

تمهيد القواعد

كتاب التمهيد

في شرح

قواعد التوحيد

لصائن الدين على التركة

صححه وعلق عليه

الاستاذ العارف العلامة

حسن زاده آملي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مكتبة نرجس PDF
www.narjes-library.blogspot.com



تمهید القواعد
صائن الدین علی الترحہ
تصحیح وتعلیق : علامہ حسن حسن زادہ آملی
ناشر : الف . لام . میم
نوبت چاپ : اول - ۱۳۸۱
چاپ : قلم
لینوگرافی : کوثر
شمارگان : ۲۰۰۰ جلد
قیمت : ۱۴۰۰ تومان

شابك : ۹۶۴-۹۳۳۰۷-۹-۸

ISBN-964-93307-9-8

مرکز پخش:
قم - خیابان ارم - پاساژ قدس - طبقه همکف پلاک ۸۲
تلفن : ۷۷۳۹۵۲۵

«تمهيد القواعد»

كتاب التمهيد

فى شرح
قواعد التوحيد

لصائن الدين

على التركة

صححه وعلق عليه

الاستاذ العارف العلامة

حسن زادة الآملى

میداد قلمی

میداد قلمی

میداد قلمی

میداد قلمی

میداد قلمی

میداد قلمی

میداد قلمی

میداد قلمی

میداد قلمی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل مكا من ظلال جلاله مجالى انوار جماله تفصيلاً لما^١ أجمل من الاحكام، و صير صور تجلياته مشارق شمس المعانى تكميلاً لما عمّ من الانعام^٢ فاصبحت لعباده من اولى وداده و لاهل عناده من ذوى بعباده مطالع^٣ طوالع المعارف و مغارب طلايع العوارف^٤ أسعافاً بما عبر عنه لسان الاستعداد من المرام فسبحانه من باطن

١- الاجمال قضائه تعالى و التفصيل قدره، و الانعام على هيئت المصدر لان النعمة لا تجمع على الانعام و الجمال أسمائه اللطيفة، و الجلال أسمائه القهرية: و على لسان ذوى العقول و من دونهم يعبران بالصفات الثبوتية و السلبية و الاسم و الصفة على اصطلاح اهل الله يأتى فى هذه الصحيفة المكرمه بيانهما، و صور تجلياته حقايقها و التجليات ظهورات شئونه و اطواره و ان شئت قلت ظهور اسمائه و صفاته فالتجلى نور و ظهور و يعبر عنه على لسان القرآن الفرقان باليوم ايضاً كل يوم هو شأن و هذا هو اليوم الربوبى الذى ليس له صباح و لا مساء و لا حد له و لا نهاية و هو كله مشارق لا مغارب له بخلاف اليوم القمرى و الشمسى و الزحلى و الشعراوى و غيرها لانها ايام المظاهر الخلقية و العاقل يكفيه الاشارة.

٢- قوله فاصبحت الخ اى اصبحت مكا من بالظلال و صور التجليات الخ و تلك المكا من و الصور هى النفوس الكامله الانسانية كما يدل عليه قوله: «لعباده».

٣- الطوالع انوار التوحيد تطلع على قلوب اهل المعرفة فتطمس سائر الانوار كما فى رسالة اصطلاحات الصوفيه للشيخ الاكبر محيى الدين. و المطالع النسبة الى اولى وداده، و المغارب بالقياس الى ذوى بعباده و آلا فالتجليات كلها طوالع و هو رب المشارق بالذات و المغارب منسوبة اليه بالعرض كل يوم هو فى شأن و اليوم ظهور التجلى فافهم.

٤- اسعف بحاجته: روا كرد حاجت او را، و اسعف باهله: فرود آمد بر اهل خود، و اسعف له بالصيد: قادر گردانيد او را بر شكار، كما فى منتهى الارب فى لغة العرب فالصحيح اسعافا بما عبر عنه بالباء الموحدة الجارة و اللام تصحيف.

ليس لخفائه سبب سوى غاية الظهور بنيرات^١ منصّاته و^٢ ما يستوجبه من لوازم الأضواء ظهور الأنوار بالأكمّام. و جلّ شأنه من ظاهر لأهله لظهوره غير توغلّ كونه فى بطائن حجه و^٣ ما يستدعيه من غياهب الظلام

فباطن لا يكاد يخفى و ظاهر لا يكاد يبدو^٤

ثم الصلاة و السلام على محمدٍ «مطلع تناثر كل خير و تمام مفتتح فواتح كل فتح و مختتم كل ختام» - ذلك هو النور الساطع الذى لا يشوبه شوائب الغنى و لا غوائل الغمام. **شعر:**

لا ترم فى شمسه ظلّ السوى^٥ فهى شمس و هى ظل و هى فى
و على آله و اصحابه مشكوة شمل كلّ شتات و مصباح جمع كلّ ظلام.
و بعد^٦ فانّ مسألة التوحيد حسبما حققه المشاهدون و طبق ما شاهده المحقّقون

١- قوله قدس سره: «بنيرات منصّاته...»: المنصّة كما فى منتهى الارب: حبله و خانه أراسته جهت عروس مأخوذ من نصّ المتاع و المنصّة بالكسر أنجه بر أن عروس را نشانند و فى مصطلحات الشيخ: النمضة مجلى الاعراس و هى تجليات روحانيه.

٢- عطف على غاية اى ليس لخفائه سبب سوى ما تستوجبه الخ.

٣- عطف على توغلّ اى غير ما يستدعيه كسابقه.

٤- هذا بيت من الشعر.

٥- ظل سوى بالاضافة كما فى مخطوطة عندنا و فى أخرى ظل السوى، و هذا حق.

٦- «فانّ مسألة التوحيد حسبما حققه المشاهدون الخ» هذا التوحيد فى الكتاب و نظائره من الصحف العرفانية الأخرى من فصوص الحكم و مصباح الانس و الفتوحات هو التوحيد الاسلامى و ان الدين عند الله الاسلام، و وصى بها ابراهيم بنيه و يعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا و انتم مسلمون، و هذا التوحيد ماراه برهان الصديقين المؤقنين و لا يمسه الا المطهرون، و لا تطمئن نفوس اهل البحث و التنقيب الا به و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم و فى رسائلنا سيّما الرسالة المسماة بوحدة از ديدگاه عارف و حكيم اشارات و لطائف لعلها تجديك فى التوحيد هذا.

من اولى الكشف و العيان ممّا لم يهتد اليه الى الان نظر ذوى العقول^١ بمشاغل الحجج و البرهان الآ من ايده الله بنور منه و وفّقه بهدايته اليه من الحائزين منهم مرتبتى الاستدلال العقلى^٢ و الشهود الذوقى الفائزين بمنقبتى العلم العلى و الكشف الإئنى الذين

ذلك التوحيد على ان الوجود واحد شخصى ذو مظاهر كما صرح بهذه الدقيقة العلامة القيصرى فى صدر مقدماته على شرح فصوص الحكم للشيخ الاكبر و فى آخر الفصل الابراهيمى منه ايضاً حيث قال: «ان الوجود حقيقة واحدة ليس فيها تعدد اصلاً» و لا يتفوه العارف بتشكيك الوجود بالمعنى الذى رآه المولى صدر الدين الشيرازى صاحب الاسفار قدس سرّه فضلاً عن التشكيك المنسوب الى المشاء على ما بيّنه المحقق الخواجه فى شرحه على النمط الرابع من اشارات الشيخ و سيأتى الكلام فى بطلان القول بالتشكيك الذى هو مبنى قواعد المشائين فى (قال ١٥)؛ بل التشكيك فى الوجود عند العارف بمعنى سعة المظاهر و ضيقها بالقياس بعضها الى بعض، و بعبارة أخرى ان الوجودات بعضها اشدّ وجوداً من بعض آخر اى حقيقة واحدة ذات مراتب على رأى صدر المتألهين و عند العارف بعضها اوسع وجوداً من بعض آخر كالماء من الحياض والغدر والانهار والبحار فان الماء ماء والمظاهر متفاوتة اى متشككة على اصطلاح العارف فالوجود عنده حقيقة واحدة ذات مظاهر و يجب ان يعتنى بهذا الاصل الاصيل اشدّ اعتناء لانه اساس البحث العرفانى والفصل القويم المميز بين التشكيكين والله ولى التوفيق.

١- «بمشاغل الحجج والبرهان ...» متعلق بقوله لم يهتد، و هذا البيان ينبىء عن كون العلم حجاباً اكبر فاقهم.

٢- «و الشهود الذوقى...» الذوق السائر فى السنتهم هو بمعنى وجدان السالك اسماً من اسمائه تعالى حتى يصير مظهره لذلك الاسم و يتصرف به ماشاء باذن الله تعالى مثلاً كان عيسى روح الله ﷺ واجداً الاسمين الشريفين المحيى و الشافى و كان يحيى الموتى و يبرئ الأكمه و الأبرص فهو - سلام الله عليه - كان ذايقاً دينك الاسمين و أمّا مثل هذا الراقم المسكين الذى لم يذوق لذة اقتضاء اسمائه تعالى عيناً و وجوداً، فهو لم يدرك من الاسمين المذكورين مثلاً إلا مفهوميهما و العالم بالمفاهيم ليس بذائق حقائق الاسماء الوجودية على اصطلاح هذه الطائفة. و قد اشار الى الذوق بهذا المعنى الشيخ الكبير العربى فى عدة مواضع من فصوص الحكم و راجع تعليقاتنا عليه حيث يقول فى الفصل الشيشى (ص ١٠٧): «و اذا ذقت هذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية» و قال القيصرى فى شرح النص اليهودى (ص

خَلَّصَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ مَضَائِقِ الْمَقْدَمَاتِ مِنَ الْخَطَابِيَّةِ وَ الْبَرْهَانِيَّةِ إِلَى اقْضِيَةِ الْوَارِدَاتِ الْكُشْفِيَّةِ وَ الْمَخَاطَبَاتِ الْعَيَانِيَّةِ بِحَسَنِ مَتَابَعَةِ الْأَنْبِيَاءِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ - الَّذِينَ هُمْ رَوَابِطُ رَقَائِقِ الْحَقَائِقِ مِنْ عَيْنِ الْجَمْعِ إِلَى مَحَلِّ التَّفْصِيلِ وَ وَسَائِطِ نَزُولِ الْمَعَانِي عَنْ سَمَاءِ الْقُدْسِ إِلَى مَقَامِ التَّنْزِيلِ سَيِّمًا مَنْ تَأَسَّى مِنْهُمْ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ بِالْأَوَّلِ مِنْهُمْ وَجُودًا وَ رَتَبَةً وَ الْآخِرَ مِنْهُمْ زَمَانًا وَ بَعَثَهُ مُحَمَّدٌ الَّذِي هُوَ غَايَةُ الْغَايَاتِ وَ آثَارُهُ الْمُنِيفَةُ (الْمُنِيعَةُ خ ل) مُورِدَ الْكَمَالَاتِ وَ مَنَبِجِ السَّعَادَاتِ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ أَفْضَلَ الصَّلَوَاتِ وَ (اكْمَلْ خ ل) وَ أَجْمَلَ التَّحِيَّاتِ وَلِذَا تَرَى أُمَّتَهُ الشَّرِيفَةَ إِذَا حَاوَلُوا تَحْقِيقَ مَعَانِي التَّوْحِيدِ^١ وَفَقَّوْا بَيْنَ الْبَرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ وَ النُّوَامِيسِ النَّقْلِيَّةِ بِمَا لَا يَتَصَوَّرُ عَلَيْهِ الْمَزِيدُ حَيْثُ يَدْفَعُونَ شَبَهَاتِ بَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ الْقَاصِرِينَ عَنْ تَطْبِيقِ مَا أَفَادَهُمُ النَّظَرُ الصَّحِيحُ لَمَّا أَنْزَلَ عَلَيْهِمُ النَّصَّ الصَّرِيحَ وَ كَذَلِكَ فِي سَائِرِ الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ وَ الْمَعَارِفِ الْيَقِينِيَّةِ قَدْ بَيَّنَّا مَوَاقِعَ خَلْلِهِمْ وَ أَظْهَرْنَا مَوَاضِعَ

٢٤٥): «المراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب ولا على طريق الاخذ بالايمان والتقليد فان كلا منهما و ان كان معتبراً بحسب مرتبته لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية اذ ليس الخبر كالعيان». و به فارسي ذوق چشیدن بلکه دارا بودن است و دارائی غير از دانایی به مفاهيم است كه سيره علمای اعلام بر آن جاری است سعی كن كه علاوه بر دانایی دارائی تحصیل کنی كه ليس للانسان الا ما سعی، سقانا الله و اياكم شرابا طهورا و رزقنا جميعا القرب منه.

١- قوله: «وقفوا بين البراهين العقلية و النواميس النقلية...» كما قال الشيخ الأكبر محيي الدين العربي في آخر الباب الثاني عشر من الفتوحات المكية: «نحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف» (ص ١٣٣، من شرح القيصرى على فصوص الحكم). و قال صدر المتألهين في الفصل السادس عشر من الموقف الثامن من الهيات الاسفار (ج ٣): «نحن زدنا مع الايمان بالاخبار برهانا». و قال ايضاً في المجلد الرابع منه (ص ٧٥، ج ٤): «تباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة». و لا يخفى على المتضلع في الصحف الكلامية و الفلسفية و العرفانية أن المؤيدين بتلك التوفيق هم العارفون بالله الراسخون في الحكمة المتعالية و الفائزون بمنقبتى المدارج العلمية و المعارج الكشفية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم.

زللهم بما يستبان منه محل اللبس و يتميز به^١ السهء من الشمس كل ذلك انما هي
شعشة من ذكاء تميط ليلا ادهم بل^٢ شنشنة اعرفها من اخزم.
^٣ هذا وان زماننا هذا قد بلغ منتهى كماله واستوى دوحة اقباله و حان اوان اجتناء ثماره

١- الشهي كوكب صغير خفى من بنات نعش الكبرى و هو الذى يمتحن به حدة البصر و فى المثل أريد
الشهي و يرى القمر والمراد به هنا رأى الفلسفى و بالشمس الشهود العرفانى كما يقول الحافظ فى
هذا البيت

كفتن بر خورشيد كه من چشمه نورم دانند بزرگان كه سزاوار سها نيست
و قريب منه فى بيته الآخر

اگر چه عقل نقد كايينات است چه سازد پيش عشق كيميا كار

٢- قوله: «شنشنة اعرفها من اخزم...» هو من امثال العرب، قال الميدانى فى مجمع الامثال (ص
٣٢٣، من الطبع الحجرى فى فصل الشين المكسورة): شنشنة اعرفها من اخزم، قال ابن الكلبي الشعر
لابى اخزم الطائى و هو جذاب حاتم او جذ جذه و كان له ابن يقال له اخزم و قيل كان عاقافات و ترك
بنين فوثبوا يوما على جذهم ابى اخزم فادموه فقال: ان بنى ضرجونى بالدم شنشنة اعرفها من اخزم، و
يروى رملونى و هو مثل ضرجونى فى المعنى اى لطخونى يعنى أن هؤلاء أشبهوا أباهم فى العقوق و
الشنشنة الطبيعة و العادة و يروى نشنشة و كأنه مقلوب شنشنة ثم قال: و قال الليث الاخزم الذكر و
المرأة خزماء اذا قصر وترها و ذكر اخزم، قال و كان لأعرابى بنى يعجبه فقال يوما شنشنة من اخزم اى
قطران الماء من ذكر اخزم يضرب فى قرب الشبه، انتهى ملخصاً. و لعل قول الليث اوقع فى المقام
فتأمل و راجع أمالى السيد المرتضى أيضاً (ج ١ - ط مصر - ص ٣٧٤).

٣- «هذا و ان زماننا هذا...» لا يبعد أن يكون مراده من ذلك الزمان المبارك هو العصر المحمدي
عليه السلام و يؤيده قوله الآتى بما استنارت على صفحات أيامه الخ فتبصر. ثم افهم ان عصره عليه السلام ليس
هو زمان حياته العنصرية فقط بل عصره دائم بدوام قرآنه الفرقان و فى المقام رموز و اسرار رزقنا الله و
اياكم بالارتقاء اليها و الاعتلاء الى مقاماتها و النيل بها اللهم أرنا الأشياء كما هي. و سيأتى كلامه قده
فى شرح اول الرسالة (فصل ١) فى ذلك حيث يقول: ثم قوله ذهب اليه العارفون الإشارة الى
المتأخرين من الأولياء المحمديين عليه السلام صرّحوا بافشائها و باحوا بانشادها و انشائها نظماً و نثراً و

وكشف القناع من مخدّرات إكباره بما استنارت على صفحات أيامه من الآثار الموجودة في الكتب المنزلة السماوية والزّبر الكشفية العالية و لعمرنا تجد ما لاتصل اليه الاكابر الا بعد ارتياض نفوسهم بالرياضيات المتعبة الشّاقة مدى اللّيالى و الايام قد صار مضغة للخاص والعام، و ما كان افشائه افتى باهراق دم الكبار قد اصبح فى الاشتهار كالشمس فى رابعة من النهار.

وبالجملة ما لا يمكن للكمّل أن يطأوا مراحل طواه الا بعد خلع النعلين و لا لاحد أن يحوم حول حماه الا بانطواء القدمين بل بالانخلاع عن القوتين قد تسمع اسراره من شراكهما و^١ تقتنص نوافر دقايقه من رقائق نضدهما و اشتباكهما اقتناص شوارد حقايقه من حباتل ادراكهما فان اللبيب بقوتى الوهم والعقل و ترتيب مدركاتهما بميا من هذه الاحيان و الاوقات وصل اليه و عثر عليه وصوله الى اجلى اليقينيات و عثوره على اوّل البديهيات.

شعر:

كم ذا تلوح^٢ بالشعبتين والعلم و الامر اوضح من نار على علم

استدلوا على اثباتها للمستبصرين نقلا و عقلا.

١- «قوله قدس سره: تقتنص نوافر دقايقه...» النوافر بالنون جمع النافر يستوى فيه المذكر والمؤنث و معناه بالفارسية رمنده، شبه الدقائق العلمية بالطيور النوافر مثلاً كما قيل: العلم لا ينسى ولكن دقايقه تنسى. و الشوارد كالنوافر لفظاً و معنى.

٢- و افاد العلامة القيصرى فى شرح الفص الهودى ص ٢٣٥: و المراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان. ذات الشعبتين آلة نجومية يستعلم بها اختلاف المنظر و غيره من الاحكام النجومية، و العلم بفتحتين من الاصطلاحات الهندسية و بيانه يعلم من ثانية اصول اقليدس من الخامس و السادس و السابع و غيرها من اشكال تلك المقالة، و النار على علم يهتدى به و يستضاء به و كان من

على ان المختار عند الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء (الانبياء - خ ل) او الاولياء على ما اخبر عنه المورخون كاغاذاذيمون المدعو بلسان الشرع (الشريعة - خ ل) بلقمان و هرمس الهرامسة المدعو بادريس و فيثاغورث المدعو بشيث و افلاطن الالهى ليس الا هذا لكن المتأخرين من اصحاب المعلم الاول اعنى المشائين لما قصروا طريق الاستفاضة و استعمال الحكمة الحققة على الحجة المحضة و البحث البحت حجزهم حجب الشبهات المظلمة الناشئة مما استست عليه مناهجهم من القواعد الجدلية عن ان يتفطنوا لما هو الحق فى تلك المسئلة الجلية.

و الذى يقضى منه العجب ان من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحق منع و نقض فاصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما يخلص من (عن - خ ل) دياجيرها الا الاقلون و ما ظلمهم الله و لكن كانوا انفسهم يظلمون.

«كلام الشارح حول رسالة جده ابي الحامد»

واما الرسالة التى صنفها مولأى و جدى ابو الحامد محمد الاصفهانى المشتهر بتركه - قدس سره - فانه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة و الحجج الساطعة على اصل المسئلة وفق ما ذهب اليه المحققون قد بالغ فى دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه و بذل

ديدن العرب رفع النار على علم فى الليل، و السيف على علم فى النهار ليهتدى بنور النار و شروق السيف من ضلّ عن الطريق فى البرية، قال كعب بن زهير فى مدح النبى ﷺ فى قصيدته اللامية المعروفة:

ان الرسول لسيف يستضاء به مهتد من سيوف الله مسلول

١- حرف التعريف فى المسئلة للعهد الذكرى اى مسئلة التوحيد التى مر كلامه بها فى قوله و بعد فان مسئلة التوحيد حسبما حققه المشاهدون الخ.

الجهد فى امانة تلك الاذيات^١ بمكانس تبيانه بحيث لا تبقى لمن له ادنى دربة فى العقلیات شائبة خدشة فيما هو الحق من تلك اليقينيّات لكن لبعد غوره فى الحكميات و علوّ طوره فى (تقرير خ ل) البرهانيات قد قصرت فهوم اكثر المستفيدين عن مرامى مقاصده المنية و عجزت مدارك سائر المسترشدين عن مباني فوائده الرّفيعه فحاولت حين مذاكرتى مع بعض المشاركين فى التّحصيل من خُصّ الاخوان ان اكشف قناع الايجاز عن وجوه مخدرات تلك العبارة باوضح بيان تعميماً لفوائدها المنيفة و تتميماً لعوائدها الشريفة مشيراً الى معظم اصول اهل الكشف و امّهات قواعدهم مؤمياً الى معاهد تلك المباحث و كليّات مقاصدهم حافظاً للالفاظ المتداولة بينهم و عباراتهم مراعيّاً للمناسبات المعتمدة بين مصطلحاتهم و مستعاراتهم حذراً من ان يفهم خلاف المراد فيفضى الى الخبط فى البحث و الفساد و قد سمى بعد فراغه

«بكتاب التّمهيد فى شرح رسالة قواعد التّوحيد»

على اننى فى فترة شاغلة عن طريق المباحثة و اشتغال صارف عن المطالعة و القيل و القال فالمرجوّ من العائر على ما يرى من السّهو ان يُسبّل عليه ذيل العفو عصمنا الله و اياكم عن طريق الغرور و الاباطيل و هداً و اياكم سواء السبيل و سقناً من المشرب الخاص المحمّدى عليه و على اله من الصلوات افضلها و اتمها و من التحيّات اشمها و اعظمها ما يروى الغليل.

ثمّ انه لما كان سوق الكلام فى هذه الرّسالة أنّما هو على مساق اهل الاستدلال ناسب ان نصدر الكلام بمقدّمة مُبَيّنَةٍ لتصور ما فيه على سبيل الاجمال مميّزة بين ما يختص بهذا العلم من الموضوع و المبادى و المسائل تاسياً بهم و جرياً على عادتهم فى تقديم

١- مكانس بنون كلمن مكنسة اسم آلة من الكنس، بالفارسية جاروب من كنس البيت كسحه بالمكنسة.

هَذَا الْمَقَالَ وَ بَعْدَ ذَلِكَ نَشْرَعُ فِي تَحْرِيرِ مَقَاصِدِ الرِّسَالَةِ وَ تَبْيِينِ فَوَائِدِهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَحْدَهُ الْعَزِيزُ^۱.

«فی بیان موضوع العلم»

أَمَّا الْمُقَدِّمَةُ

فَاعْلَمْ أَنَّ الْعِلْمَ الْمُبْحُوثَ عَنْهُ هَاهُنَا لَمَّا كَانَ هُوَ الْعِلْمُ الْإِلَهِيُّ الْمَطْلُوقُ الَّذِي هُوَ أَعْلَى الْعُلُومِ مُطْلَقاً يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعُهُ أَعَمَّ الْمَوْضُوعَاتِ مَفْهُوماً بَلْ أَتَمَّ الْمَفْهُومَاتِ حَيْطَةً وَ شُمُولاً وَ ابْنَيْهَا مَعْنَى وَ أَقْدَمُهَا تَصَوُّراً وَ تَعَقُّلاً لَمَّا تَقَرَّرَ فِي الْبَرْهَانِ أَنَّ عُلُوَّ الْعُلُومِ بِحَسَبِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ وَ شُمُولِ حَيْطَتِهِ فَالْعِلْمُ أَنَّمَا يَكُونُ أَعْلَى مُطْلَقاً إِذَا كَانَ مَوْضُوعُهُ أَعَمَّ مُطْلَقاً بِالنِّسْبَةِ إِلَى سَائِرِ الْمَوْضُوعَاتِ حَتَّى يَكُونَ مَوْضُوعَاتِ جَمِيعِ الْعُلُومِ مِنْ جِزَائِيَّاتِهِ.

فَلْتَن قِيلَ أَنَّمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ إِنْ لَوْ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعُ السَّافِلِ أَخَصَّ مِنْ مَوْضُوعِ الْعَالِي مُطْلَقاً وَ لَيْسَ كَذَلِكَ لَجَوَّازُ كَوْنِهِ مَبَايِناً كَالْمَوْسِيقَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحِسَابِ فَانَّهُمْ صَرَّحُوا بِأَنَّهُ تَحْتَهُ مَعَ تَبَايُنِ مَوْضُوعَهُمَا بِالذَّاتِ.

قُلْنَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعُ السَّافِلِ تَحْتَ مَوْضُوعِ الْعَالِي وَ أَخَصَّ مِنْهُ أَمَّا بِذَاتِهِ أَوْ

۱- «قوله : إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَحْدَهُ الْعَزِيزُ...» لَمَّا كَانَتْ الْغَايَةُ الْقَصْوَى فِي مَسْئَلَةِ التَّوْحِيدِ الْعِرْقَانِي هِيَ ظُهُور الْوَحْدَةِ الْحَقَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ بِوَحْدَتِهَا الشَّخْصِيَّةِ، وَ قِيَامِ سُلْطَانِ الْعِزَّةِ فِي الْعِيُونِ الْمَكْتَحِلَةِ بِكُلِّ الْمَعَارِفِ الْأَسْمَائِيَّةِ الْجَمَالِيَّةِ وَ الْجَلَالِيَّةِ، أَتَى بِهِذَيْنِ الْأَسْمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ فِي قَوْلِهِ «إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَحْدَهُ الْعَزِيزُ» وَ هَذِهِ الرِّسَالَةُ كَافِلَةٌ لِتِلْكَ الْمَسْئَلَةِ السَّامِيَّةِ، وَ فِي الْمَنَاجَاةِ الشَّعْبَانِيَّةِ لِأَسُوءِ الْأَوْلِيَاءِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَ السَّلَامِ: «إِلَهِي هَبْ لِي كِمَالَ الْإِنْقِطَاعِ الْيَكِ وَ انْزِلْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حِجَابَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مَعْلُوقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ، وَ نَعْمَ مَا قَالَ الشَّاعِرُ الْمَفْلُوقُ، الْعَارِفُ الشَّيْخُ السَّعْدِيُّ:

١- بالحيثية المبحوث عنها و إلا لا يكون سافلاً و علم الموسيقى أنما جعل تحت الحساب باعتبار حيثيته فان النغم المبحوث عنها فيه و ان كانت من الكيفيات المباينة لمطلق الكم لكن لا تصوير موضوعاً للموسيقى إلا اذا عرضت لها عوارض من باب الكم المنفصل فهو بهذه الحيثية يكون تحت الحساب ضرورة.^٢

٣- لا يقال لو كفى هذا فى تحقيق (تحقق خ ل) النسبة ههنا لم يلزم ان يكون موضوع

١- «بالحيثية المبحوث عنها...» و قد اشار اليهما فى قوله أنفاً قلنا يجب ان يكون موضوع السافل الخ.

٢- السائل لما رأى ان النغم المبحوث عنها فى الموسيقى من الكيفيات و كيف مبان للكم توهم ان موضوع الموسيقى مبان لموضوع العدد اى الحساب، و ازال وهمه بأن النغم المذكورة انما تصوير موضوعاً للموسيقى اذا عرضت لها عوارض من باب العدد فموضوع الموسيقى من جزئيات العدد.

٣- قوله: «لا يقال لو كفى هذا فى تحقيق النسبة...» يعنى لو كفى عروض حيثية على احد المتبائنين، تحقيق النسبة اى نسبة احد المتبائنين الى الآخر و اندراج احدهما تحت الآخر كما صارت النغم التى من الكيفيات مندرجة تحت الكم بعروض عوارض من باب الكم عليها، لم يلزم ان يكون موضوع علمكم هذا بذاته اعم الموضوعات لجواز ان يكون عمومها باعتبار حيثيته لاحقة عليه فلا يتم إذا بيانكم بأنه اعم الموضوعات بذاته.

فأجاب عن هذه الشبهة بوجهين: الأول عدم المساعدة على تلك الملازمة أولاً و ذلك لان اعتبار عروض حيثية أو حيثيات على مفهوم لا يوسع بل يضيقه، كما ان النغم التى من الكيفيات صارت بعروض العوارض الكمية عليها مضيقه محدودة مندرجة تحت مقولة الكم فلا يجديكم قياس هذا بتلك بل القياس ممنوع فالملازمة ممنوعة.

و اما الوجه الثانى فبعد المساعدة على الملازمة أن الحيثية ههنا أى عموم موضوع هذا العلم ليست لاحقة على الموضوع بل هى نفس مفهومه أى معناه و حقيقته و طبيعته، و ذلك لأن الموضوع ليس إلا الموجود الصمد و الصمد هو المصمت الذى لا جوف له فهو فوق التمام الذى لا يعوزه شئ فلا يبقى شئ خارجاً عنه عارضاً عليه حتى يصير بذلك العارض عاماً، فهو بذاته اعم الموضوعات.

الاعلى اعمّ بالذات لجواز ان يكون عمومه باعتبار حيثيّة لاحقة فلا يتمّ اذاً البيان.
 لأنّ نقول بعد المساعدة على الملازمة المذكورة أنّ الحيثيّة هيّهنا ليست خارجة عن
 الموضوع بل نفس مفهومه فالعموم بالذات حينئذٍ لازم^١ على التقديرين.
^٢ فان قلت لو كان حيثيّة الموضوع هيّهنا نفس مفهومه و طبيعته يلزم ان يكون البحث
 فيه عمّا يلحق الوجود من حيث أنّه وجود فيكون بحثه مقصوداً على ما لا يكون في وجوده
 و حدوده محتاجاً الى المادة ضرورة ان ما يكون فيهما^٣ او في احدهما محتاجاً الى المادة
 فالبحث عنه انما يكون عمّا يلحقه من الحيثيّة الخاصّة به و الاً فلا يكون بحثاً عنه و
 حينئذٍ يكون هذا هو العلم المسمّى بعلم ما بعد الطبيعة لا غير.
 قلنا انما يلزم ذلك أن لو كان الوجود الماخوذ هيّهنا موضوعاً هو الوجود المجرد المطلق

-
- ١- قوله: «على التقديرين...» اقول التقديران احدهما وجوب كون موضوع السافل تحت موضوع
 العالى و اخص منه بذاته، و ثانى التقديرين هو وجوب كون موضوع السافل تحت موضوع العالى و اخص
 منه بالحيثية المبحوث عنها و قد أشار اليهما في قوله أنفاً: قلنا يجب أن يكون موضوع السافل إلخ.
 ٢- قوله: «فان قلت لو كانت حيثية الموضوع...» اقول: ثم أورد المعترض شبهة أخرى و أبداهها من
 تلفيق أمرين احدهما العموم و ثانيهما كون العموم نفس مفهوم الموضوع، و اتخذ العموم بمعناه الكلى
 المجرد العقلى دون معناه الاطلاقى الإحاطى الصمدى العينى، فقال:
 ان تلك الحيثية التى اعترفتكم بأنّها نفس مفهوم الموضوع، كانت هى العموم و العموم العارض للوجود
 الذى جعلتموه موضوعاً لعلمكم هذا يخصّه و يقصره بالموجود الذى ليس بمادى، حفظاً لعروض العموم
 فحينئذٍ يكون البحث عنه مقصوداً بعلم ما بعد الطبيعة لا غير، لأن ما هو مادى كان البحث عنه عما
 يلحقه من الحيثية الخاصة به.
 فاجاب عن الشبهة و أزالها بأن العموم الذى هو نفس مفهوم الموضوع اى نفس طبيعته و ذاته هو معناه
 الشامخ الصمدى الاطلاقى الإحاطى العينى فلا يعوزه شيء. و سيأتى معنى الاطلاق على المنهل
 العرفانى فى الكتاب على التفصيل و الاستيفاء. و قد ذكر فى المواضع اخرى ايضا و هى.
 ٣- قوله: «فيهما» اى فى وجوده و حدوده.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ هُوَ مُطْلَقُ الوجود بدون اعتبار الإطلاق معه من حيث هو كَذَلِكَ فلا شك أن سائر الخصوصيات و الحثيات مادية كانت أو غير مادية تكون مندرجة فيه كما سيجيئ بيانه على التفصيل.

فإن قلت هذا غير موافق لما عُلِمَ من تصفح كلامهم فإنَّ شيخ المشائين ابن سينا قدس سره قد صرح في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الهيئات الشفاء أنَّ الموجود بما هو موجود امر مشترك بين المقولات و أنه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة. قلنا أنَّ الموجودية المشتركة بالمعنى الذى جعل به موضوعاً للصناعة و ان شملت جميع المقولات من حيث انها غارضة اياها لكن خصوصيات كل منها و حيثياتها ليست داخلية فيها و لا صادقة عليها بهو هو عندهم فيكون بالحقيقة هو المعنى المجرد دون المعنى الذى جعل به موضوعاً لهذا العلم فانها بهذا المعنى نفس حقيقة الخصوصيات و عين تلك الحثيات اذ تلك أنما هو صور تعيناتها المتميزة بمجرد النسب و الإضافات و صنوف الاعتبار على ما استطلع عليه انشاء الله تعالى فاذا عرفت هذا عرفت أنَّ الفرق بين هذا العلم الالهى و العلم الالهى المسمى بما بعد الطبيعة كالفرق بين المطلق و المقيّد من غير فرق.

ثم لما تقرر بحكم الحصر العقلى أنه ليس و لا واحد من المفهومات الآ و هو مندرج تحت موضوع احد من العلوم الثلاثة اعنى العلم المنسوب الى الطبيعة و ما بعدها و المتوسط

١- قوله: الفرق بين هذا العلم الالهى...: «الفيلسوف يبحث عن الطبيعيات، ثم يبحث عن الواجب تعالى و مسائله الخاصة، فالاول هو العلم الطبيعى و الاخير هو العلم الالهى على معنى الفيلسوف، أما العارف فلا يرى الا واحداً بوحدته الشخصية، هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن، و لا يبحث الاعن العلم الالهى فقط لأن موضوع مسائله هو الموجود الصمدى الذى ليس الواقع إلا ذاته و شئونه الذاتية المعبرة باسمائه الحسنى و صفاته العليا، (هو الذى فى السماء آله و فى الأرض آله) به هر رنگى كه خواهى جامه مى پوش كه من آن قد رعنا مى شناسم

بينهما اندراج^١ موضوع ما هو الاعلى من تلك العلوم تحت موضوع هذا العلم ظهر^٢ وجوب عمومته بالنسبة الى ساير المفهومات مطلقاً.

و وجوب كونه ابيئها معنى و اقدمها تصوراً ايضاً ضرورة انه لو كان بين المفهومات ما هو ابيئ منه يلزم ان لا يكون هو اعم المفهومات مطلقاً و الا يلزم ان يكون الخاص ابيئ من العام و ذلك محال.

و اذا ظهر اندراج سائر الموضوعات تحت موضوع هذا العلم ظهر (علم - خ ل) حكم سائر المسائل و المبادئ التى هى احكام الموضوع و ميّنات تلك الاحكام و اذا عرفت هذا فاعلم ان التعبير عما يصلح لان يكون موضوعاً لهذا العلم من المعنى المحيط و المفهوم الشامل الذى لا يشذ منه شيء و لا يقابله شيء عسير^٣ (عسر خ ل) جداً^٤ فلو عبر عنه

١- قوله : « اندراج... » مفعول مطلق لقوله : « مندرج » أي مندرج تحت موضوع احد من العلوم الثلاثة اندراج موضوع ما هو الخ.

٢- قوله « ظهر » جواب لما تقرر.

٣- قوله : « عسير » خبر ان التعبير.

٤- قوله : « فلو عبر عنه بلفظ الوجود... » و قد افاد ذلك الحكم المحكم النازل من بطنان عرش التحقيق العلامة ابن الفناى فى مصباح الانس فى شرح مفتاح الغيب (ص ٧٩) حيث قال : فان قلت فمفهوم الوجود كالكون له تعين فى العقل و الوجود اسمه و له رسم و هو كما مر ما به الوجدان فكيف نفى عنه هذه الاشياء ؟ قلنا قولنا هو وجود للتفهيم اذ لا اكثر احاطة بالموجودات منه فى العبارات و لا مفهوم يتعين فى العقول مما يكون الوجود عينه الا هو لا ان ذلك اسم حقيقى له الخ.

واعلم ان المسائل المهمة فى حول الصمد الحقيقى سبحانه ثلاث : احديها فى وجوده بهر برهانه، و ثانيها فى وجوبه تعالى شانه، و ثالثها فى وحدته عز سلطانه، اما الاولى فقد افاد الشارح فى المقام و ابن الفناى فى المصباح من ان التعبير عنه بلفظ الوجود تعبير عنه باخص اوصافه الخ. و اما الثانية فسيأتى كلام المصنف فيها فى الفصل المعنون (الفصل ٢١) بقوله فلان قيل ان الحقيقة المطلقة لو كانت واجبة لذاتها الخ فراجع، و جملته ان الوجوب لتنزيه الذات و لا يخرجها عن الاطلاق الصمدى. و

بلفظ الوجود المطلق^١ أو الحقّ إنّما ذلك تعبير عن الشيء بأخص أوصافه الذى هو اعمّ المفهومات ههنا إذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصلٍ اشمل من ذلك وابين لكان أقرب اليه وأخص به وكان ذلك هو الصّالح لان يعبر به عن موضوع العلم الالهى المطلق لا غير. ثمّ انه ليس بين الالفاظ المتداولة ههنا (هناخ) شىء احقّ^٢ من لفظ الوجود بذلك اذ معناه اعمّ المفهومات حيطة و شمولاً و أبينها تصوّراً و أقدمها تعقلاً و حصولاً لوجهين: اما الاول فلانّ تحقق معنى نسبة العموم و الخصوص راجع الى انّ المتّصف باحد الحصولين من افراد الخاص مندرج فى المتّصف بذلك الحُصول من افراد العام دون العكس و بيّن ان كلّ مفهوم^٣ لا يتحقق عموم المفهومات الا بعد اتّصافها باحد قسميه لأبد و ان يكون ذلك المفهوم مطلقاً اعمّ المفهومات ضرورة.

و اما الثانى فلانّ معنى كون الشىء بيتاً أو غير بيتٍ أيضاً راجع الى عدم احتياجه فى الاتّصاف باحد الحصولين و الوجودين الى واسطة و الى احتياجه اليها فانّ ما يكون فى الاتّصاف المذكور مسبوقاً بغيره و محتاجاً فى تلك النسبة الاتّصافية التى بينهما الى

اما الثالثة فقد افاد صدرالدين القنوى فى المفتاح (ص ٦٤) من ان قولنا وحدة للتنزيه و التفخيم الخ فافهم.

١- قوله: «بلفظ الوجود المطلق أو الحق» يعنى بالوجود المطلق مطلق الوجود لا الوجود المطلق بالمعنى المجرد الذى هو موضوع صناعة الفلسفة الذى كان بالنسبة الى موضوع هذا العلم الالهى العرفانى نسبة المقيد الى المطلق، و هذا الفقير الى الله تعالى يعتبر عن ذلك الاطلاق العرفانى فى مرقوماته، بالاطلاق الصمدى. و اما قوله أو الحق ناظر الى كلام الصدر القنوى فى مفتتح مفتاح الغيب من ان موضوعه التخصيص به وجود الحق سبحانه. و ما قال العلامة القيصرى فى اول الفصل الاول فى مقدمات شرحه على فصوص الشيخ، من ان الوجود هو الحق.

٢- قوله: «أحق من...» و فى اول تجريد المحقق الطوسى قده: «لا شئنى اعرف من الوجود»، و فى شرح العلامة الحلى «لا شئنى اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه».

٣- قوله: «كل مفهوم...» و هو مفهوم الوجود فى المقام.

واسطة يكون بعيدا عن الحصول المذكور و يقال أنه غير بين و يتفاوت البعد بحسب قلة الوسائط و كثرتها و ما لا يكون^١ فى الاتصاف المذكور مسبقا بغيره و لا محتاجا فيه الى واسطة بل له الاتصاف بالحصول المذكور أولا و بالذات يكون قريبا منه و يقال أنه بين و بين ان كل ما^٢ تكون نسبة القرب منه توجب ان يكون المنتسب اليه بينا و نسبة البعد عنه تستدعى ان يكون غير بين لأبد و ان يكون ابين المفهومات و الا لم تكن تلك النسبة موجبة للتبيين و لا عدمها مانعا له على أنه اقرب المعانى بالنسبة الى المبدء^٣ فإنه ما من شىء يتحقق بنفسه (خ ل لنفسه) او بشىء (لشئىء خ ل) آخر الا و تكون مقارنته اياه اولا و كذلك لا يكون حصوله فى نفسه او لشيء الا بعد حصول ذلك المعنى له و تحققه به و لذا تجد ذلك اللفظ اظهر دلالة و اكثر مداولة فى عبارات المحققين عند ادارتهم (ارادتهم خ ل) اياه من سائر الاسماء و الالفاظ.

^٤ فلاين قيل الموضوع فى كل علم على ما تعارف بينهم هو ما يبحث فى ذلك العلم

١- قوله: «و ما لا يكون...» عطف على قوله: «ما يكون فى الاتصاف».

٢- قوله: «كل ما...» و هو الوجود فى المقام.

٣- قوله فانه ما من شىء الخ...» اى جميع الاشياء سواء كان تحققها بنفسها كالعقل الاول او الجواهر او بشىء آخر كما دون العقل الاول او الاعراض انما كان تحققها بمقارنتها اياه اى الوجود المستفاد من قوله بين ان كل ما تكون الخ فجملة الكلام ان الاشياء كلها ظهورها و حصولها بالوجود.

٤- قوله: «فلاين قيل الموضوع فى كل علم».

لما حقق ان موضوع هذا العلم الآلهى العرفانى هو الوجود اللابشرط الاطلاقى الحق الصمدى، تصدى لدفع ما عسى تتوهم فى المقام من الأسئلة الثلاثة الآتية، ثم قبل الجواب عن واحد واحد منها مهّد مقدّمة لتبيين المرام.

فقال: فلاين قيل الموضوع فى كل علم «هذا هو السؤال الاول».

و اقول فى بيانه متمثلا بالنفس الناطقة و قواها، كما ان النفس الناطقة فى وحدتها كل القوى، و ان البدن فى الحقيقة روح متجسد و ان شئت قلت ان البدن مرتبة نازلة للنفس، كذلك الحق سبحانه و

صفاته العليا من الحياة والعلم والسمع والبصر وغيرها، وكما ان القوى النفسانية وعضاؤها البدنية ليستا الا شئونها واطوارها الذاتية و مجاليها ومظاهرها العنصرية، كذلك الحق سبحانه فهو عال في دنوه و دان فى علوه وقد أجاد العارف الجامى بقوله:

حق جان جهانست و جهان جمله بدن اصناف ملائكة قواى اين تن
افلاك و عناصر و مواليد اعضا توحيد همين است و دگرها همه فن
و بقوله ايضاً:

مجموعه كون را به آيين سبق كرديم تصفح ورقاً بعد ورق
حقا كه نه ديديم و نه خوانديم در او جز ذات حق و شئون ذاتيه حق
وكما ان القوى النفسانية اعيان وجودية و يعبر عنها بالفاظ حاكية عنها، وكل واحدة منها ذات النفس المتخذة مع صفة، كذلك الحق سبحانه و صفاته الحسنى فاذا اخذت الذات تعالى مجذها مع واحدة من تلك الصفات يعبر عن هذا المعنى السمى بالاسم فالاسم بهذا المعنى عين المسمى كما فى الجوامع الماثورة عن اهل بيت العصمة و الوحى، و اما الالفاظ الحاكية عن الاسماء الوجودية من الرحمن و الرحيم و العليم و السميع و البصير و غيرها، فكلها أسماء الاسماء و سيأتى تعريف الاسم و الصفة فى هذا الشرح (قال ٢٧) من ان الاسم على اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنى من المعانى عدمية كانت او وجودية يسمون ذلك المعنى بالصفة و التعت فلا اسم حيث لا صفة و لا صفة حيث لا اعتبار مع الذات.

فبعد ما تقرر هذه المطالب السنية فى ذكر ك فاعلم ان الموضوع ههنا ليس الانفس الاسماء و الحقائق و لا شىء منها بخارج عنه حتى يصدق للقوق و العروض فيقال يبحث فى هذا العلم عن المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة اياها، كما ان قوى النفس ليست خارجة عنها حتى يقال انها لاحقة اياها، و لا داخلية فيها حتى يقال ان النفس حاوية اياها.

و اما السؤال الثانى فهو قوله: «سلمناه لكن نمنع» تقريره أنا لأن سلمنا ان صدق ما يحمل على الموضوع من الاسماء و الحقائق ان يكون على سبيل اللقوق لكن ذلك اللقوق لو كان لذات الموضوع المقروض ههنا أو لما يساويها لزم عدم انفكاك شىء من تلك اللواحق عن ذلك الموضوع العام

الاطلاقى الصمدى لان سلطان الوجود اينما كان لزمه جميع عساكره الاسمائية و ان كان بحسب اقتضاء المجالى و المرائى ظهور احكام بعض الاسماء غالباً على غيره و تكون احكامها "غير مستهلكة تحت ذلك الاسم الغالب، فاذا كان جميع محمولاته الاسمائية مستجثة فى مكن ذاته اينما كان فكيف يكون الموضوع عاماً بالنسبة الى محمولاته الاسمائية، فعلى هذا اذا اخذت اى مفهوم منها من الحى و السميع و البصير و غيرها يصلح أن يكون موضوعاً لهذا العلم لعمومه الاطلاقى الصمدى فلا يكون جعل مطلق الوجود موضوعاً أولى من غيره من المفهومات المساوية له.

و اما السؤال الثالث فهو قوله «و ايضاً قد تقرر على قواعد الخ.» تقريره انه اذا كانت الاسماء و الحقائق من مقتضيات نفس الذات بمعنى انها من شئونها الذاتية الوجودية فحينئذ لا يمكن ان تنفك تلك الاسماء عن تلك الذات و تتخلف عنها فليس الوجود الاطلاقى الصمدى الا شىء هو حقيقة واحدة ذات شئون فكيف يتصور شىء محيط و آخر محاط فما معنى احاطة تلك الذات و عمومها و شمولها على تلك الاسماء و الحقائق.

و قوله بعد المقدمة: فاذا تقرر هذا ظهر ان تلك الاسماء - الى قوله -: صالح للموضوعية، جواب عن السؤال الأول، و قوله و مساواتها للموضوع - الى قوله -: الى الحقائق النوعية، جواب عن السؤال الثانى، و قوله ثم ان اقتضاء الذات جميع الاسماء - الى آخره - جواب عن السؤال الثالث.

و اما المقدمة فظاهر انها تحتوى الأجوبة الثلاثة على الاجمال و القوة، و ما ذكرها فى الاجوبة على التفصيل و الفعل مستخرجة منها لكنها مستخرجة من الاعتبار الآخر منها و هذا الاعتبار هو مطمح النظر. ثم ان هذا الاعتبار يحتوى امرين أحدهما بيان امتياز الأسماء بعضها من بعض، و الآخر بيان خصوصية المعنى المحيط، فالامر الأول يستنبط منه الجواب الاول، و الامر الثانى يستنبط منه الجوابان الثانى و الثالث فتبصر. اما الأمر الأول فهو من أمهات المسائل العرفانية من أن العين مع كونها واحدة فهى متكثرة و انما الكثرة فى اسمائها، و راجع فى ذلك الفصل الادريسى من فصوص الحكم للشيخ الكبير العربى حيث يقول (ص ١٥٨) و العين واحدة من المجموع فى المجموع فوجود الكثرة فى الاسماء و هى النسب و هى امور عدمية و ليس الا العين الذى هو الذات - الى قوله -: لكن الوجوه الوجودية متفاضلة الخ و هذه المسألة توجد ايضا فى عدة مواضع من الفصوص. و قال صائن الدين

عن اعراضه الذاتية الخاصة به الى المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة ايها
اماً لذاتها او لما يساويها جزءا كان او خارجاً و لا شك ان صدق ما يحمل هيئتها على
الموضوع من الأسماء و التحقيق لا يمكن ان يكون على سبيل اللحق فان ذلك
الموضوع نفس الاسماء و الحقائق على ما قلتم و لا شيء بخارج عنه اصلاً.

سَلَمْنَاهُ لَكِنْ نَمْنَعُ (يَمْنَعُ خ ل) ان يكون ذلك اللحق لذاته او لامر يساويها و الا يلزم
عدم انفكاك شيء من تلك اللواقح عن الموضوع العام فالعام لا يكون عاماً بالنسبة الى
محمولات مسائله فلا يكون جعله موضوعاً اولى من غيره من المفهومات المساوية له.

و ايضاً قد تقرر على قواعد اهل التحقيق ان الاسماء و الحقائق كلها هي من
مقتضيات الذات نفسها في نفسها لنفسها فيمتنع ان تنفك عنها فان مقتضى الذات لا
يمكن ان يتخلف عنها اصلاً فكيف يتصور حينئذ عموم ما دل عليها و احاطتها بالنسبة
الى تلك الحقائق و الاسماء.

قلنا ان هيئتنا مقدمة لأبد من الاطلاع عليها أولاً و هي ان كل مفهوم انما يتصور

شارح هذا الكتاب قواعد التمهيد، في شرحه على الفصوص في هذا المقام من كلام الشيخ في بيان
النسب الاسمائية ما هذا لفظه: و اعلم ان النسب الاسمائية التي هي أمور عديمة في نفسها ليست
اعداماً صرفة فانها من حيث هي اعدام لا يمكن أن يشار اليها و يعبر عنها بل لها نسبة الى العدم
بالقياس الى أنفسها كما ان لها نسبة الى الوجود بالاضافة اليه، فهي بالاعتبار الاول تسمى بالأمور
العديمة و النسب الامكانية الاعتبارية؛ و بالاعتبار الثاني تسمى بالوجوه الوجودية اذ بها يظهر الوجود، و
هذا الاعتبار هو الذي يسميه الحكيم بالوجوب اللاحق و سائر الاحكام الثبوتية و الاوصاف الوجودية
انما تضاف الى تلك الوجوه فلذلك قال - يعني قال الشيخ العربي في الفصوص -: لكن الوجوه
الوجودية متفاضلة. و اما بيان الامر الثاني ففي خصوصية المعنى المحيط التي هي الشمول و الاحاطة و
عليها مدار بحث المحيط و المحاط في الذات الواحدة بالنسبة الى اسمائها المتكثرة على منظر العارف.
و العجب ان صدر المتألهين قدس سره قال انه لم نجد على وجه الارض من وصل الى مسألة الكثرة في
الوحدة.

عمومه بالقياس إلى الجزئيات المندرجة تحته لكن لتلك الجزئيات اعتباران. احدهما من حيث صدق ذلك المفهوم الكلى عليها بهو هو و اشتماله على كلاًها و بهذا الاعتبار ليست شيئاً زائداً على نفس ذلك المفهوم اصلاً. و الآخر من حيث حقايقتها الامتيازية و خصوصياتها النسبية الاعتبارية التى بها يمتاز كل منها عما عداها و بهذا الاعتبار ليست نفس ذلك المفهوم و لا داخلة فيه بل انما هى من الامور الخارجة عنه اللاحقة اياه لذاته و ذلك لان خصوصية المعنى المحيط التى بها يمتاز عن سائر ما عداها انما هى الشمول و الاخاطة و لا شك ان هذه الخصوصية انما تقتضى ملحقية المعنى المحيط بسائر المفهومات و عدم ممانعتها لشيء من الخصوصيات المتقابل المتتابع بعضها مع بعض على ما هو مقتضى طبيعة الاخاطة و الشمول كما ستطلع عليه و هذا يناسب ما تسمعه من ^١ ائمة التحقيق يسمون الهوية المطلقة مجمع الاضداد و لهذه الدقيقة ^٢ مواضع تقع فى هذه الرسالة فليكن على ذكر من

١- قوله قدس سره: «ائمة التحقيق يسمون الهوية المطلقة مجمع الاضداد...» اقول: قال الشيخ الأكبر العربى فى الفص الادريسي من فصوص الحكم (ص ١٥٩): قال الخراز - يعنى ابا سعيد الخراز - رحمه الله - و هو وجه من وجوه الحق و لسان من الستة ينطق عن نفسه بأن الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليه بها و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فهو عين ما ظهر و هو عين ما بطن فى حال ظهوره الخ.

و فى الطبقات الكبرى للشعرانى ابو سعيد احمد بن عيسى الخراز - رضى الله تعالى عنه و رحمه - هو من اهل بغداد و صاحب ذالنون المصرى و سريا السقطى و بشر الحافى و غيرهم و هو من ائمة القوم و اجلة المشايخ قيل ان اول من تكلم فى علم الفناء و البقاء ابوسعيد الخراز. مات - رضى الله عنه - سنة تسع و سبعين و مأتين. ثم نقل عنه كلمات قصار رائعة فراجع الطبقات.

٢- قوله مواضع (ره) «اقول يمكن ان تكون مواضع بمعناها اللغوى و هو ظاهر، و يمكن ان يكون بمعناها الاصطلاحى المنطقى فى الجوهر النضيد فى المنطق للمحقق الخواجه نصيرالدين الطوسى قدس سره»: كل حكم منفرد يتشعب منه احكام جزئية يصلح لان يجعل مقدمات الاقيسه يسمى

المستبصرين.

١) فإذا تقرر هذا ظهر ان تلك الاسماء والحقائق^٢ بهذا الاعتبار من اللواحق التي تصلح لان يكون مبحثها عنها في الفن كما^٣ ان ملحوقها بذلك الاعتبار صالح للموضوعية. و مساواتها للموضوع لو سلمت لا تنافي موضوعيته لتلك الاسماء والحقايق كما في الخواص و اللوازم المساوية بالنسبة الى الحقائق النوعية.

٥) ثم ان اقتضاء الذات جميع (لجميع خ) الاسماء بنفسها واشتمال كل منها على الذات بجميع اعتباراتها و ان كانت مقررة عندهم لكنها انما تختلف بحسب ظهور احكامها في القوابل فانه قد يكون الغالب منها بحسب ظهور احكامها في بعض المظاهر اسماً كلياً وقد يكون اسماً جزئياً^٦ و يكون ذلك الغالب هو الظاهر الناعت له دون غيره من الاسماء فان

موضعاً، وقال العلامة الحلّي في شرحه (ص ٢٠٥): و تسمى هذه الاصول في عبارة القدماء مواضع اى موضع بحث و نظر. و كان الانسب بالكتاب هو معناها الاول فليتامل.

١- جواب عن السؤال الاول.

٢- و انت خبير بان هذا الاعتبار ينافي كون الموضوع هو الوجود لا بشرط على ما صرح به انفا اذ لا يتصور حينئذ سبق و لحوق فالحق ان الفن ليس بفن اصطلاحى و يناسب ما ذكرنا ما سيذكره في مبادئ هذا الفن و في كيفية اخذ مسائله.

٣- قوله : « كما ان ملحوقها (اه) و الملحوق هو الوجود اللابشرط الاطلاقى الصمدى ».

٤- جواب عن الثانى.

٥- جواب عن الثالث.

٦- قوله : « و يكون ذلك الغالب هو الظاهر الناعت » اقول: بالتدبر فى هذه الدقيقة فى الاسم الغالب الظاهر يستكشف وجه ظهور بعض الألقاب المادحة الكمالية فى انسان كامل دون غيره من الألقاب الأخرى مثلاً ظهر الباقر فى واحد و الصادق فى آخر و الكاظم فى آخر مع أن كل واحد منهم متصف بها، و كذا يعلم بها وجه التمسك بكل واحد منهم سلام الله عليهم فى أمر خاص و التوسل بهم فى ذلك، كما نقل السيد عليخان فى الكلم الطيب عن الشيخ الصهرشتى فى قبس المصباح فى التوسل بالائمة

احكامها مستهلكة تحت حكم اسمها المهيمن كما فى الطبايع المركبة عند حكمنا بانها حارة او باردة و اذا تقرر هذا ظهر انه لا يلزم من اقتضاء حقيقة فى نفسها اسماً و عدم انفكاكه عنها فى الوجود ان يكون ذلك الاسم ظاهراً حكمه فى جميع صور تعييناتها ناعثاً ايها فى الكل.

«فى بيان مبادئ العلم»

و اما مبادئه المختصة به فالتصورية منها هى تصور امهات الحقائق اللازمة للوجود الحق سبحانه المسماة عند القوم بالاسماء الذاتية و ما يليها من اسماء الصفات ثم اسماء الافعال و اسماء النسب و الاضافات الواقعة بين كل منها.

و التصديقية منها هى الحكم عليها بثبوتها فى نفسها او بثبوت بعض لوازمها لها. فلان قيل يجب ان تكون المبادئ اما بيّنة بنفسها او مبيّنة (بيّنة) فى العلم الاعلى مسلّمة فى علمها و هذه الحقائق لما لم تكن بيّنة بنفسها يجب ان تكون مبيّنة فى العلم الاعلى و لا اعلى من هذا العلم على ما تقرر.

قلنا طريق استعلام المبادئ على ما تقرر وهى الحقائق المذكورة فى هذا العلم ايضاً انما هو باحد الوجهين.

اما بظهور آثارها فى العالم و مشاهدة العارف لتلك الآثار و الاحكام حساً و عقلاً او حدساً و كشفاً و تعلمه (تعلمها خ ل) منها و هو بمنزلة البيئة فى العلوم الرسمية. و اما باخذها من صاحب كشف اعلى و اتم منه كالكمال من الانبياء و الاولياء و ذلك بمنزلة المبيّن فى العلم الاعلى.

لا يقال انما يصح ذلك لو كان عندهم ميزان يتميز به صحيح ما يختص بذلك العلم

الطاهرين عليهم السلام فراجع.

١- قوله : «لو كان عندهم ميزان الخ» الكلام فى ذلك الميزان مبحوث عنه فى آخر هذه الصحيفة

عن غيره كما هو فى ساير العلوم النظرية حتى يؤخذ ما يؤخذ من تلك العلوم معياراً بمعياره الصحيح و الا فلا تعويل فى العلوم الحقيقية على ما حصل منها بمجرد التقليد.
 لانا نقول ممنوع انه ليس عندهم^١ آلة كذلك فانه قد ثبت عند المحققين من اهل الكشف ان له بحسب كل شخص و وقت و مرتبة ميزانا يناسبه و لذلك تجدهم يظهرون لشخص من تلك الحقائق ما يخفون عن آخر و يخفون عنه فى وقت ما يظهرون له فى وقت آخر و لو لا ذلك ما يمكن للانسان من التفرقة بين الالتقاء الصحيح الالهى و بين التسويل الفاسد الشيطانى.

«فى بيان مسائل العلم»

واما المسائل ههنا فهى عبارة عما تتبين به متعلقات هذه الحقائق و الاسماء من المراتب و المواطن و تخصيص كل منها بموطنه و مَحْتِدِه^٢ فان لكل اسم موطن يختص به و هذا هو المراد بتوقيفية اسماء الله تعالى على قواعدهم و بيان تفصيل احكامها و نسبها المختصة بكل منها.
 فان قلت المسئلة فى كل علم انما تطلق على ما يبرهن عليه فى ذلك العلم فحيث لا برهان كيف يتصور المسئلة.

قلت البرهان انما هو تأليف المبادئ اليقينية من البيّنة او المسلّمة بحيث ينساق الى الحكم المطلوب المسمى بالمسئلة و اذ قد عرفت فى هذا العلم ما هو بازاء الضربين

المكرمه (قال ٦٥) حيث يقول ابو حامد: دقيقة قد بقى ههنا بحث مفيد الخ.

١- اى ميزان و معيار.

٢- المحتد من حدد كالمجلس، و بابه من ضرب. و فى الصحاح حدد بالمكان يحتد، اقام به. و فلان من محتد صدق اى من اصل صدق.

المذكورين من المبادئ فما حصل ممّا يتألف منها عند استحصال المطالب العلمية و المعارف الحقيقية تكون مسألة.

على أنّ هذا كله إنّما هو قواعد مصطلحة في العلوم الرسمية الجزئية المقيدة فلا يلزم انطباقها على العلم الكلى المطلق لما بين من مباينة خصوصية المطلق لخصوصيات جزئياته و عدم وجوب انطباق احكام الجزئيات على الكلى المنطبق على جزئياته دون العكس لكن لما كان مبنى الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على طريقة اهل النظر و الاستدلال لا يكون التزام هذه الطبقات (التطبيقات خ ل) خارجاً عن قانون التوجيه كلّ الخروج.

«في معنى بعض الالفاظ بحسب عرفهم»

تتميم^٢ أعلم أنّ بعض الالفاظ المتداولة هيّهنّا لما فيه من الاشتراك بحسب عرفى اهل النظر و التحقيق يقع للدّخيل اختباط باختلاط الاصطلاحين و اخذ احدهما مكان الآخر فوجب التنبيه اولاً للمعنيين حسب الاصطلاحين تحريراً للبحث.

١- اى الوجهين المذكورين فى استعمال المبادئ أحدهما اما بظهور آثارها فى العالم الخ و ثانيهما اما باخذها عن صاحب كشف اعلى الخ.

٢- قوله اعلم ان بعض الالفاظ اقول سيأتى التحقيق فى معنى الوجود و الكون عند هذه الطائفة اعنى العارفين بالله، و خلاصة القول فى ذلك ما افاده العلامة القيصرى فى شرح النص الأدمى من فصوص الحكم (ص ٤٢ ط ١) بقوله: الكون فى اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم (اى من حيث التعيين و الماهية) لا من حيث انه حق (اى لا من حيث الوجود) و ان كان (اى الكون مرادفا للوجود المطلق حيث قال أنفأ طريق استعمال المبادئ انما هو باحد الوجهين عند اهل النظر انتهى كلامه.

«فى معنى لفظ الوجود بحسب عرف اهل النظر و هم الفلاسفة»
 منها لفظ الوجود فانه عند اهل النظر انما يطلق على الكون فى الاعيان او الكون مطلقا
 و الكون فى عرفهم و ان كان مرادفا للوجود الا انه يحسن عندهم ان يعرفوا امثال هذه
 الطبائع البسيطة بلفظ اجلى منه تعريفاً لفظياً تنبيهياً.
 ثم ان الوجود عندهم لما كان امراً زائداً على ماهيات الموجودات و لم يكن لشيء
 منها تحقق الا باقتترانه اليه و دخوله فى نوع من انواع مطلق الحصول حقيقياً كان او
 اعتبارياً تخيلوا ان نسبة الماهيات الى الوجود كنسبة الاجسام الى الحيز فكما^٢ ان لكل
 جسم اختصاصاً طبيعياً بمكان خاص لا يتعدى من نوع ذلك المكان اصلاً كذلك
 الماهيات بالنسبة الى الوجود.
 فان منها ما لا يكون لها تحقق الا بحسب الفرض العقلى و هو الذى وجودها فى

١- قوله: «ثم ان الوجود عندهم الخ» اقول: لاجل ان الوجود زائد على الماهية عندهم كان احد الطرق
 لاثبات المبدأ الواجب هو اتصاف الماهية بالوجود لانها يفتقر فى ذلك الاتصاف الى شيء آخر و هو
 الواجب تعالى كما استدلل بذلك المعلم الثانى الفارابى فى ابتداء فصوصه، و قال فى آخره فى تفسير
 بعض اسمائه الحسنى: هو غالب اى مقتدر على انعدام العدم و سلب الماهيات ما يستحقها بنفسها من
 البطلان و كل شيء هالك الا وجهه - فراجع شرحنا عليه.

٢- قوله: «ان لكل جسم اختصاصاً طبيعياً بمكان خاص (اه)» الارض ثقيلة مطلقة و النار خفيفة
 مطلقة و الماء و الهواء كل واحدة منهما ثقيلة و خفيفة بالاضافة فالماء خفيفة بالاضافة الى الارض و
 ثقيلة بالاضافة الى الهواء، و الهواء خفيفة بالاضافة الى الماء و ثقيلة بالاضافة الى النار. و المكان
 الخاص بالثقل السفلى، و بالخفيف العلوى، فان كانا مطلقيين فمطلقين، و ان كانا مضافين فمضافين، و
 الفرض ان ماهية الارض مثلاً بالنسبة الى وجودها كاختصاصها بمكانها الخاص به و كما انها لا تتعدى
 من نوع ذلك المكان فكذلك ماهيتها لا يتعدى من ذلك الوجود الخاص بها و على هذا القياس.

٣- «فان منها ما لا يكون...» بيانه ان ما يتصوره العقل من الماهيات قسم منها ما لا يكون لها تحقق
 الا بحسب الفرض العقلى، و هذا القسم فى نفسه لا يكون قابلاً لأن يلحقه الوجود، و لا تنفرع عليه

مسائل علمية ابدأ، و لا تستنبط منها احكام و احوال واقعية، و لا وجود لها الا فى القوى المدركة فقط كالنسب و الاضافات الاعتبارية المحضة مثلاً، و الصور المختلفة التى من مخترعات الوهم و دعابات الخيال و تلفيقات المتصرف كانياب الاغوال و الانسان ذى القرون و الأذنان، و هذا القسم عندهم يسمى بالوجود الفرضى و الامور الاعتبارية معروضاتها، فالفرض بمعنى الفرضيات المحضة و الاعتباريات الصرفة التى ابت عناية الفاعل الحكيم أن تكسوها خلعة الوجود لعدم قابليتها لا لنقص الفاعل فانه على كل شىء قدير. و بذلك يعلم ان ما ذهب اليه السهروردى فى آخر المقالة الرابعة من حكمة الاشراق و القطب فى شرحه (ص ٤٧٠ چاپ سنگى ايران) من اثبات العالم المثالى المنفصل بطريق الصور الخيالية، خال عن التحقيق و الا يلزم القول باسناد اللغو و العبث الى فعله سبحانه، و ان كنا نعتقد بذلك العالم اعنى المثال المطلق المنفصل نزولاً و صعوداً بطرق أخرى مبرهنة فى رسالتنا فى المثال، و لنعد الى ما كنا فيه فنقول: هذا القسم اى الوجود الفرضى مما لا يبحث عنه فى العلوم الحقيقية لأنها ناظرة الى معرفة الموجود الحقيقى و باحثة عنه، و هذا لا حقيقة له. و قسم منها ما يكون لها تحقق خارج الفرض و الاعتبار اى لا يكون من الوجود الفرضى بمعنى القسم الاول بل هو متحقق مع قطع النظر عن ذلك الفرض الاعتبارى و هذا القسم يسمى عندهم بالوجود الحقيقى و الموجود الحقيقى و الوجود فى نفس الأمر و الموجود فى نفس الأمر، و هو إما متحقق فى الخارج عن المشاعر اى الخارج عن القوى المدركة كالأعيان الموجودة فى الخارج، و اما متحقق فى المشاعر و القوى المدركة كالوجودات الذهنية الحقيقية من النسب و الاضافات الحقيقية، و المقولات الاولى، و سائر ما يقع فى الدرجة الثانية من التعقل اى ليس من المعقولات الأولى فهى من المعقولات الثانية المنطقية. و القيد بالحقيقة لاخراج القسم الأول اى الوجود الفرضى الاعتبارى، فهذا القسم أعنى الوجود الحقيقى على قسمين خارجى و ذهنى.

