



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرعد
عليه صاب

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

الحكمة المتعالية
والاستقار العقلية الأربعة

مؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الأرسطائي

صدر الدين محمد شيرازي

مستند الفلسفة الإسلامية

المؤلف

دار الفکر للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعة:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٦	الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ٦
١٦	اشاره
٢١	اشاره
٢٢	السفر الثالث
٢٢	[القسم الأول] فی العلم الإلهی
٢٢	[مقدمه المؤلف]
٣١	الفن الأول فیما يتعلق بأحوال المبدإ و صفاته و فیہ مواقف
٣١	الموقف الأول فی الإشارة إلى واجب الوجود و أن أی وجود یلیق به و أنه فی غایه الوحده و التمامیه و فیہ فصول
٣١	اشاره
٣٢	الفصل (١) فی إثبات وجوده و الوصول إلى معرفه ذاته
٣٢	و اعلم أن الطرق إلى الله کثیره
٣٤	و أسد البراهین و أشرفها إلیه هو الذی لا یكون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقه
٣٤	اشاره
٤٠	تنقیح و تهذیب:
٤٤	تذکره إجمالیه:
٤٧	الفصل (٢) فی الإشارة إلى مناهج أخرى للوصول إلى هذه الوجهه الكبرى
٤٧	فمنها ما أشرنا إلیه فی العلم الکلی و الفلسفه الأولى
٥١	و من الطرائق التي استحسنوها طريقه زعموا أنها يتم من غير الاستعانه- بإبطال التسلسل و الدور أوردھا صاحب المطارحات-
٥٧	و من المناهج غير المبتنيه على بطلان الدور و التسلسل لهذا المطلب ما یبتنی على الإمكان.
٥٨	الفصل (٣) فی الإشارة إلى وجوه من الدلائل ذکرھا بعض المحققین من أهل فارس و ظن أنها برهانیه و إلى ما فیها من الاختلال
٥٨	اشاره
٥٨	قال و من البراهین التي ظهرت لی فی هذا المطلب
٦٠	أقول فی كل من هذه الوجوه نوع خلل-

- ٦٠ أما الوجه الأول
- ٦٠ و أما الوجه الثاني منها
- ٦١ و أما الوجه الثالث
- ٦١ و أما الوجه الرابع
- ٦٢ الفصل (٤) فى الإشاره إلى طرائق أخرى لأقوام
- ٦٢ أما الإلهيون
- ٦٣ و أما الطبيعيين
- ٦٦ و للطبيعيين مسلك آخر
- ٦٦ اشاره
- ٦٨ و هاهنا إشكالان
- ٧٠ الفصل (٥) فى أن واجب الوجود إنيته ماهيته
- ٧٠ استدل عليه
- ٧٣ أقول و لأحد أن يختار شقا آخر
- ٧٨ و هاهنا مسلك آخر فى نفي الماهيه عن الواجب
- ٧٩ الفصل (٦) فى توحيد أى أنه لا شريك له فى وجوب الوجود
- ٧٩ قد سبق منا طريق خاص عرشى فى هذا الباب
- ٧٩ و برد عليه
- ٨٣ بقى فى المقام شىء آخر
- ٨٦ الفصل (٧) فى تعقيب هذا الكلام بذكر ما أفاده بعض المحققين و ما برد عليه
- ٨٦ اعلم أن العلامه الدوانى قال فى بعض رسائله و فى شرحه للهيكل التوريه إنا نمهد مقدمتين
- ٨٦ إحداهما أن الحقائق الحكميه لا تقتنص من الإطلاقات العرفيه
- ٨٧ و ثانيتهما أن صدق المشتق على شىء
- ٩٠ فإذا تمهد هذا ظهر أنه لا يجوز أن يكون هويتان
- ٩١ [وجوه من البحث برد عليه]
- ٩١ اشاره
- ٩١ الأول أنا لا نسلم أن مأخذ الاشتقاق فى الحداد هو الحديد

- ٩٣ الثاني أن صدق المشتق على شىء و إن لم يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به
- ٩٤ الثالث أن المشتق كما أنه مفهوم كلي
- ٩٥ الرابع أن أهل اللغة أو العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدأ اشتقاق كيف يشتقون منه صيغه الفاعل و المفعول و غيرهما
- ٩٦ الخامس أن مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد أن يكون معنى واحدا
- ٩٨ السادس أنه بأى طريق عرف أن ذاته تعالى وجود بحت
- ٩٩ السابع أن قوله فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجودا لنفسه
- ١٠٠ الثامن أن قوله إن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد
- ١٠٠ التاسع أن قوله كون الوجود عارضا للماهيات لا يصفو عن الكدورات
- ١٠١ العاشر أنه لا معنى لكون موجوديه الممكنات بالانتساب إلى حقيقه الوجود الشخصى
- ١٠٢ [وجه ذكر هذا الكلام]
- ١٠٣ تعقيب آخر فيه تثريب
- ١٠٥ تعقيب آخر
- ١٠٥ اشاره
- ١٠٧ و على هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامه الدوائى
- ١٠٧ منها أنه على ما ذهب إليه من أنه الموجود البحت
- ١٠٧ و منها أنه على التقدير الأول أيضا يلزم أن يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه
- ١٠٨ و منها أن ما حرره من أن الواجب لا ماهيه له أصلا
- ١٠٨ أقول يمكن دفع هذه الإيرادات على أسلوبنا
- ١٠٨ أما عن الأول
- ١٠٩ و أما عن الثانى
- ١٠٩ و عن الثالث
- ١١٥ تذييل و تسجيل
- ١١٧ الفصل (٨) فى أن واجب الوجود لا شريك له فى الإلهيه و أن إله العالم واحد
- ١٢٥ الفصل (٩) فى أنه تعالى بسيط الحقيقه من كل جهه
- ١٢٥ اشاره
- ١٢٥ [الطريق الأول]

طريق آخر ..	١٢٧
اشاره ..	١٢٧
أما بطلان الأول ..	١٢٧
و أما بطلان الثاني ..	١٢٧
و أما بطلان الثالث ..	١٢٨
الفصل (١٠) فى أن الواجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسه على أنه مقسم نوعى أو مقسم صنفى أو شخصى ..	١٣٠
اشاره ..	١٣٠
[الطريق الأول] ..	١٣٠
طريق آخر ..	١٣١
الفصل (١١) فى أن واجب الوجود لا مشارك له فى أى مفهوم كان ..	١٣٢
الفصل (١٢) فى أن واجب الوجود تمام الأشياء و كل الموجودات و إليه يرجع الأمور كلها ..	١٣٥
الموقف الثانى فى البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم و الإطلاق و فيه فصول ..	١٤٤
الفصل (١) فى الإشاره إلى أقسام الصفات ..	١٤٤
الفصل (٢) فى قسمه أخرى رباعيه للصفات الثبوتيه حتى يعلم أن أيتها لائقه للذات الواجبيه ..	١٥٠
الصفات إما محسوسه و إما معقوله ..	١٥٠
تنوير عرشى ..	١٥١
الفصل (٣) فى حال ما ذكره المتأخرون فى أن صفاته تعالى يجب أن يكون نفس ذاته ..	١٥٢
الفصل (٤) فى تحقيق القول بعينيه الصفات الكماليه للذات الأحديه ..	١٦٠
فأقول الوجه عندى أن يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه أخرى سديده ..	١٦٠
الأول أن هذه الصفات الكماليه كالعلم و القدره ..	١٦٠
الثانى أن تلك الصفات لو كانت زائده على ذاته يلزم أن يستدعى فيضانها من ذاته على ذاته ..	١٦١
الثالث ما أشرنا إليه سابقا من أن بديهه العقل حاكمه بأن ..	١٦١
و قد وقع فى كلام مولانا و إمامنا مولى العارفين و إمام الموحدين ما يدل على نفى زياده الصفات لله تعالى ..	١٦٢
اشاره ..	١٦٢
شرح ..	١٦٣
تتمه و تبصره ..	١٧٠

- ١٧٣ ----- تنبيه آخر
- ١٧٤ ----- الفصل (٥) فى إيضاح القول بأن صفات الله الحقيقيه كلها ذات واحده لكنها مفهومات كثيره
- ١٧٨ ----- الموقف الثالث فى علمه تعالى و فيه فصول
- ١٧٨ ----- الفصل (١) فى ذكر أصول و مقدمات ينتفع بها فى هذا المطلب
- ١٧٨ ----- منها أنه قد ثبت أن للأشياء وجودا فى الخارج و وجودا فى القوه المدركه
- ١٧٩ ----- و منها أن العلم كالوجود يطلق تاره على الأمر الحقيقى و تاره على المعنى الانتزاعى النسبى المصدرى
- ١٨٠ ----- و منها أن الذى يطلق عليه اسم المعلوم قسمان
- ١٨٤ ----- و منها أنه قد مر أن العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى
- ١٨٦ ----- و منها أن النفس كما تدرك ذاتها بنفس صوره ذاتها
- ١٨٦ ----- اشاره
- ١٨٦ ----- الأول أن النفس تتصرف فى بدنها الخاص الشخصى
- ١٨٧ ----- الثانى أن إدراك هذه الأمور لو كان بصوره ذهنيه
- ١٨٨ ----- الثالث أنا نتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع فى بدننا
- ١٨٩ ----- الرابع أن من أدرك شيئا خارجا عن ذاته و ذوات قواه فإنما يدركه بصوره حاصله منه عند نفسه
- ١٩٠ ----- الخامس من العرشيات أن النفس فى مبدئ فطرتها خاليه عن العلوم
- ١٩١ ----- و من الشواهد الداله على هذا المطلب
- ١٩٥ ----- و منها أنه يجب أن يعلم أن المعقول بما هو معقول و هو المعقول بالحقيقه و الذات وجوده فى نفسه
- ١٩٥ ----- اشاره
- ١٩٧ ----- وهم و تنبيه
- ٢٠٠ ----- و هاهنا شكوك يجب إزالتها.
- ٢٠٠ ----- الأول أن كون الشئ ء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات
- ٢٠٢ ----- الثانى اعترض صاحب المباحث المشرقيه على الحكماء فى حكمهم أن علم كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته
- ٢٠٣ ----- الثالث أن كثيرا من المنتسبين إلى العلم و الفضل زعموا أنه عند كون الشئ ء عالما بذاته و معلوما لذاته يلزم اختلاف الحثيتين
- ٢٠٣ ----- الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضاييف مطلقا من أقسام التقابل
- ٢٠٥ ----- الفصل (٢) فى إثبات علمه بذاته
- ٢٠٥ ----- اشاره

- تذكره ----- ٢٠٦
- الفصل (٣) في علمه تعالى بما سواه ----- ٢٠٧
- الفصل (٤) في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء ----- ٢١١
- أحدها مذهب تواب المشائين ----- ٢١١
- الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج ----- ٢١١
- الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقوله ----- ٢١٢
- الرابع ما ذهب إليه أفلاطن الإلهي من إثبات الصور المفارقة و المثل العقليه ----- ٢١٢
- الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنه قبل وجودها و هم المعتزله ----- ٢١٢
- السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات ----- ٢١٢
- السابع القول بأن ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول ----- ٢١٢
- الفصل (٥) في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال و مذهب ينسب إلى أهل التصوف ----- ٢١٣
- و أما مذهب المعتزله ----- ٢١٣
- و أما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيه ----- ٢١٣
- الفصل (٦) في حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمثل العقليه و الصور الإلهيه و حال ما ينسب إلى فرفور يوس و أتباعه من اتحاد العاقل و المعقول -- ٢١٩
- الفصل (٧) في حال القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى ----- ٢٢٠
- إشاره ----- ٢٢٠
- و ربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصله في ذاته ----- ٢٢١
- تنبيه و إشاره ----- ٢٢٤
- ثم من العجب أن الذين جاءوا بعد الشيخ و حاولوا القدح في هذا المذهب ----- ٢٢٩
- إشاره ----- ٢٢٩
- فمنهم أبو البركات البغدادي ----- ٢٣٠
- و من القادحين في هذا المذهب أشد قدح شيخ أتباع المشرقيين ----- ٢٣٠
- و من القادحين المصريين في الإنكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي ره ----- ٢٤٠
- ثم من القادحين في إثبات الصور الإلهيه المنكرين لمذهب الصور من المتأخرين العلامه الخفري ----- ٢٥٣
- الفصل (٨) في تحقيق الحق في هذا المقام و في إظهار ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ----- ٢٥٩
- و ليعلم أولا أن لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكره في إثباتها من الأصول و المقدمات ----- ٢٥٩

- ٢٦٠ إذا تقرر هذا فاعلم أن الذي نعتقده في إبطال هذا الرأي أمور -
- ٢٦٠ الأول أن لوازم الأشياء على ثلاثه أقسام -
- ٢٦١ الثاني أن قولهم العلم التام بالعله يوجب العلم التام بمعلولها
- ٢٦٤ الثالث -
- ٢٦٤ ذكر و تنبيه -
- ٢٦٥ حكمه مشرقية -
- ٢٦٦ تصالح اتفاقى -
- ٢٧١ الفصل (٩) في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بما سواه علم واحد إجمالى يعلم به الأشياء كلها قبل إيجادها على وجه الإجمال -
- ٢٧١ و هذا مذهب أكثر المتأخرين و قد بينوا ذلك بأن -
- ٢٧١ و يرد عليه أنه مبنى على انعكاس الموجه الكليه كنفسها -
- ٢٧٤ و اعلم أن الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب -
- ٢٧٨ الفصل (١٠) -
- ٢٧٨ اشاره -
- ٢٨١ إشراق تعليمى و تنبيه تقرىعى -
- ٢٨٢ الفصل (١١) في حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية -
- ٢٨٢ [مقدمه] -
- ٢٨٧ فإذا عرفت هذه المقدمه فاعلم -
- ٢٨٧ اشاره -
- ٢٩٠ الأول أنها تبطل العناية الإلهيه السابقه على جميع الممكنات -
- ٢٩١ الثاني أن كون العلم إضافه محضه غير صحيح -
- ٢٩٢ و الثالث أن العلم كما بين في موضعه إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس -
- ٢٩٣ و الرابع أن الإضافه متأخره الوجود عن وجود الطرفين -
- ٢٩٣ الخامس أنا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان -
- ٢٩٤ و السادس أن قوله و من لم يكن الأبصار عنده بانطباع أشباح المقادير فى الجليديه -
- ٢٩٤ السابع أنه ذهب إلى أن التخيل ليس بحصول الصور الخياليه فى شىء من أجزاء الدماغ -
- ٢٩٤ و الثامن أنه يلزم عليه أن لا يعلم البارى جل ذكره شيئاً مما سواه -

- الفصل (١٢) فى ذكر صريح الحق و خالص اليقين و مخ القول فى علمه تعالى السابق على كل شىء ٢٩٧
- اشاره ٢٩٧
- و هذه المرتبه من العلم هى المسماه بالغيب ٢٩٧
- و هذا المطلب يمكن بيانه بوجهين ٢٩٨
- اشاره ٢٩٨
- أما المنهج الأول ٢٩٨
- فلنمهد لبيانه أصولا ٢٩٨
- أحدها أن كل هويه وجوديه هى مصداق بعض المعانى الكليه فى مرتبه وجودها ٢٩٨
- الأصل الثانى أنه كلما كان الموجود أقوى وجودا و أتم تحصلا كان مع بساطته أكثر ٣٠١
- الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعى فى موجود ٣٠١
- الأصل الرابع أن كلما تحقق شىء من الكمالات الوجوديه فى موجود من الموجودات ٣٠٣
- فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول ٣٠٣
- اشاره ٣٠٣
- إيضاح تفرعى ٣٠٧
- مثال آخر ٣٠٧
- و من الأمور الواجبه إدراكها ٣١١
- و أما المنهج الثانى أعنى منهج الصوفيه ٣١٥
- اشاره ٣١٥
- ذكر و تصريح ٣١٩
- تنبيه تعليمى ٣٢٠
- و من هاهنا أيضا ظهر فساد ما اشتهر من المشائين ٣٢١
- نقل كلام لتأييد مرام ٣٢١
- و قال فى موضع آخر ٣٢٣
- الفصل (١٣) فى مراتب علمه بالأشياء ٣٢٥
- اشاره ٣٢٥
- و أما العنايه ٣٢٦

- و أما القضاء - - - - - ٣٢٤
- و أما القدر - - - - - ٣٢٧
- و أما اللوح و القلم - - - - - ٣٢٨
- و أما اللوح المحفوظ - - - - - ٣٣٠
- تكميل - - - - - ٣٣١
- تمثيل - - - - - ٣٣٣
- ختم فيه زياده كشف و توضيح - - - - - ٣٣٤
- اشاره - - - - - ٣٣٤
- دقيقه إشراقيه - - - - - ٣٤١
- تفريع - - - - - ٣٤٢
- الموقف الرابع فى قدرته تعالى و فيه فصول - - - - - ٣٤٣
- الفصل (١) فى تفسير معنى القدره - - - - - ٣٤٣
- إن للقدره تعريفين مشهورين - - - - - ٣٤٣
- ثم إنه زعم الفخر الرازى أنه لا خلاف بين الفلاسفه و المتكلمين فى معنى القدره المنسوبه إليه - - - - - ٣٤٧
- الفصل (٢) فى أن القدره فينا عين القوه و الإمكان و فى الواجب تعالى عين الفعليه و الوجوب - - - - - ٣٤٩
- اشاره - - - - - ٣٤٩
- تسجيل و تكميل - - - - - ٣٥٢
- الفصل (٣) فى دفع ما ذكره بعض الناس - - - - - ٣٥٨
- الفصل (٤) فى بيان مأخذ آخر فى إبطال رأى من زعم أن شأن الإراده الواحده أن يتعلق بأى طرف من طرفى الممكن و بأى ممكن من الممكنات - - - - - ٣٦١
- الفصل (٥) فى حكايه مذهب المتكلمين فى المرجح و الداعى لإراده خلق العالم - - - - - ٣٦٣
- الفصل (٦) فى دفع بعض الأوهام عن هذا المقام - - - - - ٣٦٦
- الفصل (٧) فى تفسير الإراده و الكراهه - - - - - ٣٧٢
- اشاره - - - - - ٣٧٢
- فالأشاعره فسروا الإراده بأنها صفه مخصصه لأحد المقدورين - - - - - ٣٧٥
- و ذهب أكثر المعتزله إلى أن كلا منهما من جنس الإدراك - - - - - ٣٧٥
- قال بعض أهل التحصيل - - - - - ٣٧٦

- و قال بعض الأذكياء في بيان الفرق بينهما ٣٧٦
- ثم نرجع و نقول ٣٧٩
- الفصل (٨) في دفع ما أورد على اتحاد هذه الأمور في حقه تعالى و في كون الإرادة القديمه سببا لإيجاد الحادث ٣٨١
- فمن الشكوك المورده أن إرادة الله تعالى لا يصح أن تكون عين علمه ٣٨١
- و منها أن الله تعالى أوجد ما أوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله و لا بعده ٣٨٣
- و منها أن البارى لو كان مريدا لخلق العالم ٣٨٦
- و منها أنه تعالى لو كان مريدا لإيجاد العالم في وقت فأما بإرادته قديمه أو حادثه ٣٨٧
- و منها أن لقائل أن يرجع و يقول إن إرادته بإحداث حادث إما أزليه أو حادثه ٣٨٨
- و منها أن إرادته مما يجب به الفعل ٣٨٩
- و منها أنه قد وقع في بعض أحاديث أئمتنا ٣٩٠
- الفصل (٩) في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين إرادة الله سبحانه و بين إرادتنا من طريق الروايه و النقل ٣٩٢
- اشاره ٣٩٢
- و الآيات القرآنيه في هذا الباب كثيره ٣٩٣
- و أما الحديث ٣٩٣
- أقوال الفلاسفه في ذلك ٣٩٦
- اشاره ٣٩٦
- قال الشيخ أبو على في تعليقاته على الشفا ٣٩٦
- و ممن أتقن هذه المسأله من علمائنا الإماميه و حققها غايه التحقيق العلامه الطوسى في نقد المحصل ٤٠١
- تتميم و تحصيل ٤٠٣
- الفصل (١٠) في حكمته تعالى و عنايته و هدايته و جوده ٤٠٦
- الفصل (١١) في شمول إرادته لجميع الأفعال ٤٠٧
- اشاره ٤٠٧
- فذهبت جماعه كالمعتزله و من يحذو حذوهم ٤٠٧
- و ذهب جماعه أخرى كالأشاعره و من يحذو حذوهم ٤٠٨
- و ذهبت طائفه أخرى و هم الحكماء و خواص أصحابنا الإماميه ٤٠٩
- و ذهبت طائفه أخرى و هم الراسخون في العلم ٤١٠

- ٤١٥ تمثيل فيه تحصيل
- ٤١٧ الفصل (١٢) فى حل بقيه الشبه الوارده على الإراده القديمه و بعض الشبه الوارده على الإراده الحادثه
- ٤١٧ فمنها أنه يلزم قدم العالم و تخلف المراد
- ٤١٧ و منها أنه ورد فى كلامه تعالى
- ٤١٨ و منها أنه لو كان الكل بإرادته الله و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا و شرعا
- ٤٢٢ و منها أن فعل العبد أن علم الله وجوده و تعلقته به إرادته و قضاؤه فهو واجب الصدور
- ٤٢٦ و منها أن الإراده الإنسانيه إذا كانت وارده عليه من خارج بأسباب و علل منتهيه إلى الإراده القديمه
- ٤٣٠ و منها أن الكل إذا كان بعلم الله و إرادته و قضائه
- ٤٣٣ الفصل (١٣) فى تصحيح القول بنسبه التردد و الابتلاء و أشباههما إليه
- ٤٣٣ اشاره
- ٤٣٣ [الأصل الأول]
- ٤٣٤ [الأصل الثانى]
- ٤٣٥ إذا تقرر هذان الأصلان
- ٤٤٠ الفصل (١٤) فى استيناف القول فى استجابته الدعوات بوجه تفصيلى و دفع الإشكال المورد فيها
- ٤٥١ الموقف الخامس فى كونه تعالى حيا
- ٤٥١ الحياه التى تكون عندنا فى هذا العالم تتم بإدراك و فعل و الإدراك فى حق
- ٤٥٥ تبصره فيها إشاره
- ٤٥٥ اشاره
- ٤٥٥ فالقسم الأول كالأجسام الحيه
- ٤٥٥ و أما القسم الثانى
- ٤٥٧ تنبيه
- ٤٥٩ الموقف السادس فى كونه تعالى سميعا بصيرا
- ٤٥٩ اشاره
- ٤٦٢ إيضاح عرشى
- ٤٦٥ تعريف مركز

سرشناسه: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور: الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه / مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر: بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری: ج.

یادداشت: عربی.

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت: ج. ۱، چاپ سوم.

یادداشت: ج. ۲، ج. ۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت: ج. ۲، ج. ۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره: BBR۱۰۸۳/ص ۴۸ ح ۱۳۰۰

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملا-صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ۳).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «عرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدرزاده، رضا، ص ۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص ۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. از این رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص ۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرايي این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرايي به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص ۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرايي سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص ۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج ۹، ص ۷۴).

۳. «م»: آقا علی مدرس زنوزی (متوفی ۱۳۱۰/۱۳۰۷ق). وی فرزند فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقا علی حکیم و حکیم مؤسس هم خوانده اند. وی در فلسفه صرفاً به تقریر و تدریس آنچه گذشتگان گفته بودند نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشی تحقیقی و تأسیسی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرةالمعارف تشیع، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیافته است. ملا صدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مدرس زنوزی در عین حال که بسیاری از مبانی و تحلیل های ملا صدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند. علت بطلان نظریه ملا صدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بدن های اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورت های امتدادی هستند. این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد. همچنین بطلان نظریه ملا صدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی «این همانی» بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی بشمار نیاید؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی در عین حال «این همانی» بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۴۷-۴۰).

؟. «ل»: علامه اسماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نوری حکیم متوطن اصفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بود و علی التحقیق پیش از ملا علی نوری فوت شده و تاریخ وفاتش ظاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سال قبل از نوری است. اینکه حاجی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شرح حال خودش نوشته که در ایام اقامت اصفهان چند سال نزد ملا اسماعیل اصفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت استاد کل آخوند ملا علی نوری پیوسته و حدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسماعیل است (همایی،

جلال، ص ۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلد‌های چهارم و پنجم).

؟. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳؟۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه‌هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

؟. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱۲۰۲ق). معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی‌رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص ۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می‌نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می‌کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث‌های برهانی در علوم برهانی است؛ همان‌گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص ۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می‌کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی‌شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلد‌های چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلد‌ها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی‌ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نو صدراپی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.
۵. همائی، جلال، «ملا- اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴ تا ۱۳۳.
۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.
۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.
۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

اشاره

السفر الثالث

[القسم الأول] فى العلم الإلهى

[مقدمه المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين - الحمد لله (١) الذى أنار بوجوب وجوده وجود الكائنات و أشرق بنور ذاته ذوات الآنيات و هويه الممكنات أبدع الجواهر العقلية الثابتة (٢) عن شعاع ذاته - و أنشأ نفوس السماوات عن تجلى إشراقات صفاته و خلق صفحات الأجرام العلوية و السفلية

١- فى كلامه ص فى مقام الحمد بعلاوه كثير من المحسنات الذاتيه و العرضيه اللفظيه و المعنويه كالبراعه بالنسبه إلى الفن و الكتاب و الطباق و نحوهما صنعه مراعات النظر من وجوه - كالجمع بين الذات و الصفات و الأفعال و الآثار و كالجمع بين الإناره و الإشراق و النور و الشعاع و التجلى و الظهور و كالجمع بين الإبداع و الإنشاء و التكوين و الخلق و الجعل و الصنع و كالجمع بين العقل و النفس و الجرم و الصوره و الاستعداد و كالجمع بين الصفحه و الكتابه و الكلمه و القراءه و التنزيل و المحكم و المتشابه و قس عليه مقام الشكر و الصلاه و ما بعدها و التعبير بوجوب الوجود و الإشراق بالنور إشاره إلى تغاير لسان الطائفتين - المشائيه و الإشراقية فإن أولئك يعبرون عن الحق الحقيقى تعالى شأنه بواجب الوجود و الوجود الحقيقى و هؤلاء بنور الأنوار و النور الغنى، س قده

٢- أشار بالثبوت إلى أن المراد بالجواهر العقلية شئيات ماهياتها فإن وجوداتها عين شعاع ذاته و كذا فى النفوس و إنما قال فى العقول من شعاع ذاته و فى النفوس أتى بالصفات لأن العقول من صقع الربوبيه و النفوس لها تعلق بعالم الصوره و يمكن أن يكون المراد بالصفات العقول لأنها الصفات الفعلية، س قده

لكتابه كلماته و كون أسباب الحركات (١) و أدوار الكائنات لترادف رحماته و تجدد شئون آلائه و خيراته و جعل جوهر النفس الإنسانية من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل أماناته و رسالاته و مظهرها لعجائب أسرار مبدعاته و غرائب آثار مصنوعاته و حاملا- لمصحف آياته و قارئنا لكتابه المنزل محكماته و مشابهاته أشكره على سوابغ جوده و إنعامه و مواهب حكمه و إلهامه و شمول إحسانه و سطوع برهانه- و أصلى على محمد ص عبده المنذر المعلم و نبيه المبشر الذى أوتى جوامع الكلم (٢) بعثه بالحق بشيرا و نذيرا و جعله داعيا إلى الله بإذنه و سراجا منيرا- و آله المصطفون الأعلون خزنة أسرار الوحي و اليقين و حملة كتاب الحق المبين و أبواب الوصول إلى جوار رب العالمين.

و بعد فهذا شروع فى طور آخر من الحكمه و المعرفة و هو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات (٣) و تحقيق وجود المفارقات و الإلهيات المسمى بمعرفه

١- المراد بالحركات الاستكاملات الطولية و بالأسباب الأسباب الأرضيه لأن السماوات قد ذكرت نفوسها و أجرامها و التأسيس خير من التأكيد و أيضا استعمال التكوين- و هو الإيجاد للشئ ء المسبوق بالماده و المده مانع لأن الأفلاك مخترعات و منشآت لا مكونات، س قد

٢- إتيان جوامع الكلم القرآنى التدوينى إياه حكاية بمقتضى تطابق العوالم عن جامعيه و جوده القرآنى التكوينى الكلمات الوجوديه الآفاقية و الأنفسيه و كيف لا و روحانيته ص العقل الكلى الذى هو جامع جميع العقول الطولية و العرضيه و خلق من فاضل طينته طين العقول الأرضيه و فى الوحي الإلهى يس إشاره إلى جامعيه الإنسان الكامل الختمى - لأن الياء إشاره إلى المراتب العشر التى هى الخمس النزولى و الخمس الصعودى و السين لمعادله زبره و بيناته إشاره إلى الإنسان الكامل المتعادل قوتاه العلامه و العماله أى المراتب العشر من الوجود منظويه فى الإنسان، س قد

٣- يعنى فى الأمور العامه من العلم الكلى و الإلهى بالمعنى الأعم يبين أحوال الواجب بالذات و الممكن بالذات على الوجه الكلى إذ يبحث هناك عن المفهوم الكلى لواجب الوجود مثلا- و أما فى الإلهى بالمعنى الأخص فيبحث عن معنون هذا العنوان الكلى إذ يثبت وجوده و صفاته و أفعاله و ذلك لأنه يجوز الشك فى وجود شئ ء مع القطع بأحواله و لوازمه كما قرر فى الكلام أيضا أنه يجوز القطع بأن صانع العالم عالم قادر مرید و نحو ذلك مع الشك فى وجود الصانع، س قد

الربوبية و الحكمه الإلهيه و لما كان أفضل نعم الله الفائضه على خلقه و أشرف عطياته التى آتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذى سماه الله فى كتابه المنير بالخير الكثير أعنى الحكمه الإلهيه و المعرفه الربوبيه و لا شك أنها السعاده العظمى و البهجه الكبرى- و بتحصيلها ينال الشرف الكبير و السياده العليا التى تفوق سائر الدرجات الرفيعه و الكمالات المنيعه و كل من آتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شكرا و إحسانا فيجب على من آتاه الله رحمه من عنده و علمه من لدنه علما و أفاده قوه فى هذا العلم يمشى به فى أرض الحقائق و نورا يهتدى به فى ظلمات البرازخ السفليه و جناحا يطير به إلى أوج العوالم العلويه و بصيره أراه بها ملكوت السماوات و الأرض كما قال تعالى- وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ أَنْ يسارع إلى شكر نعمه الله و جوده و يبادر إلى إظهار كرمه و رحمته امتثالا لقوله تعالى- وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ و استجلالا بالمزيد إحسانه كما ذكره لئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ من إيضاح هذه المطالب المهمه و كشف هذه المقاصد العليه لينتفع بها العباد و يترتب عليها صلاح المعاد.

ففى هذا العلم يظهر مقامات الرجال و درجات الأحوال فى المال فإن تيسر لأحد فقد حصل له الخير الأتم و الكمال الأعم و إن سطره فى كتاب فففيه الأجر الجزيل و الذكر الجميل فيوشك أن يجعل من ورثه جنه المتقين و أن يكون له لسان صدق فى الآخريين و ذلك لأن إرشاد أبناء الجنس(١) من الطالبين من أعظم القربات إلى رب العالمين و هو من شعار الأنبياء المرسلين سلام الله على نبينا و آله و عليهم أجمعين

١- لم يقل أبناء النوع إذ المراد الجنس اللغوى أو للإشاره إلى ما هو التحقيق من جنس بحسب الباطن نوع واحد بحسب الظاهر كما حقق فى مباحث المعاد، س قد

فقد جاءت فى الكتب السماويه كلمات كثيره داله على شرف العلم و التعليم

ففى ما أوحى الله إلى أينا آدم ع: أن المستنبطين للعلوم عندى أفضل من عمار الأرض بالصنائع و من استنبط علما و دونه فى كتاب فهو بمنزله آدم الصفى

قوله ص لمعاذ: لأن يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا و ما فيها

و أمثال ذلك كثيره يطول الكلام بذكرها و نحن بعون الله و توفيقه قررنا قوانين هذا العلم و شيدنا مبانيه و أوضحنا سبيله و بينا دليله و أحيينا رسومه بعد ما اندرس و أحكمنا بنيانه بعد ما انطمس و حققنا من آراء الفلاسفه ما كان حقا و أبطلنا ما كان باطلا و إن كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الأنبياء قلما أخطئوا فى المباني و الأصول المهمه و ما اشتهر منهم من القول بقدم العالم و نفى القدره عن البارى و عدم العلم منه بالجزئيات و إنكار الحشر الجسمانى كل ذلك(١) افتراء عليهم و أفك عظيم.

١- نعم قالوا بدل المسأله الأولى بعدم انقطاع فيض الله تعالى و عدم نفاذ كلماته و عدم أفول نوره أزلا و أبدا أو ما شئت فعبّر و أما العالم فحدوثة يبتنى عليه إثبات الصانع تعالى عند المليين و دثوره يبتنى عليه وصول المجازات و البلوغ إلى الغايات فكيف ينكرها من يدعى الحكمه و المعرفه فعلى كل من الحكيم و الملى أن لا يجعل عرضه لقول القائل - حفظت شيئا و غابت عنك أشياء و قالوا بدل الثانيه بعدم القدره المعبر عنها بالإمكان و صحه الفعل و الترك و أما القدره بمعنى كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل فهم ينادون به كيف و كثير من المتكلمين قالوا بالقدره الزائده و الحكماء قالوا بالقدره الذاتيه و قالوا بدل الثالثه بعدم العلم بالجزئيات من الجزئيات علما انفعاليا متغيرا و أما العلم بها من السبب علما فعليا فهم مصرحون به و قالوا بدل الرابعه بعدم بقاء خاصيه النشأه الدنيويه بما هى دنيويه لاستلزام البقاء عدم البقاء و وقوع الدثور فى نشأه القرار و تلك عقبى الدار. و أما انخفاض حقيقه الجسم و جوهره بحيث لو رأيت لقلت إنه الذى كان فى الدنيا بعينه إلا أنه كان دنيويا و فى النشأه الباقيه صار أخرويا متكاملًا فى جوهره فهم متصلبون فيه- كما يظهر كل ذلك لمن تصفح كتب هذا الحكيم المحقق، س قد

و أما المتأخرون منهم كتوابع المشائين و سائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم و أغلاط كثيرة فى الإلهيات و كثير من الطبيعيات من المطالب التى لا يعذر الخطأ و النسيان فيها من الإنسان و لا ينجو من عذاب الجهل فيها أبدا إذا كان فيه استعداد و قوه سلوك نحو المعاد و قد ضل و غوى و انحرف عن طريق المسرى و المأوى و الرجل الحكيم لا يلتفت إلى المشهور و لا يبالي إذا أصاب الحق من مخالفه الجمهور و لا يتوجه فى كل باب إلى من قال بل إلى ما قيل

كما نقل عن مولانا إمام الموحدين و أمير المؤمنين ع أنه قال: لا يعرف الحق بالرجال و لكن اعرف الحق تعرف أهله

و نحن لم نقصد فى تحقيق كل مسأله و تنقيح كل مطلوب إلا- التقرب إلى الله و ملكوته الأعلى- فى إرشاد طالب زكى أو تهذيب خاطر نقى فإن وافق ذلك نظر أبناء البحث و التدقيق- فهو الذى أو مأناه و إن لم يوافق فمعلوم أن الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائنهم- بأمراض باطنيه أعيت أطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبى الهادى ع بقوله تعالى إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ (١) لا- جرم لما شرعوا فى تحصيل الحكمة على غير ما ينبغى ما زادهم إلا- نفورا و استكبارا فى الأرض حيث لم يظفروا منها بطائل و لم يصلوا إلى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنه استعدادهم للاقتداء بالأمثال السميعة و المناهج الشرعية فصاروا راجعين (٢) بخفى حنين متلبسين بالعار و الشين و ذلك هو الخسران العظيم و الحرمان الأليم و ليس للحكيم الربانى مع أمثال هؤلاء كلام و كتاب و لا مع أشباههم نداء و خطاب كما قال تعالى وَ لَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ قَالَ أَيْضًا وَ إِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا* و كيف يؤمنون بالغيب و يقرون به و لا استعداد لهم فإن لقبول الحكمة و نور المعرفه

١- أى كل من شئت بما أنت إنسان بشرى و هذا الإحباب و المشيه منه ص بالنسبه إلى مظاهر القهر مثل أبى جهل و أبى لهب أنما هو لأجل دخولهم فى عموم الأوامر فإن أوامر الله إرادته و مشيته و نواهيه كراهته و منه قوله ع: أمر الله إبليس بسجده آدم و لم يشأ، س قد

٢- رجع بخفى حنين مثل يضرب فى الرجوع بالخيبه و الحرمان، اميد

شروطا و أسبابا كانشرح الصدر(١) و سلامه الفطره و حسن الخلق و جوده الرأى و حده الذهن و سرعه الفهم مع ذوق كشفى و يجب مع ذلك كله أن يكون فى القلب المعنوى نور(٢) من الله يوقد به دائما كالقنديل و هو المرشد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا إلى ما فى البيت و من لم يكن فيه هذه الأمور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه فى طلب الحكمة و من كان له فهم و إدراك و لم يكن له حدس كشفى و لا- فى قلبه نور يسعى بين أيديهم و بأيمانهم فلا- يتم له الحكمة أيضا و إن سدد من أطرافها شيئا و أحكم من مقدماتها شطرا و مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ.

ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمة التى حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها و هو الإيمان الحقيقى بالله و آياته و اليوم الآخر المشار إليه(٣) فى قوله تعالى وَ الْمُؤْمِنُونَ

١- أى سعته فلا إنكار له على الأشياء من حيث إنها كتبت بقلم صنع الله بخلاف ضيق الصدر فيعترض على وجود الفاجر فضلا عن الكافر مثلا و لو لم يعترض بلسانه و المراد بسلامه الفطره سلامه مادته و اعتدال مزاجه و طيب طينته و بجوده الرأى استقامه سليقته و بالذوق ذوق العرفان و بالكشف الكشف فى النظريات و عبر عنه ثانيا بالحدس كما فى الأحكام التى لا مجال فيها للفكر واسع كما فى السماويات و نظائرها و كذا فى الحدس مقابل الفكر، س قده

٢- و العمده فى هذا الباب هذا و من هنا ورد فى المأثورات عن الأئمة ع: «عرفت ربي بربي و قيل لعارف بم عرفت ربك قال بواردات ترد من ربي على قلبى و يناسب المقام ما قيل- «إذا رام عاشقها نظره و لم يستطعها فمن لطفها إعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها، س قده

٣- فإن الإيمان الحقيقى هو التصديق اليقنى و يدخل فى الإيقان بالله الإيقان بصفاته و فى الإيقان بملائكته الإيقان بالعقول الطولية و العرضيه و فى الإيقان بكتبه الإيقان بالنفوس الكليه و المنطبعه و فى الإيقان برسله الإيقان بالعقول الصاعده و الإيقان بالمعاد، س قده

كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتِبَهِ وَ رُسُلِهِ وَ قَوْلِهِ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتِبَهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا وَ هُوَ مُشْتَمَلٌ عَلَى عِلْمِينَ شَرِيفِينَ أَحَدُهُمَا الْعِلْمُ بِالْمَبْدِئِ وَ تَانِيَهُمَا الْعِلْمُ بِالْمَعَادِ وَ يَنْدَرِجُ فِي الْعِلْمِ بِالْمَبْدِئِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ وَ صِفَاتِهِ وَ أَعْمَالِهِ وَ آثَارِهِ وَ فِي الْعِلْمِ بِالْمَعَادِ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ وَ الْقِيَامَةِ وَ عِلْمُ النَّبَوَاتِ وَ قَدْ مَدَحَ اللَّهُ النَّازِرِينَ الْمُتَفَكِّرِينَ فِيهِمَا فَقَالَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ فِي مَدْحِ النَّازِرِينَ فِي خَلْقِ الْعَالَمِ وَ مَا فِيهِ مِنْ عَجَائِبِ الْخَلْقِ وَ بَدَائِعِ الْفِطْرِ الدَّالَةِ عَلَى عِظَمِ الْمَبْدَعِ وَ تَوْحِيدِهِ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا وَ قَالَ فِي مَدْحِ النَّازِرِ فِي أَمْرِ نَفْسِهِ وَ الْمَزْكِيِّ لَهَا عَنِ الْأَغْشِيَةِ الْمَادِيَةِ وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا وَ ذَمَّ اللَّهُ الْمَعْرِضِينَ عَنِ التَّأَمُّلِ فِي حِكْمَةِ اللَّهِ وَ آيَاتِهِ وَ التَّفَكُّرِ وَ التَّدَبُّرِ فِي عَجَائِبِ مَصْنُوعَاتِهِ وَ الذِّكْرِ فِي كَثِيرٍ مِنْ مَوَاضِعِ كِتَابِهِ الْعَزِيزِ كَقَوْلِهِ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ* ذَمَّهُمْ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَحْصُلُوا ذَلِكَ عِلْمًا وَ تَفَكَّرُوا بَلْ أَخَذُوهُ تَقْلِيدًا وَ تَلْقِيًا وَ كَقَوْلِهِ وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَمْرُونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ فَذَمَّهُمُ اللَّهُ لِإِعْرَاضِهِمْ عَنِ الْحِكْمَةِ وَ وَبِخَهُمْ لِرَفْضِهِمُ الْبَحْثَ عَنِ حَقَائِقِ الْأُمُورِ وَ خَفِيَّاتِ الْأَسْرَارِ الْمَكْنُونَةِ فِي عَالَمِ الْخَلْقِ وَ الْأَمْرِ وَ قَالَ مَا أَشْهَدْتُهُمْ (١) خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ- وَ مَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا إِشَارَةً إِلَى نَفْيِ هَذَيْنِ الْعِلْمِينَ عَنْهُمُ وَ أَنَّهُمْ مُضِلُونَ لِأَجْلِ ذَلِكَ وَ أَنَّ الْمُضِلِّينَ لَيْسُوا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْحَقِّ وَ مَا ضَلُّوا وَ أَضَلُّوا إِلَّا بَعْدَ أَنْ

١- نفى العلم بالمبدا إذ عدم العلم بالأثر من حيث هو أثر هو عدم العلم بمبداه لأن الأثر يشابه صفه مؤثره و آثار قدره لله مطابقات ما فى عمله و قوله لا خلق أنفسهم نفى العلم بالمعاد لأن مدار العلم بالمعاد على معرفة النفس الإنسانية و قوله ما كنت متخذ المضلين عضداً لأنهم مخدولون و عضداً بدل بعض من الكل، س قد

جهلوا و عدلوا عن طريق العلم و استكبروا استكبارا و ما كانَ اللهُ لِيُظْلِمَهُمْ و لَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ.

فإذن البرهان و القرآن اتفقا جميعا على أن تعلم الحكمة الإلهية و معرفه النفس الإنسانية أعنى العلم بالمبدإ و المعاد هو الفوز بالبقاء الأبدى و رفضه منشأ الخسران السرمدى.

و إنا قد قدمنا إليكم يا إخوانى فى الطريق من أنوار الحكم و لطائف الكلم - مبادئ عقليات و ضوابط كليات و قوانين ميزانيه (1) و أحكاما ذهنيه هى مقدمات ذوات فضائل جمه و درجات للمسير إلى الله بقدم الفكر و ألهمه و هى معارج للارتقاء إلى معرفه الإلهيه و الاعتلاء إلى شهود جمال الأحديه و صفاته الواجبيه و مجاوره المقدسين و منادمه أهل الملكوت و العليين من مقاصد أصحاب الوحي و التنزيل - و محكمات أسرار أهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين و الحفظه الكرام الكاتبين.

فإن هذه المقاصد العليه الشريفه ابتداءؤها ليس إلا من عند الله حيث أودعها أولا فى القلم العظيم و اللوح الكريم و قرأها من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم و كلمه بكلماته و ألهمه محكم آياته و هداه بنوره فاصطفاه و جعله خليفه فى عالم أرضه - ثم جعله أهلا لعالمه العلوى و خليفه لملكوته السماوى فهذا العلم يجعل الإنسان ذا ملك كبير لأنه الإكسير الأعظم الموجب للغنى الكلى و السعاده الكبرى و البقاء على أفضل الأحوال و التشبه بالخير الأقصى و التخلق بأخلاق الله تعالى و لذلك

ورد فى بعض الصحف المنزله من الكتب السماويه أنه قال سبحانه: يا بن آدم خلقتك للبقاء - و أنا حى لا أموت أطعنى فيما أمرتك و انت عما نهيتك أجعلك مثلى حيا لا تموت

و ورد أيضا عن صاحب شريعتنا ص فى صفه أهل الجنة أنه: يأتى إليهم الملك فإذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا فى الكتاب من الحى القيوم الذى لا

١- أى عادله أو منطقيه و لكن يراد ماده القياس كما فى صناعه البرهان إذ لم يتكلم فى صور الأقيسه، س قد

يموت (١) إلى الحى القيوم الذى لا يموت أما بعد فإنى أقول للشىء كن فيكون و قد جعلتك اليوم تقول للشىء كن فيكون

فهذا مقام من المقامات التى يصل إليها الإنسان بالحكمه و العرفان- و هو يسمى عند أهل التصوف بمقام كن كما ينقل (٢) عن رسول الله ص فى غزوه تبوك فقال كن أبا ذر فكان أبا ذر و له مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء فى التوحيد- المشار إليه بقوله تعالى فى الحديث القدسى فإذا أحببته كنت سمعه الذى به يسمع و بصره الذى به يبصر (٣) الحديث و سينكشف لك فى هذا السفر بيان هذا المطالب بالبرهان و يلقى إليك معرفه العلم الذى من أجله يستوجب من علمه و عمله بموجبه تلك البهجه الكبرى و المنزله العظمى فافهم و اغتنم به و كن به سعيدا و لا- تلقه إلا- إلى أهله العامل بمقتضاه و موجبه و العمل به هو الزهد فى الدنيا و الزاد للآخره من التقوى- و كنا بمنزله من سهل طريقا و عرا (٤) فأزال الشوك و الحجاره و سهل حزونها ليتهدى فيها من يشاء من عباده و الله ولى الفضل و الهدايه و بيده مفاتيح الخير و الحكمه و عنده خزائن الجود و الرحمه.

و يشتمل هذا القسم على فنون

- ١- هكذا فى النسخ و الأولى ما فى سفر النفس حيث نقل فيه من الحى القيوم إلى الحى القيوم و هو أرفق بسياق مكاتيب العرب حيث يكتبون فى أول مكتوبهم مثل قولهم- من زيد بن عمرو إلى بكر بن خالد، س قد
- ٢- كان أبو ذر ممن خرج مع رسول الله ص إلى تبوك فلما مضى سائرا أبطأ به بعيره فأخذ متاعه و حملة على ظهره ثم خرج يتبع أثر رسول الله ص ماشيا و نزل هو ص فى بعض منازل فنظر ناظر من المسلمين فقال يا رسول الله إن هذا الرجل يمشى على الطريق وحده فقال ص كن أبا ذر فلما تأمله القوم قالوا يا رسول الله هو و الله أبو ذر سيره ابن هشام ج ٤ ص ١٧٨، اميد
- ٣- هذا مقام قرب النوافل و أما فى مقام قرب الفرائض ف على ع أذن الله الواعيه و عين الله الناظره و يده الباسطه، س قد
- ٤- الوعر الصلب ضد السهل و الشوك ما يخرج من النبات شبيها بالإبر و الحزونه غلاظه الأرض و شدتها

الفن الأول فيما يتعلق بأحوال المبدأ و صفاته و فيه مواقف

الموقف الأول فى الإشاره إلى واجب الوجودو أن أى وجود يليق به و أنه فى غاية الوحده و التماميه و فيه فصول

اشاره

الموقف الأول في الإشارة إلى واجب الوجود(١) و أن أى وجود يليق به و أنه فى غاية الوحده و التماميه و فيه فصول

الفصل (١) فى إثبات وجوده و الوصول إلى معرفه ذاته

و اعلم أن الطرق إلى الله كثيره

و اعلم أن(٢) الطرق إلى الله كثيره لأنه ذو فضائل و جهات كثيره وَ لِكُلِّ وَجْهٍ

١- لعلك تقول هو تعالى احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار فكما لا يناله الإشاره الحسيه و الخياليه و الوهميه كذلك لا- يناله الإشاره العقليه فاعلم أن هذا النوع من التنزيه فرع باب التعطيل و ربما نرى من هو باعتقاد نفسه من المتزهه و هو فى الحقيقه من المعطله إذا سمع من القوم علم الذات و علم الصفات و علم الأفعال قال علم الذات لا- معنى له فإن ذاته تعالى لا تكتنه كما صرح به الحكيم نفسه و لم يدر أن لهذا الكلام معنى و مقاما غير هذا و أن هذا الظن يناسب الخطباء فى المقام الخطابى مع أن الخطيب الرازى المثير لعثير التشكيك لم يشكك فى هذا بل قرره و صدقه ١١ فقال فى بعض كتبه إن العلم بالله و صفاته و أفعاله أشرف العلوم و على كل مقام منه عقده الشك فعلم الذات عليه عقده أن الوجود عين ماهيته أو زائد عليها إلى آخر ما قال. فلم يفقه هذا المعطل أن إثبات ذات واجب الوجود أو أن ذاته من شئيتى الوجود و الماهيه شئيه الوجود لا شئيه الماهيه أو غير ذلك من علم الذات و من معارف الذات لا من علم الصفات و الأفعال بالبديهه و مع ذلك ليس اكتناها للذات و من الذى شرط فى العلم و المعرفه الاكتناه. فليعرف هذا المعطل فى حديث الإشاره أن على زعمه المذكور نقضا و حلا. أما النقض فنقول تذكره أيضا إشاره و أن يزعم أنا نتذكره بالصفات فصفاته عين ذاته و إن كانت غير ذاته فمن البين أن الصفه لا بد لها من الذات إشاره. و أما الحل فكما أشرنا إليه سابقا بأن معرفته بنور مستعار منه و بعين بصيره ففى الحقيقه لا يعرف ذاته إلا ذاته. توحيد إياه توحيد و نعت من ينعت لأحد أى من حيث إنه ينعت بقوه نفسه و ببصيره ذاته الإمكانيه و بوجه آخر الإشاره العقليه إلى أسمائه و لكن بحيث يسرى الأحكام من العنوانات إلى المعنون فلا وجود للعنوان بما هو عنوان إلا ظهور المعنون و الاسم غير المسمى بوجه و عينه بوجه فباعتبار أن وجهه آله لحاظه و أنه هو فتذكره تذكره لا تذكر غيره و معرفته معرفته لا معرفه سواه بل الوجود اللفظى و الكتبى لأسمائه تعالى ظهوراته و ظهور الشىء ليس مباينا له. نعم إذا أخذت العنوانات ملحوظات بالذات لا- آليات اللحاظ للمعنون فليست هى هو- و حينئذ مخلوقه مثلكم مردوده إليكم فى أدق معانيها و أوفق تصاويرها، س قد

٢- اعلم أن لهذا الكلام ظاهرا يناسب طريقه أهل النظر و يناسب ما هو بصدد بيانه من ذكر براهين الحكماء على المطلوب و باطنا قد لمح إليه يناسب مشرب أهل الذوق. أما الظاهر فهو أن المراد بالطرق الكثيره طرق الوجود و الإمكان و الحدوث و الحركه و غير ذلك و بالفضائل و الجهات كونه تعالى صرف الوجود و كونه واجبا منتهى سلسله الإمكانات و قديما محدثا للحوادث و محركا غير متحرك للمتحركات و غير ذلك و لكل طائفه من أهل النظر مسلك منها و طريقه الوجود أسد و أشرف. و أما الباطن فهو أن قوله إن الطرق إلى الله كثيره يكون تلميحا إلى قولهم- الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق و يكون الفضائل و الجهات أسمائه الحسنى و صفاته العليا و يكون المراد بقوله تعالى وَ لِكُلِّ وَجْهٍ وَقوع كل ماهيه من الماهيات-

و عين من الأعيان الثابته تحت اسم كمظهرية الملك للسبوح القدوس و الفك للدائم الرفيع- و الحيوان للسميع البصير و الجان للطيغ الخبير و الإنسان لله و هكذا و تولى كل منها لكل أن يعبدها فالحيوان مثلا عبد السميع البصير و السلوك عبد السبوح القدوس و قس نظائرهما عليهما. و أما الإنسان سيما الكامل فهو عبد الله و هو المظهر الأتم بل الاسم الأعظم فطريقته الطريقه الأوسع الأعم إنَّ هذا القُرْآنَ يَهْدِي لِّلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، س قدّه

هُوَ مُؤَلِّهَا لَكِن بَعْضهَا أُوثِقَ وَ أُشْرَفَ وَ أَنْوَرَ مِنْ بَعْضٍ -

وَأَسَدُ الْبِرَاهِينِ وَ أُشْرَفَهَا إِلَيْهِ هُوَ الَّذِي لَا يَكُونُ الْوَسْطُ فِي الْبِرْهَانِ غَيْرَهُ بِالْحَقِيقَةِ

إِشَارَةٌ

وَأَسَدُ الْبِرَاهِينِ وَ أُشْرَفَهَا إِلَيْهِ هُوَ الَّذِي (١) لَا - يَكُونُ الْوَسْطُ فِي الْبِرْهَانِ غَيْرَهُ بِالْحَقِيقَةِ فَيَكُونُ الطَّرِيقُ إِلَى الْمَقْصُودِ هُوَ عَيْنُ الْمَقْصُودِ وَ هُوَ سَبِيلُ (٢) الصَّدِيقِينَ الَّذِينَ يَسْتَشْهَدُونَ بِهِ تَعَالَى عَلَيْهِ ثُمَّ

١- وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ بَرْهَانٌ إِنِّي سَلَكْتُ فِيهِ مِنْ بَعْضِ الْوِزَامِ وَ هُوَ كَوْنُ الْوُجُودِ حَقِيقَةً مُشَكَّكَةً ذَاتَ مَرْتَبَةٍ تَامَةٍ صَرَفَهُ وَ نَاقِصَةً مَشُوبَةً إِلَى بَعْضِ آخَرَ مِنَ الْوِزَامِ وَ هُوَ كَوْنُ الْمَرْتَبَةِ التَّامَةِ الصَّرَفَهُ مِنْهُ وَاجِبُهُ الْوُجُودَ وَ الَّذِي ذَكَرَهُ رَهْ مِنْ أَنَّ الطَّرِيقَ فِيهِ عَيْنُ الْمَقْصُودِ وَ أَنَّ فِيهِ سَلُوكًا مِنْ ذَاتِهِ تَعَالَى إِلَى ذَاتِهِ ثُمَّ مِنْ ذَاتِهِ إِلَى صِفَاتِهِ ثُمَّ مِنْ صِفَاتِهِ إِلَى أَعْمَالِهِ - يَنْبَغِي أَنْ يَحْمَلَ عَلَى أَنَّ هَذَا الْبِرْهَانَ الْإِنِّي مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْبِرَاهِينِ الْإِنِّي فِي هَذَا الْبَابِ أَشْبَهَ بِاللَّمِّ مِنْ غَيْرِهِ وَ إِلَّا فَلَا مَعْنَى لِعَلِيهِ الذَّاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْسِهَا وَ لَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى صِفَاتِهَا الَّتِي هِيَ عَيْنُهَا وَ كَذَا لَا مَعْنَى لِلْسَّلُوكِ النَّظَرِيِّ مِنَ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَ لَا مِنْهُ إِلَى صِفَاتِهِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ نَفْسِهِ هَذَا، ط مَد ظَلَهُ

٢- الصَّدِيقُ مِبَالِغُهُ الصَّادِقُ وَ هُوَ مِلَازِمُ الصَّدَقِ فِي الْأَقْوَالِ وَ الْأَفْعَالِ وَ الْقِصُودِ وَ الْعُهُودِ مَعَ اللَّهِ وَ مَعَ الْخَلْقِ فَقَدْ أَوْمَأَ قَدَسَ سِرَّهُ إِلَى أَنَّ الطَّرِيقَ الْآخَرَ كَأَنَّهَا لَا تَخْلُو عَنْ كَذِبٍ لِأَنَّ مِنْ لَمْ يَلْعَلْ بِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ الَّتِي هِيَ بَيْنَهُ الْمَائِيَّةُ وَ الْهَلِيَّةُ وَ هِيَ أَظْهَرَ الظُّوَاهِرِ وَ أَوْسَعِ الْوِاسِعَاتِ كَمَا أَنَّ مَفْهُومَهَا وَ عِنَاوَانَهَا أَبَدُ الْبَدِيهِيَّاتِ وَ أَعْمَ الْعَامَاتِ وَ هِيَ أَوَّلُ الْأَوَائِلِ فِي الْخَارِجِ - كَمَا أَنَّ مَفْهُومَهَا أَوَّلُ الْأَوَائِلِ فِي الْذِّهْنِ كَمَا عَبَّرَ الشَّيْخُ فِي فَصْلِ عَقْدِهِ لِيَبَيِّنَ بَعْضَ أَحْكَامِ مَفْهُومِهَا - بِقَوْلِهِ فِي الذَّبِّ عَنْ أَوَّلِ الْأَوَائِلِ وَ عَلَقَ بِغَيْرِهَا مِنَ الْحُدُوثِ وَ الْإِمْكَانِ وَ الْحَرَكَهَ وَ نَحْوِهَا مِنَ الْأَخْفِيَاءِ وَ رَأَى الْمَاهِيَّاتِ الَّتِي شَأْنُهَا الْإِخْتِفَاءُ وَ جَعَلَهَا وَ أَحْكَامَهَا مَفْرُوعًا عَنْهَا وَ أَخَذَهَا مَوْضُوعًا مَسْلَمَةً وَ لَمْ يَرِ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ الَّتِي يَعْرِفُهَا كُلُّ صَبِيٍّ وَ غُيِّبَ وَ زَكِيَ وَ غَيْرَهُمْ وَ هِيَ ظَاهِرَةٌ بِالذَّاتِ مَظْهَرَةٌ لِهَذِهِ الْمَاهِيَّاتِ وَ لِأَحْكَامِهَا هَذِهِ وَ غَيْرِهَا لَمْ تَخْلُو فِطْرَتَهُ عَنْ اعْوِجَاجٍ وَ نَظَرِهِ عَنْ عَمَاءٍ وَ كَلَامِهِ اللَّهْجِيِّ وَ الْقَلْبِيِّ عَنْ كَذِبٍ وَ لَمْ يَعْدِلْ حَيْثُ لَمْ يَضَعْ الشَّيْءَ مَوْضِعَهُ - بِخِلَافٍ مِنْ اسْتَدْلٍ بِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ عَلَى حَقِيقَةِ الْوُجُوبِ فَإِنَّ نَظَرَهُ وَقَعَ عَلَى مَا هُوَ حَقُّ الْوَاقِعِ وَ حَاقَ نَفْسَ الْأَمْرِ وَ وَضَعَ مَا وَافَقَ الطَّبْعَ وَ لَمْ يَتَمَسَّكْ بِمَا يَتَطَّرَقُ إِلَيْهَا النَّوْعُ وَ لَوْ أَثْبَتَ الْمَقْدَمَاتِ الْمَمْنُوعَةَ إِلَّا أَنَّهُ يَطُولُ الْمَسَافَةُ، س قَدَهُ

يستشهدون بذاته على صفاته (١) و بصفاته على أفعاله واحدا بعد واحد و غير هؤلاء كالمتكلمين و الطبيعيين و غيرهم يتوسلون إلى معرفته تعالى و صفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره كالإمكان للماهية و الحدوث للخلق و الحركة للجسم أو غير ذلك و هي أيضا دلائل على ذاته و شواهد على صفاته لكن هذا المنهج أحكم و أشرف.

و قد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ وَ إِلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى - أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الرِّبَانِينَ يَنْظُرُونَ إِلَى الْوُجُودِ - وَ يَحْقُقُونَهُ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ ثُمَّ يَصِلُونَ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ إِلَى أَنَّهُ بِحَسَبِ أَصْلِ حَقِيقَتِهِ وَاجِبُ الْوُجُودِ وَ أَمَّا الْإِمْكَانُ وَ الْحَاجَةُ وَ الْمَعْلُولِيَّةُ وَ غَيْرَ ذَلِكَ فَإِنَّمَا يَلْحَقُهُ لِأَجْلِ حَقِيقَتِهِ بِمَا هِيَ حَقِيقَتُهُ بَلْ لِأَجْلِ نَقَائِصِ وَ أَعْدَامِ خَارِجِهِ عَنِ أَصْلِ حَقِيقَتِهِ.

ثم بالنظر في ما يلزم الوجوب أو الإمكان (٢) يصلون إلى توحيد ذاته و صفاته - و من صفاته إلى كيفية أفعاله و آثاره و هذه طريقه الأنبياء كما في قوله تعالى - قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ.

و تقريره أن الوجود كما مر حقيقته عينه (٣) واحده بسيطه لا اختلاف بين

١- كما سيجي ء في التذكرة الإجمالية عن قريب، س قده

٢- من لوازم الوجوب التمامية و فوق التمامية بالنسبة إلى الوجودات التي دونه - و سيجي ء أن تمام الشيء ء هو الشيء ء و ما يفضل عليه و أن البسيط كل الأشياء التي دونه بنحو أعلى و من لوازم الإمكان أجوفية الممكن بنفسه و الوجدان استعاره و وديعه من غيره - هذا في إمكان الماهيات و من لوازم إمكان الوجودات الفقر النوري و رابطيتها و تقومها بالوجود القيومي لا بمدخله و لا يعنى بالتوحيد إلا هذا، س قده

٣- و هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطية و نجد كل ذي شعور مضطرا إلى إثباتها - و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى أن فرض بطلائها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها - فلو فرضنا بطلان كل واقعيه في وقت أو مطلقا كانت حينئذ كل واقعيه باطله واقعا أي الواقعيه ثابتة - و كذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومه أو شك في واقعيته فعنده الأشياء موهومه واقعا و الواقعيه مشكوكه واقعا أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة و إذ كانت أصل الواقعيه لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبه بالذات فهناك واقعيه واجبه بالذات و الأشياء التي لها واقعيه مفتقره إليها في واقعيته قائمه الوجود بها. و من هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقه، ط مد ظله

أفرادها لذاتها إلا بالكمال و النقص و الشده و الضعف أو بأمور زائده كما فى أفراد ماهيه نوعيه و غايه كمالها ما لا أتم منه و هو الذى لا- يكون متعلقا بغيره و لا يتصور ما هو أتم منه- إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه و قد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص و الفعل قبل القوه و الوجود قبل العدم و بين أيضا أن تمام الشىء هو الشىء و ما يفضل عليه- فإذن الوجود إما مستغن عن غيره(١) و إما مفتقر لذاته إلى غيره.

و الأول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذى لا أتم منه و لا يشوبه عدم و لا نقص.

و الثانى هو ما سواه من أفعاله و آثاره و لا قوام لما سواه إلا به(٢) لما مر أن

١- كلمه إما للتقسيم لا للترديد كما لا يخفى فلا حاجه إلى أخذ التسلسل كما سيأتى، س قد

٢- يعنى لا يتوهم أحد أن كون مرتبه من الوجود و هى مرتبه فوق التمام واجبه- لا حقيقه الوجود بقول مطلق مستلزم للتحديد و مناف للتوحيد لأننا نقول المراتب الأخر من حقيقه الوجود متقومه تقوما وجوديا و مفتقره فقرا نوريا إلى الوجوب الذاتى كما مر فى السفر الأول أن الوجودات عين الربط و الفقر إلى الله تعالى لا أنها ذوات لها الربط و الفقر و قد ذكرنا سابقا أنه كما أن مقومات الماهيه بحيث لولاها لا- ماهيه و لو لا اعتبارها فى الماهيه مجمله أو مفصله لم يبق من الماهيه إلا اللفظ كذلك لو لا الوجوب الذاتى مع الوجودات لم يبق لها تحقق و لا ظهور و لا نعنى بالتوحيد سوى غنى الواجب القيوم و فقر الأشياء إليه و قد أشار إلى فقرها الوجودى و ربطها الذاتى بقوله و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا إلى آخره، س قد

حقيقه الوجود لا- نقص لها و إنما يلحقه النقص لأجل المعلوليه(١) و ذلك لأن المعلول- لا يمكن أن يكون فى فضيله الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا- ذا قاهر- يوجد و يحصله كما يقتضيه لا- يتصور أن يكون له نحو من القصور لأن حقيقه الوجود كما علمت بسيطه لا- حد لها و لا- تعين إلا- محض الفعلية و الحصول و إلا- لكان فيه تركيب أو له ماهيه غير الموجوديه.

و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلًا بسيطًا و كان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله فإذن قد ثبت و اتضح أن الوجود إما تام الحقيقه واجب الهويه و إما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية و على أى القسمين يثبت و يتبين أن وجود واجب الوجود غنى الهويه عما سواه و هذا هو ما أردناه.

و اعلم أن هذه الحجج فى غايه المتان و القوه يقرب مأخذها من مأخذ طريقه

١- إن قلت المعلوليه ذاتيه لأن الوجود مجعول بالذات قلت نعم لكن كلاهما ذاتيان للمرتبه الخاصه لا لأصل الحقيقه المحفوظه فى المراتب و النقص قد يطلق و يراد به نفس نحو الوجود النازل و هو عين هذه المرتبه المقتضيه للتشكيك و قد يطلق و يراد به العدم- و فقد هذه المرتبه النازله للأخرى و هذا ليس فى قوام المرتبه لأنها وجود و ذاك عدم. و خلاصه كلامه أن حقيقه الوجود بشرط الإرسال ليس فيها نقص و قصور و كل مرتبه منها ليست خاليه عن سنخ الحقيقه و القصور يعود إلى المرتبه باعتبار مصحوبيتها للعدم- بل الماهيه القابله فإذا استدلل على الوجوب الذاتى بمرتبه الظهور لم يستدل بغيره عليه لأن مرتبه الظهور سنخ الحقيقه و وحدتها ليست عدديه بل وحده حقه. لكنى أقول المقدمات المأخوذه فى هذه الحجج و إن كانت شامخه فيها مطالب عاليه- إلا أن الاستكشاف عنها فى أول الأمر ليس بلازم إذ تصويره به كثيره الدقه عسره النيل و إن كان لازما فى مقام آخر كمقام البحث عن فياضيته. فالأسد الأخصر أن يقال بعد ثبوت أصاله الوجود إن حقيقه الوجود التى هى عين الأعيان و حاق الواقع حقيقه مرسله يمتنع عليها العدم إذ كل مقابل غير قابل لمقابل- و الحقيقه المرسله التى يمتنع عليها العدم واجبه الوجود بالذات فحقيقه الوجود الكذائيه- واجبه الوجود بالذات و هو المطلوب، س قد

الإشراقين التي تبنتى على قاعده النور(١) لكن الباحثين من المتأخرين - لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان أو ضعف عقولهم عن إدراك معنى الأشد والأضعف - فى حقيقه الوجود ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج تاره بأنه لا معنى لكون حقيقه واحده مختلفه بالكمال والنقص بحسب أصل تلك الحقيقه حتى يكون ما به الاتفاق و ما به الاختلاف معنى واحداً(٢) و تاره بعد تسليمه بأننا لا نسلم أن الكمال مقتضى أصل الحقيقه و أن القصور يقتضى المعلوليه و الافتقار إلى ما هو الكامل فإن لأحد

١- لأن النور أيضا عندهم حقيقه واحده ذات مراتب متفاوتة بالتقدم و التأخر و الغنى و الفقر و غير ذلك و الأنوار الحسيه فضلا عن الأنوار الأسفهبديه و الأنوار القاهره من حقيقه النور. و إنما كانت الطريقتان قريبتين لا متحدتين لأن طريقه الوجود و هو النور الحقيقى - لكونه ظاهرا بالذات مظهرا للغير الذى هو الماهيات بالحقيقه كانت أشمل و أوسع لأن نور الوجود يسرى إلى الهيولا فضلا عن الطبائع و الأجسام و الأعراض و النور فى قاعده الإشراق غايه نزوله الأنوار العرضيه و أما الأجسام و الأعراض الأخرى فعندهم غواسق فقاعده نور الوجود أسد و أحكم و أعذب و أتم، س قده

٢- هذا مغالطه نشأت من الاشتباه بين شيئيه الوجود و شيئيه الماهيه ففى شيئيه الماهيه لا يتحدان فإن شيئيتى ماهيتى الجنس و الفصل مثلا- لا- تتحدان أصلا و أما شيئيه الوجود فهذا الاتحاد فيها أمر متحقق بناء على التشكيك فى الوجود الذى هو أمر تحقيقى برهانى كما مر فى السفر الأول- بل ماهيات الأجسام و الفصول من حيث التحقق فى العين فى غير المركبات الخارجيه من الأجسام متحده ففى البسائط الخارجيه كالأعراض ما به الاشتراك كاللون عين ما به الامتياز كالمفرق لنور البصر فى البياض و لكن وجودا فإن وجود الجنس و الفصل واحد و جعلهما واحد فمن هنا يتفطن اللبيب أن هذا من خواص الوجود و قد ذكرنا فى موضع آخر أن آيه ذلك الأعداد فإن ما به الاشتراك فيها الوحده التى هى مبدؤها و هى بعينها ما به الامتياز فيها و هى مادتها و صورتها و راسمها و مفيها و الوحده هى الوجود أو مساوقته، س قده

أن يقول لو اقتضى ذات الوجود و حقيقته الواجبه لكان كل وجود واجبا و لو اقتضى الإمكان و الفقر لكان الكل ممكنا و لو لم يقتض شيئا من الوجود و الإمكان لكان كل منهما معللا بالغير(١) فكان الواجب مفتقرا إلى عله و هو محال و بطلان التوالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدم بأقسامه فكون الوجود حقيقه واحده متفاوتة بالكمال و النقص أمر محال.

أقول مبنى هذا الإيراد كما أشرنا إليه على قصور الإدراك عن البلوغ إلى فهم المراد فإن كون الوجود حقيقه واحده(٢) ليس ككون الإنسان ماهيه واحده- لأن الوحده فى الماهيات ليست مثل الوحده فى الوجود لأن تلك الوحده ذهنيه(٣) عارضه للكليات زائده على ذاتها عارضه لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحده إياها لأنه عباره عن ضم قيود متخالفه بالمقسم الواحد بأن تلك الماهيه الواحده إما كذا و إما كذا و أما الوجود فليس ماهيه كليه واحده فى الجميع- حتى يجرى فيها ما ذكره من التقسيم كسائر الطبائع الكليه التى يجوز أن توجد فى الذهن و يعرضها العموم و الاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعبر فيه الوحده للمقسم من جنس وحده الأقسام إن جنسا فجنسا و إن نوعا فنوعا و إن شخصا ف شخصا و قد مر أن الوجود ليس بجنس و لا- نوع و لا شخص تحت نوع أو جنس و وحده هذه الحقيقه و اشتراكها بين الأفراد و الآحاد ضرب آخر من الوحده و الاتحاد فهذا السؤال

-
- ١- بقى هنا شق آخر و هو أن يقتضى كليهما و لا يتم سند المنع إلا بإبطاله س قد
 - ٢- محصله أن الإشكال أنما يرد فى المتواطى دون المشكك و حقيقه الوجود مشككه غير متواطئه و لم يجب ره عن الشطر الأول من الإشكال تعويلا على ما تقدم فى مباحث الوجود، ط مد ظله
 - ٣- بخلاف الوحده فى حقيقه الوجود فإنها عينيه لا ذهنيه ذاتيه لا عارضه و معروضها التعملى- باعتبار العروض فى العنوان لا فى المعنون هو شئيه حقيقه الوجود لا شئيه الماهيه و الكليه الطبيعيه و حذف المشخصات فى حقيقه الوجود لا يمكن لأن تشخصها بذاتها متفاوتة المراتب. و بالجمله وحده هذه الحقيقه وحده حقه حقيقه لا عدديه، س قد

و الاعتراض ساقط بالكلية لأن موضعه ما إذا كان المقسم طبيعه كليه.

فإن أورد هذا الكلام فى مفهوم الوجود المشترك العام بأنه إن اقتضى الواجبيه كان جميع أفراده واجبا و إلا لم يكن فى الوجود ما هو واجب بالذات.

نجيب بأن لفظ الوجود إن كان المراد به الحكايه عن حقيقه الوجود فالأمر كما قلنا و إن كان المراد هذا المفهوم المصدرى فلا يقتضى شيئا و هو كسائر الصفات من العوارض المفتقره إلى غيرها و ليس شىء منها واجب الوجود بل و لا من الموجودات الخارجيه لأنه اعتبار عقلى نعم ربما يقال (١) بأنه عين فى الواجب زائد فى الممكن - بمعنى أن ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بأنه موجود - بخلاف الممكن إذ ليس كذلك إلا إذا لوحظ معه غيره.

تنقيح و تهذيب:

إن صاحب الإشراق أورد مثل ذلك الإيراد على نفسه فى طريقته المبتنيه على قاعده النور و الظلمه.

و أجاب عنه بما ملخصه أن الماهيه المشتركه بين تلك المراتب الكامله - و المتوسطه و الناقصه معنى كلى موجود فى الذهن و ليس بمشترك فى الخارج بينها فإن ما فى الخارج ليس مركبا من أصل الماهيه و كمالها حتى يجب أن يحصل ما هو لمرتبته مخصوصه منها لمرتبته أخرى بل المراتب و الأفراد المختلفه متباينه فى الخارج - فإن ذات الكامل مباينه لذات الناقص و المتوسط فيجوز أن يختلف تلك الأفراد فى اللوازم و الآثار فلاشتباه أنما نشأ من أخذ ما فى الذهن مكان ما فى الخارج هذا حاصل ما أفاده فى دفع ذلك الإشكال.

أقول و أنت تعلم أن الحق أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج سيما عند من ذهب إلى أن الوجود اعتبار عقلى لا صور له فى الأعيان و ما فى الأعيان هو ماهيات الأشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع فى الخارج هى

١- و القائل الحكيم الفاضل الكاتبى فى حكمه العين فإنه بعد ما ذكر بداهه مفهوم الوجود و اشتراكه ذكر هذا الكلام، س قد

الماهيه لا بشرط شىء أعنى الكلى الطبيعى (١) الذى يعرضه الكليه و العموم فى الذهن و إن لم يكن فى الخارج بهذه الصفه إلا بالقوه ففى الخارج أمر من شأنه أن يحصل فى الذهن و يعرض له الاشتراك بين كثيرين.

فبقول الأمر المشترك موجود فى الخارج و إن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن فهذا الأمر المشترك معنى واحد ذاتى لأفراده المختلفه بالكمال و النقص و غيرهما من التعينات كما هو مذهبه فإذن للعقل أن ينظر إليه من حيث هو هو- لأنه أمر عقلى سواء اعتبر معه الوحده العقليه أو لم تعتبر (٢) فيجدها إما مقتضيه لشىء من خصوصيات الأقسام و مراتبها من الكمال و النقص فيحكم بأن ما عدا تلك الخصوصيه أو تلك المرتبه ليس من أفراده الذاتيه و إما غير مقتضيه لشىء منها فيكون كل من المراتب و الخصوصيات بسبب أمر زائد على طبيعتها المشتركه فالقول بأن ما به الاختلاف بالكمال و النقص بعين ما به الاتفاق فيما له ماهيه مشتركه كليه

١- تسميه نفس الماهيه اللابشرط شىء بالكلى لوجوه- أحدها أنه اصطلاح خاص و لا مشاحه فى أن يسمى نفس الطبيعه التى لا كليه و لا جزئيه بالكلى بالاشتراك. و ثانيها أنه من باب تسميه الشىء باسم ما يثول إليه فى الذهن إن أريد الأذهان السافله يكون من قبيل قوله تعالى أرانى أعصِرُ حَمْرًا. و ثالثها أنه من باب تسميه الشىء باسم ما كان فى الذهن إن أريد الأذهان العاليه فيكون من قبيل قوله تعالى وَ آتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ إِذَا عَرَفْتُمْ هَذَا فَكَلَامِ الْمَصْنُفِ قَدَسَ سِرِهِ يَشِيرُ إِلَى ثَانِي الْوَجْهِ وَ الْمَرَادُ بعروض الكليه بالقوه عروض الكليه المنطقيه و أما الكليه الطبيعه فهى فيه بالفعل، س قد

٢- لأن شئيه الماهيه يمكن أن يكتننها العقل فيكون محط نظره بالترديد و التشقيق- و فيه تلميح إلى أنه بخلاف شئيه الوجود الحقيقى فلا- ينالها العقل حتى تكون مورد التشقيق- إنما طريق العلم به منحصر فى العلم الحضورى فما بيد العقل منها إنما هو مفهوم الوجود العام- الذى له وحده ذهنيه كسائر المفاهيم الذهنيه، س قد

قول فاسد غير صحيح (١) لأن تلك الماهيه لعمومها و اشتراكها من شأنها أن توجد في كل فرد فرد و حصه حصه و مع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتي أو عرضي لها فتلك الطبيعه المتحققه في كل فرد فرد و حصه حصه إن كانت مقتضيه للكمال و الشده كانت جميعها كامله شديده و إن كانت مقتضيه للنقص كانت جميعها ناقصه ضعيفه و إن لم تكن مقتضيه لشيء لكان كل منها مفتقرا إلى مخصص زائد على ماهيه تلك الطبيعه المشتركه.

فعلم و تحقق أن شيئا من الماهيات غير قابل للأكمل و الأنقص و الأشد و الأضعف إلا بأمور زائده عليها و مثل هذا الإشكال غير وارد على حقيقه الوجود إذا كانت متفاوتة الدرجات إذ ليس للوجود طبيعه كليه ذهنيه يكون لها أنحاء من الحصولات كماهيه الإنسان أو الفرس أو غيرهما حيث إن لها حدا واحدا و معنى معيننا مشتركا بين الكثيرين متشخصا بتشخصات موجودا بوجودات زائده تلك التشخصات و الهويات- على ذلك المعنى بحيث إذا جرده العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل منها أمر واحد و إذا فرض تلبسه بأي تشخص كان صار عين ذلك التشخص لأن حقيقه الوجود ليست إلا نفس التشخصات و الهويات كما علمت فإذا كان مشككا متفاوتة المراتب- شده و ضعفا أو تقدما و تأخرا لا يمكن تحليله إلى طبيعه مشتركه و تخصيص زائد (٢)

١- إذ قد مر أن كون ما به الاختلاف عين ما مراتبه به الاتفاق معقول في شئيه الوجود الحقيقي- إذ هو لسعته غير مرهون بمرته فجبه الاختلاف عين جهه الاتفاق لا في شئيه الماهيه لضيقها و تجدها فكان المصنف قدس سره يستفسر عن الشيخ ما عينتم بالنور ذى المراتب فإن عينتم به الوجود فهو اعتباري عندكم و إن عينتم به الماهيه فهى في ذاتها لا موجوده و لا معدومه فكيف تكون نفسها كامله و متوسطه و ناقصه و كيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق- و إن عينتم شيئا آخر فلا ثالث لأن الشىء المحقق إما وجود و إما ماهيه و المنفصله حقيقه، س قد

٢- بل مراتب الوجود من حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واحد مشترك فيه و من حيث العكس كثيره مشتركات و لكن كثره لا تنافى تلك الوحده الحقه و كذلك نور الأنوار و الأنوار القاهره و الأنوار الأسفهبديه عند الإشراقى حيث لا ماهيه لها تشوب النور البسيطة فكل مرتبه منها ممتازة عن الأخرى بنفس ذاتها البسيطة المشتركه في الحقيقه بل كذلك الأنوار الحسيه العرضيه كل مع الآخر فإن كل مرتبه منها مجرد النور بلا تشوب ظلمه فيها حتى الضوء السابع فى البيت السابع مثلا فإن الأعراض بسائط خارجيه و القصور عدمى بل الأنوار العرضيه مع الأنوار المجرده امتيازها و اشتراكها هكذا لأنها من حقيقه تلك الأنوار عند الإشراقى و المراتب البسيطة بوجه بعيد نظير مراتب الحركات عند الحكيم فإنها عنده غير مشوبه بالسكنات و لو كانت أبطأ ما يتصور منها بل البطيئه هيئه متصله واحده كالسريعه، س قد

فالمرتبه الكامله منه ليست بقابله للتحليل إلى أصل مشترك و أمر زائد لأنها بسيطه الهويه و كذا المرتبه الناقصه منه ليست إلا مجرد الوجود و أما القصور فعدمى- فإذا حقيقه الوجود فى كل موجود بحسبه و أما الوحده التى تجمع الكل فهى ليست نوعيه و لا جنسيه (١) بل ضربا آخر من الوحده لا يعرفه إلا الكاملون.

١- هذا جواب عما عسى أن يقول أحد إنه إذا كان كل مرتبه من حقيقه الوجود مخالفه لمرتبه أخرى منها بنفس ذاتها البسيطه و لا جهه اشتراك فيها لثلا يلزم التركيب فأين الوحده و التوحيد. و التحقيق فى الجواب أن للكثره التى من حيث الشده و الضعف و التقدم و التأخر و غيرهما فى أصل الحقيقه الوجوديه لا تنافى الوحده الحقه بل تؤكدها فإنها كاشفه عن الأشمليه و الأوسعيه و فقد السلب بما هو سلب الوجود الذى هو مناط التركيب و بالنظر العرفانى عدم مماثله طور من الوجود لطور آخر فى المراتب الطويله كما فى الصور التى فى المراتب العرضيه أنما هو بحكم اسم من ليس كمثلته شىء و اسمه الأحد. ففى كل شىء له آيه تدل على أنه واحد. و أما الكثره التى هى مثار التباين و الاختلاف النوعى فهى فى القوابل التى هى الماهيات الإمكانيه و ليست فى الوجود بالذات و هى اعتباريه كأصل موضوعها و أيضا المراتب التاليه و المتلوه فى السلسله الطويله كلف و نشر و متن و شرح و مجمل و مفصل و محدود و حد و أيضا الوجود كنوع واحد ليس مراتبه كأنواع و لا كأمثال و ما قد يعبر بالأفراد يراد به المراتب و الدرجات و جميع المراتب الوجوديه من سنخ واحد إذا قيس إلى سنخ العدم كما أن الأنوار العرضيه مع تفاوتها التشكيكيه من سنخ واحد بالنسبه إلى الظلمه البحتة كيف و لم يتخلل غير تلك الحقيقه الوجوديه فيها و لهذه السنخيه ينتزع منها مفهوم واحد هو مفهوم الوجود المشترك فيه و لولا السنخيه لم ينتزع المفهوم الواحد من الحقائق المتخالفه و لم يتحقق الاشتراك المعنوى فى الوجود و خلافه مبرهن بل ضرورى، س قده

و الحاصل أن صاحب الإشراقين لو كان قصد بماهيه النور الذى هو عنده بسيط- متفاوت بالكمال و النقص حقيقه الوجود بعينها صح ما ذهب إليه و إن أراد به مفهوما من المفهومات التى من شأنها الكليه و الاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه و الذى قاله أتباع المشائين إن الأشد و الأضعف من السواد و الحرارة و النور و غيرها- راجعان إلى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الأفراد(١) لا من جهه المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه.

تذكره إجماليه:

قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذى قرع سمعك- أيها الطالب من أن حقيقه الوجود لكونها أمرا بسيطا

١- قال سيدنا الأستاذ دام بقاءه إنهم بعد ما قسموا المفهوم إلى المتواطى و المشكك- و عرفوا الأول بأنه ما يتساوى صدقه على أفراد و الثانى بأنه ما يختلف فى ذلك نظروا بعين الدقه و رأوا بطلان التشكيك فى المفاهيم فعدلوا إلى القول به فى العرضى المفهوم المنتزع من قيام العرض بموضوعه لعدم مطابق له فى الواقع و لكنه أيضا غير مجد فى دفع الإشكال عن جريان التشكيك فى المفاهيم و المحذور و هو امتناع صدق المفهوم الواحد على مصاديقه- و إن لم تكن المصاديق بأفراد لذلك المفهوم كما فى المفاهيم الانتزاعيه بعد باق على حاله. فالحق أن التشكيك غير جار فى المفاهيم من رأس و لا يمس كرامتها قط و إنما مصبه نفس الوجودات الخارجيه و هذا ما رامه أتباع المشائين من كون الأشد و الأضعف من السواد و الحرارة و النور و غيرها راجعين إلى تفاوت الحصولات و هو قدس سره قربه من مسلكه و لم يعده منه حيث إنهم مع ذلك ذهبوا إلى أن المعنى الواحد المقول على أشياء مختلفه لا على السواء يمتنع أن يكون مقوما لتلك الأشياء أو جزء مقوم لها لأن الماهيه بمعنى ما به الشىء هو هو لا- تختلف و لا- جزؤها بل إنما يكون عارضا خارجيا لازما أو مفارقا فوقوق الوجود على وجودات الأشياء المختلفه بالهويات و قوع لازم خارجى غير مقوم على خلاف ما ذهب إليه قده من وحده حقيقه الوجود و الاختلاف التشكيكى فى نفس الحقيقه الخارجيه المقومه، اميد

غير ذى ماهيه و لا ذى مقوم أو محدد هي عين الواجب المقتضيه للكمال الأتم- الذى لا نهايه له شده إذ كل مرتبه أخرى منها دون تلك المرتبه فى الشده ليست صرف حقيقه الوجود بل هي مع قصوره و قصور كل شىء هو غير ذلك الشىء بالضروره- و قصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه و هذا العدم أنما يلزم الوجود لا لأصل الوجود بل لوقوعه فى المرتبه التاليه و ما بعدها فالقصورات و الأعدام أنما طرأت للثوانى من حيث كونها ثوانى فالأول على كماله الأتم الذى لا حد له و لا يتصور ما هو أتم منه و القصور و الافتقار ينشآن من الإفاضه و الجعل و يتممان به أيضا لأن هويات الثوانى متعلقه بالأول فينجبر قصورها بتمامه و افتقارها بغناه.

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان و يثبت به أيضا توحيده لأن الوجود حقيقه واحده لا يعترىها نقص بحسب سنخه و ذاته و لا تعدد يتصور فى لا تناهيه (١)(٢) و يثبت أيضا علمه بذاته و بما سواه و حياته إذ العلم ليس إلا الوجود (٣) و يثبت

١- إذ لم يتخلل غيره فيه و من كلمات العرفاء أنه إذا جاوز الشىء حده انعكس ضده- كعدم النهايه فى الظهور ينعكس إلى الخفاء و فرط القرب ينعكس إلى البعد و فرط الفقر ينعكس إلى الغناء و قس عليه فعدم النهايه فى كثره الشئون و المراتب فى الوجود بحيث لا- نحو وجود إلا- و هو مصداقه ينعكس إلى الوحده الحقه الحقيقه و من هنا ٢٤ قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى- "أى خدای بی نهایت جز تو کیست چون تویی بی حد و غایت جز تو کیست هیچ چیز از بی نهایت بی شکی چون برون نامد کجا ماند یکی ، س قدہ

٢- المراد بلا تناهيه عدم محدوديته بحد إذ حد الشىء غير و كل غير مفروض لحقيقه الوجود باطل الذات فالوجود الحق لا حد فهو مطلق غير متناه كل ما فرض ثانيا له عاد أولا لعدم حد يوجب التميز و هذا اللاتناهي بحسب الدقه سلب تحصيلي لكنه رحمه الله يستعمله إيجابا عدوليا و هو نظر متوسط بنى عليه أبحاثه تسهيلا للتعليم كما صرح به فى مباحث العله و المعلول فافهم ذلك، ط مد ظله

٣- و بعبارة أخرى العلم ليس إلا الوجدان و مرتبه فوق التمام من حقيقه الوجود واجده لنفسها أى غير فاقده لنفسها فهي عالمه بذاتها و لكونها بسيطه الحقيقه واجده لكل الوجودات التى دون تلك المرتبه بنحو أعلى فهي عالمه بها فثبت علم تلك المرتبه بذاتها و بغيرها، س قدہ

قدرته و إرادته لكونهما تابعين للحياه و العلم(١) و يثبت أيضا قيوميه وجوده لأن الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المرید الحی القيوم الدراك الفعال و لكونه مستتبعا للمراتب التى تليه الأشد فالأشد و الأشرف فالأشرف - ثبت صنعه و إبداعه و أمره و خلقه و ملكوته و ملكه فهذا المنهج الذى سلكناه أسد المناهج و أشرفها و أبسطها حيث لا يحتاج السالك إياه فى معرفه ذاته تعالى و صفاته

١- و أيضا ثبت قدرته لكون الوجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير فهو نور و النور فياض الشعاع و الفيضان إذا كان عن علم و مشيه فهو قدره لأن القدره ليست إلا هذا و هذا النور ليس نورا حسيا عرضيا حتى يكون عديم الشعور و المشيه و ثبت إرادته لكون الوجود عين العشق و المحبه لذاته- و ثبت حياته لكون الحى هو الدراك الفعال و ثبت تكلمه لكون التكلم إعرابا عما فى الضمير- و مرتبه الظهور من حقيقه الوجود إعراب عن مرتبه الخفاء كنت كترنا مخفيا فأحببت أن أعرف- و ثبت سمعه و بصره لأنه إذا كان كل الوجودات حاضره له فمن جملتها المسموعات و المبصرات- و قس عليه كل الصفات الكماليه لكن يجب أن يعلم أنه كما أنه إذا قيل الممكنات متساويه النسبه إلى الوجود و العدم أو إنها اعتباريه يذهب الوهم أو العقل الجزئى إلى الماهيات الموجوده و يأخذ الوجود معها و يغلط و يغالط و الحال أن مراد القائل المحقق بها ليس إلا شئيه الماهيه التى هى من واد و الوجود من صقع آخر كذلك إذا قيل الوجود عين العلم و الإبراده و القدره و نحوها يذهب الوهم بل العقل إلى هذا المفهوم العام البديهي الذى هو خال عنها و ظل واحد من حقيقه الوجود فى العقل فإن للحقيقه عنوانات و إطلالا أخرى فى العقل كالوحد و التشخص و العلم و الحياه و القدره و غيرها. و أما إذا ذهب العقل المكتحل بنور الله إلى الحقيقه البسيطه المبسوطه التى يكون المنبسط عليه لها فى الذهن بل فى اعتباره حتى يكون هذا الذهاب و المراجعه إليها مقامه كيف لا يدعن و يجدها خاليه و الحال أن فوق التمام و التامات كالعقول و الناقصات كالنفوس و جودات قائمه و هى علوم بذواتها بأنفس ذواتها الوجوديه و الصور العلميه التى للنفوس و جودات نوريه و كذا هذه الوجودات إرادات و ابتهاجات من ذواتها بذواتها و بآثارها من حيث هى آثارها و قس عليهما الباقي. و أما العقل غير المكتحل بنور الله تعالى فضلا عن كونه صاحب المقام فى دوام التذكر- فهو إن ذهب إلى المعنون انقطع فى وجودات عالم الفرق و لا يذهب إلى وجود عالم الملكوت و الجبروت- فضلا عن اللاهوت و لا ينظر إلا بنظر إجمالى فهذا سر عدم فهم العقول الجزئيه الصفات الكماليه لحقيقه الوجود فافهم و استقم، س قد

و أفعاله إلى توسط شىء من غيره و لا إلى الاستعانه بإبطال الدور و التسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته و وحدانيته شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ و يعرف غيره أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

فهذا المسلك كاف لأهل الكمال فى طلب الحق و آياته و أفعاله لكن ليس لكل أحد قوه استنباط الأحكام الكثيره من أصل واحد فلا بد فى التعليم من بيان سائر الطرق الموصله إلى الحق و إن لم يكن بهذه المثابه من الإيصال

الفصل (٢) فى الإشاره إلى مناهج أخرى للوصول إلى هذه الوجهه الكبرى

فمنها ما أشرنا إليه فى العلم الكلى و الفلسفه الأولى

لأننا بينا خواص واجب الوجود و وحدته حيث ذكرنا أن الوجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب و ممكن - و الممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح من خارج (١) و إلا ترجح بذاته فكان ترجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته و قد فرض ممكنا و كذا فى جانب العدم فكان ممتعا و قد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فإن الموجودات حاصله فإن كان شىء منها واجبا - فقد وقع الاعتراف بالواجب و إلا فوقع الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسله إلى غير نهايه كما مر بيانه و الدور مستلزم للتسلسل فهو محال أيضا مع أنه يوجب تقدم الشىء على نفسه و ذلك ضرورى البطلان و لا يدفع بطلانه اختلاف الحيثيه التعليليه - لأنها غير مكثره للذات الموضوعه لهما فالدور مع أنه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشىء على نفسه و هذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصديقين و ليس بذلك كما زعم لأن هناك يكون النظر إلى حقيقه الوجود و هاهنا يكون النظر

١- و هذا قولهم المتساويان ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع و دعوى أن هذه القضية بديهيه أوليه و منعها مكابره و لذا فالترجيح بلا مرجح باطل حتى عند الأشعرى فإذا رأينا الممكن خرج عن الاستواء إلى أحد الطرفين كما قال المصنف قدس سره و إن الموجودات حاصله - قطعنا بوجود الواجب لاستحاله الدور و التسلسل، س قد

فى مفهوم الوجود(١).

و حاصله أن النظر فى مفهوم الوجود و الموجوديه يعطى أنه لا يمكن تحققه إلا بالواجب إذ لو انحصر الوجود فى الممكن لم يتحقق موجود أصلا لأنه على هذا التقدير تحقق الممكن إما بنفسه بدون عله و هو محال بديهه أو بغيره و ذلك الغير أيضا ممكن على هذا التقدير فإما أن يتسلسل الآحاد أو يدور أو يؤدى إلى الواجب و الشقان الأولان باطلان و كذا الثالث لأنه خلاف المقدر و إن كان حقا لازما لأن نقيضه- و هو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصفه الشيخ فى الإشارات بأنه طريقه الصديقين و تبعه المتأخرون فيه.

قيل عليهم أ لستم قد أخذتم فى الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده أو قبله.

فأجابوا بأن هذا البرهان غير متوقف إلا على وجود موجود ما(٢) فإن كان واجبا فهو المرام و إن كان ممكنا فلا بد أن يستند إلى الواجب بالبيان المذكور- ثم استشكلوا فى كون البيان برهانا بأن الاحتجاج منحصر فى الإنى و اللمى و الواجب تعالى ليس معلولا لشيء أصلا بل هو عله لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا إنيا و هو لا يعطى اليقين(٣) فأجابوا عنه بأن الاستدلال بحال مفهوم الوجود

١- و لكن من حيث السرايه إلى المعنون و من حيث إن مفهوم الوجود وجه الوجود الحقيقى- بما هو موجود و وجه الشئ هو الشئ بوجه و لكن المعنون بعضه ماهيه لها الوجود، س قد

٢- لا وجود الممكن بنحو المفروغيه عنه و على سبيل الجزم به كما فى طريقه الإمكان- أو الحدوث أو غيرها فإنها فيها ملحوظه بنحو المفروغيه عنها و الموضوعيه و من هنا قال المحقق القوشجى أيضا لا- شك فى وجود موجود إلى آخره فالوجود ليس أجنبيا عنه تعالى كالأمكان و الحدوث و غيرهما بل حقيقته حقيقه الواجب كما مر فى طريقه المتألهين و مفهومه وجهه تعالى و هو تعالى فرده كما فى طريقه الإلهيين، س قد

٣- فيه أن الذى لا يفيد اليقين هو ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العله لتوقف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العله فلو عكس لدار و أما السلوك من بعض اللوازم العامه التى لا عله لها كلوازم الوجود من حيث هو موجود إلى بعض آخر فهو برهان إنى مفيد لليقين كما بين فى فن البرهان من المنطق و منه جميع البراهين المستعمله فى الفلسفه الأولى، ط مد ظله

على أن بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو عله كل شىء - فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من أحواله التي اقتضاها - فالاستدلال بحال (١) تلك الطبيعه المشتركة على أخرى معلوله للحال الأولى (٢) و ربما قرروا الجواب بأنه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه - بل على انتسابه إلى هذا المفهوم و ثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف فوجود الواجب في نفسه عله لغيره مطلقا و انتسابه إلى هذا المفهوم معلول له و قد يكون الشىء في نفسه عله لشىء و في وجوده عند آخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصه ما أفاده بعض المحققين من أهل البحث.

و فيه ما لا يخفى من التكلف (٣)(٤) و الحق كما سبق أن الواجب لا برهان

١- هذه الحال كون الموجود إما واجبا و إما ممكنات متسلسله و إما ممكنات دائره و إما ممكنات مترجحه الوجود من جهه ماهياتها على حال أخرى هي كون بعض منه واجبا و بعض آخر منه ممكنا على البت و اليقين. إن قلت حينئذ فالنتيجه حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب تعالى. قلت وجود الواجب يستنبط على وجه الاستتباع و اللزوم فالبرهان عليه بالعرض، س قده
٢- الحق أنها ملازمه للحال الأولى لا معلوله لها و لا هما معلولتا عله ثالثه لأنهما من اللوازم العامه المساويه للوجود و لا عله له،
ط مد ظله

٣- أما أولا- فلأنه لم يكن البرهان حينئذ لهما بل مصحوب اللم. و أما ثانيا فلأنه يجرى في سائر الطرق مثلا يقال استدلال بحال مفهوم المحدث و أنه ذو فرد حادث - محتاج إلى العله على حال أخرى له و هو أنه ذو فرد غير حادث هو الواجب لا على ذات الواجب و كذا الاستدلال بحال مفهوم المحرك و هو كونه ذا فرد متحرك محتاج إلى محرك آخر غيره على حال أخرى له و هو كونه ذا فرد غير متحرك هو الواجب لا على ذات الواجب و أما ثالثا فلأن الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف ليس بأدنى من عكسه و لا من استنادهما إلى عله ثالثه هي الواجب - فالحق أن يقال إن الشيخ و هؤلاء و كذا من قال إن كون العالم مصنوعا و مجعولا و عله لكون الواجب صانع العالم لا لذاته المتعاليه و مروا إلى مقام ظهور الحق تعالى على الأشياء فإن له تعالى ظهورا في مقام ذاته و هو ظهوره بذاته على ذاته و هو عين مقام الخفاء على مخلوقاته و ظهورا على ما عدا ذاته في مقام فعله و هو الظهور في مظاهر ذاته و مجالى صفاته و إليه أشير في الحديث القدسي: كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف و من هنا قيل فلست تظهر لولاى لم أكن لولا-ك أو يقال أرادوا بالمجعوليه و المؤلفيه بفتح اللام حقيقه المعجول بالذات الذى هو الوجود الحقيقى للعالم و بالصانعيه و المؤلفيه بكسر اللام مفهومهما الإضافى - المتحقق بتحقيق منشأ انتزاعه فتلك المعجوليه الحقيقيه نفس الإضافه الإشراقية أى الإشراق المبنى للمفعول كما أن الجاعليه الحقيقيه عين الإضافه الإشراقية و لكن الإشراق المبنى للفاعل - و حقيقه الأولى هي حقيقه الوجود المنبسط على الماهيات كما أن حقيقه الثانيه هي ذلك الوجود المنبسط و لكن ساقط الإضافه عنها متعلقا بالحق المتعال و هو الإيجاد الحقيقى لا المصدرى فهذه المعجوليه الحقيقيه و الإضافه الإشراقية عله لإضافاته تعالى التي لا تعقل إلا بين الأمرين لا لإضافته الإشراقية المبنية للفاعل فضلا عن ذاته المتعاليه بذاته س قده

٤- و هو مسلم في الجواب الثانى و ممنوع في الأول، ط مد ظله

عليه (١) بالذات بل بالعرض (٢) و هناك برهان شبيه باللمى (٣).

- ١- المراد بالبرهان البرهان المصطلح عليه فى الفلسفه و هو البرهان اللمى و هو الذى يسلك فيه من العله إلى المعلول إذ لا عله لمطلق الوجود الشامل للواجب و الممكن المبحوث عنه فى الفلسفه- و ليس المراد به ما هو مصطلح المنطقى الشامل للإنى و اللمى كيف و جميع البراهين المستعمله فى الفلسفه و منها القائمه على وجود الواجب براهين إنيه كما عرفت فيسلك فيها من بعض لوازم الوجود ككونه حقيقه ثابتة بذاتها أو عله أولى إلى بعض آخر ككونه واجبا لذاته و الدليل على إرادته ما ذكرنا قوله و هناك برهان شبيه باللمى فقد اعترف بوجود برهان هناك و نفى عنه اللميه و لا يبقى حينئذ إلا الإنى، ط مد ظله
- ٢- له معنيان أحدهما ما ذكرنا من الاستتباع و اللزوم فى توجيه كلامهم و ثانيهما أنه كما أن وجود الجوهر جوهر بالعرض و وجود العرض عرض بالعرض لماهيتهما كذلك البرهان على الوجود، س قده
- ٣- هذا وجه آخر غير ما ذكر مما بالعرض إذ فى الأول التزم أنه برهان لمى إلا أنه على حال مفهوم الموجود أو على وجوده تعالى الرابطى بالذات و على وجوده النفسى بالعرض و فى الثانى لا يلتزم أنه برهان لمى بل شبيه باللمى لكن على أنه فوق اللمى لا أنه دونه أما إنه ليس بلمى حقيقه فهو ظاهر إذ ليس هو تعالى معلولا و أما إن الاستدلال من حقيقه الوجود على الوجوب فوق اللمى- فلأن كل لم مستعير فى الإناره من نور حقيقه الوجود-همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا ، س قده

و من الطرائق التي استحسنوها طريقه زعموا أنها يتم من غير الاستعانه – بإبطال التسلسل و الدور أوردتها صاحب المطارحات –

و هي أن الوجود إذا انحصر في الممكنات صرفه سواء ذهبت سلسلتها إلى غير نهايه أو لم يذهب بأنها دارت على نفسها فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في أنه يفتقر إلى عله فعلتها إما نفسها أو جزء من آحادها أو خارج عنها.

و الأول يوجب تقدم الشيء على نفسه و الثاني يوجب تقدمه على نفسه و على عله (٢) و الثالث يوجب المطلوب لأن الخارج عن جميع الممكنات لا يكون إلا واجب الوجود و لا يذهب عليك أن هذا البيان مقدوح فيه عندنا لأن الوجود يسارق الوحده بل عينها و قد علمت (٣) أن الكثير بما هو كثير ليس له وجود إلا وجودات الآحاد فالمجموع من زيد و عمرو ليس إلا اثنين و لا يتحقق منهما شيء ثالث في الوجود إلا بمحض الاعتبار فإذن لأحد أن يقول إن جميع الممكنات ليست لها عله أخرى غير علل الآحاد فعله مجموعها عباره عن مجموع علل أفرادها فليست بخارجه عن ذواتها الممكنه التي بعضها عله للبعض فلا يلزم الانتهاء إلى الواجب

١- اعلم أن كل متعدد فيه اعتبارات أحدها الكل الأفرادى و هو العام الاستغراقى و لا يعتبر فيه المعيه و الاجتماع و ثانيها الكل المجموعى بمعنى الآحاد بالأسر أى ذات المجموع التي هي شىء و الوصف العنوانى أعنى الاجتماع العارض لذلك المجموع شىء آخر و ثالثها المجموع بشرط الهيئه الاجتماعيه و رابعها المجموع بشرط الهيئه الاجتماعيه. إذا علمت هذا فاعلم أن مراد القائلين بأن المجموع من الآحاد هو موجود على حده وراء كل واحد هو الثانى أعنى المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أو الثالث فإن الشرط خارج و أما الرابع فمعلوم أنه لا وجود له إذ الهيئه أمر اعتبارى و إلا لعرضها هيئه أخرى و تسلسل و لقد وقع مع المصنف قدس سره فى شقاق من ادعى البداهه فى أن مجموع الآحاد بالأسر موجود على حده و ما قال المصنف حق و صواب كما لا يخفى على أولى الألباب و قد فصل فى الأمور العامه، س قد

٢- لما مر فى الأمور العامه أن العله المستقله للمجموع عله لكل واحد من آحاده تحقيقا لمعنى الاستقلال، س قد

٣- و قد قدمنا المناقشه فيه فيما علقناه على مباحث الوحده و الكثيره، ط مد ظله

إلا أن يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقا آخر.

ثم العجب أنهم حين ورد عليهم الإشكال على هذا المسلك بأنه يجوز أن يكون الشئ عله لنفسه مستندا بأن مجموع الموجودات من الواجب و الممكن ممكن لاحتياجه إلى الآحاد و لا عله له سوى نفسه لأن علته إما جزؤه و هو محال لاحتياجه إلى بقية الأجزاء (١) و إما خارج عنه و لا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه التزموا في الجواب صحة كون العله التامه للشئ ع عينه قالوا إن أردتم بالعله العله التامه بمعنى جميع الآحاد (٢) التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه و لا محذور فيه لأن توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع - حتى يلزم توقف الشئ ع على نفسه و إن أردتم بها العله الفاعليه فهي جزؤه أعنى الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب فإن آحاده مستنده إلى الواجب فلا تأثير في المجموع باعتبار بقية الأجزاء التي هي الممكنات إلا و هو مستند إليه إما ابتداء أو بواسطة هذا و لم يتفطنوا بأن هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور - و لا يدفع الاعتراض لأن مبناه على تجويز كون الشئ ع عله تامه لنفسه و كون الجزء عله فاعليه.

و المجيب يقول نعم الأمر كما قلت فإن كون مجموع الشئ ع عله تامه لنفسه جائز و كون الجزء فاعلا للكل (٣) جائز أيضا و هل هذا إلا تسليم السؤال و هدم بناء الاستدلال.

١- و للزوم كون ذلك الجزء عله لنفسه و لعله و إنما لم يذكره هنا كما لم يذكر الاحتياج إلى البقيه هناك تعويلا على فطانه المتعلم فيجربى هذا هناك و ذاك هنا، س قد

٢- أى جميع العلل التي يتوقف المعلول على كل واحد واحد منها لا بمعنى جميع العلل التي يتوقف المعلول على ذلك الجميع لأنه عين المعلول و التوقف يقتضى المغايره و هو يتم فى العلل الناقصه التي هي أجزاء العله التامه فوصف الموقوف عليه للعله التامه وصف بحال المتعلق و تعريف العله بما يتوقف عليه المعلول مخصوص بما عدا العله التامه، س قد

٣- إن قلت ما فائده هذا و هل يهدم الدليل به أيضا و كيف يهدم فإن كل جزء يجعل فاعلا فى سلسله الممكنات غير المتناهيه ممكن يحتاج إلى فاعل فيلزم كون ذلك الجزء فاعلا- لنفسه و لعله- تحقيقا لمعنى الاستقلال و تحليل الشئ ع بنفسه عله تامه مفروض الجواز لا- فاعليه الشئ ع لنفسه و لعلته و أما فى السند فإذا كان الواجب فاعلا- للمجموع لا- يلزم هذا المحذور لأن الواجب لا فاعل له لعدم مناط الحاجه و كذا ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب إذا جعل فاعلا لاستناده إليه- قلت بلى يهدم الدليل بالتزامه إذ يختار أن جزء المجموع غير المتناهى و هو ما فوق المعلول الأخير الذاهب إلى غير النهايه فاعل للمجموع منه و من المعلول الأخير. و إذا رجعت و قلت جمله ما فوقه ممكن ما فاعله. أقول جمله ما فوق المعلول الأخير من جمله الفوقانيه و هكذا بالغ ما بلغ و قد مر عند إجراء هذا الدليل فى إبطال التسلسل فى مبحث العله و المعلول أن معنى الاستقلال هنا أن لا شئ ع فى مجموع السلسله إلا و ذلك الجزء فاعل له بنفسه أو بأجزائه و إلا يشذ عنه شئ ع مما يتوقف عليه المجموع، س قد

و إنما وقعوا فى هذا كله لما زعموا أن المجموع من الأمرين أو الأمور له وجود غير وجود كل من الأفراد و لما حكموا بأن المجموع من الواجب و المعلول الأول- موجود ممكن محتاج إلى عله حكموا بأن علتة التامه هى نفسه و أنه لا يلزم أن يكون العله التامه سابقه على معلولها و ذهلوا عن أن هذا الالتزام غير معقول فى نفسه- فإن كل ممكن موجود يحتاج إلى عله فاعليه تامه التأثير و الإيجاد و كون جميع أجزاء الشىء عينه أنما يتصور فى الأعداد و الكميات التى يعتبرها الذهن و يعتبر لها وحده اجتماعيه بمجرد الفرض كالعسكر و العدد و غيرهما مما لا صورته لها فى الأعيان غير كل واحد من الآحاد.

و بعض أهل التحقيق منهم أجاب عن الإشكال المذكور فى المجموع من الواجب و المعلول الأول بأن المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا الاعتبار واحد- و اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع و قد يؤخذ مفصلا و اللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا و ذاك و هو بهذا الوجه يكون كثيرا و قد يختلفان فى الحكم فإن مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق و هم لا معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا هو هما مأخوذين لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزئيه- و يكفیان فى وجوده فيكون هذا و ذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن يحتاج إلى مرجح فالجواب أنا

لا- نسلم أنهما مأخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود- و ممكن موجود و دفع معاصره هذا الجواب بأن الموجود في هذه الصورة هو الواجب و معلوله- فإذا فرض على وجه الإجمال كان واحدا و إذا أخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكره- و لا شك أنه كما أن كلا منهما موجود فهما موجود أيضا ضروره أن انتفاء الكل (١) أنما يكون بانتفاء أحد من آحاده و الآحاد بأسرها موجوده فيها و أن الممكن الموجود لا بد له من عله سواء كان واحدا أو متعددا و سواء اعتبر مجملا أو مفصلا إذ الإجمال و التفصيل أنما يوجبان اختلاف الملاحظه و لا يوجبان اختلافا في نفس الأمر فإذا اعتبر الواجب مع المعلول الأول فلا شك أن مجموعهما سواء لوحظ مجملا أو مفصلا موجود إذا المراد بالمجموع هنا معروض الهيئه الاجتماعيه بدون الوصف أعنى ذات الاثنين و هو موجود لا محاله و إن لم يكن الهيئه الاجتماعيه و الاثنينه موجوده كما أن الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحده موجودا و إذا كان معروض الاثنينه موجودا و هو ممكن لاحتياجه إلى الآحاد فلا بد له من عله و ليس هناك شىء آخر يصلح عله له فلا ينحسم ماده الإشكال بما ذكره.

على أنا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الإجمال و التفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فإن الكل المجموعى سواء أخذ مجملا أو مفصلا متصف بأن الدار تسعهم على التعاقب و لا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين فتأمل انتهى.

أقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لأن مبناه على الاحتجاج عن معرفه أصل الوجود و أنه ليس من الانتزاعات الاعتباريه و عن أن وجود الشىء عين تعينه و وحدته و أن الكثره لا وجود لها في نفس الأمر و أن الوهم إذا أخذ الشئ شيئا واحدا- لا يوجب ذلك أن يكون لهما ذات أحديه لها حكم غير حكم هذا و ذاك فالمأخوذ

١- كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء لا- يستلزم وجوده بوجوده كما في العله الناقصه- و أيضا هذا في الكل الذى له وجود كالمركبات الحقيقيه و أما في المركب الاعتبارى فلا وجود له- حتى يكون له الانتفاء سيما في اللحاظ التفصيلى، س قد

من الإنسان و الحجر معا ليس بإنسان و لا حجر و لا شىء آخر و كذا المأخوذ من الجوهر و العرض ليس بجوهر و لا عرض و لا- غيرهما و كذا المركب من الواجب و الممكن- ليس واجبا و لا-ممكنا و كون العدد موجودا فى الخارج معناه أن آحاده موجودات فيه و للعقل أن يعتبر الكثره معا و بهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلى.

أما الذى ذهب على الأول فأمر- منها زعمه أن موضوع العليه و المعلوليه يجوز أن يكون واحدا بالذات متغيرا بالاعتبار و ذلك باطل لأن العليه و المعلوليه (١)(٢) من أقسام التقابل- فلا يمكن اجتماعهما فى ذات واحده و لو باعتبارين.

١- أقول التغيرات الاعتبارى النفس الأمرى يكفى عندكم لموضوع العليه و المعلوليه- فى كثير من المواضع منها عليه الفصل للجنس و لا سيما فى البسائط الخارجيه و الفصل و الجنس وجودهما واحد و لكن ذلك الوجود الواحد مضافا إلى ماهيه الفصل عله و مضافا إلى ماهيه الجنس معلول و منها عليه الصوره للهولى و تركيبهما عند المصنف قدس سره اتحادى لا انضمامى- و منها تقدم اعتبار الحياه بالذات فى الذات المتعالیه على اعتبار العلم و تقدم اعتبار العلم على اعتبار الإراده و قس عليه كما قال بعض المتكلمين و الجواب أما عن الأول فهو أن العليه بين الجنس و الفصل لأجل أنهما عين الماده و الصوره بالذات و التغير باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا و الصوره شريكه العله للماده و هما متغيرتان بالذات و عن الثانى أن مراده بالاتحاد- ليس أن حيثه القوه عين حيثه الفعلیه و الحال أنهما متعاندتان و تعاندهما يدلنا على أن الجسم مركب من الهولى و الصوره بل أن الهولى لما كانت صرف القوه و القوه ضعيفه التحصل لا تأبى عن الاتحاد مع الفعلیه بخلاف الفعلیات فإنها لشدتها متبائنه عن الاتحاد و مع ذلك مغايرتهما باعتبار أن الصوره كانت و ستكون فى عالم المثل منفكه عن الهولى و الهولى كانت متلبسه بغير هذه الصوره هذا على طريقته قدس سره و عندنا التركيب بينهما انضمامى لا اتحادى و عن الثالث أن التقدم و التأخر فى صفات الله تعالى خلاف التحقيق لأنها عين ذاته تعالى، س قد

٢- المراد بهما عنوانا العليه و المعلوليه من حيث انتزاعهما عن ذاتى العله و المعلول- الممتنع اجتماعهما لاستلزامه تقدم الشىء على نفسه بالذات و التقابل بينهما بالتضاييف لكنه ره يرى أن المتضائفين لا يمتنع اجتماعهما بالذات كالعاقليه و المعقوليه و إنما يمتنع فيما قام البرهان على الامتناع كالعليه و المعلوليه و قد صرح بذلك مرارا فى عبارته بعض المسامحه، ط مد ظله

و منها أن المركب من الواجب و الصادر الأول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر(١) من الواجب في أول المراتب شيئين ذلك الصادر و ذلك المجموع لا أمرا واحدا و هو خلاف ما تقرر من مذهبه.

و منها أن هذا الموجود المركب عندهم ليس أحد أقسام الوجود لأنه ليس واجبا و لا عقلا و لا نفسا و لا جسما و لا عرضا و كل موجود في الواقع يجب أن يكون أحد هذه الأقسام.

و منها أن الحق جرى على لسانه في آخر كلامه حيث ذكر أنهما مأخوذتين بهذا الاعتبار اثنان واجب و ممكن و لم يتفطن بأنه محط الجواب و لا حاجه إلى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الإشكال إذ لا ضروره و لا برهان يدعو إلى كونهما معا موجودا واحدا(٢) في الخارج كيف و المعية تؤذن بالاثنييه.

و أما الذي ذهب على معاصره فبعض(٣) هذه المذكورات(٤) مع شىء آخر

١- إن قلت عله المجموع ليست هي الواجب تعالى بل هي المجموع عند ذلك المدقق- قلت ليس المراد بالمصدر هو العله التامه بل الفاعل و الفاعل للمجموع هو الواجب تعالى- كما مر عند قوله و إن أردتم بها العله الفاعليه إن قلت صدور هذين الشيئين بالترتيب و هو جائز عندهم فصذور الصادر الأول مقدم على صدور المجموع قلت ليس كذلك إذ في مرتبه صدور ذلك الصادر صدر المجموع و حصل عقد الاجتماع بلا ترتيب و بغير انتظار، س قد

٢- كيف و لو كانا موجودا على حده لزم كون الواجب جزءا لغيره و الحال أنه- كما لا جزء له لا يكون جزءا لغيره حاشاه عن ذلك و هذا أيضا أحد المحاذير الوارده على هذا المدقق و معاصره و قد أشار قدس سره إليه و إلى غيره بكلمه منها، س قد

٣- لا كلها كاتحاد موضوع العليه و المعلوليه لأنه كان جارحا و لم يعين العله و كجريان الحق على لسانه، س قد

٤- و لا- يخفى عليك أنه بنى دفعه على تأثير اللحاظ في نفس الأمر و استتباع اختلافه اختلافا فيها و لذا التزم بأن الواجب و الممكن على فرض التفصيل موجود متعدد وجود كل منحاز عن الآخر و على فرض الإجمال كان وجودهما واحدا و هذا صريح في أن الملاحظه لها دخل في نفس الأمر مع أنه صرح في ذيل كلامه بعدم إيجاب اختلاف الملاحظه الاختلاف في نفس الأمر فهو بنفسه زيف كلامه و آخر بنيانه، اد

و هو استدلاله على كون المتعدد موجودا بأن آحاده موجوده و بأنه لو انتفى كان انتفاؤه بانتفاء شىء من آحاده و شىء منها غير منتف و كلا- الوجهين مغلطه فإن كون الآحاد موجوده معناه أنها موجوده بوجودات متعدده مختلفه بالوجوب و الإمكان و الجوهرية و العرضيه مثلا- فكذلك حكم المتعدد فى كونه موجودا معناه أنه موجود بوجودات مختلفه لها أحكام مختلفه و أما قوله انتفاء المتعدد إنما يكون بانتفاء أحد من آحاده فليس فيه دلالة على ما هو بصده إذ مقصود القوم من هذا الكلام أن كل مركب له تحقق فى الخارج أو من شأنه أن يتحقق و ذلك بأن يكون له صورته وحدانيه طبيعیه- فانتفاؤه بانتفاء شىء من أجزائه و ليس يلزم منه أن يكون لكل مجموع من الآحاد المتعدده الموجود فى الخارج بأى وجه كانت وجود حقيقى غير وجودات الآحاد- و أيضا يلزم على ما تصوره و صورته بطلان الحصر فى التقسيمات فإذا قلت الشىء إما واجب أو ممكن أو الجوهر إما مجرد أو مادى أو الكلمه إما اسم أو فعل أو حرف لم يظهر الحصر المقصود إلا إذا امتنع للثنتين منها نحو من الوجود الحقيقى-

و من المناهج غير المبتنيه على بطلان الدور و التسلسل لهذا المطلب ما يبنى على الإمكان.

و تقريره بعد أن يمهد أن الشىء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد و أن الممكن كما لا يقتضى وجوده لا يقتضى أولويه وجوده لذاته و إلا لكان (١) كافيا لذاته فى حصول وجوده و كان واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو أن الممكن سواء كان واحدا أو متعددا مترتبا أو متكافئا لا يصح أن يقتضى وجوب وجود شىء إذ المقتضى لوجوب وجود الشىء لا بد أن يجعل جميع أنحاء عدمه ممتنعا و ليس هذا من شأن الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العله و المعلول الممكنين و إن لم يجز طريانه للمعلول فقد دون العله كما فى لوازم الموجودات الممكنه فإذن الممكنات سواء كانت متناهيه أو غير متناهيه فى حكم ممكن واحد فى أنه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا أنحاؤه حتى يصير

١- الأولويه الذاتيه إما كافيه أو غير كافيه و الملازمه بين هذا التالى و مقدمه ثابتة- على التقدير الأول لا الثانى و لكن فى مقام إثبات الصانع لا يضر الثانى فتصدى لإبطال الأول، س قد

واجبا بها ليكون موجودا فلا- بد في كون الممكن موجودا أن يكون علتها غير خارجه عن حقيقه واجب الوجود لذاته و هو المطلوب و إليه الإشاره في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسله الوجود بلا وجوب و يكون مبدؤها ممكنا حاصلًا بنفسه لزم إما إيجاد الشئ ء لنفسه و ذلك فاحش و إما صحه عدمه بنفسه و هو أفحش انتهى.

و معناه أن هذا الممكن إن أفاد وجوب الوجود و امتناع العدم لزم كون الشئ ء عله لنفسه مقتضيا له و هو باطل لاستلزامه تقدم الشئ ء على نفسه و إن لم يفد الوجوب و لم يمنع العدم فيلزم صحه عدمه بنفسه و هو أفحش بطلانا و ذلك لأن المحذور الأول لازم هنا أيضا من كون الشئ ء سببا لنفسه بأى وجه كان مع محذور آخر- و هو أنه إذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث إن عروض العدم له ابتداء أولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا- سبب موجب له ممتنع الحصول

الفصل (٣) في الإشاره إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من أهل فارس و ظن أنها برهانيه و إلى ما فيها من الاختلال

اشاره

الفصل (٣) في الإشاره إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين (١) من أهل فارس و ظن أنها برهانيه و إلى ما فيها من الاختلال

قال و من البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب

و ناسب أهل البحث أن يقال على تقدير كون الموجودات منحصره في الممكنات لزم الدور إذ تحقق موجود

١- قال سيدنا الأستاذ دام بقاءه الظاهر أن هذا البعض من العرفاء و يشعر بذلك قوله و ناسب أهل البحث الظاهر في عدم كونه بنفسه منهم و العرفاء جلهم قائلون بأصالة الوجود فلو بنى ما استدل به من الوجوه على أصالة الوجود لما يرد عليها شئ ء مما أورده قده- فإن ما أورده يبتنى على حمل الوجود في كلام هذا البعض على مفهومه و قد حققت أن مراده- على ما استظهرناه من كلامه هو حقيقه الوجود و شخصه لا- مفهومه الانتزاعي الذهني. ثم إن الوجوه الأربعة بالحقيقه ترجع إلى وجهين الأول الاستدلال من طريق الدور- و الثانى الاستدلال من طريق الصديقين من غير تمسك بشئ ء من الدور و التسلسل و رجوع الوجوه الثلاثه إلى هذا الوجه لما عرفت من ابتناء كلامه على أصالة الوجود و جعل شخص الوجود مصب الاستدلال، اد

ما يتوقف على هذا التقدير على إيجاد ما لأن وجود الممكنات أنما يتحقق بالإيجاد و تحقق إيجاد ما يتوقف أيضا على تحقق موجود ما (١) لأن الشئ ء ما لم يوجد لم يوجد.

و منها أن ليس (٢) للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ و إلا- لزم تقدم الشئ ء على نفسه و بذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بأدنى تأمل و هذا حقيق بأن يكون طريقه الصديقين الذين يستشهدون بالحق عليه و بعبارة أخرى- مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدأ بالذات و بذلك يثبت وجود واجب الوجود و بعبارة أخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يصير لا- شيئا (٣) محضا و مجموع الممكنات ليس يمتنع أن يصير لا شيئا محضا و بذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله.

١- المراد بموجود ما إما الفرد المنتشر من الموجود و إما الطبيعه منه و إما كل فرد منه و إما مجموع الآحاد بالأسر و إما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذا في إيجاد ما فيضرب الخمسه فى الخمسه تصير خمسه و عشرين و على كل واحد من التقادير ففى قوله و تحقق إيجاد ما موقوف أيضا على تحقق موجود ما خمسه و عشرون احتمالا فيحصل من ضرب الخمسه و العشرين فى مثله ستمائه و خمسه و عشرون احتمالا. إن قلت موجود ما مثلا ظاهر فى الفرد المنتشر لا غيره قلت ليس كذلك ألا ترى أن المصنف قدس سره قد حملهما على الطبيعتين و وجه التعميم أن كلمه ما الإبهاميه للتعميم و الإبهام بالنسبه إلى هذه الأقسام الخمسه لا بالنسبه إلى أشخاص الموجود أى نحن فى مندوحه من التخصيص و لا حاجه بنا أن نخصص الكلام بالطبيعه أو الفرد المنتشر أو غير ذلك لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام، س قده

٢- إحدى المقدمتين هنا مطويه هى أن الممكن له مبدأ و كذا فى العبارة الأخرى- و كونه حقيقا بأن يكون طريقه الصديقين مبنى على أن يراد بالموجود حقيقه الوجود التى هى حقيقه بسيطه نوريه و بالإطلاق السعه و الإحاطه لا ما يستعمل فى المفاهيم كالكليه، س قده

٣- لأن حيثه الوجود كاشفه عن حيثه الوجوب لأن الموجود بما هو موجود لا يخلو عن ضروره فى حال الوجود و لأن الموجود يمتنع أن يصير لا شيئا محضا فى جميع أوعيه الوجود من الأذهان العاليه و السافله فإنه إذ انمحت صورته شئ ء عن صفحه الأعيان فهى ثابتة فى صفحه بل صفحات من الأذهان فى نشأ العلم بل إذا وقع شئ ء فى مرتبه من مراتب العين كعالم ماده بحيث انعقد فيه قضيه فعليه لا يرتفع عن نفس الأمر لأن الارتفاع النفس الأمري أنما يصدق بالارتفاع عن جميع مراتب النفس الأمري لأن رفع الطبيعه برفع جميع أفرادها بخلاف تحققها، س قده

أقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل -

أما الوجه الأول

فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل فإن الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذى يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كحكم توقف النطفه على الحيوان و الحيوان على النطفه مما يتقدم طبيعه مرسله على طبيعه مرسله أخرى- و هى تتقدم أيضا عليها فى صورته التسلسل فالمغالطه نشأت هاهنا من أخذ الكلى مكان الجزئى و الوحده النوعيه مكان الوحده الشخصيه و مثل هذه المغلطه وقع لمحمد الشهرستاني فى كتابه المسمى بمصارع الفلاسفه- حيث قال اعلم أنه لو لم يكن للعالم بدء زمانى يلزم الدور فإن الدور فى النطفه و الإنسان و البيض و الدجاج أنما ينقطع إذا عنيت الابتداء من أحد طرفى الدور و إلا لتوقف وجود أحدهما على الآخر و لم يكن لتحصيل أحدهما دون الآخر أولويه و ذلك يؤدى إلى أن لا يحصل أصلا و قد حصل فلا بد من قطع الدور بأحدهما و البدء فى الأشخاص الإنسانيه بالأكمل أولى قال المحقق الطوسى قدس سره فى الجواب أحسنت يا علامه فى ما يسأل عنه العوام و الصبيان(١) فإنه ليس بدور هاهنا إلا فى اللفظ لأن الشئ ء إذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده إلى مثل ذلك الشئ ء لا يكون دورا يؤدى إلى أن لا يحصل بل ربما يتسلسلان و التسلسل إن كان مستحيلا و جب أن يكون له مبدأ فهاهنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى.

و أما الوجه الثانى منها

فهو أيضا مغالطه نشأت من إهمال أحد شروط التناقض- و هو وحده الموضوع بالشخص فإن تقدم الشئ ء على نفسه أنما يستلزم التناقض إذا كان الشئ ء واحدا بالشخص و أما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه إذا تقدم و تأخر و

١- فهو نظير قول بعض الظرفاء من الشعراء-مسأله الدور جرت بينى و بين من أحب لو لا مشيبي ما جفا لو لا جفاه لم أشب ،

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

و أما الوجه الثالث

فقوله مجموع الموجودات إن أراد به كل واحد واحد فلا نسلم أنه ليس لها مبدأ بل لكل منها مبدأ على التقدير المذكور و إن أراد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما مر أنه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الآحاد على نعت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الآحاد كذلك ليست هناك حاجة إلى عله غير علة الآحاد. (٢)

و أما الوجه الرابع

فالذي يلزم منه أن يكون حيثه الوجود غير حيثه الإمكان (٣) و اعتبار كون الشيء موجودا غير اعتبار كونه ممكنا و هو كذلك لأن الموجود بما هو موجود يستحيل أن يصير معدوما محضا لأن فيه ضروره بشرط المحمول

١- لأن حقيقه الوجود المطلق لها مراتب متفاوتة بالتقدم و التأخر و نحوهما كما تقدم- فالمبدئيه فيها من الطواري و اللواحق لذاتها و إنما قال أيضا لأن المراد بالمطلق هو المرسل اللابشرط المقسمي الذي مر في السفر الأول تحقيقه فيصدق أن له مبدءا أيضا فالمراد بالإطلاق و كذا العموم في قوله و أما الواحد بالعموم إما السعه الوجوديه بالنسبه إلى مراتب حقيقه الوجود كما هو مذاق المصنف قدس سره و كثير من المتألهين و إما الإبهام المفهومي المستعمل في الكلليات الخمس كما هو مشرب الخفري و أترابه و على أي تقدير فليس لهذا الموضوع وحده عدديه يستحيل فيه اجتماع المتقابلين، س قده

٢- لا يقال فيصدق أن مجموع الموجودات من حيث هو مجموع لا مبدءا له لأننا نقول نعم و لكن يصدق الكبرى أيضا سلبا فإن مجموع الممكنات من حيث هو مجموع لا- مبدءا له و السالبتان لا- تنتجان في الشكل الثاني و إن اعتبر وجودات الآحاد و عللها فالموجبتان لا تنتجان في الثاني، س قده

٣- الظاهر أن مراد المستدل بهذا الوجه هو ما قدمناه في تقدير برهان الصديقين- فلا يرد عليه ما أورده ره فأخذ الموجود من حيث هو موجود واجب أنما يرجع إلى الضروره بشرط المحمول إذا كان وجوده زائدا على ذاته و أما الموجود الذي ذاته عين الوجود و هو حقيقه الوجود فضرورته أزيله لا بشرط المحمول، ط مد ظله

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

فالحاصل أن حيشه الوجود يخالف حيشه الإمكان و لا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمطلوب غير لازم و اللازم غير مطلوب فالأولى الاستعانه في هذه الوجوه بإبطال التسلسل ليتم الكلام و إلا فغير تمام إلا إذا ثبت أن جميع الممكنات في حكم ممكن واحد(١) في كونه مفتقرا إلى عله خارجه عن ذاته و هو متوقف على أن يكون للجميع صورته وحدانيه و حقيقه ذاتيه غير صور الأعداد و حقائق الآحاد- و قد علمت ما فيه

الفصل (٤) في الإشارة إلى طرائق أخرى لأقوام

أما الإلهيون

فلهم مسلك آخر و ذلك لأن لهم في إثبات الوجود الواجبى طريقين - طريقه يتبين بها وجوده ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته و طريقه يثبت بها أولا أن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا(٢) ثم بعد ذلك يثبتون أن الأجسام و صورها و أعراضها كثيره فليس شىء منها واجب الوجود فتعين إمكانها و احتياجها إلى مرجح.

فمن الطريق الثانى إثبات إمكان العالم الجسمانى فإن الأجسام المحصله النوعيه التركيب فيها ظاهر لأن كلا منها مركب من أصل الجسميه المشتركه و من أمر

١- لعلك تقول لا دخل لثبوت ذلك في تماميه جميع هذه الوجوه إلا في الثالث و فى الرابع أيضا على بعد فاعلم أن نظره قدس سره هنا إلى بعض التقريرات في هذه الوجوه مثل أن يراد بموجود ما و إيجاد ما المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أو المجموع بشرط الاجتماع لا بشرطه كما ذكرنا أو بنى الكلام على التغليب، س قد

٢- فيوضع المطلوب على نحو الشرطيه و صدقها لا يستلزم وضع المقدم كإن كان واجب الوجود موجودا كان واحدا بسيطا لا أنه يوضع وحدته و بساطته على نحو التعريف اللفظى- للمفهوم الكلى لواجب الوجود بناء على تقدم ما الشارحه على هل البسيطه لأن مفهوم واجب الوجود ليس هو الذات الواحد البسيطه بل ما يقتضى ذاته الوجود أو ما هو ذاته بذاته مستحقه لحمل مفهوم الموجود، س قد

مخصص له بنوع من الأنواع إذ المبهم لا- وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هي أبسط من الجسم بما هو جسم أو لا و سواء أثبت صورته جوهرية مخصصه منوعه كما يراه المحصلون من المشائين أم لا- إذ الهيئات المخصصه فى مذهب غيرهم بمنزله الصور- داخله فى الأنواع و لا أقل فى الأشخاص إذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك أن الأجسام لتركبها ممكنه و الصور و الأعراض لحاجتها إلى المواد و الموضوعات ممكنه فعلى جميع القواعد الأجسام معلوله مفتقره إلى المخصصات و المخصصات معلوله مفتقره إلى المحال و النفوس أيضا مفتقره إلى الأبدان و ليس كل منهما مرجحا للآخر و إلا لزم تقدم الشئ على نفسه و لا يوجد جسم من جسم (١) لما مر من أن التأثير الجسمانى بمشاركه الوضع و الوضع بين المؤثر و المتأثر لا- يتحقق إلا بعد وجودهما- و لأن الأجسام لا يذهب إلى غير النهايه لبراهين تنهى الأبعاد فيجب أن يكون عله الجميع أمرا غير جسم و لا جسمانى و هو المطلوب.

و أما الطبيعيون

فلهم مناهج أخرى مأخوذة من جهه التغير و الاستحاله.

أحدها (٢) طريقه الحرکه نفسها و هو الاستدلال من الحركات و قد علمت من

١- و لأين العله و المعلول لا- يمكن أن يتفقا نوعا لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فكون أحدهما عله و الآخر معلولا ترجيح بلا مرجح و الجسم بما هو جسم نوع واحد، س قده

٢- المناهج الأخرى لم تذكر بلفظ الثانى و نحوه بل بقوله و أيضا الأجسام الفلكيه و بقوله و يقرب و بقوله و كما هذه الطريقه و المراد من قوله و هو الاستدلال من الحركات- الاستدلال بمطالبه المحرك الفاعلى و بمطالبه المحرك الغائى أما الأول فظاهر- و أما الثانى فبيانه الإجمالى أن كل حرکه طلب إراديا كان ذلك الطلب كما فى الحرکه النفسانيه أو كان بغير إراديه و شعور تركيبى كما فى الحرکه الطبيعیه و إن لم يخل كل موجود عن شعور بسيط كما قال تعالى *إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ* و قد قرىء يفقهون بالياء أيضا و إذا كانت الحرکه طلبا فلا بد من مطلوب و كل مطلوب ينتهى إلى منتهى الطلبات و هو الواجب تعالى الذى هو غايه الميول و الحركات و الأشواق و الرغبات كما فى الأسماء الحسنى يا من لا مقصد إلا إليه يا من لا- يرغب إلا- إليه يا من لا- حول و لا- قوه إلا- به يا من لا يعبد إلا إياه و فى القرآن المجيد ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا وَ لِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيُّهَا. و بيانه التفصيلى أن الحركات فى البسائط من الأجسام و المركبات منها طلبات لباب الأبواب الذى هو الإنسان و تقربات إليه و الإنسان بعضه طالب التخلق بخلق بعض آخر حتى ينتهى إلى التخلق بأخلاق الله تعالى مثلا يتحرك الإنسان ليكون عالما أدبيا و إذا كان يسعى أن يصير فقيها و إذا صار يشاق أن يغدو متكلم و إذا غدا يجهد أن يكون حكيما إلهيا يعنى عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى و إذا بلغ إلى هذا المقام الذى هو عزيز المنال يبتغى أن يكون متألها عارفا ربانيا مقتدرا متصرفا ذا الرئاستين فائزا بالحسنين متخلقا بأخلاق الله جل جلاله علما و عملا- و بالجمله إذا كان الإنسان رفيع الهمه لا- يقنع بما نال حتى آل إلى ما آل فلا- بد أن يكون هنا موجود تام بل فوق التمام حتى توجه الكل إلى جنبه و شمروا الأذيال للوفود على فناء بابه و بذلوا الجهد بغيه لاقترابه و لذا لا يتسلى الطالب المذكور إلا بالاتصاف بصفات مرجعه و مآبه و

فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: مَيَّا بِنَ آدَمَ خَلَقْتَ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَخَلَقْتَنِي لِأَجْلِ مَيَّا، سَ قَدَهُ

قبل أن المتحرك لا يوجب حركه بل يحتاج إلى محرك غيره و المحركات لا محاله تنتهي إلى محرك غير متحرك أصلا دفعا للدور و التسلسل و هو لعدم تغيره و براءته عن القوه و الحدوث واجب الوجود أو وجه من وجوهه كما مر ذكره فى مباحث حدوث العالم و أيضا الأجسام الفلكيه تبين عند الطبيعيين أن حركاتها نفسانيه لا طبيعيه و المباشر للحركات نفس فاعله بالإراداه فلها فى فعلها غايه فهى قاصده للخير لا تحرك لأجل شهوه أو غضب أو التفات إلى نفع يصل إلى ما دونها إذ لا وقع له عندها و لا- الغايه حال بعضها لبعض و إلا- لتشابهت الحركات و لم ينته عدد الأجسام إلى آخر فإذا لم يكن غايتها شهوانيه و لا حال بعضها مع بعض و لا- الأجسام التى تحتها أو فوقها و لا نفوس ما تحتها أو ما فوقها على ما بين فى موضعه فتعين أن تكون لأمر غير جسمانى و لا نفسانى فإن وجب وجوده فهو المراد و إلا استلزمه و هذه طريقه الخليل ص.

و يقرب من هذا الطريق أن الأمور الزائله إمكانها و حدوثها ظاهر و انفعال العنصریات عن السماويات معلوم (١) و ليست السماويات بعضها عله للبعض أما المحوى للحاوى فهو ظاهر لكونه أقصر و أحقر و أما الحاوى للمحوى فلاستلزامه (٢) لإمكان الخلاء و الكواكب أشرف من غيرها و الشمس أشرف الجميع فهى أولى بهذا الوهم- و مع ذلك متغير متجدد الأحوال من الطلوع و الأفول فيحتاج إلى محرك غير ذاتها فما

١- أى فلا يكون العنصریات عله للسماويات فبقى أن يكون بعضها عله بعض كفلك لفلك أو الفلكى كالشمس للفلك و أبطل الشقوق حتى يثبت المطلوب، س قده

٢- و ذلك حيث إن وجود المعلول لا يكون فى مرتبه وجود علته، اد

وقع في أوهام القاصرين من الصابئين وغيرهم ليس إلا من جهة الغلط في السماويات و بهذه الطريقة يبطل كونها الغايه القصوى و ثبت ما وراءها ما هو أكمل و هو محركها لا على سبيل مباشره و تغير بل على سبيل تشويق عقلى و إمداد نورى و هو واجب الوجود فاطر الكل و كمال هذه الطريقه بما حققناه و أحكمناه من إثبات الحركه الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانيه فلكيه كانت أو عنصرية فالأفول و الدثور كما يلحقها من جهة الصفات- و الهيئات من الأوضاع و غيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر و الذات فمحول ذواتها و مبقيةا على سبيل تجدد الأمثال هو الذى ليس بجسم و لا جسمانى و على هذا المعنى يحمل حكاية الخليل ع حيث نظر فى أفول الكواكب و غيرها بحسب تجدد جواهرها فى كل آن مع ما رأى من بقاء ملكوتها و صورها العقلية عند الله باقيه ببقائه- حيث قال تعالى وَ كَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُتَوَقِّينَ فسافر ع بعقله من هذا العالم لدثوره و زواله إلى عالم الربوبية فقال- لا أَحِبُّ الْآفَلِينَ ... إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

و للطبيين مسلك آخر

إشارة

و للطبيين (١) مسلك آخر يبتنى على معرفه النفس و هو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذى مر ذكره و وجه ذلك أن السالك هاهنا عين الطريق و فى الأول السلوك إليه عين السبيل فهو أشرف.

