لكن لا تترتّب عليه الآثار الخارجية و هذه الوجودات العلمية الإجمالية منشأ لصدور الممكنات العينية بالوجود الأصلى التفصيلى على الترتيب أو بدونه.

و المحصّل: أنّ هؤلاء المتكلّمين وافقوا الحكماء فى القول بالمقدّمة المذكورة و خالفوهم فى قولهم بحصول الاعتبارات لذاته كما

قرّرناه و عدم قدحها فی وحدته الحقّة کما أنّ الحکماء قالوا بحصول الاعتبارات فی العقل الأوّل و أیضا الحکماء قالوا بصدور «۲» الکثرة عنه تعالی علی الترتیب و لا یعلم من مذهب هؤلاء المتکلّمین أنّه علی الترتیب أو بدونه لکنّ الظاهر قولهم بالترتیب نظرا إلی ثبوته بالنقل.

هذا ما ذکره هؤلاء المتکلّمون مع التنقیح و التوضیح و أنت تعلم أنّه فرق بین الاعتبارات الحاصلة فی العقل الأوّل و الاعتبارات الحاصلة للواجب. فإنّ العقل بعد صدوره عن الواجب تعالی یلزمه المعلولیة و الانحطاط «۳» عن صرافة الوجود و الوجوب الذاتی؛ جهات عدمیته راجعة إلی النقص و القصور؛ و هذه الجهات امور واقعیة یوجب نوع ترکیب فی ذاته؛ إذ لا ریب فی أنّ الجهة التی تنتزع عنها الماهیّة مغایرة فی الواقع للجهة التی ینتزع عنها الوجود العامّ؛ و القول ببساطته و وحدته

---

(۱). س: هذ.

(۲). س: الصدور.

(۳). س، الانحطاطه.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۷۰

من جمیع الجهات فاسد؛ فهو بکلّ جهة تناسب معلولا یمکن أن یصدر عنه و أمّا الواجب تعالی فلا ریب فی/۵۶ B/ أنّه صرف الوجود المتقدّس عن کلّ جهة واقعیة إلّا أنّه مع وحدته الحقّة و بساطته التامّة حقیقته أنّه مجرّد و الواجب الوجود و قیّوم للکلّ «۱»؛ و کلّ واحد من هذه الثلاثة- أعنی التجرّد و وجوب الوجود و القیّومیة المطلقة- راجعة إلی صرافة الوجود؛ إذ فرض عدم بعضها یوجب خروجه عن الصرافة و المحوضة؛ فهی لا یوجب تکثیرا و تعدّد جهة فیه؛ و هذه الثلاثة لیست معلولة له تعالی و لا جهات واقعیة مغایرة للذات، بل هی غنیّ الذات و فی مرتبته ما یتراءی من مغایرة مفهوماتها للذات إنّما هو مجرّد اعتبار العقل و تحلیله، و لا مغایرة فی الواقع بوجه.

ثمّ وجوب الوجود یلزمه الحیاة و الأزلیة و الأبدیة و غیرها من الصفات الکمالیة من دون لزوم تکثّر و تعدّد؛ فهی أیضا ثابتة فی مرتبة الذات من غیر معلولیة لها و التجرّد یلزمه العلم الکمالی و هو أیضا غنیّ الذات و جمیع الصفات الإضافیة لازمة للقیّومیة المطلقة؛ و مبدأ الجمیع و إن کان غنیّ الذات إلّا أنّ مفهوماتها المتغائرة بالتغایر الواقعی نظرا إلی انتزاعها عن الامور المتغائرة معلولة له تعالی غیر موجودة فی مرتبته، مترتّبة علی القیّومیة المطلقة؛ و لترتّبها علیها و رجوعها إلیها لا یوجب تکثّرا و تعدّد جهة فی الذات؛ و کما أنّ عدم وجودها فی مرتبة الذات لا یوجب نقصانها لعدم کونها کمالا لها؛ إذ المعلول لا یکون کمالا للعلّة، فکذا عدم ثبوتها قبل وجود المعلول الأوّل لا یوجب نقصا فی الذات مع أنّها کما لا یتقدّم علیه لا یتأخّر عنه أیضا بل ثبوتهما فی مرتبة واحدة متأخّرة عن الذات بالتأخّر الذاتی دون الزمانی.

فظهر أنّ هذه الاعتبارات و إن کانت ثابتة للواجب تعالی إلّا أنّ ثبوتها علی

---

(۱). س: لا کمل.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۷۱

وجه لا یوجب تکثّرا و تعدّد جهة فی ذاته الأقدس؛ فلا یوجب شیء منها جهة واقعیة فی الذات حتّی یمکن «۱» أن یصدر عن الذات باعتبارها شیء و باعتبار جهة اخری شیء آخر «۲»، بل المسلّم حینئذ أن یکون الصادر عنه واحدا/۶۶ A/ مناسبا له فی هذه الصفات علی النحو الذی یمکن تحقّقه فی أشرف الممکنات؛ فاللازم حینئذ أن یصدر عنه أوّلا شیء یناسب ذاته الکاملة من وجه بحیث یکون مظهرا جامعا إجمالیا لجمیع صفاته الثبوتیة و السلبیة و الجلالیة و الجمالیة و ما هو إلّا العقل الأوّل؛ فهو المظهر الجامع الإجمالی

للواجب تعالى و أسمائه و صفاته و بتوسّطه تحصل لها مظاهر عينية تفصيلية و مجالى حقيقية خارجية.

فإن قيل: يمكن أن يكون علمه تعالى قبل الإيجاد بالمسلوبات و المضافات المتكثّرة سببا لصدور الكثرة عنه تعالى بأن يكون الذات مع اعتبار كلّ واحد منها علّة لصدور بعض الأشياء.

قلنا: علمه الحقيقى الكمالى ليس إلّا بحت الذات فلا تكثّر فيه؛ و علمه الحضورى الإضافى الإشراقى لا يكون إلّا مع وجود المعلوم فى الخارج أو بعده؛ فلا يتقدّم حتّى يصير سببا لصدوره؛ و العلم الصورى التفصيلى على فرض صحّته إنّما هو على الترتيب السببى و المسبّبى عند القائلين به؛ فما ترتّب عليه فى الخارج أيضا كذلك.

و أمّا الصوفية فإنّهم و إن وافقوا الحكماء فى المقدّمة المذكورة و امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى من حيث هو واحد إلّا أنّهم خالفوهم فى المبدأ الأوّل و الصادر الأوّل و كيفية الصدور؛ فإنّهم أثبتوا للواجب صفات و نسبا مغايرة لذاته عقلا لا خارجيا؛ و جوّزوا صدور الكثرة عنه بتوسّطها؛ و قالوا: إنّه تعالى من حيث وحدته الذاتية لا يثبت له إلّا واحد من تلك الصفات و الاعتبارات و بواسطته يلحقه

---

(۱). س: ممكن.

(۲). س: اخرى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۷۲

سايرها و بواسطة تكثّرها تحصل كثرة وجودية حقيقية؛ و صرّحوا بأنّ حصول الكثرة الوجودية إنّما هو على الترتيب؛ و اختلف كلامهم فى الصادر الأوّل:

فقال بعض المتأخّرين منهم: «إنّ للوجود مراتب:

أوليها: الوجود الذى لا يتعلّق بغيره و لا يتقيّد بقيد؛ و هو الحرىّ بأن يكون مبدأ الكلّ.

و ثانيتها: الوجود المتعلّق بغيره من العقول و النفوس و الطبائع و الموادّ و الأجرام.

و ثالثتها: الوجود البسيط الذى ليس شموله و انبساطه على نحو/۶۶ B/ عموم الكلّيات الطبيعية و لا خصوصه على سبيل خصوص الأشخاص المندرجة تحت الطبائع النوعية أو الجنسية، بل على نهج يعرفه العارفون و يسمّونه النفس الرحمانى و هو الصادر الأوّل عن العلّة الأولى و هو أصل العالم و حياته و نوره السارى فى جميع السماوات و الأرض فى كلّ بحسبه و ليس هو الوجود الانتزاعى الإثباتى الذى هو كسائر المفهومات الكلّية.

و إلى هذه المراتب وقعت الإشارة فى كلام بعض العرفاء حيث قال: «الوجود الحقّ هو اللّه و الوجود المطلق فعله و الوجود المقيّد أثره» و مراده من الأثر نفس الماهيّات؛ إذ هى بمنزلة قيود الموجودات الخاصّة و هى ليست مجعولة إلّا بالعرض» انتهى؛ و هذا كما ترى صريح فى أنّ الصادر الأوّل هو الوجود المنبسط.

و قال العارف القونوى: «إنّ ذلك الصادر الأوّل عندنا هو الوجود العامّ المفاض على أعيان الممكنات- يعنى الأعيان الثابتة «۱»- و هذا الوجود مشترك بين العالم الأعلى الذى هو أوّل موجود عند الحكيم المسمّى بالعقل و بين ساير الموجودات؛ و ليس كذلك الصادر الواحد الذى هو العقل الأوّل كما ذكره أهل

---

(۱). س: الثانية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۷۳

النظر من الفلاسفة؛ و هذا الوجود العامّ ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحقّ الباطن المجرّد عن الأعيان و المظاهر إلّا بنسب [و]

اعتبارات كالظهور و التعيّن و التعدّد الحاصل له.»

و قال بعض العرفاء بعد نقل هذا الكلام: «إذا لم يكن الوجود العامّ مغايرا للوجود الحقّ بالحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود العامّ باعتبار حقيقته، بل باعتبار نسبة العموم و الانبساط؛ فإنّه لو لم ينبسط الأوّل و لم يتصوّر بصور الأعيان الثابتة «۱» فى العلم لم يتحقّق قابل أصلا و بعد ما تحقّقت «۲» القوابل لو لم ينبسط عليها فى الخارج لم يوجد موجود عينى أصلا و بهذه النسبة الانبساطية تحقّقت النسبة الأسمائية للذات الإلهية إلى الحقائق الكونية فى مرتبة العلم الإلهى؛ فهى سابقة على ساير الاعتبارات؛ إذ لا حاجة لها إلى اعتبار آخر، بل الاعتبارات كلّها مرتّبة عليها؛ و انبساط الوجود/۷۶ A/ بصور القوابل كلّها ليس فى مرتبة واحدة بناء على أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى؛ فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل و ينشأ منها التصوّر بصور القوابل، بل ينشأ بعضها من بعض؛ و أمّا انبساطه على القوابل لإيجادها فى العين؛ فلا يلزم أن يكون على تلك النسبة؛ و يمكن أن يكون الصادر أوّلا بالوجود العينى أكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفية» انتهى.

و قال هذا القائل «۳» أيضا بعد تقريره مذهب الحكماء و الصوفية: «فقد ظهر من هذا التقرير أنّ الصادر الأوّل على مذهب الحكماء موجود عينى لا موجود فى مرتبته و هو العقل الأوّل؛ و على مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على ساير الاعتبارات لا العقل الأوّل؛ فإنّهم يثبتون فى مرتبته موجودات اخر.»

و ظاهر هذه الكلمات أنّ الصادر الأوّل هو نسبة عقلية سابقة على ساير الاعتبارات و يترتّب عليها ما عداها من النسب الاعتبارية. فبين هذه الكلمات و

---

(۱). س: الثانية.

(۲). س: بعد بالحقيقت.

(۳). س: القابل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۷۴

الكلام الأوّل بحسب الظاهر تدافع «۱»؛ و جمع بعضهم بين الكلامين دفعا للتدافع بأنّ مرادهم أنّ الصادر الأوّل فى الشهود العلمى هو تلك النسبة العقلية الاعتبارية و فى الوجود العينى هو الوجود العامّ «۲» المطلق؛ بمعنى أنّ صرف الوجود الحقّ الذى هو المرتبة الذاتية الإلهية انبسط أوّلا- فى الشهود العلمى؛ أى ظهر فى علمه بالماهيّات و الحقائق الكونية، و حصلت نسبة أسمائه الحسنى إلى تلك الحقائق فى مرتبة علمه ثمّ انبسط فى الشهود الخارجى؛ فتقيّد بصور الماهيّات الكونية؛ فله نسبتان انبساطيتان:

إحداهما: فى الشهود العلمى؛ و يلزم فيها الترتيب بأن يظهر فيه العقل الأوّل أوّلا ثمّ الثانى و هكذا إلى آخر الموجودات.

و الاخرى: فى الشهود العينى بأن يتقيّد فيه بقيود الماهيّات و الحقائق الكونية و لا يلزم فيها الترتيب، بل يمكن أن يتقيّد بجميعها فى مرتبة واحدة.

و أنت تعلم أنّ النسبة الأولى- أى الانبساطية- فى الشهود العلمى إنّما يرجع إلى القول بالعلم الحصولى؛ فلا يرد/۷۶ B/ عليها إلّا مفاسد هذا القول.

و أمّا النسبة الثانية؛ أى الانبساطية فى الخارج:

[۱.] فإن كان مرادهم منها أنّها انبساط الوجود الحقّ و تقيّده «۳» بقيود الماهيّات بمعنى أنّ الوجود المنبسط هو بعينه الوجود الحقّ الواجبى و قد لحقه الانبساط و التقيّد، فهو مع ظهور فساده كما تقدّم و تصريح المحقّقين منهم كالشيخ السمنانى و غيره بأنّه فعله و مغاير له بالتغاير الواقعى يوجب أن لا يكون المعلول الأوّل نفس الوجود، بل انبساطه و نسبته إلى الماهيّات فى الأعيان، فيكون الشهود العينى كالعلمى فى أنّ المعلول الأوّل فيه هو النسبة الاعتبارية.

[۲.] و إن كان مرادهم منها صدور الوجود المنبسط منها بمعنى أنّ الوجود

---

(۱). س: يدافع.

(۲). س: العالم.

(۳). س: يقيده.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۷۵

المطلق المنبسط أمر مغاير للوجود الحقّ و هو فعله و معلوله و بعد صدوره عنه مقيّد لانبساطه بالماهيّات بمعنى أنّها عارضة لمراتبه و درجاته؛ فالنسبة الانبساطية الخارجية حينئذ لهذا المعلول المنبسط بالنسبة إلى الماهيّات لا للوجود الحقّ؛ و إسناد النسبة إليها إنّما هو بضرب من المجاز؛ فعلى هذا و إن لم تلزم المفاسد المؤدّية إلى الكفر و الزندقة إلّا أنّه يبقى الكلام فى أنّ المراد من وحدته و إطلاقه و عمومه ما ذا؟ و تقيّده بالماهيّات بأسرها فى مرتبة واحدة أو على الترتيب على أىّ نحو؟ و لا يكون مخالفا لصريح حكم العقل.

و قد ذكروا أنّ إطلاقه و عمومه ليس كإطلاق الطبائع الكلّية و لا خصوصه كخصوص الأشخاص المندرجة تحت تلك الطبائع؛ فيبقى من محتملات معانى الإطلاق و الوحدة له وجوه:

الأوّل: أن يكون إطلاقه كإطلاق المادّة العقلية أو الهيولى؛ و حينئذ لا يكون بنفسه موجودا بوجود عينى مستقلّ تترتّب عليه الآثار الخارجية مع أنّ كلامهم فى الصادر الذى يكون كذلك؛ و قد تقدّم تفصيل القول فى هذا الاحتمال و فساده.

الثانى: أن يراد من إطلاقه نحو الإطلاق الذى فى الصورة الواحدة الشخصية المترائية فى مرايا متعدّدة و المتمثّلة فى أذهان متكثّرة؛ و حينئذ يكون متشخّصا لا عامّا و مطلقا و إن لم يكن/۸۶ A/ تشخّصه كتشخّص الأشخاص المندرجة تحت الطبائع الكلّية؛ إذ الوجود ليس له ماهيّة كلّية و لا جزئية مع أنّه يرد عليه ما تقدّم مضافا إلى أنّ اعتبار الإطلاق بهذا المعنى فى الوجود الذى هو المعلول الأوّل لأىّ شىء؛ فإن كان اعتباره لأجل أن تكون الأعيان الثابتة موجودة باعتبار انتسابها إليه و يكون كلّ ماهيّة من حيث انتسابها بالقياس إليه بمنزلة صورة مرتسمة فى مرآة أو ذهن بالقياس إلى ذى الصورة؛ فهذا باطل:

أمّا أوّلا: فلانتسابه على القول بالأعيان الثابتة و موجوديتها بالانتساب و كون

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۷۶

الوجود معنى انتزاعيا و قد تقدّم فساده.

و أمّا ثانيا: فلأنّ هذا مخالف لما ذكروه من أنّ موجودية الأعيان الثابتة إنّما هو بانتسابها إلى الوجود الحقّ لا إلى الوجود الذى هو معلوله الأوّل.

و إن كان اعتباره لأجل شىء آخر لا يمكن دركه فلا يتعلّق كلامنا بمثله.

[الثالث:] أن يراد من الوجود المطلق الوجود الأصيل الصادر من الأوّل تعالى؛ و هو المعروض للماهيّة؛ و يراد من الوجود المقيّد نفس الماهيّة العارضة له؛ و للوجود بهذا المعنى و إن كان أفرادا متعدّدة متباينة إلّا أنّ تعدّده إنّما هو بقيود الماهيّات و هى من حيث الأصل و السنخ واحدة؛ فوحدتها و إطلاقها إنّما هو من حيث الأصل و السنخ و قد تقدّم فى كلامنا أنّ حمل الوجود المطلق على الوجودات الخاصّة بهذا الاعتبار غير بعيد إلّا أنّ عبارتهم لا يساعده؛ لأنّ الصادر الأوّل على هذا الوجه وجود خاصّ معروض لماهيّة من الماهيّات على اعتبار الترتيب أو وجودات خاصّة معروضة للماهيّات على عدم اعتباره لا وجود مطلق واحد فائض على كلّ أعيان الموجودات كما يشعر به عباراتهم و كذلك الماهيّات ليست هى الوجود المقيّد، بل هى التقيّد نفسه؛ فالوجود المقيّد هو الوجود المعروض للماهيّة نفسه.

[الرابع:] أن يراد بالوجود المعروض لماهيّة كلّية عامّة كماهيّة/۸۶ B/ الجوهر المستتبع لوجود معروض لماهيّة كلّية اخرى كماهيّة مطلق

العرض؛ فإنّ الوجود بهذا المعنى ليس مطلقا كالإطلاق «۱» للطبائع الكلّيّة و لا متشخّصا كتشخّص الأشخاص المندرجة تحت الطبائع؛ إذ ليس له ماهيّة كلّية و لا جزئية و هو مقدّم على الوجودات الخاصّة المعروضة كماهيّات خاصّة لماهيّة العقل الأوّل مثلا لتقدّم «۲» طبيعة الجوهر و مفهومه على العقل الذى هو فرد منه و لذا صار أوّل الصوادر و حياة

---

(۱). س: كلاطلاق.

(۲). س: تقدم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۷۷

العالم و مقدّما على كلّ أجزائه.

و فيه: أنّ الوجود بهذا المعنى يرجع إلى وجود الجنس أو النوع؛ و قد تقدّم أنّه وجود ضعيف متّحد مع وجود الشخص متحقّق بتحقّقه؛ فلا يكون وجودا عينيا مستقلّا فى التحقّق حتّى يكون متعلّق الجعل بالذات على أنّ الوجود بهذا المعنى متعدّد ذاته «۱» للوجود الحقّ كالوجودات الخاصّة و ليس واحدا مطلقا حتّى يكون فعله؛ فإنّ مبنى كلامهم هنا على الفرق بين الفعل و الأثر و تخصّص الأوّل بالواحد المطلق من كلّ جهة و الثانى بالتعدّد المقيّد و لو ببعض الجهات.

[الخامس:] أن يراد بالوجود المطلق المعنى المصدرى- أى الإيجاد و الإفاضة- الذى باعتباره تكون الآثار- أعنى الوجودات الخاصّة- حاصلة فى الأعيان و يتعلّق ذلك الإيجاد بكلّ وجود و موجود صار عامّا و مطلقا و فعلا.

و فيه: أنّ الوجود بهذا المعنى لا يكون صادرا عينيا؛ فلا يصلح لأن يكون مجعولا بالذات؛ فإنّ الإيجاد كالنسبة العقلية التى هى أوّل صادر فى الشهود العلمى فى عدم كونه من الأعيان الخارجية و عدم ترتّب أثر عليه فى الخارج و جعله صادرا أوّلا «۲» واسطة بين الشهود العلمى و الوجود العينى بيّن الفساد.

و قد ظهر أنّ الإطلاق فى الوجود الذى هو أوّل الصوادر عندهم بأىّ معنى اخذ لا يخلو عن شىء.

لست أقول: لا محصّل له على القطع، بل أقول: شىء لا أفهمه بحيث لا يرد عليه شىء.

ثمّ بعض ما نقلناه يدلّ على أنّ الأعيان الثابتة التى هى الماهيّات كان لها ثبوت/۹۶ A/ فى حدّ ذاتها ثمّ انبسط الوجود عليها فصارت موجودات عينية؛ فالأعيان الثابتة باعتبار كونها قوابل موجودات عينية مجعولة و باعتبار أنفسها ليست

---

(۱). س: كذا فى الأساس.

(۲). س: اوّل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۷۸

مجعولة؛ و هذا بيّن الفساد؛ إذ الماهيّات من حيث أنفسها معدومات صرفة و لا ثبوت لها؛ و كذا يدلّ على أنّ الصادر الأوّل يمكن أن يكون أكثر من واحد و على أنّ صدور الموجودات فى الخارج يمكن أن لا يكون على ترتّب؛ و هذا مخالف للعقل و النقل.

ثمّ بعض العرفاء الذى نقلنا كلامه أوّلا مع تصريحه فى كلامه المذكور بأنّ الصادر الأوّل هو الوجود المطلق المنبسط قال فى موضع آخر فى بيان الصادر الأوّل: «و أوّل فيضه تعالى موجود وحدانى مفارق الوجود و التأثير عن المادّة؛ و هو العقل الأوّل» و هذا تناقض صريح. ثمّ ما فى الكلام المنقول آخرا [من] أنّ الفرق بين انبساط الوجود بالظهور فى صور «۱» القوابل و انبساطه على القوابل لإيجادها فى العين لم يظهر لى وجهه.

و إذا ظهر جليّة الحال فى ما ذكره الصوفية فلنبيّن كيفية الصدور على ما هو الحقّ المختار و هو فرض الحكماء؛ فنقول: على ما تقرّر من صحّة المقدّمة المذكورة «۲» لا يمكن استناد كلّ الموجودات إليه ابتداءً نظرا إلى وحدته الحقيقية من كلّ جهة؛ فلا بدّ فى صدور

الكثرة عنه تعالى من ترتّب يحصل به الربط بين الوحدة الصّرفة و الكثرة؛ فنقول: أوّل الصوادر منه تعالى- كما ذكره الحكماء- موجود أحدىّ الذات و الهويّة، مفارق عن المادّة ذاتا و فعلا؛ و يسمّى بالعقل الأوّل و العنصر الأوّل و عقل الكلّ؛ و هو أشرف الممكنات و أعظمها بالحدس و بقاعدة الإمكان الأشرف، و نسبته إلى العقول الباريات نسبة النور المحمّدى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلى أنوار الأنبياء و الأولياء فى القابلات، و هذا الصادر الأوّل و إن كان من جهة صدوره عن المبدأ و مجعوليته بالذات واحدا بسيطا لكن تلزمه و تتبعه اعتبارات و حيثيات هى مجعولة بالعرض و ليست هى فرضية محضة و لا موجودات عينية،

---

(۱). س: فصور.

(۲). س: المذكور.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۷۹

بل اعتبارات واقعية وجودية أو عدمية هى شروط و آلات لصدور الكثرة الحاصلة بعدها و الصادر الأوّل عنه أو/۹۶ B/ عن المبدأ أو بوساطته.

و غير خفىّ أنّ وجود هذا الموجود القدسى «۱» المعبّر عنه بالعقل الأوّل ممّا لا ريب فيه، فإنّ العقل يحكم على القطع بأنّ الواحد الحقيقى لا يصدر عنه أكثر من واحد؛ فمعلول الواحد الحقيقى من جهة وحدته لا بدّ أن يكون ذاتا واحدة من حيث هى مجعولة بالذات و إن لزمها بعد الصدور اعتبارات ناشئة بعضها عن بعض و كثرات اعتبارية أو حقيقية مجعولة بالعرض و صادرة بالتبع؛ و لكونها مجعولة بالعرض لا تنافى وحدة العلّة و لا وحدة المعلول المجعول بالذات؛ فالصادر الأوّل عن الحقّ الأوّل بالذات ذات واحدة من جهة صدورها عنه بالذات و بتوسّط تلك الاعتبارات- سواء كانت جهات حاصلة فى المعلول الأوّل أو اعتبارات ملحوظة مع العلّة الأولى- تصدر عنها الكثرات.

و على هذا فنقول: إنّ الحقّ الأوّل تجلّى أوّلا من حضرة الذات و المرتبة الواجبية إلى حضرة الأسماء و الصفات و المرتبة الإلهية على الترتيب الذى يلاحظه العقل و النهج الذى لا يعرفه إلّا الراسخون؛ أى ترتّب على ذاته الحقّة التى هى صرف الوجود صفاته العليا و أسمائه الحسنى و وصفه العقل بها أيضا على الترتيب الملحوظ له.

ثمّ لمّا أراد بإرادته الأزلية و الحكمة الربّانية أن يتجلّى من تلك الأسماء و الصفات إلى الأعيان الخارجية و يظهر لها مظاهر عينية تفصيلية و مجالى أصيلية حقيقية تجلّى أوّلا من الحضرة الأسمائية و الصفاتية و المرتبة الإلهية إلى جوهر قدسى لا يتصوّر فى الممكنات مثله فى الشرافة و البهاء؛ أى أفاض وجودا خاصّا معروضا للماهيّة أكمل من كلّ الموجودات الإمكانية و أنقص بالمراتب الغير

---

(۱). س:+ و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۸۰

المتناهية، بل ما أزيد عن غير المتناهى بقدر الغير المتناهى عن الوجود الحقّ؛ إذ لا ربط له إلّا بالمعلولية و الافتقار و ما له من الكمال يرجع الى معلوليته و صدوره من ذلك الوجود الحقّ.

و هذا الجوهر القدسى المعبّر عنه بالعقل الأوّل مظهر جامع إجمالا لجميع صفاته الثبوتية و السلبية و الجلالية و الكمالية؛/۰۷ A/ و كما أنّ العلّة الأولى لها صفات كمالية هى عين ذاته و صفات إضافية تترتّب على ذاته و صفات سلبية منشأها ذاته بذاته، كذلك لا بدّ أن تكون فى هذا المعلول الأوّل أظلال هذه الصفات و فروعها ليكون مناسبا لعلّته الحقّة المقتضية مناسبة أقرب من مناسبة ساير الموجودات لها؛ و لا بدّ أن تكون هذه الصفات مع كونها أنقص من صفات الحقّ الأوّل بمراتب غير متناهية أكمل من صفات ساير

الممكنات بينهم المناسبة.

و جميع هذه الصفات لهذا المعلول الأوّل مجعولة بالعرض و توابع لجعل وجوده، بل هى شئون ذاته و فنون وجوده و مترتّبة ترتيبا يلاحظه العقل كما فى صفات «۱» المبدأ الأوّل؛ و الترتّب إنّما هو فى لحاظ العقل و فى ترتّبه من مراتب الواقع لا فى الخارج؛ إذ لا ترتّب و لا تقدّم و لا تأخّر فيه أصلا.

و محلّ العقل الأوّل فى المرتبة البدوية هو محلّ النور المحمّدى و الوجود الأحمدى المنظور إلى السرّ العلوى و الفيض المرتضوى المتجلّى إلى أنوار الأئمّة الأحد عشر و أرواحهم القدسية و نفوسهم الكاملة النورية فى المرتبة العودية، كما نطقت به الأخبار الصحيحة الصريحة.

ثمّ العقل كما يدلّ على وجود ما تقدّم من الوجوه البرهانية يدلّ عليه أيضا تلويحات فرقانية و تصريحات معصومية كقول النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ما رواه العامّة و الخاصّة بطرق عديدة: «أوّل ما خلق اللّه العقل» «۲» و قول أمير المؤمنين عليه السّلام على ما

---

(۱). س: الصفات.

(۲). قد مرّ مأخذ هذا الحديث.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۸۱

رواه السيّد المرتضى و غيره بعد ما سئل عن العالم العلوى: «صور عالية عن الموادّ خالية عن القوّة و الاستعداد. تجلّى لها ربّها؛ فأشرقت و طالعها فتلألأت و ألقى فى هويّتها؛ فأظهر عنها أفعاله و خلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّاها بالعلم و العمل فقد تشابهت جواهر أوائل عللها؛ و إذا اعتدل مزاجها و فارقت الأضداد فقد شاركت السبع الشداد.» «۱»

و يدلّ عليه دليلان آخران ذكرهما الحكماء:

و الأوّل: أنّ الأفلاك متحرّكة على الاستدارة و الدوام. أمّا الأوّل باطل و أمّا الثانى فلكونها حافظة فى الجملة للزمان الذى لا نهاية لامتداده كما ثبت فى محلّه؛ و الوجه فى انحفاظ الزمان لها أنّه مقدار غير قارّ. فيجب أن يكون محلّه هيئة غير قارّة هى الحركة و لا حركة يحتمل الدوام/۰۷ B/ سوى حركة الفلك لكونه مصونا عن الفساد كما تقرّر فى محلّه؛ فهى محلّ للزمان و حافظة له؛ هذا و إن اختصّ بالفلك الأعظم إلّا أنّ ساير الأفلاك كذلك بالحدس؛ و هذه الحركة لكونها مستديرة لا تكون طبيعية؛ لأنّ المستديرة تطلب وصفا ثمّ تتركه؛ و المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع و لا قسرية؛ إذ لا قسر حيث لا طبع؛ فهى إرادية و الحركة الإرادية تكون لغاية لا محالة؛ و هى لا يجوز أن يكون نفس الحركة؛ لأنّها ليست مطلوبة لذاتها، بل ليتأدّى إلى غيرها و هو المراد بالغاية؛ و هى إمّا حسّية شهوية أو غضبية؛ و هما مختصّان بالأجسام التى لها مادّة منفعلة و تلتذّ بالملائم و تتأذّى من غيرها كما فى أنواع الحيوانات؛ و الأفلاك ليست كذلك.

و أيضا: كلّ حركة لجذب ملائم أو دفع منافر على النحو الموجود فى الحيوانات متناهية و حركة الأفلاك غير متناهية؛ فغايتها عقلية كما فى حركاتنا

---

(۱). انظر: بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۷۶۵؛ عيون الحكم و المواعظ، ص ۳۰۴ و المناقب (لابن شهرآشوب)، ج ۲۱، ص ۳۲۷.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۸۲

الصادرة عن عقلنا الفعلى؛ و دوام الحركة إنّما يكون لدوام الطلب الذى يقتضيه العشق؛ فتكون تلك الغاية أمرا معشوقا عقليا و لا يكون أمرا غير متحصّل الذات و إلّا وجب أن يتحصّل بالحركة؛ إذ لو لم يتحصّل بها لكان الطلب طلبا للا شىء و هو محال؛ و الشىء المحصّل بالحركة إمّا أين أو وضع أو كمّ أو كيف أو ما يتبعها من كمالات الجسم؛ و حينئذ تكون الحركة لنيل ذات المعشوق الذى

هو أحد الامور المذكورة.

فهذا المعشوق المطلوب الغير المتحصّل إمّا أن يحصّل بالحركة وقتا ما أو لا يحصّل أبدا. فعلى الأوّل يجب انقطاع الحركة و الطلب عند حصوله؛ و على الثانى يلزمه طلب المحال و هو محال من المتصوّر العقلى المحض؛ فبقى أن يكون أمرا متحصّلة «۱» الذات و حينئذ لا يمكن أن يكون المطلوب بالحركة حصول ملاقاته أو موازاته أو مناسبته أو أمثال ذلك من الحالات المشتركة بين المتحرّك و هذا المعشوق المتحصّل؛ أى الحالات التى يكون حصولها بالحركة للمتحرّك بملاحظة نسبته «۲» إلى هذا المعشوق؛ فبقى أن يكون المطلوب بالحركة نيل حال يشبه حاله؛ أى نيل الشبه به فى صفة الكمال. فلا يمكن أن يكون ذلك نيل شبه يستقرّ ككمال ما قارّ يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق و إلّا/۱۷ A/ لزم الوقوف إن حصل الميل و الحركة، و طلب المحال إن لم يحصل. فبقى أن يكون نيل شبه لا يستقرّ، بل يستقرّ نوعه بالتعاقب و ما ذلك إلّا بأنّ النفوس الفلكية تعقّلت أمرا قدسيا كاملا هو فوقها و أشرف منها و له كمالات غير متناهية؛ فعشقه إلى التشبّه به و لا يحصل التشبّه إلّا بخروجها عن القوّة و حصول الفعلية له؛ و ذلك لا يحصل إلّا بتحريك أجسامها حتّى تخرج أوضاعها الممكنة من القوّة إلى الفعل؛ و لمّا كانت كمالات ذلك المعشوق العقلى غير متناهية فكذا كانت أوضاعها الممكنة غير متناهية؛ فلا يزال

---

(۱). س: متحصلت.

(۲). س: نسبه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۸۳

منفصلة لكمالاته و متحرّكة للتشبّه به و مخرجة بذلك أوضاعها الممكنة من القوّة إلى الفعل؛ و لعدم تناهى الكمالات و الأوضاع الممكنة تستمرّ تلك الحركة إلى غير النهاية و لا يزال يحصل لها بالحركة التشبّه به و الاستفاضة منه و يفيض على السافل لا من حيث إنّ هذه الإفاضة إفاضة على السافل، بل من حيث إنّها تشبه بالكامل العالى فى الخروج من القوّة إلى الفعل. «۱»

ثمّ لو كان الفلك واحدا لأمكن أن يجعل الكامل المتشوّق هو الواجب سبحانه لكن لمّا كانت الأفلاك و حركاتها متعدّدة لا يمكن أن يكون ذلك هو الواجب، بل يجب أن يكون متعدّدا.

فثبت وجود جواهر قدسية متعدّدة بتعدّد الأفلاك مع زيادة واحد؛ و بذلك ثبت وجود تعدّد العقول كما يأتى؛ و غير خفىّ أنّ مبنى هذا التقرير على أنّ الأنفس الفلكية بعد تصوّرها كمالات المعشوق القدسى تنبعث منها إرادة كلّية إلى الحركة لتحصل لها الفعلية و يشبه بها إلّا أنّ الإرادة الكلّية أمر واحد نسبتها إلى جزئيات «۲» الحركات نسبة واحدة «۳»؛ فلا يوجب الحركة «۴» الجزئية؛ و الحركة الكلّية لا وجود لها ما لم تتشخّص و لم تصر جزئية. فلا بدّ من تغيّر الإرادات و تجدّدها و كونها جزئية حتّى تحصل الحركة.

ألا ترى أنّك لو أردت الذهاب إلى موضع لا يوجب ذلك حركة برجلك بالتخطّى إلى جهة معيّنة؛ ما لم يتجدّد لك إرادة جزئية للتخطّى إلى الموضع الذى تخطّيت إليه لم تحدث تلك الخطوة بتصوّر جزئى لما وراء تلك الخطوة و تنبعث عنه إرادة جزئية اخرى للخطوة «۵» الثانية و إنّما/۱۷ B/ تنبعث من الإرادة الكلّية التى تقتضى دوام الحركة إلى حين الوصول إلى المقصد. فيكون الحادث حركة و إرادة

---

(۱). انظر: الإشارات و التنبيهات، ج ۳، صص ۱۶۵- ۱۶۲.

(۲). س: الجزئيات.

(۳). س: واحدها.

(۴). س: حركه.

(۵). س: للخطوط.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۸۴

و تصوّرا؛ فالحركة حدثت بالإرادة [و الإرادة] حدثت بالتصوّر «۱» الجزئى مع الإرادة الكلّية و التصوّر الجزئى حدث بالحركة و هكذا على الاتّصال إلى الوصول إلى المقصود.

فعلى هذا القياس حركة السماء؛ فإنّ النفس الفلكية بعد تعقّلها المعشوق القدسى و كماله تنبعث عنها إرادة كلّية إلى الحركة للتشبّه به. فتجدّد لها إرادة جزئية بتوسّط بعض القوى المنطبعة لحركة ما. ثمّ حدث بتلك الحركة تصوّر جزئى لما وراء تلك الحركة و تنبعث من هذا التصوّر مع الإرادة الكلّية إرادة جزئية اخرى لحركة ما اخرى هكذا إلى غير النهاية على الاتّصال نظرا إلى عدم تناهى الغاية و الأوضاع الممكنة فى الفلك.

و التحقيق: «۲» أنّ تجدّد الإرادات الباعثة على الحركة المتشابهة إنّما هو لتجدّد الهيئات النورية و الابتهاجات العقلية فى النفس الفلكية من المعشوق القدسى.

فالتقرير الأتمّ أن يقال: إنّ النفوس الفلكية بعد تعقّلها جمال المعشوق و كماله ينبعث فيها العشق و الشوق، و ينبعث منهما الحركة الموصلة «۳» إلى المطلوب من التشبّه به؛ و هذا المعشوق المتشبّه به هو الحقّ الأوّل بوساطة من يتقرّب إليه من العقول القادسة النورية. فكلّ واحد من النفوس الفلكية إنّما ينال من معشوقه ابتهاجات متوافرة و لذّات متكاثرة و واردات نورية و إفاضات عقلية و أنوار دائمة التواصل كما لا تخفى كيفية ورودها على النفوس البشرية السالكين إلى اللّه و المستغرقين فى ملاحظة جماله و المقرّبين المشتاقين إلى لقائه.

ثمّ تتبع تلك الهيئات النفسانية النورية حركات متشابهة تخرج أوضاعها من القوّة إلى الفعل. فإنّ الفلك لو ثبت على وضع واحد بقيت ساير الأوضاع أبدا بالقوّة؛ و لما كان جميع الأشياء فيه بالفعل إلّا الأوضاع و لم يمكن الجمع بين

---

(۱). س: تصور.

(۲). س: التحقق.

(۳). س: الموسلة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۸۵

الجميع دفعة؛ و القاصر عن استبقاء نوع لاستبقاء «۱» أشخاصه معا إنّما يستبقيه و يستحفظه بتعاقب/۲۷ A/ أشخاصه. فأخرج على التعاقب الدائم أوضاعه من القوّة إلى الفعل انفعالا لجرمها عن هيئات نورية شوقية لنفسها، كما ترى أنّك حين تفكّرك فى شىء من المعقولات بقوّتك المفكّرة تتبعه حركات و هيئات من بدنك؛ فإنّ هيئات النفس و البدن يتعدّى من كلّ إلى حاجته و يترشّح من حركاتها الخير الدائم و البركات على السافل فيضا لا قصدا؛ هذا.

و تجويز انقطاع الحركة الفلكية لثبوت حدوث الأجسام باطل؛ إذ الحدوث لا يستلزم الانقطاع على أنّه لا نزاع فى عدم انقطاع الزمان لثبوت الخلود فى الجنّة و النار إلّا أن يقال: «يكون الزمان أمرا موهوما محضا» و فيه ما فيه.

[و] وضع الحصر فى ما ذكر من أقسام الطلب لاحتمال أن يكون طلب المحسوس لأمر آخر كمعرفته؛ إذ التشبّه به ضعيف؛ إذ حصر الطلب فى الحسّى و العقلى حصر فى متقابلين؛ لأنّ المراد منهما إمّا الجزئى و الكلّى و إمّا ما يدرك بالحسّ و ما لا يدرك به؛ و أمّا حصر الحسّى فى الجذب و الدفع، فلأنّ كلّ متصوّر جزئى لا يكون جذب ملائم و لا دفع منافر عند المدرك لا يصلح أن يكون عرضا له بالضرورة؛ و منع امتناع طلب المحال أضعف؛ لأنّ ذلك الامتناع فى الإرادة المنبعثة عن إرادة كلّية يتصوّر بها الجوهر العاقل المجرّد فى غاية الظهور.

[فی أنّ علّة الجسم لا یکون واجب الوجود و لا جسما آخر؛ و فی کیفیة صدور الکثرات]

إنّ علّة الجسم لا یجوز أن یکون واجب الوجود بلا واسطة، لما تقدّم؛ و لا جسم آخر؛ لأنّ فعل الجسم و تأثیره إنّما هو بصورته؛ لأنّ فاعلیته إنّما یکون من حیث

---

(۱). س: لاستیقاء.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۸۶

موجودیته بالفعل و موجودیته بالفعل إنّما هو بصورته و فعله إنّما یکون بمشارکة الوضع؛ فلا یکون فاعلا لما لا وضع له؛ و علی هذا نقول- بعد التنبیه علی أنّ فاعل الجسم یکون فاعلا- بجزئیه أوّلا؛ لأنّ فعل المرکّب مسبوق بفعل أجزائه/۲۷ B/-: لو صدر جسم عن مثله لزم أن تکون القوّة الجسمیة- أعنی صورة الجسم الفاعل- مؤثّرة فی ما لا وضع له- أعنی کلّ واحد من جزئی الجسم الصادر- و هو محال.

و هذا الدلیل ینفی علّیة الجسم للجسم مطلقا و الدلیل الخاصّ بالمطلب و هو عدم العلّیة و المعلولیة بین الأجسام المحیطة بعضها ببعض هو أنّه لا ریب فی أنّ المحوی لا یمکن أن یکون علّة للحاوی؛ إذ تعلیل الأقوی بالأضعف ظاهر الفاسد؛ و العقل لا یحتمل جوازه؛ و لا یمکن العکس أیضا؛ إذ نقول- بعد التنبیه علی أنّ الجسم ما لم یتشخّص لا یمکن أن یکون موجودا فضلا عن أن یکون موجدا و أنّ المعلول وجوبا و وجودا متأخّر عن العلّة لوجوب تقدّمها بالذات علی معلولها.

فالمعلول لو اعتبر فی مرتبة وجود العلّة کان حاله حینئذ مجرّد الإمکان؛ لأنّه لم یجب بعد و کلّ ما لم یجب و من شأنه أن یجب فهو ممکن؛ و أنّ الشیئین اللذین بینهما معیّة «۱» و ملازمة بحیث لا یمکن أن ینفکّ أحدهما من الآخر؛ فإنّهما لا یتخالفان فی الوجوب و الإمکان؛ لأنّ تخالفهما فی ذلک یرفع التلازم-: إنّ الحاوی لو کان علّة للمحوی یسبقه متشخّصا و حینئذ کان وجود المحوی إذا اعتبر مع وجود الحاوی المتشخّص موصوفا بالإمکان لکن عدم الخلأ فی داخل الحاوی أمر یقارن اعتباره اعتبار وجود المحوی بحیث لا یمکن انفکاکه عنه؛ فإذن یلزم أن یکون عدم الخلأ أیضا مع وجود الحاوی المتشخّص ممکنا لکنّه فی جمیع الأحوال واجب و إلّا کان الخلأ ممکنا مع أنّه ممتنع لذاته قطعا.

قیل: لا نسلّم أنّ الخلأ ممتنع لذاته و إلّا لکان عدمه واجبا لذاته لکن وجوب

---

(۱). س: معنیه.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۸۷

عدمه بالذات ینافی وجوب ما یلازمه- أعنی وجود المحوی- بالغیر و إلّا لأمکن الانفکاک بینهما و تحقّق عدمه فی مرتبة متقدّمة علی وجود المحوی مع أن تحقّق عدم الخلأ فی داخل الحاوی فی مرتبة لا یوجد فیها وجود المحوی غیر معقول؛ فیجب أن لا یکون الخلأ ممتنعا لذاته حتّی یمکن/۳۷ A/ أن یتحقّق الخلأ فی مرتبة متقدّمة علی وجود المحوی و یکون عدمه فی مرتبة وجوده.

قلنا: وجوب المحوی علی فرض کونه معلولا للحاوی لمّا لم یتحقّق فی مرتبة وجوب الحاوی فیتصوّر هناک- أعنی فی مرتبة وجوب الحاوی- خلأ- فی داخله لا- محالة و عدم ذلک الخلأ- المتصوّر إنّما یجب و یتحقّق مع وجوب وجود المحوی فی داخله فی مرتبة متأخّرة عن وجوب الحاوی و وجوب المحوی أیضا إنّما یتحقّق مع عدم الخلأ المتصوّر فی داخل الحاوی؛ فهما- أعنی وجوب وجود المحوی بالحاوی و وجوب تحقّق عدم الخلأ المتصوّر فی داخله- معان فی التحقّق و متلازمان فی الوجود و التصوّر؛ فیکون علی هذا الفرض عدم هذا الخلأ مع کونه واجبا بالذات واجبا بالغیر کوجود المحوی؛ و لامتناع ذلک- أی کون الواجب بالذات واجبا بالغیر-

یلزم أن یکون تأخّر وجود المحوی من وجود الحاوی؛ أی کونه معلولا له ممتنعا بالـذات فی من لا یـدّعی الملازمـهٔ بین مطلق وجوب المحوی و مطلق عـدم الخلأ، بل بین وجوب المحوی بالحاوی و بین عدم الخلأ المتصوّر فی داخل الحاوی اللذین لزم کون کلّ منهما واجبا بالغیر فی هذا الفرض.

ثمّ یسـتدلّ بهـا علی امتناع کون المحوی معلولا للحاوی. فالمحوی مع کونه معلولا للحاوی یکون ممتنعا لـذاته لا واجبا بغیره و إلّا لزم کون عـدم الخلأ أیضا واجبا بغیره مع أنّه واجب لـذاته؛ فالمحوی إنّما یکون واجبا بغیره إذا لم یکن معلولا للمحوی و حینئـذ لا ندّعی ملازمته مع عدم الخلأ الذی هو واجب بالذات؛

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۱۸۸

إذ حینئـذ لا- یتصوّر خلأ؛ فـالمحوی إذا فرض معلولا- للحـاوی فهو ممتنع بالـذات فی نفس الأمر و واجب بالحاوی بحسب الفرض؛ و الملازمـهٔ بین وجود المحوی و بین عـدم الخلأ مع هـذا الفرض- أی فرض کونه معلولا للحاوی- لا یسـتلزم الملازمهٔ بین واجب بالغیر فی نفس الأـمر- أعنی وجود المحوی إذا کـان معلولا- لغیر الحـاوی- و بین واجب بالـذات- و هو عـدم الخلأ- لیلزم التنافی بینهما./B ۳۷/

و الحاصـل: أنّ المحـوی لو لم یکن معلولا- للحـاوی، بـل کـان معلولا- لغیره یکون وجوده مع وجود الحـاوی- أی یتحقّقـان فی مرتبهٔ واحـدهٔ- فلا- یتحقّق للحاوی تقـدّم علیه فی الوجود حتّی یتصوّر إمکان الخلأ فی داخله و یلزم وجود الخلأ فی مرتبـهٔ وجود الحاوی و تقـدّمه علی وجود المحوی مع عدم کونه معلولا له؛ فیضـطرّ إلی منع کون الخلأ ممتنعا بالذات؛ إذ حینئذ لا یتصوّر خلأ کما فی صورهٔ معلولیـهٔ المحوی للحاوی. فعلی فرض عـدم معلولیته للحاوی لا یتصوّر خلأ حتّی إذا التزم «۱» کونه ممتنعا بالـذات و کون عدمه واجبا بالـذات کـان منافیـا لکون ما یلازمه- أعنی وجود المحوی- واجبا بالغیر و یحتاج إلی منع کونه ممتنعا بالـذات؛ و علی فرض معلولیته للحاوی و إن تحقّقت الملازمـهٔ بین عـدمه و وجود المحوی بحسب هـذا الفرض و لزم منه المحال- أعنی کون الواجب بالـذات واجبا بالغیر- إلّا أنّا نقول:

إنّ هذا المحال إنّما نشأ من فرض محال آخر هو معلولیهٔ «۲» المحوی للحاوی.

فإن قلت: الحاوی و المحوی کلاهما ممکنان، فیمکن خلوّ مکانیهما عنهما، فیلزم الخلأ.

قلنا: الخلأ إنّما هو البعد فی داخل المحیط الذی لا حشو له لا لعدم المحض.

فالخلاـء إنّمـا یلزم إذا وجـد محیـط لا- حشو له لا- إذا وجـد بعـد موهوم غیر محاط بجسم أو أجسام، لرجوع ذلک إلی العـدم المطلق کالبعد المتوهّم فوق الفلک

---

(۱). س: للزم.

(۲). س: معلولیته.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۱۸۹

الأعظم.

فإن قلت: المقرّر عنـد الحکماء أنّ الفلک الحاوی یکون مع جوهر عقلی هو علّهٔ للفلک المحوی و متقدّم علیه و ما مع المتقدّم متقدّم؛ فیلزم من تقدّم الحاوی علیه وجود الخلأ.

قلنا: ما مع المتقـدّم بالزمان متقـدّم و أمّا ما مع المتقدّم بالذات فلیس متقدّما بالذات، کما أنّ ما مع العلّهٔ لیس بعلّهٔ؛ و لیس هذا التقدّم- أی تقـدّم العقل علی الفلک المحوی- إلّا بالعلّیهٔ و الذات. فالأفلاک بل الأجسام کلّها بما هی أجسام متکافئهٔ الوجود بلا تقدّم و تأخّر بینها بالـذات. فالعقول العشـرهٔ یصـدر بعضـها عن بعض بالتقـدّم الذاتی. ثمّ/۴۷ A/ یصـدر عن الجمیع الأفلاـک و العناصر فی مرتبهٔ

واحدة- أى يصدر عن كلّ عقل فلك معيّن على النحو المشهور بين القوم من دون تقدّم لبعضها على بعض- فلكلّ عقل سابق تقدّم ذاتى على العقل المتأخّر عنه و للجميع تقدّم ذاتى على الأجسام التى كلّها فى مرتبة واحدة من دون تقدّم و تأخّر بينها.

فالمراد بكون الفلك الحاوى مع العقل الذى هو علّة المحوى هو أنّ كليهما صادران عن عقل واحد و لا يلزم أن يكون صدورهما فى مرتبة واحدة، بل صدور العقل يتقدّم بالذات على صدور الفلك الحاوى.

ثمّ النظر الدقيق يقتضى عدم التفاوت بين تقدّم ذاتى واحد و تقدّمات ذاتية كثيرة. فتقدّم العقل الأوّل على العقل العاشر أو على الأجسام كتقدّمه على العقل الثانى فى أنّ ملاك التقدّم هو الذات و فى انحصار التقدّم فى التقدّم فى مرتبة الذات من دون فرق بينهما بالزيادة و النقصان فى التقدّم فى الخارج و الزمان؛ و إذ ثبت أنّ علّة الجسم لا يجوز أن يكون واجب الوجود و لا جسما آخر و لا يجوز أن يكون النفس أيضا علّة الجسم بجوهرها؛ لأنّ تأثيرها إنّما يكون بواسطة الجسم و قواه؛ فلا تأثير لهما فى إفاضة الجسم و إيجاد حقيقته و إن أمكن تأثيرها فى

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۹۰

أعراضه و أحواله.

فظهر أنّ الأفلاك لا يمكن أن يكون بعضها علّة بعض و أنّ الواجب أيضا ليس علّة لها بلا واسطة. فيجب أن يكون صدورها بواسطة جوهر قدسى مجرّد ذاتا و فعلا؛ و هو المعبّر عنه بالعقل؛ و لكون الأفلاك متعدّدة يثبت تعدّد العقول و هو المطلوب.

و إذ عرفت أنّ أوّل الصوادر من الحقّ الأوّل هو العقل و فيه جهات واقعية محمولة بالعرض فاعلم أنّ الحكماء أثبتوا عقولا عشرة؛ لأنّه لا يمكن أن يكون العقول أقلّ منها بالنظر إلى الأفلاك التسعة الكلّية و إن جوّزوا تكثّرها بتكثّر الأفلاك الجزئية و الكواكب الثابتة و السيّارة.

ثمّ عندهم فى تعيين الجهات و الاعتبارات المجعولة بالعرض فى العقل الأوّل و فى ما/۴۷ B/ بعده من العقول على ما يحصل به التكثّر الواقع طرق:

[الأوّل:] ما ذكره المحقّق الطوسى؛ و هو أنّه بعد صدور المعلول الأوّل يمكن أن يصدر عنه وحده شىء و عن الواجب بتوسّطه شىء آخر؛ فيصدر فى المرتبة الثانية شيئان لا تقدّم لأحدهما على الآخر.

و لو جوّزنا أن يصدر عن المعلول الأوّل بالنظر إلى الواجب شىء صدر فى المرتبة الثانية ثلاثة أشياء؛ و هكذا شأن الكلام على هذا النهج؛ فيظهر جواز صدور أشياء كثيرة فى المرتبة الثالثة من دون تقدّم لأحدها.

ثمّ قال: «و إذا ثبت هذا نقول: إذا صدر المعلول الأوّل فله هويّة مغايرة للأوّل بالضرورة؛ و مفهوم كونه صادرا غير مفهوم كونه هويّة. فهنا أمران معقولان: أوّلهما المسمّى بالوجود و الثانى الهويّة اللازمة له و هو المسمّى بالماهيّة. فهى من حيث التحقّق تابعة لذلك الوجود؛ لأنّ المبدأ الأوّل لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهيّة أصلا.

ثمّ إذا قيست الماهيّة إلى الوجود عقل الإمكان؛ فهو لازم لتلك الماهيّة بالقياس

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱۹۱

إلى وجودها؛ و إذا قيس أحدهما إلى المبدأ الأوّل عقل الوجوب؛ و لذا جاز اتّصاف كلّ من الماهيّة و الوجود بالإمكان و الوجوب.

ثمّ إذا اعتبر كون الوجود الصادر من الأوّل قائما بذاته لزمه أن يكون عاقلا لذاته؛ و إذا اعتبر ذلك مع الأوّل لزم أن يكون عاقلا للأوّل.

فهذه ستّة جهات فى المعلول الأوّل: وجود و ماهيّة و إمكان و وجوب و تعقّل للذات و تعقّل للأوّل تعالى» إلى آخر ما ذكره.

و أنت تعلم أنّ الاعتبارات المذكورة فى كلامه أوّلا مغايرة للاعتبارات التى ذكرها آخرا. فإنّ الأولى ليست جهات حاصلة فى المعلول الأوّل بخلاف الثانية.

[الثانی:] ما ذکره الشیخ الرئیس؛ و هو أنّ للمعلول الأوّل ذاتا و حالتین: حالة له بالنظر إلی مبدأ و حالة له بالنظر إلی ذاته. أمّا ذاته فمقوّم من مختلفین الوجود الحاصل من مبدئه و ماهیّته الإمکانیة؛ و أمّا حاله بالنظر إلی مبدئه فوجوبه من مبدئه و تعقّله/۵۷ A له و أمّا حاله بالنظر إلی ذاته فإمکانه و تعقّله لذاته؛ و هو باعتبار حاله بالنظر إلی مبدئه یکون مبدأ لعقل آخر و باعتبار حاله بالنظر إلی ذاته یکون مبدأ لفلک. فیکون الأمر الصوری- أی حاله بالنظر إلی مبدئه- علّة للکائن الصوری- أعنی العقل الثانی- و الأمر الأشبه بالمادّة- أی حاله بالنظر إلی ذاته- مبدأ للکائن المناسب للمادّة- أعنی الفلک الأوّل- ثمّ الأمر الأشبه بالمادّة- أعنی حاله بالنظر إلی ذاته- إمّا حاله من حیث کونها بالقوّة- أعنی الماهیّة و الإمکان- أو حاله من حیث کونها بالفعل- أعنی الوجود و تعقّل الذات- فهو بالاعتبار الأوّل مبدأ لهیولی الفلک و بالثانی مبدأ لصورته.

و لا فرق بین هذا الطریق و ما ذکره المحقّق آخرا إلّا فی إرجاعها الاعتبارات الستّة هنا إلی ثلاثة و جعلها مبدأ لعقل و فلک لا غیر. فکان الوجه فی ذلک الاختلاف أنّ ما ذکروه إیراد مثال و تقریر للوجه الممکن فی تصحیح الکثرة

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۹۲

بطریق الاحتمال، و الأخذ بالألیق لا یحقّق الحال علی القطع و البتّ.

[الثالث:] ما ذکره بعض الفضلاء؛ و هو أنّ فی العقل الأوّل بعد صدوره عن المبدأ الحقّ أربع اعتبارات:

[۱.] وجوده؛ و هو له من الأوّل تعالی

[۲.] و ماهیّته؛ و هی له من ذاته

[۳.] و علمه بالأوّل؛ و هو له بالنظر إلی الأوّل

[۴.] و علمه بذاته؛ و هو له بالنظر إلی نفسه

و بهذه الاعتبارات الأربعة یصدر عنه عقل و صورة فلک و مادّته و نفسه؛ و هکذا فی العقل الثانی.

و قد أسقط فی مبدأ الطریق من الاعتبارات الستّة اثنان هما الوجوب الغیری و الإمکان الذاتی و جعلت الأربعة مبدأ لأربعة هی العقل و نفس الفلک و هیولی و صورته. ففرقه عن الوجهین السابقین ظاهر و التوجیه فی الاختلاف کما تقدّم.

[الرابع:] ما ذکره بعض الأذکیاء؛ و هو أنّ العقل الأوّل عاقل لمبدئه و لذاته و لصفات ذاته.

[۱.] فهو باعتبار إدراکه للمبدإ و وصول نور إشراقه إلیه/۵۷ B آلة لإیجاد المبدأ ثانی العقول.

[۲.] و باعتبار إدراکه بوجوده الفائض من المبدأ آلة لإیجاده النفس المجرّدة المتعلّقة بالعرش؛ أعنی الفلک الأعظم.

[۳.] و باعتبار إدراکه لإمکانه آلة «۱» لفیضان الصورة الجسمیة للعرش.

و ساق الکلام إلی آخر العقول و هو لم یعد «۲» نفس وجوده و ماهیّته و إمکانه من الاعتبارات، بل اعتبر إدراکها و لم یعتبر إدراک الوجوب الغیری؛ و قد عرفت أنّ

---

(۱). س: اله.

(۲). س: لم بعد.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۹۳

الأمر فی مثل هذا الاختلاف هیّن؛ إذ مرادهم إبداء الاعتبارات المصحّحة لصدور الکثرة علی سبیل الإمکان و التحریر لا علی طریق القطع و التحقیق.

[الخامس:] ما ذکره بعض المتأخّرین؛ و هو أنّ العقل الأوّل ملتئم الماهیّة لا محالة من جنس واحد و فصل واحد؛ لأنّه أوّل الحقائق المتحصّلة فی عالم الإمکان. فجنسه أوّل الأجناس و فصله أوّل الفصول و نسبة الجنس إلی الفصل کنسبة المادّة إلی الصورة؛ و حیث

إنّ الأفعال و الآثار إنّما تصحّ عن الشیء باعتبار الفصل و هذا الفصل الواحد لا یصدر عنه إلّا شیء واحد هو العقل الثانی و العقل الثانی أیضا له فصل واحد هو مبدأ صدور شیء ثالث و الفصل الأوّل من حیث هو واحد بعد ما صدر عنه العقل الثانی لا یجوز أن یصدر عنه شیء آخر لکن باعتباره مع الفصل الثانی یصیر غیر کلّ واحد منهما؛ فیمکن أن یصدر من العقلین لأجل الفصلین شیء رابع حتّی یکون الصادر عن العقل الثانی شیئین فی مرتبهٔ واحدهٔ؛ فبهذا الطریق یتکثّر شعب الوجود و یتفجّر ینابیع الفیض و الجود و کلّما یتباعد عن مرتبهٔ الأحدیهٔ الخالصهٔ تتکثّر الجهات و تتضاعف الاعتبارات حتّی یحصل من ذلک عدد یصحّ أن یکون واسطهٔ لصدور فلک الثوابت بکثرهٔ ما فیه من الکواکب.

و قد أورد هذا المتأخّر علی الوجوه السابقهٔ أنّ غرض المشّائین فی هذا المقام من کلماتهم إنّما هو تمثیل لکیفیهٔ صدور الکثرهٔ/۶۷ A/ عن الواحد الحقّ لا تحقیق لها؛ لأنّ الجهات التی تصلح لها إنّما هی جهات یمکن أن یکون مصدرا و منشأ کالنور و الحرارهٔ فی النار للتنویر و التسخین؛ و الاعتبارات التی ذکرها الحکماء مثل الإمکان و الوجوب بالغیر و العلم بالمبدإ و العلم بالذات لیست معانی تصلح لذلک و إلّا لکان کلّ ما له هذه الجهات یفعل هذه الأفعال، کما أنّ کلّ ما له جهات النار یفعل بحسبها فعل النار.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۱۹۴

و فیه: أنّ مراد القوم من الجهات و الاعتبارات التی اعتبروها فی العقل لتصحیح صدور الکثرهٔ هی الاعتبارات التی تصلح أن تکون شروطا و آلات تختلف بها اعتبارات علّیهٔ العلّهٔ الأولی لصدور الکثرهٔ لا الجهات التی تصلح لأن تکون عللا مستقلّهٔ أو وسائط مؤثّرهٔ حتّی تکون امورا عینیهٔ موجودهٔ کالنور و الحرارهٔ فی النار للتنویر و التسخین؛ و لا ریب فی أنّ تلک الاعتبارات التی ذکرها الحکماء ممّا یصلح لأن تختلف به اعتبارات علّیهٔ الأولی لصدور الکثرهٔ؛ إذ الامور الاعتباریهٔ و العدمیهٔ الواقعیهٔ تصلح لذلک.

ثمّ الطریق الذی ذکره لیس بشیء؛ لأنّ المعلول الأوّل إذا کان مرکّبا من الجنس و الفصل علی ما ذکره و لا ریب فی أنّ هذا الترکیب و إن کان ترکیبا «۱» تحلیلیا عقلیا لکنّه ترکیب حقیقی واقعی:

[۱.] فهو إمّا أن یقول بأنّ الجنس و الفصل أجزاء عقلیهٔ منتزعهٔ من الأجزاء الخارجیهٔ- أعنی المادّهٔ و الصورهٔ- کما هو المشهور بین القوم من أنّ الجنس منتزع من المادّهٔ و الفصل من الصورهٔ و أنّ الجنس بأیّ اعتبار یکون مادّهٔ و الفصل بأیّ اعتبار یکون صورهٔ و أنّ ما لا مادّهٔ له و لا صورهٔ لا یکون له جنس و فصل؛ فعلی هذا یلزم أن یکون الصادر کثیرا بالذات مرکّبا من الجنس و الفصل، بل من المادّهٔ و الصورهٔ مع أنّ هذا المتأخّر اعتقاده أنّ الجعل یتعلّق أوّلا [و] بالذات بالماهیّهٔ و الوجود أمر اعتباری عرضی تابع للماهیّهٔ و «۲» مجعول بالعرض لا بالذات؛ فتعلّق «۳» الجعل بجزئی الماهیّهٔ أیضا بالذات و یکونان أمرین/۶۷ B/ متحقّقین و یتکثّر الصادر الأوّل قطعا و لا مجال للقول بتعلّق «۴» الجعل بأحدهما بالذات و بالآخر بالعرض. نعم علی القول بتعلّق «۵» الجعل أوّلا و بالذات بالوجود [و] ثانیا و بالعرض

---

(۱). س: ترکبا.

(۲). س:+ و.

(۳). س: فیعلق.

(۴). س: یتعلق.

(۵). س: یتعلق.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۱۹۵

بالماهیّهٔ تکون الماهیّهٔ و أجزاؤها من الاعتباریات. فالمتحقّق فی الخارج لا یکون إلّا أمر واحد هو الوجود الخاصّ و تکون له حیثیهٔ عدمیهٔ واقعیهٔ تنتزع عنها الماهیّات و حینئذ لا یلزم الترکیب الحقیقی فی الصادر الأوّل إلّا أنّ ذلک لا یلائم معتقد هذا القائل و ما ذکره

من کون الجنس و الفصل مأخوذین من المادّهٔ و الصورهٔ الخارجیّین و منشأین للآثار الخارجیهٔ.

و بالجملهٔ: إذا کان مراده أنّ الجنس و الفصل مأخوذان منهما و لزم من ذلک الترکیب و التکثّر فی الصادر الأوّل یبطل ما استند إلیه القوم من أنّ الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد؛ و أیضا یکون الصادر الأوّل مادّیا لا مجرّدا؛ هذا خلف.

[۲.] و إمّا أن یقول بأنّ الجنس و الفصل من الأجزاء التحلیلیهٔ المحضهٔ و لا یلزم أن تکون منتزعهٔ من الأجزاء الخارجیهٔ؛ فحینئذ یکون الفصل أیضا من الامور الاعتباریهٔ و یکون مثل الاعتبارات التی ذکرها الحکماء و لا یصلح أن یکون مصدرا للآثار الخارجیهٔ بزعم هذا القائل مع أنّ بناء الوجه الذی ذکره لتصحیح الکثرهٔ علی أنّ فصل العقل الأوّل لکونه مصدرا للآثار الخارجیهٔ و واحدا یصدر باعتباره عقل ثان و هو أیضا مرکّب من الجنس و الفصل؛ ففصله واحد بسیط یصدر عنه عقل ثالث؛ و إذا اعتبر هذا العقل مع فصل العقل الأوّل صدر عنه عقل رابع و هکذا إلی أن یحصل عدد یصحّ أن یکون منشأ لصدور الأفلاک و الکواکب بأسرها.

و لا ریب فی أنّ تصحیح الکثرهٔ علی هذا الوجه لا یتوقّف علی ترکّب العقل من الجنس و الفصل. فاعتبار ترکّبه لا طائل تحته؛ إذ یکفی أن یقال: الصادر من الحقّ الأوّل أمر واحد بسیط هو العقل الأوّل و هو واسطهٔ لصدور العقل الثانی و العقل الثانی أیضا بانفراده واسطهٔ لصدور عقل ثالث و باعتباره مع العقل الأوّل واسطهٔ

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۱۹۶

لصدور عقل رابع و هکذا إلی أن تنتهی النوبهٔ «۱» إلی الأفلاک؛ و هذا هو الطریق/۷۷ A/ المذکور فی الکلام الأوّل المنقول عن المحقّق الطوسی.

و یمکن أن یقال: غرض هذا القائل تصحیح [صدور] الکثرهٔ عن الواحد بناء علی ما تقرّر و ثبت عنده من ترکّب الماهیّهٔ من الجنس و الفصل و کونها مجعولهٔ بالذات، و هو کما تری.

فالتحقیق: أنّ الجهات المصحّحهٔ لصدور الکثرهٔ هی التی ذکرها جمهور الحکماء و الأمر فی ما وقع فی کلامهم من الاختلاف فی عددها أو فی تعیین ما یستند إلی کلّ جههٔ هیّن، لما عرفت.

و الأصوب فی کیفیهٔ تصحیح صدور الکثرهٔ أن یقال: إنّ العقل الأوّل باعتبار نسبته إلی الحقّ الأوّل و جهته الراجعهٔ إلیه من الوجود و وجوب الوجود و تعقّله «۲» لهما و للحقّ الأوّل یقتضی أمرا أشرف و هو العقل الثانی؛ و باعتبار ماهیّته و تعقّله لها یصدر عنه نفس الفلک الأقصی المحرّکهٔ بالشوق إلیه؛ و باعتبار إمکانه فی نفسه و تعقّله له یصدر عنه جرم هذا لفلک. ثمّ من العقل الثانی بالجهات المذکورهٔ یصدر عنه أیضا عقل و فلک الثوابت و نفسه من الثالث أیضا بالجهات المذکورهٔ عقل و نفس و فلک زحل و هکذا إلی أن تتمّ الأفلاک التسعهٔ و العقول العشرهٔ؛ و العقل العاشر یصدر عنه باعتبار إمکانه و تعقّله «۳» له الهیولی أو الجسمیهٔ المشترکهٔ التی للعناصر و باعتبار ماهیّته و تعقّله لها صورها النوعیهٔ و باعتبار وجوده و وجوب وجوده و تعقّله لهما نفوسها الناطقهٔ؛ و هذه الامور الثلاثهٔ إنّما تصدر من حیث حقیقتها و نوعیتها.

فالجملهٔ من الجهات المذکورهٔ التی هی الحیثیات الفاعلیهٔ؛ و أمّا تعدّدها من حیث الأشخاص و تعقّلها فإنّما هو باعتبار جهات قابلیهٔ تحصل بکثرهٔ الموجبات

---

(۱). س: النویهٔ.

(۲). س: یعقله.

(۳). س: یعقله.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۱۹۷

للاستعدادات المختلفهٔ. فإنّ تکثّر حیثیات الفاعل یوجب التخالف النوعی فی الأثر؛ لأنّ آثار الحقائق المختلفهٔ مختلفهٔ؛ و أمّا التعدّد

الشخصی لنوع واحد فلا یحصل إلّا باختلاف القابل أو استعداده؛ لأنّ الفاعل متساوی النسبة إلی جزئیات النوع الواحد؛ و الماهیّة/B ۷۷/ متّفقة فی الجمیع و لازم النوع کذلک؛ فما به الاختلاف لا بدّ أن یکون من العوارض اللاحقة للنوع التی یمکن حدوثها و زوالها؛ و کلّ ما هو کذلک فعروضه یفتقر إلی المادّة.

و بالجملة: الفاعل من جهة واحدة یجوز أن یفعل أعدادا کثیرة من نوع واحد، بل أنواعا مختلفة أیضا لاختلاف القوابل عند المشّائین؛ و اعتبر ذلک بشعاع الشمس الواقع علی الزجاجات المختلفة اللون.

و أمّا الرواقیون فعندهم صدور الأنواع المتکثّرة المتکافئة کأنواع الأجسام العنصریة یحتاج إلی اختلاف نوعی إمّا فی الفاعل أو فی جهات تأثیره؛ و لمّا لم یکن فی العقل العاشر من الجهات و الحیثیات ما نفی تکثّرها بتکثّر الأنواع التی فی عالمنا فذهبوا إلی أنّ عدد العقول أکثر من عدد الأفلاک و العناصر، بل عندهم لکلّ نوع من الأنواع الجسمانیة عقل هو ربّ نوعه و مدبّر طلسمه و رادّ «۱» عنایته بأشخاصه؛ فیکون عدد الجواهر النوریة و القواهر العقلیة کعدد الأنواع الجسمانیة من الفلکیة و العنصریة البسیطة و المرکّبة، بل یزید علی ذلک أیضا؛ لأنّ العقول لیست عندهم منحصرة فی فواعل الأجسام و لیست الأجسام تبتدئ فی الوجود حیث تبتدئ العقول فی الوجود؛ إذ العقل الثانی لیس فیه من الجهات ما یکفی لصدور الفلک الثامن و ما فیه من الکواکب المختلفة الحقائق؛ و أیضا الأجسام- کما سبق- متکافئة الوجود، لیس بعضها علّة بعض. فینبغی أن یکون عللها أیضا عقولا متکافئة واقعة فی سلسلة عرضیة بعد تحقّق السلسلة الطولیة. فالعقول

---

(۱). س: رد.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۹۸

عندهم علی ضربین:

أحدهما: القواهر الأعلون الواقعة فی سلاسل الطوال سوی التی وقعت فی أواخر تلک السلاسل.

و ثانیهما: الواقعة فی سلسلة واحدة عرضیة و هی أرباب الأنواع و صواحب الأصنام الجرمیة المسمّاة بالمثل النوریة الأفلاطونیة.

و الضرب الأوّل علی تفاوت درجاتهم أشرف من الضرب الثانی لنزولهم و قربهم بالأجسام؛ و تفصیل ذلک یطلب من کتب الشیخ/A ۸۷/ الإلهی ک «حکمة الإشراق» و غیره؛ هذا؛ و قد أورد علی الطرق المذکورة بأسرها إیرادان جوابهما ظاهر:

[الأوّل:] أنّه لو کانت سبب صدور الکثرة «۱» عن العلّة الأولی کثرة الجهات الواقعة فی ذات المعلول الأوّل کالوجوب و الإمکان و التعقّلین؛ فإن کانت هذه الکثرة صادرة عن العلّة الأولی فلا یخلو إمّا أن تکون صادرة منها أو علی الترتیب.

فعلی الأوّل یجوز أن یصدر عن الواحد أکثر من الواحد؛ و علی الثانی لا یکون المعلول الأوّل؛ و إن لم یکن صادرة عن العلّة الأولی؛ فیجوز أن تحصل کثرة من غیر استناد إلی العلّة الأولی.

و الجواب: أنّ الصادر عن العلّة الأولی أمر واحد بسیط لا کثرة فیه؛ و هو- علی ما اخترناه- وجود خاصّ فائض عن الحقّ الأوّل و إنّما لحقته الکثرة من جهة لحوق الماهیّة به من غیر جعل و تأثیر، بل لضرورة صدور «۲» ذاته عن ذات الحقّ الأوّل. فالصادر الأوّل هو الوجود و تتبعه الهویّة اللازمة لذلک الوجود- أعنی الماهیّة- من غیر تعلّق جعل بها أوّلا و بالذات بل ثانیا و بالتبع ثمّ یتبعه الإمکان و الوجوب ثمّ التعقّلان، کما مرّ.

---

(۱). س: الکثر.

(۲). س: و صدر.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۱۹۹

فكلّ هذه الكثرة ما سوى الوجود مجعولات بالعرض؛ و على ما اختاره غيرنا من أصالة الماهيّة فالصادر الأوّل أيضا أمر واحد بسيط هو ماهيّة العقل الأوّل و يتبعه الوجود ثمّ الإمكان و الوجوب ثمّ التعقّلان. فكلّ هذه الكثرة بالحقيقة أمر واحد مناسب للعلّة الأولى الواحدة و من جهة كثرته الواقعة بالعرض منشأ لصدور الكثرة؛ فلا إشكال.

و أنت خبير بأنّه- على ما اخترناه من كون المجعول بالذات هو الوجود- لا يرد إمكان إخلال هذا و لا غيره؛ و أمّا على كون المجعول بالذات هو الماهيّة و إن كان هذا الإشكال مندفعا- كما ذكر- إلّا أنّه يرد إشكال آخر و هو أنّه على القول بأنّ كلّ ماهيّة ممكنة فهى مركّبة من الجنس و الفصل يكون جهة العقل الأوّل أيضا كذلك- كما تقدّم فى كلام بعض المتأخّرين- و هذا التركيب ليس اعتباريا محضا، بل هو تركيب حقيقى واقعى، كما صرّحوه به. فالماهيّة عبارة/۸۷ B/ عن الجنس و الفصل و فيها كثرة حقيقية «۱» صادرة عن الواحد الحقّ و مجعولة بالذات؛ إذ لا مجال للقول بأنّ أحدهما مجعول بالذات و الآخر مجعول بالعرض، كما فى الوجود و الماهيّة.

فهذا الإشكال على تقدير كون الماهيّة مجعولة بالذات وارد غير مندفع؛ و أمّا على المختار من جعل الوجود فلا يرد أصلا؛ إذ الماهيّة حينئذ اعتبارية مجعولة بالعرض بكلا جزئيها إن كان لها جزء؛ و هذا أيضا من الشواهد على كون المجعول بالذات هو الوجود.

[الثانى:] أنّ الإمكان و الوجوب عدميّان و المعدوم يستحيل أن يكون علّة للموجود؛ و أيضا الإمكان مثلا معنى واحد مشترك بين الإمكانات؛ فلو كان علّة لكان كلّ إمكان يصلح لأن يكون علّة و حينئذ يمكن أن يكون كلّ ممكن علّة بنفسه و لغيره؛ فيخرج عن الإمكان؛ و قس على الإمكان الوجود و الوجوب.

---

(۱). س: حقيقة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰۰

و الجواب- بعد تسليم عدمية الوجوب و اشتراك الامور الثلاثة و عدم القول بالتشكيك- أنّ هذه الاعتبارات- كما مرّ- ليست عللا مستقلّة بأنفسها و لا عللا متوسّطة، بل هى شروط و آلات تختلف بها أحوال العلّة و العدميات و الاعتبارات و المشتركات التى تختلف باختلاف الإضافات تصلح لذلك قطعا.

[فى أحكام الوجود العامّ و لوازمه]

للوجود العامّ أحكام و لوازم:

[الأوّل:] أنّه بديهى التصوّر لا يمكن تعريفه؛ إذ ما يرادفه من الكون و الثبوت و الظهور الخارجى ممّا يدركه كلّ أحد بلا رويّة و ليس شىء أعرف منه حتّى يعرف به و لذا ما ذكروه من تعاريفه إمّا دورى أو أخفى؛ و لقضاء الضرورة بأعرفيته من كلّ شىء تكون بداهيّته أيضا بديهية. فما ذكروه فى بيانه تنبيه عليه كقولهم: «لمّا وجب انتهاء سلسلة الاكتساب إلى أوّلى التصوّر وجب كونه أعرف الأشياء و أعمّها؛ إذ اشتراط الأظهرية فى المعرّف يقتضى «۱» تعريف العامّ بالخاصّ، و لا شىء أعمّ و أبسط من الوجود؛ و قولهم: «التعريف إمّا بالحدّ أو الرسم؛ و الأوّل ينفى عن الوجود لكونه بالجنس و الفصل المنتفيين عنه لأعمّيته المطلقة و كذا الثانى لأنّه بالأعرف و/۹۷ A/ لا أعرف منه.»

[الثانى:] أنّه مشترك معنى؛ إذ لا ريب فى أنّ الوجود العامّ المرادف للكون البديهى و الظهور العينى ثابت لكلّ موجود و زائد على حقيقته المتحقّقة فى الخارج؛ و لذا انعقد الإجماع على ثبوته للواجب و تكفير القائل بالاشتراك اللفظى لو علم بفساده؛ أى إيجابه سلب الظهور العينى المعبّر عنه فى الفارسية ب «هستى»

---

(۱). س: يبقى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰۱

عنه «۱».

و بتقرير أوضح نقول: لو كان اشتراك الوجود بين الواجب و الممكن بمجرّد إطلاق اللفظ لم يكن صدقه على الواجب بالمعنى الّذى نفهمه و نتصوّره و نعبّر عنه بالكون و الثبوت و الحصول و التقرير و أمثالها و نعبّر عنه بالفارسية بقولنا:

«بودن». فلا يصدق قضية «اللّه موجود» بهذا المعنى «۲»؛ فلا بدّ أن يصدق نقيضها و هو قولنا: «اللّه ليس بموجود» بهذا المعنى؛ لامتناع ارتفاع النقيضين؛ و هو كفر صريح و زندقة صرفة.

و قد استدلّ عليه:

[۱.] بأنّه لو اختلف الوجود فى الأشياء لم يوجد شىء واحد يحكم عليه بعدم اشتراكه، بل كانت هنا مفهومات متغايرة غير متناهية؛ فلا بدّ من اعتبار واحد واحد ليعرف أنّه مشترك فيه أم لا.

[۲.] و بأنّ الشرائط التى هى ضرب من الوجود واحدة فى جميع القضايا مع اختلافها فى الموضوع و المحمول.

[۳.] و بأنّ الذهن يتردّد فى خصوصيات الماهيّات مع الجزم بمطلق الوجود؛ و لو كان الوجود المطلق مختلفا فى الأشياء لما حصل الجزم بثبوته لما لا يعلم حقيقته كما إذا رأينا حادثا؛ فإنّا نجزم بأنّ له مؤثّرا موجودا مع أنّه يمكن أنّ يتردّد فى أنّه واجب أو ممكن جوهر أو عرض. «۳»

[۴.] و بأنّ مفهوم نقيض الوجود- و هو العدم- واحد بالضرورة؛ فلو لم يكن الوجود أيضا واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود و العدم؛ لأنّه إذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا: «هذا الشىء إمّا موجود أو معدوم» بمنزلة قولنا: «هذا

---

(۱). س:+ منه.

(۲). س: لمعنى.

(۳). س:+ و بأنّ مفهوم نقيض الوجود و هو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن أن يتردّد فى أنّه واجب أو ممكن جوهر أو عرض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰۲

الشىء إمّا إنسان مثلا أو معدوم»/۹۷ B/ و الحصر الأخير باطل بالضرورة فكذا الأوّل الذى بمنزلته بخلاف ما إذا كان العدم أيضا مشتركا لفظيا؛ فإنّ الحصر الأوّل حينئذ بمنزلة قولنا: «هذا الشىء إمّا إنسان و إمّا ليس بإنسان» لأنّ العدم حينئذ يكون رفعا للإنسان؛ لأنّه رفع للوجود المقابل- أعنى الإنسان فى هذا «۱» الفرض- لكنّ بطلان الحصر باطل بالضرورة؛ فيكون الوجود مشتركا معنويا.

[۵.] و بأنّ الوجود يقسّم إلى وجود الواجب و وجود الممكن، و وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود العرض و هكذا؛ فيجب أن يكون الوجود مشتركا بين جميع أقسامه ضرورة اشتراك المقسم بين الأقسام.

و الحقّ: أنّ المطلب أجلى من هذه الأدلّة، لإمكان المناقشة فيها بوجوه ذكرناها فى بعض كتبنا هذا.

و قد أورد على الاشتراك معنى أنّه لو كان الوجود مشتركا معنويا بين وجود الواجب و الوجودات الإمكانية و هذه الوجودات إمّا أفراده أو حصصه فظاهر أنّه ليس ذاتيا لأفراده جنسا أو نوعا، لإيجابه التركيب فى الوجود الواجبى و كون «۲» وجوده بديهىّ التصوّر و غير ذلك من المفاسد الآتية المرتّبة على كون الوجود جنسا أو نوعا هو عرضى لأفراده؛ و لا ريب فى أنّ ما به الاشتراك العرضى تابع لما به الاشتراك الذاتى؛ فما لم يكن بين الامور المختلفة قدر مشترك ذاتى لا يفرض لها قدر مشترك عرضى؛ إذ العرضى الانتزاعى معلول للمعروض المنتزع عنه؛ و لا بدّ أن تكون بين العلّة و المعلولات مناسبة تامّة. فالمعلول إذا كان واحدا لا بدّ أن تكون علّته أيضا واحدة؛ فلا يصحّ أن ينتزع معنى واحد بالذات عن أشياء متباينة متخالفة بالماهيّة التى لا يكون بينها قدر مشترك ذاتى أصلا؛ فلا بدّ أن يكون بينها قدر مشترك ذاتى واحد بالذات مناسب لذلك المشترك العرضى حتّى يكون

(۱). س: هذ.

(۲). س: كونه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰۳

هذا العرض عارضا له منتزعا منه، كما أنّ مفهوم الماشى إنّما يعرض لأفراده المتخالفة لأجل الحيوان الذى هو القدر المشترك الذاتى بينها و مفهوم الكاتب و الضاحك إنّما يعرض لأفرادهما لأجل «۱» مفهوم الإنسان الذى هو مشترك ذاتى/۰۸ A/ بينها؛ و على هذا لو كان الوجود العامّ العرضى مشتركا بين وجود الواجب و الوجودات الإمكانية لزم اشتراكهما فى معنى ذاتى؛ فيلزم تركّب الواجب؛ و هو باطل.

و الجواب: أنّ جميع تلك الوجودات الخاصّة باختلافها مشتركة فى كونها متعلّقة مرتبطة لذاتها بالواجب تابعة لازمة بنفسها له، و تعلّقها به و لزومها له ذاتى لها؛ إذ الافتقار عين حقائقها؛ و لا ريب فى أنّ مناط انتزاع الوجود المطلق و منشأه «۲» هو هذا التعلّق و اللزوم الذاتى؛ إذ كلّ مرتبط بصرف الوجود بذاته تنتزع عنه الموجودية و لو لا ارتباطه و تعلّقه به لكان معدوما صرفا. فمنشأ انتزاع الموجودية المطلقة ليس إلّا الوجود الواجبى أو الوجودات الخاصّة اللازمة له المرتبطة به بذاتها التى هى أظلاله و توابعه و عكوسه و لوازمه و ارتباطاته و مراتبه؛ و لاشتراك جميعها فى التعلّق و الارتباط الذاتى بصرف الوجود و كونها مناسبة له مترشّحة عنه و اتّحادها من حيث الأصل و السنخ «۳» ينتزع عنها معنى واحد هو الوجود المطلق؛ و من حيث اختلافها و تغايرها بالجهات العدمية الراجعة «۴» إلى أنحاء قصوراتها تنتزع عنها الماهيّات المختلفة؛ و لتفاوتها فى القرب و البعد من الحقّ الأوّل و فى أنحاء الكمالات الوجودية يكون الوجود المنتزع عنها مقولا بالتشكيك؛ و مثال ذلك من وجه أنّ الشمس إذا وقعت فى المرايا المتعدّدة أوّلا بلا ترتيب و توسّط أو بالترتيب و توسّط بعضها لبعض بأن يقع

(۱). س: الاجل.

(۲). س: منشأ.

(۳). س: النسخ.

(۴). س: الراجعية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰۴

عكسها أوّلا فى مرآة و تقع عكس هذا العكس فى مرآة ثانية و عكس عكس العكس فى ثالثة و هكذا ينتزع عن جميعها معنى واحد هو الضوء مع التعدّد و الاختلاف فى منشأ الانتزاع.

ثمّ الحقّ: أنّ تلك المقدّمة- أعنى استلزام القدر المشترك العرضى للقدر المشترك الذاتى- قطعية لا يقبل المنع لما مرّ؛ فلا بدّ من تسليمها.

و الجواب بما ذكرناه و القدح فيها تارة بالفرق بين الوحدة الشخصية و الوحدة الكلّية العامّة و اخرى بالفرق بين العلّية بمعنى الإيجاد و التأثير و بين العلّية مطلقا أعمّ/۰۸ B/ من التأثير؛ و كون الشىء موقوفا عليه لشىء آخر فى الجملة فى أحد الوجودين باطل، لاشتراك الدليل.

فإن قيل: هذه المقدّمة ينتقض بمثل الإمكان و المعلولية المشتركين «۱» بين الجوهر و العرض و المجرّد و المادّى و مثل الزوجية و الفردية المشتركين بين أزواج العدد و أفرادها مع اختلاف مراتب الأعداد بالماهيّة و مثل الحرارة المشتركة بين النار و الشمس و الحركة. فإنّ جميعها مشتركات عرضية بين الأشياء المتخالفة المذكورة مع فقد المشترك الذاتى لها.

قلنا: التأمّل يعطى عدم الانتقاض بشيء من المذكورات؛ أمّا بالإمكان و المعلولية و نحوهما؛ فلأنّها تابعة لمشترك ذاتى هو الماهيّة المطلقة الذاتية لكلّ ممكن و معلول.

فإن قيل: الذاتى إمّا جنس أو نوع أو فصل؛ و ظاهر أنّ الماهيّة المطلقة ليست فصلا و كذا لا يمكن أن يكون نوعا للجوهر و العرض و المجرّد و المادّى؛ لأنّ اختلاف أفراد النوع الحقيقى بالتشخّص لا بالحقيقة، و الاختلاف بين المذكورات إنّما هو بالحقيقة؛ و كذا لا يمكن أن يكون جنسا لها؛ إذ الجنس لا بدّ أن يتحصّل

---

(۱). س: مشتركين.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰۵

أنواعه بالفصول و ليس هنا معنى من المعانى و حقيقة من الحقائق يصحّ أن يكون فصلا مقوّما للماهيّة و محصّلا لأنواعها؛ و لا يمكن أن تكون تلك الفصول هى معانى الجوهر و العرض و المجرّد و المادّى و حقائقها؛ لأنّ تلك المعانى أنواع للماهيّة المتحصّلة؛ فلا يصحّ أن تكون فصولا محصّلة لأنفسها.

قلنا: الماهيّة جنس للجوهر و العرض و المجرّد و المادّى، و فصولها إنّما هى وجوداتها الخاصّة.

فإن قلت: الجنس لا بدّ أن يكون له فى مرتبة ذاته نحو من التحصّل و يكون فى تحصّله النوعى محتاجا إلى الفصل؛ و الماهيّة فى حدّ ذاتها صرف العدم و ليس لها فى مرتبة ذاتها تحصّل «۱» جنسى يصير هذا التحصّل بوجود الجوهر أو العرض «۲» محصّلا أقوى هو التحصّل النوعى.

قلت: قد عرفت سابقا أنّ نحو التحصّل الذى يكون لكلّ جنس عال فى مرتبة ذاته إنّما هو فى ضمن/۱۸ A/ السافل؛ فأىّ مانع من أن يكون للماهيّة فى ضمن الجوهر فى مرتبة ذاته نحو تحصّل و بوجود الجوهر يحصل تحصّل «۳» نوعى و ذلك كتحصّل الجوهر فى ضمن الجسمية المطلقة و تحصّلها فى ضمن الحيوان و هكذا؛ و التفرقة تحكّم «۴».

و قد عرفت أنّ هذه التحصّلات إنّما هى فى العقل و التحصّل الخارجى إنّما هو بالفصل الأخير الذى هو الوجودات الشخصية.

و لا يبعد أن يقال: إنّ مثل الإمكان و المعلولية راجع إلى الافتقار و هو ذاتى الممكن و المعلول؛ إذ الموجود المطلق الذى هو أعمّ المفهومات العرضية ينقسم إلى الوجود الغنىّ و الوجود المحتاج؛ و لكون الاحتياج مستلزما لنوع تركيب

---

(۱). س: يحصل.

(۲). س: العرض.

(۳). س: تحصيل يحصل.

(۴). س: يحكم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰۶

يكون بمنزلة الفصل للمحتاج و الممكن و المعلول و أمثالها؛ إذ الاحتياج مترتّب على الجهة العدمية المستلزمة للتركيب بخلاف الغنى؛ فإنّه لا يوجب تركيبا؛ لأنّه من لوازم صرافة الوجود؛ فهو عين الذات الواجبة.

و أمّا عدم الانتقاض بالزوجية و الفردية لأنّهما أيضا تابعان لقدر مشترك ذاتى هو الخصوصية الشاملة لأعداد الأزواج أو الأفراد؛ فإنّ مطلق الكمّ كما ينقسم أوّلا بفصلين هما الاتّصال و الانفصال؛ و الكمّ المتّصل ينقسم إلى أجناس أو أنواع بفصول معيّنة فكذلك الكمّ المنفصل أيضا ينقسم أوّلا بفصلين هما الخصوصية الشاملة لأعداد الأزواج و الخصوصية الشاملة لأعداد الأفراد و إن لم يكن لتلك الخصوصية اسم معيّن و تلك الخصوصية ذاتى بمنزلة الفصل لتلك المراتب من الأعداد- أى الأزواج أو الأفراد- و تنتزع عنها الزوجية

أو الفردية؛ و قس على ذلك انتزاع الحرارة المطلقة عن النار و الشمس و الحركة؛ فإنّ لها خصوصية شاملة لها مناسبة للحرارة المطلقة تنتزع عنها تلك الحرارة و إن لم يعلم اسم تلك الخصوصية؛ فإنّ بديهة العقل قاضية بأنّ انتزاع/۱۸ B/ الحرارة عنها دون ساير الأشياء إنّما هو لأجل مناسبتها لها دونها و إلّا لم يكن معنى لترتيبها عليها دونها؛ فإذا كانت تلك الحرارة المترتّبة على الثلاثة معنى واحدا غير مختلف الحقيقة وجب أن يكون جهة المناسبة أمرا واحدا ذاتيا للكلّ؛ و هو ظاهر.

فإن قيل: هنا برهان يدلّ على بطلان تلك المقدّمة؛ و هو أنّ القوم ذكروا أنّ الجنس ذاتى للأنواع و عرضى بالنسبة إلى فصولها؛ إذ لو لم يكن عرضيا بالنسبة إليها مع اندراجها تحته و صدقه عليها لكان جنسا لها أيضا؛ فيلزم دخول الجنس فى النوع مرّتين تارة باعتبار جزئيته للنوع و اخرى باعتبار جزئيته للفصل؛ و هو باطل بالضرورة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰۷

و أيضا: يلزم الدور؛ لأنّ تحصّل الجنس بالفصل؛ فلو كان الجنس جزءا «۱» له لكان تحصّل الفصل أيضا به؛ لأنّ تحصّل الكلّ بالأجزاء.

و على هذا نقول: لو كان ما به الاشتراك العرضى مستلزما لما به الاشتراك الذاتى لكان الجنس الذى هو مشترك عرضى بين الفصول مستلزما لذاتى آخر يتناوله هو جنس لتلك الفصول و هى أنواع له و يكون تحصّل هذا الجنس بفصول «۲» اخر و يكون اشتراك هذا الجنس بين تلك الفصول الاخر أيضا كاشتراك العرضى؛ فيكون مستلزما لذاتى آخر هو أيضا جنس لتلك الفصول الاخر و هى أيضا أنواع له؛ فيكون تحصّل هذا الجنس أيضا بفصول ثالثة و هكذا؛ فيلزم التسلسل فى أجزاء الأنواع المحصّلة فى الواقع؛ و هذا باطل.

و أيضا: يلزم امتناع تصوّر كنه الماهيّة المحصّلة؛ و هذا أيضا باطل.

فيجب أن لا يكون القدر المشترك العرضى مستلزما لقدر مشترك ذاتى استلزاما كلّيا.

قلنا: فى هذا البرهان مغالطة؛ لأنّ الذاتى إنّما يكون جنسا متحصّلا بالفصول إذا كان ذاتيا للحقائق المتحصّلة المركّبة؛ و أمّا إذا كان ذاتيا للامور الاعتبارية أو الحقائق البسيطة فلا يكون جنسا حقيقيا محتاجا إلى فصول حقيقية فى تحصّله، بل يكون تعدّده و تكثّره بمراتب اعتبارية أو جهات عدمية لا تكون فصولا حقيقية يكون هذا/۲۸ A/ الذاتى جنسا لها، مثلا- الحيوان لكونه ذاتيا للإنسان و الفرس و البقر و غيرها من الأنواع المتحصّلة المركّبة يكون جنسا حقيقيا لها متحصّلا بفصول حقيقية هى الناطق و الصاهل و غيرها؛ و لكون الجنس مشتركا عرضيا بين الفصول يكون الحيوان بالنسبة إلى الناطق و الصاهل و غيرهما من فصوله مشتركا عرضيا؛ و لاستلزام المشترك العرضى للمشترك الذاتى يكون لتلك الفصول

---

(۱). س: جزو.

(۲). س: بفضول.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰۸

مشترك ذاتى هو الحسّاس ينتزع عنه المشترك العرضى المذكور- أعنى الحيوان- ثمّ الحسّاس لكونه ذاتيا لهذه الفصول التى هى حقائق بسيطة لا يكون جنسا حقيقيا لتلك الفصول حتّى يكون تلك الفصول أنواعا له و يتوقّف تحصّله على فصول حقيقية اخر، بل إنّما يتكثّر و يصير ناطقا و صاهلا و غير ذلك بتقيّدات و جهات عدمية لا تكون فصولا يكون الحسّاس مشتركا عرضيا بينها و يتوقّف على جنس آخر و هكذا حتّى يلزم التسلسل.

ثمّ بعضهم قال: إنّ القدر المشترك العرضى إذا كان منتزعا من نفس المعروض بذاته من دون مدخلية شىء آخر أصلا فهو مستلزم للقدر المشترك الذاتى؛ و بذلك دفعوا الشبهة الكمونيّة فى التوحيد؛ و أمّا إذا كان منتزعا من المعروض مع مدخلية شىء آخر فلا

يستلزم ذلك؛ و اشتراك دليل الاستلزام بين القسمين يدفع هذا التفصيل.

فإن قيل: الوجود المطلق ذاتى بالنسبة إلى حصصه؛ لأنّها عبارة عن ذلك المطلق مع قيد إضافته إلى فرد فرد؛ فتلزم المحذورات المذكورة فى حصّة الوجود الواجبى.

قلنا: لا يلزم محذور بوجه؛ لأنّ حصّة الوجود الواجبى ليس عين ذاته، بل هو أمر حاصل بملاحظة العقل بمعنى الوجود الكلّى مضافا إلى ذاته تعالى؛ و تركيب الحصّة/۲۸ B/ عبارة عن هذا الأمر و لا محذور فيه؛ و هذه الحصّة غير ذاته و متأخّرة عنها و عن ذلك المعنى الكلّى أيضا و لا محذور أيضا فى تأخّرها عن الكلّى، كما لا محذور لو كان الأمر بالعكس؛ أى كانت هذه الحصّة متقدّمة على ذلك الكلّى.

و قد تلخّص ممّا ذكر أنّ الوجود بالمعنى العامّ الانتزاعى زائد فى الجميع زيادة ذهنية و مشترك بين الكلّ اشتراكا عرضيا معنويا؛ و بمعنى مناط الموجودية

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۰۹

و منشأ انتزاع المعنى الأوّل عين فى الواجب و زائد فى الممكن؛ لأنّ فيه جهة تعلّقه بموجده؛ فإن لوحظ جهة وحدة هذا «۱» المناط و لوحظت «۲» الوجودات بحسب أصلها «۳» و مفيضها فإمّا لا يكون مشتركا أصلا أو يكون مشتركا معنويا من دون لزوم محذور؛ و إن لوحظ جهة كثرته- أى من حيث كون وجودات الممكنات مقيّدات بقيود الأكوان و مفروضات لماهيّات الإمكان- فالاشتراك لفظى؛ لأنّ تلك الوجودات بالمعنى المذكور حقائق مختلفة متباينة ليس بينها قدر مشترك أصلا؛ فإنّ بعضها صرف الوجود غير معروض للماهيّة و توابعها أصلا و ساير الأفراد معروضات لماهيّات متخالفة بالذات.

نعم للعقل أن يخترع منها مفهوما من المفهومات كمفهوم مناط الموجودية و نحوه مشتركا بينها إلّا أنّه يكون عرضا بالنسبة إلى تلك الموجودات مشتركا بينها لفظا؛ إذ ليس بينها فى الواقع قدر مشترك حتّى يكون الاشتراك معنويا.

فإن قلت: اشتراك هذا المفهوم لفظا يوجب محذور اشتراك الوجود العامّ الانتزاعى لفظا أيضا؛ إذ حينئذ لا يصدق بأنّه موجود بالمعنى الذى صدق على الممكن؛ فيلزم أن يصدق نقيضه و هو اللّه معدوم؛ و هو كفر و زندقة.

قلنا: فرق بين الصورتين و إنّما المحذور يختصّ بإحداهما؛ لأنّ صفة الموجود إذا كانت مأخوذة من معنى الوجود الانتزاعى يكون الاشتقاق حقيقيا و يكون معناه أنّ ذلك الشىء موصوف بالوجود و منشأ لانتزاعه و أنّه ممّا تترتّب عليه الآثار الخارجية؛ فإذا لم يصدق/۳۸ A/ هذا على الواجب مثلا لم يصدق عليه أنّه ممّا تترتّب عليه الآثار؛ فيكون معدوما قطعا؛ فيصدق عليه المعدوم؛ و أمّا إذا كانت مأخوذة من معنى مناط الموجودية يكون الاشتقاق جعليا و يكون معناه أنّه منسوب إلى الوجود و يكون معنى هذه النسبة فى الممكن أنّه متعلّق جعل الجاعل

---

(۱). س: هذ.

(۲). س: لوحظ.

(۳). س: اصله.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱۰

و فى الواجب أنّه منسوب إلى الوجود الذى هو عين ذاته؛ فعلى هذا إذا لم يصدق هذا المعنى الذى فى الممكن على الواجب لم يلزم أن يصدق عليه أنّه معدوم، بل يصدق عليه أنّه ليس متعلّق جعل الجاعل؛ لأنّه واجب الوجود و الوجود عين ذاته؛ و هذا هو المطلوب.

[الثالث:] أنّه مقول على أفراده الخارجية بالتشكيك؛ و أنحائه ثلاثة: الأولوية و الأقدمية و الأشدّية و مقابلاتها؛ و جميعها يقع فى الوجود؛ فإنّ الوجود فى العلّة و الجوهر أولى و أقدم منه فى المعلول و العرض، و فى الوجود القارّ أشدّ منه فى غيره كالزمان؛ فإنّ

وجوده أضعف من وجود الجسم؛ إذ الأثر المترتّب عليه أقلّ من الأثر المترتّب على وجود الجسم؛ فيكون أشدّ؛ إذ المراد بالشدّة و الضعف هنا كثرة الآثار و قلّتها لا حركة الماهيّة فى الوجود على نحو الحركة فى الكيفيات؛ فإنّها منفية فى الوجود، كما صرّحوا به؛ و فى الواجب أولى و أقدم و أشدّ منه فى الممكن؛ لأنّه فى الواجب مقتضى ذاته و فى الممكن من الواجب؛ فيتّصف وجوده تعالى بالأنحاء الثلاثة الكمالية و وجود الممكن بمقابلاتها.