ثم لما كان وعاء حصول القسم الأول مما يتصوره العقل اى الوجود الفرضى هو المشاعر، و كذلك وعاء حصول القسم الثانى من الوجود الحقيقى اى الذهنى ايضا هو المشاعر، أورد سؤالاً عن الفرق بينهما بقوله: لا يقال فحينئذ يكون هذا من اقسام الوجود الفرضى ... فكلمة هذا تشير الى القسم الثانى من الوجود الحقيقى، فاجاب بأن القسمين كليهما و ان كان ظرف حصولهما هو المشاعر و لكن الاول منهما

اعتبارية محضة لا يكون قابلاً للحقوق الوجود اياه ولا تترتب عليه فائدة علمية ولا يحكم عليه بشيء إلا بأنه من ملفقات المتصرفه و مختلفات المتخيلة بخلاف الثانى فانه نسب و اضافات و صور حقيقتية، هى مرايا الأعيان الخارجية و روازنها و عناوينها و سنتها و موضوعات لمسائل شتى علمية حقة تستنج منها، و هذا القسم هو الموجود الذهني و هو من أقسام الموجود الحقيقي و الموجود فى نفس الأمر فنفس الأمر اعم من الخارج لانه كلما تحقق امر فى الخارج تحقق فى نفس الأمر، وكذلك كلما تحقق امر فى الذهن تحقق ايضاً نفس الأمر و لكن يمكن أن يتحقق الموجود الذهني فقط و لا يتحقق الموجود الخارجى فحينئذ يتحقق امر فى نفس الأمر فقط و لا يتحقق امر فى الخارج كانسانية زيد المعدوم فى الخارج فحيث ان زيدا معدوم فى الخارج لا تتحقق انسانيته المقيدة فيه، و ان كانت متحققة فى الذهن.

ثم اورد هيهنا سؤالاً آخر و هو ان ما قررتم فى معنى نفس الأمر فما الفرق بين القضايا الصادقة و الكاذبة لان الصادق هو الذى له مطابق فى الخارج دون الكاذب فاذا لم تكن لانسانية زيد المعدوم فى الخارج مطابق (بالفتح) فى الخارج اصلاً فكما ان انسانيته معدومة فكذلك حماريته معدومة فى الخارج فليس لهما مطابق فى الخارج فكيف يحكم بصدق انسانية زيد المعدوم فى الخارج و كذب حماريته فان كانت الأولى صادقة فلتكن الثانية ايضا كذلك و ان كانت الثانية كاذبة فلتكن الاولى ايضا كذلك؟ و أجاب عنه بأن قولهم: الصادق هو الذى له مطابق فى الخارج دون الكاذب، لا يعنون بذلك الخارج، الموجود العيني الخارجى المقابل للذهني اى الخارج عن وعاء الذهن، بل مرادهم من ذلك الخارج هو الخارج عن اعتبار العقل اى الخارج عن الفرض العقلى الذى هو الوجود الفرضى المذكور، فكل قضية لها مطابق بأحد قسمي الوجود الحقيقي فلها خارج فهى صادقة سواء كان ذلك الخارج عن الفرض العقلى المختلق، خارج الذهن، او كان موجوداً ذهنياً، و الخارج على هذا المعنى اعم من الخارج المقابل للوجود الذهني فلا يلزم من عدم مطابق للخبر فى الخارج بالمعنى الأخص أن لا يكون له مطابق فيه بالمعنى الأعم. فنقول ايضاحاً أن كل واحد من الصدق و الكذب من اوصاف القضايا و محمول عليها فالقضية ان كانت لفظية أو كتبية و لها مطابق فى وعاء الخارج المقابل للذهني فصادقة و الا فكاذبة، و ان كانت ذهنية فان كانت لها مطابق فى وعاء الذهن من المعانى الوجودية الحقيقية

الذهنية التي هي خارجة عن الفرض العقلي المختلق فهي صادقة و لا فكاذبة.

ثم اورد سؤالاً آخر بان الضرورة قاضية بان الموجود الحقيقي اما خارجى و اما ذهنى، و الخارجى شامل لجميع صور الحقائق الوجودية من الواجب و الممكن، و الذهنى ايضاً شامل لجميع المعانى و الصور الذهنية فليس وراء الوجودين اى الخارجى و الذهنى أمر آخر يسمى بنفس الأمر حتى يحتاج اثباته الى برهان. فأجاب عنه فى اثباته بقوله: قد قيل فى اثباته... و حاصل قول القائل هذا انه قد ثبت بالقوانين العقلية وجود العقل المفارق المشتمل على جميع المعقولات المسمى بالعقل الكل و اللوح المحفوظ، اما كونه كلاً فلذلك الاشتمال، و اما كونه لوحاً فلان كل صغير و كبير فيه مستطر، و اما كونه محفوظاً فلكونه محفوظاً بالاسم الحافظ الحفيظ عن التغير و الزوال و التبديل و البوار كما هو شأن جميع المجردات النورية، و هذا العقل هو نفس الأمر للموجودات الحقيقية العينية و الذهنية مطلقاً. فاورد على هذا الجواب بعض المتأخرين نقضاً بالواجب تعالى و العقول و ذلك لان نفس الأمر لو كان بذلك المعنى لكان نفس الأمر للموجودات الحقيقية التى دونه فيلزم ان لا يكون للواجب و سائر العقول التى غير اللوح المحفوظ وجود فى نفس الأمر ثم هذا البعض من المتأخرين حاول التحقيق فى معنى نفس الأمر و حاصله انه عبارة عن حقيقة الأشياء بحسب ذاتها مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها. والشارح صائن الدين تعرض عليه بأن هذا التحقيق انما افاد زيادة اجمال فى معنى نفس الأمر، إلا أن يحمل كلام هذا البعض على مذهب المحققين - يعنى بهم العارفين - فنقول فى بيانه: العارف المحقق قائل بان أعيان الأشياء بحسب ذاتها ثابتة فى ذاته الاحدية سبحانه بلاشوب كثرة و لذلك يسميها بالاعيان الثابتة و الفيلسوف يعبر عنها بالماهيات، و الاعيان الثابتة فى اصطلاح العارف من الممتنعات اى ممتنع تقررهما و تمثيلها فى خارج الذات و ان كانت مظاهرها فى خارج الذات موجودة بحسب اقتضاها ذلك فالاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود قطاً اى الوجود خارج الذات و لا تشتمها ابداء، فالاعيان فى ذاته الاحدية كالصور العلمية فى صقع نفوسنا الناطقة.

و اعلم ان التمثل معناه لا يختص بالحقائق التى فى قوالب الامثال و الاشباح حتى يستلزم الكثرة و التمايز فى ذاته الاحدية سبحانه و تعالى بل معناه يتناول الحقائق النورية المستكنة فى ذات العاقل المجتمعة فيها جمعاً أحدياً، و الصور المثالية القائمة بغيرها فى بعض مراتبه كالأشباح المجردة بالتجرد

القوى المدركة فقط كالنسب و الاضافات الاعتبارية و هذا النوع من الوجود يسمى عندهم بالوجود الفرضى و الامور الاعتبارية معروضاته.

و منها ما يكون لها تحقق خارج الفرض و الاعتبار سواء وجد الفرض العقلى او لم يوجد و يسمى عندهم بالوجود الحقيقى و الوجود فى نفس الامر.

و من هذا القسم منه ما يكون بالقياس الى الخارج ايضا موجوداً و هو المسمى بالوجود الخارجى اى الخارج عن المشاعر و منه ما يكون تحققه فى المشاعر كالنسب و الاضافات الحقيقية و سائر ما يقع فى الدرجة الثانية من التعقل.

لا يقال فحينئذ يكون هذا من اقسام الوجود الفرضى ضرورة ان حصوله انما هو فى القوى المدركة لاننا نقول حصوله و ان كان فى القوى المدركة و لكن ليس مختصاً بها بل له فى الخارج عنها وجود فهو من اقسام الموجودات الحقيقية اذ محصل هذا التقسيم ان ما

البرزخى القائمة بالنفس الناطقة فى مرتبة خيالها و الخيال مظهر للاسم المصور و لذا جبلت على المحاكاة، يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله كما افاده المحقق الطوسى فى شرحه على سابع الثالث من الاشارات (ص ٧٦) و للانتصاب فى التعريف شأن لان العلم الحقيقى هو انتصاب المعلوم لدى العالم ليس فيه اعوجاج، و لذلك فسر الشيخ الادراك فى الموضع المذكور من الاشارات بقوله: ان تكون حقيقية متمثلة عند المدرك، و كذا فى تاسع سادس الاشارات (ص ١٤٨) فسر العناية بقوله. تمثل النظام الكلى فى العلم السابق الخ.

و لنرجع الى ما كنا فيه فنقول: ان ذلك البعض المعترض ان اراد من قوله ان نفس الأمر عبارة الخ أن قاطبة الاشياء لها وجود فى نفس الأمر بمعنا أن حقائقها العلمية أى أعيانها الثابتة بحسب ذاتها مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها كائنه فى صقع الذات الأحدية فله وجه وجيه و لكن لما كان المعترض من نفاة هذا القول لا يمكن حمل كلامه عليه.

ثم تصدى لبيان نفس الأمر على طريقة اهل العرفان بان المراد من نفس الأمر هو العالم الاعلى المعبر عنه بعالم الامر ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ثم تمسك فى ذلك بكلام اثنولوجيا، و الله الهادى لمن استهداه.

يتصوره العقل لا يخلو من ان يكون قابلاً للحُوق الوجود في نفسه او لم يكن فان لم يكن فهو الموجودات الفرضية و ان كان قابلاً له فهو الموجود الحقيقي و ذلك لا يخلو من ان يختص بلحقه له خارجاً عن المشاعر اولا فالاول هو الموجود الخارج و الثاني هو الموجود الذهني فعلم من هذا ان الموجودات الذهنية المذكورة من اقسام الموجود الحقيقي و الموجود في نفس الامر.

فنفس الامر حينئذ اعم من الخارج لانه متى تحقق امر في الخارج تحقق في نفس الامر و ليس كل ما تحقق في نفس الامر تحقق في الخارج فان انسانية زيد المعدوم في الخارج متحققة في نفس الامر و ليست بمتحققة في الخارج.

فلئن قيل فكيف يحكم بصدق انسانية زيد المعدوم و كذب حماريته اذا لم يكن في الخارج اصلاً و الصادق هو الذي له مطابق في الخارج دون الكاذب. قلنا ان الخارج مشترك بالاشتراك اللفظي،

تارة يطلق و يراد به الواقع في الخارج اى الخارج عن اعتبار العقل (بحسب الاعتبار العقلي خ ل) كما يقال هذا الخبر له مطابق في الخارج و هذا ليس فيه مطابق و هو مرادف لنفس الامر.

و تارة يطلق على ما يقابل الوجود الذهني كما في بحثنا هذا و هذا المعنى اخص من المعنى الاول كما عرفت انفا.

و اذا تقرر هذا ظهر انه لا يلزم من عدم مطابق للخبر في الخارج بالمعنى الاخص ان لا يكون له مطابق فيه بالمعنى الاعم.

لا يقال الضرورة قاضية ههنا بان كل موجود ليس له وجود في القوى المدركة لابد و ان يكون له في الخارج عن تلك القوى وجود و الا فلا يكون موجودا اصلا و القول بان وراء الوجودين امراً آخر يسمى بنفس الامر فمما يحتاج هليته الى بيان زائد و اثباته الى برهان.

لأننا نقول^١ قد قيل في اثباته (في بيانه خ ل) أنه قد ثبت بمقتضى القوانين العقلية وجود موجود في الخارج قائم بنفسه غير ذى وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التى يمكن ان يخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه و عليها التغير والاستحالة والتجديد والزوال و يكون هو و هى بهذه الصفات ازلا و ابدا يسمونه بالعقل الكل واللوح المحفوظ عندهم اشارة اليه فقد (وقد خ ل) اورد عليه بعض المتأخرين نقضا بالواجب والعقول فانه يلزم ان لا يكون لهما وجود فى نفس الامر حينئذ و حقق بعد ذلك بما حاصله ان نفس الامر عبارة عن حقيقة (حقايق خ ل) الاشياء بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها و لا يخفى ان هذا التحقيق انما افاد ههنا زيادة اجمال من القول اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه المتقدمون من ان سائر المعقولات من الصور والمعانى لها تمثل فى نفسه و تقرر فى ذاته على ما هو مذهب المحققين لكن لما كان المعترض من نفى (من نفاة خ ل) هذا القول لا يمكن حمل كلامه عليه.

«التحقيق فى معنى نفس الامر»

والوجه فى تحقيق هذا الكلام على طريقتهما ان يقال نفس الامر عبارة عما ثبت فيه الصور والمعانى الحققة اعنى العالم الاعلى الذى هو عالم المجردات و يؤيده اطلاق عالم الامر على هذا العالم و ذلك لان كل ما هو حق و صدق من المعانى و الصور لأبداً و ان

١- «قوله قد قيل فى اثباته»: اقول القائل هو المحقق الطوسى قدس سره العزيز و قد عمل فى ذلك رسالة وجيزة نسختان مخطوطتان منها موجودة فى مكتبتنا و قد طبعت اخيراً مع رسائله الأخرى و قد لخصها صدر المتألهين و نقل الملخص فى آخر الموقف التاسع من الهيات الاسفار (ص ١٧٢، ج ٣) فى البحث عن نفس الامر. و هذه الرسالة فى المخطوط و المطبوع معنونة بهذا العنوان: رسالة فى اثبات العقل المفارق. و فى بعضها فى اثبات العقل الفعال.

يكون له مطابق في ذلك كما يلوح تحقيقه من كلام معلّم المشائين ارسطو في الميمر^١ الثامن من كتابه في العلم الالهي المسمى باثولوجيا بعد فراغه عن انّ العالم الاعلى هو الحىّ التام الذى فيه جميع الاشياء وان هذا العالم الحسى كالصنم والتموزج لذلك العالم من انّ اول فعل الحق هو العقل الاول فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره وانه ليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل الاول الا وهو من فعل العقل الاول واذ كان هذا كذا قلنا انّ الاشياء كلها هي العقل والعقل هي الاشياء وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه جميع كليات الاشياء وصفاتها وصورها وجميع الأشياء التي كانت وتكون مطابقة لما في العقل الاول كما ان معارفنا التي في نفوسنا مطابقة للاعيان التي في الوجود ولا يمكن غير ذلك ولو جوزنا غير ذلك اعنى ان يكون بين تلك الصور التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود تباين او اختلاف ما عرفنا تلك الصور ولا ادركنا حقايقها لان حقيقة الشيء ما هو به هو واذ لم يكن فلا محالة غيره و غير الشيء نقيضه فاذن جميع ما تدركه النفس و تتصوره من اعيان الموجودات هو تلك الموجودات الا انه بنوع و نوع (الا أنه تنوع و نوع - خ ل).

وانما اوردت هذا الكلام كله لانه مع انطوئه لما نحن بصدهه مشتمل ايضاً على تحقيق معنى الحقيقة ومعنى الصدق والحق و سبب تسمية هذا الوجود بالوجود الحقيقي و غيره من اللطائف فليتأمل.

واعلم ان اكثر مباحث هذا الكتاب لبعده عن الطبايع و غرابته عن الازدهان منظوية على نصوص المشايخ لما انها عرضة (عرضة خ ل) لانظار اهل الاستدلال و قلما يوجد فيهم الناقد البصير فلا بد من التعرض فيها لما يصلح لان يستند (يسند خ ل) اليه و يعتمد عليه على ما اقتضت عادتهم و جرت عليه استفادتهم و افادتهم ليطمئن به قلوبهم بعض

١- قوله : « في الميمر... » و قد ذكر المحقق الداماد المعنى الميمر في القيسات مشروحاً فراجع.

الاطمينان عسى الله ان يفتح عليهم بمفاتيح ذلك الاذعان و الايمان ابواب الحق و اليقين فانه هو الفتاح المبين و آلا فامثال هذه الابحاث لا يليق بها الاستشهاد بالاقاويل العقلية كما لا يحتاج اليه نظم البراهين العقلية هذا كله على راي اهل النظر و الاستدلال و باقى الالفاظ لاستظهار معانيها المتعارفة عندهم و عدم الاشتباه فيها ما احتيج الى التعرض لها ههنا.

«فى معنى لفظ الوجود بحسب عرف اهل التحقيق

و هم العارفون»

و اما عند المحققين فالوجود ليس شيئا زائداً على الموجودات بل الموجودات انما هى جزئياته^١ النوعية المقول هو عليها بهو هو و تنوعاته المعينة المتميزة بمجرّد النسب و احوالها الطارئة لها بحسب المذاكر و المشاعر فان اعيان تلك الحقائق هى عين هويتها و وجودها لا غير كما يلوح تفصيل ذلك من تحقيق الشيخ رحمه الله فى كتابه المسمى بانشاء الدوائر حيث قال^٢ اعلم ان الوجود و العدم ليسا بشيء زائد على الموجود و المعدوم

١ - «قوله هى جزئياته النوعية» اقول ليس المراد بالنوعية طبيعة الوجود باعتبار عروض الكلية لها فى الذهن كما فى الماهيات بل الوجود طبيعة واحدة نوعية بمعنى أنها متحصلة متفقة فى السنخ، و قد اشار الى هذه الدقيقة صدر المتألهين فى آخر الموقف التاسع من الهيات الاسفار (ص ١٦٩، ج ٣).

٢- عبارة الشيخ فى انشاء الدوائر تخالف كلامه المنقول هاهنا فى الجملة، و نحن ننقل عبارته من طبع ليدن - ص ٦ و ٧: «فاعلم أن الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم، بل هما نفس الموجود و المعدوم، لكن الوهم يتخيل ان الوجود و العدم صفتان راجعتان الى الموجود و المعدوم و يتخيلهما كالبيت و الموجود و المعدوم قد دخلا فيه و لهذا تقول قد دخل هذا الشيء فى الوجود بعد ان لم يكن و انما المراد بذلك عند المتخذ لقين (المحققين خ ل) أنما معناه ان هذا الشيء وجد فى عينه فالوجود و العدم عبارتان عن اثبات عين الشيء او نفيه ثم اذا ثبت عين الشيء او انتفى فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم و الوجود معاً و ذلك بالنسبة و الاضافة فيكون زيد الموجود فى عينه موجوداً فى السوق

لكنّ الوهم يتخيل أنّ الوجود والعدم صفتان راجعتان الى الموجود والمعدوم و يتخيلهما^١ كالبيت قد دخلا فيه و لهذا تقول قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد ان لم يكن وانما المراد بذلك عند المحققين ان هذا الشيء وجد في عينه (و وجد عينه خ ل) و الوجود والعدم عبارتان عن اثبات عين الشيء و نفيه ثم اذا ثبت عين الشيء او انتفى فقد يجوز عليها (عليه خ ل) الاتصاف بالعدم و الوجود معاً و ذلك بالنسبة و الاضافة فيكون زيد الموجود في عينه موجوداً في السوق معدوماً في الدار فلو كان العدم و الوجود من الاوصاف التي ترجع الى الموجود كالسواد و البياض لاستحال وصفه بهما معاً بل اذا كان معدوماً لم يكن موجوداً كما انه اذا كان اسود لا يكون ابيض و قد صح وصفه بالوجود و العدم معاً في زمان واحد هذا هو الوجود الاضافي و العدم الاضافي مع ثبوت العين فاذا صح انه ليس بصفة قائمة بالموصوف و لا بموصوف معقول وحده دون اضافة فثبت انه من باب الاضافة و النسب مطلقاً مثل المشرق و المغرب و اليمين و الشمال و الامام و الورا الى هنا كلامه بعبارة الشريفة اطلق عنان الفكر في فحاويها و امعن لحاظة النظر في مطاويها حتى يظهر لك ان ما فهمه المتأخرون من لفظ الوجود و اصطلاحوا عليه حيث ذهبوا الى انه من الاعتبار العقلية العارضة للموجودات في العقل ليس من الوجود الحقيقي الذي هو أسس قواعد عقائد المحققين و مبني معاقدهم في شيء و لا من الصفات الحقيقية المختصة به بل انما هو من الاضافات التي لا دخل لها في حقيقة الوجود اصلاً كما تبين منها ايضاً

معدوداً في الدار فلو كان العدم و الوجود من الاوصاف التي ترجع الى الموجود كالسواد و البياض لاستحال وصفه بهما معاً بل اذا كان معدوماً لم يكن موجوداً كما انه اذا كان اسود لا يكون ابيض و قد صح وصفه بالعدم و الوجود معاً في زمان واحد هذا هو الوجود الاضافي و العدم مع ثبوت العين. فاذا صح انه ليس بصفة قائمة بموصوف محسوس و لا بموصوف معقول وحده دون اضافة فثبت انه من باب الاضافات و النسب مطلقاً مثل المشرق و المغرب و اليمين و الشمال و الامام و الورا الخ.

١- اي الوجود والعدم و قد دخلا اي الموجود والمعدوم في البيت.

منشأ غلطهم و مزال قدمهم.

و العجب كل العجب ان ما استدل به صاحب الاشراق على اعتبارية الوجود هو امر النسبة على الوجه الذى ذكره الشيخ (ره) بعينه حيث جعل مفهوم زيد يوجد فى السوق و زيد فى الدار و زيد يوجد فى الذهن و زيد يوجد فى العين كلها بمعنى واحد و هو معنى النسبة المشار اليها و قد جعل معنى الوجود منحصراً فى المعنى النسبى بامثال هذه الدلائل و سيجيىء لهذا البحث مزيد تحقيق انشاء الله.

«فى معنى لفظ الكون»

واما لفظ الكون فقد قال^١ الشيخ فى شرح الالفاظ على طريقة اهل الله ان الكون كل امر وجودى وتحقيق معنى هذا الكلام^٢ يحتاج الى تمهيد مقدمة جليلة الجدوى.

«فى معنى الوحدة والكثرة»

و هى ان للوحدة اعتبارين احدهما ذاتى لها و هى بذلك الاعتبار^٣ تسمى بالوحدة

١- الشيخ المطلق فى كتبهم هو الشيخ الاكبر صاحب الفصوص و الفتوحات و شرح الالفاظ احدى رسائله قد طبعت بحيدر آباد الدكن مع عدة رسائل أخرى منه جعلت فى مجلد واحد بين الدفتين و تلك الرسالة معنونة فيه بكتاب اصطلاح الصوفية.

٢- «قوله يحتاج الى تمهيد مقدمة الخ» هذه المقدمة مهذت لتحقيق معنى الحق و الخلق و اسماء الحق و غيرها مما سيصرح بها على نظر المحققين اعنى اهل الله.

٣- «قوله تسمى بالوحدة المطلقة» اقول هذه الوحدة هى التى قال صاحب الاسفار (ص ١٢٩، ج ٣، ط ١) ان وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل و هذه الحركات و التجذذات و الاجسام و الجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون فى العلم، إلا ان كلام صائن الدين فى مقام و كلام صدر المتألهين فى مقام فافهم و تبصر.

المطلقة و الحقيقية و هو كون الشيء بحيث لا يعتبر في مفهومه ما يشعر بتعدد الوجوه و الاثنينية اصلاً حتى ان عدم اعتبار الكثرة ايضاً غير معتبر في مفهومه لما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاتينية فالواحد بهذا الاعتبار لا يكون في مقابلة شيء و لا في مقابلته شيء فلا يكون مقابلة للكثير فيكون غير الواحد المعتبر في الاعداد و قولهم الله واحد لا بالعدد اشارة الى هذا المعنى.

و الثانى لاحق على عارض اياها و هى بذلك الاعتبار تسمى بالوحدة الاضافية و النسبية و هو كون الشيء لا ينقسم في ذاته الى الامور المتعددة من حيث هو كذلك و الواحد بهذا المعنى هو الذى قيل فيه انه مقابل للكثير تقابلاً عرضياً.

ثم ان الكثرة ايضاً لها اعتباران احدهما ذاتى لها و هى بذلك الاعتبار تسمى الكثرة الحقيقية و هى كون الاشياء المتعددة بحيث لا يعتبر فيها ما يشعر بالجهة الاتحادية و ما به الاشتراك اصلاً حتى ان عدم اعتبار الوحدة ايضاً غير معتبر ههنا لما فيه من الاشعار بالجهة الاتحادية.

فلئن قيل عدم اعتبار ما يشعر بالجهة الاتحادية جهة اتحادية يمكن ان يشترك فيها افراد الكثير و كذلك عدم اعتبار ما يشعر بتعدد الوجوه في مفهوم الوحدة المطلقة و ذلك لانه مفهوم عدمى لاحق لها بالاضافة الى الغير فيكون مغايراً لحقيقتها ضرورة و يلزم حينئذ تعدد الجهات.

قلنا ان للعقل ان يفرض للامور المجهولة حقائقها من حيث هى هى جهات بالنظر الى ذواتها يتصور تلك الحقائق و يعبر عنها بتلك الجهات و ان كانت متنافية لتلك الحقائق بالنظر الى الخارج عنها كما فى قولنا المجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه فانه فرض للذات المجهولة مطلقاً وصفا معلوماً يتصورها به و يحكم عليها باعتبارها مع منافات تلك الذات من حيث هى الذات لهذا الوصف.

فان قلت كيف يتصور احد المتنافيين بالآخر و يحكم عليه باعتباره و الوجه الذى يعلم

به الاشياء و يحكم عليها به يجب ان يكون من الاوصاف المحمولة عليها بهو؟
قلت ان الاوصاف لها اعتباران احدهما بحسب طبائعها فى نفسها و هى بهذا الاعتبار
لأ منافاة بينها وبين ذاتها اصلاً بل لا بد من صدقها عليها بهو هو، و الآخر بحسب
العوارض اللاحقة اياها باعتبار حصولها فى العقل وانما يتحقق المنافاة بهذا الاعتبار و هذا
ظاهر فى المثال المفروض فان وصف المجهولية اذا اعتبر طبيعته من حيث هى لا
منافاة بينه وبين ذاته اصلاً و الا لا يكون ذاتا له و لا يكون صادقا عليها بهو هو اذ اعتبر
معه الهوية اللاحقة له باعتبار حصوله فى العقل تتحقق حينئذ باعتبار هذه الهوية العرضية
التي انما تلحقه بالنظر الى الخارج عن تعينه المنافاة بينه وبين الذات و لا شك ان
العوارض اللاحقة للاشياء باعتبار الامور الخارجة عن انفسها لا دخل لها فى الاحكام
الذاتية و ما يعرض تلك الاشياء لذواتها و الا يلزم ان لا يكون شىء من المفهومات باقيا
على كليتها عند تصورها اذ كل ما حصل فى العقل باعتبار حصوله فيه جزئى و هذا من
مقتضى الحكمة البالغة انه قد جعل الله للعقل قوة خاصة و غريزة بها يتصور المفهومات
الخاصة فيه كما هى هى معرفة عن اللواحق الطارئة لها باعتبار حصولها العرضى و
تقيدها التابعة للمحال الجزئية حتى يتمكن من تميز الاحكام الحقبة التي لها بحسب
الامر بعينه المفهمة لها و المميّزة اياها فى ذاتها عن غيرها من اللواحق العارضة لها
باعتبار المجالى و المراتب ليقدر بذلك على تصور الاشياء على ما هى عليه فى الوجود و
التجلى بالحقائق كما هى هى و هذه القوة من آثار ما اشير اليه آنفاً بانه اول فعل الحق
العقل الاول و من صور تعيناته فى هذه النشأة فتنبه.

و الاعتبار الثانى للكثرة و هو الذى يسمّى به الكثرة الاضافية و النسبىته هو كون الشىء
بحيث ينقسم الى الامور المتعددة من حيث هو كذلك والفرق بين هذا الاعتبار و الاعتبار
اللاحق للوحدة غير مختلف.

ثم اذا تحقق هذا فنقول ان الوجود الواحد الحق الظاهر بنوره الذاتى الذى هو المجلى له

باعتبار غیب هویتة المطلقة اذا اعتبرت التعدّات الظاهرة فی مجلّاه الّتی هی عبارة عن تعدد شئون المتجلی کما سیحقق فی موضوعه انشاء الله حصل هناك باعتبارها فی الحضرّین اربع اعتبارات وحدة و کثرة حقیقتان و وحدة و کثرة نسبیتان اعتباریتان.

«تحقیق رشیق فی الحق والخلق والاسماء الالهیة»

فمتی اعتبرت الوحدة الحقیقیة فی الحضرّین المذكورّین المتمیزّین بنسبتی البطون و الظهور قیل حقّ، و ان اعتبرت کثرة الحقیقیة فیهما قیل خلق و سوى و مظاهر و صور و شئون و نحو ذلک، و ان اعتبرت الوحدة النسبیة بان اخذت جمیعها نسباً راجعة الی عین واحدة قیل هی اسماء الحق و احواله، و ان اعتبرت کثرة النسبیة بان اخذت تلک کثرة من حیث انّها منتسبة الی الامر الجامع انتساباً ما و ^۱عُقلت متوحدة عن الصفة الوجودیة فهی الامر المشار الیه المنسوب الی الوجود المسمی بالکون و حقیقة معنی العالم و عینه الثابتة و نحو ذلک.

فعلم من هذا ان لفظ الکون بالمعنی الّذی ذهب الیه المحققون یباین لفظ الوجود علی اصطلاحهم، و اما علی رای اهل النظر فبینهما تساوی بل ترادف علی ما سبق فیکون بین

۱- جناب استاد ما علامه آقا محمد حسین فاضل تونی که از اعظم تلامذه مرحوم میرزا هاشم اشکوری بود روزی در مجلس درس شرح فصوص الحکم قیصری حکایت فرموده است که آقا میرزا محمد رضای قمشه‌ای و آقا میرزا هاشم اشکوری، این استاد و شاگرد در قرائت این عبارت تمهید (و عقلت متوحدة) اختلاف نظر داشتند مرحوم آقا میرزا محمد رضا که استاد بود غفلت با عین معجمه و فاء سعفس قرائت می‌فرمود و معنی می‌کرد، و مرحوم اشکوری عقلت با عین مهمله و قاف قرشت؛ پس از چند شب از ارحال میرزا محمد رضا، مرحوم اشکوری او را خواب می‌بیند که در عالم خواب به مرحوم اشکوری می‌گوید: آقا میرزا حق با شما است همان قرائت شما عقلت صحیح است. رضوان الله تعالی علیهم اجمعین.

معنى الوجود عموم و خصوص من وجه لتضادقهما فى الماهيات الحقيقية و تخالفهما فى الحقايق الالهية و الصور الكونية.

لا يقال الماهية عند اهل النظر غير موجودة فى نفسها فكيف تكون مادة التضادق؟ لان الكلام انما هو فى الماهيات الحقيقية الموجودة و هى بذلك الاعتبار ضالحة للتضادق و بين معنى الكون عموم و خصوص مطلقاً.

ثم انه قد ظهر لك مما سلف من البيان ان للوحدة اعتبارين.

«الاطلاق عند العارف»

فاعلم ان احد اعتبارى الوحدة و هو الحقيقى منهما هو معنى الاطلاق الذى يلحق الوجود لذاته و يقتضيه اولاً فانه من خواصه اللازمة البيّنة فحقيقة الوجود حيث يظهر لا يظهر الا به و لا تتحقق احكامها الا باعتباره و ظاهر الوجود فى كلام المحققين عبارة عنه فان الاطلاق من الشئ هو اول ما يدرك به الشئ منه و الوجوب اشارة اليه.

و الثانى من الاعتبارين و هو النسبى منهما هو الذى يلاحظ فيه الرقائق الارتباطية الرجعة الى العين الواحدة و لا شك انه انما يلحق الوجود بعد اعتبار لحوق العلم اياه فهو الذى تقتضيه الطبيعة العلمية أولاً و تظهر به احكامها و الامكان اشارة اليه.

و هيئنا نكتة شريفة لطيفة يظهر بالتأمل و سيجئ لهذا الكلام و لباقى اللفاظ المتداولة لديهم فى اثناء الكلام على الرسالة زيادة بيان و تحقيق انشاء الله وحده العزيز فلا نطول المقدمة بها.

قال ١ :

الحمد لوليه و الصلوة على نبيه محمد و آله و السلام، و بعد فان تقرير مسئلة التوحيد على النحو الذى ذهب اليه العارفون و اشار اليه المحققون من المسائل الغامضة التى لا

يصل إليها أفكار العلماء الناظرين من المجادلين ولا يدركها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين.

اقول ١ :

اعلم ان هذه القرينة المصدر بها ههنا مع اشتغالها على ما هو الواجب تقديمه في نظر التأليف و التصنيف متضمنة ايضاً لما يدل على مقاصد هذه الرسالة اجمالاً على ما هو مقتضى صناعة التعليم و التفهيم و ذلك لان الكلام فيها يرجع الى مطلبين:

الاول اثبات وحدة مطلق الوجود و وجوبه و حصر ما يستوجب الحمد من الصفات الكمالية فيه فيكون قوله الحمد لوليّه اشارة اليه.

و الثانى اثبات ان الحقيقة المطلقة المذكورة و ان كانت الموجودات كلّها مظاهرها لكنّها بجملة مراتبها واحدية جمعيتها انما ظهرت في افراد الحقيقة النوعية الانسانية المتحققين بالمراتب المذكورة ذوقاً و شهوداً الذين منهم من اختص في تلك المظهرية و المراتبية بمزية الختم و التمام عليه و على آله الصلوة و السلام فقلوه و الصلوة على نبيه اشارة اليه.

ثم قوله ذهب اليه العارفون اشارة الى المتأخرين من الاولياء المحمديين صلوات الله و سلامه عليه و رضى عنهم الذين صرحوا بافشائها و بانشادها و انشائها نظماً و نثراً و استدّلوا على اثباتها للمستبصرين نقلاً و عقلاً و قوله و اشار اليه المحققون اشارة الى المتقدمين كالانبياء سلام الله عليهم و تلامذتهم الاولياء من الهزامة و الحكماء القدماء الذين لا يقصدونها في غالب عبارتهم الا بنوع من الرمز و الايماء جرياً في كل زمان على مقتضى مدارك أهله تنزلاً إلى مدارج أفهامهم و لا يدلون عليها الا بتلويح يكون فيه ضرب من السر و الخفاء تعميماً لما افادوه على الخاص و العام جميعاً من جوامع كلمهم. و قوله الناظرين من المجادلين يمكن أن يكون المراد به المتكلمين كما أن القصد بقوله

الفضلاء الباحثين طائفة الحكماء المشائين.

قال ٢ :

فإن الأكثرين منهم يزعمون أن القطع بها يدل على استحكام سوء المزاج في موضوعات القوى النفسانية على انحراف المواد الصالحة البدنية و استيلاء المرة السوداء على الاعضاء الشريفة الاصلية اذ القطع بطلان جميع الاحكام العقلية و الحسية و الفطرية و الغريزية عقيب ارتكاب المجاهذات و الرياضات الجزافية الصادرة عن الوسواس الخيالية لا يمكن لاحد الا عند عروض ذلك السبب الحديث و ابتلائه بما ذكرنا من المرض الخبيث.

اقول ٢ :

اعلم ان من عادة المصنف^١ كما علم من تصفح كلامه في سائر كتبه ان يقرر اولاً عند اثبات المطالب النظرية كلام الخصم بما استدل به عليه باوثق بيان و يجتهد في تأسيس قواعده و تشييد معاقده حسب الامكان ثم يشرع ثانياً في تبين موارد شكوكه و مشتبهاته و قطع المواد (موارد خ ل) شبهاته فازاد ان يسلك في هذه الرسالة مسلكه المعتاد و لهذا صدرها بما يمكن ان يستدل به الخصم على فساد طريقهم^٢ الموصول الى مطالبهم الكشفية و معارفهم الذوقية المسمى^٣ بطريق^٤ التصفية و التخلية و ذلك لانه هنا بمنزلة افادة النظر في طريق الاستدلال فيجب تقديمه على سائر الابحاث و الاقوال.

١- ينتهى كلام المصنف مع الخصم الى (قال ٢٦) حيث يقول: «و متى عرفت...» فتبصر.

٢- اى طريق الغارفين.

٣- صفة الطريق فى طريقهم ايضاً.

٤- التصفية و التخلية بمنزلة افادة النظر فى طريق الاستدلال ولهذا الكلام شأن عند اهل البصيرة.

و بيانه ان القطع بحقية هذه المسئلة يدلّ على ان امزجة موضوعات القوى النفسانية التى هى مناط الادراكات قد انحرفت عن اصلها بل قد استحکم فيها سوء المزاج و استمر بها ما يستوجب العلاج و الا لما قطع بها كل القطع فيكون السبب المعدّ و الطريق الموصل بذلك (لذلك خ ل) القطع هو اختلال القوى الادراكية و لا شك ان كل طريق يكون عبارة عن اختلال القوى الادراكية انما يكون طريقا للجهل و النقصان فضلا عن ان يكون موصلا الى العلوم اليقينية و الكمالات الحقيقية.

^١ فان قلت كيف يمكن الاستدلال بالقطع العلمى الذى هو من قبيل الكيفيات النفسانية على انحراف امزجة موضوعات القوى التى هى من الكيفيات الجسمانية. قلنا انه من قبيل الاستدلال بثبوت المعلول على تحقق العلة المسمى ببرهان الإن عند اهل النظر و بيان العلية ظاهر فان اختلال موضوعات القوى النفسانية اعنى الاعضاء للألات الفكرية الدماغية التى هى للبصيرة المميزة الحاكمة على الاشياء بما هى عليه بمنزلة اجزاء العين و طبقاتها^٢ لقوة الابصار سبب اختلال مدركات تلك الموضوعات كما ان اختلال شىء من اجزاء العين موجب للاختلال فى مدركاتهما و ذلك لان كل ادراك يكون بتوسط آلة من الألات الجسمانية لابد و ان يكون بحكم رقيقة خفية و وساطة مناسبة جامعة بين طبيعة تلك الآلة و نوع ذلك الادراك و الا لما اختص بها دون غيرها من الالات و حينئذ يلزم ان يكون انحراف مزاج تلك الآلة عن حقيقتها الاعتدالية يوجب

١- قوله فان قلت كيف يمكن (اه) يعنى لابد من أن تكون بين الدليل و مدلوله رابطة و سنجية حتى يكون الدليل موصلا اليه و علة للنتاج و الا لزم القول بالجزاف كما هو ظاهر رأى الأشعرية فعلى هذا نقول القطع العلمى من الكيفيات النفسانية، و انحراف امزجة موضوعات القوى المدركة و المشاعر الشاعرة من الكيفيات الجسمانية فكيف يستدل بذلك على هذا؟ فأجاب بقوله قلنا انه من قبيل الخ.

٢- و طبقاتها اى طبقات العين و هى سبعة معروفة قال الحافظ (ره):

اشك حرم نشين نهانخانه مرا زان سوى هفت پرده به بازار مى كشى

(موجب خ ل) بطلان حكم الرقيقة ضرورة بطلان حكم الشيء عند انتفائه فبحسب بُعدها عن المناسب يقع الاختلال والفساد في الإدراك فكلما انحرف المزاج انحرف المدرجات عن أصلها القويم ونهجهما المستقيم ضرورة سيما إذا استحکم ذلك الانحراف واستمر. لا يقال إنما يتم هذا لو كان هذه المسئلة^١ من قبيل الصور والمعاني الجزئية التي تدركها النفس بواسطة القوى الجسمانية والآلات الهيولانية أما إذا كانت من قبيل الكليات التي تعقلها النفس بدون توسط شيء من الآلات فكيف يتم هذا الاستدلال. لأننا نقول على تقدير تسليم أن هذه المسئلة^٢ من قبيل الكليات لا نسلم أن جميع الكليات إنما تعقلها النفس بدون توسط الآلات فإن من الكليات ما تعقلها بها بعد انتزاعها من الجزئيات بحذف المشخصات ويسمى كلياً بعد الكثرة. ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن هذا الاستدلال إنما هو بادراك نفس هذه المسئلة بل إنما هو باعتبار ما يستلزمه من رفع المشاهدات والأوليات ولهذا استدلل على ذلك بقوله إذا قطع ببطلان جميع الأحكام العقلية وبيان ذلك أن القطع بحقيقة مسألة التوحيد قطع ببطلان جميع أقسام اليقينيات من العقلية المبرهنة والتي قياساتها معها والحسية التي هي من المشاهدات والفطرية التي هي الأوليات والغريزية التي هي الوجدانيات وذلك لما في زعمهم^٣ من أن الحكم بتمايز المهميات وتخالف المتعينات على ما هو مقتضى تلك المقدمات يتنافى الحكم بهذه المسئلة الرافعة لأحكام التفرقة والتميز ثم إن بدو علامات الأمراض إذا كان مسبوقاً بارتكاب أسبابها مما يقضى به الحدس القويم والذهن المستقيم على طريقتين ذلك المرض الخبيث ولهذا استعقب ذلك الاستدلال بقوله عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافية التي هي عبارة عن السهر والجوع المفرطين الموجبين لاستيلاء المرة السوداء على الأعضاء الدماغية الشريفة الأصلية التي

٢ و ١- اى مسألة التوحيد على مشرب العرفان.

٣- اى فى زعم الخصم المعبر عنه بقوله فان الاكثرين منهم يزعمون ان القطع بها الخ.

هى مناط سائر الادراكات العقلية التى هى المبدء الاصلى للمصورة المقومة للحقيقة النوعية الانسانية.

قال ٣:

لكن لما كان الامر على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه.

اقول ٣:

و ذلك لان ما استدلوا به على سوء امزجة موضوعات القوى النفسانية انما هو دليل على صحة تلك الامزجة واستقامتها فان ادراك القوى المدركة والمشاعر الشاعرة اذا كان مطابقاً لما فى الامر نفسه و يكون حكمها على الاشياء بما هى عليه انما يدل على استقامة امزجة موضوعاتها لان صدور الافعال عن الموضوعات سالمة عن النقص انما هو دليل على صحتها فيكون الامر فى الاستدلال المذكور على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه اذ ما جعلوه دليلاً^١ على سوء مزاج موضوعات ادراكات (ادراك خ ل) القاطعين بالقطع اليقيني بالمسئلة الحقّة انما يدل على استحكام سوء مزاج موضوعات ادراك القاصرين عن تلك الدرجة و ذلك لان كلّ قوّة و مبدأ طبيعيتة كانت او حيوانية او نفسانية اذا جعلت لغاية مختصة بها ثم تخلفت عنها تلك الغاية فى ترتبها عليها انما يكون ذلك لطريان سوء مزاج عرض لها و انحرفت عن اصلها فان ذلك المزاج لو خلى و طبعه سالماً عن العوائق لانساق الى تماميته (خاصيته خ ل) و ترتبت عليه غايته و لا شك ان غاية القوى النفسانية الادراكية انما هى ادراك الاشياء على ما هى عليه فلما تخلفت عنها هذه الغاية يكون لطريان سوء المزاج فظهر ان الامر فى عروض سوء المزاج على

١- قوله على سوء مزاج موضوعات ادراكات القاطعين، بتالى الاضافات الى القاطعين.

عكس ما تخيلوه.

فان قلت القول بانّ مسألة التوحيد على النحو المذكور من جملة الادراكات التى للاشياء على ما هى عليه وانّها هى الغاية المطلوبة للقوى النفسانية أول^١ المسئلة و محلّ النزاع فكيف يصح الاستدلال به فى طريقته.

قلنا فلتكن هذه القضاياء مسلمة موضوعة ههنا حتّى يبرهن عليها فى الموضع الذى يليق به فى اثناء الرسالة على ما هو المتعارف عندهم فى اثبات المطالب النظرية.

قال ٤ :

اردت ان اكتب رسالة اوضح فيها حقية مذهب العارفين و بطلان قول الطاعنين من المنكرين مشتملة على صفوة ما ظهر لى من الحدس فى هذه المسئلة و محتوية على زبدة ما انتهى اليه نظرى فى تلك المعركة و أردنا ان نقرر تلك المسئلة على طريق المناظرين و ان يسلك مسلك المناظرة مع الطاعنين و نثبتها بحجج قوية ندفع بها عنها طعن المنكرين و نشدّ (تشدّخ) بها رغبة الطالبين اللهم اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين دون الضالين المردودين يا اخوان التحصيل سارعوا الى تحصيل الكمال الحقيقى و البقاء الابدى قبل ان يتسارع اليكم الفناء الضرورى و الفوت الابدى و بادروا فى حياتكم هذه قبل ان يتبادر اليكم الموت الطبيعى و استعينوا به فى كل الامور و توكّلوا عليه ان كنتم مؤمنين.

اقول ٤ :

اعلم أنّ من دأب المصنف ان يسند ساير المعانى الذوقية او الكشفية على اختلاف العبارات الى الحدس على ما هو مقتضى قاعدة اهل النظر فانه ليس فى مقابلة^٢ الفكر

١- خبر للقول.

٢- اما عند ارباب القلوب ففى مقابلة الفكر ادراكات اخرى سوى الحدس من المعارف الشهودية و

عندهم^١ سوى الحدس شيء كما سيجيئ و باقى الفاظ الكتاب هيئها ظاهر.

ثم انما خصص خطاب الوصية باخوان التحصيل اعنى المستبصرين بطريق اهل النظر لقرب استعدادهم الى اقتناص المعارف الذوقية و استيهاهم لاستفاضة الكمالات الحقيقية بترقيهم عن الصور الخيالية والمحسوسات الجزئية الى المعانى العقلية و المعارف الكلية و خلاصهم عن ربة التقليذات الراسخة المستدعية لالتباس احكام الجزئيات الوهمية بالحقايق الكلية عند العقل و قبوله للظنيات و الوهميات حين قبول اليقينيات و العقليات لكن لقصورهم عن تحصيل الكمال الحقيقى بحصرهم نوع الكمال على استحضار الاصطلاحات الجزئية المرتسمة فى الالات البدنية و القوى الجسمانية^٢ المنطوية بانطواء موضوعاتها عند انقراض النشأة العنصرية ما نفعهم ذلك الترقى كل النفع و استرذاف الكمال الحقيقى بالبقاء الابدى فى المتن اشارة الى هذا المعنى.

قال ٥ :

اعلم ان الوجود^٣ مشترك بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب اللفظ^٤ بل بحسب

المكاشفات الذوقية والالهامات القدسية حتى ينتهى الامر الى الوحي.

١- قوله سوى الحدس و اما اهل التحقيق فلهم فوق الحدس الكشف والشهود والالهام والوحي، و لم يسمع من اهل النظر من حيث كونهم اهل نظر المكاشفات الذوقية بل هم محجوبون بحجبهم المسماة عندهم بالعلم، و بالجملة فى كلام الشارح حلاوة.

٢- النسخة المصححة بتصحيح الحكيم المتأله السيد حسين البادكوبى قدس سره كانت المنمحية مكان المنطوية، من الإنمحاء، و تلك النسخة المصححة كانت متعلقة لاساتذنا الاكبر العلامة آية الله العظمى السيد محمد حسين الطباطبائى قدس سره و هو من اعظم تلامذة البادكوبى و قد قرأ هذه الرسالة عنده فى النجف الاشرف و نحن قد قرأناها عنده فى قم المحمية و قد صححنا هذه النسخة و قابلناها من البدأ الى الختم مع نسخة الاستاذ والله يهدى الى سبيل الرشاد.

٣- قوله مشترك الخ اى لا بالاشتراك اللفظى، و لا بالاشتراك المعنوى على كونه حقيقة واحدة ذات

المعنى كما بيّناه فى ساير كتبنا^٥.

اقول ٥:

لما كان حقيقة الوجود بيّنة الهلّية و المهية الحقيقية كما سبق التنبية عليه شرع فى احكامه و قدم الاشتراك لانه اقرب الاحكام بالنسبة الى الحقيقة و مناط ساير الاحكام و الابحاث المقصودة فى هذه الرسالة كالوجوب و الوحدة.

ثم ان بداهة الحقيقة و ان استلزمت بداهة اشتراكها لكن المصنف قد افاد ههنا بوجوه منبهة مزيدا للتبصرة من جملتها أن مفهوم الوجود المعلوم بالبديهة لو لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات لم يلزم من فرض انتفائه عن الكل انتفاء الكل بالكلية لكن التالى

مراتب بالتشكيك بل على كونه واحداً قاهراً متميزاً على ما سواه بالتعين الاحاطى الصمدى الحقانى لا بالتعين التقابلى و الكثرة مقهورة فى وحدته سبحانه، فافهم.

٤- قوله بل بحسب المعنى، اقول الاشتراك بحسب المعنى على وجهين احدهما كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب بالتشكيك على النحو الذى يقول به صاحب الاسفار و العارف ينكره، و ثانيهما كون الوجود حقيقة واحدة ذات مظاهر فالوجود واحد بالوحدة الشخصية و هذا هو مختار العارف و معتقده، ثم اعلم ان المشاء ايضا قائل بكون الوجود على الاشتراك المعنوى ولكنه بمعزل عن الصواب جداً و هذه الرسالة الكريمة و الصحيفة القيمة ناطقة بردها و حاكمة بعز لها.

٥- كما فى كتاب الاعتماد و الحكمة المتقنة و الحكمة الرشيدية مما يذكرها الشارح.

٦- قوله ان مفهوم الوجود الخ لا يخفى ان مطمح النظر فى المقام هو البحث عن اشتراك حقيقة الوجود و العمد الى مفهومه بلحاظ كونه مرآة لتلك الحقيقة الوجودية كما سيصرح به فى ذيل ادلة الاعتماد و الحق ان الوجود العينى كما هو متصور بالبداهة كذلك تحققه فى الاعيان معلوم بالبديهة و صورة البرهان أن انتفاء الوجود عن الكل اى جميع الموجودات يستلزم انتفائها بالكلية فلو لم يكن مشتركا بالحقيقة بينها لم يستلزم انتفائه انتفائها مثلاً لو انتفى الماء عن جميع امواج البحر لزم انتفائها بالكلية فحقيقة الماء مشتركة فيها.

باطل لأننا نعلم بالظاهر ان كل ما ليس له مفهوم الكون المعلوم بالبدئية فهو منفي بالكلية.

لا يقال المبين في سائر كتبه انما هو اشتراك معنى الوجود على ما اصطلح عليه المشائون لأن كلامه فيها معهم و على نهجهم فلا يلزم حينئذ من ذلك البيان اشتراك الوجود بالمعنى الذى نحن بصدده لما تبين بالفرق بين المعنيين حسب الاصطلاحين لأننا نقول ان ما ذهب اليه المصنف من معنى (معنيي - خ ل) الوجود انما هو الحقيقي الذى ذهب اليه المحققون لا الاعتبارى كما هو رأى^١ بعض المتأخرين فانه بعد تبين ما اشتملت عليه مباني ذلك الزاى من الوهن و الاختلال و التنبيه على ما ترتب عليه من انخرام القواعد و عدم الانضباط قد حقق فى غير موضع من كتبه ان معنى الوجود لدينا هو المعنى الحقيقى و بين ذلك بما لا يتوقف المتأمل فيه ان كان واقفا على اصول صناعتهم عارفا بها معرفة ايقان و تحقيق فى الجزم بما هو الحق عند الخوض فى ذلك البحث العميق كما قال فى كتاب الاعتماد بعد فراغه عن اجوبة^٢ ما استدلل به صاحب الاشراق و

١- و قوله: «بعض المتأخرين» هو صاحب الاشراق. ثم لا يخفى عليك أن قوله: «ان مفهوم الوجود المعلوم بالبدئية» لا يوافق ما سيذكره من أن المراد هاهنا باشتراك الوجود اشتراك الحقيقة دون المفهوم كما هو منطوق البرهان مع أنه لا يتم ببرهان واحد لتوقفه على إثبات أصالة الوجود أيضاً لو لم يتوقف على غيره. و قوله فانه بعد تبين الخ فالكتاب معمول فى امرين احدهما رد صاحب الاشراق حيث توهم ان الوجود اعتبارى، و بعد ذلك يأخذ فى رد المشائين القائلين باصالة الوجود و لكن توهموا ان الموجودات حقائق متباعدة مشككة ورده انما هو على توهمهم فيحصل النتيجة المطلوبة و هى ان الوجود امر واحد شخصى كما هو مشرب العرفان الاصيل الناصع. جعلنا الله و اياكم من اهله.

٢- قوله : ما استدلل به صاحب الاشراق و غيره على اعتبارية الوجود، قال صدر المتألهين فى الفصل الرابع من المرحلة الاولى من العلم الكلى (ص ٩، ج ١): ادى نظر الشيخ الالهى (يعنى به صاحب الاشراق) فى آخر التلويحات الى ان النفس و ما فوقها من المفارقات انيات صرفة و وجودات محضة و لست أدري كيف يسع له مع ذلك نفى كون الوجود امرا واقعيا عينياً و هل هذا الاتناقض فى الكلام.

غيره على اعتبارية الوجود.

إذا عرفت هذا فنقول ان هذا الفاضل^١ لو اراد بما ذكره ان التحقق فى الاعتبار لا يكون له تحقق فى الاعيان زائداً على نفسه فهو حق لكن لا يلزم من ذلك ان يكون نفسه من الامور الاعتبارية، و^٢ ان اراد به ان حقيقته انما يلزمها شىء من المفهومات الاعتبارية و يحصل من اجتماع الامرين مجموع اعتبارى فلا منازعة لنا فى ذلك لكن لا يلزم من ذلك كون الوجود نفسه امراً اعتبارياً و ان اراد به ان نفس ذلك التحقق من الاعتبار العقلية فمن البين انه ليس كذلك لان لكل واحدة من الماهيات الموجودة فى الاعيان تحققاً و هوية عينية فذلك التحقق و الهوية لو كانتا زائدتين عليها كان نفس التحقق العينى من الامور الحقيقية لان ما به يتقوم الامر الحقيقى و يتحقق به لابد و ان يكون حقيقياً، و لو كانتا نفس المهية كان ذلك التحقق اما نفس تلك المهيئات او جزء منها لكونه مشتركاً بين الجميع فلا يكون مجرد امر اعتبارى.

و ايضاً لو لم يكن للوجود العينى تحقق فى الاعيان لكانت الماهيات الحاصلة فى الأعيان هى نفسها (هى بعينها نفسها - خ ل) الحاصلة فى الازهان إذ الحصول فى الازهان اولى بان يكون اعتبارياً و لا يكون التخالف بين الماهيات الذهنية و الخارجية الا باعتبار (بالاعتبار - خ ل) و لو كان الوجود من المعانى العقلية المحضة للزم اما نفي المجعولية او كون المهيئات مجعولة.

و ايضاً فانا ندرك تحققاً فى الاعيان فذلك التحقق يستحيل ان لا يكون متحققاً فى الاعيان فيكون متحققاً فى الاعيان.

فان قيل لو صح ذلك لصح ان يقال وجود الحادث المعدوم فى الحال يمتنع ان لا يكون وجوداً فيكون موجوداً و لا يكون معدوماً فى الحال.

١- أي صاحب الإشراق.

٢- قوله و ان اراد به الخ البحث فى المقام الى قوله و ايضاً لو لم يكن، ناظر الى نفس التحقق فافهم.

«فى معنى انعدام الماهية»

١- قلنا لا نسلم بطلان ما ذكرتم من النتيجة اذ الوجود غير قابل للعدم كما هو غير قابل للوجود بل القابل للعدم هو المهية فهى انما تنعدم بزوال مقارنتها للوجود^٢ و الحق ان الوجود العينى كما هو متصور بالبداهة كذلك تحققه فى الاعيان معلوم بالبدية لكن الاشتباه فى مثل هذا الموضع قد يقع لا للدقة و الخفاء بل لشدة الوضوح و الجلاء.

و اعلم أن الذكى العارف باصول الصناعة لواحاط بجميع المباحث الذى اورده ههنا ربما لأخ له ما هو الحق فى هذا الموضع و اما تصريح القول على ما يشهد به الحدس القوى و البرهان المبين ففى كتابنا المسمى بالحكمة المتقنة.

وكذا^٣ قال فى موضع من الحكمة الرشيدية فلتن جعلتم الوجود العينى كسائر السلوب و الاضافات فلنجعل المفهومات الباقية باسرها جارية مجريها بل هى اولى بان تجعل من قبيل الاعتباريات ثم تجعل نفسه اصلا حقيقيا لما عدها فى الاعيان.

و قال فى موضع اخر منها^٤ لا شك ان اتصاف المهيئات بالوجود العينى فى الاعيان يستدعى حصول ذلك الوجود فى الاعيان بخلاف ما تكون حقيقته نفس هذا الوجود او ملزومه و قد يشتبه الامر على الاذكياء فى مثل هذا الموضع لا لخفائه و غموضه بل لشدة

١- قوله قلنا لا نسلم بطلان الخ، فى الجواب أفاد أمرين أحدهما ان الوجود غير قابل للعدم و سياتى كلام الماتن بعيد هذا (قال ٦) حيث يقول: «و من البين ان حقيقته من حيث هى لا تقبل عدم الخ، و ثانيهما ان معنى انعدام الماهية هو زوال مقارنتها للوجود، ثم ان عدم شىء ينبغى ان يلاحظ فى وعاء وجوده فيستل القائل عن قوله وجود الحادث المعدوم فى الحال فافهم.

٢- كما سيصرح فى ذيل ادلة الاعتماد و الحق ان الوجود العينى كما هو متصور بالبداهة كذلك تحققه فى الاعيان معلوم بالبدية.

٣- قوله: «و كذا قال...» عطف على قوله: «عما قال فى كتاب الاعتماد».

٤- اى من الحكمة الرشيدية.

ظهوره هذا كلامه.

و^١ لا يستريب من كشف القناع عن تلك الوجوه الألائحة منها انوار التحقيق أن ما لَوَّحَ اليه في معنى الوجود بمعزل عما عليه آراء الحكماء المتأخرين سيّما المشائين منهم. لا يقال كيف ذلك و قد نراه يقتفى آثارهم في تبين مقاصدهم و ترتيب براهينهم ثم يشرع في تزيف بعض وانتقاد آخر و لا شك أن ذلك انما يتم عند تواطؤ الاصطلاحين و توافق العرفين.

لاتأ نقول ان تلويحه على ما اختص به من الزاى بعد تنزيله معهم بما لديهم في مخاطبتهم العرفية على اصول صاحبهم (صناعتهم ظ) و تنقيح ذلك و تحقيقه باقصى ما ينتهى اليه جهة الامكان ثم الإبانة عما لزمهم من وجوه الاختلال و الانخرام مؤيدا بالبراهين التى لا يحوم حولها شوائب الأوهام مما^٢ لا يتعرى به صورة المبحث عن ملابس الانتظام.

على ان النزاع فى هذه الصورة ليس مقصوراً على اللَّفْظ فقط و انّ المعنى الذى ذهبوا الى اعتباريته هو الذى بين المصنف بالوجوه المذكورة انه حقيقى كما انّ ما ذهبوا الى انه حقيقى من الماهيات ذهب الى انها من النسب والاعتبارات.

ثم انهم^٣ لما خصصوا لفظ الوجود من جميع مراتبه و اقسامه بما يكون له احد الكونين و عمّموه للكائنات بالكون العينى انفصلوا عما ذهب اليه المحققون فى ذلك بالعموم والخصوص على ما أشير اليه فى المقدمة و اما ما ذهب اليه المصنف حسبما عرف من تصفح كلامه من وجه في ما دون هذه الرسالة فبالخصوص دون العموم و اذا تقرر هذا فتم كلامه معهم و استدلاله عليهم لان ما ثبت للعامة لا بد من ثبوته للخاصة (لخواصه خ ل).

١ - قوله و لا يستريب اقول هذا كلام الشارح حول كلام جده تركه.

٢ - قوله: «مما لا يتعرى...» خبر لقوله: «ان تلويحه...»

٣ - قوله: «ثم انهم...» اى الحكماء المتأخرين من المشاء.

«فى وجوب الوجود و هذا هو المسألة الثانية»

قال ٦ :

و من البين ان حقيقته من حيث هى هى لا تقبل العدم لذاتها لامتناع اتصاف احد النقيضين بالآخر و امتناع انقلاب طبيعة الى طبيعة الآخر و متى امتنع العدم عليه لذاتها كانت واجبة لذاتها.

اقول ٦ :

بعد اثبات اشتراك معنى الوجود شرع فى بيان وجوبه الذى هو واحد المقصدين و تقرير ذلك ان حقيقة الوجود من حيث هى هى لا يقبل العدم لذاتها و كل ما لا يقبل العدم لذاتها يكون واجبة لذاتها انتج ان حقيقة الوجود واجبة لذاتها اما الكبرى فظاهر و اما الصغرى فلان حقيقة الوجود لو كانت قابلة للعدم لذاتها لامكن اتصافها به ولو امكن اتصافها به لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن التالى باطل لاستلزام فرض وقوعه المحال و ذلك لان الموصوف حينئذ لا يخلو من ان يكون باقيا على حقيقته عند اتصافه بالعدم اولا فان كان باقيا يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر ضرورة و ان لم يكن باقيا يلزم انقلاب طبيعة الوجود الى طبيعة العدم و كلاهما بين الاستحالة هذا ما اكتفى به المصنف فى اثبات وجوب الوجود اذا اللبيب يكفيه اليسير و البليد لا يكفيه الكثير لكن يمكن اثباته بوجوه عدة (عديدة خ ل) نتعرض لطرف منها تبصرة للناظرين و تلويحا للمستبصرين.

الاول ان الوجود المطلق^١ موجود بسيط و غير معلول و كل ما كان كذلك فهو واجب

١ - قوله موجود بسيط و غير معلول، البسيط قد يطلق و يراد به العناصر الأولية و قد يطلق و يراد به السطح المقابل للجسم الطبيعى، و قد يطلق و يراد به العرض المقابل للجوهر، و قد يطلق و يراد به الموجود العارى عن المادة و احكامها المقابل للمركب الوجود الصرف الزائد على الماهيات و كيف كان

لذاته اَمَّا كونه موجوداً فلانه لو كان معدوماً لزم اتصاف الشيء بنقيضه والموصوف يبقى مع الصفة والشيء لا يبقى مع نفيه و اَمَّا كونه بسيطاً فلان اجزائه لو كانت موجودة لزم تقدم الوجود على نفسه وان كانت معدومة لزم عدمه و اَمَّا كونه غير معلول فلأنه لو لم يكن كذلك لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود العلة على المعلول. و اما بيان ان كل ما ثبت له هذه الاحكام فهو واجب بذاته فظاهر.

الثانى انه لو لم يكن واجباً لكان ممكناً او ممتنعاً ضرورة اندراج جميع المفهومات تحت المواد الثلاث و الاول محال اذ الممكن ما يقبل لذاته الوجود و العدم و الشيء لا يقبل نفسه و لا نقيضه و الثانى ايضاً محال اذ الممتنع معدوم و الوجود موجود لما تقدم و لان امتناعه يقتضى انتفاء الوجودات ضرورة وجوب اتصاف الخاص بما يتصف به العام المطلق و قد تعرض بعض المتأخرين لجوابه^١ فمنهم من اختار الشق الثانى و جعل معنى اتصاف الشيء بالوجود انه بحاله اذا حضر فى الذهن اتصف بالوجود كما يتصف الامور الخارجية بالوجوب و الامكان مع عدم هويتهما فى الخارج كذلك الوجود ليس له هوية فى الخارج

فهذا هو المراد فى المقام و اطلاق البسيط على هذا المعنى شائع فى السنتهم و اعلم ان جميع ادلة تجرد النفس الناطقة ينتج نتيجة واحدة و هى أن جوهر النفس موجود بسيط و لازم البسيط هذا أن لا يفسد و لا يبور بخلاف المركب. فالبسيط ان كان كالنفوس الانسانية فهو ابدى فقط، و ان كان كالعقول و النفوس الكلية الطولية فهو ازلى ايضاً و كلاهما معلولان قائمان بالموجود البسيط غير المعلول اى الواجب الازلى الابدى بذاته.

١ - قوله فمنهم من اختار الشق الثانى لما كان نظر هذا البعض القاصر ان الماهية اصل فى التحقق الخارجى و ان الوجود اعتبارى، اختار الشق الثانى اى كونه ممتنعاً فى الخارج، حال كونه مستندا فى ذلك النظر الى مجرد تصريح المحقق الطوسى فى تجريد الاعتقاد، حيث قال فى المسألة ٣٦ من الفصل الأول: و هو من المعقولات الثانية، و لم يدر ان كلامه فى مفهوم الوجود لا فى الوجود العينى المطلق بالاطلاق الصمدى الحقيقى، فعلى رايه القائل جعل معنى اتصاف الشيء بالوجود انه بحالة الخ.

مستنداً في ذلك الى مجرد تصريح الفاضل الطوسي (ره) بأنه من المعقولات الثانية و قد عرفت ما فيه من الخلل و ليت شعري ان هذا الفاضل اذا لم يرض في جزئيات المسائل بمجرد ما نقل عن عظماء اهل الكشف و اساطين الائمة المهتدين لانه من الاقناعات كيف اقنع نفسه في هذه المسئلة الجليلة بالنقل عن بعض افاضل الناظرين عاكفا على ما استحصله بمجرد النظر مطمئناً لديه.

و منهم من اختار الشق الاول مطنباً فيه بما مرجعه الى ان الوجود المطلق اذا اخذ لا بشرط شيء اعنى الكلى الطبيعى لا يكون امراً واحداً بل اموراً متكررة اذ الوجود المطلق يصدق على وجود الواجب والممكنات فيكون بعض من الوجود المطلق واجباً و بعضه ممكناً خاصاً و لا يخفى على من له ادنى دربة باساليبهم ان هذا التكثر انما يتصور فيما صدق عليه تلك الطبيعة من الافراد و اما نفس حقيقة ذلك المفهوم الذى هو الكلى الطبيعى فليس فيه تكثر و لا تعدد.

الثالث الوجود موجود كما تقدم فلو لم يكن واجباً لكان ممكناً فعلته لا محالة موجودة فهي اما نفسه او جزئية من جزئياته و كل منهما يستلزم تقدم الشيء على نفسه و قد اجابوا عن هذا ايضا تارة باختيار ان علته انما هي جزئية من جزئياته و تقدم الشيء على نفسه انما يلزم لو لم يكن الوجود عارضاً له ذاهلاً عن ان العلة يجب تقدمها بالوجود، و التقدم المحال لازم على كل تقدير، و تارة بان الوجود المطلق ليس شيئاً واحداً حتى تكون له علة واحدة بل الواجب موجود مطلق و كل من الممكنات موجود مطلق فعلة كل موجود مطلق موجود اخر مطلق حتى ينتهى الى موجود مطلق لا مؤثر له و قد عرفت ما فيه من الخلل. و انما اوردت حكاية كلامهم لتنبيه (ليتنبه خ ل) الفطن على ان العقل ما لم يكن بفطرته السليمة^١ خالصة عن التحكيمات الوضعية و الاعتبارات الالفية لا تنفعه بينات البراهين و

١- قوله خالصة عن التحكيمات الخ، كما قالوا العلم حجاب الله الاكبر و العلم الذى هو حجاب ليس الا التحكيمات الوضعية و الاعتبارات الالفية. قال الشيخ الكبير فى الفص العزيرى من فصوص الحكم

لا الدليل النَّظري يوصله الى اليقين والا فما لهؤلاء الافاضل مع توغّلهم فى امر المجادلة و علو مسلكهم فى طريق المباحثة و المناظرة تراهم لا يرتكنون الى الحق المُبين مع انسياق براهينهم هذا المساق و يركبون مطايا الاحتمال و التخمين.

الرابع الوجود موجود و وجوده نفسه و كلّ ما كان كذلك فهو واجب لذاته اما كونه موجوداً فلما تقدّم و اما انّ وجوده نفسه فلاّنه لو لا ذلك لكان اما جزء له او خارجاً عنه و الاول يفضى الى تركيب الوجود و قد سبق بطلانه، و الثانى يستلزم التسلسل المحال.

الخامس الموجود شىء له الوجود و ما له الوجود اعمّ من ان يكون عينه او غيره بخلاف طبيعة الوجود فان الشىء ثابت لنفسه لانّ ما بالذات لا يمكن دفعه فلا يؤثر الخارج فيه و ما ثبت له الوجود لا بواسطة امر فهو الواجب.

«المسألة الثالثة فى ان تلك الحقيقة الواجبة مطلقة

بالاطلاق الحقيقى الاحاطى»

قال ٧ :

١ و تلك الحقيقة الواجبة لذاتها غير المأخوذة بقيد العموم اذ لا تحقّق للأمر العام من

(ص ٣٠٣) لما كانت الانبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها الا من الوحي الخاص الالهى فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن ادراك الامور على ما هى عليه. و قال العلامة القيصرى فى الشرح: و الامر كما هو لا يتجلى الا فى القلب المجلّو الفارغ عن النقوش.