١- وجه كونه للطبيعى أن النفس بما هى نفس حادثه بحدوث البدن و أنها بما هى نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبيعى كما أن طرق الحركه للطبيعى لأن الجسم بما هو واقع فى التغير موضوع علم الطبيعى و يجوز جعل هذا المسلك للإلهى جوازا متساوى الطرفين- لو لم يكن راجحا بملاحظه ابتناؤه بالنحو الأوثق الأشرف على معرفه النفس المستلزمه لمعرفة الرب كما قال ع: من عرف نفسه فقد عرف ربه و بملاحظه أخذ تجرد النفس فى الدليل و أن النفس السالكة عين المسلك بل بما هى مجردة عين السلوك إليه ظهورا فى مقام الفعل إذ لا- آيه أكبر من النفس المجردة بالفعل الكامله علما و عملا- و النفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الإلهى. و لهذا الابتناء و اقتناء هذه الخبايا و اجتناء هذه الثمرات كما أشار المصنف قده- لا يمكن أن يقال يمكن تقرير الدليل بوجه أخصر و أخف مئونه من أن هذا الجسم أو الصورة أو العرض أو النفس الجسمانيه الحدود و الروحانيه البقاء عند المصنف قدس سره حادثه فهى ممكنه مفتقره فى وجودها إلى سبب غير جسم و لا جسمانى لأن الجسم و الجسمانى تأثيرهما بتوسط الوضع- و الوضع لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم إذ كما لا يتصور الوضع بالنسبه إلى المجرد كذلك لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم على الطريق الأولى. لأننا نقول يفقد حينئذ تلك الثمرات من معارف الآيه الكبرى على أنه يمكن أن يقال- حينئذ يحصل الوضع للعله الجسمانيه بالنسبه إلى ماده المعدوم من المحل أو الموضوع أو المتعلق- كما أن حراره الماء معدومه لكن يحصل للنار وضع بالنسبه إلى ماده الحراره أعنى الماء، س قده

تقريره أن النفس الإنسانية مجردة عن الأجسام (١) حادثه بما هي نفس (٢) مع حدوث البدن لامتناع التمايز أولاً بدون الأبدان و استحاله التناسخ كما سيجيء - فهي ممكنه مفتقره في وجودها إلى سبب غير جسم و لا جسماني أما الجسم بما هو جسم (٣)

١- إن قلت النفس غير مجردة من أول الأمر بل جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء عند المصنف قده. قلت أولاً هذا الدليل من القوم و هم قائلون بتجرده من أول الأمر في ذاته دون فعله- و ثانياً إن النفس و إن كانت جسمانيه حدوثاً عند المصنف لكنها مجردة بقاء فيطالب العله- لمقامها التجردى و يتم الدليل إلى آخره، س قده

٢- قيد الحدوث بهذا القيد للإشارة إلى قدم النفس باعتبار باطن ذاتها أى بما هي عقل كلى فإن كينونه العقل الكلى المفارق ذاتا و فعلا في المقام الشامخ الجبروتى عند الله- كينونه النفوس في ذلك المقام و لكنه مبنى على قواعد حكميه محكمه مبرهنه في هذا الكتاب و الكتب الأخرى من هذا الحكيم المتأله قدس سره من أصله الوجود و تشكيكه و الحركه الجوهرية- و جواز اختلاف أفراد نوع واحد في الجسمانيه و التجرد و غير ذلك و على هذا يحمل- قول أفلاطون الإلهى بقدم النفس لا أنها قديمه بما هي نفس لامتناع التمايز، س قده

٣- إن كان المراد به ما هو الجسم في باديء النظر و هو الصورة الجسميه أو الجسم على طريق الإشراقين بقى الهيولى التى هي جوهر أبسط عند المشائين فهي أيضا باطل كونها عله و إلا لكانت الأجسام كلها ذوات نفوس مع أن الهيولى قابله صرفه لا فعليه و لا فاعليه لها، س قده

فلا- عليه له للنفس و إلا- لكانت الأجسام كلها ذوات نفوس كذلك و أما القوه الجسمانيه سواء كانت نفسا أخرى أو صوره جسميه (١) أو عرضا جسمانيا فاستحال كونها عله لنفس لأن تأثيراتها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس إلى ما لا وضع له.

و أيضا الشىء لا- يوجد لما هو أشرف منه و لا- شك أن النفس أقوى تجوهرًا- و أشرف وجودا من سائر القوى الجسمانيه فموجدوها لا محاله شىء مقدس عن المواد و الأجرام فهو الواجب جل ذكره إما بلا واسطه أو بواسطه شىء من عالم أمره و كلمته.

و هاهنا إشكالان

أحدهما أن قولهم إن القوى الجسمانيه لا تفعل و لا تنفعل إلا بتوسط الوضع مستلزم لأن لا ينفعل و لا يوجد جسم و لا صفه له من المبادئ المفارقة- إذ لا يتصور وضع بين المادى و المفارق.

و ثانيهما أنه يلزم أن لا يؤثر البدن و أحواله فى النفس لتجردها عنه.

و الجواب عن الأول أن الأجسام و المواد نفسها (٢) هى الموجوده المنفعله

١- المراد بالصوره الجسميه الصوره النوعيه و هو ظاهر أراد قدس سره إبطال هذا بوجه آخر هو حديث مدخليه الوضع و إلا فيلزم المحذور الأول أيضا و هو كون الموضوعات- و المحال كلها ذوات نفوس إنسانيه لأن العله المستقله لها كمال قرب و معيه بمعلولها فلو كانت القوى عله لنفس إنسانيه كانت العله هى الصور النوعيه و الأعراض الجسمانيه و النفوس النباتيه و الحيوانيه اللواتى فى الأبدان الإنسانيه و إذا كان كذلك لزم ما ذكرنا أيضا نعم لا يلزم ذلك فى عليه نفس إنسانيه منفصله لنفس إنسانيه منفصله أخرى أو نفس فلكيه لنفس إنسانيه و تبطل بحديث توسط الوضع، س قد

٢- فلو توسط الوضع فى انفعالها فى أصل ماهياتها لقبول وجوداتها عن المبادئ توسطت الماده بين نفسها و نفسها إذ كلما توسط الوضع فى انفعال المواد عن القوى الجسمانيه توسطت الماده فى تحصيل الوضع ثم الوضع فى حصول التأثير و التأثر فلو توسط الوضع فى حصول نفس الماده عن المفارق لزم توسط الشىء لنفسه و لزم تقدم الشىء على نفسه فتوسط الوضع فى حصول نفس الماده موقوف على توسط الماده و توسط الماده هنا محال و الموقوف على المحال محال- و أيضا المفارق له إضافه إشراقه إلى المواد و الأجسام لا إضافه مقوليه فكيف يتصور الوضع هنا و أيضا ذوات الأوضاع بالنسبه إلى المبادئ العالیه المفارقة فضلا عن مبادئ المبادئ ليست بذوات أوضاع كما أنها من هذه الجهه ليست بزمانية و لا مكانيه بل كالآن و النقطه، س قد

عن المبادئ لا المنفعلة عنها بتوسط أوضاعها فالمحال غير لازم و اللازم غير محال.

و أما عن الثاني فالنفس عندنا غير متأثره عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به و تمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدأ و المعاد.

و أما المتكلمون (١) فطريقتهم تقرب من طريقه الطبيعيين المبتنيه على الحركة لأن طريقتهم تبتنى على الحدوث قالوا إن الأجسام لا- تخلو عن الحركة و السكون و هما حادثان و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالأجسام كلها حادثه و كل حادث مفتقر إلى محدث فمحدثها غير جسم و لا جسماني و هو الباري ء جل ذكره دفعا للدور و التسلسل (٢).

و هذا أيضا مسلك حسن لأننا قد بينا أن تجدد الحركات يرجع إلى تجدد في ذوات المتحركات و أن حامل قوه الحدوث لا بد أن يكون أمرا مبهم الوجود- متجدد الصور الجوهرية و الأعراض تابعه في تجددها و ثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زائله دائره في كل آن فيحتاج إلى غيرها و هذا بعينه يرجع إلى الطريقه المذكوره و المنع المشهور الذي كان متوجها إلى كليه الكبرى في دليلهم من عدم تسليم أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا و كذا البحث المشهور من أنه يمكن حدوث كل فرد من الحركة أو المتحرك مع استمرار الطبيعه النوعيه ساقط لأن الكلى الطبيعى غير موجود عندهم أصلا و غير موجود عندنا بالذات إذ لا- وجود للماهيه مفهومها و معنى إلا- من جهة الوجود و التشخيص- و ليس لشيء من الحركات و المتحركات وجود و تشخيص على نعت البقاء و الاستمرار

-
- ١- أى أكابره القاصدون بالحدوث الحدوث التجددى الذاتى و أما المنادون منهم بالزمان الموهوم فكلا، س قد
 - ٢- لا يخفى عليك أن أخذ الدور و التسلسل فى برهان المتكلمين مستدرك فإنهم ليسوا يقولون بوجود مجرد سوى الواجب جل ذكره فصرف قيام الدليل على أنه لا يمكن أن يكون المحدث جسما أو جسمانيا كاف فى إثبات وجود الواجب تعالى على طريقتهم و لا يحوج إلى التمسك بالدور و التسلسل، اد

الفصل (٥) فى أن واجب الوجود إنيته ماهيته

استدل عليه

بأن كل ماهيه يعرض لها الوجود ففى اتصافها بالوجود و كونها مصداقا للموجود يحتاج إلى جاعل يجعلها كذلك فإن كل عرضى معلل إما بالمعروض أو بغيره لكن يمتنع تأثير الماهيه فى وجودها أو كونها بحيث يلزمها الوجود لأن المؤثر فى وجود شىء أو المستلزم لوجوده لا بد أن يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت الماهيه سببا لوجودها لكانت متقدمه بالوجود على وجودها- و كانت موجوده قبل أن تكون موجوده و هو محال و هذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التى هى غير الوجود كاستلزام المثلث لزواياه و استلزام الأربعة للزوجيه- فإن هناك لا يلزم تقدمها بالوجود فإذن لو كان وجود الواجب زائدا على ماهيته يلزم أن يكون مفتقرا إلى سبب خارج عن ذاته و هو ممتنع و هذه الحججه غير تامه عندنا- لأنها منقوضه بالماهيه الموجوده التى كانت للممكنات إذ كما أن فاعل الشىء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشىء (١).

فإن أوجب بأن هناك ليست قابليه و لا مقبوليه بل معنى كون الماهيه غير الوجود أن للعقل أن يلاحظها من غير ملاحظه الوجود ثم يصفها به فلا مغايره بينهما فى نفس الأمر إنما المغايره بينهما بحسب المفهوم و المعنى عند التحليل.

١- ما نقض قدس سره به فغير ناقض فإن تقدم الفاعل مسلم قد برهن عليه و أما القابل فلا يجب تقدمه على مقبوله بل الأمر بالعكس فإن الصوره شريكه العله للهولى فلا جرم تكون متقدمه عليها بجميع أنحاء التقدم كما صرح هو قدس سره عليه فى موارد متعدده اللهم إلا أن لا يراد من القابل معناه المصطلح بل الموضوع الخارجى لعروض العوارض قضيه لقاعده الفرعيه. لكن يرد عليه مع أن قاعده الفرعيه لا تقتضى إلا تقارن الأمرين المثبت و المثبت له فى الثبوت و أما تقدم المثبت له فهى أخص منه و لم يقم عليه دليل آخر أن قياس الماهيه بالموضوع و الوجود بالعوارض مع الفارق بل بلا- جامع فإن الماهيه بالحقيقه عكس الوجود وحده و زياده الوجود ذهنيا و عروضه عليها بتعمل من العقل و تحليل منه لا يقاس عليه الخارج- الذى لا يناله بواقعيته الذهن و تحليلاته، اميد

فيجاب بمثله إذا كان الواجب ذا ماهيه (١) و أيضا قد علمت أن الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس إلا وجودها و هو الأصل في الموجوديه دون الماهيه

١- يعنى لما كانت الماهيه أمرا اعتباريا و لم يكن اثنييه حقيقه في الممكن بسببها- و لا قابليه و لا مقبوليه حقيقتين و لا يجب تقدم لمثل ذلك القابل بالوجود و إن وجب تقدم القابل الحقيقي على المقبول فكيف يكون اثنييه حقيقه في الواجب بسبب تلك الماهيه الاعتباريه فلا جاعليه و لا مجعوليه حقيقتين حتى يجب التقدم بالوجود لمثل ذلك الفاعل و إن وجب في الفاعل الحقيقي حيث يكون اثنييه حقيقه و جعل- حقيقيا و ليس المراد أن هنا جعل حقيقيا و فاعليه حقيقه لتلك الماهيه بالنسبه إلى وجودها و مع ذلك لا يجب تقدمها عليه بالوجود لما عرفت من أن الماهيه اعتباريه صرفه فانيه في الوجود في الممكن فكيف في الواجب فلا تستدعى التقدم بالوجود في كلا المقامين إذ لا وجود لها فلا يرد على المصنف قده ما أورده المحقق الطوسي قدس سره في شرح الإشارات جوابا لنقض الإمام الرازي بالقابل من أن الماهيه إنما تكون قابله للوجود عند وجودها في العقل فقط و لا يمكن أن تكون فاعله لصفه خارجيه عند وجودها في العقل فقط هذا بيان مراده رفع مقامه. و الجواب أنه بعد التحليل و تجويز العقل فيه تعالى شيئا و شيئا هما ماهيه و وجود و هو مرتبه من نفس الأمر أيضا إما أن يجعل العقل تلك الماهيه فاعله أو قابله للوجود أو لا فاعله و لا قابله و قس عليه الاحتمالات في الوجود بالنسبه إلى الماهيه فإن كانت فاعله كانت متقدمه بالوجود على الوجود لأن تجويز الشئ في قوه تجويز لوازمه ألا ترى أن ماهيه الممكن عنده قدس سره اعتباريه و مع ذلك بعد التحليل إذا نظرت إلى نفسها فهي قابله و الوجود مقبول لأن هذا من لوازم الماهيه الإمكانيه فإذا قيل بالماهيه الإمكانيه في الممكن الذي هو زوج تركيبي لا يمكن أن لا يقال بأنها قابله و إذا قيل بأنها قابله لا يمكن أن لا يقال بأنها مقدمه على المقبول بالتجوهر فكذا إذا قيل بالماهيه الوجوبيه له تعالى ينبغى أن يقال إنها فاعله لوجوده و إذا قيل بأنها فاعله لا بد أن يقال إنها مقدمه بالوجود- و كل ذلك نشأ من القول بأن فيه شيئا و شيئا و لو باعتبار العقل و إن كانت قابله و القبول بمعنى الموصوفيه كما في الأربعة و الزوجيه كانت فاعله أيضا و لزم المحذور و إن كانت قابله و القبول بمعنى الانفعال كانت ماهيه إمكانيه و هو الخلف و إن لم تكن فاعله و لا قابله لم يؤد التركيب إلى الوحده لعدم ارتباط بينهما و لزم الاثنييه كما في الحجر الموضوع بجنب الإنسان و إن كان الوجود فاعلا- أو قابلا- و القبول بمعنى الموصوفيه فالماهيه لا- تكون مجعوله لأنها دون الجعل- و إن كان قابلا و القبول بمعنى الانفعال كانت الماهيه صفه زائده على الوجود متجدده و إن لم يكن فاعلا و لا قابلا لها لزم مثل ما مر و أيضا على أكثر التقادير لزم الخلف و هو أن ما هو الواجب هو الوجود و الماهيه خارجيه. و لنا وجه آخر سوى ما ذكرنا في حواشينا على السفر الأول و هو أن الماهيه لما كانت حيثه ذاتها حيثه الاختلاط و الضيق فلو كانت هي حقيقه الواجب تعالى لم يكن محيطا كما ترى أن كل ماهيه تنافي الماهيه الأخرى و لو لا الوجود لم يصدق الطبائع بعضها على بعض و الوجود الحقيقي حيثه ذاته حيثه الوحده و السعه لا يضاد الأشياء و الماهيات و لا ينافيها حتى إن كل ماهيه وجود بالحمل الشائع الصناعي فتفطن. وجه آخر الشئ المتحقق إما وجود و إما ماهيه و الماهيات كلها كماهيه واحده فإنها ليست شيئه الوجود و لا العدم و الماهيه لا تليق بالحضره الربوبيه لأنها حيثه عدم الإباء عن الوجود و العدم فبقى الوجود لأنه حيثه الإباء عن العدم، س قده

سواء كان الوجود مجعولا- لغيره أو واجبا فكما أن وجود الشئ (١) إذا كان مجعولا- كانت ماهيته مجعوله بالعرض تابعه لمجعوليه الوجود فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولا كانت الماهيه لا مجعوله بلا مجعوليه ذلك الوجود و بالجمله وقع الاشتباه فى هذه الحجه بين عارض الماهيه و عارض الوجود (٢) و ليس معنى عروض الوجود للماهيه- إلا المغايره بينهما فى المفهوم مع كونهما أمرا واحدا فى الواقع.

١- هذا غير متعلق بكلام القوم لأنهم جعلوا الوجود على تقدير الزيادة معللا- لا- الماهيه- بل لما قال إن الوجود هو الأصل و الماهيه تبع توهم أن ماهيته معلوله لوجوده حينئذ مع أنها ماهيه وجوبيه دفع هذا التوهم بأنها لا مجعوله بلا مجعوليه ذلك الوجود و أنت تعلم أن الماهيه ما هى حاكيه عن الوجود المحدود فبالحقيقه ذاته الوجود الصرف و ما سماه الماهيه التابعه اللامجعوله هى مفاهيم الصفات و الأسماء الحسنى الحاكيه عن الوجود الغير المحدود فأين الماهيه المصطلحه المتنازع فيها التى هى الكلى الطبيعى، س قد

٢- هذا منه قدس سره غريب فإن وجود الممكن عرضى لماهيته معلل و ليس من عوارض الوجود للماهيه بل من عوارض الماهيه كما مر غير مره فى السفر الأول، س قد

و ربما تقرر الحجة (١) على بطلان كون الواجب ذا ماهيه هكذا و هو أنه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون ألفا موجودا مثلا لم يكن فى حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا و لا معدوما كما حقق فى مبحث الماهيه و كلما كان كذلك فهو ممكن لأن اتصافه بالوجود إما بسبب ذاته و هو محال إذ الشئ ء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف و إما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا.

أقول و لأحد أن يختار شقا آخر

غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال و هو كون (٢) اتصافه بالوجود بسبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصوره فإن الصوره منشأ حصول الهيولى و منشأ اتصاف الهيولى بها أيضا ذاتها لا شئ ء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا و كون كل صفة مفتقره إلى موصوفها غير مسلم (٣) فى الأوصاف التى بحسب التحليل العقلى

- ١- اللام للعهد الذكرى فهى الحجة السابقة إلا أن مطالبه العله هناك للوجود و هاهنا للاتصاف، س قده
- ٢- هذا بناء على التحقيق الذى هو أصله الوجود و أقول على هذا فماهيته ليست ماهيه وجوبيه لمسببيتها فى اتصافها بالوجود فلا تصلح أن تكون تلك الماهيه فى مقام الذات فتكون من العرضيات التابعة كالصفات الإضافيه و مفاهيم الأسماء الحسنى كما قلناه و أيضا ليس الوجود أمرا ينضم إلى الماهيه بل كون الماهيه و تحققها فقولكم اتصافها بالوجود بسبب الوجود- بمنزله قولكم الماهيه المتحققه مع أنها كانت متساويه النسبه إلى التحقق و اللاتحقق- اللهم إلا أن يقال منظوره المناقشه بإبداء شق ثالث بل رابع كما فى قوله و أيضا لباحث إلى آخره فلا يكون المنفصله حقيقه. ثم لو قيل إن تلك الماهيه الاعتباريه مرتبه ذاتها سنخ عدم الإباء عن العدم أو إن الوجود غير المتناهى فى شده النوريه كيف ينتزع منه الماهيه سلم ذلك لكنهما دليلان آخران و هو يناقش فى هذه الحجة مع الاتفاق على حقيقه المدعى الشامخ، س قده
- ٣- لا- يقال هذا منع مقدمه لم تؤخذ فى الدليل فإن من قال بوجود زائد على ماهيه الواجب تعالى لا يبالى بافتقار وجوده إلى ماهيه نفسه نعم لا يقول بافتقاره إلى غيره ألا ترى أنهم فى الاستدلال لم يجعلوا المحذور الافتقار فيما إذا كان وجوده معلولا و لازما لمماهيته بل تقدم الشئ ء على نفسه لأننا نقول منظوره قدس سره دفع الدور المتوهم و روده بأنكم جعلتم الموصوف الذى هو الماهيه مفتقره إلى الصفة التى هى الوجود و الصفة بما هى صفة مفتقره إلى موصوفها فيدور، س قده

و أيضا لباحث على أسلوب القوم أن يقول إن المحوج إلى العله هو الإمكان كما هو المشهور فاتصاف الشىء بأمير إذا كان ممكنا و كان ذلك الشىء بحيث يجوز أن يتصف به و أن لا يتصف به لم يكن بد هناك من عله تجعل ذلك الشىء متصفا بهذا الأمر كحال الجسم مع البياض و أما إذا لم يكن اتصاف الشىء بأمير ممكنا بل واجبا أو ممتنعا فلا حاجة هناك إلى عله فإذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضرورى فلا حاجة إلى سبب و منشأ هذه الضروره هو الوجود^(١) دون الماهيه و ما يقال من أن الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه أن ذاته لا يجوز أن لا يتصف بالوجود لا أن هناك اقتضاء و تأثيرا و لهذا قال بعض أهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارا له و قد يقال إن الوجوب عندنا عباره عن اقتضاء الوجود فإذا كان ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج إلى عله لأن الحاجه فرع الإمكان فلا يلزم تقدم الشىء على نفسه.

و الذى أفاده بعض المتأخرين فى دفعه أنه لا فرق بين العليه و الاقتضاء إلا فى العبارة فإذا كان مقتضيا لوجوده كان عله لنفسه قال فإن قلت معنى الاقتضاء أنه لا- يمكن أن لا يكون موجودا لا أن يكون هناك تأثير و تأثير قلت عدم الإمكان إما بالنظر إلى الماهيه أو إلى غيرها و على الأول يكون الذات عله إذ لا- معنى للعله إلا- ما يكون امتناع العدم بالنظر إليه و على الثانى يلزم احتياجه إلى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى.

أقول لأحد أن يقول لعل عدم الإمكان بالنظر إلى وجوده بأن وجوده يقتضى أن

١- هذا بناء على أصاله الوجود و أما على أصاله الماهيه فيقال المنشأ كون الماهيه الوجوبيه ملزومه للوجود فنسبته إليها ضروريه كنسبه الزوجيه إلى الأربعة كما يأتى بعد أسطر و كذا على هذا قول القائل الواجب ما يقتضى ذاته الوجود على ظاهره لكن الكل باطل لأن ملزوم الوجود وجود أو محفوف، س قد

يكون له ماهيه متصفه به كما فى اتصاف الجنس بالفصل فإن معنى الحيوان مثلا و إن كان زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الإنسان فإذا نظرنا إلى معنى الحيوان من حيث هو هو أمكن أن يتصف بالناطق و بالإنسان و أن لا- يتصف و أما إذا نظرنا إلى معنى الإنسان ماهيه و إلى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا(١) و كون الإنسان مقتضيا للحيوان لا معنى له إلا كونه فى ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانيه و كذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا- يوجب أن يكون هناك اثنييه فى الوجود- و تأثير و جعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا- تقدم و تأخر إذ الجنس و الفصل متحدان فى الوجود و بينهما مغايره فى المفهوم- نعم إذا أخذ الحيوان مجردا عن الناطق و غيره و أخذ الناطق مجردا عن الحيوان و فرض وجودهما على هذا الوجه لكانا متغايري الوجود لكن ذلك أمر يخترعه العقل بلا مطابقه للواقع.

و بالجمله ما ذكره(٢) لو تم فإنما يتم على أسلوب أصحاب الاعتبار حيث إنهم ذهبوا إلى اعتباريه الوجود و أن موجوديه الأشياء أنما هى فى ذوات الماهيات- بكون ماهياتها واقعه فى الأعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها فيكون الأصل فى الموجوديه فى كل ما له ماهيه هو الماهيه دون الوجود فكون الوجود زائدا فى الممكن- أن ماهيته فى ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجوديه إلا- بحسب أمر آخر و كونه عينا فى الواجب أن ذاته بحيث لو حصلت فى الذهن لا-نتزع منه الموجوديه كما صرح به المحقق الدوانى فى قوله- هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانيه و هو ليس عينا

١- لا- يخفى أن وزان ما ذكره من أن ماهيته متصفه بالوجود وجوبا باقتضاء الوجود أن يقال الحيوان متصف بالإنسانيه وجوبا باقتضاء الإنسانيه اللهم إلا أن يقال التشبيه ليس إلا فى أن الاتصاف تحليلى و فى أن الوجوب بالنظر إلى الفصل الذى كالوجود، س قد

٢- كعدم تفتنهم بأن الوجوب بالنظر إلى الوجود الأصيل و أن سبب الاتصاف هو الوجود الحقيقى و عدم تفتنهم فى أصل الحجج بأنه على فرض الماهيه له و هى اعتباريه لا- يصير الوجود عرضيا خارجيا بل لو صار لصار معروضا و الماهيه عرضيه تحليليه، س قد

لشىء منها حقيقه نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكنات ذاتها من حيثه مكتسبه من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته فإنه وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث إذا لاحظ العقل انتزاع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى.

فظهر من أسلوبهم أن كون الوجود عينا فى الواجب مجرد اصطلاح (١) وقع منهم من غير أن يكون هناك فرد حقيقى من المسمى بالوجود و الذى ذكره- أنما يصح فى هذا المفهوم العام المصدرى دون حقيقه الوجود الذى به حقيقه كل شىء- و يتعدد بتعدد الأشياء ذاتا و هويه و يختلف باختلافه معنى و ماهيه.

و أما على ما ذهبنا إليه حسب ما أقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شىء هو الموجود فى الواقع فقولهم إن الوجود زائد فى الممكن عين فى الواجب- معناه أن ذات الممكن و هويته ليست بحيث إذا قطع النظر عن موجوده و مقومه يكون

١- إنما حمل كلام المحقق الدوانى على ذلك مع تصريحه بأنه تعالى وجود قائم بذاته لتصلبه فى أصله الماهيه و اعتباريه الوجود و الشىء إما ماهيه و إما وجود و إذا كان الوجود اعتباريا كان الواجب تعالى من الشئين شئيه الماهيه فليس الوجود فى كلامه إلا أنه تعالى بذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود فالتفوه بالفرد للوجود خروج عن مذهبه و لو شاء أن لا يخرج لقال بما قال السيد المدقق إن كونه تعالى وجود بحتا كما قال الحكماء- إنه موجود بحت بمعنى أن غيره ألف موجود و باء موجود و هو موجود فقط لا يقال عليه أكثر من موجود و إنه ماهيه بذاتها مستحقه لحمل موجود بلا حيثه تقييده و لا تعليقه بخلاف الماهيه الإمكانيه فإنها بذاتها غير مستحقه لحمل موجود و لا معدوم لا أنه فرد من الوجود إذ لا فرد له و لو فى الذهن و لكن كلاهما بمعزل عن التحقيق. إن قلت لعل المحقق الدوانى قال باعتباريه الوجود حيث لا فرد له فى الممكن فإن موجوديه الممكن عنده بانتسابه إلى حضره الوجود القائم بذاته. قلت إذا كان للعنوان معنون فى الخارج و لو كان واحدا فهو أصيل و لا يعقل اعتباريته بمجرد أن ليس له فرد فى موضع آخر ألا ترى أنه لا يعقل اعتباريه الشمس لأنه ليس لها فرد آخر، س قد

موجودا و واقعا فى الأعيان(١) لأن الهويات المعلوله كما مر فافرات الذوات إلى وجود جاعلها و موجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول فلو قطع النظر إلى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فإنه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود إلا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره و هو غنى الذات عن وجود ما سواه فثبت أن الوجود زائد فى الممكن عين فى الواجب تأمل فيه فإنه حقيق بالتصديق.

و يمكن أن يقال فى معنى كلامهم إن الممكن ذو ماهيه و إن الواجب لا- ماهيه له وجه آخر و هو أن كل ما سوى واجب الوجود(٢) يتصور مرتبته من مراتب نفس الأمر

١- هذا إذا أريد بالممكن وجوده و أما إذا أريد ماهيته فمعناه أن فيه حيثه أخرى- لا تأبى عن الوجود و العدم لكنها لا اعتباريتها عارضه، س قد

٢- ممنوع أما أولا- فلأن الواجب على تقدير كونه ذا ماهيه له مرتبه خاصه لا يوجد فى غيرها و هى مرتبه ماهيته الممتازه عن سائر الماهيات لذاتها و تتعين بها مرتبه وجوده- التى هى أعلى المراتب من الحقيقه المشككه فوجوده محصور فى مرتبه و أما سائر مقامات الوجود فإنما وجوده فيها بمعنى الاستلزام لكونه عله أولى يستلزمه كل معلول بافتقاره لا لوجوب وجوده. و أما ثانيا فلجواز أن يدعى الخصم أن الذى ذكره من خواص الماهيه الإمكانيه لا مطلق الماهيه حتى الماهيه المفروضه للواجب. و أما ثالثا فلأن ما ذكره من أن للأشياء صورا معلومه عند المبادئ أنما تتسلمه فى العلم الحضورى و المعلوم حينئذ وجوداتها لا ماهياتها و أما العلم الحسولى الذى معلومه الماهيه الكليه فالذى ذكره فى أبحاثه السابقه فى كيفية تحقق المعقولات الكليه فى الذهن يقضى أن لا يتحقق علم حصولى فى الموجودات المجرده ذاتا و فعلا فلا تغفل. و يمكن تقريب كون ماهيته إنيته بمعنى الماهيه عنه بوجه آخر و هو أن لازم فرض وجوب الوجود بالذات ثبوت الوجود له على أى تقدير فأى موجود قدرنا وجوده كيفما قدرنا فهو موجود معه و لو لم نقدر شيئا و هو أيضا تقدير فهو موجود فله الوجود من دون قيد أو شرط إذ لو كان وجوده مقيدا بقيد أو مشروطا بشرط لارتفع على تقدير ارتفاعه- و المفروض ثبوته على أى تقدير هذا خلف فهو مطلق غير محدود فلا ماهيه له إذ لو كانت له ماهيه لامتازت عن غيرها من الماهيات و ارتفعت بالضروره مع ثبوتها و هى ثابتة على أى تقدير هذا خلف فواجب الوجود بالذات لا ماهيه له، ط مد ظله

لم يكن هو في تلك المرتبه موجودا بوجوده الذى يخصه (١) فيكون بإزائه هناك- ماهيه غير موجوده و صورته معلومه فإن الجسم بما هو جسم ليس له وجود فى مرتبه النفس- و لا النفس من حيث هى نفس موجوده فى عالم العقل و كذا كل مجعول ليس له وجود فى مرتبه وجود جاعله فيمكن أن يتصور له ماهيه فى تلك المرتبه غير موجوده بعد بهذا الوجود الخاص كيف و للأشياء صور معلومه للمبادئ قبل وجودها و ليس هكذا واجب الوجود لأنه كما يوجد فى حد ذاته يوجد فى جميع المقامات الوجوديه لا بمعنى أنه يصير مره كذا و مره كذا بل بمعنى أن لا شىء من نشأت الكون إلا و يصدق بحسبه أن البارى موجود و لا شأن من الشئون الوجوديه الأوله فيه شأن (٢).

و هاهنا مسلك آخر فى نفى الماهيه عن الواجب

و هو قريب المأخذ مما ذكرها صاحب المطارحات هو أن الوجود إذا كان زائدا على الماهيه يقع الماهيه تحت مقوله من المقولات و تكون لا محاله من مقوله الجوهر دون مقولات الأعراض- سواء انحصرت المقولات فى عدد معين مشهور أو غير مشهور أو تزيد عليه لأن مقولات الأعراض قيامها بغيرها فإذا كانت تحت مقوله الجوهر فلا بد أن تتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع فتحتاج إلى المنخصص و أيضا لا شبهه فى حاجه بعض الأنواع الجوهريه إلى المنخصص و المرجح و إذا صح الإمكان على ما تحت الجنس من الأنواع صح على الجنس بما هو هو إذ لو امتنع الإمكان على طبيعه الجنس امتنع على طبيعه كل نوع منه فكان لا- يتصور ممكن من ذلك النوع فإن الحيوانيه مثلا لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الأنواع التى تحتها فالمتنع على الجنس

١- أى و إن كان موجودا بوجود آخر تطفلا- كما فى أذهاننا و كذا فى الأذهان العاليه فإن للماهيات برزات سابقه و لاحقه، س قد

٢- و لكن له شأن ليس لها فيه شأن كما قيل الحمد لله الذى برهان أن ليس شأن ليس فيه شأنه، س قد

و الواجب عليه إذا كان لذاته لا لعروض شىء يتعدى إلى الأنواع فإذا احتاجت أنواع مقوله إلى غيرها لزم الإمكان على الجنس فلو دخل واجب الوجود تحت المقوله للزم فيه جهه إمكانيه باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا و هو محال فإذا استحال كون الواجب تحت مقوله فلم يجوز أن يكون ذا ماهيه فكان وجودا بحثا و هو المطلوب

الفصل (٦) فى توحيدہ أى أنه لا شريك له فى وجوب الوجود

قد سبق منا طريق خاص عرشى فى هذا الباب

لم يتفطن به أحد من قبلى ذكرته فى القسم الأول الذى فى العلم الكلى و ضوابط أحكام الوجود و سنشير هاهنا إلى مسلك شريف آخر قريب المأخذ من ذلك.

و الذى استدلل به فى المشهور على هذا المقصد هو أنه لو تعدد الواجب لذاته - فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر فإما أن يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته (١) فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا - عليهما بالحمل العرضى و كل عارض معلول للمعروض فرجع إلى كون كل منهما عله لوجوب وجوده و قد بان بطلانه و إما أن يكون الامتياز بالأمر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد إما أن يكون معلولا لذاتيهما و هو مستحيل لأن الذاتين إن كانتا واحده كان التعيين أيضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا و لا تعينا و المفروض خلافه هذا خلف و إن كانتا متعدده كان وجوب الوجود أعنى الوجود المتأكد عارضا لهما و قد تبين فيما سبق بطلانه من أن وجود الواجب لا يزيد على ذاته و إما أن يكون معلولا لغيرهما فيلزم الافتقار إلى الغير فى التعيين و كل مفتقر إلى غيره فى تعينه يكون مفتقرا إليه فى وجوده فيكون ممكنا لا واجبا.

و يرد عليه

أن معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته إن أردتم به أن هذا المفهوم المعلوم لكل أحد عين ذاته فهذا مما لا - يتفوه به رجل عاقل و إن أردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف الممكنات إذ ذاتها

١- أى بتمام ذاته البسيطة فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما إلى آخره أو ببعض ذاته فيلزم التركيب، س قد

بذاتها غير كافيه فى كونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز أن يكون فى الوجود شيان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم و منشأ انتزاعه.

فإن قيل قد ثبت أن الذى يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد أن يكون وجوده الخاص (١) و تعينه الذى هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبى عين هويته الشخصيه فلا يمكن اشتراكه و تعدده فيرد عليه الشبهه المشهوره المنسوبه إلى ابن كمنونه بأن العقل لا يأبى بأول نظره أن يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شىء منهما إلى ماهيه و وجود (٢) بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العله و لذلك قيل إن فى كلام الحكماء فى هذا المقام مغالطه نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد فإنهم حيث ذكروا أن وجوده تعالى عين ذاته أرادوا به الأمر الحقيقى القائم بذاته حتى يجوز أن يكون عين ذاته و حيث برهنوا على التوحيد بأن وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه أرادوا به المفهوم إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما و يكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصه متعينا بذاته و يكون هويه كل منهما و وجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحده. أقول هذه الشبهه شديده الورود (٣)(٤) على أسلوب المتأخرين القائلين باعتباريه

١- فإذا كان غير زائد فلم يكن فيه الماهيه المكثره و الشىء بنفسه لا يتثنى فكيف يتكثر وجوده الخاص الذى هو عين تشخصه، س قد

٢- بل و تعين فإن كلام السائل كان فيه فيكون ماهيه كل منهما و وجوده و تعينه واحده بسيطه فيكون تعيناهما البسيطان كوجوديهما و ذاتيهما البسيطتين متخالفين بتمامى الذات-الذين لا بعض لهما فما قال السائل من أن الوجود الخاص الواجبى عين هويته الشخصيه مسلم و لكن قوله فلا يمكن اشتراكه ممنوع لم لا يجوز أن يكون هناك تشخصان كذلك، س قد

٣- أقول شبهه ابن كمنونه شديده الورود على طائفتين إحداهما الطائفه الذين أشار إليهم المصنف قده فإنهم حيث قالوا بأصالة الماهيه و الماهيات حيثه ذواتها حيثه الكثره و فطرتها الاختلاف بل هى مثار الكثره و الاختلاف فى الوجود أيضا بوجه و كانت هى حقيقه الواجب تعالى كما فى الموجودات الممكنه كان الوجود المشترك بين الواجبين أيضا عندهم انتزاعيا صرفا و جاز الاختلاف بتمام الذات بين ماهيتهما البسيطتين كماهيات الأجناس القسوى و جاز اختلاف العنوان و المعنون فى الأحكام كالوحده فى العنوان و الاختلاف فى المعنون- لاختلافهما سنخا إذ ليس العنوان مفهوم ذاتيا و المعنون مصداقا بل مبدأ للانتزاع فلا- يمكن إلزام التركيب و لا- الاحتياج فى التعيين إلى الغير و لا عرضيه الوجود و الوجوب الحقيقين و لا غير ذلك على مورد الشبهه. و ثانيهما الذين قالوا بعدم السنخيه بين العله و المعلول بل بين وجود و وجود و لو كالسنخيه بين الشىء و الفىء سواء قالوا بالاشتراك اللفظى فى الوجود حذرا من السنخيه أو بالاشتراك المعنوى بل و إن قالوا بأصالة الوجود و لكن قالوا فيه بحقائق متبائنه بذواتها البسيطه بحيث لا- حيثه اتفاق بينهما تكون عين ما به الاختلاف بل أقول دفعها على هؤلاء أصعب من دفعها على أولئك بل لا تنحل لأنها من لوازم ذلك المذهب حيث لا يشعرون لكنهم ينطقون بالتوحيد و به يعتقدون لأنهم إذا جوزوا عدم تلك السنخيه بين العله و المعلول- فليجوزوا بين علتين و واجبين. و أما على المذهب المنصور من كون الوجود أصيلا و عنوانا لحقيقه بسيطه نوريه مشككه بالتشكيك الخاصى نسبتبه إليها نسبة الذاتى إلى ذى الذاتى و المفهوم و الفرد

الحقيقى لا نسيبه المفهوم الانتزاعى إلى منشا الانتزاع فهى سهله الدفع كما حقه قده و هذه كلها ظاهره عند المتدرب بهذه القواعد التى أسسها هذا الحكيم المتأله فى هذا الكتاب و غيره من زيره شكر الله سعيه، س قده

٤- قال سيدنا الأستاذ دام بقاءه إنها ليست بوارده على القائلين بأصالة الماهيه أيضا- و ذلك لأن جل هؤلاء ذهبوا فى الواجب إلى أنه وجود بحت بسيط لا- حيثيه ماهيه هناك يكون الوجود عارضا لها فالوجود عندهم يكون عين ذاته و قد أقاموا البرهان على توحيد الواجب أيضا على هذا الأساس و عليه تكون شبهه ابن كمونه مندفعه غير وارده أصلا حيث إن أساسها فرض أصاله الماهيه و اعتباريه الوجود و هم لا يقولون به فى ناحيه الواجب تعالى نعم من يقول باعتباريه الوجود فى الواجب أيضا و إنه ماهيه مجهوله الكنه حتى يكون وجوب الوجود لازم الماهيه حينئذ فلا يسعهم الجواب عن الشبهه بما ذكر بل يجيبون بأنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد عن مصداقين متباينين بالذات ليس بينهما جهه شركه أصلا فإنه لا بد أن يكون فى تينك الماهيتين جهه شركه حتى يصح انتزاع مفهوم واحد و هو يستلزم التركب فى ذاته تعالى عنه، اميد

الوجود حيث إن الأمر المشترك بين الموجودات ليس عندهم إلا هذا الأمر العام الانتزاعي

و ليس للوجود المشترك فرد حقيقى عندهم لا فى الواجب و لا فى الممكن و إطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس إلا- بضرب من الاصطلاح حيث أطلقوا هذا اللفظ على أمر مجهول الكنه و أما على ما حققناه من أن هذا المفهوم الانتزاعى له أفراد حقيقيه نسبتبه إليها نسبه العرض العام إلى الأفراد و الأنواع فليست قويه الوجود بل يمكن دفعها بأدنى تأمل و هو أن هذا المفهوم و إن كان منتزعا من الماهيه بسبب عارض- لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقى بحسب ذاته بذاته فإذن نسبتبه إلى الوجودات الخاصه نسبه المعانى المصدريه الذاتيه إلى الماهيات كالإنسانيه من الإنسان و الحيوانيه من الحيوان حيث ثبت أن اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هى منه- و كذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فإن الإنسانيه مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل إنسان و لا يمكن انتزاعها من ماهيه فرس أو بقر أو غير ذلك- فاتحادها فى المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هى عليها بحسب ذاتها معنى- سواء كان ذلك المعنى جنسا أو نوعا فإذن لو كان فى الوجود واجبان لذاتيهما- كان الوجود الانتزاعى مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم و كان ما يارائه من الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ انتزاع الموجوديه المصدريه مشتركا أيضا بوجه ما- فلا بد من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات إذ جهه الاتفاق بين الشئيين إذا كانت ذاتيه لا بد و أن يكون جهه الامتياز و التعيين أيضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطه و التركيب ينافى الوجود كما علم

بقى فى المقام شىء آخر

و هو أن ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق- كما فى التفاوت بالشده و الضعف على ما رأينا فى باب حقيقه الوجود فلأحد أن يقول امتياز أحد الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون أحدهما أكمل وجودا و أقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطه و لا نسلم فى أول النظر امتناع كون الواجب أنقص من واجب آخر و إن سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر.

لكن هذا مدفوع بما أشرنا إليه سابقا من أن القصور يستلزم المعلوليه إذ الحقيقه الوجوديه لا يمكن أن يكون ذاتها بذاتها من غير عله مستلزمه للقصور

إذ القصور معناه غير معنى الوجود لأن القصور عدمى و الشىء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فإن كمال الشىء تأكيد فيه فالخط الأطول من خط آخر صح أن يقال كماله بنفس طبيعه الخطيه و أما الخط الأقصر فلا يصح أن يقال قصره بطبيعه الخطيه- بل بعدم مرتبه من تلك الطبيعه فكل خط غير متناه صح أن يقال إنه ليس فيه شىء غير طبيعه الخطيه و أما الخط المتناهى ففيه خط و شىء آخر لا يقتضيه الخطيه أعنى النهايه و الحد فإذن كل وجود متناهى الشده لا بد أن يكون له عله محدد غير نفس وجوده الخاص عينت و حصلت تلك العله مرتبه من الطبيعه الوجوديه و المعلوليه تنافى وجوب الوجود أى كون الشىء موجودا بالضروره الأزليه فاستحال تعدد الواجب- و هذا البيان فى التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك أهل الاعتبار.

لكن يمكن أن يقال إذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعى أمرا مشتركا معنويا بين الموجودات إلا- أن منشأ انتزاعه فى الممكنات المتخالفه الماهيات ليس ذاتها بذاتها بل هى بحسب ارتباطها إلى الجاعل القيوم و منشأ انتزاعها فى الواجب ذاته بذاته فبالحقيقه المنتزعه منه الوجود(١) فى الجميع هو ذات البارى و إن كان

١- و لذلك يسمى عند أهل الذوق من المتألهين بمنشأ انتزاع الموجوديه كما فى كتابه المبدأ و المعاد و بعض كتب المحقق الأجل الأفخم السيد الداماد قدس سره كما يسمى عند الإشراقيين بنور الأنوار و عند المشائين بالوجود الحقيقى و عند غيرهم بغير ذلك و حاصل جوابه قدس سره من قبلهم أنه لا- يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه حتى لا تكون فيها جهه وحده و قد مضى ذلك فى السفر الأول و أنه كما أن انتزاع المفهوم الواحد و هو الوجود المشترك فيه من الماهيات المتخالفه الإمكانيه أنما هو بجهه الوحده التى فيها لأجل ارتباطها إلى الجاعل تعالى بحيث يكون حيثه فاعليه الفاعل داخله فى مصداق الحكم عليها بالوجود فبالحقيقه وجوده تعالى مناط حمل الموجود على ذاته و على ذوات الأشياء و هو المحكى عنه و المنتزعه منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين لا بد له من جهه جامعته بينهما فيلزم التركيب لكن الإنصاف أنه لا يصح كلامهم فى الحقيقه كما أشار إليه بقوله لكن يمكن لأن كونه تعالى وجودا كما سبق و سيأتى مجرد اصطلاح عند أهل الاعتبار و الارتباط الذى جعله جهه الوحده من قبلهم و كذا الانتساب إن كان المراد بهما الوجود العينى و الإضافه الإشراقيه التى هى نور السماوات و الأرض و هى بالحقيقه نور الوجود العينى فنعم المراد لكن أين هذا من مذهبهم- حيث نفوا أصله الوجود و إن كان المراد بهما الإضافه المقوليه فهى تبع محض للأطراف فى الوحده و الكثره و الماهيات كما علمت أن حيثه ذواتها حيثه الكثره و الاختلاف، س قد

المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فإذا لو تعدد الواجب القيوم تعالى عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك- و مبدأ لا يتزاعه و مطابقا للحكم به فإذا البداهة حاكمه بأن المعنى الواحد المصدرى- لا- يمكن أن يكون حيثه الاتصاف به و مناط الحكم به ذوات متخالفه من حيث تخالفها- من غير جهة جامعه فيها فإذا يلزم على التقدير المذكور أن يكون بين الواجبين اتفاق فى أمر ذاتى غير خارج عن حقيقه كل منهما و الاتفاق بينهما فى ذاتى يوجب- أن يكون الامتياز و التعدد بوجهه أخرى فى الذات أيضا كفصل إن كان ما به الاتفاق جنسا أو تشخص إن كان نوعا فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى فهذا وجه تصحيح كلام القوم فى براهينهم المذكوره فى كتبهم.

منها قول الشيخ أبى على فى التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا- يوجد وجود الواجب لذاته لغيره و لا- يرد عليه بناء على ما حققناه أنه لو أراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو أن وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز أن يكون هناك أمران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون فى كل منهما كونه هو و كونه موجودا شيئا واحدا و إن أراد به أن كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم و ذلك لما علمت أن الاشتراك المعنوى لمفهوم الوجود- يستدعى اتحاد جهة الموجوديه و حقيقه الوجود.

و منها لو تعدد الواجب فيما أن يتحد الماهيه (١) فى ذلك المتعدد أو تختلف- و على الأول لا- يكون حملها على كثيرين لذاتها (٢) و إلا لما كانت ماهيتها بواحدة- فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد و على الثانى يكون وجوب الوجود عارضا لهما و كل عارض معلول إما لمعرضه فقط أو بمدخله غيره و القسمان باطلان أما الأول

١- أى ما به الشىء هو هو و هو فيهما وجوب الوجود بالذات، س قده

٢- بل لغيرها إذ قد تقرر أن تكثر المعنى الواحد بالماده و لواحقها فيلزم احتياج الواجب لذاته فى تعيينه إلى غيره، س قده

فلاستيجاب كونه عله لوجود نفسه و أما الثاني فأفحش و لا يرد عليه بناء على تلك المقدمه الشبهه المشهوره.

و منها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا- ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد و إلا لكان معلولا(١) انتهى و هذا مجمل تفصيله(٢) ما سبق من البيان و هو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهه حسبما حقق المقام لأن مبنى تطرق تلك الشبهه على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الإشراق و متابعوه في ذلك من كافة المتأخرين إلا نادرا و الشبهه مما أوردها هو أولا- في المطارحات تصریحا و في التلويحات تلمیحا ثم ذكرها ابن كمونه و هو من شراح كلامه في بعض مصنفاته و اشتهرت باسمه و لإصراره على اعتباريه الوجود و أنه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الإشراقي قال في بعض كتبه أن البراهين التي ذكروها أنما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهيه و أما إذا اختلفت فلا بد من برهان آخر و لم أظفر به إلى الآن

الفصل (٧) في تعقيب هذا الكلام بذكر ما أفاده بعض المحققين و ما يرد عليه

اعلم أن العلامة الدواني قال في بعض رسائله و في شرحه للهيكل النوريه إنا نمهد مقدمتين

إحداهما أن الحقائق الحكميه لا تقتنص من الإطلاقات العرفيه

بل ربما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بدانش و دانستن و مرادفاتهما من

- ١- في التعيين إن كانوا متحدى الماهيه و في وجوب الوجود إن كانوا مختلفى الماهيه- لعروضه حيث إنه معنى واحد، س قده
- ٢- كأنه قدس سره يشير إلى ما بينه في نفى الماهيه عن الواجب تعالى و يمكن أن يكون مبنا على أن كثره الأفراد إن كانت باقتضاء من تمام الماهيه أو جزئها أو أمر لازم لها لم يتحقق للماهيه فرد لوجوب كون كل ما صدق عليه كثيرا فلا يتحقق فيها واحد فلا- يتحقق كثير فلا- يتحقق فرد هذا خلف و إن كانت لأمر مفارق كان معلولا لأمر خارج فلو انقسم واجب الوجود إلى كثيرين- مختلفين بالعدد كان معلولا، ط مد ظله

النسب و الإضافات ثم النظر الحكمى اقتضى أن حقيقه الصورة المجرده ربما يكون جوهرًا كما فى العلم بالجوهر (١). بل قائما بذاته كما فى علم المجردات بذواتها- بل واجبا بالذات كما فى علم واجب الوجود بذاته و كما أن الفصول الجوهرية يعبر عنها بألفاظ يوهم أنها إضافات عارضه لذلك الجوهر كالناطق فى فصل الإنسان و كالحساس و المتحرك بالإرادة فى فصل الحيوان و التحقيق أنها ليست من النسب و الإضافات (٢) فى شىء لأن جزء الجوهر لا يكون إلا جوهرًا.

و ثانيهما أن صدق المشتق على شىء

(٣) لا يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق به و إن كان العرف يوهمه و ذلك لأن صدق الحداد على زيد و صدق المشمس على ماء

- ١- مبنى على ما نقل عنه فى مباحث الوجود الذهني أن تسميه العلم كيفًا من باب المسامحة- و أن العلم بكل مقوله داخل تحت تلك المقوله حقيقه، ط مد ظله
- ٢- و لا أيضا من الكيفيات و الانفعالات فإن الناطق الحقيقى كظائره هو النطق و النطق درك الكلّيات و الدرك الذى هو عين المدرك بالذات كيفيه ذات إضافه و قبول النفس له انفعال و كذا الحس بمعنى درك الجزئيات و الكيف و الانفعال لا يصلحان للفصلية للجوهر و كذا الحركة عرض غير قار لا يصلح فصلا للجوهر و إنما لم يتعرض لما ذكر لأن هذه حقائق عرفيه خاصه قبل الرجوع إلى البرهان و كلامه فى المعانى العرفيه العامه و لا- شك أنها إضافات فإن الناطق معناه العرفى و اللغوى ذات ثبت له النطق الظاهرى و المراد بالثبوت هو الثبوت الرابطى بل الرابط على ما مضى و هو الإضافه و اللام أيضا لام الإضافه، س قد
- ٣- إن قلت لا فرق بينها و بين الأولى إلا بالعموم و الخصوص قلت الثانيه مطلقه أى القيام المذكور غير معتبر سواء وافقت العرف و اللغه أم لا- فإن معرفه الحقائق غير مشروطه بموافقتهما و لا- بمخالفتهما و قد أشار العلامة إلى ذلك بقوله و إن كان العرف يوهمه أى العرف يوهم اعتبار القيام المذكور فى المشتق و لا يقول به كليّه باعتقاده فإن المشتق بمعنى المنتسب كثير فى العرف كاللابن و التمار و البقال و غيرها و منه قوله تعالى وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ أى ما أنا بمنتسب إلى الظلم و ذكر ابن مالك أن بفعال يغنى عن ياء النسبه و كذا المشتق بمعنى نفس المبدأ كثير و لهذا استدل العلامة على اتحاد العرض و العرضى بأنا إذا رأينا البياض حكمنا بأنه أبيض بمجرد رؤيته من دون أن يتوقف فى ذلك الحكم حتى يتفطن بأنه عرض و العرض موجود ناعتى لا بد له من موضوع حتى يكون الأبيض بمعنى ذات له البياض و يساوى فى هذا الحكم العوام و الخواص، س قد

متسخن ليس إلا- لأجل كون الحديد موضوع صناعه زيد و أن الماء منسوب إلى الشمس بتسخنه بمقابلتها ثم قال و بعد تمهيدهما نقول يجوز أن يكون الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الوجود أمرا قائما بذاته هو حقيقه الواجب تعالى و وجود غيره عباره عن انتساب ذلك الغير إليه فيكون الوجود أعم من تلك الحقيقه و من غيره المنتسب إليه و ذلك المفهوم العام أمر اعتبارى عد من المعقولات الثانيه و جعل أول البديهيات.

فإن قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقه موجوده و هى عين الوجود- و كيف يعقل كون الوجود أعم من تلك الحقيقه و غيرها.

قلت ليس الموجود ما يتبادر إلى الفهم و يوهمه العرف من أن يكون أمرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه فى الفارسيه بهست و مرادفاته فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا و وجودا قائما بذاته- كما أن الصور المجرده إذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما و عالما و معلوما و كما لو فرض تجرد الحراره عن النار كانت حاره و حراره و قد صرح بذلك بهمنيار فى كتابه البهجه و السعاده بأنه لو تجردت الصوره المحسوسه عن الحس و كانت قائمه بذاتها كانت حاسه و محسوسه و كذلك ذكروا أنه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود إلا ببيان مثل أن يعلم أن بعض الأشياء قد يكون موجودا و قد يكون معدوما فيعلم أنه ليس عين الوجود إذ يعلم أن ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات و من الوجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه.

فإن قلت كيف يتصور هذا المعنى الأعم(١).

قلت يمكن أن يكون المعنى العام أحد الأمرين(٢) من الوجود و ما هو منتسب إليه انتسابا مخصوصا و معيار ذلك أن يكون مبدأ الآثار و يمكن أن يكون

١- أى ما هذا المعنى الأعم فلا يلزم التكرار مع قوله فى السؤال الأول و كيف يعقل كون الموجود أعم، س قده

٢- هذا هو العام البدلى لا العام الاستغراقى فضلا عن العام المنطقى نعم مبدأ الآثار أو ما قام به الوجود عام منطقي، س قده

هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود أعم من أن يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشئ بنفسه و من أن يكون (١) من قبيل قيام الأمور المنتزعه العقلية بمعروضاتها كالكليه و الجزئيه و نظائرها و لا يلزم من كون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازا أن يكون إطلاق الوجود مجازا.

فيتلخص من هذا أن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد موجود فى نفسه و هو حقيقه خارجيه و الموجود أعم منه و مما ينتسب إليه و إذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أن المعقول من الوجود أمر اعتبارى هو أول الأوائل التصوريه فإطلاقه على تلك الحقيقه القائمه بذاتها أنما يكون بالمجاز أو بوضع آخر- فلا يكون عين حقيقه الواجب و يندفع الهرج و المرج الذى يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن و يتبلد الطبع.

فإن قلت ما ذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفى بل لا بد من الدليل على أن الأمر كذلك فى الواقع.

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

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا.

قلت يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقه و تفضن المقدمات اللاحقه إذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما إما معلولا- لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه أو بغيره فيكون أفحش و قد تحقق و تقرر أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو ممكن فإذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته

١- ففى الماهيات المنتسبه إلى الوجود و إن كان الوجود الحقيقى غير قائم بها لكن مفهوم الوجود المشترك قائم بها قيام الانتزاعيات بمعروضاتها و هذا أعم لصدقه على الماهيات المنتسبه كما قلنا و على الوجود القائم بذاته لأن الوجود الانتزاعى قائم به أيضا قيام الانتزاعيات بمعروضاتها كما مر فى السفر الأول نقلا عن الشيخ أنه يصدق على الوجود الحقيقى البحث الواجبى أنه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود العام، س قد

و إذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا أنه أمر يعرضه الوجود و بهذا صرح المعلم الثانى و الشيخ بأن إطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغه مجاز.

فإذا تمهد هذا ظهر أنه لا يجوز أن يكون هويتان

كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته إذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا فى نفس الوجود المعلوم بوجه ما (١) فأدانا البحث و النظر إلى أنه أمر قائم بذاته هو الواجب و محصله أنا إذا نظرنا فى الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا- أن اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبه إلى أمر فظهر أن الوجود الذى ينسب إليه جميع الماهيات أمر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته- كما أنا لو نظرنا إلى مفهوم الحداد و المشمس توهمنا فى بادىء النظر أن الحديد و الشمس مشتركان بين أفرادهما ثم تفتنا أنهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبه إليهما.

فظهر أن توهم العروض باطل و أن ما حسبه عارضا مشتركا فهو فى الواقع غير عارض بل أمر قائم بذاته و لتلك الأفراد نسبه إليه و ليس هناك شمسان و لا حديدان و أنت خبير بأن كون الوجود عارضا للماهيات (٢) على ما هو المشهور الذى

١- أى من حيث السرايه إلى المعنون و من حيث الصدق عليه فحينئذ لو كان له معروض و مبدأ قابلى أو فاعلى كان مصداقا لهذا المفهوم و كان المبدأ مبدأ لحصه منه لا لمطلقه و لذا ٦٧ قال الشيخ الوجود المطلق لا مبدأ له و أما إذا نظرنا إليه لا من حيث إنه وجه و عنوان يسرى حكمه إلى المعنون بل ملحوظ بالذات فله مبدأ قابلى و فاعلى هو الذهن عاليا كان أو سافلا بل إذا نظرنا إلى الوجود المشترك فيه أدانا النظر إلى أن مصداقه و ما ينتزع منه واحد إذ لو كان اثنين فإما أن يكون خصوصيه هذا معتبره فى الصدق و تصحيح الانتزاع فلم يكن ذاك مصداقا له و إما أن يكون خصوصيه ذاك معتبره فيما ذكر فلم يكن هذا مصداقا له و إما أن يكون الخصوصيتان ملغيتين فكان المصداق و المنتزع منه لهذا المفهوم الواحد هو القدر المشترك بينهما و هو واحد، س قد

٢- أى العروض الخارجى للوجود الخارجى و أما العروض الذهنى التحليلى لمفهومه الذهنى من قبيل العروض الأمور المنتزعه العقلية لمعروضاتها لا من قبيل عروض المحمولات بالضميمه- فلا مضايقه فيه عنده كما مر فى كلامه و لا يضر فيما هو بصدده لكن لا يخفى أن مراد القوم من زياده الوجود على الماهيه ليس إلا الزيادة فى التصور و من العروض إلا هذا العروض التحليلى، س قد

ينساق إليه النظر الأول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للأذهان السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتأخرين من أن ثبوت شىء لشىء و عروضه له فرع ثبوت المثبت له فى نفسه إذ الكلام فى الوجود المطلق و ليس للماهيه قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود و ما قاله بعضهم من أن الاتصاف بالوجود- أنما هو فى الذهن لا يجديهم نفعا لأنه إذا نقل الكلام إلى الاتصاف بالوجود الذهني- لم يبق لهم مهرب و استثناء الوجود من المقدمه القائله بالفرعيه تحكم على أن مشاهيرهم قدحوا فى هذا الاستثناء.

ثم قال إن من البين أنه إذا كان الوجود وصفا للماهيه و كان أثر الفاعل هو اتصاف الماهيه بالوجود على ما تقرر و اشتهر بينهم لزم أن يكون الصادر عن الفاعل- هو ذلك الأمر النسبى و ظاهر أن النسبه فرع للمنتسبين فلا يصح كونها أول الصوادى إلى غير ذلك من الظلمات التى تعرض من القول بعروض الوجود للماهيات و على ما ذكرناه لا يتوجه شىء من الشبهات هذا نظرى فى حقيقه ما ذهب إليه الحكماء.

[وجوه من البحث يرد عليه]

اشاره

أقول هذا التحرير و إن بالغ فى بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه أكثر الأنام ممن أتى بعده لكن عندى أن هذا الكلام بطوله و بسطه لا يشفى العليل و لا يروى الغليل و لا يجدى مع صحه مقدماته نفعا فى مسأله التوحيد كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى و ذلك لوجوه من البحث يرد عليه-

الأول أنا لا نسلم أن مأخذ الاشتقاق فى الحداد هو الحديد

كيف و هو أمر جامد غير صالح لأن يشق منه شىء (١)(٢) و كذا المشمس.

١- إن قلت قد كثر فى عرف العرب الاشتقاق الجعلى كاستحجر الطين و استنوق الجمل- قلت أولا هو خلاف الأصل فلا يتجاوز عن مورد اليقين و لا سيما إلى هذا الاسم المتداول فى الألسنه و الأفواه المستعمل فى الواجب و الممكنات طرا و ثانيا أن كلام المصنف قدس سره فى أصل الاشتقاق الجعلى و مأخذه كليه بأن المصدر لا بد أن يكون اسم معنى و له صور يسرى و يتحول فيها لا أن يكون له جمود و تحديد كالحديد و معلوم أنه إذا كان جامدا لم يكن جاريا، س قده

٢- مبنى على ما قال به القدماء إن المصدر مبدأ اشتقاق المشتقات و هو أصل الكلام- لكن قد تحقق عند المتأخرين أن مبدأ الاشتقاق هو الحروف الأصلية الجارية فى أقسام المشتقات و المصدر أحدها و هيئات المشتقات و هى ما عدا الحروف الأصلية داله على نسب مختلفه عارضه للمبدإ و هيئات الأوصاف و منها صيغه المبالغه تدل على نوع قيام المبدإ بموضوعه المفروض له أيا ما كان أعنى نسبه ما للمبدإ إلى الموضوع و النسبه قد تكون للمبدإ بذاته كنسبه الضرب إلى فاعله و قد تكون بضرب من

الاعتبار و الدعوى كنسبه الحديد إلى مزاول عمله و نسبه الشمس إلى الماء المتسخن من جهه وقوع شعاعها عليه و من هنا يظهر أنه لو كان هناك مجاز أو توسع- فإنما هو في مبدأ الاشتقاق دون هيئه المشتق و يظهر أيضا وجوه المناقشه في كلامه قده فمنها ما في قوله كيف و هو أمر جامد غير صالح لأن يشتق منه كيف و الحديد باعتبار نسبه إلى من يزاول عمله غير الحديد الذى يعده جامدا و كذا الشمس و منها ما في قوله لكن يستلزم كون المبدأ متحققا فيه لا أقل إذ كفى تحققا أن يقوم المبدأ بما له من النسبه بالموضوع- كقيام الحديد بما له من نسبه المزاوله إلى موضوعه به و هكذا و منها ما في قوله لجواز أن يكون هذه الإطلاقات مجازيه من باب التوسع إذ قد عرفت أن التوسع لو كان فإنما في المبدأ دون الهيئه فقد أريد بالحديد الذى هو المبدأ مثلا معنى أعم مما يقوم بنفسه أو يقوم بالحداد من حيث مزاولته عمل الحديد و كذا الوجود الذى هو المبدأ مثلا أريد به الأعم من الحقيقه القائمه بنفسها و الحقيقه بما لها من نوع قيام بالممكن من جهه نسبه إليها فمبدأ الاشتقاق هو المبدأ من جهه نسبه و قيامه الادعائى لا نفس النسبه و منها ما في قوله فكيف يعول عليها فإنه لا يقتنص حقيقه من هذا الإطلاق و إنما يصحح به إطلاق الموجود على الواجب و الممكن- فالواجب موجود بمعنى أنه عين الوجود و الممكن موجود بمعنى انتسابه إلى الوجود فليس شىء من الإطالقين بغلط، ط مد ظله

الثانى أن صدق المشتق على شىء و إن لم يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به

كما مهده لكن يستلزم كون المبدأ متحققا فيه لا أقل (١) و ما ذكره من مثال الحداد و المشمس مما لا تعويل عليه لجواز أن يكون هذه الإطلاقات مجازيه من باب التوسع - لجواز (٢) أن يكون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد و الشمس أو الحديدية و الشمسيه.

-
- ١- كالموجود الصادق على الوجود و الأبيض على البياض و الحار على الحراره- و بالجمله المعيار فى صدق المشتق الأمر الدائر بين القيام و التحقق و إن لم يلزم واحدا بعينه، س قد
 - ٢- فى بعض النسخ بالواو و ليس بسديد لأنه تعليل لتوسع و المراد بمبدأ الاشتقاق مصحح الاشتقاق و مسوغ الإطلاق بدليل قوله لا- أن النسبه إذ معلوم أن النسبه ليست مبدأ اشتقاق مصطلح و إلا- لم يرد هذان البحثان و نحوهما على المحقق المراد بمثل التحدد و الحديدية و الشمس و الشمسيه كون الشىء حديدا و صيروره الشىء شمساً ادعاء ليكون من قبيل تحقق المبدأ كما أن المراد من قوله كيف و صورته الحديد أن يكون من قبيل قيام المبدأ، س قد

لأن النسبه إليهما تكون مبدأ الاشتقاق بل هما بادعاء أن للحديد نحواً من الحصول في الصانع له كان المواظبه على استعمال الحديد و التشغل به صير الرجل ذا حصه من الحديد كيف و صوره الحديد قائمه بذهنه(١) و الحديد و إن كان ممتنع القيام بغيره- في الوجود الخارجى لكن صورته مما تقوم بالذهن و كذا يجوز أن يكون إطلاق المشمس على الماء المتسخن من باب التوسع و بتخيل أن فيه حصه من الشمس(٢) كما صورناه و بالجملة لا تقتنص الحقائق(٣) من هذه الإطلاقات كما أفاده فكيف يعول عليها

الثالث أن المشتق كما أنه مفهوم كلى

(٤) بلا شك لأحد في ذلك كذلك مبدأ

- ١- أى بنحو الغلبه بحيث كأنها ملكت باله و ملأت خياله لكون الحديد موضوع صناعته- مع المواظبه و المزاوله عملاً و خطورا فهو أيضا دليل على كونه ذا حصه من الحديد و ليس المراد أن مجرد قيام صوره الحديد بالذهن مصحح إطلاق الحداد حتى يقال إنه يلزم أن يكون كل من تصور الحديد حدادا، س قد
- ٢- فإن صورته الشمس قائمه بالماء بل الشمس تطلق على الشعاع الشمسى، س قد
- ٣- أى لا تقتنص الحقائق من الإطلاقات المحكمه المبينه فكيف من هذه المتشابهات المحتمله للانتساب و للتحقق ادعاء و للقيام كما ذكره المصنف قد أفول قال العلامه لا تقتنص الحقائق منها بل حقق عدم اعتبار قيام المبدأ في المشتق عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرضى و فى موضع آخر ذكره هاهنا من باب الأصول الموضوعه و لما قال إن العرف يوهمه ترقى عن ذلك و قال إن العرف أيضا لا يعتبره نظرا إلى هذه الأمثله و غيرها فلو أرخينا العنان و اعتبرنا العرف لوجدناه موافقا لموجب البرهان، س قد
- ٤- أقول مراد المحقق الدوانى أيضا ليس إلا- جعل المفهوم هو المبدأ و المشتق منه بل اللفظ مبدأ للفظ إذ معلوم أن حقيقه الوجود ليست من سنخ المفهوم و لا من سنخ اللفظ فكيف تكون مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود و مفهومه الكلى نعم هى مبدأ الاشتقاق بمعنى منشأ الانتزاع و أنها ما منها الحكايه بمفهوم الوجود و الموجود و هذا كما يطلق الفصول الاشتقايه على الفصول الحقيقه التى هى مبادئ الفصول المنطقيه و أما ٧٠ قول المحقق- يجوز أن يكون مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته فإنما هو باعتبار معنونه مبدأ الاشتقاق- أو باعتبار العنوان من حيث التحقق و من حيث كونه آله اللحاظ بحيث يسرى حكمه إلى الحقيقه- كما فى موضوع القضيه المحصوره لا كموضوع الطبيعى و العنوان و المعنونه بما هما كذلك- ليس بينهما غايه الخلاف بل وجه الشىء هو الشىء بوجه و إلا- لما سرى الحكم منه إليه- و الحاصل أن للوجود مفهومه و حقيقه و الأول عنوان و وجه و الثانيه معنونه و ذو الوجه و الأول يصح بعض الأحكام كمبدييه الاشتقاق و الثانيه تصح بعضها كالقيام بذاته و إلى هذا أشار قد فى كتابه المبدأ و المعاد بقوله ٧١ و كون المشتق اعتباريا لا يصادم تأصل المبدأ، س قد

الاشتقاق سواء كان جزءه أو عينه يجب أن يكون مفهوما كلياً فإن جزء المفهوم الكلى أو نفسه لا يمكن أن يكون شخصاً جزئياً فقولُه يجوز أن يكون مبدأ اشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاته غير صحيح (١).

الرابع أن أهل اللغة أو العرف ما لم يعلموا مفهوماً مبدأ اشتقاق كيف يشقون منه صيغه الفاعل و المفعول و غيرهما

و لا شك أن حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء ولكنه و لا غيرهم بوجه من الوجوه (٢) مع أن عامه الناس يطلقون لفظ الموجود و ما يرادفه في سائر اللغات هست و أمثاله و يعرفون معناه من غير أن يتصوروا معنى الحقيقة المقدسه و لا معنى الانتساب إليها و ما ذكره من أنه قد يطلق لفظ

١- يمكن أن يكون مراده بالمبدأ الوجود الحق من حيث صيرورته بتوسع ما مبدأ للاشتقاق و هو بهذا الوجه مفهوم كلى و أما كون واجب الوجود مصداقاً حقيقياً للموجود مع كونه واحداً شخصياً فهو ككون الحقيقة العينيه المشككه مصداقاً حقيقياً للموجود و ليست بكليه و لا جزئيه عند المصنف قده، ط مد ظله

٢- أقول بل معرفه الواجب تعالى فطريه فإن ذاته في غايه الإشراق و الإناره و لا حجاب له إلا فرط الظهور كما مر و يأتي في الأسفار السابقه و اللاحقه كيف و كل أحد يعلم ذاته بالحضور و إن كان للحضور مراتب إذ لكل اغتراف من هذا البحر الخظيم و اعتراف بالمبدأ العلى العظيم كل بحسبه و العلم الحضورى بذاته لا ينفك عن العلم بمبدئه و عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ أ فِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا سِيماً تسمع أصحاب هذا القول يقولون وجود زيد إله زيد فالحاصل أن المعرفه الفطريه و العلم به بوجه يكفى في ذلك- و هذا أيضا إن قلنا بأن واضح الألفاظ هو الخلق و أما إذا قلنا بأنه الحق و لا سيما فيما يطلق عليه سبحانه فلا إشكال، س قده

فى العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم أن يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف و مفهوم الموجود و الوجود أجلى البديهيات و أعرف من كل متصور كما أطبقوا عليه و على ما ذكره يلزم أن يكون من أغمض النظريات فإن ذاته تعالى غير معلوم لأحد و كذا الانتساب إلى المجهول مجهول البتة.

الخامس أن مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد أن يكون معنى واحدا

لا أنه يكون هناك مشتق واحد له مبداء (١) مره اشتق من هذا و مره اشتق من ذلك (٢) و هذا مما لم يسمع من أحد من أهل اللغة و لا- من غيرهم فكون الموجود إذا أطلق على ذات البارى كان معناه الوجود و إذا أطلق على غيره كان معناه المنتسب إليه مما لا يتصور له وجه صحه (٣) سيما و قد اعترف بأنه مشترك معنوى و ليس هذا نظير الأسود إذا أطلق تاره

١- يمكن الجواب عنه بما تقدم من توجيه كلامه بكون المبدأ هو المعنى الأعم الشامل للواجب و الممكن جميعا، ط مد ظله
٢- أى مره اشتق الموجود من الوجود و مره اشتق هو بعينه من الانتساب إليه- إن قلت المحقق لم يجعل المبدأ إلا- الوجود و كيف يجعل الانتساب مبدأ للموجود و هو لا يصلح إلا لكونه مبدأ للفظ المنتسب و ليس الكلام فيه قلت مقصوده أنه كما أن لفظ المشتق- لا بد أن يكون مناسبا للفظ المبدأ كذلك معناه و ماهيته لا بد أن يكون متحققا فى معنى المشتق فلفظ المشتق مأخوذ من لفظ المبدأ و معناه من معناه فكما أن لفظ المنتسب إلى الوجود لا يمكن أن يكون مأخوذا من لفظ الوجود كذلك مفهومه الذى هو مفهوم الموجود الذى بمعناه لا يمكن أن يكون مأخوذا من مفهوم الوجود إذ لا يتحقق هو فيه و لا حظ له منه و الوجود طبيعه و الانتساب إليه طبيعه أخرى فالموجود بمعنى نفس الوجود مأخوذ من الوجود و بمعنى المنتسب مأخوذ من الانتساب بحسب المفهوم و إن اعتبرت اللفظ قلت من الوجود بمعنى الانتساب أو نقول مراد المصنف قدس سره من المبدأ هو المصحح لا المصدر كما فى بعض الأبحاث السابقه، س قده

٣- و ذلك لأن الحداد الذى بمعنى المنتسب إلى الحديد دائما بهذا المعنى و لم يستعمل بمعنى الحديد بخلاف الموجود عنده فإذن لا- يوجد له نظير و المحقق و إن تعرض لذلك و صححه بأن للموجود معنى واحدا عاما و هو مبدأ الآثار أو ما قام به الوجود و قد عمم القيام كما مر إلا- أن المصنف قدس سره لم يعبأ به لأن الموضوع له بالوضع النوعى للمشتق ذات ثبت له المبدأ- و مبدأ الآثار الذى ذكره ليس فيه منه عين و لا أثر نعم هو معنى عرفى خاص و أما ما قام به الوجود- فهو و إن كان من أفراد ذلك المعنى المذكور للمشتق لكن لا يتحقق فى الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود و قيام الوجود الانتزاعى المصدري فرع قيام الوجود الحقيقى بالموجود أو عينيته- و إذ لا حظ له بشىء من الوجهين فلا قيام عقلى للانتزاعى أيضا لفقدان المصحح فى المحكى عنه- الذى هذا المفهوم المشترك فيه حكاية عنه نعم هذا القيام العقلى يصح فى الموجود الذى هو عين الوجود الحقيقى كما قال الشيخ لكن لا يكون حينئذ عاما و إلى ما ذكرنا أشار قده بقوله و ليس هذا نظير الأسود إلى آخره. إن قلت المحقق مهدأولا- أن الحقائق لا تقتنص من العرف فلا يبالى بأن يكون معنى الموجود مطلقا مبدأ الآثار لا المعنى العرفى الذى هو ذات ثبت له الوجود. قلت أولا- إن المحقق نفسه أراد موافقه العرف حيث تشبث بالأمثله العرفيه من الحداد- و الشمس و نحوهما و ثانيا إنه ليس مقصود المصنف قده أنه لما كان معنى المشتق ذات ثبت له المبدأ عرفا فبمجرد ذلك اعتقدناه بل لأنه

موجب البرهان و قد مر في أوائل السفر الأول في الرد على شيخ الإشراق أن الموجود معناه ذات ثبت له الوجود مطلقا و كون تلك الذات نفس الوجود أو غيره- أنما نشأ من خصوصيات الموارد فكل مشتق عنده معناه ذات ثبت له المبدأ مطلقا عقلا و إن كان العرف هنا موافقا للعقل إذ كثير من العرفيات حقه فطريه و من قبل الحق و لا- يلزم الحكيم أن يخالفها إلا- أن يكذبها البرهان، س قد

على السواد المجرد و تاره على الشىء الأسود إذ معناه فى الجميع واحد و هو ما ثبت له السواد و إن كان مصداقه فى أحد الموضوعين نفس السواد و فى الآخر مع شىء آخر - فملاك الأسوديه تحقق السواد مطلقا أعم من أن يكون مجردا عن غيره أو مقرونا به- و ليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك.

السادس أنه باى طريق عرف أن ذاته تعالى وجود بحت

بعد ما أنكر أن للوجود حقيقه فى الخارج عند الحكماء(١) و زعم أنهم ذهبوا إلى أنه من المعقولات الثانيه

١- هذا حق متين قطعى الورود على هذا المحقق فإنه إذا كان الواجب تعالى وجودا حقيقيا كان الوجود أصيلا و لا ينفى تأصل الطبيعه مجرد انتفاء بعض أفرادها لأن انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع الأفراد و تحققها بتحقق فرد ما و لا معنى لتأصلها فى موضع دون موضع فبمجرد أن لا أفراد متكثره لطبيعه الوجود فى الماهيات لا يمكن القول باعتباريه الوجود مع كونه ذا فرد حقيقى قائم بذاته و الحال أنهم متصلبون فى هذا القول هذا كله واضح و ما ذكر بعض المتأخرين فى عدم المنافاه بين اعتباريه الوجود و كونه معقولا- ثانويا و بين تحقق الأفراد له من أن الوجودات الخاصه بالإمكانيه و إن كانت أفراد الوجود لكن ليست موجودات إذ الخارج ظرف أنفسها لا- ظرف وجوداتها لأنها نفس أكوان الماهيات و الوجود الواجبي و إن كان كون نفسه لا كون الماهيه لكن ليس فردا ذاتيا له بل عرضيا لا يعبأ به كما أوضحناه فى موضع آخر و هو سهل الدفع على طريقه المصنف قده، س قده

التي لا- مصداق لها في الخارج فمن أين حصل له أن حقيقه الواجب تعالى فرد للوجود- فإن رأى ذلك لأنهم أطلقوا عليه لفظ الموجود و لم يجز أن يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه للتركيب و الإمكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه أن يكون إطلاق اللفظ كاسبا للعلم و اليقين و هو متحاش عن ذلك حيث قال الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات العرفيه و العجب أنه بالغ في إثبات شىء ليس فيه كثير اهتمام و هو إطلاق المشتق و إرادته المبدإ و أهمل فيما هو المهم هاهنا و هو أن البارى محض حقيقه الوجود أو الموجود إذ لا- طريق يؤدي إلى إثبات التوحيد إلا- بأن يثبت بالبرهان أن مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقه بسيطه و هو لإنكاره أن يكون للوجود حقيقه في الخارج بعيد عن ذلك بمراحل و الإيراد الذى أورده على نفسه و أجاب عنه بقوله فإن قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقه موجوده إلى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التسعير في أثناء المخاصمه و إنما يصح ما ذكره من الجواب لو كان أصل الإشكال عليه أن ذاته تعالى إذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره و أما إذا قرر الإشكال بأن حقيقته تعالى كيف يكون موجودا في الخارج عندك مع أن الوجود من المعقولات الثانيه لم يجز ذلك الجواب و الذى يمكن أن يقال حينئذ هو أن كون الوجود اعتباريا لا ينافى إطلاق الموجود عليه تعالى فيكون البارى عين الموجود لا- عين الوجود و هو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له أن ذاته تعالى عين مفهوم الوجود و قد علمت ما فيه أيضا- فإن الحق أن ذاته عين حقيقه الموجود لأنه الوجود البحت بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق.

السابع أن قوله فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجودا لنفسه

إلى قوله و الحراره على تقدير تجردها كذلك صريح في أن للوجود معنى مشتركا

يجوز قيام بعض أفراده بنفسه و بعضها بغيره(١) و هذا أنما يتصور و يصح إذا كان له حقيقه مشتركه بين القسمين غير الأمر الانتزاعى المصدري كما ذهبنا إليه حسبما رآه المحققون إذ لا مجال للعقل أن يجوز كون هذا المعنى النسبى المصدري- أمراً قائماً بذاته

الثامن أن قوله إن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد

غير مبين(٢) مما ذكره إذ بعد تسليم أن الموجود أعم من قسمين من حقيقه قائمه بذاته و من أشياء منسوبه إليها لم يظهر كون القسم الأول حقيقه واحده إذ ليس كون تلك الحقيقه وجوداً قائماً بذاته معناه أن لهذا المفهوم المصدري فرداً بالحقيقه و ليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده و لا- له مصداق فى الخارج عنده و غايه ما له أن يقول- إن الحقيقه الواجبيه لما كان بذاتها موجوده متحصله فى الخارج من غير فاعل يفعلها- أو قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلاحد أن يتوهم أن يكون هناك حقيقتان بالصفه المذكوره.

التاسع أن قوله كون الوجود عارضا للماهيات لا يصفو عن الكدورات

إلى آخره على تقدير صحته لا- يوجب أن يكون موجوديه الممكنات عبارته عن الانتساب إلى الوجود لاحتمال أن يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق إما بكونها عين خصوصيات طبيعه الوجود المتفاوته بالشده و الضعف و التقدم و التأخر أو بكونها عين مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على أن أكثر المفاسد التى ترد على اتصاف الماهيات بالوجود إنما يرد بناء على أن الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض أو بناء على عدم

١- حيث قال إذا فرض الوجود مجرداً فلو لم يكن له قيام بغيره فما معنى فرض التجرد- و الحاصل أن فى كلامه تهافتاً حيث يقول مره بهذا و مره بأنه لا عروض و لا قيام للوجود بغيره لا مجرد أنه لا يصلح إلا على أصله الوجود لأنه البحث السادس الذى مر ذكره، س قد

٢- كما مر من قبل أن فى كلامهم مغالطه نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد و أن إطلاق الوجود الخاص على الواجب عند أهل الاعتبار ليس إلا بضرب من الاصطلاح، س قد

الفرق (١) بين نحوى العروض و العارض فإن عارض الشئ بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعى للمعروض وجودا غير وجود العارض و أما عارض الماهيه فلا يستدعى إلا وجود الماهيه (٢) و إن كان متحدا وجودها بوجود عارضها- و الوجود على تقدير حصوله فى الخارج لا- يلزم أن يكون عارضا للماهيه إذ هو نفس وجود الماهيه و موجوديتها و على تقدير عروضه كان عارضا لنفس الماهيه الموجوده بهذا الوجود لا- عارضا لوجودها و بالجمله نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه و أزلنا الشكوك عنها و هذبنا مشرب تحقيقه عن الشوائب و المكدرات.

العاشر أنه لا معنى لكون موجوديه الممكنات بالانتساب إلى حقيقه الوجود الشخصى

لأن النسبه وجودها و تحققها فرع وجود المنسوب و المنسوب إليه و العجب أنه نفى كون أثر الفاعل اتصاف الماهيه بالوجود محتجا عليه بأن الاتصاف نسبه و النسبه فرع المنتسبين و حكم هاهنا بأن موجوديه الأشياء عباره عن انتسابها إلى تلك الحقيقه- و هل هذا إلا التناقض.

١- التريد باعتبار جعل الاتصاف كاتصاف الموضوع بالعرض عن علم بالتفرقه أو لا عن علم بها بل عن خلط و اشتباه هذا على عدم الفرق بين الاتصاف و العروض كما فى مواضع استعمالهما فى الأسفار و أما على التفرقه بينهما بأن نسبه العروض إلى الاتصاف نسبه المصحح إلى المتصحح أو بأن الاتصاف فى الخارج كون الوجود الرابط للصفه فى الخارج و العروض فى الخارج كون الوجود النفسى و إن كان رابطيا للعارض فى الخارج كما هو رأى المصنف قدس سره فى الإمكان و غيره من العدميات و النسب كما مر فى السفر الأول أن لها وجودا رابطا فقط و من هنا يقال فى معنى المعقول الثانى باصطلاح الحكيم هو ما كان عروضه لمعروضه فى العقل سواء كان اتصافه به فى العقل كالكليه أو فى الخارج كالإمكان و الشئيه فأمر التريد واضح، س قد

٢- كون هذا فردا خفيا لا- يستدعى أن يكون الفرد الجلى كون وجود الماهيه غير وجود عارضها حتى يكون العارض عارض الوجود لا عارض الماهيه لأن المراد أن عارض الماهيه لا يستدعى إلا شئيه لماهيه سواء لم يعتبر معها الوجود و كان مقدمه على عارضها بالتجوهر أو اعتبر معها الوجود و لكن بعين وجود العارض كما هو شأن كل عارض غير متأخر فى الوجود عن وجود المعروض فالفرد الجلى إن لم يكن متحدا وجودها بوجود عارضها بأن يكون صدق السلب بانتفاء الموضوع، س قد

[وجه ذكر هذا الكلام]

و اعلم أنا إنما تعرضنا لكلام هذا العلامة التحرير في هذا الموضوع بالجرح و التوهين لما أكب عليه أكثر الناظرين و تلقوه بالقبول و التحسين زعما منه و منهم (١) أن فيه إثباتا للتوحيد الخاصى الذى أدركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذى اعتقده المسلمون و لم يدروا أن ذهابهم إلى اعتباريه الوجود- فرع باب التعطيل و سد طريق الوصول و التحصيل لأن طريقته مشاهده سريان

١- فإنه باعتقادهم وحده الوجود و كثره الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود و الحال أنه كما أشار قدس سره و أنا أوضح لك ليس فيه توحيد خاصى فإنهم لما قالوا بأصاله الماهيه قالوا بالثانى للوجود فدار التحقق منشعبه عندهم بشعبتين إحداهما الوجود و الأخرى الماهيه. و أما حزب التأله الحقيقى و فته الحكمه النضيجه الحقه المرموز بقوله- ههست آئين دو بيتى ز هوس قبله عشق يكى آمد و بس فحيث قالوا بأصاله الوجود و إنه حقيقه ذات مراتب لكونه مقولا بالتشكيك الخاصى الذى يؤكد الوحده الحقه فعندهم المنسوب إليه هو الوجود غير المتناهى شده و المنسوب هو الوجود الخاص- و النسبه التى هى الإضافه الإشراقية هى الوجود المنبسط الذى فى كل بحسبه فلم يكن على قولهم فى الدار غير الوجود ديار و حقيقه الوجود حيثه ذاتها الوحده و التشخص للسنخيه الذاتيه بخلاف الماهيات التى هى مثار الكثره و الاختلاف فالتوحيد الخاصى بل الأخصى وحده الوجود- و وحده الموجود فى عين كثره الوجود و كثره الموجود كثره تؤكد الوحده الحقه. لا تقل دارها بشرقى نجد كل نجد لعامريه دار و لها منزل على كل ماء و على كل دمنه آثار فظهر معنى قوله قده موجوديه كل موجود باتحاده مع حد أى لما كانت الماهيات كَسِرَابٍ بَقِيْعَةٍ و إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ كانت فانيه فى معنونات مفهوم الوجود فالمعنونات أعنى الوجودات العينيه هى الموجودات الحقيقيه و ليست موجوديه كل موجود بخلوها عن الوجود كما هو على القول بالانتساب فإن الموجودات الإمكانيه حينئذ هى الماهيات و الماهيات بمجرد الانتساب لا تصير مستحقه لحمل الموجوديه عليها و مع ذلك لما كانت أصيله كانت أسناخا آخر فى دار الوجود فلا تظن أنه إذا كانت موجوديتها بخلوها و عريها عن الوجود كان إلى التوحيد أقرب إذ عاد الوجود كلا إلى إقليم الله و النور طرا إلى صقع الله إذ السنخ ليس منحصر فى الوجود حتى يلزم من عوده إليه أن يكون الحمد و الملك له، س قده

نور الوجود فى جميع الموجودات و العلم بأن موجوديه كل موجود باتحاده مع حد- و تلبسه بمرتبته من الوجود لا أن موجوديتها بخلوها و عريها عنه و إلا فلم يكن بين الموجود و المعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك منهم بعينه ضد لمسلكتنا الذى سلكتناه بحمد الله و الكل ميسر لما خلق له.

تعقيب آخر فيه تريب

ثم إن العجب أن هذا المحقق الجليل زاد فى البيان و قال و يمكن الاستدلال على التوحيد بأنه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه أعنى معروض الاثنيني بدون العارض (١) إما واجبا أو ممكنا و الأول باطل لافتقار هذا المعروض إلى كل واحد من الآحاد و الافتقار ينافى الوجوب و كذلك الثانى لأن الممكن لا بد له من عله فاعليه تامه فتلك العله إما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشىء فاعلا لنفسه و مقدا عليه و إما واحد منهما و هو باطل لافتقار المجموع إلى الواحد الآخر (٢) و ليس التريديد فى العله التامه حتى يختار أنه عينه بناء على المشهور من أن العله التامه لا يجب تقدمها على المعلول (٣) فلا مانع من أن يكون عينه كما فى المجموع الواجب و المعلول الأول (٤) انتهى.

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

١- فإن من قال مجموع الشئيين أو الأشياء موجود على حده قال بوجود المجموع بمعنى نفس الآحاد بالأسر لا المجموع من حيث المجموع أى من حيث الهيئه الاجتماعيه فإن الهيئه اعتباريه- فكذا المجموع محيئا بهذه الهيئه و من القائلين بأن المجموع بمعنى معروض الاجتماع موجود على حده وفاقا لهؤلاء المتأخرين المحقق اللاهيجى ره تلميذ المصنف قده حتى ٧٨ قال فى حاشيته على الحاشيه الخفريه إنه كما أن تتميم دلائل إثبات الواجب تعالى موقوف على أن جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم كذلك تتميم بعضها موقوف على أن مجموع الموجودات موجود على حده، س قده

٢- ولأنه يلزم الترجيح من غير مرجح، س قده

٣- بل يجب تقدمها عليه للفرق بين المجموع بمعنى الآحاد بالأسر و بين المجموع من حيث المجموع و تحقيقه فى الشوارق للمحقق اللاهيجى ره، س قده

٤- و أما الفاعل التام هاهنا فهو واحد منهما أعنى الواجب فإنه فاعل تام للمعلول الأول- و إذا حصل المعلول الأول حصل المجموع بلا حاجه فى باب الفاعل إلى الغير، س قده

لا موجوديه فى مركب ليس له جزء صورى و لا جهه وحده إلا موجوديه واحد واحد من آحاده و أما احتجاجة عليه بأن انتفاء المتعدد أنما يكون بانتفاء واحد من آحاده- و الآحاد هاهنا بالأسر موجوده فقد علمت أنه مغالطه فككنا عقدتها ثم استدل أيضا هاهنا عليه بأنه تقرر فى موضعه أنه يمكن أن يصدر عن الواجب شىء و عن المعلول الأول شىء آخر و عن مجموعهما شىء ثالث حتى يكون فى المرتبه الثانيه شيئا فى درجه واحده و هكذا كما قرروه فى صدور الكثير عن الواحد الحقيقى- بدون الاستعانه بالاعتبارات التى يشتمل عليها المعلول الأول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد شىء لم يجر أن يصدر عن مجموع الواجب و معلوله شىء ثالث.

أقول إن هذه الطريقه فى صدور الكثير عن الواحد مما أفاده الشيخ المقتول فى أكثر كتبه و تبعه المحقق الطوسى فى شرح الإشارات و فى رساله له فى هذا الباب لكنها غير صحيحه عندنا كما بيناه و المتبع هو البرهان و أما كيفيه صدور الكثيره عن الواحد الحقيقى فلها طريق عندنا غير هذه الطريقه و غير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنيه كما سيأتى بيانه من ذى قبل إن شاء الله.

و اعلم أن من سخائف البيان أيضا فى هذه المسأله قول بعض المتفلسفين أنه لو تعدد الواجب بالذات فإما أن يكون بينهما تلازم فى الوجود أو لا و على الأول يلزم معلوليتهما أو معلوليه أحدهما كما هو شأن التلازم و على الثانى يلزم جواز تحقق أحدهما مع عدم الآخر فيلزم إمكان عدم الواجب و هذا البيان بالسفسطه أشبهه (١) منه بالفلسفه- و إلى المغالطه أقرب منه إلى البرهان فإن مبناه على الاشتباه بين الإمكان الذاتى

١- نعم إن كان من متفلسف فكما قال قده و أما إن كان من فيلسوف متأله فلى فيه تأويل- و هو أنه لعل مراده أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فكما لا يمكن عدمه بالنظر إلى ذاته كذلك لا يمكن بالنظر إلى ما عدا ذاته فإذا سئل فى أيه مرتبه كانت و بالنظر إلى أى موجود كان هل له الوجود أو العدم فالجواب الوجود و الإثبات لا العدم و السلب لأنه بسيط الحقيقه فهو كل الوجود و كله الوجود و هذا الذى ذكرناه بعينه ما ذكره قده فى بيان قولهم ماهيته إنيته أن له تعالى فى كل مراتب الوجود و مع كل الشئون له شأننا و ليس له فى مرتبه من المراتب الوجوديه ماهيه معلومه، س قده

و الإمكان بالقياس إلى الغير و من هذا القبيل قولهم التكثر إما أنه يجب بالنظر إلى طباع الوجوب بالذات فيلزم أن يتحقق الكثير من دون الواحد أو أنه يمكن بالنظر إليه فيجوز (١) ارتفاعه و فيه جواز ارتفاع الواجب بالذات أو أنه يمتنع بالنسبة إليه و هو الحق المطلوب إذ فيه أيضا تدليس بين الإمكان الذاتى و الإمكان الغيرى.

تعقيب آخر

إشارة

اعلم أن السيد الصدر الشيرازى قرر هذه المسألة على وجه آخر فقال ما حاصله أن الموجود قد يكون شيئاً موجوداً كألف موجود أو بقاء موجود- و قد يكون (٢) موجوداً بحثاً لا- أنه شىء موجود كسماء موجوده أو إنسان موجود مثلاً- و الواجب بالذات هو الموجود البحث و الممكن هو الشىء الموجود بمعنى أنه قابل- لأن يحلله الذهن إلى ماهية و موجود محمول عليه و كذا مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لأنه ليس بقابل لهذا التحليل و لو قبل القسمه و كان ألفاً واجباً مثلاً يحكم العقل بأن مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الألف و لا جزءه لم يكن الألف فى حد ذاته واجباً لما تقرر أن كل عرضى معلول و من ثم ذهب الحكماء إلى أن كل ماهية معلوله و إلى أن الواجب لذاته لا ماهية له و إلى أن وجوده مجرد عن الماهية و ليس وجود الممكنات مجرداً عنها.

ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات و إلا فالتعين الذى به الامتياز إن كان نفس ذاتهما بأن يكون هذا شيئاً واجباً و الآخر شيئاً آخر واجباً- لزم كون الواجب ذا ماهية و ذلك باطل كما مر و إن كان التعين بغير الذات فتخصص أحد التعيينين بأحدهما لا بد له من عله مخصصه و لا يجوز أن يكون تلك العله ماهية الواجب لأنه برىء منها و لا أن يكون شخصه لامتناع أن يكون الشخص عله لتعيينه و لا الوجود

١- و لو بدل هذا بقولنا فيكون كل من الوحده و الكثره فيه معللاً لكان برهاناً وثيقاً محكماً، س قد

٢- هذا السيد حيث يقول باعتباريه الوجود و أن كل ما هو فى الخارج ماهية و كل ما هو فى الذهن ماهية يؤول كلام القوم أنه تعالى وجود بحث إلى أنه موجود بحث لأنه لما لم يكن للوجود فرد كيف يكون هو تعالى وجوداً فهو ليس وجوداً و لا ماهية بل هو موجود بحث و لا- يخفى أنه بحث لفظى إذ لا- ثالث إلا فى اللفظ فإن الموجود من حيث التحقق إما وجود حقيقى و إما ماهية، س قد

أو الوجوب و نظائرهما من الأمور المشتركة بينهما لأن المشترك لا يكون عله التخصص ولا- أمر آخر وإلا- لزم أن يكون شخص الواجب معلولا- ولا- يرد على هذا المسلك الشبه المشهوره كما لا- يخفى انتهى كلامه ملخصا و لعمري إنه قريب المنهج (١) من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود أو الواجب بحقيقه الموجود بما هو موجود- و ذلك بأن يدعن بأن للوجود حقيقه هي عين أفراده و له في كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه ماهيه أخرى أو لم يكن كما أن للبياض حقيقه خارجيه هي بذاتها أبيض و غيره بانضمامه أبيض و قد علمت كيفيه اتصاف الماهيه بالوجود على وجه

١- هذا المنهج عكس المنهج الحق إذ مناط وجوديه كل ماهيه على المنهج الحق اتحادها- مع نحو من الوجود الحقيقي كاتحاد اللاتحاصل مع المتحصل فهي مفهوم منتزع من ذلك الوجود الخاص و على هذا المنهج مناط الموجوديه اتحاد الماهيه مع مفهوم الموجود فكما أنه على المنهج الحق الماهيه لا- يحاذيها شىء في الواقع سوى ما يحاذى مفهوم الوجود من أنحاء الموجودات العينيه لأنها سراب محض و مبهم صرف و فإن بحث في المفنى فيه الذى هو الوجود الخاص فلذا يتحد ذلك المفهوم أعنى الماهيه بالوجود الخاص فعلى هذا هذا المنهج بعكس ذلك حيث لا يقول السيد بفرد للوجود و لو ذهنا حتى يقوم بالماهيه و يكون ذلك القيام مناط موجوديتها- فلذا تتحد الماهيه بمفهوم الموجود فيكون ذلك الاتحاد مناط موجوديتها فالمنهجان وقعا في شقاق لكن منظوره قدس سره من القرب أمران- أحدهما أن السيد أيضا نفى الاثنييه و العروض و الاتصاف بين الماهيه و الوجود كما مر في أوائل السفر الأول. و ثانيهما أن منظور السيد من نفى الوجود نفى فرد خارجى أو ذهنى قائم بالماهيه فإن وجود الشىء نفس كونه و ما به يشار إليه إشاره عقليه أو حسيه فيكون مفهوم الموجود حاكيا عن نفس الماهيه متحدا بها إذ ما يقوم به و ينضم إليه كون نفس ذلك القائم و وجوده فموجوديه الماهيات الإمكانيه نفس ذواتها و لكن بعد الانتساب إلى الجاعل إذ الكل متفقون على أن الماهيه من حيث هي ليست إلا هي و موجوديه الماهيه الواجبيه نفس ذاتها بدون الانتساب لكونها ماهيه وجوبيه- فليست متساويه النسبه إلى الوجود و العدم كالماهيه الإمكانيه قبل الانتساب و لكن هذا يستدعى أن تكون الماهيه المحكى عنها بمفهوم الموجود المتحد به شئيه الوجود إذ شئيه الماهيه و لو بعد الصدور عن الجاعل و الانتساب إليه لا تكون مستحقه لحمل موجود بل تكون متساويه النسبه إلى مفهوم الموجود و المعدوم و السيد لا يقول به، س

يصفو عن كل شبهه و شك فإذن الواجب تعالى كما أنه عين الوجود فهو عين حقيقه الموجود بما هو موجود لا أنه عين هذا المفهوم الكلى الذهني.

و على هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامه الدوانى

منها أنه على ما ذهب إليه من أنه الموجود البحث

إن كان ذاته عين هذا المفهوم الاعتبارى فهو ظاهر البطلان و كيف يكون ذات الواجب أمرا اعتباريا من المعقولات الثانيه و إن كان فردا من أفراده ورد عليه أن موجوديته بذاته أو لكونه فردا من أفراد هذا المفهوم سواء كان لازما أو عارضا فإن كان بذاته و لا- شك أنه فرد من هذا المفهوم فيلزم أن يكون(١) موجودا مرتين مره بذاته و مره بكونه فردا من هذا المفهوم و إن كانت موجوديته لكونه فردا من أفراد هذا المفهوم لم يكن فى ذاته موجودا فلا فرق بينه و بين الممكنات.

و منها أنه على التقدير الأول أيضا يلزم أن يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه

فلا- فرق بينه و بين غيره من هذه الحثيه بل لا- يبقى لنفى التحليل إلى الوجود و الماهيه معنى أصلا إذ حينئذ يثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه و ذلك هو التحليل فإن قال المراد من نفى التحليل أنه لا يمكن تحليله إلى الموجود الخاص و الماهيه و هاهنا قد حلل إلى نفس الموجود الخاص و الموجود المطلق قلنا إن الإنسان الموجود ينحل إلى الإنسان الذى هو ذاته و الموجود المطلق الذى يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك ينحل ما زعمتم أنه ذات البارى إلى ما سميتموه الموجود البحث

١- كما مر فى كلام هذا المحقق أن المعقول من الوجود هو المفهوم المشترك الاعتبارى- و إطلاقه على الوجود الحقيقى القائم بذاته إما بالمجاز أو بوضع آخر فطبيعه الوجود وجود و فردها أيضا وجود فلزم لشيء واحد وجودان و أيضا أحد الوجودين ذاته المفروضه أنه موجود بذاته و الآخر مصداق لصدقه طبيعه الوجود لأن مصحح كون شيء من طبيعه صدق هذه الطبيعه عليه فإن مناط كون الشيء بيضا مثلا و معياره صدق البياض المطلق عليه هذا تصوير مطلبه- و لا يخفى أن هذا و ما بعده يرد على نفسه أيضا لأن الوجود القائم بذاته وجود حقيقى و فرد من مفهوم الوجود المطلق و هذا أيضا ضرب من التحليل و لو حمل العارض على المحمول بالضميمه- تطرق فى الموضوعين و ظاهر أن المراد به الخارج المحمول و سيزيفه قدس سره بآتم وجه، س قد

و الموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا- فرق بين الصورتين فى ذلك فإن كان تحليل الإنسان إلى الوجود الخاص العارض و ماهيته بناء على أن العارض حصه من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فإن العارض له أيضا حصه منه

و منها أن ما حرره من أن الواجب لا ماهيه له أصلا

إن أراد أنه لا- ذات له فهو ظاهر البطلان و إن أراد أن له ذاتا لكن لا تسمى ماهيه بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظى فإن من يقول إن حقيقته و ماهيته هو الوجود القائم بذاته إنما يريد به المعنى الذى يريد به من الذات فلا يبقى المباحثه إلا فى اللفظ و أنت إذا تأملت أدنى تأمل علمت أن ما ذكره(١) من أن ذاته موجود خاص كلام- خال عن التحصيل لأن ذاته أمر خارج عن إدراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضى فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحثيه و أما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لأن ذاته وجود خاص- هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته لأنه وجود بذاته و غيره إنما يصير كذلك بواسطته بالتبع هذا تحصيل تمام ما أورده هذا المورد المعاصر له على كلامه.

أقول يمكن دفع هذه الإيرادات على أسلوبنا

أما عن الأول

فنختار فى الترييد الذى ذكره أن ذاته تعالى عين الوجود الخاص و كونه فردا للموجود المطلق- لا يستلزم أن يكون موجودا بالوجودين و لا أن يكون قابلا للتحليل إلى أمرين- و ذلك لأن موجوديته ليس إلا بذاته لا بعروض حصه من هذا المفهوم كما أن كون هذا الإنسان إنسانا(٢) لا يقتضى أن يكون فيه انسانيتان خاصه و عامه لأن الإنسان

١- يعنى أن ما ذكرنا أنه يقول بما يقول خصمه بمجرد الفرض و الإلزام و إلا فحيث لا يقول بفرد للوجود كيف يمكنه أن يقول إن ذاته وجود و حيث يقول إنه يحمل عليه مفهوم الموجود و يتحد به و معلوم أنه مفهوم اعتبارى بديهى كيف يمكنه أن يقول إن ذاته فى مقام ذاته موجود فهو عرضى له و لا يخفى أن هذا يرد على نفسه أيضا كما مر أن إطلاق الوجود عليه تعالى بمجرد النسبه لقوله بأصالة الماهيه إذ الشئيه إما وجود و إما ماهيه و شئيه الوجود عنده اعتباريه فبقى شئيه الماهيه فقد أقر بما أنكر و كر على ما فر، س قد

٢- إذ الجزئى هو نفس الطبيعه النوعيه محفوفه بالعوارض المشخصه فالجزئيه و الكليه شيان اثنان و أما نفس الطبيعه المعروضه تاره للكليه و تاره للجزئيه فهى واحده و الوجود أيضا واحد لأن الكلى الطبيعى ليس منعزل الوجود عن وجوده أفراده فليس له وجود و لفرد و وجود آخر و أما فيما نحن فيه فليس الوجود العام أو الموجود العام عرضيا بمعنى المحمول بالضميمه بل خارج محمول كالشئيه بالنسبه إلى الأشياء الخاصه، س قد

الخاص كزيد هو في ذاته مصداق لمفهوم الإنسان المطلق و معنى تحليل الشىء (١) إلى أمرين و مفاده هو أن يحصل منه أمران اعتبار كل منهما و حيثته غير اعتبار الآخر و حيثته كتحليل الإنسان الموجود إلى حيثه الإنسانيه و حيثه الموجوديه لا كتحليل وجوده إلى وجوده و مطلق الوجود فإن كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل عليه الوجود لا- بعروض شىء آخر و كذا الموجود البحت إذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم أن يكون هناك شيئا متغايران بل ذلك المفهوم الغرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير.

و أما عن الثانى

ف نقول الفرق بين الواجب و الممكن أن الواجب لا- تركب فيه من جهتين متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا فى الموضوع إما فى الخارج أو فى الذهن بخلاف الممكن و ليس معنى قولنا لا تركب فيه أنه ليس يصدق عليه مفهومات و معان كثيره كيف و هو منبع جميع الصفات الكماليه بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالى غير قابل للتحليل إلى أمرين و الممكن قابل له معناه أن ذاته تعالى لا توجد له حيثه لا تكون تلك الحثيه بعينها حيثه واجب الوجود بخلاف الممكن فإن الإنسان مثلا حيثه كونه إنسانا غير حيثه كونه واجبا و موجودا- لأن الإنسان من حيث هو إنسان ليس شيئا آخر إذ قد يتصور إنسان غير موجود و يتصور موجود غير إنسان فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب- و كونه واجبا على الإطلاق لأن مرجعهما إلى واحد حقيقى.

و عن الثالث

أن المراد كما حققناه أن الواجب ليس له غير الهويه الشخصيه- التى عبر عنها تاره بالوجود الصرف و تاره بالموجود البحت أو الوجود أو الشخص

١- مجىء حديث التحليل فى البين ليس تعرضا لجواب الاعتراض الثانى هنا فإنه يجىء بل هو التصدى لأن ليس هنا وجودان و لو بتحليل العقل كالتحليل فى الممكن إلى حيثه ما لا يأتى عن الوجود و العدم و حيثه ما يأتى عن العدم، س قده

أو الواجب البحث ماهيه كليه فإن الماهيه للشيء هي التي يتصورها الذهن (١) بعد تجريدها عن الوجود و التشخص و يعرض لها الكليه و الاشتراك و حقيقه الوجود هي عين الهويه الشخصيه لا- يمكن تصورها و لا- يمكن العلم بها إلا- بنحو الشهود الحضورى- فهذا معنى قولهم لا ماهيه له و ليس هذا مجرد اصطلاح لفظى بل تحقيق حكمى و بحث معنى.

و ظهر مما ذكرنا أن القول بأن ذات البارى موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط أن يتفطن قائله بأن المراد منه ليس أن ذاته عين هذا المفهوم الكلى أو عين فرد من أفراده الذاتيه حتى تكون نسبتته (٢) إلى ذلك الفرد كنسبه الذاتى إلى الذات لأنك قد علمت أن مفهوم الوجود و الموجود و كذا مفهوم التشخص و المتشخص و الجزئى الحقيقى و الهويه و أمثالها ليست لها أفراد ذاتيه كما للأجناس

١- و بعبارة أخرى الماهيه هي الكلى الطبيعى أعنى الطبيعه المبهمه التي تعرضها الكليه فى موطن و التشخص فى موطن آخر و هي أمر لا- يأبى عن الوجود و العدم و بعبارة ثالثة الماهيه كل محدود بحد جامع مانع و هذه المانع المأخوذه فيها عبارة عن محدوديتها فكل مفهوم يحكى عن وجود محدود محاط هو الماهيه بخلاف المفهوم الحاكي عن غير محدود كمفهوم الوجود و كذا العلم و القدره و الحياه و سائر الصفات العليا و الأسماء الحسنى الحاكيه كلها عن الوجود غير المحدود لأن مرجع الكل إلى الوجود فليس كل مفهوم ماهيه مصطلحه- فلم يكن الواجب ذا ماهيه باعتبار صدق هذه المفاهيم عليه نعم يطلق عليه الماهيه بمعنى ما به الشيء هو هو و بلغه الفرس الماهيه پاسخ پرسش از گوهر شىء، س قد

٢- و قد مر مرارا أن نسبه مفهوم الوجود إلى الفرد نسبه الذاتى إلى الذات و هاهنا قد نفاها و يمكن أن تكون الكاف للتمثيل و أما إن كانت للتشبيه فالتوفيق بأن الإثبات و النفى كليهما صحيحان كل من وجه أما الإثبات فباعتبار أن هذا المفهوم حكاية من نفس الحقيقه و الفرد- كالذاتى لا كالعرضى الحاكي عن الضميمة و أما النفى فباعتبار ما سبق فى السفر الأول أن حقيقه الوجود لا- تحصل فى الذهن و إلا- يلزم الانقلاب و ليس لها ماهيه محفوظه فى نشأتى الذهن و الخارج فهذا المفهوم المشترك ليس مقوما للفرد و الذاتى محفوظ فى النشئات فلهذا نفى عينه الفرد أيضا أى الفرد بهذا النحو أعنى الذاتى لا العرضى و من هنا قد يصرح المصنف قدس سره بأن الوجود معقول ثان مع القول بأصالته و أن له معنونا محيطا بسيطا و ذلك لعدم وجدان جهه الشرکه بين هذا العنوان و معنونه، س قد

و الأنواع و إنما هي عنوانات ذهنيه و حكايات لآحاد و أفراد لا وجود لها في الذهن - حتى يعرضها العموم و الاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود و الموجود قد يصدق على أمور خارجيه بالذات بلا اعتبار قيد آخر و قد يصدق على أمور أخرى لا بالذات - بل بواسطه قيد آخر يقال للقسم الأول إنه وجود و موجود بذاته و يقال للقسم الثاني إنه موجود لا بذاته بل بالعرض و لما كانت الوجودات الخاصه مشتركه في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكايه عنها فلا بد أن يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي و لا بد مع ذلك من امتياز بينها إما بالكمال و النقص و الغنى و الفقر أو التقدم و التأخر أو بأوصاف زائده (١) و بذلك يتوسل إلى نفى تعدد الواجب بالذات فهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في أن معنى كونه تعالى موجودا بحثا هو ما قررنا لكن بعض كلماته و آثاره ينافي ذلك.

و لهذا قد تصدى ولده الذي هو سر أبيه المقدس و هو غياث أعظم السادات و العلماء - المنصور المؤيد من عالم الملكوت لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال أما الأول فجوابه أنا نختار أنه عين مفهوم الموجود و كيف لا يكون عينه و هو محمول عليه و الحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما أن كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم - و لا يلزم (٢) من ذلك كون ذلك المفهوم ماهيه شىء منها و أما قوله هذا المفهوم أمر

١- هي الماهيات الإمكانية لأنها عوارض الوجودات، س قد

٢- كيف لا يلزم و قد أنكرتم قيام الفرد الخارجى أو الذهني من الوجود بالماهيه حتى يكون ذلك الفرد ما به الاتحاد و ملاكه في حمل الموجود على الماهيه فيكون الحمل أوليا ذاتيا - و ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم و يمكن أن يقال مرادهما أن الواجب أو الممكن عين منشأ انتزاع مفهوم الموجود و هو ملاك الحمل إلا أن الواجب تعالى ذاته بذاته و لذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم و الماهيه الممكنه و إن كانت نفسها منشأ انتزاعه بلا حيثيه تقييده انضماميه أو اعتباريه إذ لا فرد للوجود عندهما إلا أنها منشأ الانتزاع بحيثيه تعليليه مكتسبه من الجاعل بعد الصدور أو الانتساب أو الارتباط أو ما شئت فسمه و لكن هذا المفهوم و إن كان عرضيا إلا - أنه يحكى عن نفس منشأ الانتزاع لا عن ضميمه فيه كما على المذهب المنصور فكان حيثيه منشأ الانتزاع للواجب و الممكن عينيه هذا المفهوم المنتزاع هذا غايه ما يمكن أن يقال من قبلهما. و لكن أنت تعلم أن تلك حيثيه هي الوجود إذ الوجود باعتبار وجهه إلى الجاعل هو الإيجاد و ينوره اتحاد عدد حروفهما و هو تسعه عشر فلو كانت الماهيه نفسها مجعوله و منشأ لانتزاع مفهوم الموجود لكانت منشأ له و لو قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل و إذ ليس كذلك عقلا - و اتفاقا فما به التفاوت هو الأصل في التحقق و في المجعوليه و في المنشئيه للانتزاع - و قد هربا عن تسميته بالوجود و لا كلام لنا في التسميه،

س قد

اعتبارى فظاهر الفساد فإن كون الموجود موجودا ضرورى أ لا- ترى أن القوم ذهبوا إلى أن موضوع العلم الإلهى هو الموجود المطلق ثم حكموا أن وجود موضوعه غنى عن الإثبات لأنه بين الثبوت فظهر أن الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج- فإن مفهوم الموجود موجود فى الخارج بأفراده و هو بحسب هذا النحو من الوجود- يجوز أن يكون عين الواجب و قوله ورد عليه أن موجوديته بذاته إلى آخره غير مسلم و تحقيقه على ما قرره أى السيد المذكور فى حواشى التجريد يقتضى تمهيد مقدمه هى أن العوارض المحموله على الشىء مواطاه عين ذلك الشىء و متحد معه فى الخارج و مغاير له زائد عليه فى الذهن فإن سئل عن ذلك الشىء من حيث هو فى الخارج- هل هو عين العارض أو غيره فالجواب أنه عينه و إن سئل عنه من حيث إنه فى الذهن- فالجواب أنه غيره فالالاتحاد بينهما فى الوجود الخارجى و التغاير فى الوجود الذهنى- و لا خفاء فى أن النسبه بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين و إنما يتصور حيث هما متغايران و لا- فى أن ما لا يكون له وجهه التغاير بأن لا يكون له الوجود الذهنى لا يكون له نسبه إلى العارض المذكور و إذا تمهد هذا فنقول إذا لم يكن للذات الذى هو واجب الوجود وجود ذهنى لم يكن له مع مفهوم الموجود وجهه التغاير فلا يكون بينه و بين مفهوم الموجود نسبه حتى يستقيم أن يقال مقتضى هذه النسبه ذاته أو شىء آخر بخلاف الممكن- و بهذا يظهر الفرق بينه و بين الممكن و يندفع إيراد الثانى و يسقط الترديدات البعيده- التى يمجها الطبيعه السليمه و الحاصل أن الممكن يمكن أن يحصل لذاته وجود ذهنى- يتكثر بحسبه و ذلك فى الواجب لذاته ممتنع و الجواب عن الثالث أن الماهيه و هى جواب ما هو عباره عن الذات المجرده عن العوارض فى اعتبار العقل فإذا تجردت عنها عند العقل تميز أحدهما عن الآخر عنده و حينئذ يجد الذات فى نفسها عاريه عن

العوارض المحموله و فى نفس الأمر مخلوطه متحده بها فيطلب سببا فى ذلك- و يستند لا محاله إلى أمر ما هو إما الذات و إما غيرها و لما لم يجز استناد مفهوم الموجود إلى الذات لأن الشئ ما لم يوجد لم يوجد فحكّموا بأن كل ذى ماهيه معلول انتهى.

أقول فيما ذكره وجوه من الخلط و الغلط- الأول أن ما ذكره من أن مفهوم الموجود موجود لأنه محمول عليه مغالطه- نشأت من سوء اعتبار نحوى الحمل (١) و الخلط بين الحمل الذاتى الأولى و الحمل الشائع المتعارف فإن كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الأول و كثير من المفهومات غير محموله على نفسها بالمعنى الثانى فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه أن يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا فى الخارج.

الثانى أن قول الحكماء إن موضوع العلم الكلى (٢) هو الموجود المطلق

١- ليس المراد بسوء اعتبار الحمل ما هو المصطلح فى فن المغالطه فإن سوء اعتبار الحمل الذى هو أحد المغالطات الثلاث عشره أن يؤخذ مع موضوع القضية ما ليس منه نحو زيد الكاتب إنسان أو لم يؤخذ معه ما هو منه من الشروط و القيود كأن يؤخذ غير الموجود ثابتا غير موجود مطلقا كالحركه و الزمان و غير الموجود محسوسا غير موجود مطلقا فهذه المغالطه مما يتعلق الغلط فيه باللفظ بأن يكون مختلف الدلاله فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود و غيره من حيث الاشتراك و التشابه و المجاز المرسل و الاستعاره و نحوهما و يسمى الجميع بالاشتراك اللفظى، س قد

٢- قد ذكرنا فى المعلقات على السفر الأول أن الموضوع حقيقه الوجود المطلق و هو حقيقه الوجود اللابشرى و المراد بالإطلاق و اللابشرية السعه الوجوديه و الإحاطه الحقيقه لا- المفهوميه و إن أطلقوا الموضوع على هذا المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلى كما قال قده بل المفهوم من حيث التحقق فى الفرد و العنوان من حيث السرايه إلى المعنون كما فى الطبائع الموضوعه فى المحصوره فالمغالطه فى قوله مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلى من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح إذا لم يؤخذ مع هذا المفهوم ما هو شرط الحكم بالموضوعيه لهذا العلم أعنى قولنا من حيث العنوانيه و كونه سارى الحكم إلى الحقيقه النوريه- و يمكن أن يكون الغلط فى الأول و الثانى من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن هذا المفهوم عرضى لتلك الحقيقه النوريه كما مر غير مره، س قد

لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلى بل إنما أرادوا به الموجود بما هو موجود فى نفس الأمر من غير تخصيص بطبيعته خاصه أو بكميه فإن الإنسان كما يصدق عليه أنه موجود جسمانى طبيعى كذا يصدق عليه أنه موجود مطلق لا بقيد الإطلاق و لا بقيد التخصص أيضا فالبحث عن الشئ بما هو مصداق للموجود المطلق حرى بأن يذكر فى الفلسفه الأولى و الذى هو مستغن عن الإثبات لأنه بديهى الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلى الذى لا يوجد إلا فى الذهن.

الثالث أن الذى تصوره و صورته فى الفرق بين الواجب لذاته و الممكن لذاته مما لا- تعويل عليه فإن كون ذات البارى مما لا يمكن تعقله و لا له وجود ذهنى مبنى على أنه عين الوجود البحت لا أن كونه(١) كذلك يبتنى على كونه غير متعقل.

و أيضا يكفى فى كون الشئ قابلا- للتحليل كونه بحيث لو حصل فى العقل كان للعقل أن يحلله و إن امتنع حصوله فى العقل فإذن الفرق بين الواجب و الممكن فى كون الموجود المطلق عين أحدهما و زائدا على الآخر ليس كما تصوره بل الحق فى الفرق بينهما أن يقال إن الممكن قابل للتحليل إلى حيثيتين حيثيه كونه موجودا- و حيثيه كونه أمرا آخر يخالف الموجوديه بخلاف الواجب فإن جميع حيثياته هى بعينها حيثيه الموجود البحت إذ لا جهه نقص فيه و كل ممكن يوجد فيه جهه نقص أو جهات نقائص هى غير جهه الوجود و الوجود مثلا- الفلك ليس محض الوجود إذ حيثيه كونه ناقص الوجود مفتقرا إلى مكان أو حيز محتاجا إلى سبب و محرك و كذا حيثيه حمل كثير من السلوب و الأعدام فيه التى بإزاء الكمالات و الملكات ليست بعينها حيثيه كونه موجودا و أما الواجب فهو محض حقيقه الوجود الخاص الذى يحمل عليه هذا العنوان و كثير من العنوانات الكماليه التى مصداقها كلها حيثيه الوجود الخاص و موجوديته بنفس هويته العينيه لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه

١- فهذه المغالطه من باب إيهام الانعكاس و فى قوله قدس سره و أيضا يكفى فى كون الشئ قابلا للتحاميل إبداء الغلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات أيضا من حيث أخذ المغالطه المعقوله بالفعل للعقل مع موضوع الحكم و ليس منه، س قد

سواء حمل عليه الموجود المطلق أم لا لكن يلزم أن يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقا لهذا المفهوم و صدقه على ذاته لا يوجب أن يوجد فيه حيثتان متغايرتان- فإن كونه هذا الموجود و كونه موجودا مطلقا شىء واحد لا فرق إلا بالتعين و الإبهام- كما أن كون زيد هذا الموجود و كونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه و الذى يوجب ذلك فيه كونه موجودا و كونه قابلا- للعدم و النقص و الشر و كذا كونه بالفعل إنسانا و كونه بالقوه كاتباً أو عالماً يوجب التكثر فى ذاته و الحكماء إنما حكموا بكون كل ذى ماهيه معلولا لأن حيثيه الماهيه و الإمكان يخالف حيثيه الفعلية و الوجود فبالحيثيه الأولى يستدعى عله و يفتقر إليها و بالحيثيه الثانيه قد يستغنى عنها كما فى الواجب لذاته جل ذكره.

تذييل و تسجيل

و بالجملة فالقول بأن ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح- إذا أريد به حقيقه الوجود فإن للوجود حقيقه و هو بنفسه موجود و غيره به موجود- كما أن لليباض حقيقه و هو بنفسه أبيض و غيره به أبيض و أما إذا أريد بالموجود أو الوجود نفس هذا المفهوم و الحكايه دون المحكى عنه بهما فلا شك فى بطلانه.

فإن قلت كيف يكون ذات البارى عين حقيقه الوجود و الوجود بديهى التصور(1) و ذات البارى مجهول الكنه.

قلت قد مر سابقا أن شده الظهور و تأكد الوجود هناك مع قصور قوه الإدراك- و ضعف الوجود ها هنا صاراً منشأين لاحتجابه تعالى عنا و إلا- فذاته تعالى فى غايه الإشراق و الإناره فإن رجعت و قلت إن كان ذات البارى نفس الوجود فلا يخلو إما أن يكون الوجود حقيقه الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشىء و على الأول إما أن يكون المراد به هذا المعنى العام البديهى التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر و الأول ظاهر الفساد و الثانى يقتضى أن يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنك سميت تلك الحقيقه

١- أى مفهومه بديهى و حقيقته عين الظهور و الإظهار فإن البداهه من المعقولات الثانيه المنطقيه و مر سابقا فى أوائل السفر الأول فى مبحث نفي الماهيه عن الواجب تعالى، س قد

بالوجود كما إذا سمي إنسان بالوجود و من البين أنه لا أثر لهذه التسميه فى الأحكام- و إن هذا القسم راجع إلى أن الواجب ليس الوجود الذى الكلام فيه و يلزم أن يكون الواجب ذا ماهيه و قد مر أن كل ذى ماهيه معلول و على الثانى و هو أن يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى أن ذلك لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعى أن يكون موجودا- و لذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم.

أقول منشأ هذا الإشكال الذهول عن حقيقه الوجود و آحاده و أعداده و عن معنى عرضيه المفهوم العام الانتزاعى للهويات الوجوديه فإن كون هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه أن للمعروض موجوديه و للعارض موجوديه أخرى كالماشى بالقياس إلى الحيوان و الضاحك بالقياس إلى الإنسان بل هذا المفهوم عنوان و حكايه للوجودات العينيه و نسبه إليها نسبه الإنسانيه إلى الإنسان و الحيوانيه إلى الحيوان فكما أن مفهوم الإنسانيه صح أن يقال إنها عين الإنسان لأنها مرآه لملاحظته و حكايه عن ماهيته و صح أن يقال إنها غيره لأنها أمر نسبي و الإنسان ماهيه جوهرية.

و بالجملة الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بإزائه شىء يكون المعنى المصدرى حكايه عنه بل كالسواد(١) الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى أعنى الأسوديه و قد يراد ما يكون به الشىء أسود أعنى الكيفيه المخصوصه فكما أن السواد إذا فرض قيامه بذاته صح أن يقال ذاته عين الأسوديه و إذا فرض جسم متصف به لم يجز أن يقال إن ذاته عين الأسوديه مع أن هذا الأمر العام لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع.

إذا تقرر هذا فلنا فى الجواب أن نختار فى الترديد الأول الشق الأول و هو أن الوجود حقيقه الذات قولك فى الترديد الثانى إما أن يكون ذلك الوجود ما يفهم من

١- إنما مثل للحقيقه البسيطه النوريه بالسواد و لم يمثل بالنور العرضى أو البياض مثلا- مع أنهما أنسب للإشاره إلى تلاشى التعينات و محو نقوش الأغيار فى تلك الحقيقه و قوله ع: الفقر سواد الوجه فى الدارين و عليكم بالسواد الأعظم يشيران إلى هذا و أيضا السواد يناسب الظلمه و فى الظلمات عين الحياه إن الله خلق الخلق فى ظلمه ثم رش عليهم من نوره، س قد

لفظ الوجود إلى آخره قلنا نختار منه ما بإزاء ما يفهم من هذا اللفظ أعنى حقيقه الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم البديهى حكاية عنه فإن للوجود حقيقه عندنا فى كل موجود كما أن للسواد حقيقه فى كل أسود لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالنقائص والأعدام و فى بعضها ليس كذلك و كما أن السوادات متفاوتة فى السواديه بعضها أقوى و أشد و بعضها أضعف و أنقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة فى الموجوديه كمالا و نقصا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الثانى من شقى الترديد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلى و إن كان عرضيا بمعنى أنه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا له وجود فى الخارج حتى يكون عينا لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقه الوجود القائم بذاته و صادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه و مصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقه لا شىء آخر يقوم به كسائر العرضيات فى صدقها على الأشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجبهه فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا- يغنيه عن السبب لأنه إنما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصه من الوجود و ليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود و الموجود أو لم يحمل- و الذى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصه بل هذا الأمر الذهنى الذى يصدق على الآليات و الخصوصيات الوجوديه

الفصل (٨) فى أن واجب الوجود لا شريك له فى الإلهيه و أن إله العالم واحد

البراهين الماضيه(١) دلت على أن واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له فى

١- اعلم أن هاهنا مقامات ثلاثه مقام توحيد الوجوب و مقام توحيد الوجود الحقيقى و مقام توحيد الألوهيه و العليه أما توحيد الوجوب فالبراهين الماضيه دلت عليه و أما توحيد الوجود الحقيقى و هو التوحيد الخاصى فسيجىء فى فصل معقود فى أن واجب الوجود كل الوجودات بنحو أعلى من المحقق الدوانى بزعمه و أما توحيد الإله و الخالق فقد ذكره هاهنا إذ توحيد الواجب لا يستلزمه كما على قاعده خلق الأعمال على رأى المعتزله حيث قالوا بالقدره المستقله للعباد و كما إذا قيل إن الواجب تعالى خلق العقل الأول و فوض الأمر إليه فهو بالاستقلال يكون عله لما بعده و لكن ليس هذا مذهب الحكماء حاشاهم عن ذلك إذ لا- مؤثر فى الوجود إلا الله عندهم و المبادئ المفارقة و المقارنه من العقول و النفوس و الطبائع و سائط جوده و وسائل سببه و لا يعطى الوجود إلا ما هو برىء و عرى مما بالقوه، س قده

وجوب الوجود و الآن نريد أن نبين أن إله العالم واحد لا شريك له فى الإلهية إذ مجرد وحده الواجب بالذات لا يوجب فى أول النظر كون الإله واحداً.

فبقول لما تبين أن واجب الوجود واحد و كل ما سواه ممكن بذاته و وجوداتها متعلقه به و به صار واجبا و موجودا فبوجوب استناد كل الموجودات (١) و ارتفاعها إليه يلزم أن يكون وجودات الأمور كلها مستفاده من أمر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالأشياء كلها محدثه عنه و نسبته إلى ما سواه نسبه ضوء الشمس لو كان قائما (٢)

١- و الحاصل أن الشئ ما لم يوجد لم يوجد و الموجود حدوثا و بقاء منه تعالى- و الإيجاد تبع الوجود، س قدده
٢- بل لو كان معه من الشرائط أضعاف ذلك و بالحقيقه لا نسبه له تعالى إلى الأشياء- و إنما الأشياء منتسبات إليه و بين نور الحق و نور الشمس فروق كثيره غير القيام بالذات و عدم القيام بالذات منها أن نور الشمس انبسط على السطوح و المبصرات و نور الوجود وسع كل شئ من المحسوسات الخمسه و المتخيلات و الموهومات و المعقولات و ما وراء المحسوس و المعقول- و منها أن نور الشمس انبسط على ظواهر المستتيرات دون أعماقها و نور الوجود الذى هو ظله الممدود نفذ فى بواطن المستتيرات بحيث أفناها فى نفسه و منها أن نور الشمس لا شعور له و أنوار شمس الحقيقه كلها عقلاء شاعرون أحياء ناطقون فإن من أنواره الأنوار القاهره فى الطبقة الطويله و الطبقة المتكافئه العرضيه و الأنوار الأسفهبديه العلويه و السفليه بل الوجود بشراشره عين الحياه و العلم و غيرهما من الكمالات و من أنواره نفس العلم الذى هو ظاهر بالذات لكونه بديهى التصور و مظهر للغير الذى هو حقائق الأشياء ماهياتها و هلياتها و لمياتها و لكونه نورا قال ع: العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء و عرف شيخ الإشراق العلم بكون الشئ نورا لنفسه و كونه نورا لغيره و منها أن نور الشمس له أفول و له ثان فى الوجود و نور شمس الحقيقه ليس له أفول و لا ثان لكونه واحدا بالوحده الحقه، س قدده

بذاته إلى الأجسام المستضيئه منه المظلمه بحسب ذواتها فإنه بذاته مضى ء و بسببه يضى ء كل شى ء و أنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع و إنارته بنورها ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بأن النور الثانى من الشمس و أسندته إليها و كذا الثالث و الرابع و هكذا إلى أضعف الأنوار فعلى هذا المنوال وجودات الأشياء المتفاوته فى القرب و البعد من الواحد الحق فالكل من عند الله.

طريق آخر أشير إليه فى الكتاب الإلهى سلكه معلم المشائين أرسطاطاليس و هو الاستدلال بوحده العالم على وحده الإله تقريره أنه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع أجزائه سواء كانت فيه سماوات و أرضون و أسطقسات موافقه لما فى هذا العالم بالنوع أولا- بأن يقال لو فرض عالم آخر- لكان شكله الطبيعى هو الكره و الكرتان إذا لم يكن إحداهما محيطه بالأخرى لزم الخلاء بينهما و الخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مبائن لهذا العالم محال أيضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين.

و أما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر إليه إما على الاحتمال الأول و هو أن يكونا متماثلين فى الأجزاء و يكون كل منهما كالأخر فى السماء و الأرض و غيرهما فما نقل عن أرسطاطاليس- من أنه إذا كانت أسطقسات العوالم الكثيره و سماواته غير متخالفه فى الطبيعه- و الأشياء المتفقه فى الطبيعه متفقه فى الأحياز و الحركات و الجهات التى يتحرك إليها فالأسطقسات فى العوالم الكثيره متفقه (١) فى المواضع مختلفه فوق واحده فهى ساكنه بالقسر و الذى بالقسر بعد الذى بالطبع بالذات فعلم أنها كانت مجتمعه متأحده ثم افترت بعد ذلك فهى إذن متبائنه (٢) أبدا و ليست بمتبائنه أبدا و هذا خلف.

-
- ١- متفقه حال و فى المواضع متعلق بمختلفه أى حال كونها متفقه فى الطبيعه- مختلفه فى الأمكنه، س قده
 - ٢- أى متفارقة على وضع التعدد و ليست بمتبائنه أبدا أى لا بد أن لا تصير متفارقة بعد ما كانت متصله بالطبع إذ يلزم الخلاء فى العالم الذى خرجت تلك منه و فى العالم الذى دخلت فيه و كذا يلزم الخرق و الالتيام فى أفلاكهما و كذا يلزم حركه الثقال إلى المحيط و الكل باطل، س قده

و أيضا الذى بالقسر من الضروره أن يزول و يعود إلى ما كان أولا عليه(١) بالذات فتلك العوالم ستجمع ثانيه فهى مجتمعه و غير مجتمعه أبدا انتهى كلامه.

فإن قيل إن الأرضين مثلا و إن كانت كثيره بالعدد إلا أنها مشتركه فى الأرضيه- و أمكنتها أيضا مشتركه فى كونها وسط الكل فالأرض المطلقه تقتضى الوسط المطلق- و الأرض المعينه تقتضى الوسط المعين من العالم المعين.

فيقال فى دفعه إن الأجسام الكثيره بالعدد المتحده بالنوع و الحقيقه و إن لم يشك أن أمكنتها كثيره بالعدد لكن يجب أن يكون كثره أمكنتها على نحو لو اجتمع كل الأجسام متمكنا واحدا يصير تلك الأمكنه مكانا واحدا مع أن ذلك

١- الأول كان باعتبار بدوها و فاتحتها و الثانى باعتبار عودها و خاتمها بل هذا غير مختص بالأسطقسات بدليل قوله فتلك العوالم فلم يكن محذور تعدد سماواتها مسكوتا عنه فى كلام المعلم فنقول معنى الكلام إن تعدد أفراد نوع واحد بالقسر فوجود شمسين أو قمرين أو فلكى شمسين مثلا بالقسر و لا قسر فى الفلكيات فضلا عن دوامه و كذا وجود كرتى نار مثلا فى عالمين فلو كان التعدد و الانفصال فى تلك العوالم دائما لزم القسر دائما و هو باطل كما تقرر فى محله فلا بد أن يزول و تعود هى إلى الاتصال فهى مجتمعه لذلك و غير مجتمعه لاستلزامه الحركه المستقيمه فى الأفلاك و المحذورات الثلاثه المذكوره فى الأسطقسات و أما تعدد أفراد نوع واحد فى عالمنا هذا فليس من باب القسر الدائم لأن كل واحد من الأشخاص غير دائم و النوع لا وجود له إلا فى ضمن الشخص فليس واحد بالعدد دائما بل نوع القسر هنا دائم. ثم إن هذا أى عدم قبول الأفلاك القسر و الفك هو الدليل على انحصار نوعها فى شخصها و كذا الفلكيات. إن قلت لم لا يجوز التعدد الأفرادى لكل نوع هناك بلا فك و قسر بأن يكون مفطورا على التعدد من أول الأمر لا التعدد بعد الاتحاد. قلت لا يمكن ذلك لأن الأجزاء المفروضه فى كل واحد متشابهه و متشابهه أيضا للكل- و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فلو كان الفردان مثلا من نوع مفطورين على الانفصال كانت الأجزاء المفروضه فى كل واحد أيضا منفصله بل يلزم الكثره بلا وحده و قد بين نظير ذلك فى إبطال مذهب ذييمقراطيس، س قده

محال بالضرورة إذ اختلاف الأمكنه ضرورى (١) و أما الاجتماع المذكور فمما لا مانع عنه (٢) فى طبيعه تلك الأجسام لوحدها فرضا إذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق و التباين لما وجد واحد متصل منها و هذا خلف و أما الوجه الذى يختص بالاحتمال الثانى فما أشار إليه الشيخ الرئيس فى بعض رسائله بقوله يمكن أن يكون (٣) جسم مخالفا لهذه الأجسام فى الحركات و الكيفيات أما الحركات فهى بالقسمه العقلية الضرورية إما مستقيمه و إما مستديره و المستقيمه إما من المركز إلى المحيط أو من المحيط إلى المركز و إما ماره على المركز بالاستقامه و هى الأخذه من الطرفين (٤) أو غير آخذة منهما بل على محاذاتهما لكن الذى بالطبع من المستقيم لا يجوز أن يكون إلا من نهايات إلى نهايات متضاده بالطبع لا بالإضافة و بيان ذلك فى كتاب أرسطاطاليس خاصه فى مقاله الخامس من الكتاب الموسوم بالسمع الطبيعى - و تفاسير المفسرين فمن هذا يعلم أن الحركات الطبيعىه فى جميع الأجسام إما من المركز أو إليه بالدليل العقلى و أما الكيفيات المحسوسه فلا يمكن أن يكون فوق

- ١- و ذاتى و الذاتى لا يختلف و لا يتخلف و أيضا لو اتصلت تلك الأمكنه لزم جواز الحركه الأينية على المكان فيلزم أن يكون للمكان مكان و أيضا لا يعقل صيروره الوسط طرفا، س قده
- ٢- أى له الإمكان الذاتى و إن لم يكن له الإمكان الوقوعى إذ ياباه طباع الخارج و أوضاع الكون التى فرضها الخصم للزوم الخرق و الائتيم و الخلاء و غير ذلك، س قده
- ٣- استدل بعدم حركه أخرى و كيفيه أخرى على عدم عالم جسمانى آخر مخالف بالطبع - إن قلت تخالف الآثار يدل على تخالف مبادئ الآثار و أما اتحادها فلا يدل على اتحادها نوعا - كالحراره اللازمه للنار و الغضب و الحركه و الشمس و هى متبائنه نوعا قلت عموم اللازم بحسب الجليل من النظر و أما بحسب النظر الدقيق فالحراره اللازمه للنار مبادئه للحراره اللازمه لغيرها - إن قلت ما تقول فى الزوجيه اللازمه للأربعه و الثمانيه و غيرهما و هى أنواع متباينه و الزوجيه واحده أو متماثله قلت الزوجيه لانزم الماهيه و كل لانزم الماهيه اعتبارى على ما حقق فى موضعه فليس لها فى تلك الأعداد ما يحاذيها و الأمور الانتزاعيه فى التماثل و التباين تابعه للأشياء المنتزعه هى عنها و أيضا قد مر أن المفهوم الواحد لا ينتزع من الأمور المتخالفه بما هى متخالفه، س قده
- ٤- قسم المستقيمه أولا قسمه ثلاثيه ثم عدل و قسمها قسمه ثنائيه دائره بين النفى و الإثبات، س قده

تسعه عشر(١) و قد بينه الفيلسوف فى مقاله الثانيه من كتاب النفس و شرح المفسرون- كئامسطيوس و الإسكندر و لو لا مخافه التطويل لبسط القول فيه لكنى أخوض فى طرف يسير منه فأقول الطبيعه ما لم توف على النوع الأتم شرائط النوع الأنقص الأول بكماله- لم تدخله فى النوع الثانى(٢) و المرتبه الثانيه مثال ذلك أن ذات النوع الأخس و هو الجسميه ما لم تعطها الطبيعه جميع خصائص الكيفيات الجسميه الموجوده فى الأجسام بما هى أجسام لم تخط به إلى النوع الثانى الأشرف بالإضافه و هو النبات و ما لم تحصل جميع خصائص النباتيه كالفوه الغاذيه و الناميه و المولده فى النوع الأخس- لم تجاوز به إلى النوع الثانى كمرتبه الحيوانيه و مرتبه الحيوانيه مشتمله على الحس و الحركه مع سائر القوى النباتيه و الجسميه فما لم يحصل للنوع الأخس الأدنى الأول- جميع الحواس المدركه لجميع المحسوسات فمن الواجب أيضا أن لا يتعدى الطبيعه بالنوع الحيوانى إلى النوع النطقى و لكن الطبيعه قد حصلت فى المواليد جوهرنا ناطقا فمن الضروره أوفت جميع القوى الحسيه بكمالها فاتبعته إفاده القوه النطقيه- فإذن كان للنوع الناطق جميع القوى المدركه للمحسوسات فإذن النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التى أدركها كل حيوان فإذن لا محسوس(٣) ما خلا ما

١- تسع منها الطعوم البسيطه التسعه المشهوره و أربع منها الكيفيات الفعليه و الانفعاليه و ثلاث منها المسموعات و المبصرات و المشمومات و ثلاث منها المحسوسات بالعرض- فذكر أوائل الملموسات بالتفصيل أولى إذ إليها مفوض كدبانوئيه عالم العناصر كما إلى العقل الفعال مفوض كدخدائيه هذا العالم عندهم و لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و ما يعلم جنود ربك إلا هو، س قد

٢- إذ لو أدخلته فيه بدون التوفيه لزم الطفره فى الحركه الكيفيه عند الشيخ و فى الحركه الجوهريه عند المصنف قده و الضروره قضت بطلانها فيهما كما فى الحركه الأينيه و هذا هو قاعده إمكان الأخس التى موضع استعمالها السلسله الصعوديه و قد قال المصنف قدس سره فى موضع آخر قد وضعناها بإزاء قاعده إمكان الأشرف التى موضع استعمالها السلسله النزوليه فتفتن، س قده

٣- إذ لا حاس ما خلا ما استوفى للجوهر الناطق و الحاس و المحسوس متضايغان و المتضايغان متكافئان، س قده

يدرکه الناطق فإذن لا- کیفیات ما خلاسته عشر المحسوسه بالذات و الثلاثه المحسوسه بالعرض (١) كالحرکه و السكون و الشكل فإذن لا جسم یکیف بکیفیه ما خلا هذه المعدوده- فإذن لا عالم مخالف لهذا العالم بکیفیات محسوسه فإذن إن فرضت عوالم متعدده فهی متفقہ بالطبع کثیره بالعدد انتهى کلامه.

فإذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع أو بالشخص فقد ثبت أن العالم واحد شخصی فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبیعی أى له وحده طبیعیه لا أنها تألیفیه و ذلك (٢) لتحقق التلازم بین أجزائه الأولیه فإن بین الأجسام العظام التي

١- المحسوسات بالعرض کثیره کالکم و الإضافه و غیرهما کما فی سفر النفس و قد خصها الشيخ لكونها أكثر تناولا و أصح وجودا بالنسبه إلى البعض كالإضافه و العدد و أما الجسم التعلیمی فمعدود من ناحیه الجسم المکیف و أما الأطراف فمضطویه فی الشكل ثم إن ذکر الحرکه و السكون بعد ذکر الحرکه و أقسامها تفصيلا و السكون عدمها عن موضع قابل إما باعتبار تعداد کیفیات من غیر نظر إلى النفی و الإثبات و إما باعتبار کونهما کیفيتين هاهنا و هناك كان باعتبار ذاتهما و إما من باب ذکر العام الأجزائی أو العددي بعد الخاص إذ العام منه منطقی و منه استغراقی و منه أجزائی و منه عددي، س قدہ

٢- أراد قدس سره أن یثبت تشخص العالم على نهج یوافق کل مشرب قد علم کُلُّ أناسٍ مَشْرَبُهُمْ* و إلا فأنت تعلم أن هاهنا أنهاجا أوثق و أشرف و مشارب أعذب و ألطف على مذاقه قدہ تدل على أزيد من الارتباط و الالتصاق فإن أجزاء العالم فی مقام وجودها و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و حیثیه ذاته الوحده و التشخص تتأحد تأحدا حقیقیا و تشخص تشخصا عینیا و أيضا جميع فصول أنواع العالم بالنسبه إلى الفصل الأخير للنوع الأخير الإنسانى مأخوذه لا بشرط الأجناس و جميع الصور بالنسبه إلى الصورة الأ-خیره الإنسانیه الكامله العقلیه الفعلیه مواد مأخوذه بشرط لا- فالکل مبهمات فی صراط الإنسان الكامل و شئیئیه الشیء بالصوره و لا- سیما صورہ الصور التي هی مواد بهذا الاعتبار و المبهم لا- وجود له إلا بالمعین فالکل موجوده بهذا الواحد الذى هو الفصل الأخير و الصوره الأخیره و هو موجود و واحد بوجود الله الواحد القهار. نرسد کار عالمی بنظام گر نه پای تو در میان باشد و أيضا کل الأنواع الجوهريه التي فی السلسله العرضیه القدریه باعتبار انطوائها فی أنوار أربابها و انطواء أربابها فی نور رب النوع الإنسانى حيث إن نسبه الأرباب إلى الأرباب- نسبه الأصنام إلى الأصنام ثابتة غیر متغيره واحده غیر متکثره و بهذا النظر تغيرات العالم الكبير فی أدواره و أكواره کتفاوت الإنسان بحسب الأمزجه فی الإنسان الواحد الصغیر- ما عِنْدَکُمْ يَنْفَعُکُمْ وَ ما عِنْدَ اللّٰهِ باقى قرنہا بر قرنہا رفت ای همام وین معانى بر قرار و بر دوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار إلى غیر ذلك من المناهج البارقه الشارقه و المشارع العذبه السابغه، س قدہ

فيه تلازما و كذا بين تلك الأجسام و أعراضها بل بين أكثر المحال و أعراضها فإن استحاله الخلاء و امتناع خلو الأجسام المستقيمه الحركات عما يحدد جهات حركاتها- يدل على التلازم بين الأرض و السماء و امتناع قيام العرض بذاته و خلو الجوهر عن الأعراض يوجب التلازم بينهما.

و قد علمت أن اللزوم و التلازم (١) يوجب الانتهاء إلى عله واحده فالمؤثر فى عالمنا هذا لا- يكون إلا- واحدا فكل جسم و جسمانى ينتهى فى وجوده إلى ذلك المبدأ الواحد الذى دل انتظام أحوال السماوات و الأرض و ما بينهما على وجوده- و العقول و النفوس التى أثبتها الحكماء إما علل متوسطه لهذه الأجسام أو صور مدبره لها متصرفه فيها و إثبات مجردات لا تكون عللا و لا مدبرات لهذا العالم غير معلومه الوجود بل غير موجوده (٢) كما سيلوح وجهه فكل جسم و جسمانى و نفس و عقل- منته إلى مبدأ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى- لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا و لعل مرجع ضمير التشبيه مجموع السماويات حتى عقولها و نفوسها و مجموع الأرضيات حتى ملكوتها و أربابها و لا يبعد أن يراد بالفساد الانتفاء رأسا و وجه الدلالة أن المراد أنه لو تعدد الإله تعالى عن ذلك لزم أن يكون العالم الجسمانى و ما ينوط به متعددا و اللازم باطل كما مر

-
- ١- لأن التلازم و إن لم ينحصر فيه لكن القسم الآخر منه باطل هاهنا قطعاً إذ لا عليه لجسم بالنسبه إلى جسم آخر لأن تأثيره بمشاركه الوضع و الوضع لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم، س قده
 - ٢- فإن العقل لا محاله فعال فيقتضى ظلالات لا محاله فى العالم و الملك و النفس لا جرم مدبره فى الجسم فتستلزم أجساما آخر و قد بين امتناعها فقد أضرب قدس سره عن الأول لثلا يصير الحججه إقناعيه، س قده

فالمزوم مثله كما وضح من قوله إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ

الفصل (٩) فى أنه تعالى بسيط الحقيقه من كل جهه

اشاره

ليس مؤتلفه الذات من أجزاء وجوديه عينيه أو ذهنيه كالماده و الصوره الخارجيتين أو الذهنيتين و لا من أجزاء حديه حمليه و لا من الأجزاء المقداريه(١)

[الطريق الأول]

و ذلك لأن كل ما هو مركب كان للعقل إذا نظر إليه و إلى جزئه و قايى بينهما فى نسبه الوجود وجد نسبه الوجود إلى جزئه أقدم(٢) من نسبه إلى الكل تقداً بالطبع و إن كان معه بالزمان أو ما يجرى مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً إلى جزئه متحققاً بتحقيقه و إن لم يكن أثراً صادراً عنه و كل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكناً لذاته هذا محال و هذا البيان يجرى فيما سوى الأجزاء المقداريه لأن تلك الأجزاء ليست فى الحقيقه متقدمه(٣) بل

١- اعلم أن وجه الضبط لقسمه الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال الأجزاء إما موجوده بوجود واحد فى العين و إما موجوده بوجودات متعدده و على الأول إما أن تعتبر فى الذهن لا بشرط فهى الأجزاء الحمله و إما أن تعتبر بشرط لا فهى الأجزاء الوجوديه الذهنيه كالماده و الصوره الذهنيتين و على الثانى إما أن تكون متبائنه فى الوضع فهى الأجزاء المقداريه و إما أن ليس كذلك فهى الأجزاء الخارجيه كالماده و الصوره الخارجيتين، س قد

٢- أقول الكلام فى مطلق الأجزاء و الجنس و الفصل للشىء أجزاء شئيه لا وجوده- و ملاك التقدم هاهنا للشىء الماهيه لا الوجود و التقدم بالتجوهر لا بالطبع و الجواب أن المراد بالوجود هاهنا ما يشمل التقرر أو المراد فرض نسبه الوجود و المراد بالتقدم بالطبع- المرادف للتقدم بالذات و هو القدر المشترك بين التقدم بالطبع بالمعنى الأخص و التقدم بالعليه- و التقدم بالتجوهر فاستعمل الكلى فى هذا الفرد، س قد

٣- بل متأخره لأن العقل و الوهم بعد وجود مقدار ما يفرض فيه شىء غير شىء كلياً أو جزئياً أقول نعم فعليه الأجزاء هكذا و لكن المراد بالجزئيه و الكليه كون المقدار مصححاً لقبول التجزئه إذا فرضها النفس بخلاف مثل النقطه أو المجرى فالمصحح لذوات الأجزاء مقدمه على المصحح لذات الكل و هذا نظير ما مر فى الرد على غياث العلماء أنه يكفى فى كون الشىء قابلاً للتحليل كونه بحيث لو حصل فى العقل كان للعقل أن يحلله و إن امتنع حصوله فى العقل على أن الأجزاء المقداريه ليست بهذه المشابهة لأن نفي الأجزاء الحمله مستلزم لنفيها إذ المقدار قائم بالجسم فما ليس له جزء حملى إن كان له جزء مقدارى كان له ماده و صوره فكان له جنس و فصل هذا خلف، س قد

نسبه الجزئيه إليها بالمسامحه و التشبيه فلا- بد فى نفى تلك الأ-جزاء عنه تعالى من بيان آخر و القوم طولوا الكلام فى مجرد الواجب عنها و عن التجسم و احتاجوا فى البيان إلى برهان تنهى الأبعاد(١).

و لنا فى بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمه قد أشرنا إليها مرارا من أن كل متصل بذاته أو بغيره قار كالمكانيات أو غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود- متشابك الوجود بالعدم و الحضور بالغيبه و الواجب جل ذكره قوى الوجود و غايته فى الشده بلا- شوب نقص و قصور و أيضا قد تقرر أن الأجزاء المقداريه متحده الحقيقه(٢) هى و الجميع فنقول لو كان للواجب جزء مقدارى كما يقوله المشبهه فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقدارى كله فى الحقيقه

١- و ذلك لأنه قد ثبت أنه لا يجوز العليه و المعلوليه فى أفراد نوع واحد فلو كان الواجب مقدارا كجسم تعليمى أو طبيعى و كان عله لجسم تعليمى أو طبيعى لم يكن أحدهما بالعليه أو المعلوليه أولى من الآخر لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فما فرض معلولا- يكون عله لا-آخر و ما فرض عله يكون معلولا- لا-آخر فيكون الأجسام غير متناهيه و ثبت تنهى الأبعاد و بالجملة إذا كان الجسم بذاته عله و كانت تلك الذات فى المعلول و إذا كان بذاته معلولا و كانت تلك الذات فى العله لزم عدم تنهى الأجسام كما قلنا، س قد

٢- المراد بالحقيقه ما هو أعم من الماهيه النوعيه و الوجود الخارجى فمغايره جزئه المقدارى على تقدير إمكانه لكليه لمغايره الوجود الإمكانى الوجود الواجبى و على تقدير الوجوب لا يلزم أن يكون موجودا بالقوه لأنه جزء مقدارى و الأجزاء المقداريه موجوده بالقوه و إلا- لا-تنتفى المقدار و لازم ذلك كون الجزء موجودا بالقوه و هو واجب الوجود و هو خلف و لو كان المراد بالحقيقه الماهيه النوعيه كما أنه المراد فى باب الحكم المتصل لم يتم البيان و هو ظاهر و الأولى الاعتماد فى نفى الأ-جزاء المقداريه على برهان نفى مطلق الحد عنه تعالى من جهه كونه واجب الوجود بالذات و قد تقدمت الإشاره إليه، ط مد ظله

و إما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوه و كلا- شقى التالي محال فكذا المقدم فتعالى عن أوهام المجسمين و المعطلين علوا كبيرا.

طريق آخر

إشارة

(١) لو تركب ذات الواجب من أجزاء فلا- يخلو إما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء أو بعضها واجب الوجود أو ليست الأجزاء و لا شىء منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود و الأقسام الثلاثة بأسرها مستحيله.

أما بطلان الأول

و هو أن يكون الأجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لأن المفروض أن هناك شيئاً واحداً وحده حقيقه ذات أجزاء إذ كل ما لا وحده له لا وجود له كما بينا مرارا فإذن كل حقيقه وحدانيه فرضت أنها ذات أجزاء- فلا بد أن يكون لبعض أجزائها إلى بعض افتقار ذاتي و تعلق طبيعي و ارتباط لزومي إذ لا- يتصور تأليف حقيقه نوعيه أو شخصيه من أمور متفصله الذوات مستغنيه الحقائق و الهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقه الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما و قد مر أن التلازم بين الواجبين محال بأي نحو من أنحاء التلازم فإذن قد رجح الفرض إلى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حده.

و أما بطلان الثاني

فلأن ذلك الجزء الذي هو الواجب كان مستغنى القوام عن الجزء الآخر و عن غيره و الجزء الآخر لإمكانه مفتقر إلى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات إلى ممكن و بتوسطه (٢) إلى

١- هذا و ما يتلوه لنفى مطلق الأجزاء دون الأجزاء المقداريه، ط مد ظله

٢- يعنى فى الوجود حتى يكون من باب الافتقار إلى علل الوجود و إلا- فالافتقار إلى الواجب الآخر افتقارا قواميا يكون بلا واسطه. إن قلت الواجب المفروض مركبا يفتقر فى القوام إلى قوام الممكن الذى هو جزؤه- لا فى الوجود لفرض وجوب وجوده و قوام ذلك الممكن لا يفتقر إلى ذلك الواجب الآخر- لأنه عله وجوده لا قوامه فلا يلزم الافتقار إلى الواجب الآخر فى الوجود بتوسط الممكن- و الكلام مطلق يشمل الأجزاء العقلية و يرشد إليه أيضا عنوان ما بعده بالطريق الآخر. قلت لما كان الوجود مقدما على الماهية تقدما بالحقيقه عنده قدس سره و بالأحقية عند بعض كان قوام ذلك الممكن مفتقرا إلى وجوده و وجوده إلى ذلك الواجب الآخر لسبقه على الواجب المفروض مركبا فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هذا خلف، س قد

واجب آخر و الافتقار إلى الغير و إن كان إلى واجب آخر و كذا التأخر عنه ينافي الوجوب بالذات

و أما بطلان الثالث

فهو أوضح إذ كيف يتصور (١) حصول مجموع واجبي من ممكنات صرفه و جميع الممكنات ممكن لا محاله لو فرض موجودا و في الشقين الأخيرين يلزم الدور إذ العقل إذا قاس الممكن و الواجب إلى الوجود يجد الواجب أقدم في الوجود- و يحكم بأنه وجد فوجد الممكن و إذا قاس الجزء و الكل إليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل و يحكم بأنه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم (٢) تقدم كل من الكل و الجزء هاهنا على نفسه.

طريق آخر قد علمت أن الواجب حقيقته إنه محضه فلا- ماهيه له و كل ما لا ماهيه له لا جزء له ذهنا و لا خارجا و لنفصل هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الأجزاء العقلية و ما تسلب عنه الأجزاء العقلية يسلب عنه الأجزاء الخارجيه- إذ كل بسيط في العقل (٣) بسيط في الخارج دون العكس و إنما نقيت عنه الأجزاء

١- إن قلت هذا سنه كل نوع مجموع من أجزاء فإن الإنسان حاصل من حيوان و ناطق ليس شىء منهما إنسانا و البيت حاصل من سقف و جدران ليس شىء منهما بيتا و هكذا- قلت أما في التركيب من الأجزاء المحموله كما في الإنسان فليس كذلك لأن الحيوان و الناطق- يحمل عليهما الإنسان حملا عرضيا مع أنهما موجودان مناسبان له وجودا و ماهيتان مناسبتان له ماهيه و أما في التركيب من الأجزاء الخارجيه فالسقف و الجدار و إن لم يسميا باسم البيت- لكن البيت شىء هو من سنخهما فإن ماده البيت مادتهما و صورته صورتتهما و لا- تفاوت إلا بالجزئيه و الكليه و أما فيما نحن فيه فمعلوم أنه لا سنخيه بين حيثيه الإباء عن العدم و حيثيه عدم الإباء عن الوجود و العدم، س قد

٢- و السؤال هنا أيضا بأن افتقار الكل إلى الجزء في القوام و افتقار الممكن إلى الواجب تعالى في الوجود كالسؤال السابق و الجواب الجواب، س قد

٣- أما أولا- فلأن البسيط في العقل لو كان مركبا في الخارج من ماده و الصورة لكان مركبا في العقل من الجنس المأخوذ من ماده و الفصل المأخوذ من الصورة هذا خلف و أما الثاني فلأنه لا يلزم أن يكون كل بسيط في الخارج بسيطا في العقل لمكان الأعراض المركبه في العقل من الجنس و الفصل بل من ماده و الصورة الذهنيتين أعنى الجنس و الفصل بشرط لا- أو ماده و الصورة التبعيتين للماده و الصورة اللتين في الموضوعات و هما بيانان للكليه الموروثه- منهم من أخذ الجنس مطلقا من ماده و الفصل مطلقا من الصورة فإنها تستقيم في الأعراض بهما و في المفارقات بالأول منهما، س قد

العقلية إذ لو كان له جنس و فصل لكان جنسه مفتقرا إلى الفصل لا- في مفهومه و معناه بل في أن يوجد (١) و يحصل بالفعل فحينئذ نقول ذلك الجنس لا يخلو إما أن يكون وجودا محضاً أو ماهيه غير الوجود فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا- إذ الفصل ما به يوجد الجنس و هذا أنما يتصور إذا لم يكن حقيقه الجنس حقيقه الوجود- و على الثاني يلزم أن يكون الواجب ذا ماهيه و قد مر أنه نفس الوجود و حقيقته بلا- شوب- و أيضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا تحت مقوله الجوهر و كان أحد الأنواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائر الأنواع الجوهرية في الجنس العالى و قد برهن على إمكانها و قد مر أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أى مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فإذن يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

تلخيص عرشى لو كان للواجب أجزاء حديه عقلية فلا يخلو إما أن يكون

١- أى فى عالم العقل لحصول النوع مجردا عن المحصلات الصنفيه و الشخصيه الماديه فى عالم أرباب الأنواع أو فى عالم عقلنا إذ الاعتبار فى التماميه و النقصيه بالعقل لا بالحس و أما الوجود فى هذا العالم فيحتاج إلى المصنفات و المشخصات و لا يتم بالفصول فقط. و إذا علمت ما ذكرنا علمت سر قولهم إن النوع ماهيه تامه محصله و الجنس ماهيه ناقصه مبهمه إذ لم يقل أحد بوجود رب الجنس و لم يمكن الإشارة العقلية إلى الجنس متحصلا- لكونه بعض الماهيه لا- ماهيه تامه و يشار إليه فى العقل إشاره إبهاميه كالأمر المردد بين المعينات و الفانى فى المحصلات إذ وجود الجنس و جودات كجودات الأنواع الطبيعيه و الأنواع العقلية و ما يتصور متحصلا منعزلا عن الفصول أنما هو مأخوذ بشرط لا ماده عقلية- لا جنس بما هو جنس و لفناء وجوده فى الفصول يحمل على الكثره المختلفه الحقائق مواطاه- بخلاف النوع إذ له وجود فى العقل إذ الوجود أنما هو للماهيه التامه و هى الماهيه النوعيه، س قد

جميعها أو بعض منها حقيقه الوجود أو ليس كذلك و على التقادير يمتنع الحمل (١) و ذلك خرق الفرض

الفصل (١٠) فى أن الواجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسه على أنه مقسم نوعى أو مقسم صنفى أو شخصى

إشاره

الفصل (١٠) فى أن الواجب الوجود لا فصل (٢) لحقيقته المقدسه على أنه مقسم نوعى أو مقسم صنفى أو شخصى

[الطريق الأول]

فإن شيئاً من هذه الأمور لا ينافى كون المقسم بسيطاً غير ذى جزء كالجنس البسيط أو النوع البسيط (٣) و ذلك لما علمت أن الواجب غير ذى ماهيه و كل ما له فصل مقسم

١- لأن الحمل يقتضى وحده وجوديه و كثره مفهوميه فعلى تقدير كون الأجزاء حقيقه الوجود كان هنا وحده صرفه لأن مقام شئيتها و مقام وجودها واحد فلا يصدق الهو هو و أيضاً المحمول لا بد أن يكون مفهوماً و حقيقه الوجود ليست بمفهوم و على تقدير كونها غير الوجود كان هنا كثره صرفه إذ ليس لها مقام وجود هو ما به الاتحاد سوى مقام شئيه الماهيه فلا يصدق الهو هو أيضاً و على تقدير الاختلاط كان هنا وحده محضه فى البعض و كثره صرفه فى البعض إذ لا شئيه ماهيه للبعض و هى مناط الاختلاف و لا- شئيه وجود للبعض و هى مناط الوحده. إن قلت شأن الأجزاء الحملية فى كل مورد أن يكون غير الوجود و مع ذلك تحمل فليكن هاهنا كذلك. قلت نعم و لكن لها وجود عرضى فلها مقام ذات و مقام وجود و فيما نحن فيه الماهيه عين الإنيه و قد فرغنا عن إثباته بل نقول من رأس على كل واحد من التقادير الثلاثه فى الجنس و الفصل فالنوع الذى هو الواجب تعالى إما وجود فقط و إما ماهيه فقط و على أى تقدير لا يحمل كل واحد من الأجزاء على الآخر و لا على النوع و لا النوع على كل واحد هذا خلف و إما وجود و ماهيه فيكون زوجاً تركيبياً فيكون ممكناً هذا خلف، س قد

٢- إطلاق الفصل و المقسم على المصنف و المشخص من باب عموم المجاز أو المقسم بمعناه اللغوى عطف على الفصل و كلمه أو بمعنى الواو و الأول أولى هذا و بالحقيقه سلب كونه نوعاً مركباً أو جنساً بسيطاً أو نوعاً بسيطاً سلب أقسام الماهيه عنه من الماهيه المتحصلة النوعيه المركبه كالإنسان و النوعيه البسيطه كالهولى فإن جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها- و الماهيه الجنسيه المبهمه البسيطه كالجنس العالى، س قد

٣- ذكره استيفاء للأقسام المحتمله و إلا فلا مصداق للنوع البسيط فى الماهيات و هو الذى لا جنس فوقه و لا نوع تحته، ط مد

ظله

أو خاصه مصنف أو مشخص فهو لا محاله ماهيه كليه فما لا ماهيه له لا يكون جنسا و لا نوعا فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته بلا مشخص.

طريق آخر

(١) قد أشرنا سابقا في مباحث الوجود أن الوجود لا فصل مقسم له و لا مشخص له فإن مدخله هذه الأمور ليست في تقرر معنى الجنس بما هو جنس أو معنى النوع بما هو نوع بل لها مدخله في أن يكون الجنس موجودا محصلا أو النوع موجودا مشارا إليه بالحس أو العقل (٢) فلو كان للوجود فصل أو محصل شخصي - لكان شىء منهما مقرا للمعنى و التجوهر فكذلك واجب الوجود إذ هو أعلى مراتب الوجود و أكده فيتعاظم عن أن يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس إلى تحصلات أنواعه - أو كالنوع بالقياس إلى تشخيصات أعداده و هويات أفراده فما أضل منهج بعض جهال المتصوفه حيث زعموا أن الحق تعالى كلى طبيعى جنسى (٣) و الموجودات أفراده و أنواعه و لم يتفطنوا بأن واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطه إلى أنواع و أعداد فلا- يخلو إما أن يتكثر سواء كان بالأنواع أو بالأشخاص بنفس ذاته أو بغير ذاته فإن تكثر بمقتضى ذاته فيلزم أن لا يوجد فى الكون نوع واحد و لا شخص واحد إذ ذلك الفرد على طباع الأمر المقتضى للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته و هذا الكلام فى آحاد هذه الكثرة فلا واحد و إذ لا واحد فلا كثير - لأن الواحد مبدأ الكثير فإذا انتفى المبدأ انتفى ذو المبدأ فإذا كثرتاه بنفسه فقد

١- الفرق بينه و بين الطريق السابق أن الطريق السابق يسلك فيه من مسلك نفي الماهيه- و الفصول المقسمه و الأمور المشخصه أنما تجرى فى الماهيات و فى هذا الطريق من مسلك كونه أعلى مراتب الوجود فلا إبهام فيه حتى يرفعه فصل منوع أو عرض مشخص، ط مد ظله

٢- هذا بتمامه صفه لكلمه موجودا فى الموضوعين و أفراد ضمير إليه أمره سهل- و إنما قلنا ذلك لأن النوع فى كونه مشارا إليه بالعقل غير محتاج إلى المصنف و المشخص و يمكن أن يكون المراد بالعقل المدارك الجزئيه الباطنه المشيره إلى أفراد النوع إشاره وهميه أو خياليه و الأول أقرب معنى، س قد

٣- أى الطبيعه من حيث التحقق فى الأفراد و أما نفس الطبيعه كما هو موضوع القضييه الطبيعه فلا يذهب إليه جاهل فضلا عن عاقل، س قد

أبطلنا نفسه و إن تكثر لا- بذاته بل بغيره ففيه قوه قبول الوجود و هى غير حيثيه الوجود و الوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزءين أحدهما يجرى مجرى المادة- و الآخر يجرى مجرى الصوره و هو ممتنع

الفصل (١١) فى أن واجب الوجود لا مشارك له فى أى مفهوم كان

لأن المشاركه بين شيئين فى أى معنى كان يرجع إلى وحده ما و قد علمت أن الوحده على أنحاء شتى و إن منها حقيقيه (١) و منها غير حقيقيه و الحقيقيه قد تكون عين الذات الواحده و هى الوحده الحقه الواجبيه و قد تكون زائده على الذات كوحده الماهيات الممكنه و غير الحقيقيه ما يكون معروضها أموراً متكرره فى الواقع و هى بحسب الشركه فى أمر ما و قد مر تفصيلها فى مباحث الوحده و الكثره من السفر الأول- إذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشىء من أنحاء الوحده غير الحقيقيه فلا شريك له فى شىء من المعانى و المفهومات بالحقيقه فلا مجانس له إذ لا جنس له و لا مماثل له إذ لا نوع له و لا مشابه له إذ لا كيف له كما سيظهر لك من نفي الصفات الزائده عنه فلا مساوى له إذ لا يوصف بكم و لا مطابق له إذ لا يوصف بوضع و لا- محاذى له إذ لا- يوصف بأين و لا مناسب له و إن وصف بالصفات الإضافيه- و ذلك لأن جميع صفاته الإضافيه ترجع إلى إضافه واحده هى القيوميه كما ستعلم- و إذ لا مؤثر و لا موجد سواه كما سيظهر فى توحيد الأفعال فلا مشارك له فى صفه

١- الواحد بالوحده الحقيقيه ما لا- يستدعى واسطه فى العروض فى باب الاتصاف بالوحده و بعبارة أخرى ما يكون وصف الوحده له من قبيل الوصف بحال الشىء لا من قبيل الوصف بحال متعلق الشىء و الواحد بالوحده غير الحقيقيه بخلاف ذلك فزيد و عمرو واحد فى الإنسانيه- و الفرس و البقر واحد فى الحيوانيه فالإنسانيه و الحيوانيه كل منهما واحده حقيقيه إذ لا واسطه فى العروض له و الوحده وصف نفسه و أما زيد و عمرو فى الأول و الفرس و البقر فى الثانى فواحد غير حقيقى إذ الوحده لهما باعتبار متعلقهما أعنى جهه الوحده و هى الواحد الحقيقى ثم الواحد الحقيقى إما واحد بالوحده الحقه و هى هنا ما لا يكون ذاتا و وحده بل وحده قائمه بذاتها لا بالماهييه- و إما ليس كذلك و هو بخلافه، س قد

القيوميه و إذ لا محل له فليست له نسبة الحلول كما يقوله النصارى و إذ هو بذاته واجب و ما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفه و إذ لا مناسب له فالمناسبات التي أثبتها بعض المتصوفه في حقه تعالى كلها أوهام مضله و ما أبعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء^(١) إن نسبته تعالى إلى جميع العالم كنسبه النفس

١- و الإنصاف أن مقصودهم من ذكر الأمثله الجبهه المقربه لا الجهات المبعده ففي مثال النفس و البدن تعالى عن المثل لا عن المثال بل لله المثل الأعلى المقصود أنه كما أن البدن حي بحياه النفس و أنها أصل قوامه و لبه و روحه و مع ذلك هي لا داخله في البدن و لا- خارجه عنه كذلك العالم حي بحياه الله و قائم بقيوميته و معيه قيوميته روح الأرواح و ممسك رباط الأشباح و ليس هو تعالى في الأشياء بوالج و لا عنها بخارج بل لما كان الأمر كما قيل-^٢ و في كل شىء له آيه تدل على أنه واحد كانت الأمثال العليا مجالى نوره و ظهور توحيده و توحيد ظهوره فهذا النظر عَنَتِ الْوُجُوهَ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ و وجه الشىء بما هو وجه الشىء فإن في ذى الوجه فدل على ذاته بذاته و تنزهه عن مجانسه مخلوقاته فأما جهه حاجه النفس إلى البدن و انفعالها منه و حدوثها بحدوثه و غير ذلك فمن الجهات المبعده التي ليست مقصوده و لذا تابوا و استدركوا بعد ما أتوا بالمثال فابتهلوا و ندبوا بقوله-^٣ اى برون از وهم و قال و قيل من خاك بر فرق من و تمثيل من لكن الأصل التمثيلات المقربه للتأسى بالأنبياء و الاقتداء بكتاب الله تعالى أ ما تسمع قوله تعالى في كتابه المجيد مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ الْآيَةِ و غير ذلك و السبب اللمى في إيرادها- أنه لا يمكن للعقل و لا سيما المتعلق منه فهم المعانى مجردة عن الصور لأجل التعلق بالمتخيله بمقتضى تطابق العوالم فإذا قال العقل إنه تعالى نور و أراد أنه نور حي قائم بذاته كذا و كذا كما مر وقع في الخيال صورته شعاع في غايه التلاؤل و الظهور و إذا قال إنه محيط وقع فيه صورته الانبساط الكمى و إذا قال إنه قاهر فوق كل نور وقع فيه الفوقيه الوضعيه أو صورته قهر نور الشمس لأنوار الكواكب في النهار و هكذا غايته أن العقل المرتاض بالبرهان لا يعبأ بهذه التصويرات و يرجم شيطان المتخيله و يقول إنها من دعا باتكك و صفاته تعالى أجل من هذه و يحكم بما حكم به البرهان- و إذا كان هذا حال العقل المرتاض بالنظر و الفكر فما ظنك بأهل الخيال فإن تمثيلات خيالهم كأضغاث الأحلام و تمثيلات العقل و أهل الشهود كالرؤيا الصادقه الآئله بتحليل الصور إلى المعانى و الحقائق فلو منع الخيال من التمثيلات و لم يؤت بها أصلا و اقتصر على المعانى الصرفه وقعت الخصومه في البين و طفقاً يتشاجران و لم يذعن الوهم و الخيال للعقل كمن أحضر مائده و أطعم بعض الحاضرين دون البعض مع حاجتهم إلى الطعام و لعل ما ذكرنا من التمثيلات المطابقه أحد وجوه ١٠٩ قول المولوى^٤ آن خيالاتى كه دام اوليا است عكس مه رويان

بستان خداست ، س قد

إلى البدن هيهات نسبة النفس إلى البدن نسبة الصانع إلى الدكان و آلاته(١) لا نسبة العله إلى معلولها و كل ما لا يفعل إلا بالإله فلا يمكن أن يوجد الإله و لو كانت النفس خالقه بدنها لم تكن نفسا فليست نسبة المبدع إلى مبدعه نسبة النفسية- لتعالیه عن الحاجة في شىء .

و أيضا النفس الناطقه من حيث إنها نفس مجردة بالقوه ماديه بالفعل كسائر القوى و هى جسمانيه الحدوث و إن كانت روحانيه البقاء و هى أيضا جسمانيه التأثير و إن كانت روحانيه التأثير و ذلك لأن الإيجاد متقوم بالوجود و المستغنى عن الماده فى الإيجاد لا- بد و أن يكون مستغنيا عنها فى الوجود أيضا و لو لم يكن النفس جسمانيه التأثير لكانت عقلا محضا هذا خلف و إله العالم جل اسمه مقدس بالكليه عن الحاجة و الحدوث.

و أيضا النفس يحصل منها و من البدن نوع طبيعى و بينهما تركيب اتحادى- و كل ما يتركب منه و من غيره شىء فيبينهما تعلق و ارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه و انفعاله عنه و المنفعل عن الشىء لا بد له من قصور يفتقر إلى ضميمه تكمله و تحصله و الواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاضم عن أن يتممه شىء ء فثبت أن لا مناسب له تعالى مع أن النسبه أبعد أو صاف الشىء ء عن ذاته فهو برى ء الذات عن الأشياء ذاتا و صفه و نسبه مع أنه لا يخلو عنه ذره من الذرات و لا يعزب عنه شىء ء فى الأرض و السماوات

١- لا يخفى أنه قدس سره وقع فيهما هرب فإن تلك النسبه هذه النسبه من جهه و ليست هى من جهات أخرى و قد صرح مرارا فى هذا الكتاب و لا سيما فى سفر النفس منه أنه ليس تعلق النفس بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه و ليست آلاتها ذوات منفصله، س قد

الفصل (١٢) فى أن واجب الوجود تمام الأشياء و كل الموجودات و إليه يرجع الأمور كلها

هذا من الغوامض الإلهيه التى يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علما و حكمه لكن البرهان (١) قائم على أن كل بسيط الحقيقه كل الأشياء الوجوديه إلا ما يتعلق بالنقائص و الأعدام و الواجب تعالى بسيط الحقيقه واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كله الوجود. (٢).

١- ملخص البرهان أن كل هويه صح أن يسلب عنها شىء فهى متحصله من إيجاب و سلب و كل ما كان كذلك فهى مركبه من إيجاب هو ثبوت نفسها لها و سلب هو نفي غيرها عنها- ينتج أن كل هويه يسلب عنها شىء فهى مركبه و ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطه الحقيقه فإنها لا يسلب عنها شىء و إن شئت فقل بسيط الحقيقه كل الأشياء و مما يجب أن لا تغفل عنه أن هذا الحمل أعنى حمل الأشياء على بسيط الحقيقه ليس من قبيل الحمل الشائع فإن الحمل الشائع كقولنا زيد إنسان و زيد قائم يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيتى إيجابه و سلبه اللتين تركبت ذاته منهما و لو حمل شىء من الأشياء على بسيط الحقيقه بما هو مركب صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركبا و قد فرض بسيط الحقيقه هذا خلف فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجوديه فحسب و إن شئت فقل إنه واجد لكل كمال أو إنه مهيمن على كل كمال و من هذا الحمل حمل المشوب على الصرف و حمل المحدود على المطلق، ط مد ظله

٢- إشاره إلى أن قولنا بسيط الحقيقه كل الموجودات من باب تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعليه فهو كل الوجود لبساطته و إن كله الذى لا بعض له هو الوجود لا يشوبه ماهيه و لا عدم فالكاف فى قوله كما أن كله الوجود للتعليل كما فى قوله تعالى وَ اذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ ثُمَّ اِن مَفَاد قَوْلِهِ بِسِطِ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ هُوَ الْكَثْرَةُ فِي الْوَحْدَةِ بِمَعْنَى أَنَّ مَرْتَبَةَ مِنَ الْوُجُودِ بِوَحْدَتِهَا وَ بَسَاطَتِهَا جَامِعَةٌ لِكُلِّ الْوُجُودَاتِ وَ يَتَرْتَبُ عَلَيْهَا بِفَرْدِهَا مِنَ الْكَمَالِ مَا يَتَرْتَبُ عَلَى الْجَمِيعِ وَ لَيْسَ مَفَادُهُ الْوَحْدَةَ فِي الْكَثْرَةِ كَمَا يَتَوَهَّمُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ حَيْثُ إِذَا سَمِعُوا ذَلِكَ الْقَوْلَ طَلَعُوا وَ طَفَقُوا يَقْدَحُونَ فِيهِ بِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْحَجْرُ وَ الْمَدْرُ وَ غَيْرَهُمَا كُلِّهَا وَاجِبِ الْوُجُودِ وَ وَقَعُوا فِي إِيهَامِ الْاِنْعِكَاسِ أَى كُلِّ الْأَشْيَاءِ بِسِطِ الْحَقِيقَةِ وَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ هَذَا فِي الْعِلْمِ الْحَضُورَى الْعِنَائَى الَّذِى هُوَ عَيْنُ الذَّاتِ الْأَحَدِيَّةِ وَ أَمَا الْوَحْدَةُ فِي الْكَثْرَةِ فَهِيَ مَقَامُ فَيْضِهِ الْمَقْدَسِ الشَّامِلِ وَ رَحْمَتِهِ الَّتِى وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَ فِي كُلِّ بِحَسْبِهِ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ مَسْأَلَةَ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ كَتَبَ الْعَرَفَاءُ مَشْحُونَةً بِهَا وَ أَنَّ الْكَثْرَةَ فِي الْوَحْدَةِ الَّتِى هِيَ مَفَادُ قَوْلِهِ اِنِّ الْبَسِطِ كُلِّ الْوُجُودَاتِ مِنْ خَصَائِصِهِ بِاعْتِقَادِهِ وَ لَمْ يَسْبِقْهُ أَحَدٌ إِلَّا أَرَسْطَاطَالِيْسُ بِقَوْلِ مَجْمَلِ بَلْ قَالَ فِي مَوْضِعٍ مِنَ الْأَسْفَارِ إِنَّهُ لَمْ أَجِدْ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ مِنْ لَهُ عِلْمٌ بِذَلِكَ وَ اِنِّ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ إِذْ قَدْ صَارَ مِنْ اِصْطِلَاحَاتِ الْعَرَفَاءِ مَقَامُ شَهُودِ الْمَفْصَلِ فِي الْمَجْمَلِ وَ مَقَامُ شَهُودِ الْمَجْمَلِ فِي الْمَفْصَلِ إِلَّا أَنْ يَظُنَّ أَنَّ هَذَا الْفَيْضَ الْمَقْدَسَ وَ الْوُجُودَ الْمُنْبَسِطَ إِذَا لَوْحَظَ سَاقِطَ الْإِضَافَةِ مِنَ الْمَاهِيَاتِ وَ أَنَّ مَا بِهِ الْاِمْتِيَازُ فِي ذَلِكَ الْوُجُودِ عَيْنٌ مَا بِهِ الْاِشْتِرَاكُ فَهُوَ مِنْ مَقَامِ شَهُودِ الْمَفْصَلِ فِي الْمَجْمَلِ وَ إِذَا لَوْحَظَ ظَاهِرًا فِي الْمَظَاهِرِ وَ الْمَجَالِي فَهُوَ عَكْسُهُ وَ اِنِّى لَأُظَنُّ بِهَمِّ ذَلِكَ غَايَتُهُ أَنْ يَكُونَ كَلَامُهُمْ هَذَا مُتَشَابِهًا وَ لَهُمْ مَحْكَمَاتٌ غَيْرُ ذَلِكَ وَ لَعَلَّ ١١١ قَوْلُ الشَّيْخِ الْعَطَّارِ فِي مَنْطِقِ الطَّيْرِ - هُمْ زَجْمَلُهُ پِيشْ هَمِّ پِيشْ اَزْ هَمِّ جَمَلُهُ اَزْ خُودِ دِيدُهُ وَ خُويشْ اَزْ هَمِّ إِشَارُهُ إِلَيْهِ. ١١١ وَ قَالَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الدَّامَادُ أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ فِي التَّقْدِيسَاتِ وَ هُوَ كُلُّ الْوُجُودِ وَ كُلُّ الْبِهَاءِ وَ الْكَمَالِ وَ كُلُّ الْبِهَاءِ وَ الْكَمَالِ وَ مَا سِوَاهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ لِمَعَاتِ نُوْرِهِ وَ رَشْحَاتِ وَجُودِهِ وَ زَلَالِ ذَاتِهِ وَ إِذْ كُلُّ هُوِيَةٍ مِنْ نُورِ هُوِيَتِهِ فَهُوَ الْحَقُّ الْمَطْلُوقُ - وَ لَا هُوَ

على الإطلاق إلا- هو انتهى. و لعله يعتقد أن مراد السيد قده من قوله هو كل الوجود أنه منشأ انتزاع الموجوديه في كل موجود سواء كانت موجوديه نفسه أو موجوديه غيره كما صرح به كما اقتضاه ذوق أهل التأله حتى أطلقوه عليه تعالى تسميه و حينئذ فأين هذا من المقصود نعم تحقيق هذه المسأله و تفصيلها و سد ثغورها بآتم وجه حق المصنف قدس سره ككثير من نظائره، س قده

أما بيان الكبرى فهو أن الهويه البسيطة الإلهيه لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصله القوام من كون شىء و لا كون شىء آخر فيتركب ذاته و لو بحسب اعتبار(١)

١- إن قلت اللاكون نفى و سلب ليس شىء يحاذيه فلا يستدعى التركيب قلت شر التراكيب هو التركيب من الإثبات و السلب إذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض- بل إن سألت الحق فلا تركيب إلا هو إذ التركيب يستدعى سنخين أحدهما الوجود و الحقيه و الآخر هو العدم و البطلان إذ الوجود و الوجود ليسا سنخين حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و أما لحاظ الماهيه فيرجع إلى اعتبار العدم و أيضا سبب هذا السؤال أنك متى سمعت التركيب من شيئين تبادر إلى ذهنك شيئه الوجود و لا تنحصر فيها الشيئه أ ما تسمع قولهم الشىء إما واجب الوجود و إما ممكن الوجود و إما ممتنع الوجود و شيئه الامتناع الشيئه العدميه بل الامتناع أشد أنحاء العدم ثم أ ما تسمع قولهم الممكن زوج تركيبى و إحدى شيئيه شيئه الماهيه و هى و إن لم يكن شيئه العدم لكن لم تكن شيئه الوجود أيضا و هى موضوع اللائين و البرزخ بين البحرين البحر العذب الفرات و البحر الأجاج فحصر التركيب فى التركيب من شيئتي الوجود نظر أمى عامى فمدلول لفظ زيد مثلا ثلاثه نحو وجوده و ماهيته و فقده الوجودات الأخرى سيما فقد كمالته المترقيه و أما وجود لا حد له فلا فقد فيه كما لا ماهيه له ففى البسيط الحقيقى لا- تركيب و لو فى العقل و لو من الوجدان و الفقدان. إن قلت السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب فى قوام الذات. قلت الصفات السلبيه للشىء بالنسبه إلى ذات المعروض عرضيات و أما بالنسبه إلى الذات التى هى مجموع الذات المعروضه و العارض ذاتيات كما أن عرضيات زيد بالنسبه إلى ذاته النوعيه عرضيات و أما بالنسبه إلى هويته داخلات و زيد مجموع الطبيعه النوعيه و العرضيات من صفاته الثبوتيه و السلبيه، س قد

العقل و تحليله من حيثين مختلفتين (١) و قد فرض و ثبت أنه بسيط الحقيقه هذا خلف فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئاً دون شىء آخر كأن يكون ألفاً دون ب- فحيثه كونه ألفاً ليست بعينها حيثه ليس ب و إلا لكان مفهوم ألف و مفهوم ليس ب شيئاً واحداً و اللازم باطل لاستحاله كون الوجود و العدم أمراً واحداً فالملزوم مثله فثبت أن البسيط كل الأشياء.

و تفصيله أنا إذا قلنا الإنسان مثلاً مسلوب عنه الفرسية أو أنه لا فرس

١- و ليعلم أن الكلام إنما هو فى المصداق و الواقعيه الخارجيه لا- المفهوم الذهني و إن كان كلامه يوهم وقوع البحث فى المفهوم و بيان أن مرتبه الوجود الواجبي لا- قوام لها إلا بالحقيقه الصرفه الوجوديه بخلاف سائر المراتب دونها فإن ما به يتقوم مرتبتها الوجوديه ليس هو صرف الوجود بل مع ما اقترنت به من النقصانات و الأعدام فلا وقع لما قد يتوهم من أنه كيف يمكن أن يقال فى سائر المراتب بأنها متحصله القوام من الوجود و العدم مع أن كل مصداق للموجوديه ليس إلا هي فإن هذا خلط بين الواقعيه المطلقه و المراتب المحدوده و لسيدنا الأستاذ دام مجده مسلك أعذب يمكن به الحصول على هذه النتيجة أعنى كونه تعالى واحداً لكمال كل ذى كمال- و لا- يسلب عنه شىء منها من جهه النظر إلى وجوب الوجود بالذات فإن لازلزم كون الوجوب بالذات أن يمتنع ارتفاع الوجود على أى تقدير فلا يكون محدوداً و إلا ارتفع عما وراء الحد- فهو مطلق فلا يسلب عنه وجود و لا يسلب عن وجود، اميد

فحيثيه أنه ليس بفرس لا- يخلو إما أن يكون عين حيثيه كونه إنسانا أو غيرها فإن كان الشق الأول حتى يكون الإنسان بما هو إنسان لا فرسا فيلزم من ذلك أن متى عقلنا ماهيه الإنسان عقلنا معنى اللافرس و ليس الأمر كذلك إذ ليس كل من يعقل الإنسان يعقل أنه ليس بفرس فضلا عن أن يكون تعقل الإنسان و تعقل ليس بفرس شيئا واحدا كيف و هذا السلب ليس سلبا مطلقا و لا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود(١) و الوجود بما هو وجود ليس بعدم و لا- بقوه و إمكان لشيء- إلا أن يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطاه أو اشتقاقا فهو مركب فإنك إذا أحضرت في ذهنك صورته و صورته ذلك المحمول السلبي مواطاه أو اشتقاقا و قايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر أو توجب سلبه عليه فتجد أن ما به يصدق على الموضوع أنه كذا غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو كذا(٢) سواء كانت المغايره بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجى من ماده

١- هذه العبارة وقعت في أواخر مبحث العله و المعلول من السفر الأول هكذا و لزم من تعقل الإنسانيه تعقل اللافرسيه إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإننا كثيرا ما نتعقل إلى آخره و لعله عذر لجواز تعقل السلب و لكن ما وقع هاهنا أحسن إذ يكون جوابا لما عسى أن يقال السالبه لا تستدعى وجود الموضوع فلا تقتضى حيثيه حتى يردد فيها بأنها عين حيثيه الإيجاب أو غيرها فحاصل الجواب أن هذا السلب سلب من الموضوع الموجود و السالبه عند وجود الموضوع تساوق المعدوله و الموجبه السالبه المحمول على التحقيق و لذلك خص الكلام بالإيجاب فى قوله فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول و قبل هذا القول و بعده ردد بين السلب و العدول أو إيجاب السلب تنبيها على عدم التفاوت فى التأديه، س قد ه

٢- هذا واضح و لكن وقع فى ذلك الموضوع من الأسفار و فى الشواهد بدل هذا فما به الشىء هو هو غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو و لزوم هذا غير واضح إذ الكلام فى أن الإنسان مثلا ليس بفرس لا أن الإنسان ليس بإنسان ١١٣ لكنه قدس سره بين ذلك فى كتابه المسمى بأسرار الآيات- فإنه قال و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب و إن كان كل منهما مضافا إلى شىء آخر فإن المضاف إليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافه فالتخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر الخارج لا يضر حقيقه الشىء فى نفسها فإذن لو كان معنى ثبوت أبعينه معنى سلب ب لكانت طبيعه الثبوت بعينها طبيعه السلب فيكون الشىء غير نفسه و هو محال انتهى. و الحاصل أن وجود زيد إذا سلب عنه وجود عمرو و كان وجود زيد بما هو مصاحب للنقص و الحد و بالجملة للعدم مصداقا لسلب وجود عمرو لزم التركيب و هو فيما نحن فيه محال و إذا سلب عن وجود زيد بما هو وجود زيد كان الشىء غير نفسه لأن الوجود فيهما بما هو وجود لا بما هو حصه أو فرد واحد إذ المفروض أن وجود زيد بما هو وجود زيد مسلوب عنه إذ لو كان الفرد أو الحصه مسلوبا عنه كان المصداق للنقص و العدم هو الشق الأول، س قد ه

و صوره أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس و فصل أو ماهيه و وجود فإذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورته زيد في عقلك هي بعينها صورته ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحثا بل لا بد أن يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورته زيد و أمر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابه من قوه أو استعداد فإن الفعل المطلق ليس بعينه عدم شىء آخر إلا- أن يكون فيه تركيب- من فعل بجهه و قوه بجهه أخرى و هذا التركيب بالحقيقه منشؤه نقص الوجود فإن كل ناقص حيثه نقصانه غير حيثه وجوده و فعليته فكل بسيط الحقيقه يجب أن يكون تمام كل شىء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقه فهو تمام كل الأشياء على وجه أشرف و أطف و لا يسلب عنه شىء إلا النقائص و الإمكانيات و الأعدام و الملكات و إذ هو تمام كل شىء و تمام الشىء أحق بذلك الشىء من نفسه فهو أحق من كل حقيقه بأن يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقه بأن يصدق على نفسها فأتقن ذلك و كن من الشاكرين فإن قلت أليس للواجب تعالى صفات سلبيه ككونه ليس بجسم و لا بجوهر- و لا بعرض و لا بكم و لا بكيف.

قلنا كل ذلك يرجع إلى سلب الأعدام و النقائص و سلب السلب و وجود و سلب النقصان كمال وجود و يعلم أن هذه الماهيات الممكنه ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد و نعى بالمطلق ما لا يكون (١) معه قيد عدمى- و بالمقيد ما يقابله.

١- هذا كالتعريف الذى سينقله من العرفاء و قصده من التوضيح هو الاعتذار مما عسى أن يقال إنه إذا كان الوجود البسيط جامعا لكل وجود فلم لا- يصدق عليه ماهيته فليجز أن يقال إنه إنسان أو فلك أو ملك أو غيرها بأن الماهيه هي المحدوده بالحد الجامع المانع و هذان الجمع و المنع يشيران إلى اعتبار قيد فيها فقط لضيقها و ضيق وجودها فإذا أضيف إلى وجود ماهيه وجود آخر لم يصدق تلك الماهيه عليه، س قد

و توضيح ذلك أنك إذا حددت نوعا محصلا كماهيه الإنسان مثلا بأنه حيوان ناطق يجب عليك أن تحضر معانيه و تضبطه و تقصد من قولك الشارح لماهيته أنه لا يزيد عليه شىء و لم يبق شىء من معانى ذاته و أجزاء ماهيته إلا و قد ذكر فى هذا القول الوجيز أو غير الوجيز و إلا لم يكن هذا الحد حدا تاما له فيشترط فى ماهيه الإنسان و حده- أن لا يكون شىء آخر غير ما ذكر من الحيوان و الناطق فلو فرض أن فى الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب الماهيه مع هذه المعانى المذكوره فى ماهيه الإنسان معانى أخرى كالفرسيه و الفلكيه و غير ذلك لم يكن ذلك النوع إنسانا بل شيئا آخر أتم وجودا منه و إنما أردنا بقولنا (١) نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده و معناه فقط فإن الأنواع الإضافيه كالحيوان مثلا أو الجسم النامى مثلا و إن كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم إلا أنه ليس بحيث إذا أضيف إلى ذلك المعنى معنى آخر كمالى لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الإضافى و معناه و لهذا إذا أضيف إلى الجسم النامى الحساس يحمل على المجموع الذى هو الحيوان الجسم النامى و كذا يحمل على الإنسان الحيوان و هذا بخلاف النبات إذ قد تمت نوعيته الوجوديه و تحصلت كما تمت ماهيته الحديه فإذن وجد نوع حيوانى لم يحمل عليه النبات و إن حمل عليه الجسم النامى و كذا لم يحمل على النبات أنه حجر أو معدن- و إن حمل أنه جسم ذو قوه حافظه للتركيب و كلامنا فى الوجود الناقص إذا تم لا فى المعانى المطلقه إذا ضم إليها معنى آخر فالأول غير محمول على شىء آخر فرض

١- أى قولنا إنك إذا حددت نوعا محصلا ما يحصل وجوده لا ما يحصل مفهومه فقط إذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذى هو ماهيه ناقصه و لا سيما جنس الأجناس بما هو مفهوم تام و النقص فى ماهيه الجنس إنما هو بحسب التحصل لفناء تحصله فى تحصلات فصوله المقسمه، س قد

أنه أتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه.

إذا تقرر هذا فنقول إن العرفاء قد اصطالحوا في إطلاق الوجود المطلق - و الوجود المقيد على غير ما اشتهر (١) بين أهل النظر فإن الوجود المطلق عند العرفاء عبارته عما لا يكون محصورا في أمر معين محدودا بحد خاص و الوجود المقيد بخلافه كالإنسان و الفلك و النفس و العقل و ذلك الوجود المطلق هو كل الأشياء على وجه أبسط و ذلك (٢) لأنه فاعل كل وجود مقيد و كماله و مبدأ كل فضيله أولى بتلك الفضيله من ذى المبدأ (٣) فمبدأ كل الأشياء و فياضها يجب أن يكون هو كل الأشياء على وجه أرفع و أعلى فكما أن السواد الشديد يوجد فيه جميع الحدود الضعيفه السواديه - التي مراتبها دون مرتبه ذلك الشديد على وجه أبسط و كذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث حقيقه مقاديرتها لا من حيث تعيناتها العدميه من النهايات و الأطراف فالخط الواحد الذى هو عشره أذرع مثلا يشمل الذراع من الخط و الذراعين منه و تسعه أذرع منه على وجه الجمعيه الاتصاليه و إن لم يشتمل على

١- إذ ما اشتهر بينهم تخصيص المطلق و المقيد بالمفاهيم الذهنيه مطلقا و أما فى عرف العرفاء فكاد أن يكون موضوعا بالوضع التخصيصى أو التخصيصى للأمر العينى و ذلك مثل الكليه بمعنى السعه و الإحاطه كما فى عرف الحكماء الإشراقين بل الهويين و اللابشرط و غيره المستعمل فى الوجود الحقيقى فقول العرفاء إنه الوجود المطلق مثل قول الحكماء الوجود البسيط كل الوجودات، س قد

٢- بنى بيانه على عليه المطلق للمقيد و العله واجده لكمال معلوله كما يقال معطى الشىء لا يكون فاقد له و هو و إن كان بيانا تاما فى نفسه لكن الذى أشرنا إليه فى التعليق السابق أشرف مسلكا و أعم نفعا و يتبين به كونه واحدا بالوحده الحقه و مسائل شريفه أخرى، ط مد ظله

٣- إشاره إلى سببك آخر بتغيير المدعى و الدليل أما المدعى فلأننا لا نجعل العنوان هاهنا - البسيط كل الوجودات بل نجعل أن مبدأ الوجودات فاعل و غايه كل الوجودات و هاهنا أيضا من قبيل تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعليه و أما الدليل فهو هاهنا أن معطى الخير و الكمال لا يكون فاقد له و أن غايه الشىء كماله و كمال الشىء هو الشىء مع أمر زائد إذ لو كانت غايه الشىء و كماله فاقد له لم يكن وصول الشىء إليها من قبيل الاستكمالات بل من قبيل التكونات و التفاسدات، س قد

أطرافها العدميه التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي و تلك الأطراف العدميه ليست داخله في الحقيقه الخطيه التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان أولى و أليق بأن يكون خطأ(١) من هذه الخطوط المحدوده- و إنما هي داخله في ماهيه هذه المحدودات الناقصه لا من جهه حقيقتها الخطيه- بل من جهه ما لحقتها من النقائص و القصورات و كذا الحال في السواد الشديد- و اشتماله على السوادات التي هي دونه و في الحراره الشديده و اشتمالها على الحرارات الضعيفه فهكذا حال أصل الوجود و قياس إحاطه الوجود الجمعي الواجبي الذي لا أتم منه بالوجودات المقيده المحدوده بحدود يدخل فيها أعدام و نقائص خارجه عن حقيقه الوجود المطلق داخله في الوجود المقيد و إليه الإشاره في الكتاب الإلهي- أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَ الرَّتْقَ إِشَارَهُ إِلَى وَحْدِهِ حَقِيقَهُ الْوُجُودِ الْوَاحِدِ الْبَسِيطِ وَ الْفَتْقَ تَفْصِيلَهَا سَمَاءً وَ أَرْضًا وَ عَقْلًا وَ نَفْسًا وَ فَلَكَا وَ مَلَكَا وَ قَوْلُهُ تَعَالَى(٢) وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ وَ هَلِ الْمَاءُ الْحَقِيقِيُّ إِلَّا رَحْمَتُهُ الَّتِي وَسَّعَتْ كُلَّ شَيْءٍ- و فيض جوده المار على كل موجود و كما أن الوجود حقيقه واحده ساريه في جميع الموجودات على التفاوت و التشكيك بالكمال و النقص فكذا صفاته الحقيقه التي هي العلم و القدره و الإراده و الحياه ساريه في الكل سريان الوجود(٣) على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حيه عالمه ناطقه بالتسييح شاهده لوجود ربها عارفه بخالقها و مبدعها كما مر تحقيقه في أوائل السفر الأول و إليه

١- إذ لم يفته شىء من سنخ الخط بل فاتته القوابل و النقاط مثلا و هي مباينه بالنوع له- أما القوابل فلكونها جواهر و الخط عرض و أما النقطه فلكونها حدا مشتركا بين الخطوط- و الحدود المشتركه مباينه بالنوع لذوى الحدود كما ثبت في محله، س قد

٢- هذا في الوحده في الكثره أظهر منه في عكسه و كلمه حيه صفه موضحة لا مخصصه- إشاره إلى أن كل شىء له حياه و شعور، س قد

٣- أى سرايه لا تتصف بصفات المسرى فيه بل تفنيه و بهذا المعنى أطلق السير أيضا في قوله- جمالك في كل الحقائق سائر و ليس له إلا جلالك سائر أى الافرط نور جمالك، س قد

الإشارة بقوله (١) وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ لَأَنَّ هَذَا الْفَقْهَ وَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْعِلْمِ لَا يُمْكِنُ حَصُولُهُ إِلَّا لِلْمَجْرَدِينَ عَنْ غَوَاشِي الْجَسْمِيَّةِ وَ الْوَضْعِ وَ الْمَكَانِ

الموقف الثاني في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والإطلاق وفيه فصول

الفصل (١) في الإشارة إلى أقسام الصفات

الصفة إما إيجابية ثبوتية و إما سلبية تقديسية- و قد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ فَصْفَهُ الْجَلَالُ مَا جَلَّتْ ذَاتُهُ عَنْ مِثَابِهِ الْغَيْرِ وَ صَفَهُ الْإِكْرَامُ مَا تَكْرَمَتْ ذَاتُهُ بِهَا وَ تَجَمَلَتْ- وَ الْأُولَى سُلُوبٌ عَنِ النَّقَائِصِ وَ الْأَعْدَامِ وَ جَمِيعَهَا يَرْجِعُ إِلَى سَلْبٍ وَاحِدٍ هُوَ سَلْبُ الْإِمْكَانِ عَنْهُ تَعَالَى وَ الثَّانِيَّةُ تَنْقَسِمُ إِلَى حَقِيقِيَّةٍ كَالْعِلْمِ (٢) وَ الْحَيَاةِ وَ إِضَافِيَّةٍ كَالْخَالِقِيَّةِ

١- أَى يَسْبِيحُ بِتَسْبِيحِهِ وَ يَحْمَدُ بِحَمْدِهِ أَى كُلُّهَا كَاشِفَهُ لِأَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ وَ شَارِحَهُ لِجَمَالِهِ وَ جَلَالِهِ وَ الْحَمْدُ أَيْضًا إِظْهَارُ كَمَالِ الْمَحْمُودِ وَ كُلُّ وَجُودٍ خَيْرٍ وَ حَسَنٍ وَ جَمَالٍ وَ جَلَالٍ وَ لَمَّا كَانَ كُلُّ وَجُودٍ وَ خَيْرٍ مَنْسُوبًا أَوْلَى إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ ثَانِيًا إِلَى تَعْيِينِهِ وَ مَاهِيَّتِهِ كَمَا قَالَ ع: مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا- وَ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ لِأَنَّ نَسْبَتَهُ إِلَى الْفَاعِلِ بِالْوَجُوبِ وَ إِلَى الْقَابِلِ بِالْإِمْكَانِ كَانَتْ وَجُودَاتِ الْعَالَمِ بَشَارِئِهَا أَلْسِنَةً نَاطِقَةً بِأَنَّ لَهُ الْحَمْدَ وَ لَهُ الْمَلِكُ لَا بِمَحْضِ دَلَالَةِ الْأَثَرِ عَلَى الْمُؤَثَّرِ كَمَا يَقُولُهُ الْمُتَكَلِّمُونَ وَ لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْأَثَرُ شَيْئًا عَلَى حِيَالِهِ بَلْ مَا هُوَ فِيهِ بِمَا هُوَ وَجُودٌ لَمْ هُوَ وَ بِهَوِيَّةِ الْهُوَ الْمَطْلُوقِ هُوِيَّةِ كُلِّ هُوَ وَ كَانَ قَدْ يَنْقُضِي فِي نَظَرِ السَّالِكِ دَوْلَ الْمَظَاهِرِ لِلْأَسْمَاءِ وَ يَظْهَرُ دَوْلَهُ الْأَسْمَاءِ وَ تَبَدُّلَ الْأَرْضِ غَيْرِ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتِ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ- كَانَ الْحَمْدُ وَ التَّسْبِيحُ الْمَبْنِيَانِ لِلْفَاعِلِ أَيْضًا بِهِ تَعَالَى أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ وَ لَذَا جَمَعَ تَعَالَى بَيْنَ التَّسْبِيحِينَ أَوْ الْحَمْدِينَ أَعْنَى التَّسْبِيحِ وَ حَمْدِ الْأَشْيَاءِ فِي قَوْلِهِ يَسْبِحُ وَ التَّسْبِيحِ- وَ حَمْدِ نَفْسِهِ فِي قَوْلِهِ بِحَمْدِهِ وَ قَوْلِهِ قُدْسٌ سِرُّهُ وَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْعِلْمِ إِشَارَةً إِلَى قِرَاءَةِ يَفْقَهُونَ بِنَاءِ الْغَيْبِ لَا بِنَاءِ الْخَطَابِ، س قده

٢- التَّمثِيلُ بِمِثَالِينَ إِشَارَةً إِلَى انْقِسَامِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْحَقِيقَةِ الْمَحْضَةِ وَ الْحَقِيقَةِ ذَاتِ الْإِضَافَةِ فَإِنَّ الصِّفَةَ مَطْلُوقًا سِوَاءَ كَانَتْ فِي الْوَاجِبِ تَعَالَى أَوْ فِي الْمُمْكِنِ أَرْبَعَةَ أَقْسَامٍ لِأَنَّ الصِّفَةَ إِمَّا سَلْبِيَّةٌ وَ إِمَّا ثُبُوتِيَّةٌ وَ يَنْدَرِجُ فِي السَّلْبِيَّةِ مَا لَيْسَ فِي لَفْظِهِ حَرْفُ سَلْبٍ كَالْعَمَى وَ الْأَمِيَّةُ الْمَوْضُوعِينَ لِعَدَمِ الْبَصَرِ وَ عَدَمِ الْكِتَابَةِ وَ التَّعَلُّمِ لِلْعِلْمِ وَ فِي الْحَقِّ الْأَوَّلِ كَالْقُدُوسِيَّةِ وَ الثُّبُوتِيَّةِ إِمَّا إِضَافِيَّةٌ وَ هِيَ مَا كَانَتْ مَحْضُ النِّسْبَةِ كَالْعَالَمِيَّةِ وَ الْقَادِرِيَّةِ وَ إِمَّا حَقِيقِيَّةٌ وَ هِيَ إِمَّا حَقِيقِيَّةٌ مَحْضَةٌ إِنْ لَمْ تَكُنْ نِسْبَةً وَ لَا مَلْزُومَةً لِلنِّسْبَةِ كَالْحَيَاةِ وَ الْوَجُوبِ بِالذَّاتِ وَ عِلْمِ الْعَالَمِ بِذَاتِهِ وَ إِمَّا حَقِيقِيَّةٌ ذَاتٌ إِضَافَةٌ إِنْ لَمْ تَكُنْ نِسْبَةً وَ لَكِنْ تَكُونُ مَلْزُومَةً لِلنِّسْبَةِ كَالْعِلْمِ بِالْغَيْرِ وَ الْقُدْرَةَ عَلَيْهِ فَعَلِمَ زَيْدٌ بِالشَّمْسِ مِثْلًا صُورُهُ فِي ذَهْنِهِ وَ لَيْسَتْ إِضَافَةٌ بَلْ كَيْفِيَّةٌ وَ لَكِنْ تَلْزِمُهَا النِّسْبَةُ إِلَى الشَّمْسِ الْخَارِجِيَّةِ وَ تِلْكَ النِّسْبَةُ هِيَ الْعَالَمِيَّةُ. إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَتَقُولُ الصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ لَيْسَتْ عَيْنُ ذَاتِ الْمَوْصُوفِ وَ إِلَّا لَكَانَ الْمَوْصُوفُ عَدَمًا إِنْ قُلْتَ هِيَ مَحْذُورٌ فِي كَوْنِ مَصْدَاقِهَا عَيْنِ الذَّاتِ فَإِنَّ الثُّبُوتِيَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ أَيْضًا مَصْدَاقِهَا عَيْنِ الذَّاتِ لَا مَفْهُومَهَا قُلْتَ السَّلْبُ لَا مَصْدَاقَ لَهُ وَ ظَاهِرٌ أَنَّ الْمَوْجُودَ لَا- يَكُونُ مَصْدَاقًا وَ فَرْدًا ذَاتِيًا لِلْسَّلْبِ وَ الْعَدَمِ نَعَمْ يَصْلُحُ لِأَنَّ يَكُونُ مَنْتَزَعًا مِنْهُ وَ فَرْدًا عَرْضِيًّا لِهَمَا بِخِلَافِ الْمَفْهُومِ الثُّبُوتِيَّ فَإِنَّ الْمَوْجُودَ فَرْدٌ ذَاتِيٌّ لَهُ وَ الْكُلِّيُّ الطَّبِيعِيُّ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُ مَوْجُودٌ عَيْنِ فَرْدِهِ الذَّاتِيَّ إِنْ قُلْتَ سُلُوبُ الْبَارِي تَعَالَى

عندكم من باب سلب السلب فيكون إثباتا قلت السلب مطلقا أينما تحقق و أى شىء كان مسلوبه بما هو سلب لا يحاذيه شىء و كونه إثباتا و ثبوتا إنما هو شأن فردة العرضى لا بما هو طبيعه سلب و عدم و الصفات الإضافيه أيضا أعنى المضافات الحقيقيه لا المشهوريه زائده على ذات الموصوف و إلا لكان الموصوف نسبه محضه و السؤال و الجواب جاربان هنا أيضا إن قلت السلب و الإضافه كيف يكونان صفتين لشىء و هما نفي محض و اعتبارى قلت العقل لا يعتبر فى صفه الشىء كونها أمرا عينيا بل يكتفى فيها بكونها فى ظرف نفس الأمر فإن الكليه صفه للإنسان و الفرس و غيرهما و هى من المعقولات الثانيه و لذا كان العرضى إما محمولا- بالضميمه و إما خارجا محمولا مطلقا و كلاهما صفه الشىء فالتى من صفات الواجب تعالى عين ذاته هى الصفات الثبويه الحقيقيه بكتلتا شعبيتها، س قدہ

و الرأزقته و التقدفم و العلهه و جمفع الحققفةات ترجع إلى وحب الوجود- أعنى الوجود المتأكد و جمفع الإضاففةات ترجع إلى إضاففه واحده(١) هى إضاففه

١- أى نفس مفهوما الإضاففى المندرج تحته جمفع إضاففاته تعالى فىإن للوجود الحق قفومفه حقه حققفه بالنسبه إلى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمه الواسعه و للوجود المطلق قفومفه حققفه ظلفه بالنسبه إلى الوجودات المقفده و هنا قفومفه إضاففه منطوفه فىها المفاهفم الإضاففه التى حكفموا بزفادتها على الذات. إن قلت هل فمكن أن فكون معنى كلامه قده أن حقائق الصفات الإضاففه و ما فنتزع هى عنها ترجع إلى إضاففه إشراقفه هى القفومفه الحققفه الظلفه التى ذكرتفمها بمعنى أنها شئونها و فنونها و انطواؤها فىها فكون كانطواء الأسماء و الصفات التى فى مرتبه الواحدفه فى الأحفده و كل اسم نفس ذلك المسمى مأخوذا بتعفن من التعفنات الكمالفه كما هو طرفه العرفاء. قلت لا فناسب هذا المعنى قوله قدس سره ففما بعد بأسطر المتأخره عنه و عما أضعف بها إليه لأن القفومفه الحققفه و لو كانت تلك الإضاففه الإشراقفه لفت متأخره عما أضعف إليه- كفف و هى من صقع أول الأوائل مقدمه على الكل بتقدمه بل هى كالمعنى الحرفى لا فمكن الحكم عليها بالعفنفه أو الزفاده ثم إن القفومفه التى من الإضاففات من التقفوم الوجودى و لو جعلت مبالغه القفام بذاته كما عند البعض لم تكن من الإضاففات كما لا فخفى، س قده

القيوميه (١) هكذا حقق المقام و إلا فيؤدى إلى انثلام الوحده و تطرق الكثره إلى ذاته الأحديه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

بيان تفصيلي واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدره و الإراده و غيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلا وجود ذاته بذاته فهي و إن تغايرت مفهوماتها- لكنها في حقه تعالى موجوده بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من أن الأول تعالى لا يتكثر لأجل تكثر صفاته لأن كل واحده من صفاته إذا حققت- تكون الصفه الأخرى بالقياس إليه فيكون قدرته حياته و حياته قدرته و تكونان واحده فهو حى من حيث هو قادر و قادر من حيث هو حى و كذا في سائر صفاته.

و قال أبو طالب المكي مشيته تعالى قدرته و ما يدركه بصفه يدركه بجميع الصفات إذ لا اختلاف هناك و سيأتى زياده توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك مزله بعض الأقدام و كما أن صفاته الحقيقيه كلها حقيقه واحده لا تزيد على ذاته تعالى و إن تغايرت مفهوماتها و إلا- لكانت ألفاظها مترادفه فكذا صفاته الإضافيه و إن كانت زائده على ذاته متغايره بحسب المفهوم لكن كلها إضافه واحده متأخره عن الذات- و لا- يخل بوحدانيتها كونها زائده عليه فإن الواجب تعالى ليس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الإضافيه المتأخره عنه و عما أضيف بها إليه و إنما علوه و مجده و تجمله- و بهاءه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحديه أى يكون ذاته تعالى في

١- و هي كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثه وجوديه فإن الخلق و الرزق و الحياه و البدء و العود و العزه و الهدايه إلى غير ذلك حيثيات وجوديه في موضوعاتها من الوجودات الإمكانيه و هي جميعا قائمه به تعالى مفاضه من عنده، ط مد ظله

ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات و ينبعث عنه هذه الإضافات و كما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته و أحديته يستحق هذه الأسماء من العلم و القدره و الحياه من غير أن يتكثر و يتعدد حقيقه أو اعتبارا و حيثه لأن حيثه الذات بعينها حيثه هذه الصفات- كما قال أبو نصر الفارابي وجود كله و جوب كله علم كله قدره كله حياه كله لا أن شيئا منه علم و شيئا آخر منه قدره ليلزم التركيب في ذاته و لا أن شيئا فيه علم و شيئا آخر فيه قدره ليلزم التكثر في صفاته الحقيقيه فكذا صفاته الإضافيه لا يتكثر معناها و لا يختلف مقتضاها و إن كانت زائده على ذاته فمبدئيه بعينها رازقيته و بالعكس و هما بعينهما جوده و كرمه و بالعكس و هكذا في العفو و المغفره و الرضا و غيرها إذ لو اختلف جهاتها و تكثر حيثياتها لأدى تكثرها إلى تكثر مبادئها- و قد علمت أنها عين ذاته تعالى.

قال الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول في بعض كتبه و مما يجب أن نعلمه و نحققه أنه لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفه توجب أخلاف حيثيات فيه بل له إضافه واحده هي المبدئيه تصحح جميع الإضافات كالرازقيه و المصوريه و نحوهما و لا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الإمكان- فإنه يدخل تحته سلب الجسميه و العرضيه و غيرهما كما يدخل تحت سلب الجماديه- عن الإنسان سلب الحجريه و المدريه عنه و إن كانت السلوب لا يتكثر على كل حال انتهى كلامه و هو كلام في غايه الجوده إلا- أن في قوله و إن كانت السلوب لا تتكثر محل بحث(١) كما مرت الإشاره إليه من أن سلوب الوجودات(٢) بما هي وجودات

١- اعتراض على إطلاق قوله و إن كانت السلوب لا تتكثر إلى آخره و إلا- فالسلوب التي عدها سلوب الأعدام لا- سلوب الوجودات و هي لا تتكثر و لا تكثر، ط مد ظله

٢- أقول عبارته الشيخ لا- تأبى عن ذلك لأنه من باب رفع الإيجاب الكلى لا السلب الكلى أى و أن ليس كل سلب يتكثر بل بعضه يتكثر كسلب الكمال و بعضه لا يتكثر كسلب النقص و لو سلم أنه من باب السلب الكلى فالمراد أن لا شىء من السلب الكلى فالمراد أن لا شىء من السلب بما هو سلب يتكثر إذ لا ميز في الأعدام من حيث العدم و إن كان تكثر ففيما تضاف إليه من المسلوبات ثم إن الشيخ نفى التكثر لا التكثر و لو في سلوب الكمالات كما يشعر به قوله مما يوجب إلى آخره و الجواب عن هذا أنه من باب الاستلزام، س قد

مما يوجب تكثرا في المسلوب عنه و الذى من السلوب لا يوجب تكثر الحيشه فى الموصوف به هو سلب السلب كسلب الإمكان عن واجب الوجود و يندرج تحته سلب الجوهرية و العرضية و الجسميه و الكيفيه و الكمييه و غيرها و أما سلب الوجود الأكمل عن الموجود الأنقص كسلب مرتبه العقل عن النفس مثلا- و سلب مرتبه الواجب عن العقل فذلك لا- محاله يوجب تكثرا و كذلك سلب المساوى عن المساوى فى الدرجه- كسلب الفرسية عن البقر.

قال بعض المحققين فى شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجماديه عن الإنسان سلب الحجريه و المدريه إن غرضه من ذلك أن السلوب قد يحتاج إلى حيثيات ذاتيه مختلفه كسلب الجماديه عن الإنسان فإنه من حيث كونه ناميا و سلب الشجرية عنه فإنه من حيث كونه حساسا متحركا بالإراداه و سلب الفرسية عنه فإنه من حيث كونه ناطقا و تلك حيثيات ذاتيه متعدده و لا كذلك الحال فى واجب الوجود فإن جميع السلوب مستنده إلى ذاته الأحديه مره واحده لأن ذاته مقتضيه لسلب الإمكان- المستلزم لسلب النقائص فافهم انتهى.

أقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فإن حيثيه الناطقيه فى الإنسان تكفى لأن تكون مصححه لسلب الجماديه و الشجرية و الفرسية كما أن العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التى دونه فى الرتبه من غير حاجه إلى حيثيات ذاتيه مختلفه فيه فعلم أن القاعده الكليه فى تصحيح سلوب النقائص عن شىء هو كماله الوجودى و فى تصحيح سلوب الكمالات عن شىء هو نقصاناته و جهاته العدميه فكلما يسلب عنه شىء وجودى بما هو وجودى فهو لا محاله مركب خارجى أو ذهنى كالإنسان يسلب عنه الملكيه و العقل يسلب عنه الواجبيه فهو لا- محاله مركب الذات من هاتين الحثيتين إحداهما وجوديه و الأخرى عدميه و أما الإنسان إذا سلب عنه الجماديه و الشجرية و غير ذلك فلا يحتاج فى ذلك إلى حيثيه أخرى غير حيثيه ذاته النفسية النطقية فعليك بالتثبت فى هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله و لا يزعجك عما ذكرنا سابقا أن البسيط الذات هو كل الموجودات

الفصل (٢) فى قسمه أخرى رباعيه للصفات الثبوتيه حتى يعلم أن أيتها لائقه للذات الواجبيه

الصفات إما محسوسه و إما معقوله

و كل منهما إما عين الموصوف أو غيره فهذه أربعه الأول كالمتمصل للجسم (١) و الثانى كالأسود له و الثالث كالعالم للعقل (٢) و الرابع كالعالم للإنسان البشرى فنقول صفات البارى ء ليست من قبيل المحسوسات- إذ هو أجل من أن يناله حس فما أضل الجسمه و المشبهه و لا- من قبيل الصفات الزائده- لانه كانت كما يقوله الأشاعره أو مفارقه كما يقوله الكراميه تعالى عن أوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا إذ لو كان كذلك يلزم أن يكون عاريه فى مرتبه ذاته بذاته عما هو صفه الكمال كالعلم و القدره و الحياه و غيرها فيكون تجمله بغير ذاته فيكون للغير تأثير فى كماله و تمامه و يؤدى إلى الدور المستحيل (٣) فيلزم أن (٤)

١- أى للصوره الجسميه حيث يطلق عليها الجسم كثيرا لأنها الجسم فى بادية النظر- و أما المتمصل للجسم المركب فمعلوم أنه جزء لا عين، س قد

٢- على ما ذهب إليه تبعاً للشيخ الإشراقى من أن العقول وجودات محضه لا- ماهيه لها- أو المراد كالعالم لوجود العقل إذ من الواضحات زياده العلم على ماهيه العقل إذ الماهيه من حيث هى لأى شى ء كانت ليست إلا هى لا عالمه و لا جاهله، س قد

٣- إن قلت جهه التوقف متخالفه لأن الصفات متوقفه فى وجودها على الذات و الذات متوقفه فى كمالها على الصفات و هل هذا إلا- كتوقف كل من العرض و الموضوع على الآخر بوجه غير دائر- لأن توقف العرض فى وجوده و توقف الموضوع فى تشخصه قلت كونه تعالى فاعلا ذا حياه و شعور و قدره مفروغ عنه فصدور الحياه و العلم و القدره و الإراده و غيرها موقوف على هذه- إن قلت هذا تقدم الشى ء على نفسه لا الدور قلت الدور باعتبار توقف صدور العلم على الحياه- و الإراده مثلا و توقف صدورهما على العلم و قس عليه ثم إنه ليس المراد التجمل بسبب غير المنفصل- إذ مقتضى عروض الصفات معلوميتها و يكتفى بنفس المعروض و هو واضح، س قد

٤- لكون ذاته معطيه و مستطيعه و لأن الذات أكمل من الصفات لكونها عله للصفات و الصفات أكمل من الذات لكونها كمالا و حليه للذات فالذات أكمل من الذات بقياس المساواه فإن قلت لا عليه و لا تأثير بينهما على طريقه المصنف قدس سره كما سيأتى قلت نعبر بالأصل و التبع أو نحوهما، س قد

يكون ذاته أكمل من ذاته و على قاعده الإشراق يلزم أن يكون ذاته أنور من ذاته إذا تنور بأنوار صفاته و الكل مستحيل و لأن الفطره حاكمه بأن ذاتا يكون كمالها بنفس ذاتها أشرف و أكمل من ذات استكملت بأمر زائد على ذاته- و على الجملة ليس فى ذاته لكونه مبدأ سلسله الخيرات الوجوديه و الإضافات النوريه شىء بالقوه أصلا و لا فى ذاته جهه إمكانيه بل كله وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و فعل بلا قوه و وجوب بلا إمكان و خير بلا شر لأنه غير متناهى الشده الوجوديه- أبى ذاته عن القصور و الانفعال فصفاته الجماليه كلها عين ذاته أى وجودها بعينه وجود الواجب فهى كلها واجبه الوجود من غير لزوم تعدد الواجب و إليه الإشاره بقول الشيخ أبى نصر الفارابى يجب أن يكون فى الوجود وجود بالذات- و فى العلم علم بالذات و فى القدره قدره بالذات و فى الإراده إرادته بالذات حتى تكون(١) هذه الأمور فى غيره لا بالذات أقول و هكذا فى كل صفه كماليه(٢) للموجود بما هو موجود.

تنوير عرشى

و هذا يرشدك إلى أن حقائق الأشياء يجوز أن يكون لها وجود بسيط جمعى و إلى أنه قد يكون لحقيقه واحده أنحاء من الوجود بعضها مادى و بعضها مجرد بعضها ممكن و بعضها واجب كأصل الوجود فإنه حقيقه واحده بعضها جوهر

١- حاصل كلام المعلم أنه كما يقول الإلهيون فى دليل إثبات الواجب تعالى إن الوجود إن كان واجبا فهو و إلا استلزمه دفعا للدور أو التسلسل نعمم هذا البيان فى توابع الوجود- فنقول العلم إن كان واجبا فهو و إن كان متعلقا بالغير فذلك الغير أيضا علم لأن معطى الكمال لا يكون فاقد له ثم ننقل الكلام إلى ذلك العلم و هكذا حتى يصل إلى علم قائم بذاته و كذا فى القدره و الإراده و غيرهما مما هو من عوارض الموجود بما هو موجود من غير استلزام تجسم و تقدر، س قد

٢- المراد بالصفه الكماليه ما لا يرجع إلى عدم أو عدمى كالماهيه و الموجود من حيث هو موجود هو الوجود من حيث هو وجود و الصفه المنتزعه من الوجود كذلك يجب أن تكون عينه غير زائده عليه و إن خالفته مفهومها و لو لم تكن عينه لكانت غيره فكانت باطله لأصالة الوجود و بطلان غيره و قد فرضت صفه كماليه هذا خلف و إذ كان الواجب تعالى وجودا حقا لا عدم معه ثبتت له الصفه المذكوره فكانت عينه و الصفات الواجبيه أيا ما كانت هى الصفات المنتزعه عن الموجود بما هو موجود تثبت للواجب لذاته و تثبت لغيره به فافهم ذلك، ط مد ظله

و بعضها عرض منها واجب و منها ممكن و ذلك لأن هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها- بحسب المعنى و المفهوم بين الواجب و الممكن و هى فى الواجب عين ذاته فتكون واجبه لأن وجوده عين العلم و القدره و الإراده و غيرها و العلم فى علم العقل بذاته عقل- و فى علم النفس بذاتها نفس و قد يكون عرضا من مقوله الكيف و هو كيفيه نفسانيه غير القدره و الإراده اللتين هما أيضا كيفيتان نفسانيتان متغايرتان و متغايرتان للعلم فهى هاهنا مختلفه فى الوجود لكل منها أثر خاص و هى كلها هناك شىء واحد وجودا و عينا و كذا فعلا و تأثيرا فإن أثر العلم هناك بعينه أثر القدره و الإراده و الحياه فكما أن المعلول معلومه تعالى فكذا مقدوره و مراده و حى بحياته و مجعوله بجعله بالذات- من غير اختلاف جهات إلا- بحسب الأسماء و مفهوماتها هكذا يجب أن يحقق الأمر فى عينيه الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون إلى اعتباريه الوجود- فجعلوا معنى عينيه الصفات فى البارى تعالى أن مفهوماتها مفهوم واحد و أنه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات فى غيره و هذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود و درجاته المتفاوته (١) و نزيدك أيضا لهذا المرام

الفصل (٣) فى حال ما ذكره المتأخرون فى أن صفاته تعالى يجب أن يكون نفس ذاته

١- فى قولهم الأول غفلوا عن أصل الوجود فكان عينيه كل من الصفات مع الأخرى و مع الذات بحسب المفهوم و الحمل بينها أوليا لعدم أصاله الوجود عندهم و أما فى قولهم بالنيابه و أنه مترتب على ذاته إلى آخره فقد غفلوا عن سر الوجود و إن حقيقه كل صفه هى الوجود فتكون مقوله بالتشكيك كالوجود و تكون مثلا الصوره القائمه من المعلوم بالنفس صفه و علم النفس و العقل و الواجب تعالى بذواتهم أيضا صفه فلو كانوا متفطنين بهذا العرض العريض للوجود و توابعه مع وحدتها و بساطتها لم يتحاشوا عن كون العلم قائما بالذات بل الواجب الوجود بالذات صفه و علما بالحقيقه و لم يتفوهوا بالنيابه و يمكن جعل إضافه السر إلى الوجود بيانيه حتى تكون إشاره إلى قولهم الأول و يكون قوله و درجاته المتفاوته إشاره إلى قولهم الثانى، س قد

الفصل (٣) فى حال ما ذكره المتأخرون فى أن صفاته تعالى يجب (١) أن يكون نفس ذاته قالوا كلما هو صفة لشيء (٢) فيفتقر إلى ما يقوم به فكلمة قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به و كلما وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا فى نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب أو للممكن ممكنة فى أنفسها- و كيف يكون الصفة و صاحبها واجبى الوجود و قد تبين نفي تعدد الواجب فى الوجود- و أما أنه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتقرره فى ذاته لأنه لو تقرر فى ذاته صفة ممكنة ففاعلها و مرجحها لا- بد أن يكون ذاته إذ لا- واجب سواه و لا- ينفعل أيضا عن مجعولاته و هو بين (٣) و حيثئذ يلزم أن يكون الذات الأحديه فاعله و منفعله و هو محال لأن كل ذات فعلت و قبلت فيكون فعلها بجهه و قبولها بأخرى لوجوه- الأول أن الفعل للفاعل قد يكون (٤) فى غيره و القبول للقابل لا- يكون فى غيره فجهه الفعل غير جهه القبول و قد ثبت بساطته تعالى.

الثانى أنهما لو كانتا جهه واحده لكان كلما فعل بنفسه (٥) قبل و كلما قبل بنفسه فعل و الوجود يكذبه.

١- ما أقاموه من الدليل عليه أنما ينتج على تقدير تمامه أن ليس له صفة هى غير ذاته و هذا غير كون صفاته عين ذاته و لعل الدليل مأخوذ من مشرب الاعتزال، ط مد ظله

٢- أى صفة مغايره لشيء أو صفة لشيء غير و لو لا تقدير الغيريه لكان قوله فيفتقر إلى ما يقوم به فى محل المنع و هو ظاهر، ط مد ظله

٣- لأن شر الحاجات هو الحاجه إلى المعلول و أيضا المعلول ينفعل عن الذات باعتبار الصفة كالعلم و المشيه و القدره و نحوها فلو حصلت صفاته عن مجعولاته لزم الدور، س قده

٤- كلمه قد للتحقيق كما فى قوله تعالى قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ أو لما كان فى الإيجاب الجزئى كفايه فى إثبات المطلوب مع أنه لو أورد الكليه لكان مصادره و دلالة المفاهيم ضعيفه أورد سور الجزئيه التى هى نقيض للكليه الأخرى و هذا أولى فلا يراد أنه يفهم منه أن فعل الفاعل قد يكون فى نفسه و هو التزام لمطلوب الخصم، س قده

٥- كلمه بنفسه فى الموضوعين متعلقه بفعل الذى يليها و إلا- فهى خاليه عن الفائده- لأن ما فعل بأمر زائد على ذاته أيضا قبل بذلك الأمر الزائد و بالعكس لأن المفروض أن الفعل و القبول جهه واحده و قوله و الوجود يكذبه لأن الهيولى الأولى قابله لا غير و الصوره النوعيه فاعله لا غير. إن قلت الصوره النوعيه أو العقل لا محاله لهما عوارض و صفات يقبلانها فهما فعلا و قبلا لا أنهما فعلا- لا- غير. قلت ليس المراد لزوم التساوى بحسب التحقيق أو بحسب الصدق مطلقا بل المراد لزوم التساوى بحسب الصدق بالنسبه إلى الأمر الواحد الذى فعل أو قبل بل المراد لزوم الاتحاد و الوجود يكذبه لأن الواجب تعالى لا يقبل مجعولاته الماديه مثلا- و العقل و الصوره لا يقبلان معاليلهما فالأولى أن يقرأ الفعلان بالبناء للمفعول و كلمه بنفسه حيثئذ أيضا ألصق بما بعدها، س قده

الثالث أن الفاعل هو الذى يقتضى وجود المعلول و يجعله واجب الحصول و يوجد و أن توقف وجود المعلول على غيره من بواقى العلل و القابل لا يقتضى المعلول و لا يجعله واجب الحصول و ليس له إلا الصحة و التهيؤ و الاستحقاق لوجود المقبول- فنسبه الفاعل إلى مفعوله بالوجوب و نسبه القابل إلى مقبولة بالإمكان و الوجوب مبطل للقوه و لا يبطل الشىء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت أن الواجب تعالى لو اتصف بصفه متقررته فى ذاته لزم اختلاف جهتين فى ذاته و هاتان الحيتان إما أن تكونا لازمتين له أو مقومتين له أو الواحده منهما مقومه و الأخرى زائده(١) و على التقادير يلزم تركيب الذات فى الواحد الحقيقى أما على الشقين الأخيرين فواضح.

و أما على الشق الأول فنعيد الكلام إلى صدورهما بأن نقول إنهما لا يصدران إلا بجهتين مختلفتين أيضا فإما أن يتسلسل الأمر لا إلى نهايه أو ينتهى إلى جهتين مقومتين

١- لا يخفى أن هاهنا احتمالا آخر و هو أن تكون إحداهما عينا للذات و الأخرى لازمه لها و استلزامه لمحذور ليس عذرا لعدم تعرضه إذ كل الشقوق مستلزمه للمحاذير لكن يمكن أن يقال هذا الشق كان بطلانه أوضح إذ نقل الكلام إلى صدور الجبهه اللازمه فأما أن تستند إلى الجبهه العينيه أعنى الذات فهو باطل لتعاند الفعل و القبول فلا يستند جهتها إلى ذات بسيطه و إحدى الجهتين إلى الأخرى و إن كانت جبهه قبول الصفات هى الجبهه اللازمه- و جبهه صدورها الذات البسيطه كجبهه صدور الجبهه اللازمه لزم صدور الكثير عن الواحد- و إما أن تستند إلى جبهه أخرى لازمه و هلم جرا فيلزم التسلسل و إما أن ينتهى إلى جبهه مقومه- فيلزم التركيب فى الذات مع محذور آخر و هو الخلف إذ عاد ما فرضناه عينا جزءا فالمحذور هنا أشد من هذه الحيشه،
س قد

لذاته تعالى عنه علوا كبيرا هذا ما ذكره في عينيه صفاته تعالى الحقيقيه و فيه بحث من وجوه الأول أنا نقول إن هاهنا اشتباها من باب أخذ القبول (١) بمعنى الانفعال الاستعدادى مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف و البرهان لا يساعد إلا على نفى الأول دون الثانى فلقائل أن يقول صفاته تعالى لوازم ذاته (٢) و لوازم الذات لا تستدعى جعلاً مستقلاً بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً و عدماً فإن كانت الذات مجعوله - كانت لوازمها مجعوله بذلك الجعل و إن كانت غير مجعوله كانت لوازمها غير مجعوله بالاجعل الثابت للذات و لا يبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين إلى أن صفاته تعالى واجبه الوجود بوجود الذات.

و الثانى أن الدليل منقوض بالصفات الإضافيه (٣) له تعالى كالمبدئيه و السببيه و غيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم إما عدم اتصافه بتلك الصفات

١- القبول بمعنى الانفعال التجددى هو أن يطرأ على الشىء كمال يليق به بسبب الغير أو بالغير بمدخلية المادة و القبول بمعنى مطلق الاتصاف هو أن يتصف شىء بشىء لازم له بذاته بلا مدخلية المادة فالنار قابله للحراره بالمعنى الثانى و الماء قابله لها بالمعنى الأول و المادة الناريه لا مدخلية لها فى قبول الحراره فلو فرضت الصوره النوعيه الناريه مجردة عن المادة لكانت متصفه بالحراره أيضاً و لوازم الماهيات و كذا لوازم الوجودات قبولها بمعنى مطلق الاتصاف و حيثيه اتصافها بلوازمها عين حيثيه مصدريتها و منشئتها لها سواء كانت فواعل بالطبع لها أو بالاختيار الأعم من الفاعل بالرضا أو بالعنايه، س قد

٢- هذا كلام آخر مع القوم و ليس نتيجة لما قبله إذ فيما قبل منع جهه القبول وراء جهه الفعل و هاهنا منع جهه الفعل أيضاً بأنها لا مجعوله بلا مجعوليه الذات إلا أنه فرع هذا الكلام على ما قبله لابتنائها على كونها لوازم فكأنه قال فإذا كانت الصفات مقبوله لذاته تعالى لا بمعنى الانفعال التجددى و ذلك لكونها لوازم فلقائل أن يقول اللازم لا يستدعى جعلاً مستقلاً، س قد

٣- أقول بعد ما حققت لك معنى الصفات الإضافيه و أنها انتزاعيه و لهذا قالوا بزيادتها تعلم أن لا ورود لهذا النقص إذ من مقدمات الدليل أن كل ما هو صفه لشىء فيفتقر إلى ما يقوم به و هذا لا يجرى فى الإضافات إذ لا قيام للأمر الانتزاعى بشىء و ليس أمراً ينضم إلى الموصوف، س قد

أو عدم كونها زائده على الذات و كلا القولين باطل و يرد على الوجه الأخير من الوجوه الثلاثة مفسد- أحدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقيه له تعالى حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فإن علمه تعالى بعينه قدره باعتبار و إرادته باعتبار و القدره بحسبها إمكان صدور الفعل(١) و الإراده تقتضى وجوبه فعلمه تعالى من حيث إنه قدره يصح منه الصدور و اللاصدور و من حيث إنه إرادته يجب عنه الصدور فلو كان جهه هذا الإمكان غير جهه الوجوب يلزم أن يكون ذاته ذا حيثيات مختلفه مع أن حيثيه ذاته بعينها حيثيه جميع صفاته الحقيقيه الكماليه و كذا حيثيه كل صفه كماليه له هى بعينها حيثيه سائر الصفات الكماليه و سيأتى تحقيق هذا المقام.

و ثانيها المنع بأننا لا نسلم أن نسبه القابل إلى المقبول بالإمكان الخاص- المنافى للوجوب لم لا يجوز أن يكون بالإمكان العام و هو غير مناف للوجوب- و ربما يجاب عنه بأننا نعلم بديهه أن القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول- و يجوز أن لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثيه القابليه بل من حيثيه أخرى و لك أن تدفعه بمنع الكليه فإن ما ذكر غير جار فى اتصاف الماهيات بلوازمها إذ لا- يمكن أن يقال إن الأربعة يجوز أن يكون زوجا و يجوز أن لا يكون زوجا بل هى واجبه الزوجيه.

و ثالثها أن التنافى بين الوجوب و الإمكان فيما نحن فيه ممنوع إذ الإيجاد إيجاب وجود المعلول فى حد نفسه و القبول إمكان حصول المقبول فى القابل فالإمكان

١- فيه أن هذا معنى قدره الحيوان و أما قدره الواجب تعالى فمعناها صدور الفعل عقيب العلم و المشيه و قد حقق قدس سره فى كتبه ذلك و قد كذب المحقق الخفرى فى ادعائه التلازم بين معنى القدره أعنى صحه الصدور و الإمكان المذكور و كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و لعل هذا الاعتراض و نظائره مما قبله و بعده غير الأول من غيره نقلا بلا استناد إلى قائله- و لم يزيفه اتكالا- على ما حققه فى موضعه كما قال و سيأتى تحقيق هذا المقام و يرشدك إلى ما ذكرنا تصديره البحث الأول بقوله إنا نقول و تصديره تحقيقاته اللاحقه أعنى قوله لا يخفى عليك- أن هذا الكلام و إن دفع إلى آخره بقوله أقول إشعارا بأن ما وقع فى البين من مجادلات المتأخرين، س قد

إمكان وجود لغيره و الوجوب وجوب وجود لنفسه فلا- تنافى بينهما(١) و أيضا الفاعل يوجب وجود المعلوم و القابل لا يسلب هذا الوجوب و الإيجاب بل هو يصحح وجود المعلوم بالحصول فيه فالتنافى بينهما غير مسلم.

و قد يجاب عن الأول(٢) بأن المعلوم فى نفسه كما أنه لإمكانه محتاج إلى عله- و موجب فكذلك(٣) وجوده فى غيره أيضا لإمكانه محتاج إلى العله و الموجب و لا- شك أن القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده فى القابل أيضا هو الفاعل فكما أن الفاعل يوجب وجود الشئ فى نفسه فكذلك يوجب وجوده فى غيره و أيضا نحو وجود الشئ الواحد لا- يختلف فالذى نحو وجوده إنه صفة لغيره فوجوده فى نفسه عبارته عن وجوده لغيره أ لا- ترى أن وجود الإعراض فى أنفسها هى وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول فى نفسه هو بعينه وجوده للقابل.

و عن الثانى بأن التنافى بين الإيجاب و اللإيجاب و الضروره و اللاضروره فى ذات واحده من جهه واحده بين لا يخفى على المتأمل فمنعه مستندا بأن الفاعل يوجب المعلوم و القابل لا- يسلب هذا الوجوب مكابره فإن القابل و إن لم يسلب الإيجاب الناشئ من الفاعل لكنه متصف بسلب الإيجاب الناشئ عن ذاته فلا يمكن أن يكون شئ واحد قابلا و فاعلا من جهه واحده و لا يذهب عليك أن هذا ليس بحثا على السند

١- هذا بناؤه على أن مفهوم الوجود النفسى غير الوجود الرباطى فهذا طبيعه و ذاك طبيعه أخرى و أين إحداهما من الأخرى فموضوع الوجوب مغائر لموضوع الإمكان و ما سيأتى أن وجود الشئ فى نفسه فى الموجود الناعتى عين وجوده لغيره بناؤه على اتحادهما مصداقا و هويه- و التنافى من الأحكام الخارجيه، س قد

٢- قوله عن الأول أى عن قوله إذ الإيجاد إيجاب إلخ و قوله عن الثانى أى عن قوله و أيضا الفاعل يوجب إلخ، اد

٣- لما قال المانع رفع التنافى بسبب أن موضوع الوجوب و الإيجاب هو الوجود النفسى وحده للمعلوم و موضوع الإمكان هو الوجود الرباطى له وحده أراد المجيب إثبات التنافى بكون كل منهما موضوعا لكليهما فإن الرباطى أيضا موضوع الوجوب الناشئ من الفاعل- لحاجته إلى الفاعل أيضا و النفسى أيضا موضوع الإمكان فإن الوجود النفسى للمقبول عين الوجود الرباطى،

الأخص (١) بل هو بيان للمقدمه الممنوعه على وجه يدفع عنها السند.

أقول لا يخفى عليك أن هذا الكلام وإن دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدى نفعاً لأصل المقصود من عينيه الصفات له لأن الدليل المذكور- وإن أثبت تعدد جهتي الفعل و القبول بمعنى الإمكان و القوه الاستعداديه و أما جهتا الفعل و القبول بمعنى مطلق الموصوفيه بأمر زائد على ذات الموصوف فلم يقد دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثره و لأجل هذا قال الشيخ أبو على فى التعليقات- إن كانت الصفات عارضه لذاته تعالى فوجود تلك الصفات إما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلاً له و لا- يصح أن يكون واجب الوجود قابلاً لشيء فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوه و إما أن يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون إذن قابلاً- كما هو فاعل- اللهم إلا أن يكون الصفات و العوارض لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موضوعه لتلك الصفات لأنها موجوده فيه بل لأنها عنه و فرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن الأبيض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه و إذا أخذت حقيقه الأول على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجبهه استمر هذا المعنى فيه و هو أن لا- كثره فيه و ليس هناك قابل و فاعل بل من حيث هو قابل فاعل و هذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فإن حقائقها هى أنها يلزم عنها اللوازم و فى ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هى قابله فاعله فإن البسيط عنه و فيه شىء واحد انتهى كلامه ملخصاً.

فقد علم أن حيثيه القبول و الفعل ليست مما يوجب اثنييه فى الذات و لا- فى الجهات الثابته للذات إلا إذا كان القبول بمعنى الانفعال و التأثر و ليس من شرط قيام شىء بشىء تأثره عنه بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسائط فإن قيل لا نسلم وجود لازم للماهيه البسيطة بل الماهيات التى هى علل للوازمها أنما هى مركبات فيمكن أن يكون فاعليتها بجبهه و قابليتها بجبهه أخرى فلا يلزم أن

١- أى الأخص فى التحقق من المنع حتى يقال إنه خارج عن دأب المناظره فإن إسناد المانع منعه تفضل فتخريب السند الأخص لا يرفع أصل المنع من البين و لعله كان مسنداً بسند آخر فالواجب على المستدل إثبات نفس المقدمه الممنوعه فأثبتها على وجه يدفع عند السند بالتبعيه، س قد

يكون هناك شىء واحد قابلا و فاعلا بجهه واحده.

قلنا أولا إن فى كل مركب يتحقق أمر بسيط و لكل واحد من البسائط شىء من اللوازم و لا أقل من كونه واحدا أو ممكنا عاما أو مفهوما و ثانيا إن الحقيقه المركبه أيضا لها وحده مخصوصه حتى العشره فى عشريتها و الخمسه فى خمسيته و لها لازم- و اللازم الذى يلزمها من هذه الحثيه ليس عله لزومه أحد أجزاء ذلك المجتمع و إلا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع و ليس القابل له أيضا أحد أجزاءه فإن السطح وحده فى المثلث لا يمكن أن يكون موصوفا بتساوى الزوايا لقائمتين و لا الأضلاع الثلاث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع و كذا الموجب المقتضى- فكان الشىء الواحد باعتبار واحد قابلا و فاعلا و لذلك ترى الشيخ و أتراه تبعاً للمعلم الأول و المشائين لم يبالوا فى إثبات الصور العلميه الزائده على ذاته لذاته و لم يحذروا عن لزوم كونه فاعلا و قابلا بهذا المعنى كما سيجىء ذكره و تحقيق الأمر فى ذلك.

ذكر و تحصيل قال بعض أعلام المتأخرين فى هذا المقام إيجاب الفاعل للمفعول مقدم على فعله بالذات و إمكان حصول المقبول فى القابل مقدم على قبوله- فلو كان الواحد الحقيقى الذى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشىء و قابلا له- لكان قبل الفعل و القبول جهتان جهه بها يوجهه و يقتضيه و جهه بها يستحقه و يمكن حصوله فيه.

أقول العمده هنا إثبات تكثر الجهه لأجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل و القبول أو حين الفعل و القبول فإن الكلام فى تعدد جهه يحصل منها الإيجاب و جهه يحصل منها الاستحقاق و وحدتهما كالكلام فى تعدد جهتى الفعل و القبول و وحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الاستدلال و إلا فلا و قد استدلوا لإثبات هذه الدعوى بوجه عديده أخرى يجرى مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا ذكرها و تركنا نقلها لأن شيئا منها لا يسمن و لا يغنى

الفصل (٤) فى تحقيق القول بعينه الصفات الكماله للذات الأحديه

فأقول الوجه عندى أن يستدل على هذا المطلب العظيم بوجه أخرى سديه

الأول أن هذه الصفات الكماله كالعلم و القدره

الأول (١) أن هذه الصفات الكماله (٢) كالعلم و القدره و غيرهما لو كانت زائده على وجود ذاته لم يكن ذاته فى مرتبه وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الكماله فيكون ذاته بنفس ذاته عاريه عن معانى هذه النعوت فلم يكن مثلا فى حد ذاته بذاته عالما بالأشياء قادرا على ما يشاء و التالى باطل لأن ذاته مبدأ كل الخيرات و الكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره (٣) فيكون للغير فيه تأثير فيكون

١- أقول هذا الدليل مصادره لأن عدم كون الذات مصداقا للصفات الكماله فى مرتبه ذاته و عريها عنها بنفسها و نحو ذلك من التعبيرات عين مطلوب الخصم لأنه يقول ليست هى فى حد ذاته و إن لم تسلب أيضا عن ذاته دائما لأنها لوازم ذاته عن ذاته و من يقول بالزياده لا يتحاشى عن الاعتراف بهذا التالى بل التالى عين المقدم كما لا يخفى فتوجيه كلامه أن ما هو المحذور اللازم الذى هو مراده قدس سره مطوى و هو أنه يلزم على هذه التقادير أن يكون الذات ماهيه و هو باطل فى الواقع بيان اللزوم أن الذات العاريه عن هذه الكمالات و عن مقابلاتها لا محاله ماهيه إذ الشئيه إما ماهيه أو وجود و الوجود ليس عاريا عن هذه الكمالات بل عينها كما حققه بقى أن يكون ماهيه فالقياس برهانى، س قد

٢- بيتنى البرهان على أن هناك صفات يتصف بها الواجب تعالى كالعلم و القدره و الحياه و أنها صفات كماله و أن معطى الشىء لا يكون فاقد له و هى مقدمات ثلاث أولها مبينه فيما سيأتى و الثانيه بديهيه و الثالثه مبينه فى مباحث العلل و المعلول، ط مد ظله

٣- أقول قد تم الدليل بدون هذا مع ما ضمنا إليه فيأضافه هذا صار محل المنع لأن الاستكمالات بالصفات و الانفعال عنها أنما يلزم لو لم تكن هى لوازم ذاته و أما إذا كانت لوازم- و معلوم أن وجودها من نفس الملزوم و هو مصدرها و منشؤها فلم يستكمل بها لأنها دائما واجبه له بنفس ذاته و لم يستفدها من غيره و الأولى أن يقال لو كانت زائده على الذات كانت مرتبه الذات خاليه عنها و معلوم أنها خاليه عن مقابلاتها أيضا و إلا لكانت مرتبه الذات عين السلوب لهذه الكمالات و الخلو إن كان موضوعه الماهيه التعمليه كان إمكانا ذاتيا لكن لا ماهيه للواجب تعالى فموضوع ذلك الخلو وجود صرف هو حاق الواقع و عين الأعيان و الخلو و الإمكان- الذى فى الموضوع الواقعى إمكان استعدادى و حامله ماده و الماده لا بد لها من صوره و المركب منهما جسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا و هذا الاستعداد مراد القوم من القبول المأخوذ فى دليلهم و ليس مجرد الاتصاف فلا غبار عليه عندى، س قد

منفعلا من غيره و إنه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل و الانفعال و هو محال فكذا المقدم و أما لوازم الماهيات فهي ليست أمورا كماله حتى يلزم من لزومها للماهيه- أن يستفيد الماهيه منها كمالا فيلزم الإفاده و الاستفاده الموجبتان لتكثر الجهتين في الذات الواحد بل هي أمور اعتباريه(١) من توابع الماهيه.

الثاني أن تلك الصفات لو كانت زائده على ذاته يلزم أن يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته

الثاني أن تلك الصفات لو كانت زائده على ذاته(٢) يلزم أن يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته لجهه أشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته أشرف من ذاته- إذ لو كفت جهه ذاته في أن يكون موجبا لإفاضه العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من علمه علم آخر كما في أصل الوجود و كذا في سائر الصفات الكماله للوجود و التالي محال لأن جهه النقص و الخسه تخالف جهه الكمال و الشرف فكذا المقدم و لا مجال لتوهم فيضانها من غيره عليه و إلا يلزم أن يكون معلوله أشرف منه- و هذا أشد استحاله من الأول.

الثالث ما أشرنا إليه سابقا من أن بديهه العقل حاكمه بأن

ذاتا ما إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي أفضل و أكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لأن تجمل الأولى بذاتها و تجمل الثانيه بصفاتهما و ما تجمل بذاته أشرف مما يتجمل بغير ذاته و إن كان ذلك الغير صفاته و واجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما يتصور من البهاء و الشرف و الجمال لأن ذاته مبدأ سلسله الوجودات و واهب كل الخيرات و الكمالات و الواهب المفيض لا محاله أكرم و أمجد من الموهوب- المفاض عليه فلو لم يكن كماله و مجده و بهاؤه بنفس حقيقته المقدسه بل مع اللواحق

- ١- حتى عند القائلين بأصاله الماهيه و ذلك لأن الأصله عندهم أنما تكون للماهيه في ظرف التحقق الخارجى و إلا فمع قطع النظر عن الخارج فالماهيه عندهم أيضا اعتباريه فكذلك لوازمها، أد
- ٢- ملخصه أنه لا يمكن فيضانها من ذات عطلاء إذ معطى الكمال ليس فاقد له و لا من ذات هي عين الصفات العليا لأنه الخلف فيلزم أن لا يفيض و استدعى جهه أشرف مما عليه نور الأنوار، س قده

لكان المجموع من الذات و اللواحق أشرف من الذات المجردة و المجموع معلول- فيلزم أن يكون المعلول أشرف و أكمل من علته و هو محال بين الاستحالة فإذا ن كل واحد من الوجود(١) و كمالات الوجود و كمالات الموجود بما هو موجود يجب أن ينتهى إلى ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدره قائم بذاتها و إرادته قائم بذاتها و حياه قائم بذاتها و هكذا فى جميع صفاته الكماليه و يجب أن يكون جميعها واجبه الوجود و أن يكون جميعها أمرا واحدا لاستحاله تعدد الواجب كما بين سابقا.

و قد وقع فى كلام مولانا و إمامنا مولى العارفين و إمام الموحدين ما يدل على زيادة الصفات لله تعالى

إشارة

بأبلغ وجه و أكده حيث قال فى خطبه من خطبه المشهوره-

: أول الدين معرفته و كمال معرفته(٢) التصديق به و كمال التصديق به توحيدة و كمال توحيدة الإخلاص له و كمال الإخلاص له(٣) نفى الصفات

١- فرع فرعه على نتيجة البرهان و ليس هو نتيجته فإن محصل البرهان أنه لما كان الواجب مبدأ كل وجود و صفه كماليه كان من الضرورى أن يكون على غايه ما يتصور من المجد و البهاء فوجب أن يكون صفاته الكماليه عين ذاته إذ لو كان عاريا عنها فى ذاته لكان من الممكن أن يتصور ما هو أمجد منه و أبهى. و من المعلوم أنه أنما ينتج أن الواجب بنفس ذاته وجود و علم و قدره و حياه و كل صفه كماليه لا أن لكل صفه كماليه فردا قائما بذاته و أن كلا منها واجب و أن الجميع واحد. و من الممكن أن يجعل هذا الفرع برهانا مستقلا على عينه الذات للصفات فيرجع إلى نحو من قول الفارابى يجب أن يكون فى الوجود وجود بالذات و فى العلم علم بالذات و فى القدره قدره بالذات و فى الإراده إرادته بالذات حتى تكون هذه الأمور فى غيره لا بالذات، ط مد ظله

٢- الكمال قد يطلق على الكمال الأول الذى ينتفى ذو الكمال بانتفائه كالصور المنوعه- كما يقال النفس كمال أول و قد يطلق على الكمال الثانى الذى لا ينتفى ذو الكمال بانتفائه كالعلم و الأول هو المراد هاهنا و لا سيما فيما عدا فقره الأخيره بدليل أنه ع حيث عكس الكلام بما هو كعكس النقيض له أنتج الجهل الذى هو عدم المعرفة و يمكن أن يكون المراد هو الثانى كما سيظهر من كلام المصنف قده بحمل الجهل على الإضافى، س قده

٣- و يمكن أن يكون المراد معنى آخر أعلى مما ذكره المصنف قده و هو أن كمال الإخلاص هو الفناء فى الأحديه عن الواحدية إذ قد مر فى السفر الأول و غيره من طريقه العرفاء- أن الوجود المأخوذ مع الأسماء و الصفات هو المرتبه الواحدية عندهم و الوجود المأخوذ بشرط لا أعنى الهويه الغيبية التى لا اسم و لا رسم لها هو المرتبه الأحديه و الأولى مقام قاب قوسين و الثانيه مقام أو أدنى عندهم و لعل الشيخ الأجل عبد الله الأنصارى للإشارة إلى صعوبه هذا المقام قال- «ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد، س قده

عنه لشهاده كل صفة أنها غير الموصوف و شهاده كل موصوف أنه غير الصفة- فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه

(١)

فقد حده و من حده فقد عده و من قال فيم فقد ضمنه و من قال على م فقد أخلى منه

انتهى كلامه المقدس على نبينا و عليه و آله السلام و الإكرام.

و هذا الكلام الشريف مع وجاته متضمن لأكثر المسائل الإلهيه ببراهينها- و لنشر إلى نبد من بيان أسرارها و أنموذج من كنوز أنوارها.

شرح

قوله ع: أول الدين معرفته

إشاره إلى أن معرفه الله تعالى و لو بوجه ابتداء الإيمان و اليقين فإن ما لم يتصور شىء لا يمكن التصديق بوجوده و لهذا قيل مطلب ما الشارحه مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب.

قوله ع: و كمال معرفته التصديق به

و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذى لا أتم منه الذى يفتقر إليه الممكنات و الوجودات- الناقصه الذوات المصحوبه للنقائص و الأعدام و القصورات فقد عرف أن لا- بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود و إلا لم يوجد موجود فى العالم أصلا- و اللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقه الوجود (٢) إذا عرفت على وجه الكمال

١- أى فى مقام الفناء البحث لا يتطرق الإشارة كما أشار ع فى جواب سؤال كميل عن الحقيقه بقوله ع: كشف سبحات الجلال من غير إشاره فلو أشير إليه فى ذلك المقام و لو إشاره عقليه فالمشير بما هو مشير و هو مشار إليه قد جعله محدودا و لو بما عدا نفسه- لأنه بما هو مشير أثبت لنفسه وجودا، س قده

٢- الظاهر عدم ملائمه كلمه الفاء هاهنا لأن قوله و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود إلخ ظاهر فى عنوان حقيقه الوجود المطابق لها لا فى الحقيقه. أقول فى كلامه قدس سره ثلاثه احتمالات أحدها أن يكون أول كلامه بيان أصل المعرفة- و قوله فحقيقه الوجود إلى آخره بيان كمال المعرفة و هذا مع كونه خلاف الظاهر غير جائز لأنه ع لم يجعل أصل المعرفة مستلزما للتصديق و قوله قد عرفت أن لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود صريح فى الاستلزام و ثانيها و هو مناسب للتفريع بالفاء أن يكون أول الكلام كآخره محمولا- على العلم الحضورى كما هو ظاهر لفظ عرف لأن المعرفة هى العلم

بالجزئيات و الوجود هو التشخص و المعنى بالمعنى هو الحقيقه لا المفهوم الكلى حينئذ و ثالثها أن يكون أول الكلام محمولا على كمال المعرفه و لكن بنحو العلم الحسولى- و آخره ترقيا على سبيل التفرع إلى كمال المعرفه بنحو العلم الحسورى و هو أظهر لمكان لفظ المعنى و لأنه لم يقل بعد قوله لأن من عرف معنى واجب الوجود إلى آخره و عرف ذلك الوجود و لأنه استدل بقوله و إلا- لم يوجد إلى آخره و صاحب العرفان الحسورى فى غيبه عن نور البرهان الفاضل من عند البرهان على كل شىء بذات ذلك البرهان و هذا الاستدلال من العارف لا من المصنف قده بخلاف قوله فيما بعد لأن ما هو إلى آخره فإنه من المصنف. ثم بيان كلامه قدس سره على الاحتمال الثالث أن من عرف تصورا مفهوم واجب الوجود الكلى الخارج من قسمه الموجود إلى موجود إذ لاحظ العقل مجردا عما سواه و جده منتزعا منه الموجوديه و مستحقا لحمل موجود و هو الواجب تعالى و إلى موجود ليس كذلك بل يفتقر فيه إلى انتسابه إلى شىء أو ارتباطه أو غير ذلك بل هو محض الانتساب الإشراقى و الارتباط الوجودى و هو الممكن فهذه المعرفه بالموجود الأول تستلزم التصديق بوجوده لأن الموجود الذى محض الفقر و الربط به موجود ثم ترقى و قال إذا كانت هذه المعرفه مستلزمه للتصديق به فكيف لا يستلزم معرفه حقيقه الوجود التى هى معنون ذلك المفهوم بالعلم الحسورى إياه. إن قلت العلم الحسورى منحصر فى موردين أحدهما علم الشىء بنفسه و ثانيهما علم الشىء بمعلوله و حقيقه الوجود ليست معلوله للعارف بالحق تعالى و لا عينا له فكيف يعلم حقيقه الوجود بالعلم الحسورى. قلت العلم الحسورى بحقيقه الوجود يمكن بنحو علم الفانى بالمفنى فيه و فى الحقيقه لم يتخلل بين وجود العارف و حقيقه الوجود بل بين وجود و وجود أجنبى و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيه و ليس المبعد إلا الذهول و هو يزول بالفناء، س قده

هو أن يكون معلوماً بالعلم الحضورى الشهودى إذ قد ثبت فيما سبق أن الصوره العلميه فى الوجود لا- بد و أن يكون نفس حقيقته المعلومه بخلاف سائر الماهيات

فإنها قد يكون العلم (١) بها غير وجودها العيني فلا يمكن أن يعرف حقيقه كل وجود إلا بعينه الخارجى إذ ليس للوجود وجود ذهنى كالماهيات الكليه فكل من عرف حقيقه الوجود لأى موجود كان على وجه الكمال فلا بد أن يعرف كنه ذاته- و كنه مقوماته إن كان له مقومات كالوجودات المجعوله و على أى تقدير لا بد أن يعرف- أن حقيقه الوجود و مبدأه و كماله موجوده لأن ما هو و هل هو (٢) فى نفس الوجود أمر واحد بلا- تغاير بينهما فمن عرف الوجود أى وجود كان بحقيقته عرف أنه موجود لأن ماهيه الوجود إنيته كما أشرنا إليه فثبت أن كمال معرفته أى معرفه الوجود المتأكد الواجب عين التصديق به.

قوله ع: و كمال التصديق به توحيده

إشاره إلى البرهان على نفى تعدد الواجب من جهة النظر فى نفس حقيقه الواجب الذى هو الوجود الصرف الذى لا يشوبه عموم و لا- تشخص فإن من تأمل (٣) أن الواجب نفس حقيقه الوجود و كل موجود غيره مشوب بغير حقيقه الوجود من تحديد أو تخصيص أو تعميم أو نقص أو فتور أو قوه أو قصور يعلم أنه لا تعدد فيه إذ لو فرض تعدد أفراد الواجب يلزم أن يكون الحقيقه الواحده حقيقتين و هذا من المستحيلات التى لا يمكن تصوره (٤) فضلا عن تجويز وقوعه

١- كلمه قد إما للتحقيق و إما للتقليل و تصحيح العينه الجزئيه فى الماهيات باعتبار العلم بالعلم بها و كون وجودها العلمى عينا أنما هو باعتبار ذلك الوجود فى نفسه فإن كل وجود ذهنى فى نفسه عيني و إنما ذهنيته بالقياس و أما تصحيحها بعلم العقل أو النفس بأنفسهما فلا- يمكن- إذ لو قلنا بالماهيه لهما فلا- دخل لها فى علمهما الحضورى بذاتهما فإن وجودهما علم و عالم و معلوم- ألا ترى أن النفس فى علمها بذاتها تغفل عن كل الماهيات و المفاهيم و معلوم أنه لا حظ للماهيه من العالميه، س قد ه

٢- بل و لم هو إن كان من الوجودات المجعوله و لا سيما فى وجودات المفارقات كما ١٣٨ قال المعلم الأول إن ما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد، س قد ه

٣- هذا ناظر إلى كمال المعرفه بنحو العلم الحصولى إذ الحضورى غير محتاج إلى التأمل، س قد ه

٤- مع أن نفس الحكم باستحاله تصوره تصور له و لعله ليس المراد من التصور المستحيل- الفرض الذهنى المطلق فإن الحكم بالاستحاله بنفسه حكم بإمكانه و ليس بمحال فى شىء من المستحيل وجودها و إلا- ليلزم أن لا- يتحقق موضوع لقضيه من القضايا الامتناعيه بل المراد منه التصور للشىء بوجه صحيح فإن المستحيل على ضربين الأول ما يكون مستحيلا بعد النظر العقلى- مع أنه يمكن تصوره بوجه صحيح كتقدم المعلول على علته و الثانى ما لا يمكن تصوره كذلك كسلب الشىء عن ذاته فالمراد أن المقام من قبيل الضرب الثانى لا أنه لا يمكن فرضه و تصوره ذهنا مطلقا هذا. و لكن لا يخفى عليك أن الضرب الأول أيضا بعد التأمل يرجع إلى الثانى فإن كل مستحيل يرجع بعد التحليل إلى اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما كما لا يخفى، اد

كما مر تحقيقه فثبت أن معرفه ذاته التي هي عين التصديق بوجوده شاهده على فردانيته- و وحدانيته كما قال تعالى شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَذَاتَهُ شَاهِدَةٌ عَلَى وَحْدَانِيَّتِهِ- و أما وجه عطف قوله وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ عَلَى كَلِمَةِ اللَّهِ الدال على شهادتهم أيضا على وحدانيته فيبانه كما مرت الإشارة إليه من أن وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفه شىء من هذه الوجودات بكماله- إلا- بحضور هويته و شهوده و هو مستلزم لحضور ما يتقوم به (١) أعنى الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه و قد علمت أن حقيقه الحق شاهده على توحيده فكذلك وجود غيره و إنما عبر عنه بالملائكة و أولى العلم (٢) لأن جميع ما سواه من الموجودات من أولى العلم لما وقعت إليه الإشارة من أن الوجود على تفاوت درجاته عين العلم و القدره و الإراده و سائر الصفات الوجوديه لكن الوجود فى بعض الأشياء فى غايه الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغايه قصورها و مخالطتها

-
- ١- تقوما وجوديا بمعنى عدم الخروج و هو المعيه القيويميه و استلزام هذا الحضور ذلك الحضور فى شئيه الوجود كاستلزام حضور الماهيه حضور مقوماتها من الأجناس و الفصول فى شئيه المفهوم، س قده
- ٢- أى بمجموعهما إذ نهايته أن الملائكة تعبير عن وجودات المبادئ المفارقة و المقارنه- أى الصَّافَاتِ صِفًا و المدبرات أمراً لكن لا يكون تعبيراً عن وجود المدبر فيه بل أولوا العلم يشمل الجميع. وجه آخر هو أظهر هو أن يراد بالملائكة المقربون منهم و هم العقول الكليه التى هى المبادئ العالیه و فواتح الوجود و بأولوا العلم العلماء بالله شهودا و هم أيضا العقول الكليه- و لكن خواتم الكون من النفوس الكليه الإلهيه و شهادتهم كونهم من صقع الربوبيه و صيرورتهم مصاديق من رآنى فقد رأى الحق و تخلقهم بأخلاق الله تعالى و تحققهم به، س قده

بِالْأَعْدَامِ وَالظُّلْمَاتِ وَإِلَى ذَلِكَ أَشَارَ تَعَالَى بِقَوْلِهِ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ - وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

و قوله ع: و كمال توحيده الإخلاص له

يعنى الزوائد و الثوانى إذ لو كان فى الوجود غيره سواء كان صفة أو شيئاً آخر لم يكن بسيطاً حقيقياً لما مر سابقاً أن بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودى إلا النقائص و الأعدام إذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود فلو سلبت عن ذاته حقيقه وجوديه يلزم التركيب فى ذاته مع أنه بسيط الذات هذا خلف.

قوله ع: و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه

أراد به نفى الصفات التى وجودها غير وجود الذات و إلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكماليه و الأوصاف الإلهيه من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صفة كماليه له فعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها موجوده بوجود ذاته الأحديه مع أن مفهوماتها متغايره و معانيها متخالفه فإن كمال الحقيقة الوجوديه فى جامعيتها للمعاني الكثيره الكماليه (١) مع وحده الوجود.

قوله ع: لشهاده كل صفة أنها غير الموصوف و شهاده كل موصوف أنه غير الصفة

إشاره إلى برهان نفى الصفات العارضه سواء فرضت قديمه كما يقوله الأشاعره أو حادثه فإن الصفة إذا كانت عارضه كانت متغايره للموصوف بها و كل متغايرين فى الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشىء و مشارك له بشىء آخر و ذلك لاشتراكهما فى الوجود و محال أن يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك (٢) و إلا

١- إذ الموجود كلما كان أجمع للمعاني الكماليه كان سلوبه و فقداناته أقل و أندر و بساطته و وحدته أتم و أظهر، س قده
٢- إن قلت كثيراً ما يقول المصنف قده إن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فكيف شدد النكر هاهنا قلت هذا حق و لكن موضع استعماله إنما هو حقيقه الوجود لا- الماهيات و المفاهيم فإن ما به الامتياز فى شئيه الماهيه و هو الفصل ليس عين ما به الاشتراك و هو الجنس مطلقاً نعم وجودهما أيضاً موضع استعماله و لا سيما فى البسائط و هاهنا ما به الامتياز فى أحد الطرفين شئيه المفهوم و هى فى مقابل شئيه الوجود الذى حقيقته أنه فى الأعيان فهذا من قبيل امتياز وجود ذى ماهيه بالماهيه عن الوجود. على أن كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فى مراتب الوجود إنما يجدى نفعاً فى البسائط إذا كانت المرتبه العاليه جامعاً فى ذاتها لوجود السافل و أما إذا كانت فاقده كما هو مقتضى الزيادة فلا إذ يلزم التركيب من الوجدان و فقدان كما مر أو من قدر مشترك و قدر مختص كما هو مدلول الخطبه الشريفه و أيضاً قد علمت أن الوجود الحقيقى عين الإراده- و قدره و غيرهما من الكمالات كما مر قبيل ذلك بأسطر فالوجود الذى زيد عليه الصفات لم يكن وجوداً إلا بالتجاوز فلا سنخيه فلا شركه فكيف يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك- و هذا برهانى، س قده

لكان الواحد بما هو واحد كثيرا بل الواحد بما هي وحده بعينها كثره هذا محال- فإذن لا بد أن يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك و جزء به الامتياز فيلزم التركيب في ذات الواجب و قد ثبت أنه بسيط الحقيقه هذا خلف و إليه الإشاره بقوله

: فمن وصفه فقد قرنه

إلى قوله فقد جهله أى من وصفه بصفه زائده فقد قرنه بغيره فى الوجود و إذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا فى الوجود و كلما فرضه ثانى اثنين فقد جعله مركبا ذا جزءين بأحدهما يشاركه فى الوجود و بالآخر يباينه- فكلامه ع إذ هو منبع علوم المكاشفه و مصدر أنوار المعرفه نص على غايه تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان و التركيب فيلزم من هذا التنزيه (١) و التقديس أن لا موجود بالحقيقه سواه و هذه الممكنات من لوازم نوره و عكوس أضوائه و قد مرت الإشاره إلى أن غايه التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقى كل الأشياء فهو الكل فى وحدته و لهذا عقب هذا الكلام الذى فى نفى الصفات

: بقوله ع و من أشار إليه فقد حده

إلى آخره أى من أشار إليه بأى إشاره كانت حسيه أو عقليه بأن قال ها هنا أو هناك أو كذا و كذلك فقد جعله محدودا بحد خاص و من حده بحد معين فقد حده أى جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقه و قد ثبت أن وحدته الحقه ليست مبدأ الأعداد و واحد الأفراد و الأحاد و هو محال.

و على هذا يجب أن لا يكون محصورا فى شىء و لا يخلو عنه شىء فلا يكون فى أرض

١- يعنى لا- ينتقض البرهان بمغايره الموجودات معه إذ المغايره صفتيه لا عزليه- فعدم سلب وجود بما هو وجود عن الوجود الصرف فى حيز الالتزام، س قد

و لا فى سماء و لا يخلو عنه أرض و لا سماء كما ورد فى الحديث

: لو دليتم بحبل على الأرض السفلى لهبط على الله

و لهذا قال ع

: و من قال فيم فقد ضمنه و من قال على م فقد أخلى منه

تصديقا لقوله تعالى هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنتُمْ و قوله (١) مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَا خَمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ و قوله تعالى وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و قوله فى الحديث القدسى

: كنت سمعه و بصره و يده

و قول النبى ص: إنه فوق كل شىء و تحت كل شىء قد ملأ كل شىء عظمته فلم تخل منه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا هواء

و قد روى أنه قال موسى: أقریب أنت فأناجيك أم بعيد أنت فأناديك فإنى أحس حسن صوتك و لا أراك فأين أنت فقال الله أنا خلفك و أمامك و عن يمينك و شمالك أنا جليس عند من يذكرنى و أنا معه إذ دعانى

و أمثال هذا فى الآيات و الأحاديث كثيرة لا تحصى.

تتمه و تبصره

و مما يجب التنبيه عليه أنه ليس معنى نفى الصفات عنه تعالى - أنها غير متحققه فى حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف و هو منعوت بجميع النعوت الإلهية و الأسماء الحسنى فى مرتبه وجوده الواجبي و جل جناب الحق عن فقد و عدم لصفه كماله بل المراد أن أوصافه و نعوته كلها موجوده بوجود واحد هو وجود الذات كما أن ذاتيات الماهية لنا موجوده بوجود واحد شخصى لكن الواجب لا ماهيه له إذ لا جهه إمكنه فيه فالعالم الربوبى عظيم جدا (٢) و هو الكل فى وحده فتلك

١- لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة و آمن و وحد الله تعالى من قال إنه رابع ثلاثة فإن المعنى الذى فى قام مثلا رابع ثلاثة ليس فى رابع أربعة و لا ثالث ثلاثة - إذ المعنى ليس من سنخ الصوره و الوجود الذى فى ماهيه ثلاثة رابع ثلاثة لا ثالث ثلاثة إذ ليس الوجود من سنخ الماهيه حتى يكون أحد مقوماته كالواحد العددى الذى هو مبدأ قوام الثلاثة، س قد

٢- هذا عباره الحكماء يستعملونها فى الصور المرتسمه فى الذات التى هى علمه العنائى و هذا نظير قولهم النظام الكيانى مطابق للنظام الربوبى و فسحه ذلك العالم و عظمته - باعتبار أن فيه صوره كل شىء من المجردات و الماديات كليه مجردة عن الماده و لواحقها التى هى مناط الضيق موجوده بوجود الحق المحيط و قد استعملها المصنف قدس سره فى المرتبه الواحدية - و هى

عالم الأسماء و الصفات و هو عظيم جدا كما قالوا إنه فى هذه المرتبه جاءت الكثره كم شئت و إنما سمي بالعالم الربوبى لأن الأسماء و الصفات عندهم أرباب الأنواع و هى أرباب الأرباب التى هى المثل النوريه المسماه عند الإشراقين بأرباب الأنواع و أما على طريقه الحكماء فيسمى به لأنه من صقع الربوبيه فى مقابل هذا العالم الكيانى الغالب عليه أحكام السوائيه- لمكان الماده و الحركه و غيرهما و قوله و هو الكل فى وحده كلام الفارابى ذكره فى مسأله العلم و المراد هنا أن وجود الحق تعالى وجود كل الأسماء و الصفات بوحدته و بساطته- بدون انثلام فيهما، س قد

الصفات الإلهية كثيرة بالمعنى و المفهوم واحده بالهويه و الوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من أنواع الممكنات صفه إلهيه هي رب ذلك النوع و مبدؤه و معاده- و له بحسب كل يوم شأن من شئون ذاتيه و تجليات (١) فى مقامات إلهيه و مراتب صمديه و له بحسب تلك الشئون صفات و أسماء كما يكاشفه العرفاء الكاملون- و لهذا قالوا أول كثره وقعت فى الوجود و برزخ بين الحضرة الأحديه الذاتيه و بين كثره الممكنات و المظاهر الخلقيه للصفات هي كثره الأوصاف و الأسماء الإلهيه

١- المراد بالشئون و التجليات أما التجليات التى فى السلسله العرضيه من تجل بعد تجل على ماده الكليه و معنى كل يوم أن مضى و أن يأتى أو تجل على تجل على كل نوع نوع- و كل منها عالم و لكل منها حركه جوهريه و عرضيه فلكل منها زمان و طلوع نور التجلى عليه يوم و حينئذ يكون عباره أخرى لقوله بل للحق إلى آخره أو المراد بهما حقيقه الأسماء و الصفات فإن هذه المفاهيم أسماء الأسماء و الاسم الحقيقى هو الوجود الصرف و لكن مأخوذا بتعين من التعينات الكماليه الواجبيه فإن للحق تعالى تجليا و ظهورا بذاته على ذاته و ظهورا فى أسمائه و صفاته و ظهورا فى أسمائه و مجالى صفاته فالمراد بهما هاهنا التجليات فى المرتبه الواحديه و كل فى كل فى تلك المرتبه بحسب الوجود و الهويه كل شىء فى معنى كل شىء و بكل يوم الأيام السرمديه الجمعيه التى مع اشتمالها على كل الأزمنه و الزمانيات و الدهور و الدهريات كانت واحدا و لحظه واحده فإن أمر الفاتحه كأمر الخاتمه و ما أَمُرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمِيحِ البَصِيرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ وَ مَا أَمُرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً وَ ذَكَرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ وَ هذه أعنى المرتبه الواحديه برزخ البرازخ و أول برزخ بين أحديه الذات و كثره الماهيات و الأعيان الثابته التى هي لوازم الأسماء و الصفات فى هذه المرتبه و بها ربط ذلك الإمكان بالوجوب و الكثره بالوحده كربط الحدوث بالقدم- و هذا التجلى فى الأسماء و الصفات و لوازمها بنحو الجمع مسمى عندهم بالرحمه الصفتيه- كما أن تجليه فى مقام كن و ظهور الأفعال منه مرتبه طوليه و عرضيه مسمى بالرحمه الفعلية، س قد

و هي غير مجعوله (١) بل متحققه بنفس تحقق الذات الواجبه اللامجعوله لا كما يقوله المعتزله من أنها ثابتة منفكه عن الوجود إذ قد علمت أن القول بشيئيه المعدومات باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من أنها معان متكثره معقوله في غيب الوجود- الحق تعالى متحده في الوجود واجبه غير مجعوله و مع ذلك يصدق عليها أنها بحسب أعيانها ما شمت رائحه الوجود لما ثبت و تبين أن الموجود بالذات هو الوجود- فهي ليست بما هي هي موجوده و لا معدومه و هذا من العجائب التي يحتاج نيلها إلى تطف شديد للسريه

تنبيه آخر

قد مر أن كل كمال يلحق الأشياء بواسطه الوجود فهو لمبدأ الوجود لذاته و لغيره بسببه فهو تعالى الحى القيوم العليم القدير المرید بذاته لا بالصفات الزائده و إلا يلزم الاحتياج في إفاضه هذه الكمالات على شىء إلى حياه و قدره و علم و إرادته أخرى إذ لا- يمكن إفاضتها إلا من الموصوف بها و إذا علمت هذا علمت معنى ما قيل إن صفاته تعالى عين ذاته و لاح لك أن معناه ليس كما سبق إلى الأوهام- أن هذه الحياه و العلم و القدره الفائضه على الأشياء عين ذاته و لا أيضا ما توهمه (٢) كثير من المنتسبين إلى العلم أن هذه المعانى الكليه متحده مع الذات فى المعنى و المفهوم كما هو مناط الحمل الذاتى كيف و ذاته تعالى مجهوله الكنه لغيره- و هذه الصفات معلومات متغيره المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مفنى التعينات- و المفهومات كلها فلم يبق فيه صفه و لا موصوف و لا اسم و لا مسمى و لا ماهيه و لا مفهوم إلا

١- أى الأسماء غير مجعوله لا- الممكنات و المظاهر و إن كان هذا أنسب بقوله لا كما يقوله المعتزله إذ المشهور منهم ثبوت الماهيات الممكنه منفكه عن الوجود فى الأزل لا مفاهيم الأسماء و إنما قلنا لا الممكنات لأن الكلام فى الأسماء و الصفات و المعتزله و إن لم يصرحوا بثبوتها إلا أنه لازم قولهم بثبوت الماهيات الممكنه لاشتراك الكل فى أنها من سنخ المفاهيم لا حقيقه الوجود، س قد

٢- فتوهمهم مغالطه من باب اشتباه المفهوم بالمصداق و كما أن للإنسان مثلا شيئيه ماهيه و شيئيه وجود كذلك للعلم و القدره و نحوهما شيئيه مفهوم و شيئيه وجود فإذا قلنا إنها عين الذات أردنا أن وجودها عين الذات لا مفهومها و إذا قلنا إنها واحده قصدنا أن مصداقها واحد لا معناها و مفهومها، س قد

الذات فقط و لكن كونها عين الذات عباره عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعانى المتكثره من دون قيام صفه به و فى هذا الاعتبار يتحقق صفه و موصوف و علم و عالم و قدره و قادر و كذا وجود و موجود و يقال لهذا الاعتبار مرتبه الإلهيه كما يقال لاعتبار الوجود مرتبه الأحديه و الهويه الغيبيه فيتحد العلم و القدره و الإراده- و غيرها من الصفات فى هذه المرتبه كاتحاد الصفه و الموصوف فيها أيضا و الحكم بالمغايره بينها مع كونها واحده فى نفس الأمر كحكم العقل بالمغايره بين الجنس و الفصل فى العقل البسيط مع اتحادهما فى نفس الأمر و ليست فى الوجود إلا الذات الأحديه كما أنهما فى الخارج شىء واحد هو العقل و فى الاعتبار الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه فيتكثر الصفات و الأسماء و لوازمها غايه التكثر فأتقن ذلك لأن لا تقع فى التعطيل و لا فى التشبيه

الفصل (٥) فى إيضاح القول بأن صفات الله الحقيقيه كلها ذات واحده لكنها مفهومات كثيره

و اعلم أن كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا أن معنى كون صفاته تعالى عين ذاته- هو أن معانيها و مفهوماتها ليست متغايره بل كلها ترجع إلى معنى واحد و هذا ظن فاسد و وهم كأسد و إلا لكانت ألفاظ العلم و القدره و الإراده و الحياه و غيرها فى حقه ألفاظا مترادفه يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فلا فائده فى إطلاق شىء منها بعد إطلاق أحدها و هذا ظاهر الفساد و مؤد إلى التعطيل و الإلحاد بل الحق فى معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثره الكماليه كلها موجوده بوجود الذات الأحديه بمعنى أنه ليس فى الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصا على حده و لا صفه منه متميزه عن صفه أخرى له بالحيثيه المذكوره- بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعين ذاته أى يعلم(١) هو نفس ذاته المنكشفه عنده بذاته

١- فسرّه بالعلم لنكتتين إحداهما أنه لما كان علمه فعليا كافيا فى الوجود المعلوم كان قدره و ثانيتهما الإشاره إلى أن المعتبر عندهم فى القدره أنما هو العلم و المشيه لا- انفكاك الفعل عن الفاعل كما عند المتكلم و لكون علمه فعليا لا يستتبع شوقا و إراده غير العلم قال فى الإراده أيضا بل نفس علمه إلى آخره كما أن علمه أيضا نفس ذاته، س قدّه

و مرید بإرادته هی نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود و سلسله الأکوان- من حیث إنها ینبغی أن توجد علی ما سیجی ء ذکره.