ثمّ المراد من كون الوجود المطلق مقولا بالتشكيك أنّ إطلاقه على بعض الأفراد و صدقه عليه أولى و أقدم و «۱» أشدّ من إطلاقه على بعض آخر و صدقه عليه؛ فالتشكيك إنّما يقع فى نفس هذا المفهوم «۲» العامّ العرضى بالنسبة إلى الوجودات الخاصّة؛ فاختلافها بالتشكيك «۳» إنّما هو بالنظر إلى أمر عرضى لها دون ذاتى لها؛ إذ الوجود المطلق- كما عرفت- عرضى بالنسبة إليها و إنّما هو ذاتى بالنسبة إلى حصصه؛ فهى مختلفة بالتشكيك «۴»/۳۸ B/ فى الذاتى و ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتّفاق؛ فالوجودات الخاصّة اختلافها إنّما هو بأنفسها و أنحاء

---

(۱). س: او.

(۲). س: هذ المفهوم.

(۳). س: با التشكيك.

(۴). س: با التشكيك.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱۱

وجوداتها المجهولة بالكنه و سائر ما يلحقها من الماهيّات و العوارض و أنحاء التشكيك من التقدّم و التأخّر و الكمال و النقص و الشدّة و الضعف و الغنى و الفقر من اللوازم و التوابع بمعنى أنّها من مقتضيات ذواتها المتخالفة و منتزعاتها بعد تماميتها و ليس شىء منها من ذاتياتها. فيتخصّص كلّ منها بنفس حقيقته «۱» و سائر ما يلحقه من اللوازم و العوارض يترتّب عليه؛ و لا يمكن استناد تخصّصها و تميّزها إلى أنحاء التشكيك؛ لأنّها إنّما يقع فى العامّ الانتزاعى و لكونه عرضيا لها تكون أوصافه خارجة من حقائقها؛ و لو كان اختلافها بمجرّد التشكيك فى وجود ذاتى لها لزم اشتراك الواجب و الممكن فى الحقيقة و كون الاختلاف و التكثّر بمجرّد هذه الأنحاء الاعتبارية؛ و هو باطل.

ثمّ التحقيق: أنّ الأنحاء الثلاثة تقع فى الوجودات بنفس هويّاتها و فى غيرها من المعانى و الماهيّات بوساطتها. فقول المشّائين بتقدّم العقل على الهيولى بالطبع و جزئى الجسم عليه بالطبع؛ إذ العلّية راجع إلى التقدّم فى الوجود لا فى الماهيّة أو فى حمل الذاتى كالجوهر عليها؛ ففى الوجود ما به التقدّم و التأخّر و ما فيه متّحد؛ و فى غيرها من المعانى و الماهيّات كأجزاء الزمان و العقل و النفس و الأب و الابن مختلف؛ إذ الأوّل فيها هو الوجود و الثانى نفس و ذاتها و ماهيّاتها. فالتقدّم و التأخّر فى الوجود لنفسه و فى غيره لأجله؛ و كما أنّ تقدّم بعض الأجسام على بعض فى الوجود لا فى الجسمية فكذا تقدّم العلّة على المعلول و الاثنين على الثلاثة؛ فإن لم يعتبر الوجود فلا تقدّم و لا تأخّر.

و بعض من صرّح بعروض التقدّم و التأخّر بالذات للوجود و بواسطة لغيره جعل ما به و ما فيه فى أجزاء الزمان لنفسه و حكم/۴۸ A/ باتّحادهما فيه و كذا جعل الأوّل فى الأب و الابن الزمان و قد عرفت أنّه الوجود لا غير. نعم هما فى

---

(۱). س: حقيقة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱۲

الوجود نفسه مع قطع النظر من غيره؛ فلا يعرضان إلّا لنفسه؛ و فى ما يكون التقدّم فيه بالعلّية أو الطبع كالعقل و النفس و إن كان ما به

و ما فيه بالذات هو الوجود إلّا أنّ التقدّم و التأخّر يعرضان لماهيّتهما بواسطته؛ فيتّصفان بتبعيته بما فيه دون ما به لاختصاصه بالوجود؛ و أجزاء الزمان مثلهما فى ما ذكر إلّا أنّهما يتّصف بما به أيضا بالعرض؛ فهى تتّصف بهما بالعرض و يتّحد فيها هذان العرضيان؛ و فى الأب و الابن يعرض التقدّم و التأخّر أوّلا للوجود و بواسطته للزمان و بتبعيته لهما. فما به و ما فيه بالذات هو الوجود و الزمان يتّصف بهما بالعرض و ذاتهما يتّصف بالعرض بالثانى دون الأوّل. اللمعات العرشية النص ۲۱۲ [فى أحكام الوجود العام و لوازمه] ..... ص : ۲۰۰

[الرابع:] أنّه زائد على الماهيّة فى جميع الموجودات من الواجب و الممكن، و الواجب و إن لم تكن له ماهيّة إلّا أنّ وجوده الخاصّ قائم مقامها فى هذا الحكم بمعنى أنّ الوجود المطلق زائد على وجوده الخاصّ الذى هو صرف الوجود؛ و المراد من عينية «۱» الوجود فى الواجب أنّه عين الوجود الحقيقى القائم بذاته لا أنّه عين هذا المفهوم المشترك؛ فإنّه زائد فى الجميع بلا خلاف.

ثمّ على ما هو التحقيق من ثبوت الوجودات الخاصّة للممكن يكون هذا المفهوم العامّ زائدا عليها أيضا كما فى الواجب بلا تفاوت؛ و قد عرفت أنّ الأصل فى التحقّق هو الوجود الخاصّ؛ و كلّ من المطلق و الماهيّة منتزع عنه؛ و على هذا يكون الماهيّة فى الممكن أيضا زائدا على وجوده الخاصّ؛ فإنّ المراد من الزيادة هو المغايرة فى المفهوم دون الخارج؛ إذ المتحقّق فى الخارج هو الوجود الخاصّ أو الماهيّة؛ و ليس بهذا المفهوم تحقّق فى الخارج، بل هو منتزع عن أحدهما.

فالانتزاع هو منشأ الحكم بالزيادة و هو ثابت فى الماهيّة أيضا بالنظر إلى الوجود الخاصّ على المختار؛ فإنّ المتحقّق فى الخارج حينئذ ليس إلّا الوجود الخاصّ و

---

(۱). س:+ و المراد من عينية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱۳

الماهيّة منتزعة عنه باعتبار ما لحقه/۴۸ B/ من الجهة العدمية القصورية، كما أنّ الوجود المطلق منتزع عنه باعتبار جهة الوجودية الكمالية.

ثمّ هذا «۱» الحكم- أعنى زيادة الوجود على الماهيّة- ممّا اتّفق عليه جمهور الحكماء و محقّقوا «۲» المتكلّمين و إنّما خالفهم أبو الحسن و أبو الحسين و أتباعهما القائلون بأنّ وجود كلّ ماهيّة عبارة عن نفس حقيقتها؛ و الحقّ أنّ هذا الحكم بديهى و ضرورة العقل قاضية به و مع ذلك تدلّ عليه وجوه من الأدلّة:

[الأوّل:] أنّ تعقّل «۳» الوجود قد ينفكّ عن تعقّل الماهيّة؛ أى تعقّل الماهيّة و لا يعقّل وجودها الخارجى- أى ظهورها العينى- و هو ظاهر و لا وجودها الذهنى؛ لأنّ تعقّل «۴» الشىء لا يستلزم تعقّل ذلك التعقّل.

و الحاصل: أنّ تعقّل «۵» الماهيّة و إن كان عبارة عن وجودها فى الذهن لكنّ تعقّلها غير تعقّل وجودها فى الذهن؛ فإنّ تعقّل وجودها فى الذهن غير وجودها فيه بالاعتبار؛ لأنّ التعقّل غير المتعقّل بالاعتبار و إن كان عينه بالذات فى بعض الصور؛ و إذا انفكّ الوجود عن الماهيّة فى التعقّل ثبت أنّه لا يكون نفسها و لا داخلا فيها و إلّا لامتنع انفكاك تعقّله عن تعقّلها.

و بمثل هذا الدليل يثبت زيادة المطلق و الماهيّة على الخاصّ؛ لأنّ تعقّلهما دون الخاصّ لكونه مجهول الكنه؛ و يؤكّد المطلوب أنّا نعقّل الماهيّة و نشكّ فى وجودها الخارجى و الذهنى؛ و لو لم يكن الوجود زائدا عليها و كان ذاتيا لها لما انفكّ فى التعقّل عنها؛ إذ تعقّل الشىء يستلزم تعقّل ذاتياته.

فإن قيل: حاصل هذا الدليل أنّا نتصوّر الماهيّة و لا نصدّق بوجودها؛ فالماهيّة معلومة- أى تصوّرا- و الوجود ليس بمعلوم- أى «۶» تصديقا- فلا يتّحد الوسط.

---

(۱). س: هذ.

(۲). س: محقق.

(۳). س: يعقل.

(۴). س: يعقل.

(۵). س: يعقل.

(۶). س: او.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱۴

قلنا: التعقّل أعمّ من التصديق؛ فلا وجه لحمل الكلام على ما ذكرت، بل المراد أنّا نتصوّر الماهيّة و لا نتصوّر وجودها أو أنّا نصدّق/A ۵۸/ بثبوت الماهيّة و ذاتياتها بمعنى أنّها هى هى من غير تصديق بثبوت الوجود العينى أو الذهنى لها.

فإن قيل: محصّل الدليل أنّا نعقّل «۱» الماهيّة مع الغفلة عن وجودها الخارجى و الذهنى؛ و هو لا يدلّ على زيادة المطلق.

قلنا: زيادة كلّ منهما يستلزم زيادته، بل نقول: زيادة المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهومها فى البداهة بحيث «۲» لا يحتاج إلى تنبيه أيضا و المحتاج إلى التنبيه إنّما هو زيادة قسميه لا من حيث مفهومهما أيضا، بل بحسب حصصهما «۳» و ما يظنّ كونه أفرادا لهما بحسب ماهيّة ماهيّة.

[الثانى:] أنّ الوجود لو لم يكن زائدا على الماهيّات لكان إمّا عينها أو جزءا لها؛ و كلاهما محال.

أمّا الأوّل: فلأنّ الوجود معنى واحد فى جميع الوجودات؛ فلو كان عين الماهيّات لاتّحدت الماهيّات فى جميع الموجودات و لم تتحقّق مغايرة ذاتية بين ماهيّة و ماهيّة؛ و هو باطل بالضرورة.

و أمّا الثانى: فلأنّه لو كان جزءا لهما فلكونه جزءا مشتركا يكون لها جزء آخر يحصل به الاختلاف؛ و لا بدّ أن يكون ذلك الجزء موجودا، لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم؛ فيلزم كون الوجود جزءا لهذا الجزء أيضا؛ إذ المفروض أنّ الوجود جزء لجميع الموجودات؛ فهذا الجزء أيضا يحتاج إلى ما به الاختلاف و هو أيضا يجب أن يكون موجودا لما ذكر و هكذا ينتقل الكلام إلى أجزاء الأجزاء؛ فيلزم أن لا تنحصر أجزاء الماهيّة، بل تكون غير متناهية؛ و هو محال:

[۱.] أمّا على فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهيّة- مع كون هذا الفرض

---

(۱). س: يعقل.

(۲). س: بحث.

(۳). س: خصصهما.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱۵

باطلا؛ لأنّ الوجود العامّ من المعقولات الثانية الاعتبارية- فللزوم التسلسل؛ ضرورة كون تلك الأجزاء مترتّبة فى الوجود.

[۲.] و أمّا على فرض كونه جزءا عقليا فلأنّه حينئذ يكون جنسا أو مستلزما للجنس؛ فيكون هناك فصل موجود و الوجود جزء له أيضا و هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم امتناع/B ۵۸/ تعقّل ماهيّة من الماهيّات بالكنه؛ و هو باطل؛ لأنّا نعقّل بالضرورة كثيرا من الماهيّات بالكنه بمعنى تصوّر جميع ذاتياته الأوّلية و الثانوية على أنّها يجب كونها مرتسمة فى المبادئ العالية مع كونها مترتّبة؛ فيلزم التسلسل.

و هذا على ما هو الحقّ المشهور من عدم تحقّق الأجزاء العقلية متمايزة فى الخارج؛ لأنّ الأجزاء العقلية لكونها متّحدة «۱» فى الوجود لا تقدّم لها على الكلّ؛ و أمّا على الرأى السيّد السند من أنّه لا منافاة بين الاتّحاد فى الوجود الخارجى و بين التقدّم؛ إذ التقدّم راجع إلى حقيقة فى الوجود و هو لا ينافى اتّحاد المتقدّم و المتأخّر فى الوجود، لجواز أن يكون نسبة الوجود إليه من حيث إنّه جزء أحقّ من

نسبته إليه من حيث إنّه كلّ و آئدة بما تكرّر فى كلام الشيخ من تقدّم الطبيعة من حيث هى على الطبيعة الشخصية و الكلّية تقدّم البسيط على المركّب نظرا إلى أنّ الطبيعة لا بشرط شيء متّحدة مع الطبيعة بشرط شيء فى الوجود؛ فيكون لها تقدّم على الكلّ بحسب الخارج و تكون تلك الأجزاء مترتّبة فيه؛ فيلزم التسلسل.

و أيضا على التقديرين لا بدّ من الانتهاء إلى البسيط؛ لأنّ الكثرة مطلقا لا بدّ اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدئها؛ فتنتهى سلسلة التركيب إليه لا محالة؛ هذا خلف؛ و منع ذلك فى الكثرة من الأجزاء العقلية قياسا على الكثرة الفرضية من انقسام المقادير مكابرة؛ إذ الأجزاء العقلية متمايزة فى حدّ ذواتها و فى نفس الأمر بخلاف الأجزاء الفرضية فى المقادير؛ فإنّ حصولها بمجرّد تحليل العقل و تعمّله.

---

(۱). س: متحددة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱۶

و أورد على هذا الدليل بأنّه إنّما يدلّ على أنّ الوجود ليس عينا فى جميع الموجودات و لا جزءا لجميعها و لا يلزم من ذلك كونه زائدا فى الجميع؛ لاحتمال أن يكون زائدا فى بعض و عينا أو جزءا فى البعض نظرا/۶۸ A/ إلى أنّه مقول بالتشكيك و ليس متواطيا حتّى يكون مقتضاه فى الكلّ واحدا.

و اجيب بأنّه إذا كان بذاته مقتضيا للأحوال الثلاثة- أى الزيادة و العينية و الجزئية- كان كلّ حصّة من حصصه متّصفا بتلك الأحوال الثلاثة؛ فيكون وجود الواجب مثلا عارضا لبعض الماهيّات جزءا لبعضها و عينا لبعضها، لامتناع تخلّف مقتضى الذات؛ و هو كما ترى.

و الأصوب فى الجواب أن يقال: إنّ كونه عينا أو ذاتيا لبعض الماهيّات المتخالفة بالذات دون بعضها ينافى وحدته و لو مع التشكيك؛ إذ عين ماهيّة مخالفة بالذات لما هو ذاتى أو عارض لماهيّة اخرى؛ فيلزم تكثّره بالذات؛ هذا.

و أورد بعضهم على هذا الدليل بأنّ مذهب الصوفية أنّه ليس فى الواقع إلّا ذات واحدة لا تركّب فيها أصلا، بل لها صفات هى عينها و هى حقيقة الوجود المنزّه فى حدّ ذاتها عن شوائب العدم و سمات الإمكان؛ و لها تقيّدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك يتراءى موجودات متمايزة؛ فيتوهّم من ذلك تعدّد حقيقى؛ فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتمّ ما ذكر من عدم اتّحاد الماهيّات و اشتراك الوجود؛ إذ لا يثبت حينئذ وجود ممكن أصلا.

و أجاب عنه الشريف المحقّق بأنّ هذا خروج عن طور العقل؛ فإنّ البديهة شاهدة بتعدّد الموجودات تعدّدا حقيقيا و أنّها ذوات و حقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط؛ و الذاهبون إلى تلك المقالة يدّعون استنادها إلى مكاشفاتهم و مشاهداتهم و أنّه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل و دلالته، بل هو مفرد هناك

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱۷

كالحسّ فى إدراك المعقولات؛ و أمّا المعتقدون «۱» بدرجات العقل و القائلون بأنّ ما شهد له فمقبول و ما شهد عليه فمردود ذاته لا طور وراء «۲» طوره؛ فيزعمون أنّ تلك/۶۸ B/ المكاشفات و المشاهدات على تقدير صحّتها مؤوّلة بما يوافق العقل. فهم بشهادته بديهية عندهم مستغنون عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك و يعدّون تجويزها مكابرة لا يلتفت إليها؛ و جليّة الحال فى قول الصوفية قد ظهرت فى ما سبق.

ثمّ الظاهر أنّ ما ذكروه لا ينافى الحكم المذكور- أعنى القول بزيادة الوجود على الماهيّة و اعتباراته- و ما ذكره القوم من زيادة الوجود على الماهيّة إنّما المراد منه زيادة الوجود العامّ الانتزاعى عليها و الصوفية لا ينكرون هذا الوجود و لا مغايرته مفهوما للماهيّات و هو ظاهر؛ إذ ظاهر أنّ مرادهم بوحدة الوجود هو أنّ الوجود الحقيقى واحد و الماهيّات المتخالفة شئونه.

[الثالث:] أنّ الوجود لو لم يكن زائدا على الماهيّة لم يتحقّق ممكن أصلا؛ لأنّ الإمكان عبارة عن تساوى نسبة الماهيّة إلى الوجود و

العدم؛ فلو كان الوجود المطلق عين الماهيّة أو جزئها لم تتحقّق نسبة أصلا؛ لأنّها إنّما تكون بين متغايرين فضلا عن التساوى.

و أيضا كيف يكون نسبة الشيء إلى عينه أو جزئه كنسبته إلى ارتفاعه؟!

قيل: «۳» من يزعم أنّ الوجود نفس الماهيّة يقول: إنّ بعض الماهيّات يقتضى لذاتها كونها تلك الماهيّة فى الخارج و هو الواجب لذاته و بعضها كالإنسان مثلا يحتاج فى كونه إنسانا فى الخارج إلى غيرها و هو الممكن؛ و ليس هناك أمر يكون نسبة الماهيّة إليه و إلى سلبه على السواء؛ و لو سلّم فالمغايرة الاعتبارية «۴» كافية كما فى

---

(۱). س: المتعددون.

(۲). س: لا طور و يراد طوره.

(۳). س: قبل.

(۴). س: لاعتبارته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱۸

إدراك الإنسان نفسه؛ فلا يلزم من تحقّق «۱» الإمكان تحقّق وجود مغاير للماهيّة فى المفهوم.

قلنا: كون الماهيّة تلك الماهيّة فى الخارج مفهوم مغاير لمفهوم «۲» الماهيّة قطعا و هذا المفهوم هو المسمّى بالوجود؛ لأنّه كون الماهيّة إلّا أنّه زيد عليه قيد تلك الماهيّة و حينئذ نقول: إذا لم تقتض الماهيّة لذاتها الاتّصاف بذلك المفهوم و لا عدم الاتّصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهيّة نسبة الماهيّة إليه و إلى سلبه على السواء؛ فقد تحقّق [أنّ] الإمكان/۷۸ A/ بمعنى تساوى النسبة.

ثمّ على ما ذكرناه من أنّ نسبة الشيء إلى نفسه أو جزئه لا يكون كنسبته إلى سلبهما لا حاجة إلى التمسّك بكون الإمكان نسبة يقتضى طرفين حتّى يرد أنّ التغاير «۳» الاعتبارى كان فى ذلك.

و قد أورد عليه إيرادات ضعيفة اخر أوردناها بجوابها «۴» فى قرّة العيون «۵».

[الرابع:] أنّ الوجودات لو لم يكن زائدا على الماهيّة لكان

[۱.] إمّا عينها فلا يكون لحمل الوجود عليها فى قولنا: «السواد موجود» مثلا فائدة؛ إذ يكون بمنزلة قولنا: «السواد سواد.»

[۲.] و إمّا جزئها فلا يتوقّف حمله عليها على الاستدلال؛ إذ ذاتى الشيء بيّن الثبوت له عند تعقّله بالكنه؛ و لا شكّ فى كون بعض الماهيّات المتعقّلة «۶» بالكنه- كما مرّ- لكن إنّا نحتاج «۷» فى كثير من الماهيّات المتعقّلة بالكنه إلى الاستدلال فى حمل الوجود عليها؛ فلا يكون الوجود جزءا لها.

[الخامس:] أنّه لو لم يكن زائدا:

[۱.] فإن كان عين الماهيّة لزم التناقض؛ إذ حينئذ قولنا: «السواد ليس بموجود»

---

(۱). س: يحصى.

(۲). س: المفهوم.

(۳). س: تغاير.

(۴). س: نحو آنها.

(۵). انظر: قرّة العيون، صص ۶۹- ۶۵.

(۶). س: المعقّلة.

(۷). س: يحتاج.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۱۹

بمنزلة قولنا: «السواد ليس بسواد» و هو حكم باجتماع النقيضين؛ و المراد بالتناقض إمّا أنّ شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد أو معناه المصطلح و هو اجتماع قضيتين متناقضتين فى الصدق؛ إذ لنا قضية صادقة فى الواقع و هى قولنا: «السواد ليس بسواد «۱»» أو «الموجود ليس بموجود «۲»» و لمّا كان قولنا:

«السواد ليس بموجود» بمنزلة قولنا: «السواد ليس بسواد» أو «الموجود ليس بموجود» كان مناقضا لتلك القضية الصادقة؛ فيلزم اجتماع النقيضتين مع أنّا نعلم أنّ قولنا: «السواد ليس بموجود» لا يستلزم التناقض بشيء من المعنيين.

[۲.] و إن كان جزئها و هو مشترك بين الواجب و الممكن؛ فيلزم تركّب الواجب؛ إذ «۳» كلّ ما له جزء فله جزء آخر «۴» بالضرورة.

و قد أورد على هذين الوجهين أيضا «۵» إيرادان جوابهما ظاهر مع أنّك قد عرفت/۷۸ B أنّ الحقّ أنّ الدعوى بديهية و هذه الوجوه تنبيهات؛ فلا تضرّ عدم تماميتها.

ثمّ إنّ القائل بالعينية احتجّ عليها بأنّ الوجود لو لم يكن عين الماهيّة و ليس جزءا منها بالاتّفاق لكان زائدا عليها قائما بها. فما لم تصفه بالموصوف فإمّا أن يقوم بالماهيّة الموجودة أو بالماهيّة المعدومة، لعدم الواسطة. فعلى الأوّل يلزم أن تكون الماهيّة موجودة قبل وجودها؛ و على الثانى يلزم أن تكون الماهيّة موجودة و معدومة؛ و هو اجتماع النقيضين؛ و أيضا يلزم قيام الموجود بالمعدوم؛ و هو محال.

و أنت تعلم أنّ هذا الإشكال إنّما يتأتّى على القول بأصالة الماهيّة و كون الوجود عارضا لها و أمّا على ما اخترناه من أصالة «۶» الوجود الخاصّ المتحقّق بذاته و كون كلّ من الماهيّة و الوجود العامّ منتزعا عنها فلا إشكال أصلا.

---

(۱). س: سواد.

(۲). س: موجود.

(۳). س: إن.

(۴). س: آخرا.

(۵). س:+ بغير.

(۶). س: اصالت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲۰

[الخامس:] أنّه ليس جنسا لما تحته؛ إذ لو كان جنسا لأفراده لكان امتيازها بفصول مقوّمة؛ فيلزم تركّب الواجب من الجنس و الفصل.

و استدلّ عليه أيضا بأنّه لو كان جنسا لأفراده و كان امتيازها بفصول مقوّمة و الفصل المقوّم لا بدّ أن يكون موجودا «۱»؛ إذ غير الموجود لا يكون مميّزا و مقوّما للموجود؛ فيلزم أن يكون الفصل مشاركا للنوع فى ماهيّة الجنس. فالجنس يحمل عليه كما يحمل على النوع. فإذن يستدعى الفصل فصلا آخر و الكلام فى ذلك الفصل الثانى كالكلام فى الأوّل؛ فيلزم ترتّب الفصول إلى غير النهاية.

و بتقرير آخر: لو كان جنسا ففصله إن كان موجودا كان فصل الشيء نوعا له؛ إذ يحمل عليه الجنس و إلّا لزم تقوّم الموجود بالمعدوم.

و أورد على التقريرين بأنّ فصول الجواهر جواهر مع أنّها ليست أنواعا لها؛ إذ الجنس بالنسبة إلى النوع ذاتى و بالقياس إلى الفصل عرضى؛ فعلى هذا يمكن أن يكون الوجود جنسا بالنسبة إلى الأنواع المندرجة تحته/۸۸ A و أمرا عرضيا بالنسبة إلى فصولها؛ فلا يكون حمله عليها كحمله على الأنواع حتّى يحتاج إلى فصل آخر و يلزم التسلسل أو يكون فصل الشيء نوعا له و أنت خبير بأنّ كلّا من الجنس و الفصل و النوع لكونه جزءا عقليا لا بدّ له من مبدأ خارجى. فالمتحقّق فى الخارج ليس إلّا وجود خاصّ- أى وجود له جنسية عدمية خاصّة- فيؤخذ أوّلا من وجوده الذى هو بمنزلة صورته المشخّص و من جهته العدمية الخاصّة الماهيّة النوعية الإنسانية

مثلا.

ثمّ العقل يحلّل هـذه الماهيّة لتركيبها إلى جنس و فصل و يأخـذ الجنس من مادّة هذه الماهيّة و الفصل من صورتها التى هى وجودها الخاصّ و إن كان تحقّقه فى العقل دون الخارج. ثمّ العقل يحلّل هذا الجنس أيضا- أعنى الحيوان- إلى جنس

---

(۱). س: موجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲۱

و فصل آخرين و مادّته إلى مادّة و صورة آخرين و يأخذ الأوّل من الأولى و الثانى من الثانية و يحلّل هذا الجنس و هذه المادّة أيضا و هكذا إلى ما لا جنس له.

و على هـذا لو كان الوجود المطلق جنسا و كان له فصل لا بدّ لهما من مبدأ خارجى؛ و لا ريب [فى] أنّ مبدأ الوجود المطلق لا يمكن أن يكون هو الحيثية العدمية الخارجية التى تنتزع عنها الماهيّات و لا شيئا من الأجناس و الفصول التى تنتزع عنها بالواسطة أو بدونها؛ لأنّها مبدأ الأجناس و الفصول هى غير الوجود.

فبقى أن يكون مبدئه هو نفس الوجود الخارجى؛ و على هذا لا يبقى شـىء آخر يمكن أن يكون مبدأ لفصله، بل لا يبقى شىء يمكن أن يكون فصـلا له؛ إذ مادّة الجنس و مبدئه لا يمكن أن يكون مبدأ لفصل أو نفسه؛ و ساير الأجناس و الفصول لا مدخلية لها بالوجود حتّى يصلح لأن يكون فصلا له أو مبدأ فصله؛ إذ هى راجعة إلى الماهيّة التى لا يوجد فى مفهومها الوجود أصلا.

و على هذا، لو قرّر الدليل ب «أنّه لو كان جنسا لوجب أن يكون له فصل و لا يوجد شـىء يصـلح لأن يكون/۸۸ B/ فصلا له لما ذكر» لم يرد عليه شىء.

و اسـتدلّ عليه أيضـا بأنّ الوجود لو كان جنسا كان الفصل المقسّم للجنس مقوّما لماهيّته مع أنّ حاجـة الجنس إلى الفصل فى تحصّـل وجوده دون تقرير ماهيّته و تقويم معناه.

وجه الملازمـة: أنّ الوجود إذا كـان له فصـل مقسّم كان محصّـلا لوجوده، و الفرض أنّ الوجود نفس حقيقته و معناه؛ فيكون محصّـلا لحقيقته و مقرّرا و مقوّما لمعناه و ماهيّته؛ فينقلب المقسّم مقوّما.

و أورد عليه بأنّ حاجـة الجنس إلى الفصل المقسّم إنّما هو للموجوديـة؛ فلو كان الوجود هو الجنس لم يلزم أزيـد من احتياجه إليه فى الموجودية و لا ضير فيه؛ إذ ليس للوجود موجودية بنفسه؛ فلا مانع من احتياجه فيها إلى فصل من دون

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲۲

حاجة له إليه فى تقويم ماهيّته التى هى الوجود. فالوجود المطلق من حيث هو ليس موجودا و يحتاج فى موجوديته «۱» إلى منشأ انتزاع عن وجود خاصّ أو ماهيّة؛ فيجوز كونه جنسا و كون هذا المنشأ لانتزاعه فصـلا له بمعنى توقّف موجوديته عليه من دون توقّف حقيقته التى هى نفس الوجود عليه.

و فيه: أنّ الوجود الخاصّ الذى يصـلح عليه الموجودية لا يمكن أن يكون فصلا له «۲»؛ إذ هو مبدأ نفس الوجود الذى فرض جنسا؛ و مادّة الجنس و مبدئه لا يمكن أن يكون فصلا؛ لأنّه شىء خارجى و الفصل جزء عقلى.

و على هـذا فالأصوب فى تقرير هـذا الـدليل أيضـا أن يقـال: إنّ الوجود لو كـان جنسـا احتاج إلى فصل مقسّم مع أنّ الوجود إن كان موجودا بنفسه لم يفتقر إلى فصل؛ و إن احتاج فى موجوديته إلى شـىء آخر؛ فهذا الشـىء لا بدّ أن يكون هو الوجود الخاصّ؛ إذ غيره من الماهيّة؛ و مـا يوجـد منهـا كـذا هو مبـدأ لغير الوجود من الأجنـاس و الفصول؛ و الوجود الخـاصّ لتحقّقه فى الخارج لا يمكن أن يكون فصلا، لكون الفصل جزءا عقليا.

و ممّا ذكر/۹۸ A/ يظهر أنّ الوجود لا- يمكن أن يكون نوعـا أيضـا، لإيجـاب النوعيـة التركّب فى الواجب و الافتقار إلى الفصل؛ و لا

يوجد شيء يصلح لأن يكون فصلا له لما تقدّم؛ و لا فصلا منطقيا و لا حقيقيا «۳» هو مبدأ المنطقي؛ إذ المنطقي ماهيّة كلّيّة و الوجود زائد عليه؛ و أيضا الوجود المطلق أعمّ الأشياء؛ فلا يكون مميّز الشيء «۴» أحد العرضين العامّ و الخاصّ، لنوعية كلّ منهما بالقياس إلى أفراده الذاتية و إن كان عرضا بالنسبة إلى غيرها؛ و قد ظهر أنّه لا يمكن أن يكون نوعا.

و التحقيق: أنّ كلّا من «۵» الكلّيات الخمسة يعتبر «۶» فيه أن يكون له أفراد خارجية

---

(۱). س: موجودية.

(۲). س: لانه.

(۳). س: حقيقا.

(۴). س:+ لا.

(۵). س: كلان.

(۶). س: يصر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲۳

و بذلك يفرق بين الكلّيات المنطقية و المفهومات الاعتبارية؛ و الوجود المطلق ليس له أفراد محقّقة؛ لأنّه زائد على الوجودات الخاصّة و منتزع عنها؛ و ما يقال في بعض الإطلاقات: «إنّها أفراده» تجوّز و حصصه المنتزعة عنها امور اعتبارية غير محقّقة؛ فلا تتحقّق له أفراد واقعية؛ فلا يمكن أن يكون جنسا أو نوعا أو فصلا و هو ظاهر و لا أحد العرضين العامّ و الخاصّ؛ لأنّهما بالنسبة إلى أفرادهما الذاتية نوعان و إن كانا بالنظر إلى غيرها عرضيّين.

و للانحصار الكلّي في الخمسة و عدم كون الوجود شيئا منها يظهر أنّ الوجود ليس كلّيا و إطلاق الكلّي عليه في بعض الأحيان تجوّز باعتبار المشابهة و ليس على الحقيقة؛ إذ الظاهر وفاقهم على أنّ الكلّية و الجزئية من عوارض الماهيّة دون الوجود.

و إذ ثبت عدم جنسيته و نوعيته لما تحته يظهر كون الوجودات الخاصّة هويّات بسيطة تشخّصاتها بأنفسها من دون احتياج إلى تشخّص ذاتي أو عرضي و لا يكون أفرادا للمطلق.

ثمّ لكون المطلق أعمّ الأشياء و تحقّقها دون نفسها يظهر أنّه كما ليس أحد الكلّيات الخمسة ليس له أيضا شيء منها؛ فلا جنس له و لا فصل و لا نوع، بل هو بسيط «۱» غير مركّب من الأجزاء مطلقا لا/۹۸ B/ المحمولة و لا غيرها؛ لأنّ الجزء مطلقا لا محالة شيء و يعرضه كون و تحقّق و الوجود إنّما هو نفس ذلك الكون و التحقّق دون هذا الشيء و لا المركّب منه و من غيره.

و الحاصل: أنّه بعد ملاحظة أنّ الوجود أعمّ الأشياء و أنّه كون الشيء و تحقّقه لا أمر آخر يحكم العقل ضرورة بأنّه لا يمكن أن يكون له جزء أصلا؛ و قد تنبّه على ذلك أيضا بأنّه لو كان له جزء فإمّا أن يكون موجودا فيلزم تقدّم الشيء على

---

(۱). س: بسيطه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲۴

نفسه أو يكون معدوما فلزم تقوّم الشيء بنقيضه «۱»، فإنّ الوجود يعرض لجميع «۲» المقولات «۳»؛ فلو كان له جزء لكان معروضا لذلك الوجود «۴» و لزم أن يكون شيء عارضا لنفسه؛ و لكون ذلك من باب التنبيه لا يضرّه إمكان «۵» المناقشة فيه.

[السادس:] أنّه أخصّ من الشيء مفهوما؛ لأنّ الشيء بعمومه يتناول الوجود المطلق و الماهيّة المقابلة للوجود و أفرادهما الخاصّة و للوجود المركّب منهما.

فالفرق بينهما بالعموم و الخصوص؛ و تساوقه تحقّقا بمعنى أنّ الوجود يستلزم الشيء و لا ينفكّ عنه؛ أي ما ثبت له الوجودية ثبت له

الشيئية و كذا العكس؛ أى أنّ الشىء يستلزم معنى الوجود و لا ينفكّ عنه؛ فكلّ ما ثبت له الشيئية ثبت له الموجودية. فكلّ متحقّق فى الخارج أو الذهن يصدق عليه الموجود يصدق عليه الشىء أيضا و بالعكس؛ و لا يمكن أن يتحقّق أحدهما فى أحد الظرفين بدون الآخر؛ و الماهيّة المجرّدة عن اعتبار الوجود و هى التى تؤخذ مقابلة للوجود و إن كانت مغايرة للوجود مفهوما لأنّها فرد للشىء دون الوجود إلّا أنّها لا تتحقّق فى أحد الظرفين إلّا مع الوجود. فلا تكون شيئا ما لم تكن موجودة.

ثمّ لزوم الشىء للموجود متّفق عليه بين الكلّ و العكس- أى لزوم الموجود للشىء- أيضا ثابت عند الحكماء و محقّقى «۶» الكلاميّين؛ إذ «۷» البديهة قاضية بأنّ الشىء الخارجى أو الذهنى لا ينفكّ عن الوجود؛ و خالفت «۸»/۰۹ A/ المعتزلة فى ذلك و قالوا: «الشىء بحسب التحقّق أيضا أعمّ من الموجود؛ إذ المعدوم الثابت شىء و ليس بموجود» و هذا مبنىّ على ما ذهبوا إليه من ثبوت المعدومات؛ و حاصل كلامهم أنّ المعدوم الممكن شىء؛ أى الماهيّة المنفكّة عن الوجود ثابتة متقرّرة فى الخارج. فعندهم الثبوت و التقرّر أعمّ من الوجود و مساوق للشيئية؛ و

---

(۱). س:+ و.

(۲). س: الجميع.

(۳). س: المنقولات.

(۴). س: لك وجود.

(۵). س: لا يظر لمكان.

(۶). س: محقق.

(۷). س: اذا.

(۸). س: خالف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲۵

المعدوم الممتنع منفىّ و ليس بثابت. فالمنفىّ عندهم أخصّ من العدم و مقابل للثبوت. فالكلّ متّفقون على أنّ الممتنع المسمّى بالمنفىّ عند المعتزلة ليس بشىء؛ و عند الحكماء و أكثر المتكلّمين الممكن المعدوم أيضا ليس بشىء لعدم «۱» ثبوته؛ و المعتزلة جعلوا الثبوت مقابلا للنفى و أعمّ من الوجود و العدم أعمّ من النفى؛ و ذلك لأنّهم جعلوا الممكن المعدوم ثابتا و قالوا بأنّه شىء؛ إذ الثبوت و الشيئية عندهم بمعنى واحد و متلازمان.

و هذا القول منهم بإزاء القول بالوجود الذهنى للحكماء؛ فإنّ الكلّ متّفقون على أنّ ثبوت الماهيّات و تحقّقها إمّا فى حدّ ذاتها بحيث لا تترتّب عليها الآثار أو بحيث تترتّب عليها الآثار لكنّ المعتزلة ينسبون الوجهين إلى الخارج و يخصّون الأخير باسم الوجود؛ و الحكماء يسمّون كليهما وجودا و يقولون: الوجه الأوّل من الثبوت لا يتصوّر إلّا فى المدارك و هو الوجود «۲» الذهنى؛ و يفسّرون العلم بحصول صورة المعلوم فى الذهن؛ و المعتزلة جعلوا العلم نسبة متحقّقة بين العالم و المعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة؛ و لهذا أمكنهم إنكار الوجود الذهنى.

و لا يخفى أنّ حكم العقل ضرورة بعدم الفرق بين الثبوت و الحصول و الوجود يبطل قولهم بتوسّط الثبوت بين الوجود و العدم. فيبطل ما فرّعوا عليه من ثبوت الشيئية بدون الوجود و يثبت عدم انفكاك ثبوت الشيئية لأمر عن ثبوت الوجود له و إن تغايرا مفهوما/۰۹ B/ و معنى؛ إذ المعدوم الصّرف الذى لا ثبوت له فى الخارج و فى شىء من المدارك لا معنى لثبوت الشيئية له. نعم كلّ ماهيّة يثبت له أحد الوجودين يمكن أن يلاحظه العقل معنى مغايرا للوجود.

و بالجملة: الحقّ- كما صرّح به المحقّقون- أنّ امتناع كون الماهيّة متقرّرة فى

(۱). س: بعدم.

(۲). س: وجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲۶

الخارج منفكّة عن الوجود بديهى غير محتاج إلى الاستدلال؛ إذ بعد ملاحظة أنّ المراد من الوجود إنّما هو مجرّد تحقّق الماهيّة و كونها دون أمر زائد على ذلك لا مجال لتجويز أن تكون الماهيّة فى الخارج بلا كون فيه؛ و لو جوّزه مجوّز كان مكابرا لمقتضى عقله.

ثمّ من جعل هذه الدعوى- أى امتناع ثبوت المعدومات- نظرية استدلّ عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ المعدوم لو كان ثابتا لامتنع تأثير القدرة فى شىء من الممكنات؛ و اللازم باطل بالضرورة و الاتّفاق.

بيان اللزوم: أنّ التأثير إمّا فى نفس الذات و هى أزلية و الأزلية تنافى المقدورية عند المتكلّمين كافّة و إمّا فى الوجود و هو باطل؛ إذ الوجود ليس بموجود و لا معدوم حتّى يتصوّر تعلّق القدرة و التأثير به:

[۱.] أمّا عند القائلين بالحال فظاهر؛ لأنّهم قالوا: إنّ المعلوم إن لم يكن له ثبوت فى الخارج فهو المعدوم و إن كان له ثبوت فى الخارج فإمّا باستقلاله و باعتبار ذاته فهو الموجود و إمّا باعتبار التبعية لغيره فهو الحال مثل العالمية و القادرية و الوجود الإثباتى و أمثالها. فالحال واسطة بين الموجود و المعدوم؛ لأنّه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة و لا معدومة.

[۲.] و أمّا عند غيرهم فلأنّ الموجود لا ترد عليه القسمة بمعنى أنّه كون الشىء و تحقّقه و ليس من حيث هو وجود و كون للشىء شىء «۱» من الأشياء؛ فلا يتّصف بهذه الحيثية بالكون أو نقيضه؛/۱۹ A/ فلا يكون موجودا و لا معدوما و إنّما المتّصف بالكون أو نقيضه و المنقسم إليهما ما هو شىء من الأشياء و أمّا فى الاتّصاف- أى اتّصاف الماهيّة بالوجود- و هو أيضا باطل؛ لأنّ الاتّصاف منتف فى الخارج و إلّا

(۱). س: بشىء.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲۷

لكان ثابتا فيه؛ فكان متّصفا بالثبوت فيه و اتّصافه بالثبوت أيضا كان ثابتا فيه؛ [فكان] متّصفا بالثبوت هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم التسلسل المحال؛ إذ لا فرق فى إجراء أدلّة بطلان التسلسل بين الموجودات فى الخارج و الثابتات فيه؛ و إذا كان الاتّصاف منتفيا فى الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا و الممتنع غير مقدور بالاتّفاق. فظهر أنّ القول بثبوت المعدومات ينافى القول بثبوت القدرة.

و ثانيهما: أنّ الموجودات منحصرة متناهية باتّفاق المتكلّمين لإجرائهم أدلّة امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الترتّب و الاجتماع فى الوجود؛ و ظاهر أنّ المناط فى صحّة جريانها هو مطلق الثبوت و التقرير و الكون فى الخارج من دون اشتراط أمر زائد على ذلك و هو حاصل فى الموجودات و الثابتات؛ و اعتبارهم كون الوجود أخصّ و معتبرا فيه ما لا يعتنى فى الثبوت لا يوجب التفرقة بينهما فى التناهى و عدمه؛ إذ لا حدّ لهذه الخصوصية فى صحّة إجراء أدلّة بطلان التسلسل؛ فيلزمهم القول بانحصار الثابتات و تناهيها مع أنّ مذهبهم إنّ أشخاص كلّ ماهيّة نوعية غير متناهية فى العدم.

ثمّ المعتزلة تمسّكوا فى ثبوت المعدومات بوجوه ضعيفة أعرضنا عنه لظهور دفعها هذا و على ما مرّت الإشارة إليه من عدم الواسطة بين الوجود و العدم و كون الوجود مرادفا للثبوت و العدم مرادفا للنفى و يبطل القول بالحال كما ذهب إليه جماعة من المعتزلة و طائفة من الأشاعرة؛ فإنّهم- كما أشرنا إليه- قالوا: إنّ المعلوم إن لم يكن له ثبوت فى الخارج فهو المعدوم و إن كان له ثبوت فيه فإمّا

باستقلاله و/۱۹ B/ باعتبار ذاته فهو الموجود و إمّا باعتبار التبعيـة لغيره فهو الحال و هو واسـطة بين الموجود و المعدوم؛ لأنّه عبارة عن صفة للموجود لا تكون

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲۸

موجودة و لا معدومـة، مثل العالمية و القادرية و نحو «۱» ذلك؛ إذ لا معنى للموجود إلّا ذات لها صـفة الوجود و الصـفة لا تكون ذاتا؛ فلا تكون موجودة؛ فتكون «۲» صفة للموجود لا تكون بمعدومة أيضا لكونها ثابتة فى الجملة؛ فهى واسطة بين الموجود و المعدوم.

و الحقّ: أنّ بطلان الحال بهذا المعنى ضرورىّ؛ فإنّ الموجود ما له تحقّق و المعدوم ما ليس كذلك و لا واسطة بين النفى و الإثبات.

ثمّ لمثبتين الحال حجج واهية لا حاجة إلى ذكرها لظهور ضعفها.

و لمّا ثبت بطلان القولين- أى القول بثبوت المعدومات و القول بالحال- يبطل ما فرّعوا عليهما كما ذكر فى الكتب الكلامية.

[السـابع:] أنّه يسـاوق الوحـدة بمعنى أنّه متّحـد معها تحقّقا و إن غايرها مفهوما؛ و تحقيق المقام أنّ المعروف من المشّائين أنّ الوحـدة عرض قـائم بمحلّهـا و المشـهور من الإشـراقيّين أنّهـا كـالوجود من الامور الاعتباريـة الموجودة فى الـذهن دون الخارج؛ و الحقّ- كما ذهب إليه جماعة من المحقّقين- أنّ الوحدة و الوجود متّحدان فى الحقيقة و المصداق مختلفان فى المفهوم و الاعتبار؛ فحقيقة الوحدة كالوجود من الامور العينيـة و ما هو إلّا الوجود الخاصّ لكلّ شـىء و ليست من السـلوب و الاعتباريات الذهنية و المعقولات الثانية و لا من الأعراض القائمـة بالمادّيات و المجرّدات و هى كالوجود مشتركـة بين الوحـدات معنى، مقولـة على أفرادها بأنحاء التشـكيك و لا يخلو شـىء من الأشـياء فى مرتبـة من المراتب عنها و كلّ ماهيّة موجودة من أىّ حيثية اخذت فهى واحدة من تلك الحيثية و لا تنفكّ عنها ماهيّـة موجودة و إن لم تكن الوحـدة ماهيّـة شـىء و لا جنسا و لا نوعا لها و هى كالوجود متّحـدة مع الماهيّات فى الوجود زائـدة عليها بحسب التصوّر.

---

(۱). س: نحن.

(۲). س: و لكون.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۲۹

و بالجملـة: الوحـدة كـالوجود لهـا مفهوم عامّ انتزاعى مغاير لمفهوم الوجود العامّ إلّا أنّها لا ينفكّ عنه و مثله فى الأحكام، و لها حقيقة خارجية متحصّلة فى الخارج هى عين الوجود الخاصّ، متّحدة مع الماهيّة فى التحقّق ضربا من الاتّحاد.

و الـدليل على ذلـك أنّه لاـ ريب فى أنّ كـلّ وجود خـاصّ لا ينفكّ عن وحـدة خاصّـة و بالعكس كما أنّ الوجود العامّ لا ينفكّ عن الوحدة العامّة و بالعكس و إن اختلفا بالمفهوم، بل لو سألت الحقّ لم ينفكّ أحدهما عن الآخر فى ظرف التحليل أيضا كما أنّ الماهيّة أيضا لا ينفكّ فيه عن الوجود. فصـرف الوجود الحقّ القائم بذاته هو صرف الوحدة الحقّة القائمة بذاتها؛ إذ كما هو بذاته منشأ لانتزاع الموجوديـة عنه كـذلك منشأ انتزاع الواحدية عنه. فإنّ المراد من كونه صـرف الوجود أو الوحدة أنّه بذاته منشأ انتزاعه؛ و كذا الحكم فى غيرهمـا من الصـفات الكماليـة الإلهيـة؛ فمصـداق الجميع و حقيقته هـو ذاته بـذاته و إن اختلـف مفهوماتهـا؛ و لرجوع الجميع إلى وجوب الوجود و القيّوميـة المطلقـة لا يلزم فى الذات حيثيات متغايرة و الوجودات الخاصّة الإمكانية كما أنّها وجودات مشوبة بالأعدام و الماهيّات فائضة من الوجود الحقّ فكذلك هى وحدات «۱» مشوبة بالكثرات صادرة من الوحدة الإلهيّة «۲»؛ لأنّ صدق الوجود على كـلّ منهـا باعتبـاراته بعـد صـدوره منشأ لانتزاع الموجوديـة عنها. فيجب أن تصـدق عليه الوحـدة أيضا؛ لأنّه بعـد صـدوره منشأ لانتزاع الواحدية عنه.

و ممّا يـدلّ على عينيـة الوحـدة للوجود فى الخارج أنّ وحـدة زيـد مثلا لو لم يكن عين وجوده بأن يكون له وجود و وحـدة مغايرة له لكان لوحـدته وجود آخر؛ فتحصل هناك وجودات؛ فيكون لهما وحـدتان، لاسـتحالة حصول الاثنينية بدون وحدتين؛ إذ لكلّ موجود

وحدة و لكون الوحدتين مغايرتين للوجودين كما

---

(۱). س: وحدان.

(۲). س: إلهية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۳۰

هو الفرض يكون للوحدتين وجودان آخران و للوجودين/۲۹ B وحدتان آخرتان و هلمّ جرّا؛ فتتضاعف الوحدات و الموجودات متسلسلة إلى غير النهاية.

و إذ ثبت أنّ وحدة كلّ شيء عين وجوده المتّحد مع ماهيّته فى التحقّق و الموجودية؛ و الاتّحاد فى الوجود يوجب الحمل؛ فيلزم أن يكون وحدة الجوهر كوجوده جوهر بذلك الجوهر لا- بجوهرية آخر و لا- أنّ ماهيّتهما ماهيّة الجوهر حتّى يكون الجوهر مقوّما لماهيّتهما؛ إذ لا ماهيّة لهما؛ و ذلك كما أنّ فصل الحيوان حيوان بمعنى أنّه متّحد له فى الوجود و لا أنّ الحيوان مقوّم لماهيّته و كذا وحدة العرض و وجوده عرض بنفس عرضيته لا بعرض آخر.

ثمّ صاحب الإشراق و من تبعه لمّا زعموا أنّ التسلسل المذكور فى الدليل إنّما لزم من فرض كون الوجود و الوحدة من الموجودات العينية فذهبوا إلى أنّهما غير موجودين فى الأعيان، بل هما من الاعتباريات؛ فلا يلزم التسلسل الباطل؛ و أنت تعلم أنّ التسلسل إنّما يلزم لو كانا متغايرين فى الوجود و على ما اخترنا من اتّحادهما فلا يلزم التسلسل أصلا.

ثمّ القول باعتباريتهما فى غاية السقوط؛ و لاتّحادهما كلّ ما يبطل اعتبارية الوجود- كما تقدّم- يبطل اعتبارية الوحدة أيضا و ما يبطلها أيضا أنّ للوحدة آثارا خارجية و أفعالا واقعية؛ فإنّ الاتّصال الحقيقى و هو نوع من الوحدة يقتضى آثارا خارجية لا يوجبها المنفصل؛ و قس على ذلك ساير الوحدات؛ و الاعتبارى الذهنى لا يقتضى أمثال هذه الآثار.

و بما ثبت «۱» من أنّها عين الوجود فى الخارج و هو حقيقة عينية قائمة بنفسها- كما مرّ- يبطل قول الشيخ و ساير المشّائين بعرضيته.

---

(۱). س: تيت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۳۱

اللمعة الثانية فى ما يتعلّق بالواجب من إثبات وجوده و صفاته و أفعاله

اشاره

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۳۳

[فى إثبات وجود الواجب تعالى]

الحقّ: أنّ إثبات وجوده من الضروريات/۳۹ A بل وجوده عند أهل البصائر أظهر الأشياء؛ و شدّة ظهوره و لمعانه صار سببا لخفائه على البصائر الكلّية و العقول الضعيفة و خفافيش الزمان و غوامش ظلمة الإمكان؛ و لذلك اضطرّ العقلاء إلى إقامة البراهين و الاستدلال عليه بوجوه قطعية مورثة لليقين و لهم طرق فى ذلك أظهرها طريقة الإلهيّين المبتنية على النظر فى نفس الوجود و طبيعته و إثبات افتقاره إلى مبدأ واجب لذاته و يمكن أن يقرّر بوجوه:

[الأوّل:] ما تقدّم مفصّلا من أنّ صرف الوجود القائم بذاته موجود و إلّا لم يوجد موجود و هو الواجب لذاته.

و مجمله: أنّ الموجود إمّا حقیقة الوجود- أی صرفه الذی لا یشوبه شیء من ماهیّة و حدّ و نهایة و نقص و قصور و عموم و خصوص- و هو الواجب لذاته؛ و یجب أن یکون موجودا؛ إذ لو لم یکن صرف الوجود موجودا لم یوجد شیء من الأشیاء؛ إذ غیره إمّا ماهیّة من الماهیّات أو وجود خاصّ مشوب بعدم و قصور؛ و کلّ ماهیّة غیر الوجود فهی فی حدّ ذاتها معدومة و إنّما تصیر موجودة و متحقّقة

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۳۴

بالوجود لا بنفسها؛ کیف و لو اخذت بنفسها مطلقة أو مجرّدة عن الوجود لم یکن نفسها نفسها فضلا عن أن تکون موجودة؟! لأنّ ثبوت الشیء لشیء فرع ثبوت المثبت له فی نفسه؛ فهی لکونها معدومة فی نفسها لا یمکن أن یصیر سببا لوجود نفسها أو غیرها؛ إذ علّیة المعدوم لوجود نفسه أو غیره غیر معقولة؛ و الوجود الخاصّ المشوب بمهیّة أو نقص و عدم لکونه غیر صرف الوجود یکون فیه ترکیب من الوجود بما هو وجود و من خصوصیة اخری؛ و کلّ مرکّب متأخّر عن بسیطه و مفتقر إلیه؛ فلا یمکن أن یکون واجبا بذاته؛ فلا بدّ أن یکون معلولا لغیره؛ فهذا «۱» الغیر إن کان محض الوجود الذی لا یشوبه شیء ثبت المطلوب و إن کان وجودا خاصّا آخر مشوبا بالعدم ننقل الکلام إلیه؛ فیدور أو یتسلسل أو ینتهی إلی حقیقة الوجود الذی لا یشوبه عدم و قصور؛ و الأوّلان باطلان؛ فیتعیّن الثالث.

[الثانی:] أنّا نجد بدیهة أمرا نسمّیه بالوجود؛ و هو أمر حقیقی قائم/۳۹ B/ بذاته بالضرورة أو الحدس أو الکشف؛ فلا یکون له مبدأ و إلّا لزم تقدّم الشیء علی نفسه؛ فهو الواجب لذاته.

[الثالث:] أنّه لو کان شیء موجودا لکان واجبا لذاته أو لغیره؛ إذ الشیء ما لم یجب لم یوجد؛ و الأوّل المطلوب و الثانی ینتهی إلیه شیء ما موجود بالضرورة؛ فیلزم وجود الواجب لذاته دفعا للدور و التسلسل.

[الرابع:] أن یقال فی موجود ما: إنّ تساوی وجوده و عدمه بالنظر إلی ذاته و «۲» ترجّح أحدهما بالأولویة احتاج إلی العلّة و ینتهی إلی الواجب لذاته و إن ترجّح بالوجوب ثبت المطلوب.

[الخامس:] الوجود أمر واقعی؛ فهو إمّا موجود بنفس ذاته أو بوجود زائد أو غیر موجود؛ فعلی الأوّل ثبت المطلوب و علی الثانی یلزم التسلسل و علی الثالث

---

(۱). س: فهذه.

(۲). س: او.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۳۵

یکون له منشأ انتزاع؛ فهذا المنشأ إن کان منشأ بذاته من غیر افتقار إلی شیء آخر حتّی الانتساب إلی الغیر کان واجبا لذاته و إلّا عاد الکلام حتّی ینتهی إلی الواجب لذاته؛ و هذا الطریق بتصریح الإشارات استدلال بالحقّ علیه و طریقة الصدّیقین الذین یستشهدون بالحقّ لا الخلق علیه و إلیه اشیر فی الکتاب الإلهی بقوله: أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ «۱».

و هذه الوجوه لا یتوقّف علی شیء سوی إبطال الدور و التسلسل أو إبطالهما مع إبطال الأولویة الذاتیة؛ و بطلان الثلاثة ظاهر محرز فی الکتب العقلیة؛ و لو قیل:

«مجموع الموجودات الممکنة فی حکم ممکن موجود واحد فی جواز طریان العدم علیه؛ فالمجموع کممکن واحد فی الافتقار إلی علّة خارجة عن ذاته» لم یتوقّف علی شیء أصلا.

و من جملة الطرق:

[۱.] طریقة جمهور الحکماء المبتنیة علی النظر فی الإمکان و الاستدلال منه علی وجود واجب بالذات غیر ممکن.

[۲.] و طريقة الحكماء المتكلّمين المبتنية على النظر فى الحدوث و الانتقال منه إلى محدث غير حادث.

[۳.] و طريقة الطبيعيّين المبتنية على النظر فى الحركة و التغيّر و الاحتجاج به على محرّك غير متحرّك و لا متغيّر أصلا.

[۴.] و طريقة اخرى مبتنية على النظر فى أحوال/۴۹ A/ النفس الإنسانية و خروجها من القوّة إلى الفعل و الانتقال منه إلى ما هو بالفعل من جميع الجهات بحيث ليس فيه ثبوت من القوّة أصلا.

و كيفية الاستدلال بهذه الطرق يعلم من المقايسة على الطريقة الأولى؛ و

---

(۱). فصّلت/ ۵۳.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۳۶

قد ذكرنا تفصيلها لها فى كتاب جامع الأفكار و لوضوح المطلوب لا نطيل الكلام هنا بذكرها.

[فى وحدة الواجب تعالى]

اشاره

الواجب «۱» واحد فى الذات- أى ذاته- بسيط من كلّ جهة، غير مركّب من ماهية و وجود أو حيثية اخرى، بل هو صرف الوجود و فى الصفات- أى صفاته عين ذاته- و فى وجوب الوجود- أى ينحصر وجوب الوجود فيه «۲»- و لا واجب سواه فى الالوهية و الفعل- أى هو المتفرّد بصنع العالم و إيجاده، لا شريك له فى الإيجاد و الصنع- فلا مؤثّر غيره؛ و فى الوجود عند الصوفية- أى ينحصر الوجود فيه «۳» بمعنى أنّ الوجود منحصر و واحد «۴» هو الواجب و لا موجود سواه؛ و على هذا فالتوحيد- و هو فى الأصل جعل المتعدّد الواقعى أو الفرضى واحدا عليما كجعل أشخاص كثيرة نوعا واحدا و الأنواع المتعدّدة جنسا واحدا و هكذا إلى الأجناس العالية و جعلها حقيقة واحدة أو عمليا كجعل الأدوية الكثيرة معجونا واحدا؛ و المراد به فى الشرع إثبات واحد فى المذكورات و نفى ما عداه- ينقسم إلى توحيد ذاتى و توحيد صفاتى و توحيد الوهى و توحيد وجودى؛ و هنا مقامات أربعة:

[المقام الأوّل] فى بيان التوحيد الذاتى؛ أى إثبات بساطته ذاتا من جميع الجهات و عدم تركيب ذاته من شيئين أو حيثيتين أو أكثر

اشاره

و بالجملة: إثبات كونه صرف الوجود البسيط من كلّ جهة؛ و هذا المطلوب قد ثبت

---

(۱). س: واجب.

(۲). س: به.

(۳). س: به.

(۴). س: منحصره الواحد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۳۷

ممّا سبق، لما تقرّر من أنّ الواجب صرف الوجود المتقدّس عن شوائب التركيب و الكثرة و أنّه الوجود المتحقّق بذاته المحقّق لجميع الحقائق و أنّ الوجود الذى هو حقيقة الواجب أمر أصيل محقّق قائم بذاته، بسيط من جميع الجهات و الحيثيات، و هو بذاته منشأ

لانتزاع الوجود العامّ، و هو حقیقهٔ الوجود و ما سواه من الوجودات الإمکانیهٔ صادرهٔ منه، مترشّحهٔ عنه، تابعهٔ له تبعیهٔ «۱» الظلّ لذی الظلّ و الشبح لذی الشبح؛ و لا نعنی من حقیقهٔ الوجود إلّا ما هو قائم بذاته/۴۹ B/ متحقّق بنفسه و منشأ لانتزاع العامّ من حیث حقیقته و حاقّ ذاته و إن کان مجهول الکنه.

و علی هذا فحقیقهٔ الوجود أمر أصیل قائم بذاته و الوجود العامّ منتزع عنه بمعنی أنّه اعتبار من اعتباراته؛ و علی هذا لیس الواجب فردا من هذا العامّ لما یأتی و لا نائبا مناب الوجود فی انتزاع العامّ عنه حتّی لا یکون وجودا فی الحقیقهٔ و یکون إطلاق العینیهٔ بضرب من المجاز لظهور بطلانه کما یأتی، بل کما ذکرنا أنّه حقیقهٔ الوجود و لا حقیقهٔ موجودهٔ سواه و العامّ أمر اعتباری منتزع عنه و الوجودات الخاصّهٔ الإمکانیهٔ متحقّقهٔ بالارتباط به و لو لا ارتباطها به لکانت أعداما صرفهٔ؛ فهو محقّقها و حقیقتها «۲»؛ فهی من حیث الأصل و السنخ و الحقیقهٔ واحدهٔ و من حیث قصوراتها و نقصانها و استتباعها لما هیّأتها متکثّرهٔ متعدّدهٔ.

و ممّا یدلّ علی عینیهٔ الوجود فی الواجب و کونه صرف الوجود أنّ الوجود لو کان زائدا فیه مغایرا له لکان إمّا جزئه أو عارضه أو معروضه.

و الأوّل: یوجب الترکیب المستلزم للاحتیاج المنافی لوجوب الوجود؛ و هذا لو کان کلّ من الجزءین موجودا متحصّلا و لو کان کلاهما أو أحدهما أمرا اعتباریا لزم مع ذلک حصول الموجود المتحقّق الذی هو الواجب من اعتباریّین أو من متحصّل و اعتباری؛ و هذا باطل.

---

(۱). س: طبیعهٔ.

(۲). س: حقیقها.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۲۳۸

و علی الثانی: یلزم أن یکون معروضه «۱» متقدّما بالوجود علی هذا العارض- سواء کان عارضا انتزاعیا أو غیر انتزاعی- لأنّ المعروض و المنتزع عنه متقدّم فی الواقع علی العارض و المنتزع. فلو کان وجود المعروض و المنتزع عنه بهذا الوجود لزم تقدّم الشیء علی نفسه؛ و لو کان بوجود آخر لزم التسلسل؛ لأنّا إذا نقلنا الکلام إلی الوجود الآخر و هکذا و المفروض أنّ الکلّ عارض و معروضه موجود بوجود آخر غیر هذا الوجود العارض لزم وجود المعروض مرّات غیر متناهیهٔ.

و أیضا: لا بدّ للعارض مطلقا/۵۹ A/ من علّهٔ و علّته إن کانت ذات المعروض لزم أن یکون شیء واحد فاعلا و قابلا من جههٔ واحدهٔ و إن کان غیره لزم احتیاج الواجب فی وجوده إلی غیره؛ و هو باطل.

و بتقریر آخر: أنّ معروض الوجود لا بدّ أن یکون بحیث لا یکون له فی حدّ ذاته وجود حتّی یصحّ أن یعرض له الوجود. فیلزم أن یکون ذات الواجب فی حدّ ذاته غیر موجود؛ و یصیر بعروض الوجود له موجودا؛ فلا یکون واجب الوجود.

و أیضا: عروض العارض مطلقا یتوقّف علی وجود المعروض و المفروض عدم وجود له [مع] قطع النظر عن عارض الوجود؛ فلا یصحّ العروض و لا یکون الذات أیضا واجب الوجود.

و علی الثالث: لمّا کان الواجب هو العارض للوجود یلزم افتقار الواجب فی الوجود إلی معروضه الذی هو الوجود سواء کان أمرا انتزاعیا أو غیره؛ فلا یکون لذاته تعالی فی حدّ ذاته وجود أصلا؛ و لو کان انتزاعیا لزم مع ذلک عروض الأمر الأصیل المتحصّل المتحقّق للأمر الاعتباری؛ و هو باطل.

---

(۱). س: معروضهٔ.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۲۳۹

[فی ما یراد من عینیة الوجود و ذات الواجب، و ما یرد علیه]

اعلم أنّه علی ما أصّلناه من کون صرف الوجود أمرا أصیلا قائما بذاته متحقّقا بنفسه هو الواجب و کون الوجود العامّ أمرا انتزاعیا محضا و من عدم حصول الموجودیة به لا یرد إشکال علی العینیة کما ذکرناه.

و علی ما ذهب إلیه جماعة من انحصار الوجود بهذا العامّ الاعتباری یرد علی العینیة أنّ الوجود لا یکون عین ذات الواجب؛ لأنّ الوجود أمر انتزاعی غیر أصیل و ذات الواجب أصیل قائم بذاته؛ و کیف یمکن أن یکون الاعتباری عین الأصیل المتحصّل؟!

و أیضا: ذاته مجهول الکنه و الحقیقة، و الوجود العامّ بدیهی التصوّر؛ و هما متنافیان؛ فلا یجوز اتّحادهما.

و قد أجاب بعضهم عنه بأنّ المراد بالعینیة هو العینیة المجازیة بمعنی أنّ ذات الواجب/۵۹ B/ تعالی نائب مناب الوجود فی کونه سبب الوجود نفسه و منشأ لانتزاع حقیقة الوجود عنه من غیر علّیة و معلولیة و تأثیر و تأثّر و من غیر مدخلیة شیء آخر فی هذا الانتزاع.

و محصّله: أنّ ذاته تعالی بحیث یصحّ انتزاع صفة الوجود عن حاقّ حقیقته و موجودیته بذاته لذاته- سواء حصل هذا الانتزاع بالفعل أم لا- فمنشأ انتزاع صفة الوجود فی الممکن نحو جعل الجاعل أو ارتباطه به أو أمرا آخر غیر ذاته و فی الواجب محض ذاته بذاته. فذاته عین الوجود بهذا الاعتبار؛ أی من حیث إنّه نائب مناب الوجود فی المنشئیة لتحقّق ذاته و لانتزاع الوجود العامّ عنه و إن لم یکن حقیقة الوجود و کان الوجود زائدا علیه فی الذهن و فی لحاظ العقل. فذات الواجب لیس وجودا بالحقیقة إلّا أنّه لمّا کان نائبا مناب الوجود فی منشئیته

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۴۰

لتحقّق نفسه و لانتزاع الوجود العامّ یقال إنّه وجود بالمجاز. فالعینیة مجازیة لا حقیقیة حتّی یرد الإشکال المذکور؛ و أنت تعلم أنّ العینیة لو کانت بهذا المعنی و المفروض أنّ الوجود أمر انتزاعی لکان ذات الواجب غیر الوجود و نائبا منابه و کان الوجود زائدا علیه فی الذهن و منتزعا عنه، کما اعترفوا به؛ و من المعلوم أنّ المنتزع عنه لا بدّ أن یکون متقدّما بالوجود علی المنتزع؛ و المفروض أنّ المنتزع عنه مع قطع النظر عن المنتزع لیس له وجود؛ فیلزم أن لا یکون لذات الواجب فی مرتبة من مراتب ذاته- أعنی فی مرتبة تقدّمه علی الوجود الانتزاعی- وجود، بل لا یکون له وجود فی مرتبة الانتزاع أو فی مرتبة صحّة الانتزاع و هاتان المرتبتان بعد مرتبة الذات بالذات؛ و فساده ظاهر.

فإن قیل: المسلّم تقدّم المنتزع عنه فی مرتبة من مراتب لحاظ العقل فقط لا فی الواقع؛ فلا یلزم أن لا یکون لذات الواجب فی مرتبة من مراتب الواقع و نفس الأمر وجود، بل فی لحاظ العقل فقط.

قلنا: هذا التقدّم/۶۹ A/ کما أنّه فی لحاظ العقل کذلک هو فی الواقع و فی نفس الأمر أیضا؛ و لو سلّم أنّه لیس فی الواقع، بل فی مرتبة من مراتبه فنقول: هذا القدر «۱» من التقدّم للازم منه أن لا یکون لذاته تعالی وجود فی مرتبة من مراتب الواقع محذور ینافی وجوب الوجود قطعا.

و أیضا: إذا لم یکن ذاته حقیقة الوجود فکیف یمکن أن ینتزع عنه الوجود العامّ الذی هو من أشعّة الوجود الحقیقی؟! فإنّ المناسبة بین المنتزع و المنتزع عنه لازمة.

و بعضهم أجاب عن الإشکال المذکور بأنّ الوجود و إن کان أمرا انتزاعیا لکنّه معنی کلّی له أفراد متعدّدة فرد منها قائم بذاته متشخّص بنفسه واجب لذاته و هو عین ذات الواجب عینیة حقیقیة و سایر الأفراد قائمة بالغیر؛ أی هی عوارض

---

(۱). س: لقدر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۴۱

الماهيّات و هى وجودات الممكنات؛ ففرد من الوجود عين الواجب فى الخارج و الذهن عينية حقيقية و ساير الأفراد عين الممكن فى الخارج و زائد عليه فى الذهن.

و لا يخفى: أنّ القائل بهذا القول إن قال بالاشتراك اللفظى يرد عليه أنّه على القول بعدم حقيقة مشتركة بين وجود الواجب و وجودات الممكنات أصلا و كون الاشتراك بمجرّد إطلاق لفظ الوجود- كما هو مقتضى الاشتراك اللفظى- يلزم أن لا يكون الوجود الواجبى فردا من حقيقة الوجود الذى هو أمر انتزاعى عنده و ليس حقيقة الوجود أمرا كلّيا مشتركا بين الوجود الواجبى و وجودات الممكنات؛ فكيف يصحّ أن يقال: إنّ فردا من الوجود قائم بذاته هو عين الواجب على أنّ القول بالاشتراك اللفظى بيّن الفساد، كما سبق.

و إن قال بالاشتراك معنى فردّ عليه أنّ أفراد حقيقة واحدة و حصصها لا بدّ أن تكون متّفقة الحقيقة و المعنى فى تلك الحقيقة متماثلة العوارض و الآثار و لا تكون بينهما غاية التباعد و التباين و لا كانت حقائق مختلفة أفرادا و حصصا من حقيقة واحدة؛ و لا ريب [فى]/۶۹ B/ أنّ الاختلاف بالنحو المذكور- أعنى بالقيام بالذات و القيام بالغير- اختلاف بالجوهرية و العرضية؛ و المختلفان بالجوهرية و العرضية لا يجمعهما حقيقة واحدة نوعية أو جنسية؛ فكيف يمكن أن يكون الوجود كلّيا و مشتركا معنويا بين أفراد «۱» مع اختلافها بالقيام بالذات و القيام بالغير؟!

و أيضا: لو كان الوجود بالمعنى المذكور- أعنى الأمر الانتزاعى البديهى- قائما بذاته و هو عين الواجب لكان الواجب معلوم الكنه و بديهى التصوّر؛ إذ الاختلاف بين الحقيقة و بين أفرادها إنّما يكون بمجرّد الكلّية و الجزئية و توابعهما لا فى أصل المعنى؛ لأنّ الفرد هو بعينه تلك الحقيقة مع بعض اللواحق و العوارض و الخصوصيات، و لا دخل لهذه فى أصل الحقيقة و المعنى.

---

(۱). س:+ و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۴۲

و أيضا: لو كان الوجود الواجبى فردا للعامّ الكلّى افتقر فى تعيينه إلى الفصل و التشخّص كما هو شأن الأفراد المندرجة تحت كلّياتها؛ فيلزم تركيبه و احتياجه- سواء كان حقيقة جنسية أو نوعية أو شبيهة بهما أم لا- إذ لزوم التركّب فى الجزئيات المندرجة تحت الجنس أو النوع أو ما يشبههما نظرا إلى افتقارهما إلى مقوّم من الفصل أو التشخّص ممّا لا ريب فيه؛ و لا ريب أيضا فى أنّ الأفراد المختلفة بالقيام بالذات و القيام بالغير لا يجمعها معنى جنسى أو نوعى؛ و لا يمكن أن يكون الوجود العامّ عرضيا أيضا بالنسبة إلى الوجود الواجبى و وجود الممكنات؛ إذ على القول بأنّ ما به الاشتراك العرضى يستلزم ما به الاشتراك الذاتى- كما هو التحقيق- يلزم أن يكون لهذا «۱» العامّ العرضى الانتزاعى معنى آخر جنسى أو نوعى هو ما به الاشتراك بين تلك الأفراد؛ و قد ظهر بطلانه؛ و لا يمكن الجواب بمثل ما مرّ؛ لأنّه يتوقّف على أصالة الوجود فلا يتأتّى على اعتباريته، كما هو المفروض هنا.

و على عدم الاستلزام- كما هو رأى جماعة- فإن كان هذا الأمر العرضى انتزاعيا فردّ عليه ما تقدّم؛ و إن كان عرضيا متحصّلا غير انتزاعى لكانت حقائق أفراده/۷۹ A/ التى بعضها عين الواجب و بعضها عوارض الماهيّات الممكنة امورا اخر بسيطة أو مركّبة وراء هذا «۲» المعنى العرضى؛ فإن كانت تلك الامور وجودات خاصّة أحدها قائم بذاته متحقّق بنفسه هو عين الواجب و البواقى قائمة بغيرها هى وجودات الممكنات؛ فيثبت خلاف مطلوب الخصم؛ إذ عنده ينحصر الوجود العامّ؛ و إن كانت ماهيّات صرفة هذا «۳» العامّ عرضى لها؛ فتكون تلك الماهيّات علّة لها؛ و هو أيضا باطل؛ إذ الماهيّات من حيث هى مع قطع النظر عن الوجود لا تكون علّة لشىء أصلا فضلا عن أن تكون علّة لوجود نفسه.

---

(۱). س: لهذ.

(۲). س: هذ.

(۳). س: هذ.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۴۳

علی أنّه لو سلّم أنّ هذا العرضی المنتزع عن ماهیّات الممکنات أو عن وجوداتها التی فرض أنّها أفراد الوجود المطلق و هو عارض لها نقول: إنّ تلک الوجودات لمّا کانت عوارض الماهیّات- علی ما هو الفرض- فإمّا أن لا تکون لها حقائق وراء هذا المعنی العرضی؛ و هذا مع کونه خلاف الفرض یبطل کون العامّ عرضیا لها، بل یلزم أن یکون ذاتیا لها، و إمّا أن تکون لها حقائق وراء هذا المعنی العرضی؛ فحینئذ إمّا أن تکون تلک الوجودات أعراضا و عرضیات الماهیّات؛ فتکون أعراضا خارجیة مثل السواد و البیاض و الحرارة و البرودة؛ و هو باطل لم یقل به أحد و إمّا أن تکون امورا عینیة أصیلة «۱» معروضة للماهیّات؛ فلم یقل به الخصم؛ أو أجزاء الماهیّات فلم یقل به أیضا أحد مع أنّه یلزم تحصّل الماهیّة من الوجود و ممّا لیس بوجود و لا موجود.

[المقام الثانی] فی بیان التوحید الصفاتی أی کون صفاته عین ذاته

اشاره

و کأنّک بعد ما عرفت معنی عینیة الوجود فی الواجب و زیادته فی الممکن و کذا کیفیة اشتراکه بینهما، یمکنک أن تعرف ذلک فی سایر صفاته تعالی بالمقایسة./۷۹ B/

و تحقیقه: أنّ الوجود کما له معنیان:

أحدهما: المعنی المصدری؛ أی الوجود العامّ المعبّر عنه بالظهور الخارجی

و ثانیهما: الوجود الحقیقی القائم بذاته الذی هو منشأ انتزاع هذا الوجود

کذلک للصفات معنیان:

أحدهما: المعانی الانتزاعیة المصدریة، کالظهور الإشراقی الانکشافی و

---

(۱). س: اصلیة.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۴۴

التمکّن من العقل و یعبّر عنهما ب «دانستن» و «توانستن» و أمثالهما؛ و لا شکّ فی أنّها زائدة فی الواجب و الممکن کِلَیهما فی الذهن؛ و اشتراکها بینهما و بین أفراد الممکن اشتراک معنوی؛ و هذا المعنی کلّی عرضی صادق علی الجمیع بنحو واحد.

و ثانیهما: اتّصاف الحقیقة التی هی منشأ انتزاع المعانی الانتزاعیة و مناط فهمها و هی زائدة فی الممکن زیادة واقعیة خارجیة؛ لأنّها إمّا ملکات أو کیفیات زائدة أو إضافات و عین فی الواجب عینیة حقیقة واقعیة؛ لأنّها فیه تعالی عین ذاته تعالی و إلّا لزم أن یکون ذاته محلّا لحلول الصفات و مفتقرا إلی غیره فی صفاته الکمالیة و هو نقص متنزّه عنه تعالی؛ فذاته هو العلم الحقیقی الکمالی و القدرة الحقیقیة الکمالیة و الحیاة الحقیقیة الکمالیة إلی آخر الصفات. فکما أنّه تعالی صرف الوجود القائم بذاته و الوجود العامّ الاعتباری ینتزع عنه کذلک هو صرف العلم الحقیقی القائم بذاته الذی هو منشأ انتزاع العلم الانکشافی الإشراقی و صرف القدرة الحقیقیة التی هی منشأ انتزاع التمکّن عن العقل؛ فذاته بذاته عین العلم الحقیقی الکمالی و عین القدرة الحقیقیة الکمالیة و عین الحیاة الحقیقیة

الكمالية.

و الحاصل: ذاته بذاته هو بعينه كلّ واحد من الصفات الحقيقية الكمالية؛ أى منشأ انتزاع مفهوماتها كما فى الوجود بعينه؛ و الذات ليس «۱» الصفة حقيقة إلّا مجازا؛ فليس نائبا مناب الصفات- أى نائبا مناب ما هو منشأ الانتزاعى- فى الممكنات من غير أن يكون حقيقتها- كما ذهب إليه بعضهم- و لا فردا من مفهوم الصفة بأن يكون كلّ واحد من مفهوم/۸۹ A/ الصفات كلّيا انتزاعيا أو جنسيا أو نوعيا أو عرضيا له أفراد متعدّدة بعضها قائم بذاته و هو ذات الواجب و البواقى قائمة بغيرها هى صفات الممكنات من الملكات أو الكيفيات أو غيرها؛ إذ يرد على هذين المذهبين فى الصفات ما أوردنا عليهما فى الوجود بلا تفاوت.

---

(۱). س: نفس.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۴۵

فالتحقيق- كما ذكرناه- أنّ الذات كما أنّه وجود و موجود بذاته لذاته و مناط الموجودية كذلك فهو مناط انتزاع الصفات الكمالية بأسرها. فالذات كما أنّه وجود و موجود بذاته كذلك هو مناط الحياة و الحيّ و العلم و العالم و القدرة و القادر إلى آخر الصفات الكمالية، بل هذه الصفات فى الحقيقة هى أنحاء تجلّيات الوجود الحقّ و مراتب شئون الموجود المطلق و اعتبارات الذات باعتبار و عينه «۱» باعتبار آخر.

[فى الأنحاء الثلاثة لصفات الواجب]

اعلم أنّ صفاته تعالى:

[۱.] إمّا حقيقية كمالية، كالحياة و القدرة و العلم و أمثالها؛ و هى لا يزيد على ذاته، بل عين ذاته بمعنى أنّ ذاته بذاته و بنفس حقيقته من غير مدخلية شىء آخر منشأ لانتزاعها عنه و مصداق لحملها عليه؛ و حاصله- كما تقدّم- أنّ ذاته نفس هذه الصفة الحقيقية الكمالية و منشأ لانتزاع مفهومها عنه.

[۲.] و إمّا إضافية محقّقة، كالخالقية و الرازقية و المبدئية و أمثالها؛ و هى زائدة على ذاته بمعنى أنّ مجرّد ذاته ليس منشأ لانتزاعها عنه، بل منشأ انتزاعها الذات مع ما اضيف بها إليه كالمخلوق و المرزوق؛ و لذلك هى متأخّرة عنهما معا.

[۳.] و إمّا سلبية محضة «۲»، كالقدّوسية و السبّوحية و الفردية و أمثالها.

فإن قيل: الأقسام الثلاثة من صفاته تعالى مفهومات واقعية متغايرة؛ و الذات لكونه صرف الوجود بسيط من جميع الجهات ليس فيه شائبة التكثّر أصلا. فكيف يمكن أن ينتزع عنه هذه المفهومات الواقعية المتغائرة؟! مع أنّ المناسبة بين المنتزع و المنتزع عنه لازمة. فانتزاعها عنه تعالى يثبت حيثيات/۸۹ B/ متعدّدة و جهات متكثّرة فى ذاته؛ فيلزم تركّبه و احتياجه، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

---

(۱). س: عينية.

(۲). س: محصّنة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۴۶

قلنا: جميع هذه الصفات راجعة إلى حيثية الذات و صرافة الوجود؛ بمعنى أنّ منشأ انتزاع جميعها الذات من غير لزوم التركّب و ثبوت حيثيات متعدّدة؛ فإنّ الوحدة الحقّة و البساطة الصّرفة المحضة لعدم تناهيها يلزمها لذاته تكثّر الأسماء و الصفات من غير إيجابه لتعدّد الجهات و الحيثيات.

و بيان ذلك: أنّ صرف الوجود الحقّ يلزمه لذاته وجوب الوجود و القيّومية المطلقة الإيجابية للأشياء؛ أى المقوّمية لغيره؛ أى تبعية ما سواه له فى التحقّق و ترتّبه عليه و لزومه له؛ و وجوب الوجود يندرج تحته جميع الصفات الحقيقية الكمالية من الحياة و البقاء و القدم و السرمدية و الأبدية و القدرة و العلم؛ و يلزمه سلب الإمكان و النقص المندرج تحته جميع الصفات السلبية كالقدّوسية و السبّوحية و الفردية و غيرها؛ فإنّ جميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان و النقص؛ و القيّومية الإيجابية يندرج تحتها «۱» جميع الصفات الإضافية من الخالقية و الرازقية و اللطف و الرحمة و القهر و الغلبة و الإحاطة إلى آخر الصفات الإضافية.

فإن قيل: لا ريب فى أنّ جميع الصفات الإضافية لازمة للقيّومية المطلقة إمّا على الاندراج أو الترتّب السببى و المسبّبى كصدور الأشياء عنه تعالى؛ و كذا لا ريب فى أنّ بعض الصفات الكمالية- كالحياة و البقاء و السرمدية و أمثالها- يرجع إلى وجوب الوجود بأحد الوجهين و فى أنّ جميع الصفات السلبية يرجع إلى سلب واحد بأحد الوجهين و هو لازم لوجوب الوجود و لكن يبقى الكلام فى وجوب الوجود و فى العلم و فى القدرة و القيّومية الإيجابية التى هى المبدئية للأشياء؛ فإنّ هذه مفهومات أربعة متغايرة؛ و لذا كثيرا ما يحصل الانفكاك بينها.

فكم من عالم عاجز و قادر جاهل و عالم/۹۹ A/ أو قادر غير واجب؛ فكيف يمكن

---

(۱). س: تحته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۴۷

أن تنتزع هذه المفهومات مع تغايرها الواقعى عن وحدة صرفة لا يتصوّر منه شوائب الكثرة و تعدّد الحيثية؟!

قلنا: وجوب الوجود ليس إلّا تأكّد الوجود و قيامه لذاته. فانتزاع مفهومه لا يقتضى حيثية سوى الذات؛ و العلم مقتضى تجرّده تعالى التامّ؛ و تجرّده عين بساطته الصّرفة و وحدته الحقّة. فهو أيضا لا يقتضى حيثية سوى بساطته الحقّة التى لا يوجب التعدّد و التكثّر، بل يؤكّد الوحدة؛ و القدرة فى الواجب ليس إلّا اتّحاد الأشياء و تبعيتها له مع العلم و المشيّة على الوجه الأصلح. فليس هو أمرا مغايرا لقيّوميته.

و لو قلنا: القدرة هو التمكّن فنقول: هو صفة حقيقية يصدر بها الأشياء منه تعالى؛ فالصفة حقيقة هو القدرة، و الصدور و المبدئية أمر مترتّب عليها.

و محصّل ذلك: أنّ ذاته تعالى صرف الوجود الحقّ البسيط من كلّ جهة و يفيض من حيث تجرّده العلم و من حيث حقيقته القدرة على صدور الأشياء منه على الترتيب الواقع؛ و بعد الصدور ينتزع عنه جميع الصفات «۱» الإضافية.

و لنا أن نقول: إنّ هذه المفهومات فى الواجب و إن تغايرت من حيث المفهوم إلّا أنّها متلازمة لا يقتضى التكثّر «۲» فى حيثية واحدة هى حيثية الذات.

قال: صرف الوجود القائم بذاته ينتزع عنه وجوب الوجود و القيام بذاته و البقاء و السرمدية و الأزلية و الأبدية؛ فإنّها مفهومات متعدّدة مع أنّ جميعها يرجع إلى معنى واحد.

و لنا أن نقول: إنّ بسيط الحقيقة من كلّ جهة كما هو جميع الأشياء- أى يشتمل على جميع موجوداتها كما يأتى، إذ مسلوبية البعض عنه يوجب تركّبه و نقصانه- فكذلك هو يشتمل على جميع الصفات «۳» الكمالية؛ إذ سلب البعض يوجب التركّب

---

(۱). س: صفات.

(۲). س: لنزيد.

(۳). س: صفات.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۴۸

و النقصان؛ و لعدم تناهية و تقييده لا يلزم التركّب و/۹۹ B/ التكثّر.

و قد تلخّص ممّا ذكر أنّ الصفات الحقيقية «۱» الكمالية هى التى منشأ انتزاعها مجرّد الذات من غير مدخلية شىء آخر فيه، كالحياة و البقاء و العلم و القدرة بمعنى التمكّن من الفعل؛ و الصفات الإضافية هى التى انتزاعها يتوقّف على وجود متعلّق، كالمبدئية و القيّومية و الخالقية و الرازقية؛ و القدرة بمعنى إيجاد الأشياء مع العلم؛ فإنّ صدق القادر بهذا المعنى عليه تعالى- أى الموجد بالعلم- يتوقّف على الفعل الذى هو الإيجاد؛ و حصول متعلّق هو الموجد؛ و جميع الصفات الإضافية راجعة إلى صفة إضافية واحدة هى المبدئية و القيّومية الإيجابية للأشياء؛ و القيّومية مترتّبة على الذات التى هى عين القدرة الكمالية؛ و ساير الصفات الكمالية- أى مفهوماتها- أيضا مترتّبة على الذات؛ و لتلازمها أو رجوعها إلى صفة واحدة لا يلزم التعدّد جهة و حيثية فى الذات؛ فإنّ الصفات الحقيقية فى الحقيقة لا يتكثّر و لا يتعدّد و لا اختلاف فيها إلّا بحسب التسمية و ليكن كلّها معنى واحدا و حيثية واحدة هى بعينها حيثية الذات؛ فإنّ ذاته مع كمال وحدته و فردانيته «۲» يستحقّ هذه الأسماء و الصفات لا بحيثية اخرى وراء حيثية ذاته، كما قال ثانى المعلّمين:

«وجود كلّه، وجوب كلّه، علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه» لا أنّ شيئا منها علم و شىء آخر قدرة يلزم التركّب فى ذاته و لا أنّ شيئا فيه علم و شيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثّر فى صفاته تعالى الحقيقية و جميع صفاته السلبية أيضا يرجع إلى سلب واحد هو لازم وجوب الوجود؛ فكلّ صفة حقيقية و إضافية بمعنى المبدأ و المنشأ هو الذات. فمجرّد ذاته بذاته منشأ الكلّ؛ و هذا معنى عينيتها «۳» للذات؛ و بمعنى المفهوم أمر منتزع عنه إلّا أنّ/۱۰۰ A/ انتزاع الصفات الإضافية يتوقّف على إيجاد الواجب للأشياء و حصول متعلّق لها؛ و بهذا الفرق سمّوا الأولى الكمالية الحقيقية

---

(۱). س: الحقيقة.

(۲). س: فردانية.

(۳). س: عينها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۴۹

بمعنى أنّ الذات بذاته بلا- واسطة شىء مبدأ لها و منشأ لانتزاعها؛ و لو توقّف المنشئية فيها على غيره لزم النقص؛ و أمّا الصفات الإضافية فلا يلزم كون الذات وحده منشأ لانتزاعها، بل المنشأ هو الذات بواسطة فعل صادر عنه؛ و هذا معنى زيادتها عليه؛ و تعدّدها و تكثّرها لا يوجب تعدّد الجهات فى ذاته تعالى، لما ذكرنا.

و شىء من مفهومات هذه الصفات- سواء كانت كمالية أو إضافية- ليس كمالا للواجب لمعلوليتها و انتزاعها عنه، بل كماله و مجده بكونه فى ذاته بحيث تنشأ منه هذه الصفات بلا واسطة أو بواسطة؛ أى كماله و علوّه بنفس ذاته لا بشىء آخر؛ و لذلك كون الصفات الإضافية متكثّرة زائدة على ذاته لا يخلّ بوحدانيته؛ إذ كمال الذات ينحصر بالذات و غيره ليس كمالا له و داخلا فى حقيقته؛ فزيادته بمعنى توقّف صدوره على واسطة؛ و تكثّره لا- يوجب افتقار الذات و لا تكثّره؛ و قد عرفت أنّ صفاته الإضافية لا يتكثّر معناها و لا يختلف مقتضاها و إن كانت زائدة على ذاته؛ لأنّ إضافاته مع اختلافها و تعدّد أساميها يرجع إلى معنى واحد [و جهة] واحدة هى قيوميته الإيجابية للأشياء؛ فمبدئيته بعينه رازقيته و بالعكس و هما لطفه و رحمته و بالعكس و هكذا فى جميعها؛ و إلّا صار «۱» اختلافها و تكثّرها إلى اختلاف ذاته؛ و كذا جميع السلوب يرجع إلى معنى واحد هو سلب الإمكان؛ و لذا قال الشيخ الإلهى: «و ممّا يجب أن تعلمه و تحفظه أنّه لا- يجوز أن تلحق الواجب إضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه، بل له إضافة واحدة هى المبدئية يصحّ جميع الإضافات كالرزّاقية و المصوّرية و نحوهما و لاسلوب منه «۲» كذلك، بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الإمكان؛ فإنّه/۱۰۰ B/ يدخل تحته سلب الجسمية و العرضية و غيرهما، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية و المدرية

عنه و إن كانت السلوب لا تتكثّر على كلّ حال.

---

(۱). س: و الاثارى.

(۲). س: فمنه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۵۰

فظهر أنّ إضافته إلى الأشياء إضافة واحدة مطلقة بحسب المعنى و هذه الإضافة كذاته تعالى لا يتغيّر بتغيّر ما اضيف إليه من حيث إنّها إضافة مطلقة و إن تغيّرت بحسب تغيّرها فى أنفسها من حيث إضافة متخصّصة بهما؛ لأنّ تلك الصفات تستلزم التعلّق إلى أمر كلّى و مرزوق كلّى و غيرهما بالذات و إلى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلّى بالعرض؛ و هذا الأمر الكلّى الذى هو متعلّق الصفة بالذات لا تتغيّر أصلا و من هذه الحيثية لا تتغيّر الصفة أيضا مطلقا و لتغيّر الجزئيات المندرجة تحته تتغيّر الإضافات الجزئية العرضية؛ فصفاته الإضافية و إن كانت زائدة على ذاته تعالى لكنّها لا تختلف بحسب معانيها فى أنفسها حتّى يوجب تكثّر حيثيات فى ذات الأوّل تعالى و التجدّدات الواقعة فيها إنّما هى بالقياس إلى الأشياء المتعلّقة من حيث تجدّدها و تعدّدها فى أنفسها أو بقياس بعضها إلى بعض؛ و أمّا بالنسبة إلى الأوّل تعالى فليست إلّا واحدة غير متجدّدة؛ فإضافته تعالى إلى الأشياء إضافة واحدة ثابتة بحسب المعنى و هى:

[۱.] إمّا مترتّبة بالترتّب السببى و المسبّبى على حسب ترتّب معلولاته؛ و هذا فى السلسلة الطولية؛ فإنّ المبدئية المطلقة المندرجة تحته جميع الصفات الإضافية من الخالقية و الراحمية و القهر و الغلبة و غير ذلك يتعلّق أوّلا بالصادر الأوّل و بتوسّطه بالثانى ثمّ بالثالث و هكذا إلى أواخر السلسلة الطولية؛ و هذا لا يوجب تكثّرا فى ذاته تعالى، كما لا يوجب صدور الأشياء الكثيرة المترتّبة تكثّرا فى ذاته؛ و هذا معنى قول الحكماء: «نسبة الأوّل إلى الثانى أمّ جميع النسب.»

[۲.] و إمّا متجدّدة على حسب تجدّد متعلّقاتها المتجدّدة فى أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض كما/۱۰۱ A/ فى بعض السلاسل العرضية كأفراد الحيوان مثلا؛ فإنّها تتجدّد و تتصرّم و توجد و تعدم؛ و بحسب ذلك الاختلاف تختلف إضافة تلك الصفات من حيث إنّها متخصّصة بها؛ فإنّ زيدا يكون فى وقت ما مرزوقا و مخلوقا

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۵۱

و مرحوما و فى وقت لا يكون كذلك إلّا أنّ ذلك لا يوجب تغيّرا فى ذاته تعالى؛ لأنّها بالنسبة إلى ذات الأوّل تعالى فى درجة واحدة لا يتجدّد و لا يتصرّم؛ لأنّ ذاته و صفاته ليست زمانية لتجرّده و إحاطته به؛ فلا يتصوّر فى حقّه العينية و الحضور و التجدّد و التصرّم و إنّما هى للمسجونين فى سجن الزمان؛ و لإحاطته بالزمان و كونه بجملته عند شهوده كان واحدا «۱» تكون نسبته «۲» إلى المتجدّدات و الزمانيات المتعاقبة المتصرّمة نسبة واحدة و معيّة «۳» قيّومية غير زمانية؛ فكلّ حادث زمانى بالنسبة إليه تعالى فى الشهودين لا مجرّد الشهود العلمى أزلا- و أبدا مخلوق و مرزوق و مرحوم و معلوم و مصوّر و مقهور إلى غير ذلك؛ إذ كونه بالنسبة إليه فى وقت دون وقت يوجب كونه زمانيا و محاطا بالزمان؛ و هو متعال عنه؛ و هذا معنى قول بعض العارفين: «ليس عند ربّك صباح و مساء» و إلى هذا يشير قول الشيخ فى التعليقات: «الأشياء كلّها عند الأوائل واجبات و ليس هناك إمكان البتّة.» «۴» فإذا كان شىء لم يكن فى وقت فإنّما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل؛ فإنّه كلّما حدث استعداد من المادّة حدثت فيها صورة من هناك؛ إذ ليس هناك منع و لا بخل؛ فالأشياء كلّها هناك واجبات لا يحدث وقتا و يمتنع وقتا و لا يكون هناك كما يكون عندنا.

[فى الصفات الكمالية للواجب تعالى]

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ صفاته الكمالية موجودات زائدة على ذاته تعالى؛ و ذهب بعض علمائنا إلى أنّ صفاته بهذا المعنى راجعة إلى

السلوب؛ فقولنا: «اللّه عالم» بمعنی أنّه لیس بجاهل و قولنا: «قادر» بمعنی أنّه لیس بعاجز و هکذا؛ و هذان

---

(۱). س: واحد.

(۲). س: نسبهٔ.

(۳). س: مغیهٔ.

(۴). التعلیقات، ص ۲۸.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۲۵۲

القولان فی طرفی/۱۰۱ B/ الإفراط و التفریط؛ و هما باطلان.

و یرد علی الأوّل أنّ تلک الصفات الزائدهٔ إن کانت معلولهٔ لغیره تعالی کان ذاته تعالی فی صفاته الکمالیهٔ محتاجا إلی غیرها؛ و إن کانت معلولهٔ له تعالی لزم کونه فاعلا و قابلا معا؛ و إن کانت واجبهٔ لزم تعدّد القدماء و الاحتیاج إلی الغیر أیضا.

و أمّا القول الثانی فهو یوجب التعطیل و ینافی القواطع العقلیهٔ الدالّهٔ علی وجوب اتّصافه بالصفات الکمالیهٔ و النعوت الجلالیهٔ و الجمالیهٔ؛ و یخالف الظواهر المتواترهٔ من الکتاب و السنّهٔ المصرّحهٔ باتّصافه بالأوصاف الکمالیهٔ؛ و أمّا ما ورد فی کلامهم من نفی «۱» الصفات عنه تعالی کقوله علیه السّلام: «کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» «۲» و قوله: «إنّ نظام توحید اللّه نفی الصفات عنه تعالی» فالمراد به نفی الصفات الزائدهٔ؛ فهو یبطل قول الأشعری.

و ما ورد عنهم فی رجوع تلک الصفات إلی السلوب فمرادهم به أنّه لو اطلقت هذه الصفات علیه إطلاقا ثبوتیا فربّما توهّم أنّه مثل الإطلاق فی الممکنات فی أنّ مناطها و منشأ انتزاعها غیر ذاته؛ فلأجل هذا التوهّم أرجعوها إلی السلوب و أوّلوها إلیها؛ و الغرض أنّهم علیهم السّلام أرجعوها إلی السلوب لئلّا یتوهّم زیادتها؛ إذ إطلاق الصفات بالمعنیین- أی المعنی الحقیقی الکمالی و المعنی الانتزاعی- علیه تعالی إطلاقا ثبوتیا فی کلامهم أکثر من أن یحصی؛ و لذلک و للإشارهٔ إلی أنّ صفات الممکنات من تجلّیات «۳» صفاته- کما أنّ ذواتهم و وجوداتهم من تجلّیات ذاته و وجوده- و إلی أولویهٔ العلّهٔ باتّصافها بتلک الصفات من المعلول ورد عنهم علیهم السّلام ما یدلّ علی أنّه تعالی «حیّ» بمعنی واهب الحیاهٔ للعالمین و «عالم» بمعنی واهب العلم للعالمین و «قادر» بمعنی واهب القدرهٔ للقادرین و أمثال ذلک؛ و لا دلالهٔ حینئذ لشیء من هذه الأخبار علی الاشتراک اللفظی کما توهّمه بعضهم.

---

(۱). س: تقی.

(۲). نهج البلاغهٔ، خطبهٔ ۱.

(۳). س: تحمیلات.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۲۵۳

[المقام الثالث] فی بیان التوحید الالوهی؛ أی تفرّده لوجوب الوجود و صنع العالم

أمّا الأوّل فلإثباته طرق قطعیهٔ برهانیهٔ:

[الأوّل:] و هو مبنیّ علی ما قرّرناه من کون الواجب صرف الوجود الحقّ القائم بذاته و محض الموجود المطلق المتعیّن/۲۰۱ A/ بنفسه.

و بیانه: أنّ حقیقهٔ الواجب و ذاته إذا کان صرف الوجود المطلق المتعیّن بنفس ذاته امتنع تعدّده و تکثّره؛ إذ لا یعقل تعدّده من غیر أن یعتبر فیه تقیّد «۱» و تعیّن؛ و کلّ متعدّد اعتبر فی کلّ منهما تعیّن و تقیّد لا یمکن أن یکون وجودا مطلقا تعیّنه بنفس ذاته و موجودا صرفا تشخّصه بعین هویّته؛ إذ صرف الوجود المطلق إنّما یقتضی تعیّنا واحدا هو عین هویّته و لا یمکن أن یختلف مقتضاه مع وحدته

و صرافته؛ فمن حيث صرافته لا تعدّد فيه و إنّما يتوهّم تعدّده بتعدّد تعيّنه و تعيّنه لا يمكن أن يتعدّد؛ إذ مقتضاه لا يكون إلّا واحدا و لا يمكن أن تفرض وجودات خاصّة متمايزة بأنفسها كلّ منها واجب الوجود بذاته؛ إذ هذه الوجودات المتمايزة لا يمكن أن يكون كلّ منها صرف الوجود؛ إذ صرف الشيء من حيث هو لا يتعدّد؛ فالتعدّد فرع أن يتقيّد بمهيّة خاصّة؛ و ذلك يتوقّف على ما قرّرناه من تقيّده بجهة عدمية تنتزع عنها الماهيّة؛ فيلزم فيه التركّب و الافتقار؛ فيكون ممكنا.

و بوجه أوضح نقول: إنّ كلّ حقيقة كلّية واحدة، بل كلّ مفهوم كلّى عامّ واحد بالذات إذا تعدّدت أفراده:

[۱.] فإن كانت تلك الحقيقة الكلّية حقيقة جنسية احتاجت فى تعدّد أنواعها إلى مميّزات هى الفصول.

[۲.] و إن كانت نوعية احتاجت فى تعدّد أفرادها إلى مميّزات هى المشخّصات.