١- قوله و تلك الحقيقة الواجبة (اه) اقول هذا المطلب السامى من عيون المسائل العرفانية و هى المسألة الثالثة و هذه المسألة تبين ان الواجب تعالى مطلق بالاطلاق الحقيقى و ممتاز عن ما سواه بالتعين الاحاطى لا بالتعين التقابلى و سيأتى كلام الشارح المحقق فى ذلك المطلب الشامخ الرفيع حيث يقول و لهذا الكلام بلسان اهل النظر توضيح الخ (اقول ١٧)، وكذا حيث يقول: الامتياز تارة يكون

حيث هو عام فى الخارج و غير المأخوذة بقيد مخصص من القيود الاعتبارية العدمية لما مرّ، و لا بقيد مخصص من القيود الوجودية لان هذا القيد المخصص لو كان كالصورة بالنسبة اليها لتركب الواجب لذاته من جزئين او اجزاء مختلفة هذا محالٌ و لو كان كالامر العرضى بالنسبة اليها فلا يكون لازماً لنفس طبيعتها و الا لاستحال ان يكون قيداً مخصصاً و حينئذ افتقرت الحقيقة الواجبة فى وجوبها الذاتى الى غيرها المباين لها لامتناع وقوع التسلسل فى الامور المترتبة الواقعة بين طرفين حاصرين.

اقول ٧ :

اذ قد يطلق الوجود من حيث هو هو على المقيد بالعموم و الاطلاق اعنى الطبيعة بشرط لا شىء كما انه يطلق على المجرد من هذا القيد ايضاً اعنى الطبيعة لا بشرط شىء و المذكور فى البرهان انما هو اثبات وجوب الطبيعة من حيث هى هى شرع أن يبين ان المثبت وجوبه ليس المقيد بقيد العموم بل الحقيقة المطلقة بالاطلاق الحقيقى دون الاطلاق المقابل للتقييد فانه فى الحقيقة تقييد و الواجب لا يمكن ان يكون مقيداً بوجه من الوجوه اصلاً فان القيد الذى يقيد به طبيعة الواجب لا يخلو من ان يكون هو قيد العموم اعنى التجريد عن ساير القيود او قيداً مخصصاً يفيد اخراج المقيد من عمومه و تخصيصه ببعض الجزئيات و تمييزه عما يقابله من الافراد و حينئذ لا يخلو من ان يكون ذلك القيد من القيود العدمية الاعتبارية او الوجودية الحقيقية فههنا صور ثلث كلها باطلة: اما الاولى فلانها اذا كانت الحقيقة الواجبة هى المأخوذة بقيد العموم تكون تلك الحقيقة الواجبة هى العام من حيث انه عام و العام من حيث انه عام لا وجود له فى الخارج

بحسب التقابل و التضاد و تارة بحسب الاحاطة و الشمول الخ. (اقول ٢٨) وكذا فى عدة مواضع أخرى ايضاً و المسألة الاولى هى اشتراك الوجود بالمعنى الذى حررناه و قد مرّ فى اول الكتاب، و المسألة الثانية هى وجوب الوجود كما مرّ فى الفصل المقدم.

حينئذ فيلزم أن تكون الحقيقة الواجبة غير موجودة في الخارج.

و اما الثانية فلانه لو كانت الحقيقة الواجبة التي هي طبيعة الوجود من حيث هي هي مقيدة بالقيود الاعتبارية العدمية يلزم ما مر من اتصاف احد النقيضين بالآخر. فان قلت انما يلزم ذلك لو كانت القيود الاعتبارية عدماً صرفاً وليس كذلك؛ قلنا الامور الاعتبارية لابد من اشتغالها على قيد عدمي و حينئذ يلزم الامر الاول لان الجزء الوجودي منه من حيث انه وجودي راجع الى مطلق الطبيعة فيبقى العدم الصرف و يلزم الاتصاف المذكور.

و اما الثالثة فلانه لو كانت الحقيقة الواجبة مقيدة بالقيد الوجودي المخصص فلا يخلو من ان تكون نسبته الى الحقيقة نسبة الصورة الى المركب بان يكون فصلاً مقوماً لها او نسبته نسبة العرض الخارج عن الحقيقة المتقوم هو بها الى ملحوقه و الاول محال ضرورة لزوم تركيب الحقيقة الواجبة من جزئين اذا كان الفصل للجنس العالي او المفرد أو أجزاء مختلفة اذا كان فصلاً لغيرهما وكذا الثاني فان العارض الذي يلحق الشيء لا يخلو من ان يكون مبدء عروضه نفس ذلك الشيء او جزؤه او امراً خارجاً عنه و الاول باطل ضرورة وجوب ان يكون القيد المخصص مخرجاً لبعض افراد المخصص دون بعض و المساوى لا يصلح لذلك و بطلان الثاني ظاهر و اما الثالث فلانه يلزم حينئذ افتقار الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي الى غيرها المباین و ذلك لانه لو لم تكن الواسطة مبينة للحقيقة تكون لاحقة لها و لا يمكن ان يكون لحوقها لذاتها و لا لجزئها فيكون الخارج عنها فلو كان لاحقاً يستلزم التسلسل في الامور المترتبة ضرورة ان كل سابقٍ علّةٌ للاحقه و ذلك يكون بين طرفين حاصرين اى الطبيعة و المخصص.

و ليعلم المتفطن اللبيب ان هذا بيان شاف و برهان كاف للمستبصر الناقد على ان الحقيقة الحقّة و الطّبيعة الواجبة من حيث انها طبيعة واجبة لا يمكن ان يشوبها شائبة القيد بوجه من الوجوه و لا يتطرق اليها التّعينات الخارجة عنها بجهة من الجهات نعم

تعيّنها أنّها هو الاطلاق الحقيقى و احدىّة الجمع الذاتى كما نبهت عليه فى المقدّمة فليتدبّر فإنّها من جلائل النكت.

«المسألة الرابعة فى ابطال ما ذهب اليه المشاء من ان الحقيقة الواجبة
هى الطبيعة الملزومة لمطلق الوجود»

قال ٨ :

١ فلئن قيل ان الحقيقة الواجبة هى الطبيعة التى هى من ملزومات ما ذكر من الوجود
الذى يشترك فيه جميع الوجودات الخاصّة.

اقول ٨ :

بعد اثبات ما هو الحق اراد ان ينبّه^٢ على ابطال ما ذهب اليه المتأخرون من المشائين

١- قوله فلئن قيل ان الحقيقة الواجبة (اه) جواب الشرط هو قوله الآتى قلنا ان الطبيعة الواجبة
الملزومة لمطلق الوجود الخ.

قوله فلان قيل ان الحقيقة الواجبة (اه) ذهب المشاء الى ان وجود الواجب لايساوى وجودات الممكنات
فى حقيقة الوجود بل يشاركها فى مفهوم الموجدية العامة التى هى من المعقولات الثانية و هذا
المفهوم و ان كان معنى واحداً لكنه لازم خارجى و اتحاد اللازم لاينافى اختلاف الملزومات بحسب
الحقيقة (ص ٢٥، ج ١، من الاسفار).

٢- قوله على ابطال ما ذهب (اه) ذهب المشاؤون الى ان الوجود هو الاصل فى التحقق الخارجى. و
الظاهر من كلمات متأخريهم ان الوجود حقائق متبائنة و مع ذلك اطلاق الوجود عليها على سبيل
التشكيك و بيان هذا التشكيك هو ما افاده المحقق الخواجه فى شرح النمط الرابع من الاشارات و
خلاصة ذلك البيان ما حرره متأله السبزوارى بقوله: الوجود عند المشائين حقائق متبائنة بتمام ذواتها
البسيطة، لا بالفصول ليلزم التركيب و يكون الوجود المطلق جنساً، و لا بالمصنفات و المشخصات
ليكون نوعاً، بل المطلق عرضى لازم لها بمعنى انه خارج محمول لا انه عرضى بمعنى المحمول

مما نسبوه الى الحكماء المحققين تحقيقاً لما مهّده بالبرهان و تشييداً لما استسه من
البيان فانهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواجبة هي الطبيعة الخاصة التي هي فرد من افراد
الوجود المطلق و مقابل للوجودات الخاصة الممكنة الا ان الوجودات الممكنات لها مهيات
معروضة لها دون الطبيعة الخاصة الواجبة فان الوجود نفس ماهيتها اذ ليس للواجب ماهية
غير طبيعة الوجود كما قضت به^١ البرهنة القاطعة (الناطقة خ ل) فتكون هذه الطبيعة ممّا
انتقض به الدليل المذكور ضرورة فلهذا اورد مذهبهم في صورة النقض الاجمالى عليه و
تقرير ذلك ان الدليل بجميع مقدّماته كما يستلزم الطبيعة المطلقة بالاطلاق الحقيقى
كذلك يستلزم الطبيعة المطلقة من حيث انها مطلقة التي هي من الطبائع الملزومة لها
فانها ايضاً وجود بحث لا اعتبار معها غير اعتبار عدم القيود و ذلك و ان كان من القيود
الخارجة الا انه من الاعتبار العدمية التي لا دخل لها في طبيعة الوجود و مازاد باعتبارها
على نفس الطبيعة شيء فتكون الطبيعة حينئذ بحثاً مجرداً.

ثم ان قول الوجود المطلق عندهم على الوجودات لما كان بالتشكيك يلزم ان يكون
القول عليها قول اللازم على ملزوماته و ان كان نفس ماهية بعض الافراد كما ستعرف انفا
فلهذا قال هي الطبيعة التي هي من الملزومات ما ذكر.

بالضميمة، انتهى. اذا عرفت ذلك نقول ان المصنف لما اثبت مذهبه الحق من اشتراك معنى الوجود و
انه واحد شخصى واجب لذاته و وحدته الشخصية هي اطلاقه الصمدى الحقيقى اراد ابطال مذهب
المشاء. ففي المقام يدفع نقضا ربما يتوهم وروده على ما استدل من كونه مطلقاً بالاطلاق المذكور و
مورد النقض هو الطبيعة الخاصة الواجبة على مذهب المشاء و دفع هذا التوهم يأتي بعد ما يدفع من
قبل المشاء ايرادين على مذهبهم في البين حتى يتبين مذهبهم حق التبين ثم يبطله.

١- البرهنة كدرجة و قد نطق بها غيره في مصنفاتهم و منهم ابن الفنارى في المصباح (ص ٥٢)
حيث قال تأييده بالبرهنة على ان الحق الخ.

قال ٩ :

و لا يلزم من هذا ان تكون تلك الحقيقة من الماهيات المغايرة للوجود فتكون مؤثرة للوجود لا بشرط الوجود لأن تلك الحقيقة نفس الوجود و لا تغاير الوجود و يكون قول الوجود على تلك الحقيقة الملزومة و على ساير الوجودات الباقية الملزومة بالنسبة اليه على سبيل التشكيك.

اقول ٩ :

هذا شروع فى دفع ما يمكن ايراده على ما ذهب اليه المتأخرون حتى يتحقق به مذهبهم و سيبين (و يبين خ ل) بعد ذلك ابطاله جرياً على مقتضى عادته كما سبق التنبيه عليه.

من جملة ذلك انه يلزم حينئذ ان تكون تلك الحقيقة اى الطبيعة الواجبة من الماهيات المغايرة للوجود ضرورة وجوب تحقق المغايرة بين الملزوم و لازمه و حينئذ يلزم ان تكون تلك الطبيعة مؤثرة فى الوجود لا بشرط الوجود اى بدون اعتبار انضمامها بالوجود و ذلك لما تقرر ان الحقيقة الواجبة هى العلة التامة المؤثرة الموجبة بالذات بدون الاحتياج الى امر خارج و اعتبار انضمامه معها، فاجاب بانه انما يلزم ذلك لو لم تكن الحقيقة نفس الوجود البحت بدون انضمام امر آخر معه اما اذا كانت نفسه كما هو مذهبهم فلا يرد شىء مما ذكر اذا الخصوصية الواجبة عندهم هى تأكد معنى الوجود فى نفسه و تنزهه عما يشوب صرافته الذاتية فالحقيقة الخاصة الواجبة حينئذ لا تغاير الوجود المطلق بالذات.

فان قلت كيف يمكن ان يكون العارض الذى يلحق الشىء بعد ثبوته و تحققه نفس معروضه السابق عليه و مقوماً له قلنا العروض انما يتصور ههنا فى العقل كما سيجئ بيانه و اما فى الخارج فهو نفسه و لا ينتقض هذا بالمهيات الممكنة اذ نسبتها الى حصصها الوجودية كذلك فانه ليس لتلك الحصص على رأيهم وجود فى الاعيان بل انما

هى اعتبارات عقلية ليس لها فى الخارج مُحَاذٍ و لان الطَّبِيعَة المطلقة معروضة للتشكيك لا يلزم ان تكون سائر حصصها اعتبارات عقلية اذ منها ما هو الموجود الحقيقى الذى يوجد بنفسه و يوجد به غيره، و لا ان تكون عارضة ايضاً اذ معروض التشكيك انما هو المطلق الشامل و من البين ان عروض التشكيك للامر الاعم و لحوقه له لا يوجب عروضه لشيء من ملزوماته و معروضاته^١ فان ذلك الامر المقوم جاز ان لا يقبله اذ لا يلزم من كون اللازم مشككاً كون ملزومه كذلك، قوله و يكون قول الوجود اشعار بهذا (لهذا خ) الكلام.

«نكتة سامية فى ايراد اشكال عويص صعب على المشاء»

^٢ ثم ان هيهنا نكتة لا يخلوا لتنبيه عليها عن فوائد و هى ان الطَّبِيعَة الكلّية المطلقة

-
- ١ - قوله فان ذلك الامر المقوم (اه) المقوم على هيئة اسم الفاعل و هو ذلك المعروض السابق على عارضه المذكور فى قوله انفا: فان قلت كيف يمكن ان يكون - الى قوله مقوماله.
 - ٢- قوله ثم ان هيهنا نكتة (اه) اقول: فى هذه النكتة السامية بعد السبر و التقسيم فى معنى التشكيك على مذهب المشاء يستنتج ان عروض الطبيعة المشككة على حصصها الوجودية متفاوتة انما هو بلحاظ القيود الزائدة و الاعتبارات الخارجة عن الوجودات و المقارنة لها، و هى اى القيود و الاعتبارات مبدأ عروض الامكان، فالحصة الوجودية التى هى الواجبة بذاتها عارية عن تلك القيود و الاعتبارات فلا يتصور ذلك العروض اعنى عروض الطبيعة المشككة على هذه الحصة الوجودية الواجبة فكيف يذهب المشاء الى ان تلك الطبيعة الوجودية المطلقة العارضة تعرض جميع حصصها الوجودية على سبيل التشكيك؟! و هذا اشكال صعب عويص يرد على مذهب المشاء. و اعلم ان التبديل فى عبارات الشارح بمعنى التفاوت و التخالف، و ان ملحوقات الحصص هى الماهيات، فنقول فى تحرير النكتة: ان تلك الحصص ان كانت غير متفاوتة الحقائق فيكون قول تلك الطبيعة المطلقة الواحدة على تلك الحصص الوجودية اى حملها عليها حملاً متواطياً ذاتياً، و ان حملها على ملحوقات الحصص قولاً عرضياً كما هو ظاهر، فيلزم التركيب فى الواجب تعالى شأنه، و ان كانت تلك الحصص متفاوتة

العارضة للحقايق المتخالفة و الماهيات المتنوعة اذا انتسبت الى حصصها الخاصة فاما ان تكون تلك الحصص غير متبدلة الحقائق بل حقايق الكل انما هي تلك الطبيعة المطلقة الواحدة فيكون قولها على تلك الحصص قولا متواطيا ذاتيا و ان كان قولها على ملحقات الحصص قولا عرضيا، و اما ان تكون تلك الحصص متبدلة الحقايق بمعنى انها مشتركة كلها في حصولها لتلك الطبيعة الثابتة النازلة منزلة المحل لما يكون كالعوارض الغير القارة لها اخذة عن مبدء معين اما في الاولوية بالنسبة الى تلك الطبيعة او الاثبتيه او الاتقنية او الاشدية و نحوها الى حيث ينتهي الى حصة لا تكون أولى منها من تلك الحصص بالنسبة اليها يعنى ليس لها من الحصص ما يظهر فيها بجميع احكامها ظهورها في تلك الحصة بأن تكون تلك الحصة ملحقة لجميع لواحقها الخاصة بها بدون ممانعة خصوصيتها اياها و ذلك انما يكون بخلو تلك الطبيعة الثابتة في تلك الحصة عن الخصوصيات الخارجة عنها التي هي بمنزلة الاعراض الغير القارة المتبدلة عليها فيكون قول الطبيعة المطلقة حينئذ على تلك الحصص قولا عندهم مشككا عرضيا.

لا يقال ان خلو تلك الطبيعة عن الخصوصيات تنافي ما تقدم من ان تلك الحقيقة عندهم لها خصوصية امتيازية مقابلة لسائر الخصوصيات و ألا لا تكون حصة لها. لا تأ نقول ان الخلو عن الخصوصيات ايضاً خصوصيته امتيازية مقابلة لسائر الخصوصيات الا ان سائر الخصوصيات لكونها اموراً خارجة عن نفس تلك الحقيقة لا يمكن ان يظهر احكام تلك الحقيقة من حيث هي بها و ذلك لان الأولوية و الاشدية و نحوهما في الحصص انما يتصور بان تكون خصوصيتها المتبدلة مندرجة في ممانعتها للحقوق (لحقوق خ) ما يلحق الطبيعة لذاتها و لزومها للحصة المخصوصة الى ان ينتهي الى حصة لا يمكن لها تلك الخصوصية المانعة بل خصوصيتها الامتيازية انما هي تنزهها

الحقائق كان العروض المذكور بلحاظ مقارنة تلك القيود و الاعتبارات فلا يتصور ذلك العروض في الحصة الوجودية الواجبة لخلوها عنها.

عن الخصوصيات المانعة كما نبّهت عليه أنفاً.

إذا عرفت هذا فنقول ان العروض أنما طرء للطبيعة المطلقة باعتبار مقايستها للامور المتبدّلة و الحصص المتخالفة (المتقابلة - خ ل) بمقارنة القيود الزائدة و الاعتبار الخارجة التي هي مبدء عروض الامكان و اما بالقياس الى الحصّة التي هي اولى الحصص التي خصوصيّتها أنما هي خلوها عن تلك الامور الخارجة فلا يتصوّر العروض اصلاً باعتبار خلوها عن القيود الخارجة و ان كان ذلك ايضاً عارضا باعتبار ان هذا الاعتبار قيد خارج مقابل لساير خصوصيات الحصص و للمتفطن اللبيب المهتدى الى طريق التحقيق باقتفاء قائد التوفيق ان يوفق بين هذا الكلام و بين ما نبّه عليه في المقدّمة بعض التوفيق.

شعر:

عباراتنا شيء و حسنك واحد و كلّ الى ذلك الجمال يشير

قال ١٠ :

و لا يلزم ان تكون تلك الحقيقة موجودة مرّتين كساير الوجودات الباقية فان الموجوديّة المشتركة بينها و بين الوجودات الباقية هي نفس تلك الحقيقة في الاعيان و ان كانت من العوارض الزائدة عليها بحسب العقول و الالذهان

اقول ١٠ :

هذا ايضاً دفع لما يمكن ان يورد هيهنا و هو ان الوجود المطلق لو كان مقولا على الحقيقة الواجبة و على ساير الوجودات بالتشكيك و العروض يلزم ان تكون تلك الحقيقة موجودة مرّتين و التالي ظاهر الفساد اما بيان الملازمة فلأنه اذا كان الوجود مشككاً عارضاً يلزم ان يكون معنى مشتركا بين سائر الوجودات و بين تلك الحقيقة فكما ان سائر الوجودات موجودة مرّتين احديهما من حيث أنّها وجودات في نفسها و الاخرى من حيث

عروض الوجود المطلق أيّاها يلزم ان تكون تلك الحقيقة ايضاً كذلك سيّما اذا كانت تلك الحقيقة واجبة لذاتها فإنّها يلزم ان تكون علّة مؤثرة في جميع ما عداها فيلزم ان يكون مقدما في الوجود على الكلّ حتى على الموجوديّة المشتركة ضرورة وجوب تقدم العلّة الفاعلية بالوجود على معلولها.

فاجاب عن ذلك بانه انما يلزم ذلك ان لو كانت الموجوديّة المشتركة بين الوجودات امراً منايراً في الاعيان لتلك الحقيقة وليس كذلك بل الموجودية نفس تلك الحقيقة في الاعيان وان كانت من العوارض الزائدة عليها بحسب العقول والاذهان.

^١ لا يقال اذا كانت الموجودية المشتركة نفس تلك الحقيقة في الاعيان يلزم ان تكون تلك الحقيقة في الاعيان لاحقة للمهيات و ذلك باطل بالظاهر.

لأنّه انما يلزم ذلك ان لو كان في الاعيان من الحقوق المذكور اثر وليس كذلك فان للموجودية المشتركة حصصاً مختلفة الحقايق يكون باعتبار كلّ حصّة كذلك كالماشي مثلاً بالنسبة الى حصصه الموجودة في الانسان والفرس وغيرهما فانه ليس للمشى المطلق في الخارج وجود متميز في تلك الماهيات عن حصصه المتخالفة وان كان في العقل مستقلاً في الوجود مثل حصصه لاحقاً أيّاها فاللحوق انما يعرض للمطلق باعتبار حصوله في العقل واما في الخارج فليس الا الحصص المتخالفة فلا لحوق فيه اصلاً.

١- قوله: لا يقال اذا كانت الموجودية المشتركة (اه) مطمح النظر في هذا الايراد الى كون الموجودية المشتركة نفس تلك الحقيقة الواجبة، بيانه ان تلك الموجودية المشتركة لاحقة للماهية اى عارضة لها على مذهب المشاء بلا كلام فهذه قضية، ثم تدعون ان تلك الموجودية المشتركة هي نفس تلك الحقيقة الواجبة اى هي عينها فهذه قضية أخرى فاذا كانت الموجودية المشتركة عين تلك الحقيقة الواجبة ونفسها، والحال ان الموجودية المشتركة عارضة للماهيات فتلك الحقيقة الواجبة لاحقة لها ايفاء لحقّ العينية والنفسية، فاجابه بقوله لانه انما يلزم ذلك الخ.

قال ١١ :

قلنا^١ انّ الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود^٢ ان صحّ ان تكون ذات افراد ذهنيّة^٣ او عقلية فلو وجد منها فرد و امتنعت الافراد الباقية كانت الافراد كلّها ممكنة بحسب ذاتها فلو امتنع البعض لامتنع بالغير و لو وجب البعض لوجب بالغير فان ما بالذات لا يزول بالغير.

اقول ١١ :

هذا جواب لما اورده نقضاً على الدليل المذكور ممّا ذهب اليه المشاءون يبطل به مذهبهم و هو ان يقال الطبيعة الملزومة لمطلق الوجود التي هي الواجبة عندكم امّا ان يصح ان تكون ذات افراد و تكون الطّبيعة بالنسبة اليها حقيقة كلّية سواء كانت ذات افراد حقيقية عقلية كسائر الكلّيات الحقيقية او كانت ذات افراد اعتبارية ذهنية كالكلّيات الفرضية مثل الّا شيء و الّا امكان^٤ او لا يصح فان صحّ فلا يخلو من ان يكون الموجود منه واحداً أو أكثر و الثاني ظاهر البطالان و على التقدير الاول يلزم ان يكون افراد الطّبيعة الواجبة ممكنة بالذات امتنعت الافراد الباقية منها او امكنت ضرورة امتناع وجوبها بالذات و امتناعها بها و الّا يلزم خلاف الفرض.

١- جواب لقوله : «فلان قيل ان الحقيقة...» (قال ٨).

٢- قوله ان صحّ اي ان امكن و ان لم يصح اي و ان لم يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية كما سيأتي في قوله الآتي و ان لم يمكن الخ.

٣- قوله او عقلية، اقول يعنى بالعقلية مقابل الذهنية اي الخارجية كما سيصرح الشارح بذلك في قوله الآتي (قال ١٦) حيث يقول يجب ان تكون ممتنعة الافراد ذهنا و خارجاً فتبصر.

٤ - قوله او لا يصح اي او لا يمكن و هو يأتي في قول الماتن بعد هذا حيث يقول: و ان لم يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية الخ.

لا يقال انما يلزم الفرض المذكور ان تكون ممكنة الاتصاف لا ممكنة الوجود فان الطبيعة الملزومة الواجبة عندهم لما كانت نفس الوجود تكون ممكنة الاتصاف بعينها هي ممكنة الوجود و اذا كانت الافراد كلها ممكنة بحسب ذاتها فلو امتنع البعض لامتنع بالغير و لو وجب البعض ايضاً لوجب بالغير و تكون الافراد كلها باقية على امكانها الذاتي لان ما بالذات لا يزول بالغير فلا يكون فرد من افراده واجباً لذاته.

^١ فان قيل ان اريد بالامكان الامكان العام فلا يلزم حينئذ ان تكون افراد الطبيعة لوجبت لوجبت بالغير لجواز ان يكون بعضها واجباً لذاته على هذا التقدير، و ان اريد به الامكان الخاص فممنوع ان الطبيعة الواجبة لو صح ان يكون ذات افراد لزم ان تكون تلك الافراد ممكنة بالامكان الخاص كيف و بين مفهوميهما تناف في الصدق نعم اللازم على هذا التقدير ان تكون الافراد ليست ممتنعة لذاتها و هذا مفهوم الامكان العام لا الخاص.

قلنا الكلام على تقدير ان تكون تلك الطبيعة الواجبة البسيطة ذات افراد و ان يكون الموجود منها واحداً و الباقي ممتنعاً و حينئذٍ ظهر لزوم كون الافراد كلها ممكنة بالامكان الخاص فانه لو لم يكن كذلك فاما ان تكون افرادها مختلفة متنوعة في الوجوب و الامتناع و الامكان او متفقة و الاولى تدفعه البساطة الواجبة فحينئذٍ لو لم يكن كلها ممكنة بالامكان الخاص فاما كلها واجبة او كلها ممتنعة و الاولى يستلزم وجوب الممتنع و الثاني

١- قوله فان قيل ان اريد بالامكان (اه) يعني قوله ان صح مساوق للامكان، فان اريد به الامكان العام فلا منع لعدم تناف بين الوجوب و الامكان العام في الصدق، لان ما امكن بالامكان العام هو بمعنى لم يمتنع سواء كان واجبا بالذات او ممكنا بالامكان الخاص و ان اريد به الامكان الخاص فممنوع للتنافي بين مفهومى الوجوب و الامكان الخاص في الصدق.

و الجواب ان تلك الطبيعة الواجبة على تقدير كون الموجود منها فرداً واحداً و الافراد الباقية المفروضة منها ممتنعة هي معنى كونها ممكنة بالامكان الخاص لا غير، فاعتراض الماتن باق على حاله.

امتناع الواجب^١ و من هذا تعرف اقتضاء طبيعة الوجوب الوحدة الذاتية فتنبه.

قال ١٢ :

^٢ وان لم يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية اما لان تعينها نفس حقيقتها فى الخارج او لأنها اقتضت تعينها لذاتها فامتنعت الافراد الباقية الموجودة لذاتها ايضاً او لان تلك الطبيعة المتعينة بالذات لما استحال ان تكون معقولة لشيء من العقول فاستحال ان تكون ذات افراد عقلية او ذهنية او لان تلك الطبيعة لما امتنع اقترانها بالغير و اقتران الغير بها استحال ان تكون ذات افراد كثيرة.

اقول ١٢ :

هذا بيان للشق الثانى من الترديد المذكور و هو ان تكون الطبيعة الواجبة مما لم يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية و لما كان الحق هو هذا و قد استبعده العقل غاية الاستبعاد بناء على ان الطبائع المعقولة يمتنع ان لا تكون ذات افراد كما ان الحقائق بدون ان تكون محفوفة بالعوارض الخارجية المشخصة و الغواشى الغريبة المحدودة يستحيل ان تصير جزئية حقيقية أراد ان يحقق ذلك و يبينه بوجوه عديدة يظهر بها ان منشأ ذلك الاستبعاد رسوخ العقائد العادية.

و تقرير ذلك ان امتناع افراد تلك الطبيعة يتصور من وجوه فانه ان يكون تعينها نفس حقيقتها فى الخارج فلو وجد منها فردان لزم قلب الحقيقة و ذلك بين الاستحالة؛ و

١- قوله و من هذا تعرف اقتضاء (اه) يشير الى ما ذهب اليه اهل التحقيق فى توحيده سبحانه فتبصر.
 ٢- قوله و ان لم يمكن (اه) و سيأتى كلام المصنف فى الاعتراض على الوجوه الاربعة بعيد هذا حيث يقول ثم انا نقول ان مفهوم تلك الطبيعة الخ (قال ١٦). و قوله: «الموجودة لذاتها ايضاً» أى المفروض وجودها.

أما ان يكون التعيين مقتضى نفس الحقيقة فان هذه الحقيقة حينئذٍ بالنظر الى ذاتها و ان كانت ذات افراد موجودة لآتها طبيعة واجبة لكن لما اقتضت التعيين لذاتها امتنعت الافراد الباقية الموجودة لذاتها ايضاً و ذلك لان تلك الافراد الباقية يقتضى العدم لذاتها باعتبار اقتضاء الطبيعة التعيين لذاتها و تقتضى الوجود ايضاً لذاتها و هذا من جملة اقسام الممتنع. لا يقال الممتنع من اقسام الممكن العام و سلب احدى الضروريتين معتبر فى مفهومه فكيف يكون هذا داخلاً فى الممتنع مع اشتماله على الضروريتين، لانا نقول و ان كان بحسب مفهومه مشتملاً على الضروريتين لكن ضرورة الوجود مسلوقة عنه بحسب الذات بل ضرورة العدم صادقة عليه فيكون ممتنعاً بحسب ذاته.

ثم ان هذين الوجهين بحسب الظاهر انما يدلان على امتناع الافراد العقلية دون الذهنية لاستلزامهما امتناع تعدد افراد تلك الحقيقة المتعينة فى الخارج بحسب ذاتها و اما بحسب ما حصل منها فى العقل اى باعتبار مفهومه الذهنى فلا دلالة لهما عليه قطعاً فلهذا تعرض لوجهين آخرين احدهما لبيان امتناع الافراد الذهنية، الثانى لبيان امتناع مطلق الافراد.

اما الاول فهو ان كل طبيعة متعينة لذاته يمتنع ان تكون معقولة لشيء من العقول و ذلك لوجهين:

«اتحاد العاقل والمعقول»

الاول فهو ان التعقل ليس بانطباع المعقول فى العاقل بل لحصول نسبة اتحادية بين المعقول و العاقل بحيث لا يتميز ان فى الوجود كماستطلع عليه و التعيين يستلزم الامتياز عن ساير ما عداه فلا يجتمع المعقولية مع التعيين الذاتى.

و الثانى ان كل معقول تعينه انما هو بالعاقل فلو كان له تعيين آخر يلزم ان يكون لشيء تعيينان و ذلك مستحيل فاذا استحال ان يكون معقولاً لشيء من العقول استحال ان

تكون ذات افراد كثيرة لانّ الافراد انما تتصور باعتبار مطابقة الصّورة المعقولة لها فلا يمكن عند انتفاء الصّورة المطابقة تحقق الافراد ضرورة امتناع تحقق احد المتطابقين بدون الآخر.

واما الثانى فلان الطّبيعة المتعيّنة بذاتها مجرّدة فى نفسها فيمتنع اقتران الغير بها و اقترانها بالغير فان اقتران القيود انما يتصوّر لما هو قابل للتخصيص و التعيين و المتعين لنفسه ليس كذلك و اذا استحال اقتران القيود بها استحال ان تكون ذات افراد كثيرة عقلية كانت او ذهنية.

ثم اعلم ان فى تعدد هذه الوجوه تنبيهاً على حصر ما لم يمكن ان يكون ذات افراد فى الصور الاربع^١ بيان الحصر ان الاشتراك ههنا عبارة عن التطابق بين الصّورة العقلية لما فى الخارج من الصور المتكثرة، فلاشتراك لا يعقل بدون تحقق الصورة العقلية و الصور المتكثرة و حينئذ نقول امتناعه اما بانتفاء الصّورة العقلية و ذلك بامتناع^٢ تعقّلة او بانتفاء الصور المتكثرة و انتفاء الصور المتكثرة اما بانتفاء موجبها و هو اقتران القيود^٣ أو بوجود مانع لها و المانع اما ان يكون نفس الحقيقة^٤ او امراً خارجاً عنها^٥ لازماً لها و الا لا يكون مانعاً لها و^٦ الاول بأن تكون الهوية الخارجية نفس طبيعتها، و الثانى بان يكون مقتضى نفس طبيعتها و حينئذ يمتنع صدق شىء من هذه الصور على فرد غير نفس طبيعتها و الا لزم قلب تلك الطّبيعة الى غيرها و ذلك بين الاستحالة.

١ - قوله فى الصور الاربع قيد للحصر.

٢ - و هو الثالث.

٣ - و هو الرابع.

٤ - و هو الأول.

٥ - و هو الثانى.

٦ - اى القسم الاول من المانع وكذا الثانى.

فان قلت انما يلزم ذلك لووجب صدق طبيعة الكلّى على الافراد فى الخارج و ليس كذلك لما تقرر فى المنطق ان امكان فرض الصدق كافٍ.
قلنا امكان فرض الصدق ههنا غير ممكن للزومه القلب المذكور فان قلت غاية ما فى الباب ان يكون ذلك الصدق ممتنعاً و فرض الممتنع ليس بمستحيل بل ممكن فيمكن فرض صدقه؛ قلنا ما هو غير مستحيل فرض الممتنع و ما يلزم ههنا فرض ممتنع و الفرق بينهما بين.

قال ١٣ :

فان كانت ^١ حقيقتها من حيث هى مغائرةً لحقيقة الوجود الخارجى و الكون العينى ^٢ الذى تتكون به المهيئات المختلفة ^٣ لمغايرتها فى الاعيان بالذات كان اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظى دون المعنوى على ان تلك الطبيعة لابد وان لا تكون فى نفسها الكون العينى لوجوب بساطتها و حينئذٍ اما ان تكون شيئاً من المهيئات الحقيقية او أمراً من الامور العقلية ويلزم من ذلك كثير من المحالات ^٤ و ان لم تكن مغائرة لها فاما امتنع استلزام الوجودات الخاصة العينية الممكنة لحقيقة الوجود المطلق و اشتراكها فيها و صدق تلك الحقيقة عليها أو وجب استلزامها للحقيقة الواجبة و اشتراكها فيها و صدق تلك الحقيقة عليها و من الممتنع أن تكون الوجودات الخاصة الممكنة ملزومة للحقيقة الواجبة بحسب الذات فانا قد برهنا فى كتبنا الحكمية أن تلك الطبيعة يمتنع أن تكون فيها جهة امكانية محضة و قابلية لشيء من الاوصاف الوجودية

١- اى حقيقة تلك الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود.

٢- عطف تفسيرى للوجود الخارجى.

٣- بيان للمختلفة.

٤- اى و ان لم تكن حقيقة تلك الطبيعة الواجبة مغائرةً لحقيقة الوجود الخارجى و الكون العينى.

الحقيقية.

اقول ١٣ :

إذا تقرر ان الطبيعية الواجبة الملزومة لمطلق الوجود يمتنع أن تكون ذات افراد ذهنية او عقلية فحينئذ نقول تلك الطبيعة لا يخلو من ان تكون مغائرة بالذات لحقيقة الوجود الخارجى و الكون العينى الذى هو عبارة عما تتكون المهيئات بمقارنتها فى الاعيان بحيث لا يكون معنى مشترك بينهما اصلاً بل انحصر ما به الاشتراك بينهما على مجرد اطلاق لفظ الوجود، أو لا تكون مغائرة لها هذه المغائرة.

فان كان الاول يلزم ان يكون اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين^١ بالاشتراك اللفظى دون المعنوى ثم انه يمكن ان يقال هيهنا ان مجرد تحقق المغائرة الذاتية بين الحقيقة الواجبة و الكون العينى لا يستلزم ان يكون اطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك اللفظى لم لا يجوز ان يكون لعارض مشترك بينهما اذا الاشتراك فى العارض لا ينافى المغائرة الذاتية و لهذا اشار الى دفعه بقوله على ان تلك الطبيعة و تقريره ان تلك المغائرة اما ان يستلزم الاشتراك اللفظى او كثيراً من المحالات.

و بيان ذلك ان تلك الطبيعة لابد وان لا تكون فى نفسها الكون العينى بمعنى ان لا تكون عينها و لا جزئها اذ على تقدير ان تكون عينها يلزم خلاف المقدّر فان المقدّر انما هو المغائرة بينهما و على تقدير ان تكون جزئها يلزم التركيب و وجوب البساطة ينافى ذلك فاذن يلزم ان تكون غير الكون العينى و معروضاً له فحينئذ اما ان يكون ذلك المعروض من الماهيات الحقيقية كما هو مذهب المتكلمين او امرا من الامور العقلية الاعتبارية و على كلا التقديرين يلزم كثير من المحالات.

١- أى الحقيقة الواجبة، والكون العينى الذى هو حقيقة الوجود الخارجى.

أما على تقدير أن تكون تلك الطبيعة الواجبة أمراً حقيقياً معروضاً للكون والكون امر خارج من حقيقته فلما يلزم حينئذٍ من جواز انفكاك الوجود عن الطبيعة الواجبة ضرورة لزوم كون الوجود ممكناً والممكن ما يجوز زواله و عدمه و من تقدّم الوجود على نفسه ضرورة تقدّم الطبيعة الواجبة التي هي العلة بالوجود على الوجود و من كون الطبيعة الواجبة فاعلاً وقابلاً واستحالة الكل بيّنة؛ ولما يلزم أيضاً أن يوجد شيء مرتين اذ مقارنة الكون هي الموجبة للوجود كما في سائر الماهية ولما كان الواجب مقدّماً في الوجود يجب أن يكون موجوداً قبل هذا الوجود.

وأما على تقدير أن تكون الطبيعة الواجبة التي هي مبدء الكل أمراً^١ اعتبارياً فللزوم ما ذكر من وجوه المحال مع تخلف العلة من المعلول في الخارج؛ وإن كان الثاني وهو أن تكون المغايرة بين الحقيقة الواجبة وبين الكون العيني منتفية فيلزم أحد الأمرين أما امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة للوجود المطلق أو وجوب استلزام الوجودات العينية الممكنة للحقيقة الواجبة وذلك لأن الوجود الخاص العيني الممكن لا يخلو من أن تكون حقيقته مغايرة بالذات للكون العيني الذي بمقارنته تتكوّن الماهيات أولاً.

فإن كان الأول يلزم امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة لحقيقة الوجود المطلق و^٢ اشتراك تلك الوجودات في الحقيقة المطلقة و صدق تلك لحقيقة عليها وذلك لأن

١- لأن الأمر الاعتباري لا يكون منشأً للأمور الحقيقية والموجودات الكونية و أيضاً يلزم خلاف الفرض اذ الفرض أن ذلك الأمر الاعتباري مبدء الكل فيلزم تقدمه على الكل حتى على منشأ انتزاعه فلا يكون اعتبارياً لأن الاعتباري الواقعي ما له منشأ انتزاع أن لم يكن له ما بحذاء وإذا لم يكن له منشأ انتزاع فكيف يكون أمراً اعتبارياً واقعياً. محمدرضا قمشه قده -

٢- قوله و اشتراك أي يلزم امتناع اشتراك الخ و كذا قوله و صدق تلك الحقيقة عليها أي يلزم امتناع صدقها عليها.

المغايرة بالذات بين الوجودين تقتضى التغاير فى الوجود و كل واحد من هذه الامور^١ يقتضى الاتحاد فيه فلا يجتمعان.

و ان كان الثانى و هو ان تكون المغايرة بالذات منتفية بين تلك الوجودات العينية الممكنة و بين حقيقة الوجود المطلق يلزم الامر الثانى و هو وجوب استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة الواجبة ضرورة استلزام الخاص للمطلق العام الذى لا يغير الحقيقة الواجبة و حينئذ يلزم اشتراكها فيها و صدقها عليها و لا شك فى امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة للحقيقة الواجبة بحسب الذات فانهم قد برهنوا فى كتبهم الحكمية على امتناع ان تكون للطبيعة الملزومة جهة امكانية محضة و قابلية شىء من الاوصاف الوجودية و إلا يلزم ان يكون الواجب لذاته ليس^٢ واحداً (واجباً ظ) من جميع الجهات. لا يقال من انتفاء المغايرة بالذات لا يلزم ان تكون المغايرة مطلقاً منتفية اذ قد تكون المغايرة بحسب اللواحق والعوارض متحققة^٣ فان مثل هذه المغايرة لا يتخالف بها الحقائق فيكون الملزوم على هذا التقدير ايضاً هو الحقيقة الواجبة لا غير و يلزم الامور المذكورة.

قال ١٤ :

على ان اجتماع الامثال و اختصاص احد المتماثلين بالحالية و الاخر بالمحلية و اتصاف احدهما بصفة دون الاخر من غير ان يكون هناك فارق من^٤ الاحكام و الاحوال المستحيلة بالذات.

١- اى الاستلزام والاشتراك والصدق.

٢- اى ليس بسيطاً، و فى نسخة مخطوطة عندنا واجباً مكان واحداً، و وجهه ظاهر.

٣- جواب لا يقال.

٤- خبر ان.

اقول ١٤ :

هذا دليل اخر بالاستقلال على ابطال الشق^١ الثانى من التردد و ذلك انه اذا كانت الحقيقة الواجبة غير مغائرة بالذات لمطلق الوجود و لا الوجودات الممكنة أيضاً مغائرة لها يلزم ان يكون الكل متماثلاً فى الحقيقة و يلزم اختصاص احد المتماثلين بالحالية اى العارضية والاخرى بالمحلية اى المعروضية و يلزم أيضاً اختصاص احدهما بصفة الواجبية والثانى بالممكنية من^٢ غير ان يكون هناك فارق و اختصاص المتماثلات بالامور المتقابلة المتنافية من الاحكام المستحيلة بالذات اذ تنافى اللوازم انما يتحقق بتنافى الملزومات فلهذا يستدلون به عليه والتنافى بين العارضية والمعروضية و الواجبية و الممكنية بين.

لا يقال مع بقاء احتمال القول بالتشكيك خالياً عن الدافع كيف يتم الجزم بالتماثل فانّ اللازم من التردد المذكور أن سائر الوجودات واجبة كانت او ممكنة متماثلة فى حقيقة الوجود المطلق و لا يلزم منه أن لا يكون مشككا اصلاً اذ سائر الطبائع الكلية مشككة او متواطية عارضة او ذاتية فان لها افراداً خاصة اعتبارية يكون قولها عليها قولاً عرضياً وإن

١- و هو قوله و ان لم تكن مغائرة لها الخ (ص ٦٤).

٢- قوله من غير ان يكون، متعلق بكل واحد من يلزم اختصاص فى الموضوعين، و قوله بالامور المتقابلة، اى ان يكون احدها واجبا و الآخر ممكناً، و هكذا ان يكون احدها عارضا و الآخر معروضاً. و قوله من الاحكام المستحيلة بالذات يعنى اذا لم يكن هناك فارق فافهم.

و قوله بتنافى الملزومات، و المفروض ان الملزومات متماثلات، و قوله و التنافى. بين (اه) اى و الحال ان التنافى بينهما بين فكيف القول بانهما متماثلان، و قوله اما امتناع استلزام، هذا على الغيرية، و قوله او وجوب استلزامها هذا على العينية. و قوله فلاقتضاء الخاص، المراد من الخاص هو الوجودات الخاصة الممكنة.

كان قول كل منهما مخالفاً للآخر بالنسبة الى الافراد الحقيقية منهما.

لانا نقول سنشير أنفا الى دفع ذلك الاحتمال بالاستقلال.

و تلخيص هذا البرهان ان يقال ان الوجود الخاص الواجبى الملزوم لحقيقة الوجود المطلق اما ان يكون قابلاً للاشتراك أولاً و الاول ظاهر البطلان^١ لمنافاته الوجوب الذاتى على ما عرفت و على تقدير الثانى لا يخلو من ان تكون حقيقته غير حقيقة الوجود المطلق و ذلك باطل للزوم تقدم الشئ على نفسه و غيره من الوجوه المحالات؛ او عين حقيقته و يلزم حينئذ احد الامرين اما امتناع^٢ استلزام الوجودات الخاصة الممكنة لمطلق الوجود، او وجوب^٣ استلزامها للوجود الخاص الواجبى و كلاهما يبين الاستحالة.

اما الاول فلاقتضاء الخاص استلزامه للمطلق العام ضرورة و اما الثانى فلما برهنوا عليه فعلم من هذا ان القول بالطبيعة الملزومة التى هى الوجود الخاص باطل.

«المسألة الخامسة فى ابطال القول بالتشكيك

الذى هو مبنى قواعد المشائين»

قال ١٥ :

ثم ان الوجود الحاصل للماهيات المختلفة والطبائع المتخالفة لا يقبل الوجود و العدم لذاته لما اشير فى موضعه فيجب ان يكون واجباً لذاته و حينئذ لو وجد هناك موجود آخر

١- بعد مضى اكثر من سنة حصلت لنا نسختان مخطوطتان من الكتاب و كانت العبارة موافقة لما رأيناه اعنى اضافة المنافاة الى الضمير و الضمير راجع الى الاشتراك. لمنافاته اى لمنافاة الاشتراك الوجوب الذاتى.

٢- هذا على الغيرية.

٣- هذا على العينية.

مغائر له لتعذد الواجب لذاته و القائل بالتشكيك ينكره كل الانكار، هذا اذا ذهب القائل^١ بالتشكيك مذهب التجويز و الاحتمال العقلى لا غير و اما اذا ذهب مذهب الوجوب و الثبوت الضرورى و تمسك فى بيانه باثبات الاولوية و الاقدمية و الاشدية و الاكلمية و الاتمية و شبهها بالنسبة الى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العينى المطلق و مقابلاتها بالنسبة الى الملزومات الأخر الباقية فمنعنا ذلك فان ثبوت تلك الاحوال لها بالقياس اليها مبنى على ثبوت تلك الطبيعة الملزومة فى نفس الامر على ما ذكرتموه فلو بين ثبوتها بذلك لزم المصادرة على المطلوب.

اقول ١٥ :

هذا دليل على بطلان القول بالتشكيك الذى هو مبنى قواعد المشائين فى هذه المسئلة و عمدة عقائدهم و لما التزم المصنف ان يسوق الكلام فى هذه الرسالة مساق اهل النظر وجب عليه ان يراعى فى الاستدلال سياقة طرقهم الممكنة الورود تتيماً لما هو بصده و تسديداً للدليل عن مواقع خلله و لما كان كلامه فيما تقدم من الادلة المذكورة مسوقاً على طريق التقليل و الاستدلال فالأوفق للقائلين بالتشكيك هيئنا ان يسلكوا فى البحث مسلك المنع على طريقة التجويز و الاحتمال فلهذا قدم هذا الشق. و لهم ان يسلكوا فى البحث مسلك التعليل على سبيل المعارضة فسدد أولاً مباني كلامه عن الثلمتين لئلا يدخل فيه شىء من الدخيلين.

١ - وقوع تجويز التشكيك انما يكون بوجهين (احدهما - ظ) اثبات التماثل فلا يستفاد من ظاهر كلام الشارح اولا و ان كان آخر كلامه يناسب ابطال التشكيك ليثبت التماثل لان التشكيك و التواطؤ مفهومان متقابلان و ثانيهما ابطال التشكيك و ان كان يلزم منه اثبات التماثل لعدم الواسطة بينهما كما سبق و ايضاً يمكن تقرير التماثل بوجهين الاول كما تعرض له الشارح و الثانى كما تصدينا لبيانه فى التعليق على اثبات المقدمة الممنوعة فتأمل محمد رضا رحمته الله.

والاول اذ كان دفعه انما هو باثبات المقدمة الممنوعة تعرض له بقوله ان الوجود المطلق بمعنى لا بشرط الحاصل للماهيات والطبائع المتخالفة قد بين في موضعه انه لا يقبل الوجود والعدم لذاته وكل شيء لا يقبل الوجود والعدم لذاته يجب ان يكون واجباً فيجب ان يكون الوجود واجباً لذاته وحينئذ نقول القول بالتشكيك يستلزم وجود موجود آخر من افراد موصوف بهذه الصفة ولو وجد هناك موجود آخر غير هذه الطبيعة المطلقة بهذه الصفة لزم تعدد الواجب لذاته سواء كان ملزوماً لهذه الطبيعة اولاً والقائل بالتشكيك ينكر تعدد الواجب كل الانكار.

لا يقال انما يلزم تعدد الواجب لو لم تكن الطبيعة الملزومة موجودة بالوجود المطلق متحدة معنى في الوجود واما اذا كان كذلك فلا يلزم ذلك؛ قلنا ان البرهان الدال على واجبية الوجود المطلق يدل ايضاً على انه يجب ان يكون مستقلاً في الوجود الخارجى موجوداً بذاته بدون انضمام شيء معه فاذا استلزم القول بالتشكيك وجوب الطبيعة الملزومة يكون ذلك ايضاً مستقلاً في الوجود و يلزم التعدد ضرورة.

هذا اذا ذهب القائل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال العقلي بان يقول انما يلزم التعدد لو لم يكن قول مطلق الوجود على الطبيعة الملزومة وعلى ساير الوجودات بالتشكيك واما على تقدير احتمال هذا وتجويز العقل اياه فلا يلزم.

فان قيل حينئذ يكون كلاماً على السند وهذا غير مستقيم على قواعدهم قلنا نعم لان السند ههنا مساوٍ للمنع على ما هو المستفاد من عبارة المانع فابطاله يكون دفعاً للمنع. واما اذا ذهب مذهب المعارضة والاستدلال ويدعى وجوب القول بالتشكيك وثبوته بالضرورة و تمسك في بيان ذلك باثبات الاولوية والاقدمية والاشدية والاكملية والاتمية وشبهها بالنسبة الى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العيني المطلق و باثبات مقابلات تلك الامور كعدم الاولوية والاقدمية والانقصية والاضعفية بالنسبة الى الملزومات الاخر الباقية التي هي الوجودات الخاصة الممكنة فمنعنا ذلك اى منعنا

اختصاص الطبيعة الملزومة الواجبة بتلك الاحوال فان ثبوت تلك الاحوال النسبية العارضة للطبيعة الملزومة الواجبة بالقياس الى الوجودات الخاصة الممكنة مبنى على ثبوت تلك الطبيعة على الصفة الواجبة فان تلك الاحوال انما هي صفات نسبية عارضة للحقيقة الواجبة بالقياس الى الممكن و تحقق الصفات سيما النسبية منها موقوف على تحقق ذلك الموصوف الذى هو احد المنتسبين فلو بين ثبوت الحقيقة الواجبة بتلك الاحوال و النسب لزم المصادرة على المطلوب الاول و ذلك ظاهر هذا هو الموافق لهذا المساق.

و قد حقق ابطال ذلك فى الاعتماد الكبير بما ملخصه ان عروض التشكيك الذى يوجب تقرر عرضية معروضه لموضوعاته^١ لا يتحقق الا بتبديل اشخاص ذلك اللازم العارض المشتمل عليها على سبيل التعاقب بالقياس الى ما ذكر من المحل او بتبديل انواع ذلك اللازم المشتمل عليها على سبيل التعاقب ايضا بالنسبة اليه و يعلم^٢ تفصيل ذلك

١ - قوله لا يتحقق الا بتبديل اشخاص ذلك اللازم، او بتبديل انواع ذلك اللازم؛

اقول: الترديد اشارة الى الاختلاف بين المشائين والرواقيين فى التشكيك بالاشدية والاضعفية خاصة لا فى غيرهما كالاولويه والاثبتيه ونحوهما، فالمشائون ذهبوا فى التشكيك بالاشدية والاضعفية الى انه يوجب الاختلاف النوعى بين افراد ما فيه الاختلاف كافراد السواد واذا كانت الافراد انواعا كان منشأ اختلافها فصولها كاختلاف انواع الانسان والبقر والغنم والابل ونحوها.

و ذهب الرواقيون الى ان التشكيك بالاشدية والاضعفيه لا يوجب الاختلاف النوعى مطلقاً كما ذهب اليه المشاء بل يجوز الاتفاق النوعى بين بعض افراد ما فيه الحركة بان تكون الافراد اصناف نوع واحد مثلاً فالسواد الحاصل للموضوع المتحرك كان من بدوه الى ختمه كله سواداً غاية الامر ان له مراتب شديدة و ضعيفة لا ان كل مرتبة منه نوع مخالف لمرتبة أخرى، و راجع فى ذلك الفصل الرابع من المرحلة الثالثة من الاسفار (ص ٤٣٣، ج ١، ط ٢).

٢- قوله و يعلم تفصيل ذلك مما بينه الفاضل الطوسى فى شرحه للاشارات (اه) اقول بينه فى الموضوعين فى ذلك الشرح احدهما فى الفصل الثانى والعشرين من النمط الثانى (ص ٦٥) من طبع

مما بيّنه الفاضل الطّوسى فى شرحه للاشارات حيث قال ذلك انما يتصوّر فى حقيقة
يمكن ان يجعل نازلة فى محلّ ثابت لحال غير قار يتبدّل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها
فى أن الى ما يوجد منها فى أن اخر بحيث تجد ما يوجد فى كلّ آن متوسطا فى المعنى
الذى يكون التشكيك بحسبه بين ما يوجد فى أنين يحيطان به الى ههنا كلامه.

اذا تقرر هذا فنقول صحة تبدل الوجودات المتخالفة بالنوع او الشخص على الماهية
المعيّنة الحقيقية ظاهر البطلان فان تلك الماهية بدون شرط الوجود لا يمكن ان يبقى
تعيّنها و تنتقل من احدى تلك الاحوال الى الاخرى و لئن سلّمنا لكن لا نسلّم تحقق
اشخاص متعاقبة بالقياس الى شىء من الماهيات النوعية من حيث انها ماهية واحدة
نوعية ان اريد بها ذلك و الا فلا نسلّم امتناع تقوّم المهيّات به حينئذ فان ما يكون احد
فرديه بالنسبة الى احدى الماهيتين اقوى و الاخر انقص بالنسبة الى الاخرى جاز ان تتقوم
به المهيّة اذ الجسمية عند المشائين مقوّمه لانواع الاجسام مع ان الفرد الذى يوجد منها
فى الافلاك اقوى و اشدّ من الذى يوجد منها فى العناصر.

قال ١٦ :

ثم انا نقول ان مفهوم تلك الطبيعة غير مفهوم شىء من التعيّنات التى هى من
العوارض المستدعية لتحقق موضوعات تتعلق بها فى الوجود العينى و العقلى وجودية
كانت او عدمية بالضرورة.

فلئن قيل ان تعيّنهما الذى هو نفس تلك الطبيعة فى الاعيان جاز ان يكون ملزوم
مطلق التعيّن و يكون قول التعيّن المطلق عليه و على غيره من التعيّنات الباقية اما على

الشيخ رضا، حيث قال و اقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار الخ.
و الموضع الثانى فى الفصل السابع عشر من النمط الرابع (ص ١١٦، من ذلك الطبع) حيث قال: فان
الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة الخ.

سبيل التشكيك واما على سبيل الاشتراك اللفظي دون المعنوي وحينئذٍ جاز ان لا يكون تعينها معقولاً و لا مستدعياً لتحقيق موضوعات تتعلق بها في الوجود على شيء من هذين التقديرين.

قلنا قد بينا في كتبنا الحكمية ان مفهوم التعين و معناه مفهوم واحد ضروري لا يختلف الا باختلاف الاضافات الى الموضوعات و من البين ان تعقل الاضافة لا يستدعي تعقل المضاف اليه بكنه الحقيقة.

اقول ١٦ :

لما تقرر عند القائلين باثبات الطبيعة الملزومة انها لا يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية حتى يصلح لان تكون حقيقة واجبة كما عرفت و الطبايع الممتنعة الافراد ذهنياً و خارجاً منحصرة في الصور الاربع كما نبهت عليه^١ شرع يبين انتفاء الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة تحقيقاً لما هو الحق في نظر التعليم و التبیین من عدم صلوحها للواجبة على تقدير ثبوتها و تنزيلاً على قاعدة النظر و البحث بعد تسليم بعض مقدمات الخصم و تقرير ذلك ان الطبيعة الملزومة بعد تسليم تحققها و ثبوتها لا تصلح لان تكون حقيقة واجبة و ذلك لان الحقيقة الواجبة التي هي الوجود الخاص على ما تقرر يجب ان تكون ممتنعة الافراد ذهنياً و خارجاً و^٢ الطبيعة الملزومة ليست من هذا القبيل فانها لو كانت من هذا القبيل لوجب ان تكون من احدى الصور الاربع و التالي باطل اما الملازمة فلما سبق من الحصر العقلي و اما بطلان التالي فلان الطبيعة الملزومة لا يمكن ان تكون من الصورة الاولى في شيء و هي ان تكون تلك الطبيعة عبارة عن نفس التعین لان التعین

١- قوله: شرع يبين انتفاء الصور الاربع (اه) اقول هذه المطالب الرفيعة قد حررها و بيناها في رسالتنا المعمولة في التوحيد بالفارسية المسماة بـ «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» لعلها تجديك في المقام.

٢- الواو حالية، أي والحال أن الطبيعة الخ.

من العوارض المستدعية لتحقيق موضوعات تتعلق بها فى الوجود العينية انكانت تعينات خارجية و فى الوجود العقلى انكانت تعينات ذهنية.

فحينئذ يمتنع ان تكون الطبيعة الملزومة على تقدير تسليمها عين هذا المفهوم^١ و ذلك لانها على تقدير تسليمها يجب ان تكون من الحقائق القائمة بنفسها القيومة لغيرها فكيف يصح ان تكون نفس العارض^٢ المستدعى وجوده^٣ تحقق موضوع فى الخارج او فى العقل سواء ذهب الى وجودية ذلك العارض او عدميته على ما هو المشهور من الخلاف الواقع فيه.

فلئن قيل انما يلزم ذلك لو كان التعين طبيعة نوعية واحدة تكون فى سائر التعينات متفقة فيها اتفاق افراد الحقيقة النوعية فى طبيعتها اما اذا كان قول التعين على افرادة قولاً عرضياً و يكون التعين الذى هو نفس تلك الطبيعة فى الاعيان ملزوماً لمطلق التعين فلا يلزم ذلك اذ على تقدير ان تكون افراد مطلق التعين مختلفات الحقائق يمكن ان يكون بعضها قائما بنفسه و بعضها قائما بغيره.

و يكون قول التعين المطلق على التعين الواجبى و على غيره من التعينات الباقية اما على سبيل التشكيك و اما على سبيل الاشتراك اللفظى دون المعنوى و حينئذ جاز ان لا يكون تعين الطبيعة الواجبة معقولا و لا مستدعياً لتحقيق موضوعات يتعلق^٤ بها دون غيره^٥ من التعينات على شىء من هذين التقديرين.

قلنا قد بين المصنف فى كتبه الحكمية ان مفهوم التعين و معناه مفهوم واحد ضرورى

١- اى التعين.

٢- اى التعين.

٣- اى وجود العارض.

٤- اى يتعلق تعين الواجب بتلك الموضوعات.

٥- اى دون غير تعين الطبيعة الواجبة.

فلا يتطرق اليه المنع بجواز القول بالتشكيك والاشتراك اللفظي، وإنَّ اختلاف افراده إنما هو باختلاف الاضافات و الموضوعات و لا شك ان اختلافات افراد التَّعين اذا كان باختلافات الاضافات المستندة الى الموضوعات لا تحتل ان تكون بحسب حقائقها على هذا التَّقدير بل لا تكون الاختلافات إلا بحسب العوارض اللاحقة بها بالقياس الى الامور الخارجة فحينئذٍ يمتنع ان لا يكون التَّعين الواجبى معقولاً فإنَّ الاضافة التى يحتاج الى تعقلها تعقل التَّعين الواجبى معلومة اذ الاضافة لا تستدعى تعقل المضاف اليه بكنه حقيقته حتى يستحيل تعقلها فيمتنع تعقل التَّعين الواجبى بل انما يستدعى تعقل المضاف اليه بوجه من الوجوه و ذلك غير محال بل ضرورى.

قال ١٧ :

ثم انَّ معنى كون تعيينها نفسها فى الاعيان هو أنَّها تمتاز عما عداها بنفسها لا بصفة زائدة عليها فى الاعيان و لا يلزم من هذا ان تكون نفسها هى الشخصية بعينها و إلا امتنع ان يكون عاقلاً لنفسها و لغيرها ثم أنَّها بنفسها تفيد لنفسها ما يفيد شخصية الشخص له بالنسبة الى غيره من الاشخاص الباقية من النوع.

اقول ١٧ :

هذا اشارة الى بيان انتفاء الصورة الثانية من الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة بوجه يعلم منه قول المحققين عن اخرهم انَّ تعيين الواجب نفسه و لذلك طوى التصريح بكون التَّعين مقتضى الذات على ما هو المصرح به فى الصور المذكورة لانه يستلزم على ما لا يخفى.

و تقرير ذلك ان معنى قولهم تعين الواجب نفسه فى الاعيان هو انه بنفسه ممتاز عن سائر ما عداه لا انه يقتضى صفة زائدة خارجة بها يمتاز عما عداه و الا يلزمهم الوقوع فيما هربوا منه و هو احتياج الواجب الى امر خارج عن ذاته.

ثم انه يمكن ان يتوهم ههنا ان ذات الواجب حينئذ يلزم ان تكون عبارة عن مجرد الشخصية فانه لو كان مرادهم بكون تعين الواجب نفسه ان يكون بنفسه فى الامتياز عن سائر ما عداه مستغنياً للزم ان يكون الواجب هو الشخصية التى هى عبارة عن الهوية الخارجية العارضة و حينئذ يمتنع ان تكون عاقلة لنفسها و لغيرها اذ من البين ان الهوية الخارجية انما هى الهيئة الاجتماعية الحاصلة من اللوازم و العوارض النسبية اللاحقة للشيء بالقياس الى الامور الخارجية عنه فى الخارج حتى يمكن ان يكون مميزاً له مما عداه فيه و لا شك ان امثال هذه الطبائع مستحيل ان تكون محلاً للجواهر المدركة و الصور المعقولة منها، و قوله و لا يلزم اشارة الى دفع هذا التوهم.

ثم انه لما ابطال ان تكون نفس الواجب هى الشخصية اراد ان يبين معنى قولهم ان التعين نفس الواجب على ما هو الحق عندهم و هو ان معناه انه تفيد نفس الواجب ما يفيد شخصية الشخص له بالنسبة الى غيره من الاشخاص الباقية.

فلئن قيل احد الامرين لازم اما عدم انحصار الصور المذكورة فى الاربعة او صحة عروض الاشتراك للطبيعة الواجبة ضرورة ان الحقيقة الواجبة على هذا التقدير ليست من الصور الاربعة فى شيء فان كان مما لا يصح ان يكون ذات افراد يلزم الامر الاول و الا يلزم الامر الثانى.

قلنا انما^١ يستحيل ذلك ان لو استلزم صحة عروض الاشتراك المقابل للامتياز و التشخص لتلك الطبيعة و ليس كذلك فان تشخصها انما هو فى عين الاشتراك كما

١ - قوله يستحيل ذلك اى يستحيل الامر الثانى و الامر الثانى هو صحة عروض الاشتراك للطبيعة الواجبة.

نُبّهت عليه غير مرّة لئلا يلزم ان يكون تميّزها بالنسب الخارجية و لا يكون تميّزها بالذات وهذا لو علمت هو الغاية فى نفى الاشتراك والامتياز حيث لم يكن لها مغائر يتميّز عنه او يتشخّص به.

«فى ان تميز المحيط عن المحاط انما هو بالتعين الاحاطى

لـ بالتعين التقابلى»

ولهذا الكلام بلسان اهل النظر توضيح يتوقّف على مقدّمة ذوقية يحتاج المتفطن فى ادراكها الى تلطيف السرّ و تدقيق النظر و هى انّ التعيّن انما يتصوّر على وجهين اما على سبيل التقابل له او على سبيل الاحاطة لا يخلو امر الامتياز عنهما اصلا و ذلك لانّ ما به يمتاز الشئ عمّا يغايره اما ان يكون ثبوت صفة للمتميّز و ثبوت مقابلها لما يمتاز عنه كالمقابلات.

واما ان يكون ثبوت صفة للمتميّز و عدم ثبوتها للآخر كتميّز الكلّ من حيث انه كلّ والعام من حيث انه عام بالنسبة الى اجزائه وجزئياته و امارات التّمييز فى القسم الاول منه لابدّ و ان يكون خارجاً عن المتعيّن ضرورة انها نسب او مبادئ نسب من الامور المتقابلة. وفى الثانى لا يمكن ان يكون امرا زائدا على المتعيّن ضرورة انه بعدمه ينتفى الحقيقة المتعيّنة و به صارت الحقيقة هى اذ حقيقة الكل انما تحققت كليته باعتبار احاطته الاجزاء و بها يمتاز عن اجزائه، وكذلك العام انما يتحقق عموميه باعتبار احاطته الخصوصيات و الجزئيات وجمعها تلك الخصوصيات و بها يمتاز عن خواصه و لا شك انّ الهيئة المجموعية والصّور الاحاطية التى للاشياء ليس لها حقيقة وراء اجتماع تلك الخصوصيات واحدية جمعها فحينئذ نقول انّ التعيّن الواجبى انما هو من هذا القبيل اذ ليس فى مقابلته تعالى شئ و لا هو فى مقابلة شئ.

وان شئت زيادة تحقيق لهذا المعنى او اقامة بينة لهذه الدعوى فتأمّل فى قوله تعالى

«لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد» حيث سرى النفى فيه متوجهاً الى النوعين الوجوديين من انواع المتقابلات واصنافها واذا تقرر هذا عرفت معنى قوله ان الواجب يفيد لنفسه ما يفيد شخصية الشخص له و تأمل فى هذه النكتة فانها منطقية (محتوية خ) على معانى جمّة كثيرة الجدوى.

قال ١٨ :

^١ و لا نسلم أنّها غير معقولة لشيء من العقول فانا قد برهننا فى ساير كتبنا الحكمية أنّها

١- قوله: و لا نسلم أنّها غير معقولة (اه) اقول: المقام يوجب الاشارة الى سر خفى و هو ان كل واحد منا و من غيرنا جدول متصل ببحر الوجود الحق و تلك الجداول متفاوتة ضيقا و سعة و صفاء و كدورة فبعضها نيل و بعضها نهر صغير، و بعضها مائه ضاف عذب فرات، و بعضها كدر مائه ملح اجاج و على قدر جداولنا الوجودية و حظها منها نعرف الحقيقة معرفة شهود، و هذا الجدول يعبر عنه فى السنة اهل التحقيق اعنى الكمل من اهل التوحيد بالسرّ كما افاد العلامة القيصرى فى شرح الفص الاسماعيلي من شرحه لفصوص الحكم بقوله: و اعلم ان سرّ الشيء لطيفته و حقيقته المخفية (ص ٢٠٢) و فسّر السرّ العلامة ابن الفناى فى مصباح الانس بقوله: سره - يعنى سر الانسان هو حصة من مطلق التجلى الجمعى الذى انما يستند الى الحق المطلق و يرتبط به من حيثة تلك الحصة (ص ١١) وبهذا المعنى اشار فيلسوف العرب يعقوب بن اسحق الكندى بقوله: اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا و كنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر و اوفر و اشد استغراقا انتهى نقله عنه صدر المتألهين فى الاسفار (ج ١، ط ١، ص ٢٦) و نعم ما فاض على العارف القيومى الرومى ايضا حيث قال فى المثنوى:

ارتباطى بى تكيف بى قياس هست رب الناس را با جان ناس

و هذه الكلمات السامية من غرر الكلم لله در قائلها. و مما تفوه به هذا المطرود عن حريم الانس و القرب هو:

عاقلة و معقولة و عقل لذاتها.