و تنبعث من کل من هذه الصفات صفات أخرى مثل کونه حکيما غفورا خالقا رازقا رءوفا رحیما مبدئا معیدا مصورا منشئا محیيا ممیتا إلى غیر ذلك فإنها من فروع کونه قادرا علی جمیع المقدورات بحیث لا یدخل ذره من ذرات الممكنات و المعانی فی الوجود بأیه حیثیه كانت من الحیثیات إلا بقدرته و إفاضته بوسط أو بغير وسط و مثل کونه سمیعا و بصیرا و مدرکا و خیرا و غیر ذلك مما یتفرع و یتشعب من کونه علیما و هكذا قیاس سائر الأسماء و الصفات غیر المتناهیة- الحاصلة من ترکیب هذه الأسماء و الصفات(١) کترکیب الأنواع و الأصناف و الأشخاص من معانی ذاتیه کالأجناس و الفصول الداخلیه أو عرضیه کاللوازم و الأعراض العامه و الخاصه الخارجیه فإن من الأسماء و الصفات ما هی جنسیه و منها ما هی فصلیه و نوعیه و منها ما هی شخصییه کخالقیه زید و عالمیه عمرو و کل من هذه الأسماء و الصفات تستدعی مظاهر و مجالی مناسبه إياها(٢) بها یظهر أثر ذلك الاسم و الصفه فی فکل صفه من صفات الله العظمی و اسم من أسمائه العلیا یقتضی إیجاد مخلوق من المخلوقات یدل ذلك المخلوق علی ذلك الاسم كما یدل الأشباح علی الأرواح- و الأظلال علی الأشخاص و المظاهر علی المبطن و المرایا علی الحقائق فالعالم

- ١- فالعلی و العظیم کل واحد منهما اسم و العلی العظیم اسم و کذا فی العلیم الخیر و السمع البصیر و نحو ذلك و أيضا لها عدم تناه باعتبار الأسماء الشخصیه فعالم لزيد اسم شخصی و عالم لعمر و اسم شخصی آخر و هكذا، س قدہ
- ٢- کالسبوح و القدوس للملک و السمع و البصیر للحووان و المضل للشیطان و اللطیف للجان و الله للإنسان و هكذا فالعالم بشراشره لأسماء ذلك الجمیل الواحد الأحد جل جلاله کبیت المرآه الذی صنعته زلیخا- آئینه خانه است پر از ماه و آفتات دامان خاک تیره ز عکس صفای تو و الأرض الغبراء و ذره الهباء مع الأنوار القاهره العلیا و الدرہ البیضاء سیان فی هذا الشأن، س قدہ

الربوبى من جهه كثره المعانى الأسمائيه و الصفات عالم عظيم جدا مع أن كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه و هذا من العجائب التى يختص بدركها الراسخون فى العلم فلذلك أوجد البارى جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لأسمائه الحسنى و مجالى لصفاته العليا فلما كان قهارا أوجد المظاهر القهريه (١) التى يترتب عليها أثر القهر من الجحيم و دركاتهما و عقاربها و حياتها و عقوباتها و أصحاب سلاسلها و أغلالها من الشياطين و الكفار و سائر الأشرار و لما كان رحيمًا غفورًا أوجد مجالى الرحمه و الغفران كالعرش و ما حواه من ملائكه الرحمه و كالجنه و أصحابها من المقربين و السعداء و الأخيار و هكذا القياس فى سائر الأسماء و مظاهرها- و مشاهدتها و الصفات و مجاليها و محاكيها.

و اعتبر من أحوال نفسك الناطقه المفطوره على صوره الرحمن و هى حجه الله على الخلق فاعرف أن كل ما يصدر عنك من الأقوال و الأحوال و الحركات و السكنات و الأفكار و التخيلات هى مظاهر ما كمن فى ذاتك من الصفات و الأسماء فإنك إذا أحببت أحدا و واليته دعتك تلك المحبه إلى أن يظهر منك ما يدل على محبتك إياه من المدح و التعظيم- و التبسيط و التكريم و الدعاء له و إظهار الفرح و النشاط و التبسم و المطائبه و لو لم تكن أحببته لما ظهر منك شىء من هذه الأمور فهذه الآثار و النتائج مظاهر لصفه المحبه التى فىك و إذا عادت أحدا ظهر منك من الأقوال و الحركات و الآثار ما يدل على معاداتك إياه

١- كما أن الأسماء و الصفات فى مقام الوجود واحد كذلك المظاهر باعتبار فئاتها فى الظواهر و لا أقل من اعتبار تدليها بها يظهر ذلك كما هو حقه لمن كان حاله و مقامه مقام تصالح الأضداد فضلا عما ينطبق به برهانه إذ تحت كل جلال جمال و كل داء دواء و نعم نعم- ١٤٧ كما قال المولوى عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد Z. فعند ذلك يكون مظهر كل اسم مظهرا للآخر و القهر فى الحق تعالى باهريه نوره كل نور و غلبه ظهوره كل ظهور كقاهريه نور الشمس بوجه أنوار الكواكب و هذا عين سعه رحمته كل شىء و هذا معنى ١٤٧ قول السلطان أبى يزيد حين سئل عن الاسم الأعظم فرغ بيت قلبك فإذن كل اسم هو الاسم الأعظم و أحد وجوه ما قيل كل شىء فى معنى كل شىء، س قده

كالشتم و الضرب و الدم و إظهار الوحشه و الكراهه عنه و تمنى زواله و تشهى نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفه العداوه التى فىك و قس على ذلك نظائره فهذه الأسماء و الصفات- و إن كانت متحده مع ذاته تعالى بحسب الوجود و الهويه فهى متغيره بحسب المعنى و المفهوم.

و من هاهنا يثبت و يتحقق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخرين من اعتباريه الوجود- و كونه أمرا انتزاعيا لا هويه له فى الخارج و لا- حقيقه له كسائر المفهومات المصدريه- كالإمكان و الشئيه و الكليه و الجزئيه و لا يكون متكثرا إلا بتكثرا ما نسب إليها من المعانى و الماهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعدده متكثره (١) حسب تكثرا معانيها و هذا فاسد قبيح جدا و لأجل هذا الإلزام ذهبوا إلى أن مفادها و معناها أمر واحد و كلها يرجع إلى مفهوم واحد و كادوا أن يقولوا بأن ألفاظها مترادفه فى حقه تعالى- فقد علمت فساده آنفا بل التحقيق كما مر مرارا أن الوجود هو الأصل فى الموجوديه و هو مما يتفاوت كمالا و نقصا و شدة و ضعفا و كلما كان الوجود أكمل و أقوى كان مصداقا لمعان و نعوت كماليه أكثر و مبدأ لآثار و أفاعيل أكثر بل كلما كان أكمل و أشرف كان مع أكثريه صفاته و نعوته أشد بساطه و فردانيه و كلما كان أنقص و أضعف كان أقل نعوتا و أوصافا و كان أقرب إلى قبول التكثر و التضاد حتى إنه يصير تغاير المعانى المتكثره- التى يكون فى الوجود القوى الشديد موجبا لتضاد تلك المعانى فى حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الأسماء المتقابله له كالهادى و المضل و المحيى و المميت و القابض و الباسط- و الأول و الآخر و الغفار و القهار سبب لتضاد الموجودات و تعاند المكونات (٢) التى

١- إذ المفروض أنه لا فرد لمفهوم الوجود سوى الحصص العقليه حتى يكون ما به الاتحاد للصفات و الأصل فيها شئيه المفاهيم التى اختلافها ذاتى بل هى مثار الاختلاف و الكثره فى الغير فلا مفر لهم إلا أن يقولوا حملها على الذات أو حمل كل منها على الأخرى ذاتى أولى- مفاده الاتحاد فى المفهوم و ذلك المفهوم الواحد ماهيه مقتضيه للوجود أى لانتزاعه و استحقاق حمله و ملزومه له من قبيل ملزوميه الشىء لللازمه الانتزاعى و بهذا أعنى كون الماهيه الواجبه ملزومه و مقتضيه للوجود بالنحو المذكور يفترق ماهيته تعالى عن الماهيه الإمكانيه- لكونها غير ملزومه للوجود بل متساويه بالنسبه إلى الوجود و العدم، س قد

٢- و لذا قيل سبجان من ربط الواحد بالوحده و الكثره بالكثره أى وحده وجود الماهيات الذى هو الفيض المقدس بوحده وجود الذات تعالى شأنه و كثره الماهيات- التى هى المظاهر بكثره الأسماء و الصفات التى هى الظواهر و إذا وصل السالك إلى مقام شهود وجود الصفات الذى هو جهه وحدتها بشهود مقام الواحدية الذى هو مقام تصالح الأضداد كما أشار إليه بقوله: و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه تصالح فى حقه المظاهر المتقابله و من هنا قيل همه از انجام مى ترسند و عبد الله از آغاز و أدنى من ذلك أن يشاهد جهه وحده الماهيات و المظاهر أعنى وجودها بأن تشاهد بحيث تكون مرتبطه و متعلقه بالتجلى الذى عليها بل فانيه فيه كما هو مقتضى توحيد الآثار و توحيد الأفعال أى توحيد المتجلى عليه الذى هو كبيت المرآه الواحد و توحيد التجلى الذى هو كعكس عاكس واحد حتى يشاهد جهه وحده الصفات و هى وحده وجود الذات و هذا توحيد الصفات و الذات و الأول من قبيل اللم و هذا من قبيل الإن، س قد

هى آثارها و مظاهرها كالهدايه و الضلاله بل كالمملك و الشيطان و الحياه و الموت بل كالأرواح و الأبدان

الموقف الثالث فى علمه تعالى و فيه فصول

الفصل (١) فى ذكر أصول و مقدمات ينتفع بها فى هذا المطلب

منها أنه قد ثبت أن للأشياء وجودا فى الخارج و وجودا فى القوه المدركه

و مرادنا من الخارج هاهنا عالم الأجسام الماديه ذوات الجهات الوضعيه و الحكماء لما حاولوا إثبات أن للأشياء الخارجيه نحوا آخر من الوجود و ربما يقال له الوجود الذهني قالوا بعد ما أحالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتى إنا نحكم كثيرا ما على أشياء معدومه فى الخارج بأحكام وجوديه و ثبوت الشئ ء للشئ ء متوقف على وجود ذلك الشئ ء و إذ ليست تلك الأشياء فى الخارج فلها نحو آخر من الوجود و هو الوجود العلمى سواء أطلق لفظ العلم على ذلك الوجود أو على الإضافه التى تقع بسببه

بين

و منها أن العلم كالوجود يطلق تارة على الأمر الحقيقي و تارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدرى

أعنى العالميه و هو الذى يشتق منه العالم و المعلوم و سائر تصاريفه إذ العلم ضرب من الوجود(١) و لو سئلت عن الحق فالعلم و الوجود شىء واحد لكن الوجود إذا ضعف بحيث يتشابهك مع العدم و يصحبه النقائص و القصورات- كالأجسام الوضعيه و عوارضها الماديه احتجب ذلك الوجود عن المدارك و المشاعر- و كما احتجبت هذه الأجسام و عوارضها بعضها عن بعض و غاب كل جزء منها عن صاحبه إذ ليس لها وجود جمعى و لا صورته حضوريه فى نفسها فكذلك احتجبت و غابت عن غيرها من القوى الإدراكيه إذ حضور شىء عند شىء متفرع على حضوره فى نفسه فليس لهذه الأجسام و أحوالها وجود علمى و لهذا لا يطلق عليها اسم العلم و المعلوم و لا- لموضوعاتها اسم العالم مع أنه يطلق عليها اسم الوجود لأن اسم الوجود أعم تناولا للأشياء من اسم العلم(٢) و غيره من صفات الكمال كالقدره و الإراده و العشق و نظائرها و إن كانت كلها من أحوال الوجود و الموجود بما هو موجود و ذلك لأن فى مفهوم كل منها زياده إضافه على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارته عن وجود شىء لشىء آخر مستقل الوجود لا- كوجود الصور و الأ-عراض للهولى كيف و لو كان الشىء علما و معلوما لأنه موجود فى ذاته لكان كل موجود فى ذاته معلوما لكل أحد و فساد

-
- ١- أى الوجود النورى الصورى غير المشوب بالماده ثم ترقى و قال هما واحد- إلا أنه إذا ضعف الوجود لم يطلق عليه اسم العلم و المعلوم و لا على الهولى مثلا اسم العالم- لا أن حقيقه العلم مسلوبه عنه، س قد
 - ٢- هذا من جهه عدم اجتماع الفعليات فى الموضوعات الجسمانيه و التفرقه التى بين أجزاء المنافيه لحضور ذواتها لذواتها و ذواتها لغيرها و أما من جهه النظر إلى كون الفعليات الجوهرية الجسمانيه واقعه تحت الحركه الجوهرية و اعتبار التوسط فى حركتها- و كذا من جهه النظر إلى وحدتها الجامعه بين أجزاء فلذاهب أن يذهب إلى أن العلم سار فيها شامل لها، ط مد ظله

اللازم يوجب فساد الملزوم.

و منها أن الذى يطلق عليه اسم المعلوم قسمان

أحدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدرکه (١) و صورته العينيه هى بعينها صورته العلميه و يقال له المعلوم بالذات.

و ثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدرکه و صورته العينيه ليست هى بعينها صورته العلميه و هو المعلوم بالعرض فإذا قيل العلم عبارته عن الصورة الحاصله من الشىء عند المدرک أريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوه المدرکه- كالسما و الأرض و البيت و الحجر و الشجر و الفرس و الإنسان و سائر الماديات و أحوالها- و إذا قيل العلم عبارته عن حضور صورته شىء للمدرک عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لا شىء غيره و فى كل من القسمين المعلوم بالحقيقه و المكشوف بالذات هو الصورة التى وجودها وجود نورى إدراكى خالص عن الغواشى الماديه غير مخلوط بالأعدام و الظلمات.

فقد علم مما ذكرنا أن الوجود على ضربين وجود إدراكى و وجود غير إدراكى- و أن العالم عالمان عالم الغيب و عالم الشهاده و هما الآخرة و الأولى و تسميه الآخرة بالغيب و الدنيا بالشهادة أنما هى بالقياس إلى ضعف نظرنا لا بالقياس إلى الأمر نفسه لأن الغيبه من لوازم هذا الوجود الدنيوى و الحضورى و الشهود من لوازم الوجود

١- المراد به المعلوم بالذات الذى فى العلوم الصوريه كما يرشدك إليه قوله بعد أسطر وجود نورى إدراكى خالص إلى آخره فإن مراده فى هذا الأصل أن المعلوم الحقيقى هو الصورة المعلومه بالذات لا- التى هى معلومه بالعرض لا التقسيم المستوفى للمعلوم- و لا- تقسيم العلم إلى الحضورى و الحصولى فإنه سيجىء فلا- يرد أنه يصدق على الموجود المادى- المعلوم بالعلم الحضورى أن وجوده فى نفسه عين وجوده لمدرکه إلى آخره مع أنه ليس ذلك المعلوم بالذات وجودا نوريا خالصا من الغواشى الماديه و لا غير مخلوط بالأعدام و الظلمات كما يصرح به اللهم إلا أن يراد بنوريته و خلوصه عن الغواشى الماديه سلب حكم الماده كما فى معلوميه الماديات للواجب تعالى لكنه خلاف ظاهر المقام، س قد

الأخروي مع تفاوت درجاته و طبقات الجنان في ذلك فكل طبقه هي أشد براءه عن هذا العالم و أكثر تجردا و ارتفاعا عن المادة فهي أشد ظهورا و أكثر حضورا و جمعيه.

اعلم أن أكثر القوم زعموا أن المانع عن المعلومه هو كون الشىء مقارنا- لأمر زائده على ذاته مؤثره فيه كمقارنه اللون و الوضع و الشكل و غيرها لأن العلم عباره عند كثير منهم عن امتياز الشىء عن غيره بوجه كلى فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فقالوا المعلوم (١) إما مجرد عما سواه أو مخالطه به مخالطه مؤثره من الأغشيه و الملابس فالأول يسمى معقولا كالإنسانيه المطلقه المطابقه لأفرادها المتفاوته في العظم و الصغر المختلفه في الوضع و الأين و المتى و لو لم تكن مجردة عن مقدار خاص و وضع خاص و زمان خاص لما طبقت المختلفين و لما صح حمل الحيوانيه المطلقه على البق و الفيل و سائر المختلفات في هذه العوارض الغريبه.

و الثانى يسمى محسوسا سواء كان مبصرا أو مسموعا أو مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو متخيلا أو موهوما و أما المقارنه غير المؤثره فهي غير مانعه عن المعقوليه كمقارنه السواد للحركه فإن وجود أحدهما للآخر أو عدمه عنه لا يتغير به نحو وجود الآخر- بخلاف مقارنه الوضع و المقدار و غيرهما لزيد مثلا- فإنها إذا زالت عنه زال وجوده الشخصى فلأجل ذلك مدار المعقوليه عندهم بالانفراد و التخلص بالكليه عن العوارض الغريبه و كذا مدار المدركيه على شىء ما من التجرد فالمتجرد عن أصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبه ما وضعيه لمحل الصوره الإدراكيه لمادتها الخارجيه و المتجرد عن المادة و عوارضها إلا المقدار هو المتخيل و المتجرد عن الجميع إلا نسبه غير وضعيه هو الموهوم و المتجرد بالكليه المساوى

١- المراد به المعلوم بالمعنى الأعم من الأربعة و المراد بالمعلوم فيما قبله المعقول- بقرينه قوله بوجه كلى و بقرينه مقابله هذا الكلام لقوله و كذا مدار المدركيه إذ العلم المقابل للإدراك هو العلم بالكلى كما فى قولهم فى الحق تعالى إنه عالم و مدرك فلا تناقض فى الكلام، س قده

نسبته إلى الأفراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما أفادوه و فيه قصور ناش من قله البضاعة في صناعه الحكمة و عدم الاطلاع على تفاوت أنحاء الوجودات قوه و ضعفا و كمالا- و نقصا فإن المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل و الوضع و اللون و الأعضاء كالرأس و اليد و الرجل فإن جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل (١) بل هذه الأنواع الطبيعيه المركبه من

١- إن قلت ما المراد بهذه المقارنات الممكن وجودها مع زيد في العقل فإن كان المراد الشكل الكلى و الوضع الكلى و هكذا فمقارنتها معه ليست مؤثره لأن زيدا المتصور بعنوان المعقوليه هو الإنسان الكلى و الوضع و الشكل أو غير ذلك المتصور معه وضع أو شكل بالحمل الأولى و عدم تصورهما معه لا يوجب زواله و الوضع المقارن المؤثر ما هو وضع بالحمل الشائع و بعبارة أخرى ما هو من لواحق المادة فمقارنه هذه الكليات ليست مؤثره و إن كان المراد الأمور المعنويه الروحانيه ١٥٣ كما قال أرسطو الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه روحانيه مثل أن اليد ما به يبطش و الرجل ما به يمشى و هكذا فلو بطش إنسان بالهمه أو طوى الأرض بلا مشى لكانت تلك الهمه و القدره يدا و رجلا بالحقيقه فمعلوم أن القوم أيضا لا يجعلون مثل هذه المقارنات مانعه من المعقوليه و إن كان المراد مقارنه وضع البدن و شكله و لونه للجوهر العاقل و للمعقول بالتبع فمع أنه خلاف الظاهر و لا سيما في الأعضاء ليست مقارنه مؤثره إذ بانتفاء البدن فضلا عن وضعه و شكله و لونه لا ينتفى العقل و المعقول. قلت المراد شق آخر و هو أن المقارنات هذه اللواحق التي لمواد أفراد كل معقول بما هي معتبره مع ذلك المعقول الذى يحمل عليها مواطاه و هو حقيقتها و هي رقائقتها و الرقائق هي الحقائق بوجه و كأنها قواعد مخروطات أنوارها و انبساط أشراقها و امتداد أظلالها- فأوضاعها و أشكالها أوضاع الحقائق و أشكالها و هكذا في البواقى و هذه وراء المعنويات و الروحانيات من هذه اللواحق الموجوده بنحو الوحده و البساطه في ذوات الحقائق و في رءوس تلك المخروطات فالإنسان المعقول مثلا وجود بسيط مجرد في العقل جامع لحقيقه وجود كل فرد بنحو أعلى و مع ذلك كل الأفراد و الرقائق مقام وحدته في الكثره و لذا قال في سفر النفس ١٥٣ تعقل صورته الإنسان العقلي المجرد عن العوارض الماديه بأن يكون إنسانا بحتا يخرج عنه جميع ما هو غير الإنسان من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلك لا يحذف عنه شىء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و بطن و يد رجل كل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيره و قال في موضع آخر منه التجريد عن العوارض المقارنه للماهيه ليس شرط معقوليه تلك الماهيه إذ للعقل أن يتصور ماهيه الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته من كنهه و كيفه و أينه و وضعه و متاه و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلى كما ثبت في باب علم البارى تعالى بالجزئيات انتهى. و ليس مراده من الوجه العقلي الكلى وجود روحانياتها و معنوياتها بنحو الوحده- و البساطه فقط بل هو مع ما في الأفراد و لكن لا على وجه الخصوصيه كما حققنا و القرينه على أن مراده ذلك قوله كما ثبت في باب علم البارى تعالى بالجزئيات إذ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ قَاعِدَتُهُ فِي كِتَابِ الْجَمْعِ بين صفات التشبيه و التنزيه و حمله ما ورد من الكتاب و السنه في البابين على الظاهر من غير نقص و وقوع في التجسم، س قد

هذه الأبعاد و الأعضاء المختلفه و صفاتها اللازمه إذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي فإن الحيوان كالأسد مثلا إذا انسلخ عن المقدار و الشكل و الرأس و العين و اليد و الرجل و البطن لم يكن أسدا و لا حيوانا و أيضا(١) كما يمكن للعقل أن يتصور الإنسان فكذا يمكن له تصور مقداره و شكله و وضعه و لونه و أينه و غير ذلك فرادى و جمعى فالقول بأن مدار العاقلية على تجريد ماهيه المعلوم عن المقدار و الشكل و غيرهما قول زور مختلق كيف و هذه الأمور بعضها مقومات للماهيه و بعضها كمالات و متممات لها و الكلام فى تعقل كل منهما كالكلام فى تعقل تلك الماهيه فالحق الحرى بالتصديق و التحقيق هو أن مدار العلم و الجهل و كذا النور و الظلمه و الظهور و الخفاء و الحضور و الغيبه على تأكد الوجود و ضعفه- فالوجود كلما كان أقوى تحصلا و أشد فعليه و أتم هويه كان أقوى انكشافا و أشد ظهورا

١- يمكن تقريره بوجهين أحدهما أنه إذا تصور مقداره و شكله و غير ذلك علم أنها ليست مانعه من المعقوليه إذ لو كانت مانعه من معقوليه غيرها كانت أنفسها غير معقوله بطريق أولى و ثانيهما أنه إذا تصور هذه و الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن فقد قارنت جوهر العقل و هو عقل و عاقل و معقول فظهر أن مقارنتها مع الشئ ليس مانعا من معقوليته و الجواب يستفاد مما ذكرنا فتفتن، س قد

و أكثر حيطه و جمعا للأشياء و كلما كان أضعف و أنقص كان أكثر خفاء و ظلمه و أقل حصولا و أنقص ظهورا.

ثم أقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرىء بالكلية عن جهات الإمكانات و الأعدام و الشرور و عن جهة النقص و القصور و هو عالم الإلهية الذى فيه وجود جميع الأشياء كلها على وجه الوجوب الذاتى من غير شائبه كثره و إمكان و أضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعىة و أحوالها و هو عالم الحدوث و الدثور و التجدد و الزوال و الأول منبع ماء الحياه و الظهور و مبدأ أنوار العلوم و المعلومات و الآخر معدن الموت و الظلمات و ما بين هذين الطرفين طبقات كثيره كل ما هو أقرب إلى المبدأ الأعلى كان فى باب الظهور و العلم أقوى و كل ما هو أبعد منه كان أخفى و أضعف ظهورا و معلوميه لكن جميع ما سوى هذا العالم الأسفل مشتركه فى أن وجودها وجود صورى إدراكى غير منفك عن الحياه و الإدراك بخلاف ما فى هذا العالم و هو الأجسام الطبيعىة إذا أخذت بذاتها مع قطع النظر عن مبادئها النفسية و العقلية و مقوماتها الباطنيه فإن جميعها خارجه عن حدود هذا العالم و إن كانت محيطه بهذه الأجسام إذ لا قوام للسافل إلا بالعالى و لولا العالى لانطمس السافل و أنت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو ماده و بينه بالمعنى الذى هو جنس و الحياه و الإدراك خارجان عن حدود الأجسام الحيوانيه التى فى هذا العالم بالمعنى الأول- غير خارجين عنها بالمعنى الثانى فأبدان الحيوانات و جثتها هى من هذا العالم و نفوسها و أرواحها من عالم آخر.

و منها أنه قد مر أن العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى

و قد يكون غيره فهاننا نقول كما أن العلم بالشىء قد يكون صورته ذهنيه كما فى علمنا بالأشياء الخارجيه عنا علما عقليا و ذلك العلم لا محاله أمر كلى (١) و إن تخصصت بألف تخصص

١- فيه إشاره إلى أن الصوره العلميه فى العلم الحصولى سواء كانت جزئيه خياليه أو كلييه عقليه لا- تخلو من إبهام الكليه فإن الصوره الذهنيه كائنه ما كانت لا تأبى أن يفرض لها أكثر من مصداق واحد و الجزئيه فى الصوره المحسوسه أو المتحصله من جهة أخرى غير نفس الصوره و هى كونها مأخوذه من الشخص، ط مد ظله

فكذلك قد يكون أمرا عينيا و صوره خارجيه كما فى علمنا بنفسنا و بصفاتنا اللازمه- فإننا ندرک ذاتنا بعين صورتنا التى نحن بها لا بصوره زائده عليها فإن كل إنسان يدرک ذاته- على الوجه الذى يمتنع فيه الشركه و لو كان هذا الإدراک بصوره حاصله فى نفسنا- فهى تكون كليه و إن كانت مجموع کلیات جملتها تختص بذات واحده إذ مع ذلك لا- يخرج نفس تصورہ عن احتمال الصدق على كثيرين و أيضا(١) كل مفهوم كلى و صورہ ذهنيه و لو كان أمرا قائما بذاتنا فنحن نشير إليه بهو و نشير إلى ذاتنا بأننا فعلنا بذاتنا عين وجود ذاتنا و هويتنا الشخصيه.

و اعلم أن هاهنا دقيقه شريفه(٢) يجب التنبيه عليها و هى أن لقائل أن يقول- النفس الإنسانى(٣) جوهر متحصل لا محاله و كل جوهر لا- محاله يقع تحت مقوله الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له و كل ما له جنس يكون له فصل لا- محاله- فالنفس مركبه من جنس طبيعى و فصل طبيعى و هما أعنى الطبيعتين مفهومان كليان- و كل ما هو مركب من المفهومات الكليه لا يمكن الإشارة إليه إلا بهو لا بأنا.

فإن قلت الجنس و الفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام أمر جزئى إليهما حتى يتم قوامها الشخصى و المتقوم من المعنى النوعى مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين.

قلت هب أن المركب من عده معان مع أمر آخر شخصى بذاته كالوجود و نحوه و إن امتنع صدقه على كثره لكن لا بد فى تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكليه- بعلم كلى و صورہ ذهنيه و كلما هو كذلك فهو بالنسبه إلينا هو و لا يمكن الإشارة إليه

١- الفرق بين الوجهين أن الأول سلوك من مسلك الجزئيه فإن صورہ النفس العلميه جزئيه و لو كانت علما حصوليا كانت كليه و الثانى سلوك من مسلك الحضور و لو كانت علما حصوليا أشير إليها بهو على طريق الغيبه لا بأنا على طريق الحضور، ط مد ظله

٢- باعتبار ما هو نتيجة هذه الكلمات من أن النفس لا ماهيه لها و أنها فوق الجوهرية بمعنى ماهيه إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى الموضوع ١٥٦ كما قال الشيخ المقتول إن النفس و ما فوقها أنوار صرفه و وجودات محضه، س قده

٣- هذا فى الحقيقه تقرير آخر للوجه الثانى و تمهيد لدفع ما سيدكره من الاعتراض و ليس باعترض، ط مد ظله

بأننا و نحن نعلم بوجودنا(١) أنا عند إدراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات و العنوانات الكليه فضلا عن مفهوم الجوهر أو الناطق(٢) أو غير ذلك و كلما ندرکه من هذه الأمور لا نشير إليه بأننا فعلم من هذا أن الكل غائب عنا إلا هويتنا البسيطة- فلا بد أن تكون هذه الهويه البسيطة وجودا لا- غير إذ كلما هو غيره فلا- محاله تحت إحدى المقولات فيكون مركبا من أمور كليه و الوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا أنه غير داخل تحت معنى كلى و إن صدق عليه كثير من تلك المعانى.

و من هاهنا اندفع إيراد بعضهم على القوم(٣) عند ما أثبتوا تجرد النفس- بأننا نغفل عن البدن و سائر الأجسام و عوارضها و لا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شىء من الأجسام و عوارضها حيث يقول على سبيل المعارضه إنا كثيرا ما ندرک ذاتنا و لا يخطر ببالنا أصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد

و منها أن النفس كما تدرک ذاتها بنفس صوره ذاتها

إشاره

لا بصوره أخرى كذلك تدرک كثيرا من قواها المدركه و المحركه لا بصوره أخرى ذهنيه و بيان ذلك من وجوه-

الأول أن النفس تتصرف فى بدنها الخاص الشخصى

و تستعمل قواها الشخصيه

١- متعلق بما قبل السؤال و الجواب و إبطال لتركب النفس من الأجزاء العقلية كقوله و كلما هو مركب من المفهومات الكليه لا يمكن الإشارة إليه إلا بهو لا بأننا، س قده

٢- لعلك تقول إن الأنسب أن يقال نغفل عن الجوهر و الناطق مع كونهما ذاتيين فضلا عن المفاهيم العرضيه لكن الجواب أن التنزل باعتبار العموم فى الأول و الخصوص فى الثانى لا الذاتيه و العرضيه، س قده

٣- أى القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المادة و وجه الاندفاع أن النفس إذا تجردت عن الماهيه ثبت تجردها عن المادة بطريق أولى أو القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن الماهيه و عن التركب من الجنس و الفصل و وجه الاندفاع أنهم يلتزمون و يقولون الغفله عن مفهوم الجوهر المجرد تؤكد ذلك المطلوب أو أنهم يقولون لا- نمنع صدق المعانى المتكثره صدقا عرضيا كصدق الموجود بالفعل لا فى الموضوع و غيره من النعوت الكماليه عن الهويه البسيطة فقولنا ذاتنا جوهر مجرد إلى آخره من هذا القبيل، س قده

الموجوده فى الأعيان فإنها تستعمل مثلا قوتها المتفكره و تستخدمها فى تفصيل الجزئيات و تركيبها و ترتيب الحدود الوسطى و هى لا محاله صور جزئيه موجوده فى مشهد النفس حاضره عندها متمثله بين يديها تقلبها كيف تشاء و تتصرف فيها بالتقدم و التأخير و الجمع و التفريق و قابل هذه التصريفات و التقلبات ليس إلا صورا شخصيه عينيه (١) لا أمورا كليه ذهنيه مبهمه الوجود و كذا الإله التى بها يقع التصرف و الترتيب- أعنى القوه المتفكره و كذلك تدرك النفس قواها الخياليه و الجسميه و تتصرف فيها و تحفظها و تحفظ بها الصور الموجوده فيها و تشاهدها بأعيانها لا بواسطه صور أخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور و ذهابها إلى غير النهايه فالنفس إذن تشاهد تلك الأمور- مبصره إياها ببصر ذاتها لا ببصره أخرى.

الثانى أن إدراك هذه الأمور لو كان بصوره ذهنيه

(٢) مأخوذه عنها لأدر كناها

١- الصوره و إن كانت كليه بدليل قوله المتفكره حيث إن المتخيله تسمى متفكره- عند استعمال العاقله إياها فى تفصيل الكليات و تركيبها التفصيل فى السوالب و التركيب فى الموجبات إلا أن كل كلى جزئى فى نفسه أو من حيث إن الموضوع أى النفس من جمله المشخصات- و عينيتها من جهه أن الموجود الذهنى عينى و ذهنيته مثل كليته باعتبار المقاييسه و إنما قال لا أمورا كليه ذهنيه مع أنها كانت شخصيه عينيه كما علم ذهنيه كليه أيضا لأنها لما كانت محل تصرف النفس لا بد أن يكون أنفسها معلومه بالحضور للمتصرف و إن كانت معلومه بالصور الكليه كانت الصور متصرفا فيها، س قده

٢- أى الصور المحفوظه و المتصرف فيها لا الآلات بقرينه مقابله قوله و أهل الكمال منهم يدركون إلى آخره ثم إنه قدس سره جعل المدعى الذى هو بعض الأصول و المقدمات مدركيه القوى المدركه و المحركه بالحضور لا بصور ذهنيه و الحال أن الثانى و الثالث و الرابع من الوجوه المبينه للمدعى بل الأول بالنسبه إلى نفس الصور العلميه و الخامس بالنسبه إلى الاستعمال لا بالنسبه إلى الآلات يثبت مدركيه آثارها و مقبولاتها أعنى الصور الإدراكيه بالحضور و غرضه قدس سره إيماء لطيف إلى قاعده اتحاد المدرك و المدرك و أيضا قد مر فى مبحث القوه و الفعل أن القوه بمعنى مبدأ التأثير تطلق على العرض فإن الحراره مبدأ التلطيف مثلا و البروده مبدأ التكتيف مثلا و هذه الصور مبادئ الكشف و الانكشاف مثلا، س قده

على الوجه الكلى و اللازم باطل لأننا نجد من أنفسنا أننا ندرك كثيرا من هذه الصور الإدراكية على الوجه الجزئى هذا حال جمهور الناس و أهل الكمال منهم يدركون(١) مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور و حفظتها و كتبه الأعمال و صريف أقلامها و كيفية كتابتها و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم و إذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا و هو المطلوب.

الثالث أنا نتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع فى بدنا

و الألم هو الشعور بالمنافى- و ليس هذا الألم بأن يحصل لتفرق الاتصال(٢) أو للخلط المودى أو الكيفية المودية

- ١- أى يدركون بالعلم الحضورى التركيبى و إلا فالكل مشتركون فى العلم الحضورى البسيطى، س قده
- ٢- حاصله أنا إما أن ندرك نفس التفرق الواقع فى الموضوع المخصوص بالحضور فهو المطلوب و إلا فإن كان مدركا بحصول صورته فإما أن يكون تلك الصورة فى ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثليين فى موضوع واحد و إما أن تكون فى النفس- باعتبار مقامها العقلى فتكون الصورة كليه و إما أن تكون فى قوه أخرى كالبصره فيلزم أن يتألم كل من وقعت تلك الصورة فى باصرته و ليس كذلك نعم قد يحصل بالأبصار و غيره ألم آخر بل غم و هم لا هذا الوجد المخصوص. إن قلت لم لا- يجوز أن تقوم إحدى الصورتين بالنفس فى مقامها النازل للمسى أو بأمر له تعلق بالنفس كالفقه اللامسه قيا ما صدوريا و الأخرى بالعضو قيا ما حلولا فلا يلزم اجتماع حالين فى محل واحد. قلت النفس فى ذلك المقام للمسى عين اللامسه و هى لا شأن لها إلا الانطباع و السرايه فى كل البدن فالقيام بها أيضا قيام بذلك العضو و يلزم ما ذكرنا و الإيراد بهذا الوجه على قولهم- الإدراك موقوف على تجريد ما مدفوع بأن هذا التوقف فى العلم الحصولى و الإدراك الصورى- لا العلم الحضورى كما فى معلوميه الأجسام و الجسمانيات لنور الأنوار على طريقه أهل الإشراف. إن قلت إذا لم يشترط التجريد فى مطلق العلم فلندرك نحن الأجسام و الجسمانيات بالحضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات أيضا صالحه للعلم و المعلوميه بلا حاجه إلى انتزاع وجود صورى نورى منها كما يقوله المصنف قده. قلت قد مر أن العلم الحضورى فى موردين علم الشىء بنفسه و علم الشىء بمعلوله و معلوم أن الأجسام و الجسمانيات ليست أنفسنا و لا معاليلنا بخلاف قوانا و آلاتنا أحوالها، س قده

صوره أخرى فى ذلك العضو جزئيه أو فى النفس كليه أو فى غيرهما بل المدرك فى هذا الألم نفس تفرق الاتصال (١) أو كفيه قائمه بالعضو نعم ربما يحصل من إدراك هذا المنافى بصوره أخرى ألم آخر غير هذا الألم الحسى (٢) فإذن ثبت أن من الأشياء- ما يكفى فى إدراكها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق حضورى بها.

الرابع أن من أدرك شيئاً خارجاً عن ذاته و ذوات قواه فإنما يدركه بصوره حاصله منه عند نفسه

مطابقه إياه و أما تلك الصوره فإنما يدركها بعين تلك الصوره- لا بصوره أخرى مطابقه و إلا لزم أن يجتمع فى محل واحد صور متساويه فى الماهيه (٣)

١- هذا بظاهره ممنوع بل المدرك من طريق الحس سواء كان لذيذاً أو مولماً هو صورته الكيفية الحاصله فى العضو الملائمه لطبيعته أو المنافى المضاد لها و هى التى تحصل عند الحس المشترك حصولاً ذهنياً كيف و الحس كثيراً ما يخطئ فى مدركه و لا- معنى للخطأ فى معلوم حضورى. و أيضاً من المسلم فى محله أن هذه الإدراكات الحسيه زمانيه بمعنى أن بين ورود المحسوس على العضو الحساس و بين الإدراك فصلاً زمانياً و لو كان معلوماً حضورياً لم يكن لذلك معنى لكن يجب أن يعلم أن هذا العلم الحسولى متوقف على اتحاد الكيفية الحاصله للعضو معه و للنفس اتحاد مع العضو فتجد عندئذ ما يجده العضو من الكيفية و هو علم حضورى- و الصوره الذهنيه الحاصله فى الحس المشترك مأخوذه منه و لعل هذا هو مراده قدس سره، ط مد ظله

٢- و هو الألم الوهمى الحاصل من ضم معان مولمه وهميه إلى الصوره الحسيه فيشتد به الألم و يتضاعف الجزع و قلما يوجد مورد لا يشارك فيه الوهم الحس فيما يدركه، ط مد ظله

٣- و لزم أيضاً استحضار النفس ما لا- نهايه له دفعه واحده فالمقدم فى الثانى و الرابع واحد و التالى هنا اجتماع الأمثال و فى الثانى مدر كيتها على الوجه الكلى و الصور فى الرابع غير مختصه بالجزئيات بخلاف الثانى بل فى الأول أيضاً اشتراك فى المقدم معهما- إلا أن الثانى عدم نهايه الصور و ذكر القوى فيه تطفى لثلاً يتحد مع الخامس فتفطن، س قد

الخامس من العرشيات أن النفس في مبدأ فطرتها خاليه عن العلوم

الخامس من العرشيات(٣) أن النفس في مبدأ فطرتها خاليه عن العلوم التصوريه و التصديقيه و لا- شك أن استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محاله على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صوره من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآله المتوقف على العلم بتلك الآله و هكذا يعود الكلام فيما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها(٤) و آلاتها التي هي الحواس الظاهره و الباطنه- و هذان العلمان من العلوم الحضوريه ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس

١- لأنه اجتماع الأمثال و لأنه خلاف الوجدان، س قد ه

٢- الظاهر أن استحالاته من جهه التسلسل اللازم من فرض معلوميه كل صوره علميه- بصوره علميه أخرى و هو البرهان على اتحاد العلم و المعلوم و أما مجرد اجتماع صور متماثله في محل واحد فليس فيه كثير أشكال لكونها صوراً ذهنيه لا تترتب عليها الآثار، ط مد ظله

٣- كونه عرشياً لأجل معرفه أن الفعل الاختياري ما هو مسبق بالمبادئ الأربعة من العلم و المشيه و الإراده و القدره من غير اعتبار انفكاكه عن الفاعل كما هو معتبر عنه عند المتكلم- و أيضاً لأجل انطواء العلم بالقوى في علم النفس بذاتها و انطواء العشق و الإراده لها في عشقها و إرادتها لذاتها و هذا مطلب نفيس مناط كون النفس فاعلاً بالتجلى للقوى و هو قوله فبالضرورة أول علوم النفس إلى آخره، س قد ه

٤- إن كان المراد بالعلم بالقوى العلم بالقوى الذي هو منطوق في علمها بذاتها حيث إنها بسيطه الحقيقه كل القوى بنحو الوحده و البساطه فالاستتباع المستفاد من كلمه ثم باعتبار المفهوم- فعنوان العلم بالذات مقدم و عنوان العلم بالغير مؤخر و من هذا القبيل ترتيب الصفات الوارد في أحاديث أهل العصمه كقولهم علم و شاء و أراد و قدر و قضى و أمضى و نحو ذلك و قول بعض المتكلمين إن اعتبار الإراده مقدم على اعتبار القدره و إن كان المراد العلم بالقوى- في مقام القوى المترتبه المتكثره نوع تكثر و في مقام الوحده في الكثره من النفس فالأمر واضح- و على التقديرين ليست كلمه ثم للتراخي الزماني، س قد ه

لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل(١) الذى هو استعمال الآلات و التصديق بفائدته كما فى سائر الأفعال الاختيارية الصادره عنا فى خارج البدن فإن هذا ضرب آخر من الإراده ليس بالقصد و الرويه و إن كان غير منفك عن العلم به لكن الإراده هاهنا عين العلم و فى غيره من الأفعال الاختيارية الصادره عن النفس مسبوقة بالعلم بها و التصديق بفائدتها و أما الفعل الذى هو كاستعمال النفس القوى و الحواس و نحوها فإنما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجه لاستعمال الآلات لا بإرادته و علم زائد بل النفس لما كانت فى أول الفطره عالمه بذاتها عاشقه لها و لفعالها عشقا ناشئا من الذات اضطرت إلى استعمال الآلات التى لا قدره لها إلا عليه فاحتفظ بهذا فإنه علق بنفسه.

و من الشواهد الداله على هذا المطلب

أن صورته ما قد تحصل فى آله إدراكيه- و النفس لا تشعر بها(٢) كما إذا استغرقت فى فكر أو فى غضب أو شهوه أو فيما تؤديه حاسه أخرى فلا بد من التفات النفس إلى تلك الصوره فالإدراك ليس إلا التفات النفس- و مشاهدتها للمدرك و المشاهده ليست بصوره كليه بل بصوره جزئيه فلا بد أن يكون للنفس علم إشراقى حضورى ليس بصوره زائده فقد ثبت و تحقق بهذه الوجوه- أن الإدراك مطلقا إنما يحتاج إلى صورته حاصله و أما الاحتياج إلى صورته ذهنيه- زائده على ذات المدرك فإنما يكون حيث لا- يكون وجود المدرك وجودا إدراكيًا- نوريا كالأجسام الماديه و عوارضها أو لا يكون المدرك بوجوده(٣) حاضرا عند

- ١- أى تصورا حصوليا لأن المقسم للتصور و التصديق هو العلم الحسولى و إن كان معلوما بالحضور فالنفس بالنسبه إلى الاستعمال فاعل بالرضا و باعتبار علمها الإجمالى المقدم به فاعل بالعنايه و باعتبار انطواء العلم به فى علم النفس الحاويه للقوى المستعمله بذاتها علما مقدما لأن النفس كل ما دونه فاعل بالتجلى آيه كبرى للفاعل بالتجلى الحق، س قد
- ٢- يمكن أن يناقش فيه بأن المسلم فى المورد انتفاء العلم بالعلم لا انتفاء أصل العلم، ط مد ظله
- ٣- مقابلته مع عدم كون وجود المدرك نوريا على سبيل التغليب أو يكون كلمه أو بمعنى الواو و قوله و عدم الحضور إلى آخره الأول كالمعدوم المطلق و الثانى كواجب الوجود باعتبار ذاته بذاته و الثالث كالصور التى فى أذهان آخر عاليه أو سافله- و يحتمل أن يكون المراد بالثانى الأجسام الماديه و عوارضها بإدخال الواجب فى الثالث- و لكن بأن يكون الترديد أعنى قوله أو لا يكون المدرك إلى آخره ترديدا فى العبارة، س قد

القوه الإدراكيه و عدم الحضور إما لعدم وجود المدرك أصلاً أو لعدم وجود إدراكي له أو لعدم وجوده الإدراكي عند قوه دراكه فإن كل واحد من الموجودات ليس حاصلًا لكل أحد و لا كل واحد من الصور العلميه حاصله لكل من له صلاحيه العالميه- و إلا لكان كل عالم عالماً بكل شىء و ليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد فى تحقق العالميه و المعلوميه بين الشئيين من علاقته ذاتيه بينهما بحسب الوجود فيكون كل شئيين (١) تحقق بينهما علاقته اتحاديه و ارتباط و جودى أحدهما عالماً بالآخر إلا لمانع من كون أحدهما ناقص الوجود أو مشوباً بالأعدام محتجبا بالغواشى الظلمانيه- فإن تلك العلاقه مستلزمه لحصول أحدهما للآخر و انكشافه عليه و هى قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني و ذات العالم كما فى علم النفس بذاتها و صفاتها و قواها و الصور الثابته فى ألواح مشاعرها و قد تكون بين صورته حاصله من المعلوم زائده على ذاته و ذات العالم كما فى علم النفس بما خرج عن ذاتها و ذات قواها و مشاعرها- و يقال له العلم الحصى و العلم الحادث و المدرك بالحقيقه هاهنا أيضاً هو نفس الصوره الحاضره لا ما خرج عنها و إذا قيل للخارج إنه معلوم فذلك بقصد ثان- كما أن الوجود قد يطلق على نفس الوجود و قد يطلق على الماهيه الموجوده و الموجود بالحقيقه هو القسم الأول و هو المتعين المتميز فى الواقع دون الماهيه لأنها فى ذاتها أمر مبهم غير متعينه الذات فإذا أطلق عليها لفظ الوجود فإنما هو بقصد ثان من جهه ارتباطها بالوجود و قد أشرنا مراراً إلى أن العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود- فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه و كلما وجد لشىء آخر فهو معلوم لذلك الآخر لكن الهولى وجودها بالقوه فهى غير موجوده لذاتها فهى غير عالمة بذاتها و لا- الصوره الجسميه و النوعيه موجوده لذاتها فلا- تكون معلومه لذاتها و لا- الهولى عالمة بها كما عرفت فإذا علم بالشىء بالحقيقه هو حضور ذاته عند العالم و هو أتم قسمى العلم بالشىء لا بحصول صورته هى غير ذات الشىء المعلوم إذ لا علاقته بين العالم و بين الذات التى هى غير الصوره العلميه فمن

١- اثنييه الشئيين أعم من أن تكون بحسب المفهوم خاصه كما فى العلاقه الاتحاديه التى فى علم الشىء بذاته أو بحسب الوجود أيضاً كما فى الارتباط الوجودى الذى فى علم الشىء بالغير سواء كان ذلك الارتباط بنحو العليه أو القبول و الاتصاف،
س قد

ذهب (١) إلى أن العلم بالغير منحصر في ارتسام صورته منه لا غير فقد أخطأ و أنكر أتم قسمي العلم نعم لو قيل إن العلم بالأشياء التي ليس وجودها الخارجى وجودا إدراكيا- كالأجسام الطبيعى و حركاتها و أحوالها منحصر في حصول صورته أخرى مطابقه إياها- لكان حقا لكن أكثر الأقسام ذاهلون عما حققناه (٢) من أن لا حضور لهذه الماديات و الظلمات عند أحد و لا انكشاف لها عند مباديها إلا بوسيله أنوار علميه متصله بها- هي بالحقيقه (٣) تمام ماهياتها الموجوده بها

- ١- هم المشاءون فحصرنا العلم الحضورى في علم الشىء بنفسه و نفوه في العلم بالغير- و ذهبوا إلى أن علم الواجب تعالى أيضا بالأشياء الممكنه حصولى ارتسامى فقد أنكروا أتم قسمي العلم في العلم بالغير، س قد
- ٢- إشاره إلى ما ذهب إليه في نحو وجود العلم الحصولى بعد القول بتجرد مطلق العلم جزئيا كان أو كليا و أن المشهود في العلوم الحصوليه الجزئيه هو المثل المعلقه و الصور البرزخيه و فى الكليه أرباب الأنواع و هى وجودات خارجيه ذوات آثار خارجيه و أما ما نجده من عدم ترتب الآثار على الصور الذهنيه فإنما هى الآثار المترتبه عليها فى ظرف الماده- لا آثارها فى نفسها على أنها مشهوده من بعيد و ذلك منشأ كليتها و إبهامها و غير ذلك. و إلى ذلك يرجع ما قدمناه فى التعليق السابق أن النفس باتحادها بالعضو المتحد مع الصوره الحاصله تجد الصوره الحاصله بعينها فإن الذى تجده هو التوسطيه من الحركه دون القطعيه و التوسطيه ثابتة غير متغيره و قد قدمنا فى البحث عن الحركه الجوهرية أن الثبات من شئون التجرد و أما حصول العلم الحسى بالحركات و التغيرات فإنما هو علم بالحركه و التغير لا حركه و تغير فى العلم فافهم ذلك، ط مد ظله
- ٣- أى أنوار هى قواعد مخروطات أنوار أرباب الأصناف الماديه القيمه بها كتقويم النفس بإشراقها للبدن و تمام ماهياتها هى التى بها هى هى يعنى وجوداتها لا- شئياتها المفهوميه- و كيف لا- تكون هى تمام وجوداتها و هى مباديها و غاياتها و السبب التمامى للشىء و كماله- لا بد و أن يكون للشىء نحو اتحاد به و إلا لم يكن تماما و كمالا له و غرضه قدس سره أن لا يتوهم أحد أن هذه الماديات حينئذ لا تكون معلومه بما هى للمبادئ لعدم صلوحها للعلم و المعلوميه بالذات على ما صرح به فدفعه قدس سره بأن تلك الأنوار التى هى علوم حضوريه و معلومات بالذات تمام حقائق تلك الأصنام فحضورها حضورها كحضور كامل الشىء المستلزم لحضور ناقصه الوجودى و حضور الحقائق المستلزم لحضور رقائقها المتصله بها فليست هى كالصور الارتساميه فى أذهاننا من ذوات الصور فإنها ليست أسبابا فاعليه لها و لا اتصالها مثل ذلك الاتصال الذى كان باعتبار الكثره فى الواحد و الواحد فى الكثره فلا- جرم ليس حضور هذه الصور إلا- منشأ للعلم الضعيف بذوات الصور و مع ذلك فهى أيضا بوسيله هذه الصور التى كأنوار متصله بها تنكشف انكشافا ألا ترى أن بالصوره المبصره بالذات ينكشف المبصر بالعرض و لا يشذ شىء منه- و لكن أين هذا من ذاك و لك أن تعمم الأنوار العلميه فى كلامه من تلك القواعد بشمولها وجود الأصنام فى أصحابها بنحو أعلى و أبسط فى مقام أرفع و أشمخ. و إن سألت عن الحق فأقول عدم كون هذه الماديات و الظلمات أنوارا علميه أنما هى بالنسبه إلينا و أما بالنسبه إلى المبادئ العالیه و خصوصا بالنسبه إلى مبدأ المبادئ فهى علوم حضوريه فعليه و معلومات بالذات و إن لم يكن هذه المرتبه من العلم فى مرتبه العلم الغنائى الذاتى- فحصولها للماده ينافى العلم فىنا إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نالين لها و أما بالنسبه إلى المحيط بالماده و ما فيها فحضورها للماده حضور له إذ لم يشذ الماده عن محيطه بل حضورها له بنحو أشد لأن لها حضورا للفاعل بالوجود لأن نسبه المعلول إلى فاعله بالوجود و الحضور الإمكانى الذى لها فى القابل أيضا محاط و كذا الفرق و الغيبه و الدثور التى جعلها قده موانع الإدراك و المدركيه بالذات أنما هى موانع

بالنسبه إلينا و أما بالنسبه إلى المبدإ المحيط- و وحدته الجمعيه و حضوره في كل دابر و حاضر و غابر و ثباته في كل متجدد و زائل و دائر- و أنه الأصل الثابت في كل أصل و فرع و المعنى المحفوظ في كل صوره و شكل و وضع فالفرق بما هو فرق عين الجمع و الغيبه بما هي غيبه عين الحضور و كذا الدثور عين الثبات و الظلمه عين الضياء، و في الدعاء: يا من لا يوارى منه ليل داج و لا بحر عجاج و لا سماء ذات أبراج و لا ظلم ذات أرتاج و ارتجاج يا من الظلمه عنده ضياء الدعاء و لا سيما قد علمت أن الوجود في كل شىء هو الأصل و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك بل لا حاجه في كون تلك الماديات علما و عالمه بالمبادئ ء إلى التجريد كما قال تعالى إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ نعم هي عالمه بالمبادئ ء علما بسيطا لا مركبا كما مر. و اعلم أنه كما أن الحياه حياتان حياه بمعنى الدرك و الفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك هو اللمس و أقل مراتب الفعل هو الحركه بالإرادته- و هذه الحياه خاصه بالنفوس الحيوانيه و ما فوقها و حياه مساوقه للوجود و هي ساريه في كل شىء ء دائره مع الوجود حيثما دار بل عينه كذلك العلم علما علم معتبر في الحياه بالمعنى الأول و هذا هو العلم الخاص و علم مساوق للوجود متأس به في السرايه بل عينه و بهذا يجمع بين نفى المصنف كون الماديات علما و معلوم ء للمبادئ ء و بين إثبات كون الوجود عين العلم و نظائره المستلزم لكونها علما و عالمه بالمبادئ ء و لو علما بسيطا فضلا عن كونها علما و معلومه للمبادئ ء، س قد

و منها أنه يجب أن يعلم أن المعقول بما هو معقول و هو المعقول بالحقيقه و الذات وجوده في نفسه

اشاره

و وجوده لعاقله و معقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهه

و كذا المحسوس بما هو محسوس و هو المحسوس بالذات أعنى الصورة الحسيه المتمثله عند الجوهر الحساس وجوده فى نفسه و وجوده للحاس و محسوسيته شىء واحد بلا اختلاف جهه فما وجوده لغيره (١) لم يكن معقولا لذاته و لا محسوسا لها كالصور الطبيعیه و الجماديه و غيرها و كالبصر و السمع و سائر الحواس و لهذا لم تكن تحس بذواتها- فالبصر لا يحس البصر و لا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر و ما يبصر به و الأبصار جميعا و تدرك السمع و المسموع و السماع جميعا لأنها موجوده لا لذواتها.

فإذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقوله قائمه بذاتها لكانت موجوده

١- إن قلت جميع الأشياء حتى المجردات وجودها لغيرها أعنى القيوم تعالى- بل الكل روابط محضه به لأن لها وجودا فى أنفسها و هى عين الوجود لغيرها الذى هو جاعلها القيوم تعالى كما مر فى السفر الأول ردا على بعض الأجله فيلزم أن لا يكون المجردات كلا- سوى واجب الوجود بالذات عالمه بذواتها. قلت المراد بالوجود للغير هاهنا الحلول فيه و المراد بالغير هو الماده بالمعنى الأعم- فتشمل الماده الأولى و الثانيه و الموضوع فالمانع فى محسوسيه البصر للبصر مثلا هو وجوده للغير الذى هو الماده لا وجوده للغير الذى هو النفس. إن قلت البصر و السمع و ما فوقهما من القوى مجردة عند المصنف قدس سره فوجودها لذواتها فينبغى أن تدرك ذواتها. قلت هذه المذكورات و أمثالها قواعد القوم و هو قدس سره يرافقه فيها كما قال فى بعض مقالاته نشاركهم فى البدايات و نفترق عنهم فى الغايات و القوى عندهم منطبغات فى المواد- مع أنها عنده أيضا شديده الحاجه إلى المظاهر و لذا احتاجت فى إدراكاتها إلى حضور الماده و نحوه و ليست مجردات تامه التجرد كالعاقله حيث لا يكون الأرواح الدماغيه محلا لها و لا مظهرها و أيضا من يلتزم أن الصورة المحسوسه لو فرضت مجردة لكانت حسا و حاسا و محسوسا- يلتزم أن الحس المجرد تجردا برزخيا حس و حاس و محسوس لذاته و حاسيته حاسيه النفس- لأن النفس كل القوى و محسوسيته محسوسيه الصورة المدركه أو الصورة المدركه إشراق الحس و ظهوره كما أن الحس ظهور النفس، س قد

لذاتها و صارت معقوله لذاتها فكانت عقلا- و عاقلا و معقولا و كذا لو فرضنا الصورة المحسوسه أمرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته و كان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حسا و حاسا و محسوسا كما صرح به بعض تواع المشائين من أن الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه و بهذا التحقيق اندفع ما أورده شيخ أتباع المشرقيين من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته و بالأعراض القائمة به إذ ما من جماد إلا و قد حصل له ماهيه و حصل له بعض الصفات و ذلك لما قد مر ذكره من أن الصور الجماديه و ما يجرى مجراها لما كانت حاصله للمواد لم يحصل ذواتها لها لأن القائم بغيره كانت إنيته له بعينها إنيته لمحلله فلو حصل له شىء صورته كان أو عرضا يكون حصوله فى الحقيقه لمحل ذلك لا له فإن ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول فى نفسه أو لا كيف يحصل له شىء.

و أيضا قد لاح لك منا أن هذه الأجسام الطبيعیه و أحوالها وجودها مشوب بالأعدام و الحجب الظلمانيه فى أنفسها فضلا عما تحتف به من الغواشى الخارجيه- فالمانع من المعلومه عندنا فى الجماد و غيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل و ماده أو كونها ذات ملابس و غواشى لاحقه لذاتها بل نحو وجودها فى نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان أو حسيا و قد أشرنا إلى ما فى الوجه الثانى من الخلل و القصور.

وهم و تنبيه

و اعلم أن بعض الناس زعموا أن الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا- بالاستنتاج من موجبتين كليتين (١) فى الشكل الثانى حيث إنهم استنتجوا من قولهم كل صورته غير جسميه ذات مجردة عن الماده و كل صورته معقوله بالفعل من الشىء ذات مجردة عن الماده قولهم إن كل صورته غير جسميه معقوله بالفعل

١- أو بانعكاس الموجه الكليه كنفسها بأن قالوا كل عاقل مجرد و كذلك قالوا كل معقول مجرد و ينعكسان إلى قولنا كل مجرد عاقل و كل مجرد معقول و إذا كان الأصل صادقا كان العكس صادقا فزعم البعض أنهم أثبتوا المطلوب بهذا المنهج حاشاهم عن ذلك و قولهم- كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل مثلا ليس من باب الانعكاس الاصطلاحى بل من باب قضيتين كليتين كل منهما مبرهن عليه على حده اتفق أن كلا منهما عكس لغوى للأخرى، س قد

و الحال أن الموجبتين فى الثانى لا تنتجان و ذلك وهم فاسد بل إنهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصوره ذاته موجوده لذاته لا- لغيره- فيكون معقولا- لذاته و عاقلا- لذاته أو قالوا إن كلما هو مجرد عن المواد إما أن يصح أن يعقل أو لا يصح و محال أن لا يصح أن يعقل (١) إذ كل موجود يمكن أن يعقل بوجه- فصحه معقوليته إما بأن لا يتغير فيه شى ء حتى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغير فيه شى ء- كالحال فى المعقولات بالقوه من الأجسام و غيرها التى تحتاج فى معقوليتها إلى نزع و تجريد مجرد ينتزعا و يجردها عن المادة و عن غواشيتها حتى تصير معقوله بالفعل بعد ما كانت معقوله بالقوه لكن الشق الثانى لا يصح فى المجرّد بالفعل إذ كل ما له من الصفات و الأحوال بالإمكان العام فهو له بالوجوب إذ لا انفعال و لا تغير له فلا- يسنح له شى ء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائما فوجب أن يكون معقولا- لذاته مع قطع النظر عن غيره- فهو عاقل لذاته (٢) فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوه و قد فرضناه

١- و لو بالوجوه العامه مثل أنه موجود و واجب أو ممكن أو غير ذلك، س قدّه

٢- إذ لو كان معقولا- لغيره و الغير عاقلا- له لكان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الأعم من الموضوع و قد فرضناه مجردا هذا خلف. إن قلت لا- نسلم الخلف لم لا- يجوز أن يكون معقولا- للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام و الحلول. قلت هذا الدليل من المشائين و هم يحصرون العاقلية و المعقولية للغير فى الارتسام- و هاهنا لما كان المفروض أن المجرّد معقول بالذات و المعقول بالذات وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله لزم حلول نفسه و ارتسام ذاته فى الغير الذى هو عاقله. إن قلت أ ليست الصوره الكليه التى فى عقولنا مجردة ١٦٨ كما قال المحقق الطوسى قدّه النفس مجردة لتجرد عارضها مع أنها حاله ٩ فى النفس فبطل قولكم لو كان ذلك المجرّد معقولا للغير كان حالا فيه فلم يكن مجردا و قد فرضناه مجردا هذا خلف. قلت على مذهب القوم ليست مجردة عن الموضوع الذى هو النفس و مرادهم بتجردها التجرد عن المادة الخارجيه و لواحقها و أما على مذهب المصنف قدّه فالتعقل بمشاهده النفس لأرباب الأنواع عن بعد بل باتحادها معها فلم تكن هنا صوره حاله فى موضوع حتى تكون ماده للنقض. إن قلت على مذهب قدّه يلزم أن تكون مجردة عاقله لذاتها و كون الصور الكليه عاقله لذواتها ظاهر البطلان. قلت نلتزم ذلك كيف و هى نفس و عقل و هما عاقلان لذاتيهما و استبعادك منشؤه الخلط بين ماهيه الشى ء و وجوده فإن ماهيه الصوره الكليه الفرسية عاقليتها ظاهره البطلان و هو قدّه لا- يقول باتحاد هذا المفهوم مع العاقل بل باتحاد وجودها أى وجودها النورى العقلى معه و وجوده عاقل لذاته بعين عاقلية مدركها. إن قلت بل يمكن تميم الدليل بأن يقال فهو عاقل لذاته إذ المعقولية و العاقلية متضائفان و المتضائفان متكافئان فإذا كانت المعقولية فى مرتبه ذات المجرّد بحيث لا وجود له إلا- المعقولية كانت العاقلية أيضا فى مرتبه ذاته لأن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار فى المعقولية. قلت نعم استدل المصنف قدس سره بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل و المعقول فى العلم بالغير أيضا فى رساله المشاعر و غيرها و لكن عندى أنه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا إذ التكافؤ فى المرتبه الذى هو من أحكام التضايف لا يقتضى أزيد من تحقق أحد المضائفين مع الآخر- و لو بنحو المقارنه لا- مقدما و لا- مؤخرا لا- الاتحاد كيف و العله مضائفه للمعلول و المحرك للمتحرك- و التكافؤ لا يستدعى إلا- ثبوت المعيه فى المرتبه بين طرفى كل منهما و سلب الترتيب بينهما لا- اتحادهما وجودا و حيثه و إلا- اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد من جهه واحده و هذان و نحوهما من التضايف الذى هو من أقسام التقابل بالاتفاق كما سيصرح به

فما ذكر من أنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل ممنوع إن سلك مسلك التضاييف- لأن مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول كيف و كل مضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير و الغرض أن المفهومين المتضائفين كما أنهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثر الوجود و الحثيه لا يقتضى تكافؤهما أيضا الاتحاد و لا التكثر و أن لا يأبى الاتحاد بدليل من خارج. نعم لو تمسك بالإضافه و أريد إضافه إشراقه وجوديه و أن للمعقول بالذات وجودا رابطا و أن ذلك يقتضى ضربا من الاتحاد و الاتصال في مقام الظهور بلا تجاف عن المقام العالى لكان موجها و سيأتى في مبحث علم الواجب تعالى ما يؤيد هذا فانتظر. و الإنصاف أنه ليس مراده قده لا- في تلك الرساله و لا- في غيرها التمسك بمجرد التضاييف بل الملاك في الاستدلال أن لا وجود و لا شأن للمدرك إلا المدركيه لأنه نوري علمى و قد قرر أن الوجود النورى علم و معلوم بحيث لو فرض عدم جميع أغياره و وجود ذاته لكان وجوده وجودا نوريا إدراكيا و إذا كان مدركا و الحال هذه فمدركه ذاته إذ المفروض عدم الأغيار كما في المجرد بذاته بلا تجريد مجرد إياه حيث لا وجود له سوى المدركيه و ذاته مدركه لذاته. و لا يجرى ما ذكر في المعلول بالذات لأن المعلول معلول بالعله المغايره لا- مع قطع النظر عن جميع الأغيار حتى العله بخلاف المعقول بالذات فإنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول و عنوان المعقول غير محتاج إلى العله كما في الحق تعالى و إن احتاج فمن جهة عنوان المعلول و الإمكان و مسلك التضاييف أيضا تام لأن جهه التكافؤ في القوه و الفعل فإن المعقول بالفعل يستدعى العاقل بالفعل، س قده

ص: ١٦٩

معقولا بالفعل هذا خلف

و هاهنا شكوك يجب إزالتها.

الأول أن كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات

حال خارجي مغاير

لنفس حقيقته من حيث هي فلا- يكون العلم نفس حقيقه العالم وحدها من غير انضمام صفه زائده و إلا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فإن كل شىء في نفسه هو هو و كل ماهيه من حيث نفسها ليست هي إلا هي فلا بد في كون الشىء عالمًا بنفسه مثلًا من أمر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته و معلومته- فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته.

أقول هذه مغالطه منشؤها الخلط بين الوجود و الماهيه فإن لفظ الذات قد يطلق و يراد به الهويه الشخصيه و قد يطلق و يراد به الماهيه النوعيه و العلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا أنه لو فرض (١) له ماهيه كليه كان معنى تلك الماهيه عين معنى العلم فذات المجرد بذاته و هويته مصداق لصفه العلم بلا- انضمام شىء آخر إليها و قد علمت مرارا أن صدق المفهومات المتغايره على شىء لا يستدعى تغاير

١- الفرض هنا أعم من تجويز العقل و تقديره أو بمعنى تقدير العقل على التحقيق من كون العقول و النفوس أيضا أنوارا ساذجه و حاصل كلامه قدس سره أنه في الواجب تعالى هذه الصفه كسائر صفاته الكماليه عين وجوده و لا ماهيه له حتى يقال إنها ليست عين ماهيته أو يقال إنها عينها أيضا إلا أن يقصد الماهيه بمعنى ما به الشىء هو هو فيقال إنها عين وجوده و ماهيته و في سائر المجردات هذه كسائر صفاتها عين وجودها لا عين ماهيتها إذ الماهيه في كل شىء ليست من حيث هي إلا هي لا عالمه و لا- عالمه كسائر طرفي النقيض بل في العلم كسائر الصفات حيث يقال إنها عين الذات الوجوديه للمجرد المعبر شيئيتها الوجوديه كما علمت- فوجود الصفات عين وجود المجردات لا مفهومها عين مفهومها، س قد

جهات الصدق أصلا ولا يقدح كثرتها في وحده الذات الموصوفه بها إلا أن يوجب تغاير الحيثيات.

الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقيه على الحكماء في حكمهم أن علم كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته

بقوله إنه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا- عقل كونه عاقلا لذاته و ليس كذلك إذ إثبات كون المجردات عاقله لذواتها يحتاج إلى تجشم برهان مستأنف إذ بيان إثبات عاقليتها غير بيان إثبات وجودها ألا ترى أن من أثبت وجود الباري ء جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في إثبات علمه بل يلزمه إقامة الحجج الأخرى له.

و الجواب بوجه عرشى بعد ما مر من أن عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره فهذا النحو من الوجود لا يمكن أن يحصل لغيره مطلقا(١) فضلا عن من يحاول البرهان على وجوده و الذى يحصل له عند إقامة البرهان صورته علميه- مطابقه لمعنى كونه موجودا فهانذا قد حصلت ماهيه موجوده لشيء ء آخر هو نفس ذلك المبرهن أو عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصله له لا- حاصله لذاته فيكون هذه الصوره معقوله له لا- معقوله لذاتها لما ثبت أن كلما وجوده لغيره لم يكن حاصله إلا لذلك الغير- لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا- يلزم من كون وجود المجردات القائمه بأنفسها- عين معقوليتها لذواتها أن يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم أن من عقل ذاتها عقلها عاقله لذاتها اللهم إلا أن يعلم أحد ذاتها بالعلم الحضورى الإشراقى كما يقع لبعض السالكين من أصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم و عروجهم إلى السماوات العلى.

١- أى و لو لأصحاب المعارج بالعلم الحضورى و لكن الحضورى التام الاكتناهى فإن الحضورى له مراتب كما أن علم النفس بذاتها حين كونها عقلا هيولانيا و حين كونها عقلا بالفعل- و حين كونها عقلا فعلا مثلا كلها حضورى و لكن أين حضور من حضور و شتان بين النور و بين الظلمات و المديجور و بين النور و نور على نور فلا منافاه بين النفى هنا و بين الإثبات المشار إليه بقوله اللهم إلا أن يعلم أحد، س قد

الثالث أن كثيرا من المنتسبين إلى العلم و الفضل زعموا أنه عند كون الشيء عالما بذاته و معلوما لذاته يلزم اختلاف الحيتين

أن موضوع العالميه غير موضوع المعلوميه بالاعتبار و صاحب حواشى التجريد قايس ذلك على معالجه الشخص نفسه إذ لا شك أنه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث ما لها من ملكه المعالجه و المتأثر هي من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج و العجب أنه قايس بين اختلاف أمرين لا يوجب تكثرا أصلا لا فى الخارج و لا فى الذهن و لا فى الذات و لا فى الاعتبار كالعالميه و المعلوميه و بين اختلاف أمرين لا بد فيه من التكثر فى الخارج و العين دون الذهن و الاعتبار فإن التأثير التجددى و التأثر التجددى و هما جنسان عالىان لا يشتركان فى ذاتى أعنى مقولتى أن يفعل و أن يفعل فلقوه الانفعاليه لا بد لها من ماده جسمانيه فعند انفعال النفس بحصول حاله نفسانيه جديده لا بد لها من ماده بدنيه حامله لقوه الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حاله إلى حاله أخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقه ببدن مادى- لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد و لا انفعال بصفه حادثه لها فبالحقيقه المعالج(١) يعنى المداوى المفيد للشفاء و الدواء هو قوه أجل و أرفع من النفس الطبيعيه فضلا عن المريضه و المستعلاج يعنى المريض الممنو بالآفه و النقص و هو الأمر المتعلق بما هو منبع الآفه و الشر و هو الماده أو ما يتصل بها من جهه اتصاله بها سواء كان صوره طبيعيه أو نفسانيه فالموضوع فيهما مختلف ذاتا و اعتبارا و أما موضوع العالميه و المعلوميه فهو لا يستدعى اختلافا لا فى الذات و لا فى اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ فى كثير من كتبه

الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضاييف مطلقا من أقسام التقابل

١- إن كان هذا مؤاخذه يشبه المؤاخذات اللفظيه إذ إثبات الوسائط للأفعال الجزئيه- لا ينافى الاستناد إلى الفاعل الحقيقى فى الحقيقه و أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله كما سيجىء إلا أن لا يكون هذا الكلام منه مؤاخذه بل بيان الواقع فى تغاير الجهه هنا،
س قد

الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضاييف مطلقاً (١) من أقسام التقابل و أن كل متضاييفين متقابلان لما سمعوا أن القوم ذكروا فى بحث التقابل أن من أقسامه الأربعة تقابل التضاييف و لأجل ذلك حكموا بأن إضافه العالميه مغايره أى مقابله لإضافه المعلوميه فإذا ورد عليهم الإشكال فى كون الذات الواحده عالمه و معلومه فى علم الشىء بنفسه من أنه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه بأن التغير بين موضوع العالميه و المعلوميه هناك أمر اعتبارى و لم يتفطنوا بأن التغير الاعتبارى فى الموضوع غير كاف فى صحه اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا (٢) إلى أن إضافه العالميه فى البسيط أمر اعتبارى ذهنى لا تحصل له فى الخارج و كذا المعلوميه فذلك من أشنع الكلام و أقبح القول و هو مصادم للبرهان و لأجل هذه الشبهه الركيكه أنكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذى تحسم به ماده هذه الشبهه أنه ليس وجود كل مفهومين متضاييفين مما يقتضى تغييرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل - فإن مفهوم العالميه مثلاً لا يقتضى أن يكون وجودها بعينها غير وجود المعلوميه بوجه من الوجوه أصلاً بل و لا- شىء من المفهومات المتباينه الوجود أيضاً بمجرد يقتضى ذلك إلا بيان و برهان لجواز صدق مفهومات كثيره على ذات أحديه فبعض المتضاييفات (٣) يحكم العقل بتقابلها كالعليه و المعلوميه و التحريك و التحرك و المستعد

١- و بعد هذا كله فالحق أن التضاييف مطلقاً من أقسام التقابل و أن المتضاييفين بما هما متضاييفان متقابلان و ذلك أنهم ذكروا أن إضافه الشىء كونه بحيث لا- يعقل ماهيته إلا- مع تعقل ماهيه أخرى معقوله معها فالإضافه نسبه متكرره و المتضاييفان هما الشيطان المعقول كل منهما مع الآخر و بالقياس إلى الآخر المعقول معه و بالقياس إليه و لا- معنى لتعقل الشىء مع نفسه و بالقياس إلى نفسه- و إن شئت فقل لا معنى لتخلل النسبه المتكرره بين الشىء و نفسه فكل متضاييفين متغيران لذاتيهما و هو التقابل و قد تقدم بعض الكلام فى هذا المعنى فى بحث التقابل فى السفر الأول، ط مد ظله

٢- و الحق أن نوع الوصفين المتحددين ماده المتعلق أحدهما بالآخر كالمضارب و المضروب و القاتل و المقتول و العاقل و المعقول و المحب و المحبوب و غيرها لا تضاييف بينهما- وإنما النسبه بينهما غير متكرره ثم الذهن ربما يعتبر النسبه التى بينهما فى الطرفين- فيضمها إلى كل منهما فيعود تضاييفا اعتبارياً و يعبر عنهما بمثل الضاربيه و المضروبيه و القاتليه و المقتوليه و العاقله و المعقوليه إلى غير ذلك فبين الفاعليه و المفعوليه تضاييف دون الفاعل و المفعول و موطن هذا التضاييف المجعول كموطن طرفيهما ظرف الاعتبار و لا برهان يصادم ذلك كما ذكره، ط مد ظله

٣- لو كان عدم الاجتماع بينهما من جهه قيام برهان خاص كما ذكره كان امتناع الاجتماع بينهما لوسط البرهان لا لذاتيهما فلم يكن تقابلاً- فإنه المغايره الذاتيه و قد فرض بينهما تقابل هذا خلف ثم العله و المعلول لا تضاييف بينهما و إنما هو نسبه غير متكرره و امتناع الاجتماع بينهما لمكان توقف المعلول على العله و لا معنى لتوقف الشىء على نفسه لا لمكان التقابل بينهما- كيف و بينهما كمال المسانحه نعم بين العليه و المعلوميه تضاييف اعتبارى موطنه و موطن طرفيه ظرف الاعتبار و كذا لا تضاييف بين التحريك و التحرك و المستعد و المستعد له على قياس ما ذكرنا فى العله و المعلول نعم بين المتقدم و المتأخر تضاييف حقيقى و لذلك يمتنع اجتماعهما لذاتيهما لا لأمر آخر، ط مد ظله

و المستعد له و التقدم و التأخر لحصول التنافى بين طرفيها فى الوجود لا فى مجرد المفهوم كما أشرنا إليه و بعضها ليس كذلك كالعالمية و المعلمية و ما يجرى مجراهما كالمحب و المحبوب و العاشق و المعشوق و غير ذلك فالذى يكون من أقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الأول لا ما هو من الضرب الثانى.

فإذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع فى تحقيق علمه بذاته و بما سواه و كيفية علمه بالأشياء المبدعه و الكائنه و مراتب علمه تعالى بها كالعنايه و القضاء و القدر- و الكتاب فى عده فصول أخرى

الفصل (٢) فى إثبات علمه بذاته

إشاره

كأنك بعد تذكر ما أسلفناه من الأصول لا تحتاج إلى مزيد بيان لهذا المطلب فنقول زياده فى التوضيح أن حقيقه العلم (١) لما كان مرجعها إلى حقيقه الوجود بشرط سلب النقائص العدميه و عدم احتجاب الملابس الظلمانيه و ثبت أن كل ذات مستقله الوجود مجردة عما يلابسها فهى حاصله لذاتها فتكون معقوله لذاتها و عقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير و هذا الحصول أو الحضور لا يستدعى تغايرا بين الحاصل و المحصول له و الحاضر و الذى حضر عنده- لا فى الخارج و لا فى الذهن فكل ما هو أقوى وجودا و أشد تحصلا و أرفع ذاتا من النقائص و القصورات فيكون أتم عقلا و معقولا و أشد عاقله لذاته فواجب الوجود

١- سلك إلى إثبات العلم بالذات من ثلاث طرق إحداها ما فى قوله إن حقيقه العلم إلى آخره و هو برهان إنى أشبه باللمى و الثانيه ما فى قوله فى تذكره قد قرع سمعك إلى آخره و الثالثه ما فى قوله و أيضا كيف يسوغ إلى آخره، ط مد ظله

لما كان مبدأ سلسله الوجودات المترتبه فى الشده و الضعف و الشرف و الخسه من العقليات و الحسيات و المبدعات و المكونات فىكون فى أعلى مراتب شده الوجود و تجرده و يكون غير متناه فى كمال شدته و غيره من الوجودات و إن فرض كونها غير متناهيه فى القوه بحسب العده و المده لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبه أخرى فى الشده هى فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وزان عاقلية لذاته على هذا الوزان فنسبه عاقلية فى التأكد إلى عاقلية الذوات المجرده لذواتها كنسبه وجوده فى التأكد إلى وجودها فعلم الوجود الحق بذاته أتم العلوم و أشدها نوريه و جلاء و ظهورا بل لا نسبه لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبه بين وجوده و وجودات الأشياء و كما أن وجودات الممكنات- منظويه مستهلكه فى وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات- منظويه فى علمه بذاته تعالى و قد علمت أيضا أن وجوده حقيقه الوجود التى لا- يخرج عنها شىء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقه العلم التى لا يعزب عنها شىء من العلوم و المعلومات.

تذكرة

قد قرع سمعك فيما مضى فى الفلسفه الأولى و العلم الكلى أن كلما حكم به العقل أنه كمال لموجود ما من حيث هو موجود و لا يوجب تخصصا بشىء أدنى (١) و لا- تغيرا و لا تجسما أو تركبا ثم تحقق فى موجود من الوجودات كان ممكن التحقق فى الموجود الحق بالإمكان العام فيجب وجوده له لا محاله و إلا لكان

١- هذا معيار معرفه الكمال له تعالى و عطف تفسيرى عليه أى لا يشترط عروضه للموجود بتخصص الاستعداد فيه و التخصص بشىء أدنى هو التخصص بالهولى فى عروض القوه و الاستعداد و التغير كعروض المتى فإنه مشروط بالحركه و التجسم كما فى عروض اللون و الطعم مثلا- و هذا كله هو التخصص الطبيعى و التركب هو التخصص التعليمى أى الانقسام إلى الأجزاء المقداريه و هذه السلوب و إن كان بعضها لازم البعض إلا أنه يجوز انفكاكها فى الاعتبار- كما أن القوه ترجع إلى الهولى مع قطع النظر عن مقارناتها و الزمان يلزم الحركه و لو كانت مجردة عن غيرها و اللون و الطعم من عوارض التجسم و كالأستداره و التريبع مثلا- فإنهما من عوارض التقدر، س قد

فيه تعالى جهه إمكنانيه مقابله للوجوب الذاتى و قد مر أن واجب الوجود لذاته- واجب الوجود من جميع الحثيات و لا شك أن العلم صفه كماليه للموجود بما هو موجود و لا يقتضى تجسما و لا تغيرا و لا إمكانا خاصا و قد تحقق فى كثير من الموجودات كالذوات العاقله فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات.

و أيضا كيف يسوغ عند ذى فطره عقليه أن يكون واهب كمال ما و مفيضه قاصرا عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب و المستفيد أكرم من المفيد- و حيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التى هى وجوب صرف و فعليه محضه و من جمله ما يستند إليه هى الذوات العالمه و الصور العلميه و المفيض لكل شىء أوفى بكل كمال غير مكثرا لثلا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالما- و علمه غير زائد على ذاته كما مر

الفصل (٣) فى علمه تعالى بما سواه

قد مضى فى العلم الكلى أن العلم التام(١) بالعله التامه أو بجهه كونها عله يقتضى العلم التام بمعلولها و إياك أن تفهم من قولنا جهه العليه أو حثيه كون الشىء عله نفس المعنى الإضافى(٢) من العليه المتأخر حصوله عن العله و المعلول جميعا- بل الأمر المتقدم على المعلول الذى به كانت العله عله(٣) و به حصل وجود المعلول

١- المراد بالعلم التام بها العلم بإنيتها و ماهيتها إن كان لها ماهيه و ليس المراد العلم بذاتها و صفاتها و جميع لوازمها و من لوازمها المعلول فالعلم بها بهذا النحو مستلزم للعلم به إذ كما قيل لو أريد هذا لم يكن مفيدا و العلم التام بالمعلول أيضا أى بذاته و صفاته و جميع ملزوماته و من ملزوماته العله مستلزم للعلم بالعله فلا- وجه لقولهم و لا عكس ثم إن عطف قوله أو بجهه من عطف العام على الخاص لأن الجبهه أعم من كونها عين ذات العله أو زائده عليها، س قد

٢- إذ لو كان المراد من العليه نفس الإضافه كان الاستلزام أى اللغوى إذ لا عليه بين المتضايقين ذهنا و خارجا من الطرفين فلم يكن وجه لقولهم و لا عكس، س قد

٣- كالصوره النوعيه فى النار التى هى عله بالضميمه و معلوم أنها عين منشئيه الحراره- و أنها مقدمه على العليه الإضافيه المحضه و على الحراره فحضورها خارجا أو ذهنا بما هى هى- منشأ حضور الحراره و حكم المنجم بما سيقع أو الطبيب الحاذق حيث يقول الشىء الفلانى هكذا من هذا الباب، س قد

و لا شك أن قوام كل معلول بأمر مقوم له محصل إياه بذاته بلا توقف على غيره و إلا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول و الكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل عله مستقلة لمعلول أن يكون المعلول من لوازمها فكل معلول من لوازم ذات عله المقتضيه إياه فكلما حصلت تلك العله بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن أو خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها و ليس كذلك حال العكس فإن المعلول لا يقتضى (١) العله بخصوصها و إلا لكانت العله معلوله لمعلولها بل إنما يقتضى بإمكانه و افتقاره عله ما فأينما تحققت عله ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه و أينما تحقق المعلول تحققت عله ما لا- بخصوصها فحصول العله برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه و حصول المعلول برهان قاطع على وجود عله ما و هو دليل ظني على وجود العله بخصوصها و إنما عد

١- تفصيل المقام أن المراد بالمعلول إما ماهيته أو حالها التي أشار إليها من الإمكان- أو وجوده بما هو مضاف إلى الماهية أو وجوده بما هو وجود و أما حال الوجود التي هي إمكانه الذي بمعنى الفقر فهو عين ذات الوجود فلم يكن شقا آخر فإن أريد الماهية و معلوم أنها لا كليه و لا جزئية فلا يقتضى شيئاً و لا يستدعيه و إن أريد إمكانها و هو سلب الضرورتين- فهو أوغل في الإبهام فلا- يستدعي إلا- عله ما و إن أريد وجود الماهية بما هو مضاف إليها فله حكمها أيضا من حيث إنه مبهم و المبهم لا يستدعي خصوصيه و إن أريد وجوده بما هو وجوده- فالعلم به و إن استلزم العلم بمقومه كما مر في شرح الخطبه أن معرفه حقيقه أى وجود كان بالحضور تستلزم معرفه مقوماته لكنه من باب معرفه ذاته بذاته لا بمعلوله فإن نحو الوجود و إن كان معلولا بالذات لكن الماهية التي هي معلوله بالعرض ما به المعلوليه للوجود فالمعلول يستلزم ما به المعلوليه كما أن المحتاج يستلزم ما به الحاجه و هو الإمكان و المتقدم يستلزم ما به التقدم و المستعد يستلزم ما به الاستعداد و غير ذلك فما لم يصف وجود إلى ماهية لم يسم معلولا- بخلاف العله فإنها بذاتها الوجوديه و خصوصيتها الخاصه تقتضى المعلول الخاص كيف و عند بعضهم تشخص المعلول بالفاعل كما مر في مبحث الماهية، س قد

الاستدلال من المعلول على العلة (١) قسما من البرهان و هو المسمى بالإينى بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثانى فثبت و تحقق أن العلم بالعله التامه أو بجهتها المقتضيه يوجب العلم بالمعلول بل ثبت أن العلم بذى السبب (٢) لا يحصل إلا من جهه العلم بسببه.

فإذا تمهد هذا الأصل الكلى فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته و لا شك أن ذاته عله مقتضيه لما سواه على ترتيب و نظام فإنه مقتض بذاته للصادر الأول و بتوسطه (٣) للثانى و بتوسطهما للثالث و هكذا إلى آخر الموجودات فيلزم

١- قد أوضحنا فى بعض تعليقات السفر الأول أن المفيد لليقين من الاستدلال الإينى أنما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامه التى لا سبب لها على بعض آخر فحسب و ما عدا ذلك لا يفيد اليقين و لا يسمى برهانا، ط مد ظله

٢- قد بين أولا أن العلم بالسبب طريق إلى العلم بالمسبب مع جواز أن يكون له طريق آخر ثم ترقى و حصر كما قالوا إن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و قد قيل إن القاعده مطرده فيما عدا البديهيات فإنها معلومه بلا مبادئ مطلقا. أقول هذه القاعده غير مخصوصه بالعلم النظرى بل العلم البديهى أيضا منطوق فى العلم بالعله و إن لم يستشعر العالم فإن ظهور المعلول أى شىء كان ليس خلوا عن ظهور العله الحقيقيه بل هذا الظهور ينسب إلى العله أولا و بالذات و إلى المعلول ثانيا و بالعرض كما قال سيد الموحدين على ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و قال سيد الشهداء ابنه الحسين ع: أغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك عميت عين لا تراك و هذه القاعده فى المجمعول بالذات الذى هو الوجود فى كمال الظهور حيث إنك عرفت أن الوجودات الخاصه هويات ارتباطيه بل عين الروابط و التعلقات، س قد

٣- هذا التوسط بالنظر التفصيلى إلى مراتب الوجود المتفاوته شده و ضعفا و شرفا و خسه و إن تلك المراتب صادرة عن البارى ء الفعال بالنظام و الترتيب الأشرف فالأشرف إلى ما لا أخس منه بقاعده إمكان الأشرف كما هو المشهور و أما بالنظر الإجمالى و أن الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس أمر واحد و كلمه واحده منه تعالى تعلق بالماهيات التى فى السلاسل الطويله و العرضيه دفعه واحده دهرية بل سرمديه و إنه أشرق على جميع هياكل التوحيد إشراقا واحدا و حده حقه ظليه. آفتاب وجود كرد اشراق نور او سر بسر گرفت آفاق فيسقط الوسائط و يعلم المصدر الواحد ذلك الصادر الواحد لاستلزام العلم بالعله العلم بالمعلول و لكن لما كان هذا البيان للعلم بالغير كالمقدر المشترك بين الأقوال و بناء العلم الارتسامى على الترتيب السببى و المسببى و النظر التفصيلى بين هذا النمط، س قد

كونه تعالى عالما بجميع الأشياء على النظام الأتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته و أما كيفيه هذا العلم بالأشياء - على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته و لا في صفاته الحقيقيه و لا كونه فاعلا و قابلا و لا أيضا يلزم منه الإيجاب من جهه هذا العلم (١) بالأشياء هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء أو مع الأشياء بأن لا يعلم الأشياء إلا حين وجودها فيكون للأشياء فيه تأثير و يكون بسبب الأشياء بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات - واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم أن الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الإنساني و الفوز بمعرفتها يجعل الإنسان مضاهيا للمقدسین بل من حزب الملائكة المقربين و لصعوبه دركها و غموضه زلت أقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس و من تبعه في إثبات علم زائد على ذات الواجب و ذوات الممكنات و حتى شيخ أتباع الرواقيين و من تبعه في نفى العلم السابق على الإيجاد فإذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما و شده براعتهما و كثره خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء و البدع و أصحاب الجدل في الكلام و البحث مع الخصام.

و لأجل ما ذكرناه من الصعوبه و الإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفه

١- تعريض بالإشراقين كما أن ما قبله تعريض بالمشائين و بيان اللزوم أن المختار عند الحكيم من كان فعله مسبوقا بالمبادئ الأربعة من العلم و المشيه و الإراده و القدره و على هذا المذهب ليس الفعل مسبوقا بالعلم حيث إن العلم عين الفعل فلم يكن مختارا تعالى عن ذلك علوا كبيرا و هم و إن قالوا بسبق العلم على الفعل كما سيشير إليه في وجه ضبط الأقوال إلا أنه ليس مرضيه قدس سره لأنه سبق بالاعتبار، س قد

علمه تعالى بشىء من الموجودات غير ذاته و صفاته التي هي عين ذاته كما أن منهم من نفى علمه بشىء أصلاً بناء على أن العلم عندهم إضافة بين العالم و المعلوم و لا إضافة بين الشىء و نفسه أو صورته زائده على ذات المعلوم مساويه له فيلزم تعدد الواجب و إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشىء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالاً بعيداً و خسروا خسراناً مبيناً فما أشنع و أقبح أن يدعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلائل الملك و دقائق الملكوت و يسمى نفسه فيلسوفاً حكيماً ثم يرجع و يسلب العلم بشىء من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذي أفاض ذوات العلماء و نور قلوبهم بمعرفة الأشياء اللهم إلا أن يكون لكلام أولئك الفلاسفة الأقدمين معنى آخر قصدوه غير المدلول الظاهر أو كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئاً آخر بأن قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي و الصورة الذهنية المنقسمة - إلى التصور و التصديق عند الناس أو ما يجرى مجراها (١) و الله أعلم بأسرار عبادته

الفصل (٤) في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء

أحدها مذهب توابع المشائين

منهم الشيخان أبو نصر و أبو علي و بهمنيار و أبو العباس اللوكري و كثير من المتأخرين و هو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى و حصولها فيه حصولاً ذهنياً (٢) على الوجه الكلي.

الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج

سواء كانت مجردات

١- مثل أن يكون مراد من أنكر علمه بغيره نفى علمه بالغير في الأزل إذ لا غير في الأزل - و لم يعلم هذا الرجل وحدته الحقه و لا إحاطته الأزل و لا معنى كون شئيه الشىء بتمامه و لا الكثرة في الوحده و الوحده في الكثرة و لا أنه لا منافاه بين أن لا يكون الغير في الأزل و بين أن يكون العلم بالغير في الأزل و بعد اللتيا و التي و توجيهات كيت و كيت لا ينبغي أن يتفوه بهذه الأقوال عاقل فضلاً عن حكيم، س قده

٢- و إليه ذهب عامه المتكلمين و إن تحاشوا عن تسميته كلياً و تحاشى أكثرهم عن عده زائداً على الذات، ط مد ظله

أو ماديات مركبات أو بسائط مناطا لعالميته تعالى بها و هو مذهب شيخ أتباع الرواقيه شهاب الدين المقتول و من يحذو حذوه كالمحقق الطوسي و ابن كمونه- و العلامه الشيرازى و محمد الشهرزورى صاحب كتاب الشجره الإلهيه.

الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقوله

و هو المنسوب إلى فرفورىوس مقدم المشائين من أعظم تلامذه المعلم الأول.

الرابع ما ذهب إليه أفلاطن الإلهى من إثبات الصور المفارقة و المثل العقليه

و أنها علوم إلهيه بها يعلم الله الموجودات كلها.

الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنه قبل وجودها و هم المعتزله

فعلم البارى تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الأزل و يقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفيه لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالت المعتزله (١).

السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم إجمالى بجميع الممكنات

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء و هو قول أكثر المتأخرين قالوا للواجب علما بالأشياء علم إجمالى مقدم عليها و علم تفصيلي مقارن لها.

السابع القول بأن ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول

و إجمالى بما سواه و ذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثانى و إجمالى بما سواه و هكذا إلى أواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهوره بين الناس و ربما قيل فى وجه الضبط- إن من أثبت علمه تعالى بالموجودات فهو إما أن يقول إنه منفصل عن ذاته أو لا- و القائل بانفصاله إما أن يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزله- أو إلى الذهن كبعض مشايخ الصوفيه مثل الشيخ العارف المحقق محيى الدين العربى- و الشيخ الكامل صدر الدين القونوى كما يستفاد من كتبهما المشهوره أم لا- و على الثانى إما أن يقول (٢) بأن علمه تعالى بالأشياء الخارجيه صور قائمه بذواتها

١- متعلق بعينها و هذا يشعر بعد القول بالثبوت قولين و يؤيده ما فى بعض النسخ فى بيان فذلكه الأقوال فهذه ثمانيه، س قد
٢- أو يقال إما أن يقول بسبق علمه على الأشياء و هو القول بالمثل أو لا فإما فى الكل و هو قول شيخ الإشراق و إما فى البعض و هو قول ثالث الملطى فإنه يقول بارتسام صور الأشياء فى العقل و حضور العقل عند الواجب تعالى، س قد

منفصله عنه و عن الأشياء و هى المثل الأفلاطونيه و الصور المفارقة أو يقول بأن علمه بالأشياء الخارجيه نفس تلك الأشياء فهى علوم باعتبار و معلومات باعتبار آخر- لأنها من حيث حضورها جميعا عند البارى و وجودها له و ارتباطها إليه علوم و من حيث وجوداتها فى أنفسها و لمادتها المتجدده المتعاقبه الغائبه بعضها عن بعض المتقدمه بعضها على بعض بحسب الزمان و المكان معلومات فلا تغير فى علمه تعالى بل فى معلوماته و هذا ما اختاره شيخ الإشراق و متابعوه و القائل بعدم انفصاله إما أن يقول إنه غير ذاته و هو مذهب الشيخين الفارابى و أبى على أو يقول إنه عين ذاته فحيثذ إما أن يقول إن ذاته متحدته بالصوره العقليه كفوروريوس و أتباعه من المشائين أو يقول إن ذاته بذاته علم إجمالى بجميع ما عداه أو بما سوى المعلول الأول على الوجه الذى أشرنا إليه فهذه ثمانيه احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب- فنحن نتكلم فى كل منها جرحا و تعديلا و نقضا و إبراما و نصلح ما أفسدوه بقدر الإمكان- ثم أعين ما هو أقرب إلى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب

الفصل (٥) فى الإشاره إلى بطلان مذهب الاعتزال و مذهب ينسب إلى أهل التصوف

و أما مذهب المعتزله

القائلين بأن المعدوم شىء و أن المعدومات فى حال عدمها منفكته عن الوجود متميزه بعضها عن بعض و أنه مناط علم الله تعالى بالحوادث فى الأزل(١) فهو عند العقلاء من سخييف القول و باطل الرأى و الكتب الكلاميه و الحكيمه متكفله بإبطال شئييه المعدوم و ما يجرى مجراه من هوساتهم

و أما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيه

فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزله فإن ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى

١- مع أنهم فى غنى عن أصل إثبات العلم لقولهم بعري الذات عن الصفات، ط مد ظله

الأذهان (١) و سواء كان معدوما مطلقا أو صار موجودا بعد عدم ما فى وقت من الأوقات و التفرقه تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الأكابر لما نظرنا فى كتبهم و وجدنا منهم تحقيقات شريفه و مكاشفات لطيفه و علوما غامضه مطابقه لما أفاضه الله على قلوبنا و ألهمنا به مما لا نشك فيه و نشك فى وجود الشمس فى رابعه النهار حملنا ما قالوه و وجهنا ما ذكره حملا صحيحا و وجهها و جيبها فى غايه الشرف و الأحكام كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل ليست فى السخافه و البطلان و نبو (٢) العقل عنها بأقل من كلام المعتزله فيهما.

١- أى الأذهان العاليه و المنشأ العلميه إن قلت أين هذا من مذهب المعتزله- فإن المعتزله يقولون بثبوت الماهيات منفكه عن كافه الوجودات الخارجيه و الذهنيه و هؤلاء يقولون بثبوتها منفكه عن الخارجيه فقط بل إذا نسب إلى الأذهان لم يكن مجردا عن الوجود و هل هذا إلا كالوجود الذهني فى الأذهان السافله للماهيات المنفكه عن الوجود الخارجى. قلت بطلان هذا و أمثاله لأصالة الوجود و اعتباريه شئيه الماهيه أينما كانت و أنه ليس هناك شئيتان إحداهما الوجود و الأخرى ثبوت الماهيه و إن كانت مع الوجود الاثنييه التى فى أذهاننا بمحض الاعتبار و قد مر أن التخليه عن الوجود عين المحفوفيه به- و كان الشئيين الحاصلين بالتعمل وجود و وجود بالحمل الشائع أحدهما قابل و الآخر مقبول بالاعتبار فليس فى الدار غير الوجود ديار و بناء هذا القول أيضا على أن ثبوت الماهيه مقابل الوجود فى ظاهر الأمر لكن نظره قدس سره ليس إلى هذا بل إلى مجرد أنها ليست موجوده بوجودها الخاص و أن ثبوتها مجردة عن الوجود الخاص أمر واضح الفساد بقريته ما سيدكره فى الجواب من أنها و إن انفكت عن وجودها الخاص إلا أنها موجوده تطفلا لوجود الحق تعالى و لو كان نظره إلى ما ذكرنا كان المناسب فى الجواب أن يقال ثبوتها بالعرض لوجود الحق لا ينافى اعتباريتها كما فى تحققها بالعرض حال وجودها الخاص بها فتفتن، س قد

٢- النبو التباعد عن الشىء و التجافى منه

و من جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكيه فى الباب السابع و الخمسين و ثلاثمائه منه و هو قوله إن أعيان الممكنات فى حال عدمها رائيه مرثيه- و سامعه مسموعه برؤيه ثبوتيه و سمع ثبوتى فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الأعيان فوجه عليه دون غيره من أمثال قوله المعبر عنه فى اللسان العربى المترجم بكن(١) فأسمعه أمره فبادر المأمور فىكون عن كلمته بل كان عين كلمته و لم يزل الممكنات فى حال عدمها الأزلى لها تعرف الواجب الوجود لذاته(٢) و تسبحه و تمجده بتسبيح أزلى و تمجيد قديم ذاتى و لا عين لها موجود انتهى و قال فى الفصوص إن العلم تابع للمعلوم(٣) فمن كان مؤمنا فى ثبوت عينه

-
- ١- صفه قوله المعبر عنه فى اللسان العربى بكن و المعنى كلامه سبحانه فعله كما فى نهج البلاغه و فعله الوجود المنبسط على الأشياء و الوجود لما كان فى الخارج عين الماهيه ترقى الشيخ و قال بل كان عين كلمته، س قد
 - ٢- فى أحاديث أئمتنا مثل ذلك و عرفانها فى تلك الحال و تسبيحها و تمجيدها كون وجودها للواجب تعالى و عدم إضافه وجود إلى أنفسها كما فى حال نقض ميثاقها أعنى فى هذا العالم فعدم إضافه الوجود إلى الأعيان هناك اعترافها هناك بأن الملك و الحمد له و إضافته إليها هاهنا إنكارها و نقض عهدها و إن أقرت باللسان، س قد
 - ٣- هذا مذهب الأشاعره و قد حمل التابعيه المحقق الطوسى قدس سره فى التجريد- على معنى أصاله الموازنه فى التطابق و مراد هذا الشيخ من المعلوم المتبوع بالمعلوم بالذات هناك أعنى الماهيه من حيث هى التى بنفسها هى لا يجعل مؤلف لبطلانه فى الذاتيات و من العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لا تعين له بذاته و من التابعيه تعينه و تلونه بلون الأعيان الثابته و أيضا اعتبار المعلوم أى الماهيه من حيث هى مقدم على اعتبار الوجود أى وجود كان لأن ما بالذات مقدم على ما بالعارض و الحق الجمع فإن المعلوم متبوع فى اللون مثلا و العلم متبوع فى الوجود الأحدى و المعلوم تابع فى الوجود الكونى الخارجى. إن قلت كيف يطلب الأعيان هناك الظلم و الكفر و الشقاوه و كل أحد يطلب الخير و السعاده لنفسه فى كل نشأه لا الشر و الشقاوه. قلت الشر مثلا- هناك بالحمل الأولى شر لا- بالشائع لأنه بالشائع منافى وجود الشىء كما أن الخير ملائم و لا وجود هناك حتى يصدقا فيطلب كل ماهيه هناك وجودا هاهنا- يبرز ذاتها و لوازمها لا أن يرتفع نفس الموضوع أعنى تلك الماهيه المخصوصه من البين- كما أن ماهيه الألف التى تكون الاستقامه ذاتيه لها لا- يجعل مؤلف من جاعل و كذا ماهيه الدال التى اعوجاجها كذلك فى ذهن الكاتب تقتضيان وجودا فى الخارج يبرزهما على ما هما عليه و إلا لم تكونا ألفا و دالا، س قد

و حال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده و قد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون- فلذلك قال وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ* فلما قال مثل هذا قال أيضا ما يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ لِأَن قَوْلِي عَلَى حَدِّ عِلْمِي فِي خَلْقِي وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ أَي ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به بل ما علمناهم إلا بحسب ما علمناهم و ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه- فإن كان ظلما فهم الظالمون و لذلك قال وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم (١) إلا- ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم و ذاتنا معلومه لنا (٢) بما هى عليه من أن تقول كذا و لا نقول كذا فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول قلنا القول منا و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم انتهى.

و قال فى موضع آخر فليس للحق إلا إفاضه الوجود على حسب مقتضى الأعيان.

١- يعنى كما أن الأعيان فى الأزل لم يقولوا لنا بلسان قابلياتهم إلا ما أعطته ذواتهم و قابلياتهم بتلوناتهم المختلفه كذلك ما قلنا لهم فيما لا يزال إلا ما أعطته و اقتضته ذاتنا من مجرد القول غير المتلون و هو كلمه كن الواحده فليس شأننا إلا الإبراز و الإناره لكل ما كمن فى ذواتهم- أى شىء كان من خير أو شر و ليس سجيتنا إلا الجود و الكرم و طرد الظلمه و العدم قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ، س قده

٢- تنظير أى كما أن ذاتنا و أسماءنا و صفاتنا التى هى عين ذاتنا معلومه لنا على ما هى عليه كذلك صور أسمائنا و هى الأعيان و فيه إشاره أيضا إلى القاعده المشهوره فى إثبات علمه بالغير و هى العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول، س قده

أقول هذه الكلمات و أشباهها داله بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات- عندهم منفكه عن الوجود فى الأعيان فلا فرق بين مذهبهم و مذهب المعتزله فرقا يعتد به كما مر فإن البرهان ناهض على استحاله تقدم الماهيه على الوجود تقدا و لو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها مجردا عن الوجود ثبوتا علميا- أو ثبوتا خارجيا لكن يجب أن يعلم (١) أن الأشياء الكثيره قد تكون موجوده بوجود واحد على وجه بسيط و قد توجد بوجودات متعدده متكثره حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعى و إذا قيل كذا موجود فى الخارج أو فى الذهن أريد به الوجود التفصيلى لأنه الوجود الذى يخصه تلك الماهيه و لا- يتحد معها فيه غيرها فإذا قيل وجود الفرس أريد به الوجود الذى يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الإنسان و الفيل و البقر و غيرها فأما الوجود البسيط الإجمالى الذى فرض أنه يصدق عليه مفهومات هذه الأنواع كلها متحده بعضها مع بعض فى ذلك الوجود مع تغايرها فى المفهوم فذلك الوجود غير منسوب إلى شىء من تلك المعانى و الحقائق- بأنه وجود له إذا العرف جار (٢) بأنه إذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل

١- هذا ما وعده آنفا أن يشير إلى توجيه لكلامهم لكنا قد أشرنا فيما تقدم مرارا أن الذى ذهب إليه قدس سره فى كيفية تحقق العلم الحصىلى أعنى الماهيه الذهنيه التى لا تترتب عليها الآثار لازمه عدم تحقق المفاهيم الماهويه فى ظرف التجرد العقىلى فلا سبيل إلى إثبات العلم الحصىلى فى المجردات العقليه و ما فوقها فلا- معنى لثبوت الماهيات و الأعيان الثابته بثبوت الأسماء و الصفات قبل وجوداتها العينيه بأى نحو من الثبوت فرض نعم ثبوت الكمالات الوجوديه المفصله عينا على نحو الإجمال فى المراتب العاليه من الوجود على القول بالتشكيك مما لا- ينبغى أن يرتاب فيه لكنهم لا- يرون للوجود كثره تشكيكيه و لا لغير الذات المتعاليه وجودا حقيقيا غير مجازى، ط مد ظله

٢- أى المتعارف بين العقول النظرية جار بكذا أو العرف العام جار بكذا و يكون إشاره إلى كون المطلوب فطريا فلا يرد أن الحقائق لا تقتنص من العرف، س قد

الذى لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلى الذى يجتمع فيه مع ذلك الشئ ء أشياء كثيرة.

فإذا تقرر هذا فنقول إن الذى أقيم البرهان على استحالته هو ثبوت الماهيه مجردة عن الوجود أصلا سواء كان وجودا تفصيليا أو وجودا إجماليا و أما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذى به تصير أمرا متحصلا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحاله فيه بل الفحص البالغ و الكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعيان الثابته فى حال عدميتها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها- العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل فى الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالى ينسحبها كلها لأن تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى و لا شك أن أسماءه تعالى و صفاته كلها مع كثرتها و عدم إحصائها- موجوده بوجود واحد بسيط فلم يكن هى بالحقيقه معدومات مطلقه قبل وجوداتها العينيه بل المسلوب عنها فى الأزل هذا النحو الحادث من الوجود و بهذا يحصل فرق تام و بون بعيد بين مسلك التصوف و مسلك الاعتزال و قد أسلفنا لك فى مباحث تقاسيمهم صفات الله و أسماءه أنموذجا من هذا الباب و تلميحا إلى معرفه عالم الأسماء- و أن ذلك العالم عظيم جدا و سينكشف لك(١) أن هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الأقدمين أن علم البارى بالأشياء قبل وجودها عباره عن عقل بسيط أزلى و مع بساطته و أزليته و وجوبه الذاتى هو كل الأشياء على وجه أعلى و أرفع و أشرف و أقدس إذ كما أن للأشياء وجودا طبيعيا فى هذا العالم و وجودا مثاليا إدراكيا جزئيا فى عالم آخر و وجودا عقليا كليا فى عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود اسمائى إلهى فى صقع ربوبى يقال له فى عرف المصوفيه عالم الأسماء

١- أى إلى هنا انكشف لك تبعيده من منهج الاعتزال و سينكشف لك تقريبه من منهج الأقدمين، س قد

الفصل (٦) فى حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمثل العقليہ و الصور الإلهية و حال ما ينسب إلى فرفور يوس و أنباعه من اتحاد العاقل و المعقول

أما مذهب القائلين بالمثل فهو و إن كان مذهباً منصوراً عندنا حيث ذبنا عنه و برهنا عليه و أحكمنا برهانه و شيدنا أركانه و رفعنا بنيانه كما سبق القول فيه فى العلم الكلى المذكور فى السفر الأول من هذا الكتاب لكن فى جعل تلك الصور - مناطاً للعلم الأزلئ الكمالئ الإلهئ السابق على كل ما سواه موضع بحث و محل قدح - لأن علمه تعالى قديم واجب بالذات و هذه الصور متأخره الوجود عنه تعالى - و عن علمه بذواتها (١) فكيف يكون هى بعينها علمه بالأشياء فى أزل الآزال.

و أيضاً هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينيه لا ذهنيه نقل الكلام إلى كيفية علمه بها قبل الصدور فيلزم إما التسلسل (٢) أو القول بأن الواجب تعالى - لا يعلم كثيراً من الأشياء قبل تلك الأشياء بل استفاد علمه بها منها و إنه لو لا تلك الأشياء لم يكن هو عالماً بحال و الأصول الماضيه الحقه المتكرره تبطل هذا و أمثاله و أما المنسوب (٣) إلى فرفور يوس فقد بالغ الشيخ الرئيس و من تأخر عنه إلى يومنا هذا فى الرد عليه و تزييفه و تسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ

١- مبنى على ما أشير إليه سابقاً و سيبحث عنه تفصيلاً أن الأشياء معلومه تفصيلاً فى مقام الذات و إلا فالخصم غير مسلم لما ذكره، ط مد ظله

٢- فلو كانت تلك الصور العلميه معلومه بصور أخرى لزم التسلسل أو بنفسها لزم الجهل قبلها، ط مد ظله

٣- اعلم أن اتحاد العقل و المعقول إن استعمل فى مقام العلم الكمالئ الذاتئ فمعناه كون بسيط الحقيقه بوحده و بساطته كل المعقولات و إن استعمل فى مقام العلم التفصيلئ فمعناه اتحاد إشراقه بكل معقول بلا تجاف من ذاته عن مقامه بل الاتحاد فى مقام الظهور للحقيقه الظاهره، س قد

كالشفاء و النجاه و الإشارات و كتب الشيخ الإشراقى كالمطارحات و حكمه الإشراق و التلويحات و كذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل - و كتب المحقق الطوسى و الإمام الرازى و غير هؤلاء من اللاحقين و قد تكلمنا فى هذا المقام (١) فى مباحث اتحاد العقل و المعقول من الفن الكلى بما لا مزيد عليه - و من أراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب و حقيقته و دقته و لطافته فليراجع إلى ما هناك - حتى يظهر له علو مرتبه قائله فى الحكمة و رسوخه فى العلم و صفاء ضميره بشرط أن يكون ممن له قوه خوض فى العلوم و شده غور فى التفكير و ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء

الفصل (٧) فى حال القول بارتسام صور الأشياء فى ذاته تعالى

اشاره

فتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ فى أكثر كتبه هو أن الصور المعقوله قد تستفاد عن الصور الموجوده فى الخارج كما تستفاد من السماء و هيئتها و أشكالها الخارجيه بالحس و الرصد صورتها العقليه و قد لا يكون الصوره المعقوله مأخوذه عن المحسوسه - بل ربما يكون الأمر بالعكس كصوره بيت أنشأها البناء أولاً فى ذهنه بقوه خياليه - ثم تصير تلك الصوره محركه لأعضائه إلى أن يوجد لها فى الخارج فليست تلك الصوره وجودها العلمى مأخوذاً من وجودها الخارجى بل وجودها الخارجى تابع لوجودها العلمى و قد مر فى مباحث الكيفيات النفسانيه من الفلسفه الأولى أن جنس العلم الذى من جمله أقسامها و أجناسها منقسم إلى فعلى و انفعالى و الفعلى منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم فى الخارج و الانفعالى بعكس ذلك سواء كانت السببيه سببيه تامه استقلالیه أو لا - فعلم صانع البيت بالبيت الذى يريد بناءه من قبيل القسم الأول لكنه ليس سبباً موجبا تاماً بل يفتقر فى ذلك إلى قابل و آله و وضع خاص و زمان خاص و شرائط أخرى.

فتقول نسبه جميع الأمور فى هذا العالم إليه تعالى نسبه صنع الصانع

١- تأييد لأصل قوله باتحاد العاقل و المعقول و أما توجيه علم الواجب التفصيلى قبل الإيجاد بذلك فيرد عليه جل ما يرد على القول بالصور المرتسمه على ما سيجىء تفصيله و لعل المصنف قدس سره لم يذكر المناقشه فيه لذلك، ط مد ظله

المختار إلى نفسه الصانعه و نسبه تصنيف الكتاب الحكمى إلى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامه الفاعليه بأن يكون مجرد تصور كافي لحصول صنعه أو تصنيفه فى الخارج فصدور الأشياء عن البارى جل اسمه فى الخارج بأنها عقلت أولا فصدرت و تعقله تعالى إياها ليست بأنها وجدت أولا فعقلت لأن صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس أفكارنا التى نستنبطها أولا ثم نوجدها من جهه أن المعقول منها سبب للموجود فى الجملة مع وجوه من الفرق كثيره فإننا لكوننا ناقصين فى الفاعليه نحتاج فى أفاعيلنا الاختياريه إلى انبعث شوق حاصل بعد تصور الفعل و تخيله و إلى استخدام قوه محرکه و استعمال آله تحريكه طبيعیه - كالعضلات و الرباطات و الأيدى و الأرجل و خارجيه غير طبيعیه كالنفاس و المنحت و القلم و المداد و انقياد ماده صالحه لقبول تلك الصوره و الأول تعالى لكونه تام الإيجاد و الفاعليه كما أنه تام الوجود و التحصل إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون فقوله و كلامه الذى (١) هو تابع لإراداته الذاتيه هو تعقله للأشياء - فكينونيه الأشياء فى الخارج تابعه لمعقولها الذى هو عباره عن قوله و تلك الصور العقلية هى كلمات الله التامات التى لا تنفذ فالكتاب الإلهى المنور نبه على هذا المقصود بأبلغ وجه و أحسنه حيث رتب وجود الأكوان الخارجيه على قول الله و كلامه العقلى المطابق لها - المترتب على إرادته الأزليه الذاتيه و سنحقق معنى الكلام و الكتاب فيما بعد بوجه مشرقى إن شاء الله.

و ربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصله فى ذاته

بأنه يعلم ذاته و ذاته سبب للأشياء و العلم بالسبب التام للشئ ء يوجب العلم بذلك الشئ ء فذاته يعلم جميع الأشياء فى الأزل لكن الأشياء كلها غير موجوده فى الأزل

١- كون الصور المرتسمه كلاما باعتبار انبعائها عن الذات لا استفاده عن الأشياء و باعتبار إعرابها عما فى الضمير الغيبى المطلق و المراد بتابعيتها تأخرها السرمدى و بالإرادة الذاتيه العلم المقدم على هذه الصور المرتسمه الإجمالى بالأشياء الذى هو ابتهاج ذاته بذاته بحيث ينطوى فيه إرادته الأشياء لأن من أحب شيئا أحب آثاره، س قد

بوجود أصيل فلو لم يكن أيضا موجوده بوجود علمي غير أصيل لم يتحقق العلم بها(١) إذ العلم يستدعى تعلقا بين العالم و المعلوم سواء كان نفس التعلق و الإضافة أو صوره موجه لها و التعلق بين ذات العالم أو صفته و بين المعدوم الصنف ممتنع- لاستيجاب النسبه تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه و لما امتنع تحقق العالم بأجزائه في الأزل و إلا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجوده بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي فذلك إما بأن تكون منفصله عن الواجب تعالى- فيلزم المثل الأفلاطونيه و إما بأن يكون أجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته و كلا الشقين محالان أو بأن تكون زائده على ذاته لكنها متصله بها مرتسمه فيها و هو المطلوب.

و أورد عليه أنه منقوض بالقدره الإلهيه الأزليه لأنها أيضا صفه ذات تعلق بالمقدورات و لا شك أن قدره الله تعالى شامله لجميع الأشياء(٢) مبدعها و كائنها- إذ الكل صادره عنه إما بوسط أو بغير وسط فلا بد أن يكون للمكونات وجود في الأزل بأعيانها لا بصورها العلميه لأن ذواتها العينيه مقدوره له لا- صورها العقليه فقط لكن وجود الحوادث في الأزل محال فظهر النقض لجريان الدليل و تخلف المدلول.

و أجاب بعض الأركياء عن هذا النقض بأن مثل هذه النسبه لا يقتضى وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي فيها الوجود التقديرى إذ النسبه نفسها تقديرية الوجود- ثم لما استشعر انهدام أصل الاستدلال بما ذكره قال فالوجه أن يقال إن النسبه و إن لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لأن العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند

١- الملازمه ممنوعه لأن شئيه الماهيه بلا وجود عيني أو ذهني مصححه للتعلق كما هو مذهب المعتزله و هو و إن كان باطلا في الواقع إلا- أنه لا- بد للمستدل أن يتعرض لإبطاله كما تعرض لغيره مما هو باطل عنده و قس عليه قوله فبقي كونها موجوده، س قد

٢- كأن قائل يقول يكفي لتعلق القدره الأزليه المبدع الأزلي كالعقل الأول فإن إمكانه الذاتى يكفي بمجرد لقبوله الوجود من القادر الأزلي كيف و إمكان الكائن أزلي كما قالوا إنه فرق بين إمكان أزليه الكائن و أزليه إمكانه فأجاب بأن القدره على الكائن أيضا في الأزل، س قد

المعلوم و تميزه و المعدوم الصرف لا انكشاف له و لا تميز أقول أما أصل الاستدلال فسنرجع إليه و أما النقض بالقدره فيمكن دفعه بأن القدره و إن سلم جريان الدليل فيها و إن حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدره الأزليه إذ كما في العلم لا- يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته و ذلك الوجود الصورى كما أنه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به الشيخ و غيره من القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته بأن تلك الصور كما أنها حاصله فيه تعالى كذلك صادره عنه و أما الجواب الذى ذكره ذلك المجيب ففى غايه الركاهه من وجوه(١) أولها حكمه بأن النسب و الإضافات لا وجود لها إلا بمجرد الفرض و التقدير- و ليس كذلك كما علمت فى مباحث مقوله الإضاافه من أن لها حظا من الوجود الخارجى- و إن لم يفرضه فارض و ثانيها أنها و إن لم يكن من الموجودات العينيه لكنها من الانتراعات التى تستدعى(٢) وجود الطرفين و ثالثها حكمه بالفرق بين العلم الأزلى و القدره الأزليه بكون أحدهما يستدعى التعلق دون الآخر تحكم بحث لما سبق من أن صفاته الحقيقيه كلها حقيقه واحده و لها وجود واحد و لا يجوز قياس قدرته

-
- ١- أى من مجموع الوجوه فإن الحكم بأن وجود النسب بمعنى وجود منشأ انتراعها ليس أول قاروره كسرت فى الإسلام لأنه وقع من أكثرهم فليس هذا مناط غايه الركاهه- و إن أريد أنها عنده كأنياب الأغوال حيث قال إذ النسبه تقديريه الوجود فالمراد بالتقدير هاهنا مثل ما يوجد فى القضييه الحقيقيه لا تقدير العقل المقابل لتجويزه أى يكون لها وجود على حده فى العقل بعد ما اعتبرها المعبر و أما قبله فوجودها وجود منشأ انتراعها فى الخارج- إذ فيه مصحح لانتراعها، س قد
- ٢- فإن من الانتراعات ما لا يستدعى شيئين كالعنى المنتزع من زيد الأعمى و منها ما يستدعيهما كالأخوه المنتزعه منه و من عمرو فعنوان النسبه المقوليه ناطقه بذلك نعم لو كانت الإضاافه إشراقيه لا يستدعيهما و لا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله إذ النسبه نفسها تقديريه الوجود، س قد

تعالى على قدره الإنسان فإن القدره فينا عين القوه و الاستعداد للفاعليه(١) و فيه تعالى نفس الإيجاب و التحصيل فوزان علمه و قدرته في تعلقهما بالممكنات واحد- من غير تفاوت.

تنبيه و إشاره

إن خلاصه ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء أن الواجب تعالى يعقل الأشياء و لا يجوز عليه أن يعقل الأشياء من الأشياء و إلا فذاته إما متقومه بما يعقل من الأشياء فيلزم التركيب في ذاته و هو محال و إما عارضه لها(٢) أن يعقل الأشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهه و هو أيضا محال و يكون لو لا- أمور من خارج لم يكن هو بحال و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير و الأصول السالفه تبطل هذا و ما أشبهه إذ قد سبق أن كل ما يعرض له أمر من خارج(٣) فلا بد فيه من قوه انفعاليه فيلزم فيه التركيب الخارجى من شيئين شىء

- ١- إنما قال للفاعليه إشاره إلى أنه لا يلزم على ذلك القائل كون القدره عين القوه و الاستعداد كما يتوهم لأن قدرته تعالى بالفعل عنده و أنما أثرها الذى هو الفعل بالقوه- كما أن القدره على الكتابه للفاعل الكاتب الماهر المحصل لملكه الكتابه بالفعل و إن كانت الكتابه له حين لا يكتسب بالقوه و هذه شىء من مقوله الفعل و تلك شىء آخر من مقوله الكيف، س قد
- ٢- أى من خارج ذاته فلا- يرد على الشيخ نفسه ما أورده لأن الصور منبعثه عن ذاته تعالى عنده و نسبته إليها نسبه الفاعل إلى الفعل لا نسبه القابل كما إذا اتصف بها من خارج- و قوله و يكون و لو لا أمور من خارج أى لو لا وجود فاعل الصور، س قد
- ٣- أى عروضاً خارجياً بحيث يكون للمعروض مرتبه من الوجود متقدماً على وجود العارض و يكون العروض عروض المقبول للقابل و المراد بالقوه الانفعاليه ماده و حينئذ لزوم التركيب الخارجى ظاهر و لا ينتقض هذا و كذا ما بعده من الجسميه أو الجسمانيه بالعقل- إذ يعرض له الوجود من خارج فإنه ممكن و له من ذاته أن يكون ليس و من علته أن يكون ليس و ليس فيه تركيب خارجى و لا جسميه أو جسمانيه و وجه عدم الانتقاض أنه لا ماهيه للعقل على التحقيق و على المشهور من أن له ماهيه فلا عروض خارجى للوجود بالنسبه إلى الماهيه- فى المواضع الأخر فكيف فى العقل و أيضا القابل فى العقل هو الماهيه و القوه إمكان ذاتى و فى الواجب تعالى حينئذ القابل وجود صرف عين الواقع و متن الأعيان فالقوه إمكان استعدادى و حامل الاستعداد هو الماده و لا بد لها من صوره فيلزم التجسم لا محاله- تعالى الواجب القدوس عن ذلك علواً كبيراً، س قد

هو به موجود بالفعل و شىء هو به بالقوه و كلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لأنه بسيط الحقيقه من كل جهه.

و أيضا كل ما يعرض له شىء لا من ذاته بل من غيره و يكون فيه معنى ما بالقوه فهو لا محاله جسم أو جسمانى و الواجب ليس كذلك فبطل من هذه الأصول كون عاقلته مستفاده من غيره أو حاصله بعد ما لم يكن و من وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث تغيرها عقلا زمانيا مشخضا فيكون لكل واحده منها صورته أخرى على حده و لا شك أنها متضاده متفاسده غير باقيه بعضها مع بعض فيكون ذات البارى محلا للمتغيرات و المتضادات فيكون إله العالم ماده جسمانيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

و أيضا من وجه آخر هذه الفاسدات إذا أدركت بصورها الكونيه أو بما يطابقها من جهه شخصيتها و جزئيتها و غيرها و تكثرها لم يكن إدراكها على هذا الوجه تعقلا بل إحساسا أو تخيلا فتكون القوه المدركه لها قوه حساسه أو قوه خياليه إذ قد ثبت فى موضعه أن المدرك فى درجه الوجود كالمدرک فالصور المحسوسه و المتخيله لكونها شخصيه متجزيه لا بد أن تدرك بآله جسمانيه متجزيه فلا بد أن يدرك الواجب تعالى هذه الأشياء على نحو آخر غير الإحساس و التخيل و نحوهما كالعقل المتغير و كما أن إثبات كثير من الأفعال له تعالى بلا وسط نقص كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شىء على نحو كلى (١) و مع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى

١- المراد بالكلية فى كلامه كما وقع السعه و الإحاطه أى يعقل الشىء بصوره محيطه به و بغيره فيعقله و يعقل غيره بصوره واحده و هذا كقول الإشراقيين إن رب النوع كلى ذلك النوع و معلوم أنه فرد إبداعى غير دائر و لا زائل لكنه محيط بكل الأفراد الطبيعیه و كإطلاق الرياضيين الكلى على الفلك المحيط مع شخصيته و إطلاق الكليه على الإحاطه الوجوديه العينيه- كإطلاق الإحاطه على الكليه حيث يسمى القضيه الكليه بالمحيطه، س قده

فلا يعزب عنه مثقال ذره فى السماوات و لا فى الأرض و هذا من العجائب التى يحتاج تصورها إلى لطف قريحه.

و أما كيفيه ذلك فلأنه إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها و لا شىء من الأشياء يوجد إلا و قد صار من جهه ما يكون واجبا بسببه و قد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئيه فالأول تعالى يعلم الأسباب و مطابقتها و يعلم ضروره ما تتأدى إليها و ما بينها من الأزمنه و ما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذه فيكون مدركا للأمور الجزئيه من حيث هى كليه و قال أيضا و لا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور و كثره كانت كثره الصور التى يعقلها أجزاء لذاته كيف و هى تكون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاته و منه يعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على أن المعقولات و الصور التى له بعد ذاته أنما هى معقوله على نحو المعقولات العقلية لا النفسانيه (١) و إنما له إليها إضافه المبدأ الذى يكون عنه لا فيه بل إضافات على الترتيب بعضها قبل بعض و إن كانت معا لا تتقدم و لا تتأخر فى الزمان فلا يكون هناك انتقال فى المعقولات قال فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل و الممكن و تكون لذاته إضافه إليها من حيث هى معقوله لا من حيث لها وجود فى الأعيان فبقى لك (٢) النظر فى حال وجودها معقوله أنها تكون موجوده فى ذات الأول كاللوازم التى تلحقه و يكون لها وجود مفارق لذاته و ذوات غيره كصور مفارقه على ترتيب موضوعه فى صقع الربوبيه (٣) أو من حيث هى موجوده فى عقل أو نفس

١- أى لا المعقولات التدرجيه المتعاقبه و هى ما مر بقوله كالعقل المتغير، س قده

٢- أى إذا عرفت أن الإضافه العقلية إليها ليست من حيث وجودها العينية فبقى لك النظر فى وجودها العقلية أى فى وجود صورها العلميه أنه هل هو بطريق قيامها بذاتها أو بطريق قيامها بأمر آخر، اد

٣- لما كان المفروض مفارقتها لم يكن المراد من وضعها فى صقع الربوبيه تقويمها أو عروضها للذات و هو ظاهر بل المراد منه تخلقها بأخلاق الله و اتصافها بصفاته و استهلاك أحكام الإمكان تحت أحكام الوجوب فإن مناط غلبه السوائيه الحركه و الماده و لواحقها و هى عنها منتفيه و لذا تسمع المصنف كثيرا ما يقول إن العقول باقيه بقاء الله و قديمه بقدمه فلا ينافى قدمها ما قال المحققون إنه لا قديم سوى الله تعالى و إذا كانت العقول هكذا و هى من أفعاله - فما ظنك بصفته تعالى و الصفه أشد اتصالا بالموصوف من الفعل و إن كان الفعل من المبدعات - و إذا عرفت هذا فلا وجه لما قيل على الشيخ إنه لا يدرى أحد ما هذا الصقع، س قده

إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت في أيها كانت فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعه- لتلك الصور المعقوله و تكون معقوله له على أنها فيه و معقوله للأول على أنها عنه و يعقل الأول تعالى من ذاته أنه مبدأ لها فيكون من جمله تلك المعقولات ما المعقول منه أن المبدأ الأول مبدأ له بلا واسطه بل يفيض عنه وجوده أولاً و ما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانياً و كذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات و إن كان ارتسامها في شىء واحد لكن بعضها قبل و بعضها بعد على الترتيب السببى و المسببى و إذا كانت تلك الأشياء المرتمسه (١)(٢) في ذلك الشىء من معلولات

١- أى إذا كانت تلك الصور المرتمسه في عقل أو نفس من معلولات الأول فيدخل في جمله ما الأول يعقل ذاته مبدأ له فيلزم أن يكون هذه العقليه نفس وجود تلك الصور لا ممايزه لوجودها و إلا لزم التسلسل لأنه إذا كان عقله أن ذاته مبدأ للصور غير وجود الصور فيكون هذه العقليه غير تلك الصور فلها أيضاً وجود لأنها من اللوازم فلها أيضاً عقليه أخرى لأن عله الوجود هي العقليه فلا- بد أن يكون تلك الصور نفس عقل المبدأ المبدأ للخير فحينئذ لا- يكون صدورها على ما قلنا من أنه إذا عقلها وجدت لأن هذا القول حينئذ بمنزله أن يقال- لأنه عقلها أو لأنها وجدت و هذا باطل فلا يمكن أن يكون الصور في نفس أو عقل، اد

٢- يتراءى في ظاهر الأمر أن يتكلم الشيخ في نفس ذلك الشىء أن عقله ليس نفسه- بل مقدم عليه حتى يصدق في حقه عقل فوجد و صورته يكون حينئذ في عقل آخر أو نفس أخرى- فيتسلسل لا في الأشياء المرتمسه فإنه مشترك الوجود عليه و على ما هو الحق عنده من ارتسام الصور في ذاته تعالى لكن بعد التدقيق تعلم أن الحق ما قاله لأن الصور حينئذ موجودات عينيه فتكون مسبوقة بالعلم و ليست ذهنيه علميه لتكون مستغنيه عن علم آخر و الصور الأخرى إنما كانت علميه غير عينيه إن ارتسمت في ذاته تعالى إلا أن الشيخ غلب الصور و محلها أيضاً مراده فهذا الكلام من الشيخ مثل ما أورده المصنف قده على مذهب القائلين بالمثل الأفلاطونيه سابقاً، س قده

الأول فيدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ له فيكون صدورها عنه ليس على ما قلناه من أنه إذا عقل خيرا وجد لأنها نفس عقله للخير أو يتسلسل الأمر - لأنه يحتاج إلى أن يعقل أنها عقلت و كذلك إلى ما لا نهايه له و ذلك محال فهي نفس عقله للخير فإذا قلنا لما عقلها وجدت و لم يكن معها عقل آخر و لم يكن وجودها إلا أنها تعقلات فإنما يكون كأننا قلنا لأنه عقلها عقلها أو لأنها وجدت عنه وجدت عن فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر و إن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود و إن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية و إن جعلتها موجودة في عقل ما عرض أيضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال (١) فينبغي لك أن تبغى جهدك في التخلص عن هذه الشبهه و تحفظ أن لا تتكرر ذاته و لا تبالي بأن يكون ذاته مأخوذه مع إضافه ما (٢) ممكنه الوجود فإنها من حيث هي عله لوجود زيد ليست بواجبه الوجود

- ١- و هو لزوم أن يكون هذا العقل أيضا مسبقا وجوده بعقل آخر فيدور أو يتسلسل، اد
- ٢- مراده قدس سره بالإضافه المقوليه و كذا بالعليه و الحكم متوجه إلى القيد المأخوذ معه و ليس مراده الإضافه الإشراقية و العليه الحقه الحقيقيه بل الحقه الظليه التي هي نور الوجود و ظله الممدود فإن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و أما الإضافه المقوليه و هي مفهوم ذهني انتزاعي فمعلوم زيادتها و إمكانها و كيف يحتمل كونه واجبا و مع ذلك لا غرو في كونها صفة للعنوان و الوجه و وجه الشئ ء هو الشئ ء بوجه ضعيف - و هذا كالصفات الانتزاعيه من الكليه و الأبوه و غيرهما للإنسان فهذا معنى زياده الصفات الإضافيه - كما مر في الحواشي السابقه ثم إنه إشاره إلى ارتضاء كون الصور المعقوله لواحق ذاته كما يعبرون عنها بلوازم الأول و إلى الاعتذار عن ملاصقته الممكن بأن الممكن بالحقيقه ليس إلا مفهوم العالميه الإضافيه و أما نفس الصور فهي واجبه بوجوب الذات الأقدس قديمه بقدمه باقيه ببقائه أزيد مما يقال في العقل الأول إنه باق ببقائه لا يابقائه، س قد

بل من حيث ذاتها و تعلم أن العالم الربوبى عظيم جدا و تعلم أنه فرق بين أن تفيض عن الشىء صورته من شأنها أن تعقل و أن تفيض عن الشىء صورته معقوله من حيث هى معقوله بلا-زيادة و هو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول- كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد فى تأمل الأصول المعطاه و المستقبله ليتضح لك ما ينبغى أن يتضح انتهى ما ذكر.

و فيه أمور مستقيمه شريفه و أمور متزلزله و كلما يستقيم فيه و يصح من المقدمات- التى يستنتج منها كون الأول عاقلا للأشياء قبل وجودها و أن الموجودات حاصله عنده تعالى بصورها العقلية قبل وجودها فهى مشتركه بين إثبات الصور المفارقة الأفلاطونيه و بين إثبات الصور الموجوده عنده فى ذات الأول من كون عقله تعالى لذاته عله عقله لها و أن كثرتها كثره بعد الذات الأحديه و أنها صادرة عنه على الترتيب السببى و المسببى (١) و إن حيثه كونها معقوله له تعالى بعينها حيثه- صدورها عنه (٢) بلا-اختلاف جهه و أنها ليست مما عقلت فوجدت أو وجدت فعقلت- بل وجدت معقوله و عقلت موجوده و أن كمال الأول و مجده فى أن ذاته بحيث يصدر عنه هذه الأشياء لا فى نفس حصولها له فعلوه و مجده بذاته لا بتلك الصور العقلية إلى غير ذلك و كلما يسلك بها طريق الارتسام فهى متزلزله كما ستعلم فيما بعد.

ثم من العجب أن الذين جاءوا بعد الشيخ و حاولوا القدح فى هذا المذهب

إشاره

لم يقدروا عليه و لم يأتوا بشىء إلا و قد نشأ من قله تدبرهم فى كلامه أو من قصور

١- هذا أنما يستقيم فى الطبقة الطولية من العقول و أما المثل الأفلاطونيه فلا ترتيب سببى و مسببى فيها و تسميتهم إياها بالعقول العرضيه و الطبقة المتكافئه ينادى بذلك اللهم إلا أن يقال- الترتيب الذى فى العقول الطولية يكون لهذه بالعرض لأنها تحصل من إشراقات تلك و مشاهداتها، س قد

٢- إشاره إلى ١٩٨ قول الشيخ و تعلم أنه فرق بين أن تفيض عن الشىء صورته من شأنها أن تعقل و أن تفيض عن الشىء صورته معقوله من حيث هى معقوله فأفاد أن ما ذهب إليه الشيخ من الفرق بين الصورتين صحيح و أن الصور المفاضه عن الله من القسم الثانى، اد

قرائحهم و أذهانهم أو من عدم خوضهم فى الأصول الحكيمه كما ينبغى.

فمنهم أبو البركات البغدادي

حيث ذكر فى كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا من الأشياء لكان للغير مدخل فى تميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للأشياء فإن فاعليته لا تتم إلا بصدور الفعل عنه فيجب أن يكون لفعله- مدخل فى تميم ذاته و ذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للأشياء فكما أن هذا الكلام باطل فكذا ما قاله أقول وجه اندفاعه كما أشير إليه أن الفاعليه كالعلم و القدره و نحوهما قد تطلق و يراد بها نفس الإضافه المتأخره عن وجود الطرفين بلا- شك و قد تطلق و يراد مبادئ تلك الإضافات (١) فهى مقدمه عليها و ليست تلك المعانى من الصفات الكماليه له تعالى إلا باعتبار مبادئها المتقدمه على الإضافه فكما أن فاعليته الحقيقيه لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقف عليها و إلا- لزم الدور فوزان ذلك فى علمه أن يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم.

و من القادحين فى هذا المذهب أشد قدح شيخ أتباع المشرقيين

المحبي رسوم حكماء الفرس فى قواعد النور و الظلمه حيث قال فى المشرع السابع من إلهيات كتابه المسمى بالمطارحات قولهم إن ذاته محل لأعراض كثيره و لكن لا- ينفعل عنها إنما ذكروه ليظن الجاهل أن فيه معنى فإنه يوهم أن الانفعال لا يقال إلا عند تجدد كما يفهم من مقوله أن ينفعل و هذا لا يغنيهم فإنه و إن لم يلزم الانفعال التجددى من وجود عرض و لكن يلزم بالضروره تعدد جهتى الاقتضاء و القبول كما سبق أن الفعل بجهه و القبول بأخرى ثم كيف يصدق عاقل بأن ذاتا تكون محلا لأعراض و لا يتصف بها و قد تفررت فيها و هل كان اتصاف الماهيات بصفات فيها إلا لأنها كانت محلا لها انتهى كلامه.

١- كالصور النوعيه المسخنه الناريه فإنها فاعليه النار مقدمه على الفاعليه التى هى الإضافه المتأخره، س قد

أقول ما ذكروه حق و صدق من عدم تكثر الحيشيه و اختلافها إلا- فى اجتماع الفعل و القبول بمعنى الانفعال التجددى الاستعدادى (١) دون اجتماع الإيجاب و مطلق القبول فإن المعلول الصادر بإيجاب العله و اقتضاها إذا كان وجوده فى نفسه بعينه وجوده العرضى كما هو شأن الأعراض فحيشيه صدور مثل هذا المعلول هى بعينها حيشيه عروضه لموجه التام و مقتضيه لأنه لم يوجب إلا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطى فإذن لو كان خلل- فى كون أوائل الصوادر عنه أعراضا لكان من سبيل آخر لا- من محاليه اجتماع الفعل و القبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم الماهيات البسيطة مع أنه قد حقق القول فيها بأنها غير مستنده إلا إلى تلك الماهيات التى هى جاعلها فهل هى إلا فاعله لها و قابله بجهه واحده.

ثم قوله كيف يصدق عاقل إلى آخره تعريض ببهمنيار حيث قال فى التحصيل ذاته تعالى و إن كانت محلا لأعراض كثيره و لكن لا- ينفعل عنها و لا- يتصف بها و مراده أنه لا- يتأثر فإن أكثر ما يطلق لفظ الاتصاف أنما هو فى الأعراض التى يتأثر منها الموضوع و يصير بحال لم يكن هو فى ذاته عليها كالجسم فى اتصافه باللون و الطعم و سائر الأعراض و كالنفس فى اتصافها بالعلم و القدره و غيرهما و ليس كذلك حال العقل الفعال مثلا فى حصول الأفعال و الأحوال و الآثار الصادرة عنه من جهه الفاعليه و الإيجاب و كذا الإضافات العارضه له إلى المعلولات المتأخره عنه فإن

١- فأشار بالانفعال التجددى إلى أنه لا بد أن يقبل الشىء من غيره فلو انبعث الشىء من نفسه انبعث اللوازم من حاق ذات الملزومات لم يكن انفعالا تجدديا و بالاستعدادى إلى أنه يكون بمدخله الماده لأنها حامله القوه و موضوعه للقابليه فقبول الماهيات للسخونه انفعال تجددى استعدادى لا قبول الأربعة للزوجيه أى عروضها لها و لا قبول النار للسخونه و معروضيتها لها فإنهما لم يقبلاهما من غيرهما و لا بواسطة الماده الموضوعه إذ لو فرضناهما مجردتين أيضا لكانتا مقتضيتين لهما فجهه الاقتضاء فى أمثال ذلك هى جهه العروض و القبول بمعنى الموصوفيه بعينها، س قده

أريد من الاتصاف (١) مطلق المعروضيه و الملحوقيه فلا مضايقه فى اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا فساد فى تحقيقه هاهنا و إن أريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه فى ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

و قال فيه أيضا و إن لم يكن تعقله تعالى زائدا على ذاته و ليس ذاته إلا ذاته و سلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدأ الصورة فى ذاته إما أن يكون على ما يقال- إنه إذا علم ذاته يجب أن يعلم لانزم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن ماهيته فيقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فبطل قولهم إن علمه بالأشياء سبب لحصول الأشياء بل علمه على هذا الوضع أنما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى.