---

(۱). س: بقيد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۵۴

و تلك الفصول و المشخّصات لا بدّ أن تكون ممتازة بعضها عن بعض إمّا بأنفسها أو لاتّصافها بصفات هى ممتازة بأنفسها كالتقدّم و التأخّر و إن كانت عرضية؛ فعلى ما قرّرناه من استلزام ما به الاشتراك العرضى لما به الاشتراك الذاتى لا بدّ أن يكون تعدّد أفرادها بالفصول و المشخّصات. نعم على ما ذهب إليه الأكثر من منع هذا الاستلزام يجوز أن يكون تعدّد أفرادها بأنفسها؛ إذ على هذا يجوز أن يكون ذلك المشترك العرضى منتزعا من ذاتين/۲۰۱ B بسيطتين متباينتين من كلّ وجه غير مشتركين فى ذاتى أصلا و يكونان فردين لذلك المشترك العرضى باعتبار عروضه لهما و انتزاعه عنهما و صدقه عليهما.

و بالجملة: الطبيعة الواحدة إذا كانت إحدى الثلاثة المذكورة يجوز تعدّدها بأحد الوجوه المسطورة إلّا أنّ شيئا منها لا يمكن أن يكون واجبا؛ إذ الجنسية و النوعية و العرضية ينافى الواجبية- كما عرفت من كلماتنا السالفة- و أمّا إذا لم يكن شيئا من هذه الثلاث «۱»، لم يكن كلّية و لا جزئية أيضا؛ إذ الكلّية و الجزئية إنّما يوجد فى ذوات الماهيّات؛ و صرف الوجود الحقّ متقدّم عنها؛ فلا يمكن تعدّدها و تكثّرها؛ إذ تلك الحقيقة حقيقة واحدة وحدته ذاتية متعيّنة بنفسها متشخّصة بذاتها مطلقة إطلاقا لا ينافى وحدتها، بل يكون إطلاقها على وحدتها و كمال فرديتها؛ فهى تستدعى بذاتها تشخّصها و تعيّنها؛ فلا يمكن تعدّدها و تكثّرها و إن كان شيء واحد باعتبار واحد عن نفسه و لكان الواحد من حيث وحدته الذاتية متعدّدا من حيث التعدّد الذاتى، و هذا محال؛ إذ لا يعقل كون الشيء الواحد عين نفسه و غيره و واحدا و متعدّدا؛ فيثبت من ذلك أنّ صرف الوجود المطلق الذى هو الواجب واحد لا شريك له و يستحيل تعدّده.

و بتقرير آخر نقول: كما أنّ للوجود معنيين:

---

(۱). س:+ بل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۵۵

أحدهما: أمر انتزاعى زائد على ذاته تعالى زيادة ذهنية.

و الآخر: أمر أصيل قائم بذاته و مناط الموجودية و هو عينه تعالى عينية حقيقة، كذلك لوجوب الوجود الذى هو تأكّد الوجود و لزومه معنيان:

أحدهما: أمر انتزاعى هو كيفية نسبة الوجود إلى الذات أو الماهيّة مطلقا.

و ثانيهما: أمر أصيل قائم بذاته هو مناط الأوّل و منشأ لزومه و استحالة انفكاكه؛ و هذا عين ذاته حقيقة، كما أنّ الأوّل زائد عليه ذهنا.

و كما أنّ الوجود المطلق حقيقة واحدة وحدة ذاتية ليست كلّية و لا جزئية و هو مع ذلك متعيّن بذاته متشخّص بنفسه، كذلك وجوب الوجود حقيقة واحدة مطلقة متعيّنة بذاتها متشخّصة بنفسها و ليست معنى/۳۰۱ A جنسيا و لا نوعيا حتّى يتعدّد بانضمام الفصول و

المشخّصات و لا معنى عرضيا حتّى أمكن على القول بعدم استلزام ما به الاشتراك العرضى لما به الاشتراك الذاتى أن يكون له فردان بسيطان متميّزان بذاتهما مشتركان فى هذا المعنى العرضى على ما هو معنى الشبهة الكمونيّة، بل- كما عرفت- أنّها حقيقة واحدة متشخّصة بنفس ذاتها متعيّنة فى حاقّ هويّتها غير مشتركة أصلا و تعيّنها مقتضى ذاتها؛ فلا يقتضى إلّا تعيّنا واحدا و تشخّصا خاصّا؛ فلو فرض الواجب متعدّدا لزم أن لا يكون ما فرض متعدّدا متعدّدا؛ و على هذا ففرض التعدّد محال فضلا عن المفروض، فلو بلغ فارض فى الاستقصاء فى فرض التعدّد و كان ما فرضه واحدا؛ لأنّ الواحد من حيث هو واحد لا يكون متعدّدا و المتعدّد من حيث هو متعدّد لا يكون واحدا غاية الأمر أن يفرض ثالث و بملاحظته يفرض التعدّد فى ذلك الواحد؛ إذ بدون ذلك فرض التعدّد محال؛ إذ لو فرض ذلك الواحد فردين فلا ريب فى أنّهما متساويان من كلّ الوجوه لتساويهما فى الذات و فى الصفات و فى الأفعال و فى وجوب الوجود بالذات و فى الوحدة الذاتية و فى عينية الوجود و فى البساطة و نفى التركيب و

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۵۶

غير ذلك؛ فلا يتصوّر هناك شىء يكون ما به الامتياز بينهما إلّا أن يلاحظ ثالث و يفرض أنّ أحدهما واجد له؛ إذ له نسبة خاصّة إليه من العلّية أو المعلولية أو المحاذاة أو الموازاة أو المشاكلة أو المجانسة أو المماثلة و أمثالها و الآخر ليس له شىء من ذلك.

و لا يخفى: أنّ هذا الفرض مع ما فيه من المفاسد الشنيعة يرد عليه أنّ ذلك الوجدان أو تلك النسبة إن كان صفة كمال فالفاقد له يكون ناقصا؛ فلا يكون واجب الوجود من جميع الجهات و إلّا فيكون الواجد له ناقصا؛ فلا يكون واجب الوجود «۱».

و أيضا: إذا كان التعدّد فى الواجب بمجرّد هذا الثالث لا شىء آخر و لا ريب فى أنّ امتياز الفردين من الواجب لا بدّ أن يكون فى مرتبة ذاتيهما و حدّ حقيقتهما/۳۰۱ B/ بحيث لا يكون التعيّن و الامتياز متأخّرا عن ذاتهما حتّى يكونا واحدا فى مرتبة الذات ثمّ يحصل الاثنينية و التعدّد؛ فيلزم من حيث توقّف الامتياز على هذا الثالث و عدم تعقّل امتياز آخر أن يكون هذا الثالث موجودا فى مرتبة ذاتهما؛ فلا يكون متأخّرا عنهما و لا معلولا لهما؛ فيكون هو أيضا واجب الوجود مثلهما و لا بدّ أن يكون هو أيضا ممتازا عنهما حتّى يمكن أن يفرض ثالث بينهما و المفروض توقّف الامتياز على ملاحظة الآخر؛ فلا بدّ أن يفرض شيئان آخران أحدهما بين الثالث و أحد الوجهين و الآخر بينه و بين الآخر؛ فيكون واجب الوجود خمسة و هكذا إلى ما لا نهاية له؛ و هذا محال؛ و لا يبعد أن يحمل على ذلك كلام الإمام الصادق عليه السّلام و حديث الزنديق حيث قال: «ثمّ يلزمك إن ادّعيت فرجة ما بينهما حتّى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما؛ فيلزمك ثلاثة. ثمّ يلزمك ما قلت فى الاثنين حتّى تكون بينهم فرجة؛ فيكونوا «۲»

---

(۱). س: الواجب الوجود.

(۲). س: فيكون.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۵۷

خمسة. ثمّ تتناهى فى العدد إلى ما لا نهاية له فى الكثرة» «۱» انتهاء بأن يكون المراد بالفرجة هو ذلك الأمر الثالث على ما به الامتياز.

و فيه أنّ حمل الفرجة على ما به الامتياز يوجب كون واجب الوجود أربعة على فرض التعدّد لا ثلاثة كما هو مذكور فى الحديث؛ إذ لكلّ من الوجهين مميّز على حدة.

فإن قيل: المميّز و إن كان اثنين لا يلزم كون الواجب أزيد من الثلاثة؛ إذ ما به الاشتراك بالنظر إلى ذاته واحد؛ فتحصل ثلاثة أحدها ما به الاشتراك و الآخران ما به الامتياز.

قلنا: كلام الإمام ظاهر فى أنّ الفرجة هو ما به الامتياز و أنّه واحد؛ و أيضا امتياز ما به الامتياز عن الفردين الذين هما كالشخص تحت النوع أو كالنوع تحت الجنس؛ و كذا عن ذات ما به الاشتراك و كذا امتياز ما به الاشتراك عن الفردين أو عمّا به الامتياز لا يلزم أن يكون لمميّز آخر سوى ذاته، بل الامتياز بين ما به الامتياز و ما به الاشتراك أو الفردين إنّما هو بمجرّد الذات؛ فعلى أىّ معنى حملت

الفرجة لا يلزم على فرض «۲» حصول الثلاثة- أعنى/۴۰۱ A/ الفردين و ما به الامتياز- أن يتحقّق أمران آخران حتّى يتحقّق خمسة قدماء؛ قس على ذلك ما بعده إلى ما لا نهاية له فى الكثرة.

و أعلم أنّ هذا الطريق- كما أشرنا إليه- مبنىّ على أنّ حقيقة الوجود [و] وجوب الوجود حقيقة واحدة متشخّصة بنفسها متعيّنة بذاتها لا يمكن فرض التعدّد فيها؛ و على أنّ وجوب الوجود عين ذاته عينية حقيقية؛ و لا يخفى أنّ بعد ثبوت

---

(۱). مع تفاوت ما فى: بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۳۰؛ ج ۱۰، ص ۱۹۵؛ ج ۵۴، ص ۲۵۵؛ التوحيد (للشيخ الصدوق)، ص ۲۴۴؛ شرح اصول الكافى (للمولى محمّد المازندرانى)، ج ۳، ص ۴۲، ۴۸؛ الفصول المهمّة، ج ۱، ص ۱۳۱؛ الكافى، ج ۱، ص ۸۱ و نور البراهين، ج ۲، ص ۳۹.

(۲). س: الفرض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۵۸

هذا الأصل- كما هو مقتضى الزمان الصحيح- يمكن أن تقرّر الدليل على التوحيد بوجوه:

أحدها: ما تقدّم من أنّ صرف الوجود المطلق المتعيّن بذاته لا يمكن تعدّده؛ لأنّ صرف الشىء من حيث هو لا تعدّد فيه و إنّما يتعدّد المعنى الواحد بانضمام التعيّنات المتعدّدة [و] صرف الوجود لا يقتضى إلّا تعيّنا واحدا؛ إذ الواحد من حيث هو واحد لا يقتضى تعيّنات متعدّدة و التعيّنات المتعدّدة فرع تعدّد المقتضى مع أنّ المقتضى واحد. فالواجب الذى هو صرف الوجود لا يعقل إلّا واحدا، و إلى هذا أشار الشيخ الإلهى بقوله: «صرف الوجود الذى لا أتمّ منه كلّما فرضته ثانيا و إذا نظرت فهو هو؛ إذ لا تميّز فى صرف شىء.» فذاته بذاته يدلّ على وحدته كما قال سبحانه: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ «۱».

[ثانيها:] أنّه لو تعدّد لزم الترجّح بلا مرجّح؛ إذ نسبة صرف الوجود إلى ما فوق الواحد من جميع مراتب الأعداد متساوية؛ فاقتضاؤه مرتبة منها دون غيرها ترجّح بلا مرجّح.

[ثالثها:] أنّه لو تعدّد الواجب الذى هو صرف الوجود فكان اثنين مثلا؛ فلا يخلو إمّا أن يتّحدا فى الحقيقة أو لا؛ فعلى الأوّل علّة اختلافهما يكون أمرا غير حقيقتهما و غير الوجود المتأكّد؛ فيلزم إمكان أحدهما أو كليهما؛ و على الثانى يكون وجوب الوجود عارضا لهما أو لأحدهما؛ و قد يثبت أنّ حقيقة واجب الوجود ليس إلّا نفس الوجود المتأكّد.

[رابعها:] أنّه لو تعدّد الواجب لا يمكن أن يكون/۴۰۱ B/ أثر أحدهما بعينه هو أثر الآخر، لاتّفاقهما فى الحقيقة؛ أعنى وجوب الوجود الذى هو معنى واحد و عين كلّ منهما؛ فاستناده إلى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجّح؛ و إلى

---

(۱). آل عمران/ ۱۸.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۵۹

كليهما يوجب صدور أمر واحد بالتشخّص عن متعدّد؛ و كلاهما باطل.

[خامسها:] أنّه لا يمكن تعدّد الواجب الذى هو صرف الوجود؛ إذ الوجود حينئذ نفس ماهيّة كلّ منهما و لازم النوع متّفق و العارض الغريب يوجب التخصيص الخارجى؛ و لا يمكن أن يخصّص كلّ منهما نفسه بشىء؛ إذ التخصيص فرع التخصّص و لا أن تخصّص كلّ منهما صاحبه بشىء؛ لإيجابه تقدّم تخصيص كلّ منهما على تخصّص مخصّصه؛ فيتقدّم تعيّنه على تعيّن نفسه؛ و فساده ظاهر؛ و يمكن أن تقرّر بوجوه آخر أيضا إلّا أنّه لا حاجة إليها لظهور كفاية ما ذكر للمطلوب.

[سادسها:] الدليل المشهور و هو أنّه لو تعدّد الواجب لكان مفهوم وجوب الوجود مشتركا بين الفردين؛ فإن كان هذا المفهوم جنسا لهما فلا بدّ أن يتميّز كلّ منهما عن الآخر بفصل مميّز؛ و إن كان نوعا لهما فلا بدّ أن يتميّز كلّ عن الآخر بمشخّص؛ فيلزم التركّب فى

ذات كلّ منهما من ما به الاشتراك و ما به الامتياز.

و أورد عليه الشبهة الكمونيّة و هى أنّه لم لا يجوز أن يكون مفهوم وجوب الوجود عرضيا مشتركا بين الفردين منتزعا عن ذات كلّ منهما زائدا عليهما زيادة ذهنية و يكون الفردان بسيطين من كلّ وجه ممتازين بذاتهما متباينين بأنفسهما حتّى يكون ما به الامتياز ذات كلّ منهما بذاته لا أمرا آخر من فصل أو مشخّص و لا يكون بينهما قدر مشترك و ذاتى حتّى يلزم التركيب.

و جوابه: أمّا أوّلا فبما تقدّم من استلزام ما به الاشتراك العرضى لما به الاشتراك الذاتى؛ فالتركيب لازم.

و أمّا ثانيا فبأنّ وجوب الوجود/۵۰۱ A/ لو كان عرضيا لا فتقر عروضه لكلّ منهما إلى علّة؛ فعلّته إمّا ذات غير المعروض؛ فيلزم افتقار الواجب فى وجوب الوجود، بل فى وجوده إلى غيره؛ فلا يكون واجبا بالذات أو ذات المعروض

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۶۰

بلا اتّصافه بوجوب الوجود؛ فيلزم أن يكون غير واجب الوجود علّة لوجوب الوجود، بل يلزم أن يكون غير الموجود علّة لوجود نفسه؛ و هو باطل؛ إذ مع اتّصافه بوجوب الوجود فإن كان عين ما هو المعلول لزم تقدّم الشىء على نفسه و إن كان غيره ننقل الكلام إليه؛ فيلزم التسلسل.

فإن قيل: علّة العروض على الشبهة الكمونيّة هى ذات المعروض؛ إذ مبناها على أنّ هنا ذاتين مجهولى الكنه، متميّزين بنفسها، كلّ منهما منشأ بذاته لانتزاع الموجودية و مفهوم وجوب الوجود كما أنتم تقولون: إنّ ذات الواجب تعالى بذاته منشأ لذلك.

قلنا: نحن نقول: إنّ ذات الواجب تعالى صرف الوجود القائم بذاته و هو واحد لا يمكن التعدّد فيه؛ و صرف الوجود الذى لا تعدّد فيه يمكن أن يكون منشأ بذاته لانتزاع الموجودية و مفهوم وجوب الوجود؛ و أمّا على الشبهة الكمونيّة فالذات لا يمكن أن يكون صرف الوجود؛ إذ لو كان صرف الوجود لم يكن التعدّد فيه؛ فإنّ الذات عندنا و على الشبهة الكمونيّة أيضا و إن كان مجهول الكنه «۱» و منشأ لانتزاع الموجودية و وجوب الوجود بذاته إلّا أنّا نقول: ما يقتضى ذاته بذاته الموجودية هو صرف الوجود الحقّ القائم بذاته و لذا يحكم بأن لا يجوز التعدّد فيه و أمّا مع الحكم بجواز التعدّد فلا يمكن الحكم بأنّه صرف الوجود، بل لا بدّ أن يقال: إنّ ذات كلّ منهما ماهيّة خاصّة و إن كانت مجهولة الكنه كما قال به ابن كمونه؛ و مع كونه ماهيّة خاصّة لا يمكن أن يكون منشأ بذاتها للموجودية و وجوب الوجود؛ إذ الفاقد فى مرتبة ذاته عن الوجود الحقيقى و/۵۰۱ B/ الانتزاعى لا يمكن أن يكون منشأ لموجودية نفسه.

[سابعها:] أنّه لو تعدّد الواجب و كانا اثنين مثلا؛ فإنّ اختلافى الكمال بأن

---

(۱). س: الكنية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۶۱

يكون لأحدهما كمال لم يكن حاصلا للآخر لزم تركّب هذا «۱» الآخر من جهتى الفعل و القوّة و كان ناقصا و إن تساويا فى الاتّصاف بما هو كمال للموجود المطلق و كان كلّ كمال حاصل لأحدهما حاصلا بعينه للآخر لم يكن بينهما امتياز؛ فيلزم ارتفاع الاثنينية.

فإن قيل: كلّ منهما متّصف بما هو كمال للموجود المطلق من دون تفاوت و لكنّهما متميّزان بذاتهما- أى ذات كلّ منهما متميّز عن ذات الآخر بنفس ذاته- و مع ذلك كلّ منهما يقتضى بذاته الاتّصاف بما هو كمال للموجود المطلق بلا تفاوت نظرا إلى جواز اشتراك المتباينين ذاتا فى اقتضاء أمر عرضى واحد و عدم استلزام ما به الاشتراك العرضى لما به الاشتراك الذاتى؛ فذات كلّ منهما حقيقة كلّ كمال؛ أى كلّ كمال حقيقى؛ و هو بذاته منشأ لانتزاع مفهوم كلّ كمال كما يقولون فى الواجب تعالى.

قلنا: على فرض تسليم جميع ما ذكر لا ريب فى أنّ حقيقة الكمال ذات كلّ منهما و لاختلاف الذاتين و تباينهما من كلّ وجه يكون كلّ منهما فاقدا لكمال حقيقى هو ذات الآخر؛ فيلزم نقصان كلّ منهما.

[ثامنها:] أنّ واجب الوجود یجب أن یکون تامّا فوق التمام و أن یکون له القاهریهٔ المطلقهٔ و الغلبهٔ و الاستیلاء و الإحاطهٔ علی کلّ ما سواه بالغلبهٔ؛ إذ أشدّ الابتهاجات للذات المجرّد العامّ أن یری ذاته فوق الکلّ قاهرا علیه محیطا به و کون الجمیع تحته بالمعلولیهٔ و المغلوبیهٔ و الصدور و التبعیهٔ؛ فوجود مساویه أو أقوی منه ضعف و فتور فی حقّه؛ إذ المشارکهٔ فی الوجود نقص و قصور، ألا تری أنّ کمال الشمس فی تفرّدها فی معنی الشمسیهٔ؛ فلو کانت معها شمس اخری و لم یتفرّد بکمال معنی الشمسیهٔ کان ذلک نقصانا فی حقّها؟! فلو لم یتفرّد الأوّل

---

(۱). س: هذ.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۲۶۲

سبحانه فی وجوب الوجود و اشترک معه فیه غیره کان ناقصا؛ إذ المعیّهٔ یوجب/۶۰۱ A/ المساواهٔ فی الرتبهٔ [و] النقصان «۱» فی الکمال.

و هذا الدلیل و إن لم یکن من البرهانیات و أمکن أن یناقش فیه بعض المناقشات إلّا أنّه عند الذوق السلیم فی غایهٔ المتانهٔ و من وصل إلی مقام التجرّد و شمّ روائح ابتهاجات عالم الأنوار و المجرّدات یراه أقوی من أکثر أدلّهٔ المقام هذا.

[أمّا الثانی:] أعنی التوحید الالوهی المعبّر عنه بالتوحید الفعلی أی تفرّده بصنع العالم و کون الإله المؤثّر فی العالم واحدا؛ فالدلیل علیه أنّه بعد ما ثبت التوحید الالوهی بمعنی تفرّده بوجوب الوجود یثبت استناد جمیع الموجودات الإمکانیهٔ إلیه و صدورها منه و لا ینافیه تحلّل الوسائط؛ لأنّها شروط و معدّات؛ و أصل الإفاضهٔ و الإیجاد منه تعالی؛ لأنّه لمّا ثبت أنّ الواجب بذاته هو الوجود الحقیقی و الموجود فی حدّ ذاته و غیره لیس موجودا فی نفسه و إنّما یکون موجودیته باعتبار انتسابه إلیه و ارتباطه به و أنّ التأثیر و الإیجاد حقیقهٔ إنّما هو إفادهٔ الفاعل ذات المعلول متعلّقهٔ و مرتبطهٔ بنفسه بحیث یصیر ارتباطها به مبدأ لانتزاع الوجود منها و مصداقا لحمل الموجود علیها؛ إذ الشیء ما لم یکن موجودا فی نفس حقیقته لا- یصیر غیرها بارتباطه به موجودا؛ و قد یثبت أنّ التأثیر و الإیجاد الحقیقی و الفاعلیهٔ الحقیقیهٔ یختصّ بواجب الوجود الحقیقی «۲» و هو واحد کما قرّرناه؛ فلا مؤثّر فی الوجود إلّا هو؛ و کما أنّ کونه موجودا حقیقیا لا غیر لا یوجب أن لا یکون غیره موجودا أصلا کذلک کونه موجدا حقیقیا لا غیر لا یوجب أن لا یکون غیره شرطا فی التأثیر و إنّما یلزم منه نفی التأثیر و الفاعلیهٔ عن غیره لکون الوجود مطلقا معلولا له تعالی [و] لا ینافی إثبات الوسائط و الروابط مثل العقول و النفوس و القوی کما ذهب إلیه الحکماء؛ إذ لا تأثیر للوسائط

---

(۱). س: نقصان.

(۲). س:+ یختص به تعالی.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۲۶۳

عندهم إلّا فی التصحیح و الإعداد دون التأثیر و الإیجاد کما توهّمه أبو البرکات من ظاهر کلامهم و شنّع به علیهم.

و قد صرّح بما ذکرناه المحقّقون من الحکماء.

قال الشیخ الرئیس/۶۰۱ B/ فی الإشارات: «إنّ الأوّل یبدع «۱» جوهرا عقلیا هو بالحقیقهٔ مبدع و بتوسّطه جوهرا عقلیا و جرما سماویا.» «۲»

و قال الشیخ الإلهی فی الهیاکل النوریهٔ: «لیس أنّ حرکات الأفلاک توجد الأشیاء و لکنّها تحصل الاستعدادات و یعطی الحقّ الأوّل لکلّ شیء ما یلیق باستعداده.» «۳»

و قال أیضا: «و الجواهر العقلیهٔ و إن کانت فعّالهٔ إلّا أنّها وسائط جود الأوّل و هو الفاعل و کما أنّ النور القویّ لا یمکن النور الضعیف

من الاستقلال بالإنارة فالقوّة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط لوفور فيضه و كمال قوّته.» «۴»

و قال صاحب التحصيل: «و إن سألت الحقّ فلا يصحّ أن تكون علّة الوجود إلّا ما هو برىء من كلّ وجه من معنى ما بالقوّة؛ و هذا هو صفة الأوّل لا غير؛ إذ لو كان تفيد الوجود ما فيه معنى بالقوّة سواء كان عقلا أو جسما كان للعدم شركة فى إفادة الوجود و كان لما بالقوّة شركة فى إخراج الشىء من القوّة إلى الفعل.» «۵»

و قال الفخر الرازى: «الحقّ عندى أنّه لا مانع من استناد كلّ الممكنات إلى اللّه تعالى لكنّها على ضربين: منها ما إمكانه اللازم لماهيّته كاف فى صدوره عن البارى تعالى؛ فلا جرم أن يكون فائضا عنه من غير شرط؛ و منها ما لا يكفى إمكانه، بل لا بدّ من حدوث أمر قبله لتكون الامور السابقة مقرّبة للعلّة المفيضة إلى الامور

---

(۱). س: يبدأ.

(۲). الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۵۴.

(۳). هياكل النور، صص ۹۱- ۹۰.

(۴). مع تفاوت ما فى المصدر السابق، ص ۸۳.

(۵). التحصيل، صص ۵۲۲- ۵۲۱.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۶۴

اللاحقة؛ و ذلك إنّما ينتظم بحركة دورية.» «۱»

ثمّ إنّ تلك الممكنات متى استعدّت استعدادا ما ما صدرت عن البارى تعالى بلا منع و بخل و حدثت بلا تأثير فى الوسائط أصلا فى الإيجاد؛ و بذلك صرّح غيرهم من الحكماء و محقّقى المتكلّمين.

ثمّ لو سلّم أنّ أصل الإفاضة و الإيجاد بين الوسائط فلا يكون ذلك حقيقة؛ لأنّ المعلول من حيث «۲» هو معلول إنّما تحقّقه بارتباطه بالعلّة و تحقّقه تبعىّ؛ فكيف «۳» يكون تأثيره تأثيرا حقيقيا؟! بل هو راجع إلى الأوّل تعالى و إنّما يستند التأثير إليها بضرب من المجاز؛ فالموجودات الإمكانية فى الحقيقة صادرة عنه تعالى و مرتقية إليه؛ فالأشياء كلّها بالقياس إليه تعالى محدثة و نسبته تعالى إلى ما سواه نسبة/۷۰۱ A/ ضوء الشمس لو كان قائما بذاته إلى الأجسام المستضيئة عنه المظلمة بحسب ذواتها؛ فإنّه بذاته مضىء و بسببه يضىء كلّ شىء؛ و أنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع و إناريته بنورها ثمّ حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بأنّ النور الثانى من الشمس و أسندته إليها؛ فكذا حال وجودات الأشياء؛ فالكلّ من عند اللّه تعالى.

و ممّا يدلّ على هذا التوحيد- أى تفرّده بصنع العالم- ارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض على الترصيف الحقيقى و النظم الحكمى؛ فإنّ من فتح عين بصيرته و شاهد نظام الجملى و نظر إلى أجزائه يعلم أنّ أجزائه مرتبطة بعضها ببعض و يتوقّف بعضها على بعض و متشابكة كأنّها شىء واحد؛ و لا ريب [فى] أنّ ذلك أقوى دليل على أنّ مبدعها «۴» واحد و كما أنّ كلّ واحد من أجزاء شخص واحد و إن وجد ممتازا عن غيره من الأعضاء بحسب الطبيعة لكنّ كونها مع ذلك مؤتلفة

---

(۱). انظر: المباحث المشرقية، ج ۲، صص ۵۰۸- ۵۰۷.

(۲). س: حيثيه.

(۳). س: فكنف.

(۴). س: ميدعها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۶۵

تأليفا طبيعيا، مرتبطة بعضها ببعض، متوقّفة بعضها على بعض، منتفعة بعضها من بعض، منتظمة فى رباط واحد تدلّ على أنّ مدبّرها و ممسكها عن الانحلال قوّة واحدة و مبدأ واحد؛ فكذلك الحال فى أجسام العالم و قواها؛ فإنّ كونها مع انفصال بعضها عن بعض و تفرّد كلّ منها لطبيعة خاصّة و فعل خاصّ، ممتاز به عن غيره، مرتبطة منتظمة فى رباط واحد، مؤتلفة ايتلافا طبيعيا يدلّ على أنّ مبدعها واحد؛ فإنّه قد ثبت أنّ بين الأجسام العظام التى فى العالم تلازما و كذا بينها و بين أعراضها، بل بين أكثر الأعراض و محالّها؛ فإنّ استحالة الخلأ و امتناع خلوّ الأجسام المستقيمة الحركات عمّا يحدّد جهات حركاتها تدلّ على التلازم بين الأرض و السماء؛ و امتناع قيام العرض بذاته و خلوّ الجوهر عن الأعراض يوجب التلازم بينهما؛ و لا ريب فى أنّ اللزوم أو التلازم يوجب الانتهاء إلى علّة واحدة؛ فالمؤثّر فى العالم لا يكون إلّا/۷۰۱ B/ واحدا؛ فكلّ جسم و جسمانى ينتهى فى وجوده إلى ذلك المبدأ الواحد الذى دلّ وجود هذه الأجسام على وجوده؛ و المجرّدات من العقول و النفوس التى أثبتها الحكماء إمّا علل لهذه الأجسام أو مدبّرة لها؛ و إثبات مجرّدات لا تكون عللا و لا مدبّرة لا دليل عليه و لم يقل به أحد من الحكماء؛ فلكلّ جسم أو جسمانى أو مجرّد مرتبط بالأجسام و الجسمانيات تأثيرا أو تدبيرا منته إلى مبدأ واحد هو الواجب بالذات.

و لو كان للعالم صانعان ليتميّز صنع كلّ واحد منهما عن صنع غيرها و كان ينقطع الارتباط فيختلّ النظام كما فى قوله تعالى: لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ «۱» و فى قوله تعالى: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا «۲» أى فى مجموع السموات عقولا كانت أو نفوسا أو أجساما و مجموع الأرضيات سواء كانت عنصريات أو طباعا أو نفوسا و كما أنّ حركات الرقص و إن وجدت متباينة

---

(۱). المؤمنون/ ۹۱.

(۲). الأنبياء/ ۲۲.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۶۶

متضادّة كالبسط و القبض فى الأعضاء و كالتعويج و التقويم فيها و السرعة و البطء لمّا كانت مجموعة منتظمة متناسبة متناجذة مع ما لها من النظم العجيب و الرصف الأنيق الذى سير الناظر إليه يدلّ على أنّ وحدتها التأليفية ظلّ لوحدة طبيعية واحدة؛ و لو لم يكن كذلك لم يكن ملتئمة متناسبة، بل كانت مختلّة النظم متبدّدة الوضع؛ كذلك كون جبلّة العالم مع تفنّن حركاتها و تخالف أشكالها و تغيّر آثارها المتولّدة من الأجسام العالية الأجسام و السافلة مؤسّسة على الايتلاف الطبيعى و الرصف الحكمى دالّة بوحدتها الطبيعة الاجتماعية على الوحدة الحقّة الحقيقية.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يتعدّد الواجب بأن يكونا اثنين مثلا و يتّفقا على أن يوجد أحدهما هذا العالم المحسوس و المعقول و الآخر عالما آخر لا علم لنا به أو يوجد أحدهما السماء و الآخر الأرض أو يوجد أحدهما الموجودات بأسرها و الآخر لا يوجد/۸۰۱ A/ شيئا مع كونه واجبا قديما؟

قلنا: هذه الاحتمالات الثلاثة باطلة:

أمّا الأوّل: فلما ثبت فى محلّه من استحالة وجود عالمين فى بقعة الإمكان و من كون العالم بجملته و كثرته عالما واحدا أجزائه مرتبطة بعضها ببعض و ليس فى الوجود عالم آخر سوى هذا العالم المشاهد المحسوس و المعقول. على أنّه لو سلّم جواز وجود عالمين أو أكثر نقول: إيجاد العالم الآخر إن كان صفة كمال فأحد الواجبين يكون فاقدا لها و هذا نقص لا يليق بواجب الوجود لذاته؛ و إن لم يكن صفة كمال فالواجب الآخر يجب أن يكون منزّها عنه مع أنّ كلّ واجب فرض يجب أن يكون مساويا لواجب آخر فرض فى الذات و الصفات الكمالية و على اختصاص كلّ من الواجبين بإيجاد عالم يلزم اختلافهما فى الصفات و الكمالات.

و أمّا الثانى: فلما ذكرناه فى الأدلّة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۶۷

و أمّا الثالث: فلامتناع شمول واجب الوجود فی مطمورة التعطّل و زاوية الإمكان و الفقدان.

و ممّا يدلّ على هذا التوحيد برهان التمانع الذی استفاده العلماء من قوله تعالى: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا «۱» و قوله: وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ «۲» و بيّنه الصادق عليه السّلام فی حديث الزنديق و حقّقه بعض المحقّقين على ما ينطبق على القواعد العقلية؛ و حاصله أنّه لو تعدّد الواجب و كانا اثنين مثلا:

[۱.] فإن كان كلّ منهما عاجزا ضعيفا غير مستقلّ بإيجاد العالم لم يكن شیء منهما واجب الوجود؛ إذ العجز ينافی وجوب الوجود.

[۲.] و إن كان إحداهما قويّا قادرا على إيجاد العالم بالاستقلال و الآخر ضعيفا عاجزا عنه لم يكن العاجز واجبا لما ذكر و انحصر واجب الوجود فی الأوّل.

[۳.] و إن كان كلّ منهما قويّا قادرا بالاستقلال على إيجاد العالم؛ فإذا فرضنا أنّ خلق العالم هو مقتضى العناية الأزلية- كما ذهب إليه الحكماء- أو مقتضى العلم بالأصلح كما هو رأى محقّقی المتكلّمين حتّى يكون العقل واجبا و تركه قبيحا ممتنعا فلا يخلو:/۸۰۱ B/

[۱.] إمّا أن يتعلّق قدرة كلّ منهما و مشيّته على إيجاده

[۲.] أو يتعلّق قدرة كلّ منهما و مشيّته على الإيجاد دون الآخر

[۳.] أو لا يتعلّق قدرة شیء منهما و مشيّته على الإيجاد.

[۱.] فإن تعلّق قدرة كلّ منهما و مشيّته على الإيجاد فالفعل إمّا أن يقع و يتحقّق فی الخارج أو لا.

فعلى الثانی يلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة و كذا يلزم أن يكون الممكن آبيا عن قبول الوجود مع كونه مقتضى العناية الأزلية و العلم بالأصلح مع وجود

---

(۱). الأنبياء/ ۲۲.

(۲). المؤمنون/ ۹۱.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۶۸

العلّة التامّة مع أنّه قد تقرّر أنّ جميع الممكنات من حيث إنّها ممكنة- سواء كان لوجودها شروط أو لا- متساوية النسبة فی جواز الصدور عن الواجب الوجود و أنّ الوجود الممكن إذا كان مقتضى العناية الأزلية- كما ذهب إليه الحكماء- أو مقتضى العلم بالأصلح- كما ذهب إليه مشاهير المتكلّمين- فهو يجب فعله و يمتنع تركه.

و على الأوّل- أی وقوع الفعل بقدرة كلّ منهما و مشيّته- فلا ريب [فی] أنّ هذا الوقوع إنّما هو على الترتيب السببی و المسبّبی دون وقوع الجميع دفعة؛ إذ ذلك محال، لما ثبت فی محلّه؛ فيلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد بالتشخّص و هو أيضا محال.

[۲.] و إن تعلّق قدرة أحدهما و مشيّته على الإيجاد دون الآخر فيلزم فی الآخر لزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة و جواز ترك مقتضى العناية الأزلية أو العلم بالأصلح مع كونه مستلزما للمطلوب أيضا؛ لأنّ كلّ من تعلّق قدرته و مشيّته على مقتضى العناية أو العلم بالأصلح فهو واجب الوجود دون الآخر و إن فرض وقوع الفعل بقدرة أحدهما دون الآخر مع مشيّة الآخر له؛ فيلزم الترجيح بلا مرجّح مع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة أيضا.

[۳.] و إن لم يتعلّق قدرة شیء منهما و لا مشيّته على الإيجاد؛ فيلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة و عدم تعلّق مشيّة الواجب و قدرته على الفعل الذی هو مقتضى العناية و العلم بالأصلح؛ و هذا أيضا محال.

[المقام الرابع] فی بيان التوحيد الوجودی؛ أی كون وجود الحقّ واحدا هو اللّه تعالى و ما عداه شئونات و اعتبارات و تجلّيات له

اشاره

فكما أنّ التوحيد الالوهى مبناه على نفى أشياء/۹۰۱ A/ غير موجودة فى الأعيان؛

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۶۹

أعنى الآلهة المفروضة فى الأذهان «۱» و إثبات إله واحد كذلك التوحيد الوجودى مبناه على نفى أشياء موجودة فى الأعيان- أعنى الكثرات المتحقّقة فى حيّز الإمكان- و الانتهاء إلى وحدة حقّة حقيقية متقدّسة عن النقصان.

و بعبارة اخرى: كما أنّ التوحيد الالوهى مبناه على إثبات الأشياء- أعنى الممكنات و صفاتها و أفعالها- و القول بأنّها لإمكانها محتاجة إلى مؤثّر واجب بالذات واحد فى الصفات و من جميع الجهات و كون الجميع فى الحقيقة و الواقع مستندة إليه صادرة عنه كذلك معنى التوحيد الوجودى على نفى الوجودات الفاقدة بذواتها و سلب الصفات الناقصة فى كمالاتها؛ أعنى وجودات الممكنات و صفاتهم شيئا فشيئا إلى أن ينتهى إلى وجود عينى قائم بالذات كامل فى الصفات و فى جميع الجهات.

و بعبارة اخرى: كما أنّ مبنى القسم الأوّل من التوحيد الالوهى على نفى واجب الوجود غير اللّه و إثبات انحصار وجوب الوجود فيه «۲» و الثانى على إثبات ذوات الممكنات و صفاتهم، و سلب التأثير و الإيجاد عنهما إثبات «۳» انحصارهما فى اللّه سبحانه، فكذلك مبنى التوحيد الوجودى على نفى وجودات الممكنات و صفاتهم و أفعالهم و استهلاكها فى وجود الواجب و صفاته و أفعاله؛ و غير خفىّ أنّ هذا التوحيد يختلف باختلاف الأقوال فى تصحيح وحدة الوجود؛ فكلّ من أثبت «۴» الوحدة بنحو أثبت «۵» هذا التوحيد بذلك النحو؛ و قد عرفت أنّ الحقّ الجامع بين أقوال العارفين و الحكماء أنّ الوجود الأصيل القائم بذاته هو الوجود الواجبى و الممكنات موجودات بوجودات ظلّية تبعية؛ أى أنّها بملاحظة العلّة و تحقّقها لها وجودات ظلّية تبعية و مع قطع النظر عن العلّة معدومات صرفة؛ إذ البداهة حاكمة

---

(۱). س: الازهان.

(۲). س: به.

(۳). س:+ و.

(۴). س: ثبت.

(۵). س: ثبت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۷۰

بأنّ ما به تحقّقها و حقيقتها هو علّتها- أعنى الواجب سبحانه-/۹۰۱ B/ فهى مع ملاحظة العلّة و تحقّقها متحقّقة إلّا أنّ تحقّقها فى الحقيقة يرجع إلى تحقّق العلّة؛ إذ لو لا تحقّقها لم تكن متحقّقة.

و على هذا فيصحّ ما ذكره الصوفية من أنّ الوجودات الإمكانية شئونات و اعتبارات و تجلّيات و ارتباطات للوجود الحقّ الواجبى و لا تحقّق لها و إنّما التحقّق و التحصّل «۱» هو للوجود الواجبى؛ لأنّ مرادهم أنّها بالنظر إلى أنفسها مع قطع النظر عن العلّة اعتبارات محضة، بل معدومات صرفة؛ و هذا الكلام حقّ لا ينكره أحد من العقلاء و أرباب الشرائع؛ و ليس مرادهم أنّها مع ملاحظة العلّة و تحقّقها لا تحقّق لها؛ إذ هذا خلاف البديهة و النظر؛ إذ ذلك يؤدّى إلى سلب التحقّق عن العلّة.

و كذا ما ذكره العقلاء و أرباب النظر من إثبات الوجودات الخاصّة المتحقّقة المتكثّرة للممكنات أيضا حقّ؛ إذ مرادهم أنّ التحقّق لتلك الوجودات إنّما هو مع ملاحظة العلّة و تحقّقها لا بدونه؛ إذ عدم التحقّق لها و معدوميتها مع عدم اعتبار العلّة- كما عرفت- ممّا لم ينكره أحد من العقلاء و أرباب الشرائع؛ فمرادهم هو ما ذكرناه من أنّ تحقّقها إنّما هو مع ملاحظة العلّة.

و على هذا فالتوحيد الوجودى عبارة عن كون الوجود الأصيل القائم بذاته المتحقّق بنفسه مع قطع النظر عن جميع ما سواه واحدا و كون ما سواه امورا ظلّية ارتباطية تبعية متحقّقة بغيرها معدومة بالنظر إلى أنفسها.

فالجاهل بحقيقة الحال لا يرى إلّا الكثرة؛ و الجهلة بحقيقة العلّية و المعلولية يرى هذه الكثرة كثرة متحقّقة بنفسها.

و أمّا البارقون الواقفون على حقيقة الحال فيرون الوحدة و الكثرة معا و لكن كلّ منهما باعتبار و يرى كلّا منها مرآة للآخر.

---

(۱). س:+ انما.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۷۱

فالعارف الواقف بأنّ الواجب تعالى بحت الوجود و صرف الموجود و بأنّ ذوات الممكنات و حقائقها- أى وجوداتهم الفاقدة بذواتهما- و كذا/۰۱۱ A/ صفاتهم و أفعالهم الناقصة فى كمالاتها من أنحاء تجلّيات ذاته و شئون صفاته و أفعاله يرى و يشاهد بعين العيان أنّ كلّ وجود و موجود و كلّ صفة و موصوف و كلّ فعل و فاعل و مفعول من الممكنات باطلة دون وجهه الكريم و هالكة مع قطع النظر عن الارتباط به تعالى و مستهلكة فى حبّ ذاته و مستغرقة فى علوّ أسمائه و صفاته و فانية فى سموّ أفعاله و آثاره.

فهو يشاهد فى الكلّ ذاتا؛ أى وجودا صرفا مطلقا كاملا متقدّسا عن العدم و النقص متجلّيا على الكلّ؛ و كذا يشاهد صفات مطلقة واجبة منبسطة فى صفات الممكنات و فعلا- مطلقا لا- مدخل لتأثير الغير فيه و لا- تقارنه شائبة من القوّة و النقص كما فى أفعال الممكنات؛ فإنّها ناقصة مقارنة للقوّة و مرتبطة بفعل الواجب على وجه التقويم بحيث لو لا ارتباطها به و انبساطه عليها و تأثيره فيها لم يكن لها اسم و لا أثر؛ فكلّ فعل و أثر فى سلسلة العرض الإمكانية فانية و مستهلكة فى فعله تعالى و كذا فى السلسلة الطولية و إن توقّف تأثيره فيها فى بعض و تجلّيه عليه على بعض آخر كتوقّف الأفعال الطبيعية مثل الحرارة و البرودة على النار و الماء و الأفعال الاختيارية كأفعال العباد و آثارهم على ذواتهم و سايرالأسباب المنتهية إلى مسبّب الأسباب الذى هو ناظم سلك الوجود و مبدأ كلّ فيض و جود.

و كان هذا العارف السالك جعل فى قوله و اعتقاده و مشاهدته العيانية الحقائق المتكثّرة «۱»- أعنى الوجودات المتكثّرة الإمكانية- حقيقة واحدة- أى وجودا واحدا- و الصفات المتكثّرة الإمكانية صفة واحدة مطلقة و الأفعال المتكثّرة فعلا واحدا. فهو:

---

(۱). س: حقائق متكثرة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۷۲

[۱.] نظر أوّلا إلى حقيقة كلّ شىء و رجع قهقرى إلى أصله الصادر منه حتّى وصل إلى صرف الوجود القديم القائم بذاته الذى ليس فى الخارج موجود بوجود أصيل ثابت/۰۱۱ B/ إلّا هو و صفاته و كمالاته.

[۲.] و نظر «۱» إلى كلّ شىء غير الواجب حتّى عرف حقيقته و عرف أنّ الوجود فيه زائد على ذاته متقوّم لغيره متفرّع على أصله و هو الوجود الحقّ القيّوم و أنّ وجود كلّ شىء هالك بالنظر إلى ذاته و ثابت بقيّوميّته؛ فمن حيث ذاته فان باطل و من حيث ارتباطه بموجده الحقّ باق ثابت.

[۳.] و نظر «۲» إلى حقيقة كلّ وجود و موجود و عرف أنّه بأىّ وجه حقّ ثابت و بأىّ وجه خلق باطل و من أىّ جهة واحد و من أىّ جهة متكثّر؛ فيرى الوجود الحقّ فى كلّ شىء و معه و يرى رجوع الكلّ إليه و يشاهد الحقّ باقيا و الخلق زائلا أزلا و أبدا كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ «۳» فيرى الممكنات بأسرها و ذرّات الوجود برمّتها بذواتها و صفاتها و أفعالها هالكة زائلة مع قطع النظر عنه بحيث لو فرض انقطاع ارتباطها بمبدعها الحقّ لا نطوى «۴» بساط الممكنات و صارت بقعة الإمكان قاعا صفصفا.

هذا هو البيان الإجمالى فى هذا التوحيد- أى التوحيد الوجودى- و إن شئت توضيح المقام فاعلم أنّه كما أنّ للواجب تعالى ذاتا هو

صرف الوجود و صفات هی عین ذاته تعالی و أفعالا- صادرة عن ذاته بذاته من غیر مدخلیة لتأثیر الغیر فیه أصلا و آثارا هی مظاهر صفاته تعالی؛ و هی ذوات الممکنات و وجوداتهم و اصول صفاتهم کذلک للممکنات ذوات هی وجوداتهم و صفات زائده علی ذواتهم و أفعال ذات جهتین؛ فمن جهة منتهیة إلی مسبّب الأسباب و متقوّمة بالفاعل

---

(۱). س: نظرا.

(۲). س: نظرا.

(۳). القصص/ ۸۸.

(۴). س: لا یطوی.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۷۳

المطلق فی الکلّ و من جهة اخری مستندة إلی ذواتهم و آثار مترتّبة علی أفعالهم هی إمّا الذوات الاعتباریة أو الصفات الغیر الأصلیة أو الأفعال کذلک. ففی بادئ النظر للتوحید الوجودی أربع مراتب:

[۱.] توحید الذات؛ و هو أن یری ذوات الممکنات هالکة فی ذاته تعالی.

[۲.] و توحید الصفات؛ و هو أن یری صفات الممکنات مستهلکة فی صفاته تعالی.

[۳.] و توحید الأفعال؛ و/۱۱۱ A/ هو أن یری أفعالهم مستغرقة فی أفعاله تعالی.

[۴.] و توحید الآثار؛ و هو أن یری آثارهم مضمحلّة فی آثاره تعالی.

و فی دقیق النظر للتوحید الوجودی ثلاث مراتب:

[۱.] توحید الذات

[۲.] و توحید الصفات

[۳.] و توحید الأفعال

إذ توحید الآثار ساقط عن درجة الاعتبار؛ لأنّه علی قیاس سایر التوحیدات مرجعه إلی توحید آثار الممکنات و اصول صفاتهم؛ فیرجع هذا التوحید إلی ملاحظة فناء آثار الممکنات فی ذواتهم و صفاتهم؛ و ظاهر أنّه لا فائدة فی مثله و لا یحصل معرفة اللّه سبحانه بحصول مثل هذا التوحید. فالمعتبر من مراتبه هی الثلاث الاول- أعنی توحید الذات و توحید الصفات و توحید الأفعال- و الأصل و العمدة هو توحید الذات و بإیضاح حاله یتّضح حال الأخیرین- أعنی توحید الصفات و توحید الأفعال- فنقول فی بیانه: إنّ العارف السالک إذا صار موحّدا بالتوحید الالوهی حصل له نوع قرب إلی جهات الحقّ و کلّما قوی هذا التوحید اشتدّ القرب حتّی یستعدّ لفیضان بعض المعارف الحقیقیة و المواهب الغیبیة و الابتهاجات الروحیة علی نفسه و یشرق نور الحقّ من جانب القدس علی مرآة

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۷۴

قلبه و ورد وارد «۱» علیه من عالم القدس إن لم یصر ملکة له، بل زال بظهور صفات نفسه سمّی ذلک فی عرف الصوفیة حالا و إن صار ملکة و رسخت فیه سمّیت مقاما؛ و المقامات کلّها حجب نورانیة إلّا مقام الجمع و جمع الجمع.

و الجمع مقابل الفرق و الفرق هو الاحتجاب عن الحقّ بالحقّ بأن یری فی کلّ الأشیاء الخلق و یری الحقّ مغایرا لها من کلّ الوجوه و یری بقاء الرسوم الخلقیة بحالها؛ و فی هذا المقام أخطار کالخوف من الوقوع فی مفسدة تعطیل الفاعل المطلق و أمثاله؛ و الجمع فی عرفهم مشاهدة الحقّ فی کلّ الأشیاء مع الغفلة عن الأشیاء/۱۱۱ B/ أنفسها بأن تفنی فی نظره الرسوم الخلقیة و لا- یری إلّا الحقّ و یسمّی هذا المقام مقام المحو و الفناء؛ إذ لو کان أیّیة السالک و تعیّنه باقیا- أی مشاهدا ملحوظا له- لما حصل له هذا المقام- أی شهود الحقّ بدون الخلق- و فی هذا المقام أیضا أخطار کالوقوع فی مهلکة الکفر و الزندقة «۲» و الإلحاد و الحلول و الاتّحاد.

و أمّا جمع الجمع فهو مشاهدة الخلق قائما بالحقّ بأن يشاهد فى جميع الموجودات الحقّ و يلاحظ الاثنينية و الغيرية و لا يحتجب برؤية الوحدة عن الكثرة و لا برؤية الكثرة عن الوحدة و يرى الأشياء كما هى و كما ينبغى. فعند صاحب هذا المقام تكون الكثرة مرآة للوحدة [و الوحدة] مجلاة للكثرة؛ و هو أعلى مقامات العارفين و أرفع درجات السالكين و ليس فيه خوف الوقوع فى مفسدة؛ و لذا ورد فى كلام هذه الطائفة: «عليكم بهذا «۳» المقام؛ فإنّ جامعه الموجد الحقيقى و إيّاكم و الجمع و التفرقة؛ فإنّ الأوّل يورث الزندقة و الإلحاد و الثانى تعطيل الفاعل المطلق.»

ثمّ هذا المقام- أى مقام جمع الجمع- يسمّى بجامع الجمع أيضا و بمقام البقاء باللّه و يسمّى أيضا الصحو و الفرق الثانى و الفرق بعد الجمع؛ لأنّ السالك يتنزّل

---

(۱). س: قلبه وارد ورد.

(۲). س: الزنديق.

(۳). س: هذه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۷۵

بعد مقام الجمع المحض و الفناء المطلق و الوحدة الصّرفة إلى هذا المقام الذى هو محو و فرق باعتبار.

و هذا المقام و إن كان فى بادئ النظر مقاما واحدا لكنّه فى الحقيقة مقامان:

أحدهما: أن يكون فيه الكثرة مرآتا للوحدة و يرى فيه الحقّ ظاهرا و الخلق باطنا، كما أنّ الصور المنطبعة فى المرآة يشاهد أوّلا ثمّ المرآة ثانيا؛ و لهذا الاعتبار يسمّى فى عرفهم بقرب النوافل، كما ورد فى الخبر: «لا يزال العبد يتقرّب إلى بالنوافل حتّى أحببته؛ فكنت «۱» سمعه الذى يسمع بى و بصره الذى يبصر بى» «۲» الحديث.

و حاصله: أنّ العبد إذا رأى كلّ كمال مستهلكا و/۲۱۱ A/ مستغرقا فى كماله تعالى الذى هو عين ذاته لم يكن فى نظره كمال إلّا هو؛ فصار الحقّ فى جميع كمالاته من الوجود و السمع و البصر و اليد و العلم و القدرة و غيرها لرجوع كلّها فى نظره إلى كمال الحقّ الذى هو عين ذاته؛ فيصير العبد متخلّقا بأخلاق اللّه تعالى بالحقيقة و ينظر فى كلّ شىء إلى الحقّ أوّلا و إلى الخلق ثانيا.

[ثانيهما:] أن تكون الوحدة فيه مرآة للكثرة و يرى فيه الخلق ظاهرا و الحقّ باطنا، كما أنّ أمر المرآة و المرئى كذلك؛ و بهذا الاعتبار يسمّى عند بعضهم بقرب الفرائض لما ورد فى الخبر أنّه تعالى يقول على لسان عبده: «سمع اللّه لمن حمده» «۳» و على هذا فيرى الوحدة فى الكثرة و الخلق ظاهرا و الحقّ باطنا؛ و على هذا فالمقامات الحاصلة فى التوحيد الوجودى الذاتى بحسب جليل النظر ثلاثة:

---

(۱). س: كنت.

(۲). انظر: بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۲۲؛ ج ۷۲، ص ۱۵۵؛ ج ۸۱، ص ۲۵۷؛ ج ۸۴، ص ۳۱؛ الجواهر السنيّة، ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۶۳؛ شرح اصول الكافى (للمولى محمّد صالح المازندرانى)، ج ۱، ص ۸۹، ۱۸۸؛ ج ۹، ص ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۸؛ عوالى اللئالى، ج ۴، ص ۱۰۳؛ الغدير، ج ۱، ص ۴۰۸؛ الكافى، ج ۲، ص ۳۵۲؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۹۱؛ مستدرك الوسائل، ج ۳، ص ۵۸، ۴۴۶؛ مشكاة الأنوار، ص ۲۵۶ و وسائل الشيعة، ج ۳، ص ۵۳.

(۳). الكافى، ج ۲، ص ۵۰۳؛ ج ۳، ص ۳۱۱، ۳۲۰، ۴۶۴، ۴۸۶؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۳۱، ۳۱۲ و ...

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۷۶

الفرق و الجمع و جمع الجمع؛ و بحسب الدقيق منه أربعة نظرا إلى كون الثالث مقامين؛ و هذه الأقسام إنّما هى بحسب المراتب الطولية و كلّ منها له عرض عريض و مراتب متنازلة و متصاعدة و يختلف بحسب اختلاف أحوال السلّاك و فى كلّ منها يرى السالك

وجودات الممكنات و ذواتهم بأسرها مستغرقة فى جنب ذاته سبحانه.

و بتقرير آخر: نقول «۱» أنّ العارف السالك إذا ترقّى فى السلوك و السير، و تدرّج فى مراتب القرب و نفى الغير، يرى بعين العيان أنّ محقّق الحقائق و مذوّت الذوات هو الوجود الواحد الحقّ، و وجودات الممكنات أظلاله و فروعه و تجلّياته و شئونه؛ و لو لا ارتباطها بأصلها لكانت كلّها باطلة هالكة زائلة؛ و إذا عبر عن مراتب الكثرات الصورية و المعنوية يصل إلى مقام التوحيد الذاتى العيانى و يشاهد الحقّ فى الكلّ و لاحظ الكلّ قائما بالحقّ و ارتفع الحجب عن عين بصيرته؛ فيشاهد فى جميع الأشياء بالنظر الأوّل نور الوجود الواحد المطلق؛ و يرى الحقّ فى الكلّ ظاهرا و الخلق باطنا؛ و يكون الخلق عنده/۲۱۱ B/ مرآة للحقّ كما هو شأن المرآة و المرئى فى الظهور و البطون؛ و لذا إذا لوحظ شبح من بعيد يلاحظ أوّلا موجوديته ثمّ ساير أحواله؛ و هذا هو مقام جمع الجمع بالمعنى الأوّل من المعنيين المذكورين و يقول صاحبه: «ما رأيت شيئا إلّا و رأيت اللّه قبله» و يسمّى صاحبه بذى العين.

و قد يشاهد هذا السالك أوّلا الخلق ثمّ الحقّ و يكون الحقّ عنده مرآة للخلق و الخلق ظاهرا و الحقّ باطنا عكس المقام الأوّل و يقول صاحبه: «ما رأيت شيئا إلّا و رأيت اللّه بعده» لأنّ الوجود الحقيقى لمّا احتجب ظهوره فى حجب التعيّنات و استتر لغاية جلاله صار التعيّنات كالحجاب «۲» له؛ و لذا يقع النظر الأوّل إلى الحجاب

---

(۱). س: يقول.

(۲). س: ما كالحجاب.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۷۷

ثمّ إلى ما ورائه؛ و هذا هو مقام جمع الجمع بالمعنى الثانى و يسمّى صاحبه بذى العقل؛ لأنّ مشاهدته مقتضى العقل، كما أنّ مشاهدة صاحب المقام الأوّل مقتضى عين البصرة و العيان.

و قد يكون العارف السالك بحيث لا يشاهد إلّا الحقّ؛ و يسمّى هذا المقام- كما سبق- مقام الجمع و مقام المحو و مقام الفناء؛ و قد عرفت أنّ فيه بعض الأخطار و لذا كان المقام الأوّل أعلى منه؛ و قد يشاهد الخلق فى كلّ الأشياء و يرى الحقّ مغايرا لها من كلّ الوجوه و يرى بقاء الرسوم الخلقية بحالها؛ و هذا هو مقام الفرق و هو أنزل المقامات.

و قد يندرج العارف السالك فى مراتب القرب و يحصل له المقامان الأوّلان و يصير ذا العين و ذا العقل، و يشاهد الحقّ و أعيان الممكنات من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر؛ فكلّ منهما عنده ظاهر و باطن باعتبار آخر و يصير كلّ منهما عنده مرآة للآخر؛ فهو قد يقول: «ما رأيت شيئا إلّا و رأيت «۱» اللّه فيه» و قد يقول:

«ما رأيت شيئا إلّا و رأيت اللّه معه» و يسمّى صاحب هذا المقام بذى العين و العقل؛ و يسمّى هذا المقام مقام السير فى اللّه و السير مع اللّه و مقام جمع الجمع أيضا، كما سبق./۳۱۱ A/

و تختلف أحوال تلك المقامات كلّها سيّما المقام الأوّل الذى هو أعلى المقامات بحسب اختلاف أحوال السالكين و بحسب اختلاف حالات شخص واحد فى أوقات مختلفة؛ و لعلّ قول سيّد الرسل صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «إنّ لى مع اللّه وقت لا يسعه ملك مقرّب و لا نبىّ مرسل» «۲» إشارة إلى أقصى مراتب مقام جمع الجمع؛ و فى كلّ من تلك المقامات و مراتبها يلاحظ توحيد الذات و اضمحلال ذوات الممكنات و

---

(۱). س: ايت.

(۲). انظر: بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۳۶۰ و ج ۸۳ ص ۳۶۵ و شرح اصول الكافى (للمولى صالح المازندرانى)، ج ۳، ص ۸۲ و ۱۶۳.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۷۸

وجوداتهم فی جنب ذاته تعالی و وجوده: كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ «۱».

و ما ذكره جماعة من مراتب السير و السلوك- أعنی السير إلى اللّه و السير مع اللّه و السير فی اللّه- راجعة إلى هذه المقامات بأن يكون السير إلى اللّه إشارة إلى مقام الفرق و السير مع اللّه و فی اللّه إشارة إلى مقام جمع الجمع بقسميه و مقام الجمع أيضا راجع إلى أحد الآخرين.

و هاهنا مقام آخر أرفع و أعلى من الكلّ و يشتمل على الجميع مع الزيادة و يسمّى مقام السير من اللّه و هو مخصوص بالأنبياء و أوصيائهم عليهم السّلام و هو أن يصير العارف كاملا فی جميع المقامات و يصل إلى أقصاها و يبلغ فی الكمال إلى حدّ يستعدّ لأن يرسله اللّه إلى إرشاد عباده و هدايتهم «۲» و يكون واسطة بينه و بينهم فی إيصال فيضه إليهم و يكون برزخا بين عالمی الأمر و الخلق و عالمی الغيب و الشهادة و يكون له جنبتان إحداهما فی عالم التجرّد و الاخرى فی عالم الحسّ، يستفيض بالأولى من العالم الأعلى و يفيض بالاخرى على سكّان العالم السفلى؛ و لهذا المقام كسائر المقامات عرض عريض و درجات و مراتب تختلف بحسب اختلاف مراتب الأنبياء و الأولياء.

و حاصل جميع المقامات المذكورة فی التوحيد الوجودی الذاتی أن يشاهد العارف فی كلّ الأشياء وجودا بحتا حقّا و نورا صرفا محضا و ذاتا قائما بذاته حقّا و يكون عنده وجودات الممكنات و ذواتهم بأسرها مرتفعة مضمحلّة فی جنب هذا الوجود الحقّ و الذات/۳۱۱ B/ الواحد المطلق.

و إذا عرفت جليّة الحال فی التوحيد الوجودی الذاتی فقس عليه حال التوحيد الوجودی الصفاتی و التوحيد الوجودی الأفعالی؛ فإنّ العارف السالك كما يشاهد جميع ذوات الممكنات فانية مضمحلّة فی ذاته تعالى كذلك يشاهد

---

(۱). القصص/ ۸۸.

(۲). س: هذا ايتهم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۷۹

جميع صفاتهم فانية مضمحلّة فی صفاته تعالى و لا يرى لغيره صفة كمالية أصلا، بل يرى صفات كلّ الأشياء كذواتهم و وجوداتهم مظاهر و مجالی لصفاته تعالى و يرى صفاته تعالى فی الأشياء ظاهرة؛ و هذا هو التوحيد الصفاتی و هو فی أقسام المقامات و المراتب و كون كلّ منها ذا عرض عريض بحسب اختلاف أحوال السالكين كالتوحيد الذاتی بعينه؛ و يسمّى هذا التوحيد فی عرف الطائفة بالطمس و كذا يشاهد السالك جميع أفعال الأشياء فانية فی أفعال الحقّ و مضمحلّة [فی] جنب فعل الفاعل المطلق و يشاهد فی كلّ فعل و تأثير فعل الحقّ و تأثيره و قدرته و قوّته؛ و لا يرى مؤثّرا فی الوجود و لا فاعلا مستقلّا إلّا هو؛ و هذا هو التوحيد الأفعالی.

[فی ما حصل للعارف السالك بعد الوصول إلى مراتب التوحيد و تصفية النفس و تحليتها و استغراق الوقت بذكر اللّه]

و أعلم أنّ العارف السالك إذا وصل إلى هذه المقامات- نعنی التوحيدات- و صفّى نفسه عن رذائل الصفات و حلّيها بفضائل الأخلاق و استغرق وقته بذكر اللّه تعالى حصل له مرتبة العروج إلى الأفلاك و الكواكب و الارتباط مع روحانيات ملأ الأعلى و ملائكة الملكوت و سكّان عالم القدس و يشرق قلبه بالأنوار الإلهية و الابتهاجات العقلانية و يشاهد ذاته و صفاته و أفعاله فانية فی تجلّيات أنوار اللاهوت و يبقى بعد الضياء فی اللّه باقيا بالبقاء باللّه و يرى بعين العيان و نور البصيرة وجه الحقّ بالحقّ.

و بالجملة: يحصل له بسبب ارتباطه بذلك العالم و توجّهه إلى مبدأ الحقّ و بسبب تصفية مرآة قلبه الذی هو مرآة حقائق الأشياء و مجلاة لصورها مناسبة للعالم المعنوی بحيث يتمثّل فی سرّه صور جميع الأشياء من المادّيات و

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۸۰

المجرّدات و إن لم/۴۱۱ A/ يكن لتلك المجرّدات بحيث ذواتها وجود حسّى و لا صورة حسّية لكنّها يظهر و ينكشف بروحها متشكّلة بأشكال المحسوسات متمثّلا بمثل المادّيات و يصير متجلّية عليه بالصور المناسبة لمقام ذلك العارف و حاله.

فإن لم تقدر يا أخى! أن تدرك أمثال ذلك و تصل إلى حقيقته؛ فلا تبادرنّ إلى إنكاره؛ فإنّه واقع فى حيّز الإمكان، كما ورد فى الأخبار المعتبرة أنّ روح الأمين ظهر بصورة دحية الكلبى و ساير الصور الحسّية على خير البشر و ورد فى الأخبار المتفرّقة أنّ بعض الملائكة ظهر بصورة شخص على بعض الكمّل من الأولياء، بل على بعض الزهّاد و العبّاد؛ و إذا وصل العارف إلى هذا المقام تتجلّى عليه من مبدئه و موجده تجلّيات ذاتية و صفاتية و أفعالية و آثارية مناسبة لحاله و مقامه؛ و الغالب أن يكون التجلّى الآثارى أثرا متلبّسا بملابس الأكوان و عالم الشهادة؛ فيتمثّل بمثل عالم الحسّ من الصور الحسّية و الجسمانية، و أكثره أن يكون بصورة إنسان كامل؛ و يسمّى هذا التجلّى باصطلاح القوم بالتجلّى الصورى و بالتباس أيضا؛ و أكثر التجلّيات الأفعالية إنّما تكون بالأنوار المتلوّنة كالنور الأبيض و الأخضر و الأحمر؛ و أكثر التجلّيات الصفاتية تكون بالتجلّى بالصفات الكمالية، مثل العلم و القدرة و الإرادة أمثالها؛ و أمّا فى التجلّى الذاتى فيتجلّى من حضرة القدس ذات من الذوات النورية أو آية من الآيات البهيّة مصوّرة بالصور الحسّية و لا سيّما الصور المألوفة؛ فيصير العارف فيه فانيا مطلقا بحيث لا يبقى له علم و شعور بذاته و لا بصفاته و لا بشىء آخر أصلا، كما قال سبحانه لَنْ تَرانِي وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي «۱».

و هذه التجلّيات تختلف بحسب قوّتها و ضعفها و صفاتها و كدورتها و زيادتها و نقصانها و أوقاتها و حالاتها المختلفة بأحوال السالكين؛ فهذه التجلّيات للأنبياء

---

(۱). الأعراف/ ۱۴۳.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۸۱

و أوصيائهم عليهم السّلام تكون/۴۱۱ B/ أعلى و أتمّ و أقوى و أكمل منها بالنسبة إلى غيرهم و تختلف أيضا بحسب مراتبهم العليّة و لكنّهم عليهم السّلام قد يحتاجون فى التجلّيات الغير الذاتية إلى توسّط تلك و إن كان ذواتهم الشريفة و أرواحهم النورية أشرف من ذلك الملك.

و لهذا المقام تفصيل محرّر فى موضعه؛ و بيانه على الإجمال: أنّ الأنبياء عليهم السّلام لمّا وصلوا إلى مقام جمع الجمع و شاهدوا الكثرة فى عين الوحدة و بالعكس و حصلت لهم ملكة العروج و النزول و الصعود و الهبوط على أكمل وجه بحسب مراتبهم العليّة و درجاتهم السنيّة صاروا مستعدّين لمنصب النبوّة و الولاية و إرشاد الخلائق و هدايتهم.

ثمّ لمّا كان لهم كمال الارتباط و الاتّصال بالعالم الإلهى العلوى فهم متنزّهون عن الارتباط بالعالم السفلى و الاتّصال بكثرات العالم الدنيوى؛ إذ قوّة تجرّدهم بلغت حدّا رفع المناسبة بينهم و بين موجودات العالم الجسمانى؛ فلا مناسبة بوجه بينهما كما لا مناسبة أصلا بين هذه الكثرات و بين موجدها الحقّ؛ فلم يمكن الإفاضة و الاستفاضة و الإرشاد و الاسترشاد لاشتراط المناسبة فى الجملة بين المفيض و المستفيض؛ فلا جرم اقتضت العناية الإلهية و الرأفة الربّانية أن ينزّلهم من مراتبهم العليّة و مدارجهم السنيّة إلى العالم السفلى لإرشاد عباده و تنوير بلاده؛ فإنّ إيجاد الكائنات إنّما هو بمحض الفيض و الجود؛ فلا يليق بالفيّاض الجواد أن يبخل عباده الضالّين فى بيداء الجهالة و الهلاكة و كان من المحال أن تحصل المناسبة بين الواجب سبحانه و هذه الكثرات و إن يحصل لكلّ عبد بالنسبة إلى خالقه الحقيقى قرب يوجب المناسبة بينهما بحيث يصير هذا العبد مستعدّا لاستفاضة من اللّه تعالى بلا واسطة، بل الممكن حصول هذا/۵۱۱ A/ القرب و هذه المناسبة بينه تعالى و بين بعض الكمّل من عباده.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۸۲

و بيان ذلك: أنّ قربه سبحانه بالنسبة الى جميع عباده، بل كلّ مخلوقاته و إن كان على السواء؛ لأنّ قربه تعالى بالنسبة إليهم إنّما هو من حيث العلّية و الإحاطة و الوجود و الشهود إلّا أنّ قربهم إليه ليس على السواء؛ إذ قربهم إليه من حيث المعلولية و المخلوقية و الارتباط و الاستعداد و السلوك و حصول التجرّد و التصفية و الكلّ و إن كانوا فى القرب المترتّب على المعلولية و المخلوقية و الارتباط على السواء إلّا أنّهم مختلفون فى القرب بحسب السلوك العرفانى.

فظهر أنّ قرب الحقّ إلى عباده مغاير لقربهم إليه و بينهما بون بعيد؛ كيف و هو أقرب «۱» إليهم من حبل الوريد «۲» و هم من حيث ذواتهم و أنفسهم فى غاية البعد من حضرته؟! كيف و القرب الذى من طرق الحقّ سبحانه إليهم على وتيرة واحدة أزلا و أبدا لا يزيد و لا ينقص و لا يتغيّر، بل هو ثابت واقع من الأزل إلى الأبد و ليس مختصّا بزمان و لا مكان و الكلّ فيه على السواء و ليس لأحد فيه مزيّة على الآخر؟!

و أمّا القرب الذى من طرق العباد فلا يحصل إلّا بعد استعدادهم و سلوكهم و مجاهدتهم و سعيهم فى تحصيل العلم و العمل، و تصقيل نفسهم عن الكدورات و الرذائل بمصاقيل الشريعة، و تطهيرها عن أقذار عالم الطبيعة و تصفيتها عن الهواجس النفسانية بالمجاهدات الشرعية، و تجريدها عن العلائق البشرية الحسّية، و تخليصها عن العوائق البدنية الجسمية، و اتّصافهم بصفات الحقّ و التخلّق بأخلاقه، و توجّههم بشراشرهم إلى قدس الجبروت، و انقطاعهم بالكلّية إلى صقع الملكوت، و الإعراض عن اللذّات الجسمانية و المشتهيات النفسانية، و التعوّد بصدق الأقوال و حسن الأفعال، و تزكية النفس عن رذائل الأخلاق و نقائص الأعمال، و التجلّى/B ۵۱۱/ بشرائف الصفات و فضائل الملكات، و الاجتناب عن الإفراط و التفريط فى القول و العمل، و التزيّن بزينة الكرام الكمّل،

---

(۱). س: قرب.

(۲). س: اقتباس من كريمة وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ق/ ۱۶.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۸۳

و الاشتغال بالطاعات الشرعية و الوظائف الدينية، و المواظبة على العبادات، و الاجتهاد فى تحصيل السعادات، و المداومة على الصمت و قلّة الكلام، و تقليل الأكل و الشرب و المنام، و صرف الأوقات فى الذكر و الفكر و الانس باللّه تعالى إلى غير ذلك من أسباب لا تحصى؛ فإنّ من وفّقه اللّه لتحصيل هذه الشرائط يحصل من طرفه القرب إلى ربّه تعالى و تحصل له المناسبة بينه و بين الحقّ؛ و إذا قطع مثله جميع المقامات و المراتب و حصل له الاتّصال التامّ بالعالم العلوى و إن ارتفع المناسبة بينه و بين الكثرات إلّا أنّه تمكّن حصولها بعد إنزاله عن مرتبة العليّة بخلاف حصولها بين اللّه تعالى و بين الكثرات؛ فإنّه غير ممكن.

فالأنبياء عليهم السّلام بعد طيّهم جميع المقامات و ارتباطهم بعالم القدس و اتّصالهم بالعلويات و الملكوت الأعلى أنزلهم اللّه سبحانه تفضّلا منه على عباده من معارج القدس إلى مهابط الأكوان؛ فصاروا متوسّطين بين أوج الوجوب و حضيض الإمكان حتّى يتمكّنوا من الأخذ من العالم العلوى و الإيصال إلى سكّان العالم السفلى بإصعادهم من حضيض عالم الناسوت إلى أوج قدس صقع الجبروت و ردعهم عن مشاركة سكّان عالم الزور و إيصالهم إلى مرافقة قطّان دار السرور بحسب استعداد كلّ شخص و قابلية كلّ عبد لزمرة الرسل كلتا الملكتين و الجنبتين- أعنى ملكتى الصعود و الهبوط و جنبتى العروج و النزول- لكنّهم لمّا صاروا بأمر اهْبِطُوا «۱» و بحكم الحقّ- جلّ شأنه- مشتغلين بمصالح العباد و متوغّلين فى إصلاح البلاد و مرتبطين بالعالم السفلى؛ فإذا حصل لهم التوجّه إلى العالم العلوى مع ذلك التقيّد و الارتباط و التوغّل و الإيصال/۶۱۱ A/ احتاجوا فى التجلّيات غير الذاتية إلى توسّط ملك ليس له كلتا الجنبتين و الملكتين، بل له ملكة الصعود و العروج فقط و لذلك يكون النبىّ محتاجا فى صعوده و عروجه إلى ذلك الملك مع

---

(۱). البقرة/ ۳۶، ۳۸، ۶۱ و الأعراف/ ۲۴.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۸۴

کونه أفضل و أشرف منه بمراتب شتّی و کذا إذا حصل لهم التوجّه التامّ إلی العالم العلوی یحتاجون فی هبوطهم و نزولهم إلی جذب جاذب من السفلیات و قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لبعض أزواجه: «کلّمینی» أو «اشغلنی» کان لهذا.

و بالجملة: لمّا کان للأنبیاء علیهم السّلام ملکة الاتّصال بکلّ من العالمین؛ فإذا حصل لهم اتّصال بأحدهما لا یمکنهم الصعود و الهبوط منه إلّا بإعانة واحد من أهل العالم الآخر من ملک روحانی یذکّر رؤیته العالم العلوی و یشوّقه إلیه و یزیل میله إلی العالم الدنیا الحسّی أو شخص جسمانی یوجب تکلّمه أو رؤیته السقوط عن الروحانیات و الرکون إلی الجسمانیات.

[فی الفرق بین مذهب العرفاء و الأشاعرة فی التوحید الأفعالی]

إیّاک أن تتوهّم ممّا قرّرناه لک فی توحید الأفعال أنّه مذهب الأشاعرة و لا تفاوت بینهما إلّا بالعبارة حیث إنّ مبنی التوحید الوجودی الأفعالی علی أنّ جمیع الأفعال مستهلکة فی فعله تعالی و تأثیره، و مضمحلّة فی جنب فاعلیته المطلقة و لا فاعل إلّا هو و لا مؤثّر فی الوجود إلّا هو؛ و الأشاعرة أیضا یقولون: «أن لا فاعل و لا مؤثّر فی الوجود إلّا هو» و استندوا جمیع الأفعال حتّی قبائح أفعال العباد إلیه تعالی و قالوا: «إنّ ذوات العباد کالآلات لأفعاله تعالی» و هذان القولان مبناهما واحد؛ فقول العارفین فی التوحید الوجودی الأفعالی یرجع إلی قول الأشاعرة؛ و هو باطل لاستلزامه بطلان الثواب و العقاب و کون التکلیف و إرسال الرسل و إنزال الکتب عبثا و صدور العبث من الحکیم قبیح؛ لأنّ بین الکلامین غایة البعد بحسب المعنی و المقصود و إن توهّم فی بادئ النظر/۶۱۱ B/ قرب بینهما بحسب اللفظ؛ إذ المراد بالتوحید العیانی هو مشاهدة وجود الحقّ و صفاته و أفعاله

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۸۵

بلا اعتبار وجود الغیر و صفاته و أفعاله معه؛ و الموحّدون ما وصلوا إلی مقام هذا التوحید و ما ادّعوا وصولهم إلیه إلّا بعد فنائهم من أنفسهم و خلاصهم عن مشاهدة الغیر الذی هو وجودهم و وجود سایر الممکنات المعبّر عنه بالشرک الخفیّ.

و أمّا الأشاعرة فأثبتوا للعباد وجودات متحقّقة و ذوات مستقلّة و مع ذلک أسندوا أفعالهم إلی اللّه سبحانه مطلقا؛ فهم مشرکون فی توحید الأفعال بالشرک الخفیّ کما أنّهم مشرکون فی التوحید الالوهی بالشرک الخفیّ؛ فهم ما خلصوا فی هذا القول من رؤیة الغیر الذی هو وجودهم و وجود غیرهم المعبّر عنه بالشرک الخفیّ؛ و إن أسندوا جمیع الأفعال إلی اللّه سبحانه من دون نسبة شیء منها إلی محلّه الخاصّ الصادر منه ذلک الفعل؛ و قالوا: هذه أفعال اللّه تعالی من غیر فرق إلّا بالآلیة و نحوها.

و أمّا الموحّدون و إن قالوا بعدم فاعل مستقلّ بالتأثیر إلّا اللّه إلّا أنّهم نسبوا کلّ فعل من أفعال العباد إلی محلّه الخاصّ الذی صدر منه ذلک الفعل؛ فقالوا: هذا فعل آدم و ذاک فعل الشیطان و هذا فعل موسی و ذاک فعل فرعون.

و بالجملة: مبنی توحید الموحّدین علی قصر الوجود و الصفة و الفعل حقیقة علی واحد هو علّة الکلّ و استهلاک ما عداه من الممکنات ذاتا و صفة و فعلا بالنسبة إلیه نظرا إلی أنّ المعلول من حیث هو معلول لا تحقّق له مع قطع النظر عن العلّة و إن کان له نوع تحقّق بملاحظة علّته؛ و بهذه الملاحظة اعترفوا بتحقّق الکثرة و إسناد کلّ فعل إلی محلّه الخاصّ، و إثبات التأثیر و التأثّر بین الموجودات الإمکانیة؛ فبالملاحظة الأولی یندفع التفویض و بالثانیة الجبر؛ و بناء جبر الأشعری علی إثبات وجودات الممکنات من العباد و غیرهم بالاستقلال و عدم استهلاکها فی جنب ذات اللّه أصلا؛ فهذا/۷۱۱ A/ نوع من الشرک الخفیّ و إسناد جمیع أفعال العباد المستقلّین بالوجود من خیرها و شرّها و حسنها و قبیحها إلی

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۲۸۶

اللّه سبحانه من دون قدرة و تمکّن للعباد فیها؛ و هذا جبر صریح یبطل التکلیف و الثواب و العقاب و الجنّة و النار؛ فالموحّدون تبعوا آدم فی قوله: رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا «۱» و الأشاعرة تبعوا الشیطان فی قوله: رَبِّ بِما أَغْوَیْتَنِی «۲» و علی هذا فما اعتقده العارفون من التوحید

الوجودى الأفعالى يكون أحد التوجيهات للأمر بين الأمرين الوارد عن أمّتنا الراشدين صلوات اللّه عليهم.

و حاصله: أنّ الأفعال مع كونها بأسرها مستهلكة فى جنب فعله تعالى صادرة عن محالّها؛ فالفعل ثابت للعبد لمباشرته إيّاه و صدوره منه و قيامه به؛ فلا- جبر؛ و مسلوب عنه من حيث هو هو و من حيث وجوده فى نفسه؛ إذ لو قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحقّ لكان معدوما و كذا فعله؛ إذ كلّ فعل متقوّم بوجود فاعله؛ و على هذا فلا تفويض أيضا؛ و إلى هذا يشير قوله سبحانه: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى «۳» حيث أسند الفعل إلى العبد و مع ذلك نفاه عنه و أسنده إلى اللّه؛ فإنّ هذا إنّما يصحّ إذا كان الفعل بالاعتبار الظاهرى و فى بادئ النظر صادرا عن العبد و بالاعتبار الواقعى و فى دقيق النظر صادرا عنه سبحانه.

و غير خفىّ أنّ هذا التوجيه الصحيح للأمر بين الأمرين و إن كان فى نفسه أظهر و أحسن من التوجيهات التى أبداها العلماء الإمامية له؛ إذ لا ريب فى ثبوت الاعتبارين لفعل العبد و استهلاكه و عدميته بأحد الاعتبارين و ثبوته و تحقّقه بالاعتبار الآخر إلّا أنّه لا تندفع به شبهة الجبرية و يرد عليه مثل ما يرد على ساير التوجيهات من لزوم الجبر و عدم التمكّن من ترك فعل أو فعل ما ترك أو لزوم الترجيح بلا مرجّح؛ إذ نقول: صدور الفعل من العبد من حيث هو منسوب إليه و صادر عنه لا من حيث استهلاكه و اضمحلاله فى فعل الحقّ إن كان واجبا لازما بحيث لا يتمكّن/۷۱۱ B/ العبد من خلافه لزم الجبر و إن لم يكن واجبا و تمكّن العبد

---

(۱). الأعراف/ ۲۳.

(۲). الحجر/ ۳۹.

(۳). الأنفال/ ۱۷.

من الترك أيضا حتّى يكون قادرا على كلّ من الطرفين و متمكّنا منه بلا تفاوت؛ فاختياره أحد الطرفين و إرادته له دون الآخر لا بدّ له من مرجّح؛ فإن كان المرجّح تصوّر نفع عاجل أو آجل للطرف المختار و ضرر «۱» كذلك للطرف الآخر نقول: لم حصل هذا المرجّح لهذا العبد و حصل خلافه لعبد آخر و اختار الطرف الآخر؛ فإن كان ذلك بإرادة اللّه تعالى لزم الجبر و إن كان باقتضاء ماهيّة العبد أو وجوده الخاصّ لزم الجبر أيضا؛ إذ العبد مع اقتضاء ذاته ذلك لا يتمكّن خلافه و إن كان المرجّح أوّلا هو إرادة اللّه تعالى أو اقتضاء ماهيّة العبد أو وجوده الخاصّ لزم الفساد المذكور أيضا.

فظهر أنّ ما ذكره العارفون من التوحيد الوجودى الأفعالى و إن لم يكن فى نفسه مذهب الجبرية و لا- راجعا إليه إلّا أنّه ليس ممّا يتصحّح به الأمر بين الأمرين بحيث لا ترد عليه شبهة، بل يرد عليه ما يرد على ما ذكره غيرهم من الحكماء و المتكلّمين.

و هذا إذا فرض الكلام فى فعل العبد من حيث إنّه صادر عنه و منسوب إليه؛ فإنّ الوارد عليه حينئذ ما يرد على ما ذكره غيرهم من الحكماء و المتكلّمين؛ و لو لوحظ استهلاكه فى فعل الحقّ و اسند الكلّ إلى العلّة- كما هو مقتضى النظر الأدقّ- فيكون لزوم الجبر فى بادئ النظر أظهر.

و غاية الجواب الذى ذكره لاندفاع هذه الشبهة أنّ اختيار أحد الطرفين إنّما هو باقتضاء ماهيّة العبد على أصالتها أو باقتضاء وجوده الخاصّ على أصالته كما هو الحقّ؛ و هذا الاقتضاء و إن كان واجبا إلّا أنّه بالاختيار و الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار؛ و هو كما ترى يدلّ على عدم تمكّن العبد من الطرف الآخر؛ فيلزم عدم قدرة العاصى على ترك المعصية و الرجوع إلى الطاعة؛ فلا فائدة فى

---

(۱). س: ضر.

تكليفه و يصحّ من الحكيم زجره و تعذيبه.

و ربّما يقال: إنّ الوجودات الخاصّة هى علل الأفعال/۸۱۱ A/ و مقتضياتها إلّا أنّ بعضها ممّا هو يقتضى فى نفسه اختيار الطاعة و الثواب من دون حاجة إلى إرشاد و وعظ و بعضها ممّا يقتضى فى نفسه اختيار المعصية و العقاب من دون تأثير لإرشاده و وعظه و بعضها ممّا لو اهمل و لم يصل إليه إرشاد أو موعظة و نصيحة يقتضى ارتكاب المعاصى و لو ضمّ إليه نصح ناصح و إرشاد مسترشد يرجع إلى الحقّ و الطاعة؛ فالباعث من التكليف و إرسال الرّسل و إنزال الكتب إصلاح القسم الأخير و إبراز حقائق القسم الثانى و أصلحية القسم الأوّل؛ لأنّ ما هو صالح و حسن فى نفسه يصير بالإرشاد و الموعظة و النصيحة أصلح و أحسن.

[فى أقسام الوحدة و وجوه المناسبة و المباينة بين الوحدة الصّرفة و الوحدات الإمكانية]

قد عرفت أنّ التوحيد جعل شيئين أو أكثر شيئا واحدا؛ و «۱» فى الشرع الإقرار بكون الإله و واجب الوجود واحدا؛ و بعبارة اخرى: إثبات وحدانية الواجب و إله العالم؛ و المراد بالوحدة هو الوحدة الحقيقية لا الأعمّ منها و من غير الحقيقية «۲».

و توضيح ذلك: أنّك قد عرفت فى كلماتنا السالفة أنّ الوحدة تساوق الوجود، بل هو عينه؛ بمعنى أنّهما متّحدان فى المصداق و الخارج و متغايران فى المفهوم الاعتبارى؛ و لذا يساوقه فى القوّة و الضعف؛ فكلّ ما وجوده أقوى و أتمّ يكون وحدته أيضا كذلك.

و الوحدة:

[۱.] إمّا حقيقية و الموصوف بها الواحد الحقيقى و هو ما لا ينقسم بوجه لا فى

---

(۱). س: او.

(۲). س: الحقيقة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۸۹

الخارج و لا فى الذهن و لا فى الحدّ و لا فى الكمّ و لا بالقوّة و لا بالفعل و لا إلى ماهيّة و وجود بالتحليل الفعلى و لا إلى ذات و صفة بالتفصيل الوهمى؛ و هذا ما لا سبب له إلّا ذات ذلك الواحد بذاته و ما هو إلّا صرف الوجود الحقّ القائم بذاته. اللمعات العرشية النص ۲۸۹ [فى أقسام الوحدة و وجوه المناسبة و المباينة بين الوحدة الصرفة و الوحدات الإمكانية] ..... ص : ۲۸۸

۲.] أو اعتبارية غير حقيقية؛ و هى/۸۱۱ B/ أن تكون أشياء متعدّدة مشتركة فى أمر واحد هو جهة وحدتها؛ و هذه الجهة إمّا اتّحاد فى الجنس و هو المجانسة أو فى النوع و هو المماثلة أو فى الكمّ و هو المساواة أو فى الكيف و هو المشابهة أو فى الوضع و هو المطابقة؛ و هذه الامور كالتناسب و الهويّة من جملة أحوال الوحدة بمعنى أنّها جهة وحدة الاعتبارية و فى كلّ منها شائبة الكثرة، كما أنّ فى مقابلاتها كالخلاف و التناقض و التضادّ و الغيرية و أمثالها شائبة وحدة.

فالواحد إمّا واحد بالجنس أو بالنوع أو بالشخص؛ و هو إمّا منقسم فى العقل و الخارج أو فى العقل فقط؛ و الأوّل ينقسم إلى واحد بالاتّصال و إلى واحد بالتركيب؛ و الثانى إمّا ذو وضع و هو النقطة أو غير ذى وضع كالمفارقات من العقول و النفوس.

و شرافة كلّ موجود إنّما هو بقربه من الوحدة الحقيقية و بعده عن الكثرة؛ و لمساوقة الوحدة للوجود لا يخلو موجود عن وحدة ما، كما أنّه لا يخلو عن وجود ما حتّى أنّ العشرة فى عشرتها و كثرتها لا يخلو عن اعتبار وحدة كما أنّها لا يخلو عن اعتبار وجود.

ثمّ إنّ الوحدة الاعتبارية المتحقّقة فى الطبائع الإمكانية ظلّ للوحدة الحقّة الصّرفة فائضة منها مباينة عنها بوجه و مناسبة لها بوجه؛ كما أنّ وجوداتها ظلّ للوجود الصّرف الحقّ القائم بذاته و مباينة عنه بوجه و مناسبة له بوجه؛ و المباينة بينهما بوجوه:

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹۰

منها: أنّ الوحدة فى الطبائع «۱» الإمكانية و عوارضها و معروضاتها ليست وحدة حقيقية، بل هى اعتبارية؛ إذ فيها تركيب من الأجزاء الخارجية أو الوهمية؛ و أقلّ التركيب فيها أن يمكن تحليلها إلى جنس و فصل و ماهيّة و وجود حتّى أنّ الأجناس العالية و الفصول

البسيطة يمكن تحليلها إلى ذات و صفة فى الوهم؛ و أمّا الوحدة الصّرفة الحقّة الحقيقية الواجبة فليست عارضة و لا معروضة لشيء و لا تركيب «۲» فيها لا من الأجزاء الخارجية و لا الذهنية؛ و لا يمكن للعقل تحليلها إلى جنس و فصل و لا للوهم تفصيلها إلى ماهيّة و/A ۹۱۱/ وجود و لا إلى ذات و صفة، بل هى عين صرف الوجود الذى هو عين ذاته البسيطة من كلّ وجه.

و منها: أنّ الوحدة فى الطبائع الإمكانية غير قائمة بذاتها، بل وجودها قائم بغيره؛ و ليست مجهولة الكنه؛ و وحدة عددية؛ أى يمكن أن تحصل بتكرّرها الكثرة؛ إذ حقيقة الكثرة ليست إلّا الوحدات المتكرّرة؛ فكلّ واحد من أقسام الواحد المحقّق «۳» فى الطبائع الإمكانية من الواحد بالشخص لشخص واحد و الواحد بالنوع لنوع واحد و الواحد بالجنس لجنس واحد و الواحد بالاتّصال لخطّ «۴» واحد «۵» يمكن أن يتكرّر و تحصل من تكرّره الكثرة؛ فتحصل مثلا عشرة أشخاص و عشرة أنواع و عشرة أجناس و عشرة خطوط.

و أمّا الوحدة الحقّة الحقيقية الصّرفة الواجبية فهى مجهولة الكنه و قائم بذاتها، و تشخّصها عين ذاتها، و تكرّرها ممتنع بالذات فى الخارج و الذهن؛ فلا يمكن أن تتكرّر هذه الوحدة و تحصل عدّة منها؛ فتحصل وجودات صرفة و واجبات متعدّدة؛ و لا يتصوّر تألّف كثرة عددية منها، لما تقدّم من أنّ كلّ ما يفرض أنّه ثان لها فهو هى بعينها و لذا كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ «۶» لأنّ هذا القول و إن

---

(۱). س: الصبايع.

(۲). س:+ لا.

(۳). س: المحققة.

(۴). س: كخط.

(۵). س:+ و.

(۶). المائدة/ ۷۳.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹۱

صدر منهم لاعتقادهم بتعدّد «۱» الواجب و كونه ثلاثة و هذا كفر إلّا أنّه كفر من جهة اخرى أيضا و هو أنّ هذا القول يشعر باعتقادهم كون اللّه تعالى ثالث ثلاثة؛ أى جاعل الاثنين ثلاثة بدخوله فيهم و انضمامه معهم؛ فتحصل بذلك كثرة عددية؛ و هذا «۲» الاعتقاد أيضا باطل و إن لم يكن كلّ واحد من تلك الكثرة واجبا، بل كان الاثنان اللذان حصل منهما بانضمام الواجب إليها كثرة ممكنين؛ إذ كلّ واحد يحصل بانضمامه إلى غيره كثرة هو واحد عددى و هو من خواصّ الممكن؛ و لا يؤخذ فى الواجب، بل هذا الاعتقاد- أى اعتقاد تكرّر وحدته و كون وحدته عددية- يستلزم/۹۱۱ B/ الاعتقاد بتعدّد الواجب قطعا؛ لأنّ وحدته تعالى إذا تكرّرت لا يكون هذا التكرّر إلّا بتعدّد الواجب؛ و لو قالوا: «إنّ اللّه تعالى ثالث اثنين» كانوا حينئذ كافرين بالاعتبار الأوّل؛ أى باعتبار اعتقادهم تعدّد الواجب دون الثانى؛ أى اعتقادهم تألّف الكثرة من وحدته؛ إذ حينئذ لا يلزم تألّف الكثرة من تكرّر وحدته و كون وحدته عددية؛ إذ المراد من كونه تعالى ثالث اثنين أنّه تعالى باعتبار الشهود الوجودى و الحضور العلمى ثالث كلّ اثنين؛ و لا ريب فى كونه تعالى بهذا الاعتبار ثانى كلّ واحد و ثالث كلّ اثنين و رابع كلّ ثلاثة و هكذا، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنى مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ «۳».

ثمّ على ما ذكرنا إنّ الوحدة الحقّة الحقيقية الصّرفة حقيقة قائمة بذاتها مستلزمة لنفى الكثرة مطلقا و لا يتصوّر تكرّرها لكونها مساوقة للوجود و كون وجوده سبحانه عين ذاته؛ و قال الشيخ: إنّها معنى سلبى يستلزمه نفى الكثرة.

و على التقديرين ليس معنى وجوديا قائما بغيره يستلزم نفى الكثرة، كما هو شأن الوحدة فى الطبائع الإمكانية.

---

(۱). س: بقدر.

(۲). س: هذ.

(۳). المجادلة/ ۷.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹۲

قال فی التعليقات: «إنّ وحدة الأوّل تعالى» إلى قوله: «هو من لوازم نفی الكثرة.»

و أمّا المناسبة بين الوحدة الحقّة الواجبية و بين الوحدات الإمكانية فمن حيث إنّ كلّ واحد يساوق الوجود، بل هو عينه. فالوحدة الواجبية «۱» عين الوجود الحقّ الواجبی و الوحدات الإمكانية عين الوجودات الخاصّة الممكنة؛ و كما أنّ الوجودات الإمكانية كلّما كانت أقرب إلى حضرة الوجود الحقّ من حيث الصّرافة و العقلية و الكمال يكون أكمل و أشرف فكذلك حال الوحدات الإمكانية بالقياس إلى حضرة الوحدة الحقّة الواجبية؛ و لذا ترى أنّ الواحد بالشخص «۲» أكمل أفعالا و آثارا من/۰۲۱ A/ الواحد بالنوع و هو من الواحد بالجنس و كذا ما ليس فيه تركيب خارجی كالمجرّدات لكونه أقرب إلى الوحدة الحقّة من المركّبات أشرف و أعلى منها و ما فيه تركيب خارجی و مزاجه أقرب إلى الاعتدال الحقيقی و أنسب بالوحدة أكمل و أقوى أفعالا و آثارا ممّا ليس كذلك.

و من وجوه المناسبة بين الوحدة الحقيقية و الوحدة العددية: أنّ الوحدة الحقيقية كما أنّها مبدأ الكثرات الإمكانية بمعنى أنّها موجدها و مفيضها و جاعلها و مبدعها- أى مبدأها الفاعلى- كذلك الوحدة العددية مبدأ الكثرات العددية بمعنى أنّها ممّا يحصل بتكرّره العدد و تتألّف منه الكثرة- أى كالمبدإ الفاعلى لها- فإفادة الواحد العددى للعدد مثال و ظلّ لإفادة الواحد الحقّ للكثرات الإمكانية؛ و كون الأعداد مراتب الواحد و ظهوره فيها مثال لكون الموجودات الإمكانية مظاهر و مجالى لوجود الواحد الحقّ و صفاته و أسمائه «۳»؛ و ظهور الواحد الحقّ بالأعداد الظاهرة بالمعدودات مثال لظهور الواحد الحقّ بالوجودات الخاصّة الإمكانية الظاهرة بالماهيّات.

---

(۱). س: الوجبه.

(۲). س: الشخص.

(۳). س: سمائه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹۳

و كما أنّ العدد مع غاية تباينه مع الوحدة لا يخلو عنها؛ فإنّ الواحد ليس بعدد و العدد ليس بواحد مع أنّ العدد ليس سوى الوحدة المتكرّرة؛ فينفی ما يثبته بعينه كذا الحقّ ليس بخلق و الخلق ليس بحقّ مع أنّ الخلق لا يخلو عن فيض الحقّ؛ فسبحان الذى خارج عن كلّ شیء لا بمزايلة و داخل فيه لا بمقارنة «۱».

و إذ عرفت ذلك فاعلم أنّه ينبغی للعارف السالك أن ينفی عنه سبحانه جميع أنحاء الوحدات الإمكانية و يثبت له مفهوم الوحدة الحقّة الحقيقية و إن لم يعرف مصداقها و حقيقتها «۲»؛ إذ حقيقته الوحدة و مصداقها مجهولة الكنه لا يمكن معرفتها كمعرفة أصل ذاته و «۳» وجوده.

و ما ذكرناه من نفی الوحدة العددية عنه تعالى قد تكرّر فی كلام المعصومين عليهم السّلام كقولهم: «واحد لا بتأويل العدد» «۴» و على هذا ينبغی أن يؤوّل قول سيّد الساجدين عليه السّلام فی الصحيفة: «لك يا إلهی! وحدانية/۰۲۱ B/ العدد» «۵» لما ذكرناه من أنّ الوحدة العددية لمّا كانت ظلّا للوحدة الحقّة الحقيقية و مناسبة لها بوجه صحّ نسبتها إليه تعالى و إن كانت مباينة عنها بوجوه شتّى كما ذكرناه. على أنّه يمكن أن تكون هذه النسبة نسبة المعلولية و الصدور و كونها مفاضة عنه.

ثمّ الظاهر أنّ الواحدية و الأحدية بمعنى واحد و هو نفی التركيب بحسب الوجود العينی من الأجزاء الخارجية و بحسب التحليل العقلی من الجنس و الفصل و بحسب التفصيل الوهمی من الماهيّة و الوجود و من الذات و الصفة؛ و فی بعض الأخبار المرويّة عن الباقر: «أنّ

الواحد و الأحد بمعنى واحد و هو المنفرد الذى لا نظير له» و قال بعض العارفين: «إنّ الحضرة الأحدية لا نعت لها و كلّ ما

---

(۱). قد مرّ أنّ هذه العبارة مقتبسة من الكلام العلوى فى نهج البلاغة، خطبة ۱.

(۲). س: حقيقها.

(۳). س:- و.

(۴). انظر: الأمالى (للشيخ الطوسى)، ص ۲۳؛ الأمالى (للشيخ المفيد)، ص ۲۵۵ و نور البراهين، ج ۱، ص ۱۰۶.

(۵). الصحيفة السجّادية، الدعاء ۲۸.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹۴

ينعت به فهو من الحضرة الواحدية. فعلى هذا يكون «۱» الفرق بينهما أنّ الأحد ما هو مجهول الكنه من كلّ وجه و لا يمكن نعته و وصفه و لا توصيفه بشيء من الصفات؛ و الواحد ما يمكن أن يوصف بالصفات الكمالية» و قال بعض آخر: «إنّ الحضرة الأحدية مرتبة الذات و الحضرة الواحدية مرتبة الأسماء و الصفات» و قال بعض آخر: «إنّ الوجود الحقّ القائم بذاته وحدة غير زائدة على ذاته و هى اعتباره من حيث هو هو و هى بهذا الاعتبار ليست نعتا للواحد، بل عينه؛ و هى المراد عند المحقّقين بالأحدية الذاتية؛ و هى إذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سمّيت أحدية و إذا اعتبرت مع ثبوتها سمّيت واحدية.»

و إذ عرفت جليّة الحال فى التوحيد الالوهى و فى التوحيد الوجودى فكذا عرفت سابقا التوحيد الذاتى و التوحيد الصفاتى فأعلم أنّ التحقيق أنّ كلمة التهليل المشهورة بكلمة التوحيد- أعنى لا إله إلّا اللّه- تفيد هذه الأقسام الأربعة من التوحيد و منطبقة على جميعها؛ و أمّا انطباقها على التوحيد الالوهى فظاهر؛ إذ لو اريد بالإله معناه المتبادر الوارد فى الشرع- أعنى المعبود بالحقّ- فإفادته للتوحيد الالوهى- أعنى انحصار واجب/۱۲۱ A/ الوجود و صانع العالم فيه «۲» سبحانه- ظاهر؛ و لو اريد به المطلوب و المحبوب من كلّ وجه فأفادت التوحيد الوجودى؛ إذ المطلوب و المحبوب من كلّ وجه ليس إلّا اللّه سبحانه؛ فينبغى للعارف «۳» المتكلّم بهذه الكلمة أن يريد بالإله المعنيين حتّى يفيد التوحيدين.