ثم أنّها معقولة بالنسبة الى كلّ العقول بحسب اعتبارات و اضافات و نسب زائدة عليها و ان لم تكن معقولة لاکثر العقول بکنه حقيقتها.

اقول ١٨ :

هذا اشارة الى بيان انتفاء الصورة الثالثة من الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة و بيانه انّ المقدمة القائلة بانّها غير معقولة لشيء من العقول على اطلاقها ممنوعة كيف و قد برهن في الحكمة انّ تلك الطبيعة لا بدّ و ان تكون عاقلة و معقولة و عقلا لذاتها فلا يمكن ان يقال أنّها ليست معقولة لذاتها اصلاً.

ولئن سلّمنا أنّها غير معقولة لذاتها بالنسبة الى العقول المفارقة لكن ممنوع انها ليست معقولة بحسب الاعتبارات و الاضافات فإنّها بحسب نسبها الزائدة عليها و اضافاتها اللاحقة لها بالقياس الى ساير المدارك يجب ان تكون معقولة لكلّ العقول و ان لم تكن معقولة لاکثر العقول بکنه حقيقتها.

ما جدولى از بحر وجوديم همه ما دفتري از غيب و شهوديم همه

ما مظهر واجب الوجوديم همه افسوس كه در جهل غنوديم همه

و بما دريت من معنى السرّ يكشف لك امر عظيم فى حقيقة السجدة و خطابك فى عبادتك ربك المعبود المحبوب المعشوق فنقول ايماء الى ذلك المقام الاقوم و الخطاب الاحكم: ان كل من عبدالله تعالى و سجد له لا بد ان يتصوره فى ضميره بوجه من الوجوه و يشاهده فى باطنه اذ العبادة و السجدة للمجهول المطلق محال و لهذا قد ورد فى الحديث عنه ﷺ الاحسان ان تعبد الله كانك تراه الحديث، ثم انك كلّما تصوّرتّه او تخيلته من الله فهو سبحانه وراء ذلك، فان نظرت اليه بما هو صورة معينة لها صفات معينة امكانية او مكانية فقد عبدت غير الله، و سجدت لسواه، و ان نظرت الى الحق و جعلتها مرآة لملاحظة المعبود الحقيقى و لم تجعل النظر نظرين نظراً الى المرأة و نظراً الى المرثى فقد عبدت الله مخلصاً محسناً.

و حاصل هذا الكلام أنّ من الصّور الّتي يمتنع بها ان تكون الطّبيعة ذات افراد ذهنيّة او عقلية هو ان تكون الطّبيعة غير معقولة اصلاً لا بالكنهه و لا بالوجه حتى ينتفى معها نسبة الاشتراك و التّطابق الّلازمين لكون الافراد افراد او اما اذا كانت معقولة بالوجه لكلّ العقول و بالكنهه للبعض فلا يلزم ذلك.

قال ١٩ :

و لا نسلم انه يمتنع اقترانها بالغير و اقتران الغير بها لو لم يرد بالغير المنافى او المقابل لماستعرفه من أنّ النّسب و الاضافات و الاحوال السّلبية و الوجودية انما تقترن بها^١ ضرباً ما من المقارنة و هي^٢ انما تقارن ضرباً آخر من ضروب المقارنة فتأمل ذلك.

اقول ١٩ :

هذه اشارة الى انتفاء الصّورة الرابعة من الصّور الاربع عن الطّبيعة الملزومة و بيانه أنّ الاقتران بالغير انما يكون محالاً لو كان المراد بالغير المنافى و المقابل كما نبهت عليه انفاً من أنّ تميزه ليس عن المقابل فانّ الغير بمعنى المقابل هيئنا هو العدم المحض و الّلاشئ الصّرف و اما اذا اريد به ما سوى المقابل من الامور المغائرة المنسوبة اليها فلا نسلم استحالة لماستعرفه من أنّ النّسب و الاضافات و الاحوال السّلبية و الوجودية لا يستحيل اقترانها بالطّبيعة الواجبة بل انما تقترن بها ضرباً من المقارنة و هي انما تقارن تلك الامور ضرباً آخر من ضروب المقارنة و تحقيق هذا الكلام راجع الى ما نبهت عليه في المقدّمة من الفرق بين الكثرة النّسبية المسماة باعتبارها الكثير كونا و عالماً و بين الوحدة الاعتبارية المسماة باعتبارها اسماء الحق و شئونه و نسبه فليتذكر و اذا صحّ هذا في

١- اي بالطّبيعة الواجبة.

٢- اي الطّبيعة الواجبة انما تقارن بها.

الطبيعة المطلقة الواحدة بالذات فتلك الطبيعة الملزومة بذلك^١ اجدر فتأمل فيه.

قال ٢٠ :

^٢فلئن قيل لو صح ما ذكرتموه فى بيان ان الواجب لذاته لا يجوز ان يكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق لصح ان يقال انه لا يجوز ان يكون نفس الوجود المطلق بمثل ما ذكرتموه فان حقيقته لو كانت ذات افراد عقلية فلا بد و ان يوجد منه فرد فامتنعت الافراد الباقية لاستحالة ان يوجد كلها و ان لا يوجد شىء منها و حينئذ (و حينئذ خ) كان وجوب بعضها و امتناع ما عداها بالغير لا بالذات و ان لم تكن ذات افراد عقلية لشيء مما ذكر من الوجوه فان كانت حقيقته مغايرة لحقيقة الوجودات العينية الخاصة الممكنة كان اطلاق لفظ الوجود عليه و على الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظى دون المعنوى و ان لم تكن مغايرة لها لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتى.

١- اى اجدر بذلك فالظرف لتوسعه قدام.

٢- قوله فلان قيل لو صح ما ذكرتموه الخ. الفيلسوف المعترض ان اورد النقض على ما شهده ارباب المعرفة والتحقيق والبصيرة من كون الواجب عز سلطانه وبهر برهانه هو نفس الوجود المطلق الذى هو مطلق الوجود فهو بمعزل عن الحق غايته فان شيئاً مما ذكر لا يصدق على هذا الوجود الذى هو الصمد الحق الذى لا جوف له كما لا يخفى؛ و ان اورده على مطلق الوجود اللازم العام فهو ليس بواجب بل هو مخلوق الاوهام و مردود اليهم. ثم ان منشأ ذلك الاعتراض و النقض هو انهم اعنى اهل النظر ينادون من مكان بعيد حيث لم يذوقوا معنى ان تميز المحيط عن المحاط انما هو بالتعين الاحاطى لا بالتعين التقابلى، و لم يصلوا الى مغزى الامر من ان الوحدة قاهرة و الكثرة مقهورة و قصارى انظارهم فى التوحيد هو تنزيهه تعالى على وجه هو عين التشبيه و نعم ما افاده العارف الشبسترى فى گلشن راز.

دو چشم فلسفى چون بود احول ز وحدت دیدن حق شد معطل

ز نابینائی آمد راه تشبیه ز یک چشمی است ادراکات تنزیه

رزقنا الله تعالى و اياكم القرب اليه.

قلنا ان تلك الطبيعة لابدّ و أن تكون مغائرة للوجود العيني و ملزومة لما ذكرنا دون الوجود الواجب لذاته القائم بنفسه^١ الممتاز عمّا عداه بعين حقيقته.

اقول ٢٠ :

هذه صورة نقض اجمالى على الدليل المذكور و تقريره انّ ما ذكرتموه فى بيان ان الواجب لذاته لا يجوز ان يكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق لو كان صحيحاً بجميع مقدّماته لزم ان يكون الوجود المطلق ايضاً ليس واجباً لصدق الدليل المذكور عليه. و بيان ذلك انّ الواجب لا يمكن ان يكون نفس الوجود المطلق لان حقيقته لو كانت ذات افراد عقلية فلا بدّ و ان يوجد منه فرد و امتنعت الافراد الباقية لاستحالة ان يكون الموجود من الحقيقة الواجبة افراداً كثيرة و ان لا يكون شىء منها موجوداً و اذا تقرر انّ الموجود منها لا يكون إلّا فرداً و الباقي ممتنع لزم ان يكون وجود ذلك الفرد بالغير فيكون وجوبه بالغير و كذا امتناع الباقي يلزم ان يكون بالغير لا بالذات.

و بيان ذلك انّ الطبيعة الواجبة لابدّ و ان تكون طبيعة نوعيّة و الا لزم ان تكون افرادها مختلفة الحقائق فيلزم التركيب فى الواجب و ذلك محالٌ و اذا كانت طبيعة الواجب طبيعة نوعيّة يمتنع ان يختلف مقتضى افرادها بالذات فلو لم يقتض بعض افرادها الوجوب و البعض الآخر الامتناع لزم ان لا يكون ذلك الاقتضاء بالذات بل بالغير فيلزم ان يكون الواجب فى وجوبه محتاجاً الى الغير و ذلك بيّن الاستحالة.

و ان لم يمكن ان تكون ذات افراد عقلية لشيء مما ذكر من الوجوه الاربعة فان كانت تلك الحقيقة المطلقة مغائرة لحقيقة الوجودات العينية الخاصة المسمّاة بالوجودات الممكنة كان اطلاق لفظ الوجود عليها و على الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظى دون

١- اى الممتاز بالتعين الاحاطى، لا بالتعين التقابلى كما مرّ غير مرة.

المعنوى لتغاير المعنيين و انحصار ما به الاشتراك بينها فى اطلاق لفظ الوجود فقط.
وان لم تكن مغائرة للوجودات العينية لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتى
ضرورة وجوب اتصاف كل جزئى من جزئيات الحقيقة بلوازمها.

فاجاب بانّ هذا التفتن انما يرد على من جعل^١ الطّبيعة الواجبة متعيّناً مقابلاً لسائر
المتعيّنات فيكون مغايراً للوجود العينى و ملزوماً له بناء على ان يكون الاشتراك معنوياً
بأن تكون الطّبيعة فى نفسها هى الكون العينى فيكون الكون المطلق المقول عليها و
على غيرها مغائراً لها و لازماً لها ضرورة دون ما^٢ اذا جعلناه الوجود المطلق الشامل الواجب
القائم بنفسه اذ لا شىء سواه يقوّمه الممتاز عمّا عداه بعين حقيقته اذ ما عداه عدم محض
فلا يحتاج الى مميّز خارج.

و الحاصل انهم^٣ لما ذهبوا الى ان الواجب هى الطّبيعة الخاصّة المتعيّنة مثل سائر
المتعيّنات لزم من قولهم ان يكون مغائراً للمطلق المقول عليها و على مقابلها كما لزم ان
يكون مقابلاً لسائر المتعيّنات الممكنة الّتى بازائها و حينئذٍ لزم عليهم ما لزم.
اما^٤ اذا جعل الوجود المطلق الشامل الذى لا يشذ منه نسبة و لا صفة و لا فرد من
الافراد المتماثلة و المتنافية فلم يرد عليهم من المحالات الواردة على القائلين بالتّعين
شىء اصلاً.

فان قيل يلزم عليهم ايضاً احد الامرين اما انتفاء القول بالامكان و الممكنات و سائر
المهيات و اما ان يكون فى الواجب جهة امكان و كلاهما ظاهر الاستحالة.
قلنا ان اريد بانتفاء الامكان انتفاؤه مطلقاً فلزومه ممنوع و ان اريد انتفاؤه عن الوجود

١- يعنى بهم المتأخرين من المشاء.

٢- كما هو مشرب ارباب القلوب.

٣- اى اهل النظر و هم المشاء.

٤- كما هو مشرب ارباب القلوب.

من حيث أنه وجود فلزومه مسلم لكن استحالاته ممنوع فان الامكان حسبما نبهت عليه في المقدمة أنما هو اعتبار يعرض للاشياء باعتبار ظاهر العلم و بين ظاهر العلم و ظاهر الوجود فرق ظاهر.

واعلم ان امثال هذه الابحاث عند الازكياء من ارباب الذوق من اجلى البديهيات واما عند غيرهم من الفضلاء المقلدين بقلائد التقيد فهي مما لا يكاد ينفعهم و لا غرو و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

قال ٢١ :

١ فلئن قيل ان الحقيقة المطلقة لو كانت واجبة لذاتها قائمة بنفسها لما كانت مطلقة

١- قوله ﷺ : فلان قيل ان الحقيقة (اه) المتعرض ناظر الى المسألة الثانية في صدر الكتاب (قال ٦) من ان حقيقة الوجود واجبة لذاتها و المعترض توهم ان لزوم الوجوب لذاتها ينافي اطلاقها الصمدى بل هو مقيد له و مخرج اياه عن ذلك الاطلاق، فاجاب المصنف قدس سره بما افاد و اجاد. و نقول تسديداً ان اطلاق الوجوب و الوحدة و الوجود و نحوها عليه سبحانه في الحقيقة تنزيهه تعالى عما لا يليق بجنابه و العقل المشوب باحكام الكثرة يرى موضوعاً و عارضاً و مطلقاً و مقيداً، و ان كان النيل بذلك التوحيد الذي هو قرة عيون العارفين خارج عن طوق النفوس المشوبة بالأهواء الردية المردية. و قد تقدم كلام الشارح في المقدمة (ص ١٤) في اطلاق الوجود و الحق على موضوع هذا العلم و هو الصمد الحق، من ان التعبير عنه بلفظ الوجود المطلق و الحق تعبير عنه باخص اوصافه الخ، و قد افاد في ذلك ايضا ابن الفناى في مصباح الانس (ص ٧٩) و العلامة القونوى في مفتاح الغيب حيث قال: هو وجود للتفهم اذ لا اكثر احاطة بالموجودات منه في العبارات و لا مفهوم يتعين في العقول مما يكون الوجود عينه و ذاتيه الا هو لا ان ذلك اسم حقيقى له الخ. وكذا قال القونوى في المفتاح (ص ٦٤) و قولنا وحدة للتنزيه و التفخيم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصور في الازدهان المحجوبة انتهى. و أما الكلام في الوجوب و اطلاقه عليه سبحانه فهو معنون في المقام حيث قال المصنف ان الحقيقة المطلقة من حيث هي هي مطلقة الخ فتبصر.

بل كانت مقيدة بالوجوب الذاتي؛ قلنا انَّ الحقيقة المطلقة من حيث هي مطلقة قد تكون لها احكام ضرورية لا تخرجها عن حدّ الاطلاق و لا توجب تقيدها بشيء منها فى الاعيان.

اقول ٢١ :

هذا شروع فيما يرد على ظاهر مذهب المحققين و دفعه من الايرادات الموهمة للناظرين المجادلين من ارباب العقول الضعيفة والأفكار السخيفة و المشوشة لبعض المسترشدين من المعقود عقولهم بالمغالطات الفكرية و القرائن الجدلية.

من جملتها انَّ الطَّبيعة المطلقة التى هى الواجب عندهم انما هو باعتبار عدم القيود و النسب مطلقاً حتى عن هذا الاعتبار العدمى ايضاً فانها غير مقيدة بالاطلاق على مذهبهم فحينئذ لو كانت تلك الطَّبيعة المفروضة واجبة لذاتها لزم خلاف الفرض.

وبيان ذلك انه لو كانت واجبة لذاتها و كان الوجوب مقتضى ذاتها لامتنع انفكاكه عنها و ذلك يستلزم ان لا تكون مطلقة حينئذ بل كانت مقيدة بالوجوب الذاتى اذ لا معنى للتقييد الا اعتبار معنى زائد على نفس الطَّبيعة و اذا كان ذلك المعنى من مقتضى الذات لازماً لها فلا بد من اعتباره معها فحينئذ لا تكون الطَّبيعة المطلقة مطلقة هذا خلف.

فاجاب بانَّ الطَّبيعة المطلقة من حيث هى مطلقة قد تكون لها احكام ضرورية لا تخرجها عن حدّ الاطلاق فانَّ الاحكام انما تكون مخرجة للطَّبيعة عن اطلاقها اذا كانت زائدة عليها حاصلة باعتبار معنى زائد فى الخارج و يكون تحققها و تعلقها انما هو بالقياس الى ذلك المعنى الخارجى اما اذا كانت من الاعتبارات العقلية الحاصلة بالقياس الى نفسها بدون اعتبار معنى زائد تشوب صرافة الاطلاق به و لا نسبة خارجية تورث اضافة التقييد اليه فلا تخرج الطبيعة بشيء منها عن حد اطلاقها فى الخارج و لا يوجب تقيدها بشيء منها فى الاعيان.

لا يقال كل ما تغاير الطبيعة المطلقة من المفهومات سواء كانت اعتبارية عقلية
حاصلة لها لذاتها او محصلة لاحقة لها من غيرها اذا اعتبرت معها تكون مخرجة لها عن
حدّ الاطلاق (اطلاقها - خ) الذاتى ضرورة لانّا نقول انّا تكون مخرجة لها ان لو كانت
اموراً زائدة عليها فى الاعيان منضمّة معها فيها او كان مبدء عروضها و منشأها غير حيثيّة
الاطلاق الذاتى اما اذا كانت من الاعتبارات الحاصلة لها فى العقل بالنظر الى اطلاقها
الذاتى فلا تخرجها عنه ضرورة امتناع تنافى الشىء لمبدئه و من هيهنا تعرف منشأ
التفرقة بين الاسماء الالهية والكونية.

قال ٢٢ :

فلئن قيل لو صحّ ان تكون حقيقة^١ المطلقة من حيث هى مطلقة قائمة بنفسها
بحسب الوجود فى الاعيان من غير ان تفتقر الى اقترانها بشىء من المخصّصات و
المعيّنات و^٢ يصدق عليها الوجوب بالذات^٣ بالبرهان لم يتوجّه^٤ بوجه من الوجوه ان يورد
هيهنا ما ذكر من الاحتمال و لم يصحّ منكم الشروع فى الجواب و التزام^٥ الجواب مع أنّه
عدول عن طريقة التّوجيه لا يفيد فائدة سوى تطويل الكلام و تكثير المقدمات و تمكين
المخالف من المنع و النّقص و تزييف البيان على^٦ انّا نقول انّا نعلم بالضرورة ان كلّ واحد

١- يعنى حقيقة الطبيعة المطلقة.

٢- عطف على قوله من غير فتدبر.

٣- قوله بالبرهان، اقول الظاهر المؤيد بقول الشارح ان حرف التعريف للعهد الذكرى و ذلك لان
المسألة الثانية كانت فى وجوب الوجود بالذات حيث قال فى صدر الكتاب: و من البين ان حقيقته من
حيث هى هى لا تقبل العدم الخ (قال ٦).

٤- قوله لم يتوجه جواب لو صحّ.

٥- مبتدأ خبره لا يفيد فائدة.

٦- الايراد الثانى.

من الوجودات الممكنة العينية الخاصة من افراد الوجود العيني المطلق كما انا نعلم بالضرورة ان الوجود الواجب بالذات المنافي لكل واحد من الوجودات الممكنة الخاصة من جملة^١ افراده.

قلنا^٢ ان الذكى الحادس يعلم يقينا ان الكون العيني الكائن بنفسه فى الخارج يمتنع ان يتكون فيه بشىء من الكائنات التى تتكون فيه به و بمقارنته و لكن الجمهور انما يعتقدون ان حكم مطلقه حكم سائر المطلقات من المهيئات الحقيقية العينية و ينكرون الفرق بين الصورتين و يبادر الى اذهانهم الاحتمال المذكور و حينئذ كان ابطال هذا الاحتمال^٣ بعد تسليم كون الايراد موجها و دفع ساير الشبه المانعة لحصول اليقين و القطع العقلى فى المحل الغير المؤلف بالقياس الى طباع الجمهور يكون مفيداً بالنسبة الى من هو اشد ذكاء منهم و ابعد عن رذيلتى البلادة و رسوخ التقليد الوهمى و الخيالى و لا يكون خارجاً عن قانون التوجيه و من البين ان دفع سائر الاحتمالات و الشبه يكون إعداداً للأذهان الضعيفة ان يلوح لهم الحق و يكون منعاً للحركات الفكرية المشوشة عن الاضطرابات المستفادة من الوسوس العادية و التقليدات المنكرة الراسخة فى النفوس الطالبة.

اقول ٢٢ :

هذا اشارة الى ايرادين^٤ صعبين قد استشكلهما المستبصرون من اهل النظر غاية

١- قوله من جملة خبر ان الوجود.

٢- قوله قلنا الجواب عن الايراد الاول.

٣- قوله بعد تسليم (اه) الظرف خبر لقوله كان ابطال. و قوله و دفع سائر الشبه مبتداً و قوله يكون مفيداً خبره، و قوله و لا يكون خارجاً عطف على قوله مفيداً.

٤- والثانى اصعب من الاول، كما لا يخفى.

الاستشكال عند اكثر الاذكياء من المخالفين هما الذاء العضال.

و الحق ان كلا منهما عرق يتشعب منه فنون الشغب و الجدال و اصل يتفرع عليه اغصان الشبه و افنان الاشكال لا ينحسم مادتهما الا باستعانة من الحدس القويم و فكر عن شوائب التعصب و التقليد سليم.

اما الاول منهما فمبنى على مقدمة عدوهما من المسلّمات لشدة اشتباهها بها و هي ان الطبيعة المطلقة من حيث انها مطلقة عند من ذهب منهم الى وجودها لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الاعيان بدون انضمامها بشيء من القيود فان وجود المطلق على تقدير وجوده في رأيهم انما هو وجود المقيّد لا غير.

اذا تقرر هذا فنقول لو صحّ ان تكون الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة التي هي بديهيّة التصور عند الجمهور قائمة بنفسها في الاعيان بدون انضمامها الى شيء من المخصّصات.

و يصدق عليها الوجوب بالذات بالبرهان على ما سبق تحقيقه أنفا لم يتوجّه بوجه من الوجوه أن يورد ههنا ما ذكر من الاحتمال لا منعاً و لا نقضاً.

اما المنع فلا امتناع تطرّقه الى مقدّمتي الدليل حينئذٍ^١ اما الاولى فلأنّها بديهيّة و اما الثانية فلأنّها مبرهنة.

و اما النقص فلان تخلف الحكم من الدليل انما يتصوّر فيما لا يكون من افراد ما استدلّ عليه و الطبيعة الملزومة لما كانت من افراد المطلق من حيث انه مطلقاً لا يصلح لان تكون صورة للنقض.

١- قوله اما الاولى (اه): الاولى هي قوله لو صح ان تكون الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة الخ، و اما الثانية فهي قوله و يصدق عليها الوجوب بالذات بالبرهان. و قوله على ما سبق تحقيقه أنفاً ناظر الى المسألة الثانية المذكورة في صدر الكتاب (قال ٤)، حيث قال: و من البين ان حقيقته من حيث هي هي لا تقبل لعدم لذاتها الخ.

وإذا كان الأمر على هذا الوجه فلا يصحّ للعارف بطرق التّحصيل وانحائه أن يشرع في جواب أمثاله إذا لشروع في جواب ما لا يرد على قانون البحث واسباب المناظرة في قوّة الخطاء على أنّ التزام الجواب مع أنّه عدول عن طريقة التّوجيه لا يفيد فائدة سوى تطويل الكلام و تكثير المقدمات و تمكين المخالف من المنع و النّقص و تزيف البيان و كلّ ذلك محذور في قواعد الجدل و قوانين البرهان.

و أمّا الثّاني من الايرادين فتقريره أنّه لو صحّ أن يكون الوجود المطلق من حيث أنّه مطلق واجباً للزم أن لا يكون الوجود وصفاً مشتركاً بين سائر افراد الوجود و التالى باطل أمّا الملازمة فظاهرة.

و اما بطلان التالى فلأنّنا نعلم بالضرورة أنّ كلّ واحد من أفراد الوجودات الممكنة الخاصّة من افراد الوجود العيني المطلق كما نعلم بالضرورة أن الوجود الواجب بالذات المنافي لكلّ واحد من الوجودات الخاصّة منافاة^١ احد القسمين للآخر ايضاً من جملة افراد.

ثمّ إنّ هاتين الشّبّهتين لما فيهما من المقدمات المألوفة لاكثر افهام الاذكياء سيّما تلك المقدّمة الّتي هي مبنى الشّبهة و اساسها يحتاج دفعهما الى نوع من الحدس اذ به يخلص الذّكي اللّبيب عن ربة الخطايات المنقولة و الجدليّات المموّهة و بسنوحه تنحل عقود التقليدات و الاعتبارات الراسخة لما فيه من الخلوّ عن شوائب التّصرفات النّقليّة الناشئة من القوى الادراكية العمليّة عند اقتناص المطالب النّظريّة.

و لما فيه من الرّسوخ و الطّمانينة اللازمة للعطايا الوهبيّة الامتثانيّة و كانت^٢ النّسبة

١- منافاة مفعول مطلق للمنافى.

٢- قوله النسبة بين الفكر و الحدس في طريق النظر كالنسبة بين السلوك و الجذبة في غيره، و اعلم ان الحدس انتقال دفعى بلا ترو و هو انما يحصل غالباً لمن تفكر في العلوم النظرية و غيرها دهرأ مديداً و الحدس انما هو عائد من حدة الذهن و شدة الذكاء و صفاء الروح، و كثرة التدرب و العمل و الممارسة، و

بين الفكر و الحدس فى طريق النظر كالتسبة بين السلوك و الجذبة فى غيره.
 فلهذا قال فى الجواب الذكى الحادس يعلم يقيناً انّ الكون العينى الكائن بنفسه فى
 الخارج الذى وجود سائر الاسماء فى الخارج انما هو باسراق بارقة من بوارق نوره و ظهورها
 بتناثر لمعة من لوامع ظهوره يمتنع ان يتكوّن فى الخارج بشيء من الكائنات التى انما
 تتكون فيه به و بمقارنته.

ثم انّ وضوح هذه المقدمة فى مبادئ العقول لما بلغ مبلغا لا يرتاب فيه من له ادنى
 تميز فضلاً عن السابقين فى مضمار غوامض العقليات و مغالق النقليات اراد ان ينبّه على
 مرامى سهام سهومهم و مواطى خطوات خطائهم اعتذارا منهم على وقوعهم فى هذا
 الخطأ الفاحش و الغلط الظاهر و من نفسه على الاشتغال بجوابهم و تمكينهم من المنع و
 النقض بقوله و لكنّ الجمهور انما يعتقدون انّ حكم مطلقه حكم سائر المطلقات.

و تقرير ذلك أنّهم لما راوا انّ لسائر المطلقات حكما و هو انّ وجوده فى الخارج لا
 يتحقق الا بعد تخصصه بالفصول المقومة و العوارض المشخصة و بالجملة انما ينضم اليه
 الوجود الخارجى و يتقوم به فى ضمن افراده حسبوا انّ الوجود نفسه ايضاً من هذا القبيل

الفكر فى مقابل الحدس و هو من ضعف النفس و وهن العقل النظرى و لذلك السفراء الالهية منزّهون
 عن الفكر بل لهم فوق رتبة الحدس لأن الوحى فوق الحدس بل فوق المكاشفة و الالهام لان المؤيد
 بروح القدس غنى عن التعلم فافهم. ثم ان الذى صار محل مشية الله اذا اراد أن يقول لشيء كن فيكون
 فهو فى فعله كالذى له حدس فى العلم النظرى و كالذى له جذبة فى سلوكه العرفانى يطوى الزمان و
 المكان فى فعله قال الذى عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فطى الارض و
 الزمان فى الفعل و الحدس فى النظر و الجذبة فى العرفان نظراء و مقابل كل واحد منها ايضاً نظراء
 فتبصر ثم انه قد تقدم من قول الشارح فى اول الشرح (اقول ٢) ان طريق العارفين الموصل الى
 مطالبهم الكشفية و معارفهم الذوقية المسمى بطريق التصفية و التخلية بمنزلة افادة النظر فى طريق
 الاستدلال فتدبر.

فحكموا أنّ المطلق منه لا يكون قائماً بنفسه فلا يصلح للواجبية و يجب ان يكون له مخصص و مقوم حتى يتقوم فى الخارج و يصلح للواجبية و مثل قياسهم هذا فى المشاهدات كمثل من زعم فى المبصرات من المحسوسات أنّه لما لم يمكن ادراك شىء منها بدون ان يظهرها نور من الانوار و ذلك الاظهار انما يتم بعد ان يكون لذلك المحسوس سطوح متلوّنة فكذلك النور ايضاً لانه من المبصرات يجب ان يكون ظهوره بنور اخر بشرائطه الا أنّ الوهم لما كان ليس له دخل فى المشاهدات لم يقع شك للمشاهدين فى المثال المحسوس حتى لو اورد هذه الشبهة على الاعمى لم يبعد ان يعجز عن الجواب بخلاف المسئلة المبحوث عنها فانّها لما كانت من المعانى العقلية كان الامر فيه بالنسبة الى اكثر العقول العديمة البصيرة الواقعة تحت حكمى الوهم والخيال كما وقع للاعمى فيما اورد عليه من المثال.

«نكتة سامية نازلة من بطنان عرش التحقيق»

^١ و هذا من جملة حكم الله البديعة ان جعل الوهم حارساً لحضرتة المنيعه ان تكون

١- قوله : «و هذا من جملة»: لاهل البصيرة و ارباب المعرفة كلمات طريفة حول هذه النكتة السامية. منها كلام افلاطون الآلهى: ان شاهرق المعرفة اشمخ من ان يطير اليه كل طائر، و سرادق البصيرة احجب من أن يحوم حوله كل سائر (رسالة زينون الكبير، تحرير المعلم الثانى ص ٨، من طبع حيدر آباد).

و منها كلام الشيخ الرئيس فى آخر النمط التاسع من الاشارات حيث قال: جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد.

و منها كلام الشيخ شهاب الدين السهروردى نقله ابن خلكان فى تاريخه و هو الفكر فى صورة قدسية يتلطف بها طالب الاريحية، و نواحى القدس دار لا يطاها القوم الجاهلون، و حرام على الاجساد المظلمة ان تلج ملكوت السموات فوحد الله و انت بتعظيمه ملآن، و اذكره و انت من ملابس الاكوان عريان.

شريعة لكل بصيرة حولاء و فطانة بتراء الآ لعباده المخلصين الذين فتح الله بصيرتهم بنور اليقين حتى رأوا الحق على ما هو عليه بنوره المبين و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور اللهم اجعلنا ممن ليس للشيطان عليهم سلطان.

هذا^١ كلام وقع في البين فلا بد ان نرجع لما نحن بصده و نقول انهم لما لم يفرقوا بين المطلق هذا و غيره من المطلقات حتى اعتقدوا ان حكم مطلق الوجود في عدم تحققه الا في ضمن المقيد حكم ساير المطلقات من الماهيات الحقيقية العينية المبهمة في نفسها المتحققة بغيرها لا يبعد^٢ ان يبادر الى اذهانهم الاحتمال المذكور و هو ان الواجب يجب ان يكون من الوجودات الخاصة و التعينات الجزئية و الا يلزم ان يكون الواجب ممّا لا يقوم بنفسه في الخارج بل يحتاج في تحقّقه و قيامه في الخارج الى غيره و حينئذ كان ابطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون الايراد موجّهاً على سبيل التنزل لا يكون خارجاً عن قانون التوجيه بل دفع ساير الشبه المانعة لحصول اليقين و القطع العقلي في المحل الغير المألوف بالقياس الى طباع الجمهور انما يكون مفيداً بالنسبة الى من اختص منهم بفضل الذكاء فيكون التزامه في نظر التعليم واجباً.

و ذلك ان جمهور اهل العقل من الناظرين انما يعتكفون عند المسلمات و النظريات الغير المحتاجة الى شيء غير ترتيب الضروريات و الاوليات و اما امثال هذه المقدمات المحتاجة مع ذلك الترتيب الفكرى الى ضرب من الحدس و الذوق يكون في غاية البعد عن طباعهم فلا بد من دفع الشبه المانعة لعروجهم الى مراقى الحقائق و ذلك و ان لم يكن مفيداً بالنسبة الى كلّهم لكن يكون مفيداً بالنسبة الى من هو اشدّ ذكاء منهم و ابعد عن رذيلتي البلادة و رسوخ التقليد الوهمى و الخيالى.

و هذا تلويح بانّ الكلام في هذه الرسالة ليس مع الجمهور من اهل النظر بل مع من

١- أى من ذلك المثل الى قوله سلطان.

٢- قوله لا يبعد جواب لما لم يفرقوا.

اختصّ منهم بمزيد الذكاء و فضل التّفطن و مع هذا كلّه يكون له حدس قوى و كشف ذوقى.

ثم لو سلّم أنّ دفع هذا الاحتمال لا توجيه له بالنسبة الى المخالفين من المناظرين لكن من البين أنّ دفع سائر الاحتمالات و الشّبه الممكنة الورود بالنسبة الى الطالبين و المسترشدين يكون اعدادا لاذهانهم الضّعيفة أن يلوح لهم الحقّ فيكون منعاً للحركات الفكرية المشوشة لهم عن الاضطرابات المستفادة من الوسواس العاديّة و التقليديات المنكرة الراسخة فى نفوسهم القابلة الطالبة و لا شك انّ التّعرض لما يوجب بتنظيف المحلّ عن العقائد التقليديّة الرّاسخة و ما يوجبه من الحركات المشوشة^١ الذى هو هيهنا بمنزلة رفع الموانع المعبر عنه بالتخلية واجب فى نظر التّعليم و التّعلم كما أنّ التّعرض لما يوجب اعداد المحل من المقدمات اليقينية التى هى للاستفاضة بمنزلة المقتضى المسمّى بالتخلية واجب في هذا النّظر.

قال ٢٣ :

و من الضّرورى أنّ دعوى الضّرورة فى محلّ النزاع غير مسموعة على أنّ الوجود الخاص الممكن الذى ذكر لو اريد به معروض شىء من هذه التّعينات و الصفات و الاحوال من غير اعتبارها معه فهو بالحقيقة محض الوجود الواجب بالذات.

و لو اريد به شىء من هذه العوارض الموجودة بالعرض من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات فلا نسلم أنّه فرد من افراد الوجود المطلق.

و لو اريد به مجموع الامرين فلا نسلم امكان وجود مثل هذا المجموع فى الاعيان بالذات و حينئذٍ كان امتناع الافراد الذاتية هيهنا فى الاعيان بالذات.

١- قوله الذى هو بمنزلة رفع الموانع، اقول و هذا الكلام السامى هو ما مرّ فى صدر الكتاب من ان التصفية و التخلية فى طريق العارفين بمنزلة افادة النظر فى طريق الاستدلال (ص ٢٥).

ولو اريد به معروض^١ شىء من تلك العوارض من حيث هو معروضه اى مع اعتبار هذا العارض معه على ما هو الموجود فى الاعيان كان كل واحد من الموجودات الخاصة بل جميعها موجوداً واحداً واجباً بالذات كثيراً بحسب صفات ممكنة زائدة على الذات وحينئذ لم يكن للوجود المطلق افراد ذاتية مختلفة بحسب الوجوب و الامكان و الامتناع.
^٢ واما القول بالمنافاة التى ذهب اليها فلا طائل تحته لما سبق تقريره من قبل.

اقول ٢٣ :

هذا اشارة الى الجواب الثانى من الايرادين المذكورين و لما كان السائل ادعى الضرورة فى المتنازع فيه يمكن دفعه بان ادعاء الضرورة فى محل النزاع غير مسموع على ما هو مقتضى صناعة اهل النظر اذ قولنا كل بديهى لا يتنازع فيه ينعكس الى كل ما يتنازع فيه لا يكون بديهياً لكن يكون مجادلة و الشبهة بمادتها باقية بحالها فالجواب الحاسم لمادة

١- قوله و لو اريد به معروض الخ. اقول هذا هو الوجه الرابع و الفرق بينه و بين الوجه الاول ان الاول هو المعروض من غير اعتبار تلك التعينات و الصفات و الاحوال معه، و الرابع هو المعروض مع اعتبارها. و الفرق بين الثالث و الرابع ان الثالث هو أخذها معه اعنى اخذ تلك التعينات و الصفات و الاحوال مع الوجود على سبيل الجزئية، و الرابع اخذها معه على سبيل العروض. ثم المراد من قوله هذه العوارض الموجودة بالعرض الوجه الثانى هو تلك التعينات و الصفات و الاحوال. فلان قلت انها موجودة فى الذهن و الموجود الذهنى مرتبة من مراتب الوجود فهو موجود، فسيأتى التعرض به مع جوابه فى قوله الآتى فلا ينقل ان الوجود الذهنى الذى يمتنع ان يوجد فى الاعيان فرد من افراد الوجود المطلق الخ (قال ٢٤).

٢- قوله و اما القول بالمنافاة الخ. ناظر الى قوله فى ذيل الايراد الثانى (قال ٢٢) حيث قال: كما انا نعلم بالضرورة ان الوجود الواجب بالذات المنافى لكل واحد من الموجودات الممكنة الخاصة، من جملة افرادة. ثم ان المراد بالمنافى هو ظاهر قول المشاء من ان موجودات باسرها حقائق متباعدة على الوجه الذى تقدم بيانه.

الشبهة ان يقال ان الوجود الخاص الممكن الذى هو عبارة عن الوجودات المخصوصة بالتعينات و الاضافات و الاحوال النسبية العدمية لا يمكن ان يكون من افراد الوجود المطلق.

و ذلك لان المراد بالوجودات الخاصة التى هى افراد الوجود المطلق لا يخلو من ان يكون معروض تلك التعينات بدون اعتبار العارض معه اصلاً.

او تلك العوارض بدون اعتبار المعروضات معها اصلاً او يكون المراد به هو المعروض مع اعتبار العارض و حينئذ لا يخلو من ان يكون اعتبار العارض على سبيل العروض او الجزئية فحصل ههنا اربعة اقسام لا مزيد عليها عقلاً و وجوداً، و لا يمكن على شىء من التقادير ان يكون للوجود المطلق افراد هى ممكنة فى ذاتها و ذلك لانه لو اريد بها معروض شىء من هذه التعينات و الصفات و الاحوال بدون اعتبارها معه الذى هو القسم الاول من القسام الاربعة فهو بالحقيقة محض الوجود الواحد الواجب بالذات.

و لو اريد بها شىء من العوارض الموجودة بالعرض من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات معها الذى هو القسم الثانى من الاقسام المذكورة فلا نسلم انها فرد من افراد الوجود المطلق ضرورة انها معدومة بالذات بهذا الاعتبار فكيف يصح ان يصدق عليه الموجود بهو هو حتى يكون من افراده فان افراد الوجود انما هو الموجود لذاته الصادق مفهوم الوجود عليه بهو هو.

و لو اريد بها مجموع الامرين اى المركب من العارض و المعروض الذى هو القسم الثالث من الاقسام فلا نسلم امكان وجود مثل هذا المركب ضرورة امتناع كون الوجود جزءاً لشىء من الماهيات فى الاعيان على ما تقرّر عندهم و حينئذ يلزم على هذا التقدير ان يكون امتناع الافراد الذهنية (الذاتية - خ ل) فى الاعيان بالذات فيلزم حينئذ اختلاف افراد الوجود و قد ثبت استحالته.

فان قلت انما يلزم المحال لو كان ممتنعاً مطلقاً اما اذا كان ممتنعاً فى الخارج فقط فلا

نسلم استحالاته.

قلت ما يكون فرداً للوجود المطلق و يصدق عليه الوجود بهو هو لابد و ان يقتضى الوجود لذاته فيستحيل ان يكون مقتضياً للعدم فى مرتبة من مراتبه.

ولو اريد بها معروض شىء من تلك العوارض من حيث هو معروضها اى مع اعتبار هذا العارض معه على ما هو الموجود فى الاعيان فان الموجود فى الاعيان من الوجوات الخاصة انما هو ملحوقات تلك التعينات و هو القسم الرابع من الاقسام المذكورة فيكون كل واحد من الوجودات الخاصة متحداً مع الآخر بالذات بهذا الاعتبار بل مجموعها ليس الا امرأ واحداً واجباً بالذات فان ما بالذات لا يتغير بلحوق اللواحق و العوارض فان الوحدة هى الذاتية له و الكثرة انما هى لواحق عرضت له بحسب صفات معدومة بالذات موجودة بالعرض فيكون المتصف بالامكان و ليس الا هذه اللواحق المعدومة الزائدة على الذات.

فتقرر من هذا التحقيق انه لا يمكن ان يكون للوجود المطلق من حيث انه وجود مطلق افراد ذاتية مختلفة بحسب الوجوب و الامكان و الامتناع ضرورة ان الوحدة الحقيقية هى الذاتية له.

و هذا الكلام يفيدك زيادة تبين لما مهدنا كذلك فى المقدمة من ان الامكان انما يعرض باعتبار ظاهر العلم و الوجوب باعتبار ظاهر الوجود و بين ظاهرهما فرق ظاهر.

واما القول بالمنافاة^١ بين الممكن و الواجب فمبنى على تعدد افراد الوجود و اختصاص فرد منه بالوجوب دون غيره و قد عرفت ما فيه من الخلل فيما سبق من البيان فلا حاجة لتطويل الكلام به.

١- ناظر الى قوله فى ذيل الايراد الثانى - قال ٢٢ - حيث قال: كما نعلم بالضرورة أن الوجود الواجب بالذات المنافى لكل واحد من الوجودات الممكنة الخاصة من جملة أفرادهِ. ثم إن المنافى هو ظاهر قول المشاء من أن الموجودات بأسرها حقائق متباعدة على الوجه الذى تقدّم بيانه.

قال ٢٤ :

فلئن قيل انّ الوجود الذهني الذي يمتنع ان يوجد في الاعيان فرد من افراد الوجود المطلق الذي يكون من جملة افراده الفرد العيني الواجب بحسب الذات. قلنا الكون الذهني هو الكون العيني بالذات و ان كان مغايراً له بالاعتبار فان عروض المعاني العقلية انما هو للوجود العيني في بعض مراتبه او بشرط اتصافه بصفات اخر عارضة له.

و لا اعتبار ههنا بالموجودية بالفرض (بالعرض خ) التي تعرض المعاني العقلية مثل عروضها لسائر الماهيات و جميع النسب و الصفات و الاحوال اذ الكلام ههنا انما هو في الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات.

اقول ٢٤ :

^١ هذا ايراد نقض على ما برهن عليه من امتناع اختلاف افراد الوجود المطلق في الوجوب و الامكان و الامتناع.

و تقريره ^٢ انّ الوجود الذهني فرد من افراد الوجود المطلق ^٣ لانه قسم من اقسامه مع انه

١- قوله هذا ايراد نقض على ما برهن عليه الخ. اقول في نسخنا المخطوطة كانت العبارة هكذا: هذا ايراد على بعض ما برهن عليه. و لا يخفى عليك ان البعض هو الايراد على الوجوب و الامتناع و كونهما بعضا بالنسبة الى الثلاثة.

٢- قوله و تقريره ان الوجود الذهني فرد من افراد الوجود المطلق الخ. الوجود المطلق الذي كان الوجود الذهني فرد من افراده هو الوجود المطلق المتعارف عند المشاء الذي هو موضوع فلسفتهم لا الوجود المطلق الحق الذي هو موضوع علم العرفان و لذا يقول الشارح المحقق في جوابه التحقيقي ان الوجود المطلق بالمعنى الذي ذهب اليه المحققون لا على ما اصطلاح عليه المتأخرون و يعنى بالتأخيرين المتأخرين من المشاء و بالمحققين العارفين بالله تعالى كما مرّ غير مرّة ثم حاصل ما افاد في جوابه •

يُمْتَنَعُ أَنْ يُوجَدَ فِي الْأَعْيَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ وَالْأَيْلِزْمُ أَنْ لَا يَكُونَ وَجُوداً ذَهْنِيّاً كَمَا أَنَّ الْوَاجِبَ أَيْضاً فَرْدٌ مِنْ أَفْرَادِ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ مَعَ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً فِي الْأَعْيَانِ بِحَسَبِ الذَّاتِ فَلِئَلَّا يَلِزَمَ اخْتِلَافُ أَفْرَادِهِ فِي الْوُجُوبِ وَالْإِمْتِنَاعِ.

لَا يَقَالُ الَّذِي يُمْتَنَعُ أَنْ يُوجَدَ فِي الْخَارِجِ الْكَائِنِ فِي الذَّهْنِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ كَائِنٌ فِي الذَّهْنِ لَا الْكَوْنَ الذَّهْنِيَّ الَّذِي هُوَ مِنْ قَبِيلِ الْأَعْرَاضِ الْخَارِجِيَّةِ فَإِنَّ الْكَوْنَ الذَّهْنِيَّ عِبَارَةٌ مِنْ حَصُولِ الصُّورَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَلَا شَكَّ أَنَّهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ عَارِضَةٌ لِلْعُقُولِ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ. لِأَنَّا نَقُولُ الصُّورَةَ الْعَقْلِيَّةَ هِيَ الْعَوَارِضُ لِلْعُقُولِ وَأَمَّا مَا تَكُونَتْ (تَكُونُ خ ل) فِيهَا فَامْرَ آخِرٍ غَيْرِ نَفْسِ الصُّورَةِ أَمَّا اعْتَبَرَهُ الْعَقْلُ عِنْدَ مَلَا حِظَةِ تَكُونِهَا فِيهِ وَلَا شَكَّ أَنَّ ذَلِكَ أَمَّا وَقَعَتْ فِي الدَّرَجَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ التَّعْقُلِ فَيُمْتَنَعُ حِينَئِذٍ أَنْ يَكُونَ لَهَا وَجُودٌ فِي الْخَارِجِ وَيَلِزَمُ الْإِخْتِلَافُ الْمَذْكُورُ.

وَجَوَابُهُ أَنَّ الْكَوْنَ الذَّهْنِيَّ هُوَ الْكَوْنَ الْعَيْنِي بِالذَّاتِ وَأَنْ كَانَ مَغَائِرُ لَهُ بِالْإِعْتِبَارِ. وَتَحْقِيقُ هَذَا الْكَلَامِ مَوْقُوفٌ عَلَى تَمْهِيدٍ مَقْدَمَةٍ وَهِيَ أَنَّ الْوُجُودَ الْمَطْلُوقَ بِالْمَعْنَى الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ لَا عَلَى مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْمُتَأَخَّرُونَ كَمَا نَبِّهْتُ عَلَيْهِ فِي الْمَقْدَمَةِ لَهُ أَحْوَالٍ أُولَيَّةٍ يَسْمَوْنَهَا بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ شَيْئاً ذَاتِيّاً لَا قِصَاصَاتِهَا أَنَّ تَظْهَرُ الذَّاتُ بِحَسَبِهَا وَأَنَّ شَيْءٌ قَلْتُ اقْتِضَاءَ الذَّاتِ أَنْ تَظْهَرُ بِحَسَبِهَا^٤ مُنْصَبِغاً بِأَحْكَامِهَا أَظْهَاراً لِكَمَالَاتِهَا

التَّحْقِيقِيُّ هُوَ أَنَّ الْوُجُودَ الْمَطْلُوقَ بِالْمَعْنَى الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ حَقِيقَةً وَاحِدَةً ذَاتُ شَيْءٍ وَشُجُونٍ وَ لِكُلِّ شَأْنٍ حَكْمٌ لَا يَتَجَافَى عَنْهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ ذَلِكَ الْحَكْمَ حَكْمٌ وَ ذَلِكَ الشَّأْنُ وَأَنَّ كَانَ كُلُّ رَقِيقَتِهِ مُحَاكِةً عَنْ حَقِيقَتِهَا وَكُلُّ حَقِيقَةٍ هِيَ وَاحِدَةٌ كَمَالٍ رَقَائِقُهَا مَعَ مَا هِيَ عَلَيْهَا مِنَ الزِّيَادَةِ وَالْوُجُودَ الْمَطْلُوقَ مُنْصَبِغٌ بِتِلْكَ الْأَحْكَامِ فِي عَزِّ وَحِدَتِهِ وَغِنَاهُ الذَّاتِيَّ وَ هَذَا الْوُجُوبُ الذَّاتِيَّ وَالْإِمْتِنَاعُ الثَّانِي لَا يَنَافِيَانِ مَا بَرَهْنُ عَلَيْهِ مِنْ إِمْتِنَاعِ اخْتِلَافِ أَفْرَادِ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ فِي الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ وَالْإِمْتِنَاعِ. فَافْهَمِ.

٣- عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الْقَوْمُ لَا الْمُحَقِّقُونَ.

٤- مُنْصَبِغاً بِأَحْكَامِهَا (أَه) أَقُولُ: انْصِبَاغُ الذَّاتِ بِأَحْكَامِ الْكَثْرَاتِ غَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ مِنْ سُلْطَانِ وَحْدَتِهَا

الاسمائية اللازمة للكمال الذاتى كما سيجيىء تفصيله انشاء الله ^١ و تلك الشئون المسماة فى مرتبة اخرى بالاعيان الثابتة و باعتبار اخر بالاسماء مختلفة بحسب الحيطة و القرب الذاتى بعضها كليات مشتمل ظهورها على ظهور جميع الجزئيات بحسبها بالفعل يسمى بالمراتب و لا يمكن ظهور الذات بالابعد منها الا بعد ظهورها بالاقرب منها ضرورة ان

سبحانه و هذا الانصباغ هو ظهور الذات فى كل محدود و ان كان واحدا بلاحد و الا يلزم ان يكون المحدود فعلا بالاستقلال و عنت الوجوه للحى القيوم. و كما ان يكون هو سبحانه منصبا باحكامها و هى ايضا منصبة به و من احسن من الله صبغة (بقره - ١٣٩) و بهذه الصبغة تظهر الاشياء كما ان الاجسام يظهر باللون فتدبر. ثم الكلام حول انصباغ الذات و عدم لزوم التجزى و الحلول و بقاء الذات على كما له الاحدى الاطلاقى يطلب فى الاعتبار الثانى من المقام التاسع و العاشر من مصباح الانس (ص ٨٢) فراجع و مع ذلك لابد لك من مرشد عارف بلسان اهل التحقيق، و الله ولى التوفيق.

١- قوله: و تلك الشئون الخ. اقول الاعيان الثابتة محفوفة بالاسماء ففوقها اسماء و تحتها اسماء لان الترتيب كان هكذا: الذات، الاسماء، الاعيان الثابتة، الاسماء، الاسماء ايضا؛ فهذه خمس مراتب، فالقسم الاول من الاسماء هى الاسماء المستأثرة و مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و هى حقائق الهية يعبر عنها بالمثل اى ارباب الانواع و فى مصباح الانس (ص ٣٥) عَبر عنها بالمثل الافلاطونية، و فى شرح القيصرى على فصوص الحكم (ص ٤٥١) حقائق الاسماء الالهية و هى الارباب المتكثرة، و هذه الاسماء من شأنها عدم الظهور فى الخارج كما ان من شان الممكنات ظهورها فيه و لذلك تسمى هذه الاسماء التى هى حقائق الهية فى عرف هذه الطائفة بالممتنعات، و اما الاعيان الثابتة فهى مثل تلك الاسماء و ان شئت قلت هى ابدان و تلك الاسماء ارواح لها و الاعيان الثابتة صور علمية معقولة فى صقع الذات بوجودها الأحدى و تلك الصور اقتضتها الاسماء التى هى ارواحها. و اما القسم الثانى من الاسماء فهى الاعيان الخارجية التى بمنزلة الابدان للاعيان الثابتة و الاعيان الثابتة ارواحها، و اما القسم الثالث من الاسماء فهى اسماء الاسماء اى الالفاظ الموضوعة لتلك المعانى الخارجية و الاعيان الثابتة و الاسماء المستأثرة. قول الشارح و تلك الشئون المسماة فى مرتبة اخرى بالاعيان الثابتة و باعتبار آخر بالاسماء شامل للاسماء التى فوق الاعيان الثابتة، و التى تحتها فتدبر.

الظهور مندرج في تلك الكليات^١ من عالم الارواح و المثال الى ان يتم بعالم الحس و هي المرتبة الاخيرة من كليات المراتب المسماة عند اهل التحقيق بالمجالي و الوجود في هذه المرتبة يعبر عنه في عرف اخر بالكون العيني.

و اذا عرفت هذا و قد ظهر لك مما سبق من الابحاث ان تلك الاحوال و ما يتبعها من الاحكام المخصصة للوجود سواء كانت من الاحوال الكلية المسماة بالمراتب او الجزئية المحاطة لها انما هي اعتبارات و نسب عدمية ليس لها دخل في حقيقة الوجود من حيث هي.

فلا يخفى عليك حينئذ ان الكون الذهنى ايضا الذى هو مرتبة من تلك المراتب هو الكون العينى بالذات و ان كان مغائراً له بالاعتبار فان عروض المعانى العقلية انما هو للوجود العينى ايضا لكن فى بعض مراتبه او بشرط اتصافه بصفات اخر عارضة له فان عروض بعض اللواحق قد يكون مسبوقا بلحوق الاقدم رتبة كما عرفت آنفاً و فى الجملة (و بالجملة خ) لحوق هذه الاعتبارات و الاحكام كلها فى اى مرتبة كانت من المراتب انما هو للكون العينى لا غير اذ هو الاخر ظهوراً و الاول رتبة فتنبه.

١- قوله: من عالم الارواح الخ. المراد من الارواح فى المقام هى الارواح الكلية العالية المسماة بالعقول فوجودها مقدم على تعيين عالم المثال المتقدم على وجود الاجسام البسيطة فضلاً عن الأبدان المركبة و لما كانت تلك الارواح الكلية واسطة فى تعيين النفوس الكلية، ثم فى تعيين النفوس الجزئية حسب تعيين الأمزجة الطبيعية عبر عن كل تقدم بالف عام فى الحديث المروى عن النبى ﷺ انه قال خلق الله الارواح قبل الاجساد بالف عام، تنبيهاً على قوة التفاوت بين المراتب الثلاث. و اما الارواح الجزئية كارواح الأفراد من الانسان الطبيعى العنصرى فلا ريب فى توقفها على تحصيل المزاج الطبيعى و تأخرها عنه على التفصيل و التحقيق المذكورين فى مواضعها فراجع الفصل الاول من فاتحة مصباح الانس فى شرح مفتاح الغيب (ص ٤) و الفصل الخامس من النمط الثالث من الاشارات و شرح المحقق الخواجه عليها (ص ٧٤) و الله تعالى ولى التوفيق.

قوله و لا اعتبار هيهنا فى الموجودية بالفرض دفع لما يمكن ان يورد هيهنا من ان الشبهة باقية بحالها فان المعنى الاعتبارى من الوجود الذى يعرض المعانى العقلية مثل عروضها لسائر الماهيات الاعتبارية و جميع النسب و الاضافات العدمية غير المعنى الحقيقى منه الاصلى الذى هو متحد بالكون العينى الذى سائر الحقايق الوجودية و الماهيات الحقيقية من صور تعيناته و مراتبه على ما تحقق فى صدر الرسالة و صورة النقض انما هو الاول دون الثانى حتى يندفع بما قيل فى الجواب.

«فى الوجود المبحوث عنه فى هذه الرسالة»

و بيان دفعه ان ذلك المعنى الاعتبارى منه خارج عن المبحث لان الكلام هيهنا اى فى هذه الرسالة انما هو فى الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات لا فى المعنى الاعتبارى منه الذى هو من قبيل النسب و الاضافات التى هى من الاعتبارات العدمية.

قال ٢٥ :

^١ تنبيه اعلم ان اعتقاد كون المبدء الاول الواجب بذاته انية خاصة نوعية يلزم من

١- قوله: تنبيه اعلم ان اعتقاد (اه) صدر الفصل بالتنبيه جريا على دأب المحصلين من اهل العلم من ان كل فصل يكفى فى ثبوت احكامها النظر فى حدودها و فيما سبق من القول فيما يناسبها يصدر بالتنبيه، والاحكام المكتوبة فى هذا الفصل كذلك. و نحن نقول فى المقام ان السنخية بين العلة و المعلول على اصطلاح اهل النظر امر مبرم و حكم محكم و يفصحها قوله عز من قائل: قل كل يعمل على شاكلته و هو سبحانه ليس بخارج عن هذا الكل ففعله على شاكلته و يؤيد ذلك كلمات الآية و الآيتين و الآيات فى الكتاب المبين، و هذا ايضا مما هو دائر فى السنة الإلهيتين من أن نظام العالم الكيانى على وزان النظام الربانى اى العلم العنانى و هذه الاصول الحكمية و نظائرها المستفادة من البراهين القطعية المعاضدة بالكتاب و السنة تدفع التفوه بعدم المناسبة بين المظهر و المظهر و المجلى

فرضها على ما يقولون به رفع ما يعتقدون فيه مع اعتقاد كونها علة لسائر الاشياء و الانواع العينية الباقية بالمباينة و عدم المناسبة و مندرجة تحت الوجود العيني المطلق الذى يشمل سائر الاشياء العينية المستندة اليها عندهم اعتبارياً كان كما ذهب اليه البعض او حقيقياً موجوداً بنفسه فى الاعيان كما ذهب اليه الباكون^١ مثل اندراجها تحت جميع الكلّيات و الامور العامة و كثير من الكلّيات الباقية ممّا عداها فهو بعيد عن الحدس المبين و العقل السليم و الفكر الصحيح فتأمل فى المباحث السالفة والآتية عسى ان يلوح لك الحق و يتيسر اليقين لو كنت من اصحاب الذكاء و الفطنة و الملكات المرضية الفاضلة.

على انا نقول انا نعلم بالضرورة ان الكون الذى يشترك فيه الاكوان العينية كون عيني تكون طبيعته عين تلك الاكوان فى الاعيان و الازدهان و اما اختلافها و تعددها فهو بالاضافات و النسب و الاعتبارات المخصصة لا غير فتأمل.

اقول ٢٥ :

لما فرغ عن بيان ما هو المطلوب الاول هيهنا على طريقة النظر و الاستدلال و دفع ما يرد عليه من وجوه الاحتمال و ابطال ما ذهب اليه المخالف بتبيين ما اشتمل عليه مبانيه من الوهن و الاختلال على مقتضى ما التزمه فى مطلع الرسالة اراد أن يردف تلك

و المجلى، فالقول بالمباينة بينه سبحانه و بين سائر الاشياء العينية المستندة اليه و هم، الا أن يكون مرادهم بالمباينة و عدم المناسبة غير ما يستفاد من ظاهر الكلمة بل أنهم يعنون تنزيهه سبحانه عن مجانسة مخلوقاته بمعنى ان التميز احاطى اطلاقى صمدى فافهم. ثم الاعتراضات الواردة على المشاء اكثر ما عدّ فى هذا الفصل بكثير فمنها فى علمه سبحانه على الاطلاق، و منها فى ربط الحادث بالقديم، و منها فى ربط الكثير بالواحد، و منها فى ايجاد الموجودات من كتم العدم، و غيرها مما لا يخفى على اهل البصيرة و مطالب الكتاب غير خفية.

١ - قوله مثل اندراجها منصوب مفعول مطلق لقوله مندرجة.

الأبحاث بوجه تنبيهى يكفى للمانع المنازع ان نظر بعين الانصاف و الاعتبار و يفيد للمريد الطالب مزيد الاستكشاف و الاستبصار تنبيهاً على ان المطلوب من البديهيّات التى لا يحتاج فى تحصيلها إلا إلى المنبهات.

^١ و بيان ذلك أنهم يعتقدون فى انية الواجب و هويته تعالى ما ينافى الصفات الواجبة الثبوت له عندهم و كلّ ما تنافى لواحقه السوابق من المذاهب و الاحكام يتبين للمتأمل بطلانه إن امعن النظر فيها حق الامعان فلهذا سمى هذا المبحث تنبيهاً.

و بيان ذلك أنهم يعتقدون فى الواجب انه انية خاصة نوعيّة اى كون عيني خاص مخالف بالذات لسائر الاكوان العينية و مع ذلك يعتقدون انها مبدأ و علة لسائر الاكوان و الانواع الباقية بالمباينة و عدم المناسبة، و كذلك يعتقدون مع هذا ايضاً انها مندرجة تحت الوجود العيني المطلق الذى يشمل ساير الاشياء العينية المستندة اليها عندهم على اختلاف معنى الوجود سواء كان اعتبارياً كما ذهب اليه البعض او حقيقياً كما ذهب اليه الباقون و بالجملة يحكمون باندراجها تحته كما يحكمون باندراجها تحت جميع الكليات

١- قوله و بيان ذلك أنهم يعتقدون اه، ذهب صدر المتألهين فى الاشراق الثالث من المشهد الاول من الشواهد الربوبية (ص ٥) الى عدم التخالف بينه و بين الطائفة المشائية حيث قال: تفريع فلا تخالف بين ما ذهبنا اليه من اتحاد حقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التأكد و الضعف و بين ما ذهب اليه المشاؤون اقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتيش انتهى. اقول و لنا ايضاً شواهد من اقوال المشاء و كلماتهم فى موارد عديدة و مسائل كثيرة على ما حكم به حدس صدر المتألهين الثاقب و لا يخفى انه قريب المشرب من القائلين بالوحدة الشخصية فى الوجود اعنى بهم الكمل من اهل العرفان و ابناء الايقان لانه قائل بان الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب و هؤلاء قائلون بانه حقيقة واحدة ذات مظاهر فعلى هذا يرتفع كثير من الاختلافات سيما ان تيسر لأحد ان يرفع الخلاف بين صدر المتألهين و بين العارفين و لا بعد فى ذلك فالاختلاف بين الفرق منتف راساً و يلزم من ذلك طرح على حدة فى تدوين حكمة متعالية تجمع شئون الأبحاث فى فنون العلوم العقلية و العرفانية لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

الشاملة والامور العامة مثل كونها حقيقة و كونها علة و متعينا و واحداً و باندراجها تحت كثير من الكليات الباقية مما عداها و هى الصفات الواجبة الثبوت لها كالعالمية والقادرية و المريدية وغيرها و لا شك ان اعتقاد المبدئية التى هى نفس النسبة و كذا الاولية للشئ ينافى اعتقاد عدم المناسبة بينها و بين شئ من معلولاتها كما ان اعتقاد عدم المناسبة ينافى اعتقاد اشتراكها فى الكون العيني الذى انيته الخاصة عبارة عنه؛ و كذلك اندراجها تحت شئ من الكليات و الامور العامة المعلولة لها ينافى عدم المناسبة بينها و بين جميع المعلولات كما يستلزم الاشتراك مع المندرج فى ذلك المشترك من الانواع العينية فظهر على من استشم فى الوجود رائحة اليقين ان اعتقاد مثل هذا فى الواجب بعيد عن الحدس المبين بل عن العقل السليم و الفكر الصحيح لما استلزمه من التناقض الظاهر و المحال الصريح.

^١ فلئن قيل الاشتراك اللازم فى هذه الصور انما هو الاشتراك فى العوارض الخارجية اذ الكون المطلق عندهم عارض للانية الواجبة كما ان المبدئية ايضا عندهم من النسب العدمية و اللواحق الخارجية التى تلحقها بقياسها الى الامور الخارجية و كذلك سائر الكليات الشاملة كالمهية و العلية و غيرهما ^٢ ايضا الوجود عندهم من الاعتبار العقلية التى انما يعرض للانيات و الوجودات الخاصة فى العقل و كذلك سائر الصفات الشاملة فانها من الاعتبار العقلية فاشتراك الماهيات و الانيات التابعة فى شئ منها لا ينافى المباينة بحسب الخارج على مقتضى مذهبهم.

قلنا قد ظهر من المباحث السابقة و مما سيحيى من المنبهات الذوقية و البراهين

١- قوله فلان قيل الاشتراك، هذا هو الايراد الاول، و قوله و ايضا الوجود عندهم هو الايراد الثانى و قول الشارح فى آخر الفصل اشارة الى دفع هذين الايرادين اشارة الى دفع هذين الايرادين.
٢- الايراد الثانى.

العقلية أنّ الوجود لا يمكن ان يكون ذات افراد مختلفة الحقائق بحسبه حتى يكون قول^١ الوجود المطلق عليها قولاً عرضياً مشككاً وايضاً لا يخفى على من له ادنى درية باساليب أولى الاذواق الكاملة من اصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضية الفاضلة أنّ الضرورة حاكمة بأنّ الكون العينيّ الذي تشترك فيه الاكوان العينية التي بها تتكون الاعيان في الخارج لابد وان يكون كوناً عينياً، وأن تكون تلك الاكوان في الاعيان والاذهان نفس حقيقة ذلك الكون وعين طبيعتها واختلاف تلك الاكوان وتعدها أنّما يكون بالاضافات والنسب الاعتبارية المخصصة لا غير وان^٢ ما فهموه من لفظ الوجود أنّه اعتبار عقلي ممّا لا اعتبار به في عرف التحقيق على ما سبق بيانه غير مزمّة وكان قوله فتأمل الخ اشارة الى دفع هذين الايرادين.

قال ٢٦ :

ومتى عرفت هذا فنقول ان من الأولى الأوجب ان يجعل الكون الحقيقي العيني الكون المطلق الذي يحيط بسائر المتعينات وأن تجعل المتعينات من حيث هي متعينات معاني عقلية وطبايع مأخوذة مع اضافات ونسب اعتبارية.

اقول ٢٦ :

بعد فراغه^٣ من اثبات المسئلة على ما هو المطلوب و ردّ بعض المذاهب الموهمة

١- اي حمل الوجود.

٢- عطف على قوله ان الضرورة حاكمة.

٣- قوله من اثبات المسئلة اقول يشير الى مسألة التوحيد التي هي اساس المسائل وقد صرح بها المصنف في صدر الكتاب (ص ٤٠) حيث قال: وبعد فان تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب اليه العارفون الخ.

للمستبصر الطالب بحيث يتفطن لبطلانه بإبانة مزال أقدامهم فى تلك المسئلة وازاحة ما يوجب اقدمهم على تلك الخبطة من الشبهات القوية و الشكوك الجلية التى لايتخلص منها الا العقول السليمة و الازهان المستقيمة بعد تلطيف من السر و تدقيق من النظر مع ما يكون له اعانة من قبل الحدس المبين و حظاً من جهة الذوق و اليقين.^١

يريد ان يبين اصل الاجمال الحقيقى و الاطلاق الذاتى حتى يؤسس عليه كيفية تفرع التفاصيل الاسمائية عنه تتيما لما هو بصدده و وفاء بما التزمه من بيان التوحيد على عرف التحقيق الذى لا بد له من الجمع بين التفرقة و الجمع و التنزیه عن التنزیه و التشبيه كما هو مقتضى حقيقة التوحيد حسبمانته عليه الصادق عليه السلام ان الجمع بلا تفرقة زندقه و التفرقة بدون الجمع تعطيل و الجمع بينهما توحيد.

فقال ان من الاولى الاوجب ان يجعل الكون الحقيقى العينى هو الكون المطلق المحيط بسائر المتعينات، و بيان ذلك انه لما تقرر فيما سبق من البيان ان الكون العينى هو القائم بنفسه المقوم لسائر ما يقارنه من الماهيات المتعينة و هى من حيث انها كذلك انما هى معان عقلية و طبائع مأخوذة مع اضافات و نسب اعتبارية لا وجود لها الا بالاضافة الى الكون العينى فلا شك انه اولى بان يجعل الكون المطلق الواجب من تلك التعينات (المتعينات خ).

لا يقال لفظ الاولوية ههنا لا يناسب المقصود فان مفهومها انما هو رجحان احد الطرفين على الآخر و المقصود غير هذا.

^٢ لاتا نقول اختيار لفظ الاولوية بعد ابطال ما ذهب اليه المخالف من جعل التعينات

١- ص ٢٠٩ شرح القيصرى على فصوص الحكم (الفص الاسماعيلى).