أقول هذا المذكور أيضا يشبه المؤاخذات اللفظيه بعد ظهور المعنى فإن قولهم- علمه تعالى بذاته عله لعلمه بلازمه ليس يقتضى أن يكون له لانزم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللانزم من العلم بالذات حتى ينافى ما ذكره من قولهم إن وجود الأشياء تابع لعلمه بها و يلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم أن علمه بذاته الذى هو عين ذاته عله لعلمه بما يلزم ذاته فى الواقع و إن كان لزومه بتوسط هذا العلم (٢) فإن لازم اللازم أيضا لازم و الحاصل أن الصور العلميه الحاصله

-
- ١- بل فى القيام الصدورى لا اتصاف أصلا فإن الأشياء كلها قائمه به تعالى قياما صدوريا و لا اتصاف و قد ذكر الشيخ أن له إليها إضافه المبدأ الذى يكون عنه لا فيه و كلام صاحب التحصيل- يمكن أن يحمل على ما ذكرنا بوجه بعيد بأن يراد بالمحل المحل الصدورى و بالعرض العرضى- إذ العلم خارج محمول، س قده
 - ٢- و الحاصل أن حصول اللزوم بنفس العلم و بالعكس فقولهم علمه بذاته أى ذاته لأن هذا العلم حضورى و قولهم عله لعلمه أى للصور المرتسمه و قولهم بلازمه أى باللوازم المباينه اللانزمه لنفس ذلك العلم و هو الصور بنفسه و هذا من قبيل قولهم تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل و كيف يقدم اللزوم على العلم و صفات الواجب تعالى كل عين الأخرى و اللزوم من طرف الواجب عين العليه و الخالقيه فلا تقدم و لا تأخر بين صفاته تعالى، س قده

فى ذاته من لوازم ذاته التى هى علمه بذاته و الأشياء الخارجيه من لوازم علمه بتلك الأشياء فتكون هى من لوازم لوازمه تعالى بل هى عين لوازمه بوجه فإن العلم الصورى و المعلوم الخارجى متحدان فى الماهيه و الحقيقه مختلفان فى نحوى الوجود الذهنى و العينى فلا تناقض فى قولهم (١) علمه بذاته عله لعلمه بلوازم ذاته أعنى اللوازم الخارجيه و قولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها.

ثم إنه لما استشعر بهذا الدفع قال و إما أن يقال إن حصول الصور فى ذاته- متقدمه على لزوم ما يلزم بالعليه بحيث لو لا تلك الصور المقارنه ما يوجد اللازم المبين- فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيده للوازم المبينه بل هى مع صوره.

أقول هم يلتزمون ذلك و لا- ينسد (٢) بذلك باب إثبات العقل من حيث إن مبناه على أنه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الأول لا بد أن يكون واحدا و ليس كذلك إلا العقل إذ نقول أولا إن البرهان على إثبات العقل ليس منحصرافى هذا

-
- ١- أقول ليس مراد الشيخ أن تأخر اللازم المتصل أعنى الصورة العلميه عن اللازم المبائن و هو ذو الصورة و تقدم اللزوم على العلم باللزوم إنما يفهم بته من أمثال قولهم- إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته حتى يتوجه عليه ما ذكره المصنف قده من أنه يشبه المؤاخذات اللفظيه بل مراده استيفاء الشقوق استظهارا. فحاصل كلامه أن الصورة الأولى إما أنها مؤخره عن اللازم المبائن و إما أنها مقدمه عليه- و إما أنها لا مؤخره و لا مقدمه بل معه كما سيذكره و على كل تقدير يلزم محذور، س قده
 - ٢- أقول مراد الشيخ أنه يلزم أن لا يكون الواجب تعالى بمجرد ذاته مفيد اللوازم المبينه بل بتوسط الأمور الحاله كما سيأتى من المحقق الطوسى قده و يلزم أن لا يكون الواجب تعالى عله تامه بسيطه للعقل الأول و هو خلاف مذهبهم حتى إنه اعتبر العدم الذاتى و الإمكان و سائر الاعتبارات اللازمه للإمكان فى طرف المعلول لئلا يقدر فى بساطه العله كما فى الشوارق للمحقق اللاهيجى قده و دلالة كلام الشيخ على ما ذكرنا أظهر من دلالته على ما ذكره المصنف قدس سره من الانسداد المذكور و إن كان لازما أيضا فلا وجه للاقتصار عليه، س قده

المسلک بل المسالک إلى إثباته و إثبات كثرته متعددة (١) و ثانيا إن هذه الجهات الكثيره اللاحقه لذاته أنما هي صور الأشياء الخارجيه و ليس كل واحده من تلك الجهات (٢) تصلح لأن تكون جهه لصدور أى معلول كان بل كل واحده منها جهه لصدور ما يطابقها و يماثلها على الترتيب و ثالثا إنه إذا دل البرهان على حصول صور المعلومات قبل إيجادها في ذاته تعالى (٣) فلا بد من أن يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم و كذا هيئاتها و كذا هيئاتها الخارجيه على وفق هيئاتها و كذا هيئاتها الصوريه و إلا- لم يكن العلم الأنزلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا و هو ممتنع بالضروره ثم قال إن الصوره الأولى سواء تقدمت على اللانزم المبين أو كانت غير متقدمه و لا متأخره لما حصلت في ذاته فتستدعي جهتين في ذاته و لا يصح أن يكون سلب الماده سببا لخروج واجب الوجود إلى الفعل من الإمكان غير المرجح لحصول صوره فيه حتى يكون قابل الصوره ذاته و فاعلها السلب وحده أو السلب مع ذاته- فإنه يلزم أن يكون السلب أشرف من ذاته إذا كان الذات ليس لها إلا القبول و السلب يرجح الحصول و الفعل و محال أن يكون الجهه السلبيه أشرف من الذات الواجبيه.

١- كما في كتابه المسمى بمفاتيح الغيب و غيره و لكن مسلک إمكان الأشرف بأن يقال- النور المدبر و هو النفس موجود فالنور القاهر و هو أشرف منه موجود بقاعده إمكان الأشرف مبنى أيضا على قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و لذا جعلت القاعده من فروعه، س قد

٢- أى ليست كثره الجهات مطلقا ساده لباب إثبات العقل و مصححه لصدور الجسم مثلا- بل لا بد أن تكون مناسبه للكثير الصادر أولا- حتى لا- يكون على سبيل الجراف فلا- يمكن أن يقال- تصدر من الذات المتعالیه الوجوبيه صوره الجسم و من الصوره العلميه الأولى القائمه بذاته تعالى هيولى الجسم لعدم المناسبه، س قد

٣- أراد قدس سره أن ما هو مناط الإشكال بعينه مناط الحل فإن وجود الصوره الأولى الذى جعله جهه مكثره مانعه عن صدور العقل فهو مقتض لصدوره لأن علمه فعلى مطابق للمعلوم- فلا بد أن يقع المعلوم الذى هو العقل في الوجود و هذا نظير ما ذكر المعلم الأول في دفع شبهه الثنويه حيث جعل ما هو مناط الشبهه مناط الدفع، س قد

أقول أما قوله ثم إن الصورة الأولى إلى قوله يستدعى جهتين في ذاته إعادته لما سبق منه (١) أنه يلزم من حصول صورته في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول- و أما قوله و لا يصح إلى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابه عنهم ليعترض عليهم أو وجده في كلام بعض أتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الإمكان في كل ما يتأخر عنه شيء لاحق به سواء كان المتأخر لازماً أم لا و سواء كان المتقدم مقتضياً موجبا له أو لا و ليس ذلك كما توهموه (٢) حيث لم يعلموا أن المقتضى للشيء و المفيض عليه ليس فاقدا له خاليا عنه بالحقيقه حتى طرأ عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعديه ذاتيه أو زمانيه ليلزم عليه الإمكان الذاتى أو القوه الاستعداديه- بل الشيء من حيث موجوده أتم و أكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا و هذا أصل شريف لم يظفر به إلا قليل من الأصفياء.

ثم قال و أيضا الصورة الأولى إذا كانت مع ذات الأول عله لحصول اللزوم المباين- الذى هي صورته و عله أيضا لحصول صورته أخرى في ذاته المتعال فيلزم أن يكون الأول باعتباره صورته واحده و جهه واحده يفعل فعلين مختلفين.

١- فيه تعريض إلى أنه تكرر و ليس كذلك بل إعادته تمهيدا للجواب الذى ذكره- أعنى تكثير الجبهه للفعل و القبول، س قد ه
 ٢- فالشيء إذا كان لازماً و كان منبعثاً من حاق الملزوم لا من غيره و كان الملزوم نفسه معطياً إياه و معطى الشيء ليس فاقدا له
 كان ذلك الملزوم واجداً لذلك اللزوم في مرتبه ذاته فاللوازم المتصله أعنى الصور لما كانت منبعثه عن ذاته تعالى كان هو
 جامعاً لها بنحو أعلى فإذا كان النحو الأعلى منها و مقامها الإجمالى واجبا فكيف يتطرق حينئذ إمكان ذاتى أو استعدادى و النحو
 الأضعف و المرتبه التفصيليه منها أيضا مناط السوائيه فيها مستهلكه- كيف و الأفعال الإبداعيه أعنى العقول التى صورها لوازم
 متصله كالمعانى الحرفيه بالنسبه إليه لا حكم لها على حياها و من صقع الربوبيه موجوده بوجود الله تعالى باقيه ببقائه- فما ظنك
 بالصور التى هي من الصفات السرمديه فأين الاتصال المعنوى فى الصفه مما فى الفعل، س قد ه

أقول أولا- إن ما ذكره منقوض بكون العقل الأول سببا لحصول العقل الثاني(١) و الفلك الأقصى فيكون ذات الأول باعتبار صورته واحده و جهه واحده- يفعل فعلين مختلفين و كل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هاهنا.

و ثانيا بالحل و هو أن الصوره الأولى كالصادر الأول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى و إلا لكان المعلول مثل العله فإذن كل ما سوى الأول لا يخلو من جهتي كمال و نقص فبكل جهه يلزم منه شىء آخر الأشرف من الأشرف و الأخس من الأخس.

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصوره الأولى و هى عله للاستكمال بحصول صورته ثانيه و إن اعتذروا بأنها و إن كانت فى ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بأنها فى ذاتها ممكنه الوجود فى ذاته لا يكون حصولها بالفعل و انتفاء القوه عنه بوجودها يكون كمالا- له كيف و عندهم ليست الصوره موجه لنقص فيه و إذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفيه كان كونها بالقوه نقصا و مزيل للنقص مكمل و كل مكمل من جهه ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل.

أقول قد علمت أن هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته و العلم الذى هو من كمالاته و نعوته هو ما يكون عين ذاته و لا فرق بين صدور هذه الصوره عنه تعالى- و صدور سائر الأشياء الخارجيه فى كونها مترشحه عن ذاته متأخره بوجودها و وجوبها(٢) عنه و نسبتها إليه ليست إلا بالوجوب و الفعلية لا بالإمكان و القوه و لا منافاه بين أن يكون

١- هذا على طريقه المشائين و الشيخ الإشراقى لا يقول به بل عنده يفيض من عقل واحد عقل واحد إلى آخر الطوليه و لا يأخذ الأفلاك فى الوجود حينئذ اللهم إلا أن يكون البحث عليه برهانيا عند المصنف قده، س قده

٢- لأنها بعد تماميه ذاته و أنها تفيض بالعنايه الخاليه عن النقص مطلقا لأن ذاته بسيطه الحقيقه جامعها بنحو أعلى فليس وجدان الصور بعد فيضانها من الذات وجدانا بعد فقدان حتى يكون كمالا و لا وجوبا و فعلية بعد إمكان و قوه كما أورد الشيخ الإشراقى عليهم، س قده

وجود الشيء بالقياس إلى ماهيته ممكنا و بالقياس إلى موجدته واجبا فكل من تلك الصور و إن كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا- يلزم من ذلك إمكان وجودها له فإن معنى كون الوجود ممكنا أن له ماهية زائده عليه كان حاله بالقياس إليها الإمكان لا غير و لا يلزم من ذلك (١) أن يكون حاله أي حال ذلك الوجود في نفسه أو بحسب الواقع أو بالقياس إلى موجدته و إن كان غير منفصل عن موجدته- ذلك الحال أعنى الإمكان و بالجمله وجود تلك الصور ليس مزيلا لقوه و نقص عن الواجب كما أن عدمها عنه ليس قصورا له و فقدانا عنه بل كماله و مجده أنما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور و ليس كماله و مجده بوجودها له كما ليس بوجودها في نفسها فإذا كماله و مجده بذاته لا بشيء آخر و هذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مره منها قوله في التعليقات لو فرضنا أن الأول يعقل ذاته مبدأ لها (٢) ثم يكون تلك الموجودات موجوده فيه فإما أن يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقلها (٣) أو لا- يكون مؤثرا فإن كان مؤثرا كان عله لأن يعقلها الأول لكن عله وجودها هو أن الأول عقلها فيكون لأنها عقلها الأول عقلها (٤) أو لأنها وجدت عنه و وجدت عنه.

-
- ١- هذا هكذا في الفعل و اللازم المبين كالعقل فكيف في الصفه و اللازم المتصل، س قد
 - ٢- أي للمعقولات أو للموجودات العينية فإن قوله تلك الموجودات يحتملها و مؤثره المعقولات بأن تكون موجه لعلمه الكمالى إذ العلم بالغير موقوف على الغير أو يراد مؤثره حيثه وجود المعقولات في حيثه تعقلها كما يدل عليه قوله فيما سيأتى و حقيقه الأمر- و مؤثره الموجودات العينية بأن تكون الصور مستفاده منها كما في العلم الانفعالى و الظاهر من استشهاد المصنف قدس سره هو الأول و لا يحضرني التعليقات، س قد
 - ٣- و أما تعقل ذاته فذاتى ليس بمؤثريتها كما فرض أولا، س قد
 - ٤- إذ بمقتضى ما في الواقع من أن عله وجودها هو أن الأول عقلها كان تعقله لها عله وجودها- و الفرض أن وجودها مؤثر في التعقل فالتعقل عله التعقل أو لما كان المفروض أن الوجود مؤثر في التعقل و التعقل عله الوجود في الواقع فالوجود عله الوجود و كلاهما باطل و حقيقه الأمر أن التعقل و الوجود واحد في الصور المرتسمه و لا عليه بينهما و إنما لم يتعرض للشق الثانى أعنى أن لا يكون مؤثرا لأنه المطلوب، س قد

تعليق آخر إن كان وجود تلك المعقولات (١) عله لأن يعقلها الأول ثم نقول إن عقل الأول لها هو عله لوجودها كان كأنه يقال لأنها وجدت عنه وجدت عنه- و إن كان تعقل الأول عله لوجودها ثم يصير وجودها عله لأن يعقلها كان كأنه يقال- لما عقلها عقلها و كلا الوجهين محال و حقيقه الأمر أن نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الأول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها (٢) فإنه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضه عنه فعقله لذاته عقل لها إذ هي لازمه له و هو يوجد معقوله لا أنه يوجد و يكون من شأنها أن تعقل.

تعليق آخر فإن قال قائل إنه يعلمها قبل وجودها (٣) حتى يلزم من ذلك

١- أي عقلا- كماليا هي عين ذاته ثم نقول إن عقل الأول لها عله في الواقع لوجودها- أي لوجود تلك المعقولات أو المراد إبطال أن للصور صوراً، س قده

٢- أي لا- يستفيد علمه الكمالى بالموجودات المعقوله من وجودها فإنه يفيدها الوجود أى يفيد تلك الصور الوجود و معطى الشىء واجد له و ذلك الوجدان علم حضورى، س قده

٣- أي يعلم الصور علما تفصيليا و قوله حيث يلزم تعليل قبل المعلل و قوله في حال عدمها محذوره أنه لا ميز في العدم و لا خبر عنه و العلم صفه توجب لمحلها التميز و قوله أو يلزم إما أن يعلمها إلى آخره محذوره الخلف و العلم الانفعالى أو يعلمها بصوره منبعثه عن ذاته سابقه و محذوره التسلسل و لم يتعرض له لوضوح بطلانه و قوله فإن قوله ذلك محال جواب لقوله فإن قال قائل و هو المعلل الذى أشرت إليه و قوله و هو يعلم الأشياء إن كانت الأشياء هي الصور فالعلم كمالى إجمالى و إن كانت موجودات عينيه فالعلم تفصيلى و قوله و علمه بسيط على تقدير الإجمالى ظاهر و على تقدير التفصيلى لأنه ترتيب سببى و مسببى، س قده

إما أن يعلمها و هي في حال عدمها أو يلزم أن يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فإن قوله ذلك محال لأن علمه بها هو نفس وجودها و نفس كون هذه الموجودات معقوله له هي نفس كونها موجوده و هو يعلم الأشياء لا- بأن تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الأشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها و علمه بسيط.

ثم قال و في الجملة إثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد و معتقد ردى ء و يوجب أن يكون الذى يفيد الصور ليست ذاته بل شى ء أشرف من ذاته و هو ممتنع- و إن التزموا بأن ذاتا واحده بوجهه واحده يجوز أن يقبل و يفعل فيهدم بذلك قواعد كثيره مهمه لهم و يكون التزاما لمحاللات كثيره انتهى ما ذكره.

أقول قد علمت أن واجب الوجود مبدأ كل الأشياء و مبدأ وجوب وجودها- و إذا صدر عنه شى ء بواسطه سبب متوسط فذلك السبب المتوسط أيضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثه عنه فكل شرف رشح و فيض من شرفه فلا يفيد شى ء شيئا أصلا كيف و وجود الأشياء عنه أو له ليس يزيد كمالا- لم يكن حاصله له فى ذاته بذاته و علمت أيضا أن اتحاد جهتي الصدور و العروض ليس بممتنع كما فى لوازم الماهيات و إطلاق القبول هاهنا ليس بمعنى الانفعال و التأثير و لا يلزم من ذلك هدم قاعده أصلا نعم لو التزم أحد تجويز أن يكون ذات واحده فاعله و قابله من جهه واحده يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل إثبات تعدد القوى النفسانيه و الطبيعیه- كتعدد قوتى الحس المشترك و الخيال و كذا الوهم و الحافظه فإن شأن الحاس القبول و الانفعال و شأن الحافظ الفعل و كتعدد قوتى الرطوبه و اليبوسه و قوتى التحرك و التحريك و كذا الإحساس و التحريك و مثل قاعده تركيب الجسم بما هو جسم من الهولى و الصوره من جهه اشتماله على أمر هو بالفعل و هو كونه جوهرًا ذا بعد و على أمر هو به بالقوه و هو قابليته لأشياء آخر.

و أما إثبات عينيه الصفات الإلهيه لذاته فطريقه غير منحصر فى أنها لو كانت زائده لزم كون شى ء واحد قابلا و فاعلا لما علمت حاله فى بحث الصفات بل لما

سلكناه وقررناه هناك ألا ترى أن له تعالى إضافات كثيرة(١) إلى الأشياء على الترتيب و لا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل و القبول و بالجمله ليس و لم يظهر في إثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول و لا رداءه في الاعتقاد بما أورده المنكرون له القادحون فيه إلى زماننا هذا مع طول المده و شدة الإنكار إلا ما سنذكره بقوه العزيز الحكيم.

و من القادحين المصريين في الإنكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي ره

في شرح الإشارات مع أنه قد شرط في أول قسمي الطبيعي و الإلهي أن لا يخالف الشيخ في اعتقاداته و ليته لم يخالفه هاهنا أيضا و سلك ذلك الشرط إذ كان أنفع له إلى أن يفتح الله على قلبه ما هو الحق و الصواب قال متصديا لتبيين مفسد القول بإثبات الصور في ذاته أنه لا- شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا و قابلا معا و قول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافيه و لا سلبيه(٢) و قول بكونه محلا(٣) لمعلولا-ته الممكنه المتكثره تعالى عن ذلك علوا كبيرا و قول بأن المعلول الأول غير مباين لذاته تعالى و بأنه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى(٤) و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقوله بذاتها

-
- ١- لا يخفى أن الإضافات لكونها أمورا اعتباريه و لذا كانت زائده عليه لا تحتاج إلى فاعل و لا قابل فهي دون الجعل كالماهيمه، س قد
 - ٢- يعنى الاتصاف و الزيادة فيهما مما لا- بأس به لكونهما اعتباريه و سلبيه لا يحاذيهما شيء في الخارج كاتصاف الأشياء بالإضافات و السلوب و العوارض الذهنيه إنما البأس في الاتصاف بالحقيقه الكماليه و زيادتها، س قد
 - ٣- المفسده كونه محلا- للكثره لا- مجرد كونه محلا و قابلا لأنه قد مر و لا كونه محلا لمعلوله الممكن لأنه يأتي فيما يتلوه، س قد
 - ٤- أى بنفي العلم بالغير فإنه مثار هذه الإشكالات لا علمه بذاته في مرتبه ذاته، س قد

و المشاءون القائلون باتحاد العاقل و المعقول و المعتزله القائلون بثبوت المعدومات- إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى.

أقول أما إلزامه المفسده الأولى من كون ذات البارى على التقدير المذكور فاعلا و قابلا إن أراد بالقبول مطلق العروض اللزومى فلا- يظهر فساده و لم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا و قابلا إلا أن يراد به الانفعال التجددى(١) أو كون العارض مما يزيد المعروض(٢) كمالا و فضيله فى عروضه فيكون المفيد أشرف من ذاته و أنور و أفضل و إن أراد به غير ذلك فعليه إثباته بالحجه حتى ينظر فيه فإن لزومه غير بين و لا مبين و العجب أن الشيخ ممن ذكر فى مواضع كثيره من كتاب التعليقات بعبارات مختلفه أن جهتى الفعل و القبول فى لوازم الأشياء غير مختلفه و لا متعدده.

منها قوله و لا يصح أن يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء ء فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوه و لا أن يكون تلك الصفات و العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون إذن قابلا- كما أنه فاعل اللهم إلا- أن يكون تلك الصفات و العوارض من لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موصوفه بتلك الصفات لأن تلك الصفات موجوده فيه لأنها عنه و فرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه و إنما وجد فيه لأنه عنه لو كان يجوز ذلك فى الجسم(٣) و إذا أخذت حقيقه الأول على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجبهه استمر هذا المعنى فيه و هو أنه لا كثره فيه و ليس هناك قابل و فاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل(٤) و هذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فإن حقائقها هى أنها يلزم عنها اللوازم

١- إن كان القبول بمدخله الماده، س قده

٢- إن استفيد المقبول من الغير و إن لم يكن بمدخله الماده، س قده

٣- أى مجرد الفرض كاف فى التمثيل و إن لم يتحقق ذلك فى الجسم فإن الجسم بما هو جسم مطلق لا يلزمه البياض و لا بما هو مصور بصوره نوعيه من البسائط بل و لا من المركبات إلا بمدخله الماده و المزاج و كذا فى مثل بياض الثلج مدخله الغير واضحه من مداخله الأشعه فى الخلل و الفرج مع أوضاع مخصوصه، س قده

٤- بل هو من حيث هو فاعل قابل، س قده

و فى ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هى قابله فاعله فإن البسيط ما عنه و ما فيه شىء واحد إذ لا كثره فيه و لا يصح فيه غير ذلك و المركب يكون ما عنه غير ما فيه إذ هناك كثره و قال كل اللوازم هذا حكمها.

و منها قوله أن البسائط ليس فيها استعداد فإن الاستعداد هو أن يوجد فى الشىء شىء عن شىء لم يكن و كان استعداده لقبول ذلك الشىء مقدمًا على قبوله بالطبع.

و منها قوله النفس الإنسانية (١) لا يصح أن تكون فاعله للمعقولات قابله لها بعد أن لم تكن فإن مثل ذلك يجب أن يسبقه معنى ما بالقوه و فيه استعداد فأما الشىء الذى حقيقته أن يلزمه المعقولات دائمًا فلا يجب أن يكون فى معنى ما بالقوه.

و منها قوله الذى يقبل المعقولات لا يصح أن يكون فاعلا لها لأنه لا يصح أن يكون الشىء الواحد فاعلا و قابلا بعد أن لم يكن فاعلا و قابلا فإنه يسبقه معنى ما بالقوه.

أقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحه الخفيه على أكثر الناس أن منشأ التركيب فى شىء من جهة عروض عارض له ليس إلا سبق معنى القوه سبقا زمانيا أو سبق معنى الإمكان سبقا ذاتيا و الأول يوجب التركيب الخارجى و التعدد فى الوجود كعروض البياض للجسم و الحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة و ما يجرى مجراها و الفعل من جهتها و القابل هو الهولى و ما يجرى مجراها و الانفعال من جهتها و الثانى يوجب التركيب العقلى و التعدد فى المعنى كعروض الوجود للماهيه فالفعليه من جهة الوجود و الإمكان من جهة الماهيه و أما اللوازم الذاتيه فليست الذات ذات اللوازم من جهة لوازمها- بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها إمكان تلك اللوازم بل إيجابها و وجوبها- فلا تكثر فيها من جهتى الإمكان و الوجوب كما لا تكثر فيها من جهتى الفعل و الانفعال

١- أى النفس الإنسانية لكونها فى أول المراتب عقلا بالقوه منفعلا و قابله للمعقولات بالانفعال التجددى لا يصح أن تكون فاعله لها لأن الفاقد للشىء لا يكون واجدا له معطيا إياه و أما الشىء الذى حقيقته أن يلزمه المعقولات دائما أى لا حاله منتظره له بل هو بالفعل من جميع الوجوه فهو يكون فاعلا للمعقولات و حيثيه اقتضائه لها بعينه حيثيه قبوله العروضى اللزومى، س قده

و أما إلزامه المفسده الثانيه من اتصافه تعالى بصفات حقيقه فهو غير لازم- و إنما تلزم لو كانت تلك الصور العقليه مما يكمل به ذاته أو يزيد في وجوده وجودا- بل وجوده تعالى غير متناهي الشده و وجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه و تنزلات وجوده و إليه الإشاره بقولهم إن ذاته تعالى و إن كان محلا- لتلك الصور لكن لا يتصف بها و لا يكون هي كمالات لذاته و ليس علو الأول و مجده بعقله للأشياء (١) بل بأن يفيض عنه الأشياء معقوله فيكون علوه و مجده بذاته لا- بلوازمه التي هي المعقولات.

و ذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله و اللوازم التي هي معقولاته تعالى و إن كانت

١- هذه العبارة إن صدرت عن يقول بأن بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أعلى كالمصنف قدہ كان معناها أن علوه و مجده بعلمه بذاته المنطوى فيه علمه بغيره علما إجماليا- في عين الكشف التفصيلي و لكن أصحاب العلم الصوري قالوا إنه علم إجمالي فقط و ليس علوه بهذه الصور المرتسمه لكونها علوما و معلومات له بعد كونها علما و معلوما بنحو أعلاها البسيط- مترشحه عن ذاته التي هي فوق التمام و إن صدرت عن غيره كان معناها أن علوه ليس بعقله للأشياء التي هي الصور العقليه أو للأشياء التي هي الموجودات الخارجيه كما في طريقه الشيخ الإشراقى و لكن بما هي أشياء و بما هي معلومات بل بأن يفيض عنه الأشياء معقوله أى باعتبار وجهها إلى الله تعالى و بما هي أنوار علميه و هي بهذا الاعتبار من صقعده و موجوده بوجوده- فكماله لم يكن بغيره. إن قلت كلهم قائلون بأن بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أعلى لكونهم متفقين بأن ذاته علم كمالى إجمالى بجميع ما سواه فلم يكن القول به مخصوصا ببعض قليلين بل أقلين كما تقولون. قلت فرق بين أن يكون مطلب لازم كلام أحد و لم يشعر به و لم يلتفت إليه نفيا و إثباتا- بل لو التفت لنفاه و بين أن يشعر به و عنوانه و برهن عليه تفصيلا و إلا فنقول هو لازم كلام العامه أيضا أنه غنى و عليم في مرتبه ذاته بذاته و بغيره كيف و لو قالوا به استشعارا فهو علم تفصيلي ذاتي لا إجمالي فقط و لذا جعله المصنف قدس سره من خصائص نفسه و بعض من سبقه من أساطين الحكمه، س قدہ

إعراضاً موجوده فيه فليس مما يتصف بها أو يفعل عنها فإن كونه واجب الوجود بذاته- هو بعينه كونه مبدأ للوازمه أى معقولاته بل ما يصدر عنه أنما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تاماً و إنما يمتنع أن يكون ذاته محلاً لأعراض يفعل عنها(١) أو يستكمل بها أو يتصف بها بل كماله فى أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لأنه محلها انتهى.

و الحاصل أن الواجب بحسب ذاته بذاته ذو تلك اللوازم لا أنه بسبب تلك اللوازم ذو تلك اللوازم فعاقليته للأشياء لم يحصل له بسبب الأشياء(٢) و لا- أيضاً بسبب صورها العقليه بل بسبب ذاته فقط بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته فى أى مرتبه كانت بلا ملاحظه شىء آخر معه لكانت ذاته عاقله للأشياء لكن عاقليته للأشياء مما لا تنفك عن حصول صور الأشياء له معقوله و هذا مما فيه غموض و لطافه يقصر عن دركه أكثر الأذهان- كيف و من أدرك هذا هان عليه إدراك العلم المقدم على الإيجاد سواء كانت معقولاته التفصيليه صوراً ذهنيه كما هو رأى المشائين أو خارجيه كما هو رأى الأفلاطونيين- و من لم يذق هذا الشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهه الإمكان فى واجب الوجود

١- يفعل عنها إن سبقه القوه سبقاً زمانياً أو يستكمل بها إن سبقه الإمكان الذاتى سبقاً ذاتياً كما مر أو يتصف بها إن أخذت الأ-عراض لا- بشرط ليكون عرضيات محمولات أو يفعل إن كان القبول بمدخله الماده أو يستكمل إن لم يكن بها و لكن استفادها من الغير أو يتصف إن لم يستفد و انبعث من ذاته و لكن كان علوه بها لا بمبدئها، س قده

٢- هذا إلى آخره فى مسأله جامعيه بسيط الحقيقه أظهر مما مر فى العبارة السابقه- و لذا وصفه بالغموض و اللطافه لكن لما لم يكن هذا مذاق الشيخ و غيره من أتباع المشائين إذ لو كان مناط العلم عندهم تلك المسأله لما قالوا بالصور المرتسمه لا بد أن نبين مراد الشيخ بأن الصور بما هى صور الأشياء و ماهياتها ليست كمالات له و بما هى منبعثه عن ذاته بلا مدخله غيره- من فاعل أو قابل أو غيرهما و باعتبار وجوده الذى هو ظهور الوجوب الذاتى و ليست أشياء على حبالها علمه التفصيلى فلا ينافى كون مجده بذاته لأنها ليست إلا ظهور ذاته و إن كان فى الماهيات التى فى النشأ العلميه و لذا قال المصنف قده بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته إلى آخره، س قده

على كلا- المذهبين كما يظهر بالتأمل و مما يشير إلى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات- منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه (١) و نفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له و قوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه (٢) أن يعقل أو يحتاج أن يعقل و قوله إضافة هذه المعقولات إليه- إضافة محضه عقليه (٣) أى إضافة المعقول إلى العاقل فقط لا إضافة كيف ما وجدت- أى ليس من حيث وجودها فى الأعيان أو من حيث هى موجوده فى عقل أو نفس- أو إضافة صورته إلى ماده أو عرض إلى موضوع بل إضافة معقوله مجردة بلا زياده- و هو أنه يعقلها فحسب.

أقول و العجب من الشيخ و تحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ فى الرد و الإنكار على ما ينسب إلى فرفور يوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات- مع أن هذا التحقيق الذى ذكره هاهنا و فى مواضع أخرى مما يقتضى صحه القول بالاتحاد فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها و يكون إضافتها إليه تعالى إضافة بسيطه لا إضافة شىء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب (٤) أن لا يتصور

١- و ذلك لأن علمه بذاته مستلزم لعلمه بالأشياء و علمه بها وجود هذه الصور و المصنف قدس سره حيث فهم منه اتحاد العاقل و المعقول حملة على أن تعقله لذاته لما كان حضوريا كان هو وجود ذاته و حيث حمل الشيخ عليه وجود هذه الصور و الحمل هو الاتحاد فى الوجود خرج منه اتحاد العاقل بالمعقول فى مرتبه الظهور، س قد

٢- الشأنیه هی القوه فهو فى وجود عالم المواد و قوله يحتاج أن يعقل فى وجود عالم المفارقات، س قد

٣- أى وجود رابط لا رابطى ثم إنه أوغل فى كونه رابطا من الوجود المنبسط الفعلى- لأن هذا صفة و ذاك فعل و أين الصفة من الفعل، س قد

٤- أى كونها إضافة بسيطه إشراقية و وجودها العقلى النورى وجودا رابطا محضا- بالنسبه إلى وجوده مما يوجب التكافؤ الذى هو مقتضى التضاييف لما بينا سابقا أنه لا يقتضى الوحده و لعله لهذا قال ضرب من الاتحاد و الاتصال و هذا ما وعدناك سابقا، س قد

بين العاقل و مثل هذه المعقولات تغاير فى الوجود و لا انفصال فضلا عن إمكان المغايره و الانفصال فلا بد من أن يكون بينهما ضرب من الاتصال و الاتحاد و إن كان فى تعقل هذا الاتصال و كفيته صعوبه على غير المكاشف.

تعليق آخر كون هذه الصور موجوده عنه هو نفس علمه بها و علمه بأنه يلزم عنه وجودها هو مبدأ لوجودها عنه و ليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنه مبدأ لوجودها عنه.

تعليق آخر وجود هذه الصور التى عنده عنه هو نفس علمه بأنه مبدأ لها فهذه المعقوليه هى نفس هذا الوجود و هذا الوجود هو نفس هذه المعقوليه.

تعليق آخر لو كان يعقل ذاته أولا ثم يعقلها مبدأ للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر الأول تعالى يعقل ذاته على ما هى عليه لذاته و هو أنه مبدأ للموجودات و أنها لازمه له عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته أولا و يعقل أنه مبدأ للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه و ليس اعتبار تعقل الأول كاعتبار تعقلنا نحن فإننا نعرف العله و المعلول من لوازم كل واحد منهما- بقياس و اعتبار فنعقل أولا أنه موجود و نعقل أيضا أنه مبدأ للموجودات بقياس و نظر- و نعقل أيضا أننا عقلنا و ذلك بعقل آخر و ليس فى التعقل الأول هذه الحال.

تعليق آخر لا- محاله أنه تعالى يعقل ذاته و يعقلها مبدأ للموجودات فالموجودات معقولات له و هى غير خارجه عن ذاته (١) لأن ذاته مبدأ لها فهو العاقل و المعقول- و لا يصح هذا الحكم فيما سواه فإنه يعقل ما هو خارج عن ذاته إلى غير ذلك من تحقيقاته و إفاداته.

تعليق آخر ليس علو الأول و مجده هو أن يعقل الأشياء بل علوه و مجده بأن يفيض عنه الأشياء معقوله فيكون بالحقيقه علوه و مجده بذاته لا بلوازمه التى هى

١- الجملة حال لأن ذاته خبر كما لا يخفى فهو العاقل و المعقول إذ لو لم يعقل مبدئيّه ذاته التى هى عين ذاته لم يعقل الأشياء،
س قدّه

المعقولات و كذلك الأمر في الخلق فإن علوه و مجده بأنه يخلق لا بأن الأشياء مخلوقه له فعلوه و مجده إذن بذاته انتهى و أما لزوم المفسده الثالثه من لزوم تحقق الكثره في ذاته فتلك الكثره (١) لما كانت بعد الذات على ترتيب الأول و الثاني و الثالث و هكذا إلى أقصاها لم يقدح في وحده الذات و لم يتلثم بها الأحديه الذاتيه كالوحده في كونها مبدأ للكثرات التي بعدها و قد أشار الشيخ إلى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله أن هذه الكثره إنما هي بعد الذات بترتيب سببي و مسببي لا زمانى فلا يتلثم بها وحده الذات أ لا ترى أن صدور الموجودات المتكثره عنه تعالى لا يقدح في بساطته الحقه لكونها صادرة عنه على الترتيب العلى و المعلولى فكذلك معقولاته

١- أقول كون هذه الكثره بعد الذات و على الترتيب السببي و المسببي لا يدفع المحذور لأن إيراد المحقق الطوسى قده ناظر إلى كون الصور أعراضاً حاله فيه تعالى - كما في كلام بهمنيار و غيره و إلى قولهم إنها مرتسمه في ذاته تعالى و إلى تسميتهم إياها باللوازم المتصله و ذوات الصور باللوازم المباينه فالسلسله المترتبه من الصور إذا كانت مرتسمه في الذات حاله فيه لزم كونه محلاً للكثره لا - محاله و إن لم تكن حاله فيه و كانت قائمه به قياماً صدورياً لزم عليهم المثل و هم لا يقولون به مع أن المثل لا ترتيب فيها و لذا سماها الإشراقيون عقولاً عرضيه و طبقه متكافئه نعم إذا كانت الصور قائمه به تعالى بالترتيب لا تستدعى جهتين في المبدأ لصدورها و كذا لا تستدعى جهتين إحداهما للفعل و الأخرى للقبول لما ذكر قدس سره أن جهه الاقتضاء لها بعينها جهه العروض اللزومى حيث إنها منبعثه من نفس الذات و لم تستفدها من غيره و عدم انثلام وحده الذات في صدور اللوازم المباينه كالعقل و ما دونه إنما هو لقيامها بذواتها لا بذات مبدئها و لو قامت به لزم كون ذات المبدأ محلاً للكثره لا محاله و لو كان منظور المصنف قده أن لا كثره في نفس الصور للترتيب بينها فالكثره ليست منحصره في الكثره العرضيه بل الكثره الطويله أيضاً شىء - كيف و بعضها سبب و بعضها مسبب و السببيه و المسببيه من المتقابلات لا تجتمعان في واحد، س قده

المفصلة الكثيره أنما هي ترتبت عنه على وجه ترتقى إليه و تجتمع فى واحد محض - فهي مع كثرتها اشتملت عليها أحديه الذات إذ الترتيب يجمع الكثره فى واحد كما أشار إليه المعلم الثانى بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض و هو ظاهر على كل ذاته بذاته (١) فله الكل من حيث لا- كثره فيه فهو ينال الكل من ذاته (٢) فعلمه بالكل بعد ذاته (٣) و علمه بذاته نفس ذاته و يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته فهو الكل فى وحده.

١- أى هو عالم بذاته و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل أى العلم بالكل كما قال تعالى أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ أَى أَلَا يعلم ما سواه من هو خالقها و علتها وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ أَى و الحال أنه مجرد و كل مجرد عالم و خير بذاته و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول و قول المعلم من حيث لا- كثره فيه إن كان فى العلم الإجمالى فلأن بسيط الحقيقه جامع للكل بنحو الوحده و البساطه و لا كثره أصلا اللهم إلا فى مفاهيم الأسماء و لوازمها التى هى الماهيات و إن كان فى العلم التفصيلى الذى هو بعد العلم الإجمالى كما هو مذهبه فلكونه على الترتيب على ما قال المصنف قده، س قده

٢- لأن علمه الإجمالى بالكل منطوق فى علمه بذاته فذاته علم تفصيلى بذاته إجمالى بما عدا ذاته و علمه التفصيلى أيضا بالكل من ذاته أى من جهه كونه مبدأ الكل، س قده

٣- البعديه بناء على العلم التفصيلى ظاهر و أما على الإجمالى فهي البعديه فى الإثبات لا فى الثبوت أى إثبات العلم بالكل أنما هو بعد إثبات ذاته و علمه بذاته أو البعديه فى الاعتبار بحسب المفهوم فإن اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو و كذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته و هذا كما وقع من الترتيب فى بعض الصفات- فى أحاديث أهل العصمه ع من قولهم علم و شاء و أراد و قدر و قضى و أمضى و نحو ذلك و كما أن عند العرفاء مرتبه الذات من حيث هو اللاتعيين البحت مقدمه على مرتبه الأسماء و الصفات. قوله بعد ذاته ليس خبرا لقوله فعلمه بالكل بل هو حال من الكل و قوله نفس ذاته خبر لعلمه فى الموضوعين أى علمه بكل الأشياء التى وجودها بعد وجود ذاته- و كذا علمه بذاته نفس ذاته و فى بعض نسخ الفصوص لم يوجد نفس ذاته و قوله و يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته يمكن تنزيله على العلمين الإجمالى و التفصيلى أما على الأول فظاهر و أما على الثانى فلما ذكره المصنف قده من الترتيب المؤدى إلى الوحده و الأولى أن يجعل هذا الكلام من المعلم عذرا لعدم التكثر فى ذاته و فى علمه مع الكثره غير المتناهيه فى الأشياء و لحكايه ما به الانكشاف الواحد البسيط أعنى ذاته عن هذه المنكشفات المتكثرات و المتباينات بأنه يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته أى من حيث إنها مرتبطات و متعلقات بذات واحده و أصل محفوظ فارد و سنخ باق ثابت لا يتغير واحده فهو كرابط ينظم شتاتها و تتصلح به مختلفاتها. و أما قوله فهو الكل فى وحده فظاهر فى مسأله بسيط الحقيقه كل الأشياء و قد يقال و يحتمل أن يكون المراد أن الكل الذى ذكر أنه يتحد بالنسبه إلى ذاته أى كل ما عدا الواجب- هو الكل فى وحده إذ ذاته لما كان علما بسيطا بجمعها فيكون الكل كلا فى وحده و لا يخفى ما فيه من البعد و تفكيك الضمير، س قده

و أما لزوم المفسده الرابعه من كون المعلول الأول غير مباين لذاته إن أراد بعدم المباينه الحلول و القيام(١) فهو عين محل النزاع فلا- يكون حجه على القائلين- بكون علمه تعالى أنما هو بالصور القائمه بذاته مع مغايرتها له و إن أراد به كون صورته المعلول الأول متحده بالواجب تعالى بناء على أن صدور كل معلول عنه مسبق بالعلم به فلو لم يكن صورته المعلول الأول عين الواجب لتقدمت عليها صورته أخرى و الكلام عائد فيها أيضا و هكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل فى الصور المترتبه فجوابه ما هو مذكور فى كتب الشيخين أبى نصر و أبى على و كتب

١- أقول هذا هو مراد المحقق و يكون حجه عليهم فإنه إذا قيل صورته المعلول- أو العلم بالمعلول قائم به تعالى و حاله فلعلمهم يلتزمون و أما إذا انتبهوا و اعلموا أن الماهيه الإمكانيه محفوظه بين العلم و المعلوم و كشف الغطاء و بدت لهم سواتها فهو من الفضاعه بمقام لا يمكنهم التزامه أ لا ترى أنه لو قيل العلم بالبهيمه أو بالكفر قائم بنفسك- تلتزم و تمكن ذلك بل تعده كمالا لك بخلاف ما لو قيل البهيمه قائمه بنفسك و الكفر قائم بنفسك، س قد

أتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله أن صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبق بعلمه و أما صدور ما وجوده عنه نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره إلى أن يكون مسبقا بعلم آخر لأن وجوده عقل فلم يفتقر إلى عقل آخر.

قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطة عقله له و هذه الصور المعقوله له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحاليين و لا ترتب لأحدهما على الآخر فيكون عقله لها ممايزا لوجودها عنه- فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فإذاً هي من حيث هي موجوده معقوله و من حيث هي معقوله موجوده كما أن وجود الباري ليس إلا نفس معقوليته لذاته- فالصور المعقوله له يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها و إلا إن كانت معقولات أخرى عله لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور و يتسلسل إلى غير النهايه فإنه يجب أن تكون قد عقلت أولا- حتى وجدت أو تكون أنها عقلت لأنها وجدت فيكون عله معقوليتها وجودها و عله وجودها معقوليتها- فيلزم أن يكون عله معقوليتها معقوليتها(١) و عله وجودها وجودها.

تعليق آخر لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب أن تكون موجوده عند عقليته لها فإن المعقول يجب أن يكون موجودا و إذا كانت موجوده يجب أن يتقدم وجودها أيضا على عقليته لها فيتسلسل ذلك إلى غير النهايه فيجب إذن أن يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الصور المعقوله إما أن توجد عنه بعد أن تكون معقوله فيكون قبل وجودها عنه موجوده لأنها إن لم تكن موجوده لم تكن معقوله فإن ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم إذا كانت موجوده أن يتقدمها عقليته لها و كذلك إلى غير النهايه إذ

١- الظاهر أن الشيخ يريد إلزام تقدم الشئ على نفسه و معلوم أنه محال في الواحد بالعدد لا في الواحد بالعموم فإن الإنسان في ضمن فرد مقدم على نفسه في ضمن فرد آخر فلا يلزم هنا إلا التسلسل، س قده

الكلام فى ذلك كالكلام فى هذا لأنها كانت معقوله له و هى أيضا من لوازمه فتكون قد عقلت هذه أيضا بواسطة صورته معقوله أخرى و الكلام فيها كالكلام فى هذه فيتسلسل الأمر تعليق آخر إذا قيل إنما وجدت هذه اللوازم لأنها قد عقلت و عقلته لها التى هى سبب وجودها هى أيضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت و بواسطة أى شىء فيقال إنما وجدت لأنها عقلت فيتسلسل الأمر.

تعليق آخر هذه الصور المعقوله من لوازم ذاته و إذا تبع وجودها عقلية لها- كانت عقلية لها من لوازم ذاته أيضا فيكون وجود العقلية من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل إلى ما لا نهاية.

و أما لزوم المفسده الأخيره من أنه تعالى لا يوجد شيئا مما يبينه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا إلا كقول من ينكر- وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسمانى أو وجود عالم الأمر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك أن لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الأمور العقلية و لا يخلق شيئا من الخلق إلا بواسطة الأمر فيقال له أولا- إن البرهان هو المتبع لا غير و ثانيا إن ذلك العالم أشرف بالتقدم و أنسب فكذلك نقول الصور الإلهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بإبقائه(١) الموجوده بوجوده لا بإيجاده الواجبه بوجوبه فضلا عن إيجابه فهى

١- لا كالأجسام و الجسمانيات فإنها باقية بإبقائه موجوده بإيجاده حيث إن أحكام الإمكان عليها غالبه و مناط السوائيه من الماده و لواحقها من السيلان و الزمان و المكان و غيرها فيها ظاهر و هذه فى العقول التى هى من الأفعال مستهلكه فضلا عما هى من الصفات- و قد اعترض عليه قدس سره حيث قال مثل هذا القول فى العقول بأنه يلزم على هذا أن يكون تسرمد العقول تسرمد الذات و بالعكس و وجودها وجوده و بالعكس و العجب ممن يعد نفسه من زمرة الحكماء و هو بعض معاصريه قدس سره الشهير بشمس الجيلانى حيث نقل كلامه قدس سره من رساله الحدوث و اعترض عليه بأنه يلزم حينئذ أن لا يكون الممكن بالذات ممكنا بالذات بل يكون واجبا بالذات. أقول هذا الاعتراض و أشباهه بالأبحاث العاميه أشبه منها بالأبحاث الخاصيه- أ ليس أصحاب القول المنسوب إلى ذوق التأله يقولون إن الماهيات الإمكانية موجوده بالانتساب- إلى حضره الوجود القائم بذاته كما فى التقديسات و غيرها من كتب أستاذه و الانتساب لما كان أمرا اعتباريا كانت الكل بالحقيقه موجوده بوجود الله تعالى كيف و قد قالوا وجود زيد إله زيد و لا يلزم عليهم أن يكون الحقيقه الإمكانية حقيقه و جوبيه لأن الحقيقه الإمكانية عندهم هى الماهيه و مرتبه الماهيه شىء و مقام وجودها شىء آخر و لهذا قالوا إن الكثره فى الموجود و الوحده فى الوجود و لعل هذا القائل يتحاشى من قول العرفاء إن مفاهيم الأسماء و الصفات موجوده بوجود المسمى و إن الاسم عين المسمى بوجه و غيره بوجه- فهانذا أيضا للعقول ماهيات هى معروضات الإمكان موجوده بوجود الله تعالى و الماهيه غير الوجود و لكل حكمه و على تقدير أن يكون لها وجود غير وجوده كما هو مذهب المصنف قده من أن الوجود أصل و له مراتب متفاوتة بالشده و الضعف و نحوهما فوجودها إذ لا استقلال له ليس شيئا على حياله بل هو كالمعنى الحرفى غير المستقل بالمفهوميه كما قيل فى حقها كنا حروفا عاليات لم نقل فهى عنوانات الذات المقدسه جل شأنه و العنوان و الوجه بما هو آله لحاظ المعنون ليس بشىء على حياله و هذا معنى كونها من صقع الربوبيه و موجوده بوجوده فهى لا هو و لا غيره و هكذا كان حكم الفانى و المبنى فيه و ليت شعرى أن هؤلاء كيف يصدقون بقول سيد العقول الصاعده من الأولياء: قلعت باب الخبير بقوه ربانيه بل كيف يدعون بقوله تعالى و ما

رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى، س قده

أشرف و أقدم من الموجودات المنفصله عنه فيكون أقدم تحققا و أقرب منزله منه تعالى - فهي لا- محاله أخرى بأن يكون واسطه في الإيجاد لهذه المباينات الخارجيه.

ثم من القادحين في إثبات الصور الإلهيه المنكرين لمذهب الصور من المتأخرين العلامه الخفري

حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام أنكسيمانوس الملطى من أنه قال كل مبدع(١) ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم

١- خص الفيلسوف المبدع بالذكر مع أن الكائن و المخترع أيضا عنده كذلك لأن الأنواع الكليه التي في هذا العالم أيضا من المبدعات المحفوظات بتعاقب الأشخاص - و جعل العلم بالجزئيات منطويا في العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين أو لأن العوالم بكليتها باللحاظ اللابشرطى و باعتبار وجهها إلى الله الواحد شىء واحد صدر عن الواحد كما قال تعالى وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ وَ هُوَ بِهَذَا النِّظَرِ مَبْدَعٌ أَخْرَجَهُ الْمَبْدَعُ تَعَالَى مِنَ الِئْسِ إِلَى الْأَيْسِ دَفَعَهُ وَاحِدَهُ بِلَا- مَادِهِ وَ مَدَهُ إِذْ لَا- مَادَهُ وَ لَا مَدَهُ لِلْمَجْمُوعِ الْمَأْخُودِ فِيهِ الْمَادَةُ وَ الزَّمَانُ وَ الْمَكَانُ وَ غَيْرَهَا وَ أَمَا جَعَلَهُ مُسْتَوْرًا بِالْكَلِّ فَلَأَنَّ الْقَضِيَةَ الْكَلِيَّةَ هِيَ الْمَعْتَبَرَةُ فِي الْعُلُومِ فَهَذَا نَظِيرُ قَوْلِهِمْ كُلُّ وَاجِبِ الوجودِ بَسِيطٌ أَوْ كُلُّ وَاجِبِ الوجودِ مَا هَيْتُهُ إِنْ يَتَّهَ وَ غَيْرَ ذَلِكَ وَ الصَّوْرَةُ الْأُولَى بِمَعْنَى مَا بِهِ الشَّيْءُ بِالْفِعْلِ وَ الصَّوْرَةُ الثَّانِيَّةُ هِيَ الصَّوْرَةُ الْعَقْلِيَّةُ، س قده

مبدعه الأول و الصور عنده غير متناهيه(١) ثم قال و لا- يجوز في الرأي إلا- أحد قولين إما أن نقول أبداع ما في علمه و إما أن نقول أبداع أشياء لا يعلمها و هذا من القول المستشع و إن قلنا أبداع ما في علمه فالصور أزليه بأزليته(٢) و ليس

١- يرد عليه أنها كيف يكون غير متناهيه و أنواع المجردات و الماديات الفلكيات- و الأرضيات متناهيه و الأشخاص غير المتناهيه ليس لكل واحد منها صورته على حده قائمه به تعالى عندهم على أنها إذا كانت غير متناهيه و هي مرتبه ترتيبا سببيا و مسببا كما قال المصنف قده فيما مر لزم التسلسل و كونها محصوره بين حاصرين و الجواب عن الأول أن المراد بعدم التناهي عدم التناهي المدى أو الشدى بشده نوريه الواجب تعالى لا بشده على حده كما يشير إليه قوله أزليه بأزليته أو نقول إن أنواع المفردات من الجواهر المذكوره و الأ-عراض و إن كانت متناهيه إلا أن الأنواع الحاصله بالتركيب نسب بعضها إلى بعض غير متناهيه- ألا ترى أن أصول الطعوم البسيطه تسعه و أنواع مركباتها لا تحصى أو نقول صور الجزئيات غير المتناهيه قائمه به تعالى مخصصه كل واحد منها بتخصيصات صائره إياها كنوع منحصر في فرد كما هو المقرر في الكتب و عن الثاني أنه لا يلزم كون الترتيب في مجموع غير المتناهي- كما ذكرنا سابقا أنه على مذهب القائلين بقيام الصور بذواتها و هي الأنوار القاهره ليس الترتيب إلا- في القواهر الأ-علين لا- في الطبقة المتكافئه المسماه بالمثل و تلك نظيره هذه و أيضا الترتيب إلى جانب المعلول لا إلى جانب العله، س قده

٢- فلا يلزم تعدد القدماء و في هذا القول من الفيلسوف رد على معاصر المصنف قده- الذي مر ذكره، س قده

يتكثر ذاته بتكثر المعلومات (١) و لا يتغير بتغيرها انتهى.

و اعترض عليه بوجهين أحدهما أنه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم أو لا و على الأول يرد عليه أن العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينيه فما الدليل على فيضان الصور العلميه- قبل الإيجاد العينى و على الثانى يرد عليه أن هذا قول بأن الله تعالى أبدع أشياء لا- يعلمها و هذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف.

و ثانيهما أنه يرد عليه أن هذه الصور إما جواهر أو أعراض فإن كان الأول لزم أن يكون موجودات عينيه لا بد لها من صور آخر للعلم بها و الكلام فى ذلك كالكلام فى أصل الصور و إن كان الثانى لزم أن يكون واجب الوجود بالذات- محلا و فاعلا لها و القول بكون الواجب بالذات فاعلا- لها لا محلا لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات و لا خفاء أيضا فى أن علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور- فعلى تقدير انحصار العلم المقدم فى فيضان الصور المنكشفه لزم أن لا يكون للذات علم كمالى ذاتى غير تابع للتأثير و الحق تحققه كما مر انتهى.

أقول فى كلامه مواضع أنظار أما قوله إن العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف إلى آخره ففيه أن هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التى هى من لوازم ذاته و هو غير كاف فى إيجاد الأشياء المباينه الذوات لذات المبدأ تعالى لأن علمه بالأشياء الخارجيه ليس وجود تلك الأشياء فى أنفسها (٢) و لا الإضافه الإيجاديه

١- المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات بالذات التى هى الصور العقلية بقرينه قوله و لا يتغير بتغيرها، س قد
٢- و الحاصل أن العلم الإجمالى الكمالى الذى هو عين الذات هم قائلون به و بتقدمه و لكنه كاف فى العلم و الفيضان لأشياء وجودها عين العلم التفصيلى بها و الإضافه الإيجاديه منه تعالى إليها عين الإضافه العلميه بها و هذا مستقيم فى الصور المتصله لا فى الأشياء الخارجيه- فلا يكفى ذلك العلم الإجمالى فى الأشياء الخارجيه بل لا بد من فيضان الصور عندهم قبل فيضان الأشياء الخارجيه و الإضافه الإيجاديه إلى الأشياء الخارجيه عند الإشراقين و هذا المعترض- و إن كانت عين الإضافه العلميه بها لم يمكن إلزامهم بما ذكره قده إلا- أن خلافه برهانى عند المشائين لقاعدتهم المشهوره أن المدرك بالذات لا بد و أن يكون وجوده للمدرك لا- للماده و الأولى أن يقال لما كان وجوده تعالى وحده محضه و بساطه صرفه و الموجودات الخارجيه كثره محضه بالنسبه إلى وحدته تعالى لم يكن بينهما مناسبه حتى يكون تلك الوحده المحضه علما بتلك الكثره فلم يكن بد من رابط و برزخ جامع بينهما و هو الصور المرتسمه و يمكن حمل كلامه قدس سره عليه، س قد

منه إليها عين الإضافة العقلية إذ ليس وجودها في ذاتها عنه عين معقوليتها له و إلا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق أن علمه تعالى بتلك الصور القائمه بذاته عين إيجاده لها و أن العلم إذا كان عين الإيجاد و المعلوم عين الموجود المعلول لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم و إرادته و مشيه إلى علم سابق تفصيلي فلا يتأتى قوله و هذا قول بأن الله أبدع أشياء لا يعلمها على أن الحق عندنا في هذا المنهج أن لا جعل و لا تأثير في حصول مثل هذه الصور لأنها من اللوازم (١) و لا- تأثير- للملزوم بالقياس إلى لوازمه فإن كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم و أما قوله هذه الصور إما جواهر أو أعراض إلى آخره فغير متوجه و لا- موجه- إذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني و الجوهر الخارجي أو على توهم المنافاه- بين الجوهر الذهني و العرض الخارجي و التردد أنما يستقيم و يفيد في المنفصلة أو مانعه الجمع (٢) فنقول هذه الصور جواهرها جواهر علميه بحسب الماهيه و أعراض

-
- ١- أى اللوازم الموجوده بوجود الملزوم الباقيه ببقائه الأزلية بأزليته على نحو ما مر تقريره و لا تأثير للملزوم بالقياس إلى لوازمه الكذائيه و إلا فاللزوم المصطلح معناه الاقتضاء و العليه فكيف لا تأثير، س قد
 - ٢- الصواب حذف قوله أو مانعه الجمع و لعله سهو من الناسخ أما أولا فلأنه يدل على أن التردد لا يستقيم و لا يفيد في مانعه الخلو مع أنه فيها أقوم و أفيد من مانعه الجمع- لأنها تدل على استيفاء الأقسام و ضبطها و لذا تستعمل هي و الحقيقه في التقاسيم دون مانعه الجمع كما قال المحقق الشريف في بعض مؤلفاته و أما ثانيا فلأنه يوهم أن المنافاه بين الجوهر الذهني و العرض الخارجي على سبيل منع الخلو مع أنه لا منافاه بينهما لا صدقا و هو ظاهر و لا كذبا لارتفاعهما في الجوهر الخارجي و أما ثالثا فلأن مانعه الجمع قسم من المنفصلة و قد جعلت قسيما لها، س قد

خارجيه بحسب الوجود(١) فلا- يستدعى العلم بها صوره أخرى و الكل باعتبار الوجود العيني أعراض قائمه بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها و لا ينفعل بها كما سبق تقريره.

و أما قوله استدلالا على أن علم البارى تعالى بتلك الصور ليس علما كماليا- لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق مرارا أن علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا- أنه تابع لفيضانها و إن أراد أن نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى(٢) فنقول من الذى أنكر هذا و من الذى جعل اللوازم المتأخره الناشئه بعد الذات التامه الواجبيه كمالا- له فإن هؤلاء الفلاسفه المثبتين لهذه الصور الإلهيه يصرحون بأن كماله و علوه ليس بوجود هذه الصور بل كماله و علوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الأشياء معقوله و أن عقله لذاته مستتبع لعقله إياها ثم لا- يخفى أن عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصله(٣)

١- ليس المراد أن وجودها عرض حتى يقال إن الوجود ليس جوهرها و لا- عرضا بل المراد أن تلك الماهيات الجوهرية أنفسها أعراض خارجيه و لكن فى الوجود الذهني و لا منافاه بين الجوهر الذهني و العرض الخارجى لأن العرض ليس جنسا بل عرض عام للمقولات التسع العرضيه فى الخارج و للمقولات العشر فى الذهن كما مر فى السفر الأول، س قده

٢- يعنى أن الاستدلال على نفى الكماليه بالتابعيه باطل لأن العلم و المعلوم بالذات متحدان- فعلمه بالصور عين الصور و لكن نفى الكماليه مسلم و لا كلام لنا فيه فإن كماله بكون ذاته واجده لكل ما يفيض منه من الصور و غيرها بنحو أعلى، س قده

٣- الغرض من هذا الكلام أمران أحدهما دفع ما عسى أن يقال إن مراد العلامة الخفى أن علم الواجب تعالى بالأشياء الخارجيه باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا إلى آخره فقولكم إن علم البارى تعالى بتلك الصور فى موضعين يخالفه. و ثانيهما دفع ما لعله يقال أيضا إنه على تقدير أن يكون مراده ذلك يمكن أن يكون العلم بالأشياء الخارجيه تابعا لفيضان الصور. و حاصل الدفع أنه لما كان علمه بالصور عين علمه بالخارجيات كما أن علمك بصوره الشمس مثلا- عين علمك بالشمس الخارجيه و العنوان آله لحاظ المعنون فأين التابعيه و أين الاثنيني اللهم إلا فى المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض لا فى العلم و كذا لا تفاوت بين العلم بالصور و العلم بذوات الصور للعينيه المذكوره فى العلم فلا حاجه إلى جعل الباء فى قوله بتلك الصور للسببيه لا صلته للعلم، س قده

و إن كان وجودها غير وجود هذه الصور إذ العلم بالخارجيات عندهم ليس إلا- بصور أخرى وجودها وجود علمي إدراكي بخلاف ما ذهب إليه المتأخرون و بعض أتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمه الإشراق و المحقق الطوسي ره حيث جعلوا الأمور الخارجيه كالأجسام و غيرها(١) صالحه للإضافه العقليه و كأنهم ذهلوا عن القاعده المشهوره أن وجود المعقول بالذات في نفسه و معقوليته و وجوده للعاقل شىء واحد بلا اختلاف و كذا وجود ما هو محسوس في نفسه و محسوسيته و وجوده عند الحاس شىء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهه في أن هذه الماديات ذوات الأوضاع المكانية- ليست وجوداتها الخارجيه وجودا عقليا و لا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح و يجوز كون هذه الصور الماديه في أنفسها(٢) قبل تجريدتها و انتزاعها علما و معلوما و عقلا و معقولا.

و أما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفه لزم

-
- ١- التمثيل قريب عن التوزيع فإن صاحب حكمه الإشراق جعل وجود الكل علما حضوريا و أما المحقق قده فعلى ما قال المصنف قدس سره فيما بعد ذلك جعل مناط علمه تعالى بالأجسام و الجسمانيات ارتسام صورها في المبادئ العقليه و النفسيه ثم ذهلهم عن القاعده في الأجسام و الجسمانيات لأن لها وجودا في أنفسها و وجودا للماده و أما في المجردات بذواتها فلأنه و إن لم يكن لها وجود للماده إلا أن لها وجودا في أنفسها عندهم كما مر في مبحث الوجود الرابط من السفر الأول، س قده
 - ٢- قد تقدم وجه المناقشه فيه، ط مد ظله

أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بوارد عليهم إذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه الصور المتأخره عن الذات أ لا ترى إلى قول الشيخ في أول الفصل - المعقود في بيان نسبة المعقولات إليه تعالى من فصول إلهيات الشفاء يجب أن يعلم أنه إذا قيل للأول تعالى عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس و أنه ليس فيه اختلاف صور مترتبه متخالفه كما يكون في النفس - على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعه واحده من غير أن يتكثر بها في جوهره أو يتصور في حقيقه ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقوله و هو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضه عن عقليته و لأنه يعقل ذاته و أنها مبدأ كل شىء فيعقل من ذاته كل شىء انتهى فقله إذا قيل للأول عقل قيل على المعنى البسيط و قوله و هو أولى بأن يكون عقلا - من تلك الصور - و قوله فيعقل من ذاته كل شىء كلها تصريحات و تنبيهات على العلم الإجمالى الكمالى - و العقل البسيط لكن معرفه هذا العقل البسيط في غايه الصعوبه فإن ظنى بل يقينى أنه لم يتيسر فهمه على وجهه لأحد من هؤلاء المشهورين بالفضل و البراعه مع ادعائهم لإثباته كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى فهذه جمله من أقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته مع ما سنع لنا من الدفع و الإتمام و النقض و الإبرام

الفصل (٨) في تحقيق الحق في هذا المقام و في إظهار ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى

و ليعلم أولاً أن لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكره في إثباتها من الأصول و المقدمات

و لا في وجوب أن يكون تلك الصور المعقوله لوازم ذاته و لا في كونها قائمه بذاته غير مبانه عن ذاته إنما المخالفه لنا معهم في جعل تلك الصور أعراضا و في أن وجودها وجود ذهنى و لو لا تصريحاتهم بأنها أعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا و هو أنها مثل عقليه و جواهر نوريه كما هو رأى الأفلاطون و لا يبعد

أن يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث إن كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كأنكسيمانوس وغيره خاليه عن ذكر العرضيه كما يظهر لمن تتبع مآثورات أقوالهم.

إذا تقرر هذا فاعلم أن الذي نعتقده في إبطال هذا الرأي أمور -

الأول أن لوازم الأشياء على ثلاثة أقسام

لازم ذهني كالنوعيه لمفهوم الإنسان- و الذاتيه لمعنى الحيوان و لازم خارجي كالحراره للنار و الحركه للفلك و لازم للماهيه ثم يجب أن يعلم أن لازم الماهيه كما أنه تابع لها في أصل الماهيه كذلك تابع لها في نحوى الوجود الذهني للذهني و الخارجى للخارجى فإذا امتنع أن يكون لأحدهما وجود خارجي و للآخر وجود ذهني و بالعكس (١) إذا تمهد هذا فنقول إن لوازم الأول تعالى إن كانت من قبيل اللازم الخارجى (٢) فلا بد أن يكون كملزومها موجوده خارجيه و كذا لو فرض أنها من لوازم الماهيه فإن ماهيه الأول عين إنيتته سواء قلنا إن لا ماهيه له أصلا أو قلنا إن ماهيته عين إنيتته و وجوده على اختلاف الاصطلاحين فإذا هذه اللوازم يجب أن يكون بوجوداتها العينيه لازمه له (٣) فجواهرها لا محاله يجب أن لا يكون أعراضا و لا جواهر

١- لا يخفى أنه لا- موقع لقوله و بالعكس نعم لو قال امتنع أن يكون للملزم وجود خارجي و لللازم وجود ذهني لكان في موقعه، س قد

٢- الأولى أن يوجه الاعتراض على كون الصور المرتمسه معلولات للواجب و كون العلم الحصى داخلا- تحت الكيف النفساني إذ مع تسليم الجهتين المذكورتين يكون للصور المرتمسه نحو من الثبوت الخارجى هو بحسبه من الأعراض الخارجيه كسائر الكيفيات النفسانيه و الملازمه بين الواجب تعالى و بين الصور المرتمسه من جهه ماهياتها الموجوده- و هى الكيف الموجود بوجود الواجب لا من جهه أنها مفاهيم ذهنيه كذا و كذا من جهه أنها ذهنيه، ط مد ظله

٣- إذ لا- وجود ذهني للأول تعالى لأنه وجود خارجي صرف لا- يدخل في ذهن من الأذهان و إلا لانقلب مع أنه لا يتوقف لزومها على وجوده في الذهن فبقي أن يكون لوازم الأول من أحد القبيلين الأولين فتكون أمورا خارجيه لا ذهنيه أقول ما ذكره قدس سره منقوض بالصور الذهنيه التى لنفوسنا فإن كانت من عوارض الماهيه لها لزم أن تكون عارضه لماهياتها من حيث هى مع قطع النظر عن الوجودين و هو ظاهر البطلان و إن كانت من العوارض الذهنيه- لها توقف عروضها للنفوس على حصول النفوس فى الأذهان حتى تعرضها فبقي أن تكون عوارض خارجيه هذا خلف. و الحل أن الكل أمور خارجيه فى ذواتها كيف و هى صفات الموجود العيني و صفه الموجود العيني عينيه و كونها ذهنيه بالقياس إلى الموجودات العينيه الأخرى و هى ذوات الصور فتسميتهم الصور المرتمسه فى ذاته تعالى بالذهنيه لأنها علميه بخلاف الموجودات العينيه إما لاستقلالها و إما لكونها موجوده للماده و لغيبه بعضها عن بعض تصلح للعلميه عندهم و أما ترتب الآثار التى هى مناط الخارجيه فهى أولى به لكونها أسباب الوجودات العينيه، س قد

ذهنيه بل جواهر خارجيه فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنيه فى ذات الأول تعالى بقى الكلام فى تحقيق الأمر هاهنا بأن الذوات القائمه بأنفسها كيف أمكن أن يكون من اللوازم للشئ ء التى لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك.

الثانى أن قولهم العلم التام بالعله يوجب العلم التام بمعلولها

و قولهم إن العلم بذى السبب لا- يحصل إلا من جهه العلم بسببه ليس المراد من العلم التام بالعله العلم بماهيه العله(١) إلا فيما يكون مجرد الماهيه سببا للمعلوم كما فى لوازم الماهيات

١- محصله أن مرادهم من القاعده استتباع العلم الحضورى بالعله علما حضوريا بالمعلول من غير نظر إلى العلم الحضورى فالقاعده تهدى إلى ما ذهبنا إليه من الكشف الحضورى التفصيلى فى عين العلم الإجمالى لا ما ذهبوا إليه من العلم الحضورى من طريق الصور المرتسمه. و فيه أن المتعرض للقاعده هم المشاءون فى كتاب البرهان من المنطق و هم لا يرون العلم الحضورى فى غير صوره علم الشئ ء بنفسه على أن من المعلوم أن البرهان أنما يجرى فى العلوم الحصوريه دون العلم الحضورى و لو لا كون القاعده جاريه فى العلم الحصورى- لم يكن لتقسيم البرهان إلى قسمى اللمى و الإنى فائده البته و بالجمله الشيخ و سائر المشائين لا يسلمون كون علم العله بمعلولها و بالعكس حضوريا و لا جريان القاعده فيه ط، مد ظله

بمعنى الكليات الطبيعية و لا- المراد منه العلم بوجه من وجوهها و هو ظاهر و لا العلم بمفهوم كونها عله و لا العلم بإضافه العليه لأنه على هذين الوجهين يكون العلمان- أى العلم بالعله و العلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدم لأحدهما على الآخر و عمدته الغرض من هذه القاعده إثبات علم البارى تعالى بما سواه من جهه علمه بذاته فإذن المراد من العلم المذكور أنما هو العلم بالخصوصيه التى يكون العله بها عله و ليس هى إلا- نحوا خاصا من الوجود و قد بين فيما سلف من الكلام أن الجاعليه و المجمعولييه أنما هى بين الوجودات لا- الماهيات و بين أيضا أن العلم بأنحاء الوجودات لا- يمكن أن يحصل إلا- بحضورها و شهودها بأعيانها لا بصورها و أشباهها و ذلك غير ممكن إلا من جهه الاتحاد أو من جهه العليه(١) و الإحاطه الوجوديه.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهه وجوده- الذى هو عين ذاته عله لما بعده على الترتيب و أن مجعولاته الصادره عنه أنما هى أنحاء الوجودات العينيه فالعلم الواجبى بذاته الذى هو نفس ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلك الوجودات الذى لا بد أن يكون عين تلك الوجودات(٢) فمجعولاته بعينها معلوماته

١- أى العلم الحضورى منحصر فى موردين أحدهما فى الاتحاد كما فى علم النفس بذاتها و ثانيهما فى العليه كما فى علم النفس بمنشأتها الخياليه مثلا و معلوم أن ما نحن فيه من قبيل الثانى، س قده

٢- و لا- يمكن أن يقال إن المجعول بالذات و إن كان هو الوجود لكن العلم بجاعله لا- يقتضى إلا- العلم به مطلقا و لو بنحو الصورى إذ حينئذ يصدق أن العلم بالعله استلزم العلم بالمعلول و القاعده لا تدل على أزيد من هذا و لا تقتضى الكيفيه لأننا نقول الوجود ليس له نحو واحد من التحقق و لا ماهيه له فلا صور له إنما الصورة للماهيه الموجوده فالعلم بنحو من الوجود لا يمكن إلا بالحضورى فغرضه قدس سره أن هذه القاعده التى تمسك الكل بها فى إثبات أصل علمه تعالى بما سواه كما تدل عليه تدل أيضا على كفيته من كون علمه بما سواه حضوريا- و عدم كونه حصوليا كما زعمه القائلون بالصور المرتسمه. إن قلت قد مر قبيل ذلك أن صاحب الإشراق و المحقق الطوسى و غيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه تعالى كأنهم ذهلوا عن القاعده المشهوره أن وجود المدرك بالذات فى نفسه و مدركيته و وجوده للمدرك شىء واحد و أن الوجود المادى مثار الغيبه و مدار العلم على الحضور و الظهور فما باله قدس سره قد ذهل عن ذلك و كر على ما فر. قلت كان مقصوده قدس سره هناك اعتذار من قبل المشائين القائلين بالصور بأن قولهم بالصور نشأ من قاعدتهم المشهوره و أن القائلين بالعلم الحضورى ذهلوا عن بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يسلم القاعده عند القائلين بالحضورى أو سلمت و لكن يقولون إن وجود الأمور الخارجيه للماده و شبهها لا ينافى وجودها للمدرك ها هنا لكونه تعالى محيطا بالمواد و غيرها و إن ذوات الأوضاع و الجهات ليست ماثرات للغيبه بالنسبه إليه تعالى بل كلها كالنقطه فى عين كونها غير منفكه عن ذواتها و ذاتياتها و لوازمها و مقصوده قدس سره ها هنا القدر فى القول بالصور بنفس القاعده الأخرى المثبتة لأصل العلم بالغير و أنها تنفى هذا القول و تثبت مذهب الإشراق فالمقصود بالذات هنا القدر و المنع لا الاستدلال، س قده

فهي بعينها علومه التفصيليه لا محاله فهي تابعه للعلم الكمالى و العقل البسيط بالمعنى الذى علمته فى باب العقل و المعقول و فى علم النفس و إنما سمينا هذه الوجودات علما له- باعتبار أنها من لوازم علمه بذاته و إن اصطلح أحد بأن يسمى تلك الأشياء الصادره عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها(١) و مجعولات له باعتبار ماهياتها المتغايره للوجود لكان حسنا للمحافظه على الفرق بين ما هو علم البارى و ما هو فعل له فإن العله الفاعليه عرفوها فى مباحث العلل بما يؤثر فى غيره بما هو غيره و الماهيات الممكنه كلها مباينه لحقيقه الواجب تعالى و أما الوجودات فقد علمت من طريقتنا أنها من لمعات ذاته و شوارق شمسه.

١- بل باعتبار وحدتها أيضا و سبق اعتبار كونها علما على اعتبار كونها معلوما و إن كان فى الحضورى العلم عين المعلوم، س

الثالث

(١) قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين و ثبت أيضا بالبرهان ما يسمى بقاعده إمكان الأشرف و هو أن كلما هو أقدم صدورا من المبدأ الأول فهو أشرف ذاتا و أقوى وجودا و على مسلك إثبات الصور المرتسمه فى ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعده الحقه إذ لا شبهه فى أن الأعراض أيا ما كانت هى أخس و أدون منزله من الجوهر أى جوهر كان و القائلون بإثبات هذه الصور- جعلوها وسائل فى الإيجاد مع تصريحهم بأنها أعراض قائمه بذاته تعالى فما أشد سخافه اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعه فى العالم الربوبى و الصقع الإلهى خسيسه ضعيفه الوجود و التى يطابقها و يوازها من العالم الإمكانى حذو النعل بالنعل و القذ بالقذ تكون أشرف وجودا و أعلى مرتبه و هذا مما يحكم به الوجدان قبل إقامه البرهان

ذكر و تنبيه

ذكر و تنبيه (٢) و أما الذى أفاده المحقق الطوسى ره فى شرح الإشارات- بعد ما أورد البحوث و التشنيعات على الشيخ و ذكر أن التعقل لا يلزم أن يكون بصوره زائده على ذات المعلوم من أنه لما كان وجوده عله لوجود ما سواه و علمه بذاته

١- و هناك وجه رابع هو أن مقتضى ما تقدم تحقيقه فى كيفية ظهور الماهيات و المفاهيم الذهنيه أن العلوم الحصوليه لا تحقق لها فى غير النفوس المدركه للكليات و الجزئيات و هى العلوم التى تنتهى بوجه إلى الحس و أما الوجودات المجرده عن الماده ذاتا و فعلا فلا تحقق فى علمها لماهيه و لا أى مفهوم آخر ذهنى، ط مد ظله

٢- لما أشار إلى الاستدلال على طريقه الإشراق فى ضمن القدرح تطفلا بقاعده مجعولييه الوجود و أنه لا يدرك إلا بالحضور أراد أن يذكر أن دليل المحقق الطوسى قده لإثبات تلك الطريقه إقناعى و ليس كذلك فإن خلاصه دليل المحقق قده أنه إذا اتحد العلتان فلا بد أن يتحد المعلولان و إلا لزم صدور الكثير عن الواحد أعنى صدور الصور عن علمه بذاته الذى هو ذاته و صدور الموجودات التى هى ذوات الصور عن ذاته أيضا و كأنه قده زعم أن استدلاله من حيث المناسبه و الموافقه بين العله و المعلول فى الوحده و الكثره و أنه كما فى العلتين اتحاد ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضا اتحاد، س قده

عله لعلمه بما سواه و قد حكمت بأن ذاته و علمه بذاته و هما العلتان واحد بلا خلاف و اختلاف فاحكم بأن الصادر منه و علمه بذلك الصادر و هما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه أن هذا الكلام لا يخلو عن إقناع إذ لأحد أن يمنع حقيه هذا الحكم- إذ ربما يكون في المعلول لكونه أنقص وجودا من علتته شائبه كثره لا يكون مثلها في العله ألا ترى أن العقل يصدر عنه الفلك من جهه ماهيته و يصدر عنه عقل آخر من جهه وجوب وجوده و العلتان هاهنا شىء واحد في الخارج و المعلولان متعددان تعددا خارجيا و أيضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه و العقل الصادر منه أولا فيه جهتان بحسب الاعتبار و بالجمله فليس من شرط العله و المعلول الموافقه في الوحده و الكثره نعم المستحيل أن يكون المعلول أقوى توحدًا من علتته الموحده.

ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الإلهي شهاب الدين السهروردي أن جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الإشارات في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكأنه مأخوذ منها مع تلخيص و تهذيب إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعده في الأجسام و الجسمانيات من أن حضور ذواتها كافيه في أن يعلم بالإضافة الإشراقية من دون الافتقار إلى الصور الزائده و هذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادئ العقلية أو النفسية و لكل من الرأيين وجه- و سينكشف لك حق المقال في إدراك الحق الأول لهذه الجزئيات الماديه على وجه لم يتيسر لأحد و لم يثبت في غير هذا الكتاب.

حكمه مشرقية

لعلك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل و أمعنت النظر في ما حققناه- و قررناه من كيفية وجود الصور الإلهيه و أنها ليست موجودات ذهنيه و لا- أعراضا خارجيه- بل هي وجودات بسيطه متفاوتة لا يعترها الإمكان و في كيفية لزومها لزوما لا على وجه العروض و لا على وجه الصدور(١) بل على ضرب آخر غيرهما لعلمت لو كنت نقي

١- مع أن الشيخ صرح كثيرا بأنها عنه و أنه مبدئها فلزومها ضرب آخر و هو أنها لوازم غير متأخره في الوجود من وجود الملزوم و أنها موجوده بوجوده باقيه ببقائه على ما تقدم، س قده

الذهن نقي الجوهر لطيف السر أن تلك الصور الإلهية ليست من جملة العالم و مما سوى الله و ليس وجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه و لا هي موجودات بنفسها لنفسها بل إنما هي من مراتب الإلهية و مقامات الربوبية و هي موجوده بوجود واحد باقيه ببقاء واحد و العالم أنما هو ما سواه و ليس إلا- الأجسام بصورها و طبائعها و أعراضها و موادها و الكل مما ثبت حدوثها و تجددتها بالبرهان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم إنما القديم هو الله سبحانه و قضاؤه و علمه و أمره و كلمته التامه فافهم و اغتنم و اشكر ربك فيما هداك من التوحيد.

تمالح اتفاقى

لعل كلاً من الأرسطاطاليسيين و الأفلاطونيين لو نظروا حق النظر و أمعنوا حق الإمعان في مذهب الآخرين لوجدوه راجعا إلى مذهبهم كما حققناه- و أما قبل الإمعان فكل من المذهبيين في علم الله مما يظهر فيه خلل و قصور ليس في الآخر أما الخلل في مذهب أتباع أرسطو فهو كون تلك الصور الإلهية أعراضا ضعيفه الوجود و كون متعلقاتها التابعه لها في الوجود أقوى تحصلا و أشد وجودا و تجورها منها و قد علمت فسادها فإذا تم هذا القصور و سد هذا الخلل بجعلها موجودات عينيه لا ذهنيه تصير كالصور الأفلاطونية في هذا المعنى و أما الخلل في مذهب الأفلاطونيين- فهو كون علمه أشياء خارجه عن ذاته و كلما هو من الموجودات الخارجيه فوجودها عنه أنما يصدر عنه بعلم سابق فإن كانت مما عقلت أولا- فوجدت فيعود الكلام إلى كيفية معقوليتها السابقه فهي إما بوجودات و صور منفصله خارجيه أو بوجودات و صور إلهيه متصله هي لوازم الأول غير الصادره بل الموجوده بوجوده تعالى ففي الشق الأول يلزم التسلسل في الصور الخارجيه و هو محال و على الشق الثانى يلزم الاكتفاء في علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصله فما الحاجه إلى إثبات غيرها.

ثم لا يخفى أن علمه لا بد أن يكون أمرا إلهيا غير مشوب بصفه الإمكان و العدم السابق أصلا فعلمه و كلامه و أمره و قضاؤه و قلمه الأعلى ينبغى أن يكون غير داخل في أجزاء العالم فإذا رجع الأمر و عاد الفكر في الصور الأفلاطونية إلى أنها يجب أن

لا تكون أمورا خارجه عن صقع الربوبية(١) كما ظنه الأتباع و المقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور إذا أزيل عنه هذا الخلل و القصور يعود إلى ما قررنا فالظن بأولئك الكبراء المتقدمين أن رأى أفلاطون و أرسطاطاليس فى باب العلم شىء واحد و الخلل فى كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين و المفسرين أو من سوء فهم الناظرين فى كلامهما أو قصور الفكر عن البلوغ إلى درك ما أدركاه و تعقل ما تعقلاه لأن المطلب بعيد السمك عظيم الرفعه شديد اللطافه تكل الأذهان عن فهمه و تدهش القلوب عن سماعه و تخفش العيون عن ضوئه.

ثم اعلم أن أبا نصر الفارابى قد حاول الجمع بين هذين المذهبين فى كتابه المسمى باتفاق رأى الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال ما ملخصه أنه لما كان البارى جل ثناؤه بإنيته و ذاته مابينا لجميع ما سواه و ذلك بمعنى أشرف و أفضل و أعلى بحيث لا يناسبه فى إنيته و لا يشاكله- و لا يشبهه شىء حقيقه و لا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه و إطلاق لفظه فيه من هذه الألفاظ المتواطئه عليه فإن من الواجب الضرورى أن يعلم أن معنى كل لفظه نقولها فى شىء من أوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظه و ذلك كما قلنا بمعنى أشرف و أعلى حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه و إذا قلنا إنه حى علمنا أنه حى بمعنى أشرف مما نعلمه من الحى الذى هو دونه و كذلك الأمر فى سائرهما و مهما استحكمت هذا المعنى و تمكن فى

١- حتى يكون علمه أشياء خارجه من ذاته و حتى لا يحتاج إلى علم سابق إذ لا صدور لها- فنفى الصدور هو الملاك فى عدم وجوب مسبقه الصور المرتسمه أيضا بالعلم التفصيلى و لا يجدى فيه تسليم الصدور و كون الملاك أنها عين العلم و المعلوم بالذات كما مر نقلا عن التعليقات إذ كلما كان صادرا عن الفاعل المختار لا بد أن يكون مسبقا بالعلم التفصيلى به حتى يمتاز المختار عن الموجب و لا- يكون الإيجاد على سبيل الجزاف كما يأتى فى كلام المعلم الثانى عن قريب و يرد هذا بزعمهم على طريقه الإشراق من كون وجودات الأشياء علما له تعالى، س قد

ذهن المتعلم للفلسفه التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطن و أرسطاطاليس و من سلك سبيلهما فلنرجع الآن إلى حيث فارقناه.

فقول لما كان البارى تعالى و تقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده فى ذاته جل الإله عن الأشباح و أيضا فإن ذاته لما كانت باقيه و لا يجوز عليه التبدل و التغيير فما هو من حيزه أيضا كذلك باق غير دائر و لا- متغير و لو لم يكن للموجودات صور و آثار فى ذات الموجد الحى المريد فما الذى كان يوجد و على أى مثال ينحو ما يفعل أو يبدعه أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد لزمه القول بأن ما يوجد إنما يوجد جزافا و على غير قصد و لا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته و هذا من أشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغى أن يعرف و يتصور أقاويل أولئك الحكماء (١) فيما أثبتوه من الصور الإلهيه لا على أنها أشباح قائمه فى أماكن خارجه عن هذا العالم (٢) فإنه

١- لما كان مذهب المعلم العلم الصورى فبعد ما أثبتته فى ذات الموجد أرجع أقاويل أولئك الحكماء الأفلاطونيين فى إثبات المثل إلى مذهبه و استشهاد المصنف قدس سره فى ذلك أنه إذا أرجعت المثل إلى الصور المتصله دل على أن تلك المثل غير خارجه من ذاته- و أن الصور إذا كانت مثلا نوريه لم تكن أعراضا و لو لم تكن لوازم موجوده بوجوده تعالى- بل كانت صادرة لزم الإيجاد الجزافى كما قال فى إيجاد الموجودات الخارجيه لو لم تسبق بالعلم و ذلك لأنها لو صدرت عن علم لزم التسلسل و إلا لزم الجزاف فلا بد أن تكون أزليه بأزليته موجوده بوجوده، س قده

٢- لا- يخفى أنها لو لم تكن صوراً متصله بذاته تعالى كانت لوازم مباينه قائمه بذواتها لا أنها أشباح و لا أنها فى أماكن و لا خارجه من هذا العالم بل إنها بواطن هذا العالم لا فى عرضه و لا يلزم أيضا عوالم غير متناهيه فاعلم أن أحد تأويلات المثل هو المقادير التعليميات القائمه بذواتها أى المثل المعلقه التى هى بإزاء كل جزئى جزئى من كل نوع- كما مر فى السفر الأول فمقصود المعلم أن التأويل الصحيح للصور الإلهيه هو أنها الصور العلميه المتصله لا أنها مقادير و ممتدات و الحال أنها تكون أمورا خارجه من هذا العالم- و إنما كانت فى أماكن إذ ماده و الصورة عندهم متلازمتان فتكون أجساما و الجسم لا بد له من مكان فيلزم عوالم جسمانيه كل منها فى عرض الآخر و قد أبطله أرسطاطاليس بلزوم الخلاء لأن تماس الكرتين بالنقطه و بغير ذلك كما أشار إليه و قد مر أيضا و إنما كانت غير متناهيه لأن كل عالم جسمانى مسبوق بالعلم و المفروض أن العلم أشباح و مقادير قائمه بذواتها- فيلزم عوالم غير متناهيه و يمكن أن يكون معنى كلامه أنه لو لم تكن الصور الإلهيه عقولا و صوراً علميه داخله فى صقع الربوبيه و بواطن هذا العالم و فى طوله بل كانت عقولا قائمه فى أماكن خارجه عن هذا العالم أى فى عرضه بأن لا تكون أنواع هذا العالم أظلالها و مربوباتها فإنه متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهيه فإن العقول لا- محاله فعاله تقتضى أظلالا- من الأنواع الطبيعيه كما أن جميع ما فى عالمنا الأدنى أظلال لما فى العالم الأعلى و إنما كانت عوالم غير متناهيه لأن الصور العلميه إذا كانت كذلك كانت عالما عينيا إمكانيا فاحتاجت إلى صور علميه أخرى سابقه و الكلام فيها أيضا كاللحام فى الأولى- فكل الصور عالم واحد مسبوقة بصور أخرى هى أيضا عالم آخر و هلم جرا و هذا هو المراد من العوالم غير المتناهيه كما فى المعنى الأول و ليس المراد أن كل صوره من الصور الإلهيه تكون عالما و الصور غير متناهيه فالعوالم غير متناهيه و إن كانت أفراد كل نوع له صورته فى علمه تعالى غير متناهيه و هذا ظاهر فعلى هذا كونها أشباحا إنما هو

لكونها صورا علميه حاكيه عن المعلومات التي تحتها و كونها في أماكن خارجه من هذا العالم كناية عن كونها في عرضه
بالفرض و المعنى الأول أظهر، س قدہ

متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهيه كلها على مثال هذا العالم و قد بين الحكيم أرسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيره فى كتبه فى الطبيعيات و شرح المفسرون أقاويله بغايه الإيضاح و ينبغى أن يتدبر هذا الطريق الذى ذكرناه مرارا كثيره فى الأقاويل الإلهيه فإنه عظيم النفع و عليه المعول فى جميع ذلك و فى إهماله ضرر شديد انتهى كلامه و لا يخفى أنه مؤيد لما بيناه و قررناه ضربا من التأييد و لندرج إلى بيان سائر الطرق فى علمه

الفصل (٩) فى حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بما سواه علم واحد إجمالى يعلم به الأشياء كلها قبل إيجادها على وجه الإجمال

و هذا مذهب أكثر المتأخرين و قد بينوا ذلك بأن

الواجب تعالى لما كان عالما بذاته و ذاته مبدأ لصدور جميع الأشياء فيجب أن يكون عالما بجميعها- علما متحققا فى مرتبه ذاته مقدما على صدور الأشياء لا فى مرتبه صدورها و إلا لم يكن عالما بالأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفه كماله أى حقه و هو محال فزعموا أن علمه بمجعولاته عبارته عن كونه مبدأ مجعولاته فلمتميزه فى الخارج و مبدأ تميز الشئ ء يكون علما به إذا العلم ليس إلا مبدأ التميز- فإذن ذاته علم بما سواه.

و يرد عليه أنه مبنى على انعكاس الموجه الكليه كنفسها

(١)(٢) و ربما قالوا علمه بالأشياء منطوق فى علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته و ذاته علمه لوجود ما عداه و علمه بما عداه منطوق فى ذاته فكان علمه بما عداه علمه لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه.

- ١- لأن حاصل دليلهم أن ذاته تعالى مبدأ تميز الشئ ء و كل مبدأ تميز الشئ ء علم به فذاته علم به فصدق الكبرى متوقف على الانعكاس المذكور فإنه عكس لقولنا العلم بالشئ ء مبدأ التميز، س قده
- ٢- فإن القياس الذى استعملوه أن ذاته مبدأ لتمييز الأشياء و مبدأ تميز الأشياء علم فذاته علم بالأشياء و بيان الكبرى أنه عكس قولنا العلم مبدأ تميز الأشياء لكن الذى نقل من بيانهم أولا بقوله و قد بينوا ذلك بأن الواجب لما كان عالما بذاته و ذاته مبدأ تصور جميع الأشياء فيجب أن يكون عالما بجميعها إلى آخره طريق آخر من البيان يغاير هذا البيان صغرى و كبرى و لم يتمسك فيه بعكس و غير ذلك مع أن ظاهر عبارته المصنف قده- أن البيان الثانى هو الأول بتغيير ما للتعبير، ط مد ظله

و اعلم أن كون ذاته عقلا بسيطا هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفه الإسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله و إتقانه على ما هو عليه إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوه المكاشفه مع قوه البحث الشديد و الباحث إذا لم يكن له ذوق تام و كشف صحيح لم يمكنه الوصول إلى ملاحظه أحوال الحقائق الوجوديه و أكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم و تفتيشهم على أحكام المفهومات الكليه و هى موضوعات علومهم (١) دون الآليات الوجوديه- و لهذا إذا وصلت نوبه بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور و التلجلج و التمجج فى الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من أنه كيف يكون شىء واحد بسيط- غايه الوحده و البساطه (٢) صوره علميه لأشياء مختلفه كثيره فقد انثلم قاعدتكم أن

١- فيدور كلامهم حول الماهيات و المفاهيم العامه الانتزاعيه و البحث عنها و لا يرتاب أحد فى امتناع انطباق مفهوم على مفهوم آخر فإن المفاهيم مثار بينونه و الاختلاف فكيف يمكن أن يكون العلم بمفهوم أو ماهيه أى حضوره عند العالم منطبقا على العلم بجميع المفاهيم أو الماهيات و من البين أنه لا يقع مفهوم على آخر فى مقام مفهوميته بخلاف ما إذا كان مدار البحث على الوجود بحيث تقع نفس الآنيه الخارجيه موضوعا له فعندئذ انطباق العلم الإجمالى على التفصيلي بمكان من الإمكان، اد

٢- لو علموا أن هذه الوحده وحده حقه حقيقه لا عدديه تقابلها أو علموا أن كل شىء له وجه إلى الله و وجه إلى النفس و أن ازدواج وجه الله و وجه النفس و تركيبهما ليس كما فيما بين شىء و شىء بل كما فيما بين شىء و فىء خصوصا فىء فإن فىء شىء كما فىء الفارسي- "تو آفتاب منيرى و مغربى سايه ز آفتاب بود سايه را وجود و هلا-ك فاذا اطلعت شمس الحقيقه اضمحلت المجازات و عنت الوجوه للحى القيوم. و قد تقرر فى قاعده الوجود و الماهيه و اتحادهما أن الوجود ليس إلا كون الماهيه و تحققها بمعنى أن لا- تحقق لها إلا- بالوجود فالسواد مثلا بلحاظ أنه سواد بالحمل الأولى- و إن كان وجودا بالحمل الشائع فإن التخليه عين التحليه ماهيه السواد و أما تحقق السواد و هو ليس إلا كونه لا أمرا ينضم إليه إذ المنضم إليه أمر مبهم لا تحصل له فهو فرد الوجود و التحقق و قد علمت أن التحقق أحق بالتحقيق مما لا يتحقق إلا به و حكم التميز بينونه صفه لا بينونه عزله إن هى إلا أسماء سَمِيَّتُمْوها أَنتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطَانٍ لما اعترضوا بأمثال ذلك و ما نطقوا إلا بالحق، س قد

العلم بالشيء يجب أن يكون صورته مساويه له متحده الماهيه مع المعلوم و الواجب تعالى لا ماهيه له فضلا عن ماهيات كثيره.
و أيضا كيف يتميز الأشياء بمجرد هذا العلم (١) و إنها لم توجد تلك الماهيات بعد أصلا و هل هذا إلا كتمايز المعدومات
الصرفه (٢).

و ربما يجاب عن الأول بأنه كما أن بالصورة العلميه المخصوصه بشيء يتميز ذلك الشيء (٣) كذلك بالمقتضى لخصوصيه
شيء يتميز ذلك الشيء لأن المقتضى باقتضائه يميز ذات المقتضى و صفاته بحيث لا يشاركه غيره و كما أن الصورة التي بها
يتميز الشيء إذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضى الذي به يتميز الشيء - إذا حصل عند المدرك كان
علما به و لما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع أمرا واحدا يتميز باقتضائه كل ذره من ذرات الوجود عما
عداها فلا استبعاد في أن يكون ذلك الأمر الواحد إذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها فحينئذ يكون جميع
الأشياء معلومه بهذا الأمر و يكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزله الوجود الذهني أمرا واحدا.

١- لما ذكر المانع من طرف العالم بل العلم من الوحده و البساطه و نفى الماهيه ذكر المانع من ناحيه المعلوم من العدم الأزلي،
س قد

٢- كما عليه المعتزله، اد

٣- الأنسب الثاني في الأول و الأول في الثاني كما لا يخفى ثم لا يخفى أن جوابهم هذا استنتاج عن الشكل الثاني من موجبتين
بأن المقتضى يتميز به الشيء و الصورة العلميه يتميز به الشيء ثم كيف لا يتميز بالمقتضى شيء و الحال أن القابل و استعداده
الخاص يتميز المستعد له مع أن نسبه الشيء إلى القابل بالإمكان و إلى الفاعل بالوجوب، س قد

و يرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت العله مباينه للمعلول مغايره له في الوجود(١) فلا يكون حضورها حضوره و ما لم يحضر الشىء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ امتيازه على أن قياس العله على الصوره و إزاله الاستبعاد بذلك مستبعد جدا إذ الصوره عين ماهيه المعلوم على ما هو التحقيق أو شبح و مثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق و ليست العله حقيقه المعلول و لا مثالا له محاكيا عنه(٢) فقياسها على الصوره قياس فقهي مع ظهور الفارق.

و عن الثانى بأن ذاته علم إجمالى بالأشياء بمعنى أنه يعلم الأشياء بخصوصياتها- لا على وجه التميز(٣) فإن العلم شىء و التميز شىء آخر و الأول لا- يوجب الثانى- و قيل عليه إنا نعلم بديهه أنه لا- يمكن أن يعلم معلومات متباينه الحقائق بخصوصياتها لحقيقه واحده مباينه لجمعها و إن فرضنا أنه لم يتميز بعضها عن بعض فى نظر العالم.

و اعلم أن الموروث من القدماء فى تقرير هذا المطلب

أعنى كيفيه تعقله للأشياء فى مرتبه ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل فى علمه بذاته كانبساط العلم بلوازم الإنسانيه فى العلم بالإنسانيه(٤) و هذا أيضا كلام فى غايه الإجمال و إن

-
- ١- هذا ممنوع بل السنخيه معتبره فيما بين العله و المعلول، س قده
 - ٢- هذا هكذا بالنسبه إلى ماهيه المعلول و أما بالنسبه إلى وجوده ففيه كلام و لا سيما فى المفارقات إذ قد مر عن المعلم الأول أن ما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد و التعبير بحقيقه الحقائق فى كلام أهل الذوق واقع، س قده
 - ٣- هذا بظاهره يناقض الجواب الأول لأن بناءه كان على حصول التميز بالمقتضى و بناء هذا على نفى التميز رأسا و التوفيق أن المثبت هناك التميز فى المعلومات و المنفى هنا التميز فى العلم أى ليس مطلوبنا إلا العلم الإجمالى بالأشياء الكثيره و هو يتأتى بالصوره الواحده البسيطه و التميز فى العلم لا يجب إلا إذا كان ذلك العلم تفصيليا و هذا يؤيد الأنسيه المذكوره، س قده
 - ٤- إن أريد لوازم ماهيه فالانطواء ممنوع و إن كانت اللوازم لوازم بينه اللهم إلا أن يراد بها مطلق ما لا ينفك عن الشىء حتى يشمل الذاتيات و لكن يكون حينئذ كمثل الحد و المحدود و سيأتى حاله و الأولى أن يراد بالإنسانيه الإنسان العقلى الجبروتى الجامع لكل الوجودات و الكمالات فى أفراد الإنسان الملكوتى و الناسوتى و باللوازم لوازم الوجود الخارجى لزوما غير متأخر فى الوجود، س قده

كان مما فيه رائحه التحقيق الذى قررناه و سترجع إلى توضيحه فى مستأنف القول إن شاء الله و ربما أوردوا مثالا تفصيليا و قسموا حال الإنسان فى علمه بثلاثه أقسام- أحدها أن تكون علومه و صورته العقلية تفصيليه زمانيه على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على سبيل التدريج و لا يخلو حينئذ من مشاركته الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خياليه(١) بحيث يتحد الإدراكان نحوا من الاتحاد كما إذا أبصرنا شيئا و حصل أيضا منه فى الحس المشترك صورته اتحد الإدراكان و لا يتميز لنا ما يحصل فى آله البصر و ما يحصل فى الحس المشترك إلا بوسط و دليل.

و ثانيها أن تكون له ملكه تحصل من ممارسه العلوم و الإدراكات يقدر و يتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضر الصور العقلية التى كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا- تجشم كسب جديد و إن كان تلك العلوم و الإدراكات غائبه عنه- غير حاضره فى نفسه إذ النفس ما دامت نفسا مدبره لهذا البدن الطبيعى ليس فى وسعها أن تعقل الأشياء معا لما أشرنا إليه من مشاركته الخيال فليس يحضر عندها جميع ما كسبتها من المعقولات لكن لها ملكه الاستحضار لأياها شاءت متى شاءت من غير تعب و كلفه و هذه حاله بسيطه ساذجه لها نسبه إلى كل صورته يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبه القوه الاستعداديه إلى ما لم يحصل بعد لا نسبه القوه الإيجابيه إلى المعلول فليس الإنسان فى هذه الحاله عالما بالفعل و لا الصور المكسوبه لها من قبل حاضره عنده و لكن بالقوه القريبه منه إذ له قدره الاستحضار فيكون عالما بالقوه.

١- كما إذا تعقلت النور الفعلى و مقام الظهور للحق فتخيلت معه النور الحسى و تعقلت انبساطه فى كل بحسبه و تخيلت معه الامتداد و تعقلت بقاءه و تخيلت معه الزمان و هكذا، س قده

و ثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيره دفعه فيحصل له علم إجمالى بجواب الكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل شيئا فشيئا حتى يمتلىء منه الأسماع و الأوراق- فهو فى هذه الحاله يعلم من نفسه يقينا أنه يحيط بالجواب جملة و لم يفصل فى ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض فى الجواب مستمدا من الأمر البسيط الكلى الذى كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل و هو أشرف منها.

فقالوا قياس علم واجب الوجود بالأشياء الصادره و انطواء الكل فى علمه على هذا المنهاج و الفرق بأن هذه الحاله البسيطة الخلاقه للمعقولات المفصله ملكه و صفه زائده فى النفس و فى الواجب تعالى ذاته بذاته و حين أورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلاثه أن ذلك أى العلم بالشىء على الوجه الثالث أيضا علم بالقوه إلا أنه قوه قريبه من الفعل أجابوا بأن لصاحبه يقينا بالفعل بأن هذا حاصل أى علمه بأجوبه هذه المسائل حاصل عنده إذا شاء فصله فهذا إشاره إلى شىء معلوم و من المحال أن يتيقن بالفعل حال الشىء إلا و هو معلوم من جهه ما يتيقنه فإذا كانت الإشاره يتناول المعلوم بالفعل و ليس من المعلوم المتيقن بالفعل إلا ما كان مخزونا عنده فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد أن يجعلها معلومه بنحو آخر فهذا العلم البسيط هيئه تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدأ مخرج إياها من العقل بالقوه إلى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس التصور الفكرى و العلم التفصيلى فالأول هو القوه العقلية المشاكلة للعقول الفعاله و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هى نفس هذا كلامهم.

و يرد عليهم (١) أن ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلا أن المجيب فى تلك الحاله عالم بالفعل بأن له قدره على شىء دافع لهذا السؤال أما حقيقه ذلك الشىء فهو غير عالم به فإن لذلك الجواب حقيقه و ماهيه و له لازم و هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقه مجهوله و اللازم معلوم فهى حاله بين الفعل المحض الذى هو العلم بالمعلومات (٢).

١- مناقشه لفظيه راجعه إلى قصور البيان كما يومىء إليه قوله ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام و إلا فالمناقشه فى العقل الإجمالى الذى قرروه لا سبيل إليها، ط مد ظله

٢- هذا مغالطه محضه فإن الذى هو بالقوه هو العلم التفصيلى بالأجوبه الذى هو بمشاركه الخيال فحيث لم يكن الصور فى الخيال توهم أنها ليست فى العقل و حيث لم يكن فى العقل بنحو التفصيل ظن أنها ليست فيه بنحو الإجمال و العلم البسيط الذى هو الملكه و كون الملكه علما واضح و كون ذلك العلم بالفعل أوضح إذ لا حاجه فيه إلى تجشم كسب جديد فبالحقيقه العلم بالأجوبه بنحو الكثره بل نفس الكثره بالقوه لا العلم بها بنحو الوحده و الشده بل يمكن أن يقال و إن لم يناسب مذاق هؤلاء أن التميز و التفصيل فيه و أقوى لأنه يتبع الوجود الذى هو عين حيثه الظهور و النور فكلما كان الوجود أقوى كان التفصيل أتم و إن لم يكن تفصيلا زمانيا بل بمعنى صحه انتزاع المفاهيم المختلفه لتلك الملكه و لا شك أن تلك الملكه- أقوى وجودا من تلك التفاصيل الخياليه و الزمانيه كيف و هى خلاق التفاصيل و ينبوعها و لهذه الخلاقه اشتبهت بالقدره عند المورد بل إن سألت عن الحق فالقسم الثانى من علم الإنسان- و هو الملكه التى لم يتهاى أسباب الاستمداد منها أيضا بالفعل فإن العلم شىء و الالتفات إليه شىء آخر و كذا كونه فى الخيال شىء و كونه فى العقل شىء آخر و كونه بنحو الكثره شىء و بنحو الوحده شىء آخر كما مر و ليست النفس بشراشرها و لا- أعلى مشاعرها الخيال حتى إذا لم يكن الشىء المدرك فيه أو إذا لم يكن إدراكه بمدخلته لم يكن فى عقلها البسيط أيضا، س قد

مفصله متميزه بعضها عن بعض و بين القوه المحضه التى هى حاله اختزان المعلومات المفصله- و حصول الأمر المسمى بالملكه فهى حاله بين الحالتين و كيف يتصور(١) كون شىء واحد- لا سيما إذا كان فى غايه الوحده و البساطه كذات البارى ء عز اسمه علما بأمر مختلفه الذوات متباينه الماهيات بخصوصها فإنه لا يمكن أن يكون تلك الأمور معلومه بالذات- و إلا يلزم تمايز المعدومات كما مر اللهم إلا أن تكون معلومه بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الأمر الواحد البسيط و المعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثه عنه كالعلم بأفراد الإنسان من العلم بوصفه العنوانى و كالعلم بالفروع من العلم بالأصل لا كالعلم بأجزاء الحد من العلم بالمحدود فإن الحد و المحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا- كما علمت فى مباحث الماهيه فإن التفاوت بالإجمال و التفصيل هاهنا أنما يكون بنحو الإدراك لا بأمر فى المدرك و لئن سلم هذا فى العلم الإجمالى الذى مثلوا به- فى المبحث المذكور فى المثال الأخير فكيف يسلم كون الذات المقدسه الواجبيه

١- إعادته لما سبق من السؤالين بادعاء أنه لا يمكن دفعهما بهذه الأجوبه فتفتن، س قد

بالنسبه إلى معلوماته و هي ماهيات الممكنات كالمحدود بالقياس إلى الحد(١) و في هذا سر عظيم فانتظره متفحصا

الفصل (١٠)

إشاره

و أما قول من زعم كون(٢) علمه بحسب مرتبه ذاته(٣) علما تفصيليا ببعض الممكنات و هو العقل الأول و علما إجماليا بما سوى المعلول الأول من الممكنات- و يكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على إيجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه و هكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه إلى آخر المعلولات و لا يجب أن يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبه واحده بل في مراتب متفاوتة متلاحقه كل سابق علم تفصيلي بلاحقه إجمالي بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول

١- و إلا لزم اتحاده مع الممكنات و تركيبه من الأجزاء و لعل السر الذي أشار إليه أنه يمكن أن يكون علمه الذاتي بالوجودات كالمحدود و الحد بوجه فإن المعلول حد ناقص للعله لأن وجوده حكاية ضعيفه عن وجود علته و العله حد تام للمعلول لأنها حكاية عنه بنحو أعلى، س قد

٢- هذا القائل قد هرب بزعمه عن جعل شىء واحد بسيط علما تفصيليا بمعلومات متخالفه- فجعل الواحد علما تفصيليا بالواحد لجواز حكاية الواحد عن الواحد و غفل عن أنه يلزم عليه أن يكون ذاته مع وحدته و بساطته علما تفصيليا بأمرين متخالفين أحدهما ذاته فإن ذاته علم تفصيلي بذاته و الآخر ذات المعلول الأول و هذا ما أشار قدس سره إليه بقوله يرد عليه شبه ما تقدم، س قد

٣- المراد به كون علمه باقتضاء من مرتبه الذات دون استقراره فيها حتى يكون عين الذات بل هو علم حصولي لازم للذات من جهة العلم بالذات الذي هو سبب للعلم بالمعلول الأول و الدليل على ما ذكرنا ما أورده في بيان هذا المذهب تلوا و في الجوابين الآتين يفارق هذا القول القول بالصور المرتسمه من وجهين أحدهما تركيب العلم من تفصيل و إجمال و الثاني كون العلم بكل مرتبه من مراتب العلل و المعلولات في مرتبه علتها البعيده إجماليا و في مرتبه علتها القريبه تفصيليا و الصور العلميه عند المشاء علوم تفصيليه محضه من غير اختلاف، ط مد ظله

متقدم على إيجاده فيكون علمه فعليا فاعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم (١) بوجوه أخرى أحدها أنه يجب احتياج الواجب في العلم التفصيلي بأكثر الأشياء إلى ما سواه- و ثانيها أنه يلزم عليه التجدد في علمه و الانتقال من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانية و ثالثها أنه يلزم عليه فقدان العلم بأكثر الأشياء في كثير من مراتب نفس الأمر و خفاء كثير من المعلومات عليه في أكثر المقامات الوجودية و هذا ممتنع بالضرورة البرهانية و ربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصيلي الذي هو أمر مباين لذاته- بشىء على شىء آخر يستند إلى ذاته ليس محذورا كما أن صدور الموجودات عنه- بعضه متوقف على بعض آخر و ذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسله الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته و ليس هذا يستلزم افتقاره إلى شىء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل إليه لا إلى غيره.

و عن الثانى بأن هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا و الانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانيا بل تقدما و تأخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما فى طريقه القائلين بارتسام صور الأشياء فى ذاته على الترتيب العلى و المعلولى و كما فى طريقه بعض المتكلمين (٢) و أبى البركات و قريب من هذا الرأى رأى من زعم من متأخري الحكماء (٣)

-
- ١- و هو ما أورده على القول بالصور المرتسمه و ما كان يصر عليه من لزوم كون العلم قبل الإيجاد غير زائد على الذات، اد
 - ٢- ظاهره طريقه أخرى فى العلم لكنها لو كانت لاستوفاهها عند تعداد الأقوال و لو قال بدل لفظ القائلين لفظ المشائين لأمكن حمل طريقته على طريقه هؤلاء و يمكن أن يراد طريقه المتكلمين فى باب زياده الصفات على ذاته تعالى و الترتيب السببى و المسببى فيها كما يقولون اعتبار العلم مثلا مقدم على اعتبار الإراده، س قده
 - ٣- الأولى من متقدمى الحكماء فإن هذا رأى ثالث الملتقى و هو أحد أساطين الحكمه المتقدمين و لعل مراده المحقق الطوسى قده فإنه بزعم المصنف قدس سره يقول بهذا القول، س قده

بأن علمه بذاته عين ذاته و علمه بالأشياء الممكنه عباره عن وجود العقل الأول مع الصور القائمه به هربا من مفسد تلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالأشياء- صورا كثيره قائمه بذاته تعالى و هذا و إن أمكن تصحيحه عند من له قدم راسخ(١) فى الحكمة المتعاليه لكن لا يصح على قواعدهم المشهوره لأن العقل بما فيه حادث ذاتى و حقيقه علمه تعالى قديمه لأنها عين ذاته فكيف يمكن أن يكون هو هو و لا- تصغ إلى قول من يقول بعض علمه قديم و بعض علمه حادث- فإنه بمنزله قول من قال إن بعض قدرته قديمه و بعضها حادثه أو قال بعض ذاته قديمه و بعضها حادثه بل يجب أن يكون حقيقه علمه واحده و مع وحدتها تكون علما بكل شىء كما أشرنا إليه فى أوائل هذا السفر الربوبى.

و يرد عليه أيضا أن وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لأن ما لا يعلم لا يمكن إيجاده و إعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضروره فهو غيره لا محاله و ماهيته مغايره لحقيقه العلم بالضروره لأن حقيقه العلم كما قررنا تكون واجبه الوجود لذاتها- لأن حقيقتها حقيقه الوجود و إن لحقها فى بعض المراتب من جهه اقتران الماهيه لها إمكان عقلى أو خارجى و لا شىء من الماهيات واجب الوجود لذاته(٢) فكيف يكون ماهيه المعلول الأول علما لواجب الوجود.

فظهر و تبين من تضاعيف أقوالنا أن الحق الأول يعلم الأشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر و أيضا العقل الأول عندهم جوهر و جوهريته أنه ماهيه لها وجود

-
- ١- لأن العقل عند الراسخ موجود بوجود الله أزلى بأزليته كما مر فيمكن كونه علما له تعالى، س قد
 - ٢- هذا كبرى لقياس على هيئه الشكل الثانى هكذا حقيقه العلم و صرفه واجب الوجود و لا شىء من الماهيات بواجب الوجود فينتج ما ينعكس إلى قولنا لا- شىء من الماهيات بحقيقه العلم ثم نضم إليه قولنا العقل ماهيه من الماهيات ينتج المطلوب من الشكل الأول- و إن جعلت قوله لا شىء من الماهيات واجب الوجود صغرى لا تحتاج إلى انعكاس النتيجة، س قد

انتزاعى و هو عرض زائد على ماهيته و العلم سيما علم الله ليس كذلك لأنه كالوجود ليس بجوهر و لا عرض و جوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين أنما هي لسريان الهويه الواجبيه فيها(١) فيصلح عندهم أن يكون علمه تعالى بالأشياء و لا- يصلح عند غيرهم- و أيضا القول بأن العقل الأول بما فيه عين علمه بالأشياء يبطل العناية الإلهيه السابقه على وجود الأشياء كلها و ليست عباره عن حضور العقل عنده لأن الحضور صفه الحاضر(٢) و هو العقل و علمه تعالى صفه له فهو غيره و أيضا الحضور متأخر عن الحاضر(٣) لأنه صفه له و هو متأخر عن الواجب لأنه معلول له و علمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور.

إشراق تعليمى و تنبيه تفرىعى -

و الحق أن من أنصف من نفسه يعلم أن الذى أبداع الأشياء و أفادها و اقتضاها اقتضاء بالذات و أوجدها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود سواء كان العدم زمانيا أو ذاتيا يعلم تلك الأشياء بحقائقها و لوازمها قبل إيجادها سيما و قد كانت على ترتيب و نظام و نظامها أشرف النظمات و ترتيبها أحسن التقويم و إلا لما أمكن إعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محاله غيرها و مقدم عليها و اعلم أن كل من تشبث فى إثبات علمه تعالى بالأشياء بشىء من مجعولاته كعقل أو نفس أو يقول علمه التفصيلى متأخر عن ذاته فذلك لقصور نظره و ضعف عقله و الراسخ فى الحكمة عندنا من

- ١- كان قائلا يقول إنك جوزت كون العقل علما له تعالى عند الراسخين و قد سبق أيضا- إرجاع الصور المرتسمه إلى المثل الأفلاطونيه و هي جواهر أجاب بأن جوهريتها باصطلاح العرفاء و هي عندهم بمعنى المتبوعيه كما أن العرضيه بمعنى التابعيه فصور العالم أعراض و معناه جوهر معرب گوهر فكان متبوعيه الحق بعين متبوعيه الحق و جوهريته، س قد
- ٢- هو و إن كان صفه ذاتيه للحاضر لكنه صفه فعليه لعلته فإن للمعلول نحو قيام بعلته فى مقام وجوده التفصيلى، ط مد ظله
- ٣- ممنوع فإنه منتزع عن نحو وجوده غير متأخر عنه فهو علم بالفعل فى مقام الفعل لكن الإشكاليين مبنيان على ظاهر بيان القوم المبني على أصاله الماهيه، ط مد ظله

أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها و تفصيلها في مرتبه ذاته(١) السابقه على جميع اللوازم و الخوارج من غير أن يلزم اختلاف حيثه في ذاته و ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء من عباده و الله ذو الفضل العظيم

الفصل (١١) في حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقه

[مقدمه]

اعلم أن صاحب الإشراق أثبت علمه على قاعده الإشراق و كان لى اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق و أرانى ربي برهانه و مبنى تلك القاعده- على أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته(٢) و علمه بالأشياء الصادره عنه هو كونها ظاهره له لإشراقه عليها إما بذواتها كالجواهر و الأعراض الخارجيه أو بمتعلقاتها التى هى مواضع الشعور للأشياء مستمره كانت كما فى المدبرات العلويه الفلكيه- عقولها أو نفوسها أو غير مستمره كما فى القوى الحيوانيه النطقيه و الخياليه و الحسيه- فعلمه تعالى عنده محض إضافه إشراقه(٣) فواجب الوجود مستغن فى علمه

١- و ذلك لأن بسيط الحقيقه كل الأشياء و متى كان الوجود أقوى كان النور و الظهور أشد فالتميز و التفصيل أظهر و الأسماء الحسنى و صورها أكثر و لكن بحسب المفهوم لا بحسب الوجود و الانكشاف للمعلول بنفس ذات العله السابقه أتم من انكشافه بذاته فإن يد الله مع الجماعه و سيحقق المطلب إن شاء الله تعالى، س قد

٢- أى حيثه العلم هى حيثه الظهور و الإظهار و هى تدور على النوريه و هى مركزها- و حق النوريه و حقيقتها عنده تعالى بل هى هو لأنه تعالى نور الأنوار و الأنوار القاهره و الأسفهبديه و العرضيه كلها نوريتها به تعالى كما يدللك عليه تسميته تعالى بنور الأنوار فمن كان نورا حقيقيا و غير متناه فى شده النوريه الحقيقيه يظهر ذاته لذاته لنوريته لذاته و كذا يظهر جميع ما عدا ذاته لذاته لإشراقه عليها فكيف يخفى عليه شىء مما فى الغيب و الشهاده أم كيف يحتاج مع هذه النوريه إلى الصور لتظهر له ذوات الصور و هذا قوى متين إن أريد بالنور حقيقه الوجود الذى هو عين الأعيان و هو الظاهر بالذات المظهر للماهيات، س قد

٣- أى إشراقه الذى هو نور السماوات و الأرض و هو الوجود الحقيقى و هذا كما أن الصور العلميه و الأشباح الخياليه التى لنفسك إذا قويت بقوه النفس أو بالنوم أو الإغماء أو غير ذلك بحيث يساوى فى القوه الموجودات الخارجيه أو يزيد عليها صارت عينيه و مع ذلك هى علمك- فتلك السماء التى تظلك و الأرض التى تحملك و الأشخاص التى تخاطبها و تخاطبك و جميع ما يبهجك أو يوحشك علومك تشاهدها بإضافتك الإشراقه إذ كلها إشراقات نفسك و ظهوراتها، س قد

بالأشياء عن الصور و له الإشراق و التسلط المطلق (١) فلا يحجبه شىء عن شىء و علمه و بصره واحد (٢) إذ علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه كما فى غير هذه القاعده و نوريته أيضا نفس قدرته فإن النور فياض لذاته فعلمه بالأشياء نفس إيجادها لها- كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه فله إضافه الفعاله إلى جميع الأشياء- بها يصحح جميع الإضافات اللائقه به كالعالميه و المرئيه و غيرهما إذ كلها واحده على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهب فى علم الله تعالى فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهده الحضوريه و مدار الإدراك للغير أيضا عنده على التسلط النورى للمدرك و الحضور الاستنارى للمدرك فإدراك النفس لبدنها و وهمها و خيالها و حسها و كل ما لها تصرف فيه من أجزاء البدن و قواه فهو أنما يكون بالإضافه القهرية الإشراقية فبقدر تسلطها و إشراقها على شىء منها يكون قوه إدراكها له و ليس إدراكها لشىء بصوره زائده عليه و لو كان إدراكها لوهمها و خيالها و غيرهما بصوره أخرى مرتسمه فى ذاتها و كل صورته ترتسم فى ذات النفس- فهى كليه و إن تخصصت ألف تخصص فإن ذلك لا يخرجها عن العموم و احتمال الشركه

- ١- لا يذهب عليك أن فى كل موضع ذكر الإشراق أردفه بالتسلط إلى كلامه فى تقرير هذا المذهب إلا ما شذ و فيه إشاره إلى مسلكين أحدهما أنه بالإشراق و النور الذى هو حيثه الظهور و الإظهار يظهر له الأشياء و ثانيهما أنه لما كان له التسلط و العليه الإبداعيه يظهر له المعاليل و يعلمها حضورا بلا احتياج إلى اقتحام صورها فى البين، س قد
- ٢- لأن إدراك البصر فينا كان أبصارا لأن المرئى مشاهد لنا بحيث يمنع الشركه فيه- و هذا حاصل له تعالى بذاته لا لجارحته كما فينا فكل وجوده و لا بعض له بصر و سمع و غيرهما من الصفات العليا كشخص تمام بدنه فى اللطافه و الشفيف كالجليديه فيكون كله عينا باصره، س قد

فيها للكثرة فيلزم أن يكون النفس محرکه لبدن كلى و مستعمله لقوى كليه و ليس لها إدراك بدنها الخاص و قواها و لا التصرفات و التدابير الجزئيه و هو ليس كذلك بالضروره الوجدانيه فإنه ما من إنسان إلا و يدرك بدنه الجزئى و قواه الجزئيه و النفس تستخدم المفكره فى تفصيل الصور الجزئيه و تركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات و تستنبط النتائج من المقدمات و حيث لم يكن للقوه الجزئيه سبيل إلى مشاهدتها (١) لعدم حضورها عند نفسها فإن المنطبع فى محل وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لمحلها فوجودها لغيرها لا- لنفسها كما سبق ذكره كيف و الوهم ينكر نفسه- و ينكر القوى الباطنه و إن لم يجحد آثارها فإذا لم يكن للوهم و هو رئيس سائر القوى الجرمانيه سبيل إلى إدراك نفسه و إدراك القوى الباطنه و كذلك سائر المدارك الجزئيه- فالمدرک لهذه القوى الجزئيه و الجزئيات المرتسمه فيها و الكليات المنتزعه عن تلك الجزئيات إنما هى النفس الناطقه بنفس تلك الأمور و ذلك لإشراقها و تسلطها على هذه الأمور مع كونها فى ذاتها نورا لذاتها و كلما هو نور لنفسه و له تسلط على غيره كان مدركا لذاته و لذلك الغير إما إدراكه لذاته فبمحض كونه نورا إذ النور يلزمه الظهور بل هو عين الظهور و إما إدراكه لذلك الغير فبمجرد إضافته إليه و كلما كان

١- لما نفى أن يكون علم النفس بالقوى بارتسام صورها فى العاقله أراد أن ينفى كون علمها بها بالعلم الحضورى للقوى بنفسها و لما كانت هى قوى النفس متصله بها كان علمها بأنفسها علم النفس بها و لم يتعرض لاحتمال كون علم القوى بأنفسها حصوليا بانطباع صورها فى أنفسها لوضوح بطلانه بوجوه أحدها أن صورها غيرها و نحن نعلمها بأعيانها و ثانيها أنه يلزم اجتماع المثليين فى محل واحد هو محل القوه أعنى الروح البخارى و ثالثها أنه يدور أو يتسلسل لأن انطباعها بصورها متوقف على الاستعمال و الاستعمال متوقف على العلم الانطباعى فيلزم ما ذكرنا كما لا يخفى و قد مر. و الحاصل أن الأقسام أربعه فإن العلم بالقوى إما حضورى و إما حصولى و الحضورى إما للقوى بالقوى و إما للنفس بها و الحصولى إما للنفس فى مقام العاقله و إما للقوى بانطباع صورها فيها واحد الأقسام صحيح و الباقى باطل، س قد

الشيء أشد نوريه و أقوى تسلطا على الغير كان إدراكه لذاته و لغيره أشد و أقوى و أشد الذوات نوريه هو الحق جل ذكره و أقوى أنحاء التسلط هو الإبداع المطلق و التأيس بلا شركه و ليس للنفس بالقياس إلى هذا البدن الطبيعي و قواه إلا التحريك- و ضرب من الفاعليه غير التامه كما بين في موضعه و لو كان تسلطها عليه و عليها بالإبداع- لكان إدراكها له و لما فيه في الغايه و ليس كذلك لما ذكرناه و مع ذلك تتفاوت النفوس في النوريه و التسلط و كلما كان نوريتها أشد و تسلطها على البدن أقوى كان إدراكها أقوى إذ كان حضور البدن لها أتم و لو كانت ذات تسلط على غير بدنها- كتسلطها على بدننا لأدركته أيضا بمجرد الإضافه الإشراقية القهريه من دون الافتقار إلى قبولها الصوره و انفعالها عنه فالقبول جهه النقص و القهر جهه الكمال و الشرف- و نحن إنما احتجنا إلى الصوره في بعض الأشياء كالسما و الكواكب و غيرهما مما نعلمه باعتبار و قياس لأن ذواتها كانت غائبه عنا فاستحضرنا صورها و تلك الصور هي معلومنا بالحقيقه لكونها مقهوره لنا و لو كانت هي أيضا حاضره لنا كحضور آلاتنا و ما فيها لما احتجنا في إدراكها إلى صوره.

فإذن ثبت و تحقق أن النفس غير غائبه عن ذاتها و لا قواها و لا الصور المتمثله في قواها محجوبه عنها و لا بدننا الجرمي مختلف عليها لكونها نورا لذاتها و لها ضرب من التأثير في هذه الأمور فالنور المجرد الواجبي و هو في أعلى مرتبه شده النوريه- و له إضافه الإبداع إلى ما سواه الذي هو أعلى ضروب التأثير و الإيجاد و له السلطنه العظمى و القهر الأتم لا جرم يعلم ذاته و يعلم ما سواه من العقول و الأ-جرام و قواها و ما يتمثل لها أو ينطبع فيها بمجرد إضافه المبدئيه فكما أن علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالأشياء لا يزيد على إضافته إلى الأشياء.

و أيضا قد سبق أن كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له و إذا تحقق شيء منه في معلوله فتحققه له أولى و كلما هو أولى فهو واجب له بالضروره و إذا صح العلم الإشراقى للنفس ففي واجب الوجود أولى فيدرك ذاته لا بأمر زائد و يدرك ما سواه بمجرد إضافه الإشراق إليها و لو كان مدركا لذاته بنور

زائد لكان ذاته أنور من ذاته و لو كان مدركا للأشياء بصور مرتسمه فى ذاته لكان قابلا- و فاعلا- فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات.

قال و مما يدل على أن هذا القدر كاف فى العلم أن الأبصار أنما هو بمجرد إضافه ظهور الشىء الخارجى للبصر (١) عند عدم الحجاب فإن من لم يكن الرؤيه عنده- بانطباع أشباح المقادير فى الجليديه و لا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأن الأبصار بمجرد مقابله المستنير للعضو الباصر فيقع به إضافه إشراقه للنفس إليه لا غير فإذن إضافته تعالى لكل ظاهر أبصار و إدراك و تعدد الإضافات لا يوجب تكثرا فى ذاته و لا تجددها يوجب تغيرا فى ذاته كما بين فى موضعه- ف لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى السَّمَاوَاتِ وَ لا فِى الْأَرْضِ فهذه طريقه هذا الشيخ الجليل فى هذه المسأله و تبعه العلامة الطوسى ره و غيره و حكم بصحتها كل من أتى بعده فإن العلامة الطوسى شارح كتاب الإشارات لما رأى فى إثبات الصور لذاته تعالى ورود كثر من الإشكالات و لم يقدر على حلها و التفصلى عنها حاول طريقه أخرى لتصحيح مسأله العلم فقال العاقل كما لا يفتقر فى إدراك ذاته إلى صورته غير ذاته التى هو بها هو كذلك لا يفتقر فى إدراكه لما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورته غير صورته ذلك الصادر التى بها هو و اعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصوره تتصورها أو تستحضرها (٢) فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركه ما من غيرك و مع ذلك فأنت تعقلها بذاتها لا بصوره أخرى لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهايه- فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركه غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه و ليس من شرط كل ما يعقل

-
- ١- ليس المراد أن الأبصار بمجرد الإضافه الإشراقه فالعلم أيضا كذلك لأنه حينئذ بصير قياسا فقهيا مع أنه ليس هذا الاستدلال أولى من العكس بأن يقال العلم إضافه إشراقه فالأبصار كذلك بل المراد أنا أثبتنا برهاننا أن الأبصار بالإضافه الإشراقه فالآن نقول- العلم أيضا كذلك لأن علمه تعالى يرجع إلى بصره، س قده
- ٢- من خزائن علمك بعد ما تصورتها أو لا، س قده

أن يكون المدرك محلا للصوره المعقوله فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل كونك محلا لها من شروط حصولها لك الذى هو مناط عقلك إياها فإن حصلت هى لك على وجه أخرى سوى الحلول فيك لعقلتها من غير حلول فيك فإذن المعلومات الذاتيه للعقل الفاعل لذاته حاصله له من غير أن يحل فيه (١) فهو عاقل إياها بأنفسها بلا حلولها فيه

فإذا عرفت هذه المقدمه فاعلم

إشاره

أن الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته و بين عقله لذاته مغايره بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا مغايره بين وجود المعلول الأول و بين تعقل الواجب له إذ عقله لذاته عله عقله لمعلوله الأول كما أن ذاته عله ذات المعلول الأول فإذا حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين - فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورته تحل فى ذات الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا و قد عرفت أن كل مجرد يعقل ذاته و غيره من المجردات (٢) فالجواهر العقليه لما كانت تعقل ما ليست بمعلومات لها بحصول

١- قد سبق من المصنف قده فى الفصل المعقود لما وجده قادحا فى مذهب القائلين بارتسام الصور فى ذاته أنه لا تفاوت بين مذهبي الشيخ الإشراقى و العلامة الطوسى قدس سره إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعده فى الأجسام و الجسمانيات أيضا و هذا العلامة لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها فى المبادئ العقليه و النفسيه كما فى مذهب ثالث الملطى و إنى لا أجد مخالفه بين مذهب الشيخ و العلامة و أتكلم فيما عسى أن تكون موضع الدلاله على ما نسب إليه و أبين مراده من هذه العبارات فمن جملتها هذه فإذن المعلومات الذاتيه أقول التوصيف بالذاتيه ليس من باب التوصيف بالصفه المخصصه بل إشاره إلى أن الكل معاليله بالذات إذ الوسائط أيضا منه و لا مؤثر فى الوجود إلا الله أو المراد بها الوجودات قاطبه لأن الوجود هو المجموع بالذات عند العلامة أيضا كما نقل كلامه فى أوائل السفر الأول، س قده

٢- لأن كل مجرد عاقل و كل مجرد معقول و لأنه لا حجاب فيما بين المجردات فكل مجرد يعقل غيره من المجردات سواء كان فوّه أو تحته أو يكافئه فهذا و قوله فالجواهر العقليه لما كانت تعقل ما ليست بمعلومات إلى آخره تأسيس لانتقاش الجواهر العقليه بصور ما ليست بمعلومات لها و أن الأول تعالى يعقلها و يعقل الصور التى فيها جميعا بالحضور لا أن علمه تعالى بمعلوماته أو علم الجواهر العقليه بمعلوماتها بحصول صورها حتى يكون علمه تعالى ببعض الأشياء حضوريا و ببعضها حصوليا كما فهم من هذه العبارات و نسب القول به إلى العلامة قده فبيان مراده قدس سره فى انتقاشها بالصور أنها أى الجواهر العقليه تعقل ما ليست بمعلومات لها بحصول صورها. أما ما ليست بمعلومات لها فكالعقول الطويله التى هى فوق العقل السافل مما هى علل له- و كالعقول العرضيه كل بالنسبه إلى الآخر إذ لا عليه فيها و لذا سميت طبقه متكافئه و كصنم كل منها بالنسبه إلى غير صاحبه لأن كل صنم و طلسم معلول لربه و صاحبه المعتنى به لا- لصاحب الطلسم الآخر. و أما أنها تعقل ما ليست بمعلومات لها فلأنه لا حجاب فى المفارقات و لأين كلا- منها يعقل الواجب الوجود و لا موجود إلا و هو معلول الواجب تعالى و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول فكل معاليل الواجب تعالى لا بد و أن تكون معلومه لكل مجرد سواء كانت فوّه أو تحته و إن كان ما هو تحته

معلوما له بالحضور. و أما أنها تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فلأنه قد مر أنه إذا لم يكن المعلوم عينا للعالم و لا مقهورا و معلولا له لم يكن بد من استحضار صورته فلا بد أن يكون علم كل مجرد بما فوقه و بما فى عرضه بالصورة إذ ليس له عليهما التسلط و الإشراق و أما الواجب تعالى فهو عالم بالكل بالحضور لأن كل موجود إما معلوله أو معلول معلوله فشرط العلم الحضورى بالغير و هو التسلط حاصل له بالنسبه إلى الكل كيف و هو يعلم ذاته و ذاته عله للمعلول الأول فيعلمه ثم يعلم المعلول الأول و هو عله للثانى و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول- فيعلم الثانى أيضا بالحضور كالمعلول الأول و هكذا إلى آخر الموجودات و كذا كل مجرد يعلم ما دونه من معاليله بالحضور بقاعده الإشراق و التسلط عليها و الاحتياج إلى الصور لعلمها بما فوقها فالمبادئ العالیه تعلم الأجسام التى هى معاليلها بالحضور فضلا عن مبدأ المبادئ، س قده

صورها فيها و هي تعقل الواجب الوجود أيضا و لا موجود إلا و هو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكليه و الجزئيه على ما هي عليه حاصله فيها

و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا- بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر و الصور و بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه (١) فإذن لا- يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا- فِي الْأَرْضِ مِنْ غَيْرِ لُزُومِ شَيْءٍ مِنْ المحاللات المذكوره قال إذا تحققت هذا الأصل و بسطته ظهرت لك كيفية إحاطته بجميع الموجودات الكليه و الجزئيه (٢) و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامة- و إذا تأملت فيه وجدته بعينه طريقه الإشراقى بأدنى تفاوت و هى التى ارتضاها كل من نظر فيها و لم يقدح فيها أحد و هى مقدوحه عندى بوجوه من القدح و قد مضى بعضها و بقى البعض و لا بأس بإعادتها مع ما بقى لما فى التذكير من زياده التوضيح و الكشف.

فبقول يرد عليها أمور-

الأول أنها تبطل العناية الإلهيه السابقه على جميع الممكنات

الأول أنها تبطل العناية الإلهيه السابقه (٣) على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب و الترتيب الفاضل و لا- يكفى فى الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بأن جوده النظام و حسن الترتيب الأنيق فى هذا العالم إنما هى ظلال و لوازم للنسب الشريفه- و الترتيب الأنيق الواقع بين المفارقات فإن للعقول المفارقة كثره وافره عنده و لها سلاسل طويله و عرضيه و هيئات عقليه و نسب معنويه فدوات هذه الأصنام تابعه لدوات أربابها و هيئاتها لهيئاتها و نسبها لنسبها و ذلك لأننا نقول هب أن هذا النظام

١- أى كما يعقل الجواهر العقليه و صورها بالحضور كذلك يعقل الوجودات العينيه الماديه بالحضور لقايرته و تسلطه عليها، س قد

٢- بأن يقال الجواهر النفسيه أيضا تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها- و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر و صورها بأعيانها لا- بصور غيرها و المراد بالكليه الصور المعقوله الحاضره بأعيانها المرتسمه فى الجواهر العقليه و النفسيه و بالجزئيه الموجودات العينيه من المجردات و الماديات، س قد

٣- الحق أنها لا- تفى بإثبات العناية لا أنها تبطلها فعلى من اعتمد عليها أن يثبت سنخا آخر من العلم توجه به العناية الإلهيه، ط مد ظله

تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته بحسب صقعه الإلهي مشتملا على أفضل نظام و أحسن جمعيه لا نظام أفضل منه و لا أحسن و أكرم دفعا للدور و التسلسل و لقد بين المعلم الأول في أثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه.

الثاني أن كون العلم إضافة محضه غير صحيح

سواء سميت إشراقية أم لا (١) إذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع (٢) و منه غير مطابق له فيسمى بالجهل و أيضا من العلم ما هو تصور و منه ما هو تصديق و الإضافة لا يمكن تقسيمها إلى هذه الأقسام و قوله و تقسيمهم العلم في أوائل المنطق إلى التصور و التصديق إنما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها و غير العلم بالأشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الإضافة الحضورية غير مستقيم (٣) لأن مطلق العلم معنى واحد و حقيقه واحده لا يمكن

١- إشاره إلى أن كون الإضافة إشراقية بمجرد الاسم على مذهب الشيخ الإشراقى و إنما هي مقوليه لأن الوجود الحقيقى الذى هو الإشراق بالحقيقه عنده اعتبارى فلم يبق إلا شئيه الماهيه و الماهيات غواسق صرفه لا إشراق لها في ذاتها فإضافته مقوليه و هي غير متصوره في الجهل المركب و في العلم بما ليس له وجود خارجى و أيضا لما كانت الإضافة اعتباريه لا- صوره لها ملحوظه بالذات و التصور و التصديق صوره لم يمكن تقسيمها إليهما، س قده

٢- لا يخفى أن العلم بالإضافة الإشراقية مرجعه إلى العلم الحضورى من العله لمعلولها- و المطابقه و اللامطابقه من خواص العلم الحصولى دون الحضورى و كذا الانقسام إلى التصور و التصديق الذى ذكره قده، ط مد ظله

٣- أى فى العلم الذى هو مجرد الإضافة بناء على كونها مقوليه لأن مطلق العلم معنى واحد و هو من أعلى الكمالات و حقيقه نوريه فلا- يمكن كون بعض أفراده أمرا اعتباريا هو الإضافة و أما تخصيص مقسم التصور و التصديق بالعلم الحصولى و أن الحضورى ليس تصورا و تصديقا فهو حق و المصنف قدس سره لا مهرب له عنه فى علم الشىء بذاته و علمه بغيره حضوريا لأن التصور و التصديق من المعقولات الثانيه فلا يمكن أن يكون الوجود العينى تصورا و تصديقا و لا يرد عليه قده ما أورده على الشيخ أنه معنى واحد لأن هذا لا- ينافى كون بعض أفراده صوره و بعضها وجودا و إشراقا لأن كليهما نور و كمال بخلاف الإضافة المقوليه، س قده

أن يكون بعض أفراده إضافه و بعضها صوره إذ كل مورد قسمه ليس انقسامه إلى الأفراد إلا بقيود متخالفه تضم إليه و يحصل منه مع كل ضميمه قسم واحد فالمورد مشترك بين الأقسام و لا يجوز مثل هذا الاشتراك لأمر بين الإضافه و غيرها لأنها غير مستقله المعنى و هذا مما يظهر بأدنى تأمل

و الثالث أن العلم كما بين في موضعه إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس

و الثالث أن العلم كما بين في موضعه (١) إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس و ليس من العلم شىء خارج عن هذه الأقسام و يلزم على مذهبه أما كون البارى و المجردات العقليه فى إدراكها للأجسام و الصور الخارجيه و كذا فى إدراكها للمثل الإدراكيه المرتسمه فى المدارك الجزئيه حساسه (٢) و إما أن يوجد قسم من العلم خارجا عن الأقسام المذكوره و هذا غير وارد على القائلين بأن العلم مطلقا هو

١- فيه ما فى سابقه، ط مد ظله

٢- إن أراد كون البارى أو المجرد مدركا للجزئيات الماديه و علمه إحساسا أى مشاهده لها سلمنا الملازمه و منعنا بطلان اللازم كيف و من يرجع علمه إلى بصره لا يتحاشى عن ذلك بل يباهى به و كل من يقول إنه تعالى سميع و بصير و ليس له جارحه لتزهره و غناه عنها- كالمصنف قدس سره و غيره من المحققين ليس له بد من أن يقول معناه أن كل وجود حاضر له و من جعلتها المبصرات و المسموعات و بالجملة المدركات الجزئيه فهو بصير بها سميع لها بنحو المشاهده لا بنحو العلم بها كما يقول بعض المتكلمين إلا- أن حضورها لنا أنما هو لقوانا و جوارحنا لحاجتنا- و حضورها له لذاته فهو سميع كله و بصر كله كما فى الأحاديث و إن أراد كونها حاسه أى قوه فى جارحه ماديه منعنا الملازمه و الحاصل أن علمه الحضورى بالجزئيات إحساس أى مشاهده و إدراك فإنه تعالى كما أنه عالم كذلك مدرك و الإدراك قد يقابل التعقل و العلم كما فى كلامه قده بعد أسطر فإن لكل صورته ماديه كائنه فاسده صورته إدراكيه إلى آخره و قوله و كذا فى إدراكها للمثل الإدراكيه إلى آخره الغرض منه أن الإشكال فى الجزئى المادى و الممتدات و المتقدرات و أما الجزئى المجرد فلا إشكال فيه و إن لم يكن العلم به عند الشيخ الإشراقى بالصوره لأن العلم بالصور الكليه و بالجزئى المجرد كلاهما تعقل أ ما تسمع أمثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته، س قده

بالصور فى إدراك البارى أو المفارق للخارجيات و الجزئيات فإن هذا التقسيم للعلم أنما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فإن هذا القيد معتبر فى التقسيمات كلها و إن لم يذكر (١) فإذن إدراك هذه الأمور الماديه عن كل مدرك أنما هو بتبعيه صورها الإدراكيه مطلقا على ما ذهبنا إليه (٢) و إدراك المفارق إياها بتبعيه الصور المعقوله فإن لكل صورته ماديه كائنه فاسده صورته إدراكيه ذات حياه و تعقل و لتلك الصوره أيضا صورته عقليه و هى وجهها الثابت عند الله و هى المعقوله بالذات و ما دونها أيضا معقوله له لكن بتبعيه تلك الصوره فاحتفظ بهذا التحقيق فإنه نافع جدا (٣).