ثمّ لمّا كان المراد بلفظ الجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية و المنزّه عن جميع النقائص الإمكانية فثبت التوحيدين «۴» الأوّلين- أعنى التوحيد الذاتى و التوحيد الصفاتى- إذ زيادة الوجود على ذاته تعالى و كذا زيادة صفاته

---

(۱). س:+ ان.

(۲). س: به.

(۳). س: المعارف.

(۴). س: توحيدين.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹۵

على ذاته نقص و عينيتها له كمال. فيثبت من هذه الكلمة الطيّبة المباركة جميع التوحيدات الأربعة؛ و لذلك قال بعض الأكابر: «إنّ هذه الكلمة أعلى كلمة و أشرف لفظة نطق بها فى الإسلام، منطبقة على جميع مراتب التوحيد» رزقنا اللّه الوصول إليها و العروج إلى معارجها.

[فى أنّ واجب الوجود عالم بذاته و بجميع الموجودات]

و تدلّ عليه وجوه من القواطع:

[الأوّل:] أنّ العلم كمال مطلق للموجود من حيث إنّه موجود؛ و كلّ كمال للواجب يجب أن يكون حاصلا له بالفعل؛ لأنّه كامل باعتبار ذاته؛ فواجب الوجود عالم بالفعل بذاته و بجميع الموجودات.

[الثانى:] لو كان جاهلا بذاته و بالأشياء كان ناقصا؛ إذ الجهل نقصان؛ كيف و غير العالم لا فرق فى الحقيقة بالنظر إلى ذاته بين وجوده و عدمه و كأنّه معدوم؛ إذ غير المدرك لا يكون حيّا؛ إذ الحيّ هو الفعّال الدرّاك؛ فغير العالم الدرّاك بمثابة الميّت و الميّت بمنزلة المعدوم؛ فيكون غير العالم المدرك حين وجوده بالنظر إلى ذاته كحين عدمه من دون فرق.

[الثالث:] قد ظهر من التفتيش عن النفوس و إدراكاتها أنّ مناط العلم و مصحّحه هو التجرّد و الاستقلال بالذات و موجبه بالفعل حضور الشيء «۱» عنده.

فكلّ مجرّد مستقلّ بالذات عاقل و واجب الوجود لكونه صرف الوجود يكون له غاية التجرّد؛/۱۲۱ B/ فهو عالم بذاته و بجميع ما عداه من الموجودات؛ إذ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول نظرا إلى ثبوت غاية الارتباط بينهما.

[الرابع:] أنّه تعالى مبدأ لجميع الموجودات التى منها العلماء بذواتهم و منها

---

(۱). س:+ و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹۶

الصور العلمية؛ فيكون عالما بذاته؛ إذ العلّة أشرف من المعلول و العالم من الجاهل؛ و فيّاض العلوم و ملهمها عالم بالضرورة العقلية؛ و من علمه بذاته و كونه مبدأ لجميع الموجودات يثبت عموم علمه؛ أى كونه عالما بجميع الموجودات معقولة كانت أو محسوسة، كلّية كانت أو جزئية؛ إذ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

[الخامس:] الحكم و المصالح المودعة فى الموجودات على ما يخبر عنه قوّة التفكّر يدلّ على كون موجدها عالما بها؛ و هذا أمر فى غاية الظهور؛ فيكون واجب الوجود عالما بجميع الموجودات.

[فى كيفية علمه تعالى]

اعلم أنّه لا خلاف بين العقلاء فى كونه تعالى عالما بذاته و بجميع الموجودات و إنّما اختلفوا فى كيفية علمه تعالى؛ و تحقيق ذلك مع ساير ما يتعلّق بمبحث علمه «۱» تعالى إنّما يتمّ ببيان امور:

[الأوّل:] العلم إمّا حصولى [و] هو ما يكون بارتسام صور المعلومات، كعلمنا بمهيّة الإنسان و حقيقة السماء و الكواكب و غيرها أو حضورى و هو ما يكون بحضور ذوات المعلومات و انكشافها عند العالم، كعلمنا بأنفسنا و قوانا و ما ارتسم فيها.

و لا بدّ فى الحضورى بعد تجرّد المدرك من وجود المعلوم فى الخارج و ثبوت ربط بينه و بين العالم ليصحّ انكشافه لديه؛ و لو لا اشتراط الارتباط بينهما لكان كلّ مجرّد عالما بجميع الأعيان الخارجية، و هو باطل، لعدم انكشاف أكثرها عند أكثر النفوس المجرّدة؛ و الربط المصحّح إمّا كون المدرك نفس المدرك أو آلة له أو معلولا له.

---

(۱). س: بعلمه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹۷

و أمّا الحصولى فلا يشترط فيه وجود المعلوم فى الخارج؛ لأنّه إمّا فعلى أو انفعالى؛ و الفعلى إمّا حقيقى أو غير حقيقى.

و الحقيقى ما يتمثّل فى ذات العلّة الحقيقية من صور معلولاتها قبل وجودها فى الخارج و يصير هذا التمثّل منشأ لإيجادها فى الخارج؛ فإنّ العلّة الحقيقية- أى الفاعل/۲۲۱ A/ التامّ- بعد تعقّل ذاتها بذاتها يتقرّر فى ذاتها ما يصدر عنها من المعلولات بصورها و حقائقها و

ما يترتّب عليها من اللوازم و الآثار و التناسب و التخالف و ما ينتزع عنها من المعانى الكلّيّة على وجه كلّى متقدّس عن التغيّر و التبدّل.

و غير الحقيقى ما يرتسم فى ذوات العلل المعدّة من الصور المخترعة للأشياء بعد ملاحظة أشباهها و نظائرها فى الخارج؛ و ذلك كارتسام صور الأبنية الخاصّة المخترعة فى نفس البناء بعد ما شاهد فى الخارج ما يشابهها من أنواع الأبنية و موادّها و صورها؛ و هذا الفعلى كأنّه مأخوذ من الانفعالى.

و الانفعالى ما ينتزع عن الأشياء الخارجية من صورها و حقائقها و لوازمها و آثارها و ما بينها من التخالف و التناسب و ما يتعلّق بها من المعانى الكلّية؛ و ذلك كعلومنا بالأعيان الخارجية؛ فإنّا لمّا شاهدناها ارتسم فى نفوسنا صورها ثمّ أدركنا حقائقها و ما يترتّب عليها من الخواصّ و الآثار و المناسبات و أسباب الاتّفاقات و الاختلافات.

فالفعلى «۱» الحقيقى لا يتوقّف على وجود المعلوم مطلقا و غير الحقيقى لا يتوقّف على وجود شخصه و إن توقّف على وجود نوعه و شبهه؛ و الانفعالى يتوقّف على وجود شخص المعلوم فى الخارج.

ثمّ الحصولى الفعلى لا يكون إلّا على وجه كلّى و الانفعالى ما يأخذه الحواسّ

---

(۱). س: فالفعلى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹۸

من صور الأشياء المحسوسة و أحوالها الجزئية يكون على وجه جزئى و ما يأخذه العقل من الأحوال و المعانى الكلّية يكون على وجه كلّى.

و أمّا الحضورى فلا يكون إلّا جزئيا و إن كان متعلّقا بالكلّيات المرتسمة فى بعض المدارك؛ فإنّ صورة الإنسان الكلّى الحاصلة فى النفس علم حصولى كلّى بالقياس إلى الإنسان «۱» الخارجى و علم النفس بهذه الصورة المرتسمة- أى انكشافها لديها- علم حضورى جزئى؛ و كذا ظهور جميع الصور الجزئية و الكلّية المرتسمة فى المدارك العالية و السافلة لتلك المدارك أو لما فوقها من مدارك اخر علم حضورى جزئى.

و الحاصل: أنّ ما يعلم/۲۲۱ B/ بارتسام صورته حصولى إمّا كلّى أو جزئى؛ و ما يعلم بالمشاهدة الإشراقية حضورى جزئى؛ و على ما ذكر فالنسبة بين العلم الحصولى و العلم الكلّى بالعموم مطلقا؛ إذ كلّ علم كلّى حصولى و بعض الحصولى ليس كلّيا كالصور و المعانى الجزئية المرتسمة فى بعض القوى؛ و بين الحصولى و العلم الجزئى بالعموم من وجه و هو ظاهر؛ و بين العلم الحضورى و العلم الكلّى بالمباينة، لعدم صدق كلّ منهما على الآخر؛ و بين الحضورى و العلم الجزئى بالعموم و الخصوص مطلقا؛ إذ كلّ حضورى جزئى و بعض الجزئى ليس حضوريا كما علم.

[الثانى:] الحضورى لا يتعلّق إلّا بإنّية المدرك و وجوده و لا يعلم به ماهيّته و حقيقته؛ و العلم بالحقيقة إنّما هو الحصولى؛ إذ العلم بالحقيقة إنّما يكون بمعرفة الأجناس و الفصول و هو علم صورى كلّى؛ و الحضورى الإشراقى إنّما هو بظهور الشىء و انكشافه عند المدرِك؛ و ما هو إلّا معلومية وجوده. نعم لو ارتسم حقائق الأشياء بالعلم الحصولى فى بعض المدارك و انكشف هذا المدرك بما ارتسم فيه

---

(۱). س:+ و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲۹۹

عند مجرّد آخر بالعلم الحضورى كانت الحقائق معلومة لهذا المجرّد بالعلم الحضورى للارتسام المذكور.

و على هذا فلو انحصر علم الواجب سبحانه بالحضورى لزم أن تخرج من علمه معرفة المعانى الكلّية و حقائق الأشياء و كنهها، لقضاء

الضرورة بأنّ العلم بعدم اجتماع النقيضين و بحقيقة السماء و العقل مثلا ليس حضوريا، بل ما هو إلّا الحصولى الكلّى؛ فلو لم يكن له علم حصولى لم يمكن تعقّله الحقائق و المعانى الكلّية إلّا بارتسامها فى بعض المدارك.

[الثالث:] العلم يطلق على معانى:

الأوّل: ما له الانكشاف و منشأه؛ و هو العلم الحقيقى.

الثانى: نفس الانكشاف و الظهور؛ و هو العلم الحضورى.

الثالث: ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات، كالقوّة و الملكة التى للعالم.

و ما به الانكشاف فى العلم الحضورى ذات العالم و المعلوم؛ و فى الحصولى الصور العقلية «۱» المرتسمة فى ذات العالم. ففى العلم الحضورى للمجرّد بذاته يتّحد العلم الحقيقى و العالم و المعلوم/۳۲۱ A/ و لغيره يتّحد العلم و العالم باعتبار، بل العلم و المعلوم أيضا باعتبار و لا يتّحد العالم و المعلوم؛ و فى الحصولى يتّحد العلم و المعلوم؛ إذ الصور العقلية التى هى معلومة بالذات عين العلم. فمن حيث منشئيتها للانكشاف- أى انكشاف ذاتها للنفس- علم حقيقى؛ إذ من حيث كونها منكشفة عندها معلومة.

[الرابع:] لا ريب فى أنّ العلم الكمالى للواجب تعالى إنّما هو نفس ذاته؛ إذ الكمال له سبحانه ينحصر بذاته و مبدئيته لإيجاد الأشياء و انكشافها لديه و غير

---

(۱). س: العقل.

ذلك ممّا يتصوّر حتّى نفس الإيجاد و الانكشاف من فعله تعالى؛ و فعل الشىء لا يكون كمالا له؛ فذاته بذاته منشأ لانكشافها و لا مدخل «۱» لغير ذاته فى ذلك شرطا كان الغير أو فاعلا أو غاية أو معدّا أو غير ذلك؛ إذ مجرّد ذاته المقدّسة هو الموجد للأشياء و المنشأ لانكشافها بمجرّد إيجادها؛ و منشئية غيره فى ذلك يفضى إلى افتقاره و إمكانه، تعالى عن ذلك. فذاته بذاته نفس العلم الحقيقى الكمالى بالأشياء الثابتة الدائمة و المتغيّرة الكائنة و الفاسدة التى «۲» فى الوجود كلّياتها و جزئياتها من حيث إنّها جزئية و متغيّرة و كائنة و فاسدة بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرّة فى الأرض و لا فى السماء. «۳»

و بالجملة: ذاته بذاته لذاته منشأ لحضور جميع الأشياء الكلّية و الجزئية و الثابتة و المتغيّرة، و ظهورها و انكشافها على ما هى عليه من الكلّية و الجزئية و الثبوت و التغيّر على وجه لا- يلزم تغيّر فى ذاته المتقدّسة و إن لزم من وجود الأشياء و عدمها و كونها و فسادها حدوث إضافة و انعدام اخرى؛ فهى راجعة بنحو ما إلى الجزئيات المتغيّرة لا إلى ذاته؛ إذ كونه عالما هو عين كونه مبدأ و خالقا؛ و كما لا يوجب حدوث الخلق و لا عدمه تغيّرا فى ذات الخالق كذلك لا يقتضى تغيّر المعلومات تغيّرا فى ذات العالم.

[الخامس:] لا- ريب فى ثبوت العلم بالمعنى الثانى- أى الانكشافى الإشراقى- للواجب بالنسبة إلى الأشياء الموجودة بأسرها- أى المجرّدة و المادّية و العينية و الظلّية- فإنّ جميعها/۳۲۱ B/ بعد وجودها منكشفة على الوجه الجزئى لا يشذّ عن علمه مثقال ذرّة من عوارضها و تشخّصاتها؛ و هذا «۴» العلم- كما علمت- إنّما يتعلّق بوجوداتها الخارجية من حيث مشاهدته لها بالحضور الإشراقى دون حقائقها و

---

(۱). س: يدخل.

(۲). س: هى.

(۳). اقتباس من: سبأ/ ۳ و يونس/ ۶۱.

(۴). س: هذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۰۱

لوازمها و آثارها و المعانى المنتزعة عنها إلّا من حيث ارتسامها فى المدارك؛ فإنّها من هذه الحيثية حاضرة عنده تعالى معلومة له بالعلم الحضورى. فربّما كان بهذا الاعتبار صورة شيء واحد و حقيقته حاضرا عنده سبحانه بحضورات غير متناهية.

ثمّ منشأ هذا العلم هو العلم الحقيقى الكمالى؛ أى ذاته سبحانه و ذوات الأشياء الموجودة؛ و مصحّحه هو الربط الخاصّ بين العلّة و معلولاتها. فمثل العلم الحقيقى و انكشاف الأشياء الموجودة لديه بمحض ذاته لذاته كمثل الشمس و وقوع ضوئه و نوره على الأجسام عند قوم أو كمثل نفس الضوء القائم بذاته و تنوّر الأجسام بشروق أشعّته عند آخرين؛ فكما أنّ الاستضاءة و التنوّر بشعاع الشمس فرع تحقّق الجسم فى الخارج فكذلك ظهور الأشياء و انكشافها عند الواجب سبحانه فرع وجودها فى الخارج؛ و كما أنّ الاستضاءة موقوف على ربط المقابلة فكذلك الانكشاف موقوف على ربط العلّية و المعلولية.

و بالجملة: جميع الأشياء المبدعة و الكائنة المعقولة و المحسوسة منكشفة عنده تعالى بالانكشاف الشهودى سواء كانت ذوات العقلاء و علومهم و سواء كانت القوى الخيالية و الحسّية و إدراكاتها أو غير ذلك من الموجودات؛ لأنّ جميعها يصدر عن الواجب منكشفة عنده؛ فلا يعزب عن علمه شيء من الأشياء.

فإن قلت: أ ليس مدار المعقولية عندهم على التجرّد عن المادّة، فكيف تصير الجسمانيات معقولة بأنفسها لا بصورها المنتزعة عن موادّها؟!

قلنا: إنّ ذلك إنّما يكون فى الأشياء التى لم تتحقّق للعاقل بالقياس إليها علاقة وجودية و إحاطة قهرية؛ فإذا تحقّق ذلك كفى للعاقلية مجرّد الإضافة/۴۲۱ A/ الشهودية الإشراقية؛ و إلى هذا يشير كلام بعضهم: «إنّ المادّيات و الزمانيات بالنسبة إلى مباديها غير مادّية و لا زمانية» أى آثار المادّية و الزمانية- أعنى

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۰۲

العينية و الخفاء- مرتفعة عنه.

[السادس:] قد ظهر ممّا ذكر أنّ الأشياء قبل وجودها يمتنع أن تكون معلومة بالعلم الحضورى؛ لأنّه- كما علم- مجرّد الظهور «۱» العينى أو الظلّى للشيء؛ و كيف يظهر الوجود بوصف الخارجية مع عدم تحقّقه فى الخارج؛ فإنّ ذلك تناقض صريح؛ ففرض العلم بالوجود الخارجى مع المقيّد منه فى الخارج يوجب الجهل، لكونه من قبيل العلم بعالمية زيد مع كونه جاهلا.

فالعلم بوجود الشيء قبل تحقّقه فى الخارج لا- يمكن أن يكون حضوريا، بل يكون حصوليا؛ إذ العلم بوجود الشيء لا من طريق الإشراق و الانكشاف و مشاهدته فى الخارج، بل من الاستدلال و النظر علم حصولى كلّى؛ إذ ما يعلم وجوده بالاستدلال إنّما يعلم بالأوصاف الكلّية؛ فيدخل فى الذهن حقيقته أو مثاله ثمّ يحكم بالدليل على كونه موجودا فى الخارج؛ و ما هو إلّا الحصولى. فالمعلوم بالحضورى ينحصر فى ما «۲» كان موجودا مشاهدا فى الخارج أو الذهن؛ و ذلك بعد حصول الربط بينه و بين المجرّد المدرك.

و على هذا فعدم العلم بالأشياء قبل وجودها علما حضوريا ليس نقصا، كما أنّ عدم العلم بتجرّد الجسم كذلك؛ إذ السلب لانتفاء الموضوع؛ و على هذا ففرض عدم علم الواجب بالأشياء بالعلم الحضورى قبل إيجادها لا- يوجب نقصا له لما ذكر؛ و لأنّ العلم الحضورى الانكشافى ليس كمالا- له تعالى و إنّما كماله هو العلم الحقيقى الذى هو عين ذاته و نفسه؛ و غيره من انكشاف الأشياء و ارتسام الصور ليس كمالا له تعالى، لأنّهما من فعله المتأخّر عن مرتبة ذاته و فعل الشيء لا يكون كمالا له و إنّما كماله مبدئيته لهما و ما حالهما إلّا كحال ساير صفاته الإضافية التى هى من أفعاله المتأخّرة عن ذاته و تحقّقها فرع تحقّق متعلّقاتها و لا يوجب/۴۲۱ B/

---

(۱). س: ظهور.

(۲). س: ينحصر بما.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۰۳

تجدّدها و حدوثها و انتفائها نقصا و تغیّرا فی ذاته الأقدس.

و بالجملة: عدم علم الواجب بالأشیاء قبل إیجادها بالعلم الحضوری لیس نقصا له تعالی، کما أنّ حصوله قبله و بعده لیس کمالا له؛ ففرض عدم انکشاف الحوادث له قبل وجودها و تجدّد الإضافة الإشراقیة بعده و إن لم یوجب نقصا فیه تعالی إلّا أنّ الحقّ أنّ عدم انکشاف الحوادث و غیرها «۱» له تعالی إنّما هو فی مرتبة الذات و تأخّره عن وجوده سبحانه إنّما هو بالذات لا بالزمان أیضا؛ و لم یذهب أحد إلی لزوم تحقّق الانکشاف فی مرتبة الذات؛ لأنّ هذا ممّا أنکره العقل و الشرع؛ إذ الانکشاف صفة إضافیة ناشیة عن الذات و معلولة لها، فکیف یکون فی مرتبتها؟! و کیف یجوز أن تکون هذه الصفة غیر معلولة له تعالی مع أنّ القواطع العقلیة و النقلیة مصرّحة بأنّ ما عدا ذاته تعالی من الذوات و الصفات العینیة و الاعتباریة معلولة له تعالی بلا واسطة أو بواسطة؟!

و بالجملة: لا خلاف بین العقلاء فی کون العلم الحضوری الإشراقی للواجب مطلقا معلولا له و متأخّرا عن مرتبة الذات و إنّما الکلام فی أنّ هذا العلم بالحوادث إنّما یتجدّد بحدوثها حتّی یکون تأخّره عن الذات تأخّرا زمانیا أو یکون حاصلا له تعالی قبل حدوثها حتّی یکون تأخّره بمجرّد التأخّر الذاتی؟!

و الحقّ هو الثانی و تحقّقه له قبل إیجاد الحوادث لا لأنّ عدمه قبله نقص له تعالی لما ذکرناه، بل لأمرین آخرین:

أحدهما: أنّ جمیع صور الموجودات الکلّیة و الجزئیة علی ما علیه الوجود مرتسمة فی المعلول الأوّل الذی تأخّره عن الواجب إنّما هو فی مجرّد مرتبة الذات عند الحکیم؛ و الواجب تعقّل هذا المعلول مع تلک الصور لا بصور غیرها، بل بأعیانها؛ أی تکون مشاهدة له منکشفة عنده؛ فبمجرّد صدور أوّل المعلومات الذی

---

(۱). س: غیرنا.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۰۴

تأخّره إنّما هو بمجرّد الذات تکون الأشیاء بأسرها منکشفة عنده لکونها مرتسمة فیه و للزوم انکشاف وجود المعلول مع ما ارتسم فیه عند علّته؛ فهذا الانکشاف/۵۲۱ A/ لأجل کونه من لوازم العلّیة و المعلولیة لا لأنّه کماله تعالی و عدمه نقص؛ إذ المعلول الأوّل متأخّر بالذات عنه تعالی؛ فلو کان انکشافه بما فیه کمالا له لزم فقد الکمال فی مرتبة الذات، و هو باطل؛ و أیضا یلزم افتقار الأوّل تعالی فی کماله إلی غیره و هو فاسد؛ فالکمال له تعالی لیس إلّا علمه الحقیقی الکمالی الذی هو محض ذاته الموجب بذاته لانکشاف الکلّ بعد حصول شرطه و صدور کلّ موجود منکشفا عنده بما فیه إنّما هو لازم العلّیة و المعلولیة لا یکون ذلک علما کمالیا. فلو کان أوّل المعلولات حادثا بالحدوث الدهری أو الزمانی لم یکن عدم علمه الحضوری به و بسائر الأشیاء فی وعاء عدمها من الدهر أو الزمان نقصا له تعالی، لما عرفت من أنّ العلم الحضوری إنّما هو انکشاف الوجود الخارجی؛ و ما لا وجود له فی الخارج لا معنی لانکشاف وجوده الخارجی.

و العجب أنّ المحقّق الطوسی بعد إبطاله الحصولی و الطعن و الردّ علی قائله اختار الحضوری و صحّحه بهذا الوجه مع أنّه اختار فی تجریده کون العالم حادثا بالحدوث الزمانی کما فهمه الأکثرون أو الدهری کما احتمله الباقون. فلو کان هذا العلم کمالا له لزم مع افتقاره فی کماله إلی الغیر فقده عنه فی زمان غیر متناه أو دهر لو فرض «۱» وقوع زمان فیه لکان غیر متناه؛ و کأنّه رجع فی شرحه للإشارات عن مختاره فی التجرید و حینئذ و إن اندفع هذا الفساد و التناقض إلّا أنّه إن کان هذا العلم کمالا عنده یرد علیه ما تقدّم من کونه فعله تعالی و متأخّرا عن ذاته، و کمال الشیء لا یکون کذلک.

و یمکن أن یقال: إنّ هذا العلم لیس کمالا عنده إلّا أنّه لمّا کان من لوازم العلّیة

(۱). س: افرض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۰۵

و المعلولية و مطابق الواقع و نفس الأمر و المثبتون للحصولى كالشيخ و أتباعه يثبتونه ليفهم الحضورى رأسا و حصرهم علمه تعالى فى الحصولى الكلّى الذى يخرج عنه الجزئيات؛ فأورد عليهم ما أورد من مفاسد الحصولى و أثبت الحضورى بهذا «۱» الوجه لكونه من لوازم العلّية و المعلولية و عدم تأخّره عن مرتبة/۵۲۱ B/ الحصولى؛ إذ كلّ واحد منهما فعل الواجب تعالى و متأخّر عنه ذاتا؛ فإنّ علّيته لتمثيل الصور فى ذاته و انكشافها عند القائل بالحصولى فى مرتبة علّيته لإيجاد أوّل المعلولات بما فيه و انكشافه عند القائل بالحضورى؛ و لا يخفى أنّ هذا التوجيه من قبله لا يلائم كلامه فى شرح رسالة العلم.

[ثانيهما:] أنّه قد تقرّر و يثبت أنّ علمه تعالى كذاته تعالى ليس زمانيا؛ فليس له نسبة إلى الزمان بأن يكون بعض الأزمنة بالنسبة إليه حالا و بعضها ماضيا و بعضها مستقبلا، بل نسبة كافّة الزمانيات إليه نسبة واحدة، كما أنّ نسبة قاطبة المكانيات إليه كذلك؛ و ليس له تعالى بالنسبة إلى شيء من الزمانيات قبلية أو بعدية أو مقارنة زمانية لعدم اختصاصه بشيء من الأزمنة، بل وجوده محيط بكلّية الزمان، كما أنّه ليس له تعالى بالنسبة إلى شيء من الأمكنة فوقية أو تحتية أو مقارنة مكانية لعدم اختصاص وجوده بواحد من الأمكنة، بل هو محيط بكلّية المكان. فالامتداد الزمانى بطوله بالنسبة إليه تعالى كان واحد، كما أنّ الامتداد المكانى بفسحته بالنسبة إليه تعالى كنقطة واحدة؛ و على هذا فزمان وجودنا فى الحضور و الشهود الخارجى عنده كزمان وجود آدم مثلا و كذا وجودنا فى الوجود و الحضور العينى كوجوده عليه السّلام؛ فتكون الحوادث بأسرها كالمبدعات حاضرة عنده موجودة لديه فى الشهود العينى أزلا و أبدا؛ فيكون الجميع منكشفة عنده معلومة له بالعلم الحضورى.

---

(۱). س: هذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۰۶

و لا يتوهّم أحد أنّ فى ذلك التزام قدم الحوادث؛ لأنّا «۱» نقول: إنّ كلّ حادث موجود فى الأزل و حاضر عنده تعالى، بل نقول: إنّ كلّ حادث فى وقت وجوده حاضر لديه و منكشف عنده مع كونه فى الأزل.

فإن قيل: إحاطته تعالى بكلّية الزمان و كونه بطوله بالنسبة إليه كان واحدة إلّا أنّ ذلك بحسب الشهود العلمى الارتسامى لا بحسب الشهود الخارجى؛ إذ ما لا وجود له لنفسه كيف يكون موجودا لغيره و حاضرا عنده؟! نعم لو فرض وجود/۶۲۱ A/ الزمان بكلّيته «۲»- أى بمجموع طوله و امتداده مع جميع ما يوجد فى أجزائه موجودا- لكان الجميع موجودا عنده حاضرا لديه بحسب الشهود الخارجى؛ و أمّا إذا لم يكن موجودا فى الخارج، بل كان الموجود فيه آنا واحدا؛ فلا يعقل حضور الجميع؛ إذ حضور ما لم يوجد عنده تعالى و هو فى الأزل غير معقول؛ فالحوادث إذا لم تكن موجودة فى الأزل فكيف يعقل حضورها عنده تعالى «۳» فى أوقاتها مع عدميتها أو عدمية الأوقات؟! كيف يعقل أن يكون غير الموجود لنفسه موجودا لغيره مع أنّ الوجود الغيرى و الرابطى للشيء فرع وجوده لنفسه؟!

قلنا: أمثال تلك الشبهات إنّما تتطرّق فى قلوب المسجونين فى سجن الزمان و المحبوسين بقيود الموادّ و المكان نظرا إلى قياسهم المجرّد المتعالى عن الزمان و المحيط «۴» به على المادّى الزمانى المحاط به؛ فإنّ من ألف بالزمان و وقع فى حيطته و انتسب إليه بحيث بعضه بالنسبة إليه ماض و بعضه حال و بعضه مستقبل يتوهّم أنّ كلّ موجود حاله بالنسبة إلى الزمان كذلك و لا يمكنه أن يعقل خلاف ذلك؛ أعنى وجود موجود متعال عن الزمان محيط بكلّيته بحيث يكون كلّ جزء منه مع

---

(۱). س: الحوادث الا با لا.

(۲). س: بكلّيه.

(۳). س:+ فيه.

(۴). س: لمحيط.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۰۷

ما فيه من الحوادث حاضرا لديه موجودا عنده؛ و أمّا قاطع البرهان و أنظار المجرّدين عن قيود الموادّ و جلابيب الأبدان فيقتضى كون المجرّد خصوصا صرف الوجود المتعالى عن شوائب المادّية متقدّسا عن الانتساب إلى الزمان و محيطا به و كون جميعه بالنسبة إليه واحدا «۱» و حضوره بكلّيته و وجوده برمّته عنده فى الأزل.

و بيان ذلك: أنّ الزمان من لواحق الحركة التى هى من لواحق الجسم. فلمّا كان الواجب منزّها عن الجسمية استحال أن يكون فى زمان.

و أيضا: إن أوجد الواجب تعالى الزمان و هو [فيه] لزم كون الزمان متقدّما على نفسه و إن أوجده بدون أن يكون فيه كان غنيّا فى وجوده و علمه و ساير صفاته عنه.

و التوضيح: أنّه لو كان الواجب و/۶۲۱ B/ صفاته كالعلم و غيره زمانيا- أى منتسبا إليه بالقرب و البعد و المضىّ و الحالية و الاستقبال- لكان مادّيا لا مجرّدا؛ إذ النسبة بين الشيئين بالقرب أو البعد الزمانى فرع كون الشيئين كليهما مادّيّين كما فى النسبة بينهما بالقرب أو البعد المكانى بلا تفاوت؛ فإنّه لو جاز حصول النسبة الزمانية بين الواجب و جزء من الزمان أو حادث واقع فيه لجاز حصول النسبة المكانية بينه و بين جزء من المكان أو جسم حاصل فيه، لعدم تعقّل التفرقة بين الأمرين بوجه، لاشتراكهما فى كون أحد طرفى النسبة مجرّدا متعاليا عن المكان و الزمان و كون الآخر جسما أو جسمانيا؛ و عدم كون كلّ من الشيئين من النسب المعنوية التى يمكن تحقّقها بين المفارقات لقضاء الضرورة بأنّ النسبة الزمانية كالمكانية فى عدم كونها من النسب المعنوية، بل هى من المادّية التى لا توجد إلّا فى المادّيات؛ و على هذا لو كان الموجود الحاضر عنده فى كلّ وقت منحصرا

---

(۱). س: إليه كان واحد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۰۸

بالزمان الحالى «۱» و ما فيه من الحوادث و لم يكن الزمان بكلّيته من الأزل إلى الأبد و ما فيه من الحوادث الغير المتناهية حاضرة عنده موجودة لديه منكشفة له، لكان نسبته «۲» تعالى إلى بعض الأزمنة كزماننا هذا مع ما فيه من الحوادث أقرب بالقرب الزمانى من نسبته «۳» إلى بعض آخر بما فيه كالزمان إلّا فى بعد ألف سنة مع ما فيه من الحوادث؛ و أيضا كان نسبة بعض الأزمنة كزمن آدم بما فيه إليه تعالى بالمضىّ و نسبة بعضها إليه كزماننا بالحالية و نسبة بعضها كالزمان الآتى بعد سنة فى الأكثر بالاستقبال؛ و هذا- كما عرفت- مستحيل، لكونه من خواصّ المادّيات؛ فاللازم إمّا عدم وجود شىء من الأزمنة و الحوادث عنده و عدم علمه بالحضور الإشراقى و الانكشافى بشىء منها و هو بيّن البطلان أو حضور الكلّ و وجوده عنده و علمه به و هو المطلوب.

و ما ذكر من أنّ ما لم يوجد لنفسه و لا بالنسبة إلى غيره من الحوادث و المادّيات كيف يكون موجودا للواجب سبحانه؟! مغالطة ناشئة من قياس الغائبة على الشاهد و المجرّد/۷۲۱ A/ المتعالى عن الزمان على المادّى الواقع فيه؛ فإنّ الزمان بما فيه من الحوادث لكونه تدريجى الوجود ممتنع الحصول بكلّيته دفعة لا يمكن أن يجتمع أجزائه فى الوجود و لا أن يكون كلّ جزء منه أو حادث واقع فيه موجودا حاضرا عند حادث آخر لضيق عالمه و وقوعه فى سجن الزمان و لا يكون شىء منه موجودا لنفسه مع ملاحظة النسبة بينه و بين مثله؛ و أمّا الواجب لتعاليه عن الزمان لا يكون للزمان بالنسبة إليه امتداد يقع الواجب فيه و يحيط الزمان به؛ فالأجزاء بأسرها و الحوادث برمّتها عنده فى الأوّل و الأبد على نسبة واحدة؛ فكلّ جزء منه و حادث بالنسبة إليه تعالى موجود لنفسه و له تعالى و حاضر بالشهود الإشراقى العينى لديه و بالنسبة إلى مثله معدوم و غائب و كلّ جزء

(۱). س: الخالی.

(۲). س: نسبهٔ.

(۳). س: نسبهٔ.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۳۰۹

من الزمان و حادث من الحوادث و آخر فی وقته لا فی وقت آخر عنده تعالی منکشف لدیه من دون لزوم تغیّر و تجدّد.

[السابع:] الحقّ عندی ثبوت العلم الحصولی بالأشیاء للواجب أیضا قبل إیجادها و بعده بمعنی أنّ ذاته الذی هو العلم الحقیقی الکمالی، کما أنّ کماله فی مبدئیته و منشئیته لانکشاف وجودات الأشیاء فی مرتبهٔ متأخّرهٔ عن مجرّد مرتبهٔ الذات:

[۱.] إمّا لوجودها العینی؛ و هذا یختصّ بالمبدعات

[۲.] أو لارتسام الکلّ فی أوّل العقول

[۳.] أو لوجوده و حضوره عند الواجب تعالی و ان لم یوجد فی الخارج.

و هذان الوجهان یعمّان المبدعات و الحوادث.

کذلک کمال ذاته الذی هو العلم الحقیقی مبدئیته لارتسام صور الأشیاء و تمثّلها فی ذاته و هو العلم بحقائقها کما علیه المحقّقون لا بأشباحها و أمثلتها کما علیه الآخرون؛ إذ المرتسم فی العقل من السماء قبل إیجاده أو رؤیته کونه جسما بسیطا مستدیرا متحرّکا؛ و هذا عند التحقیق حقیقته لا شبحه و مثاله؛ فحقائق الأشیاء إنّما یعلم بهذا العلم لا بالحضوری إلّا مع ارتسامها/۷۲۱ B/ فی بعض المدارک.

و هذا العلم للواجب تعالی إنّما یکون فعلیا؛ لأنّه تعالی بنفس ذاته القاهرهٔ اقتضی اختراع حقائق الأشیاء و صورها علی ما هی علیه فی ذاته و تمثّلها فی علمه قبل وجودها. ثمّ صار هذا الاختراع و التمثّل علّهٔ لإیجادها؛ و ما هو إلّا العلم العقلی و لا یکون إلّا کلّیا؛ إذ الشیء قبل وجوده إنّما یعلم بالأوصاف الکلّیهٔ من الأجناس و الفصول و اللوازم و لا یحصل من انضمام الکلّیات بعضها إلی بعض و إن بلغت إلی غیر النهایهٔ إلّا الکلّی؛ و کذا الحال فی العلم بآثارها و أحوالها و ما

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۳۱۰

ینتزع عنها و یترتّب علیها من المعانی؛ فإنّه یکون کلّیا لکلّیتها و لیس فیه تغیّر و تجدّد، بل هو علی وجه واحد مستمرّ من الأزل إلی الأبد لا تفاوت فیه قبل الإیجاد و بعده؛ و یعلم به الکلّیات و الجزئیات الحادثهٔ علی وجه ثابت؛ و لا یلزم من تجدّد وجود الحوادث و عدمها تجدّد و تغیّر فی هذا العلم؛ إذ علمه بها فی الأزل أنّ کلّا منها موجود فی وقت کذا و علی صفهٔ کذا و حال کذا و معدوم فی غیره؛ و لا یتبدّل ذلک بتبدّل الأزمنهٔ و الحالات بخلاف الحضوری؛ فإنّه لتوقّفه علی الوجود الخارجی یلزم أن تتجدّد المشاهدهٔ الحضوریهٔ بتجدّد الوجود الخارجی لکلّ حادث و ینعدم بانعدامه و لا بأس به لما عرفت من عدم کونه کمالا- و کونه من قبل الإضافات الممتنعهٔ حصوله بدون متعلّق خارجی کالإیجاد و الخلق و الرازقیهٔ و أمثالها؛ فبالحصولی یعلم کون الحادث الفلانی موجودا فی وقت کذا؛ فإذا بلغ هذا الوقت و وجد الحادث تعلّق العلم بوجوده و هذا التعلّق هو الحضوری الانکشافی؛ و کذا بالحصولی یعلم انعدامه فی وقت کذا؛ فإذا بلغ هذا الوقت و انعدم انعدمت الإضافهٔ الإشراقیهٔ المتعلّقهٔ بوجوده الخارجی؛ و هذا مع قطع النظر عمّا ذکرناه من کون الحوادث بأسرها موجودهٔ للواجب تعالی حاضرهٔ عنده فی الشهود الخارجی أزلا و أبدا و معه- کما هو الحقّ- یکون الحضوری فی «۱» الثبات و عدم التغیّر و التجدّد/۸۲۱ A/ کالحصولی.

ثمّ الحضوری لیس کمالا للذات لکونه متأخّرا عنها و فعلا له تعالی؛ لأنّه- کما مرّ- اقتضی بذاته تمثّل النظام الکلّی علی ما هو علیه فی ذاته؛ و لذا لا یکون عدم تحقّق هذا العلم فی مرتبهٔ ذاته نقصا له؛ إذ الکمال الحقیقی لیس إلّا ذاته الذی هو العلم بالمعنی الأوّل.

ثمّ الدلیل علی ثبوت هذا العلم له تعالی مع عدم کونه کمالا هو الدلیل علی

(۱). س: یکون الحضوری کالحصولی.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۱۱

ثبوت سایر الصفات و الإضافات التی أنفسها و مفهوماتها لیست کمالا له کإیجاد الأشیاء و انکشافها بعد وجودها و الرازقیة و الرحمة و العلّیة و الإحاطة؛ فإنّ الدلیل علی ثبوتها کون مبدئیته تعالی لها کمالا له و إن لم یکن أنفسها کمالا له؛ إذ البدیهة قاضیة بأنّ مبدئیته لانکشاف الأشیاء و إیجادها و خلقها و حفظها کما یکون کمالا کذلک مبدئیته لتمثیلها و ارتسامها فی علمه أیضا یکون کمالا؛ إذ العالم العقلی الإلهی لا یقصر فی الدلالة علی الکمالیة و علوّ القدرة عن إیصال الرزق إلی الحیوانات، بل عن بعض العوالم الخارجیة مع أنّ العقل حاکم بأنّ هذا النظام الکلّی بما اشتمل علیه من الحکم العجیبة و المصالح الدقیقة لا یمکن أن یکون بدون علم سابق؛ و من أنصف من نفسه یعلم أنّ الذی أبدع الأشیاء أوجدها من العدم إلی الوجود سواء کان العدم ذاتیا أو زمانیا [و] یعلم تلک الأشیاء بحقائقها و صورها و آثارها اللازمة لها الذهنیة و الخارجیة قبل إیجاده إیّاها؛ کیف و العنایة الإلهیة المفسّرة بالعلم الأزلی العقلی المتعلّق بالکلّیات و الجزئیات علی وجه کلّی السابق علی وجودات الأشیاء ممّا اتّفق علیه أساطین الحکمة و أعاظم العقلاء؟! و ما هو إلّا العلم الحصولی؛ فنفیه یبطلها.

و بالجملة: العقل یأبی من صدور هذا النظام الأکمل المتّسق المرتبط بعضه ببعض علی وجه الحکمة و المصلحة من دون علم سابق مع عدم فساد فیه، کما یأتی فی ردّ شبه المنکرین له؛ و علی ما اخترناه من ثبوت العلم الحضوری معه یتحقّق له العلم بالجزئیات علی الوجه/۸۲۱ B/ الجزئی أیضا؛ فلا ینحصر علمه بالکلّیات حتّی یلزم فساد خروج الجزئیات عن علمه.

و ممّا یؤکّد إثبات الحصولی أنّه لولاه لزم عدم علمه بحقائق الأشیاء لما عرفت من أنّ الحضوری هو العلم بالوجود الخارجی فقط؛ و لا یعلم به الحقائق إلّا من حیث ارتسامها فی بعض المدارک؛ و معلوم أنّ معلومیة الحقائق بالحصولی أقوی

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۱۲

و أظهر من المعلومیة بارتسامها فی بعض المدارک؛ و بعبارة اخری: معلومیتها بتمثّلها فی الذات أظهر و أقوی من معلومیتها بارتسامها فی بعض المدارک و مشاهدتها فیها؛ و مع ذلک یخرج عنه العلم بحقیقة أوّل المدارک الذی یرتسم فیه الحقائق لعدم ارتسامه فی مدرک.

ثمّ أورد علی العلم الحصولی إشکالات ضعیفة؛ فلنذکرها بجوابها:

[الأوّل:] أنّه یوجب اتّحاد الفاعل و القابل؛ و هو باطل؛ إذ الفاعل شأنه الإفاضة و القابل شأنه الاستفاضة؛ و هما متقابلان لا یمکن استنادهما إلی جهة واحدة؛ و استنادهما إلی جهتین متغایرتین یوجب الترکّب فی ذاته تعالی.

و جوابه: أنّ جهة الفاعلیة و القابلیة فی لوازم البسیط متّحدة؛ فإنّ لوازمه إنّما تترتّب علی حقیقته من حیث هی؛ فهو من حیث إنّه قابل فاعل؛ ففیه فیه و عنه شیء واحد؛ و هذا الحکم مطّرد فی لوازم جمیع البسائط. فجهة الصدور و القبول فی الأربعة بالنسبة إلی الزوجیة واحدة؛ فالقبول فیها بمعنی مطلق الموصوفیة و المعروضیة لا بمعنی الاتّصاف و الانفعال، کما هو معناه الظاهر.

و توضیح ذلک؛ أنّ السبب فی استحالة الفاعلیة و القابلیة فی ذات بسیطة أنّ القابل للشیء لا یکون فی حدّ ذاته فاقدا له و فاعله فی حدّ ذاته واحد؛ فکلّ فاعل قابل یجتمع فیه جهتا الفعل و القوّة؛ و ذلک باطل؛ و أمّا مطلق المحلّیة و الموصوفیة فلا یعتبر فی مفهومه الفقدان؛ فلو کان شیء محلّا لمعلوله کان موصوفا به غیر فاقد له فی حدّ ذاته؛ فإنّ المعلول و إن لم یکن موجودا فی مرتبة العلّة إلّا أنّها مع ذلک لیست فی حدّ ذاته فاقدة له؛ إذ المعلول فائض عن العلّة و الفائض عن الشیء/۹۲۱ A/ لا یکون مفقودا له.

ثمّ لو لم توصف علّة الشیء به لزم عدم اتّصاف شیء من الماهیّات البسیطة بلوازمه؛ إذ الماهیّة علّة للازمها؛ و التزام ذلک و تخصیص الموصوفیة بالماهیّات

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۱۳

المركّبة مكابرة.

[الثانى:] أنّه يستلزم كونه سبحانه محلّا للأعراض و لمعلولاته الممكنة.

و جوابه: أنّه لا- منع فيه إذا لم ينفعل عنها بأن يكون من خارج و لم يستكمل بها؛ إذ مع الانفعال يلزم التغيّر فى ذاته و مع الاستكمال يلزم تركّبه و افتقاره فى كماله إلى فعله؛ و أمّا بدونهما فليس فيه فساد.

[الثالث:] أنّه يوجب كونه فاعلا للكثرة و محلّا لها؛ و هو ينافى وحدته الصّرفة و بساطته الحقّة.

و الجواب: أنّ صدورها عنه على ترتيب السببى و المسبّبى «۱» كصدور الأشياء الخارجية عنه؛ فذاته بذاته اقتضى تمثّل صورة المعلول الأوّل فى ذاته و بتوسّطه صورة المعلول الثانى و هكذا كما قالوا فى كيفية صدور الأشياء «۲» الخارجية عنه تعالى؛ و معلوم أنّ الكثرة الحاصلة بعد الذات على ترتيب السببى و المسبّبى لا تنثلم بها وحدة الذات و لا تقدح فى بساطته الحقّة؛ فهى ترتقى إليه و تجتمع فى واحد محض؛ إذ الترتيب يجمع الكثرة فى واحد.

[الرابع:] أنّه يقتضى كون الأوّل تعالى موصوفا بصفات زائدة غير إضافية و لا سلبية؛ إذ الصور الحاصلة فى ذاته امور حقيقية و هى عبارة عن العلم؛ فاتّصاف الواجب بها اتّصاف بصفات زائدة حقيقية غير إضافية.

و فيه: أنّ معنى اتّصاف الشىء بعرض «۳» هو أن يكون ذلك العرض محمولا عليه أو مبدأ المحمول «۴» عليه؛ و هذه الصور اللازمة له تعالى ليست محمولة عليه؛ و هو ظاهر؛ و لا مبدأ لمحمول عليه؛ لأنّ العالم الذى هو محمول عليه تعالى و من الصفات الحقيقية ليس حمله عليه باعتبار تلك الصور، بل باعتبار كونه مبدأ و

---

(۱). س: للمسببى.

(۲). س:+ و.

(۳). س: يعرض.

(۴). س: لمحمول.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۱۴

مصدرا لها؛ أى كون ذاته بذاته بحيث تصدر عنه تلك الصور منكشفة لديه؛ و العالمية التى تلك الصور مبدأ لاتّصافه تعالى بها و حملها عليه هى العالمية الإضافية؛ و الاستحالة فى احتياجه تعالى فى اتّصافه بالصفات الإضافية إلى غيره كما فى الإيجاد و غيره؛ و الامتناع فى الحاجة إلى الغير إنّما هو فى الصفات/۹۲۱ B/ الحقيقية.

[الخامس:] أنّ القول بالحصولى يوجب مسبوقية كلّ موجود معلول للواجب بصورة عقلية؛ إذ على هذا القول يقال فى كلّ موجود عينى أو عقلى إنّه وجد لأنّه عقل لا أنّه وجد لأنّه وجد و لا أنّه عقل لأنّه عقل؛ و لا ريب فى أنّ صورة المعلول الأوّل موجود معلول له تعالى؛ فيلزم أن تسبقه صورة عقلية اخرى ثمّ ينتقل الكلام إلى هذه الصورة السابقة و هكذا؛ فيلزم التسلسل فى الصور العقلية؛ أى يكون قبل كلّ صورة عقلية صورة عقلية اخرى إلى غير النهاية.

و جوابه: أنّ هذه الصورة المعقولة نفس وجودها عنه تعالى نفس عقله لا تمايز بين الحالين و لا ترتّب لأحدهما على الآخر؛ فهى من حيث هى موجودة معقولة و بالعكس؛ فإيجاده تعالى تلك الصور عين علمه بها؛ فلا حاجة إلى علم آخر؛ لأنّ كلّ إيجاد لا يكون عين العلم يحتاج فى حصوله من الفاعل المختار إلى علم سابق؛ و أمّا إذا كان الإيجاد عين العلم فلا يتوقّف على علم آخر.

[السادس:] أنّه يوجب كون المعلول الأوّل غير مباين لذاته؛ و هو باطل.

و فيه: أنّه إن اريد بعدم مباينة المعلول الأوّل لذاته قيامه بذاته و ارتسامه فيه فبطلانه عين محلّ النزاع؛ و إن اريد به كون صورته عين

الواجب تعالى بناء على أنّ صدور كلّ معلول إنّما هو بتوسّط «۱» صورته السابقة؛ فلو لم يكن صورة المعلول الأوّل عين حقيقة الواجب تعالى لزم التسلسل فى الصور العقلية؛ لأنّه إذا كان كلّ

---

(۱). س: يتوسط.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۱۵

صورة وجدت عنه لأنّها عقلت فيكون قبل كلّ صورة عقلية صورة عقلية اخرى؛ فيلزم التسلسل؛ إذ معنى قولنا: «كلّ صورة وجدت عنه لأنّها عقلت» لا يرجع إلّا إلى مسبوقية كلّ صورة باخرى و إلّا رجع إلى قولنا: «عقلت لأنّها عقلت» أو «وجدت لأنّها وجدت».

فجوابه: ما تقدّم من أنّ هذه الصورة نفس المعقولة، وجودها عين تعقّلها.

[السابع:] أنّه يوجب خروج الوجودات و الجزئيات عن علمه تعالى؛ إذ الحصولى ليس إلّا العلم بالماهيّات و الحقائق على الوجه الكلّى؛ فلا يتناول العلم بنفس الوجودات و التشخّصات.

و جوابه:/۰۳۱ A/ أنّ هذا إنّما يرد على القائلين بالعلم الحصولى فقط؛ و أمّا على ما اخترناه من ثبوت العلم الحضورى الإشراقى له تعالى أيضا فيكون عالما بالوجودات و الجزئيات على الوجه الجزئى أيضا.

[الثامن:] أنّ ارتسام الصور فى ذاته على الترتيب السببى و المسبّبى يوجب انفعال ذاته تعالى عن الصورة الأولى؛ لأنّها علّة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية؛ و الوجه فى كونها كمالا له أنّها لمّا كانت فى ذاتها ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل، بل بالقوّة؛ و لا ريب فى أنّ كون ذاته بالقوّة نقص له؛ فانتفاء «۱» القوّة إنّما يكون بوجود الصورة؛ فيكون وجودها كمالا له؛ إذ مزيل النقص مكمّل؛ فالصور السوابق يكون مكمّلة و ذاته مستكملة؛ و المكمّل أشرف من المستكمل مع أنّ ذاته تعالى أشرف من كلّ شىء.

و جوابه- بعد النقض بصورة صدور الموجودات الخارجية عنه لإجراء الدليل المذكور فيه بلا تفاوت-: أنّ فعلية تلك الأشياء من الصور العقلية و الموجودات الخارجية إنّما هو من الواجب تعالى و وجوبها مترتّب على وجوبه، و ليس هناك

---

(۱). س: فبانتفاء.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۱۶

فعل و قوّة؛ إذ صدورها عنه إنّما هو بعد تماميته و فعلية ذاته من كلّ جهة؛ و ما يصدر عنه من الصور و الموجودات الخارجية إنّما هى امور خارجة عن ذاته تعالى؛ فليس لتلك الأشياء إمكان من حيث انتسابها إلى مبدئها؛ و الانفعال إنّما يلزم لو انتقل ذاته من معقول إلى معقول، كما فى العلوم النفسانية أو تفاض معقولاته على ذاته من غيره، كما فى علوم المبادى؛ و أمّا إذا كانت المعقولات لازمة لذاته- كما فى لوازم الماهيّات البسيطة- فلا يلزم من الانفعال شىء.

[التاسع:] أنّ تلك الصور المرتسمة فى ذاته تعالى إمّا أن تكون لوازم ذهنية له تعالى أو لوازم خارجية أو لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين؛ و الأوّل و الثالث باطلان؛ إذ لا يتصوّر للواجب إلّا نحو واحد من الوجود هو الوجود الخارجى الذى هو عين ذاته؛ و كذا الثانى؛ إذ اللوازم الخارجية لا تكون إلّا حقائق خارجية/۰۳۱ B/ مع أنّ تلك الصور المرتسمة فى ذاته إمّا أعراض ذهنية أو جواهرها جواهر ذهنية و أعراضها أعراض كذلك.

و جوابه: اختيار كون تلك الصور لوازم عقلية و ما ذكر من أنّ الواجب تعالى ليس له إلّا نحو واحد من الوجود هو الوجود الخارجى مسلّم و لكنّ المراد به أنّ ذاته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن حقيقته فهو بحت الوجود الخارجى و ليس أمرا ذهنيا؛ و لا ينفى «۱» ذلك كون الامور الخارجة عن ذاته المتمثّلة فيه امورا عقلية لازمة له؛ و هو ظاهر.

[العاشر:] أنّ المعلول الأوّل و صورته إن صدر معا عن الواجب تعالى لزم صدور الكثرة من الواحد؛ و إن كان الصادر منه مجرّد

صورته و كان صدور المعلول الأوّل مشروطا بصورته- كما تقتضيه اصولهم- لزم أن تكون الصورة الأولى علّة لحصول اللازم المباين- أعنى المعلول الأوّل- و لحصول صورة

---

(۱). س: لا يبقى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۱۷

اخرى هى صورة المعلول الثانى؛ فيلزم أن يعقل الواحد المحض باعتبار صورة واحدة من جهة واحدة فعلين مختلفين.

و اجيب بأنّ ذاته من حيث ذاته علّة لوجود المعلول الأوّل و من حيث علمه بذاته علّة لعلمه بالمعلول الأوّل.

و ردّ بأنّه ينافى ما اتّفقوا عليه من أنّ علمه بالأشياء علّة لوجودها؛ إذ على الجواب المذكور وجود المعلول الأوّل و علمه تعالى به- أعنى ارتسام صورته فى ذاته سبحانه- فى درجة واحدة؛ فلا يتقدّم العلم على الإيجاد مع أنّ الباعث لهم فى إثبات الصور فى ذاته تعالى ليس إلّا كون علمه تعالى بكلّ شىء سببا لوجود ذلك الشىء فى الأعيان؛ فإذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الأوّل موجبا لوجوده يبطل أصل مذهبهم.

و ربّما يجاب بأنّه لا ريب فى أنّ العلم بالعلّة من كلّ وجه و من حيث هو علّة مستلزم للعلم بالمعلول؛ و لا ريب فى أنّ العقل الأوّل معلول له تعالى؛ فعلمه بذاته الذى هو علّة العقل الأوّل مستلزم لعلمه به؛ فذاته من حيث ذاته علّة لوجود العقل الأوّل فى الخارج و من حيث تعقّله لذاته علّة لتعقّله له، كما ذكروه؛ فصدور كلّ معلول عنه تعالى و علّيته مستلزم/۱۳۱ A/ لعلمه بهذا لمعلول.

و ما ذكروه من أنّ علمه بالأشياء علّة لوجودها ليس مرادهم به إلّا ذلك الاستلزام- أى استلزام «۱» العلّية و الصدور للعلم بالمعلول الصادر- فإنّ هذا العلم من مقتضيات العلّية و المعلولية و لوازمها؛ و ليس مرادهم به أنّ العلم علّة واقعية و سبب حقيقى لوجود المعلوم و كيف يصحّ القول بأنّ الأعراض الاعتبارية علّة واقعية لأشياء خارجية محقّقة؟! و إذا لم يكن العلم علّة واقعية لا يلزم سبقه و تقدّمه على المعلول الصادر حتّى يقال: إنّ صدور المعلول الأوّل عنه تعالى مشروط

---

(۱). س: الاستلزام.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۱۸

بسبق صورته و حصول صورة المعلول الثانى أيضا مشروط بسبق صورة ذلك المعلول الأوّل؛ فيلزم صدور أمرين مختلفين من الواحد الحقّ باعتبار صورة واحدة من جهة واحدة؛ فليس مرادهم إلّا أنّ هذا العلم من لوازم العلّية و المعلولية من دون اشتراط تقدّمه و تأخّره.

و على هذا كما يكون العلم بالمعلول الأوّل لازما مقارنا لصدوره و حصوله فى الخارج يكون لازما سابقا للعلم بالمعلول الثانى؛ و لا محذور فى شىء منهما؛ إذ هذا العلم فى التحقّق ليس علّة و لا شرطا حقيقيا للصدور حتّى لا يجوز علّية أو شرطية لأمرين مختلفين، بل هو لازم العلّية و المعلولية؛ فيجتمع مع صدور جميع المعلولات و حصول صورها بذات الحقّ الأوّل من حيث وجوده و ذاته علّة لوجود المعلول الاوّل و من حيث تعقّله لذاته علّة لارتسام صورته فى ذاته؛ و هذان- أى وجود المعلول الأوّل و ارتسام صورته- فى درجة واحدة.

ثمّ من حيث إيجاده للمعلول الأوّل علّة لوجود المعلول الثانى و من حيث تعقّله علّة لتعقّله و هكذا إلى آخر مراتب الوجود؛ و كلّ معلول من تلك المعلولات من حيث وجوده واسطة إيجاد المعلول الذى بعده و من حيث تعقّله لذاته تعقّل ذات ذلك المعلول الذى بعده؛ و هذا التوسّط و التعقّل فى مرتبة واحدة؛ و لا يلزم سبق التعقّل على التوسّط، بل هما متلازمان كما فى الواجب؛ و العقل الأوّل من حيث وجوده واسطة فيضان وجود العقل الثانى من اللّه سبحانه و من حيث تعقّله لذاته يرتسم صورته فى ذاته و هكذا/۱۳۱ B/ إلى آخر سلسلة الوجود.

و على هذا فما أثبته الحكماء من العناية حقّ إلّا أنّه لكونه من لوازم العلّية و المعلولية لا لأنّه علّة الإيجاد و الصدور.

و أنت تعلم أنّ هذا الجواب لا يخلو عن مناقشات عمدتها أنّ صريح كلام الحكماء أنّ العناية- و هو علمه بالنظام الجملى- علّة لوجوده؛ و مرادهم من العلّية

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۱۹

و إن كانت هو الشرطية إلّا أنّه لا ريب فى لزوم تقدّم الشرط على المشروط.

فهذا الجواب لا يلائم كلامهم؛ فالأظهر فى الجواب أن يقال: إنّ حصول كلّ صورة معلول و إن كان من لوازم العلّية و المعلولية إلّا أنّ تقدّمه بالذات أو بالزمان على صدوره لازم و لا يلزم صدور الكثرة من الوحدة؛ لأنّ صورة العقل الأوّل مثلا لها حيثيتان:

إحداهما: حيثية كونها صورة له من حيث إنّه يعقل الأوّل؛ و بهذه «۱» الحيثية واسطة صدوره.

و الثانية: حيثية كونها صورة له من حيث إنّه علّة تعقّل الثانى و المتعقّل له؛ و بهذه الحيثية واسطة حصول صورة العقل الثانى؛ و قس على ذلك ما بعده.

[الحادى عشر:] قد ظهر ممّا ذكر أنّ محصّل ما اخترناه فى كيفية علم البارى تعالى هو أنّ له علما حقيقيا كماليا هو تحيّث ذاته بذاته و علما حصوليا صوريا و علما حضوريا انكشافيا بجميع الأشياء قبل وجودها و بعده؛ و مبدأهما و منشأهما هو ذاته الذى هو العلم الحقيقى إلّا أنّ منشأ الحصولى مجرّد ذاته بذاته و مبدأ الحضورى قبل الإيجاد؛ فهو ذاته مع المصحّحين المذكورين و بعده هما و وجوداتها العينية أيضا؛ و قد يعبّر عن ذاته الذى هو العلم الحقيقى بالعلم الإجمالى الكمالى و بالمعقول البسيط و لا ضير فيه؛ إذ ذاته لمّا كان مصدرا لمفصّلات من الوجودات و الانكشافات و المنكشفات بأسرها؛ فيصحّ أن يقال: إنّه تعالى مجمل الكلّ؛ بمعنى أنّه لكونه مبدأ لجميع الموجودات فكأنّه يتضمّن كلّها و جميعها مندمجة فيه؛ و أنّه العلم الإجمالى بجميع الأشياء؛ بمعنى أنّه منشأ انكشاف جميعها؛ و أنّه المعقول البسيط؛ بمعنى أنّ العلم به بمنزلة العلم بالكلّ؛ فكأنّه معقول واحد يشتمل على جميع المعقولات.

---

(۱). س: بهذا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۲۰

ثمّ ممّا يؤيّد ما اخترناه و يوضحه أنّ النفس الإنسانية اصطفاها اللّه من/۲۳۱ A/ بين مخلوقاته للمرتبة الجامعية و خصّصها من بينها بالخلافة الإلهية و جعلها مظهرا جامعا و عالما صغيرا انموذجا من العالم الكبير ليكون عارفا باللّه و بأسمائه و صفاته و واقفا على نعوت جلاله و جماله و شرائف أفعاله و يكون فى العالم خليفته و مصدرا لأشباه ما يصدر عنه من الأفعال و الآثار؛ فلذلك أودع فيها ما له من الصفات و الأفعال ناقصة مشوبة بشوائب القصور و الفتور على ما يليق بها و تتحمّله؛ إذ لو لم يتّصف بها و لم يكن انموذج منها فيها لم يقدر على تصوّرها و لم يتمكّن من معرفة جنسها و قبح نقائصها؛ و إذا لم يعرفها كيف يمكنه إثباتها لربّها و باريها. فكلّ ما تثبته النفس لربّها يجب أن يكون انموذج منه فيها و إن كان ناقصا مشوبا بالأعدام و ما يسريها فى غاية الكمال و التمامية و فوق التمام؛ و إلى ذلك يشير قوله تعالى: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» «۱».

و إذ علمت ذلك نقول «۲»: إنّ ما للنفس «۳» المجرّدة الإنسانية من العلم و أقسامه و كيفيته على وجه القصور و النقصان ينبغى أن يكون للواجب تعالى على نحو الكمال و التمامية و فوق الكمال؛ إذ لا ريب فى أنّ المبدئية و المنشئية لما يشاهد فى النفس من العلوم كمال للموجود.

فنقول: لا شبهة فى ثبوت الأقسام الثلاثة المذكورة من العلم- أعنى العلم الحقيقى و الحضورى و الحصولى- للنفس؛ فيجب أن يكون لباريها أيضا إلّا أنّ جميعها فيه على وجه التمامية و الكمال و فيها على وجه القصور و النقصان.

بيان ذلك: أنّ النفس لإمكانها و ضعف تجرّدها و اختلاط وجودها بظلمة الماهيّة و العدم ليست بحيث يكون ذاتها بذاتها منشأ

لانكشاف الوجودات و

---

(۱). قد سبق مأخذ هذا الحديث النبوىّ.

(۲). س: يقول.

(۳). س: انّ بالنفس.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۲۱

ارتسام الحقائق و الصور؛ فأعطاها اللّه قوّة نظرية زائدة على ذاتها هى مبدأ الانكشاف و الارتسام. فالعلم الحقيقى- أعنى منشأ الانكشاف- ثابتة للنفس إلّا أنّه على وجه النقصان، لزيادته على ذاتها و فى الواجب عين ذاته.

ثمّ النفس لا- تتمكّن بوساطة تلك القوّة من أن تنكشف عليها الوجودات و ترتسم فيها الحقائق برمّتها، لضعف تلك/۲۳۱ B/ القوّة و عدم الارتباط بين النفس و بين كلّ شىء. فالمعلوم لها من الوجود بالعلم الحضورى الانكشافى فى ما يوجد بينه و بينها مصحّح الانكشاف؛ و ما هو إلّا ذاتها و آلاتها و قواها و ما يرتسم فيها؛ فإنّ المصحّح فى الأوّل إيجاد العاقل و المعقول؛ و فى البواقى الربط التامّ. فكلّ نفس يعلم وجود ذاتها و بدنها و قواها؛ و المعلوم لها بهذا العلم ليس إلّا وجوداتها المشاهدة لها و لا يعلم بذلك حقائق شىء منها؛ و أمّا الواجب فلكونه علّة الكلّ و ارتباط الجميع به بالمعلولية تكون الوجودات بأسرها منكشفة مشاهدة له بالعلم الحضورى و كذا النفس بوساطة تلك القوّة لا يتمكّن بضعفها من أن يرتسم فيها صور الكلّ، بل الحاصل لكلّ نفس من حقائق الموجودات ما يستعدّ له لأجل قوّتها النظرية قوّة و ضعفا و استقامة و اعوجاجا و جودة و رداءة بخلاف الواجب سبحانه؛ فإنّ ذاته القاهرة بحيث تتمثّل فيه بذاته صور الأشياء بأسرها و حقائقها على ما هى عليه «۱» من دون خروج شىء منها.

ثمّ هذان العلمان- أى الحضورى و الحصولى- يختلفان فى الواجب و النفوس بالظهور و الخفاء؛ فإنّهما فى الواجب فى الظهور و الجلاء فى غاية الكمال و التمامية و فوق التمام و فيها لا يخلو عن الخفاء و الظلمة؛ هذا و النفوس بحسب اختلاف قوّتها و تجرّدها مختلفة فى مراتب الكثرة و القلّة و الجلاء و الخفاء.

ثمّ القوّة النظرية فى النفس بمنزلة الذات فى الواجب فى أنّه العلم الإجمالى و

---

(۱). س: غلبه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۲۲

المعقول البسيط كما يظهر وجهه «۱» ممّا مرّ؛ و فى النفس معنى آخر يعبّر «۲» عنه بالعلم الإجمالى و المعقول البسيط و هو الصورة «۳» الواحدة البسيطة النورانية التى يأخذها «۴» من معقولاته المفصّلة التى لا يستحضر تفصيلها؛ فإنّ كلّ نفس يقدر على أخذ صورة بسيطة من معقولاته المتعدّدة التى لا يستحضر تفصيل بعضها؛ و هذه أيضا يختلف ظهورا و خفاء و قربا و بعدا إلى التفصيل بحسب اختلاف النفوس فى القوّة و التجرّد و الفعلية.

[الثانى عشر:] قد ظهر ممّا ذكر أنّه لا تغيّر و لا تجدّد فى شىء من علميه/۳۳۱ A/ الحصولى و الحضورى.

أمّا الأوّل: فلأنّه علم على وجه واحد كلّى مستمرّ من الأزل إلى الأبد لا تفاوت فيه قبل الإيجاد و بعده؛ و يعلم به الكلّيات و الجزئيات الحادثة على وجه ثابت كلّى و لا يلزم من تجدّد وجود الحوادث و عدمها تجدّد و تغيّر فيه؛ إذ علمه بها فى الأزل أنّ كلّا منها موجود فى وقت كذا و حال كذا و صفة كذا و معدوم فى غيره؛ و ظاهر أنّ ذلك لا يتبدّل بالأزمنة و الحالات.

و أمّا الثانى: فلأنّه على ما ذكرناه من حضور الحوادث عنده بالارتسام فى العلل القريبة و من تعاليه عن الزمان و كونه بأسرها عنده بمنزلة أن «۵» يكون الزمان بجميع أجزائه و الحوادث الزمانية بأسرها حاضرة عنده أزلا و أبدا على وجه واحد متميّز من دون تجدّد و

تغيّر فى الحضور؛ و بذلك يظهر وجه عدم كون علمه زمانيا.

ثمّ بعد صيرورتها موجودة بالوجودات العينية فى أوقاتها الخاصّة و إن صار وجودها العينى أيضا من مصحّحات الحضور و فيه تغيّر و تبدّل لحدوثه و انعدامه إلّا أنّ ذلك لا يوجب تغيّرا فى علمه تعالى؛ لأنّ هذا الوجود لا يوجب حضورا له

---

(۱). س: وجهة.

(۲). س: بغير.

(۳). س: الصور.

(۴). س: ياجدها.

(۵). س:+ واحد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۲۳

تعالى لم يكن متحقّقا قبله؛ إذ ما يفيده من الحضور كان متحقّقا له تعالى بالوجهين المذكورين؛ فهو لا يفيد «۱» له تعالى شيئا لم يكن له حتّى يلزم التغيّر على أنّه لو سلّم تجدّد نحو مشاهدة حضورية له بتجدّد الوجود الخارجى و انعدامه بانعدامه لا يلزم التغيّر فى ذاته تعالى؛ لأنّه من الإضافات الخارجة عن ذاته تعالى و لذلك من جعل مصحّح العلم الحضورى منحصرا فى الوجود «۲» الخارجى و لم يصحّحه بالوجهين المذكورين، بل قال بتوقّفه «۳» على مجرّد الوجود العينى قال: يلزم أن تتجدّد مشاهدته الحضورية بتجدّد الوجود الخارجى لكلّ حادث و تنعدم بانعدامه و لكنّه لا بأس به؛ لأنّ هذا العلم ليس من علمه الكمالى، بل هو من قبيل الإضافات الممتنعة بدون متعلّق خارجى، كالإيجاد و الخلق و الرازقية و أمثالها؛ لأنّه/۳۳۱ B/- كما عرفت- عبارة عن العلم بالوجود الخارجى؛ فمع عدمه لا معنى لتعلّق العلم به.

[الثالث عشر:] المخالفون لما اخترناه فى كيفية علمه تعالى فرق:

[۱.] فمنهم من جعل علمه تعالى منحصرا فى الحصول «۴» الكلّى و هم جمهور المشّائين؛ و يرد عليهم خروج الجزئيات و الوجودات الشخصية عن علمه تعالى مع أنّه لا معنى لنفى العلم الحضورى مع وجود المقتضى له و هو حضور الشيء عند المجرّد القائم بذاته على أنّ مبدئيته تعالى له صفة كمالية و إن لم يكن نفسه كمالا؛ فنفيه المستلزم لنفى مبدئيته تعالى له يوجب سلب صفة كمالية عنه، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

ثمّ الظاهر أنّهم لم يجعلوا علمه تعالى منحصرا فى الصور «۵» حتّى يرد عليهم أنّه لو انحصر علمه المقدّم فى فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون له تعالى علم كمالى أصلا؛ إذ الحقّ أنّ علمه تعالى عندهم لا ينحصر بها، بل يثبتون له علما كماليا

---

(۱). س: لا يقيد.

(۲). س: بالوجود.

(۳). س: يتوقف.

(۴). س: منحصرا بالحصول.

(۵). س: منحصرا بالصور.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۲۴

و يعبّرون عنه بالفعل البسيط الذى هو مبدأ المعقولات المفصّلة- أعنى الصور المرتسمة- و هو ذاته بذاته. فهم يثبتون له علما حقيقيا كماليا هو عين ذاته إلّا أنّهم جعلوه مبدأ لانكشاف مجرّد الصور دون الوجودات العينية؛ فالإيراد إنّما يرد عليهم من هذه الجهة لا من

جهة نفيهم العلم الكمالى رأسا.

[۲.] و منهم من اكتفى فى علمه بالحضورى و صحّحه بما تقدّم من أنّ جميع صور الموجودات الكلّيـة و الجزئية على ما عليه الوجود مرتسمة فى المعلول الأوّل؛ و الواجب سبحانه يعقل هذا المعلول مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل بأعيانها؛ أى تكون مشاهدة له منكشفة لديه.

و هذا هو مختار المحقّق الطوسى بعد إبطاله الحصولى ببعض الوجوه المذكورة بجوابها؛ و قد عرفت أنّ هذا مسلّم من حيث إنّ وجود المعلول فى الخارج مع ما ارتسم فيه يلزمه الانكشاف عند علّته لا من حيث إنّ ذلك كمال له و غيره نقص.

فإن كان مراده أنّ ذلك من لوازم العلّية و المعلولية و أنّ مبدئيته تعالى له كمال لا أنّ نفسه كمال له؛ فهو صحيح إلّا أنّه يرد عليه جواز التصحيح بغير الارتسام أيضا و عدم المقتضى لنفى الحصولى؛ و ما/۴۳۱ A/ احتجّ به عليه قد عرفت جوابه.

و إن كان مراده أنّ ذلك- أى العلم الانكشافى- كمال له؛ فترد عليه مفاسد كثيرة يظهر بعد الإحاطة بما تقدّم.

[۳.] و منهم من اكتفى فى علمه بالحضورى أيضا و لكن صحّحه بمجرّد ما تقدّم من كون نسبة كافّة الزمانيات إليه نسبة واحدة و حضور الكلّ عنده على نسبة واحدة أزلا و أبدا؛ و هم جماعة من محقّقى المتأخّرين؛ و يرد عليه مثل ما اورد على سابقه.

[۴.] و منهم من اكتفى بالحضورى أيضا و لكن صحّح علمه بالأشياء قبل الإيجاد بالعلم الإجمالى؛ فقال: «إنّ الأشياء قبل إيجادها معلومة به و هو العلم

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۲۵

الكمالى بالأشياء منكشفة عنده قبل إيجادها إجمالا و بعده تفصيلا و العلم التفصيلى ليس كمالا» ثمّ فسّر الإجمالى بتفسيرين:

أحدهما: التمكّن من حصول انكشاف الأشياء بعد إيجادها، و مثاله ملكة استخراج العلوم.

و ثانيهما: أنّ الواجب لكونه علّة الجميع و كون الكلّ لوازم ذاته و رشحات وجوده يكون ذاته كمحلّ ما يصدر عنه مفصّلا؛ و هى مندمجة فيه حتّى أنّ الوهم ربّما يذهب إلى أنّ هذه الحقائق المتعدّدة اتّحدت فى ذاته سبحانه؛ و على هذا فعلمه بذاته عين علمه بالأشياء مجملا و «۱» بمنزلة المعقول البسيط؛ فإنّه علم إجمالى بالنسبة إلى المعقولات المفصّلة؛ و كان محصّل ذلك يرجع إلى ما ذكره المعلّم الأوّل فى أثولوجيا من أنّ بسيطة الحقيقة كلّ الأشياء بمعنى أنّه يشمل على جميع كمالاتها مع الزيادة؛ أى أنّ جميع الوجودات مندرجة فيه؛ إذ الكمال ينحصر فى الوجود «۲»، و غيره- أعنى الماهيّات- نقص و قصور. فصرف الوجود الذى هو بسيطة الحقيقة يتضمّن جميع مراتب الموجودات و لا يسلب عنه شىء منها و إنّما المسلوب عنه ماهيّات الأشياء التى هى نقائص و قصورات.

و الدليل عليه أنّه لو كان فاقد المرتبة من مراتب كمال الموجود المطلق لا بدّ أن يكون له قوّة ذلك الكمال فيكون «۳» قابلا له؛ إذ لو لم يكن قابلا له لكان ذلك إمّا لأجل أنّه نقص له؛ فلا يكون ما/۴۳۱ B/ فرض كمالا للموجود المطلق كمالا له؛ هذا خلف؛ و إمّا لأجل أنّ هذه الحقيقة البسيطة ليس من شأنها و زيّها أن يقارن «۴» إلى ذلك الكمال و يتّصف به، بل المتّصف به ما هو أعظم شأنا و أجلّ قدرا منها فى مراتب الوجود، كما أنّ الجماد ليس له قوّة العلم و ليس قابلا له و ليس من شأنه أن

---

(۱). س: مجملا بذاته على هذا.

(۲). س: ينحصر بالوجود.

(۳). س: يكون.

(۴). س: زينتها الفاسد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۲۶

يتّصف به؛ إذ القابل له و المتّصف به ما هو أعلى رتبة منه فى مراتب الوجود؛ و كذا الإنسان ليس قابلا للاتّصاف بوجوب الوجود لما

ذكر؛ و على هذا فيكون المتّصف بذلك الكمال أعلى رتبة ممّا فرض بسيط الحقيقة؛ فيكون هذا المتّصف أولى بأن يكون بسيط الحقيقة؛ فما فرض بسيط الحقيقة لا يكون فى الحقيقة بسيط الحقيقة.

فظهر أنّ بسيط الحقيقة إذا كان فاقدا لكمال يكون له قوّة ذلك الكمال؛ و لا ريب فى أنّ له فعلية بعض الكمالات أيضا؛ فيجتمع فيه جهتا الفعل و القوّة؛ فيلزم التركيب؛ فلا يكون بسيط الحقيقة.

و بما ذكر ظهر أنّ فقده بعض النقائص و مسلوبيتها عنه لا يوجب التركيب؛ لأنّه لا يقتضى جهة زائدة على الذات؛ فإنّ منشأ سلب النقائص و القصورات و مصداقه إنّما هو بحت ذاته الذى هو صرف الفعلية؛ فإنّ البسيط الذى هو محض الفعل من كلّ جهة يصلح بحت ذاته بذاته أن يكون منشأ و مصداقا لسلب كلّ نقص و صفة غير كمالية من دون الافتقار إلى جهة زائدة على ذاته و حيثية مغايرة لهويّته، بخلاف سلب صفة كمالية؛ فإنّ ذاته من حيث فعليته لا يمكن أن يكون منشأ و مصداقا لسلبها؛ فلا بدّ أن تكون فيه جهة عدمية زائدة على ذاته حتّى يكون منشأ و مصداقا لسلب هذه الصفة الكمالية؛ و غير خفىّ بأنّ العلم الإجمالى بالمعنى الأوّل مع حمله على ظاهره- أعنى نفس التمكّن و القوّة- يرجع فى الحقيقة إلى نفى العلم بالأشياء عنه تعالى قبل إيجادها؛ إذ القوّة على العلم ليس علما، كما أنّ قوّة الكتابة ليست كتابة؛ كيف و الفرق بين المجمل و المفصّل /۵۳۱ A/ بنحو الإدراك مع اتّحاد الحقيقة و حقيقة القوّة مغايرة لحقيقة العلم- أعنى الانكشاف- نعم إن اريد بالتمكّن ما به التمكّن و يقال: «إنّ ذات الواجب بذاته مبدأ الانكشاف» فلا ضير فيه إلّا أنّه يرد عليه أنّه أىّ حاجة إلى التوصيف بالإجمالى؛ فإنّ الواجب بذاته علم حقيقى كمالى بالأشياء؛ أى مبدأ انكشافها؛ و العلم الحقيقى بهذا المعنى ليس إجماليا

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۲۷

بالنسبة إلى انكشاف الأشياء مفصّلة؛ إذ المجمل و المفصّل متّحدان ذاتا؛ و ذات الواجب ليس مجمل الانكشاف، بل مبدئه و علّته.

و بالجملة: لا بدّ على هذا أن يراد بالعلم الإجمالى بالأشياء مبدأ انكشافها؛ فلا يكون الإجمالى بمعناه الظاهر المتعارف؛ و على أىّ تقدير يلزم عدم كون الأشياء منكشفة له على التفصيل قبل إيجادها مع أنّ المقتضى له و هو أحد الوجهين المذكورين موجود.

و أمّا الإجمالى بالمعنى الثانى فحاصله أنّ ذاته تعالى لمّا كان مبدأ للأشياء بأسرها و مشتملا على كمالاتها «۱» نظرا إلى ما تقدّم من أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء فصحّ أنّ يقال بضرب من التجوّز إنّه مجمل الكلّ و معقول بسيط بمعنى أنّ تعقّله بمنزلة تعقّل الكلّ؛ و لا ريب فى أنّ ذلك إطلاق مجازى و لا يرجع حاصله إلّا إلى ما ذكرناه من أنّ ذاته علم حقيقى بمعنى أنّه مبدأ الانكشاف؛ و لا يلزم منه إيجاب انكشافه لانكشاف الأشياء؛ غاية الأمر نظرا إلى المقدّمة المذكورة إيجابه لانكشاف كمالاتها و على وجه الإجمال و الاندماج؛ فلا يعلم به الماهيّات بوجه؛ و على أىّ تقدير يلزم عدم انكشاف الوجودات و الماهيّات على التفصيل و قد عرفت وجود المقتضى له.

[۵.] و منهم من اقتصر على الحضورى أيضا و صحّحه بأنّ مجرّد حضور العلّة يكفى لحضور جميع المعلولات و انكشافها على التفصيل و إن لم يوجد فى الخارج؛ إذ المعلولات لوازم ذات العلّة و رشحات وجوده؛ فكأنّها مندمجة فيه اندماجا مقدّسا عن شوائب التكثّر و التركّب؛ و هذا الاندماج يصحّح انكشافها التفصيلى و إن لم يوجد /۵۳۱ B/ بعد فى الخارج؛ و ضعف ذلك بعد الإحاطة بما ذكرناه ظاهر.

---

(۱). س: كمالا لانها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۲۸

[۶.] و منهم من ذهب إلى أنّ ذاته تعالى كما هو مظهر جميع أسمائه و صفاته كذلك هو مرآة لانكشاف الأشياء بأسرها عليه تعالى و مجلى يرى به و فيه صور الموجودات برمّتها من غير حلول و اتّحاد؛ إذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكلّ منهما وجود يغاير وجود صاحبه و الاتّحاد يستدعى ثبوت أمرين يشتركان معنى فى وجود واحد ينسب ذلك الوجود إلى كلّ منهما بالذات و هنا ليس

كذلك، بل ذاته بمنزلة مرآة يرى فيها صور الموجودات بأسرها و ليس وجود المرآة وجود ما يتراءى فيها أصلا.

و التوضيح: أنّ ما يظهر فى المرآة و يتراءى من الصور ليست هى بعينها الأشخاص الخارجية كما ذهب إليه الرياضيّون القائلون بخروج الشعاع؛ و لا- هى صور منطبعة فيها كما اختاره الطبيعيّون؛ و لا هى من موجودات عالم المثال كما زعمه الإشراقيّون، بل هذه الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض و بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشفّ و سطح صقيل على شرائط مخصوصة؛ فوجودها فى الخارج وجود الحكاية بما هى حكاية و كذلك وجود الماهيّات و الطبائع الكلّية فى الخارج؛ فالكلّى الطبيعى- أى الماهيّة من حيث هى- موجودة بالعرض؛ لأنّه حكاية «۱» الوجود و ليس معدوما مطلقا كما عليه المتكلّمون و لا موجودا أصيلا كما ذهب إليه الحكماء، بل له وجود ظلّى تبعى.

و أنت تعلم أنّ محصّل هذا الوجه أنّ الأشياء لمّا كانت لوازم ذاته و توابع وجوده فهى كالأظلال و العكوس له؛ فهو كمرآة حاكية لها و إن كان بينهما فرق من حيث إنّ الصور الظاهرة فى المرآة إنّما هى توابع الأشخاص الخارجة عن المرآة و إن كانت المرآة حاكية لها. فالمتبوع و الحاكى هنا متغايران؛ و أمّا الأشياء التابعة للواجب الظاهرة منه فهى مع كونه تعالى حاكيا لها تابعة له أيضا فى الوجود لكونه

---

(۱). س: حكايت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۲۹

علّة لها. فالمتبوع و الحاكى هنا متّحدان.

و بالجملة: لمّا كانت الأشياء بمنزلة العكوس/۶۳۱ A/ و الأظلال له و هو يحاكيها دائما و لا ينفكّ عنه تعالى و إنّما تأخّرها عنه مجرّد التأخّر الذاتى؛ فتكون منكشفة عنده دائما و يكون العلم به تعالى أيضا مستلزما للعلم بها؛ إذ العلم بالملزوم و المتبوع يستلزم العلم باللازم و التابع؛ و هذا على فرض تسليمه إنّما يوجب انكشاف المبدعات و المعلولات القريبة لديه و المطلوب إثبات «۱» كون الحوادث قبل وجودها منكشفة لديه.

[فى قدرته تعالى]

من صفاته الكمالية القدرة؛ و لا ريب و لا خلاف بين العقلاء فى ثبوتها له تعالى و إنّما الخلاف فى أنّ حقيقة القدرة الثابتة له تعالى ما ذا؟ فنقول: القدرة يطلق على معان أربعة:

[الأوّل:] صدور الفعل عن الفاعل بالعلم و الإرادة و المشيّة؛ و أنّه يستحيل «۲» انفكاكه عنه و لو بالنظر إلى الذات؛ و بتقرير آخر: كون ذاته بذاته بحيث يصدر عنه الفعل على وفق العلم و الإرادة؛ و القدرة بهذا التقرير فى الحقيقة هى الصفة الكمالية و بالتقرير الأوّل- أعنى نفس الصدور- صفة إضافية مترتّبة عليه؛ و الإيجاب المقابل للقدرة بهذا المعنى كون الفاعل بحيث يصدر عنه الفعل بلا علم و إرادة كالطبائع و يقال له الإيجاب الطباعى.

[الثانى:] إمكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل من حيث هو فاعل و إن وجب صدور الفعل بالنظر إلى الداعى؛ فالإمكان هنا مجرّد الإمكان الذاتى دون الوقوعى؛ و الإيجاب المقابل له هو امتناع الترك من الفاعل لذاته لا

---

(۱). س: ثبات.

(۲). س: ان استحاله.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۳۰

لأجل الداعی.

[الثالث:] إمكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعی فی وقت و إن وجب فی وقت آخر. فالإمكان هنا إمكان وقوعی و لكنّه فی وقت و إن كان وقتا موهوما لا فی جميع الأوقات.

[الرابع:] إمكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعی فی جميع الأوقات و لو فی آن الحدوث؛ فالإمكان هنا إمكان وقوعی فی جميع الأوقات؛ و الإيجاب المقابل له هو امتناع الترك من/۶۳۱ B/ جهة لزوم الداعی و نحوه من شرائط التأثير فی وقت من الأوقات؛ و يعبّر عنه بالإيجاب الخاصّ.

و إذ عرفت ذلك فاعلم أنّ القدرة بالمعنى الأخير ممّا تفرّد بإثباته الأشاعرة و نفاه الفلاسفة و المعتزلة جميعا إلّا أنّ المعتزلة لقولهم بالحدوث الزمانی و وقوع الترك فی زمان موهوم غير متناه لعدم وجود الداعی فيه قالوا بالإيجاب الخاصّ المقابل له؛ أعنی امتناع الترك فی وقت وجود الداعی و هو وقت حدوث العالم؛ و الفلاسفة لقولهم بالحدوث الذاتی و عدم وقوع الترك فی وقت من الأوقات قالوا بالإيجاب المطلق؛ أعنی امتناع الترك فی جميع الأوقات لأزلية الداعی.

ثمّ الأشاعرة إنّما أثبتوا القدرة بهذا المعنى للواجب تعالى لنفيهم الإيجاب مطلقا و تجويزهم الترجيح بلا مرجّح؛ فقالوا: أوجد اللّه تعالى العالم فی الوقت الذی أراد فی الأزل أن يوجده فيه بدون مرجّح سوى تعلّق الإرادة؛ و بالإرادة لا يجب الفعل، بل كان له أن لا يوجد العالم؛ لأنّه لا يسأل عمّا يفعل؛ و لا ريب فی بطلان ما ذهبوا إليه؛ لأنّ الفعل ما لم يجب لم يوجد؛ و اختيار الفاعل المختار أحد الطرفين بمجرّد الإرادة من دون مرجّح ظاهر البطلان؛ فالحقّ انتفاء القدرة بهذا المعنى عنه تعالى.

و أمّا القدرة بالمعنى الثالث- أی إمكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۳۱

الداعی فی بعض الأوقات و إن وجب الصدور فی وقت آخر- ممّا أثبته المعتزلة للواجب تعالى؛ فإنّهم لمّا قالوا بحدوث العالم و مسبوقيته بالعدم الزمانی قالوا: إنّ صدوره فی الوقت الذی وجد وجب بالنظر إلى الداعی و أمّا قبله- أعنی فی زمان عدمه- كان كلّ من صدوره و لا صدوره بالنظر إلى الداعی «۱» ممكنا؛ و الفلاسفة لقولهم بقدم «۲» العالم و عدم الانفكاك بينه و بين الواجب تعالى أنكروا ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب تعالى و قالوا بالإيجاب المقابل لها- أعنی امتناع الترك بالنظر إلى الداعی فی جميع الأوقات- و أوردوا على المعتزلة/۷۳۱ A/ بأنّ ثبوت القدرة بمعنى إمكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعی فی زمان عدم العالم لا معنى له؛ إذ ظاهر أنّ فی زمان الترك لم يوجد داعی الفعل؛ فمع عدمه يكون الترك واجبا؛ كما أنّه مع وجوده يكون الفعل واجبا كما اعترفتم به؛ فلا يثبت فی زمان الترك بالنظر إلى الداعی القدرة المفسّرة بالإمكان.

و بالجملة: اللازم على [ما] ذكروه بالنظر إلى الداعی وجوب الترك فی وقت و وجوب الفعل فی وقت آخر؛ فأين القدرة بالمعنى المذكور؟

و على أیّ تقدير إنّ القائل بأحد الحدوثين- أعنی الزمانی أو الدهری- و بمسبوقية العالم بالعدم الزمانی أو الواقعی لا بدّ أن يعتقد القدرة بهذا المعنى؛ إذ مع انتفائها لا يكون العالم مسبوقا بعدم حتّى يتحقّق فيه ترك العالم أو إمكان الترك و الفعل.

و أمّا القدرة بالمعنى الثانی- أعنی إمكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات و إن وجب الصدور بالنظر إلى الداعی- فقد صرّح بعضهم باتّفاق المثبتين و الفلاسفة على ثبوتها للواجب سبحانه و نفی الإيجاب المقابل لها عنه تعالى.

و فيه أنّ الفلاسفة مصرّحون بامتناع ترك صدور النظام الكلّی عن الواجب

---

(۱). س: الدعی.

(۲). س: تقدم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۳۲

بالنظر إلى الإرادة التى عين الذات؛ فعدم الصدور عندهم ممتنع بالنظر إلى الذات؛ فكيف يكون الصدور و اللاصدور «۱» ممكنا عندهم بالنظر إلى ذاته تعالى؟!

فإن قيل: المراد من القدرة بهذا المعنى هو الإمكان بالنظر إلى الذات مع قطع النظر عن الإرادة لا معها أيضا.

قلنا: لمّا كانت الإرادة فى الواجب عين الذات، فقطع النظر عنها هو بعينه قطع النظر عن الذات.

و الحاصل: أنّ الإرادة سواء فسّرت بعلمه تعالى بالوجه الأصلح- كما اختاره المحقّق الطوسى و المعتزلة- أو بنفس علمه بنظام الخير- كما ذهب إليه المشّاءون- أو بنفس علمه بذاته- كما نسب إلى الاشراقيّين- أو بما يلزم علمه بذاته و بالنظام الصادر عنه من الرضاء و الابتهاج و الحبّ و العشق و أمثال ذلك هى عين ذاته عندهم؛ بمعنى أنّ ذاته بذاته/۷۳۱ B/ فرد من الإرادة التى هى أحد الامور المذكورة قائم بنفسه و هو العلم أو الابتهاج الحقيقى الكمالى و منشأ بنفس ذاته لانتزاع مفهومهما الإضافى.

فالصدور لو وجب بالنظر إلى الذات أيضا؛ إذ حيثية الذات هى بعينها حيثية علمه و قدرته و إرادته، بل حيثية جميع صفاته الكمالية، كما أنّ حيثية قيّوميته و «۲» علّيته هى بعينها حيثية جميع صفاته الإضافية كما تقدّم.

و على هذا فإذا وجب صدور العالم بالإرادة التى هى نفس الذات؛ فيكون صدوره أيضا واجبا بالنظر إلى الذات؛ فنسبة القول بإمكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات إلى الحكماء غير صحيح؛ و أيضا جمهور الحكماء مصرّحون بأنّ الواجب تعالى علّة مستقلّة لإيجاد العالم و فاعل تامّ الفاعلية و ترتّب الفعل على الفاعل التامّ المستقلّ واجب؛ فلا يعقل نسبة إمكانه إليهم؛ فإنّ القدرة فينا لمّا كانت

---

(۱). س: الاصدور.

(۲). س: فلو.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۳۳

من الكيفيات النفسانية و مصحّحة للفعل و تركه و قوّة على الشىء و ضدّه و تعلّقها بالطرفين على السواء؛ فلا يكون فينا تامّة؛ إذ مبادئ أفعالنا الاختيارية كالتصديق بترتّب الفائدة و الشوق و الإجماع المسمّى بالإرادة و الكراهة تكون واردة علينا من خارج؛ فجميع ما يكون لنا من إدراك عقلى أو ظنّى أو تخيّلى و شوق و مشيّة و إرادة و حركة يكون بالقوّة لا بالفعل؛ و القدرة فينا هى بعينها القوّة؛ و أمّا فى الواجب فهى الفعل فقط؛ إذ ليس له جهة إمكانية؛ فلا يعقل تفسيرها بالإمكان.

و أيضا: أنّهم قاطعون بأنّ فعل الواجب الحقّ منزّه عن غرض و غاية زائدة على ذاته، بل ذاته كما هو فاعل الكلّ فهو غايته أيضا؛ بمعنى أنّه فعل و أفاض؛ لأنّه مبدأ الإفاضة؛ و هذه المبدئية صفة كمالية له لا يمكن أن يتخلّف عنه لا لأنّه يصير بتلك الإفاضة فيّاضا.

و بالجملة: أنّه تعالى أوجد لاقتضاء صفة كمالية هى عين ذاته ذلك لا لأن يكتسب بذلك صفة كمالية لم تكن له حاصلة قبل ذلك؛ و لا ريب فى أنّ الصدور لو لم/۸۳۱ A/ يجب بالنظر إلى ذاته، بل كان كلّ من الصدور و اللاصدور ممكنا بالنظر إلى الذات لاحتاج فى اختيار الصدور على اللاصدور إلى مرجّح زائد على ذاته عائدا إلى ذاته أو إلى غيره؛ و على التقديرين يكون فعله معلّلا بغرض أو غاية زائدة على ذاته؛ فيلزم استكماله بهذا الغرض؛ إذ الفاعل العالم المتمكّن من الفعل أو الترك إذا اختار أحد الطرفين لو لم يكن معانيا لا بدّ أن يكون هذا الاختيار لأجل مرجّح إمّا نفع عائد إليه من كسب محمدة أو دفع مضرّة؛ أو إلى غيره؛ و إيصال النفع إلى الغير إذا لم يكن باقتضاء الجود الذاتى فلا بدّ أن يكون للفاعل فيه غرض يرجع إلى ذاته أيضا و كلّ فاعل لغرض يكون مستكملا بذلك الغرض؛ إذ لو لم يكن ذلك كمالا له و مع ذلك فعله كان عبثا.

فظهر أنّ القدرة على رأى القائلين بعينية الإرادة للذات و بكونه تعالى تامّ

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۳۴

القدرة و القوّة، متقدّسا عن شوائب العجز و القصور، متنزّها عن لواحق النقص و الفتور، هو المعنی الأوّل الذی اتّفق الکلّ من الحکماء و الملّیّین علی ثبوته للواجب تعالی؛ و هو کونه تعالی بحیث یصدر عنه الفعل بالعلم و المشیّة؛ و هذا ینطبق علی رأی کلّ واحد من القائلین بعینیة الإرادة التی هی الداعی إلی الفعل.

و الدلیل علی ثبوته للواجب هو أنّ بعد ثبوت استناد العالم إلیه و کونه عالما بذاته و بالأشیاء یثبت القدرة بهذا المعنی- أی المعنی الأوّل- و لا مجال لتطرّق الشبهة فیه.

و أمّا التعریف للقدرة الخاصّ بکون الإرادة هی العلم بالأصلح؛ فالإیجاد یترتّب علیه علی نحو ما تعلّق به و لذلک قالوا بحدوث العالم لاعتقادهم أنّ الوجه الأصلح هو کون العالم حادثا بالحدوث الزمانی.

و أمّا التعریف الخاصّ بکونها نفس العلم بالنظام الأوفق فهو کونه تعالی بحیث یتبع فعله علمه بنظام الخیر؛ و علی هذا یکون العالم حادثا بالحدوث الذاتی؛ إذ المنشأ لإیجاد العالم إذا کان/۸۳۱ B مجرّد هذا العلم فلا بدّ أن یترتّب علیه و یکون تأخّره عنه بمجرّد التأخّر الذاتی.

و أمّا الخاصّ بکونها نفس العلم بالذات؛ فهو کونه تعالی بحیث یتبع فعله علمه بذاته؛ فإنّ الإشراقیّین المنکرین للعلم الحصولی بالأشیاء لم یجعلوا العلّة الباعثة للإیجاد هو العلم العقلی الحصولی، بل قالوا: إنّ الباعث لإیجادها منکشفة «۱» بالعلم الحضوری الإشراقی هو علمه بنفس ذاته؛ فالإرادة عندهم مجرّد هذا العلم.

و أمّا علی جعل الإرادة ما یلزم العلم بالذات بنظام الخیر من الابتهاج و الرضاء و الحبّ و العشق و أمثالها ممّا یتضمّن معنی ما یعبّر عنه فی الفارسیة نحو «استن»؛ فتعریفها هو کونه تعالی بحیث یتبع فعله رضاه أو ابتهاجه بذاته و فعله.

---

(۱). س:+ لا به.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۳۵

ثمّ جمهور المتکلّمین علی أنّه تعالی فاعل بالقصد و جعلوا الإرادة هی القصد؛ و ردّ علیهم باستلزامه التکثّر و التجسّم؛ و یأتی تحقیق الحقّ فی حقیقة إرادته سبحانه.

فظهر أنّ قدرته تعالی عند الحکماء هو کونه تعالی بحیث یصدر الفعل بالعلم و الإرادة من دون التخلّف؛ و بتقریر آخر: کونه بحیث یتبع فعله علمه أو ترتّب فعله علی علمه و أمثال ذلک؛ فنسبة إمکان الصدور و اللاصدور إلیهم غیر صحیح، لتصریحهم بوجوب الصدور؛ و الأدلّة المذکورة یساعدهم؛ و لیس علی وجوب اتّصافه بإمکان الصدور و اللاصدور دلیل قاطع یطمئنّ به النفس.

و ما قیل: «إنّ هذا الإمکان صفة کمالیة؛ إذ المتمکّن من الترک بالنظر إلی ذاته أقوی من غیر المتمکّن «۱»؛ فانتفاؤه عنه نقص له» ضعیف؛ إذ بعد ثبوت أنّ کون ذاته بذاته مبدأ لإیجاد العالم صفة کمالیة له و عدم مبدئیته له نقص یلزم وجوب ترتّب الصدور علی ذاته؛ إذ إمکانه یرفع مبدئیته التامّة التی هی الصفة الکمالیة، بل یوجب کون صفة کمالیة له تعالی بالقوّة لا بالفعل مع أنّه تعالی منزّه عن شوائب القوّة و الإمکان، و جمیع الصفات الکمالیة حاصلة له بالفعل و بالوجوب.

و لیت شعری أیّ فرق بین العلم بمعنی انکشاف الأشیاء علیه تعالی و بین القدرة بمعنی صدورها/۹۳۱ A عنه تعالی؛ فإنّه کما یجب انکشافها عنده و لیس فی وجوبه نقص له تعالی، بل النقص فی إمکانه، فکذلک لا یلزم نقص فی وجوب صدورها عنه، بل النقص فی إمکانه.

نعم لمّا کان اللازم من وجوبه الحدوث الذاتی للعالم و هو یستلزم عدم تناهی العالم من جانب الأزل و ادّعی جماعة إجماع الملّیّین علی تناهیة لا بدّ من القول بمسبوقیته من القدم الزمانی کما علیه المتکلّمون أو الواقعی کما اختاره جماعة

(۱). س: غيره التمكن.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۳۶

من أهل الديانة؛ و حينئذ لا بدّ أن يفسّر القدرة بما كان ملزوما للحدوث بأن يقال:

هى كونه تعالى بحيث يصدر عنه العالم بالعلم و المشيّة فى الوقت الذى يمكن صدوره فيه من دون تخلّف؛ و بتقرير آخر: هو كونه بحيث يتبع فعله علمه فى الوقت الذى يصلح للتبعية و أمثال ذلك.

[فى عموم قدرته تعالى]

اتّفق الفلاسفة و الملّيّون على عموم قدرته سبحانه و هذا العنوان و إن كان مجمعا عليه إلّا أنّه وقع التنازع فى المقصود منه:

فقيل: المراد منه أنّ قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات الموجودة؛ أى جميع الموجودات مستندة إلى إرادته و قدرته بلا واسطة غيره.

و قيل: المراد به أنّ جميع الموجودات مستندة إلى قدرته سواء كان بلا واسطة أو بواسطة.

و قيل: المراد به أنّ ما هو ممكن بالإمكان الذاتى مقدور له تعالى؛ أى أنّه تعالى يقدر على إيجاده بلا واسطة أو بواسطة؛ فجميع الممكنات الموجودة مستندة إليه تعالى بلا واسطة أو بواسطة؛ و جميع الممكنات المعدومة- أى ما هو ممكن فى حاقّ الواقع و متن نفس الأمر سواء وجد فى وقت أو لم يوجد أصلا لأجل مصلحة- مقدور له تعالى بواسطة أو بدونها و يمكن له تعالى أن يوجده بالنظر إلى ذاته و إن لم يمكن بالنظر إلى أمر خارج من مصلحة راجعة إلى النظام الكلّى.