٢- قوله لانا نقول اختيار (اه)، اختيار لفظ الاولوية مبتدأ، و قوله اولى من غيره خبر له، و قوله لما فيها من التحكم متعلق بالخبر قدم عليه لتوسع الظرف. ثم الجواب فى الحقيقة مؤول الى الوجهين الوجه الاول ينتهى الى قوله فالعاقل العارف، و الوجه الثانى من العاقل العارف و ينتهى الى آخره. و يناسب

(المتعینات خ) و الماهیات حقایق عینیة دون ما تكون به لما فيها من التهکم والتعیر الذی هو کالباعث للمخالف علی الرجوع عما اعتقده بل کالقاصع عن باطنه تلك العقاید الراسخة علی ما هو مقتضى صناعة الخطابة أولى من غیره من العبارات فیجب حینئذ ان یجعل المتعینات من حیث هی متعینات معان عقلية و طبایع مأخوذة مع اضافات و نسب اعتبارية علی عکس الذاهبین الی انّ الکوّن المطلق من الاعتبارات الواقعة فی الدرجة الثانية فی التعلل و انّ الامور الحقیقیة کائنة فی نفسها انما هی الماهیات المتعينة.

و هذا فی النظائر المحسوسة کمن زعم فی المثال المذكور لقصور قوته الباصرة فی الادراک انّ الظاهر بنفسه عند الحس فی الاعیان الخارجية انما هی الالوان المتخالفة و انّ النور المطلق البین بنفسه المبین لغيره لا ظهور له فی الخارج اصلاً الا فی ضمن الالوان.

الوجه الثانی ما رواه الكلینی فی الایمان و الکفر من اصول الکافی (ص ۳۷، ج ۲ من المعرب) باسناده عن عبدالعزیز القراطیسی قال: قال لی ابو عبدالله عليه السلام: یا عبدالعزیز ان الایمان عشر درجات بمنزلة السلم یصعد منه مراقبة بعد مراقبة فلا یقولن صاحب الاثنین لصاحب الواحد لست علی شیء حتی ینتهی الی العاشر فلا تسقط من هو دونک فیسقطک من هو فوقک و اذا رأیت من هو اسفل منک بدرجة فارفقه الیک برفق و لا تحملن علیه ما لا یطیق فتکشره فانّ من کسر مؤمناً فعلیه جبره. و قوله هو تراکم عروق سبل الجهل المركب (اه). السبل بفتحین کسبب من عوارض العین و هو غشاوة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة فی سطح الملتحمة و القرنية من انتساج شیء فی ما بینهما کالدخان هکذا عرفه الشیخ کما فی بحر الجواهر للهروی ثم قال الهروی قال العلامة - یعنی القطب الشیرازی - اعلم ان الاطباء لم یحقق الکلام فی السبل حتی الشیخ مع جلالة قدره و الحق انها عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق فی غشاء رقیق متولد علی العین، ثم قال الهروی و فیہ - یعنی فی کلام العلامة - نظر و الحق ما قاله الشیخ کما حققه المحقق نفیس الملة و الدین فی شرح الاسباب و العلامات. انتهی، و فی منتهی الارب سبل محرکة پرده چشم که از ورم عروق چشم که در سطح ملتحمه است واقع شود و بدان در پیش نظر غبار معلوم شود یا رگ سرخ است که در چشم پدید آید، انتهی.

و هذا الحكم سببه انما هو تراكم عروق سَبَل الجهل المركب الناشئة من التقليدات
الراسخة المانعة لها عن ادراك التور مجزدا عن المظاهر الكثيفة الظلمانية فالعاقل العارف
لا ينكرهم فيما ادعوا من ذلك بل ينبغي ان يصدقهم فيما هم فيه اذ اخبارهم انما هو
عن محتد ادراكهم و محط شعاع ابصارهم و ذلك لضعفه لا يتجاوز عن الالوان.
شعر :

اذا لم تكن للمرء عين صحيحة فلا غرو أن يرتاب و الصبح مُسفر
و لما كان ذلك ايضاً مرتبة من مراتب ظهور الحق بحسب مشاعرهم و مجلى من
مجالى كماله و منصات جماله لا ينكر فلذلك ترى المصنف و غيره من المحققين لا
يحكمون ببطلان مذهبهم و غيره من المذاهب و يمكن ان يستشعر من قوله اولى هذا
المعنى.
شعر :

كُلٌّ من فى حماك يهواك لكن انا وَخِدي لَكُلٌّ من فى حماكا

قال ٢٧ :

١ و متى تقرّر هذا عرف انّ الحق هو الوجود المطلق الذى لا اختلاف فيه و لا تكثر بل
هو محض الوجود بحيث لا يمازجه غيره و لا يخالطه سواه و هو بهذا الاعتبار لا تركيب فيه
ولا كثرة بل لا اسم من الاسماء الحقيقية و لا رسم بل لا نعت له و لا وصف فان الصفات و
الاسماء و الاحكام لا تنسب الى الذات المطلق من غير اعتبار التعينات و وجوه

١- قوله متى تقرّر (اه) اقول هذا الفصل هو محور سائر الفصول فى الكتاب و كلها تدور عليه، ففى
معرفة ما فى هذا الفصل لا بد لك من تطهير القلب و اخلاص النفس حتى تصل الى ان الوجود المطلق
سبحانه مع كونه نور كل شىء و كل نور و لا يشذ عن حيطة وجوده و سلطانه شىء و هو الصمد الحقيقى
الذى له الاسماء الحسنى و الصفات العليا، كان بحسب اطلاقه لا اسم له و لا رسم له.

التخصّصات.

و سلب ما عدى الاطلاق المحض عنه الذى يستلزم سلب الاحكام و الاوصاف و التّعينات الحقيقية حكم سلبى مبدئه تعين غير حقيقى فلا يصح المناقضة عند التحقيق فتأمل ذلك.

اقول ٢٧ :

متى تقرر انّ الكون الحقيقى العينى القائم بنفسه القيوم لغيره هو الكون المطلق و لا شك أنّه هو الواحد الحقيقى بمعنى انّ ما عداه من الماهيات و الخصوصيات من حيث هى كذلك عدمات ظهر لمن طهر قلبه عن الادناس الطبيعىة و اخلص قلبه (نفسه خ ل) و قواه عن العقائد التقليديّة و الصّور الخياليّة و الوهميّة انّ الحق سبحانه هو الوجود المطلق الذى لا اختلاف فيه و لا تكثر فانه انما يقتضى لذاته الوحدة الذاتيّة الحقيقية اذ هى اّول اسم و اّول عبارة يعبر بها عنه و ذلك لأنّ التكثر و الاختلاف انما يعقل فيما يصحّ ان يتصوّر فيه الاثنينيّة و التعدد و حيث يختصّ بعضه بحكم دون الآخر.

و اما الواحد الحقيقى المطلق الشامل للكثير الذى^١ سواه نفى محض و عدم صرف كيف يصحّ أن يكون عرضة للكثرة (للتكثر خ) و الاختلاف نعم الاختلاف و التكثر يتوهم فى مراتب تنزلاته و مجالى ظهوراته بحسب شئونه الذاتيّة و احواله و ذلك حيث تصادم النسب الاسمائيّة و اختلف (اختلفت خ) الاضافات الاعتباريّة.

و اما حضرة الاطلاق الذاتى المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية و اللاتعّين فلا مجال للاعتبارات فيه اصلاً حتى عن هذا الاعتبار ايضاً فلا يشوبه من اللواحق الاعتباريّة شيء اصلاً بل هو محض الوجود البحت بحيث لا يمازجه غيره و لا يخالطه سواء فهو بهذا

١- قوله: «الذى» صفة للواحد الحقيقى.

الاعتبار اى باعتبار اطلاقه الذاتى لا تركيب فيه و لا كثرة بل لا اسم له من الاسماء الحقيقية و لا رسم.

«تعريف الاسم والصفة»

١ اذ الاسم على اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنى من المعانى عدمية كانت او وجودية يسمون ذلك المعنى بالصفة و النعت فلا اسم حيث لا صفة و لا صفة حيث لا اعتبار مع الذات اذ الذات بهذا الاعتبار هو المطلق من غير اعتبار شىء من التعينات و وجوه التخصصات فيكون مجرداً عن سائر الاحكام و الاسماء الا ان هذا ٢ الاعتبار لما اعتبر حصل للذات باعتباره اسم لكنه ليس من الاسماء الحقيقية اذ ليس حصوله باعتبار معنى مع الذات بل بعدم اعتبار المعانى و كون هذا معنى من المعانى لا يدفع هذا الاصل فانه ليس من المعانى الحقيقية اذ طبيعته انما هى نفى اعتبار المعنوية و سلبها فيكون عروض المعنوية لها انما هو بالفرض و الاعتبار فلهذا قيد الاسماء بالحقيقية.

٣ و علم من هذا انه لا رسم له ضرورة (لا رسم لضرورة أن الرسم، كما فى نسختين عندنا) ان الرسم انما هو بالخواص و هى صفات خاصة بالشىء و انتفاء العام يستلزم انتفاء خواصه.

و اما قوله و سلب ما عدا الاطلاق عنه فهو جواب دخل مقدر.

و تقرير ذلك ان القاعدة القائلة بان اعتبار المعانى و الاحكام للذات موقوف على اعتبار مبدئها من صنوف النسب و وجوه التعينات منقوضة بنفس هذا الحكم فان سلب ما عدا الاطلاق حكم من الاحكام مع انه لا يقتضى شيئاً من ذلك و الا يلزم خلاف الفرض.

١- دليل على انه لا اسم له.

٢- اى اعتبار اطلاقه الذاتى.

٣- دليل على انه لا رسم له.

فاجاب عنه بأن هذا وان كان حكماً إلا انه حكم سلبى فمبدئه يكون تعيناً غير حقيقى والكلام فى التَّعَيَّن الحقيقى و الاسماء الحقيقية فلا تصح المناقضة به اى النقص الاجمالى وان كان بحسب الاغلب الاكثر انما يطلق على النقص التفصيلى إلا ان الاظهر هيهنا هذا.

فان قلت التعينات ^١مطلقاً على ما ذهبتم اليه لا تكون اموراً حقيقية بل اعتبارية عدمية سواء كان مبدء للاحكام الوجودية او السلبية فلا وجه حينئذٍ للتخصيص.

قلت ان التعينات كلها وان كانت اموراً اعتبارية إلا انه فرق بين ما يكون مبدءاً للاسماء الحقيقية منها وبين ما لا يصلح لذلك وذلك لان العقل اذا اعتبر مع الذات معنى آخر سواء كان وجودياً او عدمياً حصل للذات باعتبار ذلك المعنى اسم من الاسماء الحقيقية بخلاف ما اذا اعتبرها مجردة عن سائر المعانى و الاحكام حتى عن نفس هذا الاعتبار ايضاً فانه بهذا الاعتبار لا يكون لها تعين و لا صورة مخصوصة يصلح ان يكون مبدءاً دون الاول إلا انه لما تصوّره النفس فباعتبار كونه متصوّراً فيها حصل باعتبار خصوصية المحلّ تعين بالعرض مكتسب منه و لو لم يلاحظه العقل لا تستدعيه نفسه فهذا هو التعين الغير الحقيقى الذى هو المبدء للاحكام السلبية الذى نحن بصددده و المصحح لاطلاق لفظ اللاتعيين و الوجود المطلق و غيب الهوية هو هذا الاعتبار.

لا يقال فلا يبقى مع هذا الاعتبار حينئذٍ على اطلاقه الصّرف ^٢ فان للعقل ان يجزّد عنه مع عروضه له اذ فى وسع العقل ان يجزّد الامور عن الاوصاف المقصودة هى بها كما فى مسئلة المجهول المطلق و المعدم المطلق و سائر المطلقات على ما سبق فتنبه.

ثم تدبر قولهم ^٣ فى مجمع الاضداد و حضرة تعانق الاطراف وكذا فى المسئلة الغامضة

١- قوله مطلقاً اى سواء كان التعين تعيناً حقيقياً او تعيناً غير حقيقى.

٢- جواب لقوله لا يقال.

٣- قوله فى مجمع الاضداد (اه) قال الشيخ الاكبر فى الفص الادريسي من فصوص الحكم (ص

التي لا مجال للعقل الصّرف فيها اصلاً إلا مع تلطيف من السرّ و تخليص للتوجّه عسى ان يلوح لك الحق على مدرجته و قوله فتأمل اشارة الى مثل هذه الدقائق.

قال ٢٨ :

١ و اعلم ان تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية اولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها و تلزمها بتوسط هذا اللازم الواجبية بالذات و الموجبية و المفوضية و غيرها من الصفات المترتبة و غير المترتبة اللازمة لذاتها.

اقول ٢٨ :

«في معنى توقيفية اسماء الحق تعالى»

هذا شروع (هو الشروع خ) في بيان تفريع التفصيل الاسمائي على الاجمال الذاتي و

١٥٩: قال الخراز رحمه الله و هو وجه من وجوه الحق و لسان من سنته ينطق عن نفسه بان الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد في الحكم عليها بها و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فهو عين ما ظهر في حال بطونه و هو عين ما بطن في حال ظهوره الخ. و لنا في رسالتنا الفارسية الموسومة بوحدة از دیدگاه عارف و حكيم مطالب منها: از كلام هدايت انجم اهل كشف و تحقيق مستفاد است كه نهايت كمال هر صفتي به آن تواند بود كه از عروض مخالف زوال نيابد و فتور نپذيرد و بلكه با مقابل خود در سلك التيام انتظام يافته از آن جمعيت قوت گيرد لهذا در آيات قرآني و روايات سفرای روحانی در عقود فرائد اسماء و صفات الهی معانی متقابله بسیار واقع شده است مثل هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شيء عليم و مثل لطيف و قهار، و نافع و ضار، و قابض و باسط، و خافض و رافع، و هادي و مضل، و معز و مذل.

١- قوله و اعلم ان تلك الهوية تفصيل البحث عن ذلك المطلب الاشمخ الارفع يطلب في مصباح الانس (ص ٩٩، ط ١).

كيفية انتشاء تلك الاسماء باجناسها و انواعها و اصنافها و تعيين متعلقات كل منها و مواطن اعتبارها فان لكل اسم مبدء لا يظهر ذلك الا فى موطن خاص من مواطن تنوعات الذات و مرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها لا يطلق ذلك الاسم عليها الا بذلك الاعتبار و هذا معنى من معانى ما عليه ائمة الشريعة - رضى الله عنهم - ^١ ان اسماء الحق ^٢ توقيفية و ذلك من امهات مسائل هذا الفن كما سبق بيانه فى المقدمة ثم ان الكلام فى هذه الرسالة كما سبق غير مرة لما كان مع اهل النظر و الاستدلال و على نهجهم المسلوك فى تقرير الحجج و البراهين و جب ان لانعدل عن مصطلحاتهم

١- قوله: ان اسماء الحق توقيفية. فالتوقيفية فى منظرهم الاعلى بمعنى ان كل كلمة وجودية فى مرتبتها الخاصة بحسب النظام الكيانى الناشى من النظام العلمى العنايى الربانى فلكل منها مقام معلوم لا تتجافى عنه و لا يبدل و لا يحول. و هذه التوقيفية نظير ما افاده المولى صدر المتألهين قدس سره فى كتابه الحكمة المتعالية المشتهر بالاسفار فى ترتيب الموجودات على حسب مراتب الأعداد حيث قال فى الفصل الاخير من الباب الخامس من نفس ذلك الكتاب (ص ٦٢ ج ٤) فى بيان قول آل فيثاغورس من ان المبادئ هى الاعداد فقال: و من رأى ان المبادئ هى الأعداد و جعل النفس عدداً، اراد من العدد كما اراد اصحاب فيثاغورس و تأويل كلامهم ان المبدأ الاول واحد حقيقى و هو مبدأ الأشياء كما ان الواحد العددي مبدأ الأعداد لكن المبدئية و الثانوية و الثالثة و العشرية فى هذه الاعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار الاول يمكن له أن يصير ثانياً، والثانى منها يجوز ان يكون اول بخلاف المبدأ الاول تعالى فمبدئيته و اوليته عين ذاته، و كذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل، و كذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول فاطلاق العدد على المبادئ العقلية و النفسية من جهة ترتيبها فى الوجود ترتيبياً لا يمكن تبديله فالعددية فيها ذاتية و فى غيرها عرضية فهى الاعداد بالحقيقة كما ان الوحدة و الاولية ذاتية للحق الاول و فيما سواه اضافية فهو الواحد الحق و ما سواه زوج تركيبى، انتهى كلامه رفع مقامه. ثم المباحث الأخرى حول هذه المسألة اعنى توقيفية اسمائه تعالى تطلب فى رسالتنا المعمولة فيها.

٢- البحث عن توقيفية اسمائه سبحانه على التفصيل يطلب فى رسالتنا المنفردة فى ذلك.

المتعارفة بينهم و مخاطباتهم المتداولة لديهم تنزيلاً الى مدارك أفهامهم عسى الله ان يخلصهم من مضايق اوهامهم.

و لانّ التّنبية على الكلمات المتداولة بين القوم و تنزيل كلام المصنّف على مصطلحاتهم واجب في نظر التّعليم تسهيلاً على الطالبين المسترشدين اذ بين المعانى الدّوقية الكشفية و الالفاظ المعبّر بها عنها في عرفهم مناسبة خفية لها كثير دخل في ادراكها لا احد يطلع على تلك المناسبة الا بنور الولاية و مشكوة النبوة فحريّ بنا ان نتعرض في خلال هذه السّطور لنزرٍ منها.

اذا عرفت هذا فاعلم ان الذات باعتبار الّلاتين المسماة بغيب الغيب تارة و الهويّة المطلقة اخرى يمتنع ان يعتبر فيها امر يستلزم التّعين و التّقيّد و يستدعى التّكثّر و التّعّدّد فأول ما اعتبر فيها من المعانى الوصفية هي الوحدة الحقيقية الّتي لا يتصوّر اعتبار الكثرة و المغايرة فيها بوجه من الوجوه حتى ان الكثرة لا تغاير الوحدة بالنّسبة اليها و كذلك الوحدة لا تغاير الذات.

و تحقيق هذا الكلام ماسبق من انّ الوحدة تطلق باعتبارين احدهما و هو الوحدة الذاتية المطلقة الّتي لا يعتبر في مفهومها ما يشعر بتعدّد الوجوه و الاثنينية اصلاً حتى انّ عدم اعتبار الكثرة لما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنينية غير معتبر في مفهومها.

و الثانى الوحدة الاضافية النّسبية الّتي هي عبارة عن كون الشىء بحيث لا ينقسم الى الامور المشاركة من حيث هو كذلك و هذا هو الّذى تقابله الكثرة بالعرض اوبالذات و المعتبر هيهنا هو الوحدة بالمعنى الاول و الهويّة المطلقة عبارة عن الوحدة بها فتكون الذات بهذا الاعتبار لها الاحاطة العامة الّتي لا يشذ عنها (منها خ) شىء من المراتب حتى

المحسوسات فتلزمها بهذا الاعتبار النسبة العلمية بحصول نفسها فى نفسها لنفسها.

«فى معنى الواحد والاحد»

ثم ان هيهنا نكتة متضمن فوائد لابد من الوقوف عليها وهى ان للوحدة المعتبرة هيهنا اعتبارين احدهما متعلقه طرف بطون الذات و خفائها وهو اعتبار اسقاط سائر النسب و الاضافات عنها و يسمى الذات به احدى.

و ثانيهما متعلقه طرف ظهور الذات و انبساطها و اعتبار اثبات النسب و الاضافات كلها و يسمى الذات به واحداً و بهذا الاعتبار^١ يصير الذات منشأ الاسماء والصفات و ذلك فى الواحد العددي ظاهر فانه اذا اعتبر من حيث إنه واحد من غير ان يعتبر المبدئية للاعداد فهو الواحد المطلق الذى ليس فيه تعدد النسب و الاضافات و اذا اعتبر من حيث أنه مبدء للاعداد حينئذ يصير مبدءاً للاسماء الغير المتناهية مثل نصفية الاثنين و ثلثية الثلاثة و ربيعة الاربعة و هكذا الى غير النهاية اذ به يحصل له باعتبار كل مرتبة من المراتب العددية نسبة و اسم خاص ليس فيه شئ من هذه النسب و الاسماء سوى محض الاعتبار.

اذا عرفت هذا فنقول لاشك ان طرفى بطون الذات و ظهورها انما يتمايزان بحسب المدارك و المشاهد و ظهورها لها باعتبار و خفائها عنها باخر حتى يسمى بالاول ظاهراً وبالآخر باطناً و اما بالقياس الى الذات نفسها فلا ظهور على بطون و لا بطون على ظهور فقد علم بذلك ان الوحدة بالنسبة الى الذات لاتمايز بين اعتباريها اصلاً حتى لا يتميز مسمى الواحد فيها عن الاحد تأمل فى هذه الدقيقة فان فيها اسراراً جلية حققنا الله و اياكم بالاهتداء اليها.

«فى التعين الاول اى الحقيقة المحمدية»

ثم ان الذات باعتبار اتصافها بالوحدة الحقيقية تقتضى تعيناً يسمى باصطلاح القوم^١ بالتعين الاول تارة^٢ وبالحقيقة المحمدية اخرى.

لا يقال التعين انما يطلق على ما به الامتياز ولما كان فى هذه الحضرة ليس للغير اثر و لا اعتبار ضرورة منافاته للوحدة المطلقة لاحاجة لها الى الاعتبار فكيف يتصور التعين لاثناً

١- التعين الاول هو منبع التعينات و الذات قبل هذا التعين لا اسم له و لا رسم كما مر فى (قال ٢٧) من قوله و اما حضرة الاطلاق الذاتى المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية و اللاتعين فلا مجال للاعتبارات فيه اصلاً حتى عن هذا الاعتبار. ثم ان هذه الوحدة الحقيقية هى الوحدة الحققة الحقيقية الذاتية الجامعة للوحدة الأحدية و الوحدة الواحدية و يعبر عنها بأحدية الجمع كما قال العلامة ابن الفارنى فى مصباح الانس (ص ١٠٠) انه كثيراً ما يطلق حضرة احدية الجمع و حقيقة الحقائق على مطلق الوحدة الشاملة للأحدية و الواحدية بطرفيها. انتهى كلامه فتبصر.

٢- قوله و بالحقيقة المحمدية اخرى يعنى ان الانسان يرتقى صعوداً حتى ينال تلك المرتبة و ذلك التعين بعد نزوله، «يدبر الأمر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه» و هذه المرتبة هى نهاية ارتقاء الانسان ليس قرى وراء عبادان. و بذلك البيان يعلم ان ما قاله رسول الله ﷺ : اول ما خلق الله العقل و انا العقل ليس المراد بيان نهاية مرتبته الصعودية بل الانسان الذى له تلك المرتبة العليا يخبر عن سائر مراتبه التى دونها تارة بانه العقل الذى اول مخلوق و تارة بانه القلم و اللوح و جبرائيل و العرش و الكرسى و غيرهم كما هو المروى عن سيد الاوصياء و سائر الاوصياء عليهم السلام. ثم اخبار الانسان عن مراتبه الصعودية كان من هذا الباب الذى افاده العلامة القيصرى فى اول شرح الفص الاسحاقى من فصوص الحكم (ص ١٨٩) العارف المطلع على مقامه هو على بينة من ربه يخبر عن الامر كما هو عليه كاخبار الرسل عن كونهم رسلاً و انبياء لا انهم ظاهرون و بانفسهم مفتخرون بما يخبرون عنها.

نقول^١ الامتياز تارة تكون بحسب التقابل و التضاد و تارة بحسب الاحاطة و الشمول و
المعتبر فى تعيين هذه الحضرة انما هو المعنى الثانى كما سبق تحقيق هذا.

«فى الاسماء الأول المسماة بمفاتيح الغيب (اقول ٣٣)»

ثم ان التعيين^٢ يقتضى التجلى لذاته فان التعيين ههنا على ما عرفت توجه الذات من
كنه غيب هويتها و عدم تناهياها الى حضرة الاحاطة و التناهى و هو الظهور و التجلى الاول
المعبر بالنسبة العلمية فالذات بهذا التعيين تقتضى ان تتجلى على نفسها لنفسها ظاهرة
لها بما اندرجت (اندمجت خ ل) فيها من الشئون و الاحوال و اعتباراتها واجدة اياها
مظهرة (فمظهرة خ ل) لها ثم حاضرة عندها فحصلت للذات باعتبار نسبتها الى الشئون
المذكورة اسماء اربعة^٣ هى الاسماء الاول^٤ المسماة عندهم بمفاتيح غيب الذات المضافة
الى حضرة الهوية فى قوله تعالى و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و هى العلم الذى هو

١- ان الامتياز على قسمين الامتياز بحسب التقابل و التضاد، و الامتياز بحسب الاحاطة و الشمول و
قد ذكر فى عدة مواضع اخرى من هذا الكتاب الجليل و هذا المطلب هو من عيون المسائل العرفانية.

٢- ص ١٥٩ من مصباح الانس.

٣- و سيأتى بيان سيريانها فى العوالم كلها فى آخر الفصل الثالث و الثلاثين قال ٣٣ حيث يقول و كل
ذلك انما هو لسراية الذات بحسب الاسماء الاربعة الاول.

٤- قوله المسماة عندهم بمفاتيح الخ. البحث عن المفاتيح يطلب فى الفص العزيرى من فصوص
الحكم (ص ٣٠٦) و من اللطائف فيها ما افاده الشيخ الاكبر فى المقام بقوله: واعلم انه لا تسمى مفاتيح
الا فى حال الفتح و حال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء و البحث عن المفاتيح و مراتب التعيين
بل عمدة ما فى هذا الفصل يطلب فى مصباح الانس (ص ٩٨، ١٠٠ - ط ١) حيث يقول ابن الفناى:
ثم اقول لا بد لتعيين المرتبة المبدئية من نقل عدة عبارات الشيخ بها يتحصل ذلك الخ فراجع. ثم اعلم
ان هذه المباحث السامية بيان نظم الوجود الحق و نضده على ما هو عليه ازلا و ابدا، لا تراخى مراتبها و
تعاقبها زمانا فلا تكن من الغافلين.

الظهور، و الوجود الذى هو الوجدان، و النور الذى هو الاظهار، و الشهود الذى هو الحضور.
و بيان كيفية اعتبارها على هذا الترتيب ظاهر عند اللبيب الفطن والمصنف اشار الى
هذه الاربعة هيئتها على الترتيب بعبارة تليق بهذه الرسالة و الى غيرها من الاسماء اللازمة
لها المترتبة و غير المترتبة ذلك الترتيب المسمّاة بالاسماء الذاتية فتأمل.

«فى الكمال الذاتى و الاسمائى»^١

ثم انّ هيئتنا مقدّمة اخرى لا بدّ من الوقوف عليها و هى انّ الظهور المذكور لما كان
مستلزماً^٢ للشعور بسائر الشئون و الاحوال و الاعتبارات للذات بمراتبها و احوالها و
احكامها و لوازمها كلّها حتى المحسوسات على وجه كلّى جملى فمتعلق الشعور المذكور اما
أن تكون الذات فى بطونها بحيث يكون الكل ثابتاً^٣ مشاهداً كثبوت سائر المراتب العددية
فى الواحد مثلاً فحينئذٍ يسمّى هذا الشعور فى عرفهم بالكمال الذاتى المستلزم للغنى
المطلق الذى هو عبارة عن ظهور الذات فى بطونها على نفسها بالوجه المذكور بدون
الاحتياج الى التطور بالاطوار الغريبة (الغيرية خ) و الادوار السوائية اصلاً
و إما ان يكون متعلق الشعور المذكور نفس الشئون الذاتية لباظهار ذواتها لأنفسها و
باظهار بعضها للبعض فى المراتب و حينئذٍ يسمّى هذا الشعور بالكمال الاسمائى.

اذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا مغايرة بالاعتبار الاول بين الذات وكلّ واحد من الاسماء
الاربعة كما أنّه لا مغايرة بين كلّ واحد منها مع الاخر، و اما بالاعتبار الثانى فبينهما تمايز

١- ص ١٢٩ من مصباح الانس و ص ١٣ من منتهى المدارك للشارح الفرغانى.

٢- الشعور هو العلم الذى هو الظهور، و العلم هو الكمال و لا كمال اشرف منه و الذات سبحانه عالم
بذاته الصمد المطلق، فله هذا الكمال الذاتى اى العلم بالذات، و كذلك الذات عالم بالاسماء فله هذا
الكمال الاسمائى اى العلم بها ايضاً.

٣- قوله مشاهداً بفتح الهاء على هيئة اسم المفعول و هذا الشهود هو شهود الكثرة فى الوحدة.

نسبى فلكل واحد من العلم والوجود هيهنا اعتباران احدهما من حيث البطون و لا امتياز بهذا الاعتبار بينهما اصلاً و اما من حيث الظهور فالوجود متعلقه بهذا الاعتبار نفس الشئون المذكورة من جهة الظهور، و اما العلم فمتعلقه ذلك ايضاً الا انه من حيث انها معلومات فى عالم المعانى فبين ظاهرها تمايز نسبى فى هذه الحضرة الواحدية.

لا يقال عبارة المصنف هيهنا لا يطابق مامهده^١ قبل هذا بالبرهان من اثبات التوحيد الذاتى المطلق و رفع التعيين الخاص و نفى الاثنية مطلقاً و ذلك لان القول بالحصول العلمى المشعر بوجود مغائر لم يكن، و كذا الموجبة المستدعية للعلية القاضية بالتباين المستلزمة للتعين الخاص الواجبى كما هو مذهب الخصم فى امر لا يمكن ان يتصور فيه سوى^٢ بروز عن كمون او ظهور عن بطون انما يؤذن بالاضطراب و عدم الرسوخ.

لانا نقول مرجع هذا النزاع الى مجرد العبارة و ارتكاب المصنف هيهنا الالفاظ المذكورة و عدم تفسير المقاصد باصطلاحات القوم و ذلك لما التزمه فى صدر الرسالة من اثبات المسئلة^٣ على طريقة المشائين و سوق الكلام على اساليبهم و مصطلحاتهم و اما بعد تحقيق معانى تلك الالفاظ و تبين ما قصد منها هيهنا فلا يرد شىء من ذلك فانه سيصرح فى هذا البحث بعدم المغايرة بين الذات العاقلة و الاعيان المعقولة و ان الحصول هيهنا ليس بالمعنى المتداول عند المشائين.

على انا نقول ان القول بالحصول العلمى و الموجبة حسبما حققهما المصنف فى كتابه المسمى بالحكمة الرشيدية المعمولة فى تحقيق القواعد المشائية لا يستدعى شيئاً مما ذكرتم كما لا يخالف البروز و الظهور فيه و ذلك لانه قال فى الهيئات ذلك الكتاب لا يتحقق الادراك بمجرد الحصول للامر المجرد فقط و لا باى حصول اتفق من الانواع

١- اى فى الفصل السابق قوله و متى تقرر الخ.

٢- فيه معنى بروز خ ل.

٣- اى مسئلة التوحيد.

المندرجة تحت المطلق كما سبق بيانه بل المعتبر فى تحقيقه هو حصول الشئ للامر المجرد الذى يكون مؤثراً فيه ضرباً من التأثير.

ثم انه لو كان موجباً لذاته اى لذلك الشئ المدرك من غير افتقاره فى ذلك الايجاب الى غيره لم يحتج فى ادراكه الى اشتراط امر زائد على ذلك الايجاب والآى وإن لم يكن موجباً وجب ان يكون هناك شرط آخر و هو اقترانه به اقتران العرض بموضوعه تأكيداً لتحصيل مطلق التأثير المعتبر فيه و لا تناقض بينه و بين ما ذهبنا اليه من الايجاب اذا لايجاب انما^١ يحصل بحيث يصير مع الموجب كهو مع نفسه فى الارتباط بينهما و القرب منه و بين ان اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى الى هنا كلامه.

و لا يخفى على الفطن المستيقظ ان ملخص هذا الكلام هو ان الحقيقة الإدراكية اى الادراك العقلى المنسوب الى المجزئات ليس مطلق الحصول بل الحصول الخاص الذى هو عبارة عن استحضار المؤثر اثره المتصل به و يختلف ذلك حسب اختلاف المدركين فى التأثير فكلاً ما كان المؤثر اقوى فى التأثير و اقل احتياجاً الى الوسائط كان ذلك الاتصال اقوى و كلما كان اضعف و اكثر احتياجاً الى الوسائط كان ذلك الاتصال اضعف فمنهم من بلغ فى قوة التأثير مبلغ الايجاب الذاتى الذى يحصل الاثر بحيث يصير مع المؤثر كهو مع نفسه فى الارتباط بدون الاحتياج الى غيره من الوسائط و الالات و هذا غاية القوة فى التأثير لا يمكن ان يتصور لها مزيد فيكون النسبة الارتباطية و الرقبة الاتحادية الحاصلة له مع المدرك ايضاً لا يمكن ان يتصور لها مزيد فى الوجود اصلاً.

و منهم من بلغ فى الضعف الى حيث لا يقدر بدون ارادة و اختيار زائد عليه و مع ذلك يحتاج الى وسائط كثيرة و اسباب شتى و هذا نهاية الضعف فى التأثير فكذلك النسبة الارتباطية و الرقبة الاتحادية فى غاية الضعف و البعد حتى ينتهى الى مقارنة العرضية.

١- اى يحصل الاثر بحيث يصير ذلك الاثر مع الموجب (اه) من التحصيل لا من الحصول و فى نسخة اذ الايجاب انما يجعل الاثر بحيث يصير الخ و لكن ما فى الكتاب موافق لكلام الشارح.

فعلم من هذا أنَّ لفظي الحصول و الايجاب مع عدم استدعائهما ما ذكر من التدافع و عدم التطابق يفيدان ما يستفاد مع لفظي البروز و الظهور بابلغ وجه و اتمَّ قصد مع دقائق لطيفة و تنبيهات شريفة لا يعرفها الا واحد بعد واحد من الاذكياء و هكذا سبيل سائر متداولات القدماء من الحكماء لا غبار عليه في افادة التحقيق و ايصال الحق الى المسترشد التحقيق الا انَّ المتأخرين من المشائين لما دخلوا عليها و نزلوها على مدركاتهم النَّازلة المشوبة وقع الاختلاف و التشويش اذ تلك الالفاظ انما اخذوها خلفاً عن سلف حتى ينتهي الى عظماء الكشف و اساطين النبوة مثل هرمس المسمي بلسان الشريعة بادريس عليه السلام و اغاثاذيمون المسمي بشيث عليه السلام و هما الامامان المستندان لسلسلة القدماء في التعليم و التعلم المخصوصان بتدوين الحكمة و تأسيس بنائها و لا تغفل عن دقائق مرموزاتهم الشريفة فكم من خبايا في الزوايا خفية.

قال ٢٩ :

ثم انَّ ادراكها لذاتها يتضمَّن ادراك سائر الصفات التي تلزمها لكونها عين ذاتها و ادراك جميع ما تستلزمه تلك الصفات جمعاً و فرادى.

اقول ٢٩ :

لما استلزمت الهوية المطلقة الظهور المذكور المسمي بالتجلى الاول المعبر عنه بالنسبة العلمية فلا بد و ان يتضمَّن ذلك الظهور شعور سائر الصفات التي تلزم الذات لكونها عين الذات باعتبار هذا التعمين و ان كانت صفة لازمة باعتبار تعين اخر و يتضمَّن ايضاً شعور ما تستلزمه تلك الصفات من الاحكام الخاصة لكل واحد منها لما تقرر ان جميع المراتب حتَّى المحسوسات مشاهد في تلك الحضرة من حيث انَّها عينها كما قال الشيخ.

شعر :

هو انت فيه و نحن انت و انت هو و الكل فى هو هو فسل عمّن وصل

«الجلاء والاستجلاء والفيضين الاقدس والمقدس»

و هذا هو المسمى بالكمال الاسمائى فيكون التعين المذكور متضمنا للشعور بالكمال الذاتى و الاسمائى الذى هو ظهور الذات على نفسها فى تعييناتها فى نفسها الحاصلة^١ بالفيض الاقدس اى الاقدس عن ان يكون المستفيض غير المفيض و الافاضة و هذا هو المعبر عنه عندهم بالاستجلاء^٢ و ذلك منحصر فى الصور الاربع لا مزيد عليها فان ظهور الذات فى مظاهرها المتعينة (التعينية خ) على نفسها اما أن يكون بحسب الظاهر او بحسب المظهر.

١- بدانكه فيض حقيقى و تجلى حقيقى واحد است بالاضافة الى الذات الظاهرة بذاتها لذاتها فى ذاتها حيث انها نور محض و النور عين الظهور و تجلى ذاتى است و بالاضافة الى عناوين الاسماء و الصفات تجلى صفاتى است پس اين تجلى بفيضان اقدس از آنست كه مستفيض غير از مفيض و متجلى غير از مستجلى باشد در مقابل تجلى افعالى است كه فيض مقدس باشد كه مقدس است از حدود امكانيه و نقائص فى ذاته حيث ان ذلك تجلى الكامل فى مرحلة فعله و شبهه ليست كه مرتبه جلاء عند العرفاء مرتبه فيض اقدس است، و مرتبه استجلاء مرتبه فيض مقدس است و اولى را مرتبه ظهوريه مى نامند، و ثانيه را مرتبه اظهاريه مى نامند زيرا كه در آن مرتبه سابقه الاسماء و الصفات موجودة بوجوده تعالى و ظاهرة بظهوره بخلاف عوالم آخر كه موجودة بايجاده و ظاهرة باظهاره. قال القاسانى فى الاصطلاحات: الجلاء هو ظهور الذات المقدسة لذاتها فى ذاتها، و الاستجلاء ظهورها لذاته فى تعييناته.

٢- الفيض الأقدس ليس بالاستجلاء بلا كلام، والصواب هو الجلاء مكان الاستجلاء، فراجع النكتة الثالثة من كتابنا «هزار و يك نكته».

«الانسان الكامل»

والاول لا يتصور الا من حيث شأن كلى و مظهر جامع لجميع شئونها و اعتباراتها^١ كالانسان الكامل فان ظهور الذات الظاهرة بحسبها (بحسب خ) على نفسها انما يكون بكليتها و احدىة جمعيتهما و ذلك لا يمكن الا فى مظهر له تمام الجامعة و كمال القابلية حتى يقابل كل بقلبه و هو الانسان الكامل لا غير اذ ليس كمثله شىء و حينئذ اما ان يكون ذلك الظهور من حيث جمعيّة ذلك الشأن و كليته كما فى قوله تعالى ﴿و ما رميت اذ رميت﴾ او من حيث جزئياته المحاطة له كنداء الشجرة لموسى عليه السلام بانى انا الله.

و الثانى و هو ان يكون ظهورها على نفسها بحسب المظاهر فلا يخلو من ان يكون ظهورها بحسب ذلك المظهر على نفسه بخصوصيته المميزة كجزئيات العالم فى حد ذاتها بحسب مرتبتها فان كل فرد من افراد العالم له فى حد ذاته ظهور على نفسه و هو مبدء تسبيحه المشار إليه بقوله تعالى ﴿و ان من شىء الا يسبح بحمده﴾ او على اخر من الأفراد المقابلة له بوجوه المناسبات كالنسب الواقعة بين افراد العالم من الموافقات و المنافرات و يمكن استفادة هذه الاقسام كلها من قوله جمعا و فرادى.

قال ٣٠:

١- قوله كالانسان الكامل (اه) فاعلم ان كلامه هذا عصاره ما افاده الشيخ الأكبر فى الفص آدمى من فصوص الحكم و هذا البحث السامى يفيد ان النشأة العنصرية لا تخلو من حجة واسطة بين الخالق و المخلوق و هو الانسان الكامل و هذه الحجة فى اثبات الحجة هى العمدة فى الصحف العرفانية و ان كانت لهم فى اثباتها حجج اخرى و بتلك الحجة المذكورة قال صدرالدين القونوى فى تفسير الفاتحة المسمى باعجاز البيان، هذا لفظه (ص ٢٠٣، ط حيدر آباد): و لما كانت الموجودات مظاهر الاسماء و الحقائق و كان الانسان اجمعها و اكملها اقتضى الأمر الالهى أن يكون فى عباد الله من هو مظهر هذا الحكم الكلى و التفصيلى المختصين بالرحمة الخ (ص ٣١٧، ط مصر).

١ و يوجب ايضاً على النسق المنتظم فى الوجود الخارجى علماً اجمالياً جمعياً لا تفصيلاً لا لما قيل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المبائن لها بحسب الوجود على

١- قوله: و يوجب ايضاً عطف على قوله يتضمّن اى ان ادراكها لذاتها يوجب الخ و ما فى النسخ و يوجبه ايضاً غلط و قد حرّفت الكلمة.

٢- قوله بالمعلول المبائن لها بحسب الوجود اقول الاعتراض كل الاعتراض على المشاء فى قولهم هذا من القول بالعلة و المعلول المبائن للعلة بحسب الوجود و تشنيع العارف اياهم على هذا الراى الفائل الباطل يقول العارف الشبسترى فى گلشن راز:

دو چشم فلسفى چون بود احول ز وحدت دیدن حق شد معطل
ز نابینائی آمد راه تشبیه ز یک چشمی است ادراکات تنزیه

و يقول هذا المفتاق الى رحمة ربه الكريم فى اثره المنظوم الموسوم بدفتر دل:

مثال موج و دریا سخت سست است مثال یم و نم هم نادرست است
حکیم فلسفى چون هست معلول همی گوید که علت هست و معلول
ندانم کیست علت کیست معلول که در وحدت دوئی چونست معقول

و بالجملة لو كان مرادهم بالمعلول المبائن للعلة بحسب الوجود ما يستفاد من ظاهره لتركب عليهم ايرادات عديدة لا مخلص و لا مفر عنها الا ما ذهب اليه المحققون من اهل التوحيد من انه سبحانه هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن اى انه الصمد الحق الذى لا خوف له نعم لو قلنا ان المراد بالمباينة هو المغايرة كالمغايرة بين الظاهر و المظهر و الواحد و الكثير على منظر العارف لكان لقولهم وجه و محمل صحيح و قد اوضحناه فى بعض رسائلنا و قد اشار اليه صدر المتألهين فى اول الشواهد الزبونية (ص ٥، ط ١) حيث قال بعد كلامه فى تشكيك الوجود و بيانه ما هذا لفظه: فلا تخالف بين ما ذهبنا اليه من اتحاد حقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التأكد و الضعف و بين ما ذهب اليه المشائون اقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتيش انتهى كلامه قدس سره فعلى هذا التفتيش يجب التوجيه و التأويل فى كثير من مبانيهم الفلسفية حتى يرتفع الخلاف من البين و لا ضير فى ذلك و لنا شواهد كثيرة فى رفع الخلاف و وضع الایتلاف. ثم البحث عن العناية يطلب فى الفصل ٢٢ من النمط السابع من الاشارات حيث قال: اشارة فالعناية هى احاطة علم الاول بالكل و بالواجب ان يكون

ما ذهب اليه المشاؤون فإنّ المهيئات و الاعيان الثابتة غير مجعولة و لا معلولة بالذات. و اعتبار كونها معقولة انما هو باعتبار كونها غير مغائرة للذات العاقلة فى الخارج فانها من حيث هى مغائرة لها لا تكون موجودة بالفعل ههنا و لا معقولة بالمعنى الذى ذهب اليه محققوا المشائين و هو كون الشئ حاصلًا للعلّة القابلة او حاصلًا للعلّة الفاعلة الموجبة المباشرة له فلا يصح ان يقال انها مفتقرة اليها بحسب احد الوجودين الغير الفرضيين.

اقول ٣٠:

لما بين الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقية و لوح على كيفية انتشاء الكثرة الاعتبارية منبهاً على النظام المحكم فى الوجود يريد ان ينبه على مبلغ افهام المشائين فى هذه المسئلة و منشأ اوهامهم فيها.

و تقرير ذلك ان ادراك الحقيقة المذكورة لذاتها كما انه يتضمّن ادراك سائر الصفات على الوجه المذكور كذلك يوجب ادراكها على النسق الحكم المنتظم فى الوجود الخارجى ادراكا اجمالياً جمعياً لا تفصيلياً اذ هذه الحضرة ليس لتفاصيل الاحكام فيها مجال اصلاً

عليه الكل حتى يكون على احسن النظام و بان ذلك واجب عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد و طلب من الأول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل انتهى. هذا التفسير فى العناية و نحوه من كتب المشاء قابل للتأييد عند القول بالتفتيش. ثم قوله هو حضور المعلول الاول عنده (اه) ناظر الى القول بان علمه تعالى بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به و راجع فى ذلك آخر الفصل الثانى من مقدمات العلامة القيصرى من شرحه على فصوص الحكم (ص ١٦، ط ١) حيث قال: تنبيه آخر قال بعض الحكماء من المتأخرين ان علمه تعالى بذاته هو عين ذاته و علمه بالاشياء الممكنة الخ و لا يخفى عليك ان هذا القول ايضا قابل للحمل على الوجه الصواب حتى ينتفى التنافى بين العارف و المشاء فتدبر.

كما عرفت غير مرة و ذلك لانّ ظهور الذات بكلّيتها و أحدىّة جمعيّتها الذى هو من احدى الصور الاربع الالزامية شعورها لا يمكن تعلّق الادراك بها الاّ مع نسبة تأليف توجب تقدّم بعض الجزئيات و تأخّر البعض و الاّ لا يتصوّر الجمعيّة و لا احدىّتها فهذا هو الموجب للعلم بالنظام الوجودى لا ما ذهب اليه المشائون من انّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول المبائن لها بحسب الوجود فانّهم لما نفوا المشيئة و الارادة المرجحة للمختار اضطرّوا الى اثبات صفة للمبدء تقتضى ذلك النظام المحكم يسمونها العناية و هى تمثل النظام فى علم البارى الذى هو حضور المعلول الاول عنده بما اشتمل عليه من المعلومات المتسقة المنتظمة من الاول الى الابد بناء على انّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول المبائن و ذلك لا بتناؤه على الباطل يكون فاسداً ضرورة كونه متفرّغاً على انّ المهيّات و الاعيان الثابتة من حيث أنّها مبائنة للذات بحسب الوجود لها وجود لذاتها مجعولة^١ كانت او معلولة^٢ على اختلاف الرأيين و قد عرفت ممّا سبق انّ الاعيان بهذا الاعتبار ما سمّت رائحة الوجود و عدم الصّرف لا يمكن ان يكون مجعولاً و لا معلولاً.

ثمّ أنّه يمكن ان يتوهّم هيهنا انّ هذا الكلام لا يطابق ما تقدّم من انّ ادراك الواجب ذاته يستلزم ادراك سائر الصّفات و الاعيان لكونها عينها فانه يقتضى وجود الاعيان ضرورة فلو قيل أنّها غير موجودة يكون بين الكلامين تناف بحسب الظاهر.

فلذلك قال اعتبار كون المهيّات و الاعيان معقولة أنّما هو اعتبار كونها غير مغائرة للذات العاقلة و لا شك انّ هذا الاعتبار غير اعتبار كونها مجعولة او معلولة مبائنة لها بحسب الوجود فعند تغاير الاعتبار لا تنافى بين الحكمين.

و اما بيان انّ معقوليّة المهيّات أنّما هو باعتبار كونها غير مغائرة للذات العاقلة فهو أنّها من حيث المغائرة لا وجود لها اصلاً لا خارجاً و لا عقلاً أمّا خارجاً فلأنّها من حيث هى

١- على ما ذهب اليه الاشراقيون.

٢- على ما ذهب اليه المشاؤون.

مغايرة للذات مبائة لها بحسب الوجود فى الخارج و كل ما يكون مبائنا لها كذلك لا يمكن ان يكون موجوداً فى الخارج لما سبق من ان الوجود حقيقته (حقيقة واحدة ظ) فى نفسه لا تباين من افراده فيكون المبائن للوجود بحسبه فى الخارج لا يكون موجوداً بالضرورة

واما عقلاً فلان المعقولة (المعلولة ظ) بالمعنى الذى ذهب اليه محققوا المشائين و هو كون الشىء حاصلًا للعلة القابلة و هو الانطباع المفسر به الادراك المسمى بالعلم الانفعالى عندهم او بحصوله للعلة الفاعلة الموجبة المعبر عنه بالحضور المسمى بالعلم الفعلى منفية عن الماهيات من الحيثية المذكورة لانها من الحيثية المذكورة^١ مبائة للذات العاقلة فتكون مبائة للوجود مبائة للعلة للمعلول قابلة او فاعلة و قد عرفت ان المبائن للوجود بحسبه لا يمكن ان يكون له حصة من الوجود والحصول لا فى نفسه ولا فى غيره و ايضا المعقول من حيث انه معقول يجب ان لا يكون مغائراً للعاقل الا بضرب من الاضافة فلا يكون المبائن لشيء بحسب الوجود معقولاً له بهذا الاعتبار كما سبق و مما يؤيد هذا^٢ ما

١- اي من حيث هى مغائرة للذات مبائة لها.

٢- ما ذكره بعض المحققين هذا البعض هو صدرالدين القنوى، ذكر ما افاده و نقله ابن تركه، فى النفحة السادسة والعشرين من النفحات الالهية (ص ١٦١، من المطبوع الجبرى).

و كلامه هذا دال على اتحاد العالم والمعلوم مطلقاً سواء كان العالم واجبا او ممكنا كما هو رأى مشايخ اهل العرفان كلهم و تفصيله يطلب فى كتابنا الموسوم بدروس اتحاد العاقل بمعقوله. والاستجلاء محمول على معناه اللغوى والعبارة الاولى فى المرتبة الاحدية، والثانية فى الواحدية. والقدر المشترك الذى من جهته يتحد العالم والمعلوم هو الوجود، والامر فوق الاتحاد والاتحاد من ضيق التعبير.

وقوله إذ لا تسمية فى الاحدية ولا تعدد وجه التعبير عن العبارة الثانية لان فى الواحدية تسمية و تعدداً بخلاف الاحدية لانها مقام الجمع ولا تسمية ولا تعدد فيها فعبر عن الاستجلاء الاول بعبارة، و عن الثانى بعبارة اخرى. والاستجلاء فى الانسان ايضا كذلك فالأول فى مقامه الروحي والثانى فى

ذكره بعض المحققين من اهل الذوق ان العلم بالشيء اى علم كان بالذوق الصحيح و الكشف الصريح الكامل عبارة^١ عن استجلاء العالم ذلك المعلوم فى نفسه بالقدر المشترك بين العالم و المعلوم الذى من جهته يتحدان فلا يتغايران و عبارة^٢ ايضا عن استجلائه من حيث الامر المميز للمعلوم عن العالم القاضى بان يسمى احدهما معلوماً و الاخر عالماً^٣ اذ لا تسمية فى الاحدية و لا تعدد و لابد ايضا فى هذا القسم الثانى القاضى بالتمييز^٤ من معنى يقتضى الاشتراك بين العلم و العالم و المعلوم و هو التمييز^٥ و أمر آخر لازم له لا يجوز اظهاره و انما اوردت هذا الكلام فى هذا المقام لبعد هذه المسئلة عن مدارك اهل الاستدلال من العارفين عن الذوق السليم فعسى ان يتأملوا فى مجارى

مقامه القلبى. و قد افاد العلامة القيصرى فى شرحه على الفص الابراهيمى من فصوص الحكم (ص ١٧٦) ما هو اصل رصين فى المسائل العرفانية، قال: و اعتبر فى مقام روحك حال حقائقك و علومك الكلية هل تجد ممتازاً بعضها عن بعض، او عن عين روحك الى أن تنزل الى مقام قلبك فيتميز كل كلى عن غيره ثم يتفصل كل منها الى جزئياته فيه، ثم يظهر فى مقام الخيال مصوراً كالمحسوس، ثم يظهر فى الحس؛ فان وجدت فى نفسك ما نهبت عليه هديت و علمت الامر فى من انت خلقت على صورته و ان لم تجد ما فى نفسك على ما هى عليه لا يمكنك الاطلاع على الحقائق الالهية و احوالها و كل ميسر لما خلق له و الامتياز العلمى ايضا انما هو فى المقام القلبى لا الروحى انتهى.

و قوله و امر آخر لا يجوز اظهاره ذلك الامر هو عدم الاشتراك بين العالم و العلم و المعلوم و هذا يقتضى ضرباً آخر من الدقة فى الفكر و النظر لان عدم الاشتراك هو فوق الاتحاد بل لا يكون الا امرأ واحداً فاين الاتحاد فهو سبحانه العلم و العالم و المعلوم و هذه الهوية هو الصمد الحق فافهم.

١- فى المرتبة الأحدية.

٢- فى المرتبة الواحدية.

٣- تعليل للتمييز بين الاحدية والواحدية.

٤- اى لابد من معنى (اه).

٥- اى لابد من امر آخر (اه).

(فحاوى خ) عباراتهم الجلية فيطّلعهم الله على بعض مرموزاتهم الخفية و ما ذلك على الله بعزیز.

و اذا تقرر انّ الماهيات و الاعيان باعتبار مغايرتها للذات ليس لها حصة من الوجود اصلاً فلا يمكن اضافة الوجود اليها و اعتبارها معها بهذا الاعتبار فلو اضيف اليها و اعتبر لها بوجه من الوجوه لا يكون ذلك المضاف الّا الوجود الذاتى الحقيقى فلا يصح حينئذ ان يقال انها مفتقرة الى الذات العاقلة بحسب احد الوجودين الغير الفرضيين لانّ الوجود المضاف الى الماهية حينئذ انما هو الوجود الذاتى الحقيقى الذى لا يمكن ان يفتقر موصوفه بحسبه الى شىء فانّ الافتقار انما يكون للوجود بالوجود الفرضى الذى قد ثبت انتفاؤه مطلقاً و ملخص هذا الكلام انّ المهيئات و الاعيان لو اخذت مع اعتبار المغايرة فهى معدومة ضرورة لا تصلح لان توصف^١ بالمجعولية و^٢ بالمعلولية و غيرهما من الصفات اصلاً و لو اخذت مجرّدة عن هذا الاعتبار^٣ يمكن ان ينسب اليها الوجود لكن لا يصلح لان يوصف بما يستلزم الافتقار و الاحتياج كالمجعولية و المعلولية لانّ الوجود المضاف اليها حينئذ انما هو الوجود الحقيقى الذى له الغناء المطلق فتقرر انّ القول بالمجعولية والمعلولية على التقديرين^٤ فاسد.

قال ٣١:

فان قيل العاقلية تقابل المعقولية فعند انتفاء المغايرة فلا عاقلية و لا معقولية قلنا لو صحّ ما ذكرتموه مطلقاً لوجب ان لا يكون الواجب لذاته و لا شىء من الملائكة المجردة

١- على ما ذهب اليه الاشراقيون.

٢- على ما ذهب اليه المشاؤون.

٣- اى اعتبار المغايرة.

٤- اى تقدير اعتبار المغايرة، و تقدير المجرد عن اعتبار المغايرة.

عاقلاً لنفسه.

ثم ان تلك المغايرة هيئتها انما حصلت بالاعتبار فقط مثل حصول تلك الماهيات من حيث هي مغايرة لها و من البين ان تلك المهيئات من حيث هي مغايرة لها لا تكون الا نسباً و اضافات تعينية لا تمايز بينها بالفعل بحسب الخارج لكون موضوعها واحداً بتلك الوحدة الحقيقية فلا يصح ان يقال ان شيئاً منها بتلك الحيثية موجود بشيء من الوجودين في هذا الموضع نعم انها باعتبار كونها عين تلك الهوية في الخارج تكون حاصلة لها حصول نفسها لنفسها.

اقول ٣١:

هذا اشارة الى ما يمكن ايراده هيئتها و دفعه و ذلك انه يلزم على ما ذهبتم اليه ان المهيئات و الاعيان انما تكون معقولة باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة و ذلك محال لان العاقلة تقابل المعقولة تقابل المضاف و ذلك لا يتصور الا بعد تحققهما في موضوعين مبنيين بحسب الوجود فعند انتفاء المغايرة بين موضوعيهما لا تكون العاقلة و لا المعقولة.

و اجاب عن هذه الشبهة بجوابين احدهما جدلي في صورة النقص و هو انه لو صح ما ذكرتموه من المقدمات الدالة على تقابل العاقلة و المعقولة و وجوب التغاير بين موضوعيهما بحسب الوجود و الحقيقة لوجب ان لا يكون الواجب لذاته و لا شيء من الملائكة المجردة عاقلة لنفسها عندكم و الامر ليس كذلك و لما لم يندفع الشبهة بهذا الجواب بل مازاد الا تعميماً لمواردها اشار الى وجه تحقيقى به تنقلع مادة الشبهة عن اصلها و هو ان التغاير الواقع بين العاقلة و المعقولة و ان كان تغاير التقابل لكن مجرد الاعتبار كاف في حصوله كما انه كاف في حصول نفس تلك المهيئات الحقيقية التي هي المبادئ لحصول التقابل و التغاير و عروضهما فان حصول تلك المهيئات و وجودها انما

يتصور هيهنا بمحض الاعتبار فما يكون وجوده متفرعاً عليها اجدر بان يكون كذلك.
اما بيان ان المهيئات يكفى فى حصولها مجرد الاعتبار فهو ان المهيئات من حيث هى
مغايرة للذات لا تكون الا نسباً و اضافات تعينية لما عرفت ان الوحدة الحقيقية المعبر
عنها بالوجود المطلق الشامل الذى ما عداه عدم صرف و باطل محض يمتنع ان يكون
هيهنا شىء آخر خارج عنها.

شعر :

«الا كلشئ ما خلا الله باطل»

و المهيئات من حيث هى مغايرة لا يكون لها تحقق اصلاً الا ان تلك الحقيقة لما
اقتضت الظهور بحسب الجلاء و الاستجلاء اختلفت مراتب ظهوراتها فى الجلاء و الخفاء
بحسب ادراكنا لا بحسب الامر نفسه فاذا نسبنا بعض ظهوراتها الى بعض وجدنا بعضها
اتم جلاء لكثرة آثاره فى عرصة الظهور و وضوحها بحسب المدارك و بعضها انقص لقلتها
فحصل لتلك الظهورات باعتبار نسبتنا بعضها الى بعض تمايز نسبى بحسب ادراكنا فقط
فعلم ان هذه الظهورات المتعددة و تعيناتها انما هى النسب الادراكية و الاضافات
الاعتبارية و اما تلك الحقيقة فى نفسها فمجردة عن هذه النسب و الاضافات كنور
الشمس مثلاً فانه اذا وقع شعاعها على اجسام صقيلة مختلفة الالوان كقطع من الزجاج
الملونة مثلاً لا بد و ان يحصل لبعض اطراف ذلك الشعاع بالنسبة الى بعض تمايز نسبى
(شئ خ) و تعدد اعتبارى بحسب ادراكنا فيحكم الوهم هيهنا ان النور هو المنصبغ نفسه و
الواقع خلافه اذ لالون للنور لكن للزجاج بدا شعاعه فترى فيه الوان فظهر ان حصول تلك
المهيئات انما هو باعتبار تعينات اعتبارية.

فعلم ايضاً من هذا ان لا تمايز بينهما بالفعل بحسب الخارج و ذلك لأن التمايز
بالفعل فى الخارج يستدعى تمايز موضوعاتها فيه و تعددها و تعدد الموضوع محال لكون
موضوعها واحداً بتلك الوحدة الحقيقية فلا يصح ان يقال ان شيئاً من المهيئات بتلك

الحيثية اى من حيث أنها مغايرة لتلك الهوية موجودة بشىء من الوجودين في هذا الموضع اى فى هذه المرتبة نعم أنها باعتبار كونها عين تلك الهوية فى الخارج يكون حاصله لها حصول نفسها لنفسها باعتبار (فباعتبار خ) هذا الحصول النسبى و اضافتها اليه تكون موجودة وهذه الاضافة انما هى محض الاعتبار تدبر ما سمعت فانه غاية التوضيح فى هذا المقام لعل الله يوصلك الى المرام.

قال ٣٢:

ثم انها اقتضت^١ الظهور والبروز من حد الغيب الى حد الشهادة وحصول تلك الصفات والتعينات متميزة فى الاعيان بالفعل و تعقلها على وجه التفصيل.

اقول ٣٢:

لما كان التعين الاول الجامع بين الواحدية والاحدية المعبر عنه بالوحدة الذاتية تارة و بالهوية المطلقة اخرى لغلبة احكام البطون والوجود على احكام الظهور والاضهار لا تمايز بين ما يعبر فيه من المعانى الاسمائية والتعينات اذ لا تغاير هنا (هيئتها خ) اصلاً حتى ان الكثرة المعتبرة فيها هى عين الوحدة كما عرفت فلا مجال فيه حينئذ ان تظهر تلك التعينات على ما هو مقتضى الكمال الاسمائى بان تظهر تلك الهوية فى التعينات الاسمائية بحسبها لان المراتب التى هى محال ظهورها و مجالى تفاصيلها مخفية مندمجة هيئتها مستهلكة الحكم استهلاك اعيان الحروف و اندماجها فى نفس المتنفس مادام فى مبدء صدورها و باطن صدره و قبضة قلبه قبل بروزها فى مراتب المخارج و ظهورها بتعينات احكامها المتكثرة فحينئذ اقتضت تلك الهوية الظهور والبروز لكن لا من حيث ذاتها بل من حيث اعتباراتها و شئونها على مقتضى أسئلتهم بالسنه

١- قوله ثم انها اقتضت، اى ان تلك الهوية المطلقة الواحدة الحقيقية فى عبارته السالفة.

الاستعدادات والقابليات الاقدسيه فانبعث من عين ذلك التجلى وكنه بطونه ميل ارادى و
حركة حبيته و شوق عشقى نحو تجلٍ بتعينٍ اخر و بنوع اظهر على مثال نَفْسٍ منبث يصلح
لان تحصل به تلك الصفات و الاعيان متماتزة بالفعل تمايز الحروف فى النفس عند
انبثائه الى المخارج فيمكن تعقلها على سبيل التفصيل حسبما ذكر فى مراتب الكمال
الاسمائى و يسمّى هذا التجلى باصطلاحهم النفس الرحمانى.

١- إما لانه كالنفس الانسانى فى كونه حقيقته بخارية بسيطة الذات انما تختلف
جزئياتها بحسب انصباعها بأحكام مراتب المخارج فالنفس الرحمانى هو المادة الهيولانية
لصور العالم كمادة النفس لصور الحروف و الكلمات.

و إما لانه يحصل به تنفيس الكرب كما قال الشيخ - رضى الله عنه - ٢ فى فصوص
الحكم العالم ظهر فى النفس الرحمانى الذى نفس الله تعالى به عن الاسماء الالهية ٣ ما
تجده من عدم ظهور أثارها بظهور أثارها فامتّن على نفسه بما اوجده فى نفسه فأول اثر
كان للنفس الرحمانى انما كان فى ٤ ذلك الجنب ثم لم يزل الامر يتنزّل بتنفيس الغموم
الى اخر ما وجد.

شعر :

فالكَلّ فى عين النفس	كالضوء فى ذات الغلس
والعلم بالبرهان فى	سلخ النهار لمن نعس
فيرى الذى قد قلته	رؤيا تدلّ على النفس
فيُريحه من كل غمّ	فى تلاوته عبس

١- شرح القص اليهودى من فصوص الشيخ الاكبر للقيصرى ص ٢٥٧ فى النفس الرحمانى.

٢- فى القص العيسوى ص ٧-٣٣٦.

٣- اى الاسماء الالهية.

٤- اى الجنب الالهى.

و لقد تجلى للذى قد جاء فى طلب القبس
 فرآه ناراً و هو نور فى الملوك و فى العسس
 فاذا فهمت مقالتي فاعلم بانك مبتنس
 لو كان يطلب غير ذا لرآه فيه و ما نكس

و انما اوردت هذا الكلام بتمامه فى هذا (هذه الرسالة خ) المحلّ لاحتوائه على ما له مدخل تام فيما نحن بصده فى هذه الرسالة فتأمل.

قال ٣٣:

فوجدت عالم الارواح اى عالم العقول و النفوس فانّ ظهور الوجود فيه اتم من عالم المعانى ثم عالم المثال ثم عالم الاجسام و فى هذا العالم تمّ ظهور الوجود فانّ ظهور التجلى الوجودى كمل و تمّ عند ايجاد الجرم الاول اعنى محدّد الجهات الذى هو العرش الجسمانى مقام الاستواء فى الكلام الالهى ثم ان الترتيب المعتبر فى كلّ عالم من هذه العوالم و تفصيل المراتب المحصورة فيها و تلخيص الحجج و البراهين فى كلّ موضع موضع من هذه المواضع قد اشبعنا القول فيها فى كتبنا المعمولة فى صناعة الحكمة.

اقول ٣٣:

بعد فراغه عن تبين المرتبة الالهية و ما قبلها من المراتب المتعينة بالتعين الجلائى الذى هو مقتضى الكمال الذاتى الغالب فيه احكام اطلاق الذات و وجودها الحقيقى على احكام تعيينات الاسماء و ظهورها الاعتبارى شرع يبين المراتب المتعينة بالتعينات الاستجلائية التى هى مقتضى الكمال الاسمائى الغالب فيها (فيه خ) احكام التعينات و ظهورها الاعتبارى على احكام اطلاق الذات و وجودها الحقيقى فما كانت ظاهرة فى المراتب الأولى بطنت فى هذه المراتب و ما بطنت هناك هو الظاهر فى هذه المراتب و كأنّ

من قال باطن الخلق ظاهر الحق و ظاهر الخلق باطن الحق انما مراده هذا و 'قبل هذه المراتب لا يسمى خلقاً و لا ايجاداً و لا غير ذلك من الاسماء المشعرة بالفاعلية المتميزة من المفعول و ذلك لانّ الايجاد عند المحققين عبارة عن اقتران القوابل الاقدسية الثابتة

١- قوله و قبل هذه المراتب، اى قبل المراتب الاستجلائية، و قبلها هو المرتبة الجلائية المعتبرة فى صقع الذات فحسب فى الجلائية لا يسمى خلقاً و لا ايجاداً و لا نحوهما من الاسماء المشعرة الى الخلقية. فالجلاء اصل و الاستجلاء متفرع عليه و الفرق بين الجلائين بالجمع و الفصل و كثرة المباني تدل على كثرة المعانى فالاستجلاء على التحقيق هو ظهور ذات الحق سبحانه لنفسه فى التعينات الخلقية بلا تدنّس بشيء من الاكوان ثم لما كان الجلاء تعيناً فهو بعد اعتبار اللاتعين الذى هو غيب هوية الحق و وراء كل تعين و قد نهانا عن الخوض فيه بقوله عز من قال ﴿و يحذركم الله نفسه و الله رؤوف بالعباد﴾ و كذلك نهى نبيّه الكريم عن التفكير فى ذات الله ثم المراد من القوابل الاقدسية هو اقتضاء الاعيان الثابتة فى الفيض الاقدس و قوله بظاهر الوجود متعلق بقوله اقتران القوابل.

و قوله فى التعين الذى هو منبع التعينات قد مضى تفسير التعين فى اقول ٢٨، حيث قال الشارح: ثم ان الذات باعتبار اتصافها بالوحدة الحقيقية تقتضى تعيناً يسمى باصطلاح القوم بالتعين الاول تارة، و بالحقيقة المحمدية أخرى. و انما كان منبع التعينات لكونه أمها و بعده التعين الذى هو مفتاح مفاتيح الغيب كما نص به صدر الدين القونوى فى رسالة الهادية حيث قال: تعين الحق بالوحدة هو باعتبار تالٍ للآ تعين و الاطلاق و يلى اعتبار الوحدة المذكورة اعتبار كون الحق يعلم نفسه بنفسه فى نفسه و هو يتلو الاعتبار المتقدم المفيد تعقّل الوحدة من كونها وحدة فحسب فان الحاصل منه فى التعقل ليس غير نفس المتعين لكنه بالفعل لا بالفرض التعقلى. و اعتبار كونه يعلم نفسه بنفسه فى نفسه يفتتح باب الاعتبار و هذا عند المحققين مفتاح مفاتيح الغيب المشار اليها فى الكتاب العزيز و هذا المفتاح عبارة عن التميز النسبى لا الحقيقى. انتهى ما اردنا من نقل كلامه و قد نقلناه من مصباح الانس (ص ٩٩) فعلم ان الاطلاق الذى يعبر باللاتعين و مقام لا اسم و لا رسم، يليه التعين الذى هو اتصاف الذات بالوحدة الحقة الحقيقية و هذا التعين هو منبع التعينات، و يليه التعين الذى هو مفتاح مفاتيح الغيب و هذا هو اعتبار كونه يعلم نفسه بنفسه فى نفسه فللنسبة العلمية مقام الوجدانية التالية للاحدية التى على الاطلاق المجهول الغير المتعين فتبصر.