و الرابع أن الإضافة متأخره الوجود عن وجود الطرفين

(٤) فيلزم الحاجه له فى أشرف صفاته إلى مخلوقاته.

الخامس أنا قد بينا فى كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان

أن شيئا من الأجسام الطبيعيه و صورها الماديه و هيئاتها لا يمكن أن يكون مدركا بالذات (٥)

١- فإذا قيل مثلا المتحيز إما أجسام بسيطه أو مركبه لم يقل الهيولى و الأعراض أيضا متحيزات إذ المقصود هو المتحيز بالذات و كذا إذا قيل المبصر إما ضوء أو لون- لم يقل الجسم و بعض الأعراض الأخرى أيضا مبصرات إذ المقصود هو المبصر بالذات و بالجملة مراده قده أن العلم بالجزئيات الماديه و المتقدره ليس علما بالذات عندهم حتى يرد عليهم أنه من أى قسم من الأقسام الأربعة بخلافه عند الشيخ الإشراقى، س قده

٢- من أن الصور الإدراكيه هى العقول النوريه، س قده

٣- لأنه أيضا أحد مسالك إثبات المثل النوريه إذ لو كانت الأنواع الماديه صالحه للعلم لكفت كما قال القائل بالعلم الحضورى بالماديات إنها لما كانت حاضره عنده تعالى- و له التسلط المطلق عليها فأيه حاجه إلى الصور، س قده

٤- فيه أنه كذلك فى الإضافه المقوليه دون الإضافه الإشراقيه، ط مد ظله

٥- قد عرفت أن المانع الذى أبداه من غيبه الكمالات الماديه و احتجاب أجزاء الأجسام و الحركات بعضها عن بعض مرفوع بالنظر إلى شمول الحركه جميع المقولات باعتبارها حركه توسطيه و بالنظر إلى الوحده الحاكمه على كل من الأجسام النوعيه و فى بعض كلمات المصنف اعتراف ما بذلك كما سيجى ء فى الوجه الثامن أن للطباع المحركه غايات و لها ضرب من الإدراك لغاياتها، ط مد ظله

و ليس لها أيضا حضور جمعي عند شىء إلا بأمثلتها الحسيه أو العقليه و لأجل ذلك كان إدراكها عند الحكماء بصورة منتزعه منها لا بنفسها فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم و العلامه الطوسى ره(١) و من وافقهما إلى الاكتفاء بغير الصور الإدراكيه فى إدراك هذه الأكوان الماديه.

و السادس أن قوله و من لم يكن الأبصار عنده بانطباع أشباح المقادير فى الجليديه

و لا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بأن الأبصار بمجرد مقابله المستنير للعضو الباصر منظور فيه إذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم أنما هو غير و هو ما ذهبنا إليه و قررناه بأن النفس أصبحت عند تلك المقابله مخترعه للصور المبصره فى غير هذا العالم نسبتها إلى النفس بالقيام الاتصالى كنسبه الصور العقليه القائمه بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

السابع أنه ذهب إلى أن التخيل ليس بحصول الصور الخياليه فى شىء من أجزاء الدماغ

بل بمطالعه النفس لما فى عالم المثال و التى هناك من الصور ليس شىء منها عنده من معلولات النفس حتى يكون لها القهر و السلطنه عليها(٢) فبطل ما قرره من القاعده المذكوره من أن إدراك الشىء لذاته بكونه نورا و إدراكه لغيره بكونه قاهرا عليه و مراده من القهر ليس إلا- العليه بنحو فلا- قهر لما ليس بعله و لا- قهر على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته فى إدراك النفس للخياليات.

و الثامن أنه يلزم عليه أن لا يعلم البارى جل ذكره شيئا مما سواه

فى مرتبه

١- قد نسب فيما سبق إلى العلامه التفصيل و هذا ينافيه و لعله قدس سره يعتقد التشابه فى كلامه و قد عرفت أنه محكم فلا تغفل، س قد

٢- و يرد عليه أيضا مثله فى الأبصار إذ لا- قهر و لا- تسلط للنفس بالنسبه إلى الموجودات الخارجيه حتى تبصرها بالإضافة الإشراقية و قد أورد هذا الاعتراض فى كتبه على الشيخ، س قد

ذاته (١) لا على وجه التفصيل و لا على وجه الإجمال لأن العلم الإجمالى له بالأشياء باطل عنده كما ذكره فى كتاب المطارحات و زيف القول به و اللازم باطل و كيف يجوز (٢) صاحب بصيره أن الذى أوجد الأشياء و اقتضاها بذاته لا يكون فيه علم بها مع أن الحكماء قد أثبتوا للطبائع المحركة للمواد غايات ذاتيه فى أفاعيلها و العله الغائيه متأخره عن الفعل وجودا متقدمه عليه قصدا فيلزمهم القول بضرب من الإدراك فيها لغايات أفاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز أن يوجد الأشياء جزافا فهذه وجوه من القدح فى هذا الرأى.

و أما تحاشيه و تحاشى من تبعه من القول بالصور الإلهيه لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء فى ذاته و فى علمه الذى هو عين ذاته فقد علمت أن ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها كانت غيره تعالى و كانت أعراضا حاله فيه و أما إذا كانت عينه من حيث الحقيقه و الوجود و غيره من حيث التعين و التقيد- فبالحقيقه ليس هناك حال و لا محل بل شىء واحد متفاوت الوجود بالكمال و النقص- و البطون و الظهور و نفس الأمر (٣) عند التحقيق عبارته عن هذا العلم الإلهى الحاوى

١- يرد عليه ما أوردناه على أول الوجوه فالحق أن الذى أثبتته من العلم الإشراقى فى مقام الفعل حق لا مريه فيه لكنه لا يكفى فى العلم الذاتى الكمالى، ط مد ظله

٢- جل جناب الشيخ عن هذا التجويز كيف و كل مجرد عاقل لذاته و هو علمه بذاته تفصيلا و هو بعينه علمه بما سواه إجمالا و العلم الإجمالى الكمالى متفق عليه و الإجمالى الذى أبطله الشيخ إما بنحو الإقتصار و إما فى مرتبه الفعل و بالجمله نفى الخاص بل يقول الوجودات العينيه بما هى علم الله تعالى واحده وحده حقه اضمحلت عندها الكثرات- و سابقه سبقا أزليا و هى بما هى مضافه إلى الأشياء كثيره و متأخره عنها بما هى مضافه إلى الحق سبحانه و لكن لا بد إما أن يقول حقيقه الوجود لا بشرط مرتبه الذات كما هو مذهب الصوفيه- أو يقول إنها بما هى مضافه إلى الحق كانت من صقع الربوبيه موجوده بوجود الله باقيه ببقائه لا هو و لا غيره فهى بهذا النظر علمه التفصيلى السابق، س قد

٣- هاهنا سؤالان أحدهما أن الصور الإلهيه عنده قد مؤوله بالمثل النوريه الأفلاطونيه كما مر غير مره و سيجى ء أيضا أن العلم الإلهى قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً متصله أو منفصله بل كفى شاهدا قوله متفاوت الوجود بالكمال و النقص فكيف جعلها الوجود الإلهى الحاوى لماهيات الأشياء اللازمه لأسمائه اللازمه لذاته لزوما غير متأخر فى الوجود عن وجود المسمى فى كليهما و ثانيهما أن نفس الأمر إما حد ذات الشىء مع قطع النظر عن فرض الفارض و اعتبار المعبر و إما عالم العقل و إما تفسيره بالوجود الإلهى و العلم الإلهى الذاتى فهل له وجه أم لا. و الجواب إما عن السؤال الأول فهو أن فى كلامه قدس سره إشاره إلى تأويل آخر للصور العلميه و هو أنها الماهيات و الأعيان الثابته الموجوده بوجود الله تعالى أو إشاره إلى شدة الاتصال بين الوجود الجبروتى لكل شىء و الوجود اللاهوتى لها فعبّر عن الأول بالثانى. و أما عن السؤال الثانى فنقول أما المراد بالأمر عالم الأمر و لا بأس بتفسيره بالوجود اللاهوتى للأشياء لأنه النحو الأعلى لوجودها الأمري و أما المراد به نفس الشىء و لا بأس بالتفسير المذكور لأن شئيه الشىء بتمامه و كماله و ذات الشىء بباطن ذاته و نحو أعلاه و ما هو لم هو فبالحقيقه هذا التفسير داخل فى تفسير نفس الأمر بحد ذات الشىء و ما هو عليه الشىء كما أشار قدس سره إليه، س قد

لصور الأشياء كلها كليها و جزئها قديمها و حادثها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ما هي عليها فإن الأشياء موجوده بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكل شىء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبيعيا و وجودا مثاليا و وجودا عقليا فكذلك لها وجود إلهي عند العرفاء و هذا الوجود أولى بأن يكون عباره عن نفس الأمر و لا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذى حكم عليه أنه محال عباره عن انفكاك الشيئيه عن الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجى مع تحققها بالوجود الربانى و ظهورها فيه و سيأتىك زياده إيضاح لهذا المطلب.

فإن قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذى هو الذات الإلهيه تابعا للأشياء.

قلنا هذا العلم الإلهي لكونه كالقدره و الإراده و نظائرها من الصفات الإضافيه

أى من الحقائق المضافه إلى الأشياء فله اعتباران أحدهما اعتبار عدم مغايرته (١) للذات الأحدىه و هى بهذا الاعتبار من صفات الله و غير تابعه لشيء بل الأشياء تابعه له إذ به صدرت وجودات الأشياء فى الخارج و لهذه الجبهه قيل علمه تعالى فعلى و ثانيهما اعتبار إضافته إلى الأشياء و هو بهذا الاعتبار تابع للأشياء متكثر بتكررها و سنشبع القول فى تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه بالأشياء على طريقه أصحاب المكاشفه الذوقيه و نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقيه مطابقه للقوانين البرهانيه و الكلام فى كون علمه تابعا للمعلوم أو المعلوم تابعا له الأليق بذكره أن يكون هناك من هاهنا

الفصل (١٢) فى ذكر صريح الحق و خالص اليقين و مخ القول فى علمه تعالى السابق على كل شيء

إشاره

حتى على الصور العلميه القائمه بذاته التى هى بوجه عين الذات و بوجه غيرها كما بيناه

و هذه المرتبه من العلم هى المسماه بالغيب

المشار إليه بقوله تعالى وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ (٢) فالمفاتيح هى الصور التفصيليه (٣) و الغيب هو

- ١- و عبارته أخرى هذا العلم باعتبار نفس وجود و نوريته متبوع و باعتبار تعينه و تلونه بتعينات الماهيات و ألوان الأعيان الثابته الذاتيه لها تابع لها إذ لا لون له فى ذاته و لا شأن له إلا النوريه و الظهور و الإبراز و الإظهار لما كمن فى ذاتها بلا جعل تركيبى بل و لا بسيطى لأنها صور أسمائه اللامجعوله بلا مجعولييه الذات، س قداه
- ٢- المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم و هو الخزينه و ورد أيضا جمع مفتاح بكسر الميم و هو المفتاح و هو قدس سره قد أخذ بثانى المعنيين و مالهما و إن كان واحدا حيث إن من عنده مفاتيح الخزائن هو عالم بما فيها قادر على التصرف فيها كيف شاء عاداه كمن عنده نفس الخزائن إلا- أن فى كلامه تعالى فيما يشابه هذا المورد ما يؤيد المعنى الأول فإنه كرر ذكر خزائنه و خزائن رحمته فى مواضع شتى من كلامه و لم يذكر لها مفاتيح فى شيء من كلامه
- ٣- و إنما لا- يعلم ذواتها أيضا ذواتها لأنها لاستغراقها فى شهود الحق لا- خبر لها عن ذواتها إلا من حيث كونها أنواره و لا يكتننها إلا هو، س قداه

مرتبته الذات البحتة المتقدمه على تلك التفاصيل و المقصود فى هذا الفصل بيان شهوده تعالى للأشياء كلها فى هذه المرتبه الأحديه التى هى غيب كل غيب و أبسط من كل بسيط.

و هذا المطلب يمكن بيانه بوجهين

إشاره

أحدهما من جهه كونه تعالى عقلا بسيطا و هى طريقه قدماء الحكماء و ثانيهما و هو منهج الصوفيه المحققين من جهه اتصافه بمدلولات الأسماء و الصفات فى مرتبه ذاته (١) و أنها ليست من قبيل اللوازم المتأخره بل حالها كحال الماهيه بالقياس إلى وجودها مع أن الواجب ليس ذا ماهيه- و كلا- الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه و استفادته من المعلم البشرى و سماعه منه إلى لطف قريحه و صفاء ضمير فكيف فى استنباطه و استفاضته من الملكوت.

أما المنهج الأول

فلنمهد لبيانه أصولا

أحدها أن كل هويه وجوديه هى مصداق بعض المعانى الكليه فى مرتبه وجودها

و هويتها و هى المسماه فى غير الواجب بالماهيه عند الحكماء و بالعين الثابت عند الصوفيه و ذلك البعض قد يكون متعددا و قد يكون واحدا و يقال له الماهيه البسيطة و المعانى المتعدده قد تكون موجوده بوجود واحد و يقال لها البسيط الخارجى كالسواد مثلا و قد تكون موجوده بوجودات متعدده و يقال لها المركب الخارجى كماهيه الحيوان المأخوذ جنسه من مادته و هو الجسم النامى و فصله من

١- هذا مبنى على ما وجه به كلامهم فى التوحيد بالوحده التشكيكية و كون مقام الأحديه- و هو أعلى مراتب الوجود الذى حده أن لا حد له هو مقام الذات و سائر المراتب مراتب من الوجود حقيقه و أما ما هو ظاهر كلامهم من قصر حقيقه الوجود فيه تعالى و كون وجود غيره مجازيا فللذات إطلاق الوجود و ما يفرض هناك من التعينات الكليه و هى الأسماء و الصفات و الجزئيه و هى الحدود و الماهيات الإمكانيه فهى جميعا دون الذات و منها التعين العلمى حتى علم الذات بالذات نعم العلم و قدره و سائر الصفات الذاتيه تعينات قبل ظهور الكثره و الغيريه، ط مد ظله

صورته و هو الحساس ثم لا بد أن يكون لمادته و صورته ضرب من الاتحاد فى الوجود- حتى لا تكونا بمنزله الحجر الموضوع بجنب الإنسان و إلا- فلم تكن الماهيه ماهيه واحده و جهه الوحده أنما توجد فى جانب الصوره لا فى ناحيه الماده لأن الصوره هى أقوى تحصلا من الماده لأنها مفيده الماده كما بين فى موضعه و كونها جهه الوحده- عباره عن كون الصوره كالحساس مثلا- مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعانى- التى بعضها بإزاء الماده كمفهوم الجسم النامى لا بأن يكون ذلك المعنى جزء للماهيه و إلا لكان المفروض فصلا نوعا و المفروض جنسا لنوع جنسا لفصله و المفروض فصلا مقسما فصلا مقوما(١) و لا بأن يكون عارضا لازما له إذ المبدأ الفصلى فى مرتبه هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسى و ما قيل فى المشهور أن الجنس عرض أو عرضى للفصل- ليس المراد منه عارض الوجود كالمضاحك و الكاتب بالقوه بالنسبه إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض أن المعنى الجنسى ليس- داخلا فى ماهيه الفصل الاشتقاقي إذ لا ماهيه له و السر فى ذلك أن كلا من الفصول الاشتقاقيه التى هى مطابقه للفصول المحموله و المنطقيه باصطلاح آخر غير الذى يذكر فى المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجى(٢) و الوجود لا حد له و لا ماهيه

١- لزوم هذا دون إثباته خرط القتاد لأن الجنس المقسم بالفتح بالفصل صار مقوما للفصل حيث فرض الجنس جزء للفصل لا الفصل جزء للجنس و كون الشئ ء جزء لشئ ء لا- يستلزم العكس فإن الحيوان جزء الإنسان و الإنسان ليس جزء للحيوان و لا عينا له بل عارض له- و لعل مراده أن الفصل المقسم الذى فرض بتمامه عارضا للجنس يلزم أن لا يكون بتمامه عارضا- بل بعضه مقوم الجنس أى ليس بخارج عنه بل عينه، س قد

٢- كون الفصل نحو من الوجود أو كون الصوره كذلك بظاهره مشكل فإن الوجود لا- فصل و لا جنس و لا نحوهما ثم إن كون الشئ ء نحو من الوجود لا ينافى أن يكون له ماهيه كما أن النوع كالبياض نحو من الوجود و له ماهيه و كيف يجوز أن لا يكون للفصل الاشتقاقي و هو المأخوذ منه الفصل المنطقي ماهيه و الفصل القريب للجسم و هو البعيد للإنسان مثلا- و هو الصوره الجسميه المعبر عنها فى الحد بالقابل للأبعاد و النفس النباتيه التى هى بإزاء النامى فى الحد و النفس الحساسه المحركه التى هى بإزاء الحساس و المتحرك بالإراداه كلها لها ماهيات و إلا لم تكن ماهيه لشئ ء و الجواب أن المراد فصول الجواهر كالنفوس الناطقه- و العقول المفارقة و الإنسان و هو قدس سره كثيرا ما يصرح تبعا للشيخ الإشراقى بأن النفوس الإنسانيه و العقول أنوار محضه و وجودات صرفه بلا- ماهيه و سره أن الماهيه هى المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود الضيق و العقول موجودات وسيعه و كذا النفوس لا وقوف لها عند حد محدود و سيأتى بعد أسطر نفى الفصول الوجوديه عن أنواع الحيوان سوى الإنسان إلا تأكيدات الأجناس و أن فصولها المذكوره فى حدودها ليست وجودات على حده و ليست أيضا عدميات إذ العدمى لا- يكون جزءا للأنواع المحصله و الحاصل أن الفصل الوجودى الكمالى ليس إلا للنوع الأخير الذى هو الإنسان و هو النفس القدسيه و هو نحو من الوجود بلا ماهيه، س قد

فاتصاف ذلك النحو من الوجود أى الوجود الفصلى بالمعنى الجنسى ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث إن للمعروض وجودا و للعارض وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقاقي و هو الصورة النوعيه فى الخارج مضمن فيه المعنى الجنسى بل إنما يكون المغايره و الاتصاف فى ظرف التحليل و هذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل أى مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل و هما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي و المقصود أن المعانى المختلفه الموجوده بوجودات متعدده قد تكون موجوده بوجود واحد كالفصل الأخير للإنسان و هو الناطق- بل النفس الإنسانيه من حيث إن مفهوم الجوهر و مفهوم القابل و مفهوم الجسم الطبيعى- و مفهوم النامى و مفهوم الحساس كلها موجوده بوجود الناطق فى هذا النوع الإنسانى- و بعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود فى نوع آخر غير الإنسان مثلا طائفه منها موجوده بوجود واحد آخر فى فى الحيوان غير الناطق و هى من الجوهر إلى الحساس و طائفه أخرى و هى بعض تلك الطائفه موجوده بوجود واحد آخر فى النبات و طائفه أخرى فى الجماد و بعضها كالجوهر القابل للأبعاد ذى الطبيعه الجسميه فى الجسم العنصرى و بعضها و هو الجوهر ذو الأبعاد يوجد فى الجسم المقدارى الجوهرى و أما مفهوم الجوهر فقد فهو بإزاء وجود الهيولى فعلم من هذا أن الأشياء الكثيره المتكثره

الوجود توجد بوجود واحد.

الأصل الثانى أنه كلما كان الموجود أقوى وجوداً و أنم تحصلاً كان مع بساطته أكثر

حيطه بالمعاني(١) و أجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقه فى سائر الأشياء غيره كما يظهر من حال المراتب الاستكماليه المتدرجه فى الكمال من صورته إلى صورته متعاقبه على الماده بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورته بعد صورته- إلى أن تبلغ مترقيه إلى صورته أخيره تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصوريه- لاشتمالها من جهه قوه الوجود على مبادئ تلك الأفاعيل بأجمعها مع أحديتها

الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعى فى موجود

و صدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشىء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعانى الخارجى عن ماهيته وحده- فوجود الإنسان مثلاً ليس وجود الحيوان بما هو حيوان و إن اشتمل على حده و معناه و لا وجود الحيوان هو وجود النبات و إن اشتمل على حده و معناه و هكذا- و لا تظن أنه كما يوجد فى الإنسان فصل(٢) كمالى زائد على الحيوانيه المطلقه

١- و إنما لا ينافى كثرتها بساطته بل كانت مؤكده لبساطته لأن المعانى الكماليه كلما كانت أكثر انتزاعاً من الوجود كشفت عن أن اجتماعه للكمالات و استيفاء للخيرات أكثر و نوره أقهر و أبهر و سلبه و فقده أقل و أندر، س قده
٢- و إلا- لم يكن الإنسان نوعاً أخيراً مشتملاً على كل الأنواع أو يلزم أن يكون مركباً من الأجزاء غير المترتبه فى العموم و الخصوص و هى الفصول المتكافئه و لا يخفى أن التباين بين الإنسان و الفرس مثلاً على ما ذكر قدس سره باعتبار الأخذ بشرط لا- و باعتبار كون التفاوت كتفاوت الماده و الصوره فالكل بشرط لا مواد و هو الصوره الأخيره و لا بشرط أجناس و هو الفصل الحقيقى؟ و فيك انطوى العالم الأ- كبر . إن قلت كيف يتحقق الجنس بلا- فصل أو الماده بلا- صورته و الفصل عله الجنس و الصوره عله الماده قلت نفى الخاص لا- يستلزم نفى العام فإن الفصل الأخير فى النوع الأخير فصل الكل و الصوره الأخيره فيه صورته الكل كما أشرنا إليه بأن كل الأنواع لا بشرط أجناس و الفصل الأخير فصلها و بشرط لا مواد و الصوره الأخيره صورتها و لا- سيما على القول باتحاد النفس الناطقه بالحركه الجوهرية مع العقل الفعال كما فى النفوس الكليه الإلهيه و العقل الفعال هو المحصل للأنواع الكائنه بإذن الله المتعال و جامع لفعاليتها كما أن الهيولى مجمع قواها و استعداداتها هذا هو المشرب الأهنأ الأعذب و هنا بيان آخر أقرب إلى الأذهان و هو أن يكون المراد أن الحيوانيه مثلاً نوع فى الحيوانات لا جنس لها كما لا فصل لها إلا فى الإنسان، س قده

فكذلك يلزم أن يتحقق فى كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودى زائد فى وجوده على مطلق الحيوانيه و لا يلزم من ذلك أن يكون الفصول فيما وراء الإنسان أمورا عدميه إذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسى و فعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال آخر وجودى إذ المعنى الواحد الجنسى كما سبق فى مباحث الماهيه صالح للنوعيه كما هو صالح للجنسيه و ليس هذا التفاوت بمجرد أخذه لا بشرط شىء حتى يكون جنسا و أخذه بشرط لا شىء حتى يصير نوعا كما ذكروه و إن كان المذكور صحيحا من جهه مراعاة أحكام المعانى و الماهيات لكن منشأ ذلك و مبناه على أحكام الوجودات و أنحاءها من الشده و الضعف فقد يكون لأمر واحد وجود ضعيف و وجود آخر قوى و ضعف الوجود يستدعى الاستهلاك بوجوده فى وجود آخر و الانتقال من وجوده إلى وجود ما هو أكمل و أقوى فالوجود النباتى للمعنى النوعى الذى هو عبارته عن الجسم النامى متى كان قويا فى باب التغذية و التنميه و التوليد كالأشجار- يكون تاما بالفعل فى باب نوعه فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر و قوه أخرى كمبدإ الحس و هذا بخلاف الجسم النامى الموجود بوجود اللطف و المواد الحيوانيه- فإنه صالح لأن ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه فيصلر المعنى النوعى المحصل فى باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل فى باب الحيوان فظهر أن الوجود المحصل الخاص بالجسم النامى هو الذى وجدت به الأشجار و النباتات لا الذى يوجد به الحيوان و كذا القياس فى الحيوان بالنسبه إلى الإنسان و كل جنس بالنسبه إلى نوع تحته من الأجناس و الأنواع المترتبه فظهر و تبين مما قرناه أنه يجوز أن

يكون تمام حقيقه شىء بعض حقيقه شىء آخر.

الأصل الرابع أن كلما تحقق شىء من الكمالات الوجوديه فى موجود من الموجودات

فلا- بد أن يوجد أصل ذلك الكمال فى علته على وجه أعلى و أكمل- وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين فى كثير من مواضع كتابه فى الربوبيات- المسمى بأثولوجيا و يعضده البرهان و يوافق الذوق السليم و الوجدان فإن الجهات الوجوديه للمعلول كلها مستنده إلى علته الموجد و هكذا إلى عله العلل- ففيه جميع الخيرات كلها و لكن سلبت عنها القصورات و النقائص و الأعدام اللازمه للمعلوليه بحسب مراتب نزولها.

فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول

إشارة

الواجب تعالى هو المبدأ الفياض (١)

١- أى هو المبدأ الفياض لجميع الوجودات بالذات و لجميع الماهيات بالعرض- فيجب إذن بمقتضى الأصل الرابع أن يكون جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحده و البساطه و الكمال و الشده و بمقتضى الأصل الأول و الثانى أن يكون منشأ انتزاع كل المعانى و المفهومات- و لكن بدون أن يكون هى متحققه بالوجودات الخاصه بمقتضى الأصل الثالث فإذن علم ذلك الوجود الشديد الأكيد غير الفقيده بذاته عين علمه بجميع الوجودات و الماهيات و مع إجماله أى وحدته و بساطته عين الكشف التفصيلي كيف و كلما كان الوجود أقوى كان النوريه أشد لأن حيشه الوجود حيشه النور فإذا كانت المعانى و المفهومات ظاهره متميزه كل عن الآخر حيث كانت موجودات بوجودات متشتمه و أنوار ضعيفه فيما لا- يزال كان ظهورها و تميزها أكثر و أشد عند وجودها بذلك الوجود القوى و تنورها بذلك النور الشديد فى الأزل- فإن يد الله مع الجماعه فيبان ظهور الماهيات فى الأزل بهذا الوجه هو المناسب لهذا المنهج و المستنبط من أصوله و أما بيانه بأنه فياض الماهيات بأسمائه و صور أسمائه فالماهيات الأعيان هناك ثابتة كما قالوا سبحانه من ربط الوحده بالوحده و الكثره بالكثره فهو المناسب لمنهج العرفاء و سيأتى. إن قلت على ما حققه قده استقام علمه الحضورى الذاتى بالنحو الأعلى من كل شىء فى الأزل و أما علمه بالأشياء بما هى معلولات و متحققات بالوجود الفعلى فكيف يستقيم فى الأزل و هى بما هى كذلك فيما لا يزال قلت الوجود الفعلى المنبسط على الأشياء ظهوره- و مقام الوحده فى الكثره كما أن الأول مقام الكثره فى الوحده فليس باثنا عنه بل كالوجود الرابط و المعنى الحرفى لا تحقق له على حiale و لا يصير موضوعا لحكم فلا تحقق له إلا بتحقيق الأول و لا حكم له إلا الانطواء فى حكمه فهو من حيث هو نور واحد فى عين انبساطه على الكثرات طولاً و عرضاً و علم تفصيلي أيضا كما ذكرنا فى طريقه الشيخ الإشراقى من صقع الأول سابق بسابقته و أيضا تلك الماهيات التى فى العلم عين الماهيات التى فى العين و الوجود- الذى فى العلم تمام الوجودات التى

فى العفن و شئفه الشىء بتمامه فنلها و دركها نلها و دركها- و بالجمله مع تحقق مسأله السنخفه بفن العله و المعلول لا إشكال فى المقام. اعلم أن مسأله العلم مسأله مهمه فى الإلهفات يستنبط اللفب العارف منها كئفرا من المسائل المهمه خصوصا مسأله التوففد الخاصى إذ كما مر قولنا البسفط كل الموفودات- لفس إلا مسأله العلم الحضورى الذاتى و لا فسفقفم هذه إلا بذاك،
س قده

لجميع الحقائق و الماهيات فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته و أحديته كل الأشياء (١) و نحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل و المعقول على أن البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء و إن أردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك فإذا كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه و عقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت أن علمه تعالى

١- بيان مبنى على قاعده بسيط الحقيقه كل الأشياء السابق ذكرها و يمكن بناء مسأله العلم التفصيلي في مقام الذات على الإطلاق الوجودي اللازم من فرض وجوب الوجود بالذات إذ كل وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب إحاطته تعالى الوجوديه عنه- فهو واجد في مقام ذاته المطلقه غير المحدود كل كمال وجودي و ذاته حاضره عند ذاته إذ لا غيبه هناك لشيء عن شيء للوحده الحقه و هو العلم فعلمه بذاته عين علمه بكل شيء و هو المطلوب، ط مد ظله

بجميع الأشياء حاصل في مرتبه ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقليه قائمه بذاته أو خارجه منفصله عنها فهذا هو العلم الكمالى التفصيلى بوجه و الإجمالى بوجه و ذلك لأن المعلومات على كثرتها و تفصيلها بحسب المعنى موجوده بوجود واحد بسيط ففى هذا المشهد الإلهى و المجلى الأزلى ينكشف و ينجلي الكل من حيث لا كثره فيها فهو الكل فى وحده.

فإن قلت فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهيه فلا- يكون وجودا بحثا و قد تقرر بالبرهان أنه تعالى وجود بحث بلا ماهيه لأن كل ذى ماهيه معلول.

قلت قد سبقت منا الإشاره إلى دفع هذا الإيراد بأن المراد من الماهيه هى المحدوده بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيره (١) و ذلك لقصور وجودها عن الحيطه التامه و المراد من كون الشىء ذا ماهيه أو كونه ذا وجود زائد على ماهيته- هو كون الشىء بحيث يفتقر فى اتصافه بوجوده إلى شىء آخر و لا- يكون أيضا متحقق الوجود فى جميع المراتب الوجوديه فلا محاله يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبه من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجودا فى تلك المرتبه مع تحقق إمكان الوجود لماهيته فى تلك المرتبه ففى تلك المرتبه انفكت الماهيه عن وجودها الخاص بها و ما من ممكن إلا و فى نفس الأمر له مرتبه لا يكون وجوده الخاص المقيد به فى تلك المرتبه- فهذا معنى كون الممكن ذا ماهيه و كون الوجود زائدا على ماهيته.

و أما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود فى الوجود و لا له ماهيه محدوده بحد خاص فاقدا لأشياء كثيره و لا أيضا يوجد مرتبه فى الواقع لم يكن هو موجودا فى تلك المرتبه و معنى كونه وجودا بحثا صرفا أنه ليس يوجد له ماهيه أخرى غير الوجود و تأكده فجميع حيثياته حيثيه واحده هى حيثيه وجوب الوجود إذ لا حد له و لا نهايه لوجوده لكونه غير متناه فى مراتب الشده و الكمال كل مرتبه منها غير متناه فى عده الآثار و الأفعال فلا يخلو عنه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا عرش

١- و بالحقيقه المفهوم إذا كان محاكيا عن الوجود المحدود الضيق كان ماهيه لا إذا كان محاكيا عن الوجود غير المحدود كمفاهيم أسمائه و صفاته

و لا فرش و لو كان لوجوده نهايه كان بإزائها جهه و بإزاء الوجود جهه أخرى فلم يكن واحدا حقيقيا و كان ذا ماهيه مخصوصه فكل واحد حقيقى يجب أن يكون غير متناهى الشده و يجب أن يكون كل الأشياء أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

إيضاح تفريعى

فعلمه تعالى بالأشياء فى مرتبه ذاته ليس بصور زائده مغايره لذاته بل هى معان كثيره غير محدوده انسحب عليها حكم الوجود الواجبى من غير أن يصير وجودا لكل من تلك المعانى و لا لشيء منها(١) كما أشرنا إليه فى الأصول بل كان مظهرا لكل منها و فرق بين كون الوجود مظهرا و مجلى لماهيه من الماهيات و بين كونه وجودا لها إذ وجود كل ماهيه هو ما يخص بها و يميزها عن غيرها- كما مر فى مثال الإنسان أعنى الصورة الإنسانيه النفسيه و اشتغالها مع وحدتها فى الوجود لكثير من ماهيات الأنواع من غير أن يصير تلك الماهيات متصفه بهذا الوجود- على النحو الذى توجد فى الخارج بل بأن يكون هذا الوجود مظهرا لها و مجلى لأحكامها.

مثال آخر

أن مراتب الشده و الضعف فى الكيف كمراتب السوادات و الحرارة أنواع متخالفه كما هو المقرر عند الحكماء فإذن يتحقق فى الاشتداد الكيفى و هو حركه متصله واحده لها حدود غير متناهيه بحسب إدراك الوهم أنواع غير متناهيه لذلك الكيف كالسواد و له فى كل حد نوع آخر من جنسه و الأنواع المتباينه متباينه فى الوجود بالضروره مع أنه ليس هاهنا إلا وجود واحد لاتصال الحركه و نقول أيضا ينتهى الحركه الاشتداديه فيه إلى مرتبه كامله تشتمل على المراتب الضعيفه منه كما أن كل مرتبه كامله من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطيه التى هى أقصر منه مع وحده وجوده بل السواد الشديد مثلا- سواء حصل بالاشتداد أم حدث ابتداء يشتمل على ماهيه السوادات الضعيفه التى هى دونها

١- قد خرج من هذا جواب أوضح لما استشكل به من قوله فيما سبق فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهيه إلخ و ذلك لأنه إذا لم يكن ذلك الوجود وجودا لتلك المعانى و الماهيات- لم يكن هى أيضا ماهيات لذلك الوجود، س قد

مع وحده الوجود فالسبب فى جميع ذلك و ما أشبهه أن الوجود المختص بشىء غير الوجود الذى يظهر فيه أو يصدق عليه ذلك فتلك الأنواع السواديه التى يتضمنها السواد الشديد و الحركة الاشتداديه لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه و كذلك الحال فى اشتغال الحقيقه الإنسانيه على كثير من الماهيات و ليس هذا من باب كون الشىء موجودا بالقوه كما توهم فإن تلك المعانى ثابتة بالفعل على وجه أعلى و أتم من وجودها الخاص و معنى كون الشىء بالقوه هو أن لا يكون موجودا بوجوده الخاص به- و لا بوجود ما هو تمامه و كماله بالفعل بل المادة قابله له بواسطه هيئه قائمه بها مناسبه لوجوده مقربه لها إلى فاعله فكذلك حال المعلومات الإلهيه فى كونها ثابتة بالفعل لا بالقوه بالوجود الإلهي الأحدى.

فبقول التحقيق أن هذه الأنواع الممكنه أنما تباينت و تخالفت إذا صارت موجوده بالفعل بوجوداتها الخاصه بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها و يترتب عليها آثارها و أما قبل ذلك فلها الوجود الجمعى و هذا الوجود الجمعى نحو آخر من الوجود أرفع و أشرف من كل وجود عقلى أو مثالى أو خارجى و ليس هناك أمر بالقوه و لو استعمل لفظ القوه (١) فى هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الإمكانيات و الاستعدادات قريبه كانت أو بعيدة بل المراد من كونها بالقوه أنها غير موجوده بوجوداتها الخاصه بل بوجود جمعى هو وجود مبدئها و تمامها و لا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات و انفكاك الشئيه عن الوجود لأن ذلك كما أشرنا إليه عبارته عن انفكاكها عن وجودها و عن وجود ما هو مبدؤها و تمامها.

فإن قلت فإذا ثبت كون الأشياء كلها معقوله له تعالى كما هى عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجه فى علمه إلى إثبات الصور العقلية الزائده مقارنة كانت أو

١- و يمكن أن يكون المراد بها الشده كما أن الشده موضوعها الأصلى القوه على الممانعه كما مر فى السفر الأول أو القدره مثل لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و ذلك الوجود الجمعى الإلهي عين القدره، س قد

مباينه(١) و أيضا إذا كان ذاته بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفه فى وجودها الخارجى - فما الحجه على إثبات العقل من طريق أحديه المبدأ الأعلى إذ مبناه على أنه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثه و أنتم أثبتم فى ذاته معانى كثيره.

قلت أما إثبات الصور فهو لازم من تعقله(٢) لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله

١- اعلم أنه إذا كانت الصور مباينه و هى العقول تتصور فيها ثلاثه أسؤله أحدها أنه ما الحاجه إلى وجود العقول و هذا ليس مرادا هاهنا و جوابه أن وجودها جوده تعالى و جوده ذاتى و بما هو فعله هو تعالى مبدؤها و غايتها و ثانيها أنه ما الحاجه فى علمه بالأشياء إلى العقول حتى ترتسم فيها صور الأشياء و تكون هى دفاتر علمه كما سيجى ء بيان مراتب علمه و هذا أيضا ليس مرادا هاهنا و جوابه أن هذا العلم علم العقول بمقتضى أنها مجردات بالفعل علومها عين وجودها و إن لم يكن عين ماهياتها بل كل مجرد عاقل بذاته و بما عدا ذاته مما هى معاليل ذاته فلا يمكن أن يقال علم أحد مغن عن علم الآخر و إن كان علم كل عالم علم البارى أيضا لأن معاليله حاضره بذواتها و صورها العلميه لذاته لكنه علم فعلى له تعالى أى فى مرتبه فعله و ثالثها أنه إذا كان ذاته علما بسيطا بكل الأشياء و فى عين بساطته تفصيليا كما قلتم بل قد مر أن من يقول- علمه التفصيلى متأخر عن ذاته فهو قاصر النظر فما الحاجه فى علمه الذاتى التفصيلى عندكم- إلى الصور العلميه المقارنه أو الصور الأفلاطونيه و العقول النوريه حتى تكون أنفسها لا- الصور التى فيها كما فى السؤال الثانى علوما تفصيليه و هذا هو السؤال المقصود هاهنا و جوابه ما ذكره قده، س قده

٢- مصدر مضاف إلى المفعول إن قلت لا نسلم أنه لازم منه فإن تعقل ذاته الذى هو العلم بالعله يستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصها بل إذا كان تعقل المعلول منطويا فى تعقل العله ذاتها فقد حصل مقتضى القاعده بوجه أولى فالسؤال بعد باق قلت قد أشار قده إلى دفع ما ذكرت بقوله على الوجه الذى هو معلولها و كذا بقوله و هذا غير تعقلها على وجه لا يكون هى بحسبه معلوله فحاصل كلامه قدس سره أن العلم بالعله كما اقتضى علمه بالنحو الأعلى من كل معلول و هو الوجود الإلهى منه كذلك اقتضى علمه بالنحو الأولى منه و هو الوجود الفعلى الذى المعلول به معلول و هذا العلم أنما هو بالصور. إن قلت إذا كانت الصور مقارنه فكون هذا العلم بالصور ظاهر و أما إذا كانت مباينه أى عقولا نوريه فكيف يكون بالصور لأن أنفسها علوم كما عند الأفلاطونيين قلت هذه و إن كانت أنفسها علوما بأنفسها لكنها صور علميه قائمه بذواتها للخارجيات الماديه و أيضا بما هى مضافه إلى الحق تعالى و أنواره و علومه و موجوده بوجوده و أزليه بأزليته صور هى بعينها بما هى هى و من حيث إنها معلولاته ذوات الصور و معلومات كما مر، س قده

القريب و من تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله و منه تعقل معلوله الثالث و هكذا الرابع و الخامس إلى آخر المعلولات على الترتيب العلى و المعلولى فإن ذاته لما كان عله للأشياء بحسب وجودها و العلم بالعله يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه الجبهه لا بد أن يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد و هذا غير تعقلها على وجه لا يكون هى بحسبه معلوله (١) و أما وجوب كون المعلول الأول واحدا لا متعددا بسيطا لا مركبا مع كون المبدأ الأعلى مصداقا- و مظهرا لماهيات الممكنات كلها فذلك لأجل أن تكثر العنوانات لا يقدح فى أحديه ذات الموضوع فإن الحثيات المختلفه التى توجب كثره فى الذات هى الحثيات التى اختلافها بحسب الوجود لا التى تعددها و اختلافها بحسب الآثار فمثال الأول كالاختلاف- فى القوه و الفعل و التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه و التحريك و التحرك و مثال القسم الثانى كالعلم و القدره و كالعقليه و المعقوليه و كالوجود و التشخص و كالوحدته و الوجود إلى غير ذلك من الحثيات التى يجوز أن يكون ذات واحد من جهه واحده

١- فإن تعقلها على ذلك الوجه موجب قاعده البسيط كل الوجودات و قاعده معطى الكمال ليس فاقد له و غيرهما من الأصول لا قاعده العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول أو عله له إذ ليس فى التعقل على ذلك الوجه علما إلا أن يراد الاستلزام غير المتأخر فى الوجود- و أما تعقلها على وجه المعلوليه فهو موجب قاعده العلم بالعله عله أو مستلزم للعلم بالمعلول- فعلى هذه القاعده كانت المثل النوريه أيضا علمه التفصيلى الثانوى كمطلق الوجود المنبسط- كما هو طريقه الشيخ الإشراقى ثم إن السؤال فى العلم الحضورى الفعلى الذى هو الوجود المنبسط السؤال و الجواب الجواب فإن هذا المذهب الشامخ محيط بكثير من أقوال العلم، س قد

مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظه أمر غيرها والواجب تعالى لا جهه فيه تخالف جهه وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهه وجوب الوجود- لا- من جهه أخرى يخالفه كالإمكان والتركيب والقصور والمعلوليه والتأخر والعجز وغير ذلك فإن قلت فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا فيما يشتمل ذاته أو حده على الجنس والفصل كالحیوان والناطق فى الإنسان و كاللون وقابض البصر فى السواد قلت لأن الاختلاف بالمعنى الجنسى والمعنى الفصلى فى مثل هذه الموجودات الطبيعىه يرجع إلى اختلاف فى أنحاء الوجودات فإن الحيوانيه الطبيعىه المطلقه قد توجد فى نحو ناقص من الوجود يستحيل أن يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف وقتا بنحو من أنحاء وجود الحيوانيه يمتنع أن يكون حينئذ وبحسب ذلك الوجود ناطقا ثم إذا تحول من ذلك الوجود وانتقل إلى وجود آخر أقوى وأكمل يصير ناطقا فاختلف أحوال الوجود و أنحاءها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضى التركيب فى الذات الموصوفه بها والتعدد فى قواها ومن هذا الوجه أثبت الحكماء الطبيعىون تعدد القوى الحيوانيه- وغيرها فى النفس أو من جهه تضاد الحيثيات و تقابلها.

و من الأمور الواجبه إدراكها

(١) و تحقيقها لمن أراد أن يكون رجلا عارفا

١- إذ يستنبط منه سوى ما نحن بصدده كيفيه كون الأشياء فى عالم الذرات و مسأله القضاء والقدر و كيفيه هبوط الأرواح مع عدم التجافى عن نشاتها و عدم تبدل ذاتياتها و خاصياتها- و كذا حال عروجها بهذا النحو فإنه إذا كانت الماهيه محفوظه فى هذه البرزات و لوجوداتها أيضا أصل محفوظ و سنخ باق كان هبوط الموجود الطبيعى أى تسفله الذى هو ذاتى هذه المرتبه من الوجود عين هبوط ذلك الموجود اللاهوتى و الجبروتى مع أنه لم يبرح من ذلك المقام الشامخ و عروجه أى علوه الذاتى عروج هذا الموجود الطبيعى بالحقيقه لاتصاله به فتلك الحقيقه عين هذه الرقيقه و بالعكس فبالحقيقه كمال هذه المعرفه بالجمع بين المتقابلين- إذ مع أنه لا- موقع للتراب فى عالم التجرد و التنزيه و لا- يمكن أن يتخطى فيه أقحم نفسه هناك- و اتصل بالأفلاك و الأملاك و كذا فى عكسه إذ مع أنه لا يسع هذا العالم للنفوس فضلا عن العقول- و لا وضع و لا جهه لها قد جاءت من معادنها و دخلت هذا العالم و عمرته و أحبته و اتصلت به- يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ الْآيَهُ، س قده

بالحكمة الإلهية أن يعلم أن للموجودات مراتب في الموجودية و للوجود نشأت متفاوتة بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخس كالنشأ الإلهية و العقلية و النفسية و الطبيعيه و لكل نشأ أحكام و لوازم تناسب تلك النشأ و يعلم أيضا أن النشأ الوجودية كلما كانت أرفع و أقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحده و الجمعيه أقرب و كلما كانت أنزل و أضعف كانت إلى التكثر و التفرقه و التضاد أميل- فأكثر الماهيات المتضاده في هذا العالم الطبيعي و هو أنزل العوالم غير متضاده في العالم النفساني كالسواد و البياض و كالحراره و البروده فإن كل طرفين من هذه الأطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد لقصورهما عن الجمعيه و قصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد و هما معا موجودان في خيال واحد و كذا المختلفات في عالم النفس متفقه الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفه في أثولوجيا إن الإنسان الحسى صنم للإنسان العقلي و الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه روحانيه ليس موضع العين فيه غير موضع اليد- و لا مواضع الأعضاء كلها مختلفه لكنها كلها في موضع واحد انتهى فإذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي و النشأ الإلهية في الجمعيه و التأحد فجميع الأشياء هناك واحد و هو كل الأشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثيه.

و يؤيد هذا المطلب ما قاله فيه أيضا و أما العقل فإن الفضائل فيه جميعا دائما لا حيننا موجوده و حيننا غير موجوده بل فيه أبدا و هي و إن كانت دائمه فإنها فيه مستفاده من أجل أن العقل أنما يفيدها من العله الأولى و أما العله الأولى فإن الفضائل فيها بنوع أعلى لا- أنها بمنزله الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها- غير أن الفضائل تنبع منها من غير أن تنقسم(١) و لا تتحرك و لا تسكن في مكان ما

١- و تتكرر وجودا و لا- تتحرك بأن تنفصل منه كالنداه من البحر فإنه توليد تعالى عن ذلك بل بأنها تضاف إلى غيرها و التوحيد إسقاط الإضافات. و ما الروح و الجثمان إلا وديعه و لا بد يوما أن يرد الودائع و لا تسكن في مكان و قد عبر المعلم الأول في موضع آخر عن الوجوب الذاتى بالسكون- لكنه السكون المعنوى أى لا- حاله منتظره له و لا انتقال له من حال إلى حال، س قد

بل هي آنية تنبجس منها الآنيات و الفضائل فإنها موجوده في كل الآنيات على نحو قوه الآنيه(١) و ذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس و النفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماويه و الأجرام السماويه تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعه تحت الكون و الفساد و ذلك أن المعلول كلما بعد عن العله الأولى و كانت المتوسطات أكثر كان من العله الأولى أقل قبولاً.

و قال في موضع آخر منه الواحد المحض هو عله الأشياء كلها و ليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الأشياء و ليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه و ليس هو في شيء من الأشياء و ذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إليه مرجعها فإن قال قائل كيف يمكن أن يكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه تنويه و لا كثره بجهه من الجهات قلت لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها و ذلك أنه لما لم يكن له هويه انبجست منه الهويات.

قال و أقول و أختصر القول أنه لما لم يكن شيئاً من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه غير أنه و إن كانت الأشياء كلها إنما انبجست منه فإن الهويه الأولى أعنى به هويه العقل هي التي انبجست منه أولاً - بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الأشياء التي في العالم الأعلى و العالم الأسفل بتوسط هويه العقل و العالم العقلي انتهى كلامه.

و قال أيضاً إن في العقل الأول جميع الأشياء و ذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيره و جعل في كل صورته منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة و إنما فعل الصورة و حالاتها معاً لا شيئاً بعد شيء بل كلها معاً و في دفعه واحده و ذلك أنه أبداع الإنسان العقلي و فيه جميع صفاته الملائمه له و لم يبدع بعض صفاته أولاً و بعضها آخر كما يكون في الإنسان الحسي لكنه أبداعها كلها معاً في دفعه واحده.

و قال أيضا إن الأشياء الطبيعية (١) بعضها متعلق ببعض و إذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علوا إلى أن يأتى الأجرام السماويه ثم النفس ثم العقل فالأشياء كلها ثابتة فى العقل و العقل ثابت بالعله الأولى و العله الأولى بدء لجميع الأشياء و منتهاها و منه مبدؤها و إليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا.

و قال إن الأشياء كلها من العقل و العقل هو الأشياء كلها فإذا كان العقل كانت الأشياء و إذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل (٢) و إنما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء و ليس فيه صفة إلا و هى تفعل شيئا مما يليق

١- إلى قوله إلى أن يأتى الأجرام السماويه لعل ظاهره يدل على أن النفوس الجزئيه بعد طى مراتب الأجسام العنصريه تتعلق بالأجرام السماويه طبقه بعد طبقه و بعد طى مراتب الأجرام جميعا تتحد بالنفس الكليه و العقل الكلى كما هو مذهب بعضهم إلا أنه مستلزم للتناسخ فلا- بد أن يحمل كلامه على طى المراتب على نهج الاتصال و على الصيروره و على سبيل الاستكمال و التبدلات الذاتيه بالحركات الجوهرية فالمراد بالجرام السماوى الروح الدماغى الذى هو فى الصفا و الاعتدال كالفلك و لذا صار مطيه للقوى و معسكرا لجنود النور الأسفهد و مكتسبا بخلعه الحياه أو الجسم المثالى الذى لا يبلى و الحق أن يقال مراده التعلق بالأجرام السماويه بنحو التعلق بالمظهر من غير أن يصير المتعلق نفسا و المتعلق جسدا حتى يلزم التناسخ و إذا كان أحد شديد التعلق بصور مألوفه له بل معشوقه له و لا- يمكن نيلها إلا- فى مظهر كالماء و البلور و نحوهما لا يلزم أن يكون نفسا له و الترقى إلى مقام النفس الكليه و العقل الكلى و عدم طى الأجرام السماويه يشبه الطفره إلا أن تصير النفس الإنسانيه فى سيرها و سلوكها فى الدنيا بحيث تكون شعبانا عن الجسم الكليه بالتخطى فى عالم الأفلاك كالأنبياء و بغير ذلك و ذلك الطى لا يتيسر لمن له ألف و أنس بالعنصريات و صفاتها و أشكالها و أطوارها إلا بالانخلاع التام عنها و الكراهه عن الأكل و الشرب و نحو ذلك- مما هى ديدن ديدان عالم العناصر و إنها دائما كالوصال و الراقع و يصير منسلخا عن الأنس بالجزئيات الدائره الفانيه من المبصرات و المسموعات الباطله و غيرها، س قده

٢- إبطال لقول من يقول المعلول غير محتاج إلى العله فى البقاء و لقول من يقول بانقطاع الفيض و إمساك الجود

بها و ذلك أنه ليس فى العقل شىء إلا و هو مطابق لكون شىء آخر انتهى فهذه العبارات صريحه فى أن الواجب جل ذكره فيه جميع الأشياء كلها- على وجه لا- يقدح فى أحديته و أما قوله ليس هو فى شىء من الأشياء فليس هو مما ينافى ما ادعيناه و صرح به فى كلام هذا المعلم مرارا لأن المسلوب عنه هو الشىء بحسب وجوده الذى به يمتاز عن سائر الأشياء و هو وجوده الخاص به دون غيره و المثبت له هو الشىء بحسب هذا الوجود الجمعى الإلهى الذى هو تمام كل شىء و مبدؤه و منتهاه- و الشىء مع تمامه فى شئيته أولى به من نقصانه كما سبق ذكره كما أن ماهيه الحيوان- كونها موجوده بالوجود الإنسانى النطقى أولى فى باب الحيوانيه من كونها موجوده لا مع الناطق و كذلك الإنسان العقلى أولى بالإنسانيه من الإنسان الحسى لكونه تمامه و كماله و كذلك الإنسان الإلهى أعنى الإنسان المشهود فى النشأ الإلهيه و كذلك سائر الأشياء أولى بأنفسها هناك من أنفسها إذا لم يكن هناك لأن ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما أن مطلق الوجود تمام كل ماهيه من حيث هى ماهيه.

فهذا غايه تحقيق هذا المقام و لعله لم يثبت فى شىء من الكتب إلى الآن إلا فى هذا الكتاب فاعرف أيها المتأمل فيه قدره و انظم هذه الفريده فى سلك نظائرها من الفرائد المنثوره فيه.

و أما المنهج الثانى أعنى منهج الصوفيه

إشاره

الكاملين فهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين و بيانه أن لوجوده أسماء و صفات هى لوازم ذاته- و ليس المراد من الأسماء هاهنا هى ألفاظ العالم و القادر و غيرها و إنما هى أسماء الأسماء فى اصطلاحهم (١) و لا أيضا المراد بالصفات ما هى أعراض زائده على

١- و قد مر فى السفر الأول و غيره أن الوجود الصريف المأخوذ بلا تعيين كما أطلق عليه اللاتعين البحث هو الذات و إذا أخذ ذلك الوجود العينى متعينا بتعين كمالى فذلك الوجود العينى المتعين هو الاسم كما إذا لوحظ أنه ظاهر بالذات و مظهر للغير فهو اسم النور- و إذا لوحظ فياضيه ذلك النور بذاته عن شعور فهو القادر و إذا لوحظ أنه ما به ينكشف ذاته لذاته و كذا كل شىء لذاته فهو العالم و إذا لوحظ أنه الإعراب عما فى الضمير الغيبى للأعيان- الثابته فى الأزل و فيما لا يزال فهو المتكلم و قس عليه الباقي، س قد

الذات(١) بل المراد المفهومات الكليه كمعاني الماهيات و كثيرا ما يطلق الصفه فى كلام الحكماء و يراد بها ما يشمل الماهيه أيضا(٢) كما يذكر فى المنطق الوصف العنوانى و يراد به المفهوم الكلى الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الإنسان كذا أو عرضيا كقولنا الكاتب كذا و كذا ما ذكره فى كتاب أثولوجيا من قوله فى العقل يوجد صفات جميع الأشياء إنما المراد بها ما يشمل الماهيات و يقابل الوجودات فالصفه و الذات فى هذا الاصطلاح كالماهيه و الوجود و كذا المراد باللائم ما يشمل الذاتى و الفرق بين الاسم و الصفه فى عرفهم كالفرق فى تعاليم الحكماء(٣) بين قولنا الواحد بمعنى الشىء الواحد كالخط الواحد و قولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط و المركب من حيث الاعتبار.

فنقول ما من موجود متأصل إلا- و هو بحسب هويته الوجوديه مصداق محمولات كثيره مع قطع النظر عما يعرضه و يلحقه من العوارض اللازمه و المفارقه فإن المحمولات التى يحمل عليه بحسب هذه الأمور ليس مصداقها و المحكى بها عنه هو نفس الهويه الوجوديه له ثم لا- يخفى أن المحمولات الذاتيه متكثره و الوجود واحد- و هى طبائع كليه و الوجود هويه شخصيه و لا يخفى أيضا على من له بصيره أن الوجود كلما كان أكمل و أشد كان فضائله الذاتيه أكثر و المحمولات المحاكيه عنها أوفر- إذ له بحسب كل درجه فى الكمال آثار مخصوصه هى مبدؤها لذاته فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيشه الذاتيه و كلما يصدق من المعقولات على شىء بحسب حيشه فى ذاته

-
- ١- كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون الصفه و يريدون بها المعنى القائم بالغير، س قده
 - ٢- و يطلق فى عرف المتكلمين أيضا على هذا المعنى حيث يقولون الصفه النفسيه و يعرفونها تاره بما ينتفى الذات بانتفائه كسواده السواد و تاره بما يقع به التماثل بين المتماثلين- و التخالف بين المتخالفين، س قده
 - ٣- إذ كما ذكرنا فى تحقيق معنى الاسم فى اصطلاح العرفاء نفس ذلك التعين الوجودى هو الصفه و الوجود مع ذلك التعين هو الاسم و نفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التعين هو المسمى- فإذا كون لوازمه تعالى غير متأخره فى الوجود بل متحده فيه ظاهر، س قده

كان حكمه حكم الماهيه و الذاتيات فى كونها متحده فى الوجود موجوده بوجود الذات فمن عرف تلك الهويه الوجوديه كما هى عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعدده بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستأنف فإذن لما كان ذاته مستجمع جميع الفضائل و الخيرات بنفس ذاته البسيطه و ذاته مبدأ كل فعل و منشأ كل خير و فضيله- فله بحسب كل فضيله أو مبدئيه فضيله توجد فى شىء آخر من مجعولاته محمول عقلى فلا يبعد أن يصدق محمولات عقليه كثيره متغايره المعنى مع اتحاد الذات- فالذات المأخوذه مع كل منها (١) يقال لها الاسم فى عرفهم و نفس ذلك المحمول العقلى هو الصفه عندهم و كلها ثابتة فى مرتبه الذات قبل صدور شىء عنه قبله كقبليه الذات لكن بالعرض كما أنها موجوده بوجود الذات بالعرض- و كذا حكم ما يلزم الأسماء و الصفات من النسب و التعلقات بمظاهرها و مربوباتها و هى الأعيان الثابته التى قالوا إنها ما شمت رائحه الوجود أبدا و معنى قولهم هذا أنها ليست موجوده من حيث أنفسها و لا الوجود صفه عارضه لها و لا قائمه بها و لا هى عارضه له و لا قائمه به (٢) و لا- أيضا مجعوله للوجود معلوله له بل هى ثابتة فى الأزل باللإجعل الواقع للوجود الأحدى كما أن الماهيه ثابتة فى الممكن بالإجعل المتعلق بوجوده- لا بماهيته لأنها غير مجعوله بالذات و لا أيضا لا مجعوله أى قديمه بالذات و ليست أيضا تابعه للوجود بالحقيقه لأن معنى التابعه أن يكون للتابع وجود آخر و ليست لها فى ذاتها وجود بل إنما هى فى نفسها هى لا غير فإذن تلك الأسماء و الصفات (٣) و

-
- ١- أى مع كل من المحمولات العقليه هذا و هكذا قوله و نفس ذلك المحمول العقلى لا- ينافى ما هو تحقيق معنى الاسم و الصفه من أنهما الوجود الحقيقى لأن مراده المفهوم من حيث التحقق لا المفهوم العقلى بما هو عقلى، س قده
- ٢- لا- يمكن حمل القيام على القيام الصدورى و إن أمكن فى سابقه على وجه بعيد بناء على احتمال الأولويه الكافيه إذ يلزم التكرار مع قوله و لا أيضا مجعوله فليحمل القيام فى الموضوعين على مثل قيام الهولى بالصوره الجسميه فى التحقق و قيام الهولى المصوره بالصوره النوعيه فى التنوع و إنما لم تكن الماهيه مجعوله للوجود لأنها دون الجعل، س قده
- ٣- أى بما هى مفاهيم

متعلقتهما كلها أعيان ثابتة في الأزل بلا- جعل و هي و إن لم تكن في الأزل موجوده بوجوداتها الخاصه إلا أنها كلها متحده بالوجود الواجبي و بهذا القدر خرجت عن كونها معدومه في الأزل و لم يلزم شيئيه المعدوم كما زعمته المعتزله كما مرت الإشاره إليه.

فإذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده و كانت تلك الأعيان(١) موجوده بوجود ذاته فكانت هي أيضا معقوله بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقوله بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجوده بوجود واحد إذ العقل و الوجود هناك واحد فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبه ذاته قبل وجودها- فعلمه بالأشياء الممكنه علم فعلى سبب لوجودها في الخارج لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته و ذلك الوجود بعينه علم بالأشياء و هو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقليه تتبعها صور طبيعيه تتبعها المواد الخارجيه و هي أخيره المراتب الوجوديه فالحق بوجود واحد يعقلها أولا قبل إيجادها(٢) و يعقلها

١- لا- ريب أن هذه الأعيان الثابته أعم من مفاهيم الأسماء و الصفات و الماهيات الإمكانيه- أمور اعتباريه غير أصيله و هي موجوده بالوجود بالعرض و لما كان ملاك معقوليتها للذات هو موجوديتها بالذات و للذات و هي موجوده بها بالعرض فهي معقوله لها بالعرض و لما كان كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات فالموجوده للذات هي وجوداتها و هي المعقوله للذات فيرجع إلى أن الأشياء جميعا معقوله للذات لأنها موجوده لها و هو البرهان الذي يتضمنه المنهج الأول- و لا يبقى لهذا البيان إلا وضع ما بالعرض مكان ما بالذات و ليس بمصلح شيئا إن لم يفسده. على أنا قد نبهناك مرارا أن الماهيات و سائر المفاهيم لا تتعدى طور النفوس فإنها اعتباريه ناشئه من خطأ الوهم و الموجودات التي لا تعلق لها بالماده لا ذاتا و لا فعلا علومها حضوريه غير حصوليه، ط مد ظله

٢- فإن وجودها على الوجه الذي هي بحسبه معلوله وجود رابط و معنى حرفي ليس له تحقق على حiale و لا يصير موضوعا على حده فعلمه تعالى بوجودها على هذا الوجه منطو في علمه بالنحو الأعلى من وجودها كما أن علمه بها على هذا النحو أيضا منطو في علمه بذاته، س قد

ثانيا بعد إيجادها فبعقل واحد كان يعقلها سابقا و لاحقا(١) و بعين واحده كأن يراها فى الأزل واحده و بعد الأزل متكثره فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح- المطابق للقوانين الحكيمه البحثيه لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فى التعاليم البحثيه و المناظرات العلميه ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا و لم يبألوا عدم المحافظه- على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإيرادات و لا يمكن إصلاحها و تهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوه البرهان و قدم المجاهده

ذكر و تصريح

قد مر فى مباحث الصفات أن المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو و أن ذاته من حيث وجوده و هويته مما يفنى الصفات و التعينات و المفهومات حتى مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهويه فلا- إشاره إليه و لا- اسم و لا رسم- لأن هذه الأمور كلها طبائع كليه و الذات هويه شخصيه صرفه لا خبر عنها و يقال لها مرتبه الأحديه و غيب الغيوب و باعتبار هذه المدلولات التى هى أيضا بوجه عين الذات و يقال لها مرتبه الإلهيه و الواحدية فجاءت الكثره كم شئت إذ فى هذه المرتبه تتميز الصفه عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدره و هى عن الإيراده فيتكثر الصفات و بتكثرها يتكثر الأسماء و يتكثر مظاهرها و يتميز الحقائق الإلهيه الموجوده بوجود واحد إلهى بعضها عن بعض بالماهييه كما يتميز الصور العقليه و الحقائق الأفلاطونيه التى هى بإزائها و مربوباتها بعضها عن بعض بالوجود- فهناك مقام الجمع و مرتبه الهويه الأحديه مقام جمع الجمع و هاهنا مقام الفرق و إذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلى مرتبه الصور النفسانيه صارت إلى مقام فرق الفرق و على هذا المنوال إلى أن يصل إلى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم و كونها عين قوه الفساد و بقاؤها عين التجدد و الانقضاء و

١- و كأنه مبنى على نحو من الاتحاد بين وجودها الإلهى و بين وجودها الإمكانى العقلى أو المثالى أو المادى، ط مد ظله

اتصالها عين قبول الانفصال و وحدتها عين الكثره كالعدد و عين قوه الكثره كالمقدار.

و بالجمله الحقائق المتأصله كالإنسان و الفرس و الدواب و الشجر و الحجر و الذهب و الفضة و الأرض و الهواء و النار و السماء و الشمس و القمر و غيرها من الأنواع- لكل منها أنحاء من الكون(١) و درجات و مقامات فى الوجود و نشأت فى الكمال- كلما هو أرفع و أشرف كان الوجود فيه أقدم و وحدته أقوى و إحاطته بما سواه أكثر و جمعيته أشد و نوريته أظهر و آثاره أوفر حتى يبلغ إلى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الإمكان ففى ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات و التعانق بين المتضادات و التآحد بين الكثرات فكانت موجوده بوجود واحد معلومه بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان

الرسول الختمى ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و إنما قال وقت و لم يقل مقام للفرق بين مرتبه الرساله و مرتبه الولاية لأن دعوى الرساله لا يلائم دعوى المقام هناك و إنما يلائم دعوى الوقتيه.

تنبيه تعليمى

و مما ينبه على كون حقيقه واحده لها درجات فى الوجود بعضها طبيعى و بعضها نفسانى و بعضها عقلى و بعضها إلهى أنه لا شك أن العلم بمعنى الصورة(٢) الحاصله حقيقه واحده و هى قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها و قد تكون جوهرنا نفسانيا كعلم النفس بذاتها و قد تكون جوهرنا عقليا كعلم العقل بذاته و قد لا تكون جوهرنا و لا عرضا بل أمرا خارجا عنهما و هو واجب الوجود كما فى علم الله بذاته و بالأشياء و كذلك القدره قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانيه كما فى الحيوانات و قد تكون جوهرنا كما فى العقول فإن القدره فيها هى عين

١- إشاره إلى العروج بعد الهبوط، س قدّه

٢- الصورة بمعنى ما به الشىء بالفعل هنا و لو حملت على العلم الحصى كما اشتهر تعريفه بها لم يصدق على علم النفس أو العقل أو الواجب بذاته لكونه حضوريا لا صوريا بهذا المعنى، س قدّه

وجودها و إن لم تكن عين ماهياتها إذ ليست ماهيه شىء منها عين معنى القدره و وجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدره فيها جوهرًا و قد تكون واجبه كقدره الله تعالى على كل شىء فإذا تحقق عندك أن ماهيه واحده كالعلم و القدره و نظائرها ذات درجات و مقامات فى الوجود و بعضها أقوى و أشرف حتى ينتهى فى جانبى النزول و الصعود إلى العرضيه و الواجبيه فقس على هذا جميع الحقائق الوجوديه- فإن للإنسان مثلاً وجوداً عرضياً كوجود ماهيته فى الذهن عند تصور النفس لها و له وجود جوهرى طبيعى و هو ظاهر و له أيضاً وجود جوهرى نفسانى مع أعضاء نفسانيه- كما فى عالم الآخرة على ما سنبينه فى مباحث المعاد الجسمانى إن شاء الله تعالى و له وجود عقلى كما أثبتته أفلاطون و قد أوضحنا سبيله و له أيضاً وجود إلهى و هو ما فى علم الله تعالى و كذا غيره من الحقائق.

و من هاهنا أيضا ظهر فساد ما اشتهر من المشائين

و صرح به بعض أتباعهم كبهمنيار فى تحصيله من أن الصور العلميه الحاصله له أعراض حاله فى ذاته- فكان الإنسان الموجود هناك عرضاً و كذا السماء و الأرض و الكواكب و العناصر و المواليد أعراض و لا- شك أن وجود الأعراض أحسن مراتب الوجود و أنزله و الإنسان العرضى أحسن الأناس و كذا الحيوان العرضى أنزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل أن يكون ذاته موضوعاً و محلاً لهذه الأشياء على أحسن أنحائها فى الوجود و أنزل مراتبها فى الكون و لا شك أن مجاور الشىء العالى الشريف يجب أن يكون مناسباً له فى العلو و الشرف فما أبعد هؤلاء فى هذه المسأله عن إصابه الحق و درك الصدق.

نقل كلام لتأييد مرام

قال العارف المحقق محيى الدين العربى فى الباب السابع و السبعين و ثلاثمائه من الفتوحات المكيه اعلم أيديك الله إنه من المحال أن يكون فى المعلومات أمر لا يكون له حكم (١) ذلك الحكم ما هو عين

١- هذا مثل ما ذكره المصنف قدس سره فى أول الأصول السالفه أن كل هويه وجوديه هى مصداق بعض المعانى الكليه فى مرتبه وجودها فالمراد بالحكم المحكوم به و بالمعلومات مفاهيم الممتنعات و الأعيان الثابته فاجتماع النقيضين مع كونه معدوماً و المعدوم بما هو معدوم بسيط يصدق عليه معدوم و ممتنع مغاير لاجتماع الضدين مثلاً و العين الثابت يصدق عليه ممكن و معلوم و متميز ثبوتاً و نحو ذلك، س قد

ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الأمر في عينه لا يكون واحدا للكثرة- فما ثم إلا مركب أدنى نسبه التركيب إليه أن يكون عينه و ما يحكم به على عينه- فالوحده التي لا كثره فيها محال و اعلم أن التركيب الذاتى(١) الواجب للمركب- الواجب الوجود لذاته لا- يقدح فيه القدح الذى يتوهمه النظار فإن ذلك فى التركيب الإمكانى فى الممكنات بالنظر إلى اختلاف التركيبات الإمكانية(٢) فيطلب التركيب الخاص فى هذا المركب مخصصا(٣) بخلاف الأمر الذى يستحقه الشئ ل نفسه كما تقول فى الشئ ء- الذى يقبل الشكل المعين دون غيره من الأشكال أن ذلك لا- بد له من مخصص غير ذات القابل(٤) و التركيب الذاتى لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم و ما وجدنا عقلا يقيم دليلا قط على أنه لا يحكم عليه بأمر فغايه من غاص فى النظر العقلى و اشتهر من العلماء أنه عقل صرف لا حظ له فى الإيمان أنه حكم عليه بأنه عله فما خلص توحيده له فى ذاته حين حكم عليه بالعليه و أما غيرهم من النظار فحكموا عليه بالنسب(٥) و إن ثم أمرا يسمى بالعالمية و القادريه بهما حكم عليه بأنه عالم قادر و أما غير

١- أى كثره المفاهيم الحاكيه عن ذاته بذاته، س قده

٢- أى القدح لأجل الاختلاف فى التركيبات الإمكانية وجودا فإضافه الاختلاف بتقدير فى، س قده

٣- يعنى فى التركيبات الإمكانية المختلف أجزاؤها وجودا لا بمجرد المفهوم- كما يلزم الاحتياج إلى علل القوام يلزم الاحتياج إلى علل الوجود لثلا يلزم التخصيص من غير مخصص، س قده

٤- أى غير نفس ذات المشكل و إنما حملنا على ذلك لأن المخصص هو المادة القابله- إذ قد تقرر أن الصوره الجسميه محتاجه إلى الهولى فى التشكل، س قده

٥- إشاره إلى طريقه المعتزله القائلين بالنيابه فى صفاته تعالى فإنهم ينفون حقائق الصفات عن ذاته لكن يترتب على ذاته ما يترتب على ذوى الصفات فباعبار نسبته إلى آثار الصفات يحكمون عليه بأنه عالم و قادر و غيرهما، س قده

هؤلاء من النظار فحكموا عليه بأن له صفات زائده (١) تسمى حياه و علما و قدره- و إرادته و كلاما و سمعا و بصرا بها يقال إنه حتى عالم قادر مرید متكلم سمیع بصیر و جميع الأسماء من حيث معانيها أعنى الأسماء الإلهيه تدرج تحت هذه الصفات الأزليه انتهى كلامه و الغرض من نقله أن هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفه أن التركيب فى المعانى و المحمولات العقليه لا ينافى أحديه الوجود و لا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتى الأولى اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعى إذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدا فى هذا الحمل فلا يقدر كثره المحمولات الذاتيه فى الوحده التامه و قوله فإن ذلك فى التركيب الإمكانى إشاره إلى ما حققناه آنفا من أن الأشياء الموجوده بالوجود الواجبى من غير تركيب فى الوجود قد يكون إذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الإمكانى اقتضت تركيبا خارجيا أو عقليا كما فى الجنس و الفصل

و قال فى موضع آخر

فى معنى قوله تعالى وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فَضَّلَ الْخِطَابَ إِنْ الْمَمَكَنَاتِ مَتَمِيزُهُ فِى ذَاتِهَا فِى حَالِ عَدَمِهَا وَ يَعْلَمُهَا اللَّهُ سَبْحَانَهُ عَلَى مَا هِىَ عَلَيْهَا فِى نَفْسِهَا وَ يَرَاهَا وَ يَأْمُرُهَا بِالتَّكْوِينِ وَ هُوَ الْوُجُودُ الْخَارِجِى فَتَكُونُ عَنْ أَمْرِهِ فَمَا عِنْدَ اللَّهِ إِجْمَالٌ كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ فِى أَعْيَانِ الْمَمَكَنَاتِ إِجْمَالٌ (٢) بل الأمر كله فى

١- إشاره إلى طريقه الأشاعره و الحاصل أنه لا مفر لأحد من الحكم عليه تعالى- بكثره ما من حيث مفاهيم أسمائه و صفاته لا أقل و هذه الأسماء السبعه التى عددها ذكرنا فى مواضع أخرى أيضا و يقال لها أئمه الأسماء و لكن زيادتها وجودا ليس مذهبه و قد ذكر مذهبه أولا و هو الزيادة مفهوم فقط، س قد

٢- أى سواء كانت موجوده بالوجود العلمى الإلهى أو بالوجود الأمري و الكونى بل الأمر كله فى نفسه أى فى الوجود الخارجى و كذا فى علم الله تعالى مفصل و ليس المراد من عدم الإجمال و من تفصيل الأمر كله فى نفسه ما بحسب شيئه الأعيان و مفاهيم الصفات خاصه- فى العلم الأنزلى لقول المصنف قده هاتين المرتبتين من العلم و معلوم أن إحديهما و هى المراده بالحكمه أنما هى العلم بالوجود الجمعى اللاهوتى لكل شىء و هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى و الأخرى و هى المراد بفصل الخطاب أنما هى العلم بالوجودات على الوجه الذى هى به معلوله و هذا تفصيل عين الإجمال أى هذه الكثره عين تلك الوحده- و هذا النشر عين ذلك الطى و هذا الفتق عين ذلك الرتق و كشف التفصيل فى عين الإجمال الواقع فى عبارته هذا الشيخ الجليل محمول على سياق المصنف قدس سره على هذا، س قد

نفسه و فى علم الله مفصل و إنما وقع الإجمال عندنا و فى حقنا و فىنا ظهر فمن كشف التفصيل فى عين الإجمال علما أو عينا أو
حقا فذلك الذى أعطاه الحكمة و فصل الخطاب و ليس إلا الأنبياء و الرسل و الورثة خاصة و أما الفلاسفة فإن الحكمة عندهم
عاريه فإنهم لا يعلمون التفصيل فى عين الإجمال انتهت عبارته.

أقول يظهر من كلامه أن معرفه الإنسان أن الواجب بحيث يوجد فى مرتبه ذاته تفاصيل حقائق الممكنات أمر عظيم لا يعرفه إلا
الكامل الراسخون فى العلم- الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله و لا يبعد(١) أن يكون قوله تعالى
كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ إشاره إلى هاتين المرتبتين من العلم كما فى قوله وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فَضَّلْ
الْخِطَابِ فَالْحِكْمَةُ لِلآيَاتِ يَعْنِي وجود الممكنات التى هى آيات داله على ذاته هى عبارته عن وجودها الجمعى و كونه كتابا
لاجتماع المعانى فيه و تفصيلها عبارته عن وجودها الإمكانى الافتراقى و إنما سمي الكتاب كتابا لضم حروفه و كلماته بعضها إلى
بعض مأخوذا من كتبه الجيش و هى الطائفة من الجيش مجتمعه و لأجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا و فرقانا
باعتبارين فالقرآن هو الحكمة و هو العقل البسيط و العلم الإجمالى فى عرف الحكماء و الفرقان هو تفصيل الكتاب و فصل
الخطاب- و هو العقل التفصيلى و العلم النفسانى المنتقل من صورته إلى أخرى.

و اعلم أن سائر الكتب النازله على الأنبياء ع ليست تسمى قرآنا

١- إنما قال لا- يبعد لأن ظاهر قوله تعالى أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ أن آياته محكمه لا متشابهه- برد المتشابهات إلى المحكمات و هو
قدس سره حمله على أنها ذوات حكمه من باب افعل بمعنى صار ذا كذا و لكن مالهما واحد لأن المحكميه باعتبار الحكمة، س
قده

كما ليست تسمى كلام الله لأجل هذه الدقيقه فإن علومهم مأخوذه من صحائف الملكوت السماويه حسب مقاماتهم فى تلك الطبقات و أما الرسول الخاتم ع فعلمه فى بعض الأوقات كان مأخوذا من الله فى مقام لى مع الله بلا واسطه جبرئيل ع- و لا غيره من ملك مقرب و الله أعلم

الفصل (١٣) فى مراتب علمه بالأشياء

إشاره

و هى العنايه و القضاء(١) و يقال له أم الكتاب و القدر و يقال له كتاب المحو

١- لما كان القضاء هو العلم الكلى المحيط الذى بعد مرتبه الذات كان على ضريين- قضاء إجمالى و هو الصور القائمه بالقلم أعنى العقل الأول بل مجموع العقول الطويله لأن الترتيب يؤدى إلى الوحده و قضاء تفصيلى أولى و هو الصور القائمه بالعقول التفصيليه أعنى الطبقة المتكافئه و تفصيلى ثانوى و هو الصور الفائضه على النفوس الكليه من جهتها العقليه المسماه باللوح المحفوظ و بأم الكتاب كما يأتى و القضاء المطلق أيضا يقال له أم الكتاب كما صرح به قدس سره و القدر أيضا على ضريين علمى و هو الصور القائمه بالنفوس المنطبعة الفلكيه و الأشباح المثاليه و عينى و هو بالحقيقه صور مرتبه سجل الوجود التى أسقطها قدس سره فى هذا الكتاب و لكل من القضاء و القدر كما أشار إليه محل و المحل صدورى و قابلى و القابلى تعملى و واقعى فالمحل الصدورى للقضاء الإجمالى هو العنايه و محله القابلى التعملى هو ماهيه القلم لأن الصور على التحقيق الذى حققه قده هو النحو الأعلى من وجودات ما دون القلم فى القلم بنحو أبسط و أتم و ليست زائده إلا باعتبار المفاهيم و الماهيات اللازمه لتلك الوجودات- كما فى الأعيان الثابته اللازمه لأسماء الله تعالى فالقابل التعملى للقلم هو القابل لتلك الصور أيضا و محله القابلى الواقعى هو الألواح التى دونه و على طريقه المشائين القائلين بالصور المرتسمه فالقابلى الواقعى نفس ما ارتسمت هى فيه و المحل الصدورى للتفصيلى الأولى هو القلم و القابلى التعملى له هو الماهيه و الواقعى هو اللوح المحفوظ و على طريقتهم نفس ما ارتسمت فيه و قس عليه الثانوى و القدر إلا أن المحل القابلى للصور القدريه ليس تعمليا- لزيادتها على محلها فقولته قده و محلها إلى آخره أى المحل القابلى بقسميه للقضاء القلم و اللوح المحفوظ و القابلى الواقعى للقدر هو لوح المحو و الإثبات،

س قده

و الإثبات كما أشار إليه بقوله يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ و محلها اللوح و القلم أحدهما على سبيل القبول و الانفعال و هو اللوح بقسميه و الآخر القلم على سبيل الفعل و الحفظ-

و أما العناية

فقد أنكرها أتباع الإشراقين و أثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه لكنها عندهم صور زائده على ذاته على وجه العروض و قد علمت ما فيه و الحق أنها علمه بالأشياء (١) في مرتبه ذاته (٢) علما مقدسا عن شوب- الإمكان و التركيب فهي عباره عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعه في عالم الإمكان على نظام أتم مؤديا إلى وجودها في الخارج مطابقا له أتم تأديه لا على وجه القصد و الرويه. و هي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته (٣) خلاق للعلوم التفصيليه العقليه و النفسيه على أنها عنه لا على أنها فيه

و اما القضاء

(٤) فهي عندهم عباره عن وجود الصور العقليه لجميع

١- العلم العنائي هو علم الفاعل بغايه فعله فالمعتمد في إثباته فيه تعالى على وجوب- تقرر الغايه لكل فعل عند فاعله و كون غايته تعالى في أفعاله هي ذاته فغايه كل موجود أو نظام وجود و هي كماله الأخير و المصلحه المطلوبه منه لها نحو تقرر عنده تعالى بما أن الفعل فعله فينتج ما ذكره قده أنه العلم التفصيلي الذاتي بالكمالات الوجوديه و النظام الأتم الجارى فيها، ط مد ظله
٢- يعنى عندنا ليست زائده بل هي العلم الذاتي الإجمالي في عين الكشف التفصيلي الذي قلنا به فإن العناية هي العلم السابق التفصيلي الفعلي بالنظام الأحسن و العلم الفعلي بالنظام الأحسن ما يكون عله له و هذه صادقه على ذلك العلم الذاتي فأشار إلى سبقه بقوله « في مرتبه ذاته » و إلى تفصيله بقوله « بحيث ينكشف » إلى آخره و إلى أحسنيته بقوله « على أتم نظام » و إلى فعليته بقوله « مؤديا الى وجودها » إلى آخره- س قده.

٣- أى مقرر في ذاته غير خارج منه و إلا لكان واجبا آخر- ط مد ظله.

٤- القضاء نحو جعل للنسبه الضروريه بين الشئ و محموله فقول القاضى (مثلا) في قضائه بين المتنازعين: « المال لزيد او الحق مع عمرو » يثبت المالكه لزيد أو الحق لعمرو إثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل الذي أوجده النزاع قبل الحكم، و اذا طبق هذا المفهوم على الوجود الحقيقي كان مصداق قضائه (تعالى) في كل موجود معلول هو إيجاب خصوصيه وجوده القائم بعلته التامه أو العله التامه من حيث مبدئيه لإيجاب وجوده، فقضاء كل معلول هو عله التامه من حيث إيجابها له و القضاء العالم لجميع العالم هو علمه العنائي الفعلي الموجب له. و من هنا يظهر أن القضاء ينقسم إلى ذاتي خارج من العالم، و فعلى غير خارج منه، و أغلب ما ورد من لفظ « القضاء » في الكتاب و السنه هو القسم الثاني- ط مد ظله.

الموجودات، فائضه عنه (تعالى) على سبيل الإبداع دفعه بلا زمان، لكونها(١) عندهم من جملة العالم و من أفعال الله المبائنه ذواتها لذاته. و عندنا علميه لازمه لذاته بلا جعل و تأثير و تأثر، و ليست من أجزاء العالم، اذ ليست لها حيثيه عدميه و لا إمكانات واقعيه فالقضاء الربانيه (و هي صورته علم الله) قديمه بالذات ببقاء الله كما مر بيانه.

و أما القدر

(٢) فهو عبارته عن وجود صور الموجودات فى العالم النفسى

١- تعليل لقولهم « فائضه عنه تعالى » و إنما كانت من أفعال الله (تعالى) مع كونها علمه و علمه صفته لأنها علمه الفعلى أى: فى مرتبه الفعل (بمعنى المفعول) و لأن محله الفعل و يطلق « القضاء » على نفس العقول لكونها محله و على ما هو التحقيق من كون الصور القضائيه هى النحو الأعلى من المقضيات ظاهر س قده.

٢- القدر كميته الشئى و هندسته وحده و تقديره تعيين حدوده و خصوصيات وجوده و أكثر ما يقصد و يعمل إنما هو فى الصناعات كما أن الخياط يقدر الثوب قبل أن ييزه و يخيطه، و النجار يقدر الخشب ليصنع منه (مثلاً) كرسيا بصفه كذا و كذا، و القالب يقدر المادة المقلوبه على ما يعطيها من الكم و الشكل و الهيئه و غيرها. و إذا طبقنا مفهومه على الوجود الحقيقى كان مصداقه ما يعطيه العلل الناقصه للمعلول من خصوصيات الوجود و خواصه و آثاره، فإن لكل من العلل الأربع و الشرائط و المواقع و سائر الأسباب المعده أثرا فى المعلول، و لها و لسائر العوامل الحافه حول المعلول آثارا فى خواصه و آثاره فجملتها كالقالب الذى يعين للمقلوب ما له من خصوصيات الوجود و الآثار. و من هنا ظهر أولاً أن القدر بما يتخلف عن مقتضاه و ذلك إذا كان ملحوظا بالنسبه إلى بعض أجزاء العله التامه دون مجموعها. و ثانياً أن موطن القدر هو عالم المادة الذى تتكثر فيه العلل و تتعاون و تتزاحم، و أما عالم التجرد فكل عله واحده تامه لانتفاء العله الماديه و الصوريه و الشرائط و المعدات و الموانع فلا يبقى إلا العله الفاعليه و الغائيه و هما فى الفاعل المجرد التام الفعليه متحدان و ثالثاً أن القضاء أعم مورداً من القدر لاختصاص القدر بالماديات بخلاف القضاء. نعم لو عمم القدر بحيث يعم كل حد حتى الحدود الماهويه كان مثل القضاء فى شموله المادى و المجرد و فى عدم التخلف ط مد ظله.

السماوى على الوجه الجزئى (١) مطابقه لما فى موادها الخارجيه الشخصيه مستنده إلى أسبابها و عللها واجبه بها لازمه لأوقاتها المعينه و أمكتتها المخصوصه و يشملها القضاء شمول العنايه للقضاء.

و أما اللوح و القلم

فبيان القول فيهما أن البارى جلت كبرياؤه أول ما برز من ذاته و نشأ هو جوهر قدسى فى غايه النور و الضياء و السناء بعد الأول تعالى و نشأ بتوسطه جواهر أخرى قدسيه مترتبه فى الشرف و الكمال و شده النوريه على حسب ترتبها فى القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطه جهات فقرها و نقصها فى الوجود- و ضعف نوريتها موجودات نفسانيه و أخرى طبيعيه و هى النفوس السماويه و الأجرام الفلكيه و ما معها من العناصر و المركبات و هذه كلها متجدده الوجود زمانيه كالمكتوب من الكلمات المعقوله و أما تلك الجواهر و الأنوار القاهره فهى مقدسه عن الزمان- منزهه عن التجدد و الحدثنان بل كلها مع تفاوت مراتبها فى الشرف و النوريه كانت لشده اتصال بعضها ببعض كأنها موجوده واحده و الحق أنها واحده كثيره (٢) كما قررناه فى موضعه بالبرهان و لهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم فى قوله تعالى- (٣) ن وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ وَ أتى بصيغه جمع العقلاء مع وحدته إشارة إلى

١- أما عند «المشائين» فعلى سبيل الانطباع. و أما عند «الإشراقين» فعلى سبيل المظهرية لكون الصور القدرية عندهم مثلا معلقه قائمه بذواتها س قد.

٢- أما كثرتها فهى لأن مراتب الوجود متفاوتة شده و ضعفا و أما وحدتها فلأن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فى الوجود و لا سيما فى الوجودات الطويله المفارقة فإن المكثرات التى فى عالم الطبيعه من المادة و لواحقها و الزمان و المكان و الوضع و غيرها منتفيه هناك و التحقيق أن لا ماهيه لها كما قال به الشيخ الإلهى، س قد

٣- النون المقسم بها هى النفس الكليه الحامله باعتبار ذاتها و متعلقها الإمكان الذاتى و الاستعدادى فإن النونين فى النون كما فى الحديث إشارة إلى الإمكانين و الواو فيها إلى الوجوب الذى هو قلبها كما أن الواوين فى الواو إشارة إلى الوجوب السابق و الوجوب اللاحق و الألف فيها إلى الوجوب الذاتى الذى هو قلبها فكما أن العقل هو القلم فالنفس هى المحبر الذى مداده سواد الإمكان، س قد

وحدته الجمعي وقوله تعالى اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ و كالروح فى قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وقوله تعالى وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ و كالأمر فى قوله تعالى وَ مَا أَمْزَنَّا إِلَّا وَاحِدَةً و كالكلمه (١) كما مر وقد يعبر عنها بألفاظ متعدده كالكلمات

فى قوله ع: أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق و ذراً

و كالمفاتح فى قوله تعالى وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ و كالخزائن فى قوله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ فهى تسمى بأسامى مختلفه باعتبارات متعدده فباعتبار كونها مصوره لصور المعلومات- ناقشه فى قوابل النفوس و الأجرام على وجه التجدد و التقضى تسمى بالقلم- كما أنها باعتبار تأثيرها فى ما تحتها تأثير الكلام الأمرى فى المخاطب تسمى بالأمر و هى أنوار قاهره مؤثره فيما تحتها بتأثير الله تعالى- كما أن ذواتها موجوده بوجوده لفنائها فى التوحيد و كذلك حكم تأثيراتها- فقاهريتها التى تأثيرها ظل لقاهريته تعالى كما أن نوريتها التى لا تزيد على ذواتها- لمعه من لمعات وجهه و جماله و تقع منها ظلال ممدوده امتداد الزمان و المكان فى الخارج مع كونها كما علمت معراه عن الزمان و المكان و قد أشار إليه بقوله تعالى أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَيَّدَ الظَّلَّ و كما تفيض منها صور الأشياء و حقائقها بإفاضه الحق سبحانه فكذلك تفيض منها صفاتها و كمالاتها الثانويه التى بها يجبر نقصاناتها- فهذا الاعتبار أو باعتبار أنها تجبرها على كمالاتها و التوجه إليها عند فقدانها و حفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت و هى صورته صفة جباريه الله و هى قضاء الله و أمره و

١- كما مر الاستشهاد بقوله تعالى وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ و كذا بقوله قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي الظاهر فى الروح الصعودى إشاره منه إلى اتحاد العقول الصعوديه الكامله مع العقول النزوليه فى المال كما قال ص: أول ما خلق الله نورى أو روحى و مقولهم ع: نحن السابقون اللاحقون و مذهبه قدس سره اتحاد النفس بالعقل الفعال، س قد

كلام الله و كلماته التامات و مفاتيح رحمته و خزائن علمه و جوده و أعينه الناظره فى قوله تعالى وَ اصْبِرْ لِفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِينَا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الإلهى و حيثاته.

و أما اللوح المحفوظ

فهو عباره عن النفس الكليه الفلكيه سيما الفلك الأقصى - إذ كلما جرى فى العالم أو سيجرى مكتوب مثبت فى النفوس الفلكيه فإنها عالمه بلوازم حركاتها كما بيناه فى مباحث الأجسام و سنعيد ذكره عند البحث عن المبادئ و الغايات فكما ينتسخ بالقلم فى اللوح الحسى النقوش الحسيه كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومه مضبوطه لعلها و أسبابها على وجه كلى فتلك الصور محلها النفس الكليه التى قلب العالم و الإنسان الكبير عند الصوفيه و كونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفائضه عليها على الدوام فى خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلى أو باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانيه لما علمت من طريقتنا أنه كلما تعلق بالأجرام الطبيعيه من النفوس و الطبائع و القوى فهى متجدده الوجود حادثه غير باقيه ما دامت موجوده بهذا الوجود التكويني ثم ينتقش فى النفوس المنطبعه الفلكيه صور جزئيه متشخصه بأشكال و هيئات مقدره مقارنة لأوقات معينه على مثال ما يظهر فى الماده الخارجيه و هذه الصور لجزئيتها و شخصيتها متبدله متجدده بعضها خلاف بعض فى التعينات و التشخصات بخلاف ما فى اللوح المحفوظ فإنها مضبوطه مستمره على نسق واحد كالكبريات الكليه فهذه النفوس هى ألواح قدرية فيها المحو و الإثبات و عالمها عالم الخيال الكلى و عالم المثال و كل منهما كتاب مبین كما قال تعالى وَ لَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ إِلَّا أَنْ الْأَوَّلِ لَوْحٍ مَحْفُوظٍ مَا فِيهِ مِنَ التَّغْيِيرِ يَسْمَى بِأَمِ الْكِتَابِ وَ الثَّانِى كِتَابِ الْمَحْوِ وَ الْإِثْبَاتِ عَلَى مَا قَالَ تَعَالَى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أَمَا وَجُودَ هَذِهِ الْأَكْوَانِ الْمَادِيَةِ فِى مَوَادِّهَا الْهَيُولَانِيَةِ الظَّلْمَانِيَةِ الْمَشَارِ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ - وَ مَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أَى بِوَأَسْطِهِ صُورَهَا الْقَدْرِيَةِ الْمَعْلُومَةِ لِأَجْلِ ارْتِسَامِهَا فِى الْقَوَى الْإِدْرَاكِيَةِ فَهَلْ هِىَ أَيْضًا مِنْ مَرَاتِبِ الْعِلْمِ كَمَا يَظُنُّ أَمْ لَا فَالْحَقُّ أَنَّ ذَلِكَ

ظن فاسد و وهم باطل فإن هذا الوجود ليس وجودا إدراكيا كما أقمنا البرهان عليه و مرت الإشاره إليه فى مواضع من هذا الكتاب فما أسخف قول من حكم بأن وجود تلك الصور الجزئيه فى موادها الخارجيه أخيره مراتب علمه تعالى و سمي ماده الكليه المشتمله عليها دفتر الوجود و كأنه سهى و نسى ما قرأه فى الكتب الحكيمه أن كل علم و إدراك فهو بضرب من التجريد عن ماده و هذه الصور مغموره فى ماده مشوبه بالأعدام و الظلمات و هى متبدله الذات فى كل آن نعم لو قيل إنها معلومه بالعرض - بواسطة الصور الإدراكيه المطابقه لها لكان موجهها فلا بد فى إدراكها من وجود صور أخرى متعلقه بها ضربا من التعلق الاتحادي.

تكميل

فهذه العوالم العاليه كتب إلهيه و صحف ربانيه كتبها أولا يد الرحمن بقلم نورانى فى لوح محفوظ أرقاما عقليه لا يمسها و لا يدرك أسرارها إلا - أهل الطهاره و التقديس عن الحجب الظلمانيه و الكنائف الجسمانيه كما قال تعالى فى وصف القرآن - إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فى كِتَابٍ مَكُونٍ لا - يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ثم كتبها كرام الكاتبين فى صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَيِّفَرِهِ كِرَامٍ بَرَرَةٍ و هذه الكتب المذكوره إنما هى أصول الكتب الإلهيه و أما فروعها فكل ما فى الوجود من موضع شعور كالنفوس و القوى الحيوانيه الوهميه و الخياليه و غيرها من المدارك و المشاعر و الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكوره لأنه نسخه العالم الكبير فمن حيث روحه و عقله كتاب عقلى و من حيث قلبه و هو نفسه الناطقه (١) كتاب اللوح المحفوظ و من حيث نفسه الحيوانيه أعنى القوه الخياليه - كتاب المحو و الإثبات و قد أشار إلى ذلك أمير المؤمنين ع فى قول

١- النفس الناطقه عند الحكيم تشمل العقل و كذا القلب فقد جرى على اصطلاح العرفاء حيث جعلوا مراتب الإنسان سبعا هى الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفى و الأخرى و قد ذكرنا تفاسيرها فى ما كتبنا على السفر الأول فلا نعيدها و مراده بالعقل هاهنا العقل البسيط الإجمالى و بالقلب و النفس الناطقه العقل التفصيلي كما سيدكره فى البحث - المعنون بتمثيل المذكور فيه مراتب علم الإنسان، س قد

و أنت الكتاب المبين الذى بآياته يظهر المضم

و اعلم أن النفس الإنسانية إذا كملت و بلغت غايتها فى الاستكمال و تجردت بعد ترقياتها و تحولاتها و تبدل نشأتها إلى أن تصل بالعالم العلوى صارت كتابا علويا إلهيا- كما أشير إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّنَ الْآيَه و إذا ضلت عن الطريق و اتبعت الهوى و الجهالات و احترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهميه كتابا شيطانيا مشحونا بأنواع الكذب و المغالطه و الهذيان و كل كتاب هذا شأنه من حقه أن يطرح فى النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانيه أن تقع فى نار السعير- كما أشار إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ و كما أن القوى الشاعره التى لسائر الحيوانات (١) و هى كتابها و صحيفه أعمالها تحترق بنار الطبيعه فى هذا العالم فإن الطبيعه المستولىه على الأجسام الطبيعه سيما على النبات و الحيوان الفاعله فيها للإحاله و الإذابه و الهضم عند أهل البصيره نار محرقه تذيب الأجسام و تحيلها بالتلطف و التصعيد إلى القوى و الأرواح كفعل هذه النار المحسوسه فى المركبات بالإحاله و الإذابه و التبديل فكذلك نار الآخره توقد فى القلوب القاسيه و النفوس العاصيه و تحرقها و تعذبها بشعلاتها و حركاتها المنبعثه من الغضب و الحسد و الحقد و العداوه و البغضاء فإن هذه كلها عند أهل الكشف الأخرى و يقال له كشف الصور نيرانات و شعلات كامنه الآن تعلقت بنفوس الأشقياء و الفجار محرقه لها معذبه إيها ما حيه لما يرتسم فى كتابها من الاعتقادات الباطله و الآراء المذمومه فعلى هذا المثال و ما يشبهه يجب أن يحمل كون كتاب

١- التشبيه أنما هو فى أن الكتاب فى الموضوعين كتاب النفس و النار إنما هى نار الطبيعه التى ذات ثلاث شعب المشتمله على ما فى هذه النار المحسوسه من القطاعيه و اللذاعيه و الأذيه بنحو أشد كل ذلك بنحو الجسمانيه و ليس فيها ما فى هذه من النوريه و الخيرات و ليس التشبيه من جميع الوجوه إذ من المعلوم أنه لا إيلام فى الحيوانات بخلاف الإنسان لمنافره هذه الأحوال للفظره الإنسانية و أنت تعلم أن هذا حقيقه الكتاب و لكن لكل حقيقه رقيقه فيبرز فى الكون الصورى الأخرى و للفاجر صحيفه مكتوبه ورق منشور مسجور بنار السعير كما نطق به ظاهر الشرع الأنور و قد حقق المصنف قدس سره ذلك فى موضعه، س قد

النفوس فى النار لا ما يفهمه الظاهريه العاكفه على باب الحس فى جميع الأمثال قال الله تعالى وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ فإياك يا أخوا الحقيقه و سألك طريق الحق أن تفهم من قلم الله و لوحه ما يفهمه المشبهه من كون القلم آله جماديه متخذنا من القصب أو الحديد و اللوح ذا صفحه ملساء متخذنا من خشب أو زمرد قياسا على قلم الآدمى و لوحه بل كما لا يقاس و لا يشبه ذات الله و صفاته ذات الخلق و صفاتهم كذلك لا يشبه قلمه و لوحه و كتابه قلمهم و لوحهم و كتابتهم على أنك لو نظرت فى مدلولات هذه الألفاظ و جردتها عن الزوائد غير الداخلة فى أصل مفهومها و روح معناها وجدت أن هذه الخصوصيات ككونها قسبا أو خشبا أو مدادا خارجه عن أصل ماهيتها و روح حقيقتها فإن معنى الكتابه تصوير الحقائق على أيه صوره كانت و معنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كانت جسما محسوسا أو جسما غير محسوس كما إذا رأيت فى المنام أنك تكتب على لوح أو كان غير جسم كروح أو نفس فإذا علمت هذا فحمل هذه الأمور على ما يناسب الإلهيه أولى- من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم و اتبع الهدى و لا تتبع الهوى.

تمثيل

أن الفطره الإنسانيه الكامله لكونها مخلوقه على صوره الرحمن - مشتمله على مراتب العلم على مثال مراتبه التى للواجب و ذلك لأن للأفعال الصادره عن الإنسان من لدن ظهورها من بواطنها و بروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهاداتها أربع مراتب لكونها أولا- فى مكمين عقله البسيط الذى هو غيب غيوبه فى غايه الخفاء كأنها غير مشعور بها ثم تنزل إلى حيز قلبه و مرتبه نفسه عند استحضارها بالفكر و إخطارها بالبال كليه و فى هذه المرتبه تحصل للإنسان التصورات الكليه و كبريات القياس عند الطلب للأمر الجزئى المنبعث عنه العزم على الفعل ثم تنزل إلى مخزن خياله متشخصه جزئيه و هو موطن التصورات الجزئيه و صغريات القياس ليحصل بانضمامها إلى تلك الكبريات رأى جزئى ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم تتحرك أعضاؤه عند إرادته إظهاره فيظهر فى الخارج كذلك فيما يحدث فى هذا العالم الطبيعى من الصور و الأعراض فالمرتبه الأولى بمتابه العلم الإجمالى و الثانيه بمتابه صورته

القضاء و محلها لوح النفس الناطقه و كاتبها العقل البسيط و الثالثه بمتابه الصور فى السماء و محلها القوه الخياليه و الرابعه بمتابه الصور الحادثه فى المواد العنصريه- و لا- شك أن نزول الأول لا يكون إلا بإرادته كليه و علم كلى و نزول الثانى بإرادته جزئيه و علم جزئى ينضم إلى الإراده الكليه فينبعث بحسب الملائمه و المنافره رأى جزئى يستلزم عزمًا داعيًا لإظهار الفعل فيتحرك الأعضاء و الأدوات فيحدث الفعل- و حركه الأعضاء بواسطه أعصابها بمنزله حركه السماء و سلطان العقل الإنسانى فى الدماغ كسلطان الروح الكلى فى العرش و ظهور قلبه المعنوى فى القلب الصنوبرى- كظهور النفس الكليه فى فلك الشمس إذ هو من العالم بمنزله القلب الصنوبرى من الإنسان(١) كما أن العرش بمنزله الدماغ و الله بكل شىء محيط و هذه المراتب الأربع ثلاث منها علميه و هى الثلاث الأول لأن وجودها وجود صورى و أما المرتبه الأخيره فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومه بالعرض كما أن وجودها أيضا بتبعيه ما هو معلوم بالذات و قد مرت الإشاره إليه فاحتفظ به.

ختم فيه زياده كشف و توضيح -

اشاره

اعلم

أنه ورد فى الحديث: أن الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمه- لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه(٢) كلما انتهى إليه بصره

و إنما وقع الإحراق

١- إذ كما أنه ينبث الضوء و الحراره التى هى منشأ النضج و الحياه منه فى العالم كذلك ينبث بالقلب الروح البخارى الذى به حراره البدن و به حياته و بالقوه الحيوانيه القائم به- استعداد قبول قوى الحس و الحركه فهو كالسراج و الدم النقى المعتدل زيتة و الحس و الحركه ضوءه، س قد

٢- سبحات وجه الله أنوار وجهه كذا فى القاموس و فى شرح حكمه الإشراق- المراد بها أنوار الذات الأزليه التى إذا رآها الملائكه المقربون سبحوا لما يروهم من جلال الله و عظمته و كبريائه و النكته فى هذا العدد أن مراتب الإنسان سبع و هى اللطائف السبع التى كتبناها فى الحاشيه السابقه و الأفلاك تسعه و عالم العناصر واحده و لما كانت الوجودات من سنخ واحد و التفاوت فيها من حيث ظهور كثره الآثار و قلتها فكما كان لهذه الآيه أعنى النفس الأرضيه سبعة أبطن كذلك للنفوس السماويه فيحصل من ضرب السبع فى العشره سبعون و كل منها مجلى للألف من الأسماء الحسنى لله تعالى فيحصل سبعون ألفا من التعينات و الحجب- وجوداتها حجب نوريه و مفاهيمها حجب ظلمانيه و الأولى و الأظهر أن يعكس الأمر بأن يقال فى كل من السبع العشره إذ خمر الإنسان من القبضات العشر قبضه من العناصر و تسع قبضات من الأفلاك التسعه مثل أن التكبر من فلك الشمس و الغضب من المريخ و المحبه من الزهره و هكذا- و فى كل من السبع هذه العشره بحسبه و كذا الأسماء الألفيه الحسنى

و على ما ذكره قده كما فى شرح حكمه الإشراق من أن المراد بها العقول المجرده و الأجسام كان العدد بياناً لوفور الكثره لأن العقول أكثر من هذا فإن كثره العقول العرضيه بحسب كثره الأنواع الأرضيه- البريه و البحريه و السماويه الفلكيه و الكوكبيه الثابته و السياره و الثوابت أكثر من قطرات البحار و عدد الرمال أو نقول على قاعده الكثره فى الوحده بنحو أعلى عالم العقل جامع لوجودات العوالم العشره الجسمانيه و المراتب السبع لكل واحد منها مع مجلويته للأسماء الألفيه و العلم عند الله تعالى، س
قده

و القهر لأن المراد بهذه الحجب هاهنا هي المعلولات المرتبه المتوسطه بين الواجب و بين هذا العالم و لا شك أن المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فإذا فرض وقوعه بهويته الضعيفه الوجود في مرتبه المعلول القريب لبطلت ذاته و اضمحلت هويته فإذا أراد أحد أن ينظر إلى وجهه الكريم لا من جهه هذه الحجب أو قبل أن تبدل ذاته من نشأه إلى نشأه أخرى و هكذا إلى أن قطع الحجب كلها أو بعضها و صارت في مرتبه الحجاب الأول أو قريبا منه لكان حاله كما وقع لجبل موسى ع و لهذا قال جبرئيل حين سأله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم- لو دنوت أنمله لا-حترقت. و اعلم أن المراد من الحجب النوريه هي العقول المجرده المترته في الوجود المتفاوته في النوريه و هي مع ذلك أنوار خالصه لا- يشوبها ظلمه العدم لأنها ليست زمانيه بخلاف غيرها كالنفوس و الطبائع و هي المراده من الحجب الظلمانيه لأنها زمانيه و كلما هو زمانى فللعدم دخول في نحو وجوده و ليست نوريته خالصه عن الظلمه- لكن كلها من مراتب علم الله التفصيليه و إنما أوجدها الله مع أن ذاته في غايه التمام- و النوريه غنيا عن العالمين تكميلا لوجود لوازم الأسماء و الصفات أعنى أعيان

الممكنات و ماهياتها فإن لها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه أحدهما النحو الإجمالي الواجبي و هذا بالحقيقه ليس وجودا لشيء منها و لا لجمعها بل لجمعيتها و مسماها و إنما هو مظهر لها و ثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها- فأراد الله تعالى بعنايته الشامله و رحمته الواسعه أن يفيض عليها وجوداتها المختصه- و أن يكمل وجودها العلمى بوجودها العينى و الغايه و الغرض فى هذه الإراده ليس أمرا غير نفسه إذ هى كلها راجعه إلى صفاته(١) و صفاته عين ذاته و لذلك

قال لبعض أنبيائه ع: و قد سأله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق لأعرف

فهذه المعرفه التفصيليه للعارف بالله و أسمائه و صفاته لم تحصل على الكمال إلا بهذا الوجود التفصيلى فكملت مراتب العلم بالله لا- أن الله يكمل بهذا الوجود أو بهذا العلم فتجلى الحق سبحانه و تعالى بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجهيه فظهرت الأرواح المهيمه(٢) فى الغيب المستور الذى لا- يمكن كشفه لأحد و إنما يقال لهم المهيمون لأن كل واحد منهم لا يعرف أن ثمة موجودا غير الحق لفنائهم بالحق فى الحق عن نفسه إذ لا نفس له سوى الموجوده بالحق لاستيلاء سلطان الأحديه على وجودهم فمن لا- وجود له منفصلا عن الحق فلا- معرفه له إلا للحق بالحق- فلا يعرفون سواه إذ المعرفه فرع الوجود ثم أوجد الحق تعالى دون هؤلاء الأرواح بتجل آخر ليس الأول و بالجمله أول ما أوجد الله تعالى من عالم العقول القادسه جوهر بسيط كلى و مع بساطته هو جميع العقول كما أن فللك الأفلاك عند بعض عباره عن مجموع الأفلاك(٣) و هو الحق عندنا(٤) أثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيره لا يتكثر فى ذاته

١- أى الأعيان الثابته راجعه إليها لفناء المظهر فى الظاهر و بعباره أخرى الغايه و الغرض فى هذه الإراده معروفه الذات و المعروفه عين ذاته إذ عند معروفه الذات و لا سيما بالحضور يتلاشى كل الأغيار، س قد

٢- هام على وجهه ذهب من العشق لا يدري أين يتوجه و هيمه الحب جعله ذا هيام بضم الهاء و الهيام الجنون من العشق

٣- أى بما هى متعلقه لنفس وراء نفس كل واحد واحد كما احتمل المحقق الطوسى- و إلا فالمجموع لا وجود له على حده، س قد

٤- أى كون ذلك الجوهر البسيط كل العقول بنحو الكثره فى الواحد و الواحد فى الكثره حق عندنا و يؤيده قوله متصلا به فله وجوه كثيره إلى آخره و يحتمل إرجاع الضمير إلى كون فللك الأفلاك كذا بشرط أن يكون كونه مجموع الأفلاك عباره عن كون الفلك الأطلس جامعا لصفات الأفلاك الثمانيه و أما اتخاذه الاحتمال الذى أبداه المحقق قد مذهباً فلا يرتضى به و ينافيه ظواهر ما سيذكره بعد صفحه مع اثلام كثير من القواعد به، س قد

بتعددتها و له افتقار ذاتى وجودى لموجده كما مر بيانه فى أوائل الكتاب و سماه الله تعالى حقا و قلما و أمرا و روحا و فى الحديث عقلا و قد ذكرنا أكثرها قال الله تعالى - وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ هُوَ الْخَازِنُ الْحَفِيزُ عَلَامُ الْغُيُوبِ بعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه

و هذا قوله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

و هو عرش الله الأعظم الذى استوى عليه ذاته و بعده اللوح المحفوظ و هو كما مر النفس الكليه لجميع النفوس الجزئيه و القوى الإدراكيه أوجدها الله تعالى فى المرتبه الثانيه و فى العالم و هى من الملائكه الكرام و رسل الله إلى الخلق بخلاف الطبقة الأولى فإنها لم تبرح عن صقع الربوبيه و لم تنزل إلى عالم الإمكان لما علمت أن عالم الإمكان منحصر عندنا فى عالم الخلق دون الأمر و هى المشار إليها بقوله تعالى وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ و هى موضع تنزيل الكتب و هى أول كتاب سطره العقل أرقاما تفصيليه و حروفا زمانيه فأمر الله القلم أن يجرى على هذا اللوح - جريا إلى يوم القيامة بما قدره و قضاه فهذا اللوح محل لإلقاء القلم و هو العقل إليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الإجمال لأن النفس محل التفصيل لأنها زمانيه.

و ذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفه الحقائق فى كسوه الأمثله أن لهذا القلم ثلاثمائه و ستين سنا من حيث ما هو قلم و له ثلاثمائه و ستون وجها من حيث ما هو روح و ثلاثمائه و ستون لسانا من حيث ما هو عقل و له ثلاثمائه و ستون نهرا من حيث ما هو علم و هو ماء الحياه و عين الحيوان تستمد هذه الأنهار من ثلاثمائه و ستين بحرا من

بحار العلوم (١) و هي إجمال كلمات الله التي لا- تنفذ كما جاء المثل منها في القرآن وَ لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمِدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ وَ هذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه هو أيضا قلم لما دونه و هكذا كل فاعل و منفعل من القوى الإدراكية لوح و قلم باعتبارين فتولدت الأقلام و الألواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين أحدهما و هو القلم بمنزلة آدم و الآخر و هو اللوح بمنزلة حوا تولد الأولاد البنين و البنات منهما و كان القلم الأعلى واهب الأرواح فيها و هو فيض ذاتي له و إرادى الله كما أن صدور الفعل عنا بالإرادة إرادى لنا و ذاتى لإرادتنا و لهذه النفس نسبتان نسبه نورانيه و هي مما يلي العقل الكريم و نسبه ظلمانيه و هي مما يلي الهولى - فبتلك الرابطة تأخذ من العقل صورا عقليه ثابتة و بهذه الرابطة ترسم فى الهولى

١- هذه الأبحار هي الثلاثمائة و ستون اسما من أسماء الله المشار إليها فى حديث مشهور معتمد الرواه مروى عن أبى عبد الله جعفر الصادق ع قال: إن الله تبارك و تعالى خلق اسما بالحرف غير مصوت و باللفظ غير منطوق و بالشخص غير مجسد و بالتشبيه غير موصوف و باللون غير مصبوغ منفى عنه الأقطار مبعده عنه الحدود محبوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور فجعله كلمه تامه على أربعة أجزاء معا ليس شىء منها قبل الآخر فأظهر منها ثلاثة لفاقه الخلق إليها و حجب منها واحدا و هو الاسم المكنون المخزون فهذه الأسماء التى ظهرت فالظاهر هو الله تبارك و تعالى و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان فذلك إثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسما فعلا منسوبا إليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارىء المصور الحى القيوم لا- تأخذه سنةٌ ولا- نومٌ العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر- العلى العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن المنشىء البدیع الرفیع- الجليل الكريم الرازق المحيى المميت الباعث الوارث فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاث مائه و ستون اسما الحديث و كونها أبحارا باعتبار وجودها- هذا باعتبار الفاعل و تأثيراته ففى القابل أيضا حصل ثلاث مائه و ستون تأثرا و انفعالا إلى أن حصل فى جسم الفلك ثلاث مائه و ستون درجه، س قد

صوراً طبيعياً كائنه متجدده و هي في نفسها خضراء لامتراجها من النور و الظلمه و هي كتاب الزمرده ثم أنشأ الله بعدها الفلك الكلى و العرش الجسمانى و استوى عليه باسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه و هو دون الاستواءين السابقين اللاتيين بذاته و صفاته و هو بحركته الدوريه الدائمه صورته شوق النفس الكليه إلى الله تعالى و وجدتها كل آن منه تعالى شيئاً غير ما وجدته في آن آخر فينشأ الزمان منها و المكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدبر و هو أفضل الأشكال و حركته أسرع الحركات- و بهذه الحركه يتحرك الأفلاك(١) كلها اقتداء بها و لكل منها حركه خاصه من محرك نفسانى خاص تشبها بمعشوق خاص تقرباً إليه طاعه لله تعالى هو الذى أدار رحاها و بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا و إليه منتهاها و هذا الفلك الكلى للطافته كأنه حد مشترك بين عالم الصور الإدراكيه و هو عالم النفوس و عالم الآخره و بين عالم الأجسام الماديه و هو عالم الطبيعه و الدنيا فهو أرض الآخره و سماه الدنيا و قيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر و أرض الجنه من حيث محده هو فلك الكواكب المسمى بالكرسى(٢) كما

ورد عن النبي ص: أرض الجنه الكرسى و سقفها عرش الرحمن

و لعل المراد من الكرسى الوارد في لسان الشريعه هو هذا

-
- ١- تحركا بالعرض و ذلك القوه نفس الفلك الكلى و أما حديث التشبيه بحركه السفينه- و حركه ركبها إلى خلاف جهه حركتها فغير مستقيم لأن ذلك في الحركه المستقيمه و لا يتم في المستديره إذ تتصور بل تتحقق حركه الكره المجوفه بالحركه المستديره مع سكون ما في جوفها، س قد
 - ٢- ليس مراد القائل أن حقيقه جهنم ما حواه هذا بل مراده أن حكم الحواس حتى البصر إنما هو إلى هناك فإذا أدرك هذا و ما حواه غير متدليه بالحق و من دون أن تكون مجالى أسمائه و صفاته بل بما هي متشبهه متكثره مضافه الوجود إلى الماهيات و المواد صارت منشأ للورود على جهنم و لذا كان عدد أبوابها عدد المشاعر الخمسه الظاهره و الاثنى الباطنين الحس المشترك و الوهم و إلا- فجهنم مخلوقه بالعرض للأنوار و الكرسى و ما حواه أنوار الحق و فى حق من يأخذه بلغه إلى الله منشأ للورود على الجنان و قد مر أن العوالم الوجوديه مراتب علمه و أنوار وجهه، س قد

الفلك الأقصى الجسماني المذكور و من عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال- و هو الفلك الكلى المثالى و العلم عند الله و بالجملة كلما يفتح الله من رحمته لخلقه فى هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا و من أبواب السماوات و كل من دخل الجنة أو عرج إلى الله لا بد أن يلج ملكوت السماوات و ينفذ من أقطارها حتى ينتهى إلى صدره المنتهى و يخرج من بابها إلى ذلك العالم. و اعلم أن الكلمات النازله من الحق تنزل إلى هذا المنتهى أحديه غير منقسمه- فتنقسم بعد هذا المنزل قسمه خارجيه إلى الغيب و الشهاده و الصورة و المعنى و الدنيا و الآخرة و لهذا يقال للكرسى موضع القدمين المتدليين أحدهما إلى عالم الجنان و هى المشار إليها بقوله تعالى **أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ** و الأخرى قدم الجبار المشار إليها

بقوله ص: حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطنى يا رب

فإحدى القدمين تعطى ثبوت أهل الجنات فى جناتهم و هى قدم الصدق و الأخرى تعطى ثبوت أهل الجحيم فى جحيمهم و هى قدم الجبروت و إلى هذا المنتهى ينتهى صحائف أعمال بنى آدم و أما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه و ينتهى إلى الله كما قال تعالى- **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.**

ثم اعلم أن الله أنشأ الأفلاك الباقية بعضها فوق بعض إلى العناصر و رتبها ترتيب مدبراتها العلويه فى اللطافه و الكثافه فالعالم كله كجوهره واحده ذات طبقات متدرجه فى اللطافه و النوريه فكل ما هو أعلى فهو أطف و أنور و كل ما هو أدنى فهو أكثف و أكدر- حتى ينتهى فى أحد الجانبين إلى نور الأنوار و فى الجانب الآخر إلى أسفل السافلين- و الكل منازل و مراحل إلى الله و بوجه آخر مراتب علمه و بوجه مظاهر صفاته و آيات جماله و جلاله و بوجه أنوار وجهه و أشعه كماله و ظلال قهره.

دقيقه إشراقية

و اعلم أن عالم الشهاده كالقشر بالإضافه إلى عالم الملكوت و كالعقاب بالقياس إلى الروح و كالظلمه بالنسبه إلى النور و هكذا كل طبقه من الملكوت الأعلى و الأسفل بالنسبه إلى فوقها على هذا المثال و كما أن الأنوار المحسوسه السماويه التى تقتبس منها الأنوار الأرضيه قد يكون لها ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع

يكون أولى باسم النور لأنه أشد و أقوى فى الظهور كما يفرض ضوء داخل من القمر فى كوه بيت واقعا على مرآه منصوبه على حائط و منعكسا منها على حائط آخر فى مقابلته ثم منه إلى الأرض فأنت تعلم أن ما فى الأرض من النور تابع لما فى الحائط و هو لما فى المرآه و هو لما فى القمر و هو تابع لما فى الشمس إذ نور القمر مستفاد منها و هذه الأنوار الأربعة مترتبه فى النوريه بعضها أكمل من بعض- و لكل منها مقام معلوم لترتبتها فى الوجود فكذلك قد انكشف لأرباب البصائر بالبرهان و الكشف معا أن الأنوار الملكوتيه عقليه كانت أو نفسيه أنما وجدت من نور الأنوار على ترتيب كذلك و أن الأقوى هو النور الأقرب إلى النور الأقصى الذى لا نهايه له فى الشده و كل ما هو أشد قربا منه فهو أكمل نورا و أقوى معرفه بنفسه و بربه- و كلما هو أبعد فهو أنقص نورا و أقل علما و أضعف وجودا حتى ينتهى إلى عالم الإضلال- ثم إلى الظلمات و تلك الأنوار كلها مراتب علمه بذاته و منازل لطفه و رحمته فافهم إن شاء الله تعالى.

تفريع

مهما عرفت أن النور هو الوجود لأنه يلزمه الظهور و له مراتب و مراتبه مراتب الوجود بعينها فاعلم أنه لا ظلمه أشد من كتم العدم لأن المظلم أنما سمي فى العرف مظلما لأنه ليس للأبصار إليه سبيل إذ ليس موجودا للبصر و إن كان موجودا فى نفسه فالذى ليس بموجود لا- لغيره و لا- لنفسه فهو أولى بأن يسمى مظلما لأنه الغايه فى الظلمه فإذا تقرر هذا فنقول ليس فى الوجود ما هو مظلم بالحقيقه و إلا لكان معدوما صرفا بل الذى يمكن تحقيقه هو المركب الممتزج نوره الوجودى بظلمات إمكاناته و جهاته العدميه و ذلك كالأجسام و أحوالها لأنها زمانيه الوجود و مكانيته- فكلما وجدت فى حد منهما عدت عن سائر الحدود

الموقف الرابع في قدرته تعالى وفيه فصول

الفصل (١) في تفسير معنى القدره

إن للقدره تعريفيين مشهورين

إن للقدره تعريفيين (١) مشهورين أحدهما صحه الفعل و مقابله أعنى الترك- و ثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و التفسير الأول للمتكلمين و الثانى للفلاسفه و من أفاضل المتأخرين من ذهب إلى أن المعنيين - متلازمان بحسب المفهوم و التحقق و أن من أثبت المعنى الثانى يلزمه إثبات المعنى

١- لا ريب أن الصفات التى نثبتها فيه تعالى كالعلم و القدره و الحياه و غيرها أنما هى الصفات الكماليه التى نجدها فيما عندنا من الفضائل الوجوديه ثم نجردها عن شوب الأعدام و النقائص فتعود صفه كماليه بحته تقبل الصدق و الانطباق عليه تعالى بما أنه كمال بحث لا يشذ عنه كمال فالشأن كل الشأن فى تجريد معنى القدره على أى من التعريفيين عرفت فمن المسلم أن القدره بحدودها الماديه التى توجد عندنا لا توجد عنده تعالى و لا هى بذاك المعنى تصدق عليه فنقول أما تفسيرها بصحه الفعل و الترك و الصحه على ما نفهم من معناها هو الجواز أى كون النسبه بين الفاعل و بين كل من الفعل و الترك نسبه الإمكان فلا يكون الفعل ممتنعاً حتى يتقيد المبدأ الفاعلى بالترك و لا الترك ممتنعاً حتى يتقيد بالفعل فيعود الأمر إلى كون الفاعل مطلقاً غير مقيد بشىء من الفعل و الترك هذا و ليس فى حد القدره أن تكون غير الفاعل القادر و لا عينه و إن كانت القدره التى فىنا خارجه عن ذاتنا. ثم إن الواجب تعالى وجود لا يشوبه عدم و مطلق غير متقيد بقيد و لا محدود بحد على ما تدل عليه البراهين و فاعل لكل بنفس ذاته لا- بأمر يلحقه من خارج و قد أقيم عليه البرهان فإذا كان ذاته هو مبدأ الفعل و هو مطلق غير مقيد فلا يكون مقيداً بالفعل لامتناع الترك و لا بالترك لامتناع الفعل بل مبدأ فعله الذى هو ذاته مطلق غير مقيد بالفعل أو الترك أى بوجود الفعل أو الترك و هذه هى القدره الواجبيه و هى عين الذات و إذ كانت الذات المتعالیه فى مبدئيتها للفعل مطلقه عن أى قيد مفروض فلا يقهره شىء هو فوقه أو فى عرضه بإيجاب الفعل عليه و لا واجب غيره و لا يقهره شىء من أفعاله بإيجاب نفسه أو غيره عليه لأنه متأخر عن الذات المتعالیه قائم به مفتقر إليه فى جميع شئون وجوده و لا أنه تعالى يثبت فى ذاته وجود الفعل عند إفاضه الوجوب الغيرى على فعله و قهره على أن يوجد فإنه من أشنع المحال و بهذا يظهر أنه تعالى مختار فى فعله هذا ملخص القول فى التعريف الأول. و أما تفسيرها بكون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل فيرجع إلى تقييد فاعليه الفاعل بالإرادته و هى فىنا صفه نفسانيه تتبع العلم بمصلحه الفعل الملزمه- و إن شئت فقل الداعى الزائد فلو وجود الداعى و تحقق العلم به دخل فى فاعليه الفاعل بالفعل أى إن المبدأ الفاعلى فىنا متقيد بالعلم بما يكون داعياً إلى الفعل. ثم لو أثبت صفه الإراده فى الذات المتعالیه و لتكن بمعنى العلم بالأصلح و المفروض أن فاعليته تعالى بنفس ذاته كما تقدم و أن علمه عين ذاته صارت الإراده و العلم اللذان هما قيذان لفاعليتنا عين الذات المطلقه هناك و صدق عليه تعريف القادر لكونه فاعلاً عن إرادته و علمه بالأصلح أى بالشىء بما يترتب عليه من المصلحه التى هى غايه وجوده و يتحصل به أن قدرته كون ذاته مبدأ لكل خير و مصلحه غير أن المصلحه المترتبه خارجاً على الفعل- لا تكون غايه لذاته المتعالیه و داعياً ذا دخل فى فاعليته بل هى المصلحه

التي في علمه الذي هو عين ذاته و لا- معنى لجعل هذا العلم تابعا للمعلوم الخارجي و هو ظاهر على أن مصلحه الفعل و جهه خيريته مترتبه على الفعل المترتب على مبدئيه الفاعليه فلا تكون مؤثره فيها- قاهره عليها و لا قاهر أيضا غيرها فهو تعالى مختار على الإطلاق. هذا ملخص القول في التفسيرين و قد استبان أن القدره على كلا التعريفين إطلاق الفاعل و عدم تقيده بإيجاب يلحق به من ناحيه الفعل أو الترك و أما تفسيرها بكون الفعل في حد الاستواء و عدم لحوق إيجاب من ناحيه الفاعل فهو في معنى نفى الفاعليه و إسناد وجود الفعل إلى الاتفاق، ط مد ظله

الأول قطعاً و ذلك لأن الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل كان لا محاله من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشيه و اللامشيه يصح منه الفعل و الترك و إن كان يجب منه الفعل إذا وجب المشيه و الترك إذا وجب اللامشيه- فدوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشيه و وجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشيه و كذلك قياس مقابله فى الاعتبارين

أقول فى ما ذكره خلط و خبط فإن الصحه و الجواز فى الفعل و مقابله مرجعهما الإمكانى الذاتى (١) و قد استحال عند الحكماء أن يتحقق فى واجب الوجود و لا- منه جهه إمكنيه لأن هناك وجودا بلا- عدم و وجوبا بلا إمكن و فعلية بلا قوه و إنما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائده على ذاته كالأشاعره أو يجعل الدواعى على صنعه و إيجاده أمرا مباينا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفه كانت أو داعيا جائز المشيه و اللامشيه صحيح الفاعليه و اللافاعليه و أما عند من وحده و قدسه عن شوائب الكثره و الإمكان فالمشيه المتعلقه بالوجود و الإفاضه عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات و المشيه لا فى الواقع و لا فى الذهن- فالذات هى المشيه و المشيه هى الذات بلا اختلاف حيثيه تقيديه أو تعليليه فصدق القضيه الشرطيه القائله إن شاء فعل لا ينافى وجوب المقدم و ضروره العقد الحملى له ضروره أزيله دائمه و كذا الشرطيه القائله إن لم يشأ لم يفعل لا تنافى استحاله المقدم امتناعا ذاتيا و ضروره نقيضه ضروره أزيله فعلم أن التفسير الثانى صادق عند الحكماء دون التفسير الأول و لا يمكن التلازم بين التفسيرين إلا فى القادر الذى يكون إرادته زائده على ذاته- و أما الواجب جل اسمه فلكونه فى ذاته تاما و فوق التمام فبذاته البسيطة الحقه يفعل ما يفعل لا بمشيه زائده و لا بهمه عارضه لازمه أو مفارقه فهو بمشيته و علمه و رضاه و حكمته التى هى عين ذاته يفيض الخير و وجود النظام و يصنع الحكمه و هذا أتم أنحاء القدره (٢)

١- قد يطلق الإمكان و يراد به الوقوعى و هو أن لا يلزم من فرض وقوع شىء محال- و يفترق عن الذاتى فى عدم العقل الأول لأنه ممكن ذاتى و هو واضح و ليس بوقوعى إذ يلزم من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا إذا عرفت هذا فإن حمل الصحه على الإمكان الذاتى لزم المحذور كما أشار إليه قده فكيف إذا حمل على الوقوعى- و ربما زاد بعض المتكلمين وقاحه و تجاوز عن الإمكان الوقوعى إلى نفس الوقوع فى قدره الله تعالى- و قال لا بد من وقوع التركيب فى أوقات موهومه لا تنهاهى و الكل محال عند التحقيق، س قده

٢- و من هذا يعلم أن قول المتكلمين إن الله تعالى قادر مختار خلافا للحكماء مقلوب عليهم لقولهم بالقصد فإن القدره و الاختيار الحقيقيين ما هو خال عن شائبه الجبر الذى فى الطبائع و الفاعلين بالقصد، س قده

و أفضل ضروب الصنع و الإفاضه و ليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار فى إحراقها و فعل الماء فى تبريده و فعل الشمس فى إضاءتها حيث لا يكون لمصدر هذه الأفعال شعور و لا مشيه و لا استقلال من فواعلها لأنها مسخرات بأمره سبحانه و كذلك حال سائر المختارين غير الله فى أفعالهم فإن كلا منهم فى إرادته مقهور مجبور- من أجل الدواعى و المرجحات مضطر فى الإرادات المنبعثه عن الأغراض مستكمل بها.

ثم إنه زعم الفخر الرازى أنه لا خلاف بين الفلاسفه و المتكلمين فى معنى القدره المنسوبه إليه

بل النزاع بينهما لفظى إذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين- أنما يرجع إلى العبارة و اللفظ دون المعنى و المفهوم كما ذكر إنما النزاع بينهما فى قدم العالم و حدوثه لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعله أزليه (١) لكنهم نفوا القول بالعله و المعلول الأزليين لا بهذا الدليل (٢) بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادرا (٣) و أما الفلاسفه فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشىء أزليا ينافى افتقاره إلى الفاعل المختار و لا ينافى افتقاره إلى العله الموجهه و إذا كان الأمر كذلك ظهر أن لا خلاف فى هذه المسأله انتهى قول الرازى فى شرحه للإشارات.

و نعم ما قال الشارح المحقق الطوسى العلامه إن هذا صلح من غير تراضى الخصمين و ذلك لأن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على

-
- ١- أقول من كان عنده مناط الحاجه إلى العله هو الحدوث أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا كيف يجوز ذلك و آراء المتكلمين فى المناط تدور على هذه، س قده
 - ٢- أى لا- بأنه لو كان عله و معلولا- أزليين لزم قدم العالم بل بأنه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادرا مختارا ٣١٠ فى المحاكمات أى لا بأن الأزلى يستحيل أن يكون مفتقرا إلى المؤثر، س قده
 - ٣- إذ العليه بناؤها على الوجوب و عدم التخلف و هما عندهم يصادمان القدره و الاختيار- و لذا بعضهم يجوزون التخلف و بعضهم يجوزون الوقوع مع التسويه أو مع الأولويه إذ الوجوب يؤدى إلى الإيجاب عندهم فيجوز اللاوقوع بدل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع، س قده

وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون مختارا أولا ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى محدث و أن محدثه يجب أن يكون مختارا- لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديما و هو باطل بما ذكروه أولا فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث و أما القول بنفى العله و المعلول فليس بمتفق عليه عندهم لأن مثبتى الأحوال من المعتزله- قائلون بذلك(١) صريحا و أيضا أصحاب هذا الفاضل أعنى الأشاعره يثبتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الأول فهم بين أن يجعلوا الواجب تسعه و بين أن يجعلوها معلولات لذات واجبيه هي علتها و هذا شىء إن احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر أنهم غير متفقين بنفى العله و المعلول على القول بالحدوث و أما الفلاسفه فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا- لفاعل مختار بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا- عن فاعل أزلى تام فى الفاعليه و أن الفاعل الأزلى التام فى الفاعليه يستحيل أن يكون فعله غير أزلى و لما كان العالم عندهم فعلا أزليا أسندوه إلى فاعل أزلى تام فى الفاعليه و ذلك فى علومهم الطبيعیه(٢) و أيضا لما كان المبدأ الأول عندهم أزليا تاما فى الفاعليه حكموا بكون العالم الذى هو فعله أزليا و ذلك فى علومهم الإلهيه و لم يذهبوا أيضا إلى أنه ليس بقادر مختار(٣) بل ذهبوا إلى أن قدرته و اختياره لا يوجبان كثره فى ذاته و أن فاعليته ليست كفاعليه المختارين من

١- فإن أراد نفى العله و المعلول الأزليين بين الواجب و معلوله فيكذبه أن له تعالى أحوالا- عندهم معلله بذاته كالعالميه و القادريه و نحوهما و إن أراد نفى العله و المعلول الأزليين مطلقا فيكذبه أن اختلاف الماهيات الثابته فى الأزل عندهم إنما هو بالأحوال، س قده

٢- لأنه بحث عن العالم المشتمل على الأجسام و الجسمانيات الماديه السیاله بخلاف حكمهم الثانى لأنه بحث عن الواجب الوجود بأن فعله كذا فهو بحث إلهى، س قده

٣- لأنهم علموا أن فعل المختار يمكن أن يكون دائما مثل أنك لو كنت دائم الوجود لكان فعلك اختياريا كفعلك فى عمرك المنقطع و فعل الموجب قد يكون غير دائم لتوقفه على شرط- أو رفع مانع كما فى النار فى إحراقه الحطب الرطب، س قده

الحيوانات و لا كفاعليه المجبورين من ذوى الطباع الجسمانيه انتهى كلامه أعلى الله مقامه

الفصل (٢) فى أن القدره فىنا عين القوه و الإمکان و فى الواجب تعالى عين الفعلیه و الوجوب

إشاره

اعلم أن النفس فىنا و فى سائر الحيوانات مضطره فى أفاعيلها و حرکاتها- لأن أفاعيلها و حرکاتها تسخيریه كفعل الطبيعه و حرکاتها لأنها لا تتحقق و لا توجد- لا بحسب أغراض و دواع خارجیه فالنفس منا كالطبيعه مسخره فى الأفاعيل و الحرکات- لكن الفرق بينهما أن النفس شاعره بأغراضها و دواعيها و الطبيعه لا تشعر بالدواعى- و الفعل الاختيارى لا يتحقق و لا يصح بالحقيقه إلا- فى واجب الوجود وحده و غيره من المختارين لا يكونون إلا مضطرين فى صوره المختارين فإن نفوس الأفلاك تفعل حرکاتها من جهه دواع و معشوقات قاهره عليها كما ستعلم و حرکات الأفلاك و الكواكب تسخيریه إلا أنها ليست بطبيعه فإن الحرکات الطبيعه تكون على اللزوم من غير إرادته و شعور و رضى و ما يلزم شيئاً كذلك ليس يلزم نقيضه أيضاً فى حاله واحده-(١) و المحرك الفلكى يحرك من وضع إلى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصده لوضع تتركه بعينه و لهذا بيان واضح سيأتىك فى مقامه و كذا نفوس الحيوانات الأرضيه أنما تفعل ما تفعل و تتحرك فيما تتحرك لا بمجرد القدره بل لأجل الأغراض و الدواعى فكل مختار غير الواجب الأول مضطر فى اختياره(٢) مجبور فى أفعاله

١- قد أشار بهذا إلى دفع ما عسى أن يقال إن فى الحرکات الطبيعه أيضاً يلزم الشىء و نقيضه شيئاً و الوضع الذى يطلب يهرب منه فإن وصول الحجر عند الهبوط إلى الحدود التى تلى المبدأ مطلوب لطبيعته و هو بعينه مهروب منه و حاصل الدفع أن فى الحرکه الوضعيه الطلب- لكل وضع عين الهرب منه فإن الانتقال فيها من نقطه معينه و الهرب منها عين الانتقال إليها بعينها و الطلب لها بخصوصها، س قدّه

٢- المراد بكونه مضطراً فى اختياره أنه جعل مختاراً لا باختيار منه بل خلق كذلك- و المراد بكونه مجبوراً فى أفعاله أن لغيره دخلاً- فى تمام فاعليته فليس يختار الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مسخر أو داع زائد سواء فى ذلك أفعاله الاضطراريه و الاختياريه و ليس المراد بالجبر ما يقابل التفويض و الأمر بين أمرين كما سيأتى، ط مد ظله

فالقدره فى نفوسنا عين القوه على الفعل و الاستعداد و التهيؤ له فلا فعل بالاختيار إلا من الحق تعالى.

قال الشيخ الرئيس فى التعليقات(١) عند المعتزله أن الاختيار يكون بداع أو بسبب و الاختيار بالداعى يكون اضطرارا و اختيار البارى تعالى و فعله ليس بداع انتهى.

و قال فى موضع آخر معنى واجب الوجود بالذات أنه نفس الواجبيه- و أن وجوده بالذات و كل صفه من صفاته بالفعل ليس فيها قوه و لا إمكان و لا استعداد- فإذا قلنا إنه مختار و إنه قادر فإنما نعى به أنه بالفعل كذلك لم يزل و لا يزال- و لا نعى به ما يتعارفه الناس فإن المختار فى العرف هو ما يكون بالقوه و إنه محتاج إلى مرجح يخرج اختياره من القوه إلى الفعل إما داع يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج فيكون المختار منا مختارا فى حكم المضطر و الأول تعالى فى اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته و خيريته لم يكن مختارا بالقوه ثم صار مختارا بالفعل- بل لم يزل كان مختارا بالفعل و معناه أنه لم يجبر على ما فعله و إنما فعله لذاته و خيريه ذاته لا- لداع آخر و لم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فىنا تناول إحداهما ثم صار اختياره إلى الفعل بها و كذلك معنى قولنا إنه قادر أنه بالفعل كذلك لم يزل

١- الكلام كان فى القدره و كلام الشيخ فى الاختيار و المال واحد لأن الاختيار هو كون الفعل مسبوقا بالمبادئ الأربعة من العلم و المشيه و الإراده و القدره و كأنه مركب اعتبارى منها فإذا كان الاختيار بالداعى استلزام كون القدره مؤثره بالداعى لأن الداعى شعبه من نفس العلم لأنه فىنا هو التصديق بفائده الفعل و إن كان المشيه و الإراده بالداعى كان تأثير القدره بالداعى لتقدمهما على القدره و اعتبار المشيه فى تعريف القدره و الفرق بين المشيه و الإراده أن المشيه بالنسبه إلى ماهيه المعلول و الإراده بالنسبه إلى وجوده و أيضا المشيه هى العزم الكلى المتعلق بالفعل- و الإراده هى العزم الجزئى، س قد

و لا يزال و لا نعى به ما يتعارفه الجمهور فى القادر منا فإن القدره فىنا قوه فإنه لا يمكن أن يصدر عن قدرتنا شىء ما لم يترجح بمرجح و أن لنا قدره على الضدين - فلو كان يصح صدور الفعل عن قدره لصح صدور فعلين متضادين معا عن إنسان واحد فى حاله واحده فالقدره فىنا بالقوه و الأول برىء من القوه و إذا وصف بالقدره فإنه يوصف بالفعل دائما و نحن إذا حققنا معنى القدره كان معناها أنا متى شئنا و لم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو أيضا بالفعل فإننا أيضا قادرون على المشيه (١) على الوجه الذى ذكرنا فيكون المشيه فىنا أيضا بالقوه و يكون القدره فىنا أيضا تاره تكون فى النفس و تاره فى الأعضاء و القدره فى النفس هى على المشيه و فى الأعضاء على التحريك فلو وصف الأول بالقدره على الوجه المتعارف لوجب أن يكون فعله بالقوه و لكان بقى هناك شىء ما لم يخرج من القوه إلى الفعل فلم يكن تاما و بالجمله فإن القوه و الإمكان تكونان فى الماديات و الأول فعل على الإطلاق فكيف يكون قوه و العقول الفعاله هى مثل الأول فى الاختيار و القدره لأنها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا و لا ينازع هذا الطلب فيها طلبا آخر كما فىنا - إذ ليس فيها قوتان و يكون من وجه التنازع من قبلهما فعلو الأول و مجده أنه بحيث يصدر عنه الأفعال و مجد هذه العقول أن يتوخى أن تكون أفعالها مثل فعل الأول انتهى كلامه.