و قيل: المراد به أنّه تعالى يقدر على إيجاد كلّ ممكن ذاتى موجود أو معدوم بلا واسطة غيره بالنظر إلى ذاته، مثلا يقدر على إيجاد حركة/۹۳۱ B/ زيد بلا واسطة زيد و على إيجاد ممكن ذاتى لم يوجد و لا يوجد قطّ كذلك؛ فالممكنات

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۳۷

الموجودة «۱» بأسرها واقعة بقدرته تعالى بلا واسطة غيره و الممكنات المعدومة مقدورة له بلا واسطة أيضا.

و الظاهر: أنّ الاحتمالين الأوّلين غير مقصودين لأحد من العنوان المذكور لثبوتهما بعد إثبات التوحيد و حدوث العالم بأىّ معنى كان، بل يثبت أحدهما بمجرّد أدلّة إثبات الصانع؛ فلا حاجة إلى تجشّم استدلال آخر مع أنّهم ذكروا لإثبات هذا العنوان أدلّة على حدة.

و الاحتمال الآخر هو مقصود الأشاعرة من العنوان المذكور؛ لأنّهم قالوا:

المراد منه أنّ ما سوى الذات و الصفات من الموجودات واقعة بقدرته و إرادته ابتداءً بلا واسطة غيره؛ و كلّ ممكن الوجود بذاته يمكن صدوره عنه بحيث لا يجب عليه شىء و لا يمتنع عليه شىء. نعم عادة اللّه جارية بإيجاد بعض دون بعض؛ و ضعف ذلك من حيث نفى التوسّط و حديث جريان العادة الموجب للترجيح بلا مرجّح لا يخفى على أحد.

و الاحتمال الثالث ممّا نسب إلى المحقّقين من الكلاميّين و الحكماء؛ لأنّهم قالوا: إنّه تعالى من حيث ذاته و قدرته الكاملة قادر على إيجاد كلّ ممكن ذاتى لكنّ إرادته و عنايته متعلّقة بتامّ الكائنات على الوجه الأكمل الأصلح بحال الكلّ؛ و القوابل مستعدّة بحسب مشيّته لقبول بعض أنحاء الوجودات دون بعض؛ فكلّ ما يدخل من الممكنات فى الوجود قائما هو على وفق مشيّته و عنايته و ملاحظته لنظام الخير إمّا بالذات كالخيرات أو بالعرض كالشرور؛ و جميعها مستند إليه تعالى و لا يدخل فى الوجود شىء إلّا و هو معلول قدرته و إن كانت بوسائط و أسباب راجعة إليه و ليس شىء من تلك الوسائط مضادّا له فى حكمه «۲» و لا منازعا له فى سلطانه و كلّ ما لا يدخل فى الوجود من الممكنات قائما هو أيضا لأجل

(۱). س: الوجودة.

(۲). س: حکمة.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۳۸

عنایته و علی وفق مشیّته و ملاحظته/۰۴۱ A/ لنظام الخیر و لکنّها مقدورة له تعالی بالنظر إلی ذاته و قدرته بلا توسّط و بتوسّط بعض أسباب و شروط راجعة إلیه؛ فهو قادر علی إیجاد ما لم یوجد و لن یوجد من الممکنات من حیث ذاته إلّا أنّ عدم إیجاده لأجل العنایة و ملاحظة نظام الخیر کما یقولون فی سایر التخصیصات الواقعة فی النظام الکلّی.

و قد استدلّوا علی عموم القدرة بهذا المعنی- أی علی قدرته علی إیجاد الممکنات المعدومة بالنظر إلی ذاته- بأنّ «۱» علّة المقدوریة- أعنی الإمکان- عامّة مشترکة بین جمیع الممکنات الموجودة و المعدومة؛ فیکون جمیعها مقدورة له تعالی.

و لا یخفی: أنّ هذا الاحتمال الثالث الذی هو أرجح الاحتمالات لعموم «۲» القدرة ینسب إلی أهل التحقیق من الحکماء و المتکلّمین.

و حاصله: أنّ معنی عمومیة القدرة هو أنّه کما أنّ جمیع الممکنات الموجودة مقدورة له و قد وجدت بأسرها بقدرته سبحانه بلا واسطة أو بواسطة فکذلک جمیع الممکنات المعدومة؛ أی کلّ ما هو ممکن بالنظر إلی ذاته و إن امتنع بسبب غیره مقدورة له تعالی بواسطة أو بدونها بالنظر إلی ذاته تعالی و إن لم یوجد بالنظر إلی العنایة و مصلحة راجعة إلی نظام الخیر؛ و أنت تعلم أنّ العنایة بمعنی العلم بنظام الخیر و العلم به أو مصلحة راجعة إلیه هو عین الذات أو راجع إلی حیثیة الذات بمعنی أنّ الذات بذاته منشأ و مبدأ له و ما یصدر أو لا یصدر لأجل مقتضی الذات یکون واجب الصدور أو اللاصدور «۳» بالنظر إلی الذات؛ فلا معنی لإمکان صدوره و مقدوریته بالنظر إلی الذات.

و الحاصل: أنّ کلّ ما وجد کان واجب الصدور بالنظر إلی الإرادة الراجعة إلی حیثیة الذات و کلّ ما لم یوجد کان ممتنع الصدور بالنظر إلی عدم الإرادة الراجعة

---

(۱). س: فان.

(۲). س: لغموم.

(۳). س: الاصدور.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۳۹

إلی الذات أیضا؛ إذ الذات التی لیست له صفة بالقوّة و جمیع صفاته فعلیة إذا لم یصدر عنه شیء یکون عدم الصدور لعدم اقتضائه/۰۴۱ B/ الراجع إلی حیثیة الذات؛ کیف و کلّ ما تعلّقت به الإرادة التی هی العلم الناشئ عن مجرّد الذات بذاته صار واجب الصدور بالنظر إلی الذات؛ و توهّم الإمکان فی صدوره بالنظر إلیه باطل؛ إذ کما أنّ الإرادة التی هی نفس العلم واجبة الصدور بالنظر إلی الذات و إلّا لا بدّ لمرجّح لوجوبه و لا یعقل مرجّح غیر الذات لحصول علّة الفعلی و کذلک ما یترتّب علیها من صدور الأشیاء علی الوجوب واجب الصدور بالنظر إلی الذات؛ إذ کما أنّ إرادة وجوده ما لم یوجد أصلا کانت ممتنعة بالنظر إلی الذات و لا معنی لإمکانها؛ إذ معه لا بدّ لمرجّح یرجّح عدمها- أی عدم حصول الفعلی للذات- و هذا باطل سواء کان هذا المرجّح أمرا وجودیا و هو ظاهر أو عدمیا- أعنی عدم علّة الوجود- و هو أیضا باطل؛ لأنّ ذلک یرفع کون الواجب بذاته علّة لعلمه الفعلی کذلک وجود ما لم یوجد لعدم الإرادة ممتنع بالنظر إلی الذات أیضا.

و بالجملة: ما لا یوجد أصلا لیس له علّة الوجود و علّة الوجود هو الواجب تعالی إمّا بواسطة أو بدونها؛ فإذا لم یکن لشیء علّة الوجود تکون علّیته مفقودة عن الواجب و لا تکون له بالنظر إلی ذاته علّیة له؛ فکیف یمکن أن یکون مقدورا له بالنظر إلی ذاته؟!

و إن شئت بیان ذلک بوجه أوضح نقول: لا ریب فی أنّه علی قاعدة الإمکان الأشرف الموروثة من القدماء لا یوجد ممکن أخسّ إلّا

و قد وجد ما يتصوّر من الممكن الأشرف قبله بمعنى أنّ ما يصدر عن الواجب أوّلا- هو ما لا- يتصوّر أقرب إليه منه و لا يعقل فى الممكنات أشرف منه بحيث لا يمكن أن يتصوّر بينهما فى المرتبة شىء يكون واسطة بينهما بأن يكون أخسّ من الواجب و أشرف من الصادر الأوّل و كذا الحال فى ما يصدر عن الصادر الأوّل بالنسبة إليه و فى ما

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴۰

يصدر عن الصادر الثانى بالنظر إليه و عن الثالث بالقياس إليه و هكذا إلى آخر السلسلة الطولية/۱۴۱ A/ الذى يبلغ من ضعف الوجود و القرب من العدم حدّا لا يمكن أن يكون واسطة لصدور شىء أصلا.

[۱.] ففى السلسلة الطولية كلّ ما كان ممكنا قد وجد و ما لم يوجد لم يكن ممكنا حتّى يتصوّر مقدوريته بالنظر إلى الذات.

[۲.] و أمّا فى السلاسل العرضية و إن تصوّرت فيها ممكنات ذاتية لم توجد إلّا أنّ ترتّب السببى و المسبّبى الذى هو مقتضى العناية الناشية عن بحت الذات الإلهية اقتضى وقوع تلك السلاسل على النحو الواقع؛ إذ الممكن من جهات التكثّر الموجبة لتكثّر المعلولات فى السلاسل العرضية إنّما هو ما حصل فى الواقع و ما لم يحصل من المعلولات الممكنة فيها لم توجد له علّة مقتضية لوجوده و عدم العلّة مستند إلى العناية الناشية عن مجرّد الذات؛ فأمثال هذه الممكنات ليس للواجب تعالى علّية بالنسبة إليها لا بلا واسطة و لا بواسطة؛ فلا معنى لمقدوريتها بالنظر إلى ذاته تعالى؛ و أمّا التخصّصات الواقعة فى الممكنات الموجودة من خصوصية القدر و الكمّ و الكيف و الوضع و أمثالها دون غيرها مع إمكانه الذاتى إنّما هو مستند إلى العناية أيضا أو إلى وجوداتها الخاصّة نظرا إلى أنّ استناد أمثال المذكورات إلى وجودات الأشياء بعد تحقّقها ممكن بخلاف استناد أصل وجوداتها.

فعلى الأوّل- أى كون التخصّصات المذكورة مستندة إلى العناية الناشية عن محض الذات- لا يكون غيرها كأن يكون قطر الفلك الأعظم أضعاف الواقع و جرم أحد النيّرين أو بعض الكواكب أعظم أو أصغر من الواقع و غير ذلك بالنظر إلى الذات كما ظهر وجهه.

و على الثانى و إن أمكن أن يقال بإمكان غيرها بالنظر إلى الذات و استناد ما هو الواقع إلى نحو الوجود و اقتضاء خصوصية الوجودات إلّا أنّ أصل الوجودات

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴۱

الخاصّة لمّا كان صدورها بمقتضى العناية الراجعة إلى الذات و الكلّ يرجع إليه فى الحقيقة؛ فلا يبقى إمكان مقدورية الغير بالنظر إلى ذاته تعالى.

و قد ظهر أنّ الممكنات/۱۴۱ B/ المعدومة لا يعقل و لا يتصوّر فى السلسلة الطولية حتّى يمكن أن يكون مقدورة له تعالى بالنظر إلى ذاته و يتصوّر فى السلاسل العرضية و اللواحق العرضية من القدر و الكيف و الوضع و غير ذلك إلّا أنّها لعدم تعلّق العناية لحصولها و عدم علّية من جانب المبدأ لوجودها لا يمكن أن يكون متعلّق القدرة و لو بالنظر إلى الذات.

ثمّ لا أدرى أنّ مجرّد إمكان الصدور بالنظر إلى الذات مع امتناع الصدور لأجل الغير أىّ كمال للذات الإلهية حتّى يكون عدمه نقصا له تعالى؟!

ثمّ إنّ هذا الغير الذى منع الصدور هل هو غير واقع بعنايته الذاتية و مشيّته الأزلية الراجعة إلى ذاته أو واقع بها؟! و الأوّل كفر صريح «۱» و الثانى يوجب اقتضاء الذات بذاته عدم صدوره؛ فكيف يكون صدوره ممكنا بالنظر إلى الذات؟!

و قد ظهر ممّا ذكر أنّ شيئا من الاحتمالات الأربعة لعموم القدرة ممّا لا وقع له.

و التحقيق عندى أنّ المراد بعمومية القدرة هو أنّ صدور جميع ما تقتضى صدوره فى السلسلة الطولية قاعدة الإمكان الأشرف من صدور الأشرف فالأشرف إلى أن ينتهى إلى ما لا يتصوّر أخسّ منه فى الوجود- كالهيولى الأولى- تعلّقت به القدرة و خرج من العدم إلى الوجود؛ و لم يبق بين موجودين متّصلين فى هذه السلسلة فرجة يمكن أن يتخلّل فيها ممكن آخر يكون أخسّ من الأوّل و أشرف من الثانى، بل وقع بين أجزاء هذه السلسلة اتّصال فى قرب كلّ لاحق إلى سابقة فى الشرافة و الكمال بحيث لا يتصوّر معه أن يقع بين

جزءين منها ممكن آخر يكون مغايرا بنحو من المغايرة لسائر أجزائها؛ فلا يتصوّر فى الممكنات

---

(۱). س: صحيح.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴۲

ممكن أشرف و أقرب إلى المبدأ الأوّل من الصادر الأوّل ثمّ الثانى ثمّ الثالث و هكذا إلى الانتهاء؛ فالصادر الأوّل متّصل بصرف الوجود و آخر الصوادر متّصل بصرف العدم و كذا صدور كلّ ما يقتضى صدوره فى السلاسل/۲۴۱ A/ العرضية من قضية «۱» ترتيب الصدور، و ترتّب السببى و المسبّبى؛ و جهات التكثّر الواقعة فى العلل العرضية من تكثّر الأنواع و الأفراد و العوارض و الآثار و غير ذلك قد تعلّقت به القدرة و أخرج من العدم إلى الوجود و لم يبق شىء يمكن أن يوجد بالنظر إلى جهات التكثّر و حصول علّته و لا يوجد، بل كلّ ما كان ممكن الوجود بالنظر إلى ترتيب الصدور المستند إلى العناية الإلهية تعلّقت به القدرة و صار موجودا؛ و كلّ ما لم يوجد لم يكن ممكن الصدور بالنظر إلى الترتيب و ملاحظة العلل و الأسباب و إن كان ممكنا بالنظر إلى ذاته و مفهومه.

فالمراد من عموم القدرة فى السلسلة الطولية هو أنّ جميع ما كان ممكنا فى تلك السلسلة بالنظر إلى ذاته صار موجودا و متعلّقا للقدرة الكاملة؛ و فى السلاسل العرضية هو أنّ جميع ما كان ممكنا بالنظر إلى العلل و الأسباب صار متعلّق القدرة و موجودا؛ و لم يخرج شىء من الممكنات الذاتية فى الأولى و الممكنات بالنظر إلى العلل و الأسباب فى «۲» الثانية عن تناول القدرة؛ و ما لم تتعلّق به القدرة إمّا لم يكن ممكنا بالنظر إلى ذاته و ذات العلّة أو لم يكن ممكنا بالنظر إلى ذات العلّة؛ فلا يبقى شىء يكون ممكنا بالنظر إلى ذات العلّة و لا يكون موجودا متعلّقا للقدرة.

فإن قلت: ما أنكرته هو بعينه أحد الاحتمالين الأوّلين اللذين قلت إنّهما يثبتان بثبوت التوحيد و حدوث العالم؛ إذ حاصل ما قرّرته و اخترته هو أنّ جميع الموجودات الواقعة فى السلاسل الطولية و العرضية تعلّقت به القدرة الإلهية بأحد

---

(۱). س: القضيّة.

(۲). س: و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴۳

الوجهين و خرج من الوجود إلى العدم؛ و هذا هو أحد الاحتمالين، بل هو القدر المشترك بين الاحتمالات الأربعة.

قلت: البون بينهما ظاهر لا يخفى؛ و الفرق بينهما من الثرى إلى الثريّا؛ فإنّ مبنى الاحتمالين الأوّلين على استناد جميع الممكنات/B ۲۴۱/ الموجودة إلى القدرة الإلهية بأحد الوجهين لا أن يكون بعضها مستندا «۱» إلى قدرة اخرى بالاستقلال مع تجويز تصوّر بعض الممكنات الذاتية و الغيرية فى السلاسل الطولية و العرضية؛ و مبنى ما ذكرناه على تعلّق القدرة بإيجاد كلّ ممكن ذاتى و غيرى فيها و صدور الجميع بالقدرة الكاملة و عدم خروج شىء منها عن تعلّقها.

[فى إرادته تعالى]

و من صفاته الكمالية الإرادة؛ و قد اتّفق الملّيون و الحكماء «۲» على كونه تعالى مريدا و غير خفىّ أنّ إيجاد العالم منه تعالى إنّما يتحقّق بإرادته تعالى؛ فإرادته «۳» ما يصير سببا للإيجاد.

و هى عند المشّائين من الحكماء عبارة عن العلم بنظام الخير؛ لأنّهم قالوا: إنّ العلم الحصولى العقلى بالأشياء هو سبب إيجادها.

و عند الإشراقيّين منهم هى العلم بنفس ذاته المقدّسة؛ لأنّهم لمّا أنكروا العلم الحصولى و جعلوا علم الواجب منحصرا فى الحضورى قالوا: علمه تعالى بنفس ذاته هو الباعث لإيجاد الأشياء منكشفة لديه.

و عند جماعة كالمحقّق الطوسى و جمهور المعتزلة هو العلم بالأصلح؛ لأنّهم قالوا: إنّه الباعث لإيجاد الأشياء فى الوقت الذى وجد فيه. و عند المتكلّمين هو القصد بمعناه الظاهر.

---

(۱). س: مستند.

(۲). س:+ و.

(۳). س: فاراته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴۴

و ظاهر كلام جماعة من الحكماء أنّ الإرادة ما يلزم العلم بالذات و بنظام الخير من الابتهاج و الرضاء و الحبّ و أمثال ذلك ممّا يتضمّن معنى المعبّر عنه بالفارسية ب «خواستن» و لا يخفى أنّ القدرة فينا هو التمكّن من الفعل؛ و المشيّة هو القصد أو الميل إلى الفعل أو الترك بحسب المصلحة أو المفسدة بحيث يحتملها جميعا؛ و الاختيار إيثار أحد الطرفين و ترجيحه و تعيّن الميل إليه بحسب المصلحة؛ و الإرادة تعلّق القصد بعنوان العزم و الجزم إلى أحد الطرفين اللذين اختاره و مال إليه.

و بعبارة اخرى: هى شوق متأكّد يحصل عقيب داع هو تصوّر الملائم تصوّرا علميا أو ظنّيا أو تخيّليا موجبا لتحريك الأعضاء الآلية لأجل تحصيل ذلك الملائم.

و على/۳۴۱ A/ ما ذكر فالمشيّة بعد تعيين أحد الطرفين يصير اختيارا و الاختيار بعد العزم و الجزم يصير إرادة. فالمختار من ينظر فى أحد الطرفين و يميل إليه و المريد هو الناظر العازم إلى الطرف الذى مال إليه. فالاختيار متوسّط بين المشيّة و الإرادة؛ لأنّ الفاعل شاء أوّلا ثمّ يرجّح أحد الطرفين ثمّ يعزم عليه.

فالمشيّة إذا عزمت يصير إرادة؛ و التفرقة بين هذه الامور و كونها على النحو المذكور- كما أشرنا إليه- إنّما هو بالنسبة إلينا؛ فإنّها متغايرة فينا مفهوما و مصداقا و مغايرة للعلم الذى هو انكشاف الامور الخارجة عن نفوسنا أو الصور المرتسمة فيها؛ فلبراءته عن النقص و الكثرة و كونه تامّا فوق التمام لا تكون هذه الامور فيه متغايرة، بل حقيقة الجميع و مصداقها أمر واحد شخصى هو مجرّد الذات بذاته. نعم يتغاير بمجرّد المفهوم. فالذات من حيث مبدئيته لانكشاف الأشياء علم و من حيث تمكّنه من صدورها بالوجوب- أى من حيث ترتّب صدورها عليه و تابعيتها له- قدرة و من حيث منشئيته للرجحان المطلق مشيّة و من حيث مبدئيته لرجحان خصوصية أحد الطرفين اختيار و من حيث منشئيته لتبعيته و لزومه إرادة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴۵

فذاته بذاته منشأ و مبدأ لهذه الامور و انتزاعها عن غير مدخلية شىء آخر و مبدئيته لكلّ منها فى ضمن فاعليته التامّة و مبدئيته المطلقة و قيّوميّته الحقّة للكلّ؛ فإنّ مبدئيته للجميع و صدور الكلّ منه بالوجوب يندرج فيه مبدئيته للرجحان المطلق و رجحان أحد الطرفين و إيجابه. فمنشأ انتزاع هذه المفهومات و غيرها صرف الذات بذاته؛ و أمّا فينا فلهذه الامور مبادئ مختلفة متعدّدة بعددها، حادثة فى نفوسنا؛ إذ مبدأ الرجحان المطلق قصد و ميل ضعيف يحدث فينا؛ و هو المراد بالمشيّة؛ و مبدأ رجحان أحد الطرفين ميل أقوى من الأوّل يحدث؛ و هو المراد بالاختيار؛ و مبدأ إيجابه ميل قوىّ و/۳۴۱ B/ قصد مؤكّد؛ و هو المراد بالإرادة.

و قد ظهر ممّا ذكر أنّ المعنى الحقيقى الكمالى للإرادة كغيرها من صفاته تعالى هو مجرّد الذات بذاته و لها معنى إضافى مترتّب على الحقيقى- أعنى الذات- و هو الذى يترتّب عليه الفعل بلا واسطة و يصير الصدور لأجله واجبا؛ فإنّك قد عرفت أنّ الإرادة ما يتبعه الفعل و يلزمه و ذات الواجب سبحانه بذاته و إن كان مبدأ الكلّ و مصدره و يترتّب الجميع عليه إلّا أنّ ذلك مسبوق بعلمه تعالى بذاته و بما يصدر عنه. فوجوب الصدور إنّما هو بعد العلم أو ما يلزمه و يليق بالواجب تعالى من الرضاء أو البهجة أو الحبّ أو أمثال ذلك ممّا يتضمّن ما يعبّر عنه فى الفارسية ب «خواستن».

فالإشراقيّون المتكثّرون للعلم الحصولى القائلون بأنّه تعالى فاعل بالرضاء بمعنى أنّ إيجاده فى العالم لا- يتوقّف على علم فعلى حصولى، بل بمجرّد علمه بذاته تصدر عنه الأشياء منكشفة لديه، قالوا: إنّ إرادته هو علمه بذاته لترتيب الصدور عليه من دون توقّفه على شىء آخر.

و المشّاءون القائلون بأنّ فاعليته للصور المرتسمة فى ذاته بالرضاء لصدورها عنه بمجرّد علمه بذاته من دون توقّفها على صور اخرى و للأشياء الخارجية

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴۶

بالعناية؛ بمعنى أنّ العناية التى هى العلم الحصولى الفعلى بنظام الخير هو السبب لصدور الأشياء الخارجية، قالوا: إنّ إرادته هى علمه بذاته و علمه بنظام الخير؛ لأنّهما سببا صدور الصور العلمية و الأشياء العينية.

و القائلون بالحدوث الزمانى لمّا التزموا بالانفكاك «۱» بين الواجب و العالم لم يمكنهم أن يجعلوا مجرّد العلم بالذات أو به و بالنظام الجملى علّة الإيجاد و إلّا لم يقع الانفكاك، [و] قالوا: الإرادة التى هى باعث الإيجاد هو العلم بالأصلح؛ و قد تعلّق فى الأوّل بإيجاد العالم فى الوقت الذى وجد.

ثمّ ظاهر كلام بعض/۴۴۱ A الحكماء و صريح جماعة من المتكلّمين أنّ الإرادة لمّا كانت صفة يترتّب عليها الفعل و نحن نرى و نعلم أنّ مجرّد العلم لا يصير سببا لذلك؛ فلا بدّ أن يتبع العلم و يلزمه معنى آخر يتضمّن ما يعبّر عنه فى الفارسية ب «خواستن» و هو حقيقة الإرادة دون ملزومه الذى هو العلم.

فقال الأوّلون: هو ما يلزم علمه بذاته و بمعلولاته من الرضاء و الابتهاج أو الحبّ أو العشق أو أمثال ذلك ممّا يتضمّن المعنى المعبّر عنه ب «خواستن» و لكن على وجه متقدّس عن التغيّر و الانفعال و الاستكمال بالغير؛ و بالجملة على وجه يليق بجناب قدسه.

و قال الآخرون: هو القصد الخاصّ الباعث للفعل بمعناه المعروف الذى تفهمه من ظاهر لفظ الإرادة و المشيّة.

و لا يخفى أنّ القائل بالقصد إن أراد به «۲» القصد الحادث فى وقت الإيجاد ففساده ظاهر بأىّ معنى أخذ؛ إذ لا يكون الواجب محلّا للحوادث؛ و إن أراد به «۳» القصد اللازم للعلم بالأصلح فى الأزل المترتّب عليه بمعنى أنّه بعد علمه الأزلى بالأصلح؛ أعنى بإيجاد العالم على النحو الواقع فى الوقت الذى حدث و تعلّق

---

(۱). س: الانفكاك.

(۲). س: يه.

(۳). س: يه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴۷

قصده فى الأزل أيضا بإيجاده فى الوقت الذى وجد و إن أراد بالعلم بالأصلح و القصد ما يوجب الاستكمال و التكثّر ففساده ظاهر؛ و إن أراد بهما «۱» ما يلزم الذات من العلم بنظام الخير و أطلق عليه الأصلح لكونه فى الواقع خيرا أو أفضل ما يتصوّر من النظام و ممّا يلزم هذا العلم من الرضاء أو الابتهاج أو نحوه إلّا أنّه التزام تخلّل العدم الواقعى بين الواجب و العالم نظرا إلى إجماع الملّيين فبان تحقيقه.

و بذلك يظهر جليّة الحال فى قول من جعل الإرادة مجرّد العلم بالأصلح من دون التزام معنى آخر هو القصد.

و التحقيق فى هذا المقام أنّ الذات- كما تقدّم- هو غير الإرادة بمعناها الحقيقى بمعنى أنّ ما هو الحقيقة و الكمال من الإرادة هو ذاته بذاته؛ فهو العلم الحقيقى و الابتهاج الحقيقى؛ فمصداق هذه الثلاثة و حقيقتها أمر واحد/۴۴۱ B هو الذات. ثمّ يلزم الذات معنى إضافى هو انكشاف الذات و صور الأشياء الخارجية عنده و الابتهاج بالذات و معلولاته؛ إذ أشدّ علم بأشدّ معلوم يوجب أشدّ الابتهاج؛

و الانكشاف و الابتهاج بهذا المعنى لكونهما إضافيّين فهما مفهومان متغايران و إن اتّحدا فى الحقيقة و المصداق؛ و كلّ منهما يطلق عليه الإرادة بالمعنى الإضافى؛ فالإرادة لمّا كانت ما يصدر لأجله الفعل و صدور العالم إنّما هو عن ذات هو حقيقة العلم و الإرادة و الابتهاج و غيرها من صفاته الكمالية و تنتزع عنه إرادة إضافية هى العلم الإضافى الانكشافى و الابتهاج الإضافى اللائق بجناب قدسه؛ أى ما لا يوجب انفعالا و تغيّرا فى ذاته و هما لازمان للذات متقدّمان على الإيجاد؛ فيصحّ إطلاق الإرادة عليهما و استناد الإيجاد إلى كلّ من الثلاثة- أعنى الذات و العلم و الابتهاج الإضافيّين- باعتبارات؛ فإنّ الذات من حيث إنّه علم الكلّ فى الحقيقة و الجميع رشحات فيضه وجوده هو الإرادة بمعناها الحقيقى و ما

---

(۱). س: ارادتهما.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴۸

يلزمه أوّلا- أعنى العلم الإضافى الانكشافى بذاته و بالصور المرتسمة فى ذاته- لمّا كان متقدّما على الإيجاد فهو متوقّف عليه؛ فيصحّ إطلاق الإرادة عليه بهذا الاعتبار و كذا الحال فى ما يلزم هذا العلم من الابتهاج الإضافى.

و لا تظنّن أنّ ابتهاجه بما يصدر عنه وجه له يوجب استكماله بغيره و التفات العالى إلى السافل؛ لأنّه لمّا علم ذاته الذى هو أجلّ الأشياء بأجلّ علم يكون مبتهجا به أشدّ الابتهاج و من ابتهج بشىء ابتهج بجميع ما يصدر عنه من أجل أنّه يصدر عنه؛ فالواجب يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل أنّها صدرت عن ذاته.

قالوا: إنّه لهذا المعنى فى الإيجاد نفس ذاته تعالى و كلّ ما كان فاعليته لشىء على هذا السبيل لا يكون فاعلا و غاية معا لهذا الشىء.

و ما قيل: «إنّ العالى لا يريد السافل و لا يلتفت إليه فى فعله و إلّا كان/۵۴۱ A/ مستكملا به، لكون وجوده أولى له من عدمه و العلّة لا يستكمل بالمعلول» لا ينافى ما ذكرناه؛ إذ المراد من الإرادة و الالتفات المنفيّين عن العالى بالقياس إلى السافل هو ما يكون بالذات لا بالعرض؛ فلو أحبّ الواجب معلوله و ابتهج به و أراده لأجل كونه أثرا من آثار وجوده و رشحا من رشحات فيضه و جوده لا يلزم أن يكون وجوده له خيرا و بهجة، بل بهجته إنّما هى بما هو محبوب بالذات و هو ذاته الذى كلّ كمال و جمال رشح من كماله و جماله؛ فلا يلزم من حبّه و إرادته له استكماله بغيره؛ لأنّ المحبوب و المراد بالحقيقة نفس ذاته، كما أنّك لو أحببت إنسانا فتحبّ آثاره من حيث إنّها آثارها لا من حيث ذواتها لكان محبوبك فى الحقيقة ذلك الإنسان لا تلك الآثار.

و بما ذكرناه صرّح الشيخ فى المبدأ و المعاد حيث قال فى بيان إرادته: «هذه الموجودات كلّها صادرة عن ذاته و من مقتضى ذاته؛ فهى غير متنافية له و لأنّه

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۴۹

تعشق ذاته؛ فهذه الأشياء كلّها مرادة لأجل ذاته؛ فكونها مرادة له ليس لأجل غرض، بل لأجل ذاته و لأنّها مقتضى ذاته، مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما صدر عن شىء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل و كلّ فعل يصدر عن فاعل و هو غير مناف له؛ فهو مراده.

فإذن الأشياء كلّها مرادة للواجب تعالى و هو المراد الخالى عن الغرض؛ لأنّ الغرض فى رضاه بصدور تلك الأشياء عنه أنّه مقتضى ذاته المعشوقة؛ فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته؛ فيكون الغاية فى فعل ذاته؛ و مثال هذا إذا أحببت شيئا لأجل إنسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان؛ فالمعشوق المطلق هو ذاته؛ و مثال الإرادة فينا إنّا نريد شيئا فنشتاقه لأنّا محتاجون إليه؛ و واجب الوجود يريده على الوجه الذى ذكرناه و لكنّه لا يشتاق إليه؛ لأنّه غنىّ عنه؛ فالغرض لا يكون إلّا مع الشوق؛ فإنّه يقال: لم طلب هذا؟/۵۴۱ B/ فيقال: لأنّه اشتاقه؛ و حيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض» انتهى.

و قال فى التعليقات: «و لو أنّ إنسانا عرف الكمال الذى هو حقيقة واجب الوجود ثمّ كان ينظّم الامور التى بعده على مثاله حتّى كانت

الامور على غايـة النظام لكان غرضه بالحقيقـة واجب الوجود بـذاته الـذى هو الكمال؛ فإن كان واجب الوجود بـذاته هو الفاعل [فهو] أيضا الغاية و الغرض.» «۱»

[فى أنّه تعالى ليس له غرض فى أفعاله غير نفس ذاته]

لمّا ظهر أنّ علمه بالنظام الأوفق هو الداعى لصدور الأشياء عنه على وجه الخير و الصلاح و هو عين ذاته؛ فيكون الداعى عين ذاته؛ فهو الفاعل و الغاية فى الإيجاد معا بمعنى أنّه كما هو العلّة الفاعلية للإيجاد فهو الغاية له أيضا؛ أى ذاته بذاته

---

(۱). التعليقات، ص ۱۳.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۵۰

اقتضى إفاضة الموجودات و ترشّحها منه؛ ففعل اللّه تعالى معلّل بالغاية إلّا أنّ الغاية نفس ذاته. فما ذهب إليه الحكماء من أنّ أفعال اللّه تعـالى غير معلّلـة بـالغرض إنّما أرادوا به غايـة هى غير نفس ذاته من كرامـة أو محمـدة أو لـذّة أو إيصال نفع إلى ذاته أو غيره أو غير ذلـك ممّـا يترتّب على الفعـل؛ لأـنّ الغرض بهـذا المعنى يوجب اسـتكمال الفاعل به و اللّه تعالى متقـدّس عن ذلك، بل الحقّ أنّ كلّ فاعـل يفعـل ليس له غرض حقّ فى مـا دونه و لا قصـد صادق لأجل معلوله؛ لأنّ ما يكون لأجله قصـد يكون ذلك المقصود أعلى من القصـد بالضـرورة؛ فلو كان إلى معلول قصـد صادق غير مظنون لكان القصـد معطيا لوجود ما هو أكمل منه و هو محال؛ و ما يرى من وقوع القصـد كثيرا إلى ما هو أحسن من القاصـد و قصـده فإنّما هو على سبيل الغلط و الخفاء و الجزاف و إلّا عنـد التحقيق و الإتقان و صدق القصد و الغرض الحقّ يكون الغرض و المقصود أكمل من القاصد.

فـإن قيـل: لو لم يكن للواجب غرض فى الممكنـات و قصـد إلى منافعهـا فكيف يحصل منه الوجود على غايـة من الإتقان و نهايـة من التدبير و الإحكام؛ و لا يمكن لأحد أن ينكر الآثار العجيبة و الأفعال الدقيقة الحاصلة فى العالم من تكوّن الأشياء على وجه تترتّب عليه الحكم و المصالـح، كما يظهر من التدبير فى الآيات الآفاقية و الأنفسـية/۶۴۱ A/ و منافعهـا التى ظاهرة لكلّ ذى عين ظاهرة فضـلا عن ذى عين باطنـة، كوجـود الحاسّـة للإحسـاس و مقـدّم الـدماغ للتخيّـل و وسـطه للتفكّر و مؤخّره للتـذكّر و الحنجرة للقـوت و الخيشوم لاستنشاق «۱» الهواء و الأسـنان للمضغ و الريـة للتنفّس و غير ذلـك من المصالـح المودعـة فى بـدن الإنسـان و المنـافع المشـتملة عليه حركات الأفلاك و أوضاع مناطقها و منافع النيّرين و ساير الكواكب ممّا لا تفى بذكره الألسنة و الدفاتر؟!

---

(۱). س: للاستشاق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۵۱

قلنـا: مـا ذكرت من وجود المنـافع و المصالـح فى الآفـاق و الأـنفس ممّـا نعلمه و لا نعلم كثيرا، بل ما لا نعلمه «۱» أكثر ممّـا نعلمه؛ بل المحقّق الخبير يعلم أنّ الحكم و المصالح المودعة فى العالم الكبير و الصغير ممّا لا يحصى كثرة و لا يتناهى عدّة و شدّة و لكنّ ذلك لا يوجب أن تكون لفعله تعالى علّـة غائية خارجة عنه «۲»؛ لأنّ ذاته تعالى لا يحصل منها الأشـياء إلّا على أتمّ ما ينبغى و أبلغ ما يتصوّر من المنافع و المصالح؛ لأنّ ذاته منبع «۳» الخيرات و منشأ الكمالات؛ فيصدر منه كلّ ما يصدر على أقصى ما يتصوّر فى حقّه من الخير و الكمال و الرتبة و الجمال سواء كان ضـروريا له كوجود «۴» العقل للإنسان و النبىّ للامّة أو غير ضـرورى كإنبات الشّعر على الأشفار و الحاجبين و تقعير الأخمصـين من القـدمين، بل نقول: عنايـة كلّ علّة لما يعدّها سبيله- كما مرّت الإشارة إليه- هذا السبيل من أنّها لا يجوز أن يعمـل عملا لأجل معلولها و لا أن يستكمل بها دونها. اللّهمّ! إلّا بالعرض لا بالـذات و لا أن يقصـد فعله لأجل المعلول و إن كان يعلمه و يرضى به.

و بالجملة: إثبات الغرض فی فعله لا یوافق القواعد العقلیة إلّا أنّ الظواهر الشرعیة تدلّ علیه؛ و علی هذا فاللازم اتّباعها و التزام أنّ الغایة فی فعل الواجب إذا کان مصلحة الغیر و نفعه لا یوجب الاستکمال و إن لم یکن کذلک فی أفعالنا.

ثمّ إنّ الواجب تعالی کما هو غایة للأشیاء بالمعنی المذکور کذلک هو غایة بمعنی أنّ جمیع الأشیاء لکونها طالبة/۶۴۱ B/ للکمال و هو کمال الأتمّ و التامّ فوق التمام یطلب التشبّه به و الوصول إلیه بحسب ما یتصوّر فی حقّها و یمکن فی طبائعها؛ فلکلّ منها شوق و عشق إرادیا کان أو طبیعیا؛ و لذا حکم الإلهیّون بسریان العشق و الشعور فی جمیع الموجودات علی تفاوت درجاتهم و اختلاف

---

(۱). س: لا تعلمه.

(۲). س: عن.

(۳). س: تتبع.

(۴). س: لوجود.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۵۲

طبقاتهم وَ لِکُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیها «۱» و یحسّ «۲» شوقا إلیها و یجتهد و یسعی فی الوصول لدیها وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ «۳».

فالواجب سبحانه أوّل الأوائل من جهة وجوده و ذاته و کونه علّة فاعلیة لجمیع ما سواه و علّة غائیة لإیجاد الکلّ، و آخر الأواخر من جهة کونه غایة أخیرة یقصده الأشیاء و یتشوّق إلیه إرادة و طبعا و یتحرّک و یسعی فی التشبّه به و الوصول إلیه بقدر الإمکان و المتصوّر فی حقّ کلّ منها؛ لأنّه الوجود الحقّ و الخیر المطلق و الکمال التامّ و فوق التمام و المعشوق الحقیقی و المقصود الأصلی؛ فمصحّح الاعتبار الأوّل ذاته بذاته و مصحّح الثانی صدور الأشیاء عنه علی وجه یلزمها عشق یقتضی حفظ کمالاتها الأوّلیة و الشوق إلی تحصیل ما فقد عنها من الکمالات الثانویة لتشبه بمبدئها بقدر الإمکان.

[فی حیاته تعالی]

اتّفق الکلّ علی أنّه سبحانه حیّ و قد تواتر من شرایع الأنبیاء إطلاق الحیاة علیه تعالی و هی فی الحیوان صفة تقتضی الحسّ و الحرکة الإرادیة. فالحیاة بهذا المعنی یتمّ بإدراک هو الإحساس و فعل هو التحریک منبعثین عن قوّتین مختلفتین؛ و لا ریب فی تنزیهه تعالی عن الحیاة بهذا المعنی؛ و لا یمکن أیضا أن تکون حیاته صفة زائدة عن ذاته توجب العلم و القدرة، کما ذهب إلیه الأشاعرة.

فالحقّ- کما ذهب إلیه الحکماء و بعض المعتزلة- أنّ حیاته تعالی کونه بحیث یصدر عنه العلم و الفعل. فالحیّ هو الدرّاک الفعّال بمعنی أنّ ذاته بذاته مبدأ و منشأ للدرک و الفعل؛ فإنّه لا ریب فی أنّ الحیاة مبدأ «۴» للأفعال و الآثار الصادرة عن الحیّ

---

(۱). البقرة/ ۱۴۸.

(۲). س: یخس.

(۳). الإسراء/ ۴۴.

(۴). س: بعد.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۵۳

من العلم و القدرة و الحسّ و الحرکة؛ و هذا المبدأ فی الحیوان صفة زائدة علی ذاته و أمّا فی الواجب فنفس ذاته؛ إذ ذاته بذاته یعلم و یفعل؛ و بالجملة حیاته کسائر صفاته الکمالیة/۷۴۱ A/ ینقسم إلی:

[۱.] حیاة حقیقیة؛ أی ما یکون الواجب باعتباره حیّا؛ أعنی فعّالا درّاکا، و بعبارة اخری: ما یکون منشأ و مبدأ لانتزاع مفهوم الحیاة؛ أی

مفهوم الدرّاكية و الفعّالية؛ و هى عين ذاته و صرف وجوده «۱» الحقّ.

[۲.] و إضافية منتزعة عن الأولى؛ و هى مفهوم الحياة؛ أعنى الدرّاكية و الفعّالية.

[فى سمع الواجب و بصره]

أجمع الملّيّون على أنّ البارى سبحانه سميع بصير؛ و قد ثبت ذلك بالتواتر و الضرورة من دين نبيّنا صلّى اللّه عليه و آله و سلم.

و بالجملة: لا خلاف فى ذلك بين المسلمين من المتكلّمين و الحكماء و إنّما الخلاف فى تعيين المراد من سمعه و بصره تعالى؛ فالحصوليّون النافون للعلم الحضورى أرجعوهما إلى العلم الحصولى الكلّى بالمسموعات و المبصرات؛ فقالوا: المراد بكونه سميعا بصيرا أنّه عالم بالمسموعات و المبصرات على الوجه الكلّى المستفاد من العلل و الأسباب الكلّية كعلمه بسائر الأشياء؛ و القائلون بالعلم الحضورى الجزئى أرجعوهما إلى نفس علمه الإشراقى الجزئى بالمسموعات- أعنى الحروف و الأصوات- و المبصرات- أعنى الأجسام و الأضواء و الألوان- و هو مختار بعض أشياخنا الإمامية و شيخ الأشاعرة إلّا أنّه قائل بكونهما زائدين على الذات؛ و غيره ممّن ذكر قائل بأنّهما نفس الذات؛ فالذات من حيث

---

(۱). س: الوجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۵۴

هو مدرك بذاته للمبصرات بصر و من حيث هو مدرك للمسموعات بذاته سمع.

و الحاصل: أنّ المعنى الحقيقى من السمع و البصر نفس ذاته بذاته و هو منشأ لانتزاع المعنى الإضافى عنهما؛ أعنى مفهوم علمه الإشراقى الشهودى بالمسموعات و المبصرات.

و الزيادة عند الأشعرى و العينية عند غيره مبنيّ على أخذ «۱» كلّ منهما فى مطلق العلم، بل ساير الصفات.

و ذهب أكثر المتكلّمين إلى أنّهما صفتان زائدتان على العلم مغايرتان له و هما الإدراكان الخاصّان البديهيّان المعبّر عنهما فى العربية ب «الرؤية» و «الاستماع» و فى الفارسية ب «ديدن» و «شنيدن» و ليس قولهم هذا مبتيّا على اعتقادهم التجسّم و مباشرة الأجسام، بل على اعتقادهم على أنّ الإحساس فى حقّه تعالى يحصل بلا آلة لبراءته عن القصور؛ فإنّهم قالوا: احتياجنا فى الإحساس إلى الآلة/B ۷۴۱/ لعجزنا و قصورنا؛ و ذات البارى تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا إلّا بها؛ فتلك الأشياء التى ندركها «۲» نحن بالحواسّ الظاهرة و الباطنة و بالقوى الجسمانية يدركها الواجب أيضا بهذا الوجه الذى ندركها «۳» لكن لا بالآلات المذكورة، لغنائه عنها و احتياجنا إليه إنّما هو لقصورنا.

و الحقّ رجوعهما إلى العلم الحضورى الجزئى بالمبصرات و المسموعات كما هو المشهور بين مشايخنا الإمامية، بل ادّعى بعضهم وفاق أصحابنا عليه و كلام العلّامة الطوسى فى شرح الرسالة صريح فيه و إن أمكن حمل عبارته فى التجريد على مذهب المعتزلة؛ و على هذا كما دلّت الشريعة النبوية و الضرورة الدينية على ثبوتهما كذلك يدلّ العقل أيضا عليه؛ إذ كلّ دليل عقلى يدلّ على كونه عالما بالأشياء على الوجه الجزئى يدلّ على كونه عالما بالمبصرات و

---

(۱). س: اصل.

(۲). س: يدركها.

(۳). س: يدركها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۵۵

المسموعات كذلك؛ و علمه الحضورى الإشراقى و إن تعلّق بجميع المحسوسات من المشمومات و المذوقات و الملموسات إلّا أنّ الشرع منع من إطلاق الشامّ و الذائق و اللامس عليه سبحانه و إنّما أجاز إطلاق مجرّد السميع و البصير عليه لكونهما ألطف الحواسّ و أقربها «۱» إلى العلم و إشعار غيرهما بالملاصقة و الملامسة و التجسّم و إرجاعهما إلى العلم الحصولى الكلّى قد ظهر فساده ممّا مرّ، لخروج التشخّصات [و] التخصّصات حينئذ من علمه؛ و حملهما على حقيقتهما- أعنى الإدراكين الحسّيين المعروفين المعبّر عنهما بالإبصار و الاستماع- يوجب النقص و القصور، لتوقّفهما على الآلة و تأثّر الحاسّة و المباشرة و حصول نوع من القرب و المقابلة و خروج الشعاع أو الانطباع و غير ذلك ممّا هو من خواصّ الأجسام؛ و لو لم يحمل على حقيقتهما و حملا على إحساس منزّه عن الآلة و الانفعال و غيرهما من شرائط الرؤية لم يبق له معنى سوى العلم الحضورى الإشراقى؛ إذ الإدراك على الوجه الجزئى مع كونه غير الإحساس بمعناه المعروف البديهى ليس إلّا الانكشاف الشهودى.

و بالجملة: كونهما زائدين على نفس العلم بالمسموعات و المبصرات على الوجه الجزئى لا يتصوّر إلّا بأن يكون إدراكهما/۸۴۱ A/ بالإحساس؛ إذ غيره فى إدراكهما على الوجه الجزئى ليس إلّا العلم بهما على الوجه الإشراقى الشهودى؛ و حقيقة الإحساس لا يحصل إلّا بتأثير الحاسّة و هو ممتنع فى حقّه تعالى؛ فلا يبقى لإدراكهما على الوجه الجزئى معنى آخر سوى العلم على الوجه الجزئى الإشراقى.

و المحصّل: أنّ المراد بهما إمّا الإحساس المخصوص أو العلم بالمبصرات و المسموعات؛ و الأوّل لا يحصل إلّا بالآلة و تأثّر الحاسّة و لا يتصوّر ذلك فى حقّه سبحانه؛ فتعيّن الثانى؛ أعنى علمه تعالى بهما على الوجه الجزئى الحضورى و

---

(۱). س: اقر بينها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۵۶

الانكشافى الإشراقى الشهودى و هو لا ينافى التجرّد عن الموادّ و الآلات و تدلّ على ثبوته له تعالى الدلالة العقلية؛ إذ تقرّر فى ما سبق أنّه تعالى عالم بجميع الجزئيات على الوجه الجزئى و من جملتها المبصرات من الألوان و الأضواء و الأجسام و المسموعات من الحروف و الأصوات؛ فيكون الواجب تعالى عالما بها علما إشراقيا حضوريا و ينكشف لديه انكشافا نوريا شهوديا بنفس ذاته التى به يظهر و يتنوّر كلّ شىء؛ فذاته بهذا الوجه سمعه و بصره؛ و عدم وصفه بالشام و الذائق و اللامس مع تعلّق العلم الشهودى الحضورى بالشمومات و المذوقات و الملموسات على الوجه الجزئى كتعلّقه بالمبصرات و المسموعات بلا تفاوت، لعدم ورود هذه الألفاظ فى الشريعة، لإيهامها النقص و التجسّم.

و عمدة احتجاج القائل بأنّ المراد بهما الإحساس المخصوص أنّ الشرع أطلق لفظى السمع و البصر عليه تعالى و هما حقيقتان فيه؛ و جوابه ظاهر.

و أنّ إدراك المحسوسات من حيث إنّها محسوسات بالوجه الإحساسى يدخل فيه بعض خصوصياتها التى يخرج منها لو لم يدرك بهذا الوجه و أدركت بالعلم الحضورى؛ و لا ريب فى أنّ الإدراك على وجه يشمل على جميع الخصوصيات أكمل من الوجه الذى خرج بعضها؛ و لمّا حكم العقل بأنّ الواجب سبحانه علّة لجميع الأشياء بجميع خصوصياتها و أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول؛ فيحكم بأنّه يجب أن لا يخرج شىء من الخصوصيات عن علمه؛ فيجزم بأنّه تعالى يرى المبصرات بالنحو الإحساسى البديهى بلا آلة و يسمع المسموعات/۸۴۱ B/ أيضا بهذا الوجه.

و فيه أنّ العلم الحضورى الذى للواجب تعالى لا يخرج عنه شىء من الخصوصيات؛ لأنّه أشدّ ظهورا و جلاء من جميع الإدراكات سواء كان علما كلّيا حصوليا أو علما جزئيا حضوريا أو إحساسا بالحواسّ الظاهرة و الباطنة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۵۷

و بالجملة: علمه الحضوری بالمبصرات و المسموعات عین الظهور و الانجلاء بحیث لا یخرج عنه شیء من الخصوصیات الثابتة للإحساس سوی ما هو نقص من تأثّر الحاسّة و الانطباع أو خروج الشعاع و المباشرة و غیر ذلک؛ فلا حاجة إلی التزام الإحساس بالنحو الثابت لنا مع اشتماله علی النقص؛ و القول بأنّ الإحساس الثابت له تعالی هو إدراک المحسوسات بخصوصیاتها المعیّنة بدون الآلات و المباشرة و التأثّر و الانفعال و غیر ذلک ممّا یعتبر فی الإحساسات الثابتة لنا لا یرجع إلی معنی محصّل سوی العلم الحضوری.

فإن قیل: المعلوم بالعلم الحضوری مجرّد الوجود العینی أو الذهنی و بالإحساس یعلم الوجود مع الخصوصیات الزائدة علی الوجود.

قلنا: الخصوصیات المعلومة بالإحساس لیست إلّا خصوصیات الوجود و هی یعلم بالعلم الحضوری أیضا و ما هو غیر الوجود و خصوصیاته لیست إلّا الحقائق و الماهیّات و هی امور کلّیة لا یعلم بالحضوری و لا بالإحساس، بل إنّما یعلم بالعلم الحصولی؛ و الخصوصیات للماهیّات لیست إلّا خصوصیات وجوداتها؛ إذ الماهیّات لا تتخصّص إلّا بأنحاء وجوداتها. قال: ماهیّة کلّ محسوس من الجسم و عوارضه من الألوان و الأضواء و الطعوم و الروائح و غیرها من عوارضها مفهومات کلّیة و لا تتشخّص إلّا بأنحاء وجوداتها و لو ضمّ إلی جسم أعراض غیر متناهیة لا یتشخّص إلّا بملاحظة خصوصیة الوجود.

فإن قلت: المعلوم للنفس من بدنها بالعلم الحضوری مع قطع النظر عن إدراکات قواها الظاهرة و الباطنة لیس إلّا وجود جسم متعلّق به من غیر علم لها بأحواله و عوارضه من لونه و شکله و/۹۴۱ A/ ملاسته و خشونته و حسنه و قبحه و طوله و قصره و غیر ذلک من عوارضه و لواحقه؛ و یظهر ذلک بأن یفرض تولّد إنسان فاقد عن جمیع الحواسّ الظاهرة بأن یتولّد أعمی و أصمّ فاقدا للشمّ و

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۵۸

الذوق و اللمس و یبقی علی تلک الحالة حتّی یبلغ سنّ البلوغ؛ فإنّه المعلوم لنفسه حینئذ من بدنها مجرّد وجود شیء جزئی متعلّق بها من دون علم لها بشیء آخر من عوارضه المذکورة و الخصوصیات المعیّنة؛ و أمّا لو کان لها حواسّ فیظهر لها بالإحساس مضافا إلی وجود البدن جمیع المذکورات؛ فبمجرّد الإبصار یعلم مثلا کونه جسما أبیض طویلا أو قصیرا حسنا أو قبیحا ذا نعومة «۱» أو خشونة إلی غیر ذلک من عوارضه و لواحقه؛ فبالإحساس یعلم ما لا یعلم بالعلم الحضوری.

قلت: هذه مغالطة نشأت من عدم التدبّر فی کیفیة العلم الحضوری للنفس و للواجب.

و بیان ذلک بوجه یرتفع به المغالطة و الاشتباه أنّ النفس لقصورها و نقصانها و مباینتها عن الأشیاء و عدم وجود علاقة و ربط مصحّح للحضور بینهما لا یمکن لها أن یدرک بذاتها شیئا من الأشیاء لا علی الوجه الکلّی الحصولی و لا علی الوجه الجزئی الحضوری؛ فأعطاها اللّه سبحانه بعلوّ قدرته و وفور رحمته قوّة نظریة تمکّنت بها من انتزاع الحقائق و الصور الکلّیة عن الأشیاء و تجریدها منها علی نحو ترتسم نفس تلک الحقائق و الصور فی لوح ذاتها و إن کانت تلک الأشیاء مباینة عنها و لم یکن بینهما علاقة و ارتباط أصلا و بعد الانتقاش تصیر امورا جزئیة حاضرة للنفس لحصول علاقة الحالّیة و المحلّیة و إن کانت بالنسبة إلی الأشیاء الخارجیة العینیة کلّیة و حینئذ تکون تلک الحقائق و الصور منکشفة مشاهدة للنفس بالعلم الحضوری؛ فبهذا الوجه حصل له العلم الکلّی الحصولی بالأشیاء العینیة من المادّیات و المجرّدات و الجزئی الحضوری بصورها المرتسمة فی ذاتها و لم یتمکّن بمجرّد هذه القوّة من/۹۴۱ B/ إدراک المعانی الجزئیة و العلم الحضوری بالأشیاء المادّیة و المجرّدة و عوارضها و لواحقها؛ فأراد اللّه

---

(۱). النعومة: اللّین.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۳۵۹

تعالی بعمیم لطفه أن یکون لها العلم الحضوری الجزئی أیضا بالأشیاء العینیة من حیث إنّها عینیة و المعانی الجزئیة بحسب الإمکان؛ و لمّا لم یکن بینها و بین شیء من الأشیاء ارتباط یصحّح الحضور الموجب للانکشاف إلّا ما کان بینها و بین بدنها و قواه؛ و ما هو المرتبط بها منه أیضا لیس البدن مع عوارضه الخاصّة و لواحقه المخصوصة، بل البدن المطلق الذی حقیقته الجسم الخاصّ مع أجزائه

الأصلية التى لو فقد شيء منها لم يبق حقيقة البدن؛ و كذا الحال فى قواه؛ و أمّا ما يلحقه و يعرضه من الكيفيات و الكمّيات و الأوضاع و غير ذلك ممّا هو خارج عن حقيقة البدن؛ فليس ممّا يرتبط بها و يكون بينها و بينه علاقة يصحّح الحضور.

فالنفس بالنظر إلى مجرّد ذاتها و قوّتها النظرية إنّما يرتبط بها مجرّد البدن المطلق و قواه المطلقة؛ فبالنظر إلى ذاتها و قوّتها النظرية ينحصر علمها الحضورى بهذا البدن و قواه و ليس لها علاقة الحضور بعوارض بدنه من اللون و الهيئة و الشكل و الحسن و القبح و الطول و القصر و الملاسة و الخشونة و غير ذلك و لا- بغيرها من الأشياء المباينة عنها و عن بدنها؛ فخلق اللّه تعالى لها بحسب استعدادها قوى اخرى سوى القوّة النظرية مرتبطة بها حاضرة لديها و جعلها؛ فيمكّنه من إدراك المعانى الجزئية و الأشياء العينية الجزئية و انتزاع صورها بشرائط مخصوصة عن الجواهر و الأعراض اللاحقة لتلك الأشياء أو لبدنها بحيث يرتسم فى تلك القوى حتّى تكون هذه الصور المرتسمة مرتبطة أيضا بالنفس، كما أنّ محالّها- أعنى تلك القوى- مرتبطة بها؛ فتصير تلك الصور معلومة لها بالعلم الحضورى، كما أنّ محالّها أيضا كذلك؛ فمن تلك القوى قوّة وهمية متمكّنة من انتزاع المعانى الجزئية مرتسمة فى ذاتها و بعد ارتسامها فيها يكون حاضرة عند النفس فنشاهدها بالعلم الحضورى؛ [و] قوّة باصرة متمكّنة من إدراك/۰۵۱ A/

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۶۰

المبصرات من الألوان و الأجسام و الأضواء إمّا بالانطباع أو بخروج الشعاع؛ و على التقديرين تصير تلك الأجسام و الألوان و الأضواء المدركة بقوّة الباصرة حاضرة عند النفس بواساطتها؛ [و] قوّة سامعة متمكّنة من إدراك الأصوات و الحروف حتّى ترتسم فيها و تصير حاضرة عند النفس؛ و قوّة شامّة تدرك المشمومات؛ و ذائقة تدرك المذوقات؛ و لامسة تدرك الملموسات حتّى تصير تلك المدركات مرتسمة فى تلك القوى و تصير حاضرة عند النفس.

ثمّ لمّا لم يكن لتلك القوى أن يكون إدراكاتها دائمية؛ إذ البصر قد ينظر إلى بعض الأشياء و قد لا ينظر، و السمع قد يسمع بعض المسموعات و قد لا يسمع، و كذا الحال فى ساير القوى؛ و ظاهر أنّها إذا لم يشتغل بإدراكاتها بالفعل لا يكون شيء من مدركاتها مرتسمة فى ذواتها حتّى يكون حاضرة عند النفس؛ فخلق اللّه تعالى قوّة خيالية و جعلها خزانة لما تدركه الحواسّ من الصور بأن جعل فى تلك القوّة الخيالية قدرة تأخذ بها جميع ما تدركها الحواسّ الظاهرة من الصور و بأن جعل فى تلك القوّة الخيالية قدرة تأخذ بها جميع ما تدركها الحواسّ الظاهرة من الصور و تحفظها و خلق قوّة حافظة و جعلها خزانة للمعانى الجزئية؛ فشأنها أن تأخذ كلّ ما تدركه الواهمة من المعانى الجزئية حتّى تكون جميع الصور و المعانى الجزئية التى أدركتها الحواسّ الظاهرة و الواهمة حاضرة للنفس دائما مشاهدة لها بالعلم الحضورى و لا- تكون عند عدم اشتغال القوى المدركة بالإدراك جاهلة غير عاملة بشيء منها بالعلم الحضورى.

فحصل للنفس بتوسّط تلك القوى العلم الحضورى بالمعانى الجزئية و جميع الأشياء العينية المادّية من الجواهر و الأعراض؛ فتمكّنت «۱» من العلم بحقائق جميع الأشياء على الوجه الكلّى الحصولى و بوجوداتها على الوجه الجزئى الحضورى

---

(۱). س: فيمكنت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۶۱

إلّا العلم الحضورى بالجواهر المجرّدة من العقول و النفوس؛ إذ ليس لها علاقة ذاتية بين النفس و بينها حتّى يمكن لها أن تشاهدها بالحضور لذاتها و لا/۰۵۱ B/ يمكن أن تشاهدها بقواها؛ لأنّ قواها لقصورها و مادّتها لا يمكن لها أن تدركها على وجه الارتسام حتّى تصير حاضرة للنفس بتوسّطها؛ فخرج عن علمها العلم الحضورى بالمجرّدات- أى العلم الحضورى الشهودى الإشراقى بوجوداتها- نعم يمكن أن يبلغ بعض النفوس فى التجرّد و القوّة حدّا «۱» يحصل لها ملكة الاتّصال بالعقول و النفوس الفلكية و يشاهدها مشاهدة حضورية شهودية و مثل هذه النفس لا يخرج عن علمها شيء.

فظهر أنّ كلّ واحد من الإحساسات و الإدراكات الجزئية و الحقيقية علم حضورى انكشافى للنفس إلّا أنّ حصول هذا الظهور و الانكشاف لها يتوقّف على أفعال مخصوصة لتلك القوى بأن يصير إلى حدّ من القرب و البعد بالنسبة إلى الأشياء المدركة و يصل منها شيء إليها بالانطباع أو خروج الشعاع مثلا؛ و قس على ذلك ما فى الشرائط المعتبرة فى الإحساسات؛ فبعد حصولها يحصل للنفس علم إشراقى انكشافى بتلك الأشياء؛ و هذا القسم من العلم الحضورى للنفس يعبّر عنه بالإحساس لتوقّفه على أفعال و حركات لقوى حسّية جسمية؛ فإذا حصل شرائط الرؤية بين البصر و جسم خاصّ يحصل للنفس علم حضورى انكشافى بهذا الجسم يعبّر عنه بالرؤية و الإبصار؛ و إذا فقدت تلك الشرائط زال هذا العلم عن النفس أيضا إلّا أنّ القوّة الخيالية لمّا حفظت تلك الصورة المبصرة و ارتسمت هذه الصورة فيها فيشاهد بعد فقد الإحساس هذه الصورة فى لوح الخيال و يطالعها مطالعة حضورية.

فظهر أنّ عدم علم النفس بعوارض البدن مع قطع النظر عن قواها إنّما هو

---

(۱). س: جدا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۶۲

لأجل أنّ المرتبط المتعلّق بها إنّما هو البدن المطلق و العلم الحضورى بعوارضه يتوقّف على توسّط القوى الحسّاسة؛ و هذا العلم المتوقّف على توسّطها- أى أصل انكشاف هذه العوارض و ظهورها- ليس إلّا العلم الحضورى للنفس و إن توقّف حصول هذا الظهور و الانكشاف على أفعال للقوى و حصول شرائط بينها و بين تلك العوارض المدركة حتّى/۱۵۱ A/ ترتسم المحسوسات فى تلك القوى فتشاهدها النفس فيها.

و على هذا لا تكون بين الإحساس و العلم الحضورى للنفس مغايرة حتّى يقال باشتمال الإحساس على زيادة لا يوجد فى العلم الحضورى.

ثمّ لو سلّم أنّ الإحساس ليس علما حضوريا للنفس، بل هو إدراك خاصّ لقوّة خاصّة- أى علم شهودى انكشافى لتلك القوّة- نقول: لا ريب فى أنّ ما يشتمل عليه إحساس البدن بالقوّة الباصرة مثلا من الزيادة بالنسبة إلى العلم الحضورى للنفس به إنّما هو لوجود العلاقة و الارتباط للنفس بالنسبة إلى البدن المطلق دون عوارضه و لو كان لها ارتباط بالنسبة إلى العوارض أيضا لكان علمه الحضورى بالبدن كالإحساس فى التمامية و الظهور أو أقوى منه.

و على هذا نقول: إنّ بين الواجب و بين جميع الأشياء الخارجية من المجرّدات و المادّيات من جواهرها «۱» و أعراضها و لواحقها و متعلّقاتها ارتباط العلّية و المعلولية، و هو أقوى الارتباطات و العلاقات؛ فيكون علمه الحضورى بجميعها فى التمامية و الظهور و الجلاء أقوى من إحساسنا بمراتب؛ فما يحصل للنفس من الإدراكات الحصولية و الحضورية بواسطة قواها النظرية و الباطنة و الظاهرة يحصل للواجب بذاته لذاته من دون حاجة إلى شيء آخر لكمال قوّته و علوّ قدرته؛ فذاته عين العلم بالكلّ من الحقائق المجرّدة و المادّية و الوجودات

---

(۱). س: جوارها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۶۳

العينية من المبصرات و المسموعات و المذوقات و المشمومات و الملموسات؛ [و] هو المبدأ و المنشأ للعلم الحصولى و الحضورى بالكلّ؛ و أمّا النفس فلقصورها و نقصانها و عدم ارتباطها بالأشياء العينية يفتقر فى العلم بالأشياء إلى قوى زائدة على ذاتها؛ فيفتقر إلى بعضها لإدراك الحقائق و إلى بعضها لإدراك المعانى الجزئية و إلى بعضها لإدراك وجودات الأشياء العينية من المبصرات و المسموعات و غير ذلك هو المعبّر عنه بالإحساس؛ و هذا التفصيل و التوضيح فى علم النفس يقرّر و يؤكّد ما قرّرناه من ثبوت

العلمین- أعنی الحصولی و الحضوری- کلیهما للواجب، کما أشرنا إلیه فی ما سبق./۱۵۱ B/

[فی کلامه تعالی]

قد تواتر من الأنبیاء و أطبقت الشرائع کلّها علی أنّه تعالی متکلّم؛ إذ ما [من] شریعهٔ إلّا ورد فیها أنّه سبحانه أمر بکذا و نهی عن کذا و أخبر بکذا؛ و کلّ ذلک من أقسام الکلام؛ و قد اختلفوا فی معنی کلامه و فی قدمه و حدوثه علی أقوال لا حاجهٔ لنا إلی ذکرها، بل نشیر إلی ما هو الحقّ عندنا.

فنقول: الکلام یطلق علی ثلاثهٔ معان:

أحدها: القدرهٔ علی إحداث الأصوات و الحروف فی جسم من الأجسام و قوّهٔ إلقائها إلی الغیر.

و ثانیها: نفس هذا الإحداث و الإلقاء؛ و هو المعنی المصدری.

و الغالب اختصاص کلّ من هذین المعنیین باسم التکلّم دون الکلام سیّما المعنی الأوّل.

و ثالثها: ما به التکلّم؛ أی نفس الحروف و الأصوات.

ثمّ لا ریب فی أنّ تکلّمه سبحانه بالمعنی الأوّل هو بعینه قدرته علی خلق

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۳۶۴

الأصوات و الحروف فی بعض الأجسام؛ فکونه متکلّما بهذا المعنی هو کونه قادرا علی إحداث الکلام فی جسم من الأجسام، کما أن إطلاق المتکلّم بهذا المعنی علینا باعتبار قوّتنا علی إحداث الکلام فی بعض الأجسام التی لنا قدرهٔ علی تحریکها، کالهواء و غیره.

ثمّ هذه «۱» القدرهٔ و القوّهٔ و هو التکلّم بالمعنی الأوّل هی منشأ التکلّم بالمعنی الثانی؛ إذ إحداث الحروف و الأصوات فرع القدرهٔ علیه؛ و هذه القدرهٔ فینا ملکهٔ قائمهٔ بذواتنا نتمکّن بها من إلقاء ما فی روعنا إلی الغیر بإحداث الحروف و الأصوات فی الهواء؛ و فی الواجب عین ذاته، بمعنی أنّ ذاته بذاته هو منشأ إحداث الأصوات و الحروف و مناط إیجادها من دون افتقار إلی صفهٔ زائدهٔ و ملکهٔ قائمهٔ، فیخلّقها فی أیّ جسم یرید لإفادهٔ ما فی قضائه السابق علی من یشاء من عباده.

و علی هذا یکون التکلّم بهذا المعنی عین ذاته سبحانه؛ أی ذاته بذاته هو منشأ الإلقاء الفعلی؛ أی إحداث الحروف و الأصوات فی جسم من الأجسام لإعلام الغیر.

و بما ذکر ظهر أنّ المتکلّم من قام به التکلّم؛ و هذا أحد المعنیین الأوّلین، لا- من قام به الکلام- أی ما به التکلّم- أعنی الحروف و الأصوات.

ثمّ لا- ریب فی أنّ التکلّم بالمعنی الأوّل- أی/۲۵۱ A/ القدرهٔ علی إیجاد الأصوات و الحروف فی جسم من الأجسام لإعلام الغیر- ثابت له بالشرع و العقل، لدلالهٔ أدلّهٔ عموم القدرهٔ علیه؛ و هو قدیم؛ لأنّه عین ذاته؛ إذ معنی قدرته علی إیجاد الأصوات و الحروف أنّ ذاته بذاته منشأ لإیجادهما، کما أنّ معنی قدرتنا علیه أنّ فینا ملکهٔ قائمهٔ بذواتنا بها نمکّن «۲» من إفادهٔ مخزوناتنا العلمیهٔ إلی غیرنا.

---

(۱). س: هذا.

(۲). س: یتمکن.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۳۶۵

و أمّا التکلّم بالمعنی الثانی- أی إحداث الصوت و الحروف بالفعل لإعلام الغیر- فلا ریب فی حدوثه و ثبوته بالشرع دون العقل؛ إذ لا طریق للعقل إلی إثبات تحقّق الإلقاء الفعلی عنه سبحانه و إنّما عرف من الشریعهٔ النبویهٔ بما ورد فیها بالتواتر القطعی المؤکّد بالمعجزات من أنّ الواجب تعالی أنزل ما أنزل من الکتب إلی أنبیائه و أوجد الکلام فی ما أوجد لإعلام بعض أصفیائه.

و بعد ثبوت التكلّم بالمعنى الثانى يثبت الكلام بالمعنى الثالث أيضا؛ لأنّ «۱» التكلّم الفعلى لا ينفكّ عمّا به التكلّم من الأصوات و الحروف؛ فهو أيضا حادث.

و بما ذكر ظهر أنّ قول العلّامة الطوسى: «و عمومية قدرته يدلّ على ثبوت الكلام» إشارة إلى إثبات الكلام بالمعنى الأوّل؛ يعنى أنّ قدرته شاملة لجميع الممكنات و من جملتها إلقاء الكلام- بمعنى الحروف و الأصوات- الدالّ على المعنى المراد إلى الغير، لأنّ إعلامه «۲» بعموم قدرته يدلّ على الكلام بمعنى قوّة الإلقاء، و الثابت من عبارته إنّما هو هذا المعنى فقط و أمّا التكلّم بمعنى نفس الإلقاء المستلزم لما به التكلّم إنّما يثبت من الشرع.

فبالعقل و الشرع يثبت الكلام بمعانيه الثلاثة؛ أعنى قوّة الإلقاء الثابت بالفعل و نفس الإلقاء و ما به التكلّم اللازم له، و هما ثابتان بالشرع.

[فى ابتهاجه تعالى و حبّه]

أجلّ مبتهج بشىء هو الواجب تعالى؛ أى هو مبتهج بذاته و صفاته و أفعاله من حيث إنّها صادرة منه و مترشّحة عنه ابتهاجا لا يمكن حصول شبهه و ما يدانيه، بل ما له نسبة متناهية إليه لأحد من الذوات النورية و الجوهر القدسية و العقول القادسة و النفوس الكاملة؛ و المراد بابتهاجه نظير ما يعبّر عنه فى حقّنا باللذّة

---

(۱). ن: ان.

(۲). س: الغير لا علامه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۶۶

۲۵۱/B و الفرح؛ فإنّ ابتهاجه بهذا المعنى بجمال ذاته و كمالاته و أفعاله من حيث إنّها بصفاته و رشحات جوده و لوازم وجوده بحيث لا يدخل تحت وصف.

ثمّ المعروف من تعريف الابتهاج أو اللذّة أو مثلهما من الألفاظ أنّه إدراك الملائم و مقابله- أعنى الألم- هو إدراك المنافر.

و قال «۱» الشيخ: «اللذّة هى إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك؛ و الألم هو إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شرّ.» «۲»

و قال المحقّق الطوسى فى شرح هذا الكلام: «و كأنّه لم يقتصر على الإدراك و اعتبر معه النيل- أعنى الإصابة و الوجدان- أيضا؛ لأنّ إدراك الشىء قد يكون بحصول صورة تساويه، و نيله لا يكون إلّا بحصول ذاته؛ و اللذّة لا تتمّ بحصول ما يساوى اللذيذ، بل إنّما تتمّ بحصول ذاته؛ و إنّما لم يقتصر على النيل لأنّه لا يدلّ على الإدراك إلّا بالمجاز؛ و إنّما قال: «لوصول ما هو عند المدرك» و لم يقل: «لما هو عند المدرك» لأنّ اللذّة ليست هى إدراك اللذيذ فقط، بل هى إدراك حصول اللذيذ للملتذّ و وصوله إليه؛ و إنّما قال: «ما هو عند المدرك كمال و خير» لأنّ الشىء قد يكون كمالا و خيرا بالقياس إلى الشىء و هو لا يعتقد كماليته و خيريته؛ فلا يلتذّ به؛ و قد لا يكون كذلك و هو يعتقده؛ فيلتذّ به؛ فالمعتبر كماليته و خيريته عند المدرك لا فى نفس الأمر.» «۳»

و كأنّ ما ذكره الشيخ لا يخلو عن مناقشات و تكلّفات. فما هو المشهور فى تعريفهما من إدراك الملائم أو الكمال أو الخير و المؤثر من حيث هو كذلك و إدراك المنافر أو النقص أو الشرّ أقرب إلى التحصيل.

---

(۱). س: قا.

(۲). الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۳۷.

(۳). المصدر السابق، ص ۳۳۸.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۶۷

ثمّ الظاهر من التعريف- كما ترى- أنّ اللذّة أو البهجة هو مجرّد إدراك الملائم و الكمال، و الألم مجرّد إدراك المقابل لا ما يتبع هذا الإدراك من الصفة و الحالة التى تشاهد فينا بعد إدراك الملائم و المنافر من الهيئة و الحالة الانفعالية المعبّر عنها بالاهتزاز و الفرح أو السرور أو الغبطة أو أمثال ذلك؛ فإنّ ما يتصوّر زيادته على نفس الإدراك فى كلّ واحد من الإدراكات الحسّية و الوهمية و العقلية ليس إلّا هذا المعنى المعبّر عنه بالسرور و مثله كاهتزاز النفس و/۳۵۱ A/ نشاطها و غير ذلك؛ و ربّما تبعت بعض الإدراكات العقلية حالات ملذّة و ابتهاجات نورية لم يكن نفس الفرح و السرور، بل هى حالات لا يمكن أن يخبر عنها بالاسم و التعريف، بل يتوقّف إدراكها على الوصول إليها بالوجدان؛ و المستفاد من التعريف أنّ المناط فى حقيقة اللذّة و الألم هو إدراك الملائم و المنافر سواء تبع هذا «۱» الإدراك حالة اخرى أم لا و مع المباينة يسمّى هذا «۲» الإدراك مع ما لا ينفكّ عنه من الحالة لذّة دائما و لا يختصّ اسم اللذّة و الألم بتلك الحالة فقط دون متبوعه؛ و على أىّ تقدير لا ريب فى أنّ ما يزيد على الإدراك فينا- أىّ معنى كان- هيئة انفعالية مكملة «۳» لنا و الواجب سبحانه منزّه عن مثله. فالابتهاج فيه تعالى نفس الإدراك الأتمّ «۴» مدركا و إدراكا و هو أجلّ الابتهاجات، و ليس هو مجرّد الإدراك، بل الملائم من حيث هو كذلك. فالبهجة فى حقّه تعالى نفس تعقّله ما هو ملائمه و كماله؛ أعنى ذاته و ما يصدر عنه من حيث إنّه صادر عنه.

و بالجملة: ابتهاجه تعالى إمّا مجرّد تعقّله المذكور أو مع ما يتبعه ممّا يليق بشأنه تعالى من صفة إضافية ناشية من تعقّله الناشى من محض ذاته بأن لا يكون ممّا يوجب الانفعال و الاستكمال و يعبّر عنه بالبهجة و الرضاء و البهاء و أمثالها.

---

(۱). س: هذ.

(۲). س: هذ.

(۳). س: مكلمة.

(۴). س: الادتم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۶۸

و التحقيق: أنّ مفهوم الابتهاج فى حقّه المغاير لمفهوم الإدراك و يترتّب عليه ترتّب اللازم على الملزوم و إن كان المصداق واحدا؛ و يعبّر عن ابتهاجه بالرضاء و المحبّة و العشق و الإرادة؛ فكلّ هذه الامور فى حقّه تعالى يرجع إلى ابتهاجه بذاته و بما يصدر عنه من حيث إنّه فعله و معلوله و رشحة جوده و فيض وجوده؛ و إطلاق هذه الأسامى عليه تعالى و ان كان إطلاقا حقيقيا بحسب وضع اللغة إلّا أنّها إذا اطلقت على اللّه و على غيره لم يطلق عليهما بمعنى واحد فى درجة واحدة حتّى أنّ اسم الوجود الذى هو أعمّ الأشياء اشتراكا لا يشتمل الواجب و الممكن على نهج واحد؛ إذ الوجودات الإمكانية أظلال و أشباح للوجود الحقّ، و مع ذلك ليس إطلاق الوجود على ما سوى اللّه مجازا لغويا، بل مجازا عرفانيا؛ و هكذا الحكم/۳۵۱ B/ فى ساير الأسماء و الصفات، كالعلم و القدرة و الإرادة و غيرها؛ فإنّ كلّ ذلك لا يشبه فيه الخلق بالخالق؛ و الواضع إنّما وضع هذه الأسامى أوّلا للخلق ثمّ وقع الانتقال منها إليه تعالى؛ فالبهجة و اللذّة و الرضاء و المحبّة و العشق فى حقّ الخلق يصحبها نقص و قصور و شين و فتور؛ و أمّا فى حقّ الخالق فهى مقدّسة عن النقائص الإمكانية، بل على نحو لا يوجب انفعالا و تغيّرا و حدوثا و تبدّلا.

ثمّ لبيان أنّ ابتهاجه سبحانه أجلّ الابتهاجات و أشدّها، بل لا نسبة لأجل بهجة متصوّرة «۱» لشىء من عوالى الموجودات الإمكانية إلى بهجته نقول: إنّ الابتهاج- كما عرفت- هو إدراك الكمال الذى هو الملائم؛ و هو حسّى و خيالى و عقلى.

فاللذّة الحسّية هى ما يصل إلى النفس بوساطة الحواسّ الظاهرة من الحالة الانفعالية الملذّة عند الإبصار و الاستماع و الشمّ و الذوق و

اللمس.

و الخيالية و الوهمية ما يصل إليها بتوسّط الخيال و الوهم من الهيئة الملذّة عند

---

(۱). س: متصور.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۶۹

تخيّل الصور الملائمة و توهّم المعانى الجزئية الموافقة الموجبة للرجاء.

ثمّ الملائم المحسوس أو المتوهّم أو المتخيّل إن كان ملائم القوّة الغضبية كالغلبة أو توهّمها «۱» كان التذاذ النفس به لأجل قوّتها الغضبية؛ و إن كان ملائم القوّة الشهوية كأكل ما تشهيه و مباشرة ذات جمال أو توهّمهما كان التذاذها به لأجل قوّتها الشهوية.

و العقلية ما يصل إليها من الابتهاج عند تعقّل المعانى الكلّية النورية أو ملاحظة الذوات المجرّدة بالمشاهدة الحضورية بتوسّط قوّتها النظرية من دون افتقارها إلى ساير القوى.

ثمّ كلّ واحد من هذه اللذّات الثلاث و مقابلاتها من الآلام يختلف بحسب اختلاف الإدراك و القوى المدركة و المعنى المدرك «۲». فلذّة الطعام و الجماع يختلف بحسب اختلاف قوّة شهوتهما و بحسب اختلاف الطعام و الموطوء طيبا و جمالا و بحسب اختلاف الإدراك شدّة و ضعفا؛ فلذّة النظر إلى الوجه الجميل على قرب و فى موضع مضيء أتمّ من لذّته عنه على بعد و فى موضع مظلم؛ لأنّ إدراك الشيء على قرب و فى الضوء أتمّ من إدراكه على بعد و فى الظلمة؛/۴۵۱ A/ و قس على ذلك حال اللذّة الوهمية و العقلية و الآلام الثلاثة؛ فكلّما كان القوّتان- أى الوهمية و العاقلة- أقوى و إدراكهما أشدّ ظهورا و جلاء بالنظر إلى عدم الشاغل و رفع المانع، و المعنى المتوهّم أو المعقول أشرف و أحسن كان لذّتهما أقوى؛ و كذا حال آلامهما.

ثمّ هذه اللذّات الثلاثة و مقابلاتها مختلفة بحسب الجنس أيضا؛ إذ لا ريب فى أنّ القوّة كلّما كانت أقوى فى نفسها و أشرف فى جنسها كان لذّتها أقوى؛ و على هذا فلذّة العقليات أقوى من لذّة الوهميات و المتخيّلات، و لذّتهما أقوى من لذّة

---

(۱). س: توهمهما.

(۲). س: الدرك.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷۰

الحسّيات؛ إذ القوّة العقلية أشرف من الوهمية و الوهمية من الحسّية؛ و كذا لذّة درك الحقائق الكلّية و الذوات النورية و التفرّد بمناجات اللّه و التجرّد «۱» إلى جناب قدسه و الوصول إلى لقائه و الاستغراق فى لجّة انسه أحبّ عند كلّ كامل بهىّ النفس رزين العقل «۲» من لذّة الرئاسة و الجاه و الغلبة على الأعداء و هو من لذّة الهريسة «۳» و الحلواء و الجماع بالمليحة الحسناء و الجميلة العذراء.

و بالجملة: كلّ من أدرك حقائق اللذّات الثلاث يستحقر لديه الحسّية عند الوهمية و الوهمية عند العقلية؛ و لذا يرى أنّ لذّة الغلبة المتوهّمة و لو فى أمر خسيس كالنرد و الشطرنج ربّما يؤثر على لذّة مطعوم أو منكوح يظنّ أنّها أقوى اللذّات الحسّية و لذّة نيل الحشمة و الجاه يؤثر عليها أيضا و الكريم يؤثر لذّة إيثار الغير على نفسه فى ما يحتاج إليه ضرورة على لذّة التمتّع به و كبير النفس يؤثر لذّة الكرامة المتوقّعة من محافظة ماء الوجه أو من الإقدام على الأهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذّات الحسّية إلى حدّ يتحمّل آلام الجوع و العطش و يقاسى أهوال الموت و الهلاك معها؛ و لا يختصّ ذلك بالإنسان، بل فى الحيوانات ما يشاركه فى ذلك؛ فإنّ كلب الصيد يؤثر اللذّة الوهمية التى ينالها من توقّع إكرام صاحبه إيّاه على لذّة أكل الصيد و الراضعة من الحيوانات يؤثر اللذّة الوهمية التى تجدها من توهّم سلامة ولدها على لذّة سلامة نفسها؛ «۴» و ربّما كان وقوعها فى المخاطرات و الأهوال لحماية ولدها أعظم كثيرا

من وقوعها فيها/۴۵۱ B/ لحمايۀ نفسها. اللمعات العرشية النص ۳۷۰ [فى ابتهاجه تعالى و حبه] ..... ص : ۳۶۵

هر أنّ اللذّات الحسّية الباطنۀ أعظم و أقوى من الحسّية الظاهرۀ؛ فتكون العقلية أقوى من الباطنۀ بمراتب أولى و أظهر.

و ممّا يدلّ على أنّ اللذّۀ العقلية أقوى من الحسّية و قسيمها «۵» أنّ الحسّية

---

(۱). س: تجليه إليه.

(۲). رزين العقل: أصيل الرأى.

(۳). الهريسۀ: طعام يعمل من الحبّ المدقوق و اللحم.

(۴). انظر: الإشارات و التنبيهات، ج ۳، صص ۳۳۶- ۳۳۴.

(۵). س: الحسية بقسيمها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷۱

لا تكون إلّا فى آلۀ جسمية و هى قد يفسد بإدراك مدركاتها القويّۀ؛ فإنّ لذّۀ العين فى الضوء و ألمها فى الظلمۀ؛ و الضوء القوىّ يفسدها و كذا الصوت القوىّ يفسد السمع؛ و أمّا القوّۀ العقليۀ فلقيامها بنفسها و برائتها عن التغيّر و الاستحالۀ يتقوّى و يزداد نورا بإدراك مدركاتها القويّۀ و كلّما أدركت معنى عقليا أجلى و أقوى صارت قوّته أكثر؛ و هى أقرب الموجودات الأرضية إلى الحقّ الأوّل و أشدّها مناسبۀ له.

و ممّا يدلّ أيضا على المطلوب أنّ العقل يدرك الشىء على ما هو عليه و ينال حاقّ جوهرۀ و لبّ ذاته مجرّدا عن القشور و المقرّبات؛ و أمّا الحسّ فلا يدرك جوهر الشىء مجرّدا عن قرائبها القريبۀ، بل إنّما يدرك الأشياء مختلطۀ مشوبۀ بغيرها؛ فلا يحسّ باللون ما لم يحسّ معه الطول و العرض و الوضع و الأين و امور اخرى خارجۀ عن حقيقۀ اللون.

و أيضا إدراك العقل يطابق ما عليه المدرك فى الواقع و لا يتفاوت، و إدراك الحسّ يتفاوت؛ فيرى الشىء الواحد مختلفا فى العظم و الصّغر لأجل اختلاف القرب و البعد؛ و قد يغلط بحيث يرى العظيم «۱» فى غايۀ العظمۀ صغيرا فى غايۀ الصغر؛ فإنّه يرى الشمس بقدر اترجّۀ «۲» مع أنّه يقرب مائۀ و سبعين مثلا لمقدار كرۀ الأرض و العقل إذا راعى القوانين المرآتيۀ و خلص عن القوّۀ الوهميۀ لا يقربه الغلط و الخطأ؛ و قد تقدّم أيضا أنّ مدركات العقل الذوات المجرّدۀ النوريۀ و ذات الحقّ الأوّل الذى يصدر عنه كلّ كمال و جمال و بهاء و جلال و الماهيّات الكلّيۀ الأزليۀ، و مدركات الحسّ الأجسام و عوارضها و لواحقها؛ و لا ريب فى أنّ المدرك كلّما كان أشرف و أكمل كان اللذّۀ أقوى و أتمّ؛ فإذن لا قياس للذّات الحسّية إلى العقلية.

---

(۱). س: العظيمۀ.

(۲). أترجۀ: ثمر شجر معروف، ذو رائحۀ طيّبۀ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷۲

فإن قيل: لذّۀ أكثر الناس بالحسّيات من المطاعم و المناكح و بالرئاسات الوهمية و آلامهم/۵۵۱ A/ بفقدها أشدّ من لذّتهم بالعلوم و ألمهم بالجهل.

قلنا: قد يحصل للإنسان موجب اللذّۀ و لا يشعر بها لغفلته عنه أو اشتغاله بغيره، كالمتوغّل فى الكفر؛ فإنّه لا يشعر بما يذكر عنده و يسمعه من الألحان و النغمات الطيّبۀ؛ فلا يلتذّ بها أو لآفۀ غيّرت مزاجه؛ فلا يحسّ لشهوۀ الطعام كالذى عرض له بوليموس أو لضعف القوّۀ المدركۀ كالبصر الضعيف، فإنّه لا يلتذّ بالضوء، بل يتأذّى به و إن كان موافقا لذيذا بالنسبۀ إلى البصر السليم.

و على هذا نقول: سبب كون اللذّۀ الحسّيۀ فى الأكثر أقوى و أشدّ من العقليۀ خروج أنفسهم عن مقتضى الأصل، لأجل الإلف

بالمحسوسات و المادّيات و عروض ما أخرجها عن جبلّتها و حقيقتها من العادات الرديّة و الآفات العظيمة و العوارض المنافية لجوهرها و صحّتها؛ فهذه الآفات و العوارض لها بمنزلة المرض و الخدر «۱» للعضو؛ فكما أنّ العضو الخدر لا يحسّ بالنار المحرقة و إذا زال الخدر أحسّ بها فكذلك عوارض البدن و عوائق المحسوسات أوجبت للنفس مرضا يمنعه عن الالتذاذ بما هو ملائم لأصلها و موافق لجوهرها، و إذا زالت «۲» تلك العوارض بمفارقة النفس عن البدن أدرك لذّة العلم إن كان عالما حسن الخلق و ألم الجهل إن كان جاهلا رديّ الخلق.

و إذ ظهر أنّ اللذّة العقلية أقوى من اللذّتين الاخريين و أنّ مراتب العقلية مختلفة باختلاف العقل و العاقل و المعقول؛ فكلّما كان العاقل أقوى و تعقّله أشدّ و أجلى و معقوله أشرف و أجلّ كان لذّته أقوى و أتمّ؛ فيظهر من ذلك أنّ الواجب تعالى أجلّ مبتهج بشيء؛ لأنّه عاقل لذاته على ما هو عليه من البهاء و الجمال و لما ينشأ من ذاته- أى النظام الأعلى- من حيث إنّه ينشأ منها؛ فهو من حيث كونه

---

(۱). الخدر: التشنّج، و الكسل و الفتور.

(۲). س: ازال.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷۳

عاقلا أجلّ الأشياء و أعلاها و أشدّها قدرة و أقواها، و من حيث كونه عقلا أشدّ التعقّلات و أعلاها و أظهرها و أجلاها، و من حيث كونه معقولا أشرف المعقولات و أبهاها و أرفعها و أسناها «۱»؛ فهو إذن أقوى عاقل لأجلّ معقول بأتمّ تعقّل بما هو عليه من الكمال و الجلال.

ثمّ قياس ابتهاجه/۵۵۱ B/ أيضا إلى ابتهاج غيره من الملائكة و العقول و النفوس الفلكية و الإنسانية كقياس كماله إلى كمالهم؛ فزيادة ابتهاجه تعالى بجمال ذاته و باستيلائه على الكلّ علما و عينا على ابتهاج غيره بقدر أشرفية ذاته و زيادة استيلائه العلمى و العينى على ذاته و استيلائه؛ و أنت تعلم أنّ هذه الزيادة تزيد على الغير المتناهى بقدر الغير المتناهى، إذ لا نسبة للذات الممكن المعلول مع استيلائه العلمى المفاض عن علّته و العينى المستفاد مع تعلّقه بالبعض دون الكلّ مع الذات الواجب الموجد للكلّ المستولى على الكلّ علما «۲» و عينا بالاستيلاء الذاتى.

كيف و قد يعاضد البرهان و العيان على أنّ ابتهاج المجرّدين- من الملائكة المقرّبين و العقول القادسة- و النفوس- من الفلكية و الإنسانية- بملاحظة جمال الحضرة الربوبية و مطالعة جلال جناب الألوهية أزيد و أشدّ كثيرا من ابتهاجهم بأنفسهم؟!

و لذا قال بعض العارفين: لو لم يكن له تعالى من الابتهاج بإدراك جماله إلّا ما لنا من اللذّة بعرفانه مهما قطعنا النظر عن غيره و توجّهنا شراشرنا إلى جناب قدسه «۳» و استشعرنا ما يمكننا أن ندركه من عظمته و جلاله و بهائه و جماله و صدور الكلّ منه على أحسن ترتيب و انتظام و انقياد الجميع على طريق التسخير الجعلى و دوام ذلك أزلا و أبدا من غير إمكان تبدّل و تغيّر لكان لا يقاس بها لذّة مع

---

(۱). س: اشياها.

(۲). س: علماء.

(۳). س: قدسيه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷۴

أنّ إدراكه لذاته لا يناسب بوجه إدراكنا؛ لأنّا لا ندرك من ذاته و صفاته إلّا امور جميلة يسيرة.

ثمّ لمّا عرفت أنّ الابتهاج و العشق و الحبّ و الرضاء و السرور و أمثالها ألفاظ متقاربة متّحدة المدلول و هو العلم بكمال الشيء و

جماله مع ما يلزمه من الحالة البهيّة النورية؛ و تلك الحالة فى الحقيقة راجعة إلى العلم بحيثية كونه كمالا و خيرا و مؤثرا؛ فحقيقة العشق و الحبّ و الابتهاج و مثلها هو إدراك المؤثر من حيث إنّه مؤثر؛ فإدراك الكمال يوجب حبّه، لكون الكمال مؤثرا.

فعلم أنّ الأوّل تعالى عاشق و محبّ لذاته و لما صدر عنه من النظام الجملى من حيث إنّه تابعة و لازمة و رشح ذاته و فيض/۶۵۱ A/ وجوده على وجه واحد ثابت مستمرّ؛ لأنّه تعالى مبتهج بهما و لكن على نحو مقدّس عن الانفعال و التغيّر و التجدّد كما يليق بذاته الواجبة و صفاته الكمالية؛ فالعشق و الحبّ فى حقّه بمعناهما الحقيقى و ليس بمجاز عن إيصال الثواب للطاعات كما زعمه الزمخشرى و جماعة من المتكلّمين.

نعم- كما أشرنا إليه- إطلاق الأسماء و الصفات على الواجب و غيره مع كونه حقيقة فيهما ليس بمعنى واحد فى درجة واحدة؛ فالوجود و العلم و القدرة و الإرادة ليس إطلاقها على الواجب و الممكن على نهج واحد و إن كان حقيقتا فيهما؛ لأنّها فى الواجب قائمة بذاتها؛ لأنّها عينه تعالى و فى غاية التمامية و الكمال، و لا يشوبه نقص و قصور و زوال و لا تغيّر و تجدّد و تبدّل الحال؛ و فى الممكن أظلال و أشباح لوجود الحقّ و صفاته، و مشوبة بالقصور و النقائص و التجدّد و التغيّر و الأعدام. فالمحبّة فى حقّ الخلق يصحبها نقص و قصور؛ و أمّا فى حقّ الخالق سبحانه فمنزّهة عن التغيّر و القصور و التجدّد و الفتور.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷۵

فحاصل معنى محبّة اللّه سبحانه لخلقه «۱»- كما أشير إليه سابقا- أنّ من أحبّ ذاتا تامّة فوق التمام فى جميع الكمالات لا بدّ أن يحبّ ما ينشأ من هذه الذات بذاته من اللوازم و الآثار المنبعثة عنه من دون مدخلية للغير. فإن كان لتلك اللوازم و الآثار حيثية اخرى سوى كونها لوازما و آثارا لهذه «۲» الذات يمكن أن تتعلّق بها محبّة استعلائية لأجل تلك الحيثية الاخرى التى هى غير جهة كونها لازمة و تابعة؛ و أمّا إذا لم تكن لهذه اللوازم و التوابع حيثية سوى كونها توابع و لوازم كما هو الشأن فى حقائق الممكنات بالقياس إلى الوجود الحقّ الأوّل؛ فلا يمكن تعلّق الابتهاج بها إلّا من جهة الابتهاج بالذات؛ فابتهاجه سبحانه بمخلوقاته يرجع إلى الابتهاج بذاته، بل ابتهاج كلّ أحد بلوازم الحقّ الأوّل و توابعه و آثاره هو الابتهاج بذاته. ألا ترى أنّ من أحبّ عالما أحبّ تصنيفه من حيث إنّه تصنيفه، و جميع العالم بأجزائه و جزئياته و وجوداته و حقائقه و صوره و هيئاته و عوارضه تصنيف اللّه/۶۵۱ B/ تعالى بلا حيثية اخرى.

و لمّا ثبتت محبّته تعالى لذاته و هى عين علمه بذاته المستجمعة لجميع الكمالات من حيث إنّها مستجمعة فتثبت محبّته للوازمه و توابعه التى هى الموجودات الإمكانية بأسرها؛ و لمّا كان وجود الممكن فى نفسه و كونه أثرا من آثار قدرته تعالى أمرا واحدا بلا اختلاف؛ إذ الوجودات الإمكانية هى ارتباطات وجود الحقّ و تجلّياته و جهات كمال جوده و حيثيات فيض وجوده؛ فابتهاجه بذاته ينطوى فيه ابتهاجه بجميع لوازمه و آثاره، «۳» كما أنّ علمه بها ينطوى فى علمه بذاته.

ثمّ لمّا كانت الوجودات الإمكانية متفاوتة فى الكمال و النقص و الشرافة و الخسّة و القرب و البعد بدوا و عودا من الوجود الحقّ؛ فتكون محبّته تعالى بالنسبة

---

(۱). س:+ انه.

(۲). س: لهذا.

(۳). س:+ و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷۶

إليها متفاوتة؛ فأحقّها بها أشرف الممكنات و أقربها إليه فى إحدى السلسلتين. ثمّ يتلوه فى المحبّة ما يتلوه فى درجات الشرافة و الكمال و القرب [إلى] الحقّ المبدأ الفعّال و هكذا إلى أن ينتهى إلى أخسّ الموجودات و أضعفها و أبعدها من الحقّ الأوّل فى سلسلة البدو و هو الهيولى الأولى أو إلى أشقى الأشقياء و أرذل المخلوقات فى سلسلة العود و هو الشيطان؛ و لا يلزم من التفاوت فى محبّة

اللّه سبحانه بالنسبة إلى خلقه اختلاف و تغيّر و نقص فى ذاته؛ إذ معنى محبّته للشيء- كما عرفته- إدراكه له من حيث إنّه مؤثر؛ فإدراك كلّ كامل و كمال محبّته؛ لأنّه مؤثر. فمعنى كون أحد الشيئين أحبّ إليه من الآخر أنّه مدرك له بعنوان أنّه أكمل و أخير و آثر من الآخر لا- يلزم فى ذلك اختلاف و تعيّن فى علمه أو ذاته. نعم لو كان محبّته هو الإدراك المذكور مع ما يترتّب عليه ممّا يشاهد فينا من الهيئة الانفعالية لزم التغيّر و الاختلاف فى ذاته و كونه محلّا لانفعالات مختلفة.

و قد عرفت أنّ ما يسند إليه سبحانه من البهجة و الرضاء و الحبّ و العشق و الإرادة و غيرها من الألفاظ المختلفة الراجعة إلى معنى واحد متقدّس عن ذلك؛ فله سبحانه حبّ عامّ لجميع ما صدر عنه و هو كونه مدركا من حيث كونه لازما/۷۵۱ A/ له صادرا عنه؛ فإنّه من هذه الحيثية- أى حيثية تابعيته «۱» له تعالى و ترشّحه منه و كونه مبدأ له خير و كمال؛ فإدراكه من حيث اللزوم و التابعية إدراك للمؤثر من حيث إنّه مؤثر؛ و حبّ خاصّ لبعض عباده و هو كونه مدركا له من حيث إنّه أكمل و فى مراتب الوجود إليه أقرب؛ و لا ريب فى أنّ أكمليته و أقربيته إليه سبحانه يوجب زيادة كشف الحجاب عن قلبه حتّى يراه بباطنه و زيادة الإفاضات الملكوتية و الابتهاجات الروحية عينه، بل زيادة يمكّنه من التصرّف فى موادّ الكائنات. فحبّه الخاصّ لبعض عباده يرجع إلى كشف الحجاب عن قلبه

---

(۱). س: مانعيته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷۷

و الفوز بلقائه و الوصول إلى رؤيته و مشاهدته لا إلى ميله تعالى إليه ليستريح بمشاهدته أو يزيل توحشّه بأنّه «۱».

ثمّ الباعث لحبّه الخاصّ بالنسبة إلى بعض عباده؛ أى كشف الحجاب عن قلبه و تمكينه من القرب إليه إن كان قوّة استعداده؛ فيكون حبّه تعالى له أزليا؛ بمعنى أنّه يستند إلى إرادته الأزلية و علمه بنظام الخير؛ و يسمّى ذلك بالفيض الأقدس و إليه اشير بقوله عليه السّلام: «السعيد سعيد فى الأزل» و إلى مقابله بقوله: «الشقيّ شقيّ لم يزل» «۲» و ان كان فعل العبد الصادر عن توفيق اللّه و هدايته و تسهيله فسبيل الحقّ الذى يكشف به الحجاب عن قلبه كان حبّه تعالى له حادثا بحدوث السبب المقتضى له المسمّى بالفيض المقدّس و إليه اشير بقوله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ «۳»؛ فيكون اشتغال العبد بالنوافل و توفيقه تعالى إيّاه له سببا لصفاء باطنه و ارتفاع الحجاب عن قلبه و وصوله إلى مرتبة قربه؛ و كلّ ذلك من محبّة اللّه و لطفه.

و إيّاك أن تفهم ممّا «۴» ذكرنا من كون هذا القسم من المحبّة حادثا أنّ ما هو صفته تعالى محدث؛ فيلزم أن يكون محلّا للحوادث، تعالى عن ذلك، بل المراد منه أنّ سبب هذه المحبّة الخاصّة لمّا كان حادثا فى وقت خاصّ فيكون تعلّق المحبّة- أى تعلّق العلم- بكون «۵» هذا العبد خيرا كاملا فى هذا الوقت لا بمعنى حدوث هذا العلم للواجب فى هذا الوقت، بل بمعنى كونه عالما فى/۷۵۱ B/ الأزل بأنّ هذا العبد يصير خيرا مستحقّا للقرب و الوصول إلى درجة اللقاء فى وقت كذا بسبب كذا من دون تغيّر و تجدّد فى علمه هذا أزلا و أبدا، كما فى علمه بسائر الحوادث الجزئية؛ هذا.

---

(۱). كذا فى الأساس.

(۲). شرح الأسماء الحسنى، ج ۲، ص ۸۴ و مع تفاوت ما فى: شرح اصول الكافى (للمولى محمّد صالح المازندرانى)، ج ۱، ص ۲۳۵؛ ج ۹، ص ۳۷۵؛ ج ۱۱، ص ۴۵۵ و شرح الأسماء الحسنى، ج ۱، ص ۲۶۲.