فى التعيّن الاول الذى هو منبع التعيّنات و القوابل بظاهر الوجود الذى هو طرف ظاهرية النفس الرحمانى و لاشك انّ الحاصل من اقتران المتغايرين يغيرهما مغايرة الولد للابوين و النتيجة للمقدّمين و يستقلّ دونهما بوجود خاص صالحاً لان تضاف اليه الاحكام التى انما تضاف الى المستقلّين كارتسام صور الموجودات وتنسب اليه الآثار المنسوبة اليهما فلهذا يطلقون عليه اسم العالم، و على النسبة الواقعة بينه و بين مبدئه^١ الایجاد و الخلق.

«فى التعيّن الاول و الثانى»

ثم انّ هيهنا مقدّمة محتوية على فوائد كثيرة الجدوى و لابدّ للمستبصرين من الوقوف عليها و هى انّ نسبة الفعل الى الحقّ اما ان تكون لذاته بمعنى انّ ذلك الفعل يلزمه بلا توسط شيء بين ذاته و بين المفعول غير نسبة معقولة بها يتميّز عن الاطلاق الذاتى و يسمّى ذلك المعلوم (المفعول خ) في هذه المرتبة حروفاً عاليات و حروفاً اصليات و مفاتيح (و مفاتيح خ) أوّل، و تارةً يعبر عنها بمفاتيح الغيب و الاسماء الذاتية و الشئون الاصلية كلّ ذلك بحسب اعتبارات مرتبة منزلة فى^٢ التّعين الاول و اما فى التعيّن الثانى الذى هو حضرة ارتسام المعلومات فى عرصة العلم الذاتى فمن حيث الامتياز النسبى و هذه الحضرة هى التى يشير اليها اكابر المحققين و المتألّهين من الحكماء بانّ الاشياء مرتسمة فى نفس الحقّ لكن فرق بين ذوق الحكيم و المحقق هيهنا و هو انّ الارتسام عنده انما هو وصف للعلم باعتبار امتيازه النسبى عن الذات لا أنه وصف للذات او وصف للعلم باعتبار كونه عينها (تعيّنها خ)^٣ فتسمّى تلك الاشياء بهذا الاعتبار حروفاً معنوية و

١- اى يطلقون على تلك النسبة الایجاد و الخلق.

٢- ص ١٢٨ من مصباح الانس فى التعيّن الاول، و ص ١٣٠ منه فى التعيّن الثانى.

٣- تسمى تلك الاشياء كلمات وجودية فى قبال الحروف المعنوية و الكلمات المعنوية، و تسمى

كلمات معنوية واعياناً ثابتة و تارة يعبر عنها بالحقايق الالهية والاسماء الربوبية والحروف الوجودية وإما أن تكون بواسطة بأن تكون بين الفاعل الحق وبين ما يوجد له الوجودية أو صورة مظهرية تستدعيها مرتبة المفعول و يسمى حينئذ ايجاداً و قولاً فإن هذه النسبة فى الكلام الالهى مكنى عنها بالقول حيث قال انما قولنا لشيء اذا اردناه الاية و تلك الاشياء بهذا الاعتبار تسمى كلمات وجودية و مهيات و اعياناً ممكنة و لهذا يسمى هذا العالم^١ عالم الامر لان الامر عبارة عن القول.

ثم ان الموجودات التى فى العوالم اقربها نسبة و ابسطها ذاتا انما هو العقل الاول اذ له ضرب واحد من التركيب لا غير و هو ان (انما خ) له مهية متصفة بالوجود و هو اول مراتب الامكان و هو من عالم الارواح فاقرب العوالم نسبة الى المرتبة الالهية انما هو عالم الارواح فاول الموجودات المبدعة هو عالم الارواح دون عالم المعانى^٢ لاستقلاله فى الوجود و

اعيانا ممكنة فى قبال اعيان الثابتة.

١- (ص ١٠٢، ج ٣، من الهيات الاسفار: ان عالم الامر بما فيه احق بأن يكون عالماً قولياً وكلاماً الهياً ونظماً جملياً، وان عالم الخلق بما فيه أخرى بان يكون عالماً فعلياً و كتاباً تفصيلياً مطابقاً لذلك المجمل مناسباً اياه الخ.

٢- قوله لاستقلاله اى لاستقلال عالم الارواح و ذلك لان عالم المعانى مستجبة فى غيب هوية الذات و لم يخرج من العلم الى العين و ان كان له التعيين الجلائى والظهور بل الشهود بالنسبة الى الاطلاق الذاتى المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية و اللاتعين كما مر فى الفصل السابع والعشرين (اقول ٢٧) فتبصر. ثم قوله فان قلت فتسميته عالماً باى الاعتبار (اه) يعنى اذا لم يكن عالم المعانى مستقلاً فى الوجود بل كان مستجنا فى غيب هوية الذات فبأى الاعتبار سمي عالم المعانى عالماً؟ فاجاب بان تسميته عالماً باعتبار تفايره الذات لا باعتبار عدم استقلاله بالوجود و باستجناؤه فى غيب هوية الذات. ثم الاستقلال هنا فى قبال الاستجنان اى الاستقلال فى الظهور و الا فالكل روابط صرفة و شئون محضة و عنت الوجوه للحى القيوم. ثم المراد من قوله فاوجدت عالم الارواح ثم عالم المثال ثم عالم الاجسام هو بيان النظام الربوبى و المربوبى الذى هو فى الحقيقة بيان و تشريح لشئون شخص واحد

ظهوره بحسب تعينه و ما يلزمه من افاضة الاحكام و صدور الآثار دون عالم المعانى .
 فان قلت فتسميته عالما باى الاعتبار قلنا الاعتبار (لاعتبار، باعتبارنسخة) احد
 الوجهين اللّازمين للصفات من حيث أنّها صفات و هو الذى به تغاير الذات و لمّا لم يكن
 لها بهذا الوجه وجود اصلاً ما عدّوه من العوالم الموجودة اذ عالميته انما هى بالاعتبار فقط.
 ثم عالم المثال لظهور المعانى فيه بصور الاشكال و ذلك معنى زائد حصل به ضرب
 آخر من التركيب ثم عالم الاجسام لعروض هذا كلّه مع لحوقه التمكن و شغله للحيز و هذا
 انهى الغاية فى التركيب و به تمّ ظهور الوجود اذ لا مرتبة فى الظهور اشدّ من المحسوسات
 و ذلك لبلوغه فى الكثرة الامكانية اقصى النهاية صلح لان يكون مظهرأ للوحدة الوجودية
 اذ ما جاوز حدّه انعكس إلى ضدّه فعند ايجاد الجرم الاول و ذلك هو العرش العظيم و عرش
 الرحمن تمّ ظهور التجلى الوجودى و كمل اذ هو مقام الاستواء فى الكلام الالهى و هذا احد
 معانى الاستواء بحسب اللغة كما يقال استوى الرجل^١ اى انتهى نشوه و تمّ شبابه.

فهذه ثلاثة عوالم و المرتبة الجلائية المشتملة على التّعينين المذكورين فتكون
 المراتب حينئذ اربعة و خامسها هو الجامع للكلّ و هو المرتبة الانسانية و هذه المراتب
 اعنى المراتب المتعينة هى المسماة بالمجالى عندهم و المنصّات و المطالع اذ مطلق
 المراتب عندهم ستة لدخول مرتبة غيب الهوية و الّا تعين فيه لكن المعبر ههنا انما هو
 المتعين منها و للنفّس الرّحمانى السّراية فى هذه المراتب الخمس و الظهور بحسبها و

واجب وجوده و شئونه و اطواره لا على أن تلك العبارات محمولة على تراخى الازمان بين مرتبة و
 مرتبة و عالم و عالم، و على هذا المنوال كانت الخطب و الروايات المأثورة من اهل بيت العصمة و الوحى
 كخطب نهج البلاغة و غيرها منها ما قاله عليه السلام فى الخطبة الاولى من النهج: ثم انشأ سبحانه
 فقت الاجواء و شق الارجاء و سكائك الهوى الخ فتبصر.

١- استوى الرجل اذا انتهى شبابه (صحاح)، استوى الرجل بنهايت جوانى و عقل رسيد يا جهل ساله
 كرديد (منتهى الارب).

أمهات مخارج الحروف الانسانية خمسة ايضاً باطن القلب ثم الصدر ثم الحلق ثم الحنك ثم الشفتان وهى نظاير المراتب فى النفس الرحمانى وقد روعى هذا الترتيب الايجادى فى الكلام الالهى و الكتاب المنزل السماوى فان أول مراتبه حرف ثم كلمة ثم آية ثم سورة و الكتاب جامعها. و اما الكتب فهى انّها من حيث الامهات اربعة التوراة و الانجيل و الزبور و الفرقان و القرآن جامعها وكذلك ساير الموجودات عقلية او خارجية (و خارجية خ) كلية او جزئية فان الكليات العقلية مراتبها اربعة سواء كان غير مرتبة كالجنس و الفصل و الخاصة و العرض العام و النوع جامعها أو كانت مرتبة كالجنس العالى و المتوسط و السافل و المفرد و النوع جامعها، وكذا الجزئيات الخارجية فان الطبائع الموجودة فيها اربعة و المزاج جامعها و لذلك ان وقع تركيب تلك الطبائع على مقتضى الترتيب الوجودى يكون المزاج معتدلاً كاملاً فى الامتزاج و الا كان ناقصاً غير تام الامتزاج فان الاولية فى ذلك الترتيب انما هى للحرارة ثم للرطوبة ثم لليبوسة ثم للبرودة و كل ذلك انما هو لسراية الذات بحسب الاسماء الاربعة الاولى.

وهي هنا اسرار جليلة المعنى و نكت عزيزة الجدوى و ليس هذا الكتاب موضع تفصيلها اومأنا الى بعض منها على الاجمال تأمل فيها تطلع على بعض اخر انشاء الله تعالى.

ثم ان لكل عالم من هذه العوالم تفاصيل بحسب جزئيات مراتبه و نسب احكام بعضها الى البعض كعالم الارواح مثلاً فان لها مرتبة العقول المجردة و النفوس الفلكية و الارواح البشرية و لكل من هذه المراتب مراتب جزئية و لها تفاصيل و احكام خاصة و كذلك فى عالم المثال و عالم الاجسام لكن المتكفل لبيان هذا كله انما هو الحكمة الطبيعية و ما قبلها فلهذا أخل المصنف - رحمة الله عليه - الكلام فيها عليها.

قال ٣٤ :

فلئن قيل فعلى هذا لا سبيل الى القول بالامكان لكون الوجود واجباً بالذات و كون

الماهيات والنسب والاضافات من الصفات غير مجعولة ولا معلولة لكونها غير موجودة بل غير قابلة للوجود ومتى تحقق هذا فلا سبيل الى القول بالامكان بل بالايجاب والاقتضاء وهذا بين لا حاجة بنا الى التطويل والاطناب ولا سبيل ايضاً الى القول بالظهور لانه لو اريد به الوجود نفسه فان بطلان اقتضائه الظهور لم يحتج الى بيان زائد، و لو اريد به الوجود المقيد بقيد من القيود المعينة فمن البين ان شيئاً من جزئيه لا يقبل الجعل والتأثير لما اشير اليه من قبل وهكذا الكلام في المجموع من حيث هو مجموع فان ^١ ما يقوم ^٢ بشيء ما ^٣ لا يقبل الوجود ^٤ فانه لا يقبل الوجود ايضاً.

واما الوجود العقلي فانه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي وقد عرفت القول المحقق في ما عدا الوجودين من القيود المخصصة وهكذا الكلام في المجموع العقلي فلا وجه للاعادة و لو اريد به شيء من الماهيات او النسب والاضافات فقد عرفت ما فيه فلا حاجة الى مزيد تقرير وتوضيح ولا فرق بين ما ذكرتم من عالم المعاني وعالم الشهادة فان حصول الموجودات فيهما واحد لا اختلاف فيه عند التحقيق.

واما الاسماء والصور النوعية والاضافات والنسب العقلية وبالجملة الاعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود والوجود المطلق فلا اختلاف في شيء منها لا بحسب الموضوع والمحل ولا بحسب المفهوم ولا بشيء من العوارض؛ واما القول بالاجمال والتفصيل فلا طائل تحته لا اشتراك العالمين في الموضوع الذي يستلزم تلك الماهيات والصفات وليس في احد الموضوعين دون الآخر شرط زائد او تحقق مانع؛ واما القول بعالم المثال فلا طائل تحته ايضاً وكيف لا وقد ذهب الى نفيه جمهور المشائين واحتجوا على

١- اي المجموع.

٢- اي جزءا المجموع.

٣- الجملة صفة الشيء.

٤- خبر لقوله فان ما يقوم.

ذلك بحجج قوية قاطعة قد اثبتوها فى كتبهم.

و اما القول بان ما يكون ابعد من منبع الوجود و اقرب الى طبيعة الامكان الصّرف و العدم المحض فان ظهور الوجود فيه اتم و اكمل فهو بعيد عن الحق والصّواب بل الاولى الأجود أن يجعل الامر على العكس فانّ ما يكون ابعد عن الفساد والتغيير و الفناء فلا بد و ان يكون ظهور الوجود و ظهور خاصيته فيه اتم و اكمل.

اقول ٣٤ :

بعد تحقيق ما هو بصده حَسَبَما التزمه من البيان باوثق البراهين و تزيف ما يمكن ان يشوش ساير الطّباع و الازهان من مذاهب المخالفين و دفع ما يرد على ذلك من الشبه المانعة لظهور الحق كما هو على الطّالّبين يريد أن يتعرّض لدفع ما يرد على امّهات اصولهم و معاهد قواعدهم من الشكوك الكاشفة عن كنهه تحقيقاته و الاسئلة المستجلية لغاية تدقيقاته اذ به تنحل عقود القيود المتراكمة فى العقايد و تنحسم مواد الحجب الحاجزة للبصائر عن ادراك الحقائق.

و تقرير ذلك انّ ما ذكرتموه فى تحقيق هذه المسئلة غير مستقيم من وجوه ستّة:
اما الاول فلانّ القول بالامكان على ما قلتم باطل فانّ الامكان سواء كان صفة وجودية او معنى نسبيا لا بدّ له من محلّ يقوّمه و ليس ههنا شىء يصلح لذلك اما الوجود فلكونه واجبا بالذات فلا يمكن اتصافه بالامكان و اما المهيّات التى هى من النسب و الاضافات الناشئة من الصفات فلانّها غير مجعولة و لا معلولة عندهم لانّها غير موجودة بل غير قابلة للوجود و الامر ينحصر فيهما فلا شىء يتّصف بالامكان.

لا يقال انما يتم هذا لو كان الامكان من الصفات الوجودية الحقيقية و اما على تقدير كونه اعتباريا عدميا لا يلزم ذلك.

فانّا نقول على تقدير تسليم اعتباريته لا بد له من موضوع صادق عليه قابل للوجود فانّ

المستحيلات يمتنع اتصافها بالامكان ضرورة امتناع قلب الحقائق و كأنّ قوله بل غير قابلة اشارة الى دفع هذا السؤال.

و اما الثانى فلانّ القول بالايجاب و الاقتضاء ايضاً ظاهر البطلان فانّهما من المعانى النسبية التى لا يتصور تحققها الا بين الامور المتغايرة فاذا كان ما هو الموجود ذاتا كان او صفة واحداً^١ و ما سواه من المعانى الاسمائية و الاعيان الثبوتية على ما تقرر عندكم عدم محض فحينئذ لا يتصور لهما معنى هيهنا اذ لا يمكن قيام المعانى النسبية بموضوع واحد و هو ظاهر لا حاجة فى بيانه الى التطويل.

و اما الثالث فلانّ القول بالظهور هيهنا ممّا لا يتصور له معنى اصلاً لأنّ المراد بالظهور اما أن يكون الوجود نفسه أو الاعيان التى هى مبادئ نسبه و اضافاته و على التقدير الاول اما ان يكون هو الوجود المطلق او المقيد و ذلك القيد اما أن يكون قيداً مشخّصاً معيناً خارجياً او مخصّصاً منوعاً عقلياً و لا سبيل الى شىء من ذلك اما الاول و هو ان يكون المراد به الوجود المطلق نفسه فان بطلان اقتضائه الظهور لم يحتج الى بيان زائد اذا لشيئ لا يقتضى نفسه، و اما الثانى و هو ان يكون المراد به الوجود المقيد فإنّ أريد به القيود المشخّصة الواقعة فى مرتبة الكون فمن البين أنّ شيئاً من جزئى المقيد حينئذ لا يقبل الجعل و التأثير كما أشير اليه من قبل فى طى البرهان المذكور من أنّ الوجود لا يقبل التأثير و كذا الامور^٢ العدمية لانّ العدم ايضاً غير قابل للتأثير فلا يتصور فيهما معنى الظهور المسبوق بالخفاء المستدعى لذلك و هكذا الكلام فى المجموع من حيث هو مجموع فانّ ما يقوم بشىء لا يقبل الوجود فانّه لا يقبله ايضاً بالضرورة و ان اريد به القيود المخصّصة الكلية اللاحقة للوجودات فى العقل التى بها يصير الوجود عقلياً فانّ معروض هذه القيود يمتنع ان يقبل شيئاً من الوجودين لاستحالة اجتماع المتماثلين كاجتماع

١- قوله: واحداً خبر كان.

٢- اى القيود.

المتنافيين و اشار الى ابطال هذا القسم بقوله و اما الوجود العقلى فانه لا يقبل الوجود العينى و لا العقلى و كذا القيود المخصصة فانك عرفت القول المحقق فيما عدا الوجودين من القيود المخصصة ان امرها راجع الى العدم و هو لا يقبل الوجود و هكذا الكلام فى المجموع المركب من القيد المخصص الكلى و المقيد للزوم تركب الشئ من الوجود و غيره و قد مرّ الكلام فيه غير مرّة فلا حاجة الى الاعادة. و اما ان اريد بالظهور المذكور اعتبار الاعيان التى هى عبارة عن اثبات المهيئات و النسب و الاضافات من حيث هى مغايرة للوجود فقد عرفت ما فيه من عدم قابليتها للوجود و الظهور فلا حاجة الى مزيد تقرير و توضيح.

و اما الزابع فهو ان القول بالفرق بين ما ذكرتم من عالم المعانى و عالم الشهادة غير معقول و كذلك ساير العوالم على مقتضى قواعدكم و ذلك لان الوجودات الخاصة فى جميع العوالم واحدة لا اختلاف فيها عند التحقيق اذ لو وجد الاختلاف فمبدئه إما نفس طبيعة الوجود الذى هو كالمحل و الموضوع بالنسبة اليها و إما الاعيان الثابتة التى هى الاضافات و النسب العارضة للوجود او الهيئة الاجتماعية الحاصلة بينهما اذ الامر ههنا منحصر فى الامور الثلاثة و لا سبيل الى شئ منها.

اما الاسماء و الصور النوعية و الاضافات و النسب العقلية و بالجملة الاعيان الثابتة التى هى من عوارض الوجود فلانها من حيث هى اعيان ثابتة اى بقطع النظر عن معنى الوجود معدومات محضة فلا يصلح لان يكون مبدء لشيء.

و اما الوجود المطلق فلانه هو الواحد بالوحدة الحقيقية كما تقرر فكيف يكون مبدءاً للاختلافات المتكثرة.

و اما الهيئة الاجتماعية فلان حكمها ايضاً حكم سائر العوارض فى كونها عدماً محضاً فلا اختلاف فى شئ منها لا بحسب الموضوع و المحل الذى هو الواحد بالذات و لا بحسب المفهوم الاسمائى و لا بشئ من العوارض.

و اما القول بالاجمال و التفصيل فمجرد العبارة و محض اللفظ لا طائل تحته ههنا

لاشتراك العالمين بل سائر العوالم فى الموضوع الذى يستلزم تلك المهيئات و الصفات و يقومها و ليس فى احدها شرط تحقق به دون الاخر و لا مانع ينفيه لما تقرر ان ماسوى الموضوع الواحد عدم صرف.

واما الخامس فهو ان القول بوجود عالم يسمى عالم المثال ايضا من الخيالات الفاسدة و العبارات التى لا طائل تحتها و كيف لا و قد ذهب الى نفيه جمهور المشائين واحتجوا على ذلك بحجج قوية و براهين قاطعة قد اثبتها فى كتبهم و لا شك ان ما ذهب اليه مثل هذا الجم الغفير و اثبتها بالبراهين القاطعة يمتنع ان يكون الواقع خلافه و الا ارتفع الامان عن اليقينيات و افادة البراهين مطلقا.

واما السادس فهو ان القاعدة المقررة عندكم القائلة بان ما يكون ابعد من منبع الوجود و اقرب الى طبيعة الامكان الصّرف و العدم فان ظهور الوجود فيه يكون اتم و اكمل بعيدة عن الحق جدا و الاولى الاجود ان يجعل الامر على العكس اذ البديهية شاهدة بان القرب اى نوع كان هو المقتضى لظهور اثر احد المتأثرين (المتغايرين خ ل) فى الاخر و البعد هو المباتن (المنافى خ ل) لذلك كما يتبين فيما نحن بصدد فان ما يكون ابعد عن الفساد و التغير و الفناء مثل العقول و النفوس القريبة الى المبدء لا شك ان احكام الوجود فيه اكثر و ظهور خاصته فيه اتم و اكمل مما يتطرق اليه الكون و الفساد و لا يبقى على نهج مستمر ساعة كعالم الحس و ما يجاوره من عالم الصور لبعده عن المبدء.

قال ٣٥:

قلنا ان موضوعات الامكان و متعلقاته بالطبع هى التعينات و لا نسلم ان المهيئات و النسب (والصفات خ ل) و الاضافات غير قابلة للوجود فانها لو قارنت الوجود و قارنها الوجود (و قارن الوجود اياها خ ل) صارت موجودة بالضرورة فان من التعينات ما يكون موضوعها الطبعى الوجود الخارجى.

و منها ما يكون موضوعها الطبيعي الوجود العقلي، و منها ما يكون موضوعها بالطبع الوجود المطلق نعم أنّها غير موجودة بوجود يكون نفسها او مقوماً من مقوماتها و لو كانت المهيّة (المهيّات خ) من حيث هي هي غير مجعولة و لا معلولة فلا يلزم أن تكون الماهيّات الموجودة غير مجعولة و لا معلولة فإنّها لمّا صارت (فانّها متى صارت خ) بمقارنة الوجود موجودة احتاجت في موجوديّتها الى مقارنة الوجود الذي هو غيرها بالضرورة.

و لا يجب أن يكون كلّ موجود موجوداً بالذات فإنّ من الموجودات ما يكون موجوداً بالعرض فتأمل ذلك و هذه الموجوديّة من الاعتبار العقلية و لهذا قد تعرض الصفات السلبية و العوارض العدميّة و من جعل الوجود المطلق من الاعتبار العقلية فلملّه لم يفرق بينه و بين هذه الموجوديّة بل التبس على نظره امر القسمين فجعل الحقيقة المحققة بذاتها التي هي اصل سائر الحقائق الحقيقية امراً اعتبارياً فاعرف ذلك.

اقول ٣٥:

هذا شروع في هدم (حل خ ل) تلك الاشكالات و دفع تلك الايرادات مع تحقيق اصولهم و تأسيس قواعدهم بحيث لا يقال هيهنا الشكوك و لا تنزلها الشبه فاشار الى جواب الشك الاول منها بانّ موضوعات معنى الامكان و متعلقاته من المجعوليّة و المعلوليّة و الحدوث و غيرها انما هي من التعينات النسبيّة كما سبق تحقيق هذا الكلام في المقدّمة من أنّ الامكان عبارة عن ظاهر العلم باعتبار تمايزه عن الوجود بنسبته الى المعلومات و لا شك انّ تلك التعينات التي هي المعلومات انما هي احوال الوجود و صفاته التي لا يدرك الوجود الا بحسبها اذ الادراك انما وقع من الوجود على صفاته و احواله اللاحقة له في مراتبه المستهلكة احكام اطلاقه و وحدته فيها و لا شك أنّها من حيث أنّها احوال (و اعراض خ ل) و عوارض للوجود تستدعي المقارنة له فكيف يقال أنّها غير قابلة للوجود مطلقاً فإنّها عند مقارنتها للوجود و مقارنة الوجود اياها ضروريّة الوجود نعم أنّها من

حيث انفسها بقطع النظر عن معروضها ومقارنتها له لا تستحق الوجود ولا تستحق العدم ايضاً بل تقتضى بهذا الاعتبار عدم الاستحقاق (استحقاقية خ ل) لشيءٍ منهما وهذا هو مفهوم الامكان فالمتعينات النسبية التى هى موضوعات بالطبع لهذا المفهوم لا نسلّم أنّها غير قابلة للوجود فإنّ مقتضى طبائعها عدم استحقاقية الوجود لا استحقاقية العدم وذلك لأنّ تلك الاحوال عند مقارنة الوجود اياها ومقارنتها للوجود تصير موجودة بالضرورة فلو كان استحقاقية العدم مطلقاً مقتضى طبائعها للزم صيرورة الممتنع الذاتى موجوداً بضرورة الوصف وذلك بين الاستحالة فظهر أنّ عدم استحقاقية الوجود والعدم هو مقتضى طبائع التعينات وهذا معنى قوله أنّ موضوعات الامكان ومتعلقاته التعينات.

و علم ايضاً أنّ التعينات من حيث هى هى وان كان مقتضى طبائعها عدم الاستحقاقية لكن من حيث أنّها احوال للوجود وصفاته تقتضى بالطبع ان يكون الوجود فى مرتبة من مراتبه موضوعاً لها فإنّ من التعينات ما يكون موضوعه الطبيعى الوجود الخارجى ضرورة كونه من الاحكام المختصة بهذه المرتبة.

ومنها ما يكون موضوعه الطبيعى الوجود العقلى لاختصاصه بمرتبة العقل.

ومنها ما يكون موضوعه بالطبع الوجود المطلق.

فعلم أنّ التعينات بهذا الاعتبار ضرورية الوجود نعم أنّها غير موجودة بوجود يكون نفسها او مقوماً من مقوماتها فاذا قيل أنّها غير قابلة للوجود أنّما يكون بهذا المعنى لا غير. قوله ولو كانت المهيّة (المهيّات ظ) الى ههنا مقدّمات لتمهيد الجواب وهذا شروع فى دفع مقدّمات السائل من أنّ المهيّات عندكم غير مجعولة ولا معلولة لكونها غير موجودة بل غير قابلة للوجود فكيف تكون موضوعات للامكان.

فاجاب بانه لو كان المهيّات من حيث هى هى غير مجعولة ولا معلولة بالمعنى الذى عرفته انفا فأنّه لا يلزم ان تكون المهيّات المنضمّ اليها الوجود الموجودة لمقارنة الوجود اياها غير مجعولة ولا معلولة وذلك لانه اذا صارت بمقارنة الوجود الخارج عن ذاتها

موجودة فاحتاجت فى موجوديتها ضرورة الى ذلك المقارن الخارجى الذى هو غيرها بالضرورة و لا معنى للمعلولية و الجعل سوى الاحتياج فى الوجود الى الامر الخارجى. فلتن قيل انكم قد ذهبتم الى ان الوجود امر واحد حقيقى و ما عداه عدم محض و ان التكثر انما هو امر عدمى لا تحقق له فى نفسه فكيف يصح حينئذ اعترافكم بما يشعر بتعّدّد الوجود و ما يستلزمه.

«فى معنى قولهم التوحيد اسقاط الاضافات»

قلنا مسلم ان الوجود امر واحد حقيقى و هو الموجود بالذات و الواحد الذى ما عداه عدم محض لكن لذلك الواحد احوال كما عرفت غير مرة يظهر فيها بحسبها و لا يقع الادراك اى ادراك كان الا على تلك الاحوال بحسبها فان الواحد من حيث هو هو لا يعقل و لا يدرك فحينئذ لو اضيف الوجود الى المدرك من تلك الاحوال بحسب ما ظهر فيها من مشاهدة آثاره يكون ذلك الموجود موجوداً بالعرض لا بالذات اذ اضافة الوجود اليه انما هى بحسب توهمه و اعتباره فقط اذ الوجود فى نفسه لا نسبة فيه و النسب الوهمية الاعتبارية لا يقدح فى حقيقة الأشياء اصلاً فقولهم التوحيد اسقاط الاضافات اشارة الى هذا المعنى. و قوله و لا يجب أن يكون كل موجود موجوداً بالذات اشارة الى هذا السؤال و الجواب، و يفهم من تقريره على الوجه المذكور ما يحتاج فى ادراكه من عبارة المصنف الى تأمل فلا تغفل عنه.

ثم ان ما يضاف الى الماهيات و ينسب الى التعينات من الوجود انما هو معنى اعتبارى لا حصول له الا باعتبار المدارك اذ ليس له فى الخارج عنها محاذ كما عرفت فتكون الموجودية المدركة لها من الاعتبار العقلية و لهذا تعرض الصفات السلبية و العوارض العدمية.

و من جعل من المتأخرين نفس الوجود المطلق من الاعتبار العقلية فلعله لم يفرق

بين الوجود المطلق وبين ما يكون موقع ادراكه من احواله المستهلكة فيها احكام وحدته و اطلاقه بل التبس على نظره ما مرّ من القسمين فجعل الحقيقة المحققة بذاتها التي هي اصل سائر الحقائق امراً اعتبارياً فاعرف ذلك و هذا غير بعيد منهم فإنّ من رام باهتداء بصيرته الحولاء ان يحوم حول مثل هذا الحمى كمن ركب متن عمياء فلا غرو ان يخبط خبط عشواء.

قال ٣٦:

و القول بالظهور هيئنا انما يعنى به صيرورة المطلق متعيناً بشيء من التّعينات و قد عرفت انّ متعلقات الامكان بالطّبع هي التّعينات.

اقول ٣٦:

هذا اشارة الى ما ينحلّ به الشكّ الثانى و الثالث و ذلك انّ مرادهم بلفظ الظهور هيئنا ليس معنى الوجود بان يكون الشيء معدوماً فوجد و لا ان يكون مخفياً عن المشاعر الحسية فظهر بل المراد بقول الظهور هيئنا انّ الهوية المطلقة لما يلزمها من الوحدة الحقيقية الصّرفة التي تابى اعتبار النسب و الاضافات تنافى انتساب معنى الظهور و ما يجرى مجراه اليها لما عرفت من اقتضائه التكثر حتى لو فرض أن تكون معروضة لأحد المتقابلين و ذلك بعد ملاحظة نسبة التقابل فانما ينسب اليها الخفاء ليس الا كما عبر عنه لسان الشريعة بقوله كنت كنزاً مخفياً و ذلك لما فى معناه من اعتبار عدم الظهور الذى هو عبارة عن عدم الكثرة و هذا انما يكون بعد تنزلها عن صرافة اطلاقها و اعتبار النسب فيها فانه لا اعتبار للنسبة اصلاً فى تلك الحضرة كما عرفت غير مرّة فحينئذٍ ظهورها انما يكون بتنزلها عن صرافة اطلاقها و وحدتها الى الانتساب بالتقييدات و الانتباغ بكثرة تعيناتها فانّ الحقائق انما تظهر بمقابلاتها و ذلك لانّ الظهور عند

التحقيق هو أن يتصور الظاهر بصورة أثره فلا بد ههنا من متأثر قابل في متقابلة حتى يؤثر فيه و يتأثر منه فيظهر بصورته و يجعله مظهراً له و لو تأمل متأمل يجد هذا الحكم مطرداً في جميع المراتب في المحسوسات فإن اشعة الشمس مثلاً ما لم تصل الى جرم كثيف يصلح لان يكون متقابلاً لها و متأثراً عنها لا تؤثر فيه و لا تظهر بصورته من الالوان و الاضواء فإن الاجسام اللطيفة الشفافة ليست قابلة للاضاءة و التنوير و كذلك في الطبايع فإنه ما لم يحصل بينها فعل و انفعال لم يتصور ان يظهر الفاعل بصورة منفعله حتى يحصل امر ثالث غير الفاعل و المنفعل فيكون ذلك نتيجة الامتزاج و لا يكون امتزاجاً عقيماً فاسداً.

ثم انّ التعينات على ما عرفت لما كانت هي المتعلقة بالطبع للامكان فتكون معدومات بالذات و تصلح حينئذ أن تكون مقابلات للوجود المطلق حتى تتأثر منه فيظهر بصورتها.

فان قلت كيف تكون التعينات معدومات بالذات فإنها انما تكون كذلك لو كانت مقتضية للعدم و قد تقرر انها في ذاتها لا تقتضى الوجود و لا العدم.

قلنا عدم اقتضاها الوجود يكفي في كونها معدومات بالذات لان تلك التعينات اذا لم تكن علة مقتضية للوجود تكون معدومات بالنظر الى ذواتها ضرورة ان عدم علة الوجود كاف في علية العدم و ان كانت بالنظر الى الخارج من ذواتها موجودات لكن اذا قطعنا النظر عن ذلك الخارج فانما تستحق العدم و هذا معنى قولنا ان العدم ذاتي للممكن و اذا تقرر هذا ظهر اندفاع الشبهتين.

اما الثانية فلانّ الايجاب و الاقتضاء على هذا التقدير انما يكون بحسب هذه التعينات الامكانية التي هي المظاهر و المجالى للحقيقة و ذلك ظاهر لا حاجة الى بيان زائد.

و اما الثالثة فلانا نقول انّ ما نسب اليه الظهور هو تلك التعينات.

فان قلت التعينات معدومة صرفة قلنا انما تكون كذلك لو اعتبر التعينات من حيث

هى تعيّنات فقط و أما اذا اعتبر من حيث أنّها احوال للوجود مقارنة له و مظاهر يظهر بها فلا فإنّ تلك التعيّنات ماخوذة تارة من حيث أنّها كثرة حقيقية و حينئذ تكون معدومات صرفة و معتبرة اخرى من حيث أنّها معروضة للوحدة و بهذا الاعتبار موجودة و حينئذ تصلح لان ينسب اليها الظهور و غيره من المعانى الوجودية المقتضية لان تكون لها محال موجودة كالايجاب و الاقتضاء و غيرهما.

قال ٣٧:

و اما الطّبيعة المطلقة التى تشمل النوع العينى و العقى لما اقتضت الظّهور العينى تعيّن بالتّعين العينى فلزمها الصفات اللازمة لها عينية ايضاً فتحصل منها باعتبار بعض صفاتها انواع معينة عينية كاملة بالذات و حصل باعتبار بعض صفات اخرى انواع اخرى عينية غير كاملة بالذات متميّز كلّ ما فى الطّور الأعلى عن كل ما فى الطّور الذى تحته و يليه فتأمل هذه النكتة ليظهر لك الفرق بين الصّورتين و يظهر لك الفرق بين العالمين فإنّ حصول الشىء فى الكون المطلق من حيث هو كون مطلق انما يكون بحسب الاطلاق. على انا نقول انّ تحقيق القول فى هذا الموضع انما يحتاج الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر فعليك بمطالعة كتابنا المسمّى بالحكمة المنيعّة (المتقنه خ ل) ^١.

اقول ٣٧:

هذا تمهيد مقدّمة يعلم منها جواب الشك الرابع و لمّا كان منشأ تلك الشبهة انما هو قصور افهامهم عن ادراك ما بعد عن المحسوسات من المراتب لاعتیاد اذهانهم بالمحسوسات و ما يجرى مجريها من المراتب القريبة اليها فلا بدّ من المقدمات المنبّهة

و التمثيلات المعربة لهم تلك المراتب عسى ان يتجاوز و اعما وقفوا عنده من القصور.
 و اذ كان هذا الموضوع ممّا ليس للمقدمات البرهانية فيه كثير دخل غاية ما يمكن ان
 يستفاد منها رفع امتناعه و امكان ثبوته اقتصر المصنف ههنا على صورة تمثيلية تفيد
 ذلك فان كان المتعلم من ذوى الفطنة و الذوق السليم تكفيه و آلا فكثر المقدمات و
 البراهين ايضا ليست تغنيه.

و هى انّ الطّبيعة المطلقة للوجود التى تشمل النوع العينى منها و العقلى لما اقتضت
 بمقتضى تلك الحركة الحُبّية الوجودية الظهور العينى تعيّنت بالثّعين العينى اى
 بالمشخصات الخارجية و الاحوال اللاحقة للاعيان فى الخارج كالاستقلال بالوجود و قبول
 فرض الابعاد و ما يتبعهما فلزمتها الصفات اللازمة لتلك الاحوال عينية كاقضاء التحيز و
 التشكل و قبول الالوان و الاوضاع و غيرها فيحصل حينئذ من تلك الطبيعة باعتبار بعض
 صفاتها اى باعتبار ظهورها بحسب بعض احوالها العينية كالجوهرية مثلاً انواع معينة
 عينية كاملة بالذّات اى مستقلة فى الوجود غير تابعة لشيء فيه يسمّى عندهم بالحقايق
 المتبوعة كالاجسام و سائر اقسام الجواهر، و يحصل باعتبار بعض صفات آخر عينية ايضاً
 كالعرضية مثلاً انواع معينة عينية غير كاملة الذّات اى غير مستقلة فى الوجود تابعة لشيء
 فيه يسمّى عندهم بالحقايق التابعة و الصّور الكائنة كاقسام الكم و الكيف و لما كان الوجود
 العقلى من حيث هو كذلك داخلاً فى هذا القسم ما تعرض له بالاستقلال فحصل للوجود
 العينى بهذا الاعتبار نوعان مترتبان فى الظهور متميّز كلّ ما فى الطّور الآ على من
 الحقايق الجوهرية عن كلّ ما فى الطّور الذى يليه و تحته من الصّور العرضية.

اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا امكن ان يحصل للوجود المقيّد العينى مرتبتان كليتان
 مرتبتان فى التابعية و المتبوعية متميّز كل ما فى المرتبة العليا منه عن كلّ ما فى المرتبة
 السفلى فليكن حصول مثله للوجود المطلق الشامل له و لما يقابله اجدر و احرى فتأمّل
 هذه النكته يظهر لك الفرق بين الصورتين اى مطلق الوجود بالقياس الى الوجود المقيّد

العينى فيظهر لك الفرق بين العالمين فان عالم المعانى هو الوجود المجرد عن التعينات الصورية و الشخصيات العينية و ذلك لان حصول الشئ فى الكون المطلق انما يكون بحسب الاطلاق اى مجردا عن تعيناته العينية و العقلية و المثالية و سائر ما يتبعها من الصور فما يكون فى عالم المعانى من الموجودات يكون معزى عن تلك الشخصيات دون ما يكون فى عالم الشهادة و المثال منها فانه لابد و ان يكون محفوفا بها فظهر ان الفرق بين عالم المعانى و الشهادة كالفرق بين المطلق و المقيد من غير فرق.

و ينبغى ان يفهم ان المطلق ههنا هو الشامل للعينى و العقلى كما اشار اليه انفا فى صدر المقدمة لا المطلق الحقيقى فانه يمتنع حصول شئ فيه.

ثم ان هذا الكلام و ان كان غاية الجهد فى هذا المقام لكن انما يدل على وجود ذلك العالم اجمالا و لا دلالة له على حقيقته اصلا فلهذا احوال تحقيق القول فيه الى الحكمة المنية (المتقنه خ ل).

قال ٣٨:

و هكذا الكلام المبسوط فى عالم المثال فقد اشبعنا القول فيه هناك و غرضنا فى هذا المختصر تحقيق بحث اخر فيكون الشروع فيه من قبيل الفضول.

اقول ٣٨:

هذا اشارة الى جواب الخامس من الأسئلة و لما كان طريق دفع هذه الشبهة ما سلكه فى دفع الشبهة الرابعة بل تلك الصورة بعينها تصلح لان يدفع بها هذه الشبهة فان نسبة عالم المثال الى عالم الشهادة ايضا كنسبة المطلق الى المقيد بعينه كما سبق بيانه فى اثبات عالم المعانى فذلك التمثيل يكفى فى اثبات وجوده الذى هو محل الشبهة لكن بيان حقيقته و تحقيق الامر فى ذلك فمما هو خارج عن غرض هذه الرسالة فيكون

الشروع فيه من قبيل الفضول لأن دفع الشبهة يتم بدونه ولا يتعلق به ما انتظم لاجله جملة هذه الابحاث اصلاً اذ غايتها انما هو اثبات التوحيد على ما ذهب اليه اهل الحق من الصوفية وقد فرغ عن بيان ذلك باتم وجه لكن عند تطبيق امهات اصولهم على قواعد اهل النظر يتوجه شكوك لابد ان يتعرض لبيان دفعها بالاستقلال ثم ان من ذلك بيان انية عالم المثال وهليته البسيطة ولما امكن بيان ذلك بالصورة المثالية التي بين بها انية عالم المعاني اكتفى بذلك في دفعه واما بيان حقيقة شيء من العالمين فلما لم يتعلق به غرض هذه الرسالة ولا حل الشكوك فليس من الابحاث المحتاج اليها في شيء فالتعرض لها من الفضول.

قال ٣٩:

واما حديث الاكملتية بحسب ظهور الوجود في المرتبة الاخيرة فلعلهم ارادوا بها ان ما يكون مدركا على سبيل الاجمال ومعقولاً على سبيل التفصيل ومخيلاً وموهوماً ومحسوساً بالحواس الظاهرة فان خواص الوجود واثاره فيه تكون اكثر واكمل ممّا لا يدرك بجميع هذه الوجوه.

على ان من البين ان الانية المدركة المتصرفة في المرتبة الاخيرة مدركة بجميع هذه الادراكات بخلاف الانية المدركة المتصرفة في المراتب الباقية التي هي فوق هذه المرتبة فتأمل ذلك.

«بيان المرتبة»

اقول ٣٩:

هذا تحقيق تنحل به الشبهة الأخيرة^١ و تقريره أنّ مرادهم باكلمية المرتبة الاخيرة بحسب ظهور الوجود هو تنوع وجوه الظهور و تعدّد آثاره اذ المرتبة عبارة عن اثر يكون صورة و مظهراً لمؤثره فكلّ ما كان وجوه ظهور المؤثر فى ذلك الاثر اكثر و تنوعات قبول آثاره فيه اشمل كان اكمل بالضرورة و ذلك بين ظاهر فى المحسوسات فإنّ ما يكون مدركاً على سبيل الاجمال بحسب عوارضه الكلية و لواحقه العامة ككونه موجوداً و ذا حيوة و معقولاً على سبيل التفصيل بحسب مهيتته و حقيقته من حيث ذاتياته و مقوماته ككونه ذا حسّ و حركة و نطق هذا كلّ من حيث حقيقته الكلية.

و اما من حيث تشخّصه الجزئى و تعينه الخارجى فيكون عند غيبته عن الحواس و بعده مخيلاً بحسب صورته الشخصية ككونه ذاكّم و كيف و وضع معين و موهوماً بحسب المعانى الجزئية المتعين هو بها ككونه ذا نسب معينة مثل أنّه اب لشخص و ابن لآخر و محبّ و محبوب و غير ذلك و محسوساً بالحواس الظاهرة عند حضوره و قربه و لا شك أنّ آثار الوجود و خواصه فيه اكثر مما لا يكون مدركاً بجميع هذه الوجوه من المراتب و ذلك لاشتغال تعينه الواحد الذى هو الغاية القصوى للحركة الابدائية على جميع تنوعات الظهور المتكثرة اذ الظهور باحدى جمع الجمع (الجميع خ ل) هو الغاية.

ثم أنّ سائر الماديات من الجسمانيات و ان كانت مشتملة على جميع الوجوه الظهورية المدركة القابلة لكنه ليس فيها شىء من الوجوه الاظهارية الادراكية المتصرفّة الا المرتبة الاخيرة منها و هى النشأة العنصرية الانسانية فانّها كما أنّ لها احاطة بحسب ظهورها على جميع وجوه الظهور و مراتب الصور كذلك لها الإحاطة بحسب جميع مراتب الإظهار أيضاً فإنّ الإتية المدركة المتصرفّة التى فيها مدركة بجميع هذه الادراكات بخلاف ساير الانيات المدركة المتصرفّة التى فى المراتب الباقية من العقول و النفوس فانّها ليس لها

تنوعات وجوه الادراك مثلها.

فعلم من هذا انّ للمرتبة الانسانية احدىة جمع بحسب كلّ واحد من الطرفين اعنى طرفى الظهور و الاظهار اذ هو بالحقيقة مجمع بحرى القابل و الفاعل و لهذا يعبر عن حقيقته بقاب قوسى الوجوب و الامكان و سيجيى لهذا البحث مزيد بسط انشاء الله تعالى. لا يقال انّ السّؤال كان عام الورود بالنسبة الى جميع المراتب المنزلة اذا نسبت الى ما هو أعلى منها و الجواب حسبما قرره المصنف مخصوص بالمرتبة الاخيرة فكيف يتطابقان.

لاتأ نقول و ان كان هذا الجواب بحسب صورته التمثيلية التى التزم المصنف ابتناء بيانه عليها تقريباً لأذهان المتعلّمين له اختصاص بالمرتبة الاخيرة ظاهراً لكن لا يخفى على اللبيب وجه تعميمه بحسب سائر المراتب فان سائر المراتب المنزلة اذا استقصيت بالنسبة الى ما هو أعلى منها ترى اثر الظهور فيها اتم و وجوهه اكثر كالحيوان مثلاً بالنسبة الى الثّبات و الثّبات بالنسبة الى المعادن و المعادن بالنسبة الى بسائطها و هكذا الى آخره فانّ جميع ما هو انزل ترى وجوه ظهوره اشمل.

هذا هو الوجه الاثنى الذى ذكره المصنف تقريباً للاذهان و اما بيان لميّة ذلك فهو انّ الظّهور بحسب المدارك انما هو بحسب اختفاء الحقيقة و احكامه الذاتية الاطلاقية و ظهور النسب الاسمائية و ذلك انما هو بحسب تراكم القيود الامكانية و تعاكس وجوه الكيانية فكلّ مرتبة يكون انزل بحسب رتبة الوجود لابدّ و ان تكون تلك القيود فيها اكثر اذ النازل مشتمل على ما اشتمل عليه العالى من تلك القيود مع ما اختصّ به فى تنزله و كلّ ما كان انزل لابدّ و ان يكون للخواص و الاحكام اشمل و كلّ ما كان اشمل كان اكمل ضرورة انّ الكمال هو الجامعية التى يستتبع الخلافة الالهية كما ستطلع عليه انشاء الله هذا معنى ما اتفق عليه كلمة القوم فى هذا المقام.

ثم انّ المصنف لما كان فى صدد افحام الخصم على ما التزمه من الطريق فلا يستقيم

له على قانون التوجيه اخذ المسلمات فى طىّ المقدمات فلهذا عدل عن عبارة القوم الى تحقيق له يكون كالوجه الإئى لبيان المتنازع فيه بحيث تصير به المسئلة كالمشاهدات لا يمكن لاحد من ذوى العقول السليمة ان يشك فيها ونبّه على ذلك بقوله لعلهم ارادوا.

قال ٤٠ :

والانسان المستكمل لا يكون كما له الا بان تحصل له ملكات هذه الادراكات فى مراتبها و لا يكون الادراك الحسى و ما يلزمه من القيود الحاصلة له بالطبع مانعاً لسائر الضروب الباقية التى لا يحصل له بحسب الاكثر الا بالكسب والاختيار و لا يكون الموت بالحقيقة تنقيصاً للنفس بل تكميلاً لها فانّ النفوس الكاملة انما يتمكنون بعد الموت على جميع ما يتمكنون عليه قبله و تحقيق هذا البحث و التفصيل المعتبر فيه انما يحتاج الى بسط كلام و لا يحتمله هذا المختصر^١.

اقول ٤٠ :

هذا دفع لما يمكن ان يخطر على خاطر المسترشدين هيهنا من ان تنوع الادراكات لو كان مكملًا و موجباً للكمال على ما ذهبتم اليه لوجب ان لا يكون مانعاً للاستكمال ضرورة امتناع صيرورة الموجب المعدّ مانعاً و التالى ظاهر البطلان لما نشاهد من حال المكملين و المُسلّكين بالنسبة الى الطالبين و السالكين من منعهم استعمال القوى الادراكية و امرهم بحبس الحواس الآلية عن التصرف فى مدركاتها.

و ايضا يلزم ان يكون الموت تنقيصاً للنفوس حينئذ لانه موجب لعروها عن القوى الجسمانية التى هى موجبات الكمال و لا شك ان العرو عما يوجب الكمال نقص تام

١- راجع كتابنا «سرح العيون فى شرح عيون مسائل النفس».

فأشار الى دفع الاول منهما بانّا لا نسلم منع الادراكات الجزئية للكمال بل الانسان المستكمل انما يكون كما له بتحصيل ملكات هذه الادراكات فى مراتبها و ما يشاهد من حال المرشدين بالنسبة الى المسترشدين انما هو لتحصيل هذه الملكة و تعويد قواهم بها بحيث لا يكون الادراكات الحسية و ما يلزمها من القيود مانعة لهم عن سائر الضروب الباقية التى لا تحصل لهم بحسب الاكثر الا بعد التزام الكسب و اختيار طريق التعمل.

«فى بيان التوجه الایجادى»

ثم ان ههنا^١ تحقيقاً يحتاج الى مزيد بيان يحتوى على اسرار جليلة انما يدرك بعد تلطيف من السرّ و تصفية للقلب و هو انّ للانسان وراء هذه الادراكات الظاهرة و الباطنة المتعارفة نوعاً اخر من الادراك غير المعتاد نسبته الى هذه الادراكات نسبة الجنس الى حصصه النوعية فانها صور تنوعاته و هو ادراكه ما يدرك بحقيقته المطلقة و سرّه الخفى من حيث تجليها المستجنّ فيه المتعين من اطلاق الحق الذاتى باستعداده الكلى الذى به قبل حصته الخاصة من مطلق الوجود و ذلك فى الحقيقة هو الوصف اللازم لصورة معلومية الشئ للحق اذ هو المعين للنسبة العلمية المستتعبة لنسبة الارادة التى انما يضاف اليها التوجه الایجادى من بين الممكنات طلباً لايجاد المراد و هو الشئ المشار اليه بقوله تعالى «انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» (يس / ٨٣).

ثم لما كان^٢ التوجه الایجادى الالهى من الحق المطلق انما يتعين و يتقيد باستعداد المتوجه اليه فيقال انه مصاحب لكل موجود و بهذا الاعتبار يتصور نسبة معينة الحق للاشياء و حيثية قيوميته اذ هو سبب وجود ذلك الموجود و المبقى له المسمى بالمدد الوجودى فانه من حيث ذلك التوجه و التجلى يصل اليه المدد من الحق بالوجود المبقى له

١- تحقيق انيق و لعمري قل من وصل الى شاهرى معرفته.

٢- اى التجلى الوجودى المعبر عنه فى الآية بالامر و هو ملاك انية الحق مع المتجلى له.

و من حيث ذلك ايضاً يتشوّق الى طلب الحق و معرفته و التقرب اليه لولاه لم تصحّ و لم تثبت له مناسبة تقتضى الارتباط بين الممكن من حيث هو ممكن و بين الحق من حيث هو واجب.

و اذا عرفت هذا فافهم أنّ ادراك الانسان ما يدرك بقواه الباطنة الزّوجانية لا الجسمانيات منها انما هو بالامداد الواصل اليه من علم الحقّ الذاتى الذى لا يغيره من حيثية هذا التجلّى المشار اليه لكن من مقام الاسم الباطن الذى هو من صفات التّعين الجامع للتّعينات على ما مرّ و اما ادراكه ما يدرك بقواه الجسمانيات فمن حيث الامداد المذكور لكن من مرتبة الاسم الظاهر.

«نكتة سامية فوق ان تحوم حولها العبارة»

و اذا تمهّد هذا فاعلم^١ أنّ الانسان اذا سلك مسلك اهل التحقيق من التجريد و التّصفية و سائر ما ارشده اليه السالك الخبير و استهلك احكام كثرته الامكانية فى وحداته الكلّية و استهلك تلك الوحدات فى احديّة عينه الثابتة التى هى صورة المعلوماتية المذكورة حال توجّهه الحقيقى من حيثية التجلّى المذكور و طلبه الاتصال بالحق من تلك الحيثية شهوداً و معرفةً ظهر حكم الاتحاد بين هذا التجلّى المتعين و بين الحق المطلق فاكتسبت القوى الظاهرة و الباطنة من الزّوجانية و الجسمانية وصف التجلّى المتعين و استهلك احكام كثرتها فيه آخرأ كما استجن التجلّى المذكور و انحجب بالملابس

١- قوله: ان الانسان اذا سلك (اه) اقول راجع فى ادراك النفس حقائق الاشياء اخر الفصل الثالث من شرح العلامة القيصرى على فصوص الحكم (ص ٢٢، ط ١) و الفصل الثالث و الثلاثين من المرحلة السادسة من الاسفار فى العلة و المعلول (ص ٢٠٠ - ط ١) و مصباح الانس لابن الفناى ص ٣٣. و ايضا الهيات الاسفار ص ١٧٢ ج ٣، و ايضا ٣١٣، ج ١، و ص ٢٨٣، ج ١ من العلم الكلى من الاسفار و راجع فى ذلك العين الثامنة و العشرين من كتابنا عيون مسائل النفس و سرح العيون فى شرح العيون.

الامكانية واحكامها أولاً فيتجدد حينئذٍ للانسان بحكم هذا الاتحاد نوع آخر من الادراك ليس من قبيل الادراكات النفسانية الباطنية و لا الطبيعة الجسمانية الظاهرة بل نسبته فى شمول المعلومات و احاطة احكامها الى القوى النفسانية كنسبة^١ شمول معلوماته الى القوى الجسمانية و هذا هو الادراك الحاصل بالكسب و الاختيار المسمى بالكشف تارة و بالقوة القدسية اخرى فتلطف بنفسك ثم تدبر في هذا المقال عسى ان تفوز بما لم تكن تعلم بالنظر و الاستدلال و تحصيل الصور و تصوير المثل.

ثم اشار الى دفع الثانى مما يمكن ان يخطر بالبال بقوله و لا يكون الموت بالحقيقة تنقيصاً للنفس بل تكميلاً لها فإنَّ النفوس الكاملة انما يتمكنون بعد الموت على جميع ما يتمكنون عليه قبله من الافعال الكمالية و ذلك لانَّ قوتهم و تمكينهم انما هى بالملكات الكمالية التى نسبة القوى الجسمانية المتلاشية عند هجوم صدمات الموت اليها نسبة الآلات المعدة لتحصيل وجود شىء اليه و لا شك ان بعد تمام وجود ذلك الشىء و كماله قد تكون تلك الآلات كالموانع لصدور ما هو المطلوب من ذلك الشىء فضلاً عن ان يكون معداً فكذلك نسبة الآلات الجسمانية عند حصول تلك الملكة الكمالية و تحقيق هذا الكلام يحتاج الى تحقيق عالم البرزخ و ما للارواح الكاملة فيه و ذلك موقوف على مقدمات لا يسهل هذا المجال.

قال ٤١ :

و اذا عرفت هذا فنقول انَّ تلك الهوية الواحدة بالوحدة الحقيقية لما غلبت فيها احكام الوحدة على احكام الكثرة بل انمحي الكثرة تحت القهر الاحدى فى مقام الجمع المعنوى ثم ظهرت فى مظاهر متفرقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية على سبيل

١- شمول معلوماتها، نسخة عتيقة اى معلومات القوى النفسانية الى القوى الجسمانية.

التفصيل و التفريق بحيث غلبت الكثرة فى الاحكام على احكام الوحدة و خفى هناك امر الوحدة بحسب اقتضاء التفريق العقلى و التفصيل العينى اراد ان يظهر ذاته فى مظهر كامل يتضمن سائر المظاهر النورانية و الحقائق الظلية (والمجالى الظلمانية خ ل) و يشمل على جميع الحقائق السرية و الجهرية و يحتوى على جملة (جميع خ ل) الرقائق البطنية و الظهرية.

اقول ٤١ :

بعد فراغه عن تحقيق مسئلة التوحيد و دفع ما يرد على الاصول المبنية عليها من القواعد العامة الشاملة و القوانين الكلية الكاملة يريد أن يشير الى ما يتفرع عليها من المقاصد و امهات المطالب بحيث ينساق الى ما هو المقصد الأقصى فى هذه الرسالة اعنى اثبات جامعية الانسان و كماله الذى لا يوازيه فى ذلك احد من الموجودات و لا يدانيه شىء من الكائنات ثم ان بيان ذلك و تحقيقه يحتاج الى تمهيد مقدمة و هى ان الوحدة الحقيقية المضافة الى هوية الحق هى الوحدة المطلقة التى يستهلك فيها جميع المتقابلات من المتناقضات و المتضادات و غيرها لاشتغالها بالذات على جميع الموجودات سواء كان واحداً او كثيراً اذ كما يشتمل على جميع اقسام الوحدة (الواحد خ) كذلك يشتمل على جميع اقسام الكثرة فهى الجامعة بالذات بين سائر المتقابلات. و باعتبار هذه الوحدة يقال لا ضد و لا نذ للحق و انه واحد بلا عدد اى لا بالوحدة التى يضادها الكثرة فانه بذلك الاعتبار الكثير مضاد له و هو الاصل فى العدد.

فعلم من هذا ان نسبة الوحدة الاضافية و الكثرة الاضافية الى الوحدة المطلقة على السوية من حيث شمولها لهما و احاطتها بهما الا ان الوحدة الاضافية لما لم يكن يتميز منها الا باعتبار معنى عدمى دون الكثرة فان تمايزها انما هو بانضمام قيود زائدة عليها فيكون لها تقدم بالذات على الكثرة فكل تعين يكون الغالب فيه احكام الوحدة تكون اثار الوجود و الاطلاق فيه اظهر، و كل تعين تكون احكام الكثرة هى الغالبة فيه تكون تلك

الاحكام مخفية فيه و عرفت مما اشير اليه انّ التعيّن على قسمين ما يكون مبدأ خصوصيته الامتيازية هو الشمول و الاحاطة بالنسبة الى ما امتاز عنه من الامور المتغايرة كتعين الكل بالنسبة الى اجزائه و العام بالنسبة الى خواصه، و ما يكون مبدأ خصوصيته الامتيازية هو التضاد و التمانع كتعين الشيء بالنسبة الى ما يقابله و تعين الانواع و الجزئيات المتقابلة من هذا القبيل و لاشك ان الغالب فيه حكم الوحدة على الكثرة من القسمين هو الاول فلذلك اذا استقرت و امنت النظر الى المراتب المتعيّنة و الموجودات المتميزة وجدت كل ما كان الغالب على تعينه المعاني الوجدانية الغير المتقابلة كعالم الارواح و المثل يكون الظاهر فيها من آثار الوجود كالحيوة و الادراك و الحركات المتنوعة اكثر.

و كل ما كان الغالب عليه المعاني المتكثرة و الاحكام المتقابلة تكون الآثار الوجدية و الحقايق الاصلية فيه كامنة مخفية كما في عالم سورة معاداة الطّبايع و ثوران تضاد العناصر فانه انما خفى فيه تلك الآثار من الحيوة و تنوع الحركات لغلبة حكم التقابل في تعيناته لما فيه من ظهور التضاد الذي هو انهى احكام الكثرة الامكانية و لهذا اذا انكسر ذلك التضاد يعود قابلاً لظهور تلك الآثار و كلما كان الانكسار اشد كان قبول المنكسر لظهور تلك الآثار اكثر كما في المعادن بالنسبة الى النبات و كذلك النبات بالنسبة الى الحيوان الى ان يتم الانكسار و تحصل له قابلية ظهور الوحدة بكمالها حتى يصير قابلاً لان تظهر فيه الحقيقة الانسانية التي هي ظل الوحدة الذاتية التي منها المبدء و اليها المصير تأمل في هذه النكتة البديعة فانها تتضمن اسراراً جمّة جليلة.

إذا عرفت هذا فنقول انّ تلك الهوية الواحدة بالوحدة المطلقة^١ لما غلبت فيها احكام وحدتها الاطلاقية الذاتية على احكام الكثرة الاسمائية و الحقايق الوجدية بل استهلك و

١- جواب لما قوله الآتي أراد أن يظهر ذاته.

انمحي ظهور الكثرة تحت بطون القهر الاحدى الذاتى اى خفى احكام القيود المتقابلة فى مقام الجمع المعنوى الذى هو التعيين الجامع لجميع التعينات كما سبق انّ تعيين المطلق و خصوصيته هو جمع المتقابلات.

ثم ظهرت بالتجلى النفسى الوجودى فى مظاهر متفرقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية الحسية ظهور النفس و انبثائه فى المخارج بمظاهر الحروف و الكلمات على سبيل التفصيل كتنوع الموجودات فى المراتب و تعيين كل منها بخصوصيته الخاصة به و ظهور الكل بتلك الخصوصيات كما سبق^١ التنبيه عليه فى تفصيل الكمال الاسمائى بأن مقتضاه انما هو ظهور الكل بحسب جزئى من الجزئيات مقهوراً احكام وحدة ذلك الكل تحت احكام كثرة الجزئى الظاهر فحينئذ خفى هناك امر الوحدة بحسب اقتضاء الذات التفريق العقلى و التفصيل العينى اظهاراً للكمالات الخاصة الجزئية المتعلقة بجزئياتها. اراد ان يظهر ذاته الظاهرة على التفصيل بكليتها و احدىة جمعيتها فى مظهر كامل يتضمن سائر المظاهر الظاهرة هى بها تفصيلاً من الاسماء الالهية التوراتية و الحقايق الكونية الظلية و يشتمل على جميع الحقايق السرية من الاسماء الذاتية المعنوية و الجهرية من الاسماء الصفاتية و الفعلية و يحتوى على جملة الرقايق البطنية الالهية و الظهرية الخلقية فى مرتبة الجامعة الانسانية.

و مخلص هذا الكلام انّ الوحدة الذاتية و الهوية المطلقة لغلبة حكم الاطلاق فيها لا يمكن ان يكون للتفصيل الاسمائى فيها مجال اصلاً كما عرفت و كذلك المظاهر التفصيلية التى هى اجزاء العالم الكبير ايضاً لغلبة حكم القيود الكونية و الكثرة الامكانية فيها لا يمكن ان يكون للجمعية الالهية التى هى صورة الوحدة الحقيقية فيها ظهور فاقضى الامر الالهى أن تكون صورة اعتدالية ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة و لا للكثرة

الامكانية عليها سلطنة حتى تصلح لأن تكون مظهراً للحق من حيث تفاصيله الاسمائية واحدية جمعيته الذاتية بسعة قابليتها وعموم عدالتها وذلك هو النشأة العنصرية الانسانية اذ ليس في الامكان اجمع من الانسان لاحاطته بالمرتبة الاطلاقية الالهية والقيدية العبدية كما صرح به الشيخ - قدس سره - في رسالته المسماة بانشاء الدوائر^١ و لنورد عبارته الشريفة لعل المتأمل فيها يفوز ببعض ما يحتويه من النكات اللطيفة وهو قوله «قد تقرر عندنا ان الانسان نسختان ظاهرة وباطنة فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم باسره ونسخته الباطنة مضاهية للحضرة الالهية فالانسان هو الكل على الاطلاق الحقيقي (والحقيقة خ ل) اذ هو القابل لجميع الموجودات حديثها وقديمها ومساواة من الموجودات لا يقبل ذلك فان كل جزء من اجزاء العالم لا يقبل الالهية والا له لا يقبل العبودية بل العالم كله عبد و الحق سبحانه وحده اله واحد صمد لا يجوز عليه الانصاف^٢ بما يناقضه من الاوصاف الحادثة الخلقية العبادية والانسان ذو نسبتين كاملتين نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ونسبة يدخل بها الى الحضرة الكيانية فيقال فيه عبد من حيث انه مكلف ولم يكن ثم كان كالعالم و يقال فيه رب من حيث انه خليفة ومن حيث الصورة ومن حيث انه احسن تقويم فكانه برزخ بين العالم والحق و جامع للخلق والحق هو الخط الفاصل بين الحضرة الالهية والكونية كالخط الفاصل بين الظل والشمس فهذه حقيقته فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم وللحق الكمال المطلق في القدم وليس له في الحدوث مدخل تعالى عن ذلك والعالم له الكمال المطلق في الحدوث وليس له في القدم مدخل يخسأ عن ذلك فصار الانسان جامعاً لله الحمد على ذلك فما اشرفها من حقيقة وما اظهرها (اظهره خ) من موجود وما اخسها وما ادنسها ايضا في الوجود اذ قد

١- ط ليدن ص ٢١.

٢- بما يناقض الاوصاف الالهية كما لا يجوز على العالم الاتصاف بما يناقض الاوصاف الحادثة العبادية (كما في طبع ليدن).

كان منها محمد و ابوجهل و موسى و فرعون فتحقق احسن تقويم و^١ اجعله مركز الطائعين المقرين و تحقق اسفل سافلين و اجعله مركز الكافرين و الجاحدين فسبحان من ليس كمثله شيء و هو السميع البصير» هذا كلامه بعبارته الشريفة تأمل فيها بعد تنقية الباطن عن المواد التقليدية و الرسمية و تلطيف السر بالطائف الدوقية و الشوقية عسى الله ان يوفقك للاطلاع على شيء من مقاصده.

قال ٤٢ :

فان تلك الهوية الواجبة لذاتها انما تدرك ذاتها في ذاتها لذاتها ادراكاً غير زائد على ذاتها و لا متميز عنها لا في العقل و لا في الواقع و هكذا تدرك صفاتها و تجلياتها و اسمائها كذلك نسباً ذاتية غيبية غير ظاهرة الآثار و لا متميزة الاعيان بعضها عن بعض. ثم انها^٢ لما ظهرت بحسب الارادة المخصصة و الاستعدادات المختلفة و الوسائط المتعددة مفصلة في المظاهر المتفرقة من مظاهر هذه العوالم المذكورة و لم يدرك ذاتها و حقيقتها من حيث هي جامع لجميع الكمالات العينية و سائر الصفات و الاسماء الالهية فان ظهورها في كل مظهر و مجلى معين انما يكون بحسب ذلك المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق في العالم الروحاني ليس كظهوره في الجسماني فانه في الاول بسيط فعلي نوراني و في الثاني ظلماني انفعالي تركيبى.

اقول ٤٢ :

هذا تفصيل ما نبه عليه أنفا على سبيل الاجمال من عدم قابلية مرتبة من المراتب

١ - قوله اجعله الخ في الموضوعين صيغة امر اى اجعل كل واحد منها مركز دائرة و على محيط كل دائرة خلق مسانخ لتلك الدائرة لان الكلام في انشاء الدوائر.

٢ - جواب لما ياتى في الفصل الآتى و هو قوله فانبعث الخ.

١ جلائية كانت او استجلائية لان يصير مظهراً تاماً و مجلى جامعاً للهوية الواجبة الا النشأة العنصرية الانسانية.

وقوله فان تلك الهوية الواجبة اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد هيهنا من ان يقال لو كان الغرض من ايجاد الكون الجامع الانساني ظهورها بجميع مراتبها على نفسها كما ذكرتم للزم تحصيل الحاصل لانها مدركة لذاتها بجميع مراتبها حتى المحسوسات في التعيين الجامع للتعينات كما سبق تقريره.

فقال تلك الهوية و ان كانت مدركة لذاتها في ذلك التعيين بما اشتمل عليه من المراتب و التعينات لكن من حيث انها نفس ذاتها حاصل ذلك الادراك في ذاتها لذاتها اى لكمالها الذاتى على ما عرفت وليس نفس ذلك الادراك ايضاً امرأ زائداً على ذاتها و لا متميزاً عنها لا عقلاً و لا وجوداً لما سبق بيانه ان لا مجال للتعدد اصلاً فى هذه الحضرة حيث ان العلم فيها غير متميز من المعلوم والعالم اذ هذا التميز انما يحصل حيث تتمايز قوسا الوجوب و الامكان و ذلك فى مرتبة اخرى غير هذه المرتبة حيث تتمايز الوحدة من الكثرة كما مر و هكذا سائر الصفات و الاسماء فى هذه الحضرة انما تدرك من حيث انها نسب ذاتية غير ظاهرة الآثار و لا متميزة الاعيان بعضها عن بعض.