فإن قلت إذا حققت القدره على هذا الوجه فى البارى جل ذكره يلزم قدم العالم و يستحيل زواله و دثوره قلنا من رجع إلى ما ذكرناه فى كيفية وجود الطبائع الكونيه و نحو حصولها و حصول كل ما يتعلق وجوده بماده جسمانيه من صور الأفلاك و العناصر و نفوسها و قواها مع صفاء الذهن و إمعان النظر و ترك الجحود و العصبيه

١- أى لنا القوه و التهيو على المشيه فقد أطلق الشيخ القدره هنا مجازا لا حقيقه - لأن القدره كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لا كونه بحيث إن شاء شاء و إن لم يشأ لم يشأ فإن المشيه صفه و القدره أنما هى على الفعل و أيضا لو كانت مشيتنا بقدرتنا كانت مشيتنا بمشيتنا و هكذا كما سيأتى ذكره، س قده

يعلم علما يقينيا أن القدره الحقه أزليه ثابتة و المقدورات حادثه متجدده الحصول- و لا منافاه بين أن يكون الإيجاد قديما و الوجود الذى أثره حادثا فى إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلا على نحو التجدد و الانقضاء و التبدل و التصرم و هو جميع ما فى عالم الطبيعه كما بيناه و أما الصور المفارقة التى هى صور أسمائه تعالى و عالم قضائه الأزلئ فليست هى من الأفعال الخارجيه بل من الصفات الإلهيه و الحجب النوريه و السرادقات الجلاليه و لا يطلق عليها اسم العالم و سوى الله و سيجى ء لهذا المطلب بسط و توضيح.

تسجيل و تكميل

إن الحق الحرى بالتحقيق و التحصيل لمن رفض العصبية و ترك التقليد و طرد الطاغوت و رجع إلى درك الحكمة و انخرط فى حزب الملكوت- و أولياء الحقيقه أن يعلم أن الفرق بين القادر المختار و بين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاجا عليه أكثر المحتجيين عن إدراك الحقائق بأغشيه التقليد للأباء و المشايخ- لأن الله سبحانه إذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت إرادته واجبه الوجود كذاته لأنها عين ذاته الأحديه و قد مر أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الإراده قصدا(١) إلى التكوين سيما التكوين المطلق أو التكوين الأول لأقرب المجعولات إليه و أشرف الكوائن منه لأن القصد إلى الشئ ء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشئ ء المقصود(٢) فثبت أن إرادته الله سبحانه ليست عبارته عن القصد(٣) بل الحق فى

١- أى طلبا للفعل بسبب داع زائد بل هو تعالى فاعل بالعنايه، س قده

٢- لأن الطلب بالداعى إذا تأدى إلى المطلوب المنظور انقطع، س قده

٣- لكن الحق أنه لو كان بين كفياتنا النفسانيه كيفيه متميزه متخلله بين العلم الجازم و بين الفعل باسم الإراده فهو القصد و هو ميل نفسانى نحو الفعل نظير ميل الجسم الطبيعى من مكان إلى مكان و ليس من الشوق أو الشوق المؤكد فى شئ ء كما سيجى ء و ليس هو العلم و إن كانت الصفات و الأحوال النفسانيه كالحب و البغض و الرضا و السخط و الحزن و السرور و غيرها علميه شعوريه لأن الإراده لو كانت أمرا متميزا فى نفسها فهى متخلله بين العلم و الفعل فليست هى فينا العلم و من هنا يظهر أنا لو جردناها من شوائب النقص و أجرينا وصفها عليه تعالى لم ينطبق على علمه تعالى لأن مفهومها غير مفهوم العلم- و لا- ينفع التجريد مع تغاير المفهومين بخلاف تجريد معنى العلم مثلا فإنه و إن تبدلت خصوصياته و حدوده بالتجريد حتى عاد وجودا واجبيا منفيا عنه جميع خصائص الكيفيه النفسانيه الخاصه لكن معناه الأصلي و هو حضور شئ ء لشيء ء محفوظ باق بعد التجريد و عند الإجراء على ما كان عليه قبل. و يظهر أيضا أنها لو أخذت صفه له تعالى بعد التجريد كانت صفه فعل نظير الخلق- و الإيجاد و الرحمه منتزعه عن مقام الفعل فتمايه الفعل من حيث السبب إذا نسبت إلى الفعل سميت إرادته له فهو مراد له تعالى و إذا نسبت إليه كانت إرادته منه فهو مرید كما أن كل ما يستكمل به الشئ ء فى بقائه رزق فالشىء ء مرزوق و هو تعالى رازق و هكذا و على هذا جرى الكتاب العزيز فيما استعمله من لفظ الإراده و المشيه كقوله تعالى وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ الْآيَهُ و قوله فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا الْآيَهُ و قوله فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ الْآيَهُ و قوله إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ إِلَى غير ذلك من الآيات. و أما ما ذكره هو و غيره من الحكماء الإلهيين من أمر الإراده الذاتيه و أقاموا عليه البرهان فهو حق لكن الذى تثبته البراهين أن ما سواه تعالى تستند إلى قدرته التى هى مبدئته المطلقه

للخير و علمه بنظام الخير و أما تسميه العلم بالخير و الأصلح إرادته أو انطباق مفهوم الإراده بعد التجريد على العلم بالأصلح الذى هو عين الذات فلا- نعم قام البرهان على أنه واجد لكل كمال وجودى و هذا لا يوجب تخصيص الإراده من بينها بالذكر فى ضمن الصفات الذاتيه و بالجمله ما ذكره حق من حيث المعنى و إنما الكلام فى إطلاق لفظ الإراده و انطباق ما جرد من مفهومها على صفه العلم و البحث كما ترى أشبه باللفظى، ط مد ظله

معنى كونه مريدا أنه سبحانه و تعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته(١) و أنه كيف يكون و ذلك النظام يكون لا محاله كائنا و مستفيضا و هو غير مناف(٢) لذات المبدأ الأول جل اسمه لأن ذاته كل الخيرات الوجوديه كما مر مرارا أن البسيط الحق كل الأشياء الوجوديه فالنظام الأكمل الكونى الإمكانى

١- فالإرادة هى العلم العنائى، س قدہ

٢- ليكون مرضيا به مرادا محبوبا بالعرض لذاته ثم كيف يكون منافيا و المعلول ملائم لعلته، س قدہ

تابع للنظام الأشرف الواجبى الحقى و هو عين العلم و الإراده فعلم المبدأ بفيضان الأشياء عنه و أنه غير مناف لذاته هو إرادته لذلك و رضاه فهذه هى الإراده (١) الخاليه عن النقص و الإمكان و هى تنافى (٢) تفسير القدره بصحة الفعل و الترك (٣) لا كما توهمه بعض من لا إمعان له فى الحكمه و العرفان. ثم إنك إذا حققت حكمت بأن الفرق بين المرید و غير المرید سواء كان فى حقنا أو فى حق البارى هو ما أشرنا إليه فإن إرادتك ما دامت متساويه النسبه- إلى وجود المراد و عدمه لم تكن صالحه لرجحان أحد ذينك الطرفين على الآخر- و إذا صارت إلى حد الوجوب لزم منه الوقوع فإذن الإراده الجازمه حقا أنما يتحقق عند الله و هناك قد صارت موجه للفعل وجوبا ذاتيا أزليا و أما فى غيره فلا يخلو عن شوب الإمكان و القصور و الفتور و لا ضروره فيه إلا ضروره بالغير و ما دام الذات أو الوصف لا-الضروره الأزليه فإذن ما يقال من أن الفرق بين الموجب و المختار أن المختار ما يمكنه أن يفعل و أن لا يفعل و الموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل كلام باطل- لأنك قد علمت أن الإراده متى كانت متساويه لم تكن جازمه و هناك يمتنع حدوث

- ١- قد عرفت أن استناد الصنع و الإيجاد إلى العلم بنظام الخير حق لا مناص عنه- لكن انطباق مفهوم الإراده بالتجريد على هذا العلم الذاتى ممنوع، ط مد ظله
- ٢- لأنه إذا كانت مشيئته تعالى وجوبيه أزليه لم يتخلف عنها الإيجاد و المشيه معتبره فى القدره و لذلك قد يتكلم فى القدره و قد يتكلم فى الإراده و الحاصل أن بعد معرفه الإراده الوجوبيه و أنها عين العلم الفعلى الوجوبى الذى هو عين ذاته تعالى يعلم أنها لا تمكن الصحه و الإمكان فى تعريف قدره الله تعالى و المتكلمون و إن قالوا بالإمكان بالنظر إلى الذات و الوجوب بالنظر إلى اعتبار الإراده لكن لما كانت الصفات عين الذات كان اعتبار الإراده و غيرها واحد و ظهر تعلق البحث عن الإراده بالبحث عن القدره، س قد
- ٣- تقدم منا توجيه لهذا التفسير بأخذ صحه الفعل و الترك نعتا للذات دون الفعل فيفيد إطلاق الذات فى فاعليتها و عدم تقيدها بوجوب الفعل عليه أو وجوب الترك عليه و يلزمه الاختيار و انتفاء الإيجاب، ط مد ظله

المراد إلا- عند من نفى العليه و المعلوليه بين الأشياء كالأشاعره و متى ترجح أحد طرفيها على الآخر صارت موجه للفعل و لا يبقى حينئذ بينها و بين سائر الموجبات فرق من هذه الجبهه بل الفرق ما ذكرناه أن المرید هو الذى يكون عالما بصدور الفعل غير المنافى عنه و غير المرید هو الذى لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعیه و إن كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائمًا بل منافرا مثل الملجأ على الفعل فإن الفعل لا يكون مرادًا له (١).

و مما يدل على ما ذكرناه من أنه ليس من شرط كون الذات مریدا و قادرا إمكان أن لا يفعل أن الله إذا علم أنه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا و ذلك محال و المؤدى إلى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب (٢) لاستحاله خروجه من طرفى النقيض مع أن الله مرید له و قادر عليه فظهر و تبين أن إمكان اللاكون و صحه الترك ليس شرطا- لكون الفعل مقدورا عليه أو مرادا و ظهر أوضح الظهور أن مدار القادريه على كون المشيه سببا لصدور الفعل أو الترك و أن القادر هو الذى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و إن وجبت المشيه وجوبا ذاتيا أو غيريا و امتنعت اللامشيه امتناعا

١- قد قدمنا فى مباحث العله و المعلول أن فعل الفاعل المجبور على فعله إرادى- و أن تأثير المجبر فى إجباره إنما هو فى مرحله العلم المتقدم على مرحله الإراده و لو لا الإراده لم ينتسب إليه الفعل أصلا فإن من شدت يده و رجله و ألقى من سطح إلى الأرض فسقط مثلا لا يعد سقوطه عليها فعلا منه و لا اختيارا و لا إجبارا و هو إن هدد بالقتل إن لم ينزل من السطح على الأرض فنزل فإنما ينزل إجبارا لكنه مرید لفعله و إن بدا له أن ينزل من غير أن يهدد فنزل كان نزوله عن إرادته و اختيار معا فالفعل الإجبارى إرادى كالاختيارى و الفرق بينهما ما ذكره المصنف قده من الملائمه و المنافره و ذلك أمر راجع إلى الترجيح العلمى لا إلى الإراده كما هو ظاهر كلامه قده، ط مد ظله

٢- و لا- يستشكل بلزوم الجبر فى الأفعال الاختياريه فإن العلم الأنزلى متعلق بكل شىء على ما هو عليه فهو متعلق بالأفعال الاختياريه بما هى اختياريه فيستحيل أن تنقلب غير اختياريه و بعبارة أخرى المقضى هو أن يصدر الفعل عن الفاعل الفلانى اختيارا فلو انقلب الفعل من جهه تعلق هذا القضاء به غير اختيارى ناقض القضاء نفسه، ط مد ظله

ذاتيا أو غيريا و من توهم أنه لا بد في كون الفاعل قادرا أن يقع منه اللامشييه وقتا ما- أو صح وقوعها(١) أخطأ و خلط و لم يعلم بأن الفاعل إنما يكون فاعلا- بالفعل حال صدور الفعل عنه و في تلك الحاله يستحيل أن يصدق عليه أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل فعلم أن صحه وصفه بالفاعليه(٢) ليست لأجل صدق هذه الحمله بل لصدق تلك الشرطيه و الواجب سبحانه يصدق عليه أنه لو شاء أن لا- يفعل فإنه لا يفعل- و إن كان ذلك المفروض محالا و تلك الحمله كاذبه كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا أن مشيه الله عين ذاته فإذا كان ليس يضر صدق تلك الشرطيه عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم إمكان وقوعه فليس لأحد أن يقول إنا لا نعتبر في كون الفاعل قادرا مشيه أن لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشيه أن لا يفعل(٣) و الفاعل حال كونه فاعلا و إن كذب عليه أنه شاء أن لا يفعل لكنه لا يكذب أنه من شأنه أن لا يفعل دائما و إنما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجهه لأننا نقول قد سبق أن الجهات التي بها

١- فعلى الأول يثبت حدوث العالم على طريقه القشريين من المتكلمين و على الثانى يثبت القدره و الاختيار على ما هو طريقتهم و أيضا على الأول كانت الصحه المعتبره في القدره عندهم محموله على الإمكان الوقوعى المستلزم لانفكاك الفعل عن القادر انفكاكا زمانيا و على الثانى كانت محموله على الإمكان الذاتى و هو قدس سره يريد أن ينفي الإمكان- عن إيجادته تعالى بقسميه و أنه لا يعتبر في قدرته إلا تلك الشرطيه المذكوره و قد تقرر في موضعه أن الشرطيه تتألف من صادقتين و من كاذبتين و من صادقته و كاذبه و من واجبتين و ممتنعين و واجبه و ممتنع و دخول أدوات الشرط فيما نحن فيه باعتبار مفهوم المدخول و عنوانه، س قد

٢- الصواب بالقادريه كما لا يخفى وجهه، اد

٣- لا يمكن من وجهين أحدهما أن سلب حقيقه الفاعليه عنه بمنزله سلب الشىء عن نفسه إذ لا معنى في ذات الفاعل الواجب بالذات سوى صريح ذاته و ثانيهما أنه لا يتعلق المشيه بالنفى المحض فإنه عدم و لا شىء أى ليس وجودا و شيئا و لذا عبر القوم بأنه لو لم يشأ لم يفعل، س قد

يصير الفاعل فاعلا بالفاعليه التامه يستحيل أن يحصل و لا يترتب عليه الفعل فإذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا- يصدق عليه أنه من شأنه أن لا يفعل بل يكذب عليه ذلك و أما سبيل التمييز بين المختار و الموجب فليس كما توهموه بل كما مر من مدخليه العلم و المشيه في الفاعليه و التأثير و عدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل و التدقيق و ستعلم أن ما سوى الله من المختارين مضطر في اختياره مجبور في إرادته

الفصل (٣) في دفع ما ذكره بعض الناس

إن من القائلين بصحة تفسير قدرته بصحة الفعل و الترك من تفصي من لزوم جهه إمكنيه هي صحه الطرفين و إمكان الجانبين بأن هذه الصحه ترجع إلى ذات المعلول المقذور عليه لإمكانه الذاتى و هذا من سخيّف القول(١) فإن ما ذكره لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب و المختار إذ ما من معلول إلا- و هو ممكن الوجود و العدم نظرا إلى مرتبه ماهيته من حيث هي و إن لم يرد بهذا الإمكان الإمكان الذاتى الذى هو مناط الحدوث الذاتى بل الإمكان الواقعى أو القوه الاستعداديه المستدعيه للحدوث الزمانى فقد علمت بطلانه فى الفاعل التام الفاعليه.

و أما جمهور المتكلمين من أصحاب أبى الحسن الأشعرى فمبنى ما ذهبوا إليه و اعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدره الله هو إنكارهم للعله و المعلول و عدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالإيجاب فى شىء من مراتب الفاعليه و الإيجاد بل مجرد الأولويه غير البالغه حد الوجوب يكفى لصدور الفعل من المختار و أن نفس الإراده من غير داع و مقتضى يكفى لصدور الفعل و لا حاجه فى ذلك إلى مرجع غير

١- و أيضا القدره صفة الواجب تعالى و الصحه حينئذ صفة المعلول و كيف يصح تعريف صفته تعالى بصفة معلوله و المعروف و المعروف لا يكونان متباينين، س قده

الإرادة لأن شأن الإرادة التعلق بأى واحد من الطرفين و إن ترجح إرادته (١) على إرادته من دون مرجح زائد عليها و قد علمت أن الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الإنسان عن الجزم بشىء من الأحكام اليقينية و يجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهانى ضرورى المقدمات الاقترانى على هيئه الشكل الأول- و قد مر فيما سبق أن إمكان ماهيات الجوازيه هو العله المقتضيه لافتقارها إلى العله لأن انتفاءه هو العله التامه لانتفائه لأن الوجوب و الامتناع موجبان للاستغناء عن العله- فإذن لا ضروره شىء من الطرفين فى الماهيه يوجب الاحتياج إلى المؤثر لا غير ذلك- كالحادث أو سبق العدم أو نحوه. فقد ظهر أن صنع العله فى المعلول هو الإيجاب لا غير و أن الشىء من لم يجب لم يوجد فما دام الشىء على حاله إمكنه يستحيل فرض وقوعه أو لا- و وقوعه (٢) و إنما يتعين له أحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العله المقتضيه و أما الأولويه الغير البالغه حد الوجوب سواء كانت ذاتيه أو حاصله من السبب كما زعمه هؤلاء فغير مجديه فى قطع النسبه الإمكانيه (٣) و لا محصله للوقوع بالفعل بل يجب أن يجب المعلول بعلمته

١- أى هذا يلزم عليهم لأنه لازم قولهم فإنهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح دون الترجيح بلا مرجح و إلا لانسد باب إثبات الصانع ألزموا بالثانى بأنه إذا كان المختار رجح أحد مقدوريه على آخر بمحض إرادته نقلنا الكلام إلى نفس الإرادتين المتساويتين و بعبارة أخرى إلى نفس الترجيحين فإن استند ترجيح إحداهما إلى مجرد إرادته أخرى أو ترجيح آخر و هكذا لزم التسلسل و إلا فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب فنفى المرجح الغائى مستلزم لنفى المرجح الفاعلى ففى هذا شده النكر و التعبير عليهم تقريرا لهم، س قده

٢- و كيف يكون الطرفان طرفا واحدا و الواقع بين الالاءين مثبتا و إن كان مع الأولويه و لم ينسد جميع أنحاء العدم مثلا بل قولهم بالوقوع مجرد اللفظ فإن حيثه الوجود كاشفه عن الوجوب و حيثه العدم عن الامتناع فإذا لم يكن وجوب لم يكن وجود و إذا لم يكن امتناع لم يكن عدم و قد مرت المسأله فى السفر الأول و كتبت هناك ما يوضحها، س قده

٣- أى الإمكان بمعنى سلب الضروريتين لا- بمعنى تساوى الطرفين إذ المفروض راجحيه أحدهما و مرجوحيه الآخر و حاصل كلامه أنه بعد تحقيق أن مناط الحاجه إلى العله هو الإمكان- يعلم أنه ما دام الإمكان باقيا فالحاجه إلى العله باقيه بعد و لم تنسد بفرض السبب الأولوى مع المعلول و إن ذهب سلسله الأسباب الكذائيه إلى غير النهايه، س قده

المقتضيه التامه فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول و سبب رجحان الحصول على اللا حصول إلا بالانتهاء إلى السبب التام الموجب و العله التامه المقتضيه- و أما إذا لم ينته إليه فالسؤال مستمر البقاء و الاستمرار في الجانبين مشترك الورد بين الطرفين فيؤدي إلى لزوم التسلسل في سبب الأولويه و أولويه الأولويه و هكذا إلى غير النهايه فذلك محال لترتيبها و اجتماعها.

على أنه إذا لوحظت تلك الأولويات بأسرها ملاحظه جمعيه إجماليه فهي كالأولويه الأولى في أن مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها إذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب و قد فرض أنها لم يبلغ هذا خلف و السر فيما ذكرنا من جهه- أن الفرق متحقق بين الوجوبات و بين الأولويات لإمكان الانتهاء في تلك إلى الوجوب الأول الذاتى الذى هو منبع الوجوبات و الوجودات و عدم إمكان الانتهاء في هذه- إلى الأولويه(١) الأولى الذاتيه التى يتبعها جميع الأولويات لأن ما فرض أولا هاهنا لا يصلح لأصل الوقوع فكيف لكونه ينبوعا و مبدأ لغيرها من الأولويات- فبزغ نور الحق(٢) و أزاح ظلمه الباطل و تبين أن النسبه الإمكانيه مطلقا

١- فإنها أيضا ماهيه من الماهيات فكما أن الماهيات الممكنه لم يكن الوقوع فى حقها واجبا بل أولى من اللاوقوع كذلك مفهوم الأولويه على هذا المذهب لم يصر وقوعها واجبا بل أولى فمع جواز لا- وقوعها و لو مرجوحا كيف وقعت و كما أن الممكنات غير المتناهيه فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم كذلك الأولويات غير المتناهيه فى حكم الأولويه الأولى فى جواز لا وقوعها فما لم ينسد جميع أنحاء عدم الشىء لم يوجد و لم يستحق عند العقل حمل موجود، س قد

٢- أى ظهر أنه لا- بد من الوجوب الذى هو نور الحق و هو وجهه الذى- أينما تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و لو وجد الشىء بمجرد الإمكان بمعنى تساوى الطرفين أو بمعنى جوازهما على تقدير القول بالأولويه فأين النور و أنى الوجه سوى غسق الإمكان و ظلمه الأولويه غير البالغه نصاب الوجود فيلزم حينئذ صدق أينما تولوا فثم وجه الماهيات الإمكانيه و ذلك خلاف ما تقرر فى الكتاب الحكيم الإلهى، س قد

مناطق الحاجة و الافتقار للشئ ء إلى السبب التام الموجب و لا يغنيه من جوع إمكانه- إلا الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الأولويه غير البالغه نصاب الوجوب

الفصل (٤) فى بيان مأخذ آخر فى إبطال رأى من زعم أن شأن الإراده الواحده أن يتعلق بأى طرف من طرفى الممكن و بأى ممكن من الممكنات

اعلم أن نسبة الإراده إلى المراد(١) كنسبه العلم إلى المعلوم(٢) بل كنسبه الوجود إلى الشئ ء الموجود فيمتنع استواء نسبتها إلى الضدين و المتنافيين بل بها يجب أحدهما و يمتنع الآخر فكيف يستوى نسبتها إليهما و هل هذا إلا كما يقال- إن وجود السواد بعينه يصلح أن يكون وجود البياض أو كما يقال إن الصورة الإنسانيه فى الذهن بعينها هى الصورة الفرسية فى العلوم التفصيليه و كذا حكم التشخص و أمثاله فكما لا شبهه لأحد فى أن وجود زيد بعينه لا يمكن أن يكون وجود عمرو بعينه و لا العلم بأحدهما هو العلم بالآخر لأن تشخص العلم بزيد و هديته و هويته متعلقه به لا محاله فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب شخصه و بطلت هديته- كذلك حكم الإراده فإنها تتعين بتعين المراد و تشخص بتشخصه محققا كان أو مقدرًا مجملًا كان أو مفصلا فإرادته كل فعل كالعلم به إنما تعينت و تشخصت بتعلقها بذلك

١- و ذلك لأن الإراده فينا هى الشوق الأكيد الشديد الموافق للمراد و هى الجزء الأخير من العله التامه و لا يتمكن المراد من التخلف عنه و المتكلم أيضا يقول لا- بد أن يؤدى الشوق إلى الجزم بالإتيان بالفعل ثم إلى العزم ثم إلى القصد إذ العزم قد ينفسخ ثم القصد لا يتخلف عنه الفعل فتقوم الإراده المشخصه بالمراد المشخص و هو من مشخصاتها و الإراده المطلقه لا وجود لها- إذ الشئ ء ما لم يتشخص لم يوجد، س قد

٢- محصله أن الإراده هويه تعلقه لا تعين لها إلا بمتعلقها و لا معنى لتعين شئ ء واحد بمعنيين مختلفين و تشخصه بمشخصين كالفعل و الترك و فى كلامه إشعار بل ظاهر كلامه فى التسجيل و التكميل السابق أن الإراده من سنخ العلم و هو العلم بالخير الملائم من حيث هو خير ملائم و يؤيده قوله فى آخر الفصل بل الإراده هى المراده بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات، ط مد ظله

الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقه كفرض الإنسان غير الإنسان و ذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب.

و اعلم أن ما ذكرنا من أن الإراده كالعلم و نظائره التى كلها ترجع إلى الوجود- تتعين و تتشخص حسب تعين المراد و تشخصه لا ينافى قولنا(١) بصحه كون إرادته تعالى التى هى عين ذاته الحقه الأحديه متعلقه بجميع الممكنات الواقعه فى الوجود كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكليه و الجزئيه التى وقعت أو ستقع- و ذلك للفرق بين الإراده التفصيليه العديده التى يقع تعلقها بجزئى من أعداد طبيعه واحده أو بكل واحد من طرفى المقدور كما فى القادرين من الحيوانات و بين الإراده البسيطه الحقه الإلهيه التى يكمل عن إدراكها عقول أكثر الحكماء فضلا عن غيرهم و الكلام هاهنا مع هؤلاء الزاعمين أن إرادته الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلق بشىء و مقابله على أن ما ادعيناه من كون كل إرادته متحدته الهويه بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومته فى باب الأول تعالى و غيره من أولى الإراده الإمكانيه و كذا كل علم متحد الهويه مع المعلوم بما هو معلوم و كذا كل وجود هو عين ما يوجد به- من الماهيات من حيث هى موجوده بل الإراده هى المراده بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات و الوجود هو الموجود بالحقيقه لا غير إلا بالعرض و تحت هذا سر عظيم لأهله(٢)

-
- ١- حاصله أن إرادته تعالى ليس وحدته عدديه محدوده بل لها وحده حقه حقيقه تتعلق بالوجود المنبسط الذى له وحده حقه ظليه كما أنها أيضا مشيته الفعلية المتعلقة بكل وجود و موجود، س قد
 - ٢- إذ يعلم منه سرايه العشق و أن العاشق و المعشوق من مصدر واحد و أن الإراده متحدته مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود فتلك الإراده الساريه إذا أضيفت إلى العالى كانت عشق العالى بالسافل و إذا أضيفت إلى الماهيات كانت عشق السافل بالعالى، س قد

الفصل (٥) فى حكاية مذهب المتكلمين فى المرجح و الداعى لإرادته خلق العالم

قال محقق مقاصد الإشارات إن المتكلمين من الذاهيين إلى حدوث العالم - افترقوا إلى ثلاث فرق فرقه اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث و بوجوده على لذلك التخصيص غير الفاعل و هم جمهور قدماء المعتزله من المتكلمين و من يجرى مجراهم و هؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولويه دون الوجوب و يجعلون على التخصيص مصلحه تعود إلى العالم و فرقه بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب - و جعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت و هو قول أبى القاسم البلخى المعروف بالكعبى و من تبعه منهم و فرقه لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً عن التعليل بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت و لا بشىء آخر غير الفاعل و هو لا يسأل عما يفعل أو اعترفوا بالتخصيص و أنكروا وجوب استناده إلى غيره غير الفاعل بل ذهبوا إلى أن للفاعل المختار أن يختار أحد مقدره على الآخر من غير مخصص و تمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى إناءين متساوى النسبه إليه من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما لا - محاله و بغير ذلك من الأمثله المشهوره و هم أصحاب أبى الحسن الأشعري و من يحذو حذوه و غيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى كلامه.

و أنت بما قدمنا عليك من الأصول القطعيه الحقه متمكن من إبطال هذه الآراء - الخبيثه المؤديه إلى التعطيل فى حقه بل التجسيم و التركيب فى ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون فى حقه علواً كبيراً.

أما القول بالمخصص و الداعى لفعله على سبيل الأولويه دون الوجوب سواء كان أمراً مبيناً لذاته و صفاته كما قالته قدماء المعتزله (١) أو غير مبين له كما

١- دون متأخريهم القائلين بأن الشىء ما لم يجب لم يوجد و من يجرى مجرى قدماء المعتزله هم الأشاعره القائلون بالتخصيص و لكن جعلوا المخصص الأولوى غير مبين للفاعل إذ عندهم نفس الإراده الجزافيه تعالى الله عما يقولون هى المرجحه و قد أشار قدس سره إلى ذلك فيما بعد كما أشار إلى شمول المخصص الوجوبى لذات الوقت و للمصلحه العائده إلى العالم، س
قده

قالت الأشاعره من كون نفس الإراده مخصصه للفعل لا- على سبيل البت و الوجوب فقد علمت فساده من أن طبيعه الإمكان يقتضى الافتقار إلى المرجح الإيجابى (١) و أما القول بالمخصص الإيجابى المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحه تعود إلى العالم أو شيئا آخر كذات الوقت عند الكعبى فهو أيضا بين الفساد- أما (٢) المصلحه العائده إلى غير الفاعل الذى يفعل الفعل بقدرته الإمكانيه المتساويه النسبه إلى طرفى المقدور فلا تصلح أن تكون مخصصه لأحد الجانبين و داعيه للفاعل عليه و ذلك لأننا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحه للعالم أو إيصال هذه المنفعه للمستأهل لها أولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل أو الإيصال أو لم يكن فإن لم يكن شىء من الطرفين أولى له من الآخر و لا أرجح عنده- فكيف يريد أحدهما و يترك الآخر مع تساوى نسبتها إليه و إن كان تحصيل هذه المصلحه أولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل إنما يستفيد بفعله أولويه- و يستكمل ذاته بتلك الفائده العائده و الله سبحانه أجل و أعلى من أن يكتسب كمالا من غيره و أن يكون له داع و غرض غير ذاته بذاته التى هى آخر الغايات و أفضل النهايات.

و أما القول بعدم المخصص أو نفى التعليل فى فعله تعالى متمسكا بقوله لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ففى ذلك مغالطه (٣) يدق حلها على أكثر الباحثين بل الفاضلين.

و اعلم أن هناك فرقا بين طلب اللميه لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

- ١- فإذا لم ينته إلى المرجح الوجوبى كان بمنزله أن يقال يقع الشىء بمجرد الإمكان- فإن كان بلا تخصيص أصلا كان بمنزله أن يقال يقع بمجرد الإمكان بمعنى التساوى و إن كان مع التخصيص بالمخصص الأولوى كان بمنزله أن يقال يقع بمجرد الإمكان بمعنى جواز الطرفين و الوقوع بمجرد الإمكان كالوقوع بالاتفاق و هو باطل محض، س قده
- ٢- كلمه أما التفصيليه تقتضى أن يتعرض لمذهب الكعبى أيضا و ليس منه أثر و لعله سقط من نسخه الأصل، س قده
- ٣- بيانها ما ذكره فى ذيل قوله فاعلم، اد

الفاعل فاعلا و بين طلبها بمعنى سبب فعله(۱) و ما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور- و موجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبه فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقه جل اسمه إذ الذاتى للشىء لا يكون معللا بشىء و لا شك لأحد من الحكماء الموحدين و العرفاء الشامخين أن فاعليه الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته و كذا الداعى له في إيجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتم الذى هو عين ذاته- فذاته كما أنه فاعل فهو عله غائيه و غايه لوجود العالم فقد تبين و تحقق أن اللميه ثابتة لأفاعيل الله سبحانه بمعنى المجعولات أو بمعنى صدوراتها و إن لم يثبت فى جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب و عله غائيه غير ذاته و مع ذلك أى مع كونه جل اسمه تام الفاعليه فى ذاته من غير إرادته أو داع منتظر و مرجح مترقب- لا يلزم قدم العالم و تسرمد ما سواه من عالم الطبيعه و الأجرام فلكيه كانت أو عنصرية صورته كانت أو ماده نفسا كانت أو جسما كما سبق ذكره فى السفر الأول و سنعيد القول فيه إن شاء الله لأنه مسلك دقيق و منهج أنيق لا يسبقنا أحد من حكماء الإسلام(۲) و المتكلمين و لا حصل أيضا للصوفيه الإسلاميه بطريق الكشف و الذوق(۳) بل بمجرد

- ۱- هذا الفعل بمعنى المفعول بخلاف الأول فإنه بمعنى الإيجاد صفه له تعالى، س قد
- ۲- و أما أساطين الحكمه فهم قد وصلوا إليه كما نقل عنهم فى مباحث الجواهر و فى مفاتيح الغيب و فى رساله الحدوث له قد
- ثم إن بناء ما حققه قدس سره على الحركة الجوهرية التى الاعتقاد بها من خصائصه من بين حكماء الإسلام و كون منهجه قدس سره أنيقا لكونه جامعا بين حدوث عالم الطباع و سيلانه و بين عدم انقطاع فيض الله و عدم نفاذ كلماته فإن القول بالحدوث المستلزم لانبئات جوده تعالى إثمه أكبر من نفعه و الحدوث الدهرى القائل به أستاذ قدس سره أيضا مذهب فحل و رأى جزل جامع بين الأمرين موفق بين الحسنين إلا أن منهج المصنف أعنى الحدوث الزمانى أطبق بما ورد فى الشرائع الإلهيه، س قد
- ۳- أى بطريق التنصيص على الحركة الجوهرية و أما أصل الحدوث التجددى للعالم- فقد حصل لهم بالطريقين الكشف و البرهان أما الأول فهو ديدنهم و ينادى به كلام الشيخ العربى- مثل ما نقل عنه فى مبحث الحركة و العارف الرومى و غيرهما و ليس بناء عقائدهم على مجرد التقليد ۳۲۷ و من مقالات العارف الرومى- فيض از فياض نو نو مى رسد مستمرى مى نمايد در جسد إلى آخر ما قال و أمثال ذلك كثيره ۳۲۷ و قال الحكيم السنائى الغزنوى- عنكبوتان مگس قديد کنند عارفان در دمى دو عيد کنند، س قد

متابعه الشرائع و التسليم لأحكام الصادقين سلام الله عليهم أجمعين الحمد لله الذى فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا

الفصل (٦) فى دفع بعض الأوهام عن هذا المقام

و لعلك تقول إذا كانت الضرورة الإلهية ضروره أزيله كان لا صدور العالم ممتعا بالذات(١) فيلزم أن يكون صدوره واجبا بالذات و ذلك ينافى إمكان وجوده بالذات فيقال لك حسب ما حققناه فى مسأله الوجود من أن كلا من الآليات البسيطة(٢) و الوجودات المجعوله التابعه للوجود التام الإلهي و الآنيه الأشديه الواجبيه و إن كانت ضروريه الوجود لأن وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعه للضروره الأزيله الإلهيه لأن ضرورتها ما دام الجعل و الإفاضه لا فى أنفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الإلهي و قد ثبت الفرق فى علم الميزان بين الضروره الدائمه الأزيله و الضروره الذاتيه التى لا تدوم إلا ما دامت الذات موجوده.

و أما ما ذكره بعض الأماجد دام مجده و بقاءه فى دفع هذا الإعضال من أن صدور شىء عن الغير أو حصوله عنه أو وجوده له غير تقرره و وجوده فى نفسه لأن الأول مضاف معقول بالقياس إلى غيره و لا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك

١- إن قلت من أين لزم الامتناع الذاتى فى اللاصدور و الوجوب الذاتى فى الصدور- و هما بالقدره الأزيله كذلك فلا ينافى الإمكان لأن معروض ما بالغير منهما ممكن. قلت ادعاء الامتناع الذاتى باعتبار أن اللاصدور مستلزم لعدم القدره الأزيله و عدمها محال بالذات و مستلزم المحال بالذات محال بالذات و بوجه آخر نحذف الاستلزام و نقول- صحه الصدور تعريف القدره فوجوب القدره وجوب الصدور و وجوبها ذاتى و ضرورتها أزيله فكذا وجوبه لأن التعريف عين المعرف و أيضا ما هو الممكن بالذات المعروض لما بالغير عدم العالم و وجوده و كلام مورد الشبهه فى الصدور و اللاصدور المتعلقين بوجوده و أين هذان من ذينك كما سيقوله السيد، س قد

٢- محصله أن ضروره الوجود بالذات لا ينافى إمكان الماهيه فى نفسها بالذات، ط مد ظله

بخلاف الثانى فإذن إمكان وجود العالم فى نفسه لا ينافى وجوب (١) صدوره عن الحق. فيرد عليه أن التحقيق كما ذهب إليه كثير من الأفاضل البارعين أن وجود المعلول فى نفسه هو بعينه وجوده لفاعله و هو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثه أصلا فإذا كانت الضروره ثابتة له بأحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار الآخر إذ لا فرق بينهما إلا بحسب العنوان دون المصداق و أما ما ذكره من الفرق بأن أحدهما معقول بالقياس إلى الغير دون الآخر فغير مسلم فيما هو المعقول- و الصادر بالذات أعنى الوجود لأن هويته هويه تعلقه لا كالماهيه كما مر تحقيقه و أما الإشكال بأن الذى يكون ذاته معقوله بالقياس إلى الغير فهو من جنس المضاف- فيلزم أن يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله أنه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدره الإلهيه بصحة الصدور أراد أن يذب عنه و يتفصى عن لزوم جهه إمكانيه فى الذات الأحديه الوجوبيه- فقال إن قلت إذا كان صدور النظام الأكمل واجبا بالنظر إلى ذاته بحسب علمه و إراداته و علمه و إرادته كسائر صفاته الكماليه راجعه إلى حيثه ذاته الحقه الوجوبيه المقدسه عن الكثره قبل الذات و مع الذات و بعد الذات فلا- يمكن أن يتكثر بحيثيه

١- لا يخفى أن الوجوب المذكور فى الشبهه هو الوجوب الذاتى فإذا كان صدور العالم واجبا بالذات تعدد الواجب بالذات و هو محال و ليس هذا الوجوب وجوب الذات المتعاليه جل اسمه لأنه فى موضوع مضاف معقول بالقياس كما ينادى به عبارته قده و ذاته تعالى ليس كذلك اللهم إلا أن يقال مراده أنه واجب بوجوبه تعالى كما فرق المصنف سابقا بين الواجب بوجوبه و بين الواجب بإيجابه أو يقال هذا هو الوجوب بالقياس فإنه تعالى كما أنه الواجب بالذات كذلك واجب بالقياس إلى مجموع العالم كما أن المجموع بل الصادر الأول واجب بالقياس إليه و بوجه آخر نقول فى الجواب عن أصل الشبهه أن الصدور له طرفان- فبالإضافه الإشراقه إلى الواجب واجب لأن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات- و بالإضافه إلى العالم ممكن بالذات لأنه من هذه الجهه حال العالم، س قده

وحيثيه و اعتبار و اعتبار من الجهات فمرتبه ذاته بعينه مرتبه علمه(١) و إرادته في الوجود الذاتى فكيف يصح الصدور و اللاصدور المعتبره في حد حقيقه القدره بالنظر إلى نفس ذات القادر قلت و ليكن من المعلوم عندك أن صحه الصدور و اللاصدور- المعتبره في حد حقيقه القدره بالقياس إلى ذات القادر أعم من أن يكون بحسب الجبهه الإمكانيه في ذات القادر كما في قدره الإنسان مثلا على مقدوراته و ذلك من نقص جوهر الذات و كونه في حد ذاته بالقوه بالقياس إلى كمالاته أو يكون بحسب طباع الإمكان الذاتى فى المقذور كما فى قدره القدير الحق الأول على جميع المقدورات- و ذلك لتقدسه عن جهات النقص و سمات الإمكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بإمكانه الذاتى صحيح الصدور و اللاصدور عن جاعله القدير بالذات و إن كان واجب الصدور عنه بحسب علمه و إرادته فى مرتبه ذاته و هذا أتم أنحاء القدره و مراتبها انتهى ما أفاده تلخيصا.

أقول قد علمت ما فيه فإن الإمكان الذاتى للمعلول فى نفسه لا- يوجب كون العله قادرا فإن معلول العله غير المختاره كالنار للسخونه ممكن فى ذاته و لا يستلزم إمكانه فى نفسه كون فاعله مختارا و إلا لكان جميع العلل و الأسباب للأشياء- مختارات فى أفاعيلها ثم أقول غايه ما يمكن أن يقول من فسر قدرته سبحانه بصحه الصدور و اللاصدور فى دفع ذلك الأعضاء و هو لزوم اختلاف الحيثيه فى ذاته جل ذكره من جهه صفتى القدره و الإراده أن نسبه القدره إلى الإراده نسبه الضعف إلى الشده و نسبه النقص إلى الكمال و قد يندرج و ينطوى الأول فى الثانى بحيث لا يوجب اعتبار أحدهما مع الآخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشىء كما أن الوجود الشديد إذا قيس إلى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل و لو بحسب تعمل الوهم أو بحسب كثره الآثار المرتبه على الأول دون الثانى أن الأول كأنه أضعاف الثانى أو كأنه هو و ما زاد عليه و هذا ضرب من التحليل لا ينافى بساطته هذا غايه ما يمكن أن يقال من قبله و مع ذلك لا يصفو عن شوب كدوره عند من يعرف جلال

١- تعريض بالمحقق الخفرى حيث صحح الصحه فى القدره بالنظر إلى ذاته بذاته و الوجود بالنظر إلى ذاته مع الإراده، س قد

أحديه الحق الذى كله فعليه بلا قوه و وجوب بلا إمكان و كمال بلا نقص.

قال العلامة الطوسى ره فى شرح رساله العلم مسأله إن تكثر العلم و القدره أنما حصل فى الموجودات الممكنه فقااست العقول مبدأها الأول عليها و وصفه بالعلم و القدره و التنزيه أن يقال سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ثم قال بيانا لمذهب الحكماء فى إرادته الله سبحانه أنها العلم بنظام الكل على الوجه الأتم و إذا كان القدره و العلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الأكمل كانت القدره و العلم و الإراده شيئا واحدا فى ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكوره- ثم قال فى موضع آخر منه فى بيان الجبر و الاختيار أنه لا شك عند الأسباب يجب الفعل و عند فقدانها يمتنع فالذى ينظر إلى الأسباب الأول و يعلم أنه ليست بقدره الفاعل و لا بإرادته يحكم بالجبر و هو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرته و إرادته و الذى ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار و هو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدوره و مراده و الحق ما قاله بعضهم لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين (١) و أما فى حق الله فإن أثبت له إرادته و قدره متباينتان

١- و الحق فى معنى الأمر بين أمرين أن التأثير و الإيجاد تابعان للوجود إذ الشىء ما لم يوجد لم يوجد و الوجود مطلقا فى الأسباب و المسببات له إضافة إلى الحق تعالى بما هو ساقط الإضافة عن الماهيات كما قيل التوحيد إسقاط الإضافات فبهذا النظر آثار الوجود أثر وجود الحق و له إضافة إلى الماهيات أيضا و بهذا النظر لها آثار كما أن لها وجودات فإذا نظر إلى إضافة الوجود إضافة وجوبه إلى الله تعالى حكم بالتسخير أى يوجد سبحانه بتوحيد الأفعال- و توحيد الذات و الصفات لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الأفعال باعتقاده و لكن خلوا عن توحيد الذات فإن الأثر يعرف صاحبه و يقتضى أثره و إذا نظر إلى إضافة الوجود إلى الماهيات إضافة إمكانيه حكم بالاختيار و العارف ذو العينين لا- يهمل شيئا من الجانبين و يمكن تنزيل الأسباب الأول و القريبه فى كلام المحقق الطوسى على ما ذكرنا و يمكن قلب البيان مع حفظ البنيان بأن يقال إذا نظر إلى إضافة الوجود إلى الله و أن الملك له حكم بالاختيار لأن الكل حينئذ مظاهر القادر المختار مظهره فانيه فى ظهور الظاهر و إذا نظر إلى إضافته إلى الأشياء حكم بالتسخير لأن الخلق لا- بد لهم من خالق و هو البد اللازم لهم و هو القاهر فوق عباده و البيان الأول أظهر و الثانى أدق، س قده

لزم ما يلزم هاهنا(١) من غير إمكان تفص لكن صدور أفعاله ليس موقوفا على كثره- إنما هو سبب وجود الكثره فلا يتصور هناك اختيار و لا- إيجاب انتهى كلامه يعنى بالإيجاب الموجبيه بفتح الجيم يعنى به الجبر فعلم مما ذكره أن قدرته كعلمه و إرادته فى أن بحسبها يجب صدور النظام الأتم لا أن بها يمكن و يصح صدوره لأن الإمكانيات من لوازم الماهيات الممكنه و لا صنع للقدره الواجبيه فيها.

فإذن قد تلخص و تمحض بما ذكره أنه إذا كان مبدأ التأثير فى شىء علم الفاعل و إرادته سواء كان العلم و الإراده أمرا واحدا أو أمورا متعدده و سواء كانا عين ذات الفاعل كما فى البارى أو غيرها كما فى غيره كان الفاعل مختارا و كان صدور الفعل عنه بإرادته و علمه و رضاه و لا- يقال لمثل هذا الفاعل فى العرف العلمى و لا الخاصى- أنه فاعل غير مختار و إن فعله صدر عنه بالجبر مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإيراده و العلم و إذ قد ثبت و تقرر أن قيوم الكل و إله العالم إنما يفعل النظام الأتم و الخير الأفضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذى هو أشرف أنحاء العلوم بكل معقول أو محسوس فإذن هو فاعل بالعلم و الإراده على أكمل الوجوه و أتمها على سبيل البت و الوجوب فالوجوب بالإيراده لا ينافى الإراده بل يؤكدها لأن أتم الأسباب ما يجب به المسبب فأتتم الإيرادات ما يجب به المراد فذاته بذاته فياض الخير و فعال النظام الأتم على الإطلاق و لما كانت ذاته البسيطة علما بكيفيه النظام الأتم- لما علمت فى مباحث العلم الإلهى أن ذاته بذاته كل الأشياء الموجوده على الوجه الأشرف الأقدس لأنها موجوده بوجود إلهى واجبى و متصوره بصوره ربانيه رحمانيه فيتبع ذاته العقليه الواجبيه فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقوليه ذاته لا على أن يتبعه كاتباع الضوء للمضى و الإسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل حسب ما حققه صاحب الشفا من أنه عالم(٢) بكيفيه نظام الخير فى الوجود

-
- ١- من الجبر و التسخير بالدواعى الزائده كما مر أن المختارين من الممكنات مضطرون فى صوره مختارين لأجل التسخير بالدواعى فقله فلا يتصور هناك اختيار أى كاختيارنا، س قده
- ٢- إشاره إلى اعتبار العلم و الشعور فى القدره و الإراده لا غير، س قده

و إنه واجب الفيضان (١) عنه و عالم بأن هذه العالميه (٢) يوجب أن يفيض عنها الوجود على الترتيب (٣) الذى يعقله خيرا و نظاما و فيضان الخير و النظام عنه غير مناف لذاته الفياضه بل إنه مناسب له (٤) و تابع لخيريته ذاته الفياضه و لازم جوده التام الذى هو نفس ذاته فإذن مجعولا-ته مراده له و نظامه الصادر عنه مرضى لذاته- لا على سبيل أن يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل أن نفس علمه بها نفس رضاه بها و اختياره إياها.

فإذن قد انصرح و اتضح أن كونه عالما و مريدا أمر واحد من غير تغاير لا فى الذات و لا فى الاعتبار فإذن إرادته بعينها هى علمه بالنظام الأتم و هو بعينه هو الداعى و الغايه فى هذا الاختيار لا أمر آخر من العالم الإمكانى و قد مر فى مباحث العله الغائيه أن العالى لا- يفعل شيئا لأجل السافل و لا غرض للقوى العالیه فى ما دونها- حتى يفعل لأجل صلاح ما دونها شيئا فالتنفس مثلا لا تدبر البدن لأجل البدن- بل لغرض آخر فوق البدن و النفس جميعا و هو تحصيل الكمال و الوصول و التقرب إلى المبدأ الفعال و كذا القوه الغازيه لا تورده الغذاء و تهضمها و تلصقها و تشبهها بالمغتذى لأجل صلاح حال الغذاء أو نفع المغتذى بل لأجل المحافظه على كمالها و الاقتداء بما فوقها (٥) و كذا النار لا تحرق الحطب لأجل تحصيل الرماد أو الفحم أو

-
- ١- إشاره إلى أن الوقوع منه أنما هو على سبيل الوجوب لا الإمكان و الأولويه و أن الوجوب لا يصادم القدره و الاختيار، س قده
 - ٢- إشاره إلى أن علمه فعلى فيكون إرادته موجهه، س قده
 - ٣- دفع لما يتوهم أن علمه إذا كان عله فيلزم أن يقع الكل دفعه أى معا، س قده
 - ٤- إشاره إلى اعتبار الملائمه فى الفعل للفاعل فى الإراده و ذلك لأن المعلول ملائم لعلته، س قده
 - ٥- أى بالحق المبنى فى الأشياء فى نفسه أى مادته البدنيه و لذا تشبه بالنار و يقال الغازيه نار ٣٣٣ قال المولى چون تعلق يافت نان با بوالبشر نان مرده زنده گشت و با خبر موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانى او انوار شد، س قده

ما يجرى مجراه بل لإدامه ذاتها و محافظه صورتها فإذا كان فاعل ذاتى و كل قوه فعاله عاليه أو سافله يمتنع إن يكون لها غرض أو باعث أو داع فيما دونها فكيف الأمر فى القوه القاهره الإلهيه التى هى فوق الكل و وراء الجميع و ليس فيه تعالى شوب نقص و قصور و غيره من القوى الفعاله لا- يخلو عن شوائب النقصانات إلا أن كلا منها ينجر نقصه بما فوقه إما بحسب الفطره الأولى كالعقول القادسه أو بحسب الفطره الثانيه كالنفوس الفلكيه و ما بعدها

الفصل (٧) فى تفسير الإراده و الكراهه

إشاره

و قد أشرنا فى مواضع من كتابنا أنه قد يكون لماهيه واحده أنحاء من الكون (١) و أطوار من الحصول و أنه قد يكون الأمور المتغيره فى المفهوم و المعنى موجوده بوجود واحد متشخصه بتشخص واحد كالمعاني الذاتيه للماهيه الإنسانيه من أجناسها القريبه و البعيده و فصولها المترتبه التى قد تحصلت فى شخص واحد منها كزيد مثلا موجوده بوجود واحد و تشخصت بتشخص واحد و تذوت ذاتا واحده مشارا إليها بهذا و أنت و نظائرها بل كل هذه المعاني مجتمعته فى نفسه البسيطة التى هى ذاته و هى مبدأ الجميع و صوره الكل و هى بحذاء الفصل الأخير لماهيته المحصله لتلك المعاني تقوما و تجوهر (٢) المفيده لما يازائها

١- و ذلك كالعلم يوجد تاره بوجود عرضى كيفيه نفسانيه و تاره بوجود جوهرى له نوع تعلق بالماده و هو علم النفس بذاتها أو بوجود جوهرى غير متعلق كعلم العقل بذاته أو بوجود واجبي غير ذى ماهيه كعلم الواجب تعالى بذاته و بذلك يعلم أن فى التعبير مسامحه- و المراد بالماهيه الواحده المفهوم الواحد و إلا لزم جواز اندراج ماهيه واحده تحت أكثر من مقوله و هو ممتنع عندهم، ط مد ظله

٢- متعلق بتلك المعاني أى النفس محصله لتلك المعاني التى حيثه ذواتها حيثه قوام الشىء و جوهره و ليس متعلقا بالمحصله لأن النفس ليست معطيه القوام و كذا كل فصل مقسم للجنس لا مقوم و الحاصل أن شئيه الشىء بصورته و فصله الأخير و باقى المقومات كالفرع فهو جامع لكل ما تقدمه بنحو أبسط و أعلى فهو بما هو فصل أخير معطى التعيين و مفيض التحصل على قوام الأجناس المتقدمه و بما هو صورته أخيره كمفيده لوجودات المواد السابقه و فعلياتها من حيث كونها كالفاعل لها و متمم و مكمل لها من حيث كونها غايه لها و بما هو صورته نوعيه للنوع مبدأ لإثاره المختصه فلكونه تاما كاملا يترتب عليه من الآثار جميع ما يترتب على المبادئ السابقه و لانطواء الكل فيه كانت المقومات و المبادئ السابقه كالشروط و المصححات كما مر فى السفر الأول، س قد

من القوى والآلات وجودا وفعليه و لموادها استكمالاً و تماماً و لآثارها تعينا و تحصلاً- و أيضا قد يكون أمور مختلفه المعانى و المفهومات موجودات بوجودات متباينه حاصله فى مواد متفرقه بل متضاده فى عالم من العوالم و نشأه من النشآت ثم تلك الأُمور بأعيان معانيها و مفهوماتها قد تحصل فى عالم آخر و نشأه أخرى موجوده بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف فاضل من غير تضاد بينها و لا تراحم و لا مباينه فى تحصلها كما أشرنا إليه فى إثبات الوجود الذهني و فى مواضع أخرى من هذا الكتاب إذا تقرر هذا فنقول إنه لما كان البارى جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا- و له صفات كماليه مباينه لصفات جميع ما سواه كما أن وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لأن وجوده واجب بذاته لذاته و وجود غيره واجب به لا بذاته- و ذاته مستغنيه عن جميع ما سواه و جميع ما سواه فاقره إليه مستفيدة منه بل متقومه به متعلقه الذات بذاته فاذا لا يماثله و لا يشابهه شىء من الأشياء لا- فى ذاته و لا- فى صفاته أى لا فى وجوده و لا فى كمالات وجوده من العلم و القدره و الإراده و غيرها من الصفات الكماليه و مع ذلك فإن الوجود مشترك معنوى بينها و بينه و كذا العلم و القدره و غيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما أن أصل الوجود حقيقه واحده كما تحقق فى أوائل هذا الكتاب و هى فى الواجب واجب بالذات و فى الممكن ممكن و فى الجوهر جوهر و فى العرض عرض فكذلك قياس سائر الصفات الكماليه للموجود المطلق فإن العلم حقيقه واحده و هى فى الواجب واجب و فى الممكن ممكن على وزان حقيقه الوجود لأن مرجع العلم و الإراده و غيرها إلى الوجود كما أشرنا إليه إلا أن عقول الجماهير من الأذكياء- فضلا عن غيرهم عاجزه قاصره عن فهم سرايه العلم و القدره و الإراده فى جميع

الموجودات حتى الأحجار و الجمادات كسرايه الوجود فيها و لكننا بفضل الله و النور الذى أنزل إلينا من رحمته نهتدى إلى مشاهدته العلم و الإراده و القدره فى جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه و وزانه و قدره.

و إذا تمهدت هذه الأصول و المقدمات فنقول الإراده و الكراهه فى الحيوان و فينا بما نحن حيوان كيفية نفسانيه كسائر الكيفيات النفسانيه و هى من الأمور الوجدانيه كسائر الوجدانيات مثل اللذنه و الألم بحيث يسهل معرفه جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضره عند كل مرید و مكروه و لكن يعسر العلم بماهيتها الكليه(١) و ذلك كالعلم فإن العلم بإنه العلم حاصل لكل ذى نفس لحضوره بهويته الوجدانيه عند النفس و يعسر العلم بماهيته الكليه لأنه كالوجود لا ماهيه له(٢) بل هو عين الوجود هويه و غيره عنوانا و مفهوما و الوجود كما مر لا ماهيه له و لذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانيه و ترسيمها و لاقتران إدراك(٣) جزئيات كل منها بإدراك جزئيات أموراً آخر من الكيفيات النفسانيه بحيث يشتهه أحد الإدراكين بالآخر فيعسر على

-
- ١- لا- يقال إذا عسر العلم بماهيتها الكليه عسر العلم بمعرفه جزئياتها أيضا لأن الجزئى نفس الماهيه المعروضه للعوارض المشخصه لأننا نقول معرفه كونه جزئيا للماهيه يتيسر بمعرفه مطلب ما الشارحه لها لكونه مقدا على المطالب الأخرى و بوجه آخر ما هو وجدانى وجودها و تحققها و ما احتاج إلى التعريف ماهياتها كما أن النفس معلومه حضورا و إن كان للعلم الحضورى بها أيضا مراتب و لكن معرفه ماهياتها و لا أقل جنسها الأعلى هل هو الجوهر أو غيره عسره و لذا اختلف فيه، س قد
 - ٢- إن قلت إذا لم يكن له ماهيه تعذر العلم بماهيته الكليه لا أنه متعسر قلت المراد أنه حينئذ يتعسر العلم بمفهومه الكلى و ماهيته العرضيه أو المراد بالماهيه ما به الشىء هو هو ثم إنه إذا كانت هذه الصفات راجعه إلى الوجود كان تعسر التعريف لأنه لا أعرف منه و أن خفاءه من فرط الظهور، س قد
 - ٣- فلاقتران العلم التصورى و العلم التصديقى و الميل و الشوق خلط من فسر الإراده التى مرتبه منها هى الشوق المتأكد باعتقاد المنفعه و هو الداعى حقيقه و كذا من فسرهما بالميل التابع و غيره، س قد

النفس تجريد إدراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانية كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها ليتمكن أن يؤخذ عنها ما لها في حد ذاتها و نفس مفهومها من ذاتياتها في الحد إن كان لها حدا و لوازمها المساويه لها إن لم يكن لها حد و لأجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الإرادة و الكراهه.

فالأشاعره فسروا الإراده بأنها صفة مخصصه لأحد المقدورين

و هي مغايره للعلم و القدره لأن خاصيه القدره صحه الإيجاد و اللإيجاد و ذلك بالنسبه إلى جميع الأوقات و إلى طرفى الفعل و الترك على السواء و لأن العلم بالوقوع تبع الوقوع (١) فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور و ظاهر أنها مغايره للحياه و الكلام و السمع و البصر أقول و قد علمت ما فيه و كذا ما فى قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع لأنهم إن أرادوا به العموم و الكلويه (٢) فهو ممنوع فإن من المعلوم ما يتبعه الوقوع كما مر.

و ذهب أكثر المعتزله إلى أن كلا منهما من جنس الإدراك

فسروا الإراده باعتقاد النفع (٣) و الكراهه باعتقاد الضرر لأن نسبه القدره إلى طرفى الفعل و الترك بالسويه فإذا حصل فى القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف و صار الفاعل مؤثرا مختارا و أورد عليه أنا كثيرا ما نعتقد النفع فى كثير من الأفعال و لا نفعلها و لا نريدها و لا نعتقد النفع فى كثير منها بل نعتقد ضررها و نريدها و لذا ذهب بعض آخر منهم إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع و هو الشوق المفسر بتوقان النفس إلى تحصيل شىء و يرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء أن كثيرا ما يوجد هذا الميل و الشوق بدون الإراده كما فى المحرمات و قيل هي شوق متأكد إلى حصول المراد

١- و لا شىء من الإراده يتبع الوقوع ينتج المطلوب، س قده

٢- لا- يخفى أن إثبات المغايره لم يكن موقوفا على العموم و الكلويه و الأظهر أن يقال العلم من المبادئ البعيده و الإراده من المبادئ القريبه، س قده

٣- فيه أن الإراده انبعاثها من القوه النزوعيه و الاعتقاد من المدركه فأين أحدهما من الآخر و أيضا اعتقاد النفع هو الداعى، س قده

و فيه أنه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما فى الأفعال العاديه من تحريك الأعضاء و فرقه الأصابع (١) و كثير من الأفعال العبيثه و الجزافيه و كما فى تناول الأدوية البشعه و غيرها و قد يتحقق الشوق المتأكد و لا يوجد الفعل لعدم الإراده كما فى المحرمات و المشتبهات للرجل المتقى الكثير الشهوه و لأجل ذلك قيل إنها مغايره للشوق فإن الإراده هى الإجماع و تصميم العزم و هو ميل اختيارى و الشوق ميل طبيعى و لهذا يعاقب المكلف بإرادته المعاصى لا باشتهاؤها و يرد على قوله و هو ميل اختيارى إنه لو كان القصد و الإراده من الأفعال الاختياريه لاحتاج إلى قصد و إرادته أخرى و لزم التسلسل و أوجب بأنه أنما يلزم التسلسل لو أريد أن الإراده فعل اختيارى دائما و ليس كذلك بل قد توجد بالاختيار و قد توجد بالاضطرار- و سيأتى تحقيق هذا المقام

قال بعض أهل التحصيل

إن الإراده ربما تحصل للحيوان بقدرته بإرادته سابقه منه كالمتردد فى طلب أصلح الوجوه فإنه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذى هو باختياره لينكشف له الصلاح و الفساد فيها- فيحصل له الإراده بما يراه أصلح و هى مكتسبه له أما أسباب كسبها فهى قدره على الفكر و إرادته و العلوم السابقه فبعضها يحصل أيضا بقدرته و إرادته لكنها لا تتسلسل- بل تقف عند أسباب لا تحصل بقدرته و إرادته انتهى.

و يرد عليه أنه كما أن الإراده قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع و الشهوه فى أمر معين و يكرر عرضها على النفس حتى يشواق إليه و يحرص عليه و مقصود القائل تحصيل الفرق بين الإراده و الشوق و لم يحصل بما ذكره.

و قال بعض الأذكياء فى بيان الفرق بينهما

لعل الإراده فىنا كيفيه نفسانيه

١- بالفاء و الراء المهمله و القاف و العين المهمله كدحرجه نقض الأصابع بحيث يظهر منها صوت ثم عدم الشوق فى الأفعال العاديه ممنوع فإن الجرى على مقتضى العاده لذيد و خلافها ممل و إنها مسبوقة بقصد و شوق و تخيل لها و لكن لسرعه زوالها ربما يتوهم عدمها، س قده

موجه للفعل مغايره للشوق الذى هو توقان النفس إلى حصول المطلوب أما أولا فلأن الشوق إلى الفعل لا يوجد الفعل البتة و إن بلغ الشوق إلى كماله كما فى الزاهد- المجتنب عن الشهوات المحرمه إذا غلبه الشوق إلى نيل لذه محرمه و ربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف و أما ثانيا فلأن الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاقت النفس إلى الحركه إلى جهتين مختلفتين إحداهما للقاء محبوبه و الثانيه للغلبه على عدوه- و لا يتعلق الإراده بضدين حتى قيل إن إرادته أحد الضدين عين كراهه الضد الآخر و أما ثالثا فلأننا نحكم بثبوت الإراده بديده فى مواضع مع الشك فى ثبوت الشوق كما إذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فإننا نعلم ضروره أنه مرید له و لا نعلم ضروره أن له شوقا إليه(١) و إن أثبتنا له شوقا فإنما يكون بالتأمل و الفكر فهما متغيران انتهى ما ذكره.

أقول لعلك لو أخذت الفطانه بيدك و أحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما فى كلام هؤلاء الأذكياء الأعلام من وجوه الخلل و الخبط و مبناها فى الأ-كثر على أنهم زعموا أن الإراده فى كل ذى إرادته بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود أيضا هكذا و ليس الأمر كما زعموه بل الإراده فى الأشياء تابعه لوجودها و كما أن حقيقه الوجود مختلفه بالوجوب و الإمكان و الغنى و الحاجه و البساطه و التركيب- و الصفا و الكدوره و التجرد و التجرم و الخلوص عن شوائب الأعدام و الجهالات و الامتراج بها و يكون بعضها خيرا محضا(٢) لا يتصور فيه شريه أصلا و بعضها

١- أقول بل نعلم ضروره أن له شوقا عقليا إليه و إن لم يكن له شوق حسى ذوقى إليه بل كراهه ذوقيه و لذا يمكننا أن نقلب دليله و نقول إنا نعلم ضروره أنه كاره له و الحاصل أنه إلى الدواء الجيد الطعم شوقان و إلى البشع شوق واحد عقلى، س قدده

٢- لم يكتف فى التنظير لعنوان الإراده بعنوان الوجود بل أضاف إلى الوجود عنوان الخير فى هذه الفقرات و عنوان اللذنه فيما يأتى بعد أسطر من قوله و الوجود فى كل شىء محبوب لذيد ليكون أنسب و أوفق و يكون تنظير الإيرادات بالمرادات بل مراتب هذه بعينها مراتب تلك و الوجود الطبيعى كما أنه محبوب كذلك محب إذ له شعور بسيط فكما أنه الإراده بمعنى المراديه كذلك إرادته بمعنى المراديه و الحاصل أنه كما أن الإراده بمعنى المراديه و العشق بمعنى المعشوقيه ساريتان فى جميع الأشياء كذلك الإراده بمعنى المراديه و العشق بمعنى العاشقيه، س قدده

ملزومه للشرور الكامنه فى خيرياتها و هى بحسب اعتبار عقلى و مرتبه من مراتب الواقع لا- فى أصل الواقع و بعضها مستلزمه للشرور الثابته لها فى متن الواقع و حاق الأعيان كالإمكانات و الاستعدادات المنفكه فى الأعيان الخارجه عن الفعليات و التحصلات- على تفاوتها بحسب تلك الشرور التى هى الأعدام للملكات و القوى للفعليات إلى أن يهوى الشىء فى النزول إلى حاشيه الوجود و السقوط إلى هاويه الكثره و الشريه- حيث يكون الفعليه فعليه القوه و الوحده وحده الكثره و التحصل تحصل اللاتحصل و التعين تعين الإبهام على أن مفهوم الوجود العام معنى واحد فى الجميع- فكذا حكم الإراده و المحبه فإنها رفيق الوجود و الوجود فى كل شىء محبب لذيد و الزيادة عليه أيضا لذيد و مطلوبه فالكامل من جميع الوجوه محبب لذاته- و يريد لذاته بالذات و لما يتبع ذاته من الخيرات اللازمه بالعرض و هى محببه له لا بالذات و لكن بالتبعيه و العرض و أما الناقص بوجه فهو أيضا محبب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود و يريد لما يكمل ذاته بالذات و أما لما يتبع ذاته فحاله كما مر من أنه يريد له بالعرض فثبت أن هذا المسمى بالإراده أو المحبه أو العشق- أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود فى جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى فى بعضها بهذا الاسم لجريان العاده و الاصطلاح على غيره أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبه منه عليهم هناك كما أن الصوره الجرميه عندنا إحدى مراتب العلم و الإدراك(١) و لكن لا تسمى بالعلم إلا صوره مجردة عن مآزجه الأعدام- و الظلمات المقتضيه للجهاالات الغفلات إذا تقرر هذا فنقول الإراده و المحبه

١- هذا نص منه على أنه يرى العلم مساوقا لمطلق الوجود فهو عنده حقيقه مشككه تشمل الجميع غير أن الصور الجرميه لا تسمى باسم العلم و إن كان لها نصيب من مطلق الحضور بمعنى الظهور و الوجود قبال العدم المطلق أو نصيب من الحضور بحضور صورها المجرده و بهذا يفسر قوله قدس سره فى مواضع أخرى إن العلم يساوق الوجود المجرد، ط مد ظله

معنى واحد كالعلم و هي فى الواجب تعالى عين ذاته و هي بعينها عين الداعى و فى غيره ربما تكون صفه زائده عليه و تكون غير القدره و غير الداعى كما فى الإنسان- فإنها كثيرا ما تنفك عن قدرته التى هي بمعنى صحه الفعل كالمشى و الكتابه و غيرهما و تركه و هي أيضا غير الداعى الذى يدعوه إلى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابه مثلا أو على تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه الثلاثه أعنى القدره و الإراده و الداعى متعدده فى الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله متحدته فى حق البارى سبحانه- و كلها فيه عين الذات الأحديه و فى الإنسان صفات زائده عليه و إنما خصصنا تعدد هذه الثلاثه فيه بالقياس إلى بعض أفعاله لأنها قد تكون بالقياس إلى ضرب من أفعاله الباطنيه شيئا واحدا كالتدابير الطبيعیه و التحريكات الذاتيه مثل التغذيه و التنميه و التوليد(١) و غير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتأمل فى حكمه الله فى هذا العالم الصغير و كيفيه الترتيب البديع و الصنع المنيع و النظام الشريف الذى روعى فيه و أودع فى قواه.

ثم نرجع و نقول

إن الإنسان لكونه مخلوقا على صوره الرحمن لا يصدر عنه فعل خارجى أو حركه خارجيه بالقصد إلا و ينشأ مبدؤه من ذاته و يقع له المرور على سائر مراتبه و قواه المتوسطه بين النفس و بين مظهر أفعالها و آله تحريكاتها و تلك القوى و مواضعها- من الأرواح البخاريه و الأعضاء بمنزله عالمى الملك و الملكوت فى الإنسان الكبير- و هذا الملكوت كنظيره فى أن بعضه أعلى كالعقل العملى(٢) و الوهم و المتخيله(٣)

- ١- إن قلت هذه الأفعال ليست عن شعور و إرادته فضلا عن العينيه فإنها صادرة عن القوى و الطبائع قلت هذه القوى أيدى عماله للنفس بل درجات فاعليته و النفس عين الشعور و المشيه و إن مثل بانبعث الميل و الإراده الفعلية عن مجرد علمه و قدرته و إرادته الذاتيه كما قال قده فى مواضع أخرى لكان أولى و مثله إنشاء الصور الخياليه، س قده
- ٢- و أما العقل النظرى فهو من مقام ذاته و أيضا الكلام فى مبادئ الفعل و النظرى أجل من أن يتعلق بذاته بالفعل لتجرده التام و سعته و استواء نسبته إلى جميع الأفعال و عدم التخصص من قبله، س قده
- ٣- من حيث استعمال الوهم إياها فى تركيب الصور الوهميه و أما من حيث استعماله إياها- فى تركيب الصور الخياليه فمعدوده من الملكوت الأسفل ثم وقوع حديث التطبيق فى البين لبيان أنه كما أن الفيض المار على تلك الوسائط إلى الأدانى أمر واحد فى الإنسان الكبير و يكتسب فى كل موطن حكمه كذلك الإراده شىء واحد يمر على مراتب النفس حتى يصير فى التنزل ميل الإرخاء و الجذب الذى فى العضلات كالميل الطبيعى المنبعث من الطبائع المحركه فتلك الإراده شىء واحد سار فى الجميع و فى كل بحسبه، س قده

و بعضها أسفل كالخيال و الحس المشترك و قوتى الشهوه الغضب و ما يتلوهما من القوى- المحركه المباشره للتحريك الممليه للأعضاء و كذا هذا الملك كنظيره فى أن بعضه أحكم و أطف كالأرواح الدخانيه(١) على طبقاتها فى الشفيف و النورانيه بمنزله الأفلاك المتفاوته فى الصفاء و اللطافه و هى مواضع الصور النوريه الكوكبيه كما أن هذه الأرواح محال القوى الحيوانيه و الطبيعيه و أن بعضه بخلاف ذلك كالأعضاء المفرده و المركبه التى هى بمنزله العناصر و ما يتركب منها على ما يطول شرحه و ليس هذا المقام مقام تفصيله و الغرض أن الإنسان إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركه منه- فلا بد له من علم و هو تصور ذلك الفعل و التصديق بفائدته ثم لا بد له من إرادته و عزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل فى أعضائه إلى تحصيله فبالحقيقه هذه الأمور الأربعة- أعنى العلم و الإراده و الشوق و الميل معنى واحد يوجد فى عوالم أربعه يظهر فى كل موطن بصوره خاصه تناسب ذلك الموطن فالمحبه إذا وجدت فى عالم العقل كانت عين القضييه و الحكم كعالم القضاء الإلهى و إذا وجدت فى عالم النفس كانت عين الشوق و إذا وجدت

١- فى التعبير بالدخانيه مع أن المشهور الروح البخارى و قد مر آنفا إشاره إلى تطبيقها من هذه الجهه أيضا كما ورد فى القرآن و التوراه و غيرهما أن السماء دخان و وجهه أن السماء بمنزله الروح الدخانى فى بدن الإنسان الكبير أو أن سماء الإنسان الصغير و هو روحه البخارى دخان ثم إن المراد بطبقاتها الأرواح الثلاثه أعنى الروح النفسانى الدماغى و الروح الحيوانى القلبى و الروح الطبيعى الكبدى و المجارى للأول الأعصاب و للثانى الشرائين و للثالث الأورده فالأول أعنى الروح الدماغى أشرف و أطف من القلبى و هو من الكبدى ثم الروح الدماغى ما فى مؤخره أشرف مما فى وسطه و ما فى وسطه أشرف مما فى مقدمه و كذا ما فى مؤخر المقدم مما فى مقدمه و قس عليه، س قد

فى عالم الطبيعه كانت عين الميل فإذا تبين و تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما فى كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحه و الصواب بوجه و الفساد و الخطاء بوجه أو وجوه فمن فسر الإراده باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر و بوجه دون وجه و من فسرهما كالأشاعره بأنها صفة مخصصه لأحد المقدورين- و هى غير العلم و القدره صح ما ذكره من جهه دون أخرى و فى موضوع دون آخر- و من قال إنها شوق متأكد إلى حصول المراد صح إن لم يرد الكليه و العموم و من ذهب إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا فى مرتبه دون أخرى و انفكاك بعض هذه المعانى عن بعض فى حق الإنسان لا ينافى اتحادها فى حق الله و كون القدره فى حقنا عين القوه الإمكانيه و الاستعداد البعيد لا ينافى كونها فى حق الله عين الفعلية و الإيجاب فالقدره هاهنا إمكان و فى البارى وجوب بالذات لأنها عين العلم بالنظام الأتم و الحكمة المقتضيه و القضاء الحتمى فافهم و اغتم و استقم يا حبيبي و اتبع الحق- و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله و الله ولى التوفيق

الفصل (٨) فى دفع ما أورد على اتحاد هذه الأمور فى حقه تعالى و فى كون الإراده القديمه سببا لإيجاد الحادث

فمن الشكوك المورده أن إرادته تعالى لا يصح أن تكون عين علمه

لأنه يعلم كل شىء و لا يريد كل شىء إذ لا يريد شرا و لا ظلما و لا كفرا و لا شيئا من القبائح و الآثام فعلمه متعلق بكل شىء و لا كذلك إرادته فعلمه غير إرادته و علمه عين ذاته- إرادته صفة زائده على ذاته تعالى فهذه شبهه قد استوثقها و احتج بها بعض مشائخنا الإماميه رضى الله عنهم على إثبات أن الإراده زائده على ذاته تعالى.

و الجواب(١) أن فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا فى نظام الوجود

١- لا يخفى عليك أنه لا حاجه فى الجواب إلى ما تكلف به المصنف فإن المورد أنما اشتبه عليه مقام المفهوم بالمصداق فإن صحه التعبير فى العلم بأنه تعالى عالم بكل شىء و عدم صحه التعبير فى الإراده بأنه يريد لكل شىء كما ذكره المستدل أنما هو بالنظر إلى اختلاف العلم و الإراده مفهوما و أما بالنظر إلى المصداق فنسبته إلى المعلوم و المراد واحده ألا ترى غيرهما من المفاهيم فإنه يصدق عليه أنه حى عليم قدير سميع بصير مع أن كلها متفاوته من حيث التعلق فلا يقال إنه يسمع المبصرات و لا العكس كما أن مفهوم الحياه فيه تعالى لا يتعلق بما سواه و بالجملة لا يستعمل شىء من تلك المفاهيم فى مورد الآخر مع أنه لو نظر العقل بعين البصيره رأى أنه تعالى بجميع ذاته المقدسه منطبق عليه كل واحد من تلك العناوين فهو قادر بجميع ذاته كما أنه حى بجميع ذاته و هكذا فى غيرهما من أوصافه- فهو يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع فلا جهه وجوديه هناك تكون خاليه من جهه وجوديه أخرى فافهم، اد

فليس فى العالم الإمكانى شىء مناف لذاته و لا لعلمه الذى هو عين ذاته و لا أمر غير مرضى به فذاته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود فهو أيضا إرادة و رضاء لكل خير إلا- أن أصناف الخيرات متفاوتة و جميعها مراده له تعالى مرضى بها له- فضررب منها خيرات محضه لا يشوبها شرهه واقعيه إلا بحسب إمكاناتها الاعتباريه- المختلفه تحت سطوع النور الإلهى الوجوبى على تفاوت مراتبها فى شدة النوريه الوجوديه و ضعفها و ضرب منها خيرات يلزمها شرهه واقعيه لكن الخير فيها غالب مستول و الشر مغلوب مقهور و هذا القسم أيضا مراد لا محاله واجب الصدور عن الجواد المحض و المختار لكل ما هو خير لأن فى تركه شرا كثيرا و الحكيم لا- يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل و أما الشر المحض و الشر المستولى و الشر المكافى ء للخير فلا حصول لأحد من هذه الثلاثه فى هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها و لم يأذن له فى قول كن للدخول فى حريم الكون و الوجود فالخيرات كلها مراده بالذات و الشرور القليله اللازمه للخيرات الكثيره أيضا أنما يريد بها بما هى لوازم تلك الخيرات لا بما هى شرور فالشرور الطفيفه النادره داخله فى قضاء الله بالعرض (١) و هى مرضى بها كذلك.

١- هذا لا تنحسم به ماده الشبهه إذ قد تتقرر حينئذ هكذا علم الله تعالى يتعلق بكل شىء بالذات و إرادته لا تتعلق بكل شىء بالذات و الجواب أن الشرور بما هى شرور بالحمل الشائع الصناعى كما لا تتعلق بها الإراده كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها أعداما و هذا لا ينافى تعلقهما بالذات بما هى شرور بالحمل الأولى الذاتى فقط، س قد

فقله تعالى وَ لَا - يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ و ما يجرى مجراه من الآيات معناه أن الكفر وغيره من القبائح غير مرضى بها له فى أنفسها(١) و بما هى شرور و لا ينافى ذلك كونها مرضيا بها بالتبعيه و الاستجرار أو نقول من سبيل آخر إن وزان الإراده بالقياس إلى العلم وزان السمع و البصر بالقياس إليه و كوزان الكلام بالنسبه إلى القدره- فالعلم المتعلق بالخيرات إرادته كما أن المتعلق منه بالمسموعات سمع و بالمبصرات بصر و كما أن القدره المتعلقه بالأصوات و الحروف على وجه تكلم و هذا لا ينافى كون الإراده عين العلم فذاته تعالى علم بكل شىء ممكن و إرادته لكل خير ممكن- كما أنه سمع لكل مسموع و بصر بالنسبه إلى كل مبصر و قدره على كل شىء- و بالقياس إلى نوع من الأصوات و الحروف تكلم أو كتابه فهذا طريق آخر فى حل هذه الشبهه و الأول أولى(٢).

و منها أن الله تعالى أوجد ما أوجد من الحوادث فى وقت معين لا قبله و لا بعده

فلا بد لهذا التخصيص من مخصص و ليس هو القدره لتساوى نسبتها إلى جميع الأوقات- و لا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الإراده لا القدره و العلم فنبت أن الإراده

-
- ١- الأولى أن يجب عنه بأن المراد بالرضا و نحوه فى الآيات الرضا التشريعى و الكلام فى الرضا التكويني و الإراده التكويني و ما ذكره قدس سره حق لكنه بعيد عن ظاهر الآيات، ط مد ظله
 - ٢- و الفرق بين الوجهين أن الأول منع لقول الخصم لأنه يعلم كل شىء و لا يريد كل شىء و بيان أنه يريد كل شىء كما يعلم كل شىء و الوجه الثانى منع لقوله بعد بيان المغايره بين العلم و الإراده أن علمه عين ذاته فإرادته صفه زائده على ذاته و تقريبه أن المغايره لا- توجب زياده إحداها على تقدير عينه الأخرى لم لا يجوز أن يكون مغايرتهما من قبيل مغايره السمع و البصر للعلم بأن يكون التفاوت بينهما بالسعه و الضيق باختلاف الاعتبار فالعلم متعلق بكل شىء و الإراده هى العلم بالشىء الذى هو خير كما أن العلم مطلق و البصر هو العلم المقيّد بالمبصرات و لعل الوجه فى كون الوجه الأول أولى أن فى الوجه الثانى إيهام تسليم- عدم تعلق الإراده ببعض الأشياء الموجوده مع أن الواقع خلافه فإن الموجود من الأشياء خير فى وجوده و الإراده متعلقه به، ط مد ظله

مغايره لتينك الصفتين.

و الجواب إما بالنقض و إما بالحل أما الأول فلأنا نعيد الكلام إلى تخصيص نفس الإراده بالوقوع من اللاوقوع و بالوقوع فى هذا الوقت دون غيره من الأوقات- و بالجملة هذه الإراده إن كانت قديمه لزم تخلف المراد عنها و إن كانت حادثه يرد الكلام فى عله تخصصها بهذا الوقت دون آخر و يجرى الكلام فى مخصص المخصص- و هكذا إلى لا نهايه و أما الثانى فلأنا نقول الإراده صفه واحده كالقدره و العلم- تتعلق بالأشياء على ترتيب سببى و مسببى و كلما يصح صدور المقدورات الكثيره المختلفه بحسب الحقائق و بحسب الأعداد و الأوقات عن فاعل واحد إحدى الذات إحدى الصفه فهو يصح صدور المرادات الكثيره المتخالفه ذاتا و عددا و وقتا عن إرادته واحده بسيطه و قد بين كيفية ذلك الصدور فى موضعه(١) و تصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظه على اعتقاد التوحيد و حراسه القلوب عن الوقوع فى الإلحاد و التشريك.

و أما ما قيل فى دفع الوجه الأول لعل شأن الإراده تخصيص كل حادث- بالوقت الذى حدث فيه و ليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغنى عن مرجح آخر فهو مردود بأن مثل هذا يجرى فى القدره أيضا و أيضا إذا وجب له أن يريد فى هذا الوقت إيجاد الممكن و امتنع له التغير فى الإراده كان موجبا لا مختارا و أيضا إذا كان لهذا الوقت خاصيه هى أن إرادته الله لا تصلح إلا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك فى القدره و ليجز أن يكون هذا الوقت مؤثرا فى تخصيص الحادث.

لا يقال إن الأوقات لما تساوت(٢) فى الحقيقه لتشابهها فى أجزائها لم يترجح بعضها لصلاحية التخصيص للإيجاد على بعض إلا لتضمنه حكمه و مصلحه مختصه و الفعل

١- من أن اختلاف الأنواع الإبداعية ذاتيه لبطلان الجعل التركيبى و من تصحيح ربط الحوادث اليوميه بالتقديم بسبب الحركة الوضعيه الفلكيه، س قده

٢- فيه أنها و إن تساوت فى الماهيه إلا أنها مختلفه بالهويه فيجوز الترجيح و التخصيص بسبب ذلك، س قده

الذى يتبع الحكمة و المصلحه أنما يكون بالإرادة لأننا نقول الكلام عائد فى كون بعض أجزاء الزمان متضمنا لحكمه الإيجاد دون غيره مع تساويها فى الحقيقه و أيضا حكمه الله لا تتبع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه بل تخصيصه بأمر و كذا تخصيص سائر الأشياء بخواصها و لوازمها يتبع حكمه الله و علمه و إرادته التى هى عين علمه و لا استبعاد فى كون العلم نفسه سببا لصدور الأشياء و وجودها كالماشى على جدار دقيق العرض إذا تصور السقوط يسقط بتصوره و عد من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمه و الوهم و كذا إصابه العين التى علم تأثيرها بأخبار الوحي و السنه من قوله تعالى وَ إِنَّ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُرَ لِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذُّكْرَ

و من قوله ص:

العين تدخل الرجل القبر و الجمل القدر

و إذا جاز أن يكون العلم الضعيف البشرى مؤثرا فى وجود المعلوم فالأولى أن يجوز ذلك فى العلم الأزلى الذى لمنشى ء العالم من العدم الصرف.

قال بعض المتأخرين كما أن العلم العقلى البسيط فىنا يصير مبدأ لتفصيل الصور العلميه الكليه فى نفوسنا و لتفصيل الصور الجزئيه فى خيالنا فإن الملكه الحاصله فى أنفسنا من مزاوله العلوم و تكرر المسائل يصير سببا لحضور تلك المسائل - و وجودها بالتفصيل فى نفوسنا و أذهاننا و إنما تبقى موجوده حاضره بالتفات النفس إليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفه عين غابت و انعدمت كما حقق فى موضعه - فكذلك العلم البسيط الأزلى الذى للبارى تعالى بالممكنات الذى هو عين ذاته المقدسه سبب لوجود الممكنات مفصله فى الخارج حاضره عنده غير غائبه فإن وجودها عنه فى الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقه صور علميه للبارى تعالى متحققه بالروابط العلميه التى لها معه بحيث لو انقطعت هذه الروابط و لو طرفه عين لم يبق للممكنات عين و لا أثر و قد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود و كون الوجود عين العلم فالروابط الوجوديه للأشياء إليه تعالى هى بعينها الروابط العلميه إليه و العلم فيه سبحانه عين الإراده - فتلك الأشياء كما أنها وجودات و موجودات صادره منه كذلك علوم و معلومات له

تعالى و كذلك إرادات و مرادات حاصله من الوجود الواجبي و العلم الأنزلي و الإرادة السرمدية على ترتيب و نظام به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الأعداد و الكثرات من الوحدة على ترتيب و نظام لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فإن الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة و مع ذلك تنشأ منها و تحصل عن تكررها فتأمل فيه و تدبر.

و منها أن الباري لو كان يريدنا لخلق العالم

فإما أن يريد خلقه في جميع الأوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث و أهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه على أنه لو كان قديما امتنع القصد إلى إيجاده لأن قصد إيجاد الموجود ممتنع و إما أن يريد تخصص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الأزل و إلا عاد إلى القسم الأول فهو حادث بعد أن لم يكن بإرادته فإما أنه أراد خلقه أزلا و أبدا(١) فيلزم قدمه أو في وقت معين و نقل الكلام إليه- فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر و يلزم التسلسل.

و الجواب أنه تعالى أراد بإرادته القديمه إيجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا- أنه أراد إيجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل و بالجملة أنه أراد بالإرادة القديمه إيجاد كل العالم و أجزائه و جزئيات أجزائه(٢) في أماكنها و أوقاتها المخصوصه و أراد إيجاد الأوقات بهوياتها المخصوصه لا في أوقات أخرى و كذا أراد إيجاد الأماكن بهوياتها المخصوصه لا في أماكن أخرى و ذلك لأن تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر إلى ذلك الوقت و لا يفتقر ذلك الوقت في تخصصه إلى شىء آخر غير الإرادة القديمه لأن التخصص الحدوثي فيه عين ذاته و هويته و الذاتى

-
- ١- أى إما أنه أراد خلق ذلك الوقت لا في وقت بقريته ما بعده و ليس المراد ما هو ظاهره- حتى ينافى فرض عدم وجوده في الأزل و حدوثه بعد أن لم يكن و حينئذ التسلسل اجتماعى لا تعاقبى حتى يمنع بطلانه على مذهب الحكماء، س قد
 - ٢- فيه إشارة لطيفه إلى أن العالم بالنظام الجملى و هو الإنسان الكبير شخص واحد إنما الأشخاص و الجزئيات لماهيات أجزائه كالإنسان و الفرس و غيرهما، س قد

للشيء غير معلل بأمر ولا يفتقر إلا إلى الجاعل له جعلًا بسيطًا وهكذا حكم الأمكنة في تخصصاتها المكانية وأما قوله لو كان قديما امتنع القصد إلى إيجاده فيه ما لا يخفى من المنع إلا أن يريد بالقصد ما يجرى في العادة لا ما هو معنى الإرادة القديمة عند أهل التحقيق.

و منها أنه تعالى لو كان مريدا لإيجاد العالم في وقت فأما بإرادته قديمه أو حادثه

فعلى الأول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده إلى إرادته قديمه ممتنعه الزوال فيكون البارئ موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وأيضا بعد وجود العالم إما أن يبقى الإرادة متعلقه بإيجاده أو لا وعلى الأول يلزم القصد إلى إيجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل أو الدور.

و يجاب عنه بأن إرادته قديمه و يمتنع لا وقوع المراد و لا يلزم الإيجاب إذ الموجب ما لا يكون لإرادته مدخل في الفعل على ما مر غير مره و الحاصل أن الموجب (١) المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل و لذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكد و نقول أيضا إن بقاء إرادته وجود العالم ليس بأن يريد الله تعالى إخراجه من العدم مره أخرى حتى يلزم إيجاد الموجود و إرادته المراد بل كما مر ذكره في حاجه الممكن في بقائه إلى الموجد الحافظ فالممكن لما كان الإمكان و الافتقار لازمين لذاته أبدا فهو في كل آن يفتقر إلى موجد قديم بل إلى محدث في كل آن على ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد

١- أى لا- الموجب بمعنى المحكوم عليه بإيجاب فعله لأن فعله أو جب فوجب فوجد و قوله ما يجب عليه الفعل يرد على ظاهره أن المتكلمين الهارب عن الإيجاب محققوهم كما قالوا بالوجوب عنه قالوا بالوجوب عليه كوجوب اللطف عليه تعالى و البارئ ليس موجبا اللهم إلا- أن يقال معنى قول المصنف ما يجب عليه الفعل أى من قاهر كما هو مقتضى كلمه على فيكون موجبا بالفتح كالطباع لا ما يجب عنه الفعل بقدرته و اختياره بمقتضى مقدمه الشيء ما لم يجب لم يوجد- فيكون موجبا بالكسر و الحكماء أطلقوا عليه تعالى لفظ الموجب بالكسر و للمجانسه اللفظيه نسب إليهم إطلاق الموجب بالفتح حاشاهم عن ذلك، س
قده

الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على أن المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم القديم العليم جل ذكره.

و منها أن لقائل أن يرجع و يقول إن إرادته بإحداث حادث إما أزلية أو حادثه

و على الأول فإما أن يبقى تلك الإرادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها أو لا- و مع البقاء فإما أن يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن إرادته و أن لا- يكون انعدام ذلك الحادث بإرادته و إما أن يتعلق بوجوده حين وجد و هو غير معقول إذ لا يعقل تعلق الإرادة فى الحال بوجود المراد أمس و مع زوالها يلزم زوال القديم و هو محال على أن إرادة الله سبحانه عين ذاته و على الثانى احتاجت الإرادة إلى إرادة أخرى و يلزم التسلسل و أيضا يلزم كونه محلا للحوادث و موردا لتعاقب الصفات و أن يستحيل من صفه إلى صفه و ما هذا شأنه فهو مادة جسمانية- فيكون إله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للإرادات المتعاقبه علوا كبيرا.

ف نقول إن هذه الشبهه و نظائرها أنما نشأت من قياس إرادته إلى إرادتنا- و توهم كونها عزما و إجماعا على الإيجاد و من توهم أن الزمانيات متصفه بالحضور بعد الغيبه و بالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته و علمه و إراداته و ليس الأمر كذلك فإنه سبحانه لما علم أزلا سلسله الوجود و جمله النظام الأتم و روابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها و من مقدمها إلى ساققتها و علم أن وجودها على هذه الهيئه المعينه مما ينبغى أن يصدر عنه و يقع فى الكون بعثه هذا العلم القديم- الذى هو عين ذاته المریده إلى إيجاد كل ما وجد و إبداع كل ما أبدع و إفاضه نور الوجود على أعيانها و إخراجها جمله من حد العدم و مكنم الاختفاء إلى حريم الوجود و منصفه الظهور و هذا العلم كهذه الإراده شىء واحد سرمدى ثابت الوجود و الوجوب له أزلا و أبدا من غير تغير و تعاقب لا- فى ذات العلم و الإراده و لا- فى تعلقهما كما توهمه المتكلمون لأنهما عين ذاته و مبدأ الصفه الإضافيه إذا ثبت كانت الإضافات و التعلقات أيضا ثابتة.

و منها أن إرادته مما يجب به الفعل

إذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم إنه بعد تعلق الإرادة لا يبقى في صرافه الإمكان لامتناع تخلف المراد عن إرادته و إرادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر إلى ذاته يجب أن يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبه العالم إليه نسبه الحرارة إلى النار و نسبه الضوء إلى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبه الزوجيه إلى الأربعة و إذا كان كذلك كان البارى موجبا لا مختارا إذ لا معنى للموجب إلا ما يجب الفعل و الإيجاد نظرا إلى ذاته و يكون القول بكونه مريدا مجرد تسميه و إطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به.

و يدفع بما قد تكررت الإشارة إليه من أن ذاته تعالى عين الإرادة و الرضا(١) فبالحقيقه يكون الإرادة مبدأ صدور الفعل و هذا أجل ضرور كون العفل حاصل بالارادة و من أنه فرق بين الوجوب عنه و الوجوب عليه و من أن ذاته و إن كان أمرا بسيطا هو عين إرادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط و مناسبات مع هويات الممكنات و له بحسب معانى صفاته و أسمائه نسب و إضافات مع أعيان الماهيات الثابته فى الأزل فى حد علمه الإجمالى و عقله البسيط بوجه و المفصل بوجه أما البساطه و الإجمال فبالنظر إلى هويته الوجوديه التى لا تركيب فيها أصلا بوجه من الوجوه- لا عقلا و ذهنا بحسب التحليل العقلى و لا عينا و خارجا بحسب التعدد الخارجى- فالأول كالمركب العقلى من الجنس و الفصل أو الماهيه و الوجود و الثانى كالمركب من الماده و الصوره أو ما يجرى مجراهما و بالنظر إلى معانى صفاته و مفهومات أسمائه كان العالم الربوبى و الصقع الإلهى كثيرا جدا بحيث لا تتلم بتلك الكثره أحديه الحق و بساطته و هذا أمر عجيب جدا إلا أنا أوضحنا سبيله من الأصول التى قررنا بنيانها و أحكمنا برهانها فنقول إذا أخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط- و المخصصات التى يعبر عنها بالخزائن كما فى قوله وَ إِنِّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ

١- قد جعل ما هو مناط الشبهه مناط الدفع فإن للإرادة كمنظائرها من العلم و القدره و غيرها عرضا عريضا ففى مرتبه كيفيه نفسانيه بل معنى مصدرى إضافى و فى مرتبه واجب لذاته فكما أن أجل ضرور كون الفعل بالارادة فعلة كذلك أجل ضرور الإرادة إرادته، س قد

وَمَا تُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ وَجِبَ لَهَا الْإِيجَادُ وَكَانَ مَرِيدًا لَوَّاحِدِهِ وَاحِدَهُ مِنْ حَقَائِقِ الْمَمَكِّنَاتِ وَ لَوَّاحِدٍ وَاحِدٍ مِنْ أَعْدَادِهَا وَ أَشْخَاصِهَا الزَّمَانِيَّةِ وَ الْمَكَانِيَّةِ - كُلٌّ فِي وَقْتِهِ وَ مَكَانِهِ وَ إِذَا أَخَذَتْ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ هَذِهِ الرُّوَابِطِ الْمَخْصُصَةِ - الَّتِي قَدْ يَعْبُرُ عَنْهَا بِالْإِرَادَاتِ (١) أَوْ التَّعْلِقَاتِ أَوْ التَّوْجِهَاتِ فَذَاتَهُ بَدُونَ اعْتِبَارِهَا لَمْ يَتَخَصَّصْ بِهَا مَخْلُوقٌ عَنْ مَخْلُوقٍ (٢) وَ لَمْ يَتَمَيَّزْ مِمَّنْ عَنْ مَمَكَّنٍ فَلَا - يَجِبُ عِنْدَ ذَلِكَ صُدُورُ الْفِعْلِ عَنْهُ فَلَمْ يَلْزَمْ كَوْنُهُ مَوْجِبًا إِلَّا - مَعَ اعْتِبَارِ تِلْكَ الرُّوَابِطِ فَصَدَقَ أَنَّ ذَاتَهُ يَفْعَلُ الْأَشْيَاءَ بِالْإِرَادَاتِ الْمَنْضُمَةِ إِلَيْهِ فَذَاتَهُ بَحِيثٌ يَصْدُرُ عَنْهُ بِحَسَبِ كُلِّ إِرَادَةٍ خَاصَةٍ - مَمَكَّنٌ مَعِينٌ وَ مَخْلُوقٌ خَاصٌ .

و منها أنه قد وقع في بعض أحاديث أئمتنا

المطهرين المعصومين عن نسبه الخطي والنقص سلام الله عليهم و على آبائهم حسب ما نقله عنهم أساطين الروايه و الحديث كالشيخ الأجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي و الصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد و عيون الرضا ضاعف الله قدرهما من حدوث الإراده و المشيه و أنهما من صفات الفعل لا من صفات الذات و هذا بظاهره ينافي كون الإراده منه تعالى عين ذاته و أجاب عنه شيخنا و أستاذنا سيد أعظم المجددين دام ظلّه العالی إن الإراده قد يطلق (٣) و يراد به الأمر المصدري

١- إن قلت الروابط كانت نسب معاني الأسماء و الصفات إلى الأعيان الثابته و الإراده واحده من الصفات و المرید واحد من الأسماء فكيف يكون جميعها أو جميع نسبها إرادته - قلت المراد بالإرادات اقتضائات الصفات و استدعائات الأسماء مقتضياتها و الإراده أيضا الاقتضاء و الاستدعاء، س قد

٢- أى مخلوق معين تعينا نوعيا أو شخصيا بل المنسوب إلى ذاته بذاته الفعل المطلق - و النور المجرد عن الغسق كما قالوا سبحانه من ربط الواحد بالوحده و الكثيره بالكثيره - فلا يرد أنه على هذا يكون باعتبار ذاته صحه الصدور و اللاصطور فكيف أنكر على من صحح تفسير القدره بالصحه بهذا الاعتبار، س قد

٣- توجيه حسن غير أنه متوقف على اندفاع ما قدمناه من المنع و هو أن الإراده بما لها من المعنى لا تنطبق على العلم بالخير و الملائم فإن الذى نقله من معنى الإراده التى عندنا لا يتضمن معنى العلم و إن كان مصداقها الذى هو كيف نفسانى ملازما للعلم كسائر الصفات النفسانيه من الحب و البغض و الرضا و الغضب و غير ذلك و تجريد معناها عن شوائب النقص و العدم لا يستوجب دخول معنى العلم فيها بعد ما لم يكن داخلا - فلا تنطبق على صفة العلم. فالحق أن الإراده منتزعه من مقام الفعل من حيث انتسابه إلى قدرته تعالى القاهره - أو من اجتماع الأسباب الموجهه عليه من حيث انتسابها إليه و كثيرا ما تطلق الإراده على تهيئه أسباب الفعل كما إذا أحضر الغذاء ثم أقبل عليه و أخذه بيده و التقمه فيه فسل ما ذا يصنع - أوجب بأنه يريد أن يتغذى أو يأكل و ربما اشتبه أمر الإراده على بعضهم فذهب إلى أن عله الإيجاد هى الإراده بمعنى صفة الفعل و هو من أشنع القول و يختل به جميع مسائل التوحيد، ط مد ظلّه

النسبى (١) أعنى الإحداث والإيجاد وقد يراد به الحاصل أعنى الفعل الحادث المتجدد- و كما أن لعلمه بالأشياء مراتب و أخيره مراتبه وجود الموجودات الخارجيه و صدورها عنه منكشفه غير محتجبه فهى بذواتها و هوياتها المرتبطه إليه علوم له بوجه و معلومات له باعتبار فمعلوماتها له عين ذواتها لا عالميته إياها عين ذواتها و إنما هى عين ذاته المقدسه فالعلم بمعنى العالميه عين ذاته و هو قديم و بمعنى المعلوماتيه

١- إشاره إلى وجه آخر و هو أنه إذا أريد المعنى المصدري النسبى فلا- بأس بإرادته المبني للفاعل ثم المبني للمفعول غير المصدر بمعنى اسم المفعول فإن الأول معناه المعلوماتيه و هو فيها حقيقه- و الثانى بمعنى المعلوم و هو فيه مجاز و لا دخل له فى التوفيق و الفرق مقرر فى العلوم الأدبيه- و غرض السيد قدس سره المحافظه على التنزيه بأن العلم بمعنى العالميه فى أى مرتبه كان قديم لا حادث و كذا الإراده فإن التحقيق أن مراتب العلم كلها من العنايه و اللوح و القضاء و القدر قديم بما هو علم الله تعالى و كذا الإراده و التوفيق عندى بأن لله تعالى إرادتين إحداهما ابتهاج الذات بالذات فى مرتبه الذات و الثانيه هى المحبه الأفعاليه فى مقام الفيض المقدس و الوجود المنبسط و هى المشار إليها بقوله ع: إن الله خلق الأشياء بالمشيه و المشيه بنفسها و هى أمر الله و كلمه كن و إليه يئول ما قال بعض المتكلمين إرادته الله تعالى أمره و كراهته نهيه فما هى عين ذاته هى الأولى و ما هى من صفات الفعل هى الثانيه و هى بما هى مضافه إلى الأشياء حادثه بالعرض و بما هى مضافه إلى الله تعالى واجبه بوجوبه قديمه بقدمه فإنها كالمعنى الحرفى و إنها ظهور الإراده الذاتيه و ظهور الشئ ء لا يباينه، س قد

عين هذه الممكنات و هو حادث فكذلك لإرادته سبحانه مراتب و أخيره المراتب هى بعينها ذوات الموجودات المتقرره بالفعل و إنما هى عين الإراده بمعنى مراديتها له لا بمعنى مراديتها إياها و ما به فعلية الإراده و الرضا و مبدئيه التخصيص هو عين ذاته الحقه و هذا أقوى فى الاختيار مما يكون انبعث الإراده و الرضا بالفعل عن أمر زائد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما أفاده دام علوه و مجده.

و أقول و هاهنا سر عظيم من الأسرار الإلهيه نشير إليه إشاره ما و هو أنه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأن وجود هذه الأشياء الخارجيه من مراتب علمه و إرادته- بمعنى عالميته و مراديتها لا بمعنى معلوميته و مراديتها فقط و هذا مما يمكن تحصيله للواقف بالأصول السالفه ذكره

الفصل (٩) فى اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين إرادته الله سبحانه و بين إرادتنا من طريق الروايه و النقل

إشاره

و قد مضى أن شاكلتنا فيما أردنا فعله أو هممنا نحو تحصيله أنا نتصوره أولاً و نصدق بفائدته العائده إلينا تصديقا ظنياً أو جهليا خياليا أو علميا بأن فيه منفعه ما أو خيرا ما من الخيرات الحقيقيه أو الظنيه عينا كان أو صيتا أو ثناء و محمده عائده إلى جوهر ذاتنا أو إلى قوه من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصورى و ذلك الحكم التصديقى شوق إليه فإذا قوى الشوق النفسانى و اشتد اهترت القوه الإراديه و حصلت الإراده المسماه بالإجماع و هذه الإراده فى الإنسان من قوه هى فوق القوه الشوقيه الحيوانيه- التى تتشعب إلى الشهوه و الغضب و هى العقل العملى(١) و فى غيره اشتداد حال تلك

١- العقل النظرى و العقل العملى فى الإنسان كالمدرکه و المحركه فى الحيوان و فى الإنسان بما هو حيوان و ميله يسمى إرادته و ميل المحركه الشهويه كما يسمى إرادته يسمى شهوه أيضا و العقل العملى هو القوه التى تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيه- التى يفعلها فى معاشه و معاده بخلاف القوه التى دونها فإن أفعالها حيوانيه لا فكريه، س قد

القوه كما وقع التنبيه عليه من قبل و بالجمله فينبعث منهما جميعا القوه المحركه التي فى العضلات فتحركها بسطا أو قبضا و يتحرك بحركتها الأعصاب و الأعضاء فيحصل المراد فهذه المبادئ فينا متعددة فى أفعالنا الخارجيه فأما القيوم جل ذكره فذاته أجل من الكثره و الداعيه الخارجيه و الانفعال و الابتهاج بما وراء ذاته لأنه نهايه المآرب و المطالب و ليس له شوق (١) حاشاه عن ذلك و لا محبه بما سواه و لا قصد إلى تحصيل شىء عادم له كما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته لذاته و يلزم من هذا الابتهاج و يترشح منه حصول سائر الخيرات و الابتهاجات على سبيل الفعل - و الإبداع و الإفاضه لا- على شاكله الانفعال و الاتصاف و الاستحصال-

و الآيات القرآنيه فى هذا الباب كثيره

للمتدبرين فيها المتأملين فى معانيها مثل قوله تعالى وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ فهو الغنى من كل جهه عما سواه و ما سواه مفتقر إليه من كل جهه بحسب ذاتها و صفاتها و أفعالها فلو كان له فى فعله و جوده قصد زائد- أو غرض أو شوق أو طلب طاعه أو ثناء أو مدح لم يكن غنيا من كل جهه عما سواه و مثل قوله تعالى وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ وَ قوله أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ وَ أشباه ذلك من الآيات الكثيره جدا فهذه الآيات تدل على أنه غايه كل شىء فليس فى فعله غايه و غرض سوى ذاته المقدسه فلو كان له إرادته أو داع و مرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته المقدسه غايه الموجودات و مصير كل الأشياء فعلم من هذه الآيات و نظائرها أن إرادته للأشياء عين علمه بها و هما عين ذاته.

و أما الحديث

فمن الأحاديث المرويّه عن أئمتنا و سادتنا ع

فى الكافى و غيره فى باب الإراده ما ذكر فى الصحيح عن صفوان بن يحيى: قال قلت لأبى الحسن ع أخبرنى عن الإراده من الله و من الخلق قال فقال الإراده من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل (٢) و أما من الله فإرادته إحداثه لا غير ذلك

- ١- لأن الشوق هو المحبه المصاحبه للوجدان من وجه و الفقدان من وجه آخر و هو موجود غير فقيد، س قده
- ٢- كلمه من نشئيه أى جميع ما يبدو بعد الضمير من اعتقاد النفع و انبعاث الشوق و غيرهما أنما هى فى باب الفعل و ليست بيانيه لأنه لا يشمل حينئذ ما ذكر و الفعل ليس إرادته بل هو مراد، س قده

لأنه لا يروى ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفيه عنه وهى صفات الخلق فأراد الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همه ولا تفكر ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له

ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك من اعتقاد النفع فيه ثم انبعث الشوق من القوه الشوقيه ثم تأكده و اشتداده إلى حيثيه يحصل الإجماع المسمى بالإرادة فتلك مبادئ الأفعال الإرادية القصديه فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه أمور كثيره انفعاليه بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب الحركه الفكرية وبعضها من باب الشهوه والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكى كالجذب والدفع وأما الجناب الربوبى ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والأحوال العارضه والسوانح الطارئه من الأغراض والأشواق- والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم أفعاله يترتب بعضها على بعض- لصدور الموجودات عنه على ترتيب الأشرف فالأشرف.

و عن هشام بن الحكم: فى حديث الزنديق الذى سئل أبا عبد الله ع فكان من سؤاله أن قال له فله رضاء و سخط فقال أبو عبد الله ع نعم و لكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين و ذلك أن الرضاء حال تدخل عليه فتنتقله من حال إلى حال- لأين المخلوق أجوف معتمل (١)(٢) مركب للأشياء فيه مدخل و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد و أحدى الذات و أحدى المعنى فرضاه ثوابه و سخطه عقابه من

١- بالكسر أى يعمل بإعمال صفاته و آلاته أو بالفتح أى مصنوع ركب فيه الأجزاء و القوى، آت

٢- قد أشير بالاعتماد إلى شدة العمل و زيادته فى باب تحققه و ظهور ماهيته بنفسه و أنها ليست خاليه عن الوجود و الإيجاد فإن مغايره الوجود و الماهيه بمحض تحليل العقل فالاعتماد كالتعمل فى كتب الحكماء و قد اشتهر عند الأدباء أن زياده المباني تدل على زياده المعانى، س قد

غير شىء يتداخله فيهبجه و ينقله من حال إلى حال لأن ذلك من صفه المخلوقين العاجزين المحتاجين

و روى (١) مثل ذلك

: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد و فيه أن الرضا و الغضب دخال تدخل عليه- و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد إحدى الذات و إحدى المعنى

. أقول نعت المخلوق بالأجوف تشبيه في غايه الحسن و البلاغه في الكلام- و هو في مقابله نعت الله بالصمد (٢) و ذلك لأن كل ممكن مركب من ماهيه و وجود- و الماهيه كالعدم في أنها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها و عينها فكأنه أحاط بها كإحاطه الكره المجوفه بالفضاء الذى لا تعين له إلا بالمحدد و أيضا الهويات الوجوديه التى للممكنات قد علمت أن كلا منها مستصحب للأعدام و النقائص- فلها تجاويف (٣) بحسب تلك الأعدام و النقائص و كلما نزل الوجود و بعد عن منبع الخير و الجود تضاعف فيه العدم و النقصان فكأنه صار أكثر جوفاً و أقل سمكاً و أرق قواماً ثم إن الموجودات الطبيعیه مركبه من ماده هي ما به الشىء بالقوه و صورته هي ما به الشىء بالفعل و الصوره كأنها محيطه بالماده لأنها تحصل الماده و تعينها لأنها مبهمه الذات عدميه الهويه فكل شىء طبيعى مادى كأنه أجوف.

و إذا تقرر هذا فاعلم أن سبب كون الشىء (٤) بحيث يلحقه الأمور الخارجيه

- ١- لا يخفى عليك دلالة الروايتين على كون الإراده من صفات الفعل، ط مد ظله
- ٢- فإن الصمد هو السيد المقصود في الحوائج الغنى المعنى و قد جاء في اللغة بمعنى المصمت الذى لا جوف له و لذا ردف بلا يطعم في الأسماء المركبه الشريفه فلما كان تعالى بسيط الحقيقه جامعاً لكل كمال و خير و لا يسلب عنه وجود بما هو خير فهو غنى جامع لكل ما يحتاج إليه كل محتاج ذو روح و غيره و من آياته في عالم الصور المصمت الذى لا جوف له تعالى الموجود العرى البرىء من الوسط عن التشبيه علواً كبيراً، س قده
- ٣- كيبوت النحل فالكمالات و الفعليات الحاصله لكل هويه تملأ تلك الخلل و تسد تلك الثغور فالتجاويف في هذا الوجه القصورات التى في نفس الموجودات بإزاء الكمالات الميسره لها و في الوجه الأول التجويف هو الماهيه، س قده
- ٤- قد أشار إلى أن ليس المراد بالتجاويف الفقدانات المحضه بل فقدانات لها قوه الوجدانات فإيداعها في الممكن كمال له لا نقص كالأولى نعم هي كالكمال الأول مثل الحركة و الفعليات كالكمال الثاني مثل ما إليه الحركة، س قده

و يدخل عليه اللواحق العارضية هو لاشتماله على ما بالقوه و الإمكان و على الأعدام أو القصورات فيفتقر إلى ما يستكمل به و يخرج به ذاته من العدم إلى الوجود و من القوه إلى الفعل و من النقص إلى الكمال و لأجل ذلك أودع الله في كل مخلوق- توجها إلى الكمال و طلبا للتمام الذى يناسبه تقربا إلى الله إما بعشق عقلى كما للمقربين و إما بشوق نفسانى كما للنفوس العاليه من المشتاقين و إما بشوق حيوانى شهوى كما للنفوس السافله أو بحركه وضعيه أو كمييه أو كيفيه أو أينييه كما للطبائع الفلكيه و العنصريه و بالجمله لا يخلو ما سوى الحق من قصور أو فقد محوج له إلى متمم و مكمل له و محصل لوجوده فهو أجوف بهذا المعنى فإذن الذى لا جوف له بوجه من الوجوه و لا تركيب فيه أصلا من جهتى نقص و تمام هو الله الواحد الأحد الصمد.

[أقوال الفلاسفه فى ذلك]

إشاره

و اعلم أن الأحاديث المنقول من أئمتنا المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين فى هذا الباب كثيره اكتفينا بهذا لثلا يؤدى ذكرها جميعا إلى الإطناب و لتيسر الرجوع إلى كتب الحديث لمن أراد الوقوف عليها و أما المنقول من غيرهم من أهل العلم و التوحيد فلقد

قال الشيخ أبو على فى تعليقاته على الشفا

فى بيان إرادته تعالى أن هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته و هى مقتضى ذاته فهى غير منافية له و لأنه يعشق ذاته فهذه الأشياء كلها مراده لأجل ذاته فكونها مراده له ليس لأجل غرض وراء ذاته بل لأجل ذاته لأنها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات مراده لأنها هى بل لأجل ذاته و لأنها مقتضى ذاته(١) مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لأجل ذلك الشىء و نحن إنما نريد الشىء لأجل شهوه أو لذه لا لأجل ذات الشىء المراد و لو كانت الشهوه و اللذه و غيرهما من الأشياء شاعره بذاتها و كان مصدر الأفعال عنها ذاتها لكانت مريده لتلك الأشياء لذاتها لأنها صادرة من ذاتها و الإراده لا تكون إلا لشاعر بذاته- ثم قال و قد بينا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح أن يكون فعله لغرض فلا يصح أن يعلم أن شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فإذن إرادته من جهه العلم أن يعلم- أن ذلك الشىء فى نفسه خير و حسن و وجود ذلك يجب أن يكون على الوجه الفلانى

١- فلا يلزم التفات العالى إلى السافل بالذات، س قد

حتى يكون وجودا فاضلا و كون ذلك الشئى ء خيرا لا- من كونه فلا- يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادته أخرى ليكون الشئى ء موجودا بل نفس علمه بنظام الأشياء الممكنة- على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود و الترتيب الفاضل و بالجمله فلوازم ذاته أعنى المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فإذن لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل و كل ما كان غير مناف و مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده لأنه مناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقه له مع علم منه بأنه فاعلها و علتها و كل ما يصدر عن شئى ء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل و كل فعل يصدر عن فاعل و هو غير مناف له فهو مراده فإذن الأشياء كلها مراده لواجب الوجود و هذا المراد هو المراد الخالى عن الغرض لأن الغرض فى رضاه بصدور تلك الأشياء أنه مقتضى ذاته المعشوقه فيكون رضاه بصدور الأشياء لأجل ذاته فيكون الغايه فى فعله ذاته و مثال هذا أنك إذا أحببت شيئا لأجل إنسان كان المحبوب بالحقيقه ذلك الإنسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته و مثال الإراده فينا أنا نريد شيئا و نشتاقه لأنا محتاجون إليه و واجب الوجود يريد على الوجه الذى ذكرنا و لكنه لا يشتاق إليه لأنه غنى عنه فالغرض لا يكون إلا مع الشوق فإنه يقال لم طلب هذا فيقال لأنه اشتهاه و حيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض فى تحصيل المقصود و لا غرض فيما يتبع تحصيله إذ تحصيل الشئى ء غرض و ما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض أيضا و الغايه قد تكون نفس الفعل و قد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشى قد يكون غايه و قد يكون الارتياض غايه و كذلك البناء قد يكون غرضا و قد يكون الاستكثان به غرضا و لو أن إنسانا عرف الكمال الذى هو حقيقه واجب الوجود ثم كان ينظم الأمور التى بعده على مثاله- حتى كانت الأمور على غايه النظام لكان الغرض بالحقيقه واجب الوجود (١) بذاته

١- لأن فائده الفعل أنما هى بحسبه فإذا كان الفعل هذا الفعل الكلى الذى هو تنظيم جملة النظام الكلى من إبداع المبدعات و اختراع المخترعات و تكوين المكونات فى غايه الأحكام و الإتقان فلا- محاله فائده و ثمرته لا تكون إلا الواجب تعالى لأنه أجمل من كل جميل و أجل من كل جليل و أبهى من كل بهى و المفروض أن ذلك الإنسان عرف جمال الواجب و كماله- و كل فعل مقدمه و وسيله لنيل الغايه و الغرض فلا يقصد بفعله غرضا سواه فإذا كان واجب الوجود هو الفاعل و المنظم كما هو الواقع فهو الغايه و الغرض أى معروفه ذاته لخلقه بحيث يفنى العارف فى المعروف هى الغايه و معروفه ظهوره بالوحده التامه و ظهور الشئى ء ليس مباينا له و إلا- لما كان ظهورا له و كما أن عالميته و غيرها من صفاته عين ذاته كذلك معروفيته لغيره عين ذاته فتبين أن ذاته تعالى غايه الغايات و هو المطلوب، س قده

الذى هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغايه و الغرض- و كذلك لو عرفنا الكمال فى بناء بيت نبنيه ثم رتبنا أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فإذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل و الغرض واحدا و مثال هذه الإراده(١) فينا إذا أنا تصورنا شيئا و عرفنا أنه نافع أو صواب حرك هذا الاعتقاد و التصور القوه الشهوانيه ما لم يكن هناك مرجح و لم يكن هناك مانع فلا- يكون بين التصور و الاعتقاد المذكورين و بين حركه القوه الشهوانيه إرادته أخرى إلا نفس هذا الاعتقاد فكذلك إرادته واجب الوجود فإن نفس معقوليه الأشياء له على الوجه الذى أوأنا إليه هى عله وجود الأشياء إذ ليس يحتاج إلى شوق إلى ما يفعله و طلب لحصوله و نحن إنما نحتاج إلى القوه الشوقيه و نحتاج فى الإراده إلى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فإن فعل الآلات يتبع شوقا يتقدمه و هناك ليس يحتاج إلى هذا الشوق و استعمال الآلات فليس هناك إلا العلم المطلق بنظام الموجودات- و علمه بأفضل الوجوه التى يجب أن يكون عليها الموجودات و علمه بخير الترتيبات و هذا هو العناية بعينها فإننا لو رتبنا أمرا موجودا لكننا نعقل أولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التى كنا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام الأفضل و بمقتضاه فإذا كان النظام و الكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصله هناك و هى

١- أى مثال الإراده التى تكون عين العلم الفعلى المؤثر فى المراد بلا- داع و بلا- شوق متعقب علمنا بالنسبه إلى نفس الشوق و الإراده، س قد

نفس الإرادة والإرادة نفس العلم والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد- والعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف يجب أن يكون أعضاؤه وأن السماء كيف يجب أن يكون حركتها ليكونا فاضلين و يكون نظام الخير فيهما موجودا من دون أن يتبع هذا العلم شوق و طلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقه معلوم لذاته المعشوقه له فإن الغرض وبالجملة النظر إلى أسفل أعنى لو خلق الخلق طلبا لغرض أعنى أن يكون الغرض الخلق أو الكمالات الموجوده في الخلق أعنى ما يتبع الخلق(١) طلب كمال لم يكن لو لم يخلق- وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت إرادته الواجب الوجود بذاته و أنها بعينها علمه و هي بعينها عنايته و أن هذه الإرادة غير حادثه- و بينا أن لنا إرادته على هذا الوجه و قال أيضا في تعليق آخر كما أن الباري الأول إذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك إذا تمثلنا(٢) تبعه الشوق و إذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركة الأعضاء و اعلم أن القدره هي أن يكون الفعل متعلقا بمشيئه من غير أن يعتبر معها شيء آخر و القدره فيه عندنا علمه فإنه إذا علم و تمثل فقد وجب وجود الشيء و القدره فينا عند المبداء المحرك و هو القوه المحركه لا القوه العالمه و القدره فيه خاليه عن الإمكان و هو صدور الفعل عنه بإرادته فحسب من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزئين لا أنه(٣) أراد و لا أنه لم يرد و ليس

-
- ١- و أما الكمال الموجود في الخلق الذي لا يتبعهم كمعروفه ذاته المتعالیه لهم بحيث يفنى العارف في المعروف فهو لا ينافي المطلوب أعنى الغايه الذاتيه و عناء الحق المطلق فتفطن، س قد
- ٢- أى إذا تصور مرآه نفسنا بالصور العلميه تبعه الشوق بلا شوق متوسط بينهما و هذا ما مر عند قوله فلا يكون بين التصور إلخ، س قد
- ٣- إلى قوله لم يرد و هما الجزئان غير المعبر استثناءؤهما و المراد لا أنه أراد بإرادته زائده و إنما حملنا على ذلك إذ لولاه فعلى الإراده العينيه استثناءؤها متحقق كما قالوا لكنه شاء ففعل و المراد أن التعريف تام بدون ذكر الاستثناء بمجرد أن يقال القادر هو الذي إن أراد فعل- و إن لم يرد لم يفعل، س قد

هو مثل القدره فينا فإن القدره فينا هي بعينها القوه و هي فيه الفعل فقط فإنه إن لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه إمكان و واجب الوجود منزه عن ذلك و كذلك إن لم يعتبر أن قدرته بعينها إرادته و علمه كان في صفاته تكثر فيجب أن يكون مرجعها إلى العلم كما كان مرجع إرادته إلى علمه و الإراده فينا تابعه لغرض و لم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته.

ثم قال و صدور الأشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا أنها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه و القدره فيه يستحيل أن تكون بالإمكان فهو إذا فعل فقد شاء و إذا لم يفعل فإنه لم يشأ ليتم الفعل و القدره (١) و قال أيضا الحكمه معرفه الوجود الواجب و هو الأول و لا- يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقه هو الأول و الحكمه عند الحكماء تقع على العلم التام و العلم التام في باب التصور أن يكون التصور بالحد و في باب التصديق أن يعلم الشئ بأسبابه إن كان له سبب و أما ما لا سبب له (٢) فإنه يتصور بذاته و يعرف بذاته كواجب الوجود (٣) فإنه لا حد له و

١- أي ليكون الفعل فعلا تاما و القدره قدره تامه، س قد

٢- إلى قوله فإنه لا- حد له كان الظاهر أن يقول فلا تصديق و لا برهان عليه و لكن إنما قال هكذا لأن قوله إن كان له سبب متعلق بالتصور و التصديق جميعا لأن الحد أيضا ما له سبب لكونه مؤلفا من أسباب القوام و قد مر أن الحد و البرهان متشاركان في الحدود و قوله و يعرف بذاته في آخر كلامه بدل أن يقال و لا برهان عليه و المصنف قدس سره في كتبه كمرحله العقل و المعقول- من الأمور العامه و كتاب المبدأ و المعاد و غيرهما ثلث القسمه على سبيل منع الخلو بأن ما لا سبب له إما أولى التصور و إما مأبوس عن معرفته و إما يستدل عليه بآثاره و الشيخ لم يتعرض هنا للاستدلال بالآثار ٣٦٢ لأنه قال الحكمه هي العلم التام و هذا ليس علما تاما و أما اليأس عن الاكتناه فلم يتعرض له لوضوحه، س قد

٣- إذ حقيقه الوجود لا- يمكن العلم بها إلا- بالعلم الحضورى فواجب الوجود لا يعلم إلا بالشهود الإشراقى و العلم الحضورى لكل عقل و نفس بذاته علم به و لكن لا- بالكنه و إطلاق التصور على هذا العلم إما حقيقه و إما تسامح بناء على ما يقال إن المقسم للتصور و التصديق هو العلم الحضورى و إما باعتبار عنوان الوجود و هو العام البديهي التصور و أوليه التصور على الأولين بمعنى شدة الظهور و معرفيته بذاته هي المعرفه التصديقيه و بالجملة مراد الشيخ من متصوريته بذاته و معرفيته بذاته معلوميته بالعلم الحضورى للمجردات لا- معلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لذاتها لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها كما قال ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله ، س قد

يتصور بذاته إذ لا- يحتاج في تصوره إلى شىء إذ هو أولى التصور و يعرف بذاته إذ لا سبب له و تقع على الفعل المحكم و الفعل المحكم هو أن يكون قد أعطى الشىء جميع ما يحتاج إليه ضروره فى وجوده و فى حفظ وجوده بحسب الإمكان(١) إن كان ذلك الإمكان فى ماده فبحسب الاستعداد الذى فيها و إن لم يكن فى ماده فبحسب إمكان الأمر فى نفسه كالعقول الفعاله و بالتفاوت فى الإمكانيات يختلف درجات الموجودات فى الكمالات و النقائص فإن كان تفاوت الإمكانيات فى النوع كان الاختلاف فى النوع و إن كان ذلك فى الأشخاص فاختلاف الكمال و النقصان يكون فى الأشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا- إمكان و الوجود بلا عدم و الفعل بلا قوه و الحق بلا باطل ثم كل تال فإنه يكون أنقص من الأول إذ كل ما سواه فإنه ممكن فى ذاته ثم الاختلاف بين التوالى فى الأشخاص و الأنواع يكون بحسب الاستعداد و الإمكان فكل واحد من العقول الفعاله أشرف مما يليه و جميع العقول الفعاله أشرف من الأمور الماديه ثم السماويات من جمله الماديات أشرف من عالم الطبيعه العنصريه و نريد بالأشرف ما هو أقدم فى ذاته و لا يصح وجود تاليه إلا بعد وجوده.

و هذا أعنى الإمكانيات أسباب الشر فلهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنه من مخالطه الشر إذ الشر هو العدم كما أن الخير هو الوجود و حيث يكون الإمكان أكثر كان الشر أكثر انتهى كلامه.

و ممن اتقن هذه المسأله من علمائنا الإماميه و حققها غايه التحقيق العلامة الطوسى فى نقد المحصل

حيث قال صاحب المحصل و هو أشعري المذهب مسأله لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافا للمعتزله و لأكثر الفقهاء لنا أن كل من كان

١- متعلق بالإعطاء أى بحسب قابليه المواد و قابليه الماهيات أنزلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا، س قد

كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء و المستكمل بغيره ناقص لذاته و لأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادراً على إيجاد ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً(١) لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوساطة لأننا نقول الذي يصلح أن يكون غرضاً ما ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد و هو مقدور الله من غير شيء من الوسائط احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث و العبث على الحكيم غير جائز- قلنا إن أردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشئ على نفسه و إن أردت شيئاً آخر غيره فينبه.

فقال الناقد المحقق أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل و إلا لزم ترجيح من غير مرجح و الفقهاء يقولون- الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه- ثم إن المجتهدين يفرعون على ذلك الإذن و المنع(٢) فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض أو لا- يوافق و بعض القائلين بالأغراض يقولون المراد سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق- كما أن الجسم لا يمكن إيصاله من مكان إلى مكان إلا- بتحريكه و هو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الأغراض من غير توسط الأفعال الخاصة محال- و المحال غير مقدور عليه و قوله الصالح لكونه غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد و هو مقدور من غير واسطه فليس بحكم كلي فإن لذه أخذ أجره الكسب- من غير الكسب غير مقدور عليه و العبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض(٣)

١- هذا الدليل منه إلزامي على المعتزلة القائلين بقبح العبث و إلا فالشاعره غير قائلين بقبحه، أ د

٢- يعنى أنهم ينحون نحو الأغراض فى أحكامهم المستنبطه من العمومات و فيما لا نص فيه فمعلوم أنهم يقتفون آثار الشارعين و أنهم متفقون عليه و إجماعهم أيضاً حجه، س قده

٣- جواب عن قول الإمام إن أردت بالعبث إلخ بأنه يمتنع الصدور حينئذ عن المختار كما لا يخفى، س قده

مطلقا بل يجب أن يزداد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض و أما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء و استعمله فى غير موضعه فإنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها و إلا لبطل علم منافع الأعضاء و قواعد العلوم الحكيمه من الطبيعيات و علم الهيئه و غيرها- و سقطت العلل الغائيه بأسرها من الاعتبار بل يقولون إضافه الموجودات عن مبدئها- يكون على أكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا إلى كماله لا باستيناف تدبير و يعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير فى الإكمال بالقصد الثانى و أما أهل السنه فيقولون إنه فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن أو قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم(١) و كثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم و لا يسأل فى أفعاله بلم و كيف انتهى كلام ناقد المحصل.

تتميم و تحصيل

النزاع بين الحكماء و الأشاعره فى إثبات العلل و الغايات للأشياء و عدمه فكل فعل و حركه له غايه و سبب عند الحكماء و ليس كذلك عند هؤلاء لأنهم ينكرون

١- اعلم أن هاهنا غايتين إحداهما الوصول إلى جوار الله غايه الغايات و منتهى الرغبات و لا بد فى ذلك من الوفود على باب الأبواب و هو الإنسان الكامل الذى هو باب الله تعالى و هذا سيقع فإن فيض الله لا ينقطع و كلماته لا تبيد و المواد لا تعدم و الكل تنحو نحو الإنسان و تفد على بابه و مخلوقه لأجله و هو متحرك و سائر طولاً إلى جناب الله و مخلوق لأجل الله تعالى. و ثانيتهما الغايه المطلوبه من كل شىء بحسبه أولاً من حيث وقوعه تحت اسم من أسماء الله الحسنى و هى موصوله إليها أيضاً و لأن أسماءه تعالى كلها حسنى و صفاته جميعاً علياً و لفناء الأشياء فى ينبوع البقاء لعله ورد: لا تفضلونى على يونس بن متى و بهذا النظر قال الحكماء- الآجال الاختراميه طبيعيه و النغمات غير الموزونه موزونه فإذا علمت هذا علمت بطلان قولهم- يعدمهم قبل استكمالهم، س قد

العله و المعلول و ينكرون الإيجاب و الاستلزام فى الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود أو غيره و ذلك لإثباتهم القدره بالمعنى المذكور من غير مرجح و داع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم أبعد خلق الله عن منهج الحكمه و المعرفه إلا أن يكون مراد شيخهم و متقدميهم شيئا آخر و هو نفى اللميه الزائده على ذاته عنه فى فعله المطلق - و أما النزاع بين الحكماء و المعتزله فإنما هو فى نفى الغايه الزائده عن ذاته فى فعله المطلق و إثباتها فيه فإن الحكماء ذهبوا إلى أن فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواه من إيصال خير بممكن أو نفع أو ثواب أو غير ذلك لكن يترتب على أفعاله هذه الغايات و الأغراض و المعتزله أثبتوا لفعله الغرض العائد إلى العباد و أما الأفعال الخاصه فلكل منها سبب غائى و غرض لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما فى الفواعل التى تحت الكون أو لحوقا غير زمانى كما فى ما فوق الكون.

و اعلم أن العله الغائيه كما مر فى مباحث العلل هى العله الفاعليه بحقيقتها و ماهيتها لفاعليه الفاعل فهى بالحقيقه الفاعل الأول أى فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل و هى أيضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل فى فعله و هما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهناك شىء واحد يسمى بالعله الغائيه و الغرض و كذلك الفائده المترتبه على الفعل و الغايه المنتهى إليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار - فالخيريه و التماميه اللزومه لوجود الفعل فى الخارج من حيث يترتب على الفعل فائده (١) و من حيث ينساق إليه الفعل غايه و أفعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعة و يترتب الأغراض و الغايات مترتبه متسلسله إلى الغرض الأخير الذى هو مبدؤها جميعا و منتهاها و هو الغرض بالحقيقه و الغايه عند التفتيش و قد علمت فى تلك المباحث أن هذه المعانى الأربعة أعنى العله الغائيه و الفائده و الغايه و الغرض - كلها فى فعل الله سبحانه شىء واحد هو ذاته الأحديه و مرجعها إلى العناية التى هى

١- هذا فى الفائده التى هى ما إليه الحركه و نهايه الفعل لكن الفائده أعم مما هو بعد الفعل أو معه كالعثور على الكنز فى أثناء حفر البئر للوصول إلى الماء، س قده

العلم التام بوجه الخير للنظام والإرادة الحقه لفعل الخير بالذات مطلقا فإذن العالم الأكبر و هو الإنسان الكامل الأعظم فاعله و غايته أولا- و آخرا و مبدأ و مصيرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فأما كل جزء من أجزاء نظام الوجود فالغرض القريب- و الغايه القريبه منه بحسب الخصوصيه شىء غير ذاته كما أن فاعله القريب بحسب الخصوصيه شىء غير الحق الأول كما أن الغايه و الفاعل فى نظام الشخص الجزئى الإنسانى بجميع أجزائه و طبائعه و قواه هما نفسه المتعلقه بجمله بدنه و أما الفاعل و الغايه القريبان لكل فعل مخصوص من أفاعيل الأعضاء فقوه مخصوصه من قوى نفسه- كالجاذبه و الدافعه و الغازيه و المنميه و المولده و غيرها إلى ألف ألف قوه و فعل(١) و مرجعها و أفاعيلها كلها إلى النفس أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا فقد ظهر و تبين أن الفاعل المختار إذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئا زائدا على ذاته هو كمال ذاته و تمامها الذى به يستكمل فى الفعل و يتم و إذا كان واجب الوجود- فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له فى فعله غرض و غايه الأنفس ذاته لا- شىء وراءه و ليس معنى هذا الكلام أن فعله المطلق لا- غايه و لا غرض له بل إن غايته و غرضه ذاته المقدسه و إلا رجع الأمر إلى مذهب الأشعريه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فقد استبان و ظهر أن الحكماء إنما ينفون عن فعل الله سبحانه المطلق- غرضا و غايه أخيره غير ذاته و يقولون ذاته غرض الأ-غراض و غايه الغايات و نهايه الطلبات و الرغبات و الأشواق لكونه عله العلل و سبب الأسباب و مسبها و معللها و لا ينفون الغرض و الغايه و العله الغائيه بل يثبتون أغراضا و غايات و كمالات مترتبه

١- هذه الكثره باعتبار ما قالوا من الاختلاف النوعى فى بعض القوى فضلا عن الشخصى كالغازيه فإن غازيه كل عضو مثلا مخالفه بالنوع لغازيه عضو آخر و فى كل عضله من العضلات الخمسه مائه قوه محرکه مخالفه للقوه المحرکه التى فى الأخرى إحداهما مزاوله لفعلها و مباشره لتحريكها المفوض إليها و الأخرى ساكنه و أيضا بعضها محرکه حركتها الخاصه إلى جهتها المعينه و بعضها محرکه حركتها الخاصه الأخرى إلى جهتها المعينه الأخرى، س قد

منتھيه إليه سبحانه بخلاف الأشاعره فإنهم يسدون باب التعليل مطلقا و بخلاف المعتزله أيضا فإنهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته و كلا- القولين زيغ عن الصواب- و فيما ذهبت إليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسب ما عرفه و أفاده العارفون- و قد أقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئي و الفاعليه و هاهنا يقام عليه من سبيل الآخريه و الغائيه لأن كمال كل شىء هو نفسه و هكذا كمال الكمال و تمام التمام إلى آخر الكمالات الذاتيه و تمام التمامات الوجوديه دفعا للدور و التسلسل فكل شىء هالك إلا وجهه و به يتحقق سر القيامه الكبرى(١) و سر قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ و ما ادعاه العارف المحقق من الفناء و البقاء و ما ذهب إليه فرفور يوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال و ما

روى عن خير البشر ص من قوله:

لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و أنه ص من جملة الأنبياء المرسلين سلام الله عليهم أجمعين

الفصل (١٠) في حكمته تعالى و عنايته و هدايته و جوده

قد علمت أن الحكمه هي أفضل علم بالمعلومات و أحكم فعل في المصنوعات و واجب الوجود يعلم من ذاته كل شىء من الأشياء بعلمه و أسبابه و يفعل النظام الأتم لغايه حقيقيه يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه [عمله] محكم في صنعه و فعله- فهو الحكيم المطلق و قد علمت أن هذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء و إرادته إيجادها- من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شىء سافل و غرض غير حاصل في ذات

١- لأنها القيام عند الله الواحد القهار للكل و قد عرفت في الحاشيه السابقه أن الكل يفتدون على باب الأبواب و هو الإنسان الكامل و هو يقوم بين يدي الله فيدخلون في دين الله أفواجا- و كما أن كل واحد يرتقون إلى جنبه فالكل كذلك ما خَلَقَكُمْ وَ لا- بَعَثَكُمْ إِلَّا كَفْسًا وَاحِدَةً و أيضا إذا بدل الإنسان الكامل- ف أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا بدل الكل لأن الكل كأجزاء ذاته- فحشر الكل إلى الله بتبعيه حشره إليه، س قد

الفاعل فهذا معنى العنايه.

و الهدايه هي ما يسوق الشئ ء إلى كماله الثاني الذي لا يحتاج إليه في أصل وجوده و بقاءه و قد أعطى سبحانه كل شئ ء كمال وجوده و هو ما يحتاج إليه في وجوده و بقاءه و زاده أيضا كمالا ثانيا و هو ما لا يحتاج إليه فيهما و إليه الإشاره في القرآن بقوله تعالى رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى فَالْخَلْقُ هُوَ إعطاء الكمال الأول و الهدايه هي إفاده الكمال الثاني و بقوله أيضا الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ.

و أما الجود فهو إفاده الخير بلا عوض فإن الإفاده على وجهين أحدهما معامله و الآخر جود فالمعامله أن تعطى شيئا و تأخذ بدله سواء كان البدل عينا- أو ذكرا حسنا أو فرحا أو دعاء أو حصول صفة كماليه أو إزاله رذيله نفسانيه.

و بالجمله ما يكون للمعطى فيه رغبه أو غرض لا- يحصل إلا بذلك الإعطاء فإنه المعامله بالحقيقه و إن كان الجمهور يزعمون المعامله حيث يكون معاوضه عينيه و لا يسمون غيره معامله و لكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقه حيث لا يكون فيه عوض و لا- غرض و أن كل ما فيه غرض أو فائده فهو معامله فالجود بالحقيقه لمريد و فاعل لا يكون لفعله غرض و ما ذلك إلا لواجب الوجود فإذن لا جواد إلا واجب الوجود على أن كل جود و كرم لا يحصل إلا من جهته

الفصل (١١) في شمول إرادته لجميع الأفعال

إشاره

هذه المسأله أيضا من جمله المسائل الغامضه الشريفه قل من اهتدى إلى مغزاها و سلك سبيل جدواها و اختلفت فيه الآراء و تشعبت فيه المذاهب و الأهواء- و تحيرت فيه الأفهام و اضطربت فيه آراء الأنام

فذهبت جماعه كالمعتزله و من يحذو حذوهم

إلى أن الله تعالى أوجد العباد و أقدرهم على تلك الأفعال و فوض إليهم الاختيار- فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيتهم و طبق قدرتهم و قالوا إنه أراد

منهم الإيمان و الطاعة و كره منهم الكفر و المعصية و قالوا و على هذا يظهر أمور (١) الأول فائده التكليف بالأوامر و النواهي و فائده الوعد و الوعيد الثانى استحقاق الثواب و العقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح (٢) و الشرور من أنواع الكفر و المعاصى و المساوى و عن إرادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من إثبات الشركاء لله (٣) بالحقيقه و قد علمت أن الوجود مجعول له على الإطلاق و لا شبهه فى أن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين فى إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله و أيضا يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد فى ملكه و أن ما كرهه يكون موجودا فيه و ذلك نقصان شنيع و قصور شديد- فى السلطنة و الملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا.