(۳). الرعد/ ۳۹.

(۴). س: فا.

(۵). س: يكون.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷۸

و قد أورد أبو حامد الغزالى مثالا- يظهر به الفرق بين المحبّة التى بحسب تنزيه اللّه تعالى عنه و بين المحبّة الخالية عن النقص التى نصف اللّه تعالى بها و هو أنّ الملك قد يقرب عبده من نفسه و يأذن له فى كلّ وقت أن يحضر بساطه و يحاوره لميل الملك و رغبته إليه إمّا ليستريح برؤيته أو يستشيره فى بعض اموره أو يلتذّ بمكالمته و محاورته أو يهيّئ له أسباب شرابه و طعامه أو غير ذلك؛ فيقال الملك:

«يحبّ هذا العبد» و معنى حبّه له حينئذ ميله إليه و هذه هى المحبّة التى منشأها قصور المحبّ عن الكمال الأتمّ و اللّه تعالى منزّه عن ذلك؛ و قد يقرب عبدا و لا يمنعه من الدخول عليه، بل يأذن له أن يحضر بساطه و يتصرّف فى مملكته لا لاحتياجه إليه فى جلب نفع أو دفع ضرّ لكون العبد فى نفسه متّصفا بالكمالات النفسية و الأخلاق الفاضلة المرضيّة بحيث يستحقّ مرتبة القرب من حضرة الملوك بحسب ذاته و صفاته، لا- يكون الملك محتاجا إلى قربه؛ فإذا رفع الملك الحجاب عنه يقال: «قد أحبّه» و إذا اكتسب بعض الأخلاق الفاضلة الموجبة لزيادة كشف الحجاب يقال: «قد حبّب نفسه إلى الملك» و هذا المعنى من المحبّة يليق بالأوّل تعالى لا المعنى الأوّل بشرط أن لا يفهم منه عروض تغيّر له تعالى عند تجدّد القرب؛ فإنّ الحبيب هو القريب من اللّه و القرب منه تعالى بالبعد من الرذائل و التخلّق بأخلاق اللّه تعالى؛ فهو قرب بالمعنى و الصفة لا بالمكان؛ و حصول قرب للعبد بعد ما لم يكن له و إن اقتضى تغيّر وصف و حال له إلّا أنّه لا يوجب تبدّل صفة له تعالى؛ لأنّه سبحانه لا يزال على ما كان من أزل الآزال على ما تقدّمت الإشارة إليه.

ثمّ الواجب سبحانه كما هو معشوق لذاته من ذاته كذلك هو معشوق من غيره و هو جميع الموجودات الصادرة منه المعلولة له المفتقرة إليه؛ فإنّ جميعها عاشقة له مبتهجة به و أجلّ/۸۵۱ A/ لذّاتها هو ابتهاجها به و استغراقها فى ملاحظة جمال وجهه و مشاهدة عظمته؛ فما من موجود إلّا و له عشق طبيعى و شوق غريزى إلى

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۷۹

صرف الوجود و بحت النور و الأوّل الحقّ و الخير المطلق؛ و على هذا فلابتهاج الموجودات و عشقها مراتب متفاوتة؛ فأجلّ الابتهاجات و أقوى مراتب العشق هو عشق الواجب و ابتهاجه بذاته و بما يصدر عنه من حيث إنّه يصدر عنه و يتلوه عشق المبتهجين به و بذواتهم لا- من حيث هم هم، بل من حيث كونهم مبتهجين به و هم الملائكة القدسية و الجواهر العقلية؛ فإنّهم يعرفون أنفسهم بالأوّل و من الأوّل و هم على الدوام فى مطالعة جماله و ملاحظة عظمته و كبريائه؛ و أمّا لذّتهم بأنفسهم فإنّما هى من حيث كونهم معلولين له، مرتبطين إليه، مترشّحين من فيضه و جوده، تابعين لذاته و وجوده.

و بالجملة: لذّتهم بأنفسهم و تغيّرها من الموجودات الإمكانية من حيث إنّهم يرونها عبيدا و خدمة للأوّل سبحانه؛ فإنّ من عشق ملكا فهو كما يكون مبتهجا به «۱» يكون أيضا مبتهجا بحشمه و خدمه و قومه و جنده إلّا أنّ هذا الابتهاج يرجع حقيقة إلى الابتهاج بالملك و إلى هذا المعنى يشير قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «إلهى كفى بى فخرا أن يكون لى ربّا و كفى لى عزّا أن أكون لك عبدا.» «۲» فظهر أنّ لذّة المجرّدات القادسة أيضا بذاته تعالى و بمخلوقاته من حيث إنّه مخلوقاته و لكنّها أدون بمراتب غير متناهية من ابتهاج الحقّ سبحانه.

و بعد المرتبتين فى العشق و الابتهاج مرتبة العشّاق المشتاقين المتحرّكين إلى طلب جمال اللّه تعالى و هم النفوس الفلكية.

و بعد هذه المراتب فى العشق مرتبة النفوس الإنسانية التى وصلت إلى غاية كمالها و فازت إلى مرتبة الوصول و الاستغراق فى لجّة عظمة اللّه بحيث لا يرى فى عظمة اللّه العقلية غير اللّه و لا يرى فى الوجود مؤثّرا سوى اللّه و وصلت إلى

---

(۱). س:+ يكون أيضا مبتهجا.

(۲). انظر: بحار الأنوار، ج ۷۴، ص ۴۰۰؛ ج ۹۱، ص ۹۲، ۹۴؛ الخصال، ص ۴۲۰؛ كنز الفوائد، ص ۱۸۱؛ مسند الرضاء (داود بن

سليمان الغازى)، ص ۸۴ و معدن الجواهر، ص ۶۷.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸۰

مقام الفناء المسمّى عند العرفاء بالولاية و فازت بمرتبة السابقين المقرّبين و وصلت إلى مشاهدة جمال ربّ العالمين و هم الذين أخرجوا أوّلا- قوّتهم العقلية من القوّة إلى الفعل؛ فانتقشت بالوجود/۸۵۱ B/ كلّه على ترتيبه و أدركت الأوّل تعالى و ما يتلوه من الملائكة القدسية و الجواهر العقلية و ما بعده من الموجودات الفلكية و العنصرية هذه النفوس و إن لم يحصل لهم وصول تامّ ما دامت متعلّقة بالبدن؛ فلا يحصل لهم ما يمكن فى حقّهم من العشق و الابتهاج فى الدنيا لابتلائهم بالبدن و عوائقها إلّا أنّها إذا فارقت البدن بالموت أو حصل له ما يحصل للمتمرّدين من جلباب البشرية- أعنى ملكة خلع البدن- حيث ما شاء يحصل له غاية الابتهاج؛ فيلحق بالملإ الأعلى و يصير من المقرّبين إلى زلفى و هنا لجّة الوصول و غاية سفر السالكين و نهاية مقصد المسافرين، و هو معنى السعادة الحقيقية فى حقّ الإنسان.

و بعد تلك المراتب الأربع مرتبة النفوس الناطقة الإنسانية المتوسّطة؛ و هى مختلفة بحسب القرب و البعد من الكمال، فعشق كلّ منها بالحقّ و ابتهاجه بحسب كماله و فعليته فى العلم و العمل.

و بعدها مرتبة النفوس الإنسانية الناقصة و هى القريبة بالنفوس الحيوانية و هى النفوس المنغمتة فى عالم الطبيعة و المنغمرة فى الشهوات و اللذّات الحسّية و المنقلبة فى المنقلبات الحيوانية و هى التى كفرت بأنعم اللّه و صرفت قواها الشهوية و الغضبية فى غير ما خلقت لأجله؛ فضلّت ضلالا بعيدا و خسرت خسرانا مبينا.

ثمّ لا- يخفى أنّ الفرق بين الحبّ و العشق أنّ العشق إنّما هو إفراط الحبّ؛ فالحبّ- كما سبق- هو إدراك المؤثر من حيث هو مؤثر؛ فإفراط هذا الإدراك هو العشق؛ و كلّما كان الإدراك أتمّ و المدرك أشدّ خيرية كان العشق أشدّ؛ و ظاهر أنّ

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸۱

الإدراك لا- يكون إلّا بالوصول؛ ففى الإدراك الناقص يتحقّق الوصول الناقص و فى التامّ يتحقّق التامّ؛ و المراد بالوصول هو حضور تلك المعانى بعينها عنده بارتسامها فى ذاته و للذوات المجرّدة النورية و الجواهر العقلية القدسية بحضورها لديه و انكشافها بين يديه؛ فيشاهدها بالعلم الحضورى؛ فهذه المشاهدة هى وصول الفعل إلى ذواتها و وجوداتها؛ و إدراك الخيال و الوهم للصور «۱» الخيالية و المعانى الجزئية هو حضورهما لديهما بالارتسام/۹۵۱ A/ فإنّ ذات المدرك لتلك القوّتين و حقيقته هو نفس الصور و المعانى الجزئية دون الامور الخارجية؛ فالوصول فى إدراكهما إنّما هو بوصولهما إليهما؛ و إدراك الحواسّ للمحسوسات إنّما هو بحضور ذواتها العينية و حقائقها الخارجية عندها بالارتسام أو بنحو آخر و وصولها إليها؛ فالوصول فى إدراكها إنّما يكون بالوصول إلى وجوداتها العينية؛ فلذا ما لم يصل الجسم المذوق إلى الذائقة لا يحصل الإدراك المسمّى بالذوق؛ و ما لم يصل الشيء الملموس «۲» الخارجى إلى اللامسة لم يتحقّق الإدراك المسمّى باللمس؛ و قس على هذا غيرهما؛ و اذا لم ينفكّ الوصول عن الإدراك و لم يتحقّق الإدراك التامّ إلّا مع الوصول التامّ فالعشق التامّ لا- يكون إلّا مع الوصول التامّ و يكون ذلك- كما مرّ- ابتهاجا تامّا و لذّة تامّة؛ فإذن العشق الحقيقى هو الابتهاج بتصوّر حضور ذات ما هى المعشوقة.

ثمّ لا- يخفى أنّ الشوق من لوازم العشق؛ لأنّه الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج بحصول ما هو التامّ من الحضور و الوصول؛ فإنّ مراتب الحضور متفاوتة؛ إذ التمثيل الخيالى حضور ضعيف و الحسّى أقوى منه و الشهود الإشراقى أتمّ منه إلّا أنّ اللازم بالنظر إلى تعريفه و حقيقته لزومه للعشق الناقص؛ إذ الحقيقى الكامل لا ينفكّ عمّا هو الأتمّ من الابتهاج و الحضور و الوصول؛ و على هذا فالعشق

---

(۱). س: المصور.

(۲). س: الملموسى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸۲

الحقيقى الكامل لا يلحقه الشوق؛ إذ المعشوق فيه حاضر فى كلّ وقت من كلّ وجه؛ و الشوق لا يتصوّر إلّا إذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه و لذلك يتقدّس عشقه سبحانه عن الشوق؛ لأنّه تعالى نال معشوقه من كلّ وجه دائما، و كلّ مشتاق إلى مرغوب فإنّه قد نال منه شيئا و فاته شيء؛ و كذا يتقدّس عشق الملائكة القدسية و العقول النورية أيضا من الشوق لبراءتهم عن القوّة؛ فالشوق إنّما يكون فى ساير مراتب العشق؛ أعنى عشق النفوس الفلكية و الإنسانية؛ فإنّ النفوس الفلكية من حيث هم عشّاق قد نالوا نيلا و من حيث هم مشتاقون قد فقدوا فقدا لعدم وصولهم إلى الغاية القصوى من/۹۵۱ B/ الوصول فى حقّهم و لذا يصحبها قوّة و هجران أبدا؛ فهم واجدون فى عين الحرمان و واصلون حين الفرقان؛ و لا محالة يغشيهم نوع دهشة و حيرة و أذى لذيذ؛ لأنّه من قبل المعشوق و الأذى الذى يصل من المعشوق إلى العاشق يكون لعبده «۱» لذيذ؛ لأنّه يتصوّر وصول أثر المعشوق به إليه و وصول الأثر أثر الوصول و هاتان الجهتان- أى جهتا اللذّة و الأذى- فى النفوس الفلكية بإزاء الرجاء و الخوف فى النفوس الإنسانية الفاضلة الصالحة.

و أمّا النفوس الإنسانية فإن كانت كاملة فى العلم و العمل واصلة إلى الغبطة العليا و السعادة العظمى فى حياتها الدنيا و به كان أجلّ أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة؛ فشوقها يؤدّى إلى الطلب؛ فإن أدّى الطلب إلى النيل بطل الطلب و خفّت البهجة و وصلت إلى مرتبة الفناء المسمّاة فى عرف العرفاء بالولاية؛ ففازت بمرتبة المقرّبين و لحقت بالملإ الأعلى؛ فإنّ الإنسان له سبيل إلى الوصول إلى هذه المرتبة- كما تقدّمت الإشارة إليه- و إن لم يؤدّ طلبها إلى النيل لا يخلص عن علاقة الشوق فى الحياة الدنيا و ربّما خلصت عنها فى الحياة الاخرى؛ و النفوس الناقصة المنكوسة المغموسة فى عالم الطبيعة غير خالية بحسب جبلّتها و فطرتها عن

---

(۱). س: عبده.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸۳

الشوق إلى الخير الأقصى إلّا أنّها لانتكاسها فى عالم الطبيعة و تقيّدها بقيودات الأجسام لا تمكنها الوصول بوجه؛ فيكون شوقها سبب تأذّيها فى المعاد.

[فى سرّ كون إدراكه تعالى أتمّ الإدراكات]

السرّ فى كون إدراكه تعالى أتمّ الإدراكات حتّى يلزم منه كون ابتهاجه أجلّ الابتهاجات و كذا عشقه و حبّه أنّ مطلق الإدراك يتوقّف على نورية المدرك و المدرك؛ و كلّما كانت النورية أشدّ كان الإدراك أجلى و أتمّ؛ فكما أنّ الظهور و الجلاء فى رؤية الباصرة و إدراكها المبصرات بحسب النورانية فيهما فكذلك الجلاء و الانكشاف فى إدراك المجرّدات للأشياء بحسب نورانيتها؛ فلو كان المدرك و المدرك فى غاية النورية لكان الإدراك فى غاية الجلاء و الانكشاف؛ و لكون الأوّل تعالى صرف النور و/۰۶۱ A/ منوّر النور و نور كلّ نور يكون إدراكه أجلى الإدراكات و أظهرها؛ و لإدراكات «۱» غيره من العقول و النفوس و القوى الباطنة و الظاهرة مراتب فى الظهور و الخفاء بحسب مراتبها فى النورانية و هى غير متناهية.

[فى فرح من تنوّر بمعرفة ربّه و أشرق بأضواء انسه و حبّه]

من النفوس الإنسانية نفس تنوّرت بمعرفة ربّه و أشرقت بأضواء انسه و حبّه و استشعرت بالارتباط الخاصّ الذى بين العلّة و المعلول و الاتّحاد الذى بين الجاعل و المجعول، و علم أنّه أقوى النسب و الروابط؛ فعرف من ذلك نسبته الشريفة إليه و انتساب الكلّ إليه، و تيقّن بأنّ الموجودات بأسرها من رشحات

(۱). س: الإدراكات.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸۴

وجوده و الكائنات برمّتها صادرة من فيضه و جوده، و أنّ الأعيان الممكنة متساوية فى ارتضاع لبان الوجود من ثدى واحدة، و الحقائق العينية سواسية فى شرب ماء الفيض و الجود من مشرع الوحدة الحقّة، كان فرحانا بالحقّ و بكلّ شىء و يدوم فرحه؛ إذ الفرح بالحقّ يدوم بدوام العلم؛ فلا ينفكّ عنه و إن ورد عليه ما يوجب الحزن؛ و الفرح و مثله لا يبالى بغير الحقّ و لا يطلب سواه و كلّ كمال عنده قليل بالنظر إلى معرفته و حبّه و انسه و استغراقه فى لجّة توحيده؛ إذ حبّ اللّه يصل إلى حدّ لا يشعر المحبّ معه إلى شىء آخر أصلا؛ إذ البصيرة الباطنة أصدق من البصيرة الظاهرة و جمال الحضرة الربوبية أوفى من كلّ جمال؛ لأنّه الجمال البحت الخالص و كلّ جمال فى العالم سواه فهو مختلط ناقص؛ ففرحه به يزيل كلّ ترح «۱» و يفرح بكلّ شىء يراه من دون تفاوت؛ لأنّه لا ينظر إلى سواه من حيث إنّه هو حتّى يظهر التفاوت، بل إنّما ينظر إلى الكلّ من حيث انتسابه إليه و الكلّ فى الانتساب إليه سواسية؛ فلا جرم يكون فرحانا بكلّ شىء يراه متواضعا له من دون تفاوت.

به جهان خرّم از آنم كه جهان خرّم از اوست‌عاشقم بر همه عالم كه همه عالم از اوست

[فى أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات]

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات؛ و المراد به أنّ جميع كمالاته- أى كلّ ما هو كمال للموجود المطلق-/B ۰۶۱/ حاصل له تعالى بمحض ذاته أزلا و أبدا من غير افتقار فيه إلى غيره؛ و لا يجوز أن يكون كلّ كمال يمكن له

(۱). الترح: الحزن و الهمّ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸۵

حصوله «۱» لم يحصل فى مرتبة ذاته.

و الدلالة عليه بعد ما تقرّر من أشرفية الفاعل من فعله و استناد الكلّ إليه بواسطة أو بدونها و عدم كون فعل الشىء كمالا له لأشرفية الفاعل من فعله و غير الأشرف لا يكون كمالا للأشرف أنّ ما فقده فى مرتبة لا يمكن أن يكون فى الواقع كمالا؛ إذ إيجاده إمّا منه أو من بعض معلولاته، و فعل الشىء و فعل فعله لا يكون كمالا له.

فإن قيل: ما ذكرتم فى كلّ كمال يمكن أن يوجد له لا للموجود المطلق لجواز أن يوجد لممكن ما هو كمال للمطلق و لم يحصل له.

قلنا: إيجاده إمّا منه أو من غيره؛ فذاته أشرف منه كما علم؛ فلا يكون كمالا له؛ و إذا لم يكن كمالا له «۲» لم يكن كمالا للموجود المطلق؛ إذ كماله كماله بالضرورة.

و أيضا: اتّصاف الممكن بما هو الكمال دونه سبحانه يوجب أشرفية المعلول من العلّة؛ و هو باطل.

قيل: العلم و القدرة و نحوهما معلولة للواجب؛ فلا يكون كمالا له.

قلنا: ما هو المعلول منها غير كمال و ما هو الكمال غير معلول؛ فإنّ الكمال الحقيقى ليس إلّا ذاته و كذا العلم و القدرة و غيرهما، كما تقدّم مفصّلا.

و ممّا يدلّ على المطلوب أنّه لو وجد كمال للموجود المطلق و لم يتحقّق له فى مرتبة ذاته، بل كان ممكن الحصول له بأن يحصل له بعد مرتبة ذاته لكان له قوّة ذلك الكمال قبل حصوله؛ و لا ريب فى ثبوت فعلية بعض الكمالات له أيضا؛ و ظاهر أنّ حيثية الفعلية غير حيثية القوّة؛ فيتحقّق فيه جهتا الفعل و القوّة؛ فيلزم التركيب فى ذاته؛ و هو باطل.

(۱). س:+ و.

(۲). س: له كمالا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸۶

[فی أنّه تعالی تمام الأشياء]

واجب الوجود تمام الأشياء؛ بمعنى أنّ جميع كمالات الأشياء حاصل له و لا يمكن أن يوجد كمال شيء من الأشياء أن يكون كمالا للموجود المطلق و لا يتحقّق له.

و فرق هذه المسألة عن المسألة السابقة أنّ مبنى الأولى على أنّه لا يمكن أن يوجد كمال فى الموجود المطلق لا يحصل له بذاته فى مرتبة ذاته، بل حصل له بعد الذات بإيجاده أو بإيجاد غيره؛ و مبنى «۱» الثانية على أنّه لا- يمكن أن يوجد كمال لبعض الأشياء الموجودة/۱۶۱ A/ لا يتحقّق له أصلا؛ و لذا لا يمكن أن يستدلّ على الثانية بما استدلّ أوّلا على الأولى؛ و هو أنّ ما لم يحصل له فى مرتبة ذاته ثمّ حصل لا يكون كمالا له- كما تقدّم- بل لا بدّ أن يستدلّ عليه بما ذكر أخيرا من لزوم التركيب فى ذاته.

و حاصله: أنّه تعالى بسيط الحقيقة و قد تقدّم أنّ كلّ بسيط الحقيقة تمام الأشياء الوجودية، كما صرّح به المعلّم الأوّل و غيره.

و المراد به أنّ جميع كمالات الأشياء- أى وجوداتها- حاصلة له و إنّما يخرج عنه أعدامها و نقائصها؛ فكما أنّ كلّه الوجود فكذلك هو كلّ الوجود.

و بيان ذلك- كما أشرنا إليه سابقا- أنّه تعالى لو فقد مرتبة من الكمال الذى هو الوجود فلا يخلو إمّا أن يكون قابلا لها أم لا.

فعلى الأوّل: يكون له جهة القبول و فيه أيضا جهة الفعلية لبعض الكمالات؛ فيجتمع فيه جهتا الفعل و القوّة؛ فيلزم التركيب فى ذاته؛ و هو باطل.

و على الثانى: فعدم قابليته لتلك المرتبة من الوجود:

[۱.] إمّا لأجل أنّها ليست كمالا له و إن كانت كمالا لبعض الأشياء؛ و هذا

(۱). س: معنى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸۷

خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض كون تلك المرتبة لا للموجود المطلق؛ إذ المقصود من قولنا: «إنّ بسيط الحقيقة تمام الأشياء الوجودية» أنّ كلّ كمالات الأشياء التى هى كمال للموجود المطلق يتضمّنها بسيط الحقيقة؛ فخلوّه عمّا ليس كمالا للموجود المطلق غير قادح فى المطلوب؛ فجميع ما يسلب عن الواجب من الصفات كالجسمية و الجوهرية و العرضية و الكمّية و الكيفية من هذا القبيل؛ أى ليس كمالا- له؛ فإنّ قولنا: «الواجب ليس بجسم و لا- جوهر و لا- عرض و لا كمّ و لا كيف» يرجع إلى سلب الأعدام و النقائص؛ و سلب السلب وجود و سلب النقصان كمال الوجود.

[۲.] و إمّا لأنّها كمال للموجود المطلق و مع ذلك ليس الواجب تعالى قابلا- له؛ فذلك إنّما يتصوّر إذا كان له قصور فى مراتب الوجود بحيث لا- يكون من شأنه أن يتّصف بهذه المرتبة من الكمال، كما أنّ الجسم فى مراتب الوجود بحيث لا يمكن و ليس من شأنه لقصوره أن يقبل الوجود النفسى و كذا النفس ليس لها قبول الوجود العقلى و العقل ليس له قبول الوجود الواجبى و العرض ليس له قبول الوجود الجوهرى؛ فيلزم/۱۶۱ B/ أن يكون الواجب أنقص من بعض الموجودات و أقلّ مرتبة منه؛ و هو باطل.

فإذن يجب أن يكون بسيط الحقيقة تمام كلّ شيء. فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة تمام كلّ الأشياء على وجه أشرف و ألطف؛

و لا يسلب عنه شيء إلّا النقائص و الأعدام و الإمكانات و الماهيّات؛ فهو تمام كلّ شيء و تمام الشيء أحقّ بذلك الشيء من نفسه؛ فهو أحقّ من كلّ حقيقة بالصدق عليها.

و الحاصل: أنّ الواجب- كما تقدّم- صرف الوجود و الوجود المطلق؛ فلا يتصوّر وجود يكون فوقه و أكمل منه؛ فكلّ وجود يكون تحته و أضعف منه؛ فيجب أن يكون مشتملا على كلّ الوجودات التى هى تحته و أضعف منه مع

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸۸

بساطته الصّرفة و وحدته الحقّة؛ فإنّ الوجود «۱» كلّما كان أقوى تحقّقا و أتمّ تحصّلا كان مع بساطته أكثر حيطة بالمعانى و أجمع اشتمالا على الكمالات المتفرّقة فى الأشياء التى هى غيره، كما يظهر من المراتب الاستكمالية المندرجة فى الكمال من الصورة إلى صورة متعاقبة على المادّة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة إلى أن يبلغ صورة أخيرة يصدر منها جميع ما يصدر عن السوابق مع الزيادة لاشتمالها من جهة قوّة الوجود على مبادئ تلك الأفاعيل بأسرها مع وحدتها و بساطتها.

فالوجود الواجبى لكونه أقوى الوجودات و أتمّها تحصّلا يكون مع إطلاقه و بساطته الحقّة و وحدته الصّرفة مشتملا على سائر الوجودات المقيّدة بالماهيّات.

كيف و هو فاعل كلّ وجود مقيّد و كماله؛ و مبدأ كلّ فضيلة و كمال أولى بذلك الكمال من ذى المبدأ؟! فمبدأ كلّ الأشياء و فيّاضها يجب أن يكون كلّ الأشياء على وجه أرفع و أعلى.

ألا- ترى أنّ فى السواد الشديد يوجد جميع الحدود السوادية التى مرتبتها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه أبسط و فى الحرارة الشديدة يوجد جميع الحرارات الضعيفة التى أضعف من هذه الشديدة و إن لم يشتملا على خصوصياتها العدمية و تعيّناتها الراجعة إلى النقص و القصور و كذا فى المقدار العظيم/۲۶۱ A/ يوجد جميع المقادير التى دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا- من حيث تعيّناتها العدمية من النهايات و الأطراف؛ فالخطّ الواحد الذى هو عشرة أذرع مثلا يشتمل على الذراع و الذراعين إلى تسعة أذرع من الخطّ على وجه الجميعة الاتّصالية و إن لم يشتمل على أطرافها العدمية التى يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعى و تلك الأطراف العدمية ليست فى حقيقة الخطّية التى هى طول مطلق

---

(۱). س:+ و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۸۹

حتّى لو فرض وجود خطّ غير متناه لكان أولى و أليق بأن يكون خطّا من هذه الخطوط المعدومة المنفصلة و إنّما هى داخلة فى حقيقته هذه المحذورات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطّية، بل من جهة ما لحقها من النقائص و القصورات.

فكذلك حال أصل الوجود و قياس إحاطة الوجود الجمعى الواجب الذى لا أتمّ منه بالنظر إلى الوجودات المقيّدة المحدودة بحدود الأعدام و القصورات و قيود الماهيّات و الإمكانات؛ فإنّ جميع الأعدام و النقائص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة فى الوجود المقيّد؛ و لا- تظنّن أنّ الوجود الصّرف المطلق الجمعى الواجبى هو بعينه تفيد و تفضل إلى الوجودات المقيّدة المنفصلة الإمكانية المشوبة بالأعدام حتّى يكون مثال الوجود الجمعى الواجبى و تقييده بالوجودات المنفصلة الإمكانية مثال مقدار واحد متّصل طويل الفصل هو بعينه إلى مقادير قصيرة منفصلة بحيث يبطل وجوده الجمعى و تحصل وجودات ضعيفة منفصلة و يتوقّف حصول الوجود الجمعى ثانيا على رفع الانفصالات و حصول الاتّصال بينها؛ فإنّ ذلك فى غاية الفساد، بل كفر صريح و زندقة صرفة، لإيجابه أن لا تكون للوجود الواجبى نشأة اخرى وراء نشأة الوجودات الإمكانية و أن لا يكون له تحقّق و تحصّل خارجا عن المظاهر و المجالى، بل المراد أنّ الوجود الجمعى الواجبى موجود متحقّق بذاته و له نشأة وراء نشأة الممكنات و له تحقّق مغاير لتحقّقها و إنّما أوجد و أفاض بالوجودات الإمكانية الضعيفة المشوبة بالأعدام و الماهيّات؛ و لكون وجوده تامّا فوق التمام و/۲۶۱ B/ علّة الكلّ و موجده يكون تمام

الوجودات الإمكانية؛ بمعنى أنّ ما هو الكمال منها لا يخرج عنه، بل يكون مشتملا عليه؛ و ليس المراد أنّ هذه الوجودات كما هى فى الممكنات و على نحو ما هى عليه من الكمالية فى الواجب؛ فهيهات إنّ ذلك من الأوهام الفاسدة، بل المراد أنّ هذه الوجودات من حيث وجوديتها و كماليتها لا يكون الواجب فاقدا و لكنّ

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۹۰

تحقّقها فيه على وجه أعلى و أشرف و أكمل بحيث لا مقايسه و لا نسبة متناهية بل غير متناهية بين ما هو فى الواجب و ما هو فى الممكنات؛ و ليس حقيقة ما هو فى الواجب و كيفية اشتماله له معلومة لأحد؛ فإنّ العالم الربوبى عظيم جدّا و لا يمكن أن يدركه أحد من الممكنات المعلولة و ما يظهر لنا من معارفه مشتهيات و تخيّلات مهيّجة للأشواق و مقرّبة إلى ما هو الواقع ببعض الجهات.

و ما يتوهّم من ظاهر كلام بعض الصوفية من انفصال الوجود الجمعى الواجبى بعينه إلى الوجودات المقيّدة الإمكانية، كقول بعضهم فى تفسير قوله تعالى: أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما «۱» الرتق إشارة إلى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط و الفتق إلى تفصيلها سماء و أرضا و عقلا و نفسا و ملكا؛ و كما أنّ الوجود حقيقة سارية فى جميع الموجودات على التفاوت و التشكيك بالكمال و النقص فكذا صفاته الحقيقية التى هى العلم و القدرة و الإرادة و الحياة سارية فى الكلّ سريان الوجوب على وجه يعلمه الراسخون. فجميع الموجودات حتّى الجمادات جمّة عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة لوجود ربّها عارفة بخالقها و مبدعها ليس محمولا على ما يتراءى منه فى بادئ النظر كما يؤمئ إليه قوله: «على وجه يعلمه الراسخون.»

و الحقّ الذى يجب أن يعتقده فى هذا المقام كلّ موحد ديّن و هو أشرف الأنحاء فى علوّ ذاته و قدرته و قوّته و أفضل الوجوه فى كيفية صنعه و إفاضته بحسب أذهاننا القاصرة هو ما تقدّم من أنّه تعالى صرف الوجود التامّ الغير المتناهى من حيث الموجودية و الكمال و القدرة و القوّة كما يأتى الإشارة إليه؛ و قد أفاض النظام الأكمل الأعلى الذى لا يعقل و لا يتصوّر؛ و لا يمكن فى الواقع نظام و خلق أحسن و أفضل منه؛ و هو مشتمل على المجرّدات و المادّيات و

---

(۱). الأنبياء/ ۳۰.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۹۱

الجواهر و الأعراض؛ و هى وجودات خاصّة ذوات/۳۶۱ A/ ماهيّات مترتّبة فى الصدور أوّلها متّصل فى الكمال و القوّة بالمبدإ و آخرها بالعدم و هو الهيولى؛ و كلّها مباينة عن الواجب الحقّ إلّا أنّ المناسبة بين العلّة و المعلول لمّا كانت لازمة وجب أن يكون إفاضته و إيجاده بمعنى الاستتباع و كون تلك الوجودات تابعة لازمة له مترتّبة عليه و لكن بحيث لا ينافى الحدوث الذى أثبته الملّة؛ و غاية ما يمكنها من التمثيل لهذه التبعية أن يمثّلها بتبعية الظلّ لذى الظلّ و العكس لذى العكس و إن كان الأمر فى الواقع أجلّ من ذلك؛ فهذه الوجودات الإمكانية وجودات ظلّية تابعة للوجود الحقّ الواجبى و إنّما ظلّيتها بالنسبة إلى هذا الوجود المتأكّد الحقّ؛ فما بين ظلّ الشمس و ظلّ الوجود الحقّ من الفرق كالفرق بين الحقّ و الشمس.

ثمّ تقدّم أنّه من رجوع المعلولية إلى التبعية و كون الوجودات الإمكانية كالأظلال للوجود الحقّ الواجبى و من شدّة الارتباط بين العلّة و المعلول و من كون المعلول مع قطع النظر عن العلّة محض اللاشىء و إن كان بملاحظتها متحقّقا متحصّلا، يمكن الجمع بين قول الصوفية القائلين بوحدة الوجود و قول الحكماء القائلين بتعدّده بأن يكون مراد الحكماء أنّ الوجودات الإمكانية بملاحظة الواجب و تحقّقه امور متعدّدة متحقّقة تصدر منها الآثار الخارجية و الأفعال الواقعة و إن كانت مع قطع النظر عن الواجب معدومة غير متحقّقة؛ فلها حين وجودها فى نظر العارف ملاحظتان:

إحداهما: ملاحظتها من حيث أنفسها مع قطع النظر عن استنادها إلى الواجب الحقّ؛ و بهذه الملاحظة تكون فى نظره محض العدم و اللاشىء.

و ثانیتهما: ملاحظتها من حیث معلولیتها للواجب الحقّ القائم بذاته و ارتباطها به؛ و بهذه الملاحظهٔ امور متحقّقهٔ متکثرهٔ.

و أمّا الصوفیهٔ فما ذکروه فی بیان الوحدهٔ کلمات یمکن حملها علی ما ذکر؛

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۳۹۲

و لو کان فی کلام بعضهم ما لا یمکن الحمل علیه فهو مخالف لصریح العقل و النقل.

منهـا: قولهم: «إنّ الممکنـات امور اعتباریـهٔ» و هـذا بـالنظر إلی إحـدی الملاحظتین- أعنی اعتبارها من حیث أنفسـها مع قطع النظر عن علّتها- صحیح؛ إذ ظاهر أنّ المعلول فی نظر الناظر إلی حقیقهٔ الشیء من حیث هو مع قطع النظر عن علّته مجرّد اعتبار.

و منها: قولهم: «إنّ الممکنات شئون الحقّ/۳۶۱ B/ و ارتباطاته و اعتباراته» و هذا أیضا صـحیح من حیث إنّها مرتبطهٔ به سبحانه بأنفسها لا بارتباط آخر؛ فهی بالنسبهٔ إلیه تعالی کلوازم الماهیّهٔ بالنسبهٔ إلیها؛ و قد تقدّم أنّهم یسمّون المرتبط بالشیء بذاته بنفس الارتباط.

و منها: قولهم: «إنّها تجلّیاته و ظهوراته و مظاهره و مجالیه و مراياه و أمثال ذلک» و هذا أیضا یمکن حمله علی ما ذکرناه بأن یقال: إنّ الوجـود الحقّ الواجـبی فی غیب الغیوب و مکمن الخفـاء و إنّمـا یظهر للبصـائر بمـا هو بمنزلـهٔ أظلالـه و عکوسه الـتی هی الوجودات الإمکانیهٔ؛ فهی مظاهره و ظهوراته و مجالیه و تجلّیاته.

و منها: قولهم: «إنّها تنزّلاته و تطوّراته» و هذا أیضا یمکن حمله علی ما ذکر من حیث إنّ ظلّ الشـیء و عکسه التابع له الناشی من ذاته الواقع من علوّ مرتبهٔ الذات إلی الأسافل نوع تنزّل و تطوّر له.

و منها: قولهم: «إنّ الحقّ باطن الخلق و الخلق ظاهره» و هذا أیضا صـحیح من حیث إنّه تعالی فی غیب الغیوب و إنّما ظهوره بمخلوقاته التی هی بمنزلهٔ مراياه و مظاهره.

و منهـا: قولهم: «الوجود الحقّ الواجـبی سـار فی الممکنـات» و ذلـک أیضـا یمکن حمله علی مـا ذکر بـأن یقـال: إنّه إشـارهٔ إلی شـدّهٔ الارتباط بین الواجب و الممکنات و کونها متحقّقهٔ بتحقّقه و موجودهٔ بوجوده؛ فهو ما به موجودیتها؛ فکأنّه سار فیها؛

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۳۹۳

و حمله علی ما هو ظاهره من کونه ساریا فیها بمعنی العارض لها ممّا لا معنی له و لا یمکن أن ینسب «۱» إلی عاقل.

و منها: قول بعضهم: «إنّ الواجب أظهر الأشیاء و هو عینها» و ما تشابه ذلک ممّا فی کلامهم من إطلاق الواجب علی بعض الممکنات؛ و قولهم بـأنّه الحقّ؛ و هـذا أیضـا یمکن أن یکون إشارهٔ إلی شـدّهٔ الارتباط بینها؛ فإنّ الحقّ «۲» أنّ الارتباط الـذی بین العلّهٔ و المعلول أقوی الارتباطات و أشـدّها، بل هو أقوی و أشـدّ من الارتباط الذی بین أجزاء شـیء واحد؛ و العارف الذی صـفی نفسه عن کدورات الطبیعهٔ و حصل له التجرّد التامّ یشاهد بنور البصـیرهٔ هذا الاتّحاد؛ و ربّما ظهر له فی بعض خلساته و مجاهداته هذا الاتّحاد بحیث یغیب و یغفل عن الاثنینیهٔ بالکلّیهٔ؛ فتصدر عنه أمثال هذه الکلمات دفعهٔ/۴۶۱ A/ بلا فکرهٔ و رویّهٔ.

و منها: ما ذکروه من أنّ للوجود ثلاث مراتب:

أولیها: الإطلاق الصّرف و هو الواجب.

و ثانیتها: مرتبهٔ الانبساط.

و ثالثتها: مرتبهٔ التقیّد و هو الممکن؛ و قد تقدّم جلیّهٔ الحال فیه.

و بالجملـهٔ: لاـ إشـکال فی أکثر کلمـاتهم و لو فی ظواهرهـا و إنّما الإشـکال و الالتباس فی بعض کلماتهم التی یـدلّ بظاهرها علی أنّ الوجود الواجبی هو بعینه صار ممکنا أو علی أنّ بعض الممکنات بعنوان التعیّن أو کلّها أو کلّ واحـد منها هو الواجب؛ و غیر خفیّ بأنّ ظـاهر أمثـال هـذه الکلمـات لاـ یمکن أن یکون مقصودا لأحـد. فـإن کـان مرادهم عنه ما ذکرناه فلا کلام و إلّا فلیترک مع قائله؛ فإنّه أعرف بما قال.

فالحاصل: أنّا نشاهد بالعیان و نعلم بالبرهان أنّ فی الخارج موجودات

(۱). س: یثبت.

(۲). س: التحقق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۹۴

متكثّرة متحقّقة ذوات آثار خارجية؛ فالشقوق العقلية المتصوّرة فى حقّها لا يخلو عن احتمالات:

الأوّل: أن تكون أشياء متحقّقة متحصّلة، ذوات صفات و آثار خارجية مباينة عن الواجب الحقّ، معلولة له بالصدور عنه بعد عدمها المستمرّ الواقعى من دون مناسبة و ربط بينهما؛ و هذا باطل من حيث إيجابه لارتفاع المناسبة بين العلّة و المعلول.

الثانى: أن تكون وجودات خاصّة مشوبة بالماهيّات متحقّقة متحصّلة، ذوات آثار خارجية، معلولة للحقّ الأوّل بالارتباط و التبعية و يكون ارتباطها به كارتباط الظلّ لذى الظلّ؛ و مباينتها عنه؛ كمباينته عنه، و يكون نشأة الواجب غير نشأتها و إن كان كلّ ما لها من النشأة و التحقّق و الآثار بالواجب تعالى؛ و هذا هو المختار الذى قرّرناه.

الثالث: أن تكون حقائق متحصّلة ذوات آثار، كلّ منها واجب الوجود من دون أن يكون واجب آخر خارجا عنها يكون هى معلولة له بشىء من الأنحاء المتصوّرة فى المعلولية و الإفاضة؛ و هذا أعظم مراتب الشرك و أشدّها.

الرابع: أن يكون مجموع هذه الموجودات- أى مجموع العالم- هو الواجب دون كلّ شخص منه بأن يكون العالم كلّه كشخص واحد هو/۴۶۱ B/ الواجب و كلّ فرد من الموجودات جزءا منه لا أن يكون معلولا له؛ و هذا أيضا كفر صريح ليس مذهبا لأحد من الصوفية.

الخامس: أن يكون لجميع هذه الموجودات أمر مشترك بينها مبهم غير متحصّل كالكلّى الطبيعى هو الواجب و يكون تعيّنه بتقيّده بهذه الوجودات أو الماهيّات الخاصّة حتّى يكون المبهم الغير المتحصّل هو الواجب و المتعيّن هو الممكن؛ و يكون إيجاده عبارة عن تقيّده بالتعيّنات و التشخّصات؛ و هذا باطل من

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۹۵

حيث إنّ المبهم لا يصلح للواجبية لكون وجوده أضعف الوجودات و لا يمكن أن يكون المبهم بنفسه منشأ للتأثير و لو بتقيّده بالتعيّنات و هو ظاهر.

السادس: أن يكون لها أمر مشترك متحصّل متعيّن بذاته هو واجب الوجود و مع ذلك يقيّد بجميع هذه القيودات المتعيّنة من الوجودات و الماهيّات الخاصّة و يكون تقيّده بها عبارة عن إفاضته إيّاها؛ و هذا الاحتمال يحتمل وجوها:

منها: أن يكون المراد بالأمر المشترك المتحصّل هو الوجود الصّرف المتعيّن بذاته و يكون المراد بتقيّده بالوجودات الإمكانية هو استتباعه لها على الترتيب السببى و المسبّبى و تكون التبعية كتبعية الظلّ لذى الظلّ؛ و هذا هو ما اخترناه و لا ضير فيه.

و منها: أن يكون المراد بالأمر المشترك المتعيّن الذى هو الواجب وجودا مطلقا منبسطا ذا درجات و مراتب و يكون تقيّده بالممكنات عروجا لدرجاته و مراتبه بأن تكون عارضة لذاته المنبسطة و يكون هذا التقيّد و العروض هو إيجاده و جعله و تكون هذه الممكنات العارضة وجودات خاصّة متحقّقة متحصّلة بتحقّق غير تحقّق المعروض.

و بالجملة: تكون امورا عينية متحقّقة بأنفسها ذوات آثار خارجية إلّا أنّها عارضة لذات هذا الوجود المنبسط؛ و هذا فساده ظاهر؛ إذ لا معنى لعروض الشىء المتحقّق بنفسه و الموجود الخارجى المتحصّل لذات الواجب مع أنّه لا يعقل كيفية درجاته و لا يعلم مخصّص لعروض الممكنات لبعض درجاته و عروض بعض آخر لبعض درجاته الآخر.

و منها: أن يكون الأمر كما ذكر إلّا أن تكون الممكنات/۵۶۱ A/ العارضة لدرجاته امورا اعتبارية غير متحصّلة حتّى يكون مثاله مثال البحر و الأمواج؛ و هذا أيضا باطل؛ لأنّ هذه الممكنات العارضة إن كانت امورا اعتبارية واقعية نفس

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۹۶

أمريـة فلا معنى لعروضـها لذات الواجب؛ و لا يعلم أيضا وجه التخصّـص لاختصاص بعضـها بالعروض لبعض درجاته و بعضـها ببعض آخر؛ و إن كـانت اعتباريـة محضـة كأنيـاب الأـغوال؛ فهو بيّن الفسـاد؛ لأنّا نعلم بالبديهـة أنّ هاهنا امورا مختلفـة بالاختلاف الواقعى و متعـدّدة بالتعدّد الواقعى؛ فيلزم أن يكون التعدّد أيضا أشـياء واقعية عينية منشأ للآثار الخارجية؛ فإنّ المراد بالأمر الواقعى العينى ليس إلّا ما تصـدر عنه الآثار الخارجيـة و نحن نرى ترتّب الآثار الخارجية على الأشـياء المشاهدة و المعلومة بالبرهان؛ و جعل الكلّ من الآثار و منشأها من الاعتباريات بيّن الفساد.

و أيضـا: يلزم أن ينحصـر معلول الواجب تعـالى فى الاعتبـارى المحض مع أنّه لاـ ريب فى أنّ المعلول كلّما كان أتمّ وجودا و أقوى و أكثر آثـارا فى الخـارج يكون علّته أيضـا أعلى و أكمـل؛ فيلزم منه إذن فرض وجود واجب له معلولاـت متحقّقـة ذوات آثـار خارجية أشرف من هذا الواجب.

و أيضـا: هـذه الممكنات العارضـة الاعتباريـة إن كانت لها نشأة و تعقّل وراء نشأة الواجب و تعقّله تكون اعتباريـة و إلّا فيلزم أن تكون النشئات و التعقّلات التى نشاهدها من الممكنات هى بعينها نشأة الواجب و تعقّلاته و لا يكون له وراء هذه النشئات و التعقّلات نشأة و تعقّل آخر؛ و هو أيضا باطل.

و منها: أن يكون المراد بالأمر المشترك المتعيّن بذاته هو صـرف الحقّ المتشـخّص بالمشخّص الجزئى من دون أن يكون له انبساط و إطلاق يكون بمعنى الانبساط؛ و إطلاق الإطلاق عليه فى بعض الأحيان بمعنى عدم تقيّده فى مرتبة ذاته بشـىء من القيود؛ و تعيّنه إنّما هو بنفس ذاته؛ و هذا الوجود المتعيّن المتشـخّص مع جزئيته قد تقيّد بكلّ قيد و تشخّص بكلّ تشخّص و تعيّن بكلّ تعيّن و تلبّس بكلّ لباس كونى و ظهر فى كلّ مظهر و تجلّى فى كلّ شىء و انضمّ إلى

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۹۷

/B ۵۶۱ كلّ وجود خاصّ و ماهيّة؛ و مثال ذلك ما نقل عن بعض الكمّل أنّه رأى فى آن واحد فى مجامع متكثّرة؛ و هذا أيضا باطل؛ إذ مـا نقـل من ظهور شـخص واحـد فى آن واحـد فى مجـالس متعـدّدة إن كان بمعنى ظهوره فى آن واحـد فى تلك الأمكنـة ببـدنه العنصـرى؛ فهو ظاهر الفساد؛ و إن كان بمعنى ظهوره فيها ببدنه المثالى فلو سلّم جوازه فلا يجوز مثل ذلك فى الواجب، إذ تعلّق نفس واحـد بأىّ بـدن- سواء كان عنصـريا أو مثاليا «۱»- إنّمـا هو تعلّق تـدبير و تصـرّف لاسـتكمال تلـك النفس و جلّ جناب الحقّ من أن يكون تجلّيه فى مجالى الممكنات من هذا القبيل.

و أيضا: ما ظهر فيه الوجود الحقّ الواجبى- أعنى الوجود الخاصّ الإمكانى أو الماهيّـة الخاصّـة الإمكانيـة أو هـذا الشـخص الممكن أو ذاك أو غير ذلـك ممّـا يعبّر عن المظهر و المجلى به- إمّـا أن يكون له تحقّق و تحصّل مغاير لتحقّق الحقّ المتجلّى فيه أم لا بل يكون أمرا اعتباريـا واقعيـا نفس أمرى أو اعتباريـا محضـا؛ و على التقـادير إمّـا أن يكون لوجود الواجب نشـأة و تعقّل وراء نشأة كلّ شـخص ممكن و تعقّله أو لا بل ينحصـر نشأته و تعقّله بهـذه النشأة و التعقّلات المشاهـدة و المعلومة فى الممكنات؛ و فساد كلّ واحد من هذه الشقوق ممّا لا يخفى بعد الإحاطة بما سبق.

و منها: أن يكون المراد بالأمر المشترك المتعيّن بذاته الذى هو الواجب صـرف الوجود الجزئى الغير المنبسط لكن تنزل أوّلا و انبسـط و صار وجودا منبسـطا ثمّ تنزل و تقيّد بالممكنات حتّى يكون مثاله مثال ماء منجمد ذابّ فصار بحرا ذا أمواج؛ و يرد عليه جميع مفاسد الوجوه الثلاثة المتقدّمة مع أنّ الانبساط الذى لا يخلو عن التغيّر و الاختلاف لا يعقل عروضه للوجود الحقّ الواجبى.

ثمّ ظهور البحر حينئذ بصورة الأمواج ليس إلّا بتزايد فى حجمه و تغيّر فى

---

(۱). س: مثالنا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۳۹۸

وصفه. فتقدّر وجود الواجب بعد انبساطه لو کان بهذا المعنی لزم تغیّره و اختلافه، تعالی عن ذلک علوّا کبیرا.

السابع: أن یکون للممکنات أمر مشترک منبسط «۱» و هو الوجود المنبسط و تکون الماهیّات الإمکانیهٔ اعتباریهٔ و عارضهٔ لدرجاته/A ۶۶۱/ و لا یکون هذا الأمر المنبسط هو الواجب، بل یکون معلولا للوجود الحقّ الواجبی المجعول من کلّ جههٔ؛ و هذا یرجع إلی أنّ المعلول الأوّل هو هذا المنبسط و هو الوجود الخاصّ لجمیع المعلولات و ماهیّاتها عارضهٔ له. فالفرق بینه و بین ما ذکره الحکماء أنّه یلزم علی هذا أن یکون الوجودات الخاصّهٔ للممکنات واحدا؛ و علی ما ذکره الحکماء یکون متعدّدهٔ؛ و قد تقدّم فی ما سبق وجه فساده.

الثامن: أن یکون الوجود الحقیقی منحصرا فی واحد «۲» هو الوجود الواجبی و لا یکون للممکنات وجود حقیقیهٔ، بل کان موجودیتها بمجرّد الانتساب إلی حضرهٔ الوجود الحقیقی؛ و هذا هو المذهب المعروف بذوق المتألّهین؛ و قد تقدّم وجه فساده.

هذه هی الوجوه المتصوّرهٔ فی هذا المقام بحسب الاحتمال العقلی؛ و قد عرفت أنّ کلّ واحد منها لا یخلو عن فساد سوی ما ذکرناه و لسنا نتصوّر احتمالا آخر حتّی نتأمّل فی صحّته أو فساده؛ فتثبّت فی المقام؛ فإنّه من مزال الأقدام و فیه یتمیّز الکفر عن الإسلام.

[فی أنّه تعالی غیر متناهی القوّهٔ و الشدّهٔ، و ما سواه متناه محدود]

واجب الوجود غیر متناهی القوّهٔ و الشدّهٔ و ما سواه متناه محدود؛ و ذلک لما

---

(۱). س:+ هو حقیقهٔ المتکلم.

(۲). س: منحصرا بواحد.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۳۹۹

عرفت من أنّه محض حقیقهٔ الوجود الذی لا یشوبه شیء غیر الوجود؛ فلا یلحقه حدّ و نهایهٔ؛ إذ لو کان له حدّ و نهایهٔ کان له تخصّص و تجدّد بغیر حقیقهٔ الوجود؛ فیحتاج إلی سبب تخصّصه و تجدّده؛ فلم یکن محض حقیقهٔ الوجود.

و توضیح ذلک: أنّ کلّ وجود خاصّ إمکانی و کلّ ماهیّهٔ خاصّهٔ إمکانیهٔ لقصوره عن الحیطهٔ التامّهٔ محدود بحدود خاصّ جامع و مانع تخرج عنه أشیاء کثیرهٔ و لا یکون متحقّق الوجود فی جمیع المراتب الوجودیهٔ؛ فتتحقّق قبل وجوده الخاصّ مرتبهٔ من مراتب نفس الأمر لا یکون هو موجودا فی تلک المرتبهٔ و إن کان موجود خاصّ آخر متحقّقا فیها.

و أمّا الواجب تعالی فلکونه صرف الوجود المطلق عن کلّ قید لا یکون له حدّ محدود فی الوجود و لا ماهیّهٔ محدودهٔ بحدّ خاصّ فاقد لأشیاء کثیرهٔ و لا توجد مرتبهٔ فی الواقع لم یکن هو موجودا فی تلک المرتبهٔ؛ فإنّ معنی کونه وجودا صرفا بحتا أنّه لیس له جههٔ اخری غیر الوجود و تأکّده؛ فجمیع حیثیاته حیثیهٔ واحدهٔ هی حیثیهٔ/B ۶۶۱/ وجوب الوجود؛ فلا حدّ له و لا نهایهٔ فی الوجود؛ فهو غیر متناه فی الوجود؛ بمعنی أنّ کلّ وجود ذی قوّهٔ و شدّهٔ فرض له فوجوده أشدّ منه و لا ینتهی إلی حدّ محدود فی الشدّهٔ؛ فهو غیر متناه فی مراتب الشدّهٔ و الکمال کلّ مرتبهٔ منها متناه فی عدّهٔ الآثار و الأفعال؛ فلا یخلو عنه وجود شیء من الأشیاء؛ و لو کان لوجوده نهایهٔ کان بإزاء وجوده جههٔ و بإزاء نهایته جههٔ اخری؛ فلم یکن واحدا حقیقیا و کان ذا ماهیّهٔ مخصوصهٔ؛ فکلّ واحد حقیقی یجب أن یکون غیر متناهی الشدّهٔ و القوّهٔ؛ فیکون کلّ الأشیاء الوجودیهٔ، کما مرّ.

فالواجب سبحانه لا نهایهٔ له و لا حدّ و لا یعتریه قوّهٔ إمکانیهٔ و لا نقص و لا یلحقه ماهیّهٔ و لا یشوبه عموم و خصوص و لا جنس له و لا فصل و لا تشخّص له بغیر ذاته و لا صورهٔ له کما لا فاعل له و لا غایهٔ له کما لا نهایهٔ له، بل هو صورهٔ

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۰۰

ذاته و مصوّر کلّ شیء و ذاته کمال ذاته و کمال کلّ شیء؛ لأنّه بالفعل من جمیع الوجوه؛ فلا برهان علیه و لا معرّف له کما لا حدّ له؛ فهو الذی دلّ علی ذاته [بذاته] و تنزّه عن مجانسهٔ مخلوقاته. «۱»

(۱). بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۲۳۹؛ ج ۹۱، ص ۲۴۳، ۲۵۰ و نور البراهین، ج ۱، ص ۳.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۰۱

اللمعهٔ الثالثهٔ فی کیفیهٔ إیجاده و إفاضته و صدور أفعاله

اشاره

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۰۳

[فی قاعدهٔ الإمکان الأشرف]

المعروف من المعلّم «۱» الأوّل أنّ الممکن الأشرف یجب أن یکون أقدم من الممکن الأخسّ فی مراتب الوجود و أنّ الأخسّ إذا وجد لا بدّ أن یکون الأشرف قد وجد قبله؛ و هذا أصل عظیم نافع فی کثیر من المباحث، منشعب من أصل امتناع صدور الکثرهٔ عن الواحد؛ و یسمّی بقاعدهٔ «الإمکان الأشرف» و قد استعملها الشیخ فی ترتیب نظام الوجود و بیان سلسلهٔ البدو و العود؛ و صاحب الإشراق فی إثبات العقول و المثل النوریهٔ؛ و صاحب الشجرهٔ الإلهیهٔ فی بعض المباحث.

و بالجملهٔ: هی قاعدهٔ مبرهنهٔ مقبولهٔ مسلّمهٔ عند القدماء و المتأخّرین؛ و البرهان علیها یمکن أن یقرّر بوجوه:

الأوّل: أنّه لو وجد الأخسّ و لم یوجد الأشرف مع إمکانه قبله لزم أن یصدر من الواحد الحقّ ما لا یناسبه من الکثرهٔ؛ إذ لا ریب فی أنّ المعلول المناسب للعلّهٔ الواجبهٔ التی هی صرف الوحدهٔ هو ما کان فیه الجهات العرضیهٔ- أی اللازمهٔ للمجعولیهٔ- أقلّ ما یتصوّر/A ۷۶۱/ فی کلّ معلول ممکن؛ أی لا یتصوّر فی الممکنات المعلولهٔ ممکن أقلّ تکثّرا منه و غیره ممّا هذه الجهات فیه أکثر لا یکون

(۱). س: العلم.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۰۴

مناسبا له؛ و لا ریب فی أنّ تلک الجهات فی الأخسّ أکثر من تلک الجهات فی الأشرف؛ فإذا صدر منه الأخسّ دون الأشرف لزم صدور الکثرهٔ الغیر المناسبهٔ للواجب عنه؛ و هو محال.

الثانی: أنّ الأخسّ لو وجد قبل الأشرف فإن لم یوجد الأشرف أصلا فعدم صدوره إمّا لعدم إمکانه فهو خلاف المفروض أو لموانع خارجهٔ عن العلّهٔ و المعلول فهی غیر متصوّرهٔ فی المقام أو لعدم تمامیته فی علّهٔ الأخسّ و قصورها بأن یستدعی الأشرف جههٔ مقتضیهٔ له أشرف ممّا علیه واجب الوجود؛ فیکون عدم حصوله فی الخارج مع إمکانه لعدم علّته من جههٔ أنّه بمرتبهٔ من الشرافهٔ یستدعی علّهٔ أشرف من علّهٔ الأخسّ؛ فهو ظاهر الفساد؛ إذ علّهٔ الأخسّ هو الواجب تعالی؛ فیلزم أن یقتضی الأشرف علّهٔ أشرف منه؛ و هو محال؛ لأنّه تعالی فی الذات و الکمال فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی شدّهٔ و عدّهٔ، و إن جاز وجوده و لکن مع الأخسّ أو بعده و بواسطته لزم صدور الاثنین من الأوّل فی مرتبهٔ واحدهٔ أو کون المعلول أشرف من علّته.

الثالث: لو وجد الأخسّ و لم یوجد الأشرف قبله لزم خلاف الفرض أو جواز صدور الکثیر عن الواحد أو الأشرف عن الأخسّ أو وجود جههٔ أشرف ممّا علیه الأوّل تعالی؛ إذ وجود الأخسّ إن کان بواسطهٔ الأشرف لزم الأوّل و إلّا فإن جاز صدور الأشرف من الواجب لزم الثانی أو من الأخسّ لزم الثالث و إن لم یجز «۱» شیء منهما لزم الرابع.

فیثبت أنّ وجود الممکن الأخسّ قبل الأشرف محال؛ فیمتنع أن یتخلّف عن وجود الواجب الذی لا یتصوّر أشرف منه وجود الممکن

الأشرف و يجب أن يكون أقرب إليه و أن يكون الوسائط بينه و بين آخر المعلولات التى لا أخسّ منه

---

(۱). س:+ عن.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۰۵

الأشرف؛ فالأشرف من مراتب العلل و المعلولات بأن يصدر الأخسّ من الأشرف من دون جواز العكس إلى آخر المراتب للأدلّة المذكورة.

[فى عدم جريان قاعدة الإمكان الأشرف فى الحوادث و ما تحتها]

هذه القاعدة إنّما تطّرد و تجرى فى المبدعات و ما فوق/۷۶۱ B/ الكون ممّا يكون التأثير و التأثّر فيه بحسب الإفاضة و الإيجاد دون الحوادث و ما تحتها «۱» ممّا يكون التأثير و التأثّر فيه بحسب الشرطية و الإعداد و إلّا لم يكن بعض الأشخاص الحادثة ممنوعا عمّا هو أشرف و أكمل له و لم يكن بعضها الأخسّ متقدّما على بعضها الأشرف مع أنّا نرى أنّ أكثر الخلق ممنوعون عمّا يتصوّر و يجوز فى حقّهم من الكمالات العقلية الحسّية مع أنّ حصولها لهم أشرف و أكمل من عدم حصولها لهم. فكلّ شخص فاقد للكمالات الممكنة فى حقّه أخسّ من هذا الشخص إذا كان متّصفا بها؛ فقد وجد هذا الممكن الأخسّ قبل وجود الممكن الأشرف؛ و كذا ترى أنّ الأخسّ فى سلسلة الإعداد متقدّم على الأشرف كالنطفة متقدّم على الحيوان و البيضة على الدجاج و النواة على الشجر و الأب الجاهل الشقىّ على الابن العالم التقىّ و هكذا.

فيظهر من ذلك أنّ جريان القاعدة إنّما هو فى الثابتات و الإيجاد دون الحوادث و الإعداد؛ و السرّ أنّ المبدعات تابعة فى الشرافة و الخسّة لعللها؛ فلا يتصوّر فيها اختلاف إلّا باختلافها و اختلاف جهاتها و عللها، لكونها دائمة الوجود، ثابتة متعالية عن حركات الأفلاك و تأثيراتها، لا يكون فيها تجدّد و تغيّر و اختلاف؛ فلا يتخلّف «۲» مقتضيا؛ فيكون معلولاتها أيضا كذلك؛ فإذا اقتضى الفاعل

---

(۱). س: تحته.

(۲). س: فلا يختلف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۰۶

الأشرف أن يصدر منه الأشرف فالأشرف يجب أن لا يتخلّف ذلك عنه، لعدم عائق له؛ فلا يكون شىء من المبدعات ممنوعا عن شىء من كمالاته الممكنة فى حقّه و لا شىء منه أخسّ متقدّما على شىء منه أشرف.

و أمّا الحوادث فلكون شرافتها و خسّتها تابعة لاستعدادات مختلفة مستندة إلى حركات و أوضاع سماوية مختلفة؛ فيجوز فيها أن يمنع بعضها عن بعض كمالاتها و يتقدّم الأخسّ فيها على الأشرف، لاختلاف الاستعدادات المستندة إلى اختلاف الحركات و الأوضاع الفلكية.

[فى ما أورد على قاعدة الإمكان الأشرف]

قد أورد على القاعدة المذكورة إيرادان:

أحدهما: أنّ وجود جهة أشرف ممّا عليه الواجب و إن كان ممتنعا بالذات و لكنّ الممتنع بالذات «۱» استحال أن/۸۶۱ A/ يكون ممكنا بالذات؛ إذ الامتناع و الإمكان الذاتيّان لا يجتمعان نظرا إلى أنّ الشىء الواحد بالنظر إلى ذاته لا يكون ممتنعا و ممكنا و إلّا لزم الانقلاب و لكنّه يكون ممكنا بالقياس إلى الغير؛ إذ معنى إمكان الشىء بالقياس إلى الغير أن يكون هذا الغير مستدعيا لإمكان هذا

الشيء بالاستدعاء الأعمّ من العلّية بمعنى أنّ وجود هذا الشيء و عدمه إذا اعتبر بالنسبة إلى هذا الغير كانا بالنظر إليه متساويين و إن لم يكن هذا الغير علّة لهذا التساوى و كان فى الواقع ممتنعا؛ و على هذا فيجوز أن يكون جهة أشرف ممّا عليه الواجب ممتنعة بذاتها و مع ذلك كانت ممكنة بالقياس إلى الممكن الأشرف الذى لم يوجد قبل الأخسّ؛ و على هذا فعلّة الممكن الأشرف هذه الجهة الممكنة بالقياس إليه و عدم وجوده لامتناعها فى الواقع و بالنظر إلى ذاتها.

---

(۱). س:+ و ان.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۰۷

و الجواب عنه بوجهين:

الأوّل: أنّ كلّ كمال ممكن فى ذاته أو بالقياس إلى الغير، بل كلّ كمال متصوّر و معقول يجب أن يكون متحقّقا بالفعل فى الواجب تعالى؛ لأنّه فى الكمال و الشرافة فوق غير المتناهى بقدر الغير المتناهى؛ فهذه الجهة التى فرضت أشرف ممّا عليه الواجب لو كانت ممكنة بالقياس إلى الممكن الأشرف وجب أن تكون موجودة فى الواجب تعالى؛ إذ بعد ما ثبت أنّه واجب الوجود من جميع الجهات و أنّه كلّ الأشياء الوجودية- أى يشتمل على جميع كمالات الممكنات- و أنّه غير المتناهى فى الكمال لا يمكن و لا يتصوّر كمال بالقياس إلى شيء من الأشياء إلّا و يكون موجودا فيه. فالجهة الممكنة علّته بالقياس إلى الممكن الأشرف، بل كلّ جهة كمالية متصوّرة تكون موجودة فى الواجب تعالى و لا يكون فاقدا لها؛ و لا تكون هذه الجهة ممتنعة لذاتها، بل تكون واجبة لوجودها فى الواجب تعالى؛ فما هو الممتنع لذاته من الجهة التى يكون أشرف ممّا عليه الواجب هو ما لا يكون ممكنا بالقياس إلى شيء أصلا، بل ما لا يمكن تصوّره و تعقّله و لا يدخل فى مدرك من المدارك؛ إذ كلّ كمال و شرافة يدركه أحد من المدارك يكون موجودا فى الأوّل تعالى؛/۸۶۱ B/ فقولهم: «الامتناع الذاتى يجامع الإمكان بالقياس إلى الغير و الشيء الواحد يجوز أن يكون ممتنعا لذاته و ممكنا بالقياس إلى الغير» إنّما هو إذا لم يوجب فرض إمكانه بالقياس إلى الغير وجوده فى الواجب المقتضى لوجوبه المستلزم لخلاف الفرض؛ أى خروجه من الامتناع الذاتى، كما إذا اعتبر اجتماع النقيضين مثلا بالقياس إلى بعض الممكنات؛ فإنّه لا يؤدّى ذلك إلى وجوده فى الواجب حتّى يلزم خلاف الفرض.

الثانى: أنّ المجعول بالذات و الصادر من الفاعل- كما عرفت- هو الوجود الخاصّ دون الماهيّة. نعم بعد صدوره يحلّله العقل إلى وجود و ماهيّة؛ فالماهية تابعة

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۰۸

للوجود و منتزعة عنه؛ فالإمكان- سواء جعل وصفا للوجود بمعنى كونه متعلّقا مرتبطا بالأوّل تعالى أو وصفا للماهيّة بمعنى عدم اقتضائها شيئا من الوجود و العدم- يكون تابعا للوجود؛ فالممكن فى الحقيقة هو الوجود و جميع سلسلة الوجودات ينتهى إلى الواجب تعالى؛ فلا يتصوّر ممكن من الممكنات لا يكون وجوده- إذا فرض- مستندا إلى الواجب بالواسطة أو بدونها و لا أن يكون بحيث يستدعى إمكان وجوده علّة هى غير الواجب فضلا عن أن يكون ممتنعة بالذات؛ فالممكن الأشرف الذى فرض عدم وجوده إذا اقتضى وجوده علّة لا بدّ أن تكون تلك العلّة هى الواجب تعالى بلا واسطة أو بواسطة؛ و لا يمكن أن تكون جهته ممتنعة بالذات.

و ثانيهما: أنّ الواجب- كما مرّ- غير متناه فى الوجود؛ فيشتمل على مراتب غير متناهية من الوجود؛ فلو صدر منه الأشرف فالأشرف إلى ما لا أخسّ منه فى الوجود- كما تقتضيه القاعدة المذكورة- لزم أن يصدر منه جميع تلك المراتب الغير المتناهية من الوجود فى السلسلة الطولية؛ فيلزم أن يصدر منه وجودات خاصّة غير متناهية مجتمعة مترتّبة بالترتّب الذاتى؛ و هو محال؛ مع أنّه يلزم كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين؛ و هو بيّن الفساد؛ و أيضا: العقول إمّا ماهيّات نورية- أى أنوار محضة متّفقة فى حقيقة النورية متفاوتة بالشدّة و الضعف و الكمال و النقص- كما هو مقتضى ذوق الإشراق أو وجودات خاصّة متفاوتة/۹۶۱ A/ أيضا بالشدّة و الضعف و

الكمال و النقص فى معنى عرضى هو الوجود العامّ كما هو المختار عندنا أو معنى ذاتى هو طبيعة الوجود المطلق و هو حقيقة بسيطة خارجية كما ذهبت إليه بعض الصوفية؛ و على التقادير يلزم أن يوجد بين كلّ عقلين واقعين فى سلسلة العلّية و المعلولية و بين الواجب و العقل الأوّل أفراد غير متناهية؛ إذ ما من مرتبة من الشدّة إلّا و يتصوّر بينها و بين كلّ من طرفيها الموجودين مرتبة اخرى، بل مراتب غير متناهية هى أشدّ ممّا تحتها و أضعف ممّا

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۰۹

فوقها؛ فتجرى فيها القاعدة المذكورة و تحكم بوجودها؛ فيلزم أن توجد بين كلّ عقلين عقول غير متناهية مجتمعة مترتّبة بالترتّب الذاتى، محصورة بين حاصرين «۱»؛ و هو باطل بوجهين.

و الجواب: انّا نلتزم «۲» أنّ مراتب الوجود الصادرة منه تعالى غير متناهية- كما تقتضيه «۳» القاعدة المذكورة- و لكن لا يلزم عدم تناهى سلسلة العقول الطولية؛ إذ ذلك إنّما يكون إذا اشتمل كلّ من العقول على مراتب متناهية من الوجود؛ و هو ممنوع؛ إذ كلّ عقل لقربه بصرف الوجود و ضعف الجهة العدمية- أعنى الماهيّة- فيه يشتمل على مراتب و حدود غير متناهية من الوجود؛ و كونه ذا ماهيّة لا يوجب محدوديته [و] عدم تناهيه، لضعف الماهيّة فيه و قربه إلى صرافة الوجود؛ فالواجب لكونه صرف الوجود يشتمل على جميع المراتب الوجودية على وجه جمعى أعلى و أشرف [و] كلّ مرتبة منها غير متناهية و يصدر عنه جميع الموجودات على وجه أفضل و أكمل لا يتصوّر فوقه فى العلوّ و الشرافة؛ و الصادر الأوّل لغاية قربه منه يشتمل على بعض المراتب الوجودية التى كلّ منها أيضا غير متناه و بواقيها يختصّ بالعالم الربوبى. ثمّ الصادر الثانى يشتمل على مراتب أقلّ من المراتب التى يتضمّنها الصادر الأوّل و إن كانت غير متناهية أيضا و هكذا إلى العقل الآخر.

و من تأمّل فى حال النفس الناطقة الإنسانية و كثرة عوالمها و اشتمالها على حدود و مراتب وجودية كثيرة يزول تعجّبه عن إحاطة العقول على مراتب وجودية غير متناهية؛ فإنّ النفس مع وحدتها و بساطتها و خروج جميع الأجزاء البديهية من الأعضاء و الروح الحيوانى و المدركات الذهنية و الماهيّات/۹۶۱B/ العقلية عن هويّتها و إنّيتها لذهولها عن جميعها و غيبته عنها و عدم ذهولها و غيبتها عن ذاتها لها درجات و حدود ذاتية، بل ليست محدودة فى حدّ معيّن و مرتبة

---

(۱). س: حاضرين.

(۲). س: يلتزم.

(۳). س: يقيضه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱۰

خاصّة لا يتعدّاها؛ فإنّها بذاتها تعقل المعقولات و تدرك المتخيّلات و المتوهّمات و المحسوسات؛ فإنّ المدرك لجميعها بالذات هو النفس و إن كانت القوى الجزئية من الخيال و الوهم و الحواسّ الظاهرة شروطا و آلات و معدّات لإدراكها الأشياء المتخيّلة و المتوهّمة و المحسوسة و استعمالها لتلك الآلات مخصّصا لحدوث إدراكاتها.

و من زعم «أنّ النفس يدرك المعقولات بذاتها و ما سواها من المتخيّلات و المتوهّمات و المحسوسات بالآلات بمعنى أنّ المدرك لها بالذات هى الآلات دون النفس» فقد أخطأ؛ إذ المستعمل لآلة جزئية فى أمر جزئى لا بدّ أن يدركهما و إلّا لم تكن الآلة آلة، بل حيوانا مبائنا منضمّا إلى غيره؛ فيلزم أن يكون مثل البصر و السمع فينا حيوانا مباين الذات عنّا و صار بصورته و مادّته و نفسه و جسده عضوا من أعضائنا؛ و فساده ممّا لا يخفى.

فظهر أنّ النفس مع وحدة «۱» وجودها و هويّتها لها درجات ذاتية من حدّ العقل إلى حدّ الطبيعة و الحسّ؛ فلها مقام فى عالم العقل و مقام فى عالم المثال و مقام فى عالم الحسّ و الطبيعة؛ و كلّ واحد من هذه المقامات له درجات و مراتب متفاوتة شدّة و ضعفا و

كمالا و نقصا؛ فإذا كانت النفس حالها كذلك مع بعدها عن أوّل الأنوار و منبع الجود و غاية هبوطها و نزولها عن افق العزّة و سماء الوجود؛ فما ظنّك بالعقول القادسة التى هى فى غاية القرب إلى النور المحض و صرف الوجود؛ فلكلّ منها وحدة جمعية تنطوى فيها حدود و مراتب غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد إجمالى أعلاها متّصل بأدنى مراتب سابقة و أدناها متّصل بأعلى درجات لاحقة هذا.

و الجواب عن التقرير الأوّل للشبهة بالتزام تناهى مراتب العقول و تخصيص

---

(۱). س: وحدته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱۱

عدم التناهى بالمرتبة الخاصّة بالواجب؛ و عن التقرير الثانى لها بمنع تصوّر المراتب/۰۷۱ A/ و الحدود الغير المتناهية بين كلّ مرتبة من المشكّك و بين كلّ طرفيه يخالف قواعد الحكيمين و ينافى تصريحات الفرقتين.

[فى ترتيب صدور الموجودات على مقتضى قاعدة الإمكان الأشرف]

مقتضى القاعدة المذكورة أن يبتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف على الترتيب السببى و المسبّبى حتّى ينتهى إلى أخسّ الموجودات؛ و قد علمت أنّ العلّية و الجعل و الإفاضة و أمثالها راجعة إلى الاستتباع و أنّ المعلولية و المجعولية راجعة إلى التعلّق و التبعية؛ فهويّات الثوانى متعلّقة على ترتيبها بالأوّل تابعة له.

و مقتضى القاعدة أن يكون أوّل الصوادر أشرف الموجودات و أجلّها؛ و ما هو إلّا العقل، لقضاء الضرورة بأشرفيته من ساير الموجودات الإمكانية من النفوس و الطبائع و القوى و الأجسام بأسرها؛ و قد بيّنّا سابقا من جهة لزوم المناسبة بين العلّة و المعلول و من طريق كون العقل أوّل الصوادر و أشرنا إلى كيفية صدور الكثرة و إلى عدد العقول عند المشّائين و أشرنا إلى أنّ ما ادّعاه فى «۱» هذا التحديد هو كون الأفلاك تسعة؛ و أمّا الإشراقيّون فلا يصحّ عندهم هذا التحديد و لا ما ذكره المشّاءون من جهات الكثرة و كيفية صدورها، بل طريقهم فى جميع ذلك نحو آخر.

و بيانه إجمالا- بعد ما يعلم [من] أنّ الإشراقيّين يعبّرون عن العقول «۲» بالقواهر و عن المجرّدات بأسرها و النفوس المجرّدة بالأنوار و عن الواجب بنور الأنوار و عن الأجسام الفلكية و العنصرية بالبرازخ «۳»-: أنّهم ذكروا أوّلا أنّ ما ذهب إليه

---

(۱). س: الى.

(۲). س:+ الانوار و.

(۳). س: بالبراوح.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱۲

المشّاءون فى بيان صدور الكثرة عن الواحد الأحد و ترتيبها ليس بمستقيم؛ لأنّ النور الأقرب- أى العقل الأوّل- إذا صدر من نور الأنوار ثمّ حصل من النور الأقرب نور مجرّد آخر هو العقل الثانى و برزخ هو الفلك الأعلى ثمّ حصل من النور الثانى نور ثالث هو العقل الثالث و برزخ هو فلك الثوابت و هكذا يحصل من عقل عقل و فلك إلى أن تحصل عشرة عقول و تسعة أفلاك و عالم العناصر- كما يقوله المشّاءون- لزم أن يوجد فى النور الذى يصدر منه فلك الثوابت من جهات/۰۷۱ B/ الكثرة ما يصحّ أن تصدر لأجلها تلك الكواكب المذكورة فيه بكثرتها؛ و هذا غير ممكن؛ إذ أعداد هذه الكواكب غير محصورة؛ لأنّها أكثر من قطرات البحار و ذرّات الرماد؛ فلا يمكن أن تحصل هذه الكثرة من النور الأقرب و هو ظاهر و لا من أحد الأنوار العالية- أى الأقرب إلى المبدأ من

الأنوار المفيضة للأفلاك التى تحته- إذ ليس فيه جهات كثرة يصحّ صدور تلك الكثرة سيّما على رأى من جعل فى كلّ عقل جهة وجوب و إمكان لا غير؛ و لا من أحد الأنوار السافلة- أى الأبعد من المبدأ بالقياس إلى بعض الأنوار المفيضة لبعض الأفلاك التى تحته- إذ لا يتصوّر أن يكون برزخ النور السافل كالثامن مثلا أكثر من برزخ النور العالى كالثالث مثلا و فوقه و لا أن يكون كواكبه أكثر من كواكبه، لوجوب كون البرزخ الصادر من السافل أصغر من العالى و أسفل مكانا و أقلّ كوكبا منه.

فثبت أنّ ما أثبته المشّاءون من العقول و جهاتها لا يكفى لصدور الكثرة التى فى الكواكب مع أنّ كلّ كوكب فى كثرة الثوابت له وضع و موضع و قدر معيّنة مخصوصة و لا بدّ من اقتضاء مفيض يتخصّص به؛ لأنّ هذا التخصّص ليس من ماهيّة الثامن و لوازمها لاستواء نسبتها إلى جميع المواضع منه، لبساطة الأجرام الفلكية و كونها على طبيعة واحدة.

هذا إذا كانت الثوابت متّفقة بالنوع حتّى تحتاج إلى العلل الكثيرة فى

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱۳

التخصّص و لو كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها أظهر؛ إذ حينئذ تحتاج إلى العلل الكثيرة فى الإيجاد.

و أيضا: لا بدّ للأجسام المثالية الثابتة عندهم من علل عقلية و لا يمكن استنادها إلى شىء على طريقة المشّائين؛ فإذن يجب أن تكون الأنوار القاهرة المجرّدة عن البرازخ و علائقها كثيرة غاية الكثرة بحيث يمكن أن تصدر عنها الكثرة البرزخية و المثالية و لا يلزم أن يصدر من كلّ منها برزخ مستقلّ- أى فلك تامّ- حتّى يرد أنّه لو كان كذلك لكان الأفلاك أكثر من الواقع؛ إذ يصدر من بعضها برزخ غير مستقلّ- أى كوكب مركوز فى المستقلّ- و الطريقة/۱۷۱ A/ الإشراقيّة التى يتصحّح بها صدور الكثرة المشاهدة عن الواحد و يظهر منها كثرة الأنوار و عدم انحصارها فى أعداد محصورة- كما ذكره المشّاءون- هى الطريقة المبتنية على إشراق كلّ نور عال على ما تحته و مشاهدة كلّ نور سافل لما فوقه «۱» و انعكاس الشعاع من بعض الأنوار القاهرة على بعض و حصول الترتيب الأليق و النظم الآنق بين الانعكاسات الشعاعية.

و تحقيق هذه الطريقة متوقّف على بيان قواعد إشراقيّة:

الأولى: لا ريب فى كثرة البرازخ- أى الأفلاك الكلّية و الجزئية- و كلّ واحد من هذه البرازخ غير غنيّة لإمكانها، بل مفتقرة فى تحقّقها إلى نور مجرّد، لما سبق من أنّ حركتها حركة مستديرة إرادية و كلّ حركة مستديرة إرادية لا بدّ لها من محرّك حىّ هو نفسه الناطقة المتصرّفة فيه التى هى نور مجرّد قائم بذاته؛ و لمّا لم يمكن أن يصدر من نور الأنوار غير نور واحد هو النور الأقرب- أعنى العقل الأوّل- و ليس فيه جهات كثرة كما فى نور الأنوار- أعنى الواجب تعالى شأنه- إذ جهات الكثرة فى النور الأقرب- سواء كانت ذاتية أو عرضية- ترجع إلى كثرة

---

(۱). س: طوقه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱۴

جهات علّته- أعنى نور الأنوار- و تكثّر الجهات فيه محال؛ فكذا فيه أيضا و فى البرازخ كثرة كما ظهر؛ فإن حصل بالنور الأقرب برزخ واحد و لم يحصل منه نور مجرّد توقّف الوجود عنده و لم يحصل شىء من الأنوار و البرازخ لامتناع صدورها من الجسم و ليس كذلك لظهور الكثرة فى البرازخ و الأنوار المدبّرة لها و إن حصل من النور الأقرب أيضا نور مجرّد و من هذا النور نور مجرّد آخر و هكذا و لم توجد فى شىء من هذه الأنوار جهات تكثّر لزم أن لا يتأدّى الصدور إلى صدور البرازخ، لتركيبها من الهيولى و الصورة، الممتنع صدورهما من شىء لا اثنينية «۱» فيه.

ثمّ ما دام يحصل من كلّ من هذه الأنوار نور آخر فيمتنع أن يحصل الجوهر الغاسق «۲»؛ لأنّ النور من حيث نوريته لا يحصل منه جوهر غاسق؛ لأنّ المعلول لا بدّ أن يكون مناسبا للعلّة من بعض الوجوه مع أنّه لا مناسبة بين الغاسق و النور من حيث إنّه نور؛ فلا بدّ

أن يكون النور الأقرب بحيث يصدر منه برزخ و نور مجرّد.

و الوجه فى صحّة/۱۷۱ B/ ذلك الصدور أنّ له اعتبارين: فقره فى نفسه لإمكانه و غنى بالأوّل لوجوبه به؛ فله تعقّل فقره و هو هيئة ظلمانية له و تعقّل وجوبه بنور الأنوار؛ فهو يشاهد ذاته و يشاهد نور الأنوار لعدم الحجاب بينهما؛ إذ الحجب إنّما يكون بالبرازخ و الغواسق و الأبعاد؛ و لا جهة و لا بعد لنور الأنوار و لا للأنوار المجرّدة مطلقا؛ فإذا شاهد النور الأقرب نور الأنوار و هو مشاهد لذاته أيضا يستظلم نفسه بالقياس إليه؛ إذ النور الأتمّ يقهر النور الأنقص؛ فمن مشاهدته نور الأنوار يظهر فقر نفسه و استغناء نور الأنوار فى ذاته؛ فبظهور فقره له و استغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار فى ذاته بالنسبة إليه يحصل منه ظلّ هو البرزخ الأعلى- أعنى الفلك الأعظم- و باعتبار غناه و وجوبه بنور الأنوار و

---

(۱). س: اثينه.

(۲). س: الفاسق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱۵

مشاهدة جلاله و عظمته يحصل منه نور مجرّد آخر؛ فالبرزخ ظلّه و النور القائم ضوؤه؛ و ظلّه إنّما هو لظلم فقره و ضوؤه لنورية وجوبه بنور الأنوار؛ و كذا النور الثانى يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهرا مجرّدا و بالنظر إلى بعضه جرما سماويا و هكذا إلى أن تتكثّر جواهر عقلية مقدّسة و أجسام فلكية.

و هذا ما صرّح به الشيخ الإلهى فى الهياكل «۱»؛ و المصرّح به فى حكمة الإشراق «۲» أنّ السلسلة الطولية من العقول و هى المعبّر عنهم بالاصول و القواهر الأعلين إنّما تصدر عنها العقول دون الأجسام؛ فيصدر عن كلّ بالجهة الأشرف عقل قاهر فى السلسلة الطولية و تغيّرها من الجهات عقول عرضية كما يأتى.

الثانية «۳»: النور السافل إذا لم يكن بينه و بين العالى حجاب يشاهد العالى و يشرق نور العالى عليه؛ و لا ريب [فى] أنّه ليس بين الأنوار المجرّدة عن الموادّ حجاب؛ لأنّه من خاصّية الأبعاد الجرمانية و هى مجرّدة عنها؛ و لهذا لا يحجب بعضها بعضا؛ فكلّ سافل حتّى النور الأبعد «۴» يشاهد العالى حتّى نور الأنوار و كلّ عال حتّى نور الأنوار يشرق على السافل شعاعه حتّى على النور الأبعد؛ إذ من طبيعة النور الإشراق على كلّ ظلّ مستعدّ؛ فكلّ نور عال يشرق شعاعه على النور السافل إشراقا عقليا يسمّى الوجود؛/۲۷۱ A/ فالنور الأقرب يشرق عليه شعاع من نور الأنوار و هو يشاهده مشاهدة حضورية؛ و لا يلزم من ذلك أن يتكثّر جهة نور الأنوار بإعطاء الوجود المنوّر الأقرب و الإشراق عليه و كذا على باقى الأنوار؛ لأنّ ما هو الممتنع الموجب المتكثّر إنّما هو أن يوجد شيئان عن نور الأنوار- أى عن مجرّد ذاته- و هاهنا ليس كذلك؛ إذ الصادر منه إنّما هو وجود النور الأقرب و أمّا شروق «۵» نوره عليه و كذا على باقى الأنوار إنّما هو لصلاحية

---

(۱). انظر: هياكل النور، صص ۸۳- ۸۲.

(۲). انظر: مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ۲، صص ۱۷۸- ۱۷۷.

(۳). س: الثانى.

(۴). س: بعد.

(۵). س: شرق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱۶

القابل و استعداده لقبول ذلك و عشقه إليه و عدم الحجاب؛ فهاهنا جهات كثيرة و هى القوابل المتعدّدة و استعداداتها و عشقها و عدم

الحجاب الذى هو شرط إشراق العالى على السافل؛ و الشيء الواحد يجوز أن تحصل منه أشياء متعدّدة لتعدّد أحوال القوابل و اختلافها.

الثالثة: مشاهدة أحد النورين للآخر غير إشراق شعاع ذلك الآخر على النور المشاهد.

و استدلّ صاحب الإشراق على المغايرة بأنّ العين يشاهد الشمس مثلا و الشمس يقع شعاعها على العين و ظاهر أنّ وقوع شعاع الشمس على العين غير مشاهدة العين لها؛ إذ شعاع الشمس يقع على العين حيث كانت العين و مشاهدتها للشمس لا يكون إلّا بمسامته «۱» للبصر على مسافة بعيدة؛ فلو فرض قرب مفرط للعين بالنسبة إلى الشمس يقع عليها شعاعها و لا تحصل مشاهدتها لها. «۲»

و لا يخفى أنّ الاستدلال على المغايرة بين المشاهدة و وقوع الشعاع فى الأنوار العقلية بتغايرهما فى الأنوار الحسّية لا يخلو عن شيء؛ إذ شعاع النيّر الحسّى كالشمس يقع على ما يراها و ما لا يراها. فالمغايرة بينهما فى الأنوار الحسّية «۳» ظاهر و ليس الأمر كذلك فى الأنوار العقلية؛ إذ شعاع النور العقلى لا يقع إلّا على نور عقلى يشاهده؛ فلا يقع شعاعه على المادّيات، كما اعترفوا به.

و السرّ أنّ المشاهدة يتوقّف على عدم الحجاب بين الرائى و المرئى و نورية المدرك الرائى؛ و وقوع الشعاع إنّما يتوقّف على مجرّد عدم الحجاب لا غير؛ و ظاهر أنّ عدم الحجاب بين النيّر/۲۷۱ B/ الحسّى و غيره يحصل بمجرّد عدم حيلولة جسم آخر؛ فيقع شعاعه على ذلك الغير و إن لم يكن نوريا من شأنه المشاهدة؛

---

(۱). س: بمسامته.

(۲). انظر: مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ۲، صص ۱۳۵- ۱۳۴.

(۳). س: الحسى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱۷

فيحصل الانفكاك بين المشاهدة و وقوع الشعاع فى الأنوار الحسّية «۱» و العقلية؛ و أمّا عدم الحجاب بين النور العقلى و غيره إنّما يكون بتجرّدهما عن شوائب المادّية؛ و مجرّد تجرّد أحدهما يوجب ارتفاع الحجاب من أحد الجانبين دون الآخر مع أنّ عدم الحجاب المعتبر و المشاهدة و وقوع الشعاع هو عدمه من الجانبين؛ و هذا يتحقّق فى الأنوار الحسّية بمجرّد عدم الحائل- كما ذكر- و أمّا فى الأنوار العقلية فلا يتحقّق إلّا بتجرّد الطرفين و نوريتهما و براءتهما عن شوائب المادّية؛ و تجرّدهما كما يوجب عدم الحجاب بينهما يوجب مشاهدة كلّ منهما للآخر أيضا. فالتجرّد و النورية فيهما يستلزم كلّا من المشاهدة و وقوع الشعاع.

فهما متلازمان فيها لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بخلاف الأنوار الحسّية؛ فإنّ انفكاك الثانى فيها عن الأوّل ممكن لما ذكر؛ فلا يناسب أن يستدلّ بمغايرتهما فى إحداهما على مغايرتهما فى الاخرى.

و الأولى أن يستدلّ على مغايرتهما فى الأنوار العقلية بمغايرة المنشأ؛ فإنّ منشأ وقوع الشعاع و مخرجه فى النورين العالى و السافل هو العالى و منشأ المشاهدة و محلّ حصوله هو السافل؛ و مع تغاير المصدرين لا ريب فى تغاير الصادرين عنهما.

فإن قيل: مشاهدة بعض الأنوار المجرّدة لبعضها بالعلم الحضورى ممّا يعرف معناه و وجهه و لكنّ المراد من الشعاع الواقع من بعضها على بعض ممّا لا نفهمه و لا طريق لنا إلى إثباته «۲».

قلنا: المراد به إشراق عقلى و نور معنوى يفاض من العوالى على السوافل تحدث فيها بهجة و غبطة؛ و هو كمشاهدة السوافل للعوالى فرع ارتفاع الحجاب الذى هو المادّية؛ فكلّما كان تجرّد السافل أشدّ كان مشاهدته للعالى و الشعاع

---

(۱). س: حسيه.

(۲). س: انباته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱۸

الواقع منه عليه أشدّ؛ و كلّما كان أضعف كانا أضعف.

و الطريق إلى إثباته هو التأمّل فى أحوال النفس الناطقة؛ فإنّا نرى و نشاهد أنّه كلّما ازداد تجرّدها و نوريتها بتخلّيها عن الرذائل الجسمانية و الهواجس النفسانية و تحلّيها/۳۷۱ A/ بالفضائل العلمية و العملية يصير استعدادها بمشاهدة «۱» ما فوقها من العوالى بالعلم الحضورى؛ و فيضان «۲» الإشراقات العقلية و الأنوار المعنوية منها عليها أكثر؛ فإذا كانت النفس مع قصور تجرّدها قابلة لمشاهدة ما فوقه و إشراقه عليها بالأشعّة العقلية فما ظنّك بالأنوار الصّرفة و العقول المحضة و مشاهدة بعضها لبعض و وقوع الأشعّة العقلية من بعضها على بعض؟!

الرابعة: لكلّ نور عال قهر بالنسبة إلى النور السافل و للسافل محبّة بالنسبة إليه؛ إذ العالى علّة و السافل معلوله؛ و العلّية يلزمها القهر، و «۳» المعلولية يلزمها المحبّة و الذلّة؛ فالنور السافل من حيث المرتبة لا يحيط بالعالى؛ لأنّ العالى لشدّة نوريته يقهر السافل و لكنّ مقهوريته لا تمنعه من أن يشاهده العالى، لما تقدّم من أنّ خواصّ النور المجرّد مشاهدة جميع الأنوار المجرّدة لعدم الحجاب بينها و إن لم يتمكّن من الإحاطة به، كما أنّ النور البصرى يشاهد الشمس و لا يمكن لضعفه عن الإحاطة بها لشدّة نوريتها و كذا النور العرضى يحيط الأشدّ منه بالأضعف و يغلب عليه حتّى ربّما يتوهّم عدمه. «۴»

ألا ترى أنّ نور الشمس و الأنوار إذا تكثّرت و العالى «۵» قهر على السافل و السافل عشق و شوق إلى العالى؛ فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه من الأنوار و غيرها من الموجودات لشدّة نوريتها و قوّة إشراقه العقلى الغير المتناهى؛ لأنّه لا يقف عند حدّ يتصوّر بالعقول، بل هو فوق ما يتناهى بما لا يتناهى و تعشق

---

(۱). س: بالمشاهدة.

(۲). س: لفيضان.

(۳). س:+ العلية و.

(۴). انظر: مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ۲، صص ۱۳۸- ۱۳۷.

(۵). س: المعالى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۱۹

هو نفسه؛ لأنّ كماله ظاهر له؛ فهو أجمل الأشياء و أكملها و ظهوره لنفسه أشدّ من كلّ ظهور لشىء و لا يعشق غيره من حيث هو غيره، بل من حيث إنّه صادر منه و مترشّح من جوده كما تقدّم؛ و غيرها من الأنوار العقلية يعشقه و يحبّه حبّا أكثر من حبّه لنفسه؛ إذ محبّة كلّ نور سافل لنفسه مقهورة فى محبّته لنور العالى؛ فللنور الأقرب مثلا مشاهدة لنور الأنوار و شروق منه عليه لعدم الحجاب بينهما/B ۳۷۱/ كما تقدّم؛ و محبّة له و لنفسه؛ و محبّته لنفسه مقهورة فى قهر محبّته لنور الأنور؛ لأنّه يدركهما و لا ريب فى أنّ إدراك الملائم و الكمال يقتضى المحبّة و العشق؛ فكلّما كان المدرك أكمل و أجمل كان ألذّ و أحبّ «۱»؛ و لا ريب فى أنّ نور الأنوار أكمل الذوات و أجملها؛ فيلزم أن يكون محبّة كلّ نور له و ابتهاجه به أشدّ من محبّته لنفسه و ابتهاجه؛ فمحبّة النور الأقرب، بل كلّ نور مجرّد لنور لأنوار أشدّ من محبّته لنفسه بحيث إنّ محبّته لنفسه مقهورة مضمحلّة مستهلكة فى جنب محبّته لنور الأنوار؛ و بالقهر اللازم لكلّ عال بالنسبة إلى ما دونه و المحبّة اللازمة لكلّ سافل بالنسبة إلى ما فوقه انتظم الوجود كلّه.

الخامسة: إشراقات الأنوار بعضها على بعض ليس بانفصال شىء منها و وصوله إلى النور القابل المجرّد، بل هو نور شعاعى يحصل منه بإفاضة عليه، لاستعداده بقبوله و عدم الحجاب بينهما، كما فى إشراق الشمس على ما يصل منها كالأرض؛ فإذا حصل مقابلة بين النورين بعدم الحجاب أفاض النور المفارق العالى هيئة نورية شعاعية على النور السافل؛ فإنّ نسبة الأنوار المجرّدة إلى نور الأنوار الذى

هو شمس عالم الأنوار فی قبول الأشعّة الشمسیة الإلهیة کنسبة الأرض إلی الشمس فی قبولها الأشعّة الشمسیة الجرمیة؛ فکما أنّه إذا ارتفع الحجاب بین الأرض و الشمس استنارت بنورها «۲» کذلک إذا ارتفع الحجاب بین

---

(۱). س: اجب.

(۲). س: تنورها.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۲۰

الأنوار المجرّدة و بین نور الأنوار استنارت بنوره؛ و کما أنّ إشراق الشمس علی العین مثلا غیر مشاهدتها لها فکذلک إشراق نور الأنوار علی الأنوار المجرّدة غیر مشاهدتها له کما تقدّم؛ و یسمّی النور الحاصل فی الأنوار المجرّدة من نور الأنوار فی عرف الإشراقیّین بالنور السانح و قد یستعمل فی مطلق إشراقات الأنوار بعضها علی بعض من غیر تخصّیصه بالنور الشارق من نور الأنوار و هو نور عارض للأنوار المجرّدة غیر داخل فی حقیقتها؛ و النور العارض ینقسم إلی ما یکون فی الأجسام و إلی ما یکون فی الأنوار المجرّدة؛ فإنّ النور العارض مفتقر إلی ما یقبله و یقوم به من الجواهر القائمة بأنفسها- عقلیة کانت أو حسّیة «۱»- و قد تقدّم منّا بیان أوضح فی حقیقة النور السانح. «۲»

و إذ عرفت هذه/۴۷۱ A/ المقدّمات فاعلم أنّ ذوق الإشراق فی صدور الکثرة أنّ أوّل ما یجب بالأوّل تعالی و یصدر عنه جوهر قدسی و نور إبداعی لا یمکن أشرف منه، لما تقدّم من قاعدة الإمکان الأشرف؛ فإنّ مقتضی تلک القاعدة أنّ ذات الحقّ لا یفیض الأخسّ و یترک الأشرف الممکن، بل یلزم ذاته الأشرف فالأشرف، کما أنّ عکس النور الأشرف من عکس عکسه و هکذا إلی أن ینتهی إلی ما لا عکس له؛ و هذا النور الأوّل الإبداعی منتهی الممکنات فی سلسلة العلّیة و لیس ورائه إلّا نور الأنوار و هو- کما مرّ- واجب غنیّ بالأوّل تعالی و ممکن مفتقر فی نفسه. فبالنظر إلی وجوبه و استغنائه بالأوّل تعالی و مشاهدة جلاله و کبریائه یقتضی جوهرا قدسیا آخر هو النور الثانی بلسان الإشراق و العقل «۳» الثانی فی عرف المشّائین؛ و بالنظر إلی إمکانه و فقره فی نفسه و مشاهدة نقص ذاته و قصوره بالنسبة إلی کبریاء الأوّل یقتضی جرما سماویا هو الفلک الأعلی.

---

(۱). س: جسمیه.

(۲). انظر: مجموعه مصنّفات شیخ اشراق (حکمة الإشراق)، ج ۲، صص ۱۳۸- ۱۳۷.

(۳). س: فالعقل.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۲۱

ثمّ النور الثانی بالنظر إلی ما فوقه- أی بالنظر إلی وجوبه و استغنائه بما فوقه و مشاهدة عظمته بالنسبة إلیه- یقتضی جوهرا قدسیا آخر هو النور الثالث؛ و بالنظر إلی فقره و إمکانه و مشاهدة نقصه «۱» یقتضی جرما سماویا هو الفلک الثوابت و هکذا إلی أن ینتهی إلی العقل العاشر و الفلک التاسع؛ أعنی فلک القمر و عالم العناصر.

و هذه السلسلة الطولیة للعقول و هی العقول العالیة التی لا علاقة لها بالربوبیة بالأصنام الموجودة فی عالم المثال و لا بالأجسام الواقعة فی عالم العناصر.

و هذا علی ما فی الهیاکل النوریة «۲» و أمّا الظاهر من حکمة الإشراق «۳»- و هو الأوفق بقواعدهم- أنّ النور الأقرب إذا صدر من نور الأنوار، فمن مشاهدته له یحصل نور قاهر آخر؛ و من هذا النور الثانی أیضا یحصل بمشاهدته لما فوقه نور آخر و هکذا إلی أن تتکثّر الأنوار القاهرة طولا؛ و لا یحصل من شیء منها جسم مثالی أو فلکی أو عنصری لشدّة نوریتها و قوّتها «۴»، بل الأجسام إنّما تصدر عن العقول العرضیة التی تصدر عن هذه العقول الطولیة بالجهات التی هی غیر آحاد المشاهدات کما یأتی.

و بالجملة: مع إثباتهم هذه العقول الطولية مشاهدة نور أثبتوا/۴۷۱ B/ سلاسل عرضية كثيرة للعقول باعتبار جهات اخرى فى العقول الواقعة فى السلسلة الطولية ملحوظة مع الجهتين المذكورتين أو منفردة عنهما و هى الانعكاسات الإشراقية و المشاهدية و القهر و الغلبة و المحبّية و الذلّة إفرادا و تركيبا و وحدة و جمعا، منضمّة بجهتى الغنى و الفقر أو إحداهما أو غير منضمّة إليهما بملاحظة الهيئات و النسب الواقعة بين تلك الجهات؛ و أسندوا إلى تلك العقول العرضية و نسبها المنضمّة

---

(۱). س: نقص.

(۲). انظر: هياكل النور، صص ۸۴- ۸۲.

(۳). انظر: مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ۲، صص ۱۴۴- ۱۳۸.

(۴). س: قوتيها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۲۲

العقلية الصادرة عن العقول الطولية باعتبار الجهات المذكورة و نسبها المعنوية ساير الموجودات المثالية و الجسمية و هيئاتها و نسبها و تخصيصاتها من الكواكب الثابتة و السيّارة و الأصنام المثالية و الأجسام العنصرية و تخصيصاتها فى الوضع و القدر و الحيّز و غير ذلك.