ثم انها لما ظهرت تلك الهوية فى النفس الرحمانى الذى هو محل تفاصيل الاسماء و مظهر تعينات الغير و السوى بحسب الارادة المخصصة و الاستعدادات المختلفة حسب اختلاف شئونها الذاتية الحاصلة بالفيض الاقدس و الوسائط المتعددة بناء على ما تقرّر عندهم ان تلبس الهوية السارية و الحقيقة النازلة بالصور الساقلة لا يمكن الا بعد تلبسها بالعالية منها ضرورة ان الاسماء توقيفية اذ بحصول الاعلى تستعد لتحصيل الانزل منها كتلبس المادة بالصورة الحيوانية مثلاً فانها انما يمكن بعد تلبسها بالنباتية و حصول ذلك

١ - قوله جلائية او استجلائية (اه) فقوله فان تلك الهوية الواجبة الى قوله ثم انها لما ظهرت ناظر الى الجلائية، و قوله ثم انها لما ظهرت ناظر الى الاستجلائية و هكذا كلام الشارح على وزانه.

الاستعداد لها فالمراد من الوسائط ههنا هو حصول الاستعدادات المرتبة الواقعة في دائرة مراتب الوجود لا ما يشعر بالعلية كما يتوهم من ظاهر لفظه متماترة مفصلة في المظاهر المتفرقة ومع هذا ما تمم (تم خ) به امر الظهور فإن ظهورها في هذه الحضرة وان كانت متماترة الاعيان مصححة لاطلاق اسم الغير لظهور اثار الاسماء و احكامها في تلك التعينات المتفرقة من مظاهر هذه العوالم لكن لم يدرك ذاتها و حقيقتها فيها باحدىة جمعيتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينية و سائر الصفات و الاسماء الالهية فان ظهورها في كل مظهر و محل معين انما يكون بحسب ذلك المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الجسماني فانه في الاول بسيط فعلى نوراني.

و في الثاني تركيبى انفعالى ظلمانى و كذلك في غيره من العوالم و المراتب و جزئياتها فان ظهور كل منها انما هو بتعيناته الخاصة به و اظهار اثاره الخصيصة بذلك التعين كما سبق تحقيقه في بحث الكمال الاسمائى.

قال ٤٣ :

١ فانبعث انبعثاً ارادياً الى المظهر الكلى و الكون الجامع الحاصر للامر الالهى و هو الانسان الكامل فانه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة و بين مظهرية الاسماء و الصفات و الافعال بما في نشأته الكلية من الجمعية و الاعتدال و بما في مظهريته من السعة و الكمال و هو الجامع ايضاً بين الحقائق الوجودية و نسب الاسماء الالهية و بين الحقائق الامكانية و الصفات الخلقية فهو جامع بين مرتبتى الجمع و التفصيل محيط بجوامع ما في سلاسل (سلسلة خ) الوجود^٢ ليظهر فيه بحسبه و يدرك ذاته حسبما ذكرنا

١- جواب لما ظهرت في الفصل السابق.

٢- متعلق لقوله انبعث.

من الحيثية الشريفة الجامعة و الجهة الكاملة.

اقول ٤٣ :

«فى معنى الامر والنهى باصطلاحهم»

لما يتبين ان التجلى الاول الذى هو حضرة الجمع لا يصلح للمظهرية المذكورة و لا التجلى الثانى الذى هو محلّ التفصيل فلا بدّ من الانبعاث نحو مظهر جامع للجمع و التفصيل فانبعث انبعثاً ارادياً لانّ مبدء هذا الانبعاث هو التخصيص العلمى السابق رتبة فيكون الانبعاث نحو المخصّص ارادياً لا ايجابياً اضطرارياً كما هو مذهب المشائين و ذلك المخصّص المنبعث اليه باعتبار بطونه هو المظهر الكلى اى الحقيقة الانسانية التى هى البرزخ الجامع بين الوجوب و الامكان الشامل لجميع الحقايق المنسوبة اليهما و باعتبار ظهوره هو الكون الجامع اى النشأة العنصرية الانسانية التى هى اخر تنزلات الوجود فيكون حاصراً للامر الالهى لانّ كلّ سافل محيط بالعالى فيكون محيطاً بسائر الموجودات لانّ الامر باصطلاحهم عبارة عن اظهار حكم الوحدة فى عين الكثرة المعبر بالحركة الایجادية تارة و النكاح السارى اخرى كما انّ النهى عبارة عن اظهار حكم الكثرة و رجوعها الى الوحدة.

«الحركة الایجاديه»

اذا عرفت هذا فاعلم ان السنة الالهية على ما هو مقتضى الوحدة الذاتية استدعت أن تكون الحركة الایجادية دورية استرجاعية كما سيجئ تحقيقه انشاء الله تعالى^١ فالمدد الالهى الذى يتعين من مطلق الفيض الذاتى بالبرزخية المشار اليها يصل الى العقل الاول

المكْنَى عنه بالقلم ثم اللّوح ثم العرش ثم الكرسي ثم باقى الافلاك فلأ بعد فلك ثم يسرى فى العناصر ثم المولّدات و ينتهى الى الانسان منصباً بجميع خواص ما مرّ عليه من المراتب ثم ان كان الانسان المنتهى اليه ذلك المدد المنصب ممّن ترقى و سلك و اتحد بمراتب النفوس و العقول و تجاوز عنها ايضاً بالمناسبة الذاتيّة اللازمة لصورته الاعتداليّة حتّى اتحد ببرزخيّته الّتى هى مرتبته الاصليّة فانّ المدد الواصل اليه بعد انتهائه فى الكثرة الى اقصى درجاتها و لا شك انّ لهذه الكثرة لابدّ من صورة احاطيّة لا يشذّ عنها شيء و هى احديّتها الّتى بها يصل الى تلك البرزخيّة الّتى هى من جملة نعوّتها الالهية الواحديّة الثالّية للوحدة الحقيقيّة فيتمّ الدائرة حينئذ بالانتهاء الى المقام الّذى منه تعيّن الفيض الواصل الى العقل تدبّر هذا السرّ العظيم اذ به تعرف كيفيّة توجّهه من مبدئه و انبعائه اليه و هو المظهر الكلّى باطناً و الكون الجامع الحاصر للامر الالهى ظاهراً و هو الانسان الكامل اذ هو الجامع بين مظهريّة الذات المطلقة و بين مظهريّة الاسماء و الصّفات و الافعال لما فى نشأته الكلّية من الجمعيّة والاعتدال و لما فى مظهريّة اى قابليّته الّتى هى الحقيقة البرزخيّة الجامعة من السّعة و الكمال و هو الجامع ايضاً بين الحقائق الوجوبيّة و الامكانيّة و نسب الاسماء الالهية و الصّفات الخلقية ضرورة انّ حقيقته الّتى هى قاب قوسى الوجوب و الامكان منشأ سائر النّسب و الصّفات و الحقائق وجوبيّة كانت او امكانيّة حقّية كانت او خلقية (وجوبيّة كانت او امكانيّة، الهية او خلقية نسخة) فهو جامع بين مرتبتى الجمع و التّفصيل كما مرّ محيط بجميع ما فى سلسلة الوجود من المراتب.

و قوله ليظهر فيه بحسّبه متعلّق بقوله انبعث اى ذلك الانبعث المذكور نحو هذا المظهر الكلّى اّما هو ليظهر فيه بحسّبه من احدىّة جمعيّته و ملّخصه أنّه اراد ان يظهر على نفسه فى شأن من شئونه الكلّية الجامعة لجميع افراد شئونه بحسّب ذلك الشّأن فأنّه لا يمكن ان يظهر بحسّب جامعيّته و احدىّة جمعيّته الكماليّة الا فى شأن جامع كذلك

شريف بما لا يمكن مثله اذ ليس كمثلته شىء فيدرك فيه ذاته من تلك الحيثية الجامعة التى ليس ورائها اماكن اصلاً بتلك الجهة الكاملة الاحاطية فهذا هو الغاية للحركة الابدائية و السراية الحبية المعبر عنها ههنا بالانبعاث.

قال ٤٤ :

فلئن قيل ان الواجب لذاته انما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته و يعقل معلوله الاول الذى يعقل الأشياء كلها بحصول صورها المفضلة فيه بحصوله له و بحضوره عنده لاقتضائه اياه و ايجابه له و افاضته عليه جميع ما يحصل فيه من تلك الصور المفضلة ثم انه انما يعقل الأشياء كلها علماً غيبياً اجمالياً على ما ذهبتم اليه و يعقلها ايضاً بحصول صورها المفضلة فيها فى الخارج عملاً تفصيلياً فهو بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقية يعقل الأشياء كلها و يدركها بالوجهين جميعاً و اما الجزئيات المادية فانما يدركها على وجه يليق به و بكماله الحقيقى اى على الوجه الكلى لا على الوجه الذى يلزم منه النقص و التغير فى ذاته.

اقول ٤٤ :

بعد فراغه عن تحقيق ذلك الاصل الكلى و بيان ان الانسان هو الغاية للحركة الابدائية على ما هو مقتضى طريقهم يشير الى دفع ما يرد عليه و على طريقهم الموصل اليه بحسب القواعد الحكمية والقوانين الجدلية منها ان الواجب لذاته بما له من الظهور على الوجه المذكور مستغن عن مظهر غير ذاته فى ظهوره على نفسه و على تقدير التسليم فالعقل الاول كاف فى ذلك و ذلك لان الواجب لذاته انما يعقل ذاته بحصول ذاته

لذاته كما سبق بيانه و يعقل ايضاً معلوله الاول الذى يعقل الاشياء كلها بحصول صورها المفضلة فيه كذلك بحصوله له و بحضوره عنده لما عرفت ان الاقتضاء و الايجاب انما يستدعيان حصول الموجب و حضوره عند الموجب بضرب من النسبة شديدة الارتباط و كان المعلول الاول ههنا حاصلأ عند الواجب حاضراً عنده بما اشتمل عليه من الصور المفضلة فيه لاقتضائه آياه و ايجابه له و افاضته عليه جميع ما هو حاصل فيه من الصور و ايضاً فان الواجب يعقل الاشياء كلها علماً غيبياً اجمالياً بحصول ذاته لذاته فى التعيين الجامع على ما ذهبتم اليه و يعقلها ايضاً بحصول صورها المفضلة فيها فى الخارج علماً تفصيلياً فى النفس الرّحمانى فالواجب بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقية يعقل الاشياء كلها و يدركها بالوجهين الاجمالى و التفصيلى فما جعلتم غاية للحركة الابدادية و السريان الذاتى لا يصلح للغاية لحصولها بدون الحركة، فلان قيل: الغاية للحركة الابدادية انما هو الادراك التفصيلى للاشياء مطلقاً كلياتها و جزئياتها و الواجب بوحدته الحقيقية انما يدرك الكليات منها على هذا الوجه دون الجزئيات، قلنا: لا نسلم عدم ادراك الواجب الجزئيات مطلقاً بل يدركها على وجه يليق بكماله الحقيقى اى على الوجه الكلى لا على الوجه الذى يلزم منه النقص و التغير فانه يمتنع ان تتوجه^١ نحو هذا التوجه الإرادة الالهية و لا يلزم من عدم ادراكه على هذا الوجه عدم ادراكه مطلقاً و الى دفع هذا السؤال اشار بقوله و اما الجزئيات.

قال ٤٥:

٢ و ما قيل ان رؤية الشئ نفسه بنفسه ما هى مثل رؤيته نفسه فى امر اخر يكون له

١- على هذا الوجه- خ.

٢- قوله و ما قيل، اشارة الى ما ذكره الشيخ الاكبر فى الفص الأدمى من فصوص الحكم (ص ٦٣) فان رؤية الشئ نفسه الخ.

كالمرأة فإنه تظهر له نفسة في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ ولا تجليّه له ففيه نظر فإنه لو اريد بالرؤية هيئنا الادراك المنسوب الى البصيرة و هو الادراك العقلى فالامر الذى يصحّ ان يكون مرآة لرؤية نفسه فيه هو العقل الاول من جملة معلولاته.

و لو اريد بها الادراك المنسوب الى الباصرة وهو الادراك الجزئى فمن البين ان الواجب لذاته لا يكون جزئياً لما عرفت ان كلّ جزئى لابدّ وان يكون ممكناً لذاته وكيف لا فان كل مرئى بالذات برؤية الباصرة لابدّ و ان يكون عرضاً جسمانياً و كلّ ما هو مرئى بالعرض برؤية الباصرة فهو ماذى جسماً طبيعياً كان او جسمانياً.

اقول ٤٥ :

هذا اشارة الى ما ذكره الشيخ محيى الدين - قدس سره - فى فصوص الحكم إيماءً و به يدفع الشبهة المذكورة و هو انّ رؤية الشئ نفسه بدون تميّز المظهر من الظاهر و استقلاله بظهور احكامه الخاصة به ما هى مثل رؤيته نفسه فى امر اخر يكون متميّزاً فى الوجود عيناً و حساً بظهور احكامه كالمرأة فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحلّ المنظور فيه ممّا لم يكن يظهر له فى غير وجود هذا المحلّ و ذلك لانّ القابل له تأثير فى الظاهر فيه باعطائه اياه صورته التى ظهر بها فاتّها بخصوصياتها متفرّعة على تأثير متولّد منه كما اشار اليه بقوله رئيس الموحّدين حسين بن منصور الحلاج فى قوله ولدت امّى اباه ان ذا من عجبات.

ثم اورد عليه المصنف أنّه لو اريد بالرؤية فيه الادراك المنسوب الى البصيره و هو الادراك العقلى فالامر الذى يصحّ ان يكون مرآة لرؤيته فيه هو العقل الاول لتمييزه فى الوجود و استقلاله ضرورة كونه من معلولاته و اختصاصه بالتعين الامكانى.

و لو اريد بها الادراك المنسوب الى الباصرة و هو الادراك الجزئى فمن البين انّ الواجب لذاته لا يكون جزئياً لما عرفت ان كلّ ما هو معروض للتشخص و التّعين الذين بهما يصير

الشئ جزئياً لابد وان يكون من الممكنات وكيف لا وان كل مرئى بالقوة الباصرة لا يخلو من ان يكون ادراكها له اما أولاً وبالذات او ثانياً وبالعرض وكل مرئى بالذات برؤية الباصرة لابد وان يكون عرضاً جسمانياً وذلك لان الرؤية اما بخروج الاشعة او بالانطباع والاشعة انما تنتهى الى السطوح الملونة كما ان الانطباع لا يكون الا من شأنها وكل ما هو مرئى بالعرض برؤية الباصرة فهو مادي جسمائياً طبيعياً كان او جسمانياً.

لكن ههنا محل بحث وهو أنه ان كان المراد بقولكم ان الادراك المنسوب الى الباصرة هو الادراك الجزئى المتعلق بالاعراض الجسمانية ان ما حصل للعقل بتوسط هذه الآلة مطلقاً ينحصر فيه فممنوع لما ثبت عندكم من وجود الكلّى بعد الكثرة.

وان اردتم به ان الادراك المنسوب الى هذه الآلة من حيث كونه صادراً منها أولاً كذلك فعلى تقدير تسليمه لا شك ان للعقل ان يجرد الصورة الموصلة اليه بواسطة الآلات عن اللواحق الخارجية فلا يصح أن يقال ان العقل لا يدركها مطلقاً سيما عند من هو معترف بوجود الكلّى الطبيعى الخارجى و اذا تقرر هذا فلا يلزم ان يكون الواجب غير مدرک بواسطة الآلات اصلاً.

فلئن قيل ان ما يكون متعلقاً لهذا الادراك من حيث هو كذلك يجب ان يكون محفوظاً بالعوارض المادية الخارجية والواجب من حيث انه واجب يمتنع ان يكون كذلك فلا تصح نسبة الرؤية اليه.

قلنا ان ما يعطيه المحل المنظور فيه لابد وان يكون من اللواحق الخارجية للطبيعة الواجبية حتى يصح اسنادها الى المحل فالتباسها بتلك الملابس المظهرة لها فى المدارك من الغاية المطلوبة الباعثة للحركة الایجادية فيجب ان يكون مشاهدة مدركة بهذه الحيثية نعم يلزم ان لا يطلق عليه حينئذ اسم الواجب لان الاسماء توقيفية عندهم كما سبق الايماء اليه لكن لا يلزم من عدم اطلاق هذا الاسم عليه فى مرتبة من المراتب ان لا تكون تلك الحيثية مرئية مطلقاً والشيخ ما اطلق عليها هذا الاسم من هذه الحيثية

بل أنما يطلق عليها اسم الحق لا مطلقاً بل من حيث أسمائه الحسنی؛ و يؤید ما قلنا قول بعض الائمة «لم اعبد رباً لم اراه» وكذلك قول الشيخ في مواضع متفرقة^١ كقوله فلا تنظر العين الا اليه، ولا يقع الحكم الا عليه.

وقوله: فان قلت محجوب فلست بكاذب أو ان قلت مرتباً فذاك الذى ادرى وامثاله ممّا لا يحصى فى كلامهم.

هذا كله اذا نسب الرؤية المذكورة الى الحقيقة الحقّة من حيث اطلاقها و ظاهريتها فى مقام قرب النوافل، و اما اذا نسب اليها لا من حيث تقيدها و مظاهرها الخلقيّة العبدية فسائر المدارك و المشاعر متساوية فى عدم ادراك جماله و العقل كالحسّ قاصر عن الوصول الى سرادق جلاله لعدم المناسبة بين الحادث و القديم حيث قال الشيخ فى الفتح المكي فى هذا البحث و ان اطلقت المناسبة يوماً عليه كما اطلقها الامام الاوحد ابو حامد الغزالي - رضى الله عنه - فى كتبه و غيره فبضرب من التكلّف و بمرمى بعيد عن الحقائق و الآفائ نسبة بين المحدث و القديم ام كيف يشبه من لا يقبل المثل الى من يقبل المثل هذا محال.

اعلم ان هذا الكلام من المصنف هيهنا أنما وقع فى معرض التشكيك من حيث أنّه فى صدد توجيه الاسئلة و ايراد الشبه لكن لما لم يكن فى تقرير الاجوبة ما يتعلّق بهذا الكلام وجب التعرض لجوابه حتى لا يتوهم أنّه أنما ذكر للتحقيق.

قال ٤٦:

فان قيل العقل الاول لا يصلح لمرآتية صورته الجامعة لسائر صفاته الكمالية و التّعينات الاسمائية بل أنما يصلح لمرآتية تلك الصورة الكون الجامع الذى يظهر به سائر

١ - قوله كقوله فلا تنظر العين الخ، راجع الفصل الهودى من فصوص الحكم ص ٢٥٩ من شرح القيصري.

الاسماء و الصفات و التعينات و هو فى مظهريته موقياً لها عن التحريف و التغير اذ ما من قابل من القوابل يقبل الفيض المقدس (القدسى - نسخة) على نحو من القبول او تظهر فيه الصور الالهية على ضرب من التعين ألا و فى الانسان الكامل مثال ذلك على الوجه الاكمل.

قلنا ان حقيقته السارية فى كل المظاهر هيئنا بوحدتها الحقيقية غير مُدركة فى كل المراتب الموجودة فى الكون الجامع بل انما تُدرك صورتها فى بعض المراتب فيكون ادراك بعض الصور و الاسماء^١ تعقلياً غيبياً لا غير و متى تحقق هذا فمن البين حينئذ أن مرآتية الكون الجامع ليست بصورتها.

اقول ٤٦ :

هذا ايراد على ما ذهب اليه السائل من ان صلاحية المرآتية انما هى للعقل الاول و ان الكون الجامع ليس له صلاحية ذلك اصلا و بيانه ان العقل الاول لاختصاصه بمرتبة واحدة من مراتب تلك الحقيقة لا يصلح لان يكون مرآة بصورتها الجامعة لسائر صفاتها الكمالية من الجمالية و الجلالية و مراتبها الجلائية و الاستجلائية و انما يصلح لذلك ان لو كان له بحسب كل مرتبة من تلك المراتب نسبة خاصة لا اختصاص له بمرتبة دون اخرى بل تكون لكل منها فيه حصة بها يصح ان تكون مرآة لها بما فيها من الافراد حتى يصح ان يكون مرآة للصورة الجامعة مظهرة اياها بجميع ما هى عليه من غير تحريف و لا تغيير فحينئذ لا يصلح لتلك المرآتية على الوجه المذكور الا الكون الجامع الذى لا اختصاص له بمرتبة دون اخرى بل ما من مرتبة الا وفيه جزء منها كما استعرف و لهذا يظهر به سائر الاسماء و الصفات و جميع التعينات و هو فى مظهريته لها موقياً اياها عن

١- بعض صور الأسماء - نسخة.

التحريف و التغيير.

اذ ما من قابل من القوابل الامكانية يقبل فيضان الصور الكونية من المبدء المقدس على نحو من القبول او القوابل الوجوبية يظهر فيه الصور الاسماوية على ضرب من التعين ألا وفي الانسان الكامل مثال ذلك على وجه اكمل لجامعيته الكمالات الجلائية و الاستجلائية و الظهورية و الاظهارية على ما عرفت.

فجواب ذلك ان الكون الجامع انما يصلح لتلك المراتية لو أدرك الناظر فيه بسائر الاسماء و الصفات فى المراتب الموجودة فيه على ما هى عليه و ليس كذلك ضرورة ان الحقيقة السارية فى كل المظاهر هيئتها التى هى الناظر فى الحقيقة بوحدها الحقيقية غير مدركة اى غير مدركة بجميع المراتب الموجودة فى كونها الجامع حين ينظر اليه و ألا لزم ان يكون جميع الافراد الانسانية مدركا لها على الوجه المذكور و ليس كذلك بل انما يدرك الحقيقة صورتها هيئتها فى بعض المراتب فقط كما هو المشاهد فيكون ادراك بعض الاسماء تعقلاً غيبياً لا غير و متى تحقق هذا فمن البين أن مراتية الكون الجامع ليست للصورة الجامعة لعدم ارائته جميع المراتب مطلقاً.

قال ٤٧ :

على انا نقول ان حقيقة الحق و صورته الحقيقية لو كانت نفس حقيقة الانسان و صورته لم يبق فرق بين الظاهر و المظهر و المرأة و المرئى.
ولو كانت غيرها فلو كانت نفس حقيقة الوجود المطلق كان غير الانسان الكامل كالعقل المجرد يصح ان يكون مجلى و مظهراً لها.
و لو كانت هى الوجود المتعين بجميع هذه التعينات و سائر الصفات و الاضافات لصح

ان يكون مظهرها مجموع العالم الكبير فإنّ اجزاء مجموع العالم الكبير الواحد بالموضوع و بالهيئة الصوريّة الاجتماعيّة مثل مجموع الانسان المتألف من النفس المجردة و القوة العاقلة و الحاسة و البدن المادى الانسانى فلو صحّ ان يقال ان هيهنا وحدة حقيقيّة و صورة طبيعيّة نوعيّة لصحّ ان يقال ان هناك ايضاً وحدة حقيقيّة و صورة طبيعيّة هي المدبّرة المتصرّفة الموجودة لجميع اجزائه المدركة لها جميعاً على ما تقولون به، على ان من جملة اجزاء العالم انواعاً غير متناهية وجد بعضها فى الازمنة الماضية ثم انقرض بالكلية و وجد بعضها فى الازمنة الحاضرة ثم أنّها تنقرض بالكلية فى الازمنة المستقبلية و يوجد البعض الباقي منها فى الازمنة الآتية مع أنّه لم يوجد فى الازمنة الماضية و الحاضرة لكنّه انما يصير منقرضاً بعد زمان بالكلية.

ثم انّ جميع الكمالات الممكنة لنوع الانسان لا يمكن حصولها لشخص واحد من الاشخاص الكاملين من ذلك النوع المختلفين بحسب الاستعدادات الغير المتناهية الموجودة فى الازمنة الغير المحدودة.

فلا يمكن ان يجعل فرد منهم من المظاهر التامة الكاملة بالنسبة الى صورة تلك الحقيقة و كيف لا فإنّ الكمال الذى يكون لخاتم الانبياء لا يمكن حصوله لنبي اخر و الكمال الذى لخاتم الاولياء عندهم لا يمكن حصوله لولى اخر من الاولياء.

اقول ٤٧ :

هذا اشارة الى ابطال القول بالمرآتية و الظاهرية و المظهرية مطلقاً و بيان ذلك انّ صلاحية مرآتية الانسان الكامل بل مرآتية شىء من الموجودات بخصوصه للحقيقة الحقّة غير متصورة بوجه من الوجوه.

فانه لو امكن ان يكون هناك شىء يصلح للمرآتية كان العالم الكبير هو ذلك الشىء و هو ايضاً لا يصلح لها و ذلك لان حقيقة الحق و صورته الحقيقية لا يخلو من ان تكون هي

نفس الحقيقة الانسانية او غيرها.

و الثانى منحصر فى القسمين اذ لا يخلو من ان تكون هى حقيقة الوجود المطلق او المقيد المتعين بجميع التعينات ضرورة ان المقيد بتعين خاص مقابل للتعينات قد ابطله الدلائل السالفة بالوجوه المبينة المذكورة فلو كان الاول يعنى الحقيقة الحققة نفس حقيقة الانسان فامتناعه ظاهر ضرورة انه لم يبق حينئذ فرق بين الظاهر و المظهر و المرأة و المرئى و ذلك بين الاستحالة، و لو كان الثانى و هو ان تكون تلك الحقيقة هى حقيقة الوجود المطلق فلانه يلزم حينئذ ان يكون سائر افراد الموجودات لها صلاحية المرآتية فيكون غير الانسان الكامل له هذه الصلاحية سيما العقل المجرد الذى هو اقرب رتبة و اقدم صلاحية و ادومها فلا اختصاص للانسان بهذه الصلاحية بل و لا لشيء من الموجودات.

و اما الثالث و هو ان يكون تلك الحقيقة هو الوجود المتعين بجميع التعينات و سائر الصفات و الاضافات فلانه حينئذ يلزم ان لا يصلح لمظهريتها الا مجموع العالم الكبير بجميع اجزائه فان له ايضا صورة وحدانية لان مجموع اجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع و بالهيئة الصورية الاجتماعية مثل مجموع الانسان المتألف من النفس المجردة والقوة العاقلة والحاسة والبدن المادى الانسانى فلو صح ان يقال ان هيهنا وحدة حقيقية و صورة طبيعية نوعية لصح ان يقال ان هناك ايضا اى فى العالم الكبير وحدة حقيقية و صورة طبيعية نوعية هى المدبرة المتصرفة الموجودة لجميع اجزائه المدركة بها جميعاً اى كليّاتها و جزئياتها على ما يقولون به فانه خلاف مذهب السائل مع ان من جملة اجزاء العالم انواعاً غير متناهية وجد بعضها فى الازمنة الماضية ثم انقرض بالكليّة كالحوادث و وجد بعضها فى الازمنة الحاضرة ثم انه تنقرض بالكليّة فى الازمنة المستقبلية كالحوادث المقارنة لهذا الزمان و وجد البعض الباقي منها فى الازمنة الآتية مع انه لم يوجد فى الازمنة الماضية و الحاضرة لكنه انما يصير منقرضاً بعد زمان بالكليّة كالامور المقارنة للازمنة المستقبلية هذا

مع أنّ جميع الكمالات الممكنة لنوع الانسان لا يمكن حصولها لشخص واحد من الاشخاص الكاملين من ذلك النوع لأنّ افراد ذلك النوع مختلفون بحسب الاستعدادات الموجودة في الازمنة الغير المحدودة فلو حصل لواحد منها جميع كمالات النوع يلزم ان يكون ذلك حاصراً لما لا يتناهى و ذلك محالٌ و اذا كان الامر على هذا الوجه فلا يمكن ان يجعل فرد منهم من المظاهر التامة.

فقوله فلا يمكن جواب الشرط المذكور اى لو صحّ ان تكون الوحدة الحقيقية مدركة و متصرفّة في العالم الكبير المشتمل على الاجزاء الغير المتناهية المستدعى كلّ منها للكمالات الغير المتناهية لاستحال ان يجعل فرد من افراد تلك الاجزاء من المظاهر التامة الشاملة الكاملة بالنسبة الى صورة تلك الحقيقة السارية في العالم الكبير بجميع اجزائه و كمالاته و كيف لا يستحيل ذلك و انتم ذاهبون الى أنّ الكمالات المخصوصة لخاتم الانبياء لا يمكن حصولها لنبيّ اخر و الكمال الذى لخاتم الاولياء ايضاً لا يمكن حصوله لولّى اخر من الاولياء فكيف يمكن ان يكون واحد من افراد الانسان الذى هو واحد اجزاء العالم الكبير مشتملاً على جميع افراده و كمالاتها على تقدير ان لا يمكن حصول كمالات واحد من تلك الاجزاء لآخر (للاخر خ).

قال ٤٨ :

و حينئذ لو صحّ ان يجعل ذلك المظهر التام الكامل جميع تلك الأشخاص لصحّ ان يجعل ذلك المظهر جميع اجزاء العالم الكبير الذى يكون من جملته الانسان و اشخاصه ثمّ انّ ادراك ذاتها من حيث هى جامعة لجميع الكمالات على النسق المذكور لو لم يكن من الكمالات الحقيقية المؤثرة المرغوبة فيها المطلوبة لذاتها لم يصلح ان يكون علة غائية لايجاد العوالم على ما ذهبتم اليه و لا ينبعث نحوه الارادة المخصصة و المحبّة الذاتيّة الالهية و لو وجب ان يكون من جملتها لتوقّف الواجب لذاته فى شيء من كمالاته

الحقيقية على غيره الممكن بحسب ذاته الحادث من جهة نشئته فلم يكن الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته.

فلئن قيل ان توقفه في ذلك^١ على الكون الجامع لا يمكن ان يكون من حيث هو مغاير اياه^٢ قلنا ان توقفه عليه من جهة اشتماله على جميع القوابل و المظاهر و انضمام بعضها الى بعض (البعض خ) و ما يشبهه و لا شك ان الكون الجامع من هذه الجهة مغاير له.

اقول ٤٨ :

هذه تتمّة الايراد المبطل للمراتية و المظهرية مطلقا و بيان ذلك انه قد تبين ان حقيقة الانسان لا يصلح لتلك المظهرية فحينئذ لو جعل الصالح لها هو العالم الكبير بجملة اجزائه الكيانية الالهية لزم المحال ايضاً لانه لو صح ان يجعل مرآة الحقيقة الواجبة العالم الكبير اعنى جميع اجزاء العالم الذى من جملته الانسان و اشخاصه فحينئذ ادراك تلك الحقيقة ذاتها من حيث هى جامعة لجميع الكمالات الاسماوية على النسق المذكور الذى هو عبارة عن ظهورها بسائر مراتب العالم حتى المحسوسات فى نشأة جامعة لمرتبتى الظهور و الاظهار حائزة لمنقبتى الشعور و الاشعار اعنى النشأة الحقيقية الانسانية لو لم يكن من الكمالات الحقيقية المؤثرة المرغوبة فيها المطلوبة لذاتها لم يصلح ان يكون علّة غائية لايجاد العوالم باعثة للحركة الحية الایجادية على ما ذهبتم اليه و حينئذ يجب ان لا ينبعث نحوه الارادة المخصصة والمحبة الذاتية الالهية.

و لو وجب أن يكون من جملتها للزم ان يكون الواجب لذاته محتاجاً فى شيء من كمالاته الحقيقية الى غيره الممكن بحسب ذاته الحادث من جهة نشأته متوقفاً كمالاته عليه فاذا كان مراتية العالم تستدعى الادراك المذكور المستلزم لاحتياج الواجب و توقفه

١- أي في شيء من كمالاته الحقيقية.

٢- أى الواجب.

فى كمالاته على غيره فلو صحّ مراتبته لزم ان لا يكون الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته فقله فلم يكن الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته جواب الشرط المذكور.

ثم اورد على هذا الكلام بان توقّف تلك الحقيقة^١ فى كمالاتها على الكون الجامع اى النشأة الانسانية لا يمكن ان يكون من حيث هى مغايرة لها فانّها بهذه الحيثية معدومة مطلقاً كما مرّ غير مرّة فلا يصلح لأن يكون موقوفاً عليها الكمالات الواجبية.

فاجاب بانّ توقّفها على تلك النشأة انما هو من حيث اشتمالها على جميع القوابل والمظاهر المتكثرة حتى يصحّ ان يكون مظهراً لحقايق الاسماء و خصوصياتها و من حيث اشتمالها على النسبة الانضمامية التى لبعضها الى بعض و ما يشبه تلك النسبة الانضمامية من انواع النسب مثل التنافى والتقابل الموجب لتعكس اشعة الاظهار و ظلال الظهور حتى يصلح لأن يكون مظهراً لتلك النسب الواقعة بين تلك القوابل فانّ خصوصيات القوابل انما يعرف بالنسب و لاشك ان الكون الجامع من هذه الحيثية مغاير للواجب ضرورة من جهة الكثرة الامكانية العدمية.

قال ٤٩ :

ثم انهم قد اتفقوا على ان وصول الانسان الى حد الكمال الحقيقى لا يمكن الا بانحلال العقد و التخلص عن القيود و بحصول الانطلاق و الوصول الى حد الاطلاق فيكون الكمال الحقيقى و الادراك الحقيقى العينى لا يحصل عندهم للساكين ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق فالادراك و العلم الذى هو الكمال عندهم ما ينكشف لهم عند الوصول الى هذه المرتبة و سقوط سائر القوى الجسمانية المدركة و المُعَيَّنة على الادراك عن التآثر و الفاعلية و توجه القوى القدسية و العاقلة بالكلية نحو القدس و انخراطها فى

سلك الملاً الأعلى من الارواح المجردة وكونها بمعزل فى تلك الحالة عن استعمال تلك القوى الجسمانية وحينئذٍ فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الادراكات الحسية و الخيالية و الوهمية و الفكرية بل هذه الادراكات عندهم مانعة لحصول ما هو الكمال الحقيقى عندهم ثم ان الانسان لا يصل الى ما هو الكمال الحقيقى عندهم الا بقهر القوى الطبيعية و تقوية القوى القدسية و تبديل الاخلاق السيئة بالحسنة و ملازمة الافعال الجميلة و حينئذٍ كان الانسان الكامل هو المشارك للعقول المجردة و الارواح الكاملة فلا يمكن ان يقال انه هو الكون الجامع اذ لا يوجد فيه ما هو مثل العفاريث و المردة ولا ما يماثل السباع و الوحوش و البهائم و الحشرات الموزية و من البين انه لا يوجد فيه ما يماثل الافلاك و الكواكب الغير القابلة للخرق و الالتيام المتحركة على سبيل الاستمرار دائماً مع امتناع عروض الانقطاع.

اقول ٤٩ :

ما سبق من الاشكالات انما هى متعلقة بالقسم النظرى من علومهم و هذه الايرادات متعلقة بالقسم العملى منها من جملتها انهم قد اتفقوا على ان وصول الانسان الى حد الكمال الحقيقى اى بلوغه الى مرتبة حقيقته الجامعة لسائر الاسماء و الحقايق كما عرفت لا يمكن له الا بعد انحلال العقد الحاصلة به عند تطوره بالاطوار الاستيداعية والاستقرارية و التخلص عن القيود الحاصلة فى تلك المراتب مما اكتسب من كل واحد منها حين تلبسه بها و تطوره بحسبها حتى يدخل فى الانطلاق الاصلى و يحصل له الوصول الى الاطلاق الذاتى الذى هو مقتضى تلك الحقيقة فيصل الى الكمال الحقيقى الذى هو ادراك الحقايق على ما هى عليه ادراكاً حقيقياً عينياً فانه لا يحصل لاحد من السالكين هذه المرتبة عندهم ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق فان الادراك الذى فى كل مرتبة انما هو بحسبها مشوب باحكامها الخاصة بها فالادراك الحقيقى و العلم اليقينى الذى هو

الكمال عندهم ما ينكشف لهم عند الوصول الى هذه المرتبة و سقوط سائر القوى الجسمانية المدركة و المعينة على الادراك من الفاعلية و التأثير لئلا يختلط المدركات الحقيقية الكلية باحكام تلك القوى من العوارض الخارجية الحاجزة و اللواحق المادية المانعة عن ادراك الحقائق و يبقى على صرافتها الاطلاقية حتى يتمكن القوى القدسية و العاقلة للتوجه بالكلية نحو القدس و انخراطها فى سلك الملاءة على من الارواح المجردة و العقول المقربة بتحصيل وجوه المناسبات من دوام ملاحظة المبدء الحق و الاستخلاص عن وجوه ما به التمايز كما ذكر و لا يخفى انه حينئذ بمعزل فى تلك الحالة عن استعمال القوى الجسمانية و اذا كان الامر على هذا الوجه فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الادراكات من الحسية و الخيالية و الوهمية و الفكرية بل هذه الادراكات كلها تكون عندهم مانعة لحصول ما هو الكمال الحقيقى لديهم. و ايضا اتفاهم على ان الكمال الحقيقى لا يمكن تحصيله الا بقهر القوى الطبيعية و تقوية القوى القدسية و تبديل الاخلاق السيئة بالحسنة و ملازمة الافعال الجميلة و يلزم منه ان يكون الانسان الكامل هو المشارك للعقول المجردة و الارواح الكاملة فى تمام الصفات فلا يمكن حينئذ ان يقال انه الكون الجامع اذ لا يوجد فيه على هذا التقدير ما هو مثل العقاريت و المردة و لا ما يماثل السباع و الوحوش و البهايم و الحشرات الموزية مادام فى هذه المرتبة، و من البين ايضا انه لا يوجد فيه مطلقاً فى جميع مراتبه ما يماثل الافلاك و الكواكب الغير القابلة للخرق و الالتيام المتحركة على سبيل الاستمرار و الدوام مع عدم عروض الانقطاع لشهادة بديهة العقل بانه ليس فى الانسان شىء كذلك.

قال ٥٠:

ثم ان من البين ان الكمال الذى يقولون به كالامر الممتنع لانه لو وصل اليه السالك و ادركه لما امكنه ان يعقله بالقوة العاقلة لاتفاهم على ان العقل يستحيل ان يدركه لكونه

من الاطوار التى فوق العقل فامتنع ان تصل اليه القوة العاقلة فامتنع ان يتعلّق به شىء من القوى الجسمانية المدركة بالحفظ والاحساس والتخيّل والمحركات وهذا بيّن لا يحتاج الى بيان زائد فامتنع ان يعبر عنه بشىء من العبارات، على ان تجرّد القوة الناطقة القدسيّة عن القيود الطّبيعيّة لا يتحقّق إلّا بالموت ولا يتحقّق بالاعراض عنها بعدم التفاتها اليها و الى مقتضياتها و افعالها و غاياتها و بيّن ان (و غاياتها فإنّ - خ) انحصار النّظر فى الامر المطلق و دوام الملاحظة له لا يوجب رفعها و صيرورتها فى حكم العدم ثمّ انّ الرّوح الناطقة لا تتجرّد بالموت عن كثير من القيود التى هى من لوازمها و كالاجزاء بالنّسبة اليها.

اقول ٥٠:

هذه شبهة اخرى دالة على امتناع حصول غايتهم المطلوبة و الوصول الى غرضهم المرغوب فيه المسمّى بالكمال عندهم و ذلك لانّ الكمال الذى يقولون به كالامر الممتنع لانّ حصوله يستلزم امتناع ادراكه و كل ما كان حصوله مستلزماً لامتناع ادراكه يكون ممتنع التّحصيل فيكون الكمال المطلق عندهم امراً ممتنع التّحصيل فيكون ممتنعاً. و بيان ذلك انّ من الاصول المقرّرة عندهم انّ الكمال الحقيقى المطلق لديهم لو وصل اليه السالك و ادركه لما امكنه ان يتصوّر ذلك بالقوة العاقلة و يحاط بالصّورة العقلية فانّ الاراء متفقة على انّ للعقل طوراً خاصاً فى الادراك لا يمكنه ان يتجاوز عنه كما هو حال ساير المشاعر فانّ لكلّ منها مرتبة مخصوصة فى الادراك و مدركات خاصّة بها لا يتعلق ادراكاتهم إلّا بها فى تلك المرتبة خاصّة فللعقل ايضاً مرتبة مخصوصة فى ادراكه و مدركات خاصّة بها لا يتجاوز ادراكه عنها فكما انّ البصر مثلاً لا يقدر ان يتجاوز عن ادراك الكيفيات المبصرة و يدرك الاصوات و النّغم فكذلك العقل لا يمكنه ان يتجاوز عن ادراك الكليات المعقولة و يدرك الحقائق الكشفية و المعانى الدّوقية فاذا امتنع ان يحاط الكمال المذكور بالصّورة العقلية فامتنع ان يتعلق به شىء من القوى الجسمانية المدركة و

يختص بحفظه و احساسه و تخيله و محاكاته لأنّ القوّة العقلية المجردة التي هي اقرب القوى الى صرافة القدس و ابعدها عن اللواحق المادية و العوارض الخارجية لا يدركها فهذه القوى الجسمانية التي انما يدرك الاشياء محفوفة بالعوارض و اللواحق اخرى بذلك و هذا بين لا يحتاج الى بيان زائد.

و اذا كان كذلك فامتنع ان يعبر عنه ايضاً بشيء من العبارات لأنّ الالفاظ انما وضعت بازاء المعانى المعقولة فما لم يعقل لم يكن مدلولاً للالفاظ لأنّ دلالة الالفاظ على المعانى انما يكون بعد تعبيرها بالالفاظ و التعبير مسبوق بتعقل المعانى و انطباعها في الحافظة ثمّ تخيلها في المتخيلة و محاكاتها لما يحاذيه من الالفاظ فاحساسها بالحس المشترك و تعبيرها بذلك عنها فما لم يكن المعنى معقولاً و متخيلاً لم يكن أن يُدَلَّ عليه بالالفاظ المحسوسة و الاشارات الوضعية فاذا تقرر هذا ظهر أنّه يمتنع ان يعبر عن تلك الغاية التي هي الكمال عندهم بشيء من العبارات فيكون من الممتنعات و المعدومات الصرفة ضرورة لأنّ كلّ ما ليس بمتنوع و معدوم صرف فهو صالح لان يعبر عنه فانعكس الى قولنا كلّ ما امتنع ان يعبر عنه فهو متنوع و معدوم صرف.

و ايضاً فان تجرد القوّة الناطقة القدسية عن القيود الطبيعية التي هي هذه الاخلاق الزمنية و الافعال الرذيلة على ما التزمه لكونه شرطاً للكمال عندهم لا يتحقق الا بالموت و لا يمكن تحقيقه بمجرد الاعراض عنها و عدم التفات النفس اليها و الى مقتضياتها و افعالها و غايتها فان الملكات الطبيعية لا يمكن ان يتخلف عن الشخص بمجرد التصورات و الافعال المضادة لها.

و ما قيل ان دوام ملاحظة المطلق يوجب رفع القيود ليس كذلك فانّ انحصار النظر في الامر المطلق و دوام الملاحظة له لا يوجب رفعها و صيرورتها في حكم العدم فانّ الامور الثابتة بالطبع اللازمة لخصوصيات المراتب التابعة اياها وجوداً و تحقّقاً لا يمكن ان يرتفع بمجرد امر اعتباري تصوّري من الملاحظة و المراقبة و غيرهما، على انّ الروح

الناطقة بالموت ايضاً لا تتجرّد عن كثير من القيود الّتى هى من لوازمها وكالاجزاء بالنسبة اليها فكيف بدونه.

قال ٥١:

على انا نقول انّ الكمالات العقلية المستندة الى الحجج القويّة و البراهين القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة بالفكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال امزجة ساير الاعضاء و القوى الحيوانية و النفسانية و الطبيعّية لو صحّ ان يقال انها من المناقص و الخيالات الفاسدة و الحجب المانعة للوصول الى كمالات الحقيقة لصحّ ان يقال انّ الادراكات الحاصلة من تكرار بعض الالفاظ المعيّنة بالاصوات القويّة المحللة للارواح النفسانية المدهشة للحواسّ البشرية لا سيّما عند التخلّى عن الخلايق و السكون فى المواضيع المظلمة و تناول الاغذية الرديّة المولدة للكيموسات الفاسدة فى الاوقات المضرة و ملازمة الحالة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس؛

١ من جملة الادراكات الحاصلة لارباب الماليخولياء و الممرورين الذين يقطعون (يحكمون خ ل) بثبوت ما لا تحقق له فى الاعيان لسوء ظنونهم و فساد افكارهم و يشاهدون صوراً و اصواتاً لا وجود لها فى الخارج اصلاً لانحراف امزجتهم و فساد بنيتهم. و اما الحالة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس فهى بالحقيقة ايلام للروح و اتعاب للبدن بالجوع و السهر المفرطين المجتّفين للدماغ و اجزائه المخرجين لامزجة الاعضاء و الارواح و البدن عن الاعتدال و بارتكاب الالام و المشقّات و ترك الزاحات بالاختيار و تعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانية تكلفيّة يفيد الحزن و البكاء و الهمّ و الخوف و البؤس و الدلّة و قلّة الحميّة و الفقر و المسكنة و سقوط الهمة و ينفى السرور و الفرح و

اعتدال المزاج الموجب للذة البدنية و الروحانية فهذه الحالة لا شك أنّها مسقطه للطبيعة مضغّة للقوة موجبة لانحراف الامزجة الانسانية عن الحالة الاعتدالية مفيدة لامراض كثيرة بعضها بدنية و بعضها نفسانية معدة لقرب الموت و زوال الحياة (القوة - خ ل) بالضرورة فالادراكات المتفرعة على هذه الطريقة لا شك أنّها من جملة الادراكات الفاسدة.

اقول ٥١:

هذه اشارة الى الشبهة التى اوردها فى صدر الرسالة من أنّ القطع بما يخالف العقل ضرورة ممّا يدلّ على استحكام سوء المزاج.

و بيان ذلك أنّ الكمالات العقلية الحاصلة لاهل الاستدلال المستندة الى الحجج القويّة و البراهين القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة بواسطة الافكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن و اعتدال امزجة سائر الاعضاء الآلية من موضوعات القوى الادراكية و ما يعاونها من القوى الحيوانية و النفسانية و الطبيعية بدون تحريك شىء منها و ميلها عن كيفية الاعتدالية التى هى صورة الوحدة الحقيقية و محل ظهورها و مظهر صورها و مصدر سائر الاوصاف الحقّة و الآثار الصحيحة انما هى الكمال الحقيقى و الادراك العينى.

فلو صحّ ان يقال أنّها من المناقص و الخيالات الفاسدة و الحجب المانعة للوصول الى الكمالات الحقيقية لصحّ ان يقال أنّ الادراكات الحاصلة من تكرار بعض الالفاظ المعينة بالاصوات القويّة المحللة له للارواح النفسانية التى هى موضوعات العلوم و الادراكات المدهشة للحواس البشرية المعاونة ايّاها فى صدور آثارها الكمالية لا سيّما عند التخلّى عن الخلائق و السكون فى المواضع المظلمة و تناول الاغذية الرذيلة المولدة للكيوموسات الفاسدة فى الاوقات المضرة و ملازمة الطريقة المسماة عندهم بمخالفة النفس المعلوم بطريق التجربة و القياس العقلى ارتكاب شىء من ذلك يزيد فى القوة الخيالية و الوهميّة

بميل الصورة الاعتدالية الدماغية عن وحدتها المزاجية اللطيفية الانسانية الى اليبوسة الكثيفة الحيوانية فمواظبة تلك الامور و استدامتها لا شك انها تقضى الى غلبتها على الطبيعة جدًا و استيلاء المُرّة السوداء على سائر القوى المدركة فيكون الادراك الحاصل لهم حينئذ من جملة الادراكات الحاصلة لارباب الماليخولياء و الممرورين الذين يقطعون (بثبوت ما لا تحقق له خ ل) بتحقيق ما لا ثبوت له فى الاعيان لسوء ظنونهم و فساد افكارهم باختلال الصورة الاعتدالية التى هى آلات تلك القوى و لذلك يشاهدون صوراً و اصواتاً لا وجود لها فى الخارج اصلاً لانحراف امزجتهم من الاعتدال و فساد بنيتهم بتطرق الاختلال و ذلك لان ظهور علامات الامراض عقيب ارتكاب اسبابها مما يفيد الجزم بوقوعها ضرورة.

و اما الحالة المسماة عندهم بمخالفة النفس فهى بالحقيقة ايلام للروح بارتكاب المكاره و ما يكون على خلاف ما تشتهي و اتعاب للبدن بالجوع و السهر المفرطين المجتفين للدماغ و اجزائه التى هى من آلات القوى النفسانية الفكرية المخرجين لامزجة الاعضاء الآلية و الارواح النفسانية بل و البدن كله الذى هو موضوع جميع تلك القوى عن الاعتدال و بارتكاب الالام و المشقات و ترك الراحة بالاختيار و تعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانية تكلفتية يفيد الحزن و البكاء و الخوف و الهم و البؤس و الذلة و قلة الحمية و الفقر و المسكنة و سقوط الهمة بارتكاب الامور الخسيسة و الاوضاع الشنيعة و احتمال اذى الناس و غير ذلك مما يرتكبه الملامية منهم.

و هذه كلها مع انها من اخلاق الخسيسة الواقعة فى طرف التفريط من العدالة الحقيقية الكمالية تنفى السرور و الفرح و اعتدال المزاج الموجب للذة البدنية و الروحانية الذى به قيام العلاقة الحيوانية.

فهذه الحالة لا شك انها مسقطه للطبيعة مضغفة للقوة موجبة لانحراف الامزجة الانسانية عن الحالة الاعتدالية مفيدة لأمراس كثيرة بعضها بدنية و بعضها نفسانية كما

سبق معدة لقرب الموت و زوال القوة بالضرورة فالادراك المتفرع على هذه الطريقة لا شك من جملة الخيالات الفاسدة و الادراكات الباطلة.

قال ٥٢:

١ قلنا ان المظهر الكامل هو الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر فى سائر المراتب الموجودة فيه ٢ فان المرتبة الاولى يوجد فيها العلم بالذات و سائر الصفات و التعينات و الماهيات علماً غيبياً اجمالياً غير تفصيلي و فى المرتبة الثانية ٣ يوجد فيها العلم بالجميع علماً غيبياً تفصيلياً و فى المرتبة الثالثة ٤ يوجد تلك المعانى وجوداً عينياً تفصيلياً و يدرك فيها الجميع بعدة ضروب من نوع الادراك و ٥ فى المرتبة الرابعة يوجد فيها جميع ما فى هذه المراتب لاشتمالها عليها مع اشتمالها على معنى الاحدية الجمعية الحقيقية الكمالية التى لا يتصور الزيادة عليها من جهة التمام و الكمال فظهر ان الصورة الاكملية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هى كذلك الا فى هذا المظهر فتأمل ذلك.

قوله فيكون ادراك بعض الصور و الاسماء تعقليا غيبيا لا غير مردود لأن الحقيقة السارية فى الكل تدرك بذاتها ذاتها و ما عدا ذاتها من لوازم ذاتها علماً غيبياً اجمالياً فى الانسان الكامل و الكون الجامع المتضمن لسائر المظاهر المشتمل على جملة ما ذكر من المراتب و انما تدرك الامرين جميعاً فيه ببعض التعينات و الاسماء الالهية ادراكاً عقلياً

١- جواب لقوله الماضى فى الفصول السابقة و هو قوله فلئن قيل ان الواجب (قال ٤٤).

٢- اى التعين الاول العلمى.

٣- اى العقل الأول.

٤- اى العالم الكبير.

٥- اى النشأة العنصرية الانسانية.

تفصيلاً على حسب بعض ما فيه من القوابل، و تدركها ايضاً ببعض تعيينات و اسماء اخرى ادراكاً وهمياً و تخيلياً على حسب بعض ما فيه من قوابل أخرى.

و تدرك ايضاً بتعينات و اسماء اخرى ادراكات حسية على حسب ما فيه من القوابل التى تتعلق بها تلك التعينات فهى بالذوات انما تدرك الكل بالكل بحسب ما فيه من الكل ادراكاً تاماً كاملاً لا مزيد عليه فتأمل ذلك.

اقول ٥٢:

هذا شروع فى دفع تلك الشبه على الترتيب فبدء أولاً بجواب الشبهة القائلة بعدم صلاحية الانسان لأن يكون مظهراً كاملاً و ان استحقاقيته غيره من التعيين العلمى و العقل الاول و العالم الكبير لتلك المظهرية اكثر.

و بيانه ان المظهر الكامل عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التى فى سائر المراتب الموجودة فيه و هذا هو النشأة العنصرية الانسانية لا غير فانها آخر تنزلات المظاهر الواقعة فى آخر تنزلات المراتب و قد عرفت ان كل مظهر سافل شامل للعالى و كل مرتبة سافلة شاملة لعلياها بما فيها من المظاهر فيكون الانسان العنصرى هو الحائز لسائر المراتب و المظاهر فلا يصلح للمظهرية المذكورة الا هو لان المظهر الكامل الذى هو عبارة عما يصلح لأن يكون مرآة جامعة لجميع الحضرات الالهية و العوالم الكيانية يجب ان يكون له بحسب كل مرتبة من المراتب الكلية المذكورة انموذج خاص به يكون ذلك عنده كالنسخة الجامعة لسائر جزئيات تلك المرتبة الهيئية كانت او كونية اذ لكل فرد من افراد المظاهر الجزئية مرتبة خاصة يظهر بخصوصيته الخاصة به فيها و لا يظهر فى مرتبة اخرى ذلك الظهور فان الكمال الكل و ان كان له ظهور فى الكل لكن بحسبه و من

حسبه و مع ذلك يكون له احدىة جمع الجمع التى بها يصلح لمرآتية الحضرة الواحدىة بالوحدة الحقيقية و ذلك مختص بالنشأة العنصرية الانسانية فانها لما كانت آخر تنزلات الوجود فقد حصل لها من كل مرتبة عند وصولها اليها فى مرورها عليها انموزج جامع و نسخة شاملة يظهر فيها جميع ما فى تلك المرتبة سالحة لأن تكون مرآة لما فيها عندها فيكون شأنه هذه عبارة عن مجموع مشتمل على جميع هذه النسخ (النسخة خ ل) و الانموزجات و المرايا مع احدىة جمع الجميع.

شعر :

من كل شىء لبّه^١ و لطيفه مستودع في هذه المجموعة

فاذا عرفت هذا علمت ان المرتبة الاولى اى الثعين الاول العلمى لا يصلح لتلك المظهرية و ان كانت جامعة لجميع المراتب فان ما يوجد فيها (منها خ) من المظاهر و المراتب غير متمايز بعضها عن بعض و لا متميز عنها ايضاً فيكون ذلك الظهور علماً غيبياً اجمالياً لا تفصيلياً وكذلك المرتبة الثانية اى العقل الاول فانها و ان كان لها ايضاً جامعية توجد فيها صور الجميع متميزة اذ علمه بالجميع علم غيبى تفصيلى لكن تلك الصور المتميزة انما هى الصور التى بحسب مرتبته الخاصة فقط و كذلك المرتبة الثالثة و هى هيهنا العالم الكبير فانه و ان كان توجد فيها تلك المعانى وجوداً عينياً تفصيلياً و يدرك فيها الجميع ايضاً بعدة ضروب من نوع الادراك لكن قد فاتته احدىة جمع الجمع و اما المرتبة الرابعة التى هى النشأة العنصرية الانسانية فيوجد فيها جميع ما فى هذه المراتب لاشتمالها على جميع المراتب بما فيها من المظاهر مع الاحدية الجمعية الكمالية التى لا يتصور عليها المزيد من جهة التمام و الكمال اذ بها تحصل للحضرات الالهية مع العوالم الكيانية صورة وحدانية جامعة لجميع المظاهر بحيث لا يشذ منها فى

الوجود شيء أصلاً.

فظهر من هذا التحقيق أنّ الصورة الاكملية الظاهرة بحسب احديّة جمع جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك الآ في المظهر التام الانساني وما قال السائل ههنا من انه يلزم ان يكون ادراك بعض الصور و الاسماء تعقلياً غيبياً لا غير فلا يصلح ان يكون مرآة جامعة للجميع مردودُ فإنّ الحقيقة الساريّة في الكلّ الظاهرة به لها في هذه^١ النشأة الجامعة نوعان من الادراك ادراك من حيث الحقيقة الظاهرة ذاتها وما يلزمها اي ادراك ذاتها بذاتها و ما عداها من الاسماء الالهية الوجوبية و الحقائق الكونية الامكانية و ذلك بان يدرك سائر الشئون في شأن جامع من حيث ذاتها ادراكاً اجمالياً و هو الكون الجامع الانساني المشتمل على سائر المراتب بحسبه حقيقته الكاملة و دائرته المحيطة بالقوسين المذكورين حسبما عرفت غير مرّة، و ادراك اخر لذاتها لكن لا من حيث الحقيقة الظاهرة اي بذاتها بل من حيث المظاهر و بتعيناتها ادراكاً تفصيلياً عينياً كما عرفت^٢ تحقيقه في تفصيل معنى الكمال الاسمائي لكن لهذا النوع من الادراك افراد مختلفة الحقيقة في كلّ مرتبة اذ الحقيقة في كلّ مرتبة انما يدرك ذاتها من حيث تلك المرتبة بادراك يناسب تلك المرتبة فإنّ الادراك الذي بالحقيقة من حيث المرتبة لا بدّ و ان يكون بها فلا بدّ من ادراك يكون مبدئه من تلك الحيثية الا ترى^٣ أنّها تدرك ذاتها من حيث بعض تعيناتها الامكانية و الاسماء الالهية من الكليات ادراكاً عقلياً تفصيلياً فقط على حسب ما فيه من القوابل الكلية.

و تدركها ايضاً من الحيثيتين المذكورتين بتعينات و اسماء اخر كما اذا احتقت ببعض اللواحق الجزئية و العوارض المشخصة من الامور المعنوية و المثالية فيدركها ببعض

١- اي الانسانية.

٢- في قال اقول ٢٨.

٣- اي الحقيقة السارية.

تعيّنات القوى و مظاهر المشاعر ادراكاً وهمياً و تخيلياً على حَسَب بعض ما فيه من القوابل الجزئية، و تدركها ايضاً بتعيّنات و اسماء اخر كما اذا احتقّت بالّواحق الجزئية الصورية و العوارض المشخّصة الخارجيّة فتدركها بتعيّنات القوى الحساسة و المشاعر الظاهرة ادراكات حسية كل ذلك على حسب ما فيه من القوابل الّتي تتعلق بها تلك التعينات من القوى و المشاعر، و انما تعرض في الصورتين الاوليين للحيثيتين دون الأخيرة لأنّ المشاعر الظاهرة الّتي اختصّت في هذه الصّورة بالادراك فمتعلقها بالذّات انّما هي بالصّور الكونية و العوارض الامكانية.

وامّا الحقائق الاسمائية و الجواهر الوجوبية فلو تعلّقت بهما لا يكون ذلك الاّ بالعرض و الواسطة لا بالذات فمتعلق مدارك هذه الصّورة لا يكون الاّ حِيثِيّة واحدة من حِيثِيّتي الحقيقة و قوساً واحداً من ^١قوسى الدائرة.

و اذ انت عرفت هذه المقدمات تحققت انّ الحقيقة الحقّة بحَسَب هذه النّشأة العنصرية الانسانية الّتي هي مجموعة من نسخ جميع المراتب تطّلع على كلّ منها بمطالعة نسخها الخاصّة بها فتدرك الكلّ حينئذٍ بالكلّ بحَسَب ما فيها من الكلّ إدراكاً تاماً كاملاً فانّها باحدىّة جمع هذا المجموع تدرك احدىّة جمع الكلّ فيكون ادراكها جامعاً بين الجمع و التفصيل فلا يكون اتمّ منه و قوله فتأمل ذلك اشارة الى هذه النّكته.

شعر :

كلّ كلّى بكلّ كلّك مشغول فكلّ كلّى اليك يهرب منك

قال ٥٣ :

و لابد ان يراد بحقيقة الحق (الكل خ) و صورته الوجود المتعيّن بسائر التعينات الّتي بها

١- اى قوسى دائرتى الوجوب و الامكان كما يأتى فى الفصل الآتى.

يكون مصدراً لجميع الأفعال الكمالية و جملة الآثار الفعلية و لا شك أنّ الانسان من حيث هو حاصر لجميع القوابل العلوية و السفلية من الروحانية و المثالية و الطبيعية الجسمانية على سبيل الجمع و التركيب و الامتزاج الحقيقي فهو بهذه الحيثية أنما يصح ان يصير مظهراً لتلك الصورة بذلك الاعتبار و الحيثية المذكورة على سبيل الجمع و التركيب الحقيقي.

فلئن قيل أنّ الوجود المتعين بجملة التعينات الانفعالية لا يغير حقيقته و صورته بالحقيقة و حينئذ يرتفع الفرق بين الظاهر و المظهر على أنّ جعل الحقيقة المتعينة بالتعينات الفعلية صورة له دون الحقيقة المتعينة بالتعينات الانفعالية مع أنّه من التحكمات الباردة يستلزم خلاف ما ذهبتم اليه فإن صورته حينئذ ليست الحقيقة الجامعة لسائر التعينات بل هي الحقيقة المتعينة ببعض التعينات.

قلنا أنّ الحقيقة المأخوذة بالتحققات و الوجوه الوجوبية و الاعتبارات الشريفة التي بها يتحقق الحقيقة و المبدئية (و العلية خ ل) غير الحقيقة المأخوذة بالوجوه الامكانية التي بها يتحقق الخلقية و المعلولية على أنّ حقيقة الحقائق الحقيقة لا تغير حقيقة الحقائق و التحققات و التعينات الخلقية من جهة الحقيقة المطلقة فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الباطنة و ببعض الاعتبارات هي الظاهرة و ببعضها هي المظاهر و ببعضها هي المكامن و الكل واحد من جهة الحقيقة المطلقة و الذاتية الغير المقيدة و ليس بواحد من جهة الاضافات و النسب الاعتبارية.

اقول ٥٣:

هذا جواب الشبهة الموردة في نفى المظهرية مطلقاً و ذلك أنّما يتحقق بعد تمهيد مقدمة و هي أنّ الحقيقة المطلقة التي هي حقيقة الحقائق لظهورها بالتعين الاول و اقتضاءها الوحدة الذاتية قد اندمجت فيها الكثرة فلا ظهور حينئذ للاسماء المشعرة بالكثرة من انواع المتقابلات كالظاهرية و المظهرية و الحقية و الخلقية فلا تنسب اليها

الصورة حينئذٍ و لا غيرها من الاسماء المتقابلات اصلاً

ثم اذا ظهرت فى التَّعَيَّنِ الثانى و تمايز العلم من الوجود و الظَّاهر من الباطن و انفصل قوس الوجوب من قوس الامكان حينئذٍ ظهرت المتقابلات من الاسماء و تمايزت الحقيقة من الخلقية و الظَّاهريَّة عن المظهرية فحينئذٍ يمكن ان يطلق عليها اسم الصورة. اذا تقرر هذا فنقول نختار من صور التَّرديد التى يَتَنها السائل^١ و ابتنى عليها الشَّبهة ان صورة الكل و حقيقته هو الوجود المعين بسائر التَّعينات التى بها يكون مصدراً لجميع الافعال و جملة الاثار الفعلية.

لا يقال فحينئذٍ لا يكون هذا الوجود متعيناً بسائر التَّعينات بل بالتعينات الفعلية منها فيكون متعيناً ببعض التَّعينات و قد ابطلته البراهين السالفة كما سبقت الاشارة اليه و لا تكون الصَّورة ايضاً صورة للكل بل انما تكون صورة للبعض فقط؛ لاننا نقول ان سائر التَّعينات مندرجة فى هذه الصَّورة^٢ فتكون صورة للكل حينئذٍ فانَّ تعين جميع الافعال الكمالية و جملة الاثار الفعلية داخله فى تلك التَّعينات المعينة لتلك الصَّورة حسبما اشار اليه المصنف لكن من حيث الفعل لا من حيث القبول.

و تحقيق هذا الكلام انَّ سائر التَّعينات اللاحقة للوجود من الفعلية و الانفعالية متحدة بالذَّات و الحقيقة لكن متميزة بالاعتبار فقط و ذلك لانَّ الافعال الكمالية و الاثار الفعلية المذكورة التى يعتبر صدورها من المبدء فلا بد^٣ من حصول نسب هيهنا بينها و بين المبدء فانَّ اعتبر عروض تلك النسبة له و لحوقها اياها تسمى بالتَّعينات الفعلية و الوجود الملحق لسائر التَّعينات بهذا الاعتبار هو صورة الكل الظَّاهر، و ان اعتبر عروضها للافعال و القوابل و لحوقها اياها فالوجود الملحق لسائر التَّعينات بهذا الاعتبار هو صورة المظهر القابل و

١- أى يَتَنها السائل فى قال اقول ٣٧.

٢- أى صورة الحقيقة المطلقة.

٣- لابد - خ ل.

الانسان الكامل.

فظهر من هذا ان الانسان^١ من حيث هو حاصر لجميع القوابل العلوية و السفلية من الروحانية و المثالية و الطبيعية الجسمانية بجملتها و احدىة جمعيتها على سبيل الجمع و التركيب و الامتزاج الحقيقى فهو بهذه الحيثية انما يصلح ان يصير مظهراً لتلك الصورة بذلك الاعتبار و الحيثية المذكورة بجملتها و احدىة جمعيتها على سبيل^٢ الجمع و التركيب الحقيقى الامتزاجى.

فلئن قيل ان الوجود المتعين بجملة التعينات الانفعالية حسبما قلتم لا يغير حقيقته و صورته بالحقيقة و حينئذ يرتفع الفرق بين الظاهر و المظهر فلا يكون الظاهر ظاهراً و لا المظهر مظهراً على ان جعل الحقيقة المتعينة بالتعينات الفعلية صورة الكل دون الحقيقة المتعينة بالتعينات الانفعالية مع انه من التحكمات الباردة (الباردة خ) يستلزم خلاف ما ذهبتم اليه من جامعية الحقيقة المطلقة لجميع التعينات فان صورته حينئذ ليست الحقيقة الجامعة لسائر التعينات بل هى الحقيقة المتعينة ببعض التعينات.

قلنا ان الحقيقة فى حضرة التفصيل المأخوذة بالتحققات و الوجوه الوجوبية و الاعتبار الشريفة التى بها تتحقق الحقيقة و المبدئية غير الحقيقة المأخوذة بالوجوه الامكانية التى بها تتحقق الخلقية و المعلولية من الاعتبار الخسيسة فعلم ان ذلك الجعل و التخصيص ليس من التحكمات الباردة.

واما ما قيل من عدم جامعية الصورة المذكورة و استلزامه خلاف ما ذهبوا اليه فليس كذلك فان ما ذهبوا اليه من الاطلاق و الجامعة المذكورة انما هو فى حضرة الجمع الذى

١- و يظهر لك سر هذا المطلب الأسنى بالتدبر فى ان الانسان هوية واحدة ذات مراتب بعضها انسان طبيعى، و بعضها انسان مثالى و بعضها انسان عقلى، و بعضها انسان لاهوتى و الكل حقيقة واحدة من الفرش الى ما فوق العرش فتدبر.

٢- اى الحقيقة المطلقة.

هو حقيقة الحقائق و لا تفصيل هناك اصلاً فان حقيقة الحقائق الحقيقية لا تغاير حقيقة الحقائق الخلقية من جهة الحقيقة المطلقة الجامعة كما سبق أنفاً فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الباطنة و ببعض الاعتبارات هي الظاهرة و ببعضها هي المظاهر و ببعضها هي المكامن و الكل واحد من جهة الحقيقة المطلقة و الذاتية الغير المقيدة^١ و ليست بواحدة من جهة الاضافات و النسب الاعتبارية التي حصلت لها في حضرة التفصيل كما مرّ تحقيق بعض تلك التحقيقات (الحيثيات) و تفصيل اسمائها شرعاً و عرفاً في المقدمة فليتذكر.