و ذهب جماعه أخرى كالأشاعره و من يحدو حدوهم

إلى أن كل ما يدخل فى الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطه سواء كان من الأمور القائمه بذاتها أو من الصفات التابعه لغيرها من أفعال العباد و إراداتها و أشواقها و حركاتها و طاعاتها و معاصيها و غيرها و يقولون إن إرادته الله متعلقه بكل كائن غير متعلقه بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس أن كل ما يقع فى العالم فهو بقضاء الله تعالى و قدره و ما

روى عن النبى ص: أن ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن

فلا موجد و لا مؤثر فى الوجود و

١- و ربما يصحح الأشاعره بعض هذه الأمور بالكسب فقالوا الأفعال واقعه بقدره الله تعالى و كسب العبد على معنى أن الله جرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة مثلا يخلق فعل الطاعة فيه و هذا القدر كاف فى الأمر و النهى و الثواب و العقاب و ربما يمثلون بمن يحمل شيئا ثقيلًا على كاهله و يذهب به و يجعل آخر يده تحت ذلك الحمل من غير أن يكون شىء عمن وزره و ثقله على يده و لا يخفى أن معذرتهم شر من جريمتهم، س قده

٢- حكى أنه دخل القاضى عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الأستاذ أبا إسحاق الأسفراينى فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء، س قده

٣- و قد قال الله تعالى أَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ و قال النبى ص: القدرية مجوس هذه الأمة و قد نسب كل من الأشعري و المعتزلى هذا القول إلى صاحبه، س قده

الإيجاد إلا- الله المتعال عن الشريك في الخلق و الإيجاد فيفعل ما يشاء و يحكم ما يريد- لا عله لفعله و لا راد لقضائه لا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُّونَ و لا- مجال للعقل في تحسين الأفعال و تقيحها بالنسبه إليه بل يحسن صدور كلها عنه و الأسباب المشاهده كالأفلاك و الكواكب و أوضاعها لصدور الحوادث الأرضيه و أشخاص الإنسان و الحيوان لصدور أفاعيلها و حرركاتها هي مما ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر- لا بحسب حقيقه الأمر في نفسه لأنها ليست أسبابا بالحقيقه و لا مدخل لها في وجود شىء من الأشياء لكنه أجرى عادته بأنه يوجد تلك الأسباب أولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات و التحقيق أن المسببات صادرة عنه ابتداء و قالوا في ذلك تعظيم لقدره الله و تقديس لها عن شوائب النقصان و القصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شىء إلى واسطه شىء آخر و تشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات و الاحتجاجات و الاستدلالات بأمر متعارضه حتى الآيات القرآنيه و الأحاديث النبويه فإنها متعارضه الظواهر في هذا الباب.

و ذهبت طائفه أخرى و هم الحكماء و خواص أصحابنا الإماميه

رضوان الله عليهم(١) إلى أن الأشياء في قبول الوجود من المبدإ المتعالى متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر كالعرض الذى لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر- فقدرتة على غايه الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب و نظام و بحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الإمكانيات فبعضها صادرة عنه بلا سبب و بعضها بسبب واحد أو أسباب كثيره فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلا بعد سبق أمور هي أسباب وجوده و هو مسبب الأسباب من غير سبب و ليس ذلك لنقصان في القدره بل النقصان في القابليه

١- كالمحقق الطوسى قدس سره كما نقل سابقا عنه من شرح رساله مسأله العلم و حاصل هذه الطريقه أن الله تعالى يوجد القدره و الإراده في العبد ثم هاتان القدره و الإراده توجبان وجود المقدور فالله تعالى فاعل بعيد و العبد فاعل قريب في هذه الطريقه و أما في طريقه الراسخين فهو تعالى قريب في بعده و بعيد في قربه و الفرق بينهما و بين طريقه المعتزله ظاهر- لأن المعلول لا يحتاج إلى العله في البقاء عند المعتزله بخلافه عند المحقق قدس سره و غيره، س قد

و كيف يتوهم النقصان و الاحتياج مع أن السبب المتوسط أيضا صادره عنه فالله سبحانه غير محتاج في إيجاد شىء من الأشياء إلى أحد غيره و قالوا لا ريب في وجود موجود- على أكمل وجه في الخير و الجود و لا في أن صدور الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام فالصادر عنه إما خير محض كالملائكة و من ضاهاها و إما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن و الإنس فيكون الخيرات داخله في قدره الله بالأصالة و الشرور اللازمه للخيرات داخله فيها بالتبع و من ثم قيل إن الله يريد الكفر و المعاصى الصادره عن العباد لكن لا يرضى بها(١) على قياس من لسعت الحيه إصبه- و كانت سلامته موقوفه على قطع إصبه فإنه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعيه إرادته السلامه و لولاها لم يرد القطع أصلا فيقال هو يريد السلامه و يرضى بها و يريد القطع- و لا يرضى به إشاره إلى الفرق الدقيق و أنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الأولين و أسلم من الآفات و أصح عند ذوى البصائر النافذه في حقائق المعارف فإنه متوسط بين الجبر و التفويض و خير الأمور أوسطها.

و ذهبت طائفه أخرى و هم الراسخون في العلم

و ذهبت طائفه أخرى(٢) و هم الراسخون في العلم و هم أهل الله خاصه

- ١- أى لا يريدونها بالذات و أرادها بالعرض فإن الشر مجعول في القضاء الإلهي بالعرض- و إلا فالإرادة و الرضا و العشق و المحبه و الابتهاج و نحوها متحداه اصطلاحا، س قداه
- ٢- الفرق بينه و بين سابقه أن في المذهب السابق سلوكا من طريق الكثره في الوحده- و فيه سلوكك من طريق الوحده في الكثره فعلى الأول للفعل استناد إلى فاعله القريب و إلى فاعل فاعله بواسطته و من طريقه و الانتساب طولى لا عرضى فلا تبطل إحدى النسبتين الأخرى و لا- يلزم الجبر الباطل لأن العله الأولى أنما تريد صدور الفعل الاختيارى عن اختيار فاعله المختار فلا يقع إلا اختيارا و لا يريد الفعل في نفسه و من غير وسطه حتى يبطل به اختيار فاعله و تسقط إرادته. و على الثانى للفعل استناد إليه تعالى من غير واسطه من جهه إحاطته به في مقامه- كما أن له استنادا إلى فاعله الممكن و لا يلزم جبر لأن إحاطته تعالى بكل شىء إحاطه بما هو عليه و الفعل الاختيارى في نفسه اختيارى فهو المحاط المنسوب إليه تعالى و إلى العبد- هذا و قد ظهر بذلك أن المذهبين غير متدافعين، ط مد ظله

إلى أن الموجودات على تباينها فى الذوات و الصفات و الأفعال و ترتبها فى القرب و البعد من الحق الأول و الذات الأحديه يجمعها حقيقه واحده إلهيه جامعها لجميع حقائقها و طبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شىء واحد هو الحق سبحانه- حاشا الجنا ب الإلهى عن وصمه الكثره و التركيب بل بمعنى أن تلك الحقيقه الإلهيه (١) مع أنها فى غايه البساطه و الأحديه ينفذ نوره فى أقطار السماوات و الأرضين و لا ذره من ذرات الأكوان الوجوديه إلا و نور الأنوار محيط بها قاهر عليها و هو قائم على كل نفس بما كسبت و هو مع كل شىء لا بمقارنه و غير كل شىء لا بمزايله وَ هُوَ الَّذِى فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَ هَذَا الْمَطْلَبُ الشَّرِيفُ الْغَامِضُ اللَّطِيفُ مِمَّا وَجَدُوهُ- و حصوله بالكشف و الشهود عقيب رياضاتهم و خلواتهم و هو مما أقمنا عليه البرهان- مطابقا للكشف و الوجدان فإذن كما أنه ليس فى الوجود شأن إلا و هو شأنه كذلك ليس فى الوجود فعل إلا و هو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه

١- أى أنها أصلها المحفوظ و نسخها الباقي لا كأصل داخل فى الفرع لأنه داخل فى الأشياء لا بالممازجه ليس فى الأشياء بوالج و لا- عنها بخارج و لا- كأصل فرعه ثانيه إذ لا ثانى له فى الوجود باثنا عنه بينونه عزله و أن باينه بينونه صفه بل كأصل لا شأن للفرع إلا و للأصل معه شأن و لكن للأصل شأن ليس للفرع معه شأن كيف و هو قيوما و مقوما الوجودى- فإن نسبه وجوداتها إلى الوجود المطلق الذى هو مرتبه ظهوره و نسبه تقوماها به كنسبه الماهيه إلى مقوماتها بحسب شيئه الماهيه و تقويمها إياها بوجه و الحاصل أن وجوداتها مضافه إليه تعالى أولا- لأن نسبه الشىء إلى فاعله بالوجود و إلى قابله بالإمكان كما قال أمير المؤمنين ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و إلى ماهياتها ثانيا لأن الكليات الطبيعيه و هى الماهيات موجوده أيضا و لو بواسطه الوجود و ساطه فى العروض فإذا نظر إلى الوحده الحقه التى انطوت عندها الكثرات و أن ما به الامتياز فى الوجود عين ما به الاشتراك- و أن الوجود عائد إليه و الملك له فالأثر أثره و إذا نظر إلى الكثره و أن لها وجودات و لو كانت عنه فالآثار آثارها فليحفظ المراتب و لا- سيما إذا نظر إلى كثره الآثار أو يترأى شريه و مساءه فليعد من القوابل جنه و وقايه له تعالى و بالجمله الإيجاد تبع الوجود و الأثر يعرف صاحبه و لا يتوهم تركيب و تمزيج كما فى سابقه و قد مر ما يوضح هذا فارجع إليه، س قد

بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقه دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقه فلا حكم إلا لله و لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم يعنى كل حول فهو حوله و كل قوه فهى قوته فهو مع غايه عظمته و علوه ينزل منازل الأشياء و يفعل فعلها- كما أنه مع غايه تجرده و تقدسه لا يخلو منه أرض و لا سماء كما فى قوله تعالى وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبه الفعل و الإيجاد إلى العبد صحيح كنسبه الوجود و السمع و البصر و سائر الحواس و صفاتها و أفعالها و انفعالاتها من الوجه الذى بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق فى الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقه لا بالمجاز و هو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوبه إليه بالحقيقه لا- بالمجاز و الكذب- فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحديه ذاته(١) بلا شوب انفعال و نقص و تشبيه و مخالطه بالأجسام و الأرجاس و الأنجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فالتزيم و التقديس يرجع إلى مقام الأحديه التى يستهلك فيه كل شىء و هو الواحد القهار الذى ليس أحد غيره فى الدار و التشبيه راجع إلى مقامات الكثره و المعلوليه و المحامد كلها راجعه إلى وجهه الإحدى و له عواقب الاثنيه و المدائح و

١- و ذلك أن الأسماء الواقعه على الوجودات الخاصه بالإمكانيه و خواصها و أفعالها- متضمنه فى مفاهيمها لحدود علمها الناقصه من موضوع و ماده و زمان و مكان و غيرها و هى جهات النقص و الشين فالذى ينتسب إليه تعالى هو وجودها العارى عن وصمه النقص و العيب و القصور و أما أسماؤها بمفاهيمها الماهويه مثلا فهى لا تتجاوز موضوعاتها الماديه الواقعه تحت التغير و الزوال و اعتبر ذلك من نفسك فإنك إذا تصورت إنسانا يأكل الخبز أو يشرب الخمر- فهو و فعله معلولان لك و لفعله نسبه إليه و نسبه إليك لكنه إذا نسب إليه وقع عليه اسم الفعل بحده فيقال إنه يأكل الخبز أو يشرب الخمر و إذا نسب إليك قيل إنك أوجدت فعله كذاته و لم يقل إنك تأكل الخبز أو تشرب الخمر، ط مد ظله

التقاديس و ذلك لأن شأنه إفاضه الوجود على كل موجود و الوجود كله خير محض - كما علمت و هو المجعول و المفاض و الشرور و الأعدام غير مجعوله و كذا الماهيات ما شمت رائحه الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس و الوجود الفاض عليه بما هو وجود طاهر العين و كذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته و عينه الثابت لا- من حيث وجوده لأنه طاهر الأصل و إنما اختلطت الوجودات بالأعدام و الظلمات- لبعدها عن منبع الجود و النور كالنور الشمسى الواقع على القاذورات و الأرجاس- و المواضع الكثيفه فإنه لا- يخرج من النوريه و الصفا بوقوعه عليها و لا يتصف بصفاتها- من الرائحه الكريهه و غيرها إلا بالعرض فكذلك كل وجود من حيث كونه وجودا أو أثر وجود خير و حسن ليس فيه شريه(١) و لا قبح و لكن الشريه و القبح من حيث نقصه عن التمام و من حيث منافاته لخير آخر و كل من هذين يرجع إلى نحو عدم و العدم غير مجعول لأحد و الحمد لله العلى الكبير.

فهذا حاصل الكلام فى تقرير هذا المذهب و معرفه النفس و قواها أشد معين على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس و القوى الحيوانيه و الطبيعيه كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقه لا بمعنى الشركه بين الفاعلين فى فعل واحد كما يوجد فى أفعال الفاعلين الصناعيين أنه قد يقع الشركه بين اثنين منهم فى فعل واحد كالحياطه و نحوه و لا شبهه فى أن المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزله لو تيسر الوصول إليه لأحد ينال الغبطه الكبرى و الشرف الأتم و به يندفع جميع الشبه الوارده على خلق الأعمال و به يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين

على ع: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين

إذ ليس المراد منه- أن فى فعل العبد تركيبا من الجبر و التفويض و لا- أيضا معناه أن فيه خلوا عنهما و لا أنه اختيار من جهه و اضطرار من جهه أخرى و لا أنه مضطر فى صوره الاختيار كما وقع

١- فما فى دعاء الافتتاح: و الخير بيديك و الشر ليس إليك فالسالبه سالبه بسيطه محصله و حاصل كلامه أنه لا بد أن يبذل الأرض غير الأرض و كذا السماوات فيبدل الناظر و النظر و المنظور حتى لا يسند إلى الخير المحض الشرور، س قد

فى عبارته الشىخ رئىس الصناعته و لا أن العبد له اختىار ناقص و جبر ناقص بل معناه أنه مختار من حىث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذى هو مختار و أن اختىاره بعینه اضطراره و قول القائل خىر الأمور أوسطها ىتحقق فى هذا المذهب فإن التوسط بىن الضدین قد ىكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفیهما كالماء الفاتر الذى ىقال لا حار و لا بارد مع أنه لىس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم أن التوسط بىن الأضداد بمنزله الخلو عنها و قد ىكون الجامع لها بوجه أعلى و أبسط من غیر تضاد و تراحم بىنهما- و هذا فى مثال الحراره و البروده كجوهر الفلك عند التحقیق فإنه مع بساطته ىوجد فى هذه الكیفیات الأربع على وجه أعلى و أبسط مما ىوجد فى هذا العالم لأن التى ىوجد منها أنما ىفیض منها و بواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خىر من التوسط بالمعنى الأول فمثال المذهب الأول كالحراره الناریه و المذهب الثانى كالبروده المائیه و الثالث كالكیفیه التى فى الماء الفاتر و الرابع كحال الفلك عند التحقیق حىث لىست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جمیعا فأنت أیها الراغب فى معرفه الأشياء بالتحقیق الساعى بسلوکه إلى نیل عالم التقدیس لا تكن ممن اتصف بأنوثة التشبیه المحض و لا بفحوله التنزیه الصرف و لا بخنوثة الجمع بىنهما كمن هو ذو الوجهین بل كن فى الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذین هم من العالین لىست لهم شهوه أنوثة التشبیه و لا- غضب ذكوره التنزیه و لا خنوثة الخلط بىن الأمرین المتضادین و إنما هم من أهل الوحده الجمعیه الإلهیه فإنه سبحانه عال فى دنوه دان فى علوه واسع برحمته كل شىء لا ىخلو من ذاته شىء (١) من الذوات و لا من فعله شىء من الأفعال و لا من شأنه شىء من الشئون و لا من إرادته و مشیته شىء من الإرادات و المشیات

١- أشار بهذه الفقرات إلى توحید الذات و الصفات و الأفعال و أن الموحد لا بد أن ىعتقد بتوحید الذات و الصفات أولا ثم بتوحید الأفعال ثانيا فلیقل لا هو إلا هو و لا إله إلا الله ثم لىقل لا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم و الأشعری یرید أن ىوحد بزعمه بتوحید الأفعال- و لكن لم یأت البیت من بابه و لا فهم ثمرته فإنه أثبت ذواتا مستقلة و لكن نفى آثارها و لوازمها و قذف نتائجها إلى غیرها فقال إنها محال صنع الله و إن تأثیراته تظهر فیها، س قد

و لأجل ذلك قال تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ و قال ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ - وَ لَا حَمْسِهِ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ و بذلك يظهر سر قوله وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى فففيه السلب و الإثبات من جهة واحده لأنه سلب الرمي عنه ص من حيث أثبت له- و كذا قوله قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ فنسب القتل إليهم و التعذيب إلى الله بأيديهم- و التعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندي من مسأله خلق الأعمال التي اضطربت فيها أفهام الرجال و الله ولى التوفيق و الهدايه و بيده زمام التحقيق و الدرايه.

تمثيل فيه تحصيل

ما أشد إعانه و تيسيرا فى هذا الباب مطالعه كتاب النفس الإنسانيه فإنه نسخه مختصره- مطابقه لكتاب العالم الكبير الذى كتبه أيدي الرحمن الذى كتب على نفسه الرحمه- و كتب فى قلوبكم الإيمان فعليك أن تندبر فى كتاب النفس و تتأمل فى الأفعال الصادره عن قواها حتى يظهر لك أن الأفعال الصادره عن العباد هي بعينها فعل الحق لا- كما يقوله الجبرى و لا كما يقوله القدرى و لا- أيضا كما يقوله الفلسفى فانظر إلى أفعال المشاعر و القوى التى للنفس الإنسانيه حيث خلقها الله تعالى مثلا ذاتا و صفه و فعلا لذاته و صفاته و أفعاله- و اتل قوله تعالى وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ و

قول رسول الله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

فإن التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسه و قوه من حيث هو فعل تلك القوه هو فعل النفس فالأبصار مثلا فعل الباصره بلا شك لأنه إحضار الصوره المبصره أو انفعال البصر بها و كذلك السماع فعل السمع لأنه إحضار الهيئه المسموعه أو انفعال السمع بها فلا يمكن شىء منهما إلا بانفعال جسمانى و كل منهما فعل النفس بلا شك لأنها السميعه البصيره بالحقيقه لا كما اشتهر فى الحكمه الرسميه- أن النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبا أو نقاشا إلا أن الاستخدام هاهنا طبيعى و هناك صناعى و فى المشهور زيف و قصور فإن مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرد صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناء و كذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوه السامعه و الباصره لا يجب أن يكون

سميعا و بصيرا مع أنا نعلم إذا راجعنا إلى وجداننا أن نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر- في كل إدراك جزئي و شعور حسي و هي بعينها المتحرك بكل حركه حيوانيه أو طبيعيه منسوبه إلى قوانا سيما القريبه من أفق عالم النفس و سنحقق في مستأنف الكلام من مباحث النفس إن شاء الله العظيم في إيضاح القول بأن النفس بعينها في العين قوه باصره- و في الأذن قوه سامعه و في اليد قوه باطشه و في الرجل قوه ماشيه و هكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء فبها تبصر العين و تسمع الأذن و تبطش اليد و تمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي

: كنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر و يده التي بها يبطش [و رجليه التي بها يمشي]

فالنفس مع وحدتها و تجردها عن البدن و قواه و أعضائه لا يخلو منها عضو من الأعضاء عاليا كان أو سافلا لطيفا أو كثيفا- و لا تباينها قوه من القوى مدركه كانت أو محرکه حيوانيه كانت أو طبيعيه بمعنى أن لا- هويته للقوى غير هويه النفس لأن وحده النفس ضرب آخر من الوحدة(١) يعرفه الكاشفون و هو يتهازل للهويه الإلهيه فلها هويه أحديه جامعها لهويات القوى و المشاعر و الأعضاء فيستهلك هويات سائر القوى و الأعضاء في هويتها و يضمحل إنياتها في إنيتها عند ظهور هويتها التامه و عند قيام ساعه الموت التي هي القيامه الصغرى على جميع الخلائق الموجوده في العالم الصغير و في هذه النشأه الأدميه الشخصيه ثم ينشأ

١- هي الوحدة الحقه الظليه لأنها متعلمه بالأسماء التنزيهيه و التشبيهيه جميعا و متصفه بصفات الطبائع في مقام نازل كما أنها متصفه بصفات الروحانيين في مقام شامخ فهي أصل محفوظ لجميع القوى فلما كانت ظل الله تعالى و خليفته و الخليفه لا بد أن يكون بصفه المتخلف- فلها أيضا مقام إحدى و هو مقامها الكثره في الوحدة و هو مقامها الخفي و الأخفي الجامعه فيه لقواها بنحو أعلى و مقام ظهور و هو مقامها الوحدة في الكثره و تشأنها بشئون القوى بلا- تجاف عن مقامها التنزيهيه ثم ينشأ النشأه الآخريه بالنفخه الثانيه أي بعد ما أطفئت أنوارها بما هي متشتمته- في مجالى البدن المتفرقه بالنفخه الأولى المميته لها أنشأت نشأتها الأخرى فأحييت بحياه النفس حياه بسيطه و وجدت بوجودها وجودا واحدا جمعيا بالنفخه الثانيه المحييه لها الموجه لقيامها عند النفس بعد ما كانت قائمه عند مواد البدن و المحال فبالنفخه الأولى تفنى وجوداتها الخاصه و تقبض و بالثانيه تبقى بعد الفناء بوجود واحد شامخ و تنهض، س قده

النشأ الآخره بالنفخه الثانيه فإذا هم قيام ينظرون و أشرقت أرض البدن الأخرى حينئذ نور النفس كالحال فى القيامة الكبرى حذو القذه بالقذه و ذلك لأن النفس محيطه بقواها قاهره عليها منها مبتدؤها و إليها مرجعها و متتهاها كما أن النفس من الله مشرقها و إلى الله مغربها و كذلك جميع الموجودات كما بين منه يبتدىء و إليه يصير ألا إلى الله تصير الأمور

الفصل (١٢) فى حل بقيه الشبه الوارده على الإراده القديمه و بعض الشبه الوارده على الإراده الحادته

فمنها أنه يلزم قدم العالم و تخلف المراد

إذا كانت إرادته الله (١) على الوجه الذى بينه الحكماء و المحققون من الإسلاميين من كونها عين ذاته و عين الداعى الذى هو العلم بالنظام الأتم و الجواب حسبما أشرنا إليه فى مباحث حدوث الأجسام و الطبائع الجسميه و كيفية ارتباط الحوادث بالهويه الإلهيه

و منها أنه ورد فى كلامه تعالى

لا- يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ فلو كان لشيء من أفعاله عله غائيه أو داع لكان السؤال بلم عن فعله جائزا معقولا فلما ذا وقع النهى عن السؤال و المنع عن طلب اللميه فى الكتاب و السنه و الجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما نفى التعليل و سلب الغايه عن فعله مطلقا كما حسبه الأشاعره و من يقتضى أثرهم بل المراد كما مرت الإشاره و التصريح عليه نفى مطلب لم فى فعله المطلق و فى أفعاله الخاصه بحسب الغايه الأخيره- لا بحسب الغايات القريبه و المتوسطه ككون الطواحن من الأسنان عريضه لغايه هى جوده المضغ و هى أيضا لغايه هى جوده الهضم الأول و هى لجوده الهضم الثانى و هلم إلى غايه هى تعذيبه بدن الإنسان على وجه موافق لمزاجه و هى لغايه هى حصول

١- منشأ الإشكال استناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتم الذى هو عين الذات و استحاله انفكاك المعلول عن علته سواء سمينا هذا العلم إرادته أو لم نسم فلا يندفع الإشكال بالقول بكون الإراده صفه فعل لا صفه ذات و هو ظاهر، ط مد ظله

المزاج الكامل و هو لغايه هي فيضان الكمال النفسى و غايته حصول العقل بالملكه ثم بالفعل ثم العقل الفعال و غايته البارى المتعالى و فى العلوم مثلا- كون علم اللغه و النحو لغايه هي علم المنطق و غايته أن يكون آله للعلوم النظرية غير الآليه- و تلك العلوم غير الآليه إذا أخذت على الإطلاق فغايتها نفسها لأنها الغايه الأخيره لغيرها من العلوم الآليه و إذا تميزت و انفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غايه و بعضها ذا الغايه فإن مباحث الطبيعه و الحركه و الكون و الفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعه.

ثم مسائل العلم الكلى من ما بعد الطبيعه غايتها علم المفارقات و الربوبيات مطلقا- و غايتها علم التوحيد و علم الإلهيه و أحوال المبدأ و المعاد و هذا العلم غايته من حيث العلم نفسه و غايته من حيث الوجود هي الوصول إلى جوار الله و القرب منه- و غايته الفناء فى التوحيد و غايته البقاء بعد الفناء و لا غايه له و هو غايه الغايات و نهايه المقامات فإذن لا لميه لشيء من أفعاله من حيث كونه فعلا- له على الإطلاق و من حيث كونه آخر الأفعال و لكن لا فاعليه المخصوصه البعيده منه أو المتوسطه أغراض و غايات و لميات مترتبه منتهيه كلها إلى من هو غرض الأغراض و غايه الأشواق و الحركات بنفس ذاته الأحديه الحقه من كل جهه.

و منها أنه لو كان الكل بإرادته الله و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا و شرعا

و لذلك قد ورد فى الحديث الإلهي

: من لم يرض بقضائى و لم يصبر على بلائى و لم يشكر على نعمائى فليخرج من أرضى و سمائى و ليطلب ربا سواى

على أن الرضا بالكفر و الفسق كفر و فسق و

قد ورد و صح عن الأئمه ع: أن الرضا بالكفر كفر

و قال تعالى وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ و أجاب عنه الشيخ الغزالي و غيره كالإمام الرازى بأن الكفر مقضى لا قضاء لأنه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى(١) و استصوبه جماعه من الصوفيه كصاحب العوارف

١- فإن القضاء هو العلم الفعلى و المقضى هو المعلوم و لكل منهما حكم ليس للآخر- ألا ترى أنه يصح أن يقال علمه تعالى بالأشياء عين ذاته و لا يصح أن يقال الأشياء عين ذاته و كذا علمه بالأشياء واحد و لكن الأشياء كثيره، س قد

و المولى الرومى و زيف هذا الجواب جماعه من البارعين فى العلم منهم المحقق الطوسى فى نقد المحصل حيث قال و جوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء و إنما هو المقضى ليس بشىء فإن قول القائل (١) رضيت بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفه من صفات الله إنما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفه و هو المقضى و الجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه و لا من هذه الحثيه كفر و قال أستاذنا السيد الأكرم دام عمره و مجده الفرق بين القضاء و المقضى هناك لا يرجع إلى طائل - أليس اعتبار المقضى بما هو مقضى راجعا إلى اعتبار القضاء و لا من هذه الحثيه ليس هو اعتبارا للمقضى فإذن إنما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه أن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالمقضى بما هو مقضى بالذات واجب و الكفر ليس هو بمقضى بالذات - و لم يتعلق به القضاء بالذات بل إنما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيره لا - من حيث هو كفر فإذن إنما يجب الرضا به من تلك الحثيه لا من حيث هو كفر و إنما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا - بما هو لازم خيرات كثيره لنظام الوجود - انتهى كلامه زيد إكرامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به (٢) نفس النسبه الحكيمه

١- ظاهر كلامه قدس سره أنه لا يناقش فى أن هناك قضاء غير المقضى و هو العلم السابق الذى هو صفه الذات و أنه غير المقضى و إنما يناقش فى كون الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالقضاء بذاك المعنى بل الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالمقضى لوضوح أن متعلق الرضا هو متعلق السخط الذى يقابله و الذى يتعلق به السخط و الشكايه و نحوهما هو الأمر الكونى الذى هو المقضى دون القضاء بالمعنى الذى تقدم و لذلك اضطر قده إلى تحليل المقضى ثانيا إلى قضاء و مقضى و فرق بذلك بين متعلق الرضا المطلوب و المذموم فقال إن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه و لا من هذه الحثيه كفر فالكفر من حيث إن لوجوده نسبه إليه تعالى مصداق للقضاء و لا بهذه النسبه مقضى و بهذا التقرير يندفع بعض ما سيورده المصنف قدس سره عليه، ط مد ظله

٢- لما كان كلام السيد قده أن اعتبار المقضى راجع إلى اعتبار القضاء مبني على كون القضاء بمعناه المصدرى و المصدر معتبر فى المشتق بين أن المراد بالقضاء فى كلامهم ليس المعنى المصدرى النسبى بل وجود صور الأشياء إلى آخره فمرادهم حينئذ الرضا بالأ- كوان السابقه للأشياء و عدم الرضا بالكون الدنيوى لأن الدنيا ملعونه مردوده من قبل الله و فى نظر أهل الله و كلامه قدس سره ناص على أن مرادهم القضاء السابق و أن هذا العالم بشرائره مقضى و غير مرضى مطلقا بما هو مشوب بالماده الظلمانيه و التمدد و التجدد أو غير المرضى متحقق فيه كالأمر المستقبه و لكن مقصوده أنا فى مندوحه من الجواب حيث إن الرضا و الكراهه لكل منهما متعلق و لا حاجه إلى تدقيقات هؤلاء المحققين و أما إذا استونف الإشكال الآخر بأن الوجود خير فكيف يكون أمور هذا العالم غير مرضيه فيقال فى دفعه أن الكراهه تتعلق فى الأمور المستقبه بما هياتها بل بأعدامها لا غير و كلامهم يسع القضاء العينى أيضا كما هو مصطلح السيد الداماد قده كما نقل عنه فى مبحث المثل من السفر الأول و لو حمل القضاء على الأعم من القدر فالقدر العينى يطلق كثيرا على الوجود العينى فيدخل وجودات هذه الأشياء بما هي أنوار و علوم و وجهها إلى الله فى كونها متعلقات الرضا أيضا و على ما ذكره قدس سره أيضا يمكن أن تكون مرضيه بما هي رقائق الحقائق و متديلات بها، س قده

الإيجابيه أو السلبيه و لا- شبهه أنها من باب الإضافات و قد يراد به صورته علميه يلزمها تلك النسبه و هكذا العلم و القدره و الإراده و أشباهها فعلى الأول كون القضاء مرضيا به يوجب كون المقضى مرضيا به من غير فرق لأن المعاني النسبيه تابعه لمتعلقاتها فإذا قيل هذا القاضى أو الحاكم قضى أو حكم قضاء شرا أو حكما باطلا فالمراد منه المقضى و لا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا و المقضى شرا و أما على المعنى الثانى فقضاء الله تعالى عبارته عن وجود صور الأشياء الموجوده- فى هذا العالم الأدنى جميعا فى عالم علم الله على وجه مقدس عقلى شريف إلهى خال عن النقائص و الشرور و الأعدام و الإمكانيات و لا- شبهه فى أن لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما يزاؤه فى ذلك العالم الإلهى من جهه وجوديه هى عله صدوره و مبدأ تكونه و هو لكونه فى عالم الإلهيه خير محض لا يشوبه شريه لأن عالم الأمر كله خير و الشر لا يوجد إلا فى عالم الخلق لمخالطه الوجود بالأعدام و الظلمات و لذلك قال تعالى قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ حيث جعل الشر فى ناحيه الخلق.

فإذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء و المقضى و استقام قول من قال إن الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى و أما ما ذكره ناقد المحصل أن قول القائل رضيت

بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفه من الصفات ففيه أن القضاء الإلهى ليس من قبيل النعوت (١) والأعراض بل هى أصول الذوات والجواهر و لا- نسلم أن معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق فى علمه و أيضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه و لا من هذه الحثيه كفر ففيه أن علمه لما كان فعليا (٢) فكل جهه وجوديه فى شىء من هذا العالم فهى بعينها هى حثيه معلومته له فكما أن ذاته تعالى و علمه بالأشياء شىء واحد بلا تغاير فى الذات و لا فى الاعتبار فكذا حثيه كون الأشياء موجوده فى أنفسها و حثيه كونها معلومه له مرتبطه به شىء واحد من غير تغاير هذا.

و مما يؤكد ما ذكرناه و ينور ما قررناه أنك إذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل فى نفسك صورته الكفر و صورته السواد فلا- تكفر به و لا- يسود به وجه قلبك لأن صورته الكفر فى الذهن ليس بكفر مذموم و لا صورته السواد فيه سواد كسواد الخارج- فكذلك الأمر فى هذا المقام فأتقن و لا تقع فى مزال الأقدام.

و مما يدل أيضا على أن مبادئ الأشياء الشريه (٣) و الأمور المئوفه و المستقبحه

١- و فيه أن القضاء بأى معنى فسر من أوصافه تعالى و هو القاضى فإن فسر بالعلم الذاتى كان من أوصاف الذات و إن فسر بوجود الأمر الكونى من حيث نسبته إليه تعالى و مصداقيته للحكم و القضاء كان من صفات الفعل، ط مد ظله

٢- و فيه أن الظاهر أن مراد المحقق الطوسى قده بقوله لا- من هذه الحثيه- هى الأوصاف و الأفعال الكونيه بعناوينها المنسوبه إلى موضوعاتها فإنها من هذه الحثيه لا- تنسب إليه تعالى و لا تكون ناعته له مثلا حراره النار و بروده الثلج تنسبان من حيث وجودهما إليه تعالى و تنعتانه فله تعالى وجودهما و هو موجودهما و أما هما بعنوانهما الكونى فإنما تنسبان إلى النار و الثلج و تنعتانهما فالنار حاره و الثلج بارد و هو سبحانه منزه عن هذه النسبه و الاتصاف و الحق أن الأجوبه الثلاثه صحيحه كل بوجه، ط مد ظله

٣- تنظير و تنوير للمقام بأن كون المقضى غير مرضى و مباديه و هى الصور القضائيه مرضيه لا غرو فيه كما أن الأشياء الشريه مستقبحه و مباديها عند العالمين بعلم الأسماء هى الأسماء- و هى عندهم أرباب الأنواع بل أرباب العقول العرضيه التى هى عند الإشراقين أرباب الأنواع و كلها حسنى، س قده

التي توجد في عالم المواد والأجرام لا يلزم أن يكون فيها شرهه أو نقص أو آفه- ما حققه العرفاء العالمون بعلم الأسماء من أن الأسماء الجلالية القهرية له كالمنتقم و الجبار و القهار هي أسباب وجود هذه الأشرار و الشرور كالكفرة و الشياطين و الفسقه- و طبقات الجحيم و أهلها كما أن الأسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤوف اللطيف هي مبادئ وجود الأخيار و الخيرات كالأنبياء و الأولياء ع و المؤمنين و طبقات الجنان و أهلها حتى قالوا إن الشيطان اللعين مخلوق من اسمه المضل لقوله تعالى حكاية عنه فيما أضلني(١) و قوله فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي فالمتضادات و المتعاندات و المتخاصمات في عالم التفرقة و الشر و التضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة الجمعيه الخيره

و منها أن فعل العبد أن علم الله وجوده و تعلق به إرادته و قضاؤه فهو واجب الصدور

و إن لم يعلم وجوده و لم تتعلق به إرادته و قضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له و أجيب عنه بالنقض و الحل أما النقض- فلجريان مثله(٢) في حق الله في إرادته للأكوان الحادته سيما عند من أثبت له إرادته متجدده و أما الحل فقال صاحب المحصل و من يحذو حذوه من أتباع الشيخ الأشعري أن الجواب عن هذا الإشكال الوارد على الكل أن الله لا يسأل عما يفعل و قد سبق حال ما ذكره و قال العلامة الطوسي ره في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد و اختياره في فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب و اختياره تعالى في فعله فإنه كان في الأزل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال إما واجب أو ممتنع و الجواب عنه أن العلم تابع للمعلوم و حيثئذ لا- يكون مقتضيا للوجوب و الامتناع في المعلوم و هذا الجواب بظاهره غير صحيح(٣) لأن القول بتابعيه

١- لا- يخفى عليك أنه لم يرد في الكتاب المجيد فيما أضلني نعم قد ورد فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي و لكنه حكاية عن قول إبليس لعنه الله فلا يكون دليلا على ما ادعوه، اد

٢- أى لا- بعينه كما في النقض الذي ذكره العلامة في نقد المحصل و جريان مثله هو- أنه إن علم الله وجود الحادث اليومي كزبد مثلا و تعلق به إرادته لكان قديما لعدم جواز التخلف- و إلا امتنع وجوده و هكذا في نفس إرادته الحادثه يرد بالتعلق و عدمه، س قد

٣- و يمكن إرجاعه إلى ما سيذكره المصنف قده من الجواب فإن العلم الإلهي إنما تعلق بالأشياء على ما هي عليها فالفعل الاختياري إنما تعلق به العلم و الإرادة الإلهيان بما هو مستند إلى قدره و الاختيار و مترتب على ذلك و لعله قدس سره لذلك قال بظاهره غير صحيح، ط مد ظله

العلم للمعلوم (١) لا يجرى إلا فى العلوم الانفعاليه الحادته لا فى العلم القضائى الربانى لأنه سبب وجود الأشياء و السبب لا يكون تابعاً للمسبب و لعل ذلك المحقق الناقد إنما ذكر ذلك الجواب نيابه عن المعتزله القائلين بثبوت الأشياء بحسب شئيتها فى الأزل.

فالحق فى الجواب أن يقال إن علمه و إن كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد لكنه إنما اقتضى وجوده و صدوره المسبوق بقدره العبد و اختياره (٢) لكونها من جملة أسباب الفعل و علله و الوجوب بالاختيار لا- ينافى الاختيار بل يحققه فكما أن ذاته تعالى عله فاعله لوجود كل موجود و وجوبه و ذلك لا يبطل توسط العلة و الشرائط و ربط الأسباب بالمسببات فكذلك فى علمه التام بكل شئ الذى هو عين ذاته كما فى العلم البسيط و العقل الواحد أو لازم ذاته كما فى العلم المفصل و العقول

١- و قال فى التجريد العلم تابع بمعنى أصاله الموازنه فى التطابق و عند العرفاء تابعيه العلم إنما هى فى التعيين و التلون لكونه نوراً لا لون له، س قد

٢- و هذا كاف فى كون الفعل اختيارياً لأن الفعل الاختيارى هو الفعل الذى هو مسبوق بالاختيار لا ما هو اختياره مسبوق بالاختيار فمع كون الاختيار ليس بالاختيار يكون الفعل مسبوفاً بالاختيار و قدره صدور الفعل عن علم و مشيه ففعلك قد سطر فى الألواح القضائيه و القدره مع أسبابه أى سطر قدرتك و إرادتك و اختيارك أولاً ثم فعلك عقيها فكما فعلك حتم إذ جرى به القلم و استطر به اللوح فكذا اختيارك حتم لأن العله واحده و إنما يحقق هذا اختيارك إذ ليس هذا الاختيار مما يمكن أن يكون فيك و أن لا- يكون بل حتم لازم أن يكون. و أيضاً كما أن الوجود وجودك فالاختيار اختيارك و إن تنف عن نفسك الاختيار فانف وجودك و إيتك عنك و إلا- فنفى الصفات و اللوازم و الآثار و إثبات الموصوف و الملزوم شئ غريب- وجودك ذنب لا يقاس به ذنب-، گر خرابم كنى اى عشق چنان كن بارى كه نبايد د گرم منت تعمیر كشيد ، س قد

الكثيره و العجب من إمام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه و رجع عن إصراره على نصره مذهب الأشعري من إبطال القول بالعله و المعلول فقال فى المباحث المشرقيه و اعلم أنك متى حققت علمت أن النكته فى مسأله القدم و الحدوث- و الجبر و القدر شىء واحد و هو أن الشىء متى كانت فاعليته فى درجه الإمكان و الجواز استحال أن يصدر عنه الفعل إلا بسبب آخر فهذه المقدمه هى العمده فى المسألتين ثم إن فاعليه البارى لما استحال أن يكون وجوبها بسبب منفصل و جب أن يكون وجوبها لذاته و متى كانت فاعليته لذاته و جب دوام الفعل و أما فاعليه العبد فلما استحال أن يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته و لعدم دوام فاعليته لا جرم و جب استنادها إلى ذات الله و حينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله و قدره فإن قيل إذا كان الكل بقدره فما الفائدة فى الأمر و النهى و الثواب و العقاب و أيضا إذا كان الكل بقضاء الله و قدره كان الفعل الذى اقتضى القضاء وجوده واجبا و الذى اقتضى القضاء عدمه ممتنعا و معلوم أن القدره لا تتعلق بالواجب و الممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان فاعلا- للفعل و الترك بالقدره لكننا نعلم ببديهه العقل كوننا قادرين على الأفعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب أما الأمر و النهى(١) فوقوعهما أيضا من القضاء و القدر و أما الثواب و العقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعه بالقضاء فإن الأغذيه الرديه كما أنها أسباب الأمراض الجسمانيه كذلك العقائد الفاسده و الأعمال الباطله- أسباب الأمراض النفسانيه و كذلك القول فى جانب الثواب و أما حديث القدره- فوجوب الفعل لا ينافى كونه مقدورا لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدره و المعلول لا ينافى العله بل متى كان وجوبه لا- لأجل القدره فحينئذ يستحيل أن يكون مقدورا بالقدره و الذى يدل على صحه ما ذكرناه أن أصحاب هذا القول يقولون

١- الأولى أن يقال الأمر و النهى إنما هما لتحصيل هذا النظر حالا و مقاما لا مقالا فقط و عيانا و حقا لا بيانا فحسب كما أن أخذ الدنيا لتركه و الجواب الآخر أن أفعال العباد و إن كانت بقدره الله تعالى فهى بقدرتهم أيضا كما مر و سيقول عند قوله و أما حديث القدره فلا يلزم توجيه الأمر و النهى إلى غير القادر، س قد

إنه يجب على الله إعطاء الثواب (١) و العوض للألام في الآخرة و الإخلال بالواجب يدل إما على الجهل و إما على الحاجة و هما محالان على الله و المؤدى إلى المحال محال فيستحيل من الله أن لا يعطى الثواب و العوض و إذا استحال عدم الإعطاء لزم وجوب الإعطاء فإذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذى ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بألفاظه و هو أقرب إلى نيل الحق من سائر ما أورده فى كتبه و مؤلفاته و ليس فى هذه المرتبه ما ذكره فى كتاب المحصل من قوله مسأله الإرادات تنتهى إلى إرادته ضروريه دفعا للتسلسل و ذلك يوجب الاعتراف بإسناد الكل إلى قضاء الله و قدره فقال الناقد المحقق أقول قبل استناد الكل إلى قضاء الله إما أن يكون بلا توسط فى الإيجاد للشئ ء أو يكون بتوسط و الأول لا يقتضى انتهاء الإرادات إلى إرادته و الثانى لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدره و الإراده سواء كانت تلك القدره و الإراده من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شئ ء آخر فإذن من قضاء الله و قدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله و لا يندفع هذا إلا بإقامه البرهان على أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله انتهى.

أقول الفرق متحقق بين قولنا لا- موجود إلا- و الحق مؤثر فيه و عله قريبه لإيجاده بلا- توسط و بين قولنا لا مؤثر فيه إلا الله (٢) و الأول هو الصحيح دون الثانى لما مضى فى الفصل السابق أن حيثيه نسبه الفعل إلى العبد هى بعينها حيثيه نسبه إلى الرب و أن الفعل صادر من العبد من الوجه الذى هو صادر من الرب.

و بالجملة تحقيق هذه المسأله الشريفه و هى توحيد الأفعال من عظام المسائل الإلهيه و لم يتيسر لأحد من الحكماء و غيرهم مع ادعاء أكثر الحكماء بل كلهم

١- لا يذهب عليك أن هذا الواجب بمعنى ما يدم تاركه و الواجب الذى ينافى كونه مقدورا ما يقابل الممكن و الممتنع و أين هذا من ذاك، س قد

٢- لأن هذا لا يأبى عن التوسط و لا عن كون حيثيتى النسبتين متغايرتين بخلاف الأول، س قد

لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الإشارات من أن الكل متفقون على أن الوجود معلول له على الإطلاق إلا- لمن انكشف و تبين له بالبرهان القطعي و النور القدسي مسأله توحيد الذات و أنى ذلك لأحد من عرفناه و نظرنا إلى كتبه و كلامه- متصفحين مفتشين.

و منها أن الإراده الإنسانيه إذا كانت وارده عليه من خارج بأسباب و علل منتهيه إلى الإراده القديمه

فكانت واجبه التحقق سواء أَرادها العبد أم لم يرد(١) فكان العبد ملجئاً مضطراً في إرادته ألجأته إليها المشيه الواجبيه الإلهيه- وَ ما تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* فالإنسان كيف يكون فعله بإرادته حيث لا يكون إرادته بإرادته و إلا لترتب الإرادات متسلسله إلى غير نهايه و الجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بإرادته(٢) لا ما يكون إرادته بإرادته و إلا لزم أن لا يكون إرادته عين ذاته و القادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل و إلا فلا لا ما يكون- إن أراد الإراده للفعل فعل و إلا لم يفعل على أن لأحد أن يقول إن إرادته الإراده كالعلم بالعلم و كوجود الوجود و لزوم اللزوم من الأمور صحيحه الانتزاع و يتضاعف فيه جواز الاعتبار لا إلى حد لكن ينقطع السلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلى(٣) هناك في الخارج.

و أما ما ذكره في الجواب سيدنا المفخم و أستاذنا الأكرم دام ظله العالى من

- ١- تعبير عجيب إذ فرض كون إرادته لم يردها الإنسان إرادته إنسانيه غير معقول لكن مراد المستشكل بهذه التسويه قطع رابطه الإنسان و الإراده و بالجملة رابطه العليه و المعلوليه- و إسناد وقوع الأفعال بعد فواعلها إلى عاده الله، ط مد ظله
- ٢- قد عرفت بما قدمنا أن الفاعل المجبر أيضا لا يخلو فعله عن إرادته فالأولى في البيان وضع الاختيار موضع الإراده، ط مد ظله
- ٣- هذا هو الفارق بين ما ذكره قدس سره بقوله على أن لأحد إلخ و بين ما ذكره السيد قدسه فإنه حكم بأن الإراده بالإرادته المتقدمه بالذات و هكذا في لحاظ التفصيل و أن امتناع التقدم و التأخر بالذات إنما هو في المتصلات، س قدسه

قوله هذا الشك مما لم يبلغنى عن أحد من السابقين و اللاحقين شىء فى دفاعه و الوجه فى ذلك أنه إذا انسقت العلل و الأسباب المترتبة المتأديه بالإنسان إلى أن يتصور فعلا- و يعتقد فيه خيرا ما انبعث له تشوق إليه لا محاله فإذا تأكد هيجان الشوق و استتم نصاب إجماعه تم قوام الإراده المستوجه اهتزاز العضلات و الأعضاء الأديويه فإن تلك الهيئه الإراديه حاله شوقيه إجماليه للنفس بحيث إذا ما قيست إلى الفعل نفسه و كان هو الملتفت إليه بالذات كانت هى شوقا إليه و إرادته له و إذا قيست إلى إرادته الفعل و كان الملتفت إليه هى نفسها لا نفس الفعل كانت هى شوقا و إرادته بالنسبه إلى الإراده من غير شوق آخر و إرادته أخرى جديده و كذلك الأمر فى إرادته الإراده و إرادته الإراده- إلى سائر المراتب التى فى استطاعه العقل أن يلتفت إليها بالذات و يلاحظها على التفصيل فكل من تلك الإرادات المفصله يكون بالإرادته و هى بأسرها مضمنه فى تلك الحاله الشوقيه الإراديه و الترتب بينها بالتقدم و التأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها فى تلك الحاله الإجماليه بهيئتها الوجدانيه فإن ذلك أنما يمتنع فى الكميّه الاتصاليه و الهويه الامتداديه لا غير فلذلك بان أن المسافه الأينيه يستحيل أن تنحل إلى مقدمات و متأخرات بالذات هى أجزاء تلك المسافه و أبعاضها بل إنما يصح تحليلها- إلى أجزائها و أبعاضها المتقدمه و المتأخره بالمكان.

فأقول فيه أولا- إن التحليل العقلى للشىء الموجب بحكم العقل بأن الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشىء أنما يجرى فى أمور لها جهه تعدد بحسب مرتبه من مراتب نفس الأمر و جهه وحده فى الواقع كأجزاء الحد من الجنس و الفصل- فى الماهيه البسيطة الوجود كالسواد مثلا فإن للعقل أن يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونيه و جزءا فصليا كالباضيه للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما فى ظرف التحليل على الماهيه المحدوده بها ثم بتقدم فصله على جنسه مع أن الكل موجود بوجود واحد و أما فى غيرها فالحكم بتعددده و تفصيله إلى ما يجرى مجرى الأجزاء له ليس إلا مما يخترعه العقل من غير حاله باعته إياه بحسب الأمر فى نفسه.

و أما ثانيا فيلزم عند التحليل و التفصيل لها و بحسبهما اجتماع المثليين بل الأمثال

فى موضوع واحد و هو ممتنع إذ لا- امتياز لها فى الماهيه و لا فى اللوازم و لا فى العوارض المفارقة و لا فى الموضوع و أيضا قد تقرر أن أفراد ماهيه واحده لا يكون بعضها عله لبعض(١) إذ لا أولويه لبعض فى ذاتها.

و أما ثالثا فإن لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذ عنها شىء منها و نطلب أن علتها أى شىء ء هى فإن كانت إرادته أخرى لزم كون شىء ء واحد خارجا و داخلا- بالنسبه إلى شىء ء واحد بعينه هو مجموع الإرادات و ذلك محال و إن كان شيئا آخر لزم الجبر فى الإراده و هذا هو الحق فليعول عليه فى دفع الإشكال كما مر.

و مما يؤيد هذا و يوضحه تحقيقا و يزيد تأكيدا ما قاله المعلم أبو نصر الفارابى فى الفصوص فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد و يختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده و لزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه و لزم القول بأن اختياره يفيض فيه من غيره و إن كان حادثا و لكل حادث محدث- فيكون اختياره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه فإما أن يكون هو أو غيره فإن كان هو نفسه فإما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار و هذا يتسلسل إلى غير النهايه أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجورا على ذلك الاختيار من غيره و ينتهى إلى الأسباب الخارجيه عنه التى ليست باختياره فينتهى إلى الاختيار الأزلئ الذى أوجب الكل على ما هو عليه فإنه إن انتهى الكلام إلى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فيبين من هذا أن كل كائن من خير و شر يستند إلى الأسباب المنبعثه عن الإراده الأزلئيه انتهى بألفاظه و قال الشيخ الرئيس فى الفن الثالث من طبيعيات الشفاء و جميع

١- هذا إلزامى بناء على أصاله الماهيه كما هو مذهب السيد قدس سره أو برهانى فى المتواطىء ء و أن هنا فى الحقيقه إرادته واحده بالشخص و أما على مذهب المصنف قدس سره من أصاله الوجود فالوجود حقيقه واحده مقوله بالتشكيك مرتبه منها عله و مرتبه منها معلول بل جاز عنده كون أفراد نوع واحد بعضها مجردا و بعضها ماديا، س قد

الأحوال الأرضية منوطه بالحركات السماوية و حتى الاختيارات و الإرادات فإنها لا محاله أمور تحدث بعد ما لم تكن و لكل حادث بعد ما لم يكن عله و سبب حادث- و ينتهى ذلك إلى الحركة و من الحركات إلى الحركة المستديره فقد فرغ من إيضاح هذا- فاختياراتنا أيضا تابعه للحركات السماوية و الحركات و السكونات الأرضية المتوافقه- على اطراد متسق يكون دواعى إلى القصد و بواعث عليه و يكون هذا هو القدر الذى أوجه القضاء و القضاء هو العقل الأول الإلهي (١) الواحد المستعلى على الكل الذى منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه و قال فى أول العاشره من إلهيات الشفاء إن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعه و الإراده و الاتفاق و الطبيعه مبدؤها من هناك و الإرادات التى لنا كائنه بعد ما لم يكن و كل كائن بعد ما لم يكن فله عله فكل إرادته لنا فلها عله و عله تلك الإراده- ليست إرادته متسلسله فى ذلك إلى غير النهايه بل أمور تعرض من خارج أرضيه و سماويه- و الأرضيه تنتهى إلى السماويه و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الإراده و أما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه (٢) فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ إيجابها

١- أى باعتبار الصور الموجوده فيه لأن العقل محل القضاء كما أن النفس المنطبعه محل القدر و قد يطلق القضاء على نفس العقل أيضا و يمكن أن يكون مراد الشيخ التعقل الأول و الأوليه إضافه فيكون القضاء نفس الصور العقليه المقدسه و يمكن أن يكون المراد التعقل العنائى مجازا و العنايه هى الصور المرتسمه فى الذات عندهم بل يمكن أن يكون المراد العقل البسيط و العلم الكمالى الإجمالى و لكن أطلق تجوزا أيضا و لعلى كنت رأيت إطلاق القضاء الإجمالى على هذه المرتبه من العلم فى كلام السيد المحقق الداماد قده، س قده

٢- كمصادفه الحجر الذى يهوى فى طريقه رأس زيد الذى تحركه إرادته إلى مهبط الحجر اتفاقا فيشج و كحدوث أمر اتفاقى من تحريك طبيعين أو إرادتين ثم إن الاتفاق قد حقق أنه بالنظر الجليل و أما بالنظر إلى الأسباب المترقيه إلى المبدإ و فى النظام الكلى فليس إلا- الضروره و اللزوم كما أن الإمكان الذى يكون الاتفاق نظيرا له إنما هو بالنظر إلى الماهيه من حيث هى و أما بالنظر إلى الوجود و علتها فليس إلا الوجوب ثم إن الشيخ لم يتعرض للمبادئ القسريه لأن القاسر أيضا إما طبع و إما إرادته، س قده

منزل من عند الله و القضاء من الله هو الوضع (١) الأول البسيط و التقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج كأنه موجب (٢) اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسبطه إلى القضاء و الأمر الإلهي الأول انتهى كلامه.

و منها أن الكل إذا كان بعلم الله و إرادته و قضائه

كان كل جزء من أجزاء النظام و كل ذره من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس إلى الإرادة القديمه - حتمى الثبوت فى علمه مجزوما به فى قضائه فما معنى التردد المنسوب إليه فى قوله -

: ما ترددت فى شىء أنا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن

و هذا من غوامض المشكلات على من التزم من أهل النظر الجمع بين القوانين العقلية و الأحكام الشرعية - و لم يأت أحد من العلماء بشىء يشبع و يغنى فى هذا المقام إلا أن أستاذنا دام ظلله العالى ذكر وجهها قريبا أن التردد فى أمر يكون بسبب تعارض الداعى المرجح فى الطرفين - فأطلق المسبب هناك و أريد السبب و مغزى الكلام أن قبض روح المؤمن بالموت - خير بالقياس إلى نظام الوجود و شر من حيث مساءته و بعبارة أخرى وقوع الفعل - بين طرفى الخيرية بالذات و لزومه للخيرات الكثيره و الشريه بالعرض و بالإضافة إلى طائفه من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد إذ الخيرية يدعو إلى فعل الفعل و الشريه إلى تركه ففى ذلك انسياق إلى تردد ما فإذن المعنى ما وجدت شريه فى شىء من الشرور بالعرض اللازمه لخيرات كثيره فى أفاعلى مثل شريه مساءه عبدى المؤمن من جهه الموت و هو من الخيرات الواجبه فى الحكمة البالغه الإلهيه انتهى.

١- المراد منه ما هو القريب من معناه اللغوى لأن الموجودات بوجودها و ماهياتها موضوعه فيه و البساطه من وجهين أحدهما من جهه الوجود الواحد البسيط إذ الكل كانت موجوده بوجود واحد و ثانيهما من جهه أن كل واحده من الصور موجوده هناك صرفا بسيطا غير مخلوطه بالكثيرات كما فى الصور القدرية، س قد

٢- بفتح الجيم و إنما زاد لفظه كان لأن هيئه الاجتماع أمر اعتبارى و أيضا الاجتماع باعتبار المفاهيم هناك فإن وجودها واحد فالاجتماع الذى هناك كأنه منشأ الاجتماع الذى فى الصور القدرية من الشكل الخاص و المكان الخاص و الزمان الخاص و غيرها، س قد

أقول ما ذكره لم يدفع به الإشكال بل صار أقوى إذ لم يزد في بيانه إلا- أن أثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده و عدمه و جانبى إيجاده و تركه بحسب الداعى فهانذا إن لم يترجح أحد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح و إن ترجح و الله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه فلا- تردد إذ الحكم برجحانه وقع على القطع و كان صدوره حتما مقضيا و الذى سنع لهذا الراقم المسكين أن وجود هذا الأشياء الطبيعه الكونيه وجود تجددى لما مر بيانه من تجدد الطبيعه الجوهرية و كل أمر تدريجى الوجود يكون كل جزء من أجزائه المفروضه مسبقا بإمكان استعدادى سابق على تحققه و ذلك الإمكان هو نفس الجزء السابق عليه إذ الإمكان ذاتيا كان أو استعداديا معناه لا ضروره الطرفين المساوق لتساويهما إما بحسب نفس مرتبه الماهيه السابقه على وجودها سبقا ذاتيا من جهه الماهيه كما فى الإمكان الذاتى أو بواسطه وجود أمر فى ماده الشىء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من أجزاء الأمر المتجدد الحصول فى ذاته المتدرج الوجود كالحركه عند الجمهور و الطبيعه الجسمانيه عندنا إمكان للجزء اللاحق به منها فأجزاؤه كلها إمكانات و قوى لأنه ضعيف الوجود يتشابهك الوجود و العدم فى هذا النحو من الكون و هو مع ذلك واجب الفعلية و الحصول من السبب المقتضى لحصوله إلا- أن وجوبه و جوب الإمكان و فعليته فعلية القوه.

إذا تقرر هذا فنقول لما تقرر أن وجود الأشياء الواقعه فى هذا العالم من مراتب علمه التفصيلى فهى علوم له بوجه و معلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد فى العلم و بما هو معلوم إمكان للوجود ثم إن النفوس الإنسانيه سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الإمكانيات و الترددات أكثر أنواعا و أعدادا لكونها ذات أكوان و أنحاء كثيره فى الوجود بحسب الأكوان الجماديه و النباتيه و الحيوانيه و الأطوار التى بعدها إلى أن يخلص من الاستحالات و التقلبات الوجوديه إلى جانب القدس و عالم البقاء و الثبات بقوه إلهيه قابضه للأرواح و النفوس عن أبدانها جاذبه بخوادمها و أعوانها للطبائع و الصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورته شىء

عن مادتها فتصير معقوله مجردة بعد ما كانت محسوسه ماديه فهكذا شأن ملك الموت- و هو ملك مقرب إلهي في نزع الأرواح و النفوس و شأن أعوانه و سدنته في جذب الطباع و الصور و هذه الاستحالات و التكونات (١) كما أنها تقع في عالم المواد الكونيه كذلك تقع في عالم النفوس المنطبعه السماويه التي هي كتاب المحو و الإثبات لأن كل ما يثبت من أرقام الصور العلميه الجزئيه في ألواح تلك النفوس فهي قابله للمحو غير محفوظه عن النسخ و التبديل كما الكتاب لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَ هو الإمام المبين و اللوح المحفوظ عن المحو و التغيير و فيه جميع الأشياء المتخالفه الذوات في الخارج المتضاده الصور في الكون على وجه عقلي نوراني مقدس عن التخالف و التضاد كما قال تعالى وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتٍ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ فظهر أن هذه التغيرات و التجددات و العوارض و النقائص بحسب أنحاء الهويات الجزئيه و الطباع الكونيه- لا تقدر في ارتباطها إلى الحق الأول و عالم الأحديه و في إثبات الإراده القديمه الإلهيه- المصونه عن الإمكان و العلم القديم الحق المنزه عن وصمه الظن و التردد و القضاء المبرم الحتم الذي لا يبدل و لا يغير و لا يكثر لأنها واقعه في مراتب تنزلات العلم و الإراده قال الشيخ أبو نصر في رساله الفصوص أنفذ إلى الأحديه تدهش إلى الأبدية و إذا سألت عنها فهي قريب أظلت الأحديه فكان قلما أظلت الكليه- فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق و قال أيضا علمه الأول لذاته لا ينقسم- و علمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثره في ذاته بل بعد ذاته وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا مِنْ هُنَاكَ يَجْرِي القلم في اللوح جريا متناهيا إلى القيامة و قال أيضا لحظت الأحديه (٢) نفسها فلحظت قدره فلزم العلم الثاني

-
- ١- لما أسقط بعضهم هذه الوجودات المسماه عند البعض الآخر بسجل الوجود عن مراتب العلم و كلمات المصنف قدس سره أيضا مختلفه في ذلك ترقى و تتم البيان في لوح القدر، س قد
 - ٢- يعنى علم الأحديه ذاتها أولا- ثم لحظت الأغيار ثانيا و لحاظ الأغيار هو صورها المرتسمه في ذاته تعالى عندهم و لما كان علمه فعليا و هو فاعلا بالعنايه كان علمه قدره فعبر عنه بالقدره- فقله فلزم العلم الثاني بيان لقوله فلحظت القدره و يمكن كون الفاء فيه للتعقيب- بحمل القدره على القدره على الصور المرتسمه في مرتبه العلم الأول الكمالى الإجمالى، س قد

المشتمل على الكثره و هناك أفق عالم الربوبيه يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحده (١) حيث يغشى السدره ما يغشى و سنزيدك إيضاها فاستمع

الفصل (١٣) فى تصحيح القول بنسبه التردد و الابتلاء و أشباههما إليه

إشاره

كما ورد فى الكتاب و السنه و كذا القول بالبداة حسبما نقل من أئمتنا المعصومين ع و صحت الروايه فيه عنهم و ما نيط بذلك من استجابته الدعوات و إغائه الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفه أسباب طبيعیه

[الأصل الأول]

اعلم أن للإلهيه مراتب (٢) و للأسماء الحسنی مظاهر و مجالى و كأننا قد بينا طرفا من هذا المقصد فى بعض المراحل الماضيه فى السفر الأول فنقول إن لله فى طبقات السماوات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبه النفوس دون مرتبه السابقين المقربين - و هم عالم الأمر المبرىء عن التجدد و التغير و هؤلاء الملكوتيون و إن كانت مرتبتهم دون مرتبه السابقين الأولين إلا أن أفعالهم كلها طاعه له سبحانه و بأمره يفعلون ما يفعلون و لا يعصون الله فى شىء من أفعالهم و إراداتهم و خطرات أوهامهم و

-
- ١- أى فى مقامين الأول تكثر العلم الأول بتنزله إلى العلم الثانى و الثانى تكثر ما فى العلم بتنزله إلى النقوش اللوحيه كما أن الحروف المتكثره فى القراطيس كانت واحده فى مدد رأس القلم الذى من القصب و السدره أيضا بعض تأويلاتها النفس الكليه و بعضها الصور المرتسمه و بعضها البرزخيه الكبرى التى هى مرتبه الأسماء و الصفات عند العرفاء، س قدہ
 - ٢- أى للفاعليه مراتب و يمكن أن يكون قوله و للأسماء الحسنی مظاهر عطفيا تفسيريا على الأول لأن الأسماء الحسنی عند العرفاء كأرباب الأنواع عند الإشراقیین و الأنواع كلها مربوبات الأسماء، س قدہ

شهوات قلوبهم و دواعى نفوسهم و كل من كان كذلك كان فعله فعل الحق و قوله قول الصدق إذ لا داعيه فى نفسه تخالف داعى الحق بل يستهلك إرادته فى إرادته الحق و مشيته فى مشيه الحق و مثال طاعتهم لله سبحانه و لأمره- مثال طاعه الحواس فىنا للنفس حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس و لا حاجه فى طاعتها للنفس إلى أمر و نهى أو ترغيب و زجر بل كلما همت الناطقه بأمر محسوس- امتثلت الحاسه لما همت به و قصده دفعه مع أن هذه الحواس واقعه فى عالم آخر- غير عالم الجوهر العقلى منا لأنها نازله عنه فى الملكوت الأسفل فكذا طاعه الملائكه- الواقعه فى ملكوت السماوات لله سبحانه لأنهم المطيعون بذواتهم لأمره المستمعون بأسماعهم الباطنه لوحيه المستشعرون بقلوبهم النوريه لعظمته الوالهون فى ملاحظه جماله و جلاله و حيث إنهم لا يستطيعون خلافا و لا تمردا و لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ يأترون بأمره و يتتهون بنهيه بل يفعلون حسبما يفعل و يتركون حسبما يتركه فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم و سكناتهم و تدبراتهم و تصوراتهم كلها بالحق و من الحق فهذا أصل.

[الأصل الثانى]

و اعلم أيضا أن الشىء كما يحدث فى القابل من جهه أسباب قابليه و مباد خارجيه و أوضاع جسمانيه كما تحدث السخونه فى جسم قابل من مصادفه مسخن خارجى كالنار مثلا كذلك قد تحدث فيه لا من استعداد مادي و جهات قابليه بل من سبب فاعلى و أمر علوى و مباد باطنى كما تحدث السخونه فى بدن الإنسان من جهه نفسه عند تصورها لأمر هائل أو انبعاث إرادته غضب منها فيسخن البدن عند ذلك غايه السخونه- من غير حضور مسخن خارجى و كما يحدث بروده فى أعضاء البدن ليس سببها أمرا طبيعيا و لا قاسرا خارجيا بل من جهه خوف و نحوه فى النفس و كذلك تخيل الأمر الشهوانى يحرك الأعضاء و يحدث رطوبه و إن لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعى و أسباب معدة طبيعيه فهكذا حال ماده العالم و بدن الإنسان الكبير بالقياس إلى نفسه المدبره له- فى وقوع الأمور النادره منها و جريانها فى هذا العالم لا على المجرى الطبيعى و لا من جهه سبق الأسباب الطبيعيه المعده إياها بل مع كون الأسباب السابقه مخالفه إياها

مناسبه لأضدادها و لذلك يكون من العجائب النادره الوقوع فهذا أصل أيضا

إذا تقرر هذان الأصلان

ف نقول إن كل كتابه تكون فى الألواح السماويه و الصحائف القدرية فهو أيضا مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الأعلى فى اللوح المحفوظ عن المحو و الإثبات و هذه الصحائف السماويه و الألواح القدرية - أعنى قلوب الملائكه العماله و نفوس المدبرات العلويه كلها كتاب المحو و الإثبات و يجوز فى نقوشها المنقوشه فى صدورها و قلوبها أى طبائعها (١) و نفوسها أن تزول و تبدل - لأن مرتبتها لا تأبى ذلك كما بينا فى مباحث حدوث العالم و تجدد الطبائع و النفوس و سائر القوى المتعلقة بالأجرام و الذى فيه يستحيل التغير و التبديل أنما هو ذات الله و صفاته الحقيقيه و عالم أمره و قضائه السابق و علمه الأزلى فمن هذه الألواح القدرية و أقلامها الكاتبه - و الناقله لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما فى قوله ما ترددت فى شىء أنا فاعله الحديث - و بالابتلاء كما فى قوله تعالى وَ بَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ وَ قَوْلِهِ وَ نَبَلُّوْا أَخْبَارَكُمْ وَ قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ الْمَلِكِ الْمُوَكَّلِ لِهَذَا التَّصْوِيرِ الْكَاتِبِ لِهَذِهِ الْأَرْقَامِ الْإِلَهِيَةِ الْقَدْرِيَةِ مَلِكِ كَرِيمٍ كَمَا قَالَ تَعَالَى كِرَامًا كَاتِبِينَ وَ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ الْمَمْلَى عَلَيْهِ عَلَى وَجْهِ يَلِيقُ بِعِنَايَتِهِ الْمَبْرَاهِ عَنِ التَّغْيِيرِ وَ الْحُدُوثِ وَ لَوْ لَمْ يَكُن الْأَمْرُ كَذَلِكَ مِنْ تَوْسِيطِ هَذِهِ النُّفُوسِ الْقَابِلَةِ لِتَوَارِدِ الصُّوَرِ الْإِرَادِيَةِ وَ تَجَدُّدِ الْأَرْقَامِ الْعِلْمِيَةِ وَ نَسْخِ الْكُتُبِ السَّمَاوِيَةِ لَكَانَتْ الْأُمُورُ كُلُّهَا حَتْمًا مَقْضِيًّا (٢) وَ كَانَ الْفَيْضُ الْإِلَهِيُّ مَقْصُورًا عَلَى عَدَدٍ مَعْيِنٍ غَيْرٍ مُتَجَاوِزٍ مِنْ حُدُودِ الْإِبْدَاعِ

- ١- تفسير الصدور بالطبائع مجاز فإن الصدر المعنوى هو مقام الخيال و القلب المعنوى هو اللطيفه المدركه للكليات و الجزئيات قال تعالى أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَ الصَّدر المنشرح هو الخيال المنور الذى صوره رقائق الحقائق المنبعثه عن عالم الوحده. و الصدر الضيق هو الخيال الظلمانى المثير للكثيره المنبعثه عن عالم الكثره و المواد، س قد
- ٢- إذ لم يكن حينئذ هذه الموجودات السیاله و السلسله العرضيه و كانت الأمور منحصره فى الإبداعات الثابتات من الجواهر المفارقة فى السلسله الطويله و لهذا قال بعض العارفين - من تماميه العالم الصادر من الله العليم الحكيم إيجاد عالم النقص فيه، س قد

فما حدث حادث فى العالم و لا- تكون كائن و كان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين- من المنزل الأدنى إلى الأعلى و لا الاستتاره بنور القرب من الحق الأول بعد الانظام بظلمه البعد منه.

و بالجمله قد كان قد امتنعت و استتالت مراتب سلسله الرجوع إلى الله بأفرادها و آحادها و الأصول البرهانيه مما يبطل هذا و العنايه الإلهيه تأباه فظهر أن التجدد فى العلوم و الأحوال لضرب من الملائكه و هم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع- و لا مستبعد فإذا اتصلت بها نفس النبى أو الولى ع و قرى ء فيها من الوحى مما أوحى الله به إليهم و كتب فى قلوبهم فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه و ما سمع بإذن قلبه من صرير أقلام أولئك الكرام فإذا أخبر به للناس كان قوله حقا و صدقا لا كقول المنجم و الكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كشفى يقينى بل بتجربه أو ظن و نحو ذلك ثم إذا اتصلت نفسه بها تاره أخرى رأى فى تلك الألواح غير ما رآه أولا و غير ما ناسبته الصور السابقه(١) و الأسباب الطبيعیه الموجوده فى الطبقات العلويه

١- هذا بظاهره مشكل على مذهب أكثر الحكماء فإن الفلك حتى جسمه لا تجدد حال فيه إلا الأوضاع فالصور المنقوشه فى نفوسها كيف تزول و تحدث فيها صور أخرى و كذا ما قال- لا يمكن العلم به لأحد لأنه مما استأثره الله لأنه ليس فى الأسباب الطبيعیه ما يوجب له لأنه ليس فى الأسباب الإلهيه أيضا سوانح تحدثه فالأولى أن يقال لما كانت صور الكائنات منقوشه فى النفوس الفلكيه من جهه كونها عالمه بحركاتها و أوضاعها و جميع ما يقع هنا حتى التخيلات و الإرادات- كما مر نقلا عن الشيخ من لوازم حركاتها و أوضاعها و العلم بالعله و الملزوم عله للعلم بالمعلول و اللازم فعندها ضوابط كليه من مبادئها و قوانين أحصيت فى العالم العقلى هى أنه كلما كان كذا من الحركات و الأوضاع كان كذا من الحوادث فى عالم الكون ثم إذا كانت النفس الكليه الفلكيه منتقشه بها و تخيل النفس المنطبعه الفلكيه الوصول إلى كل نقطه فلها أن تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات أى لكن كان كذا فيكون كذا فنفس النبى و الولى ع إذا اتصلت بها علمت بالحوادث لمشاهده صورها فيها و لكن فى بعض الأحيان لا تشاهد إلا بعض الصور و بعض لوازم بعض الأوضاع و لا تشاهد بعضا آخر مما يمانعه لأن الإحاطه التامه بلوازم جمع الحركات و الأوضاع للسيارات و الثابتات ليست إلا- لعلام الغيوب و لا يمكن للبشر بما هو بشر و معاريجهم أيضا متفاوتة بل معاريج واحد منهم متفاوتة فمن ذلك النسخ و البداء و شبههما و على هذا يحمل كلام المصنف قده و فيه إجمال و اختصار غير مخل، س قده

و السفليه بل مخالفًا لسوابق الصور و الأسباب السماويه و الأرضيه فيقال لمثل هذا الأمر النسخ و البداء و ما أشبههما و لا يمكن العلم به لأحد من النفوس العلويه و السفليه- إلا- من جهة الله المختصه به لأنه مما استأثره لأنه ليس في الأسباب الطبيعيه ما يوجهه- و لا في الصور الإدراكيه و النقوش اللوحيه ما يتدربه من قبل و لأجل ذلك ورد في أحاديث أصحابنا الإماميين

عن أبي عبد الله ع: أن الله علم مكنون مخزون(١) لا- يعلمه إلا- هو من ذلك يكون البدا و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه

و عن أبي جعفر أنه قال: العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه و علم علمه ملائكته و رسله فما علمه ملائكته و رسله- فإنه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت منه ما يشاء

. قال الشيخ في كتاب المبدأ و المعاد في فصل من مقاله الثانيه معقود في مبدأ التدبير للكائنات الأرضيه و الأنواع غير المحفوظه بهذه العبارة فمعلوم أن العنايه بها ليست عن الأول و لا عن العقول الصريحه فيجب أن يكون لمبدأ بعدها و هو إما نفس منبته متعلقه بعالم الكون و الفساد و إما نفس سماويه(٢) و يشبه أن يكون

١- إلى قوله فنحن نعلمه فالأول هو الإحاطه بالجزئيات جميعا و بتحقيق مقتضياتها و رفع موانعها و معارضاتها طرا و الثاني هو العلم بالكليات المتسعه و بعض الجزئيات و لا- ينافي هذا أنه لا- يعلم الغيب إلا- هو لأن هذا أيضا بحول الله و قوته و بعالميته للغيب، س قد

٢- إن كان مراده بالنفس المتعلقه بعالم الكون و الفساد و ما هو متعلق بجميعها فالمجموع ليس موجودا على حده و لا نفس لها وراء النفوس الجزئيه و إن كان المراد ما هو كنفوس النفوس و روح الأرواح فهو العقل الفعال وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ فلم يكن نفسا و إن كان المراد بها النفس المتعلقه بجرم غير منخرق و غير كائن و فاسد كما قال بعضهم في تصحيح المعاد الجسماني فعلى تقدير صحته هذا العالم في غناء عنها بنفس الغوث و القطب على طريقه العرفاء بل بالنفوس القدسيه النبويه و الولويه التي لم تخل الأرض عنها طرفه عين و لولاها لساخت الأرض بأهلها و لباد العالم على أنها أيضا لا بد أن تتصل في علومها و أفعالها بالنفس السماويه و كون مبدأ التدبير نفسا سماويه أيضا و نفس النبي و الولي و لا سيما نفس خاتم الأنبياء و الأولياء ص متصله بها كما مر من المصنف قدس سره أيضا و إن كان له وجه إلا أن لهم مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينبغى أن يتصل النفس السماويه بباطن ذواتهم و لا سيما صاحب مقام لى مع الله و أوصيائه الهادين الذين ورد فيهم بهم سكنت السواكن و تحركت المتحركات. و لعل مراده بالنفس المتعلقه بعالم الكون و الفساد و هذه النفوس القدسيه النبويه و الولويه- المتعلقه أولا بأبدان أنفسهم ع و لكن ليت شعري ما الداعي على الأداء بهذه العبارة و هل يحرق اللسان بالأداء بما صرحنا به لا و الله بل يتجلى بجلى أسمائهم و يحلو بشهد أوصافهم، س قد

رأى الأكثر(١) أنه نفس متولده عن العقول و الأنفس السماويه و خصوصا نفس الشمس أو الفلك المائل و أنه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضده الأجسام السماويه و بسطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال أن يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب أظن أن الأشبه أن يكون هذه نفسا سماويه حتى يكون لها بجرمها أن تتخيل و تحس الحوادث إحساسا يليق بها فإذا حدث حدث عقل الكمال- الذى يكون له و الطريق الذى يؤدي إليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة فى تلك المادة و يقال إن النفس المغيثة للداعين و غير ذلك هذه و يشبه

١- من متفرعات النفس المتعلقة بعالم الكون و الفساد و ليس قولاً ثالثاً و ترجيح الشيخ هو القول الثانى أعنى كونه نفسا سماويه و حديث التفات العالى مضى وجهه و أما عند المصنف قده فسيجىء أن النفس السماويه ليست عالية من كل وجه و النفس و إن كانت سماويه يجوز عليها الانفعال عن بعض الأرضيات، س قده

أن يكون ذلك حقا فإنه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر و ذلك لأنه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورته نظام الخير و الكمال الذى يجب هناك- فيكون ما يعقل(١) و كذلك يجوز أن يشاهد به لتغيرات الأحوال فى سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذى يدفع به ذلك النقص و الشريه و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشىء المتعقل فإن عنايه مثل هذا الجوهر يجب أن تكون بكل نقص و شر يدخل فى هذا العالم و أجزاءه ليتبع تلك العنايه ما يزيلهما من الخير و النظام فلا يجب أن يختص ذلك بشىء دون شىء فإن كان دعاء لا يستجاب أو شر لا يدفع فهناك شر لا نطلع عليه و عسى العنايه لا- توجهه و معنى العنايه ما أوضحناه. و قال فى فصل آخر يليه معقود لبيان وجود أمورنا نادره عن هذه النفس حتى مغيره للطبيعه و لما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور الماديه فى المادة فلا يبعد أن يهلك به شرير أو يتعيش به خير أو يحدث نار أو زلزله أو سبب من الأسباب غير المعتاده لأن المواد الطبيعه يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر فيجوز أن يبرد حارها و يسخن باردها و يحرك ساكنها و يسكن متحركها فحينئذ تحدث أمور لا عن أسباب طبيعه ماضيه بل دفعه عن هذا السبب الطبيعى الحادث كما أن أصنافا من الحيوان أو النبات التى من شأنها أن تتكون بالتوالد تتكون لا على سبيل التوالد- عن أسباب طبيعه مشابهه لها بل على سبيل التولد و يحدث فيها صور حادثه جديده- لم تكن فى مبادئها و يكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر و لا يجب أن ينكر من أحوال التدبير أمور غير معهوده فهانئا نواذر و عجائب أسبابها مثل هذا الذى وصفنا.

ثم قال فى فصل آخر بعد كلام من هذا الباب و سمعت أن طيبيا حضر مجلس ملك من السامانيين و بلغ من قبوله له أن أهله لمؤاكلته على المائده التى توضع له فى دار الحرم و لا- يدخلها من الذكور داخل و إنما يتولى الخدمه بعض الجوارى- فبينما جاريه تقدم الخوان و تضعه إذ قوستها ريح و منعته الانتصاب و كانت خطيبه عند

الملك فقال للطبيب عالجهما في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفى بلا مهله ففزع إلى التدبير النفساني و أمر أن يكشف شعرها فما أغنى ثم أمر أن يكشف بطنها فما أثر ثم أمر أن يكشف عورتها فلما حاولت الجوارى ذلك نهضت فيها حراره قويه أتت على الريح الحادته تحليلا فانزعجت مستقيمه سليمه- انتهت عباراته بألفاظه

الفصل (١٤) في استيناف القول في استجابته الدعوات بوجه تفصيلي و دفع الإشكال المورد فيها

لما استبان لبصيرتك استناد الموجودات كلها إلى إرادة الله و قدرته و عنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام و ارتباط أجزاء النظام بعضها ببعض و ترتب المسببات على الأسباب فمن جمله أسباب الكون و علله وجود الداعي و دعائه فكما أن من أسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا و علمه و قدرته و إرادته و اختياره فكذلك الدعاء و الطلب من الله و الإلحاح و التضرع من جمله أسباب الإنجاح و حصول المراد و المقترح بإذن الله و ملكوته و إن الدعاء ربما يقرع باب الملكوت و يؤثر في إسماع الملكوتين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السماوات متأثر مؤثر في عالم الأرض بتسخين بارد و تبريد حار و تحريك ساكن و تسكين متحرك و تبديل عنصر بعنصر- بإمداد له من فوق و إعانه له من أشعه الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات و العاهات لو لم ينجر بما يؤدي إلى الخير و الصلاح فيحدث في ذاته و عقله المنفعل معقول الأمر الذي به يدفع الشر و يحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعلا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء و لا منفعا محضا حتى لا يؤثر في شيء و لو بإمداد و إعانه مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه و منفعل أيضا مما دونه بوجه فلا يبعد أن يتأثر من دعوات المضطرين و استغاثه الملهوفين فيجيب دعاءهم بإذن الله و يقضى حاجاتهم و ينجح طلباتهم و قد أشرنا سابقا إلى أن الذي يمتنع

عليه التغيير و الانفعال من كل وجه هو عالم الأمر الكلى العقلى و كذا الذى ثبت و تحقق عند القوم أن العالى لا يلتفت إلى السافل إنما يراد به العالى من كل وجه أو العالى من جهه علوه و أما الجوهر النفسانى و إن كان من السماويات فيمكن أن ينفعل عن أحوال بعض الأرضيات سيما النفوس الناطقه الشريفه منها فيلتفت إلى إنجاز طلبتها و إجابته دعواتها و هذا لا ينافى كونه عاليا عليها من جهه أو جهات أخر- فما ورد فى كلام الشيخ فى التعليقات حيث قال و قد يتوهم أن السماويات تنفعل عن الأرضيات و ذلك أنا ندعوها فتستجيب لنا و نحن معلولها و هى علتنا- و المعلول لا يفعل فى العله البتة و إنما سبب الدعاء من هناك أيضا لأنها تبعثنا على الدعاء و هما معلولا عله واحده فمنظور فيه كما أشرنا إليه فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الحق إلا بالرجال.

و أما الإشكال بأن ما يرام بالدعاء و الطلب و السؤال و الإلحاح لإنجاح نيله و إعطاء فعله إن كان مما جرى قلم القضاء الأزلى بتقدير وجوده و ارتسم لوح القدر الإلهى بتصوير ثبوته فما الحاجه إلى تكلف الطلب فيه و تجشم السؤال له و إن لم يجر به القلم و لم ينطبع به اللوح فلم الدعاء و ما فائده الطلب لما يمتنع فيه حصول المدعى و نيل المبتغى فمندفع بأن الطلب و الدعاء (١) أيضا مما جرى به قلم القضاء و انسطر به لوح القدر من حيث إنهما من العلل و الشرائط لحصول المطلوب المقضى المقدر

١- و أيضا الطلب و الدعاء من أسباب سعادتك من جهه تذكرك الله تعالى و لهذا أوحى إلى موسى ع أن يسأل الله تعالى و يطلب منه حتى ملح طعامه و نعم ما قيل- هر چند دعا كنى اجابت نكنم زیرا كه مراد من از آن زارى تست فلو طلبت الصحه البدنيه مثلا فى دعائك و لم يقض و طرك لم ير البر الرءوف الذى هو ارحم من أبيك الشفيق مصلحتك فيها و مع ذلك حصل لك الصحه الباطنيه لنفسك الناطقه حيث إنها كماده ساذجه فى أول الأمر و شيثيه الشىء بالصوره و أى نسبه بين أن يصير أسماؤه الحسنى و صفاته العليا صوره ذاتك و بين أن يصير صور الكائنات الدائره صوره ذاتك- مده بود آن نه دل كه اندر وى گاو و خر باشد و ضياع و عقار ، س قده

و بالجمله فكلما قضى و قدر حصول أمر من الأمور فقد قضى و قدر حصول أسبابه و شرائطه و إلا فلا إذا أراد الله شيئا هيا أسبابه و من جمله الأسباب لحصول الشئىء المدعو له دعاء الداعى و تضرعه و استكائه بل نسبة الأدعيه و التضرعات إلى حصول المطالب و نيل المآرب فى الأعيان كنسبه الأفكار و التأملات إلى حصول النتائج و العلوم فى العقول و الأذهان فثبت أن الأدعيه و الأذكار جدول من جداول بحار القضاء و ساقيه من سواقي أنهار القدر قال الشيخ فى تعليقاته- سبب إجابته الدعاء توافى الأسباب معا للحكمه الإلهيه و هى أن يتوافى سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعو فيه و سبب وجود ذلك الشئىء معا عن البارى تعالى فإن قيل فهل كان يصح وجود ذلك الشئىء من دون الدعاء و موافاته لذلك الدعاء قلنا لا- لأن علتها واحده و هو البارى و هو الذى جعل سبب وجود ذلك الشئىء الدعاء كما جعل سبب صحه هذا المريض شرب الدواء و ما لم يشرب الدواء لم يصح فكذلك الحال فى الدعاء و موافاه ذلك الشئىء له فالحكمه ما توافيا معا على حسب ما قدر و قضى فالدعاء واجب و توقع الإجابته واجب فإن انبعثنا للدعاء يكون سببه من هناك- و يصير دعاؤنا سببا للإجابته و موافاه الدعاء لحدوث الأمر المدعو لأجله و هما معلولا على واحده و ربما يكون أحدهما بواسطه الآخر.

و قال أيضا إذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل و إن كان يرى أن الغايه التى يدعو لأجلها نافعه فالسبب فيه أن الغايه النافعه أنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل و ربما لا يكون الغايه بحسب مراده نافعه فلذلك لا يصح استجابته دعائه.

و قال أيضا و النفس الزكيه عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوه تصير بها مؤثره فى العناصر فتطاولها العناصر متصرفه على إرادتها(١) فيكون ذلك إجابته الدعاء فإن العناصر موضوعه لفعل النفس فيها و اعتبار ذلك فى أبداننا صحيح فإننا

١- كيف و إرادتها صارت منظويه فى إرادته الله الفعاله إذ تركت ما تريد لما يريد و يفعل ما يشاء و يختار ما يريد، س قدده

ربما تخيلنا شيئا فيتغير أبداننا بحسب ما يقتضيه أحوال نفوسنا و تخيلاتها.

و قال أيضا و قد يمكن أن يؤثر النفس فى غير بدنها كما تؤثر فى بدنها و قد تؤثر النفس فى نفس غيرها كما يحكى عن الأوهام التى تكون لأهل الهند إن صحت الحكاياه و قد يكون المبادئ ء الأول تستجيب لتلك النفس إذا دعت فيما تدعو فيها إذا كانت الغايه التى تدعو فيها نافعته بحسب نظام الكل.

و قال أيضا كل دعاء فإنه لا يمتنع أن يستجاب و وجه اللامتناهيه أنه يكون معلوما للأول و إن كان بواسطه الداعى و كلما يكون معلوما له فإنه كان إذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه و معنى ممانعه المعلوم الآخر الذى يمانعه هو مثلا أن يكون داع يدعو على إنسان بالبوار و بواره يتم بفساد مزاجه و يكون معلوما له أيضا من جانب آخر أن ذلك المزاج يجب أن يكون صحيحا فلا يصح أن يكون الدعاء مستجابا.

و قوله من جانب آخر أى من أسباب ذلك المزاج و إن علم من أسبابه أنه لا يجب أن يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعه معلوم آخر- و لذلك يجب أن لا يدعو أحد على أحد فإنه لا محاله قد علم فى سابق علمه أن هذا الداعى يدعو فإذا دعا دل على أنه كان معلوما له (١) و كل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده.

و قال أيضا الأول هو سبب فى لزوم المعلومات له و وجوبها عنه لكن على ترتيب و هو ترتيب السبب و المسبب فإنه مسبب الأسباب و هو سبب معلوماته- فيكون بعض الشىء مقدما علميته له على بعض فيكون بعض الشىء مقدما علمه له على بعض فيكون بوجه ما عله لأن عرف الأول معلولها و بالحقيقه فإنه عله كل

١- إذ للداعى عقد قلب على أن المدعو سيكون و كل ما يكون فهو معلول علمه تعالى و لا سيما أن الداعى الذى يستجاب دعوته ينبغى أن يكون جازما بوقوع المدعو ثم هاهنا مقدمه مطويه بعد قوله فلا يمتنع وجوده هى أن هذا رجم بالغيب لأنه ادعاء تطابق علم الداعى لعلم الحق تعالى و ليس كذلك إذ لعله يمانعه معلوم آخر كما مر، س قده

معلوم (١) و سبب لأن علم كل شىء و مثال ذلك أنه علمه لأن عرف العقل الأول ثم إن العقل الأول هو علمه لأن عرف لازم العقل الأول فهو و إن كان سببا لأن عرف العقل الأول و لوازمه فبوجه صار العقل الأول علمه لأن عرف الأول لوازم ذلك العقل الأول و الأمر فى الدعاء كذلك فإنه بالحقيقه هو السبب فى دعاء الداعى و سبب الداعى ثم إن الداعى هو سبب لأن عرف دعاه فإنه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعى بوجه ما سببا لأن عرف الأول دعاه و ليس يؤثر الداعى بالحقيقه فى الأول بل هو بالحقيقه المؤثر لا الداعى انتهى كلامه فى التعليقات.

و ستعلم من ذى قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب إليه الحكماء أن نفوس الأفلاك و ما فيها عالمه بلوازم حركاتها و أغراضها و أشواقها و دواعيها و أن كل ما يوجد (٢) فى هذا العالم من الجواهر و الأعراض و الصور و المواد مقدر بهيئته و شكله و مقداره فى عالم آخر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضه و الصور العقلية و عالم الأجسام الطبيعیه و الصور الماديه و قد بين الشيخ فى سائر كتبه كالشفاء و الإشارات أن النفوس السماويه و ما فوقها عالمه بالجزئيات و أن التصورات و الإرادات المتجدده فى هذا العالم لها أسباب سماويه و أرضيه تتوافى فتأدى إليها و توجيهها و كذلك الأمور الطبيعیه غير الراهنه الكائنه بعد ما لم تكن و كذلك القسريات و أن لادحام هذه العلل (٣) و تصادمها و استمرارها نظاما ينجر تحت الحركه السماويه- فإذا علمت السماويات الأوائل منها بما هى أوائل و بهيئته انجرارها إلى الثوانى علمت الثوانى لا محاله و أن التصورات السماويه ما كان منها أولى و أخلق فى نظام الوجود

١- لأن جميع الصور المرتسمه من صقعها فإنها صنعتها و أيضا صانع آلات صنعها من ذاته لا يحتاج إلى غيره، س قد

٢- الأول مذهب المشائين و هذا مذهب الإشراقين، س قد

٣- أى العلل الأرضيه سلسله تحت سلسله العلل السماويه و إذا علمت النفوس السماويه الأوائل أى العلل سماويه كانت أو أرضيه علمت الثوانى أى المعلولات إذ العلم بالعلم بالعلم بالمعلول، س قد

و أخرى و أصلح يفوضه البارى الأول و يوجد.

قال قد اتضح لك أن لنفوس الأجرام السماويه ضربا من التصرف فى المعانى الجزئيه (١) على سبيل إدراك غير عقلى محض و أن لمثلها أن يتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئيه و ذلك يمكن بسبب إدراك تفاريق أسبابها الفاعله و القابله الحاصله من حيث هى أسباب و ما تتأدى إليه و أنها دائما تنتهى إلى طبيعیه أو إراديه موجهه- ليست إراديه فاتره (٢) غير حاتمته و لا جازمه و لا تنتهى إلى القسر فإن القسر إما قسر عن طبيعیه و إما قسر عن إراديه و إليها ينتهى التحليل فى القسريات أجمع ثم إن الإرادات كلها كائنه بعد ما لم تكن فلها أسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد إراديه بإراديه و إلا لذهب إلى غير النهايه و لا عن طبيعیه للمريد و إلا- للزمت الإراده ما دامت الطبيعیه- بل الإرادات تحدث بحدوث علل هى الموجبات و الدواعى يستند إلى أرضيات و سماويات و تكون موجه ضروره لتلك الإرادات و أما الطبيعیه فإنها إن كانت راهنه فهى أصل و إن كانت قد حدثت فلا محاله أنها تستند إلى أمور سماويه و أرضيه عرفت جميع هذا و أن لازدحام هذه العلل و تصادمها و استمرارها نظاما ينجر تحت الحركه السماويه فإذا علمت الأوائل و هيئه انجرارها إلى الثوانى علمت الثوانى ضروره فمن هذه الأشياء علمت أن النفوس السماويه و ما فوقها عالمه بالجزئيات و أما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى و أما هى فعلى نحو جزئى

١- أى لها القوه المتصرفه و لها إدراك المعانى الجزئيه و إدراك الصور الجزئيه كما أن لها إدراك المعانى الكليه أيضا و إدراك العقول المجرده التى يحصل لها التشبه بها إذ كما أن لها نفوسا جزئيه منطبعه لها نفوس كليه عاقله إلا أن الكلام هاهنا فى علمها بالجزئيات، س قد

٢- أى مجرد شوق و قوله غير حاتمته أى غير عازمه كما ذكرنا سابقا أن الشوق يصير عزما أولا و هو توطين النفس على أحد الأمرين بعد سابقه التردد و العزم يشد حتى يصير جزما و يزول التردد بالكليه و لكن قد لا يقارن الفعل ثم ربما يزول العزم و الجزم لزوال شرط أو وجود مانع للفعل مثلا بخلاف الإراده الموجهه إذ لا يتخلف الفعل منها و هو الجزء الأخير من العله التامه و يسميها المتكلم قصدا ثم لما حصر الشيخ أسباب الجزئيات فى الطبيعیه و الإراديه مع أن الأسباب القسريه أيضا شىء اعتذر بأن القاسر أيضا إما إراديه أو طبع، س قد

كالمباشر(١) أو كالمتأدى إلى المباشر أو المشاهد بالحواس فلا- محاله أنها تعلم ما يكون و لا محاله أنها تعلم فى كثير منها الوجه الذى هو أصوب و الذى هو أصلح و أقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين و قد بينا أن التصورات التى لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هاهنا إذا كانت ممكنة و لم تكن هناك أسباب سماويه تكون أقوى من تلك التصورات و إذا كان الأمر كذلك و جب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لا عن سبب أرضى و لا عن سبب طبيعى(٢) فى السماء- بل(٣) عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور فى الأمور السماويه و ليس هذا بالحقيقه تأثيرا بل التأثير لمبادئ ء وجود ذلك الأمر من الأمور السماويه فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر و إذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون و إذا عقلت ذلك كان إذلا مانع فيه إلا عدم عله طبيعىه أرضيه أو وجود عله طبيعىه أرضيه و أما عدم العله الطبيعىه الأرضيه مثلا أن يكون ذلك الشىء هو أن يوجد حراره فلا يكون قوه مسخنه طبيعىه أرضيه فتلك السخنه تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه كما أنها تحدث فى أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس و على ما عرفته فيما سلف و أما مثال الثانى فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوى للخير فى وجود ضد ما يوجهه المبرد فى ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر فيكون أصناف

-
- ١- مثل المشاعر الظاهره أو كالمتأدى إلى المباشر مثل الحس المشترك أو المشاهد بالحواس مثل النفس المشاهده للجزئيات بالحواس، س قد ه
- ٢- أى و لا عنه فقط بل عن علم و شعور له بالممكن و الأسباب الطبيعىه السماويه أوضاعها- أو المقصود هنا أنه قد يكون الشىء ء عن التصورات و علومها الفعلية لا عن الأسباب الطبيعىه كما يصرح به فى التنظير، س قد ه
- ٣- كلمه بل للترقى لا للإضراب و المعطوف عليه لكلمه بل كما لكلمه لا فى قوله لا عن سبب مقدر لوضوحه أى موجودا عن التصورات لا- عن كذا و أيضا عن تأثير ما لهذه المدعوات بل عن كذا و المراد أن للأسباب القابله الكونيه باستعداداتها و استعداداتها مدخليه فى التكونات لكون التأثير الحقيقى للعلويات كما مر من التعليقات، س قد ه

هذا القسم إحالات لا-أمورا طبيعیه أو إلهامات تتصل بالمستدعی أو بغيره أو اختلاطا من ذلك يؤدي واحد منها أو جملة مجتمعه إلى الغايه النافعه و نسبه التضرع إلى استدعاء هذه القوه نسبه التفكير إلى استدعاء البيان و كل يفيض من فوق و ليس هذا هو منبع التصورات السماويه بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا إنه يلىق به و من عنده يبتدىء كون ما يكون و لكن بالتوسط و على ذلك علمه فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات و القرابين و خصوصا فى أمر الاستسقاء و فى أمور أخرى- و لهذا ما يجب أن يخاف المكافاه على الشر و يتوقع المكافاه على الخير فإن فى ثبوت حقيه ذلك مزجره عن الشر و ثبوت حقيه ذلك يكون بظهور آياته و آياته هى وجود جزئياته و هذه الحال معقوله عند المبادئ فيجب أن يكون لها وجود فإن لم يوجد فهناك شر لا ندرکه أو سبب آخر يعاوقه و ذلك أولى بالوجود من هذا و وجود ذلك و وجود هذا معا من المحال.

ثم قال و إذا شئت أن تعلم أن الأمور التى عقلت نافعه مؤديه إلى المصالح- قد أوجدت فى الطبيعه على النحو من الإيجاد الذى علمته و تحققته فتأمل حال منافع الأعضاء فى الحيوانات و النباتات و أن كل واحد كيف خلق و ليس هناك سبب طبيعى بل مبدؤه لا محاله من العناية على الوجه الذى علمت فكذلك فصدق بوجود هذه المعانى فإنها متعلقه بالعنايه على الوجه الذى علمت العناية تعلق تلك.

ثم قال و اعلم أن السبب فى الدعاء منا و الصدقه و غير ذلك و كذلك حدوث الظلم و الإثم إنما يكون من هناك فإن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعه و الإراده و الاتفاق و الطبيعه مبدؤها من هناك و الإرادات التى لنا كائنه بعد ما لم تكن و كل كائن بعد ما لم يكن فله عله فكل إرادته لنا فلها عله و عله تلك الإراده- ليست إرادته متسلسله فى ذلك إلى غير نهايه بل أمور تعرض من خارج أرضيه و سماويه و الأرضيه تنتهى إلى السماويه و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الإراده- و أما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ إيجابها منزل من عند الله و القضاء من الله سبحانه و تعالى هو الوضع الأول البسيط

و التقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء و الأمر الإلهي الأول انتهت عبارته.

أقول قد تتبعنا كلمات الشيخ و عباراته لما فيها من فوائد جمه في كيفية ربط الأشياء الكائنه و المتجدده بإرادة الله و علمه و عنايته المبراه عن وصمه التغير و الانفعال و عن نقيصه الغرض و الالتفات إلى السوافل و إن كان المذكور من كلماته - مما لا يغنى عن المزيد عليه و المتمم له من وجهين الأول أن في كلامه تحاشيا (١)(٢)

١- أقول لعل تحاشيه عن انفعال السماويات عن الأرضيات بما هي أرضيات و أما عن انفعال السماويات عن شىء في الأرضيات فوق السماويات و الأرضيات حامل للخلافه الكبرى - مخلوق لأجله الكل فلعله لا يتحاشى، س قد

٢- في أطراف ما ذكره الله مناقشات يسيره تجرى مجرى التوضيح و التقرير - لكن الذى يهمنا هو أن نتذكر أن هذه التفاصيل مبنية على أصول فلسفيه برهن عليها في الفلسفه - و أخرى طبيعیه مأخوذه من الطبيعيات أو الرياضيات على نحو الأصول الموضوعه كوجود الأفلاك الكليه و الجزئيه المتحركه بحركات إرادية دائمه و كونها ذوات نفوس دراكه و انتهاء التركيبات السفليه إلى عناصر أربعه و غير ذلك و قد انهدمت أركانها اليوم عن الأبحاث العلميه الحديثه. و الذى ينبغى أن يقال بالبناء على أصولنا المبرهن عليها في هذا الفن مع الغرض عن تلك الأصول الموضوعه في استجابته للدعوات و نوادر الحوادث و ما يشابهها من الأمور على سبيل الإجمال أن من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثه كليه مترتبه طولاً و هى عالم الماده و المثال و العقل المجرد و الحوادث الماديه معلوله للمثال و هو معلول للعقل و النفوس الداعيه إذا أمعنت في دعوتها بالتضرع و السؤال استعدت للاتحاد بعلل حوائجها في عالم المثال ثم في العقل فأثرت في الماده بالتصرف فيها و تصريفها نحو ما تريد و تسأله و هو استجابته للدعاء هذا و بنظير من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات و خوارق العادات. و أما البلايا و المصائب العامه كالسيول و الزلازل و نحوها مما يحدث عذاباً أو نكالا للعامه فالوجه فيها أن النظام العام الجارى في الكون نظام واحد مرتبطب الأطراف و متوافق الأجزاء و به يرتبط الأنظمه الخاصه الجزئيه الحاكمه في كل نوع نوع و ذلك يكشف عن نوع من الوحده بين أجزاء الكون فلاستقامه حال كل من الأجزاء و فسادها تأثير في استقامه حال الباقي و فسادها و مقتضى طبيعه كل أن تقتضى في مسيرها ما يوافقها و تستقيم به حالها و أن يقاوم ما يوجب خلاف ذلك كما أن البدن يعيش تحت نظام تقتضيه طبيعته و تنظمه نفسه و إذا فسدت حال بعض أعضائه الفعاله اختلت بذلك أنظمه سائر الأعضاء فقاومته الطبيعه و أخذت في علاجه - فإن صلحت حاله و استقامت فيها و إلا - أهلكته أو هلكت الطبيعه ثم إن السنه الاجتماعيه الجاربه في النوع الإنسانى و إن كانت قوانين عمليه اعتباريه غير حقيقيه لكنها تنتهى بالآخره إلى الحقيقه - فالطبيعه الإنسانيه بفطرتها الإلهيه تقتضى لهذا النوع غايه و سعاده و تهديد إلى سنن و أحكام تتوسط بينه و بين سعاده و تصلح بالعمل بها حاله و هى الدين الحق فللدين الحق ارتباط بالكون العام من جهه ارتباط طبيعه الإنسان و فطرته بسائر أجزاء الكون ففساد السنه الدينيه بين الناس بشيوع الظلم و المعصيه أثر في سائر أجزاء الكون العام فمن الضروري أن تقاومه طبيعه الكل و العلل الحاكمه في سائر الأجزاء بالعلاج فإن صلح و إلا عقبه بالدمار و الهلاك أو النكال على حسب الاقتضاء و الاستعداد و ينتهى هذه العلل إلى علل مثاليه ثم عقليه، ط مد ظله

عن أن يفعل كل ما فى السماويات عن شىء مما فى الأرضيات و نحن كثيرا ما حكى لنا و شاهدنا نزول الغيث و حدوث مثل الزلزل و الخسف و نظائرهما من الرحمات الإلهيه و العقوبات القهاريه مقارنه لأدعيه أهل الدعوات و اقتراح أرباب الحاجات و أمثال ما يحكى عن الأنبياء و الأولياء ع مما يجزم العقل بأن فى طبقه من المبادئ السماويه و ضرب من ملائكه الله إرادته حادثه و انفعالا- من بعض أحوال النازلين فى عالم الأرض(١) و استماعا لدعوتهم و التفاتا إلى إجابتهم كما دل عليه كثير من الآيات القرآنيه دلالة صريحه غير قابله للتأويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِينَا(٢) و لموسى و هارون ع

-
- ١- إن قلت لا انفعال لأن علم النفس الكليه بهذه فعلى من جهه علمها أولا بأوضاعها التى هى العلل لهذه الكائنات من الدعوات و التضرعات قلنا المراد الإدراك الذى بعد وقوعها- المتصل بالإدراك السابق لأسبابها و هذا الإدراك المقارن شرط أيضا و هذا كإدراكك حركتك قبل وقوعها و مع وقوعها، س قد
- ٢- هى النفوس السماويه و وحين تصوراتها، س قد

لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى (١) و للخاتم ع فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ.

و الثانى أن الشيخ لم يذهب إلى أن موجودات هذا العالم بحقائقها و ماهياتها موجوده فى عالم أعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد و نقائصها- و إمكاناتها و شرورها و أعدامها و ظلماتها بل أنكر على الذاهبين إلى إثبات تلك الصور المفارقة كأفلاطن و سقراط و من قبلهما من أساطين العلم و الحكمة و قد سبق منا إثباتها(٢) بالبيان الحكيمى و الحجة البرهانية فكان عليه أن يحقق الأمر(٣) فى هذا المقام و يعلم السر فى ارتباط هذه الأمور الكائنه بما فى عالم القدر و مطابقتها إياه و محاذاتها له تطابق النعل بالنعل و حذو القذ بالقذ و كذا القياس فى ارتباط ما فى عالم القدر لما فى عالم القضاء البسيط و محاذاته إياه و اتحاده فيه و لم يتيسر له ذلك أصلا لإنكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات و ذهوله

١- هما علمه بالجزئيات فى مقام النفوس الفلكيه أيضا، س قده

٢- قد تقدم وجه المناقشه فيها لكن ذلك لا- ينافى إثبات ما فى هذا العالم الأدنى من الموجودات و آثارها فى ما فوقها من العوالم من جهة لزوم التطابق فى مراتب الوجود ففى عالم المثال صور موجودات عالم ماده و آثارها على حسب ما يليق به و فى عالم العقل ما فى عالم المثال، ط مد ظله

٣- إن قيل كيف لم يحقق الأمر و هو قائل بوجود الصور الجزئيه للأشياء فى النفوس المنطبعه الفلكيه و بوجود الصور الكليه فى العقل و ما فوقه. قلت نعم و لكن لا يعلم من مجرد هذا وجود حقائق الأشياء و ماهياتها و لا سيما مع تصريح كثير من المشائين بعرضيه الصور و كونها كيفيات و من الممتنعات عندهم كون بعض أفراد حقيقه واحده جوهرها و بعضها عرضا و بعضها ماديا و بعضها مجردا كيف و الشيخ الإشراقى القائل بكلا قسمى الصور أى المثل النوريه و المثل المعلقه المستفرغ وسعه فى إحياء هذه الطريقه يقول المصنف قدس سره عليه إنه لم يعلم من كلامه أن المثل النوريه الأفلاطونيه هل هى أمثال للأنواع الطبيعيه أو مثالات مناسبات لها كما مر فى السفر الأول و قد ذكر هذا البحث فى كثير من كتبه- و حيثئذ فكيف يكون حال من ينادى بعرضيتها، س قده

عن كون البسيط الحقيقي يجب أن يكون كل الأشياء لا- يعزب عنه شىء في الأرض و لا في السماء و لهذا كان عنده علم البارى بالأشياء عبارته عن أعراض و رسوم متكرره قائمه بذاته و كان يعتذر عن ذلك بأن تلك العلوم و إن كانت أعراضا قائمه به لكن ذاته لا ينفعل منها و لا يستكمل بها لأنها لوازم متأخره وجودها عن وجود الذات- بل كماله و مجده فى أن يصدر هى عنه لا فى أن يوجد هى له و قد علمت بما فى ذلك من القصور و الخلل و الله ولى الجود و الفضل

الموقف الخامس فى كونه تعالى حيا

الحياه التى تكون عندنا فى هذا العالم تتم بإدراك و فعل و الإدراك فى حق

أكثر الحيوانات لا- يكون غير الإحساس و كذا الفعل لا يكون إلا التحريك المكانى (١) المنبعث عن الشوق و هذان الأثران منبعثان عن قوتين مختلفتين إحداهما مدركه و الأخرى محرکه فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس كالتعقل و نحوه- و كان فعله أرفع من مباشره التحريك كالإبداع و شبهه لكان أولى بإطلاق اسم الحياه عليه بحسب المعنى ثم إذ كان نفس ما هو مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله من غير تغاير حتى يكون إدراكه بعينه فعله و إبداعه لكان أيضا أحق بهذا الاسم لبراءته عن التركيب إذ التركيب مستلزم للإمكان و الافتقار لاحتياج المركب فى قوام وجوده إلى غيره و الإمكان ضرب من العدم المقابل للوجود و الموت المقابل للحياه و الدثور المقابل للبقاء فالحى الحقيقى ما لا- يكون فيه تركيب قوى- و قد صح أن واجب الوجود بسيط الحقيقه إحدى الذات و الصفه فردانى القوه و القدره و أن نفس تعقله للأشياء نفس صدورها عنه و أن معنى واحدا بسيطا منه عقل

١- هذا أيضا بحسب الغلبه فإن التحريك الوضعى و الكيفى و الكمى و غيرها لها دخل فى الأفعال، ط مد ظله

للكل و منشأ لكل فهو أحق و أليق باسم الحياه من جميع الأحياء كيف و هو محيى الأشياء و معطى الوجود و كمال الوجود كالعلم و القدره لكل ذى وجود و علم و قدره.

و اعلم أن الصوره الإدراكيه التى تحدث فينا فتصير سببا للصوره الموجوده الصناعيه لو كانت نفس وجودها كافيه لأن تتكون منها الصوره الصناعيه بأن يكون الصوره الإدراكيه هى بالفعل مبدأ لما هى صوره له لكان الإدراك فينا بعينه هو القدره فكنا قادرين من حيث إنا عالمون و كان معلومنا و مقدورنا ذاتا واحده بلا تغاير و اختلاف و لكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندررك أشياء و نشاقها و لا قدره لنا على تحصيلها- و الذى يمكننا تحصيله أيضا كالكتابه مثلا لا يكفى فى تحصيلنا إياه فى العين نفس إدراكنا له و لكن يفتقر مع ذلك إلى إرادته متجدده منبعثه من قوه شوقيه تتحرك و تنبعث منهما معا القوه المحركه المزاوله فتتحرك هذه القوه الفاعله المزاوله الأعصاب- و الآلات العضويه ثم تحرك تلك الآلات الطبيعیه الآلات الخارجيه ثم تحرك الماده الموضوعه لصناعتنا كالقرطاس أو اللوح فى هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصور العلميه قدره و لا إرادته بل كان القدره فينا عند المبدأ المحرك بل و ليست الإراده أيضا قدره و لا القدره أيضا فعلا بل إمكان فعل و قوه تحصيل و تلك الصوره محركه للشوق و الإراده و هما محركان للقدره و هى محركه للآله المحركه للقابل المتحرك فتكون محركه لمحرك المحرك للشىء المتحرك و كل من هذه المحركات أيضا لا يحرك غيره إلا و يتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور و النقيصه و العدم و لو فرض واحد منها تاما قويا فى بابه لاكتفى عن غيره فى باب الفعل و الإيجاد فالتصور الإدراكي مثلا لو كان شديد الوجود قوى الحصول لكان بعينه مرجحا و داعيا للفعل و موجبا لإفاضته فى العين و كان بعينه إرادته و قدره و قد سبق القول بأن علمه بالنظام الأتم هو بعينه الإراده التى له و تحقق أيضا أن القدره التى له هى كون ذاته عاقله لكل عقلا هو مبدأ الكل لا- مأخوذا عن الكل و عقلا هو وجود ذاته و عين إنيته لا أمر زائد على وجوده و هويته- و أن هذا العقل الأول هو بعينه الإراده الأزليه الخاليه عن شوب غرض و لميه سوى نفس

تلك الإرادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شىء عشق لوازمه و آثاره- فمن أحب شخصا مثلا- أحب جميع لوازمه و آثاره و أفعاله على سبيل التبعية- فالله يحب كل شىء مجعول منه تبعا لمحبه ذاته فهذه هي إرادته الخاليه عن الشين و من اعتقد غير ذلك فى حق إرادته الله فقد عدل عن منهج الصواب و الحد فى صفاته و أسمائه فهكذا يجب أن يحقق معنى الحى فى حقه أعنى الدراك الفعال فالإدراك كما علمت و الفعل كما علمت و كلاهما شىء واحد مبدءا و إضافه و أثرا و قد سبق أن الصفات الأوليه للواجب كما أنها كلها موجوده بوجود واحد يستحق هذه الأسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الإضافيه كلها ترجع إلى إضافه واحده يستحق الأسماء الإضافيه لصدق معانيها عليها فكما أن وجودا واحدا فى حقه علم و قدره و حياه فكذلك إضافه ذلك الوجود إلى المجعولات عالميه و خالقيه و رازقيه و صانعيه و إرادته وجود و غير ذلك فإنك إذا تفتنت بما مر من الأصول و حققت الصفات الواجبيه علمت أن الصفه الأولى لواجب الوجود هي أنه إن و موجود (١)(٢) بحت لا يشوبه ماهيه و لا نقص

١- أنت تعلم أن الوجود الحقيقى البحت ذاته فإطلاق الصفه إما من باب المشاكلة للصفات الأخرى و إما باعتبار نفس المفهوم العنوانى مع قطع النظر عن المعنون و فى المنطق يطلق الوصف العنوانى على إنسانيه الإنسان مثلا- و الحق أن المراد من الصفه الصفه السلبيه- أى إنه ليس له ماهيه و ذكر الموجود البحت من باب ذكر الموصوف مع صفته و هو مثل قوله هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك فى الجنس و المراد من الجنس معناه اللغوى إذ الواحد معناه أنه لا مشارك له فى النوع و لازمه ثم صدق السلب هنا باعتبار انتفاء الموضوع فى نفسه فيكون فى ذكر الجنس اللغوى إشاره إلى نفى مطلق الشريك مجانسا كان أو مماثلا أو مشابها أو مساويا أو مناسبا أو غير ذلك، س قد

٢- الأصول الماضيه المبتنيه على أصاله الوجود و وحدته التشكيكيه تأبى أن يعد الوجود وصفا له تعالى كالعلم و القدره و الحياه بل الوجود البحت هناك بحذاء مفهوم الذات و الهويه كما أن علمه و قدرته و غيرهما بحذاء مفاهيم الصفات من العلم و القدره و غيرهما و هذا غير كون الصفات عين الذات و الذات عينها و ذلك أن البراهين المثبتة للذات هي التي تثبت الوجود البحت فالمراد بهما واحد كما أن مصداقهما واحد بخلاف ما يثبت العلم و القدره مثلا فإنهما يثبتان بعد ثبوت الذات فمفهوماهما غير مفهوم الذات و إن كانت واحده مصداقا فلا تغفل، ط مد ظله

و إمكان بوجه من الوجوه و أما الصفات الأخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافه و بعضها هذا الوجود مع سلب و شىء منها لا- يوجب كثره فى ذاته البتة فاللواتى تخالط السلب كقول القائل إنه أحد لم يرد منه إلا- هذا الوجود نفسه مع ملا-حظه أنه مسلوب عنه القسمه بوجه من الوجوه لا- إلى الأجزاء الكميّه و لا إلى الأجزاء الوجوديه كالماده و الصوره العينيه أو الذهنيه و لا إلى الأجزاء القوليه كالجنس و الفصل و كما إذا قلنا إنه واحد فرد لم نعن إلا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك فى الجنس أو فى وجوب الوجود كما إذا قلنا إنه عقل و عاقل و معقول- لم نعن إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطه الماده و علائقها مع اعتبار إضافه ما هكذا فى الشفاء.

و الحق عندنا أن هذا المعنى السلبي غير داخل فى مفهوم التعقل و الإدراك و إن لزمه فى الواقع بل الإدراك عباره عن وجود شىء لشىء و حضوره له و الماده و الماديات لا حضور لها فى نفسها و لا لشىء بحسب ذلك الوجود فلأجل عينيتها و عدم وجودها الجمعى يكون مجهولا دائما إلا بواسطه صوره أخرى لها وجود حضورى و كلما كان الوجود أقوى كان الإدراك أقوى فالوجود الأقوى هو الصور العقليه على درجاتها فى القوه ثم المثل الخياليه ثم المثل الحسيه و إذا انتهى فى الضعف إلى أن يكون صوره ماديه فيغيب عن الإدراك و لا- يقبل النيل و المثل و أما اللواتى تخالط الإضافه فمثل قول القائل الأول لا يعنى به إلا إضافه هذا الوجود إلى الكل- إضافه الفاعليه أو نحوها و كقوله الآخر لا يعنى به إلا إضافه هذا الوجود إليها إضافه الغائيه أو شبهها و كما إذا قيل إنه قادر لا يعنى به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره يجب عنه و يتحقق به و إذا قيل إنه حى لم يعن به إلا- هذا الوجود العقلى- مأخوذا مع الإضافه إلى صوره الكل المعقوله أيضا بالقصد الثانى كما سبق إذ الحى هو الدراك الفعال(١) و هكذا القياس فى سائر الصفات الإلهيه و قد سبق بيان اتحادها

١- فأخذ الإضافه فى مفهوم الحياه باعتبار هذا التعريف اللازمى و إلا فالحياه مبدأ هذين اللازمين و هى من الصفات الحقيقيه المحضه، س قدّه

فى الوجود فى حقه و كئفه كون الحقائق منها نفس الذات الأحديه.

تبصره فيها إشاره

إشاره

و اعلم أن حياه كل حى أنما هى نحو وجوده إذ الحياه هى كون الشىء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادره عن الأحياء من آثار العلم و القدره لكن من الأشياء الحيه ما يجب فيه أن يسبق هذا الكون كون آخر و منها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخر-

فالقسم الأول كالأجسام الحيه

فإن كونها ذات حياه أنما يطرأ عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيوانى لأن هذه الأجسام لو كان وجودها فى نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياه لكان كل جسم حيا و إن لم يكن كذلك بل طرأ عليها هذا الوجود لا لأنها أجسام بل لأمر آخر تخصصت به فهو المطلوب و ليس لك أن تقول إن هذا الكون أى كون الشىء بحيث يصدر عنه فعل الحياه هو الذى يقوم الجسم (١) لأننا نقول إن الذى ذكرت أنما يصح و يتصور فى الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذى هو باعتباره ماده و كلامنا فى الثانى أى فى ماهيه الجسم مجردة عن الزوائد فإن الوجود المختص بماهيه الجسم- لا تعلق له بالكون الحيوانى فهذا الكون أمر زائد على وجود الجسم بما هو جسم.

و أما القسم الثانى

فهو فيما يخرج عن الأجسام فإن ما ليس بجسم لا يمتنع فيه أن يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفه المذكوره بل يوجب فى أكثر ما ليس بجسم (٢) أن يكون وجوده هذا الوجود فإن الجواهر المفارقة و الصور المجرده هذه صفتها أى كون وجودها بعينه هو حياتها و ذلك لعدم تركيبها من ماده و صور- لأن وجودها وجود صورى لا يتعلق بأمر بالقوه فالحياه فيها ليست ما به يكون الشىء حيا بل نفس حيوته إذ من المحال أن يصير الشىء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشىء

١- أى يقوم وجوده كما هو شأن الفصل المقسم للجنس لا ماهيته إذ قد علم جوابه، س قد

٢- و هو الواجب تعالى و الجواهر المفارقة و أما بعض ما ليس بجسم كالهولى و الجسمانيات من المقارنات للماده فهى أيضا ليس وجودها هذا الوجود بعينه، س قد

على نفسه أو بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة- القابله لكون بعد كون و أيضا نقل الكلام إلى ذلك الوجود و يتسلسل بل الأمر في الحياه و نظائرها كما علمت في باب أصل الوجود و المضاف و الأين و المتصل و نظائرها و واجب الوجود أولى بأن يكون حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقه.

و اعلم أن مفهوم الحياه غير مفهومي العلم و القدره فهى كأنها مبدأ لهما و أكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى و الهويه اختلفوا في أن الحياه في حقه هل هي صفة زائده على الإدراك و الفعل أم لا- ثم عولوا في إثباتها في حقه على أن الشريعة الحقه قد وردت(١) في إطلاقها عليه فلا بد من إثباتها له و عدها من الصفات الحقيقه.

و الحق أن حكم الحياه كحكم غيرها من الصفات الكماليه في أنها من كمالات الموجود بما هو موجود و كلما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بأمر طبيعى أو مقدارى أو عددى فلا- بد من ثبوته لمبدأ الوجود و فاعله إذ الفاعل المعطى للوجود و كماله أولى بذلك الكمال- ثم لا- شبهه في أن مفهوم الحياه غير مفهوم العلم و القدره إذ يمكن أن يتصور ذو حياه- لا يعلم(٢) وقتا من الأوقات شيئا بالفعل و لا يصدر أيضا حركه و لا صنع منه في بعض الأحيان فلا- يخرج عن كونه حيا فالحياه في حقنا هو الكون الذى يكون مصدر الإدراك و الفعل فقوه الإدراك و قوه الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور و هو

١- يعنى لا دليل عقلى عند هؤلاء و هم جماعه من المتكلمين عليها سوى ما ورد في الشريعة كالسمع و البصر عندهم بل العقل ينفىها بزعمهم لأن الحياه كيفيه مزاجيه و هو متعال عن الجسم فضلا عن المركب المزاجى فكلمه ثم للفصل بين المطلبين، س قد

٢- يعنى أن الدليل على المغايره هو الانفكاك في التعقل و لو لم يكن انفكاك فبالنظر و ذاتى الشىء بين الثبوت له فلا يرد أن كل حى لا- ينفك عن علم أو إحساس أو تخيل أو توهم أو تعقل و لا أقل من علم الشىء بنفسه و أيضا المراد انفكاك الحياه عن الإدراك و هو إدراك الجزئيات بالحواس الظاهره و الباطنه المقابل للتعقل لا عن مطلق العلم، س قد

مبدأ لهما إلا أن هذا لا يمكن في حقه لتعالیه عن اختلاف القوى والآلات النفسانيه فالحياء كسائر صفاته من العلم و القدره و الإراده كلها في درجه واحده من الوجود و للكل هويه واحده و تشخص واحد و مع ذلك فمفهوم الحياه غير مفهوم العلم و هما غير مفهوم القدره و هي غير مفهوم الإراده كما مر مرارا فالبرهان قائم على إثبات هذا المعنى الكمالى له على وجه أعلى و أشرف كما أنه قائم على إثبات العلم و القدره و الإراده على وجه أعلى و أشرف.

تنبيه

و أما الذى ذكره نصير المحققين قدس سره في رساله مسأله العلم بقوله المستند في إثبات الحياه هو أن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف من طرفى النقيض و لما وصفوه بالعلم و القدره و وجدوا كل ما لا حياه له ممتنع الاتصاف بهما و صفوه بها لا سيما و هي أشرف من الموت الذى هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل و قصور فإن المستند الذى ذكره في غايه الضعف إذ ليس كلما هو أشرف من طرفى النقيض (١) على مقابله مما يصح إثباته له فإن الصلابه أشرف من الرخاوه- و الحركه أشرف من السكون و الكرويه أشرف الأشكال بل الشرط في اتصافه بالأمر الكمالى الذى هو أشرف من نقيضه أن يكون ذلك الأمر من العوارض الذاتيه للموجود بما هو موجود و إلا فيستحيل اتصافه به فالحكيم الإلهى الباحث عن صفاته- لا بد له في إثبات صفه الحياه له أن يحصل أولاً معنى الحياه على وجه يصح أن يكون عارضا لمطلق الوجود كمالا له و لا يستدعى عروضها لشيء على ذلك الوجه أن يكون له استعداد خاص أو تخصص بنوع من أنواع الموجود المطلق و لا أيضا يكون

١- لا يقال المحقق قدس سره ذكر وجهين أحدهما أن الحياه شرط العلم و القدره و إذا أثبت المشروط له تعالى أثبت الشرط و ثانيهما ما ذكره بقوله لا سيما إلخ و ما ذكره المصنف قده يبطل الثانى خاصه لأننا نقول بل يبطل الأول أيضا لأن المحقق قدس سره أخذ الوصف بالأشرف للوصف بالعلم و القدره فيه أيضا لثلا- يقال لم وصف بالعلم و القدره حتى يقال يوصف بما هو شرط الاتصاف بهما و إن كان الوصف بهما موجها بوجوه أخرى مقررته في مواضع أخرى أيضا، س قده

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا أو تغيرا أو افتقارا إلى شىء ثم إذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لأنه مبدأ سائر الموجودات وكمالاتها و معطى الكمال المطلق أولى بذلك الكمال من غيره و أما الحديث الذى نقله

عن عالم من أهل بيت النبوة ع: من أنه هل سمي عالما و قادرا إلا- أنه وهب العلم للعلماء و القدره للقادرين و كلما ميزتموه بأوهامكم فى أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم و البارى تعالى واهب الحياه و مقدر الموت و لعل النمل الصغار توهم أن لله زبانيين(١) كما لها فإنها تتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له و هكذا حال العقلاء فى ما يصفون الله فيما أحسب و إلى الله المفرع

(٢) فالحديث فى غايه الشرف و الحقيه و فيه إشاره(٣) إلى المسلك الذى ذكرناه فى باب إثبات الصفات الكماليه له سبحانه من أنه واهب العلم و القدره و الحياه و هذه صفات كماله لمطلق الموجود بما هو موجود و الصفه الكماليه للموجود إذا وجدت فى المعلول فلا بد من وجودها للعله على وجه أعلى و أشرف و أما الذى أشار إليه من قصور أفهام العقلاء- فيما يصفون الله به عن درجه البلوغ إلى معرفه حقائق الصفات فهو أيضا مما لا خصوصيه له بشىء من الصفات كالحياه مثلا بل هو جار فى سائر صفاته فإن الصفات الحقيقه كلها وزانها وزان صفه الوجود و الوجوب فكما أن من الوجود ما هو واجب بالذات- مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود

١- تنبيه الزباني بضم الأول و زبانيا العقرب و النمل قرناهما

٢- يعنى اعرفوا الله بالله فبوصفه نفسه صفوه و بنوره اعرفوه، س قدّه

٣- يعنى إياك أن تحمل كلامه ع على ما فهم المعتزله القائلون بالنيابه فى الصفات- و أنه دع المبادئ و خذ الغايات فيكون قوله ع هل سمي عالما كقول من يقول هل سمي عالما إلا أنه فعل الأفعال المحكمه فترتب على ذاته تعالى ما ترتب على صفه العلم لو كانت و لكن ذاته نائبه عنها حاشى الجناب الإلهى عن هذا الزعم الفاسد و الرأى الكاسد بل الصفه مقوله بالتشكيك كما ذكره و ليست منحصره فى المعنى القائم بالغير فتلك الصفه المستقله الواجبه الحقه حق الصفه فسلب الصفه عنه لا صحه له أصلا، س قدّه

بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم و العلم الحادث و كذلك من القدره ما هي قدره قديمه واجبه و من الإراده ما هي إرادته قائمه بالذات مع الاشتراك المذكور و كذا الحكم فى جميع الصفات الحقيقيه المشتركه المعنى بين الواجب و الممكن- لكن طائفه من العقلاء(١) و هم الذين عرفوا الحق بالحق و صفاته بصفاته لا- بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأه النفسانيه و فنائهم عن ذواتهم و هوياتهم و قيام القيامه فى حقهم فهم يرون ما لا- يراه سائر العقلاء و يشاهدون ما لا يشاهده غيرهم

الموقف السادس فى كونه تعالى سميعا بصيرا

اشاره

قد وردت فى شريعتنا الحقه بل من ضروريات هذا الدين المبين(٢) المعلومه

١- هذا شرح قوله و إلى الله المفزع و أشار إلى أن المراد بالعقلاء فى قوله و هكذا حال العقلاء أولوا العقول الجزئيه المشوبه بالأوهام كما عبر أولا بالأوهام و أما العقلاء أولوا الأيدى و الأبصار فهم لا يصفونه إلا بوصفه نفسه و به يستشهدون عليه و بعينه يعاينونه و نعم ما قيل- إذا رام عاشقها نظره و لم يستطعها فمن لطفها أعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها و الغرض دفع شبهه المعطلين الذين يجوزون التقاعد و التوانى لسوء أفهامهم من هذا الحديث الشريف فيسدون باب تحصيل المعارف الإلهيه مع أن الإمام المعصوم س- لم يردع العقول الصحيحه كما أوماً بلفظ الأوهام و أراد بالعقلاء هؤلاء بل نقول العقول أيضا مردوعه بما هي عقول بشريه لا بما هي مكتنحه بنور الله تعالى و بما هي معاره منه تعالى- و أيضا كون المميزات بالعقول مخلوقه بما هي شىء و معنون لا- يصادم كونها مطابقه لنفس الأمر بما هي فى ء و عنوان إذ لا- وجود لها حينئذ سوى ظهور المعروف فلا موضوعيه فيها حينئذ لأحكام أنفسها إذ لا نفسه لها، س قد

٢- أو صار فى هذه الأوان بحيث لا يحتاج إلى الدليل فى إثباتهما له تعالى لأن ضرورى الدين كضرورى العقل، س قد

بالقرآن و الحديث المتواتر و الإجماع من الأمة أن البارى سميع بصير و اختلفوا فى اندراجهما تحت مطلق العلم و رجوعهما إلى العلم بالمسموعات و المبصرات أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كأشياخنا الإماميه و منهم - المحقق الطوسى ره و كالشيخ الأشعري و متابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفه النافين لعلمه بالجزئيات و بما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودى الشهودى ارجعوهما إلى مطلق العلم فأولوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات- و البصر إلى نفس العلم بالمبصرات و بعضهم جعلهما إدراكين حسيين إما بناء على اعتقاد التجسم أو مباشره الأجسام فى حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- أو اعتقاد أن الإحساس فى حقه لبراءته عن القصور و الافتقار إلى الإله يحصل بغير آله- و إن لم يحصل فينا لقصورنا إلا بالآله و هذا الكلام مجمل إن صدر عن عالم راسخ فى الحكمه يحتمل وجهها صحيحا إلا أن كثيرا من أرباب التكلم و أهل الجدل لم يتفطنوا أن الإحساس بعينه نفس القصور فى المدرك و المدرك جميعا و الحاصل أن السمع و البصر له إما نفس الإحساس بالمعنى الذى عرفه الناس أو مطلق العلم بالمسموعات و المبصرات.

و التحقيق أن السمع و البصر مفهوماهما غير مفهوم العلم و أنهما علما مخصصان زائدان على مطلق العلم و هما أيضا إذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضة لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما و لا تغيرا و لا انفعالا فى معروضهما فلا بد من إثباتهما له فإنك بعد ما علمت أن مناط الجزئيه و الشخصيه ليس مجرد الإحساس حتى لا يتشخص شىء إلا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص- و أن الوجود و التشخص شىء واحد بالحقيقه متغاير بالمفهوم و أنك قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجيه بشخصياتها على وجه يكون وجودها فى نفسها هو حضورها عنده و معلوميتها له و هذا الشهود الإشراقى المتعلق بالمسموعات و المبصرات زائد

على مطلق العلم بهما (١)(٢) و لو على وجه كلى كما فى العلم الارتسامى الكلى فشهود المسموعات سمع و شهود المبصرات بصر فقد علمت مما ذكرنا أن سمعه و بصره ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما (٣) لكان أولى و أقرب إلى الحق بأن قال كما قال صاحب الإشراق إن علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه.

١- بل الشهود الإشراقى المتعلق بكل الموجودات سمع و بصر كما هو مفاد كلام الشيخ الإشراقى أن علمه يرجع إلى بصره بل مفاد كلام نفسه قدس سره فى مفاتيح الغيب. إن قلت البصر تتعلق بالأضواء و الألوان و السمع بالأصوات و الكلمات فالتخصيص الذى يتراءى من كلامه قد هنا و فى مبحث الإرادة فى دفع شبهه قد استوثقها و احتج بها بعض مشائخنا الإماميه على أن الإرادة زائده على ذاته فى موقعه. قلت نعم البصر يستدعى الضوء و اللون فى المبصر و السمع يستدعى كون المسموعات كلمات لكن السنخيه معتبره بين المدرك و المدرك فالضوء الذى يناسب بصره تعالى هو نور الوجود الذى تنور به السماوات و الأرض و اللون الذى يناسبه هو ألوان الماهيات و الكلمه التى تناسب سمعه هى كلمه كن الوجوديه المنشعبه إلى الكلمات التامات و الناقصات كما سيأتى، س قد ه

٢- قد عرفت مما تقدم أن هذا الشهود الإشراقى المتحقق بحضور الموجودات بوجوداتها عنده تعالى غير منحصر فى الكيفيات المسموعه و المبصره بل سائر الكيفيات أعم من الملموسه و المشمومه و المذوقه و غيرها و كذلك الجواهر و سائر المقولات و الأمور التى لا تدخل تحت مقوله جميعا حاضره عنده مشهوده له بالعلم الحضورى بل قد عرفت أن علمه تعالى حضورى كله و لا سبيل إلى إثبات العلم الحضورى فيه تعالى و على هذا فلا وجه لإرجاع بصره و سمعه إلى الشهود الإشراقى و العلم الحضورى و القول بكونهما علمين مخصوصين- زائدين على مطلق العلم لصحه القول بأنهما من مطلق العلم و المراد بهما العلم بالمبصرات و العلم بالمسموعات، ط مد ظله

٣- كان المراد إرجاع مطلق العلم إلى البصر بتفسير البصر بالإشراق الحضورى و إرجاعه إلى السمع بتفسير السمع بشهوده الموجودات من حيث إنها كلمات له تعالى، ط مد ظله

إيضاح عرشى

اعلم أن حقيقه الأبصار ليست كما هو المشهور و فهمه الجمهور أنه إما بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى و انفعاله عنه كما قاله الطبيعيون و لا بخروج الشعاع على هيئه مخروط بين العين و المرئى سواء كان الشعاع جسما موجودا فى الخارج أو شيئا آخر و لا- كما اختاره الشيخ المقتول من أن للنفس بواسطه البدن و وضعه بالقياس إلى الصوره الماديه يقع علم حضورى لتلك الصوره الماديه إذ الكل باطل عندنا كما فصل فى مقامه بل حقيقه الأبصار عندنا هى إنشاء النفس (١) صوره مثاليه حاضره عندها فى عالم التمثل (٢) مجردة عن الماده الطبيعیه و نسبه النفس إليها نسبه الفاعل

١- ما ذكره قدس سره فى الأبصار يجرى فى مدركات سائر الحواس كالمشمومات و المذوقات و الملموسات و هى جميعا مدرکه فى الحس المشترك كما سيأتى فى علم النفس و مدركات هذه القوه من سنخ واحد و ليس بإدراك حضورى بل علم حصولى و من الدليل على كونه حصوليا وقوع الخطأ و الغلط فى المبصرات و المسموعات و الملموسات و غيرها و لا يكفى فى كون الأبصار حضوريا تمثل الصوره المبصره عند النفس لأن مطلق الصوره العلميه أعم من الكلى و الجزئى و المحسوس و غيره كذلك و إنما الملاک فى كون العلم حصوليا اعتبار حضور الماهيه فى الذهن بنفسها لا بوجودها الخارجى، ط مد ظله

٢- و كما تنشأ النفس فى مقام البصر صوره زيد مثلا كذلك تنشأ صور وضعه و حيزه و قربه و بعده و نحوها و ليس إنشاؤها على سبيل الاختيار و الرؤيه بل فطرها الله عليه و كون هذه الصور مثاليه و فى عالم التمثل تكون صرفه بلا ماده لأن المدرك لا بد أن يكون وجوده للمدرك و لكن حدوثها و بقاؤها مشروطان بحضور الماده و بهذا و بكونها مدرکه للمشاعر الظاهره تمتاز عن صور موجوده فى عالم المثال لأنها تدرك بالحس الباطن فهذان العالمان الصوريان بعد اشتراكهما فى التجرد فى الجملة و امتيازهما عن عالم الصور الماديه ممتازان بما ذكرنا كل عن الآخر فلو سمي الصور المحسوسه المشروطه بحضور الماده بعالم هورقليا- و الأخرى بعالم المثال فرقا بينهما فى الاسم أيضا لكان حسنا و إن كان كلا الاسمين مطلقين فى القديم على المثل المعلقه المسماه بالخيال المنفصل أيضا تشبيها بالخيال المتصل ثم إن الفرق بين مذهبه قده و مذهب الطبيعيين بعد اشتراكهما فى كون المبصر بالذات هو صوره أخرى- غير الصوره التى فى الماده أن الصوره عندهم قائمه بقوى النفس قياما حلوليا و عنده قائمه بالنفس قياما صدوريا و أن الصوره فائضه على القوى من واهب الصور عندهم و من النفس عنده لكونها من عالم القدره و الملكوت قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، س قده

المنشىء للفعل إلى ذلك الفعل لا نسبه القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال- وإنما الحاجة في الأبصار إلى وجود هذه الإله العضويه و إلى وجود الصورة الطبيعیه و وضع مخصوص بينهما و عدم أمر حاجز بينهما و غير ذلك من الشرائط ليست لأن مطلق الأبصار لا- يتحقق إلا- بهذه الشرائط و إلا- لما يتحقق الأبصار في حاله النوم أو نحوه بل تلك لأجل أن النفس في أوائل الفطره ضعيفه الوجود غير مستغنيه القوام في وجودها عن ماده بدنيه و كذا في إدراكاتها فكما أن وجودها غير وجود البدن و إن افتقرت إليه في الوجود فكذلك إدراكها البصرى ليس بهذا العضو و إن افتقرت إليه في الأبصار و كما أن لها أن تستغنى عن هذا البدن الطبيعى عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها أيضا في أن تدرك الأشياء إدراكا جزئيا بصريا أو نحوه أن تستغنى عن هذه الأعضاء و انفعالاتها.

و بالجمله قد أوضحنا هذه المسأله حق إيضاحها كما سيجىء ذكرها في مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفاً ذا قلب ذكى أن الأبصار يتحقق بدون الإله و انفعالها و بدون انفعال النفس أيضا لكونها فاعله للصور المبصره لا قابله إياها.

فإذا ثبت ذلك من أن النفس المجرده عن عالم الطبيعه تدرك الصور الجزئيه المبصره ببصرها الخاص الذى هو عين ذاتها فعلم أن مطلق الأبصار من عوارض الوجود بما هو موجود و لا- يوجب تجسما و لا- انفعالا- و تغيرا و هو كمال و فقدانه نقص- فالواجب جل ذكره أولى بذلك الكمال كما علمت و كذا الكلام فى السمع فإن الذى اشتهر بين الناس أن السمع إنما يحصل بقرع أو قلع عنيفين و لا- بد فيه من تموج الهواء الواصل إلى عضو غضروفى فى باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج- فتفعل منه النفس فتنبه بالأصوات و الحروف و الكلمات و تدركها ليس كما قرره و

أثبتوه و خالفهم فى ذلك طائفه من أكابر الحكماء القائلين بأن للأفلاك فى حركاتها أصوات لذيذه و نغمات شريفه و أن فيثاغورث صاعد إليها بنفسه و سمع بلطيف ذهنه نغماتها اللذيذه ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى و مما ينبه أن مطلق السمع لا يفتقر فيه إلى آله طبيعیه أو حركه هوائیه أن الإنسان ربما يسمع فى حاله النوم صوتا شديدا- كصوت الرعد و نحوه و يؤثر فيه تأثيرا عظيما ليس بأقل من تأثير الصوت الواقع فى الخارج و حاله النوم حاله اتصال النفس بعالم آخر و سينكشف لك فى مباحث الكلام حقيه هذا المطلب إن شاء الله تعالى و الحمد لله أولا و آخرا و الصلاه على سيدنا محمد و آله الطاهرين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