و بيان ذلك: أنّه قد تقدّم فى المقدّمات أنّ لكلّ نور عال إشراقا «۱» على النور السافل و قهرا «۲» و غلبة بالنسبة إليه و لكلّ نور سافل مشاهدة لكلّ نور عال و محبّية و ذلّة بالنسبة إليه؛ و على هذا فكلّ واحد من الأنوار الطولية يشاهد نور الأنوار و يقع عليه شعاعه و إشراقه، لما عرفت من أنّ الأنوار القاهرة ينعكس النور الشعاعى من بعضها على بعض؛ فكلّ عال يشرق على ما تحته فى أىّ مرتبة و بعد كان حتّى أنّ النور الأقرب يشرق على كلّ ما تحته إلى النور الأبعد؛ فكلّ سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسّط ما فوقه؛ فالنور الأقرب يقبل النور السانح- أى الشعاع الفائض منه- مرّة بلا واسطة و النور الثانى يقبله منه مرّتين: مرّة بلا واسطة و اخرى بواسطة النور الأقرب؛ و النور الثالث يقبله منه أربع مرّات: مرّتين من انعكاس مرّتى صاحبه- أعنى القاهر الثانى؛ فإنّ الفائض عليه من الأشعّة كان شعاعين؛ فينعكس كلّ منهما إلى القاهر الثالث- و مرّة من نور الأنوار بلا واسطة و مرّة من النور الأقرب أيضا بلا واسطة؛ فهذه أربع مرّات؛ و النور الرابع يقبله منه- أى من نور الأنوار- ثمانى مرّات: أربع مرّات من انعكاس/۵۷۱ A/ مرّات صاحبه و هو النور الثالث و مرّتين من انعكاس مرّتى الثانى و مرّة من النور الأقرب و مرّة من نور الأنوار بغير واسطة؛ و هكذا تتضاعف الأنوار السانحة فى النزول إلى حدّ تعجز القوى البشرية عن الإحاطة؛ فإنّ النور الخامس يقبل من الشعاع الفائض ستّ عشر مرّة: ثمانى مرّات ينعكس عليه من الرابع و أربع مرّات من الثالث و

---

(۱). س: اشراق.

(۲). س: قهر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۲۳

مرّتين من الثانى و مرّة من النور الأقرب و مرّة من نور الأنوار بلا واسطة؛ و هكذا يقبل السادس اثنين و ثلاثين مرّة و السابع أربع و ستّين مرّة إلى أن يحصل ما لا يحصى كثرة؛ لأنّ الأنوار المجرّدة العالية لا يحجب بين السافل و بين نور الأنوار، لعدم الحجاب؛ لأنّه من شاحية الأنوار و شواغل البرازخ؛ فالشعاع الفائض من نور الأنوار الذى هو شمس عالم الأنوار واقع على جميعها لكنّ الواقع على كلّ عال لأكثرية استعداده أشدّ و أقوى من الواقع على السافل لقلّة استعداده؛ و لذا ينعكس هذا الشعاع الواصل من نور الأنوار إلى العالى بواسطة أو بغير واسطة منه إلى السافل أيضا؛ فيجتمع فى كلّ سافل مع النور السانح الفائض إليه من نور الأنوار بغير واسطة جميع

الأنوار السانحة الفائضة منه إلى العوالى بواسطة أو بدونها.

و اعتبر ذلك من تقابل أجسام مضيئة أحدها فى غاية الضياء و النورية و أشدّ الكلّ ضياء و ثانيها «۱» أضعف ضوءا منه و الثالث أضعف ضوءا من الثانى و هكذا إلى ما لا أضعف منه؛ كأن يفرض حصول المقابلة بين الشمس و الزهرة و المشترى و الشعرى و العيّوق و غيرها من الكواكب على نحو يكون ترتيب الوقوع فيها على ترتيب الأشدّية ضوءا «۲» بأن يكون أضوأ منها أقرب إلى الشمس ثمّ الأضوأ فالأضوأ إلى آخرها؛ فإنّه لا ريب فى أنّ شعاع الشمس يقع على جميعها بلا واسطة إلّا أنّ الواقع على الأقرب إليها أشدّ من الواقع على الأبعد منها؛ و لذا ما يقع من شعاعها على الأقرب ينعكس منه إلى الأبعد؛ فهذا العكس يصل إليه أيضا مضافا إلى ما وصل إليه من الشمس بلا/۵۷۱ B/ واسطة.

ثمّ لا ريب فى أنّه لكلّ عقل نور ذاتى مع قطع النظر عمّا ينعكس إليه من الأنوار السانحة الفائضة من نور الأنوار بواسطة أو بدونها؛ لأنّه نور فى نفسه- أى

---

(۱). س: ثابتها.

(۲). س: اشد به ضوءها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۲۴

أوجده اللّه تعالى نورا- فيجتمع فيه النور الذاتى و الأنوار العارضة؛ فكما تنعكس منه الأنوار العارضة إلى ما تحته فكذلك ينعكس منه نوره الذاتى إليه تعالى بواسطة و بدونها؛ فمع ملاحظة هذا النور يقال فى بيان كمّية الأشعّة أنّ النور الأوّل يقبل الشعاع من نور الأنوار مرّة بلا واسطة؛ و الثانى يقبله منه ثلاث مرّات: مرّة منه بلا واسطة و مرّتين بواسطة نورى الأوّل السانح و الذاتى؛ و الثالث يقبله منه سبع مرّات: مرّة منه بلا واسطة و مرّتين بواسطة نورى الأوّل و أربع مرّات بواسطة أنوار الثانى: الثلاثة السانحة و الواحد الذاتى و هكذا.

فالأنوار كلّها بالنسبة إلى الواجب ذاتية إلّا أنّ ما يصل إلى كلّ عقل أزلا هو نوره الذاتى بلا واسطة و ما يصل إليه بتوسّط غيره من العقول هو نور نوره الذاتى أو نور نور نوره الذاتى و هكذا.

و أمّا بالنسبة إلى العقول فهى عارضة فائضة «۱» إليه بواسطة أو بدونها؛ فكلّ نور سانح منه تعالى واقع واصل إلى واحد من العقول واقع منه على ما تحته يصدق عليه أنّه نور من الواجب وقع بوساطة هذا العقل على ما تحته و يصدق عليه أيضا أنّه نور عارض لهذا العقل أشرق منه على ما تحته.

فكما يصحّ نسبة إشراق هذه الأنوار السانحة إلى الواجب تعالى- كما ذكرناه- تصحّ نسبته إلى العقول؛ فيقال فى بيان تكثّر الانعكاسات: إنّ النور الأوّل يشرق عليه مرّة من نور الأوّل بنوره الذاتى بلا واسطة و الثانى يشرق عليه ثلاث مرّات:

مرّة من الواجب بلا واسطة و مرّتين من النور الأوّل الأقرب بنوره السانح و الذاتى؛ و الثالث يشرق عليه سبع مرّات: مرّة من الواجب و مرّتين من الأوّل بنورية السانح و الذاتى و أربع مرّات من الثانى؛ و ثمانية مرّات من الثالث و هكذا.

و لا تظنّن/۶۷۱ A/ أنّ ما يصل إلى كلّ سافل من الأنوار السانحة يكون الفائضة

---

(۱). س: الفائضة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۲۵

من الأقرب إليه لقربه أشدّ من الفائضة من الأبعد منه؛ فإنّ ذلك باطل؛ إذ نور كلّ سافل مقهور فى جنب نور العالى؛ إذ النور الأشدّ لا يمكّن الأضعف من التأثّر و الإنارة؛ فالأنوار العرضية و الذاتية الفائضة من العوالى إلى كلّ سافل يكون الفائضة منها من كلّ أبعد منه أشدّ من الفائضة من كلّ أقرب إليه، بل يكون الفائضة من الأقرب مقهورا فى الفائضة من الأبعد و جميع الأنوار الفائضة الذوات

النوريـة الإمكانيـة إلى سافل- سواء كانت من أشـعّة الأنوار السانحـة الفائضة إليها من نور الأنوار أو من أشـعّة أنوارها الذاتيـة- مقهورة مستهلكة مضمحلّة فى جنب الفائضة إليه من نور الأنوار بلا واسطة كما يظهر من المثال المفروض فى الشمس و الكواكب.

و بـذلك يظهر أنّ هـذا الحكم أولى فى إفاضـة أصـل وجود كلّ موجود؛ فتأثّرات الوسائط فى إيجاد كلّ ممكن مجرّد أو مادّى باطل مضمحلّ فى جنب تأثّر الواجب الحقّ فيه بلا واسطة.

و يعلم من ذلك أنّ كلّ معلول- سواء كان مجرّدا أو مادّيا، بسـيطا أو مركّبا، طوليا أو عرضـيا- ما يصل إليه من الواجب بلا واسطة من التـأثّر فى أصـل وجوده و من الفيض السانـح الطارى أشـدّ بمراتب ممّا يصل منهما من الوسائط بأسـرها إليه مع أنّ الوسائط بـذواتها و وجوداتها و ما يترشّـح إليها و منها كلّها منه تعالى؛ فما يصل منها إلى ما تحتها من التأثيرات و الفيوضات الظاهرة و الباطنـة لا يكون إلّا منه و لا أثر لها عند التحقيق؛ فإنّ الجواهر العقلية القدسية و إن كانت متعالية «۱» إلّا أنّها وسائط وجود الأوّل و هو الفاعل لها و لآثارها حقيقـة. فما أثبته الحكماء من ترتيب الوجود لا ينفى تأثير الأوّل فى غير الصادر الأوّل كما فهمه بعض الأوهام العامّيـة، بل إنّما الغرض منه بيان جهات يصلح منشأ لصدور الكثرة عن ذاته

---

(۱). س: تعاله.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۲۶

الأحديـة لا فى التأثّر عنه؛ و العجب فى من يرى فعل فاعل/۶۷۱ B/ بلا واسـطة منه و لا يرى منه فعل فعله و يرى تأثّره فى الأوّل أكثر و أشدّ من تأثيره فى الثانى مع استوائهما فى الانتساب إلى واحد.

و بالجملة: لا كلام فى اسـتناد الكلّ إليه حقيقة و إنّما الكلام هنا فى أنّ هذه التأثّرات و الإفاضات و الإشراقات التى منه تعالى حقيقة و يثبت فى بادئ النظر إليها مسـتهلكة فى جنب الفائض منه تعالى بلا واسطة بالنسبة إلى كلّ معلول، كما هو ذوق الإشراق و معتقد أكثر أئمّـة الكشف و كبراء الصوفيـة من أنّ الفيض الإلـهى يصـل إلى معلولاـته بالوسائـط و بـدونها و أنّ التأثير الـذى هو بالواسـطة مغلوب مقهور تحت التأثير الذى هو بالواسطة؛ إذ الحقّ الواجب بذاته لشدّة قوّته و نوريته لا يمكّن الوسائط من ظهور آثارها.

و بـذلك يظهر أنّ الوسائـط من العقـول و النفـوس المتوسّـطة فى وصول أثر الأـوّل إلى كـلّ معلول كلّمـا يكون أقرب إليه فى سلسـلة الوساطة و الآلية يكون العدمية من حيث الظهور و وصول أثره إليه و إيصاله له به و كلّما كان أبعد منه من حيث التوسّط و الآلية يكون أقرب إليه من جهة الظهور و الاتّصال و وصول الأثر؛ لأنّ الأبعد أنور و أقوى و أكمل فى حقيقة النورية و القوّة.

ألاـ ترى أنّ بياضـا و سوادا لو كانـا فى سـطح واحـد يتراءى البيـاض أقرب إلينـا من السواد؛ لأـنّه ينـاسب الظهور و لـذلك يتراءى من تعاكس الأضواء البياض و من انتفائها السواد.

فالأـقرب من الكـلّ إلى الكـلّ من حيث الظهور و اتّصال الأثر و الارتباط هو نور الأنوار؛ لأنّه النور التامّ الـذى لا يمازجه ظلمـة النقص أصـلا؛ فالفيوضات الظاهرة و الباطنـة التى يصل منه إلينا بوساطة العقول و النفوس الكاملة و غيرها مضـمحلّة تحت الفيوضات الواصـلة منه إلينا بلا واسطة؛ و كذا ارتباطنا بالوسائط و

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۲۷

اتّصالنـا بالأـنوار الفائضـة منهـا و ظهورها لنا مسـتهلكة فى ارتباطنا به و ظهوره لنا و اتّصالنا بنوره إلّا أنّ درك ذلك يتوقّف على شـدّة تجرّدنا. فالواجب سبحانه فى العلوّ الأعلى بذاته المتعالية عن مراتب النقص و الدنوّ الأدنى لشدّة نوره؛ فسبحان من هو على البعد الأبعد من جهة علوّ رتبته و على القرب/۷۷۱ A/ الأقرب من جهة نوره الغير المتناهى شدّة.

و بعـد ما عرفت [من] أنّ المراد من الأنوار السانحـة و الأشـعّة العقليـة هى الإشـراقات المعنوية و الابتهاجات العقلية و الأضواء الروحية؛ فإن خلصت نفسك من عوائق الطبيعة و سلاسـلها و حصل لها ضـرب من التجرّد و مع ذلك عرفت حقيقة العلّية و المعلولية و مقهورية

المعلول و استهلاكه فی جنب العلّة و رجوع سلسلة المعلولات بأسرها إلی العلّة الأولی و كونها بذواتها و أوصافها و آثارها رشحة من رشحات جودها و فيضها و كونها- أی العلّة الأولی- صرف الوجود الحقّ الغير المتناهی وجودا و نورية و قدرة و علوّا و اضمحلال كلّ وجود و نور و قوّة و قدرة تحت وجوده و نوريته و علوّ قدرته لا- ينبغی أن يشكّ فی ما فصّلناه من إشراق كلّ عال علی سافل بالواسطة و بدونها، و اضمحلال جميع الإشراقات الراجعة إليه فی الحقيقة تحت إشراقه بلا واسطة و كونه أقرب من الكلّ إلی الكلّ، بل من الشیء إلی نفسه من حيث الظهور و الإحاطة و الاتّصال العقلانی و الاتّحاد المعنوی و القرب الحقيقی.

و قس علی إشراق كلّ عال علی سافل فی كونه بواسطة و بدونها و استهلاك ما بالواسطة تحت ما بدونها مشاهدة كلّ سافل للعالی؛ فإنّه أيضا يكون بواسطة و بدونها؛ فإنّ كلّ مجرّد له مشاهدة نور الأنوار و موجد الكلّ بلا واسطة و مشاهدته فی الوسائط التی بينهما من الأنوار، بل فی كلّ نور مجرّد، بل فی كلّ شیء؛ إذ المعلول بما هو معلول مرآة العلّة؛ فالعارف يری علّة الكلّ فی الكلّ؛ فمن عرف

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۲۸

حقيقة العلّية و المعلولية لا يری من المعلول فی نظره «۱» الدقيق إلّا العلّة و ربّما يجعل مشاهدة ما فوقه من الذوات القدسية مشاهدة لنفسه و يجعل ما تصوّره إجمالا من مشاهدته التی هو فوق مشاهدته مشاهدة لنفسه فتصير «۲» مشاهدته أقوی و أشدّ؛ و علی أیّ تقدير مشاهدته له تعالی بلا واسطة أقوی ممّا هو بالواسطة إلّا أنّ المشاهدة بلا واسطة يتوقّف علی شدّة التجرّد و قوّته و لا يتيسّر بدونه، كما قيل:

چشم آلوده ما از رخ جانان دور است‌بر رخ او نظر از آينه پاك انداز ثمّ مراتب المشاهدة بالطريقين تختلف شدّة و ضعفا/۷۷۱ B/ و صفاء و كدورة «۳» باختلاف التجرّد شدّة و ضعفا؛ و كلّما قوی المشاهدة من السافل اشتدّ الإشراق من العالی.

و بالجملة: قد ظهر ممّا قرّرناه أنّه تحصل فی كلّ سافل من إشراق كلّ عال عليه بالواسطة و بدونها و من مشاهدة ذلك السافل له انعكاسات إشراقية شعاعية و انعكاسات شهودية مشاهدية؛ فإذا لوحظت هذه الانعكاسات الشعاعية و المشاهدية كلّا و بعضا و آحادا و جمعا و إفرادا و تركيبا تحصل فی كلّ عقل له جهات كثيرة؛ لأنّه باعتبار كلّ نور من هذه الأنوار المتضاعفة بالانعكاسات الإشراقية و المشاهدية يصير نورا مغايرا لنفسه باعتبار نور آخر؛ لأنّ الإشراقات العقلية الواقعة علی الأنوار المجرّدة الحيّة تقتضی صيرورة المشرق عليه كالمشرق؛ و اعتبر ذلك من إشراق العقل علی النفس و صيرورتها مثله فی التجرّد و مشاهدة المجرّدات؛ و احدس منه أنّ النور العالی إذا أشرق علی السافل يصير السافل مثله فی ما ذكرناه.

و بالجملة: يصير نورا آخر غير ما كان أوّلا باعتبار قرب رتبته من العقل الذی

---

(۱). س: نظرة.

(۲). س: تصير.

(۳). س: كدرة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۲۹

أشرق عليه بخلاف ما إذا كانت الإشراقات علی ما لا حياة له؛ فإنّها لا تقتضی إلّا اشتداد النورية فی المحلّ و لا تقتضی صيرورة المحلّ نورا مجرّدا أو مماثلا- للأصل أشرق عليه؛ فكلّ واحد من هذه الانعكاسات الشعاعية و المشاهدية إفرادا و تركيبا ثنائيا أو ثلاثيا أو رباعيا و هكذا إلی ما لا نهاية له يكون فی كلّ عقل جهة مصحّحة لصدور عقل فی سلسلة عرضية عنه و لوقوع هذه الانعكاسات علی ترتيب و انتظام عقلی و إنّيات نورية تتحقّق بين العقول العرضية أيضا هيئات نورية عقلية؛ فيصدر عنها الموجودات المثالية و غيرها من الكواكب و الموجودات الحسّية علی هيئات حسّية حسنة تقتضيها الهيئات النورية الواقعة بين العقول العرضية.

ثمّ إذا لوحظت فهذه الجهات التی هی الانعكاسات الإشراقية و المشاهدية مع جهتی المحبّة و القهر و جهتی الغنی و الفقر/۸۷۱ A/ و

مع ذوات القواهر الجوهرية آحادا و جمعا و إفرادا و تركيبا تتضاعف الجهات أضعافا كثيرة.

ثمّ لا ريب فى أنّه تتحقّق بين تلك الجهات مشاركات و مناسبات عجيبة و هيئات نورية؛ إذ حصول الأنوار العقلية العرضية يتوقّف على جهات عقلية و مشاركات و مناسبات بينها؛ فبين كلّ واحد من الأشعّة الإشراقية و المشاهدية و الذوات الجوهرية الاستغناء و الفقر و المحبّة و القهر، و بين مثله و غيره مناسبة و مشاركة، و كذا بين واحد و متعدّد، و بين متعدّد و متعدّد و مماثل أو مخالف؛ فإذا لوحظت هذه المناسبات مع الجهات المذكورة تحصل أعداد تزيد على غير المتناهى؛ و كلّ واحد يصلح لأن يحصل منه شىء فيحصل من كلّ جهة من الاستغناء و الفقر و المحبّة و القهر و الإشراق و المشاهدة و المناسبة شىء و من كلّ ذات جوهرية شىء و كذا من كلّ اثنين و ثلاثة و أربعة متّفقة فصاعدا إلى غير النهاية؛ فيحصل منها ما لا نهاية له من العقول و الأنوار العرضية بمناسباتها و

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳۰

هيئاتها و نظمها النورية العجيبة.

و على هذا فالمحصّل على ذوق الإشراق على ما هو المستفاد من كتاب حكمة الإشراق- الذى هو المخصوص بأنّ ما هو مقتضى ذوق الإشراق- أنّ النور الأوّل إذا صدر عن نور الأنوار فمن أعظم جهاته و أشرفها الذى هو مشاهدته لنور الأنوار و ما يصل إليه من الإشراق الكامل يحصل منه نور قاهر آخر، و من مشاهدته أيضا لما فوقه، بل لنور الأنوار يحصل منه قاهر ثالث و هكذا إلى أن ينتهى إلى ما لا يمكن أن يصدر عنه قاهر آخر؛ إذ الأنوار المنعكسة بعضها من بعض ينتهى إلى ما لا ينعكس منه نور لضعف نوريته؛ فهذه هى السلسلة الطولية من العقول و هى الاصول و القواهر الأعلون؛ و لا ينحصر فى عشرة، بل متكثّرة ذاهبة إلى الحدّ المذكور و ربّما كانت أكثر من مائة و مأتين و ألف و ألفين؛ و هذه السلسلة صادرة بعضها عن بعض بمجرّد آحاد المشاهدات و الأشعّة الكاملة و أنّ الموجد الحقيقى للكلّ هو اللّه سبحانه لما مرّ غير مرّة؛ و لا علاقة لشىء منها بشىء من الأجسام/۸۷۱ B/ المثالية و الفلكية و العنصرية بالإيجاد و الربوبية و التدبير و التصرّف، لعلوّ مرتبتها و شدّة نوريتها؛ فهى العقول المستغرقون فى مشاهدة جلال الحقّ و جماله و الجواهر القدسية المهيمنون بملاحظة أنوار كبريائه و عظمته.

ثمّ صدرت عنها لسائر الجهات المذكورة و مناسباتها العجيبة و هيأتها النورية عقول كثيرة عرضية بهيئات و انتظام و ترتيب شريفة عجيبة نورية على ما هو مقتضى هيئات الجهات المذكورة؛ و العقول العرضية الصادرة عن الجهات التى هى أشرف يكون أشرف من الصادرة عن الجهات التى هى أخسّ؛ و لمّا كانت جهات المشاهدات مطلقا- أى و لو كانت مشاهدات الوسائط «۱» انضمّت إلى غيرها من جهات الفقر و الغنى و القهر و المحبّة- أشرف من جهات الأشعّة مطلقا تكون

---

(۱). س:+ او.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳۱

العقول الصادرة من جهات المشاهدات علل العوالم المثالية و أرباب أصنامها و طلسماتها لكون الموجودات المثالية أشرف من موجودات عالم الحسّ، لكثافتها و ظلمتها؛ فتكون علل الأولى أيضا أشرف من علل الثانية بشرط أن تكون تلك المشاهدات مشاهدات نور الأنوار لا منفردة، بل منضمّة إلى غيرها من الجهات المذكورة أو مشاهدات الوسائط منفردة أو منضمّة، لما عرفت من أنّ آحاد جهات مشاهدة نور الأنوار علل صدور السلسلة الطولية من العقول و تكون العقول الصادرة من جهة الأشعّة العالية الشديدة مع جهتى الفقر و الاستغناء و جهتى القهر و المحبّة كلّا أو بعضا علل الأجسام الفلكية و أرباب الأصنام السماوية بكراتها الكلّية و الجزئية و الصادرة من جهات الأشعّة النازلة الضعيفة بملاحظة الجهات الأربعة أيضا بعضها أو كلّا علل عالم العناصر و أرباب أصنامها و طلسماتها؛ إذ الأشعّة العالية أشرف من النازلة؛ فتكون العقول الصادرة عن القواهر الطولية بتوسّطها أرباب الأصنام الفلكية التى هى أشرف من الأصنام العنصرية و الصادرة عنها بتوسّط الأشعّة النازلة أرباب الأصنام العنصرية التى هى أخسّ من الأصنام الفلكية؛ و

يمكن أن يقال: النفوس الفلكية أشرف من الموجودات/۹۷۱ A/ المثالية و العقول الصادرة عن القواهر بوساطة المشاهدات علل نفوس الأفلاك و أجسامها و الصادرة عنها بجهات الأشعّة العالية علل عالم المثال و الصادرة عنها بجهات الأشعّة النازلة علل عالم العناصر.

و قد ذكرنا أنّ الظاهر من بعض كلماتهم أنّ الأفلاك تصدر عن العقول الطولية و لكنّ الأوفق بقواعدهم من أشرفية العقول على النفوس مطلقا و من قاعدة الإمكان الأشرف أن يكون الصادر من العقول الطولية طبقات العقول العرضية و يكون الصادرة عنها من جهة المشاهدات التى هى أشرف الجهات مع بعض جهات اخرى- أعنى الاستغناء و الفقر و المحبّة و القهر- أشرف طبقاتها و يكون عللا

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳۲

لأشرف ما تحتها من عالم المثال و عالم الأفلاك و عالم العناصر و الصادرة عنها بجهات الأشعّة العالية «۱» الشديدة التى هى أقرب إلى جهات المشاهدات فى الشرافة مع بعض جهات اخرى سيّما القهر و المحبّة أقرب إلى الطبقة الأولى فى الشرافة؛ فيكون عللا لما هو أقرب إلى العالم الأوّل فى الشرافة؛ و الصادرة عنها بجهات الأشعّة النازلة التى هى أخسّ الجهات أدون طبقاتها؛ فهى علل عالم العناصر.

و على هذا فطبقات العقول أربعة:

[۱.] طبقة العقول الطولية التى هى الأعلون القواهر

[۲.] و طبقة أرباب الموجودات المثالية

[۳.] و طبقة أرباب الموجودات الفلكية

[۴.] و طبقة أرباب الموجودات العنصرية

و طبقات المجرّدات خمسة: هذه الأربعة و طبقات النفوس المجرّدة الفلكية و العنصرية.

و الطبقة الأولى لا علاقة لها بالبرازخ أصلا- أى لا بالربوبية و لا بالتدبير و الانطباع- و الثلاثة الثالثة- أعنى العقول العرضية- لها علاقة الربوبية دون التدبير و الانطباع؛ و الأخيرة- أعنى النفوس الناطقة- لها علاقة التدبير دون الربوبية و الانطباع.

ثمّ لا ريب فى أنّه يجب أن تكون لكلّ نوع من أنواع العوالم المثالية و الفلكية و العنصرية علّة من العقول المغايرة لعلّة نوع آخر؛ فلا يمكن أن تكون بإزاء نوعين علّة واحدة منها سواء كان نوعا متكثّر الأفراد أو منحصرا فى واحد، كما فى الفلكيات.

---

(۱). س: العللية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳۳

و لا ريب فى أنّه/۹۷۱ B/ يوجد فى عالم المثال كلّ ما يوجد فى عالم الحسّ من الأفلاك و الكواكب و العناصر و مركّباتها و النفوس و القوى المتعلّقة بها؛ فلا يكون عدد العقول التى هى علل الأنواع المثالية- أعنى الأنوار المشاهدية- أقلّ التى هى علل أنواع العالمين الآخرين- أعنى الأنوار الإشراقية- فكما أنّه لا بدّ فى الأنوار الإشراقية من نور هو أعظمها نورية و عشقا و هو علّة الفلك الأعلى الحسّى كذلك لا بدّ و أن يكون فى الأنوار المشاهدية نورا هو أعظمها و هو علّة الفلك الأعلى المثالى؛ و كما أنّ الفلك الأعلى المحيط بكلّ من العالمين أكمل الأجسام و قاهرها فكذا تكون علّيته فى الأنوار المشاهدية و الإشراقية أشرفها و أكملها.

و على هذا يبلغ أعداد العقول إلى ما لا يحصى كثرة؛ و إذا كانت الكواكب فى كلّ من العالمين مختلفة بالنوع و لو قيل بوجود عقول عرضية لا تصير علّة لشىء من الأنواع المثالية و الحسّية كما يأتى؛ فيكون أعدادها غير متناهية.

ثمّ إنّهم أسندوا كلّ ما فى العوالم الثلاثة من التخصّصات و السعدية و النحسية و الاختلاف فى الألوان و الطعوم و الروائح و ما بينها من التوافق و المؤالفة و التباغض و غير ذلك إلى الهيئات و النسب و النظم و الترتيب الواقعة فى العقول لأجل ما تقتضيه المناسبات و

المشاركات الواقعة فى الجهات المقتضية لها؛ فبحسب ما تقع أرباب الأصنام و الطلسمات تحت أقسام المحبّة و القهر و الاعتدال تختلف تلك الأصنام المعلولة لها من الكواكب و غيرها من الأجسام فى ذلك كسعدية المشترى و الزهرة و نحسية زحل و المرّيخ و اعتدال عطارد و غير ذلك من أحوال الكواكب و ساير الأجسام.

و بالجملة: جميع ما فى العوالم الثلاثة من الذوات و أوصافها و لوازمها و عوارضها و هيئاتها و تخصيصاتها أظلال لتلك العقول النورية و نسبها و هيئاتها النورية العقلية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳۴

ثمّ استدلّ على ثبوت هذه الكثرة فى العقول بوجوه:

منها: أنّه أدلّ على علوّ القدرة الإلهية.

و منها: قاعدة/۰۸۱ A/ الإمكان الأشرف؛ فإنّها تقتضى وجود هذه الأرباب و الأنواع النورية المجرّدة العقلية؛ لأنّها أشرف من الأنواع المثالية و الجسمانية لتجرّدها عن الموادّ و التقدّر و التكلّم بالكلّية؛ و قد وجد الأخسّ- أعنى عالم المثال و عالم الأفلاك و العناصر- فيجب أن يوجد الأشرف- أعنى الأنواع المجرّدة النورية- قبلها.

و بالجملة: ما فى العالم الجسمانى من الذوات و عجائب الترتيبات و النظم البديع و الترتيب المحكم و كذلك [ما] فى عالم النفوس من العجائب الروحانية لا ريب فى أنّهما فى العالم النورى العقلى أشرف و أبدع ممّا فى هذين العالمين؛ فيجب نظيرها فى ذلك العالم نظرا إلى القاعدة المذكورة. «۱»

و منها: أنّ الأنواع الموجودة فى عالمنا هذا ليست عن مجرّد الاتّفاق؛ لأنّ الاتّفاق لا يكون دائما و لا أكثريا؛ و هذه الأنواع الموجودة عندنا دائمة محفوظة لا تتغيّر أبدا؛ فإنّه لا يكون غير الإنسان عن الإنسان و غير البرّ عن البرّ و هكذا؛ فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرّد الاتّفاق؛ لأنّ الامور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تنتهى إلى الاتّفاقات المحضة؛ فلا بدّ لها من علل و لا يتصوّر لها علل غير تلك العقول العرضية القائمة بذاتها فى عالم النور؛ و هى الأنواع النورية التى هى علل هذه الأنواع المثالية و الجسمانية و أربابها و المدبّرة لها و تغشى بها و تحفظها و تفيض عليها الهيئات المناسبة كالألوان الكثيرة العجيبة التى فى رياش الطاوس؛ فإنّ علّتها ربّ نوعه لا اختلاف أمزجة الرشية على ما يقوله المشّاءون؛ إذ لا برهان لهم على ذلك و لا قدرة لهم على تعيين أسباب تلك الألوان و كذا

---

(۱). انظر: مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ۲، صص ۱۵۵- ۱۵۴.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳۵

جميع الهيئات الواقعة فى الأجسام و الأفعال المختلفة فيها من التغذية و التنمية و التوليد و غير ذلك؛ فإنّه لا يمكن أن يصدر مثل هذه الأفعال المختلفة فى النباتات عن قوى بسيطة عديمة الشعور و فينا عن أنفسنا و إلّا لكان لنا شعور بها؛ فالحكم بمثل هذه الأحكام من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط غير/۰۸۱ B/ صحيح؛ فلا بدّ أن يكون لكلّ نوع من الأصنام المثالية و الأجسام الفلكية و العنصرية- من بسائطها و مركّباتها- ربّ فى عالم النور هو عقل مدبّر لذلك النوع و حافظ له و لأشخاصه و متساوى النسبة إلى جميعها فى دوام فيضه عليها و اعتنائه بها، مفيض عليه الهيئات المناسبة و هو الغاذى و المتمنّى و المولد فى الأجسام النامية؛ فكأنّه هو الأصل و الحقيقة و هى الفروع.

و بالجملة: جميع ما فى هذه العوالم الثلاثة من الذوات و الأوصاف و الهيئات أظلّة لذوات تلك الأرباب النورية و إشراقاتها و نسبها المعنوية النورية حتّى أنّ رائحة المسك ظلّ لهيئة نورية فى ربّ نوعه؛ و تلك الهيئات النورية العارضة للأرباب النورية و النسب المختلفة المعنوية اللازمة لها إنّما يفاض عليها من مباديها التى هى القواهر الأعلون للجهات المذكورة؛ فتظهر صورها فى أصنامها الجسمانية.

و إذ ثبت أنّ علل الأصنام المثالية و الجسمانية لا بدّ أن تكون أنوارا مجرّدة [فيكون] بين الجسمانيات تكافؤ من حيث إنّه ليس بعضها علّة بعض و ليس فيها ما هو أشرف من الآخر من كلّ وجه، بل كلّ أشرف من الآخر بوجه «۱» أخسّ منه بوجه و مساو له بوجه؛ فيجب أن يكون بين عللها- و هى الأنوار العقلية أيضا- تكافؤ يوازى تكافؤ معلولاتها؛ إذ غير المتكافئة لا يكون عللا للمتكافئة و بالعكس؛ فيلزم أن يكون طائفة من الأنوار العقلية بحيث لا يكون بعضها علّة لبعض، بل يكون معلولة لغيرها و لا أشرف منه من كلّ وجه، بل كان كلّ أشرف من

---

(۱). س: توجه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳۶

آخر بوجه أخسّ منه بوجه آخر.

و لا- يتصوّر أن توجد أنوار قاهرة متكافئة بالمعنى المذكور عن نور الأنوار دفعة بلا ترتيب، لما مرّ من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد؛ فلا بدّ أن تصدر عنه أوّلا أنوار عقلية متوسّطة طولية لا تكافؤ بينها، بل يكون كلّ عال علّة لما دونه و أشرف منه و لا تكون لها علّية للأصنام المتكافئة، لاستحالة حصول المتكافئة من غير المتكافئة، بل تصدر عنها أنوار عقلية عرضية متكافئة متكثّرة لأجل تكثّر مناسبات/۱۸۱ A/ أشعّة هذه القواهر الطولية و تكون هذه- أى العرضية المتكافئة- علل الأجسام المتكافئة.

و لكون بعضها أشرف من بعض بوجه و أخسّ منه بوجه آخر نظرا إلى اقتضاء كمال الأشعّة الفائضة من الأعلين و نقصها يقع مثل ذلك- أى الأشرفية من وجه و الأخسّية من وجه- فى معلولاتها- أعنى الأجسام و الطلسمات- و لذلك يكون نوع متسلّطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه؛ فإنّ الإنسان متسلّط على الأسد من وجه و الأسد متسلّط عليه من وجه آخر؛ و كذا حكم جميع الأنواع الجسمية.

و لو كانت الترتيبات الجسمية فى الأفلاك صادرة عن العقول المترتّبة الطولية لكان المرّيخ أشرف من الشمس و الزهرة مطلقا، لكون فلكه فوق فلكها و كذا من جميع ما تحته، لما ذكر؛ و ليس كذلك؛ فإنّ الفلكيات بعضها أعظم كوكبا و بعضها أعظم فلكا و بعضها أشرف من بعض و أخسّ منه بوجه؛ فيجب أن يكون بين عللها و أربابها أيضا تكافؤ من هذه الوجوه؛ إذ آثار المعلول مستفادة من آثار العلّة؛ و الفضائل الدائمة الثابتة لا تبتنى على الاتّفاقات، بل على مراتب العلل المستمرّة الوجود الدائمة الثابتة؛ فلا بدّ أن يكون الأجسام العلوية و السفلية و تدبيراتها من النفوس الناطقة المجرّدة و ما ينطبع فيها من النفوس و القوى الجزئية و أوصافها و لوازمها من غلبة بعضها على بعض و ذلّة بعضها لبعض من التوالف و التحابب و

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳۷

التناكر و التباغض و الترتيب و الانتظام و الاتّصال و الالتيام و القرب و البعد و ما لها من الهيئات و الأوضاع و التخصيصات كلّها مستندة إلى الأنوار العرضية، لأجل ما فيها من الهيئات النورية و الانتظامات العجيبة و الاختلافات بزيادة النورية و القوّة و الغلبة و نقصانها التى سرت إليها من العقول القاهرة الطولية لأجل جهاتها المتكثّرة من القهر و المحبّة و الاستغناء و الوجوب بنور الأنوار و الإمكان و الفقر بالنظر إلى ذواتها و الأشعّة الإشراقية المشاهدية/۱۸۱ B/ و ما بينها من المناسبات و المشاركات و هيئاتها النورية المعنوية.

و على هذا، فالنفوس الناطقة الفلكية و الإنسانية تكون صادرة من تلك العقول العرضية من الجهة الأشرف- أعنى وجوبها و استغنائها بعللها- و الأجسام صادرة عن الجهة الأخسّ- أعنى إمكانها و فقرها- و يكون الترتيب الواقع فى الثوابت ظلّا لترتيب عقلى.

و بالجملة: يكون جميع ما فى العوالم الثلاثة أظلّة لعوالم العقول العرضية.

و لا- يجوز إسناد التخصّصات و وجوه التكافؤ المذكورة إلى تصوّرات نفوس الأفلاك؛ لأنّها أيضا لا بدّ أن تكون مستندة إلى علل

تكون فوقها؛ و لا معنى لاستناد ما فى الأفلاك و كواكبها من السعدية و النحسية و الاختلاف فى القدر و الضوء إلى تصوّرات نفوسها؛ و هو ظاهر.

ثمّ المشّاءون لمّا أسندوا ما فى عالم الأفلاك و عالم العناصر من التخصّصات و الاختلافات فى المقادير و الأوضاع و ساير وجوه التكافؤ إلى ما أثبتوه من العناية- أعنى تعقّل الواجب نظام الوجود على ما هو عليه- فإنّهم قالوا: إنّ هذا التعقّل علّة لوجود الموجودات على ما هى عليه بحسب الذوات و الأوصاف و الهيئات و التخصّصات و غيرها؛ فردّ عليهم صاحب الإشراق بإبطال العناية نظرا إلى ما تقرّر عندهم من كون علم الواجب عنده حضوريا إشراقيا جزئيا لا حصوليا

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳۸

فعليا كلّيا؛ فإنّ العناية هو العلم الحصولى الكلّى بالنظام الأعلى قبل وجوده.

و أنت تعلم أنّ إسناد التخصّصات و وجوه التكافؤ و الهيئات و الاختلافات الواقعة فى الأجسام الفلكية و العنصرية لا يتوقّف على إبطال العناية و نفيها؛ لأنّها لا ينافى الإسناد المذكور؛ فإنّ العناية هو العلم الفعلى الكلّى بنظام الخير على ترتيب السببى و المسبّبى؛ فلا يتعلّق بشىء من أجزاء النظام سواء كان ذاتا أو صفة أو هيئة أو شيئا من التخصّصات إلّا و يتعلّق لغلبة المناسبة له و بسببه الخاصّ؛ فلا يمكن أن يسند وجود شىء من الأجسام أو عوارضها/۲۸۱ A/ بلا واسطة إلى العناية و يقال: إنّ صدوره منه من دون توسّط علّة اخرى؛ و لذا لا يمكن أن يسند شىء من الموجودات إلى علّة لا تناسبه أو قام الدليل على عدم جواز ذلك كإسناد صدور مجرّد عن جسم أو جسمانى و يقال: إنّ ذلك من مقتضيات العناية.

و على هذا فالهيئات و التخصّصات و الاختلافات و وجوه التكافؤ الواقعة فى الأجسام الفلكية و العنصرية لا بدّ أن تسند مع القول بالعناية أيضا إلى علل خارجية تناسبها و تصلح لعلّيتها لها ثمّ يسند وجود الكلّ على الترتيب العلّى و المعلولى إلى العناية دون علل مناسبة لها؛ أعنى العقول. «۱»

فظهر أنّ العناية لا تنافى إثبات العقول العرضية لأجل وجود بعض معلولات لا يمكن أن يسند صدورها إلى علل خارجية اخرى فى ترتيب الصدور غير تلك العقول العرضية، لعدم المناسبة. فصاحب الإشراق ما كان له حاجة فى إثبات العقول العرضية إلى إبطال العناية و كان له أن يجيب بعدم المنافاة إلّا أنّها لمّا كانت عنده فى نفسها باطلة أجاب بإبطالها. فمن أثبتهما معا فله أن يجيب بعدم المنافاة.

و منها: تصريح النبوّة الأولى بوجود عقول نورية مدبّرة و تلويح نبوّة نبيّنا إليه؛ فإنّ المعروف أنّ هرمس الجهمى المسمّى بوالد الحكماء هو إدريس النبىّ و

---

(۱). س:+ لا معنى له.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۳۹

قد أسند الكلّ إليه القول به و نقل عنه أنّه قال: إنّ ذاتا روحانية ألقت إلى المعارف فقلت: من أنت؟ قال: أنا طباعك التامّ.

و قد نقل عن المسيح عليه السّلام أنّه قال: «إنّى ذاهب إلى أبى و أبيكم روح القدس» و كان الأوائل يسمّون ربّ النوع بروح القدس و يطلقون الأب عليه، بل على كلّ مبدأ من المبادئ.

و قد جرى شيخ الإشراق على هذا الاصطلاح حيث قال فى الهياكل النورية: «و من جملة الأنوار القاهرة أبونا و ربّ طلسم نوعنا و مفيض نفوسنا و مكمّلها روح القدس المسمّى عند الحكماء بالعقل الفعّال» «۱» و كان مراده بالحكماء هم الإشراقيون؛ إذ روح/B ۲۸۱/ القدس و العقل الفعّال عند المشّائين عبارة عن العقل العاشر الذى هو علّة لوجود هيولى العناصر بذاته و تصوّرها بواسطة الاستعداد الحاصلة من الحركات السماوية؛ و قد تواتر عن نبيّنا عليه السّلام بل عن ساير الأنبياء كثرة الملائكة و عدم تناهى جنود اللّه

تعالى و فيه تلويح إلى المطلوب و ورد عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنّه قال: «أتانى ملك الجبال و ملك البحار و ملك السحاب» «۲» و أمثال هذا الخبر أكثر من أن يحصى.

و منها: اتّفاق أولى المجاهدات من المتألّهين و أساطين الحكمة عليه، كحكماء الفرس و الفهلوة بأسرهم و معظم حكماء اليونان، كسقراط و أفلاطون «۳» و فيثاغورث و أنباذقلس و آغاذاثيمون و غيرهم و قد ادّعوا اطّلاعهم على

---

(۱). مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج ۳، صص ۹۷- ۹۶ و هياكل النور، ص ۸۴.

(۲). لم أعثر على مأخذ هذه الرواية و لكن يوجد «ملك الجبال» فى: الاحتجاج، ج ۱، ص ۳۱۵؛ بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۳۰؛ حلية الأبرار، ج ۱، ص ۳۴۲، ۳۴۷؛ الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص ۹۰۵؛ العمدة، ص ۳۳۵ و المناقب (لابن شهرآشوب)، ج ۱، ص ۱۸۵ و «ملك البحار» فى: بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۲۴۳ و كامل الزيارات، ص ۱۴۳ و «ملك السحاب» فى: بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۱۱۵؛ الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۸۹ و الصراط المستقيم (علىّ بن يونس العاملى)، ص ۵۴.

(۳). س: افلاطن.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۴۰

وجودها بالمشاهدة الحقّة المتكرّرة المترتّبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية و بإيصالهم بها عند خلع الأبدان الناسوتية؛ «۱» و حكى أفلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات- أى التعلّقات البدنية- و شاهدها؛ و أيضا نقل عنه أنّه قال: «إنّى رأيت عند التجرّد أفلاكا نورية.» «۲»

و قد كان حكماء الفرس يسمّون كثيرا من أرباب الأنواع بأسام: فسمّوا ربّ صنم الماء «خرداد «۳»» و ربّ الأشجار «مرداد» و ربّ النار «اردیبهشت» و بالجملة يسمّون ربّ كلّ نوع باسم «۴» يخضعون له حتّى أنّهم تقدّسون ربّ نوع النبتة المسمّاة بهوم التى كانت يدخل فى أوضاع نواميسهم و يسمّونه «هوم ايزد» و قال صاحب الإشراق: «بعض الفهلوة- و كأنّه زرادشت الحكيم- كان يسمّى المخلوق الأوّل «بهمن» و الثانى «اردیبهشت» و الثالث «شهريور» و الرابع «اسفندارمذ» و الخامس «خرداد» و السادس «مرداد»؛ و قد خلق بعضهم من بعض كما يوجد السراج من السراج من غير أن ينقص من الأوّل شىء؛ و زعم زرادشت أنّه رآهم و اتّصل بهم و أخذ منهم العلوم الحقيقية.» «۵» و كان اصطلاحه تخالف اصطلاح الأكثر؛ و على أىّ تقدير لا شبهة فى وفاقهم على وجود أرباب الأنواع النورية.

[فى نقد الأدلّة القائمة على ثبوت العقول العرضية]

اعلم أنّ هذه الأدلّة و إن أمكن المناقشة فى/۳۸۱ A/ بعضها إلّا أنّ مجموعها يفيد المطلوب- أى ينتهض بإثبات عقول عرضية- لكنّ ما ذكروه من كيفية صدور العقول الطولية و العرضية و عدد طبقاتها و تعيين جهات كلّ من الطولية و العرضية

---

(۱). مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ۲، صص ۱۵۶- ۱۵۵.

(۲). أثولوجيا، صص ۲۳- ۲۲.

(۳). س: جرداد.

(۴). س: باسمه.

(۵). انظر: شرح حكمة الإشراق: صص ۳۲۲- ۳۲۱ و مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ۲، ص ۱۲۸.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۴۱

لا يخلو من إجمال و اختلاف و فساد؛ فإنّ محصّل ما ذكروه- على ما مرّ- أنّ العقول منحصر [فى] سلسلة واحدة مترتّبة طولية يصدر

بعضها عن بعض بجهات آحاد المشاهدات و الإشراقات الكاملة و الصادر عن كلّ واحد واحد لا أكثر و ثلاث طبقات عرضية غير مترتّبة يصدر عن السلسلة الطولية لسائر الجهات آحادا و تركيبا و افرادا و جمعا و هى أرباب أنواع العوالم الثلاثة؛ فإنّ عبارة حكمة الإشراق و شرحه فى المقام بعد بيان إشراق كلّ عال على سافله و مشاهدة كلّ سافل لما فوقه و بيان كيفية تكثّر الانعكاسات الإشراقية و المشاهدية هكذا:

«فيحصل عدد من القواهر المترتّبة كثير بعضها عن بعض باعتبار آحاد المشاهدات و عظم الأشعّة التامّة التى هى آحاد الإشراقات الكاملة «۱» و هى القواهر الاصول الأعلون.

ثمّ يحصل من هذه الاصول بحسب تراكيب الجهات- أعنى الفقر و الاستغناء و القهر و المحبّة- و مشاركات تلك الجهات و المناسبات التى بينها «۲» كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات و كذا بمشاركة جهة الاستغناء معها و كذا بمشاركة جهة القهر معها و كذا بمشاركة جهة المحبّة معها و بمشاركة «۳» أشعّة قاهر واحد بعضها مع بعض و بمشاركات أشعّة أنوار قاهرة و مشاهداتها «۴» و بمشاركات ذواتها الجوهرية و بمشاركات بعض أشعّة مع بعض أشعّة غيره أعداد كثيرة لا ينحصر فى حدّ؛ إذ يحصل من كلّ جهة بانفرادها شىء و بمشاركة كلّ نور من الأنوار فى جهة من الجهات شىء و كذا من كلّ اثنين أو ثلاثة أو أربعة منها فصاعدا الشىء و كذا حكم كلّ جهة مع المناسبات التى بينها «۵» و يحصل من الاصول بمشاركات أشعّة الجميع سيّما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر/۳۸۱ B/ الثوابت و كريها و

---

(۱). حكمة الإشراق:- التى هى آحاد الإشراقات الكاملة.

(۲). حكمة الإشراق: تراكيب الجهات و مشاركاتها و مناسباتها.

(۳). حكمة الإشراق: بمشاركات.

(۴). س: و هداتها.

(۵). حكمة الإشراق:- كثيرة ... بينها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۴۲

صور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة أشعّة بعض مع أشعّة بعض؛ أى تحصل هذه الصور باعتبار مشاركة أشعّة بعض مع أشعّة بعض آخر «۱» و يحصل من الاصول «۲» بمشاركات أشعّة الجميع مع جهة الاستغناء و القهر و المحبّة و المناسبات العجيبة بين الأشعّة الشديدة الكاملة و بين الأشعّة الباقية- أعنى غير الكاملة من الضعيفة و المتوسّطة- الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية [و] طلسمات البسائط و المركّبات العنصرية و كلّ ما تحت كرة الثوابت «۳» من العلويات و السفليات البسيطة و المركّبة؛ فمبدأ كلّ من هذه الطلسمات؛ لأنّ هو نور قاهر هو صاحب الطلسم و النوع العالم «۴» النورى.» «۵»

ثمّ قال- بعد إطالة القول فى بيان أنّ ما فى الأجسام من السعدية و النحسية و ساير وجوه الاختلاف و ما يتضمّنها من التعظيم العجيب و الإحكام و الإتقان لا بدّ أن يستند إلى علل عقلية مختلفة بحسب وقوعها تحت أقسام المحبّة و القهر و الاعتدال-: «فالأنوار المجرّدة تنقسم:

[۱.] إلى أنوار قاهرة؛ و هى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع و لا بالتصرّف؛ ففى الأنوار القاهرة:

[الف.] أنوار قاهرة أعلون؛ و هى الطبقة الطولية فى النزول العلّى، فائض بعضها من بعض، غير حاصل منها شىء من الأجسام، لشدّة نوريتها و قوّة جواهرها و قربها من الوحدة الحقيقية و قلّة الجهة الظلمانية فيها؛ و لو حصل من كلّ واحد جسم لترتّب الأجسام كترتّب عللها من غير تكافئ؛ و اللازم باطل و الملزوم مثله.

[ب.] و أنوار قاهرة صورية أرباب الأصنام؛ و هى الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتّبة فى النزول العلّى؛ و هى أرباب الأصنام النوعية

الجسمانية؛ و هى

---

(۱). حكمة الإشراق:- أى ... آخر.

(۲). حكمة الإشراق:- يحصل من الاصول.

(۳). س: تحت كثرة ابت.

(۴). حكمة الإشراق: القائم.

(۵). مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ۲، صص ۱۴۳- ۱۴۲.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۴۳

قسمان: أحدهما يحصل من جهة المشاهدات و ثانيهما من الإشراقات الحاصلين من الطبقة الطولية؛ و لأنّ الأنوار الحاصلة من المشاهدات أشرف من الحاصلة من الإشراقات و كان العالم المثالى أشرف من العالم الحسّى حسب صدور عالم المثال عن الأنوار المشاهدية و عالم الحسّ عن الإشراقية؛ فالأشرف علّة للأشرف و الأخسّ للأخسّ و بين العالمين تكافئ؛ فإنّ كلّ/۴۸۱ A/ ما فى عالم الحسّ من الأفلاك و الكواكب و العناصر و مركّباتها و النفوس المتعلّقة بها يوجد مثله فى عالم المثال.

[۲.] و إلى أنوار مدبّرة للبرازخ و إن لم تكن منطبعة فيها؛ و تحصل تلك المدبّرات- أى النفوس الناطقة- مع هيئاتها النورية من كلّ صاحب صنم فى ظلّه البرزخى باعتبار جهة عالية نورية و البرازخ من جهة نازلة» «۱» انتهى.

و ظاهر هذا الكلام بملاحظة سوابقه و لواحقه- كما نرى- بعيد ممّا نسبناه إليهم من انحصار العقول فى سلسلة «۲» واحدة طولية صادرة بعضها من بعض بجهتى آحاد المشاهدات و الأشعّة الكاملة الشديدة و ثلاث طبقات عرضية هى علل أنواع العوالم الثلاثة بسائر الجهات المذكورة آحادا و جمعا و افرادا و تركيبا.

و أنت خبير بأنّ هذا لا توافق قواعدهم؛ إذ:

[۱.] لو أرادوا أنّه بعد تمامية السلسلة الطولية المترتّبة بصدور بعضها عن بعض يصدر عنها بسائر الجهات المذكورة طبقات ثلاث من عقول عرضية مختلفة باختلاف الجهات و ذوات القواهر الطولية و هى أرباب أنواع العوالم الثلاثة و عللها، ففيه- مع مخالفته لما فى الهياكل «۳» من صدور العقول الطولية بعضها عن بعض بجهة الوجوب و الاستغناء بالوجوب لا بجهة المشاهدات و الأشعّة، بل صدور

---

(۱). مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲، صص ۱۴۶- ۱۴۵.

(۲). س: بسلسله.

(۳). انظر: هياكل النور، صص ۸۴- ۸۲.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۴۴

الأفلاك أيضا منها- أنّ هذا يوجب تخلّف المعلول عن علّته التامّة؛ إذ لا ريب فى حصول بعض الجهات المقتضية لصدور بعض العقول العرضية لبعض العوالى قبل تمامية السلسلة الطولية؛ فيحصل له الاستقلال بصدوره؛ فيعطّله عنه؛ و توقّفه على تماميتها يوجب تخلّف المعلول عن علّته التامة؛ و أيضا يوجب أشرفية معلول السافل عن معلول العالى، بل أشرفية معلول الشىء بوسائط عن معلوله بلا واسطة؛ إذ بنائهم على أشرفية كلّ واحد من السلسلة الطولية على كلّ واحد من الصفات العرضية؛ فيلزم أشرفية العاشر مثلا مع كونه معلولا للتاسع عن بعض عقول عرضية صادرة من العقل الأوّل ببعض جهاته المتحصّلة بمجرّد صدوره.

[۲.] و إن أرادوا أنّ العقل الأوّل بعد صدوره يصدر عنه بأشرف الجهات عقل أكمل يعدّ من الطولية و بسائر جهاته عقول مختلفة أخسّ منه/۴۸۱ B/ يعدّ من العرضية ثمّ يصدر من الأكمل عقل آخر يعدّ من الطولية أيضا و من العقول العرضية المختلفة بعض الأنواع

المثالية أو الفلكية و هكذا إلى أن تتمّ السلسلة الطولية و أرباب أنواع العوالم الثلاثة؛ فيلزم أن يصدر بعض العقول العرضية قبل صدور بعض العقول الطولية و أن يصدر بعض الموجودات المثالية و المجسّمة الفلكية، بل العنصرية قبل صدورهما؛ فيلزم صدور الأخسّ قبل صدور الأشرف؛ و لا ريب فى بطلانه؛ لأنّه خلاف ما تقرّر عندهم من قاعدة الإمكان الأشرف.

و التحقيق فى هذا المقام على ما تقتضيه الاصول و القواعد أن يقال: العقل الأوّل بعد صدوره يكون له وجوب و استغناء بالواجب و إمكان و فقر فى نفسه و محبّة و ذلّة و مشاهدة له تعالى؛ و يكون للواجب قهر و إشراق عليه؛ فمن هذه الجهات المتحصّلة منفردة و منضمّة بعضها مع بعض مع ما يحصل بينها من المناسبات تصدر عنه عقول على عدّة تقتضيها «۱» تلك الجهات مختلفة فى الشرافة و

---

(۱). س: نقيضها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۴۵

الكمال باختلافها.

ثمّ الجهات المتحصّلة المتصوّرة لتلك العدّة بالنظر إلى أنفسها و بالنظر إلى ما فوقها منفردة و منضمّة بعضها مع بعض إذا لوحظت مع مناسباتها و مشاركاتها تخرج عن حدّ الإحصاء؛ فتصدر عن هذه العدّة بجهاتها المتصوّرة المتحصّلة و هيئاتها النورية طبقة اخرى أكثر عددا من سابقها أكثرية لا يمكن الإحاطة بها و تكون أيضا مختلفة لاختلاف عللها و هكذا تصدر من كلّ طبقة طبقة اخرى على ما تقتضيه «۱» قاعدة الإمكان الأشرف إلى أن ينتهى إلى طبقة لا يمكن لضعف قوّتها و نوريتها أن تصدر منها طبقة عقلية؛ فتصدر عنها العوالم الثلاثة المختلفة باختلافها أو علل تلك العوالم- أعنى أرباب الأنواع و المثل النورية- بناء على اختلاف البراهين فى تفسير المثل، كما يأتى.

فتكون للعقول طبقات كثيرة طولية و عرضية كلّها مترتّبة و إن اختلفت أفراد كلّ سلسلة طولية و طبقة عرضية بالشرافة و القوّة و النورية؛ و كثرة الطولية على ما يقتضيه الإمكان الأشرف و العرضية ما تقتضيه/۵۸۱ A/ جهاتها المتحصّلة المتصوّرة و مناسباتها و مشاركاتها إفرادا و تركيبا و آحادا و جمعا بالنظر إلى أنفسها و بالنظر إلى ما فوقها.

و التوضيح: أنّ عدد آحاد كلّ طبقة عرضية على ما تقتضيه الجهات المتحصّلة فى الطبقة السابقة عليها؛ و عدد أصل الطبقات العرضية بقدر عدد آحاد كلّ واحد من السلاسل الطولية؛ و عدد كلّ طبقة طولية ما يقتضيه الإمكان الأشرف؛ و عدد أصل السلاسل الطولية بقدر عدد آحاد الطبقة الأخيرة من العرضية التى هى أكثر الطبقات آحادا و لكن تكثّر التكرّر من آحاد العقول فى السلاسل الطولية حتّى أنّ الواجب و العقل الأوّل يتكرّر فى كلّ واحد من السلاسل الطولية و كلّما يحصل

---

(۱). س: نقيضه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۴۶

التنزّل يصير تكرّر الآحاد أقلّ. ثمّ يكون ما لكلّ طبيعة من الانتظام و الترتيب و الهيئة العجيبة النورية على ما يقتضيه النظم و الترتيب و الهيئات التى فى سابقها التى هى عللها.

و بالجملة: تكون للعقول طبقات كثيرة يبلغ أعداد مثل الطبقة الثالثة و الرابعة حدّا يخرج عن الإحصاء؛ فكيف بالطبقات التى بعدهما؟! و كلّ من الطبقات منتظمة انتظاما عجيبا و يشتمل على هيئات نورية بهيّة؛ و آخر طبقاتها و أنزلها هى «۱» طبقة أرباب أنواع العوالم الثلاثة و أشرف أفراد هذه الطبقة علل الأنواع المثالية و أوساطها علل الفلكية و أخسّها علل العنصرية؛ و هذه العقول و إن بلغت فى الكثرة حدّا يزيد أعدادها على أعداد ما وجد و يوجد من أفراد جميع أنواع النباتات و الحيوانات قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّى «۲»- الآية- وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ «۳»- الآية- إلّا أنّها مع ذلك ليست غير متناهية، لوجوب تناهى سلاسلها الطولية و

جهاتها المتصوّرة هذا.

و الظاهر: أنّ مراد الإشراقيّين أيضا هو ما ذكرناه إلّا أنّ ما ذكره صاحب الإشراق- من كون القواهر الطولية التى خصّصها بعدم علاقتها بالبرازخ بالربوبية و العلّية صادرة عن جهتى آحاد المشاهدات و الإشراقات الكاملة- يأبى عن ذلك./۵۸۱ B/

[فى ما يقال فى تفسير المثل الأفلاطونية]

اعلم أنّ الإشراقيّين ذهبوا إلى ما أثبته أفلاطون و معلّمه سقراط من المثل المسمّاة بالمثل الأفلاطونية و المثل الإلهية و المثل النورية هى الطبقة النازلة الأخيرة من

---

(۱). س:+ طبقات.

(۲). كهف/ ۱۰۹.

(۳). لقمان/ ۲۷.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۴۷

العقول العرضية؛ و استدلّوا على إثباتها ببعض الوجوه المتقدّمة؛ و على هذا فإطلاق المثل عليها كأنّه باعتبار علاقة الربوبية التى لها بالنسبة إلى الأصنام و الطلسمات و المناسبة التى بين العلّة و المعلول؛ فإنّ المثلية قد تطلق على المناسبة تجوّزا؛ و لا يمكن أن يراد بالمثلية معناها الحقيقى حتّى يكون المراد أنّ كلّ عقل فرد حقيقى من النوع الذى هو ربّه و مدبّره بمعنى أنّه فرد منه مجرّد قائم بذاته و ساير الأفراد غير مجرّدة و قائمة بغيرها و الفرد المجرّد القائم بذاته هو ربّ ساير الأفراد و علّتها و مربّيها و القيّم بحفظها و تدبيرها؛ إذ لا يمكن أن يكون العقل فردا من نوع الإنسان أو الفرس أو البراذين «۱» و أمثالها؛ و هو ظاهر.

و من المتأخّرين من جزم بأنّ المراد بها أرباب الأنواع إلّا أنّها ليست تلك العقول العرضية، بل مراد أفلاطون و تابعيه أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملا فى عالم الإبداع و أنّه هو الأصل و المبدأ لسائر أفراد هذا النوع و هى فروعه و معلولاته و آثاره؛ و ذلك الفرد لتماميته و كماله لا- يفتقر إلى محلّ بخلاف ساير الأفراد؛ فإنّها لضعفها فى الوجود و نقصها فى الجوهر مفتقرة إلى مادّة و عوارضها؛ فالموجودات الطبيعية لها صور مجرّدة فى العالم الأعلى لا تفسد و لا تدثر، بل هى باقية ثابتة و ما يفسد و يدثر إنّما هى الموجودات التى هى أصنام لها؛ و نسبة هذه الأصنام إلى تلك الصور المجرّدة التى هى أرباب أنواع نسبة الفروع إلى الأصول؛ و كذلك الهيئات و النسب «۲» و الأشكال التى لها بمنزلة أظلال الهيئات العقلية «۳» و نسب معنوية فى أربابها النورية.

و بالجملة: كلّ واحد من الموجودات الطبيعية صنم و طلسم لموجود عقلى نورى هو ربّ نوعه حتّى أنّ هذه الأرض الحسّية صنم لأرض عقلية و كذا يكون

---

(۱). البراذين: جمع «البرذون» و هى غير العراب من الخيل. انظر: معجم متن اللغة، ج ۱، ص ۲۶۹.

(۲). س: النسبة.

(۳). س: عقلية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۴۸

فى عالم الصور العقلية أفلاك و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيّزة و ثوابت و اثنا عشر برجا/۶۸۱ A/ و سبعة و عشرون منزلا و ثلاثمائة و ستّون درجة كلّها عقلية نورية؛ و كما أنّ الموجودات الطبيعية و الأصنام البرزخية بعضها كمال البعض و بعضها أعلى من بعض و بعضها أصل بعض و فرع بعض آخر و بعضها مفيض و بعضها مستفيض، فكذلك الحال فى أربابها العقلية النورية حتّى أنّ الأرض العقلية أنزل رتبة «۱» من جميع الصور العقلية، منزلتها منزلة قبول الآثار العقلية و الأضواء المعنوية عمّا فوقها بلا زمان و مكان؛

و ربّ النوع الإنسانی المسمّی بروح القدس أشرف أرباب سایر الأنواع الحیوانیهٔ و النباتیهٔ، بل نسبته إلیها کنسبهٔ صاحب کلّ صنم إلی صنمه فی کونه أصلا له.

و الحاصل: أنّ هذا البعض من المتأخّرین جعل کلّ نوع متکثّر الأفراد أو منحصر فی الفرد علی قسمین:

أحدهما: حسّی جسمانی

و ثانیهما: عقلی نوری

فبإزاء جمیع الأنواع الفلکیهٔ و العنصریهٔ فی العالم الأعلی أنواع نوریهٔ قائمهٔ بذواتها هی أرباب الأنواع الجسمیهٔ؛ فبإزاء الإنسان الحسّی مثلا- إنسان مجرّد نوری فی العالم العقلی هو فرد للطبیعهٔ النوعیهٔ الإنسانیهٔ إلّا أنّه قائم بذاته و مقوّم للإنسان الحسّی و کلّ ما له من الصفات و اللوازم یکون لهذا الإنسان العقلی أیضا إلّا أنّها عقلیهٔ، کما أنّ ذاته و حقیقته أیضا عقلیهٔ؛ و هکذا الحکم فی جمیع الأنواع الجسمیهٔ؛ و أوّل المثل الأفلاطونیهٔ إلی الأنواع النوریهٔ بهذا المعنی و استشهد علی ذلک:

أوّلا: بقول الشیخ: «ظنّ قوم أنّ القسمهٔ یوجب وجود شیئین فی کلّ شیء کالإنسانین فی معنی الإنسانیهٔ: إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول مفارق

---

(۱). س: لرتبهٔ.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۴۹

أبدی لا یتغیّر؛ و جعلوا لکلّ واحد منهما وجودا؛ فسمّوا الوجود المفارق وجودا مثالیا؛ و جعلوا لکلّ واحد من الامور الطبیعیهٔ صورهٔ مفارقهٔ و إیّاها یتلقّی العقل؛ إذ کان المعقول شیئا لا یفسد و کلّ محسوس من هذه فاسد؛ و جعلوا العلوم و البراهین ینحو نحو هذه و إیّاها یتناول» و کان المعروف بأفلاطون «۱» و معلّمه سقراط یفرّطان فی هذا القول و یقولان إنّ للإنسانیهٔ معنی واحدا موجودا تشترک فیه الأشخاص/۶۸۱ B/ و یبقی مع بطلانها و لیس هو المعنی المحسوس للتکثّر الفاسد؛ فهو إذن العقول المفارقهٔ.

و ثانیا: بکلمات یلتقطه من أثولوجیا للمعلّم الأوّل کقوله فی المیمر الرابع منه:

«إنّ وراء هذا العالم سماء و أرض و بحر و حیوان و نبات و ناس و سماویّون و کلّ من هذا العالم سماویّ و لیس هناک شیء أرضی البتّه» «۲» و قوله فیه أیضا: «إنّ الإنسان الحسّی إنّما هو صنم للإنسان العقلی و الإنسان العقلی روحانی و جمیع أعضائه روحانیهٔ، لیس موضع العین غیر موضع الید و لا مواضع الأعضاء کلّها مختلفهٔ لکنّها فی موضع واحد» «۳» و قوله فی المیمر الثامن: «إنّ الشیء الذی یفعل به النار إنّما هی حیاهٔ ناریهٔ و هی النار الحقیقیهٔ؛ فالنار إذن التی فوق هذه النار فی العالم الأعلی هی أحری بأن تکون نارا؛ فإن کانت نارا حقّا فلا محالهٔ أنّها حیّهٔ و حیاته أرفع و أشرف من حیاهٔ هذه النار؛ لأنّ هذه النار صنم لتلک النار.»

فقد بان و صحّ أنّ النار التی فی العالم [الأعلی] هی حیّهٔ و أنّ تلک الحیاهٔ هی القیّمهٔ بالحیاهٔ علی هذه النار؛ و علی هذه الصفهٔ یکون الماء و الهواء؛ فإنّهما هناک حیّان کما هما فی هذا العالم إلّا أنّهما فی ذلک العالم أکثر حیاهٔ؛ لأنّ تلک هی التی تفیض علی هذین الحیاهٔ.» «۴»

---

(۱). س: بافلاطن.

(۲). أثولوجیا (المیمر الرابع)، ص ۶۳.

(۳). المصدر السابق، ص ۶۹.

(۴). المصدر السابق (المیمر الثامن)، ص ۹۲.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۵۰

و قوله فيه أيضا: «إنّ هذا العالم الحسّي كلّه إنّما هو مثال و صنم لذلك؛ فإن كان هذا العالم حيّا فبالحرىّ [أن يكون ذلك العالم الأوّل حيّا؛ و إن كان هذا العلم تامّا فبالحرىّ] أن يكون ذلك العالم أتمّ تماما و أكمل كمالا؛ لأنّه هو المفيض على هذا العالم الحياة و القوّة و الكمال و الدوام؛ فإن كان هذا العالم تامّا فى غاية التمام فلا محالة أنّ هناك الأشياء كلّها التى هنا إلّا أنّها فيه بنوع أعلى و أشرف كما قلنا مرارا. فثمّ سماء ذات حياة و فيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير أنّها أنور و أكمل «۱» و ليس بينها افتراق كما نرى هاهنا؛ و ذلك لأنّها ليست جسمانية؛ و هناك أرض ذات سباخ «۲» لكنّها كلّها عامرة و فيها الحيوانات كلّها الطبيعية و الأرضية التى هنا؛ و فيها نبات مغروس فى الحياة و فيها بحار و أنهار جارية [و ما يجرى] جريا حيوانيا/۷۸۱ A/ و فيها حيوانات الماء كلّها؛ و هنا هواء و فيه حيوانات هوائية حيّة شبيهة بذلك «۳» الهواء؛ و الأشياء التى هناك كلّها حيّة و كيف لا تكون حيّة و هى فى عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتّة؟! و طبائع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلّا أنّ الطبيعة هناك أعلى و أشرف من هذه الطبيعة؛ لأنّها عقلية ليست حيوانية.

فمن أنكر قولنا و قال: من أين يكون فى العالم الأعلى حيوان و سماء و ساير الأشياء التى ذكرناها؟

قلنا: إنّ العالم الأعلى هو الحىّ التامّ الذى فيه جميع الأشياء؛ لأنّه ابدع من المبدع الأوّل التامّ؛ ففيه كلّ نفس و كلّ عقل؛ و ليس هناك فقر و لا حاجة البتّة؛ لأنّ الأشياء التى هناك كلّها مملوءة غنى و حياة كأنّها حياة تغلى و تفور؛ و جرى حياة تلك الأشياء إنّما ينبع من عين واحدة لا كأنّها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط،

---

(۱). أثولوجيا: غير أنّها نور واحد.

(۲). السباخ: اسم الأرض ذات الملح.

(۳). س: بتلك.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۵۱

بل كلّها كيفية واحدة فيها كلّ كيفية، يوجد فيها كلّ طعم؛ و نقول إنّك تجد فى تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة و الشراب و ساير الأشياء ذوات الطعوم؛ و قواها و ساير الأشياء الطيّبة الروائح و جميع الروائح و جميع الألوان الواقعة تحت البصر و جميع الأشياء الواقعة تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعة تحت السمع- أى اللحون كلّها و أصناف الإيقاع- و جميع الأشياء الواقعة تحت الحسّ «۱» و هذه كلّها موجوده فى كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه؛ لأنّ تلك الكيفية حيوانية عقلية تسمع جميع الكيفيات التى وصفناه و لا تضيق عن شىء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض و بنفس «۲» و ينفد بعضها ببعض، بل كلّها فيها محفوظة كأنّ كلّا منها قائم على حدة.» «۳»

و قوله فى الميمر العاشر: «إنّ كلّ صورة طبيعية فى هذا العالم فهى فى ذلك العالم إلّا أنّها هناك بنوع أفضل «۴» و أعلى؛ و ذلك لأنّها هنا متعلّقة بالهيولى و هى هنالك بلا هيولى؛ و كلّ صورة طبيعية هاهنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها؛ فهناك سماء و أرض و حيوان و هواء و ماء و نار؛ فإن كان هناك هذه الصورة/۷۸۱ B/ فلا محالة أنّ هناك نباتا أيضا.» «۵»

و لا يخفى: أنّ ما ذكره هذا البعض من كون ربّ كلّ نوع فردا من هذا «۶» النوع كاملا قائما بذاته يرد على ظاهره أنّ اختلاف أفراد نوع واحد بالعلّية و المعلولية و التجرّد و المادّية و القيام بالذات و القيام بالغير غير معقول؛ فكيف «۷» يجوز لحقيقة واحدة أن يقوم بعضها بنفسه و بعضها بغيره؟! إذ الحقيقة لو اقتضت القيام بالذات لكان جميع أفرادها قائمة بذواتها و إن اقتضت الحلول لاستحال قيام بعضها بذاته.

---

(۱). س: الحسى.

(۲). أثولوجيا:- و بنفس.

(۳). أثولوجيا (الميمر الثامن)، صص ۹۴- ۹۳.

(۴). س: نوع و فصل.

(۵). أثولوجيا (الميمر العاشر)، ص ۱۵۲.

(۶). س: هذه.

(۷). س: و كيف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۵۲

و القول ب «جواز اختلاف نوع واحد كمالا و نقصا و غنى و فقرا معلّلا بأنّ حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب و الإمكان و الاستغناء عن المحلّ و الافتقار إليه؛ فإنّ استغناء بعض الوجودات عن المحلّ إنّما هو لكماله و كماله لجوهريته و قوّته و افتقار بعضها إليه لغاية نقصه و هو لعرضيته و ضعفه و كذا إضافته إلى جسم بكونه نفسا له ضرب من القصور و الحاجة؛ فلا يلزم من حلول شيء فى محلّ ذاتا أو فعلا حلول ما يشاركه فى النوعية بعد التفاوت بينهما فى الشدّة و الضعف» يرد عليه أنّ اختلاف طبيعة واحدة بوجوه التشكيك لا بدّ أن يكون اختلافا لا يخرج أفراد تلك الطبيعة عن الاتّفاق فى الحقيقة النوعية و لا يدخل بعضها فى حقيقة اخرى كالاختلاف بمجرّد أكثرية الآثار و أقلّيتها و أشدّية الظهور و أضعفيته.

و لا ريب فى أنّ الاختلاف بمثل الجوهرية «۱» و العرضية و العلّية و المعلولية و التجرّد و المادّية ليس من هذا القبيل؛ فإنّ الأفراد المختلفة فيها لو جاز كونها داخلة فى حقيقة نوعية واحدة لم يوجد نوعان مختلفان؛ فإنّ الاختلاف الذى بين هذا الفرس و هذا الإنسان ليس أشدّ من الاختلاف الذى بين هذا الجوهر و هذا العرض و بين الواجب و بعض معلولاته.

و ما ذكره من التعليل ضعفه ظاهر ممّا مرّ؛ فإنّ الوجود المختلف بأنحاء التشكيك هو العامّ الانتزاعى، و الوجودات الخاصّة ليست أفرادا له، بل التحقيق/۸۸۱ A/- كما مرّ- أنّها مختلفة بأنفسها و فرد منها قائم بذاته متحقّق بنفسه و البواقى معلولة له متحقّقة بالانتساب إليه؛ و لا يوجد ذاتى مشترك بينها حتّى يلزم اختلاف حقيقة واحدة فى الوجوب و الإمكان و الاستغناء عن المحلّ و الافتقار إليه.

و كلمات المعلّم «۲» الأوّل لا بدّ أن يحمل إمّا على ما مرّ من العقول النازلة

---

(۱). س: الجوهر.

(۲). س: العلم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۵۳

العرضية؛ و الوجه فى تسميتها بالسماء أو الأرض أو الحيوان أو الإنسان أو النبات أو غير ذلك ما أشرنا إليه من الوجه فى إطلاق الثلاثة؛ أعنى علاقة الربوبية و مناسبة العلّية و المعلولية «۱» على الصور المثالية؛ فإنّ كلّ ما فى الأفلاك و العنصريات يوجد فى عالم المثال أيضا؛ و يؤيّد ذلك ما اشتهر بين الجماعة من أنّ المعلّم الأوّل خالف معلّميه- أفلاطون و سقراط- و غيرهما من الأقدمين كآغاذاثيمون و غيرها فى إثبات المثل العقلية الإلهية حتّى أنّ المعلّم الثانى لمّا أراد أن يجمع بين الرأيين فى مقالته المشهورة أوّل المثل النورية إلى الصور العلمية القائمة بذاته؛ هذا.

و الظاهر: أنّ العقل لا تنقبض عن الحكم بأن توجد بين العقول الصّرفة و النفوس الناطقة ذوات مجرّدة نورية يصدر عنها ما يصدر عن أفراد الإنسان و الحيوان و النبات و الجماد و لكن تكون هذه الآثار الصادرة عنها كذواتها نورية عقلية؛ و ما يوضح ذلك أنّ الإنسان قد يحصل له الترقّى فى مراتب العلم و العمل بحيث يتجاوز عن النفوس و مراتبها و يتّصل بالعقول و عوالمها؛ و لا ريب فى أنّ مثله لا يعدّ من العقول الصّرفة، بل يعدّ من أفراد الإنسان و كلّ ما يكون للإنسان من الحواسّ و الالتذاذات و الآثار يكون له أيضا إلّا أنّ كلّها

على وجه عقلىّ نـورىّ؛ فلاـ ضـير فى أن يطلق عليه الإنسـان العقلى إطلاقـا و إن كـان مجازيـا؛ و إذا جـاز ذلـك فى بعض الأـنواع فى السلسـلة العوديـة الكونية فأىّ مانع من جوازه فى جميع الأنواع فى السلسـلة النزولية الإبداعية؟! بل الحقّ ثبوته/۸۸۱ B/ لقاعدة الإمكان الأشرف؛ إذ وجود فرد مجرّد نورىّ لكلّ نوع من الأنواع الفلكية و العنصرية على النحو المذكور- أى بحيث يكون متّصفا بصفات هذا النوع و مصدرا لآثاره على وجه عقلىّ نورىّ بحيث يكون متوسّطا بين العقول الصّرفة التى لا التفات لها إلى

---

(۱). س:+ او.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۵۴

البرازخ أصـلا و النفوس الناطقـة بأن تشابه الأولى فى عـدم الافتقار إلى البرازخ ذاتا و فعلا و تشابه الثانيـة من حيث تعلّقه بها بالرتبـة و العلّيـة و الاتّصاف بصـفاته و آثاره على وجه عقلىّ متقدّس عن القصور و النقص- ممكن و هو أشـرف من هذا النوع إذا كان مثاليا أو فلكيا أو عنصـريا؛ و قـد وجد الأخسّ؛ فيجب أن يوجد الأشـرف قبله؛ فلكلّ نوع فرد مجرّد نورىّ عقلىّ قائم بذاته تصدر عنه آثار هذا النوع، بـل يكون له كـلّ مـا يوجـد له إلّا أنّ جميعها على وجه عقلىّ نورىّ؛ و هو ربّ هـذا النوع و حافظه و يفيض على ساير أفراده ما يستعدّ له من القدرة و القوّة و العلوم و الابتهاجات و غيرها.

فربّ نوع الإنسـان الـذى هو أشـرف أربـاب العـالم العنصـرى هو القيّم بتربيـة الأفراد الإنسانيـة و حفظها و مفيض العلوم و الأنوار عليها بحسب اسـتعداداتها؛ و قد يرتقى فى بعض أفراده بالتجلية و التحلية بشرائف الصفات و الإحاطة بحقائق الأشياء بحيث يحصل له كمال التجرّد و النورانيـة؛ فيتمكّن عن خلع جلباب البدن و الاتّصال به؛ فيصـير نورا مجرّدا مثله و يكون واسـطة بين العقول الصّرفة و النفوس الناطقـة المتعلّقـة بالأبـدان المثالية أو الفلكية أو العنصـرية؛ و قد يحصل لبعض النفوس هذا الاتّصال بعد الموت الطبيعى لا قبله؛ و على التقـديرين مع اتّصـاله به و صـيرورته شبيهـا به فى التجرّد و النوريـة لاـ يكون فى الشـرافة و الكمال مثله و داخلا فى ربّ الأرباب و إن تمكّن من التـأثير و الإفاضـة على مـا دونه؛ إذ الإنسـان العقلىّ الـذى هـو ربّ النوع نور إبـداعى/۹۸۱ A/ واسـطة لإيجاد جميع الأفراد الإنسانيـة و له التمكّن التـامّ فى أنحـاء التصـرّف فى جميعها و محيط بكلّها و هى بأسـرها بمنزلـة أظلاله؛ فأنّى ذلك لمن يتّصل به نحو الاتّصال من الأفراد الإنسانية و إن حصل له غاية النورية و التجرّد و يمكّن من بعض التصرّفات و الإضافات على ما تحته من الأفراد؟!

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۵۵

و بالجملة: هذه الذوات النورية المعبّر عنها بأرباب الأنواع و الأصـنام ليست عقولا صـرفة لا تناسب الأنواع البرزخية و الأصنام الجسمية بوجه، و لا علاقة لها بها لا بتصرّف و انطباع و لا بعلّية و ربوبية، و لا التفات إليها أصلا؛ و لا نفوسا ناطقة متعلّقة بالأجسام تعلّق تصرّف و افتقـار فى الفعـل، بـل هى واسـطة بينهمـا؛ لأنّها أعلى و أشـرف من النفوس من حيث عـدم الافتقار فى الفعل إلى جسم و أخسّ من العقول من حيث التفاتها إلى الأجسام و تعلّق بها تعلّق الربوبيـة، بل كونها مماثلة لها فى الأوصاف و الآثار و كون الاختلاف بينهما ذاتا و صفة بالتجرّد و المادّية و العقلية و الحسّية.

و على هـذا فطبقـة أرباب الأنواع طبقة من المجرّدات واسـطة بين العقول الصّرفة و البرازخ صادرة من الطبعة الأخيرة للعقول؛ فإنّ هذه الطبقـة النازلـة الأخيرة لم يمكن لضـعفها أن تصدر عنها العقول؛ فتصدر عنها طبقة مجرّدة نورية واسـطة بين العقول و البرازخ، مختلفة فى النوريـة و الكمال و القوّة باختلاف عللها التى هى الطبقة الأخيرة النازلة من العقول و تصدر عنها الكثرة البرزخية من العوالم الثلاثة باختلافها.

و ممّا يؤكّد وجود أرباب الأنواع بالمعنى المذكور التأمّل فى أحوال الإنسان و عوالمه و إدراكاته و اتّصالاته بالعوالم؛ فإنّك قد عرفت أنّ النفس الناطقـة الإنسانيـة لكونهـا خليفـة اللّه و مظهرا جامعـا إجماليـا و انموذجا للكلّ و نسـخة منحصـرة من العوالم بأسـرها انطوت فيها/۹۸۱ B/ جميع النشئات إجمالا و لها قوى تتمكّن بها عن إدراك جميعها و الاتّصال بكلّها؛ فكلّ نشأة خارجية يوجد انموذج منها

فيها؛ و لذلك تتمكّن من إدراك هذه النشأة و الاتّصال بها و كذا كلّ نشأة يوجد فيها يجب أن تتحقّق هذه النشأة على وجه التفضّل و الكمال فى الخارج؛ و لذلك يمكن أن يستدلّ بوجود كلّ نشأة فى أحدهما على وجوده فى الآخر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۵۶

و على هذا القول لا ريب فى أنّ للنفس الناطقة خمس نشئات:

الأولى: النشأة الحسّية الظاهرة التى بإزاء عالم الحسّ «۱» و الشهادة؛ و لها قوى ظاهرة تدرك بها الأشياء الحسّية و موجودات هذا العالم و لها ملكة الاتّصال بها، بل أكثر النفوس لاستغراقها فى العلائق البدنية و انهماكها فى الشهوات الجسمانية و عدم حصول التجرّد التامّ لها متّصلة بهذا العالم و مستغرقة فيه بحيث غفلت عن ساير النشئات و العوالم.

الثانية: النشأة الخيالية المثالية التى بإزاء عالم المثال و الأشباح؛ و لها قوى حسّية ناطقة تدرك بها الصور المثالية الجزئية و الأشباح بلا مادّة جسمية، كما هو شأن موجودات عالم المثال؛ و لها أيضا ملكة الاتّصال بهذا العالم بحسب استعدادها.

الثالثة: النشأة النفسية التى بإزاء عالم النفوس المعبّر عنه بالملكوت الأسفل؛ و لها قوّة نظرية عقلية تتمكّن بها عن إدراك الحقائق و المعانى الكلّية بالعلم الحصولى و الجزئيات المجرّدة و المادّية بالعلم الإشراقى الشهودى إلّا أنّها ما لم يحصل لها التجرّد التامّ لا تتمكّن من هذا الإدراك بذاتها من دون توسّط جسم أو جسمانى؛ فيتوقّف إدراكها الكلّيات على أن تنتزعها عن الأشياء الجسمانية المدركة لها بتوسّط القوى الظاهرة و الباطنة و الجزئيات بارتسامها فى بعض آلاتها؛ و هذا هو المرتبة النفسية؛ إذ النفس من حيث إنّها نفس تفتقر فى فعلها و إدراكها إلى الأجسام. ثمّ لها بحسب استعدادها أن تتّصل بعالم النفوس و تلاقى النفوس الكاملة الفلكية و العنصرية.

الرابعة: النشأة/۰۹۱ A/ العقلية المشوبة ببعض الصفات الجسمية؛ فإنّها إذا حصل لها ضرب كامل من التجرّد تتمكّن به من إدراك المعقولات بذاتها من دون افتقار إلى الجسم و الآلات الجسمانية؛ أى لا تحتاج فى إدراك المعقولات الكلّية إلى

---

(۱). س: الحسى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۵۷

انتزاعها عن الأشياء الجسمية الخارجية و فى مشاهدة الذوات المجرّدة أو غيرها إلى توسّط آلات إلّا أنّها لم تبلغ فى التجرّد مرتبة تكون معقولاتها بقوّتها النظرية عقلية صرفة و خالصة بالكلّية عن شوائب الأوصاف الجسمية، بل تكون مدركاتها «۱» مع كونها نورية عقلية مشوبة بالصفات البرزخية و المثالية؛ فتدرك المسموعات و المبصرات و المذوقات و الملموسات كلّها بقوّتها النظرية على وجه عقلى نورانى إلّا أنّ إدراكها «۲» هذا سمع عقلى و بصر عقلى و ذوق عقلى و هكذا؛ فيجب أن يكون بإزاء هذه «۳» النشأة فى النفس عالم فى الأعيان توجد فيه أنوار مجرّدة [على] هذه الصفة و ما هو إلّا عالم أرباب الأنواع المتوسّطة بين العقول الصّرفة و النفوس الناطقة؛ فإنّها- كما عرفت- أنوار مجرّدة إلّا أنّها لانحطاطها عن مراتب العقول متّصفة بالأوصاف الجسمانية على وجه عقلى؛ فلها سمع عقلى و بصر عقلى و ذوق عقلى و حركات دورية عقلية إلى غير ذلك من أوصاف البرازخ التى هى أربابها. ثمّ النفس بحسب استعدادها تتمكّن من إيصالها بهذه الأرباب النورية سيّما ربّ نوعها الذى يسمّونه بروح القدس.

الخامسة: النشأة العقلية الصّرفة التى بإزائها عالم العقول المعبّر عنه بعالم الجبروت و الملكوت الأعلى؛ فإنّ النفس إذا حصلت لها غاية التجرّد و الصفاء و نهاية النورية و الضياء تتمكّن بذاتها من دون توسّط الأجسام و الآلات أن تعقل بقوّتها النظرية المعقولات الكلّية من الصور و المعانى على وجه إجمالى بسيط معبّر عنه بالعقل البسيط؛ و على وجه تفصيلى «۴» فى غاية التميز و الوضوح؛ و تشاهد الجزئيات من الذوات المجرّدة و المادّية الجوهرية و العرضية بالعلم الانكشافى الإشراقى على وجه يكون ما تعقله و تشاهده معقولا صرفا لا يشوبه

---

(۱). س: مدرکاته.

(۲). س: ادراکه.

(۳). س: هذا.

(۴). س: تفضلی.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۵۸

شیء من الأوصاف المادّیة و النعوت/۰۹۱ B/ الجسمیة کما هو شأن العقول الصّرفة.

فالنفس حینئذ کأنّها عقل محض و تحصل لها حینئذ بحسب استعدادها ملکة الاتّصال بعالم العقول و الأخذ منها؛ و قد یحصل لها الترقّی بحیث یتجاوز عنها و یحصل لها القرب الحقیقی بموجد الکلّ؛ و هو المرتبة الخاتمیة المعبّر عنها بمقام «قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنی».

و قد ظهر بذلک أنّ النفس الناطقة مع انحطاطها عن افق الإبداعیات و هبوطها إلی أرض المادّیات و ابتلائها بعوائق الشهوات الخسیسة و تقیّدها بقیود البدن و سلاسل الطبیعة احتوت علی جمیع النشئات الوجودیة و انطوت فیها کلّ المراتب الکونیة.

و بالجملة: هی مع انحطاط درجتها من بین الأنوار القدسیة و الجواهر المجرّدة النوریة وسیعة المیدان سریعة الجولان و فی جبلّتها الاتّصال إلی کلّ العوالم و النشئات و من شأنها التنقّل فی جمیع المراتب و الدرجات و لها من المرتبة الجمعیة و القرب الحقیقی إلی المبدأ ما لا یوجد لغیره.

نه فلک راست مسلّم، نه ملک «۱» را حاصل آنچه در سرّ سویدای بنی آدم ازوست و قد ظهر ممّا ذکر أنّ کلّ ربّ صنم متّصف بخواصّ «۲» صنمه إلّا أنّه علی وجه عقلی؛ فربّ نوع کلّ حیوان یکون حسّاسا إلّا أنّ جنسه یکون عقلیا؛ فنسبة هذا الحسّ إلی الحسّ العقلی کنسبة هذا الحیوان اللحمی إلی الحیوان العقلی؛ فالحسّ الذی فی هذا العالم الأدنی لا یشبه الحسّ الذی فی العالم الأعلی؛ فإنّ الحسّ هناک علی نهج المحسوسات التی هناک؛ و علی هذا لا یرد القول بأنّ الحیوان إذا کان فی العالم الأعلی وجب أن یکون حسّاسا؛ لأنّ الحسّاس فصله و الحسّ لیس إلّا انفعالا من صورة طبیعیة جسمانیة؛ فکیف یمکن أن یکون فی الجواهر العالیة

---

(۱). س: فلک.

(۲). س: به خواص.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۵۹

المجرّدة حسّ و هو موجود فی الجوهر الأدنی؟!

ثمّ لا ریب فی أنّ ما یترتّب علی الحسّ العقلی لا یمکن أن یترتّب علی هذا الحسّ. نعم لمّا کان کلّ صنم متعلّقا و متّصلا بربّ نوعه کتعلّق هذه النار الکائنة بتلک النار المبدعة؛ فیکون حسّه أیضا متعلّقا و متّصلا بحسّه؛ فیکون بصر الحیوان السفلی متعلّقا و متّصلا/A ۱۹۱/ ببصر الحیوان العقلی و کذا سمعه بسمعه و شمّه بشمّه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه؛ فکلّ إنسان حصل له التجرّد التامّ و اتّصل بالإنسان العقلی تحصل له هذه الحواسّ العقلیة الباطنیة [و] الامور الغائبة؛ حیث قال فی البصر: «زویت لی الأرض؛ فرأیت مشارقها و مغاربها» «۱» و فی السمع:

«أطّت السماء» «۲» و فی الشمّ: «إنّی لأجد نفس الرحمن من جانب القرن» «۳» و فی الذوق: «أبیت عند ربّی یطعمنی و یسقینی» «۴» و فی اللمس: «وضع اللّه علی کتفی یده؛ فأحست بردها بین قدمی» «۵» و کان ما ورد عن سیّدنا أمیر المؤمنین علیه السّلام من ختمة القرآن بأسره فی آن رکوبه إنّما کان باللسان و النطق العقلیین؛ و ما ورد عن نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من «أنّ هذه النار غسلت سبعین ماء ثمّ أنزلت» إشارة إلی أنّ هذه النار الجسمانیة من مراتب تنزّلات النار العقلیة. فکما أنّ الإنسان العقلی یفیض بنوره علی هذا الإنسان السفلی بوسائط مترتّبة فی العوالم العقلیة و المثالیة کلّها أناسی متفاوتة المراتب و النشئات کذلک بین النار العقلیة و النار

السفلية تنزّلات مترتّبة؛ و الاغتسال بالماء إشارة إلى تنزّل مترتبها عن كمال حقيقتها النورية و ضعف

---

(۱). بحار الأنوار، ج ۶، ص ۳۳۰؛ ج ۱۸، ص ۱۳۶؛ المجازات النبوية، ص ۱۶۸ و المناقب (لابن شهرآشوب)، ص ۹۸.

(۲). بحار الأنوار، ج ۵۶، ص ۱۹۲.

(۳). الإيضاح (الفضل بن شاذان)، ص ۱۵ و شرح أصول الكافي (للمولى محمّد صالح المازندراني)، ج ۴، ص ۲۱۰.

(۴). بحار الأنوار، ج ۶، ص ۲۰۸؛ ج ۶۴، ص ۲۵۳؛ عوالي اللئالي، ج ۲، ص ۲۲۳ و مع تفاوت ما في الخصال، ص ۳۰۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۳۶ و ج ۱۷، ص ۵۵۲؛ معاني الأخبار، ص ۱۲۸؛ المناقب (لابن شهرآشوب)، ج ۱، ص ۳.

(۵). الإيضاح (الفضل بن الشاذان)، ص ۱۹، ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۵۳۲ و دلائل الإمامة، ص ۹۷.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۶۰

تأثيرها و تنقّص جوهرها و انكسار كيفيتها. اللمعات العرشية النص ۴۶۰ [في ما يقال في تفسير المثل الأفلاطونية] ..... ص : ۴۴۶

ما ذكرناه في تفسير المثل النورية هو الظاهر من كلام أفلاطون حيث قال:

«إنّي رأيت أفلاكا نورية» و المصرّح به في كلام المعلّم الأوّل حيث قال: «إنّ في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني و الإنسان العقلي؛ و لست أعني هو هما لكنّي أعني أنّه يتّصل بهما لأنّه صنم لهما؛ و ذلك لأنّه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي و بعض أفاعيل الإنسان النفسي؛ و ذلك أنّ في الإنسان الحسّي كلمات الإنسان النفساني و كلمات الإنسان العقلي؛ فقد جمع الإنسان الحسّي كلمتي الكلمتين إلّا أنّها فيه قليلة ضعيفة ندرة؛ لأنّه صنم للصنم.»

فقد بان أنّ الإنسان الأوّل حسّاس إلّا أنّه بنوع أعلى و أفضل من الحسّي الكائن في الإنسان السفلي و إنّما ينال/۱۹۱ B/ الحسّ من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي- كما بيّناه- و قال أيضا: «إنّ هذه الحسائس عقول ضعيفة و تلك العقول حسائس «۱» قويّة.» «۲»

و قد تعرّض في مواضع كثيرة من أثولوجيا لدفع ما ربّما يورد من الشكوك على هذا النحو من الوجود فقال في موضع على سبيل السؤال: «إنّه إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هو هناك؟ و إن كان ثمّة نار و أرض فكيف هما هناك؟ فإنّه لا يخلو من أن يكونا حيّين أو ميّتين؛ فإن كانا ميّتين مثل ما هاهنا [فما] في الحاجة إليهما هناك؟ و إن كانا حيّين فكيف يحييان هناك؟»

فأجاب بقوله: «أمّا النبات فنقدر أن نقول: إنّه هناك حيّ [لأنّه هاهنا حيّ أيضا] و ذلك أنّ في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة [و إن كانت كلمة النبات الهيولانية حياة؛] فهي إذن لا محالة نفس ما؛ و أحرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى و هو النبات الأوّل إلّا أنّ تلك الكلمة واحدة كلّية و هذه كثيرة لها متعلّقات جزئية؛ فهو النبات الأوّل الحقّ و الذي دونه نبات ثان و

---

(۱). س: احساس.

(۲). أثولوجيا (الميمر العاشر)، ص ۱۴۷.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۶۱

ثالث؛ لأنّه صنم لذلك النبات؛ و إنّما يحيى هذا [النبات] بما يفيض عليه ذلك [النبات] من حياته؛ فأمّا هذه الأرض فلها أيضا حياة ما و كلمة فعّالة- كما وقعت الإشارة إليه- فإن كانت هذه الأرض الحسّية التي هي صنم حيّة فبالحريّ أن تكون تلك الأرض العقلية حيّة أيضا و هي الأرض الأولى و أن تكون هذه أرضا ثابتة لها شبيهة بها.» «۱»

و قال في موضع آخر بعنوان السؤال أيضا: «لم كانت هذه الحيوانات الغير الناطقة هناك؟ فإن كانت لأنّها كريمة فيّ «۲» أ هناك أكرم جوهرا و أشرف؟»

فأجاب «بأنّ العلّة فی ذلک أنّ البارئ الأوّل واحد فقط من جمیع الجهات و أبدع العالم واحدا أیضا؛ و لم یکن وحدانیة المبدع کوحدانیة المبتدع بالضرورة و إلّا لکانتا شیئا واحدا و هو محال؛ فلا بدّ من أن یکون فی وحدانیة المبدع کثرة؛ لأنّه بعد الواحد الحقّ مطلقا فلا محالة أنّه کثیر؛ لأنّ الکثیر خلاف الواحد؛ لأنّ الواحد هو التمام و الکثیر هو الناقص و إن کان/۲۹۱ A/ المفضول علیه فی حیّز الکثرة فلا أقلّ من أن یکون اثنین؛ و کلّ واحد من ذینک الاثنین یتکثّر أیضا- علی ما وصفناه- و قد یوجد للإثنین «۳» الأوّلین حرکة و سکون و فیهما عقل و حیاة غیر أنّ ذلک العقل لیس هو کعقل واحد منفرد لکنّه عقل فیه جمیع العقول و کلّها منه و کلّ واحد من العقول فهو کثیر علی قدر کثرة العقول و أکثر منها.

فقد بان أنّه لم یکن العالم الأعلی ذا صور کثیرة و إن کانت صور الحیوان کلّها فیه حیّة.» «۴»

و قال أیضا فی موضع آخر علی سبیل السؤال أیضا: «قد یجوز لجاعل أن یجعل الحیوانات الکریمة فی العالم الکریم [الأعلی] و أمّا الحیوانات الدنیّة

---

(۱). أثولوجیا (المیمر العاشر)، ص ۱۵۴- ۱۵۳.

(۲). أثولوجیا:- فی.

(۳). س: الاثنین.

(۴). مع تفاوت کثیر فی أثولوجیا (المیمر العاشر)، صص ۱۴۹- ۱۴۸.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۶۲

فلن یجوز أن یقول: إنّها هناک؟»

فأجاب عنه بمثال واحد فقال: «إنّ الإنسان الذی فی العالم الأسفل لیس کالإنسان الذی فی العالم الأعلی؛ فإن «۱» کان هذا الإنسان لیس مثل ذلک الإنسان فلم یکن سایر الحیوانات التی هناک مثل هذه، بل تلک أکرم و أفضل.» «۲»

و قال فی موضع آخر بعنوان السؤال أیضا: «ما بال الناطق العالی إذا صار هنا روّی و فکّر و سایر الحیوان لا یروّی و لا یفکّر إذا صار هاهنا و هی کلّها هناک عقول؟»

فأجاب «بأنّ العقل مختلف؛ فإنّ العقل الذی فی الإنسان غیر العقل الذی فی سایر الحیوان؛ فإن کان العقل فی الحیوانات العالیة مختلفا فلا محالة أنّ الرویّة و الفکرة فیها مختلفة؛ و قد نجد فی سایر الحیوانات أعمالا ذهنیة.» «۳»

و قال فی موضع آخر بعنوان السؤال أیضا: «إن کانت أعمال الحیوانات ذهنیة فلم لم تکن أعمالها کلّها بالسواء؟ و إن کان النطق علّة للرویّة هاهنا فلم لم یکن الناس کلّهم سواء بالرویّة لکن رویّة کلّ واحد منهم غیر رویّة صاحبه؟»

فأجاب «بأنّ اختلاف الحیاة و العقول إنّما هی لاختلاف حرکات الحیاة و العقل؛ فلذلک کانت حیوانات مختلفة و عقول مختلفة إلّا أنّ بعضها أنور و أظهر و أشرف من بعض؛ و ذلک أنّ من العقول ما هو قریب من العقول الأولی؛ فلذلک/۲۹۱ B/ صار أشدّ نورا من بعض و منها ما هو ثان و ثالث؛ فلذلک صار بعض العقول التی هاهنا إلهیة و بعضها ناطقة و بعضها غیر ناطقة لبعدها من تلک العقول الشریفة؛ و أمّا هناک فکلّها ذو عقل؛ فلذلک صار الفرس عقلا و عقل الفرس فرس و لا یمکن أن یکون الذی یعقل الفرس إنّما هو عاقل الإنسان؛ فإنّ ذلک محال فی

---

(۱). س: و ان.

(۲). مع تفاوت کثیر فی أثولوجیا (المیمر العاشر)، ص ۱۴۹.

(۳). المصدر السابق، صص ۱۵۰- ۱۴۹.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۶۳

العقول الأولی؛ فالعقل الأوّل إذا عقل شیئا ما کان هو و ما عقله شیئا واحدا؛ فالعقل الأوّل لا یعقل شیئا لا عقل له، بل یعقله عقلا نوعیا و حیاهٔ نوعیهٔ؛ و کانت الحیاهٔ الشخصیهٔ لیست بعاریهٔ للحیاهٔ المرسلهٔ؛ فکذا العقل الشخصی «۱» لیس بعادم للعقل المرسل؛ فاذا کان هذا هکذا فالعقل الکائن فی بعض الحیوان لیس هو بعادم للعقل الأوّل؛ فکلّ جزء من أجزاء العقل هو کلّ یتجزّی به عقل؛ فالعقل للشیء الذی هو عقل له هو الأشیاء کلّها بالقوّهٔ؛ فإذا صار بالفعل صار خاصّا أخیرا بالفعل و إذا کان أخیرا بالفعل صار فرسا أو شیئا آخر من الحیوان؛ و کلّما سلکت الحیاهٔ «۲» إلی أسفل صار حیّا دنیّا خسیسا؛ و ذلک أنّ القوی الحیوانیهٔ کلّما سلکت إلی أسفل ضعفت و خفیت بعض أفاعیلها العالیهٔ؛ فحدثت منها حیوان دنیّ ضعیف؛ فإذا صار ضعیفا احتال له العقل الکائن؛ فتحدث الأعضاء القویّهٔ بدلا [ممّا نقص] عن قوّته، کما لبعض الحیوان أظفار و لبعضه مخالیب و لبعضه قرون و لبعضه أنیاب علی نحو نقصان قوّهٔ الحیاهٔ فیه.» «۳»

و قال فی موضع آخر و بعنوان السؤال أیضا: «إن کانت قوّهٔ النفس تفارق الشجرهٔ بعد قطع أصلها فأین تذهب تلک القوّهٔ أو تلک النفس؟»

فأجاب «بأنّها تصیر إلی المکان الذی لم یفارقه و هو العالم العقلی، و کذلک إذا فسد جزء النفس البهیمی تسلک النفس التی کانت فیها إلی أن یأتی العالم العقلی و إنّما یأتی ذلک العالم لأنّ ذلک العالم مکان النفس و هو العقل لا یفارقه و العقل لیس فی مکان؛ فالنفس إذن لیست فی مکان و لا یخلو عنها مکان.» «۴»

و قد ظهر من کلمات المعلّم الأوّل أنّ کلّ ما یوجد فی العوالم الجسمیهٔ یوجد فی العالم العقلی؛ و الفرق بینهما بالعقلیهٔ و الجسمیهٔ؛ فکلّ ما فی الأفلاک و العناصر

---

(۱). س: الشخص.

(۲). أثولوجیا: کلّما سلک الحیوان.

(۳). مع تفاوت کثیر فی أثولوجیا (المیمر العاشر)، صص ۱۵۱- ۱۵۰.

(۴). المصدر السابق، ص ۱۳۸.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۶۴

من الذوات و الأوصاف و الآثار کما یوجد فی عالم المثال یوجد فی عالم الأنوار أیضا إلّا أنّ الجمیع فی العالم السفلی علی وجه المادّیهٔ و فی العالم المتوسّط المثالی علی الوجه المثالی و فی العالم العقلی علی الوجه العقلی النوری.

بقی الکلام فی أنّ ربّ کلّ نوع مع سایر أفراده المثالیهٔ و الجسمیهٔ کیف یکون داخلهٔ تحت نوع واحد و معدودهٔ من أفراد حقیقهٔ نوعیهٔ واحدهٔ مع ثبوت الاختلاف بالعلّیهٔ و المعلولیهٔ و التجرّد و المادّیهٔ و بالقیام بالذات و القیام بالغیر و بالجوهریهٔ و العرضیهٔ؟!

و التحقیق: أنّ ربّ کلّ نوع لیس فردا حقیقیا لهذا النوع و لیس إطلاق هذا النوع علیه إطلاقا حقیقیا، بل هو إطلاق مجازی باعتبار المناسبهٔ و المماثلهٔ فی النعوت و الأوصاف بوجه غیر مصحّح للإطلاق الحقیقی. فالذات المجرّدهٔ النوریهٔ فی بدو الفطرهٔ التی یعبّر عنها بالإنسان العقلی و إن اتّصف بما یتّصف به الإنسان و حصلت لها ما یحصل له من السمع و البصر و الشمّ و الذوق و اللمس بل الید و الرجل و الرأس و غیر ذلک و لکن کان ذلک علی وجه عقلی لا یکون فردا حقیقیا للإنسان؛ إذ الفرد الحقیقی له ما له أعضاء خاصّهٔ متمایزهٔ منفصلهٔ بعضها عن بعض و کانت له صفات و أفعال مخصوصهٔ علی الوجه الخاصّ المعروف المشاهد؛ و ما یطلق علیه الإنسان العقلی لیس کذلک؛ إذ لیس له أعضاء متمایزهٔ و لا أوصاف معروفهٔ مشاهدهٔ، بل ما هو إلّا جوهر مجرّد عقلی مخالف للإنسان الحسّی بالحقیقهٔ و الذات و بما اشیر إلیه من العلّیهٔ و المعلولیهٔ و التجرّد و المادّیهٔ و غیرها؛ فلا معنی لدخولهما تحت نوع واحد، بل مصحّح الإطلاق هو ما مرّ مرارا؛ و لیس مثل هذا الإطلاق إلّا إطلاقا مجازیا؛ فلو فرض أنّ بیاضا صار قائما بذاته فإنّه کان فی البیاضیهٔ «۱» أقوی

و أكمل إلّا أنّه/۳۹۱ B/ ليس فردا حقيقيا من البياض المتعارف؛ إذ

---

(۱). س: الساخيه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۶۵

حقيقته ما كان عرضا قائما بغيره؛ فالإنسان العقلى و إن كان أقوى و أتمّ فى الإنسانية إلّا أنّه ليس فردا حقيقيا لهذا الإنسان المتعارف.

ثمّ لا تظنّن أنّه لو فرض أو سلّم جواز كون الإنسانية حقيقية واحدة مختلفة بمجرّد أنحاء التشكيك- أى بالكمال و النقص و القوّة و الضعف و غيرها- و لذلك جاز اختلاف أفرادها بالعلّية و المعلولية و الغنى و الفقر و الجوهرية و العرضية و غير ذلك، لرجوع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال و النقص و القوّة و الضعف؛ و يكون لذلك أحد أفرادها الحقيقية الإنسان العقلى المخالف لسائر أفراده فى الوجوه المذكورة يلزم جواز ذلك فى الوجود أيضا بأن يكون حقيقة بسيطة أحد أفرادها الواجب بالذات و ساير الأفراد معلولة له؛ لأنّ ذلك يوجب تركّب الواجب، و هو محال؛ فالوجود المشترك بين الواجب و غيره لا يكون ذاتيا لهما، بل يكون أمرا اعتباريا عارضا.

و أمّا كون الإنسان حقيقة مشتركة بين الإنسان العقلى و غيره و ذاتيا لها لا يوجب محذورا عقليا؛ إذ اللازم منه التركيب فى الإنسان العقلى و لا ضير فيه، لجواز ذلك بلا خلاف.

ثمّ هاهنا أقوال اخر فى تأويل المثل النورية الأفلاطونية:

الأوّل: ما ذكره المعلّم الثانى فى مقالته المسمّاة بالجمع بين الرأيين؛ و هو أنّ مراد أفلاطون و سقراط و غيرهما من الأقدمين بها هى الصور العلمية القائمة بذاته تعالى المعلومة له بالعلم الحصولى الفعلى؛ فإنّها باقية غير متغيّرة و إن تغيّرت و زالت الأشخاص الزمانية و المكانية. «۱»

و فيه: أنّ هذا ينافى ما نقل عنهم من كلماتهم و ينافى تشنيعات المتأخّرين و إيراداتهم عليهم؛ فإنّه قد نقل عنهم أنّ لكلّ نوع جسمانى فردا كاملا قائما بذاته؛ و

---

(۱). انظر: الجمع بين رأيى الحكيمين، صص ۱۰۷- ۱۰۵.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۶۶

نقل عن أفلاطون- كما تقدّم- أنّه قال: «رأيت أفلاكا نورية» و عن هرمس- كما سبق- أنّه قال: «إنّ ذاتا روحانية ألقت «۱» إلى المعارف. فقلت: من أنت؟ فقال: أنا طباعك التامّ» و منافاة ذلك لما تقدّم من كلمات المعلّم الأوّل ممّا لا يخفى؛ و قد شنعوا/۴۹۱ A/ عليهم بأنّه يلزم على القول بالمثل أن تكون فى عالم العقول خطوط و سطوح و أفلاك و حركات تلك الأفلاك و أدوارها و أن توجد هناك علم النجوم و علم اللحون و أصوات مؤتلفة و طبّ و هندسة و مقادير مستقيمة و منحنية «۲» و أشياء حارّة و باردة و كيفيات منفعلة و فاعلة و كلّيات و جزئيات و صور و موادّ و غير ذلك من الشناعات كما ذكره الفارابى فى مقالته؛ و ظاهر أنّ ذلك ينافى كون المثل هى الصور العلمية.

و الثانى: ما ذكره الشيخ؛ و هو أنّ المراد منها الطبائع النوعية فى الخارج- أى الكلّى الطبيعى للأشخاص- و هو الماهيّة لا بشرط شىء بناء على عدم فرقهم- بظنّ الشيخ- بين الماهيّة لا بشرط شىء و بينها بشرط لا شىء؛ فإنّ الكلّى الطبيعى الموجود فى الخارج بالعرض هو الماهيّة لا بشرط شىء؛ و ما ذكره أفلاطون من وجود الطبيعة المجرّدة القائمة بذاتها هى الطبيعة بشرط لا؛ فهو بظنّ الشيخ لم يفرق بين الاعتبارين للماهيّة؛ إذ بناء على عدم التفرقة بين الوحدة النوعية و الوحدة الشخصية أو عدم التفرقة بين تجرّد الشىء بحسب ملاحظة العقل الذات فى مرتبة لا تدخل فيها العوارض و بين تجرّده فى الوجود الخارجى عن العوارض؛ فحكموا بوجود الماهيّات

المجرّدة عن العوارض فی الخارج بناء علی وجودها بعین وجود أشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادّیة وجودا متکثّرا فی العین متوحّدا فی الحدّ و النوع.

و فیه: أنّ جلالة قدر أفلاطون «۳» و معلّمه سقراط و غیرهما من أساطین الحکمة

---

(۱). س: الفت.

(۲). س: منخبه.

(۳). س: افلاطن.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۶۷

أعظم من أن تشتبه علیهم هذه الاعتبارات العقلیة. کیف و الکلّی الطبیعی علی التحقیق- کما مرّ- غیر موجود فی الخارج و لا- فی العقل إلّا بالعرض بمعنی أنّ الموجود بالذات و الأصالة هو الوجود الخاصّ؛ لأنّه أمر متشخّص فی ذاته دون الماهیّة؛ فهی متحقّقة بتبعیة تحقّقه؟! و الفرق بین الماهیّة المطلقة و الماهیّة المجرّدة أنّ الأولی توجد فی الخارج بالعرض بخلاف الثانیة فإنّها لا توجد فی الخارج أصلا- أی لا بالذات و لا بالعرض- و إنّما توجد فی العقل فقط.

الثالث: ما ذکره جماعة؛ و هو أنّها عبارة عن الأشباح المثالیة المقداریة/۴۹۱ B/ الموجودة فی عالم المثال و هو عالم متوسّط بین عالم المجرّدات و عالم المادّیات.

و فیه: أنّ تلک المثل- علی ما صرّحوا به- نوریة مجرّدة موجودة فی عالم العقول؛ و هذه الأشباح المعلّقة و الصور المثالیة ذوات أوضاع مقداریة منها مستبشرة مثلا لا تتنعّم بها السعداء و هی صور حسنة جمیلة بهیّة بیض کأمثال اللؤلؤ المکنون و منها صور ظلمانیة موحشة سود أزرق مکروهة تتعذّب بها الأشقیاء و تتألّم النفوس من مشاهدتها. علی أنّ القائلین بالمثل الإلهیة الأفلاطونیة کما قالوا بها و صرّحوا بوجودها قالوا بوجود الأشباح المعلّقة و الصور المثالیة أیضا؛ فهم مصرّحون بوجود الأمرین، فکیف یجوز تأویل أحدهما بالآخر؟!

الرابع: ما ذکره بعضهم و هو أنّ المراد منها نفس هذه الصور المادّیة الشخصیة من حیث کونها حاضرة عنده تعالی معلومة له بالعلم الحضوری؛ فإنّها من هذه الحیثیة العلمیة الانتسابیة یکون لها ثبوت علی وجه کلّی؛ لأنّها غیر محتجبة بحسب هذه الثبوت بالأغشیة المادّیة المکانیة و لا بالقشورات و الملابس التجدّدیة الزمانیة.

و فیه: أنّه لا ریب فی تعدّد هذه الأشخاص و تکثّرها و تکثّر تعیّناتها الحسّیة؛

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۶۸

و المنقول عنهم أنّ لکلّ نوع جسمانی فردا مجرّدا أبدیا واحدا؛ فحمل کلامهم علی الأشخاص المادّیة غیر صحیح.

[فی کیفیة حدوث العالم]

قد ظهر ممّا ذکر أنّ العقلاء بأسرهم- من الحکماء و الکلامیّین- متّفقون علی صدور العالم و حدوثه منه تعالی؛ و إنّما وقع الخلاف بینهم فی کیفیة حدوثه.

فالمعروف من مذهب الحکماء أنّ اصول العالم- أعنی العقول و الأفلاک و کلّیات العناصر- حادثة بالحدوث الذاتی؛ و المراد به تأخّر وجودها عن الواجب تأخّرا بالذات؛ أی بحسب المرتبة العقلیة لا فی الخارج؛ فلا یتحقّق بین الواجب و العالم انفصال فی الخارج.

و مذهب جمهور المتکلّمین أنّها حادثة بالحدوث الزمانی؛ و المراد به تأخّر وجودها عنه تعالی تأخّرا زمانیا؛ فیتحقّق بینهما عدم زمانی ممتدّ؛ لأنّه ینتزع عنه/۵۹۱ A/ تعالی قبل وجود العالم زمان موهوم هو وعاء هذا العدم؛ فیسند «۱» هذا العدم إلیه.

و ذهب بعض المتأخّرين إلى أنّها حادثة بالحدوث الدهرى؛ «۲» و المراد به تأخّر وجودها عنه تعالى تأخّرا انسلاخيا انفكاكيا- أى وجودها بعد العدم الصريح المحض الذى ليس زمانيا و لا سيّالا و لا متكمّما و لا متقدّرا- فالعالم منفكّ عن الواجب فى الواقع و نفس الأمر إلّا أنّ هذا «۳» الانفكاك ليس زمانيا.

---

(۱). س: فيثبت.

(۲). هو المعلّم الثالث، المير محمّد باقر الداماد؛ صنّف فى تبيينه و إثباته الكتب و الرسائل العديدة و ادّعى أنّ الجمهور لم يتعرّفه لدقّته و غموضته و أنّ معلّم الفلسفة المشّائية و من تأخّر عنه لفى غفلة عنه. خالفه فيه جمع كثير من الظاهريين و المتكلّمين؛ فلذا قد قام بإثباته تلميذه الذكىّ صدر المتألّهين الشيرازى و أبدع نظرية الحركة الجوهرية و حدوث العالم آنا فآنا؛ و زعم بعض المتأخّرين كالزنوزى أنّه لا فائدة فيه.

«اوجبى»

(۳). س: هذه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۶۹

و الحاصل: أنّه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض لا مسبوقية بالذات، بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية و لا متقدّرة.

فتلخيص أقسام الحدوث أنّ الذاتى عبارة عن وجود العالم بعد عدمه فى لحاظ العقل و «۱» الواقع؛ و الزمانى عبارة عن وجوده بعد عدم واقعى كمّى؛ و الدهرى عبارة عن وجوده بعد نفى صريح واقعى غير كمّى؛ و الوجه فى تسمية القسم الأخير من الحدوث بالدهرى أنّ الأوعية عند الحكماء ثلاثة:

الأوّل: وعاء تحت الوجود الثابت الحقّ المتعالى عن سبق العدم على الإطلاق؛ و يسمّى بالسرمد.

الثانى: وعاء الموجود بعد العدم الصريح المرتفع عن افق التقدّر و اللاتقدّر «۲»، كالعقول و الأفلاك؛ و يسمّى بالدهر.

الثالث: وعاء الامور المتغيّرة المتقدّرة السيّالة المسبوقة بالعدم الزمانى، كالحوادث؛ و يسمّى بالزمان.

و كما أنّ وعاء وجود هذه «۳» الامور هو الزمان فكذا وعاء عدمها أيضا هو الزمان؛ و كما أنّ وجود الموجودات بعد العدم «۴» الصريح هو الدهر فكذا وعاء عدمها أيضا هو الدهر. فأولى الأسماء للحدوث بحسب سبق العدم الصريح هو الحدوث الدهرى؛ و أمّا بحت الوجود المتعالى عن سبق العدم على الإطلاق فلا يتصوّر له عدم حتّى تكون له وعاء، بل الوعاء له- أى السرمد- إنّما هو وعاء وجوده؛ و لا يتصوّر الاختلاف فى الأوعية باختلاف الأوقات؛ فوعاء كلّ من الموجودات الثلاثة هو وعائه المختصّ به فى كلّ وقت؛ فوعاء الوجود الخالص هو السرمد و لو بعد تحقّق الوعاء بين الأخيرين؛ لأنّه محيط بهما؛ فلا فرق فى عدم

---

(۱). س: دو.

(۲). س: الاتقدر.

(۳). س: هذا.

(۴). س: الوجود الموجودات بالعدم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۷۰

انتسابه إليهما و تعاليه/۵۹۱ B/ عنهما قبل وجودهما و بعده؛ و كذا وعاء الموجود بعد العدم الصريح هو الدهر و لو بعد وجود الزمان، لتعاليه عنه و إحاطته به؛ فلا يتصوّر انتسابه إليه.

و استدلّ الحكماء بوجوه عمدتها أربعة:

الأوّل: أنّ العالم لو كان حادثا بالحدوث الزمانى أو الدهرى لزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة؛ إذ ذاته تعالى بذاته علّة مستقلّة لإيجاد العالم؛ لأنّه الجواد الحقّ و الفيّاض المطلق و تامّ فى ذاته و صفاته التى هى عين ذاته؛ فمجرّد ذاته بذاته فى الأزل كاف فى صدور العالم عنه؛ فالتخلّف الموجب للانفكاك الزمانى أو الخارجى الواقعى محال.

الثانى: أنّه تعالى فى الذات و الصفات و الأفعال على أشرف ما يتصوّر و يعقل من الكمال و البهاء، و تامّ فى الكلّ و فوق التمام؛ فيجب أن «۱» يدوم فيضه و يستمرّ من غير الانقطاع له من البداية و النهاية و يكون ما يترشّح منه من المعلولات غير متناه شدّة و مدّة و عدّة؛ إذ الفاعل الذى لا يتناهى فعله أقوى و أشرف ممّن يتناهى فعله؛ و الأليق بعلوّ قدرته و عظم سلطانه أن لا يتناهى إفاضة وجوده؛ و انقطاع الفيض عنه قصور على علوّ قدرته و فتور على عظيم قوّته، بل وهن على حريم سلطنته التامّة الكبرى و نقص لا يليق بساحة جبروته القاهرة العظمى.

و اجيب عنهما بأنّ التخلّف و الانقطاع قصور العالم و عدم قبوله الوجود الأزلى؛ فتخلّفه عنه من مقتضى ذاته و تلقاء نفسه لا من جهة قصور العلّة و عدم تماميتها؛ و ذلك كما أنّ تخلّف المعلول عن مرتبة ذات العلّة من نقصان جوهره عن قبول الوجود فى تلك المرتبة؛ و إلى ذلك يشير قولهم: «إنّ العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت ثمّ صار ممكنا فيه» و الإمكان شرط فى التأثير و المقدورية، و

---

(۱). س:+ يكون.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۷۱

الوجوب و الامتناع تخيّلاتهما «۱»؛ و ثبوت الإمكان للعالم أزلا لا ينافى ذلك؛ إذ لا يلزم من أزلية إمكانه امكان أزليته؛ إذ إمكان أزلية الشىء إنّما يتحقّق إذا كان إمكانه الوقوعى أزليا.

ألا ترى أنّ الحادث بشرط كونه حادثا إمكانه أزلى/۶۹۱ A/ و ليس أزليته ممكنا؟! لاستحالة أزلية الحادث من حيث إنّه حادث؛ و الإمكان الذاتى متحقّق فى الأزل فلا انقلاب؛ و الوقوعى غير متحقّق فيه فلا قدم؛ فلمّا زال المانع من جهة و صار ممكنا بالإمكان الوقوعى وجد؛ فلا تأخّر فى الإفاضة و لا تغيّر فى الذات و لا تخلّف للمعلول عن علّته التامّة.

ثمّ سلّم أنّ المجرّدات من العقول و النفوس يمكن قبولها أزلية الوجود؛ فلا ريب فى أنّ العالم الجسمانى لا يقبلها، لما يأتى من تناهى الامتدادات و الزمان و الحركة؛ فكما أنّ عالم الأجسام يتناهى و ينقطع الامتداد المكانى بالفلك الأقصى فلا يلزم منه قصور فى غائية العلّة، بل يعلّل ذلك إلى العناية الكلّية و أصلحية النظام الأعلى أو إلى عدم قبول العالم الجسمانى امتدادا مكانيا أكثر من ذلك؛ فكذلك الحكم فى الامتداد الزمانى بلا تفاوت.

و التوضيح: أنّ المكان و الزمان يتساويان فى الأحكام و مرتضعان من ثدى واحدة؛ فالعلّة فى انقطاع البعد الزمانى و تخصّصه بما وجد إنّما هى العلّة فى انقطاع البعد المكانى و تخصّصه بالبعد الموجود- أعنى قدر قطر الفلك الأعظم- من دون زيادة و نقصان؛ و العلّة فى ذلك:

[۱.] إمّا العناية الكلّية الراجعة إلى نظام الخير بمعنى أنّ الذات لكونها فى غاية الكمال و التمامية افيضت أن يكون معلولها أيضا كذلك؛ فعقل ذلك النظام على هذا النحو الذى هو غاية الكمال و الخيرية و أوجده على ما عقل و حينئذ كما أنّ

---

(۱). كذا فى الأساس.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۷۲

انقطاع البعد المكانى و تخصيصه بالقدر الواقع مستندان إلى العناية و لا قصور فى تمامية العلّة و لا فى أشرفية فعله؛ فكذلك الانقطاع الزمانى و تخصيصه بالقدر الواقع مستندان إليها من دون قصور فى تمامية العلّة.

[۲.] و إمّا عدم قبول العالم الجسمانی شیئا من أنحاء الوجود قدرا و وقتا و کمّا و کیفا إلّا النحو الذی وجد؛ فکما أنّه لیس من شأنه قبول عدم التناهی فی الامتداد المکانی کما یفید أدلّة بطلان التسلسل و عدم تناهی الأبعاد کذلک لیس من شأنه قبول عدم التناهی فی الامتداد الزمانی لتلک الادلّة أیضا. فتناهی فیوضاته الجسمانیة و انقطاعها نظرا/۶۹۱ B/ إلی اقتضاء حقیقتها ذلک لا یقدح فی علوّ قدرته و عدم تناهی کماله و قوّته.

و قد اجیب عن الدلیلین أیضا بأنّ التخلّف عن العلّة التامّة و انقطاع الفیض عن الفیّاض المطلق إنّما یلزم و یستحیل إذا کانت العلّة موجودة فی زمان موجود أو موهوم لم یوجد المعلول فیه؛ فلا یتصوّر ذلک إلّا بکون تلک العلّة زمانیة و الواجب تعالی من حیث ذاته و صفاته الحقیقیة منزّه عن الزمانیة و الانتساب إلی أجزاء الزمان، بل هو خارج عن سلسلة الزمان و الزمانیات- سواء کانت متناهیة کما علیه الملّیون أو غیر متناهیة کما علیه الحکماء- و نسبته إلی جمیعها نسبة واحدة؛ و لا یلزم من تناهی زمان وجود الممکنات کونه تعالی موجودا فی زمان لا یوجد فیه ممکن، کما لا یلزم من تناهی مکانها موجودیته تعالی فی مکان کذلک؛ فکیف یتصوّر و أنّی یلزم التخلّف المستحیل؟!

نعم عند الملّیین له تعالی قبلیّة علی جمیع الممکنات سوی القبلیّة بالعلّیة لکن لیست قبلیّة متعذّرة متکمّمة حتّی یحتاج إلی زمان یکون ملاکا لها، بل منشأ انتزاعها هو اختصاص جمیع الموجودات الممکنة بالزمان عندهم إمّا [من] حیث

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۷۳

الذات و الحقیقة و إمّا من حیث العلاقة الذاتیة و تناهی «۱» الزمان و إحاطته تعالی علیه و تعالیه من حیث الذات و الصفات عنه.

و لیس المراد من لفظة «کان» فی الحدیث المشهور «۲» کونه تعالی فی زمان موجود لکونه من العالم أیضا؛ و لا موهوم لبطلانه عند المحصّلین.

و لیس المراد من توصیفه بالدوام و الأزلیة و القدم و أمثالها کونه تعالی موجودا فی زمان غیر متناه، تعالی عن ذلک؛ کیف و قد ورد عن الحجج علیهم السّلام أنّ متی مختصّ بالحوادث و أن لیس له تعالی متی و أنّه کان و لا مکان؛ فخلق الکون و المکان؛ و أنّه قبل القبل بلا قبل؛ و أنّه لا یوصف بزمان و لا مکان؛ و أنّه لم یزل بلا زمان و مکان؛ و أنّه الآن کما کان؛ و أمثال ذلک.

و الحاصل: أنّ التخلّف إنّما یتصوّر إذا وجدت العلّة فی زمان و لم یوجد المعلول فیه؛ و وجود العلّة لا فی زمان، بل فی حاقّ الواقع بلا امتداد بدون المعلول المطلق علیه اسم «۳» التخلّف؛ لأنّه فرع تخلّل الامتداد و الفصل و تحقّق ظرف یتحقّق فیه التخلّف؛ و الواجب/A ۷۹۱/ لتعالیه عن الزمان یتقدّس عن الانتساب إلیه بالقرب و البعد، بل نسبته إلی جمیع أجزائه نسبة واحدة؛ فالزمان المتناهی و غیر المتناهی بالنسبة إلیه علی السواء؛ فکما لا تخلّف علی تقدیر عدم تناهیه فکذلک علی فرض تناهیه؛ إذ کلّ منهما بالنسبة إلیه کان واحدا «۴»؛ فکلّ من زمان غیر متناه أو مکان کذلک لو فرض مع استحالته حصوله فی وعاء کبریائه- أعنی السرمد- لم یزد من آن أو نقطة واحدة؛ فله معیّة بالکلّ إلّا أنّها لیست معیّة زمانیة أو مکانیة و کذا له بعد عنه إلّا أنّه لیس بعدا زمانیا أو مکانیا؛ فسبحان من هو داخل فی کلّ شیء لا بمقارنة و خارج عنه لا بمزایلة «۵» و فی القرب الأقرب إلیه بالإحاطة و الظهور و

---

(۱). س: تباهی.

(۲). و هو «کان اللّه و لم یکن معه شیء.»

(۳). س: اسمه.

(۴). س: واحد.

(۵). قد مرّ أنّه اقتباس من الکلام العلوی: «داخل فی الأشیاء لا بمقارنة و خارج عنها لا بمزایلة» نهج البلاغة، خطبة ۱.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۷۴

فی البعد الأبعد منه بالعلوّ و القهر الأتمّ.

و هذا الجواب إنّما یتأتّی من قبل القائل بالحدوث الدهری لا الزمانی، کما لا یخفی وجهه.

الثالث: أنّ العالم لو کان حادثا لکان مسبوقا بمادّة- کما هو الشأن فی کلّ حادث- إذ إمکان وجوده متقدّم علی وجوده؛ و لیس ذلک الإمکان قائما بذاته، لعدم جوهریته؛ و لا- بالفاعل؛ لأنّه غیر القدرة؛ و لا یقوم بالفاعل غیرها و لا بالماهیّة؛ لأنّه غیر الإمکان الذاتی المجامع للوجود؛ فلا- بدّ أن یقوم بمادّة الحادث أو موضوعه أو متعلّقه؛ فلو کان العالم حادثا کانت له مادّة سابقة علی جمیع أجزائه؛ هذا خلف.

و اجیب بأنّ الإمکان السابق علی وجوده هو الذاتی مع اعتبار قید العدم؛ فتقدّمه علی الوجود و عدم اجتماعه معه لملاحظة قید العدم المتقدّم علیه و هو أمر اعتباری لا- وجود له فی الخارج حتّی یحتاج إلی محلّ غیر الماهیّة، بل هو بعینه الإمکان الذاتی؛ و لا فرق إلّا بانضمام قید العدم و عدمه؛ فمع ملاحظة قید العدم لا حاجة إلی محلّ و بدونه منتزع عن الماهیّة.

نعم لو کان العالم قبل وجوده موصوفا بصفات الموجودات کالقرب و البعد و أمثالهما لکان له إمکان استعدادی هو القوّة المصحّحة لهذه الصفات قبل وجوده؛ و حینئذ یحتاج إلی مادّة/۷۹۱ B/ حاملة لتلک القوّة و ذلک کالجنین قبل وجوده؛ فإنّه یتّصف بالبعد و القرب من الوجود؛ فیعلم من ذلک أنّ له قوّة قائمة بمادّة سابقة علی وجوده؛ فإن قامت بالغذاء مثلا یتّصف بالبعد من الوجود و إن قامت بالنطفة یتّصف بالقرب منه و قس علیه النطفة بالقیاس إلی الغذاء و إلی مادّته و هکذا إلی أن «۱» یصل إلی المادّة الأولی.

---

(۱). س: بان.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۷۵

و ظاهر أنّ القائل بالحدوث لا یثبت الإمکان الاستعدادی له قبل وجوده؛ لأنّه یدّعی کونه مبدعا لا فی زمان؛ و لا یعقل للمبدع أن تسبقه المادّة؛ لأنّ سبقها لا یکون إلّا للمتّصف بالقرب و البعد المتحقّقین فی الزمان؛ فالمبدع الذی لا یحتاج إلیه لا یفتقر إلیها أیضا و إلّما احتاج العالم إلیها مع کونه حادثا بالحدوث الذاتی أیضا؛ إذ إمکان وجوده متقدّم بالذات علی وجوده؛ و لیس قائما بذاته و لا بالفاعل و لا بالماهیّة إلی آخر ما تقدّم.

الرابع: أنّ حدوث العالم یوجب تناهی الزمان و تناهیه یوجب سبق عدمه علی وجوده سبقا لا یجامع السابق المسبوق؛ و ذلک لا یکون إلّا بزمان؛ فیکون قبل الزمان زمان و هکذا إلی ما لا بدایة له.

و جوابه: أنّ [سبق] عدم الزمان المتناهی علی وجوده لا یحتاج إلی زمان آخر یکون ملاکا له؛ لأنّه لیس متقدّرا و لا متکمّما، بل إذا ثبت عند العقل تناهیه ینتزع عنه بمعونة الوهم تقدّما لعدمه علی وجوده تقدّما لا یجامع المتقدّم به المتأخّر، کتقدّم أجزاء الزمان بعضها علی بعض؛ و لا فرق إلّا بالتقدیر و عدمه، کما ینتزع عن تناهی المکان تقدّما لعدمه علیه.

و ظاهر أنّ هذا الجواب أیضا یتأتّی من قبل القائل بالحدوث الدهری دون الزمانی.

و قد ظهر من ذلک أنّ أدلّة الحدوث الذاتی للعالم الجسمانی لا تنهض حجّة علی القائل بالدهری.

ثمّ ممّا یدلّ علی بطلان الحدوث الذاتی المرادف للقدم الزمانی تناهی العالم من جانب البدایة بمعنی أنّ الامتداد المفروض فی وجود الأجسام الفلکیة و العنصریة من الحرکة و الزمان/۸۹۱ A/ متناه؛ و یدلّ علیه أمران:

أحدهما: ما قرّرناه و أثبتناه فی جامع الأفکار و غیره من کتبنا العقلیة من

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۷۶

جریان أدلّة إبطال التسلسل فی الامور المتعاقبة و إن لم تکن مجتمعة فی الوجود؛ و نحن نشیر إلی کیفیة جریان طرقه فی تناهی الحرکة و الزمان لیقاس علیه البواقی:

فمنها: طريق التطبيق؛ و تقريره أنّه لو جاز عدم تناهى الحركة أو الزمان لكان لنا أن نفرض «۱» من جزء معيّن منهما إلى ما لا بداية له جملة واحدة. ثمّ نفرض من جزء قبله إليه جملة اخرى. ثمّ نطبق بين الجملتين من طرف الجزءين؛ فإن حصل التطبيق و التساوى من الطرف الآخر لزم تساوى الكلّ و الجزء؛ و إلّا لكان الأوّل متناهيا و كذا الأكثر؛ إذ الزائد على المتناهى متناه.

و منها: أنّ الحركة و الزمان لو كانا أزليّين غير متناهيين لكان عدد دورات كلّ من الأفلاك و عدد حركة كلّ من درجة و دقيقة و ثانية و هكذا إلى غير النهاية غير متناه و كذا كان عدد كلّ من السّنين و الشهور و الأيّام و الساعات و الثوانى و الثوالث و هكذا إلى غير النهاية غير متناه؛ و لا ريب فى أنّ عدد الثوالث أكثر من عدد الثوانى و أقلّ من عدد الروابع، و عدد حركات الدرجات أكثر من عدد الدورات و أقلّ من عدد حركات الدقائق و هكذا فى البواقى؛ و ما هو أقلّ من غيره يكون متناهيا فكذا ما هو أكثر منه بقدر متناه؛ فيجب تناهى الأزمنة و الحركات.

و منها: أنّ الدورات الماضية و الأيّام الخالية لو كانت غير متناهية لتوقّف حدوث كلّ حادث على انقضاء ما لا نهاية له من الدورات و الأيّام؛ و هو محال؛ لأنّ الانقضاء فرع التناهى من الطرفين؛ و غير المتناهى و لو من طرف واحد يمتنع انقضائه؛ لأنّ معنى انقضائه أن ينقطع و يحيط بمجموعه وعاء و يتحقّق له طرفان؛ و مع عدم حصول انقطاع أحد طرفيه لا يعقل أن تنقضى الحركة؛ إذ الزمان المبتدأ من

---

(۱). س: يفرض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۷۷

ذلك الطرف و يصل إلى الطرف للآخر المنقطع؛ فمع فرض عدم التناهى من البداية يلزم أن لا يوجد حادث أو/۸۹۱ B/ يكون ما فرض غير متناه متناهيا.

ثمّ لو فرض عدم تمامية الدليلين الأوّلين و أمثالهما نظرا إلى ما جوّزه صاحب الإشراق من وقوع التفاوت بالزيادة و النقصان فى غير المتناهى فلا ريب فى تمامية الثالث؛ إذ إمكان القطع من البداية إلى النهاية، بل حصوله بالفعل كما هو الفرض من انقضاء الحركة و الزمان من البداية و خروجهما إلى الفعل على التدريج حتّى وصل إلى هذا الجزء المنقطع الذى فرض تناهيه «۱» يوجب إمكان العكس؛ و البديهية قاضية بأنّ ذلك لا ينفكّ عن التناهى.

الثانى: ممّا يدلّ على تناهى العالم من جانب البداية إجماع الملّيين عليه؛ فإنّه قد يثبت بالتواتر القطعى «۲» وفاق الأنبياء و أوصيائهم و من تبعهم من العلماء و الحكماء و أولو العقول القويّة على تناهيه و حدوثه بعد العدم المحض و الليس الصّرف بحيث لا يتطرّق إليه شوب تجوّز و تأويل؛ و قد ادّعى هذا الإجماع غير واحد من مشاهير العلماء و الأخبار به «۳» أيضا متواترة؛ منها الخبر المشهور «كان اللّه و لم يكن معه شىء» «۴» و ظاهر أنّ المعيّة المنفية فيه ليست معيّة ذاتية حتّى يكون المراد منه إثبات التقدّم الذاتى للواجب تعالى على العالم؛ لأنّ ذلك ممّا لا يعرفه أهل اللسان و ليس مألوفا من عرف صاحب الشرع و لا تنتقل إليه أذهان السامعين و لا يوافق ألسنتهم مع أنّه تعالى قال: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ «۵» فالمراد بالمعيّة المنفية إمّا الزمانية حتّى يكون المراد إثبات تقدّمه تعالى على العالم بالزمان أو الدهرية حتّى يكون المراد إثبات تقدّمه عليه «۶» بحسب الواقع و الخارج؛ و لظهور بطلان القول بالزمان الموهوم و انتزاعه عن ذاته تعالى و

---

(۱). س: نهايه.

(۲). س: القطع.

(۳). س: الاخباريه.

(۴). مع تفاوت ما فی بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۳ و التوحید، ص ۱۶۸.

(۵). ابراهیم/ ۴.

(۶). س: علیک.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۷۸

عدم معقولیهٔ اتّصال الواجب بالعالم أو انفصاله عنه أو معیّته معه بالزمان یتعیّن الثانی- کما یأتی توضیحه- و إذ ثبت بالعقل و النقل تناهی العالم من البدایهٔ ثبت بطلان القدم المستلزم لعدم تناهیه.

ثمّ نقول «۱»: الحدوث الزمانی أیضا ممّا یبطله العقل؛ إذ المراد به- کما مرّ- تحقّق زمان موهوم غیر متناه بین الواجب و العالم؛ و قد صرّحوا بأنّه امتداد واقعی نفس أمری لا فرق/۹۹۱ A/ بینه و بین هذا الزمان إلّا باللیل و النهار؛ و لیس المراد منه الزمان التقدیری الذی هو الامتداد بمجرّد التقدیر من دون أن یکون له واقعیهٔ و نفس أمریهٔ؛ فإنّ العقول البشریهٔ إذا سافرت من بقعهٔ الزمان إلی صقع الدهر یخترع لإلفها بالزمان أمرا ممتدّا تقدیریا تخیّلیا لا تحقّق له بوجه، بل هو مجرّد تخییل و تقدیر؛ و هذا ممّا لا ینکره [أحد]؛ إذ القول به لا یوجب تحقّق امتداد فی نفس الأمر قبل وجود العالم، بل قبله عدم صرف و لیس محض.

و بالجملهٔ: الزمان الموهوم الذی أثبته المتکلّمون هو کمّ واقعی و شیء متصرّم نفس أمری؛ و ثبوت هذا الشیء قبل إیجاد العالم أو تخلّله بینه و بین الواجب یبطله العقل بوجوه:

منها: أنّه لا- یتصوّر فی الدهر و فی العدم الصّرف امتداد و تصرّم و تمایز و تجدّد و نقص و نهایهٔ و لا نهایهٔ؛ لأنّ کلّها من لوازم الحرکهٔ؛ و لا- یتصوّر شیء آخر ینتزع عنه هذا الامتداد؛ و القول بانتزاعه عن استمرار وجود الواجب بیّن الفساد؛ إذ انتزاع مثله عن صرف الوجود الحقّ الثابت المتعالی عن الحرکهٔ و الزمان غیر معقول؛ کیف و المناسبهٔ بین المنتزع و المنتزع عنه لازمهٔ؟! و أیّ مناسبهٔ بین الوحدهٔ الصّرفهٔ الثابتهٔ و هذا الأمر الممتدّ المتجدّد المتصرّم الواقعی النفس الأمری؟! و أنّی یجوز عاقل أن یقوم مثل هذا الشیء السیّال المنقضی المتجدّد

---

(۱). س: تقول.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۷۹

بصرف الوجود المتنزّه عن التغیّر و الحدثان و المتقدّس عن التجدّد و السیلان و المتعالی عن حیطهٔ الزمان و المکان؟!

و منها: أنّ هذا الامتداد لکونه متحقّقا فی حاقّ الواقع و نفس الأمر- کما یلتزمونه- و منتزعا عن الواجب و کونه تعالی قدیما أزلیا یلزم أن یکون غیر متناه؛ فتجری فیه أدلّهٔ بطلان التسلسل؛ فیکون باطلا؛ کیف و مع عدم تناهیه یمتنع أن تنقضی أجزائه الغیر المتناهیهٔ و یخرج إلی الفعل حتّی یصل نوبهٔ الوجود إلی الجزء المتّصل بالعالم؟!

و منها: أنّ المتقدّس عن الغواشی و العلائق و المتعالی عن حیطهٔ الزمان و ما یثبت إلیه یکون مع أیّ امتداد فرض- موجودا کان أو موهوما- معیّهٔ غیر متقدّرهٔ/۹۹۱ B/ و نسبته إلی جمیع أجزائه و حدوده نسبهٔ واحدهٔ و إحاطته بالکلّ علی نهج واحد؛ فإذن اختصاص العالم بحدّ من حدوده لا یفید تأخّره و تخلّفه عنه تعالی؛ کیف و إذا کان استناد الزمان الموجود بالقیاس إلیه علی هذا النهج و الزمان الموهوم أجدر بکون نسبته إلیه کذلک؛ فالعدم الزمانی لکلّ حادث فی زمان موجود أو موهوم لا یجوز أن یکون فاصلا بینه و بین الواجب تعالی؛ لأنّ ذلک فرع أن یتوهّم الواجب عند رأس الزمان و یجعل ذا وضع و إشارهٔ؟! و بطلانه ظاهر.

و بالجملهٔ: انفصال الزمان الذی هو من الأعراض الجسمیهٔ بین المجرّد المتعالی عن الجسمیهٔ و عوارضها غیر معقول؛ لأنّ ذلک یوجب اتّصافه بصفات الأجسام؛ و علی هذا فلا یتصوّر نسبهٔ زمانیهٔ أو مکانیهٔ من المعیّهٔ و اللامعیّهٔ و الاتّصال و الانفعال و القرب و البعد و أمثالها بین الواجب و بین العالم و أجزائها؛ فما له من المعیّهٔ و التقدّم و القرب و أمثالها بالنسبهٔ إلیه إنّما هو بمعنی آخر یلیق بساحهٔ

قدسه و کبریائه.

و من جوّز من المتکلّمین مقارنة وجوده تعالی للزمان و انتسابه إلیه بالقرب و

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۸۰

البعد و المعیّة فقد أبعد عن الحقّ بمراحل.

و العجب ممّن یرید حفظ قواعد الشریعة کیف یجوّز مثل ذلک مع أنّ ما ورد فی الشریعة من الأخبار الدالّة علی تقدّس ذاته من الانتساب إلی الزمان بأیّ طریق کان أکثر من أن یحصی. فقد روی شیخنا الأقدم، محمّد بن یعقوب الکلینی عنه أیضا علیه السّلام أنّه قال: «من زعم أنّ اللّه من شیء أو فی شیء أو علی شیء فقد کفر» «۱» و فی توحید الصدوق عن الکاظم علیه السّلام أنّه قال: «إنّ اللّه تعالی لا یوصف بمکان و لا یجری علیه زمان» «۲» و عنه علیه السّلام: «إنّ اللّه- تبارک و تعالی- لا یوصف بمکان و لا زمان و لا حرکة و لا انتقال و لا سکون» «۳» و عنه علیه السّلام: «إنّ اللّه- تبارک و تعالی- کان لم یزل بلا زمان، بل هو خالق الزمان و المکان و الحرکة و السکون و هو الآن» «۴» و أمثال هذه الأخبار بلغت حدّ التواتر.

و من تأمّل فی کلام علیّ علیه السّلام فی نهج البلاغة یعلم أنّ من وصف اللّه تعالی بالزمان و نسبه إلیه لیس/۰۰۲ A/ من الموحّدین و لا من العارفین باللّه و صفات کماله و نعوت جلاله و جماله.

و منها: أنّ الزمان و المکان- کما عرفت- یتساویان فی الأحکام و مرتضعان من ثدی واحدة؛ فکما أنّ وراء الامتداد المکانی- أعنی فوق الفلک الأقصی- عدم صرف لا خلأ و لا ملأ و لا امتداد و لا لا امتداد و لا نهایة فکذلک وراء الامتداد الزمانی عدم صریح لا امتداد و لا لا امتداد و لا استمرار و لا لا استمرار و لا زیادة و لا نقصان و لا نهایة و لا لا نهایة؛ و الفرق بین المکان و الزمان فی ذلک بیّن البطلان؛ و علی هذا فلا معنی للقول بالزمان الموهوم قبل وجود العالم.

---

(۱). روضة الواعظین، ص ۳۷؛ الفصول المهمّة، ج ۱، ص ۱۴۵ و مختصر بصائر الدرجات، ص ۱۲۲ و مع تفاوت ما فی الکافی، ج ۱، ص ۱۲۸ و علل الشرائع، ج ۲، ص ۶۰۷.

(۲). التوحید، ص ۱۷۵.

(۳). الامالی (للشیخ الصدوق)، ص ۳۵۳؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۳۰۹، ۳۳۰؛ ج ۵۴، ص ۲۸۴؛ التوحید، ص ۱۸۴؛ روضة الواعظین، ص ۳۶ و نور البراهین، ج ۱، ص ۴۴۴.

(۴). انظر المصادر المذکورة فی الرقم السابق.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۸۱

و منها: أنّ القائل بالزمان الموهوم معترف بأنّه شیء ممتدّ واقعی نفس أمری و قدیم أزلی وعاء عدم العالم؛ و هذا یخالف لما ثبت من الشریعة و انعقد علیه إجماع أهل الملّة من عدم قدیم فی نفس الأمر سوی الواجب تعالی.

و منها: أنّ حدود ذلک الامتداد متشابهة؛ إذ لا اختلاف فی العدم و لا مخصّص من استعداد أو حرکة أو غیر ذلک؛ فاختصاص حدوث العالم بالحدّ الذی وجد فیه دون حدّ آخر قبله ترجیح بلا مرجّح.

و یمکن الجواب عن هذا بأنّ قبول العالم للوجود لعلّة کان متوقّفا علی انقضاء هذا القدر و انتهائه إلی هذا الحدّ.

و منها: أنّ منشأ ثبوت هذا الامتداد إنّما هو تحقّق موجود ما- أیّ موجود کان- لأنّهم قالوا: إنّ الباعث لتحقّقه إنّما هو وجود الواجب بملاحظة بقائه؛ فما دام الواجب موجودا ینتزع عنه هذا الامتداد- سواء کان قبل إیجاده أو بعده- و لا فرق إلّا بأنّه إذا وجد العالم ینطبق هذا الامتداد علی الحرکة و الزمان؛ و لذا قیل: إنّ هذا الامتداد بمنزلة المذروع و حرکة الاطلس بمنزلة الذراع؛ فبحرکته یستمرّ هذا الامتداد؛ فیصیر قطعة منه نهارا و اخری لیلا و اخری اسبوعا و اخری شهرا و اخری سنة؛ و إذا انتزع هذا الامتداد من الواجب بملاحظة

بقائه مع وحدته و تجرّده و تعاليه عن الزمان لانتزع بطريق أولى من كلّ موجود- مجرّدا كان أو مادّيا حيوانا/۱۰۲ B/ كان أو نباتا أو جمادا أو غير ذلك- فيتعدّد ذلك الامتداد بتعدّد أفراد جميع الأنواع بحسب بقائها إن متناهية فمتناهيا و إن غير متناهية فغير متناه؛ فيتحقّق فى العالم امتدادات واقعية نفس أمرية غير متناهية و إن انطبق بعضها على بعض إلّا أنّ التغاير بينهما متحقّق كما بين الزمان الموهوم و الزمان الذى هو مقدار الحركة الدورية.

و لقائل أن يقول: إذ سلّم وجود هذا الزمان الموهوم فيلتزم انتزاعه عن كلّ فرد

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۸۲

من أفراد الموجودات و إن بلغ عدده أضعاف أفراد الموجودات على أنّها متداخلة بعضها مع بعض و متوقّفة بعضها على بعض.

فهذا الوجه كسابقه لا ينتهض حجّة مستقلّة للمطلوب. فالعمدة هى الحجج السابقة.

ثمّ نقول- تأكيدا للإبطال-: هذا الزمان المتقدّم على العالم إمّا أن يكون موجودا أو موهوما.

فعلى الأوّل: يكون ممكنا داخلا فى ما سوى اللّه؛ فيكون وجوده أيضا مسبوقا بالعدم، لما مرّ من تناهى الامتدادات الموجودة و للإجماع و النصوص مع أنّ الزمان إذا كان ظرفا للعدم الأولى يجب أن يكون قديما لا حادثا؛ فيلزم التناقض؛ و أيضا إذا كان الزمان موجودا قابلا للمساواة و اللامساواة «۱» كان كمّا و الكمّ عرض مفتقر إلى محلّ و محلّه لا يكون إلّا مادّيا؛ فيلزم قدم ذلك المادّى؛ و هو باطل بالإجماع و الأخبار، بل بالدلالة العقلية أيضا.

و على الثانى: فإن كان موهوما صرفا اختراعيا كأنياب الأغوال لم يكن عدم العالم قبل وجوده فى ظرف هو الزمان، بل يكون عدمه عدما صريحا خالصا؛ و إن كان موهوما منشأ الانتزاع ننقل «۲» الكلام إليه؛ فهو إمّا واجب أو ممكن؛ و الأوّل باطل لما مرّ؛ و على الثانى يكون مادّيا؛ فهذا المادّى إن كان قديما لزم خلاف الإجماع و مقتضى الأخبار؛ و إن كان حادثا لم يجز أن يكون مسبوقا بعدم يكون فى هذا الزمان؛ إذ الفرض حدوثه و تأخّره عن عدمه؛ فيكون عدمه فى زمان آخر و هكذا إذا نقل الكلام إليه؛ فيلزم التسلسل و هو باطل أو يكون عدما صرفا بحتا لا فى الزمان؛ فثبت تحقّق العدم البحت الواقعى قبل العالم.

و إذ ثبت بطلان/۱۰۲ A/ الحدوث الذاتى بثبوت بطلان عدم تناهى الزمان

---

(۱). س: الامساواة.

(۲). س: صيقل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۸۳

الموجود و بطلان الزمانى ببطلان الزمان الموهوم يثبت حقيقة الحدوث الدهرى و هو مسبوقية العالم بعدم صريح واقعى لو قدّر وجود الزمان فيه لكان غير متناه.

ثمّ هذا الحدوث مستلزم للحدوث الذاتى أيضا؛ لأنّ تأخّر العالم عن الواجب بالعدم الصريح الواقعى مستلزم للتأخّر الذاتى الذى هو محض الفاقد المرادف للحدوث الذاتى؛ فالحدوث الدهرى مستلزم للذاتى بخلاف العكس، كما أنّ الزمانى مستلزم لهما دون العكس؛ فالمراد بما ذكر من بطلان الحدوث الذاتى هو بطلان انحصار الحدوث فيه، كما عليه الفلاسفة.

ثمّ تحقيق الكلام فى الحدوث الدهرى و توضيح معناه و تحقيق حقيقته على ما لا تبقى فيه شبهة هو أنّه لا ريب فى أنّ تقدّم الواجب و العدم على العالم على القول بالحدوث الذاتى تقدّم بالذات و يسمّى بالتقدّم العقلى؛ لأنّه اعتبار يخترعه العقل من تلقاء نفسه و ليس تقدّما بحسب الخارج و الواقع؛ «۱» و على القول بالحدوث الزمانى تقدّم بالزمان بمعنى أنّهما متقدّمان بالزمان على العالم؛ و على القول بالدهرى تقدّم دهرى بمعنى أنّهما متقدّمان عليه بحسب الدهر الذى هو الواقع و نفس الأمر. فهذا التقدّم- أى التقدّم الدهرى- ليس شيئا من أقسام التقدّم الخمسة المشهورة، بل هو قسم آخر مغاير لها؛ و لا ضير فيه.

و الحاصل: أنّ العالم مع حدوثه- بأيّ معنى اخذ من الأقسام الثلاثة للحدوث- مسبوق بالعدم إلّا أنّ العدم على الأوّل لعدم تناهى الحركة و الزمان مجرّد عدم ذاتى هو مجامع للعلّة و المعلول و ليس عدما واقعيا يمكن أن يفرض فيه وجود شيء إذا وجد فيه يكون متقدّما على العالم و ما هو إلّا العدم الذى يلزم ماهيّة الممكن؛ و هو و إن كان عدما فى مرتبة من المراتب هى مرتبة وجود العلّة إلّا أنّه ليس ممّا يمكن أن يقع به الفصل بين العالم و بين الواجب فصل بينونة، بل

---

(۱). س: الخارج فالواقع.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۸۴

المتحقّق بينهما معه وصل كينونة لو أمكن وقوع الفصل و الوصل بين الواجب و بين غيره بشيء؛ و أمّا العدم على الثانى فهو عدم زمانى/۱۰۲ B/ ممتدّ متصرّم؛ و هو باطل؛ و أمّا على الثالث فهو عدم واقعى صريح غير مجامع للعلّة و المعلول و يحصل به فصل بينونة بينهما لو فرض جواز الفصل بين الواجب و بين غيره بشيء؛ و لو فرض وقوع الحركة أو الزمان فيه لكانا غير متناهيين؛ فهذا العدم هو بعينه العدم الذى أثبته المتكلّم سابقا على العالم إلّا أنّه يقول بتحقّق زمان غير متناه موهوم نفس أمرى لظهور بطلانه- كما تقدّم- و إن امكن تقدير زمان غير متناه و تخييله فيه بخلاف العدم الذاتى؛ فإنّه لا يمكن التقدير و التخييل أيضا فيه.

فإن قيل: هذا العدم الواقعى إن اتّصف بالسابقية و حصل به الفصل بين الواجب و العالم و كان له وعاء البتّة، فيكون قولا بالزمان الموهوم؛ و إن يتّصف بالسابقية و لم يحصل به الفصل لزم الحدوث الذاتى.

و بتقرير آخر: إن كان العدم و الوجود فى وعاء الدهر متعاقبين كانا زمانيين و إن كانا مجتمعين فى الحالة الواحدة لزم الحدوث الذاتى.

و الجواب: أنّ الفصل بين الحوادث الزمانية إنّما هو بالزمان و لا يعقل الانفصال و الانفكاك بينهما إلّا به؛ و أمّا الفصل بين الثابت و الحادث- كالواجب و العالم- إنّما هو بالدهر الذى هو نسبة بينهما و وعاء للزمان و لكلّ ما يوجد مبدعا فى غير زمان و لعدمه أيضا.

قال أرسطو فى أثولوجيا: «اصول العالم و أركانه كالأفلاك و العناصر ليست موجودة فى الزمان، بل فى الدهر.»

و صرّح أساطين الحكمة بأنّ كون الثابت مع مثله سرمد و مع المتغيّر دهر و كون المتغيّر مع مثله زمان. فالدهر وعاء للمبدعات من غير زمان و لعدمها السابق

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۸۵

عليها؛ و حقيقة هذا الوعاء حاقّ الواقع و متن نفس الأمر؛ و كون عدم العالم فى هذا الوعاء فاصلا بين الواجب و بين العالم كناية عن كون الواجب ثابتا فى الخارج و الواقع و فى حدّ ذاته مع كون العالم معدوما بحيث لو فرض زمان فى هذا الواقع المعبّر عنه بالدهر الذى كان الواجب فيه موجودا و العالم معدوما لكان غير متناه و إن لم يكن فى هذا الواقع و فى العدم المحقّق فيه امتداد و تصرّم و تجدّد.

و حاصله:/۲۰۲ A/ أنّه كان الواجب موجودا فى الواقع الذى يعبّر عنه بالدهر و لم يكن معه عالم و فى متن الدهر و إن لم يكن زمان و امتداد إلّا أنّه يمكن فرضه و تخييله، كما تقدّم. فالزمان التقديرى التخييلى الذى تحقّق فيه الواجب و لم يتحقّق فيه العالم غير متناه؛ و لو فرض وقوع الزمان الموجود فى هذا الزمان التقديرى و انطباقه عليه لكان غير متناه. فحقيقة الحادث الدهرى أن يسبقه العدم الصريح الواقعى فى متن الدهر و حاقّ الواقع و ليس فيه امتداد زمانى و فصل كمّى إلّا بمجرّد التقدير و التخييل إلّا أنّ [هذا] الانفكاك و الفصل لمّا لم يكن زمانيا «۱» يتعسّر عليهم تعقّل الانفكاك الدهرى و لكنّ المسافرين من صقع الزمان و الزمانيات يعرفون بصفاء عقولهم و تجرّد نفوسهم هذا الانفكاك و الفصل و يعلمون أنّه مع عدم توهّم تجدّد و تجزّى هناك يتحقّق به الانفكاك بين الواجب و العالم و عدم المعيّة بينهما فى الوجود الواقعى؛ و لا يلزم من الانفكاك فى الوجود و التحقّق ثبوت الامتداد و التجزّى؛ لأنّهما من

خواصّ الزمانیات؛ و لیس وجود الواجب زمانیا؛ و لا- معنی لاتّصال العالم و انفکاکه عنه فی الحقیقهٔ؛ و مرادنا من الانفکاک و الفصل- کما اشیر إلیه- ارتفاع المعیّهٔ بین الواجب و العالم فی الوجود و التحقّق الواقعی بحیث یصحّ أن یقال: «کان الواجب بالمعنی الذی یصحّ الآن و لم یکن العالم.»

و لو شئت زیادهٔ توضیح نقول: «۲» لو لم یوجد انفکاک واقعی بین العالم و الواجب

---

(۱). س: الانفکاک و الفصل الا ما هو زمانی.

(۲). س: یقول.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۸۶

بحیث لو فرض تحقّق الزمان فیه لکان غیر متناه لزم إمّا کون الواجب محلّا للزمان الواقعی النفس الأمری أو عدم تناهی الزمان و الحرکهٔ من جانب البدایهٔ أو کون بقاء الواجب بقدر زمان متناه؛ و الکلّ قطعی البطلان؛ فلا بدّ أن یکون بین الواجب و العالم امتداد واقعی لو فرض فیه الزمان لکان غیر متناه؛ و هذا الانفکاک إنّما هو فی وعاء الواقع- أعنی الخارج- و ظاهر أنّ الخارج من حیث هو خارج لیس شیئا موجودا علی حدهٔ مغایرا للموجودات الخارجیهٔ، بل هو حدّ ذات الشیء و مرتبته فی/۲۰۲ B/ الوجود. فالخارج المتحقّق للواجب کونه ثابتا موجودا بذاته و قائما بنفسه لا- فی زمان و لا- فی مکان و لا مع شیء آخر من الموجودات؛ و یعبّر عنه بالسرمد؛ و للمجرّدات و نفس الزمان و الأفلاک و العناصر کونها موجودهٔ بغیرها لا فی زمان و لأعدامها کونها ثابتهٔ کذلک و یعبّر عنه بالدهر؛ و للحوادث الیومیهٔ کونها موجودهٔ فی الزمان و المکان.

فنحن إذا أردنا أن نعبّر عن کون الواجب موجودا «۱» بذاته بدون شیء آخر نقول: «موجود فی السرمد» تجوّزا؛ و إذا أردنا أن نعبّر عن ثبوت عدم العالم قبل وجوده لا- فی زمان نقول: «إنّه فی الدهر» علی سبیل التوسّع مع أنّ السرمد و الدهر لیسا شیئین موجودین منفردین. فالسابق علی وجود العالم لیس إلّا عدمه الصّرف و وجوده الواجب الحقّ؛ و لا یلزم مع ذلک معیّهٔ الواجب للعالم فی الخارج؛ إذ لا نسبهٔ بینه و بین غیره من الموجودات بوجه حتّی یتصوّر بینهما معیّهٔ فی الوجود الخارجی؛ فإنّ المجرّد الصّرف القائم بذاته یتعالی «۲» عن الانتساب إلی الزمان [و] أیّ معیّهٔ و مقارنهٔ یکون له بالنسبهٔ إلی الزمان و الزمانیات؛ لأنّ المعیّهٔ و المقارنهٔ فی الشیئین فی الزمان فرع کونهما زمانیین؛ و إذا انتفت المعیّهٔ عنه یثبت انفکاکه عن العالم و إن لم یکن انفکاکا زمانیا؛ فإنّه لو فرض قدم الزمان لکان منفکّا عنه

---

(۱). س: موجود.

(۲). س: بذاته و المتعالی.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۸۷

بهذا المعنی أیضا إلّا أنّه مع قدمه لا یتحقّق قبل العالم عدمها الصریح الواقعی الذی یصدق لأجله «الواجب کان فیه و لم یکن العالم.» فلم یتحقّق الفصل الدهری و لا الزمانی؛ و أمّا مع تناهی العالم و الزمان فیتحقّق قبله عدم واقع محض یصحّح صدق کون الواجب فیه دون العالم و یصدق أنّه لو وجد فیه زمان لکان غیر متناه؛ إذ جمیع الأزمنهٔ بإزائها و آثارها؛ بل أضعاف أضعافه لعدّهٔ غیر متناهیهٔ لو فرض وقوعها فیه یوسعها و حینئذ یتحقّق الفصل الدهری الواقعی و إن لم یتحقّق الفصل الزمانی.

و ممّا یوضح «۱» ذلک قیاس الزمان علی المکان بالنسبهٔ إلیه تعالی؛ فإنّ الواجب مع عدم کونه فی مکان و عدم انتسابه إلیه/۳۰۲ A/ بقرب أو بعد أو معیّهٔ یمکن أن یقال بتحقّق الانفکاک بینه و بین کلّ مکان إلّا أنّه لیس بانفکاک مکانی؛ و یرجع حقیقهٔ هذا الانفکاک إلی عدم تحقّق نسبهٔ مکانیهٔ بینهما.

و كذا الحكم فى الزمان بعينه؛ فكما يصدق أنّه تعالى مباين عن كلّ مكان و موجود فى ما لم يوجد متمكّن فيه كذلك يصدق أنّه مباين عن كلّ زمان و موجود فى ما لم يوجد العالم فيه.

و ممّا يوضح «۲» قبول العدم الواقعى المذكور لوقوع الأزمنة فيه و إحالته بها و اتّصافها بالامتداد و الزيادة و النقصان بعد وقوعها فيه أنّه لو فرض وجود الواجب تعالى وحده بدون تحقّق شىء من الزمان و الزمانيات و المكان و المكانيات إلى هذا الآن فعلى هذا الفرض يلزم أن لا يتحقّق قبل هذا الآن غير واجب الوجود؛ فلا يتحقّق امتداد أصلا، بل المتحقّق هو الواجب فى الواقع و نفس الأمر و لا- ثبوت لغيره سوى عدم الغير- أعنى عدم الواقعى البحت- مع أنّه بعد فرض وجود العالم فيه- كما هو المطابق للواقع- حصل فيه الامتداد القابل للزيادة و النقصان؛ فإنّ

---

(۱). س: توضيح.

(۲). س: توضيح.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۸۸

الامتداد الحاصل من وقت حدوث العالم إلى هذا الآن أكثر من الحاصل من زمان نوح إلى هذا الآن؛ و ظاهر أنّ الزمان بامتداده إنّما وقع فى وعاء الواقع و الدهر الذى لو لم يوجد فيه زمان لم يتحقّق فيه إلّا العدم الصّرف؛ فكما يصدق أنّ الزمان الذى وجد فى العدم الصّرف له امتداد و تصرّم يصدق أنّ العدم الخالص الذى لم يوجد فيه الزمان و هو العدم الواقعى للعالم بحيث لو فرض فيه وجود الزمان لكان غير متناه.

فإن قيل: هذا الواقع المسمّى بالدهر الذى هو وعاء عدم العالم إن كان معدوما صرفا فكيف يتحقّق به الانفكاك الواقعى و يكون وعاء للموجود من الواجب أو غيرها من المجرّدات؟! و إن كان موجودا قديما لزم وجود قديم سوى اللّه و إن كان حادثا لزم التسلسل أو الانتهاء إلى القديم.

و أيضا: الدهر إمّا ثابت بنفسه من غير حاصله؛ فيكون واجبا؛ و هو باطل أو بالواجب لذاته و معلول له؛ فإن كان منتزعا عنه تعالى لزم قيامه/۳۰۲ B/ بذاته تعالى؛ و هو محال، لبطلان قيام مثله بالواجب على أنّ ما قام به كيف يصير ظرفا للعالم و لغيره من المبدعات و إن لم يكن منتزعا عنه تعالى؟! بل كان موجودا منفصلا عنه تعالى قديما أو حادثا؛ فمع لزوم كون الواجب موجودا لا فى الدهر و الواقع يعود بعض الإشكالات المتقدّمة أيضا.

قلنا: أمّا أوّلا- فإنّ الواقع و الخارج و نفس الأمر و الدهر و ما يساوقها ممّا لم يختصّ بإثباته القائلون بالحدوث الدهرى، بل الكلّ متّفقون على ثبوته، فالترديد فيه بأنّه كذا أو كذا مع فساد كلّ شىء يرد عليهم أيضا و الجواب الجواب و لا فرق منشأ بين الحكماء و المتكلّمين فى ذلك إلّا أنّ الحكماء يقولون: «إنّ الواقع لا- ينفكّ عن وجود العالم» و المتكلّمون يقولون: «إنّه لا ينفكّ عن الزمان الموهوم» و نحن نقول: «ينفكّ عنهما و يحصل به الانفكاك» و جواب ذلك

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۸۹

قد تقدّم.

و أمّا ثانيا: فإنّ الواقع أو الخارج أو نفس الأمر أو الدهر أو ما يرادفها ليس إلّا حدّ ذات كلّ شىء و مرتبته؛ فوجود كلّ شىء فى الواقع هو كونه فى حدّ ذاته و مرتبته؛ فهو من لوازم وجود كلّ موجود؛ فليس موجودا منفصلا و لا- معدوما «۱» صرفا، بل هو شىء واقعى نفس أمرى له منشأ انتزاع هو موجود ما؛ و هو فى القديم قديم و فى الحادث حادث و فى كلّ موجود بحسبه؛ فالواقع الثابت للواجب تعالى هو ما يليق بذاته و ليس هو ثابتا لغيره و كذا الثابت للعقول غير الثابت للأفلاك و هكذا؛ و ليس شيئا ممتدّا كالزمان حتّى يقال: لا يناسب أن ينتزع عن ذاته.

قلنا: إنّا نختار «۲» من التردیدات کونه قدیما منتزعا عن ذاته تعالی و لا یلزم فساد؛ لأنّ حدّ ذاته و مرتبته لیس شیئا مغایرا له حتّی یلزم وجود قدیم سواه؛ و هذه المرتبة لیست لغیره حتّی یلزم أن یکون ما ینتزع عنه وعاء لغیره.

و علی هذا یتّضح ما ذکر من حصول الانفکاک «۳» بین الواجب و العالم؛ لأنّ منشأ الانفکاک حقیقة بین الأشیاء إنّما هو حدود ذواتها و مراتبها؛ فالانفکاک الواقعی بین الواجب و العالم؛ و نفی «۴» المعیّة عنهما لا یتوقّف علی/۴۰۲ A/ تخلّل شیء علی حدة، بل هما یحصلان بمجرّد اعتبار وجودهما فی حدّ ذاتهما و تحقّقهما فی مرتبة حقیقتهما المستلزم لتخلّل العدم، لعدم الفرق بینهما. فوجود الواجب فی حدّ ذاته و حاقّ مرتبته یکفی لانفکاکه عن العالم و عدم وجوده معه؛ و هذا الحدّ و المرتبة هو المعبّر عنه بالدهر أو السرمد؛ فالدهر أو السرمد لیس سببا علی حدة أزلیا مساوقا للواجب فی الوجود.

انظر إلی کلام بارع المحقّقین حیث قال فی شرح رسالة العلم: «أزلیته تعالی

---

(۱). س: بعدوما.

(۲). س: ان یختار.

(۳). س:+ و به.

(۴). س: یفی.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۹۰

إثبات سابقیته علی غیره و نفی المسبوقیة عنه؛ و من تعرّض للدهر أو الزمان أو السرمد فی بیان الأزلیة فقد ساوق غیره فی الوجود» و مراده أنّ جعل أحد الثلاثة شیئا مغایرا له فی الوجود و ظرفا له یوجب الفساد المذکور لا أنّ مجرّد الإطلاق بعد الإرجاع إلی الحدّ و المرتبة أیضا یوجبه بالحدّ الذی للقدیم- أی الواجب بذاته- فی الوجود هو السرمد؛ و لا شیء فی هذا الحدّ سوی ذاته و لا نسبة وجود و لا عدم؛ و الذی للحادث الدهری المبدع فی العدم الواقعی هو الدهر؛ و لا شیء فی هذا الحدّ و المرتبة إلّا المبدعات الحادثة بالحدوث الدهری و أعدامها الواقعیة السابقة علی وجودها؛ و الحدّ الذی للحوادث الیومیة هو الزمان و هو وعاء وجودها و أعدامها السابقة علیها؛ و کلّ سابق من الحدّ و ذی الحدّ و إن وجد مع اللاحق منهما إلّا أنّ الحدّ اللاحق لیس ظرفا و مرتبة له؛ و الواجب و إن کان موجودا مع الدهر و الزمان بمعنی أنّ بعد وجودهما أیضا موجود إلّا أنّه یتقدّس عن الانتساب إلیهما؛ و هذا إنّما هو علی تقدیر تناهی الزمان و کون العالم بأسره من العقول و النفوس و الأفلاک و العناصر حادثة بالحدوث الدهری؛ أی مبدعة بعد العدم الواقعی.

و لو فرض مع تناهی الزمان کون العالم الجسمانی کذلک و «۱» کانت المجرّدات من العقول و غیرها حادثة ذاتیة- أی بمجرّد العدم الذاتی دون الواقعی- کان السرمد حدّ وجود الواجب و الأعدام الذاتیة للمجرّدات، و الدهر حدّ وجودها و وجود اصول الأجسام/B ۴۰۲/ و الحرکة و الزمان و أعدامها الواقعیة السابقة علیها.

و لو فرض مع الحدوث الذاتی للمجرّدات عدم تناهی الزمان- کما هو مذهب الحکماء- کان السرمد حدّ وجود الواجب و العدم الذاتی للمجرّدات و العالم الجسمانی، و الدهر حدّ وجودهما؛ و یمکن جعل حدّ العدم الذاتی للمجرّدات

---

(۱). س:+ ان.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۴۹۱

أیضا الدهر أو جعل وجودهما أیضا من السرمد؛ إذ أمثال ذلک مجرّد اصطلاح و إطلاق لا مشاحّة فیه؛ و المناط أنّ حدّ وجود کلّ من الواجب و المجرّدات و اصول الأجسام و الحوادث الزمانیة مغایر لحدّ وجود الآخر.

ثمّ علی ما ذکر [ثبت] حدوث العالم الجسمانی بالحدوث الدهری کما یثبته العقل أیضا نظرا إلی ما تقدّم من تناهی الامتدادات فی

العالم الجسمانی من البدایهٔ؛ و لا ینافیه علوّ القدرهٔ و أشرفیهٔ استمرار الفیض و عدم تناهیه فی الاستطاعهٔ «۱» و تناهیه؛ لأنّ ذلک فرع قابلیهٔ المعلول و استعداده؛ و العالم الجسمانی لقصوره فی مراتب الوجود لا یقبل من حیث حقیقته عدم التناهی کما تقتضیه البراهین؛ و أمّا المجرّدات فلا یدلّ دلیل عقلی علی حدوثها الدهری و مسبوقیتها بالعدم الواقعی الذی لو فرض فیه امتداد لکان غیر متناه؛ فلا ضیر عقلا- من کون العقول و غیرها من المجرّدات حادثهٔ بالحدوث الذاتی و کون غیرها من الأفلاک و العناصر حادثهٔ بالحدوث الدهری. فالمناط فی حدوثها کذلک إجماع الملّیین و الظواهر من الکتاب و السنّهٔ هذا و من المتأخّرین.

قد بلغ الکتاب هنا إلی النصف و المناسب أن یجلّد ما بعده بجلد آخر. الحمد للّه الموفّق «۲» لإتمامه إلی هنا و نسأله التوفیق فی إتمام ما بقی من الکتاب؛ و إنّی قد استکتبت هذا الکتاب و کتبت بعضه بیدی؛ و أنا العبد المذنب الجانی محمّد ... «۳»

الکاشانی الشهیر ... «۴» و لوالدیه وفّقهم لتحصیل مراضیه./۵۰۲ A/

---

(۱). س: استطاعه.

(۲). س: الموافق.

(۳). النصّ غیر مقروء.

(۴). النصّ غیر مقروء.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۹۳

تصویر نسخه اساس

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۹۵

تصویر صفحه آغازین

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۹۶

تصویر یکی از صفحات میانی

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۹۷

تصویر یکی از صفحات میانی

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۹۸

تصویر صفحه پایانی

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۴۹۹

فهرستها

اشاره

۱. آیات

۲. روایات

۳. اشعار

۴. اعلام

۵. گروه‌ها

۶. کتابها

۷. منابع و مآخذ

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۰۱

۱. آیات

أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ كانَتا ۳۹۰

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها ۱۵۱

أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ ۱۶۳

اهْبِطُوا ۲۸۳

أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى ۱۳، ۲۳۵

ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ ۱۶۷

ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ ۱۶۷

رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي ۲۸۶

رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا ۲۸۶

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ ۲۵۸

قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً ۴۴۶

كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ ۲۹۰

كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۲۷۲، ۲۷۸

كُنْ ۱۴۸، ۱۵۰

لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ ۲۶۵

لَنْ تَرانِي وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ ۲۸۰

لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا ۲۶۵، ۲۶۷

ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ ۲۹۱

نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ ۱۶۳

وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها ۱۶۷

وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ ۱۴۸

وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۱۰۵

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ۱۶۳

وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ ۱۶۴

وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ ۲۶۷

وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ۱۶۴

وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ ۴۴۶

وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ ۴۷۷
وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى ۲۸۶
يَسْعى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ۱۵
يَقُولُونَ رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا ۱۵
يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ ۳۷۷
اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۰۳

۲. روايات

أبيت عند ربّى ۴۵۹
أتانى ملك الجبال و ملك البحار ۴۳۹
اشغلنى ۲۸۴
أطّت السماء ۴۵۹
اعرفوا اللّه باللّه ۱۳
إلهى كفى بى مخبرا أن يكون لى ربّا ۳۷۹
إنّ اللّه تعالى لا يوصف بمكان و لا يجرى عليه زمان ۴۸۰
إنّ اللّه كان لم يزل ۴۸۰
إنّ اللّه لا يوصف بمكان ۴۸۰
أنّ الواحد و الأحد بمعنى واحد ۲۹۳
إنّ لى مع اللّه وقت ۲۷۷
أنّ هذه النار غلست ۴۵۹
إنّى ذاهب إلى أبى و أبيكم ۴۳۹
إنّى لأجد نفس الرحمن ۴۵۹
أوّل ما خلق اللّه الروح ۱۶۷
أوّل ما خلق اللّه العقل ۱۶۷، ۱۸۰
أوّل ما خلق اللّه القلم ۱۶۷
أوّل ما خلق اللّه الماء ۱۶۷
أوّل ما خلق اللّه النور ۱۶۷
ثمّ يلزمك إن ادّعيت فرجة ما بينهما ۲۵۶
خلق اللّه الأشياء بالمشيّة ۱۲۶
داخل فى كلّ شىء لا بمقارنة ۸۴، ۱۳۶، ۱۳۹، ۴۷۳
زويت لى الأرض ۴۵۹
السعيد سعيد فى الأزل ۳۷۷
الشقىّ شقىّ لم يزل ۳۷۷

صور عالیهٔ عن الموادّ خالیهٔ عن القوّهٔ ۱۸۱
فکلّ ما میّزتموه بأوهامکم فی أدقّ ۱۵۶
کان اللّه و لم یکن معه شیء ۴۷۷
کلّمینی ۲۸۴
لا یزال العبد یتقرّب إلی بالنوافل ۲۷۵
لک یا إلهی! وحدانیهٔ العدد ۲۹۳
من زعم أنّ اللّه من شیء ۴۸۰
من عرف نفسه فقد عرف ربّه ۱۵۶، ۳۲۰
من یمت یرنی ۱۱۷
واحد لا بتأویل العدد ۲۹۳
وضع اللّه علی کتفی ۴۵۹
یعلم أنّ من وصف اللّه تعالی بالزمان ۴۸۰
اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۵۰۵

۳. اشعار

الف. عربی:

البحر بحر علی ما کان من قدم
۱۲۲
لا تحجبنّک أشکال تشاهدها
۱۲۲

ب. فارسی:

این طرفه حدیثی است که آن ظاهر و پنهان
۱۳۶
به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
۳۸۴
به خیال در نگنجد، تو خیال خود مرنجان
۱۵۷
چشم آلوده ما از رخ جانان دور است
۴۲۸
نه فلک راست مسلّم، نه ملک را حاصل
۴۵۸

هرچه آن برهم نهاده دست عقل و حسّ و وهم

۱۵۶

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۵۰۷

۴. کسان

آدم (- أبو البشر) ۱۶۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۰۵، ۳۰۸

آغاذاثیمون ۴۳۹، ۴۵۳

ابن کمونه ۲۶۰

أبو البرکات ۲۶۳

أبو الحسن (- شیخ الاشاعرهٔ) ۲۱۳، ۳۵۳

أبو الحسین ۲۱۳

أبو حامد الغزالی ۳۷۸

إدریس (- هرمس/ والد الحکماء) ۴۳۸

أرسطو (- المعلّم الأوّل) ۳۲۵، ۳۸۶، ۴۰۳، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۶۰، ۴۶۳، ۴۸۴

الأعرابی ۱۳۷

أفلاطون ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۶۰، ۴۶۵، ۴۶۶

أنباذقلس ۴۳۹

الباقر (ع) ۲۹۳

بهمنیار (- صاحب التحصیل) ۱۱، ۱۹، ۳۱، ۲۶۳

دحیهٔ الکلبی ۲۸۰

روح الأمین ۲۸۰

روح القدس ۱۵۸، ۱۶۲، ۴۳۹، ۴۴۸، ۴۵۷

زرادشت ۴۴۰

الزمخشری ۳۷۴

سقراط ۴۳۹، ۴۴۶، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۶۵، ۴۶۶

سیّد الساجدین (ع) ۲۹۳

السیّد السند ۲۱۵

السیّد المرتضی ۱۸۱

الشریف المحقّق ۴۵، ۲۱۶

شیخ الإشراق (- صاحب الإشراق/ الشیخ الإلهی) ۲۰، ۲۱، ۴۵، ۷۵، ۱۹۸، ۲۳۰، ۲۴۹، ۲۵۸، ۲۶۳، ۴۰۳، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۶، ۴۷۷

شیخ الرئیس ابن سینا (- صاحب الشفاء/ رئیس الحکماء) ۹، ۲۱، ۴۵، ۴۷، ۶۸، ۹۰، ۱۳۷، ۲۱۵، ۲۳۰، ۲۵۱، ۲۶۳، ۲۹۱، ۳۰۵، ۳۴۸، ۳۶۶، ۴۰۳، ۴۴۸، ۴۶۶

الشيخ السمنانى ۱۷۴

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۰۸

الشيطان ۲۸۵

صاحب الشجرة الإلهية ۴۰۳

الصادق (ع) ۲۵۶

الصدر الشيرازى ۲۰

الصدوق ۴۸۰

علىّ (- أمير المؤمنين (ع)/ سيّدنا/ وصىّ خاتم الرسل) ۸۴، ۱۱۷، ۱۸۰، ۳۷۶، ۴۵۹، ۴۸۰

عيسى (ع) ۱۱۳

الفخر الرازى ۲۶۳

فرعون ۲۸۵

فيثاغورث ۴۳۹

القونوى ۱۷۲

الكاظم (ع) ۴۸۰

الكلينى (محمّد بن يعقوب) ۴۸۰

المحقّق الدوانى ۱۰۴

المحقّق الطوسى (- العلّامة الطوسى/ بارع المحقّقين) ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۳۰۴، ۳۲۴، ۳۳۲، ۳۴۳، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۶۵، ۴۸۹

المسيح (ع) ۴۳۹

المعلّم الثانى (ثانى المعلّمين) ۱۹، ۳۷، ۲۴۸، ۴۵۳، ۴۶۵

المعلّمان (المعلّم الأوّل و المعلّم الثانى) ۷۵

ملك البحار ۴۳۹

ملك الجبال ۴۳۹

ملك السحاب ۴۳۹

موسى (ع) ۲۸۵

مهدى بن أبى ذر النراقى ۲

ميرداماد ۴۶۸

نبىّ (- نبيّنا/ سيّد الرسل) ۱۴۸، ۱۸۰، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۵۲، ۳۵۳، ۴۳۸، ۴۳۹

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۰۹

۵. گروه‌ها

أئمّة الكشف ۴۲۶

الأئمة (ع) ۱۸۰

أتباع الرواقيّين ۷۷

الإخوان ۲

الأخيار ۲

أرباب الشرائع ۲۷۰

أرباب النظر ۲۷۰

أرباب الوحى ۱۴۵

أساطين الحكمة ۱۱، ۱۳۱، ۳۱۱، ۴۳۹، ۴۶۶، ۴۸۴

الإسماعيلية ۱۱۴

الأشاعرة (- الأشعرى) ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۲۷، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۳۰، ۳۳۷، ۳۵۲، ۳۵۴

اشراقيون (- اشراقىّ/ اشراقية) ۲، ۲۵، ۱۱۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۲۸، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۴۳، ۳۴۵، ۴۱۱، ۴۲۰، ۴۳۹، ۴۴۶

أصحاب الشريعة ۱۴۵

أصحابنا ۳۵۴

الأصفياء ۳۶۵

أعاظم العقلاء ۳۱۱

الأكثرون (- الأكثر) ۳۰۴، ۴۴۰

الإلهيّون ۲۳۳، ۳۵۱

أمّتنا ۲۸۶

الأنبياء (- الرسل) ۱۶۴، ۱۷۸، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۵۲، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۹۰، ۴۳۹، ۴۷۷

الأوائل ۴۳۹

الأوصياء ۱۶۴، ۲۷۸، ۲۸۱، ۴۷۷

الأولياء ۱۷۸، ۲۷۸، ۲۸۰

أهل الأشباح ۱۱

أهل البصائر ۲۳۳

أهل التحقيق ۳۳۸

أهل الحكمة ۲۰

أهل الديانة ۳۳۶

أهل اللسان ۴۷۷

أهل اللّه ۱۶۴

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۱۰

أهل النظر ۷۷، ۱۷۲

أهل الوحدة ۲۹، ۱۱۴

بعض الأجلّة ۱۹

بعض الأذكياء ۱۹۲

بعض أشياخنا الإمامية ۳۵۳

بعض الأعيان ۷۹

بعض الأكابر ۲۹۵

بعض الجهلة ۱۱۴

بعض الصوفية ۱۳۶

بعض العرفاء (- بعض العارفين) ۱۱۴، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۸، ۲۹۳، ۳۷۳

بعض علمائنا ۲۵۱

بعض الفضلاء ۱۹۲

بعض الفهلوة ۴۴۰

بعض المتأخّرين ۷۷، ۱۷۲، ۱۹۳، ۱۹۹، ۴۶۸

بعض المحقّقين ۶۹، ۷۷

بعض مشايخ الصوفية ۱۰۵

الجبرية ۱۱۴، ۲۸۶، ۲۸۷

الجماعة ۷۱، ۴۵۳

جمع من الأعلام ۷۹

الحصوليّون ۳۵۳

حكماء (- حكيم/ فلاسفة) ۲۹، ۸۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۵۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۸، ۳۰۳، ۳۱۸، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۹۱، ۳۹۸، ۴۲۵، ۴۳۹، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۸۸

حكماء الفرس ۴۳۹، ۴۴۰

حكماء اليونان ۴۳۹

الخاصّة ۱۸۰

ذوق المتألّهين ۷۴

الراسخون ۱۰۵، ۱۲۳، ۱۵۴، ۱۷۹، ۳۹۰

الرواقيّون ۱۹۷

الرياضيّون ۳۲۸

الزهّاد ۲۸۰

السابقون ۳۸۰

السالكون (- السالك) ۱۸۴، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۹۳، ۳۸۰

الصدّيقين ۲۳۵

الصوفية (- المتصوّفة/ الصوفى) ۲، ۲۹، ۳۰، ۷۸، ۸۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۸، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۶، ۲۷۰، ۲۷۴، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۴، ۴۰۸، ۴۲۶

الطائفة ۲۷۴، ۲۷۹

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۵۱۱

الطبیعیّون ۲۳۵، ۳۲۸

العامّهٔ ۱۸۰

العباد ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۷۶، ۳۷۷

العبّاد ۲۸۰

العرفاء (- العارفون/ العارف) ۱۶، ۴۳، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۲، ۲۵۱، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۹۱، ۴۲۷، ۴۸۰

العقلاء ۳۰، ۷۱، ۲۳۳، ۲۷۰، ۳۰۳، ۴۶۸

العلماء ۴۷۷

علماء الإمامیهٔ ۲۸۶

الفهلوهٔ ۴۳۹، ۴۴۰

القائل بأصالهٔ الماهیّهٔ ۲۸

القائل بالحصولی (- المثبتون للحصولی) ۳۰۵

القائل بالحضوری ۳۰۵

القائلون بالحال (- المثبتون الحال) ۲۲۶، ۲۲۸

القائلون بالحدوث الدهری ۴۸۸

القائلون بالحدوث الزمانی ۳۴۶

القائلون بخروج الشعاع ۳۲۸

القائلون بالعلم الحضوری ۳۵۳

القائلون بوحدهٔ الوجود ۷۶، ۳۹۱

القدماء (- الأقدمون) ۳۷، ۲۵۲، ۳۳۹، ۴۰۳، ۴۵۳، ۴۶۵

قدماء الفلسفهٔ ۱۳۱

القوم ۳۷، ۷۰، ۷۲، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۸۰

الکرام ۲۸۲

الکلّ ۱۴۵، ۲۲۴، ۲۲۵، ۳۵۲

الکمّل ۱۶، ۱۱۷، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۹۷

المتأخّرون ۱۱۵، ۳۲۴، ۴۰۳، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۶۵، ۴۹۱

المتألّهۀ (- المتألّهون) ۲۰، ۴۳۹

المتکثّرون للعلم الحصولی ۳۴۵

المتکلّمون (- المتکلّم/ الکلامیـهٔ/ الکلامیون) ۲، ۱۰۸، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۱۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۸۷، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۷۴، ۴۶۸، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۸

المحدّدیون ۱۳۴

المحصّلون ۳۶، ۷۷، ۱۳۶، ۴۷۳

المحقّقون ۱۰، ۱۹، ۱۷۴، ۲۲۵، ۲۲۸، ۳۰۹

المخلصون ۷۴

المسلمون ۳۵۳

المشّاءون (- المشّائيـة) ۲، ۲۴، ۲۶، ۷۷، ۱۱۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۱۱، ۲۲۸، ۲۳۰، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۴۳، ۳۴۵، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۲۰، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۳۹

المشاهدون بعين الظاهر ۱۳۴

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۱۲

مشايخنا الإمامية ۳۵۴

المعتزلة ۷۵، ۱۴۸، ۱۶۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۴۳، ۳۵۲، ۳۵۴

المعصومون (- الحجج) ۲۹۳، ۴۷۳

المفوّضة ۱۱۴

المقرّبون ۳۷۳، ۳۸۰، ۳۸۲

الملائكة ۲۸۰، ۴۳۹

الملاحدة ۱۱۴

الملّة ۳۹۱

الملّيّون ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۵۳، ۴۷۲، ۴۷۷، ۴۹۱

الموحّدون (- الموحّد) ۱۱۹، ۱۲۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۴۸۰

النبوّة الأولى ۴۳۸

النصارى ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۱۳

۶. کتابها

أثولوجيا ۳۲۵، ۴۴۰، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۸۴

الإشارات ۲۳۵، ۲۶۳

تجريد الاعتقاد ۳۰۴، ۳۵۴

التحصيل ۱۱، ۱۹، ۲۶۳

التعليقات ۱۳۷، ۲۹۲، ۳۴۹

التوحيد ۴۸۰

جامع الأفكار ۲۳۶، ۴۷۵

الجمع بين الرأيين ۴۶۵

حكمة الإشراق ۱۹۸، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۳۰، ۴۳۴، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲

الشجرة الإلهية ۴۰۳

شرح الإشارات ۳۰۴

شرح رسالهٔ العلم ۳۰۵، ۳۵۴، ۴۸۹

الشفاء ۹

الصحیفهٔ ۲۹۳

قرّهٔ العیون ۱۳۰، ۲۱۸

اللمعات العرشیهٔ ۲

المبدأ و المعاد ۳۴۸

نهج البلاغهٔ ۴۸۰

هیاکل النور ۲۶۳، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۳۹، ۴۴۳

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۵۱۵

۷. منابع و مآخذ

قرآن مجید؛ ترجمه دکتر ابو القاسم امامی؛ تهران: انتشارات اسوه، چاپ أوّل، ۱۳۷۷ ش.

نهج البلاغهٔ؛ ترجمه دکتر سیّد جعفر شهیدی؛ چاپ هفتم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

۱. أثولوجیا؛ فلوطین؛ تحقیق عبد الرحمن بدوی؛ الطبعهٔ الأولی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.

۲. الإشارات و التنبیهات؛ شیخ الرئیس ابن سینا؛ الطبع الثانی؛ دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.

۳. انیس الموحّدین؛ ملّا محمّد مهدی نراقی؛ تصحیح و پاورقی شهید آیت اللّه قاضی طباطبایی؛ چاپ دوّم؛ تهران انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹ ش.

۴. بحار الأنوار؛ الشیخ محمّد باقر المجلسی؛ الطبعهٔ الثانیهٔ؛ بیروت: مؤسّسهٔ الوفاء، ۱۹۸۳ م.

۵. تاریخ حکماء و عرفاء متأخّر بر صدر المتألّهین؛ منوچهر صدوقی سها؛ تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ ش.

۶. التحصیل؛ بهمنیار بن المرزبان؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهّری؛ چاپ أوّل؛ تهران:

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.

۷. ترجمه و شرح حکمهٔ الإشراق؛ سیّد جعفر سجّادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش. اللمعات العرشیهٔ النص ۵۱۶ ۷. منابع و مآخذ ..... ص : ۵۱۵

ترجمه محبوب القلوب؛ میر سیّد احمد اردکانی؛ تصحیح علی اوجبی؛ چاپ أوّل؛ تهران:

سازمان چاپ و انتشارات ۱۳۷۹ ش.

۹. التعلیقات؛ الشیخ الرئیس ابن سینا؛ مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۵۱۶

۱۰. تقویم الإیمان؛ میر محمّد باقر داماد الحسینی؛ حقّقه و قدّم له علی اوجبی؛ الطبعهٔ الأولی؛ تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.

۱۱. التوحید؛ شیخ صدوق، تهران: کتابخانه صدوق، ۱۳۸۵ ق.

۱۲. الجمع بین رأیی الحکیمین؛ ابو نصر الفارابی؛ تحقیق الدکتور البیر نصری نادر؛ الطبعهٔ الثانیهٔ؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

۱۳. الحکمهٔ المتعالیهٔ؛ صدر الدین شیرازی؛ الطبعهٔ الثالثهٔ؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

۱۴. الخصال؛ الشیخ الصدوق؛ تحقیق علی أکبر الغفّاری؛ قم: مؤسّسة النشر الإسلامی.

۱۵. دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ تهران، ۱۳۶۷ ش.

۱۶. دائرة المعارف فارسی؛ به سرپرستی غلامحسین مصاحب؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۶ ش.

۱۷. الذریعة إلی تصانیف الشیعة؛ الشیخ آقا بزرگ الطهرانی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ ق.

۱۸. روضات الجنّات؛ محمّد باقر خوانساری؛ قم: مؤسّسه اسماعیلیان، ۱۴۰۱ ق.

۱۹. ریاض العلماء؛ میرزا عبد اللّه افندی اصفهانی؛ تحقیق سیّد احمد الحسینی؛ قم: مطبعة الخیّام، ۱۴۰۱ ق.

۲۰. ریحانة الأدب؛ محمّد علی مدرّس تبریزی؛ چاپ چهارم؛ تهران: انتشارات خیّام، ۱۳۷۴ ش.

۲۱. شرح الإلهیات من کتاب الشفاء؛ باهتمام دکتر مهدی محقّق؛ چاپ أوّل؛ تهران: مؤسّسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

۲۲. شرح حکمة الإشراق؛ قطب الدین شیرازی؛ باهتمام مهدی محقّق و عبد اللّه نورانی؛ چاپ أوّل؛ تهران: مؤسّسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰ ش ..

۲۳. شرح فصوص الحکمة؛ محمّد تقی استرآبادی؛ به اهتمام محمّد تقی دانش‌پژوه، چاپ أوّل، تهران: مؤسّسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.

۲۴. شرح المقاصد؛ سعد الدین تفتازانی؛ تحقیق الدکتور عبد الرحمن عمیرة؛ الطبعة الأولی؛ بیروت: عالم الکتب، ۱۳۹۸ م.

۲۵. شرح المنظومة؛ حاج ملّا هادی سبزواری؛ قم: انتشارات دار العلم.

۲۶. شرح المواقف فی الکلام؛ میر سیّد شریف الجرجانی؛ مصر: محمّد افندی، ۱۳۲۵ ق.

اللمعات العرشیة، النص، ص: ۵۱۷

۲۷. الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: منشورات مکتبة آیة اللّه المرعشی، ۱۴۰۴ ق.

۲۸. الصحاح؛ اسماعیل بن حمّاد الجوهری؛ تحقیق أحمد عبد الغفور عطّار؛ چاپ أوّل؛ تهران:

انتشارات امیری، ۱۳۶۸ ش.

۲۹. عوالی اللئالی؛ ابن أبی الجمهور الأحسائی؛ تحقیق مجتبی العراقی؛ قم: ۱۴۰۳ ق.

۳۰. عیون أخبار الرضا علیه السّلام؛ شیخ صدوق ابن بابویه؛ ترجمه و تصحیح علی اکبر غفّاری؛ چاپ أوّل؛ تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۳ ش.

۳۱. غرر الحکم و درر الکلم؛ عبد الواحد بن محمّد تمیمی آمدی؛ شارح جمال الدین محمّد خوانساری؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق میر جلال الدین حسینی ارموی «محدّث»؛ تهران:

مؤسّسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.

۳۲. فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمّد آصف فکرت؛ چاپ أوّل؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.

۳۳. فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمّد تقی دانش‌پژوه؛ چاپ أوّل؛ تهران:

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.

۳۴. فهرست نسخه‌های خطّی دانشکده حقوق دانشگاه تهران؛ نگارش محمّد تقی دانش‌پژوه؛ چاپ أوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۵. فهرست نسخه‌های خطّی فارسی؛ احمد منزوی؛ تهران: مؤسّسه فرهنگی منطقه‌ای.

۳۶. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه آیت اللّه روضاتی؛ محمّد علی روضاتی؛ اصفهان: نفائس المخطوطات، ۱۳۴۱ ش.

۳۷. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه دانشکده إلهیّات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ گردآوری و تنظیم سیّد محمّد باقر حجّتی با تحقیق و نظارت محمّد تقی دانش‌پژوه؛ چاپ أوّل؛ تهران:

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.

۳۸. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه عمومی آیت اللّه مرعشی؛ نگارش سیّد احمد حسینی؛ چاپ دوّم؛ قم.

۳۹. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه عمومی اصفهان؛ تهیه و تنظیم جواد مقصود همدانی؛ چاپ أوّل؛ تهران: آبان ۱۳۴۹ ش.

۴۰. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ عبد الحسین حائری؛ چاپ أوّل؛ تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۵۵ ش.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۵۱۸

۴۱. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه مدرسه سپهسالار؛ محمّد تقی دانش‌پژوه و علی نقی منزوی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۴۲. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمّد تقی دانش‌پژوه، چاپ أوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.

۴۳. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه ملّی ملک؛ زیر نظر و تألیف ایرج افشار و محمّد تقی دانش‌پژوه.

۴۴. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه وزیری یزد؛ نگارش محمّد شیروانی.

۴۵. فهرستواره نسخه‌های خطّی مجموعه مشکاة؛ تنظیم محمّد شیروانی؛ چاپ أوّل؛ تهران:

انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد شماره ۱۱، ۱۳۵۵ ش.

۴۶. القاموس المحیط؛ مجد الدین محمّد بن یعقوب الفیروزآبادی؛ تحقیق مکتب تحقیق التراث فی مؤسّسة الرسالة؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: مؤسّسة الرسالة، ۱۹۹۳ م.

۴۷. القرّة العیون؛ ملّا محمّد مهدی نراقی؛ تعلیق و تصحیح و مقدّمه سیّد جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷ ش.

۴۸. الکافی؛ محمّد بن یعقوب الکلینی؛ تهران: دار الکتب الإسلامیهٔ، ۱۳۸۱ ق.

۴۹. کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۲ م.

۵۰. کمال الدین و تمام النعمهٔ؛ محمّد بن علیّ بن الحسین بن بابویه (شیخ صدوق)؛ قم: مؤسسهٔ النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ ق.

۵۱. لغتنامه؛ علی اکبر دهخدا؛ چاپ أوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.

۵۲. اللمعهٔ الإلهیهٔ و الکلمات الوجیزهٔ؛ ملّا محمّد مهدی نراقی؛ تعلیق و تصحیح و مقدّمه سیّد جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷ ش.

۵۳. المباحث المشرقیهٔ؛ الفخر الرازی؛ الطبعهٔ الثانیهٔ؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.

۵۴. المبدأ و المعاد؛ ابن سینا؛ تحقیق عبد اللّه نورانی؛ تهران: مؤسّسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.

۵۵. المبدأ و المعاد؛ صدر الدین محمّد بن ابراهیم الشیرازی؛ مقدّمه و تصحیح سیّد جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.

۵۶. مثنوی معنوی؛ جلال الدین محمّد بن الحسینی البلخی ثمّ الرومی؛ تصحیح رینولد نیکلسون؛ به اهتمام دکتر نصر اللّه پورجوادی؛ تهران: مؤسّسه انتشارات امیر کبیر؛ چاپ دوّم، ۱۳۷۳ ش.

اللمعات العرشیهٔ، النص، ص: ۵۱۹

۵۷. مجمع الأمثال؛ أبو الفضل أحمد بن محمّد النیسابوری؛ بیروت: دار مکتبهٔ الحیاهٔ، ۱۳۹۵ م.

۵۸. مجموعه مصنّفات شیخ اشراق؛ تصحیح سیّد حسین نصر؛ چاپ دوّم؛ تهران: مؤسّسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

۵۹. مستدرک الوسائل؛ شیخ حسین نوری؛ قم: مؤسّسهٔ آل البیت علیه السّلام لإحیاء التراث، چاپ أوّل، ۱۴۱۵ ق.

۶۰. معانی الأخبار؛ الشیخ الصدوق؛ تحقیق علی أکبر الغفّاری؛ قم: مؤسّسهٔ النشر الإسلامی، ۱۳۷۴ ش.

۶۱. المعجم الفقهی؛ لوح فشرده؛ الإصدار الثالث؛ قم: مرکز المعجم الفقهی، ۱۴۲۱ ق.

۶۲. معجم المفهرس لألفاظ أحادیث بحار الأنوار؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ أوّل؛ تهران:

انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.

۶۳. معجم المفهرس لألفاظ أحادیث الکتب الأربعهٔ؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ أوّل؛ تهران:

انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳ ش.

۶۴. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم؛ محمّد فؤاد عبد الباقی؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

الثالثهٔ؛ بیروت: دار المعرفهٔ، ۱۹۹۳ م.

۶۵. منتخباتی از آثار حکمای إلهی ایران؛ تهیه و تحقیق سیّد جلال الدین آشتیانی؛ چاپ دوّم؛ قم:

انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.

۶۶. من لا یحضره الفقیه؛ أبو جعفر الصدوق محمّد بن علیّ بن الحسین بن بابویه القمی؛ تصحیح علی اکبر الغفّاری؛ قم: جماعهٔ المدرسین فی الحوزهٔ العلمیهٔ، ۱۳۶۳ ش.

۶۷. المواقف فی علم الکلام؛ عبد الرحمن الإیجی؛ بیروت: عالم الکتب.

۶۸. وسائل الشیعهٔ؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملی؛ قم: مؤسّسهٔ آل البیت علیهم السّلام لإحیاء التراث، ۱۳۷۲ ش.

۶۹. هیاکل النور؛ شهاب الدین یحیی سهروردی؛ تصحیح و مقدّمه محمّد کریمی زنجانی اصل؛ چاپ أوّل؛ تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۹ ش.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه

مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده

است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