قال ٥٤:

و نحن قد بينا في العلوم الحقيقية الاصلية انّ من الممكن ان يتألف من جزئيات العناصر ابدان معتدلة ذوات اعضاء^٢ تحمل قوى كثيرة تحصل عنها انحاء افعالها متنوعة تحصل من امتزاجها و اختلاط بعضها ببعض احوال اعتدالية و تنبعث تلك القوى عن نفوس مجرّدة هي كالصور لتلك الابدان المعتدلة و تحصل من مجموع البدن و النفس المجرّدة وحدة حقيقية و نوعية طبيعية تصدر عن ذلك المركب الحقيقي افعال طبيعية يمتنع صدورها عن مبادئ متكررة من حيث هي متكررة غير واحدة بالوحدة الحقيقية^٣ و ان من الممتنع ان تحصل من كليّاتها مركّبات حقيقية كما انّ من الممتنع ان تحصل

١ - قوله: و ليست بواحدة من جهة الاضافات و تعلم من هذه الدققة ان التنزيه و التقديس يرجع الى مقام الاحدية الذي يستهلك فيه كل شيء و هو الواحد القهار و المحامد كلها راجعة الى وجهه الأحدى و له عواقب الثناء و التقاديس، و انّ التشبيه راجع الى مقامات الكثرة و المعلولية فتدبر.

٢ - تحمل قوى كثيرة تصدر (تحصل خ ل) عنها افعال تصدر (تحصل خ ل) من امتزاجها الخ كما في النسخ العتيقة المصححة عندنا.

٣ - و ان من الممتنع، صح، عطف على قوله ان من الممكن.

منها و من الافلاك و الكواكب و المبادئ الموجدة لها و الجواهر المجردة التى هى كالصورة النوعية بالنسبة اليها مركبات حقيقية و انواع طبيعية و ان امكن ان تحصل لها وحدة اجتماعية لكن لا يكفى ذلك فى ان يكون مظهراً لتلك الحقيقة و تحقيق البحث في هذين الموضوعين و توجيه الحجج و تقرير البيانات لا يحتمله هذا المختصر.

اقول ٥٤ :

هذه اشارة الى دفع الوجوه المذكورة فى الشبهة الدالة على استحالة مظهرية فرد من افراد العالم الكبير و جزئى من جزئياته للوجود المتعين بجميع التعينات و على استحقاقية العالم الكبير اياها بجميع اجزائه و ساير جزئياته دون ذلك الجزئى و الى تحقيق الحق فى ذلك فشرع يبين اولاً استحقاقية الاول للمظهرية المذكورة و امتناع استحقاقية الثانى لها بانه قد تبين فى العلوم الحقيقية الاصلية ان من الممكن ان يتالف من جزئيات العناصر ابدان معتدلة فانها بواسطة تصغر اجزائها و امكان حصول التماس الكلى بينها المستلزم لتفاعل تلك الكيفيات المتضادة الموجب لرفع تعيناتها المتقابلة الامكانية المستدعية لخفاء الاحكام الوجوبية قد استعدت لتلك الوحدة الاعتدالية فان هذا النوع من التعين قد اختص به الموجودات الكونية و انتهى حكمه فى العناصر كما سبقت الاشارة اليه فاذا ارتفع هذه التعينات بحصول الوحدة المزاجية و التعينات الاحاطية الوجوبية التى هى من خواص الحقائق و الاسماء الالهية استعدت ان يظهر فى جميع اجزائها بحسب مناسبتها للوحدة الحقيقية ما كانت مختفية من احكام الوجوبية بسبب تلك التعينات الكونية فحينئذ تصير بها ذوات اعضاء تحمل قوى كثيرة تصدر عنها انحاء افعال متنوعة تحصل من امتزاج تلك الافعال بالقوى و موضوعاتها و اختلاط بعضها لبعض احوال اعتدالية تكون مظهراً للصور الحقيقية و مبدءاً للأحكام الوجوبية فان تلك القوى انما تنبعث عن النفوس المجردة التى نسبتها الى تلك الابدان المعتدلة نسبة الصورة الى المادة.

و هذه النسبة انما حصلت لها بواسطة الرقيقة المزاجية الوجدانية التى بينها وبين الوحدة الحقيقية فحينئذ يحصل من مجموع البدن و النفس المجردة وحدة حقيقية و نوعية طبيعية فان طبيعة الوحدة الحقيقية هى التى لها التعيين الاحاطى الجامع للاضداد كما هو حال ساير الامزجة سيما الانسانى منها فانه بكمال الامتزاج و ظهور الاعتدال الكمالى الذى هو صورة الوحدة الحقيقية صار مركبا حقيقيا يمكن ان تصدر عنه افعال طبيعية يمتنع صدورها عن مباد متكررة كتنوع الحركات المختلفة نحو الجهات المتضادة فى حالة واحدة مثل احوالة الغذاء مشابها للمغتذى و الاحساس بالمحسوسات المتنوعة و الحركات الفكرية و الشوقية الموجبة للمعارف الالهية و الحقايق الكشفية و الكل فى حالة واحدة.

و لا شك ان المبادئ المتكررة يمتنع ان يكون مصدرا لهذه الافعال من حيث هى متكررة كما انه من الممتنع ان تحصل من كليات العناصر مركبات حقيقية فانه لا يمكن ان يقع فيها على كليتها تفاعل الكيفيات المتضادة و خروجها^١ عن التعينات المتقابلة كما ان من الممتنع ان تحصل من تلك الكليات و من الافلاك و الكواكب و المبادئ الموجدة لها و من الجواهر المجردة التى هى كالصور النوعية بالنسبة الى تلك المبادئ مركبات حقيقية حتى يكون مثل الانسان بالوحدة الحقيقية و ذلك لان كليات العناصر ليس لها وحدة مزاجية تكون رابطة لتلك المبادئ و المجردات بالنسبة اليها فيمتنع ان يعرض لها بهذا الاعتبار وحدة حقيقية نعم يمكن ان يحصل لها وحدة اجتماعية لكن لا يكفى ذلك فى ان يكون مظهرا لتلك الحقيقة.

فلئن قيل انما يمتنع عروض تلك الوحدة لها لو لم تكن امزجة المعادن و النبات و الحيوان و كذلك الانسان داخلا (داخلة - ظ) فى العالم الكبير بها يستعد لان يصير

١- عن التعينات القابلية كما فى نسخة اصيلة عتيقة.

مظهراً لتلك الحقيقة واما على تقدير ذلك فممنوع.

قلنا ان ما يصلح من تلك الامزجة لأن يصير به الممتزج مظهراً للوحدة الحقيقية انما هو المزاج الاعتدالي الانساني فحينئذ ان جعل العالم الكبير به صالحاً للمظهرية المذكورة فمسلّم لكن ليس للعالم الكبير كثير دخل في المظهرية اذ الانسان لاشتماله على تفاصيل ما فيه من جزئيات المظاهر كما سيجيى بيانه مع ظهور الجمعية الالهية و احدىة جمع الجمع مستغن في تلك المظهرية عنه و ان جعلت بدونه صالحاً فلا يتم له ذلك كما مرّ.

و ملخص هذا الكلام انّ الحقائق الوجوبية و الاسماء الالهية لغلبة سلطان الوحدة في صورة جمعيتها لا يمكن ان يكون للكثرة الامكانية فيها مجال اصلاً و كذلك الحقائق الكونية و الاسماء الامكانية لغلبة احكام الكثرة الامكانية عليها لا يمكن ان يكون للوحدة الوجوبية فيها مجال للظهور اصلاً فلا يكون للوحدة الحقيقية الجامعة بين الوحدة و الكثرة ظهور في شىء منهما اذ لا يصلح للمظهرية الا ما يكون جامعاً للطرفين محيطاً بالقوسين حتى يمكن ظهورها فيه باحدىة جمع الجمع مثل الانسان تأمل في هذا الكلام فانه اصل كبير يحتوى على معانى جليلة.

ثم اكثر المقدمات المأخوذة هيئنا في بيان المطلبين المذكورين لما كانت اقناعية اعتذر المصنف بان تحقيق البحث في هذين الموضوعين و توجيه الحجج و تقرير البيّنات لا يحتمله هذا المختصر اذ كلّ منهما (منها خ ل) يحتاج الى اصول انما يبرهن بقواعد يفتقر بيانها الى مجال واسع.

قال ٥٥ :

و قد بيّن ايضا فيها انّ الانواع الشريفة التى يمكن ان تصدر عنها الافعال الكمالية متناهية و لا اعتبار بالانواع الناقصة الخسيسة هيئنا (منها خ ل) فانّ جميع ما يصدر عن

الخسيس من الافعال الكمالية يصدر عن الشّريف و يصدر من الشّريف ما لا يمكن صدوره عن الخسيس.

و النوع الشّريف الواحد بالوحدة الحقيقية يتضمّن سائر الانواع الخسيسة بالنسبة اليه بالمعنى الذى اشير اليه ههنا و ان كانت غير متناهية بحسب العدد و اما الكمال الاصلى الممكن بحسب النوع ههنا فانما يشترك فيه جميع الاشخاص الكاملة من النوع و لا اعتبار بالكمالات الجزئية التى تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئية و اما تفصيل الكلام فى هذا الموضوع و توجيه البحث فيه و تحقيقه فلا يخفى على الذكى العارف باصول المباحث السالفة فلا وجه لتطويل البيان و تكثير المقدمات فى هذا المختصر.

اقول ٥٥:

هذا جواب الشبهة القادحة فى جامعية الحقيقة النوعية الانسانية بانها لاتشمل جميع الانواع اذ ليس فيها ما يشبه الانواع الخسيسة كالديدان و الحيات و غير ذلك. و بيانه ان الافعال الواقعة فى عالم الخلق منها ما هى كمالية شريفة مقصودة بالذات لها دخل فى تحصيل الغاية الحقيقية التى هى غاية الغايات كالتغذية و التنمية و غير ذلك و منها ما هى ناقصة خسيسة موجودة بالعرض و الاستطراد ليس لها دخل فى تحصيل تلك كلدغ العقرب مثلاً و لسع الحيات فالانواع ايضاً بحسب مصدريتها للقسمين المذكورين يكون على قسمين منها شريفة داخلية فى السلسلة المنتظمة من طرفى الخلق و الامر المنتهية الى الواسطة الحقيقية التى هى الغاية المذكورة و منها ما يكون ناقصة خسيسة خارجة عن تلك السلسلة وجودها انما يكون بتبعية تلك الانواع المنتظمة فيها متفرع عليها.

و اذا عرفت هذه المقدّمة فنقول ان الانواع الشريفة المذكورة التى يمكن ان يصدر

عنها الافعال الكمالية متناهية ضرورة انتهائها عند وصولها الى الغاية المذكورة فلا يمتنع احاطة تلك الحقيقة الواحدة بها حينئذٍ ولا اعتبار بالانواع الناقصة الخسيسة ههنا فان جميع ما يصدر عن الخسيس من الافعال الكمالية يصدر عن الشّريف و يصدر عن الشّريف من ذلك ما لا يصدر عن الخسيس على انّ النوع الشّريف الواحد بالوحدة الحقيقية يمكن ان يتضمّن سائر الانواع الخسيسة ايضاً بالمعنى الذى اشير اليه و ذلك لان ظهور الوحدة الحقيقية انما يكون بالعدالة المزاجية الجامعة بين الوحدة الوجوبية الذاتية و بين الكثرة الامكانية الاسمائية و اذا ظهرت الوحدة الحقيقية الشاملة لسائر الوحدات و الكثرات كما مرّ غير مرّة فلا يمكن أن تكون حقيقة من الحقائق الّا و تكون شاملة لها بحسب الحقيقة و ان كانت افرادها غير متناهية بحسب العدد فانه لا ينافى احاطة الوحدة الحقيقية بذلك المعنى.

و اذا عرفت جامعية الحقيقة النوعية بالمعنى الذى ذكر فلا اعتبار حينئذٍ بالكمالات الجزئية التى تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئية فلا يرد حينئذٍ النقص بالخسيس على جامعية الحقيقة النوعية.

فانّ التحقيق انما يقتضى انّ الوحدات الخسيسة على اختلاف انواعها كما اقتضت أن تنتهى الى وحدة نوعية جامعة للجميع كذلك يجب ان تكون تلك الوحدة النوعية ايضاً مختلفة كمالاتها و جامعيتها المعنوية بحسب الحيطه الى ان تنتهى الى الوحدة الشخصية الجامعة لكل صورة و معنى التى هى الثّعين العيني الحقى (الحقيقى - خ ل) الذى سائر الحقايق انما يتحقّق و يتكوّن به كما لا يخفى على الذكى العارف باصول المباحث السالفة فانّ اصول قواعدهم السالفة تقتضى انّ الكمالات الوجودية الشريفة الانسانية دائمة التّرقى حسب تجدد الازمنة بحيث يجب أن يكون كلّ لاحق من الكمل يستوعب كمالات السابق منهم مع خصوصياته الكمالية الخاصة حتّى يتم نوع ذلك الكمال بوجود الخاتم عليه من الصلوات افضلها و من التّحيات اتمّها و اكملها.

وذلك لأن اقتباس تلك الكمالات إنما هو من مشكوة اكمليته وكل من كان اقرب نسبة اليه واكثر مناسبة له كان استفاضته منه اكثر^١ ولا شك ان المناسبة الزمانية من اتم المناسبات اذ يستتبع تلك كثيراً من وجوه المناسبات فكل من كان اقرب زماناً اليه كان اكثر حظاً منه.

«كلام الحكماء المتألهة من قدماء الفرس في مراتب العقول»

و مما يؤيد هذا ما نقل عن الحكماء المتألهة من قدماء الفرس انهم اتفقوا على ان مراتب العقول على مذهبيهم في التنازل لتضاعف اشراقاتها فكل ما تأخر في المرتبة كان حظّه من اشراقات نور الانوار و سبحات اشعة وجهه و اشراقات الوسائط من القواهر اكثر و اوفر فكذا في الزمان.

حديث رسول الله ﷺ

و من جملة ما يحتوى عليه قول النبي ﷺ ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات و الارض هذا المعنى و ان كان للحديث المذكور معان كثيرة عالية بحسب علو

١- قوله و لا شك ان المناسبات الزمانية (اه) كما ان نفس الكينونة في شهر الله المبارك لها اثر تكويني للنفوس المستعدة كما أن لسائر الاوقات و الازمان أثراً خاصة مشهودة لمن هو اهلها كما يشهدها الرجبون في رجب المرجب و قد سنع ذلك الشهود الرجبى لهذا المستكين غير مزة و راجع الفتوحات المكية في الرجبين. و نعم ما قال السيد ابن طاوس رضوان الله تعالى عليه في كتابه الاقبال ان لأوقات القبول اسراراً لله جل جلال ما تعرف الا بالمنقول (ص ٥٢٧، ط ٢، في آخر الباب السادس من اعمال ذى الحجة). ثم ان قول النبي صلى الله عليه و آله ان الزمان راجع الى النسيى و يطلب بيانه في التفاسير القرآنية في تفسير قوله تعالى انما النسيى زيادة في الكفر الآية و لكن الشارح يريد منه سرّاً سامياً فتدبر في قوله عز من قائل و العصر.

المشارب.

و اذا تقرّر هذا فيكون ذلك الشخص هو المتحقّق بتلك الحقيقة النوعيّة بتمامها و كمالها و أما مادونه من الافراد فليس له تحقّق بها هذا التحقّق الكمالى لطريان العوائق فى الطّرق و المنازل الاستيداعية و الاستقرارية و تفصيل الكلام فى هذا الموضوع و توجيه البحث فيه يحتاج الى مقدّمات كثيرة لا يليق بهذا المختصر.

قال ٥٦:

و لا يمتنع ان يتوقّف الحقّ فى الاتّصاف ببعض الصفات و التّعينات على صفات و تعينات اخر لاحقة به من ذاته.

فلئن قيل انها من حيث هى موجودات خاصّة امور ممكنة و لا يجوز ان يتوقّف الحقّ فى الاتّصاف بصفة كمالية على امر ممكن.

قلنا لا يستحيل ان يتوقّف الحقّ فى الاتّصاف ببعض الصفات الممكنة كالكمالات الاسمائية مثلاً على صفات اخر ممكنة و الصّفة الكمالية هى ظهوره فى المظهر الثّام الكامل الكلّى المطلق الذى هو من الصفات اللازمة له و التّعينات الواجبة به لا من غيره.

اقول ٥٦:

هذه اشارة الى دفع الشبهة القائلة بابطال المظهرية مطلقاً و بأن شيئاً من اجزاء العالم لو صحّ أن يكون مظهراً للزم أن يكون الواجب محتاجاً الى غيره فلا يكون واجباً لذاته.

و بيان دفعه انه لا يمتنع ان يحتاج الحقّ فى الاتّصاف ببعض الصفات و التّعينات الى صفات و تعينات اخر لاحقة به من ذاته انما الممتنع ان يحتاج الواجب فى الاتّصاف المذكور الى ما ليس من ذاته من الصفات و التّعينات و اما اذا كانت تلك الصفات المحتاج اليها من ذاته فلا ينافى الواجبية و لا يمتنع ذلك.

فلئن قيل ان تلك التّعينات المحتاج اليها من حيث هى موجودات خاصّة امور ممكنة

كما سبق بيانه فلا يجوز ان يتوقف الحق الواجب فى الاتّصاف بصفة كمالية على تلك التعينات و الّا لزم احتياج الواجب الى الممكنات.

قلنا لا يستحيل ان يتوقف الحق فى الاتّصاف ببعض الصفات الممكنة كالكمالات الاسمائية مثلاً على صفات و تعينات اخر ممكنة كظهوره بتلك الاسماء الالهية كانت او كونية حادثة او قديمة نعم انما يستحيل لو احتاج فى صفاته الواجب هو بها كالكمال الذاتى مثلاً على صفات ممكنة و قد عرفت انه بهذا الاعتبار يلزمه الغناء المطلق و اما الاحتياج فانما يطرء عليه نظرا الى كماله الاسمائية المشار اليها فى عبارة المصنف هيئنا بالصفة الكمالية التى هى عبارة عن ظهوره فى المظهر التام الكامل الكلى المطلق الشامل لجميع حقايق المراتب و جزئيات المظاهر حادثها و قديمها و ذلك من الصفات اللازمة له باعتبار حقيقته الكلية و من التعينات الواجبة به باعتبار مظهريته الجزئية فلا بد من احتياج الكامل بالكمال الكلى الى تلك التعينات فى الظهور كما ان تلك التعينات محتاجة اليه فى الوجود و الوجوب اذ وجودها الوجوب الذى هو بذلك الظاهر الكامل لا بغيره.

فان قلت كيف يطلق على هذا المظهر لفظ الاطلاق و لا قيد فى الوجود الّا و هو به مقيد؟ قلنا الاطلاق الحقيقى هو الذى له احدية جميع (جمع خ) القيود كلّها على ما سبق بيانه فى المقدمة فليتذكر لا الذى له الانتفاء عن ساير القيود.

قال ٥٧:

فلا يلزم ان يكون الادراكات الحسية و الوهمية و الفكرية غير معتبرة لو كان الكمال الحقيقى و الادراك اليقينى لا يحصل الّا عند الوصول الى مرتبة الاطلاق فانّ القوة القدسية لو اخذت العلوم و المعارف عن مأخذها و معادنها عند تجزئتها و استولت على هذه القوى المدركة بحيث لا تستقل بنفسها فى شىء من حركاتها و افعالها بدون استخدامها

أيّاها وقهرها لتلك القوى^١ على وجوب متابعتها و مبايعتها بالضرورة لاعتبر بالضرورة
سائر ادراكاتها و تصرفاتها و استحال ان يكون شيء منها مانعاً لحصول ما هو الكمال
الحقيقي عندهم بل لابدّ و ان يكون مُعِينَةً لحصول ما هو الكمال الحقيقي و رسوخه و
سهولة التّرقى الى اقصى مراتبه فاعلم ذلك.

و اما نظائر العفاريّة و المردة فلا نسلم أنّها غير موجودة فيه نعم القوى الّتي هي
نظائرها لما تسخّرت و هذّبت بالمجاهدات المعتبرة عند اصحاب الاستكمال في
الاشخاص الكاملة فقد صارت الافعال الصّادرة المحمودّة عنها ملكيّة فصارت ممنوعة
عمّا يصحّ ان يصدر عنها حَسَب اقتضاء طبائعها او مطاوعتها لبعض القوى الجسمانيّة
كالقوة الوهميّة و شبهها من غير استخدام القوة القدسيّة أيّاها و هكذا الكلام بعينه في
الانواع المماثلة للوحوش و السّباع و البهائم و الحشرات المؤذية.

و اما الطّباع الّتي هي نظائر الأفلاك و الكواكب فيه فلا يجب اتصافها بجميع الصفات
الّتي تتصف بها الافلاك و الكواكب فان ما يكون مثلاً للشيء المعين لا يجب اتصافه
بجميع ما يتّصف به ذلك الشيء بعينه، و لا نسلم انه ليس هناك ما يتحرّك على سبيل
الدّوام و الاستمرار فانّ الشّرائين و شبهها كالريّة متحرّكة دائماً من غير ضعف و لا فتور.

اقول ٥٧:

هذا شروع في دفع ما اورد على القسم العملي من علومهم على التّرتيب فبدء بجيب
عن الاوّل منها و هو القائل بان اتفاقهم على انّ العلوم الحقيقيّة و المعارف اليقينيّة هو
الَّذى يحصل للانسان و ينكشف عليه عند الوصول الى الاطلاق الذاتى بانحلال العُقَد
الامكانيّة و الاتطلاق عن القيود الهيولانيّة و الانخراط في سلك الملاء الأعلى من العقول

١- على وجوب مشايعتها و متابعتها بالضرورة نسخة.

المجردة ينافى ما ذهبوا اليه من جامعية الانسان كما سبق تفصيله.

«فى معنى الاطلاق عند العارف»

و بيان ذلك ان^١ المنافاة انما تلزم ان لو كان المراد بالاطلاق الذى هو الغاية فى الوصول هيهنا هو الاطلاق الرسمى الاعتبارى المقابل للتقييد و الامر ليس كذلك بل الغاية هيهنا انما هو الاطلاق الذاتى الحقيقى الذى نسبة التقييد و عدمه اليه على السوية اذ ذلك هو الشامل لهما شمول المطلق لجزئياته المقيدة.

و اذا تقرّر معنى الاطلاق على هذا الوجه و ثبت ان غاية الحركة الابدائية هو ظهور الحق فى^٢ المظهر التام المطلق الشامل لجميع جزئيات المظاهر فلا يلزم ان تكون الادراكات الحسية و الوهمية و الفكرية غير معتبرة لو كان حصول الكمال الحقيقى بالوصول الى مرتبة الاطلاق بل لابد من اعتبارها حتى يتحقق الاطلاق و الجامعة فى الاظهار كما تحققت فى الظهور.

و ذلك لان القوة القدسية لو اخذت العلوم الحقيقية الكلية و المعارف اليقينية عن مأخذها و معادنها عند تجزدها و استولت حينئذ على هذه القوى اعنى الجسمانية المدركة للجزئيات بحيث لا تستقل تلك القوى بنفسها فى شىء من حركاتها و افعالها بدون استخدام تلك القوة القدسية اياها و قهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها و مبايعتها بالضرورة لاعتبرت فى اطلاقها بالمعنى المذكور ساير انواع ادراكاتها من كلياتها و جزئياتها صوراً كانت او معانى غائبة او حاضرة كما اعتبر تصرفاتها من التركيبات الواقعة

١ - قوله ان المنافاة... يعنى ان الكون الجامع هو المطلق بالاطلاق الاحاطى فهو منزّه عن الاطلاق التقابلى و قد مرّ بينهما فى عدة مواضع من الكتاب منها فى الفصل السابع عشر فالاطلاق الحقيقى الاحاطى حائز لجميع فهو الكمال الحقيقى فتدبر.

٢ - و هو الانسان الكامل و من هنا يستفاد ان الارض لا تخلو من حجة كما علم فى الفصل ٤٤.

فى تلك المدركات و استحال حينئذ ان يكون شىء منها مانعاً لحصول ما هو الكمال الحقيقى عندهم بل لابدّ و ان يكون كلّ منها على ما سبق من البيان سبباً معيناً و علّة معدّة لحصول ما هو الكمال الحقيقى و لرسوخه و سهولة التّرقى الى اقصى مراتبه لما تقرّر من أنّ استخدامهما لتلك القوى و كون استحصال الاثر مع معاون اسهل من استحصاله بدونّه.

فاعلم ذلك و اما نظاير العفاريث و المردة الّتى ذهب السّائل الى انتفائها فى الانسان الكامل فلا نسلم أنّها غير موجودة فيه نعم القوى الّتى هى نظائرها لما تسخّرت و ذهبت بالمجاهدات المعتمدة فى طريق الاستكمال فى الاشخاص الكاملة فقد صارت الافعال المحمودّة الصّادرة عنها ملكيّة فصارت ممنوعة عمّا يصحّ ان يصدر عنها حسب اقتضاء طبيعتها كما منعت عن مطاوعتها لبعض القوى الجسمانيّة كالقوة الوهميّة مثلاً من غير استخدام القوة القدسيّة اياها و ما نقل عن النّبى ﷺ أنّ شيطانه قد اسلم على يده اشارة الى هذا المعنى و هكذا الكلام بعينه فى الانواع المماثلة للوحوش و السّباع و البهائم و الحشرات الموزيّة.

و اما الطّبايع الّتى هى نظائر الافلاك و الكواكب فلا يجب اتصافها بجميع الصفات الّتى تتصف بها الافلاك و الكواكب فإنّ ما يكون مثلاً للشيء المعين لا يجب ان يكون متصفاً بجميع ما اتّصف به ذلك الشيء بعينه من المشخصات اذ فى المماثلة يكفى اتصافه بصفاته اللازمة للحقيقة المطلقة.

ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنّه ليس هناك ما يتحرّك على الدّوام و الاستمرار فإنّ الشّرائين و شبههما كسائر العروق المحيطة بسائر اجزاء البدن^١ احاطة الافلاك باجزاء العالم^٢ متحرّكة بعضها بالحركة الانقباضيّة و الانبساطيّة و بعضها بنوع اخر من انواع الحركات

١- مفعول مطلق لقوله المحيط.

٢- خبر فإنّ الشّرائين.

وكالزّية ايضاً فانّها متحركة دائماً وذلك باعتبار انه اصل الحركات الواقعة فى البدن كلّها يشبه ان يكون مثلاً لحركة الفلك الاعظم الذى به يحصل انقباض الليل وانبساط النّهار.

وقد تعرّض الشيخ - قدس سرّه - لبيان التّطبيق بقول شاف فلنورد عبارته الشّريفة لاحتوائها على نكات لطيفة قال انّ العوالم اربعة العالم الاعلى و هو عالم البقاء و عالم الاستحالة و هو عالم الفناء و عالم التّعمير و هو عالم البقاء و الفناء و عالم النّسبة و هذه العوالم فى موطنين فى العالم الاكبر و فى الانسان.

فاما العالم الاعلى فالحقيقة المحمدية و فلکها الحیاة نظيرهما من الانسان اللّطيفة و الزّوج القدسى و منهم العرش و نظيره من الانسان الجسم و الكرسي و نظيره النّفس و البيت المعمور و نظيره القلب و الملائكة و نظيرها ارواح الانسان و زحل و فلکه و نظيرهما القوة العلميّة و النّفس و المشتري و فلکه و نظيرهما القوة الدّاکرة و مؤخّر الدّماغ و الاحمر و فلکه و نظيرهما القوة العاقلة و اليافوخ و الشّمس و فلکها و نظيرهما القوة الوهميّة و الزّوج الحيوانى و الزهرة و فلکها و نظيرهما القوة الخياليّة و مؤخّر البطن الاول من الدّماغ و الكاتب و فلکه و نظيرهما الحسّ المشترك و مقدّم البطن الاول من الدّماغ و القمر و فلکه و نظيرهما القوة الحسيّة و الجوارح فهذه طبقات العالم الاعلى و نظائرها من الانسان.

واما عالم الاستحالة فمنهم الفلك الاثير و روحه الحرارة و اليبوسة و نظيرها الصّفراء و روحها القوة الهاضمة و منهم فلك الهواء و روحه الحرارة و الرّطوبة نظيرها الدّم و روحه القوة الجاذبة و منهم فلك الماء و روحه البرودة و الرّطوبة نظيرها البلغم و روحه القوة الدّافعة و منهم فلك التراب و روحه البرودة و اليبوسة نظيرها السّوداء و روحها القوة الماسكة.

واما الارض فسبع طباق ارض سوداء و ارض غبراء و ارض حمراء و ارض صفراء و ارض بيضاء و ارض زرقاء و ارض خضراء نظيرها هذه السّبعة من الجلد و الشحم و اللحم و العروق و العصب و العضلات و العظام.

و اما عالم التعمير فمنهم الروحانيون نظيرهم القوى التى فى الانسان و منهم عالم الارواح نظيره ما يحس من الانسان و منهم عالم النباتات نظيره كل ما ينمو من الانسان و منهم عالم الجماد نظيره ما لا يحس من الانسان.

و اما عالم النسبة فمنهم العرض نظيره الاسود و الابيض و منهم الكيف نظيره الصحيح و السقيم و منهم الاين نظيره راسى على عنقى و عنقى على كتفى و منهم الاضافة نظيرها هذا ابنى و انا ابنه و منهم الوضع نظيره يمينى و منهم ان يفعل نظيره الاكل و منهم ان يفعل نظيره الشبع و منهم اختلاف الصور فى الابهاب (الاهاب خ ل) كالفيل و الحمار و الاسد و الضرصر نظيره القوى الانسانية التى تقبل الصور المعنوية من مذموم و محمود هذا فطن فهو قيل هذا بليد حمار فهو هذا شجاع فهو اسد هذا جبان فهو ضرر فافهم و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل.

قال ٥٨ :

و لا نسلم ان العقل لا يدرك كل ما يدرك فى الطور الذى هو فوق العقل نعم ان من الاشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل و لا يدرك الا بقوة اخرى هى اشرف منه و اما الاشياء الباقية فكل ما يدرك بتلك القوة يدرك ايضا بالعقل على انا نقول كل ما يدرك معنى كلياً او حقيقة كلية يصدق عليه حد العقل و اسمه نعم ان العقل الذى يقولون به و يعبرون عن العلوم المنسوبة اليه بالعلوم الرسمية انما يريدون به القوة الفكرية التى تأخذ العلوم من مبادئها بتوسط استخراج الاوساط و تاليفها من حذى المطلوب على أن الحافظة و المتوهمة و المتخيلة قد لا تطيع العقل الفكرى و تنقاد لتلك القوة بل تصير من جملة يخوادمها و آلاتها فلا يمتنع ان يعبر ما ادركته تلك القوة بشيء من العبارات عنه.

اقول ٥٨:

هذه اشارة الى دفع الشبهة القائلة بان المعارف الكشفية التى يسمونها بالكمال من الامور الممتنعة التى لا يمكن ان يدركها العقل كما سبق بيانه و تقرير ذلك انا لا نسلم ان العقل لا يدرك تلك المكاشفات و المدركات التى فى الطور الاعلى الذى هو فوق العقل اصلا نعم ان من الاشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته بل انما يصل اليه و يدركه باستعانة قوة اخرى هى اشرف منه و استبانة نور اضوء و اتم منه مقتبساً من مشكوة الزجاجة الانسانية التى فيها المصباح لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته كما فى المدركات الجزئية فانه فى استحصالها يحتاج الى قوة اخرى لكنها انزل و اخس منه و بعد الوصول يدركها مثل سائر مدركاته على السواء و أما الاشياء الباقية فكلما (فكما خ) تدرك و توصل اليها بتلك القوة تدرك بالعقل و توصل به اليها.

على انا نقول ان كل ما يدرك معنى كلياً او حقيقة كلية سواء كان ذلك بالنظر و البرهان او بواسطة الكشف و الوجدان يصدق عليه حدّ العقل و اسمه نعم منشأ هذه التفرقة ان العقل بالمعنى الذى يتداول بين الناس و يقولون به و يعبرون عن العلوم المنسوبة اليه بالعلوم الرسمية سيما هذه الطائفة منهم انما يريدون به القوة الفكرية التى تأخذ العلوم من مبادئها بتوسط استخراج الاوساط و تأليفها مع حدّى المطلوب و لا شك ان هذه من بعض قوى مطلق العقل و مراتبه و اما اذا كان الامر على الوجه فلا يلزم من قولهم ان طور المكاشفات و الكمالات الحقيقية فوق العقل بالمعنى المتعارف ان يكون ذلك الطور و مما يمتنع ادراكه للعقل مطلقاً حتى يمتنع التعبير عنها فليزمن ان تكون معدومات صرفة، على ان الحافظة و المتوهم و المتخيلة التى هى آلات تعبير المعانى المدركة بالالفاظ المعينة قد لا تطيع العقل الفكرى لضعفه و عدم تسلطه عليهم و تنقاد لتلك القوة اى العقل المطلق المنور بنور الاطلاق الذاتى القوى بالقوة الاصلية الاحاطية حتى يستخدمها فى

ارادتها فلهذا تجد من عبارات ارباب هذه القوة ما بلغ فى فنون البلاغة حدّ الاعجاز بحيث لا يقدر من صرف الاعداد فى تتبع قوانين الخطابة و استنباط قواعد الفصاحة ان يأتى بقريب منه.

قال ٥٩:

و بين ان دوام المراقبة و المواظبة على ما ذكرنا من الملاحظة مع ملازمة الاداب و الشروط المعتمدة عند ارباب هذه الصناعة و ترك استعمال شىء من القوى الجسمانية فى جذب الملاذ الدنيوية و دفع المكاره البدنية ثم قهرها على المطاوعة و المتابعة و ممانعة اقتضاء ما تقتضيه القيود المذكورة اما بحسب ذاتها او بوجوب مطاوعتها للهوى و القوة الوهمية او المتخيلة البدنية انما يقهرها على المتابعة و المدافعة عن توجهها بالكلية نحو البدن و يقيد انجذابها نحو المادة و الكدورات المادية فانّ الاسباب الفاعلة لا يبعد ان تصير معزولة عن بعض ضروب الفاعلية مقهورة على ضرب اخر يقابل الضرب الاول باسباب اخر قوية.

اقول ٥٩:

هذه اشارة الى دفع الاستبعاد الذى استشكلوه فى طريق استحصال الانطلاق عن العقود و الاطلاق عن القيود المستتب للمكاشفات الحقيقية بان الملكات الراسخة و الافعال الطبيعية كيف يتخلف عن موضوعاتها بمجرد التصورات و الاعتبارات العقلية المسماة بالمراقبة و الافعال المضادة لها.

«فى معنى المراقبة»^١

و تقرير دفعه انّ دوام المراقبة الّتى هى عبارة عن ملاحظة الحقيقة المطلقة فى تنوّعات تعيّناها بحيث لا يغيب عن الواحد الظّاهر بكثرة المظاهر^٢ ممّا يستجلب تلك الكمالات و يستحصل به سائر العلوم و المعارف و بيان ذلك انّما يتمّ بتمهيد مقدّمة و هى انّ امداد الحقّ سبحانه و تعالى و تجلّياته متواصلة الى العالم فى كلّ نفس بل الموجود عند التّحقيق ليس الا تجلياً واحداً يظهر له بحسب مراتب القوابل و استعداداتها تعيّنات هى المبدء لهذه التعدّات الظّاهرة و الا فالتّجلى الفاض على الممكنات من الحقّ احدىّة الذات لكنه انّما يظهر بحسب احكام القوابل فمهما غلب فيها من الصفات و الاحكام وجوبية كانت او امكانية يكون ظهور ذلك التّجلى فيها بحسبها منصبغاً بذلك الغالب من الاحكام النسبية الاعتبارية محققاً باحكامه و اوصافه الحقيقية الّتى اولها العلم ثمّ انّ الحقيقة القلبية الانسانية لسعة قابليتها و احاطة جامعيتها للبحرين الاسماء الالهية و الحقائق الكونية - للبحرين الالهى والكونى، خ ل - و صلاحيتها للمرأةيّة و المظهرية جعلت موردة للاحكام الجزئية و الكلية فما برحت ظاهرة باحكام ما خطر فيها كلية كانت او جزئية الهيئة او كونية متجددة منقلبة فى تلك الاحكام فاذا لم يخطر فيها شىء من الجزئيات و لم يغلب عليها حكم صفة على التعيين و يطهر عن ساير العلايق بالكلية حتّى عن التوجه الى الحقّ باعتقاد خاص او الالتجاء اليه باسم جزئى فان ذلك التّجلى حينئذٍ يظهر بحسب احدىّة الجمع الذاتى باوصافه الحقيقية الّتى اولها رتبة و اقربها نسبة اليه العلم.

فعرفت من هذه المقدمات انّ دوام المراقبة و المواظبة عليها انسب وسيلة و اقرب

١- آخر «غفل» من سفينة البحار: و عن لبّ اللباب و فى الخبر ان اهل الجنة لا يتحسرون على شىء؛ فاتهم من الدنيا كتحسّرهم على ساعة مرّت من غير ذكر الله.

٢- خبر لقوله ان دوام المراقبة.

طريقة لاستحصال العلوم و المعارف سيمًا اذا كانت مع ملازمة الاداب و الشروط المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة من فطام النفس عن المألوفات و عدم الالتفات الى الرسوم و العادات و ترك مقتضيات القوى الجسمانية الحيوانية من البهيمية الشهوانية و السبعية الغضبية المستعملة فى جذب الملاذ الدنيوية و دفع المكاره البدنية ثم قهرها على المطاوعة و المتابعة للقوة القدسية و ممانعة اقتضاء ما يقتضيه القيود المذكورة اما بحسب ذاتها او بوجوب مطاوعتها للهوى و القوة الوهمية و المتخيلة البدنية^١ اذ اسعاف مقتضيات القوى و القيود المذكورة انما يقهر القوة القدسية على المتابعة و المدافعة عن توجهها بالكلية نحو البدن و يفيد انجذابها نحو المادة و الكدورات المظلمة اللازمة لها فان الاسباب الفاعلية لا يبعد ان تصير معزولة عن بعض ضروب الفاعلية التى مبدئها اللواحق المادية و القيود الامكانية مقهورة على ضرب اخر يقابل الضرب الاول باسباب اخر قوته مثل ارتكاب المكاره و ساير ما يضاد تلك المقتضيات فان من المقررات ان معالجات الامراض انما هى باضدادها.

قال ٦٠ :

^٢ و من جعل المعارف العقلية و العلوم اليقينية المستندة الى البراهين القطعية الحاصلة للانسان المعتدل المزاج الذى لم يستول عليه الرذائل الطبيعية البدنية من الخيالات الفاسدة و الحجب المانعة للكمالات الحقيقية لانفسها و لا من الاسباب المعدة بالنسبة الى ما هو من الكمالات الحقيقية عنده^٣ فمن الاولى الأخلق ان يُعَدَّ من زمرة المجانين و اصحاب المالىخولياء و منكرى العلوم الضرورى.

١ - قوله اذ اسعاف، دليل لقوله فطام النفس و ترك مقتضيات (اه).

٢ - مبتداء خبره فمن الاولى الخ.

٣ - خبر من جعل.

وَأَمَّا تَكَرُّارُ بَعْضِ الْأَلْفَاظِ الْمَعِينَةِ حَالِ الْمُرَاقَبَةِ فَأَمَّا يَكُونُ سَبَباً لِاسْتِمْرَارِ مَا ذَكَرْنَا مِنْ الْمَلاحِظَةِ وَأَمَّا قُوَّةُ الصَّوْتِ وَجَهَارَتُهُ فَغَيْرُ مَعْتَبَرَةٍ عِنْدَ أَرْبَابِ الصَّنْعَةِ وَأَمَّا التَّخْلِي عَنْ الْخَلْقِ وَمِلَازِمَةُ الْمَوَاضِعِ الْخَالِيَةِ فَانْه (فَأَمْرٌ خ ل) ضَرُورِيٌّ لَا يَتَصَوَّرُ بِدُونِهِ تَفْرِيقُ الْقَلْبِ عَنِ الْوَسَاوِسِ وَالشَّوَاغِلِ الْمَانِعَةِ وَالتَّبَرُّيِّ مِنَ الْعَلَائِقِ الْمَظْلَمَةِ وَالْإِقْبَالِ بِكَفِّهِ الْهَمَّةَ عَلَى اللَّهِ بِالْكَلِيَّةِ كَمَا لَا يَتَصَوَّرُ بِدُونِهِ اسْتِنْبَاطُ الْعُلُومِ الْفِكْرِيَّةِ الْيَقِينِيَّةِ وَالْمَطَالِبِ الْبِرْهَانِيَّةِ مَجْرَدَةً عَنِ الشَّكُوكِ وَالشَّبَهَاتِ الْوَهْمِيَّةِ وَالْخِيَالِيَّةِ وَمِنْ شَرَطٍ فِي هَذَا الْأَمْرِ وَطَرِيقِهِ تَنَاوُلُ الْأَغْذِيَةِ الزَّيْدَةِ فَهُوَ جَاهِلٌ أَوْ مَمْرُورٌ.

نَعَمْ مِنَ السَّالِكِينَ مَنْ يَنَاسِبُهُ غِذَاءٌ مَعْيَنٌ دُونَ غِذَاءٍ آخَرَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ عَلَى عَكْسِ ذَلِكَ فَإِنَّ الْأَمْزِجَةَ مُخْتَلِفَةً وَالصِّفَاتُ الدَّمِيمَةُ الطَّبِيعِيَّةُ الْحَاجِبَةُ بِحَسَبِ ذَلِكَ أَيْضاً مُخْتَلِفَةٌ وَلَا شَكَّ أَنَّ التَّدْبِيرَ بِحَسَبِ الْأَغْذِيَّةِ وَالْإِدْوِيَّةِ وَغَيْرَهُمَا فِي مَدَاوِئِ الْأَمْرَاضِ النَّفْسَانِيَّةِ أَمَّا يَخْتَلِفُ حَسَبِ اخْتِلَافِ تِلْكَ الْعِلَلِ وَالْأَمْرَاضِ كَمَا فِي الْعِلَلِ وَالْأَمْرَاضِ الْبَدَنِيَّةِ.

وَأَمَّا الْجُوعُ الشَّدِيدُ وَالسَّهَرُ الْمَفْرُطُ فَهُوَ مَذْمُومٌ كُلُّ الدَّمِ فِي طَرِيقِ التَّصَوُّفِ وَالْمُجَاهِدَةِ كَمَا هُوَ مَذْمُومٌ فِي طَرِيقِ التَّعَلُّمِ وَالنَّظَرِ نَعَمْ الْقَدْرُ الْمَعْتَبَرُ عِنْدَهُمْ مِنَ الْغِذَاءِ مَا لَا يَسْقُطُ بِقَلَّتِهِ الْقُوَّةُ وَلَمْ يَسْتَوْلِ بِهَا عَلَى الْمَزَاجِ الْمَرَّةِ وَلَا تَعْرِضُ مِنْ أَذْيَتِهَا الْاضْطِرَابُ وَالْغَفْلَةُ وَلَا يُوجِبُ بِكَثَرَتِهَا الْكَسَلُ وَلَا يَثِيرُ^١ الشَّهْوَةَ وَلَا يُوجِبُ انْصِرَافَ هَمِّهِ^٢ عَنْ جَانِبِ الْقُدْسِ وَاقْبَالَهُ عَلَى الْهَضْمِ وَالتَّغْذِيَّةِ وَدَفْعِ الْفُضُولِ وَتَوَلِيدِ الْبَرَّازِ وَمَا يَشْبَهُ ذَلِكَ.

وَهَكَذَا الْكَلَامُ بَعِينُهُ فِي النَّوْمِ وَالسَّهَرِ وَبِالْجُمْلَةِ فَكُلُّ مَا هُوَ شَرَطٌ فِي أَحَدِ الطَّرِيقَيْنِ فَهُوَ بَعِينُهُ شَرَطٌ فِي الطَّرِيقِ الْآخَرِ وَأَمَّا ارْتِكَابُ الْإِلَامِ وَالْمَشَقَّاتِ وَتَرْكُ الرَّاحَاتِ بِالِاخْتِيَارِ فَلَا يَجُوزُ إِلَّا بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمُسْتَكْمَلِ الَّذِي اعْتَادَ التَّرَفُّهُ وَالتَّنْعَمَ وَالرَّاحَةَ الْبَدَنِيَّةَ وَاسْتَوَى

١- قوله: لا يثير الخ من الاثارة.

٢- همته.

على مزاجه الشهوات و غلب عليه اخلاق المخانيث و الشهوات.

و هكذا الكلام بعينه فى تحصيل الملكات المفيدة لهيئة الحزن و البكاء و الهم و ما يشبهها. و اما كسب الملكات المفيدة للذة و قلة الحمية و المسكنة و ما يشبهها فلا يجوز الا بالنسبة^١ الى المراتضين الذين غلب على مزاجهم الغضب الشديد و العجب و التكبر و القهر و السطوة و حب الجاه و ما يشبهها و لا شك ان معالجة الامراض النفسانية و تخلص النفس عن الاخلاق الزدية المهلكة و تجريدها عن العادات الخبيثة المظلمة لا يمكن بدون اتصافها بملكات مرضية و عادات حسنة تقابل تلك الاخلاق الذميمة و الصفات الخبيثة فان دفع احد الضدين لا يمكن الا بالصد الآخر كما فى معالجة الامراض الجسمانية.

و من البين ان سورة احد الضدين متى انكسرت بسورة الضد الآخر حصل هناك حالة متوسطة قريبة من الاعتدال و المزاج الذى استولت عليه الشهوة الخبيثة البهيمية فانه متى انكسرت كفيته الموجبة لتلك الحالة بسورة الكيفية التى تقابلها مال الى الحالة الاعتدالية و هكذا الكلام فى المزاج الذى غلبت عليه شدة القهر و حدة الغضب فانه متى انكسرت كفيته المفيدة لتينك الحاليتين بسورة الكيفية التى تقابلها مال الى الحالة المتوسطة و ان لم يتفق الوصول الى حد الاعتدال الحقيقى و لا يخفى عليك ان اخراج المزاج الواقع فى الحدود المقابلة لحد الاعتدال الى حد الاعتدال باستعمال القوانين المعتمدة فى صناعة الطب و الحكمة لا يكون اسقاماً و تمريراً للبدن بل يكون بالحقيقة ابراء و تقوية للنفس و البدن و افادة لصحتها و لا يتوهم ان ما يكون علاجاً لمرض معين فى محل جزئى بحسب وقت و حال معينين يكون علاجاً لساير الامراض الباقية فان الامراض النفسانية انما يختص بعضها بالحدود الواقعة فى جانب الافراط و

١- الى المراتض الذى غلب على مزاجه. (خ ل)

البعض الآخر بالحدود الواقعة في جانب التفريط على أن مداواة مرض معين إنما يختلف حسب اختلاف الاوقات و الاحوال و الموضوعات و العادات و ما يشبهها فتأمل ذلك. و اعلم أن مخالفة النفس بالمعنى الذى ذهب اليه العارفون كما يجب اعتبارها فى طريق التصوف يجب أيضاً اعتبارها فى طريق التعليم و النظر و قد اشرنا الى ذلك فى كثير من المواضع فلا حاجة ههنا الى تكرار الكلام و توضيح البيان فاعرف ذلك.

اقول ٦٠ :

هذا جواب الشبهة الاخيرة و هى المشار اليها فى صدر الرسالة من ان سائر ما يتوسلون به فى طريقة الحق على مذهبهم المسماة بطريق التصفية من الاعمال و الاحوال انما هو اسباب استيلاء المزة السوداء على الاعضاء الشريفة الادراكية و انحرافها عن صورتها المزاجية الاعتدالية فيريد ازاحة هذه الشبهة و اثبات أن ما ادعى هنا لك من الامر فيما زعموه من اختلال امزجة الاعضاء الادراكية و ارتكاب اسبابه على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه فشرع يبين تلك الاعمال و الاحوال على التفصيل انها ليست موجبة لانحراف الامزجة عن الصورة الاعتدالية الاصلية بل التزام تلك الاعمال انما هى لاسترداد تلك الامزجة عن الانحرافات الحاصلة لها بواسطة تراكم الهوية النفسانية و تصادم الاقتضائات و العادات الطبيعية الهيولانية الى صورتها الاعتدالية الاصلية بعبارة مبسطة لا يحتاج الى تطويل الكلام بتوضيحه.

«مقدمة جلية النفع»

لكن ههنا مقدمة جلية النفع لابد من التعرض لها و هى أن الصورة حيثما اعتبرت الهية كانت او كونية تقتضى ان تكون دورية و أن المركز منها هو المظهر للحقيقة الحقّة الموجودة بالذات أولاً و أن سائر النقط الباقية انما هى مظاهر النسب الاسمائية و الاعيان

الاعتبارية ولهذا لا يتمايز وجوداتها إلا باعتبارها الى مقابلاتها ونسبتها الى اضدادها واما نقطة المركز فليس لها مقابل ولا ضد ولا نذب بل هو الواحد الحقيقي الذى تعين به سائر النقط ومقابلاتها و^١ ما سمعت من ان مظهر الوحدة الحقيقية هو الصورة الاعتدالية انما المراد به هذا المعنى.

ثم ان كل ما كان من تلك النقط اقرب الى المركز كانت آثار الوحدة والوجوب فيها اكثر واحكامها تكون اشمل وكل ما كان ابعد كانت آثار الكثرة والامكان فيها اكثر واحكامها تكون اقل شمولاً واقصر نسبة لوجود مقابله بآثاره الخاصة بالمقابلة لآثارها واحكامها فحينئذ يكون الموجودات على ثلاثة اقسام منها ما يكون متوسطاً فى احكام الوحدة والكثرة وهى الحقيقة النوعية الانسانية ومنها ما يكون مائلاً فى ذلك الى طرف الوحدة والبساطة وهى العقول والنفوس المجردة ومنها ما يكون مائلاً فى ذلك الى طرف الكثرة كالحيوانات والنباتات والجمادات.

ثم ان افراد تلك الحقيقة النوعية ايضاً لسعة عرضها واحاطة جامعيتها على ثلاثة اقسام: منها ما يكون بجميع احواله وافعاله واقعاً فى وسط العدالة وهو الخليفة الحقيقية للحق والانسان الكامل، ومنها ما يكون واقعاً اما فى طرف الافراط او التفريط خارجاً عن الصورة الاعتدالية فبحسب ميله عن تلك الصورة محتاج الى العلاج والميل عما فيه من المرتبة الخارجة فى الطرف المقابل لها من المراتب الخارجة حتى تحصل له المرتبة الاعتدالية الاصلية كما تقرر فى امر العلاج انه انما يكون بالضد وقد بين المصنف جميع ذلك فى المتن مفصلاً مبسوطاً لا يحتاج الى مزيد من التوضيح.

١ - قوله: «ما سمعت من ان مظهر الوحدة (اه)»: فى النسخة السادسة والعشرين من نفحات صدرالدين قنوى (ص ١٦٣، ط ١) وفى مصباح الانس لابن الفناى (ص ١٣٩، ط ١): ان اكمل العلوم واتمها مضاهاة لعلم الحق لا يحصل الا لمن خلت ذاته عن كل صفة ونقش واستقر فى حاق النقطة العظمى الجامعة للمراتب كلها والوجودات والاعتدال الحقيقى الخ.

قال ٦١:

واعلم انَّ المحقِّقين من النظار لا ينكرون امكان طريق المتصوِّفه (التصوف خ ل) و
افضائه الى المقصد على النِّدور لكنَّهم استوعروه و استبعدوا اجتماع شروطه و زعموا انَّ
محو العلائق الى ذلك الحَدِّ كالمتعذِّر و ان حصل فى حالة و مدَّة قريبة فثباته أبعد منه اذ
أدنى وسوسة و خاطر يشوِّش القلب و يشغله و فى اثناء المجاهدة قد يفسد المزاج و يخبِط
(يختلط خ ل) العقل و يمرض البدن و متى لم يتقدم رياضة النَّفس و تهذيبها بحقايق
العلوم يتشبَّث (تنسَّب خ ل) بالقلب خيالات فاسدة يطمئن النَّفس اليها مدَّة مديدة فكم
من سالك سلك هذا الطَّرِيق ثم بقى فى خيال واحد مدَّة عشرين سنة و اكثر من ذلك و لو
كان قد اتقن (قد ايقن خ ل) العلم من قبل لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال فى الحال
و حينئذٍ كان الاشتغال بطريق النِّظر اسهل و اقرب الى الغرض و اوثق.

اقول ٦١:

لما فرغ عن جواب شبهة المتحدلقين (المتحدِّقين خ ل) من اهل النِّظر و الاستدلال
يريد ان يبيِّن ما هو الحق عند المحقِّقين منهم فى هذا الامر حتَّى يشرع بعد ذلك فيما
هو الحقَّ عنده فيه فانَّ المتبادر الى الاوهام من مطلع الكتاب الى هذا المقام انَّ سائر اهل
النظر ينكرون طريق التَّصفية و انَّ تلك الشَّبهة الواهية انما كانت من عندهم و الامر
ليس كذلك فانَّ المحقِّقين من النِّظار المتقدِّمين منهم و المتأخرين المشائين منهم و
غير المشائين لا ينكرون امكان طريق التَّصوِّف و افضائه الى المقصد على النِّدور لكنَّهم
لما رأوا فيه من تراحم الموانع و العوائق و تراكم الشُّروط و الاسباب استوعروه و استبعدوا
اجتماع شروطه و زعموا انَّ محو العلائق الَّذى هو أوَّل منازل هذا الطَّرِيق و مبادئ مشارعه
الى ذلك الحَدِّ المعبر لديهم من قطع النسب و التعلقات الخارجيّة ظاهرة كانت او باطنة

بحيث لا يخطر له خاطر يشغله عن ملاحظة امر واحد كالمعتذر و ان حصل فى حالة واحدة لكن ثباته ابعد منه اذ ادنى وسوسة و خاطر يشوش القلب و يشغله عما فيه لسرعة تقلبه و لهذا عبر عنه بلسان الشريعة الحقّة بقوله ﷺ قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن اذ ليس فى الجوارح اسرع تقلباً من الاصابع.

و ان سلم السالك من هذا لكن بواسطة انحراف الامزجة عن العدالة الاصلية بتصادم الاهوية المتخالفة لا شك انه محتاج الى مواظبة المجاهدة و ارتكاب ما يخالف الطبيعة و يضادها على ما مرّ بيانه آنفاً و حينئذ لا يبعد ان يفسد المزاج و يختلط العقل و يمرض البدن بسبب ارتكاب اسبابه المعدة له.

و ان سلم من هذا ايضاً لكن متى لم يتقدّم رياضة النفس و تهذيبها بحقائق العلوم الكلية و القوانين المميزة تشبّث بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس اليها مدة مديدة فكم من سالك يسلك هذا الطريق ثم بقى فى خيال واحد مدة عشرين سنة و اكثر من ذلك كما روى عن الشيخ حسين بن منصور - قدس سره - انه سئل عن حال بعض المتصوّفين من اهل الطريق و مقامه فاجاب انى منذ ثلثين سنة اروض فى مقام التوكّل فقال له الحسين اذاً افنيت عمرک فى تعمير الباطن فاين الفناء فى التوحيد و قد صرح الشيخ ايضاً فى الفتوحات المكيّة ان ارتكاب المجاهدة انما ينتج المعارف بالنسبة الى ارباب الهمم و اما لغيرهم فانما ينتج صفاء الوقت و رقة الحال

شعر :

خليلي قطع الفيافى الى الحمى كثير و اما الواصيلون قليل

١ - قول الشيخ الاكبر فى مجاهدات ارباب الهمم و غيرهم كلام عال رفيع القدر و المنزله و لعمري ان الهمّة هو الباب الاعظم لورود المعارف الالهية، و قلت فى غزل:

سهل مى پنداشتىم پيمودن راه و صالت

بس كتهايى كه در پيش آمد و شد كار مشكل

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ فَلَوْ اتَّقَنَ الْمَجَاهِدُ الْمُرْتَاضُ الْقَوَانِينَ الْعِلْمِيَّةَ الْمُمَيَّزَةَ
أَوَّلًا لَا نَفْتَحَ عَلَيْهِ وَجْهَ التَّبَاسُ ذَلِكَ الْخِيَالُ فِي الْحَالِ وَ مَا حُطَّ فِيهِ الرَّحَالُ.
ثُمَّ إِذَا تَقَرَّرَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا الْمُنَوَالِ ظَهَرَ أَنَّ الْأَشْتَغَالَ بِطَرِيقِ النَّظَرِ لِاسْتِحْصَالِ تِلْكَ
الْمَعَارِفِ وَ الْحَقَائِقِ اقْرَبَ وَ أَسْهَلَ وَ أَوْثَقَ فَإِنَّ الْأَشْتَغَالَ بِذَلِكَ الطَّرِيقِ يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ
يَكُونَ مَسْبُوقًا بِطَرِيقِ النَّظَرِ حَتَّى يَكُونَ مُوْتَقًا بِهِ وَ أَفْضَاءَهُ إِلَى الْمَقْصُودِ أَيْضًا أَمَّا يَتِمُّ بِهِ
كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ دُونَ طَرِيقِ النَّظَرِ فَإِنَّهُ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ مُسْتَعْنٍ عَنْهُ كَمَا تَبَيَّنَ (عَنْهُ عَلَى مَا
تَبَيَّنَ خ ل) أَنْفًا.

قال ٦٢:

وَأَمَّا نَحْنُ فَنَقُولُ أَنَّ كُلَّ طَرِيقٍ يَعْتَبَرُ فِي طَرِيقِ التَّصَوُّفِ فَلَا يَدَّ مِنْ اعْتِبَارِهِ فِي طَرِيقِ
النَّظَرِ عِنْدَ التَّحْقِيقِ فَإِنَّ رَفْعَ الْعَلَائِقِ الْمَشْوَشَةِ أَمْرٌ ضَرُورِي لَا يَدَّ مِنْهُ فِي كِلَا الطَّرِيقَيْنِ وَ
هَذَا يَبَيِّنُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ زَائِدٍ وَ هَكَذَا الْكَلَامُ فِي النَّوْمِ وَ السَّهْرِ وَ بِالْجُمْلَةِ فَإِنَّ اعْتِبَارَ
جَمِيعِ مَا بِهِ يَعْتَدَلُ الْمَزَاجُ ضَرُورِي فِي الصُّورَتَيْنِ كَمَا أَنَّ الْاجْتِنَابَ عَنْ جَمِيعِ مَا يَخْرُجُهُ
عَنِ الْإِعْتِدَالِ ضَرُورِي فِيهِمَا.

وَ يَعْرِفُ مِنْ هَذَا أَنَّهُ لَا اسْتِبْعَادَ فِي اجْتِمَاعِ شُرُوطِهِ وَ أَمَّا الْخَوَاطِرُ الْمَشْوَشَةُ لِجَمْعِ الْهَمَةِ
فَهِيَ مِنْ جُمْلَةِ الْمَوَانِعِ فِي الطَّرِيقَيْنِ فَإِنَّهُ مِنَ الضَّرُورَاتِ الْوَاقِعَةِ فِي الطَّرِيقِ حَسَبَ اقْتِضَاءِ
الْحِكْمَةِ الْبَالِغَةِ لَكِنْ تَسْكِينِ الْمُتَخَيِّلَةِ الْمُتَحَرِّكَةِ بِالْحَرَكَاتِ الْمُضْطَرِبَةِ الْمَشْوَشَةِ وَ الْجَامِهَا
وَ مَنَعِهَا عَنْهَا غَيْرَ مُتَعَدِّرٍ عِنْدَ أَرْبَابِ الصَّنَاعَةِ كَمَا هُوَ مَذْكُورٌ فِي كُتُبِهِمْ.

اقول ٦٢:

لَمَّا بَيَّنَّ مَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ رَأْيُ أَهْلِ النَّظَرِ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْهُمْ وَ الْمُتَحَدِّقِينَ (الْمُتَحَدِّقِينَ
خ ل) فِي حَقِيقَةِ (حَقِيقَةِ خ) طَرِيقِ النَّظَرِ أَرَادَ أَنْ (يُرِيدَ أَنْ خ ل) يَبَيِّنَ مَا هُوَ الْحَقُّ عِنْدَهُ فِي

هذا الامر فقال ان كل شرط يعتبر فى طريق التَّصَوُّف فلا بدَّ من اعتباره فى طريق النَّظَر و ذلك لانَّ رفع العلائق المشوَّشة الذى هو من مبادئ هذا الطَّريق و اوائل منازل ضرورى فى طريق النَّظَر ايضاً و الا فلا يمكن افضائه الى المطلوب فانَّ ادراك الاوليات التى هى من اجلى المطالب عندهم لا يمكن بدون التَّوجَّه الذى انما يتحقَّق بالإعراض عما سوى المتوجَّه اليه و الاقبال عليه بالكلية و لا معنى لرفع العلائق سوى هذا فالوصول الى العلوم الكسبيَّة و المعارف الحقيَّة (الحقيقيَّة خ ل) اخرى بأن لا يمكن بدونه فعلم انَّ رفع العلائق ممَّا لا بدَّ منه فى كلا الطَّريقين و هكذا الكلام فى التَّوَم و السَّهَر و ما يوجبهما من الجوع و الشَّبع فان الافراط فى شىء من ذلك يوجب كلاله القوَّة الفكرية و ضعفها من الحركة الانفعالية المفضية الى المطالب الكسبيَّة.

و بالجملة فانَّ اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضرورى فى الصورتين اعنى طريقى الاستدلال و التصفية كما ان الاجتناب عن كل ما يخرج عن الاعتدال ضرورى فيهما فعلم من هذا الكلام انَّ الامر فيما زعمه بعض المحققين من انَّ طريق التصفية مشروط فى ايصاله الى المطالب الحقَّ باستحصال طريق النَّظَر وانَّ طريق النَّظَر هو المستقل فى الايصال بنفسه على عكس ما تخيلوه فانَّ طريق النَّظَر هو المشروط فى الايصال من الطَّريقين و انَّ طريق التَّصفية هو المحتاج اليه فى الايصال و هو الذى يمكن ان يكون مستقلاً فى ذلك على ما لا يخفى ممَّا سبق من البيان و يعرف من هذا الكلام ايضاً أنَّه لا استبعاد فى اجتماع شروطه بالنسبة الى المؤيدين بالفطرة السليمة و الموفِّقين على المناهج المستقيمة و اما بالنسبة الى سائر الناس فممَّا لم يذهب اليه احد^١ جلَّ جناب الحقَّ ان يكون شريعة لكلَّ وارد و اما الخواطر المشوَّشة فهى من جملة الموانع الواقعة فى

١ - قوله جل جناب الحقَّ ناظر الى كلام الشيخ الرئيس فى آخر النمط التاسع من الاشارات فى مقامات العارفين حيث قال: جل جناب الحقَّ عن أن يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد.

الطريقين فيكون مشترك الالزام و ذلك لانّ الحقيقة القلبية مجبولة حسب اقتضاء الحكمة البالغة الشاملة على سرعة التقلب كما سبق تحقيقه.

لكن تسكين المتخيلة المتحركة بالحركات المضطربة المشوشة و الجامها و منعها عن الانتقالات المشوشة غير متعذر عند ارباب الصناعة كاستعمالها بالأذكار^١ المجهرة و الاصوات القوية عند بعضهم و استماع النغمات المشوقة اللذيذة و التغزلات اللطيفة و التّعشقات العفيفة كما هو المشاهد عند ارباب الدّوق.

واعلم انّ هذا كلّه انما يفيد بعد قطع النسب الخارجية بصوارم التجريد و التفريد و قلع موادها عن الباطن بقواضب التحقيق لا بمقاريض التقليد.

فان قلت فيكون اول مراحل هذا الطريق و مبدء مسالكة انما هو تفرغ المحل اعنى القلب عما يشغله عن ذاته ثمّ التّاهب لقبول التّنوعات و الواردات الوجودية و التّعرض للنفحات الجودية و لا شك ان ذلك التفرغ المذكور ممّا لا يمكن اجتماعه مع الحركات الفكرية الشاغلة.

قلت انّ تحصيل الملكات الادراكية التّفسانية اولاً لا ينافى تفرغ المحل و تخليته عن تلك الادراكات ثانياً نعم هذا انما يشكل على من ذهب إلى انّ طريق النّظر هو المستقل فى الايصال او انه ممّا لا بدّ منه و ليس كذلك فانّ ما ذهب اليه المصنف ههنا انّ طريق التّصفية هو المستقل بنفسه و طريق النّظر غايته ان لا يكون مانعاً او يكون معداً اعداداً ما كما يعلم من كلامه فى طيّ مراسلته (مراسلاته خ ل) الى بعض اساطين الكشف و عظماء المشاهدة جواباً عما صدر منه حيث قال انّ اعداد المحل القدسي بالحركات الفكرية الشّوقية غير مانع بل نافع مفيد فى ظهور ما استجنّ فيه من المعارف و الحكم عند استيلاء القوّة القدسية على القوى الجسمانية و استدامة قهرها و غلبتها على قوتى

١- المجهرة على هيئة المفعول فى منتهى الارب كلام مُجهر كمكرم سخن بلند.

الوهم و المتخيّلة.

قال ٦٣ :

١) وما قيل ان علوم النّظار مأخوذ من الحواس و علوم اصحاب المجاهدة مأخوذة من المبدأ الفياض فليس بشيء فان الحواس هي المعدات الاول فى الطريقين و مفيض المعارف و العلوم هو المبدأ الفياض بالذات أما الاول فكونها معدّة فى طريق النظر فظاهر و كونها معدّة فى الطريق الآخر فلأنها لو لم تكن معدّة لما تعلق النفس الناطقة ببدنه البتة ثم ان الكمال الحقيقى لا بد ان يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلق بالموت.

فلئن قيل جاز ان يكتسب من ذلك التعلق ما يمنعه من الوصول اليه قلنا فعلى هذا يجب حصول ذلك الكمال قبل تعلقها به و حينئذ لم يتعلق به البتة فلئن قلتم فكما يكتسب من ذلك التعلق ملكات مانعة للوصول فلا يبعد ان يكتسب منها ملكات اخرى تعدّ من جملة الاسباب و الشروط المطلقة قلنا فعلى هذا رجعتم الى ما هو الحق و اعترفتهم به بعد ما انكرتموه، و أما الثانى فلما بيّناه فى كتبنا المعمولة فى صناعة الحكمة.

اقول ٦٣ :

بعد اثبات حقّية طريق التّصفية و دفع شبهات اهل النظر عليه اراد ان يشير الى ما اورده اصحاب التّصفية على طريق النّظر و دفعه.

و تقرير ذلك انّ علوم النّظار مأخذها الالات الجسمانية و القوى الحسية الهيولانية

١ - قوله (قال ٦٣): و ما قيل ان علوم النظار (اه) هذا الفصل هو فصل الخطاب و الحكم الصواب فى احقاق الحقيين و احكام الطريقين لأن المحقق عند عالم بصير ذى العينين ان البرهان و العرفان شقيان يرتضعان من ثدى واحد و توأمان لا يفترقان قط و الانسان هو البرهان و العرفان و جامعها القرآن و قد بسطنا الكلام فى ذلك الامر القويم فى تصانيفنا المنثورة و المنظومة.

التي هي مثار الخطأ و منشأ الغلط دون علوم اصحاب المجاهدة و ارباب التّصفية فان مأخذها هو المبدء الفياض الّذى هو منبع الحقّ و معدن الصّدق بالذّات بدون توسّط آلة جسمانيّة و لا قوة هيولانيّة و لا شك أنّ ما يستفاض (استفاض نسخة) من المبدء بهذا الوجه لا يمكن تطرق الخطاء اليه دون ما يستفاد منه بطريق النّظر بتوسط الالات و القوى و جواب ذلك أنّ القوى و الحواس هي المعدّات الاول في طريق التّصفية كما هي في طريق النّظر و أنّ المبدء الفياض هو المفيض بالذّات للمعارف و الحقائق مطلقاً لا اختصاص له بطريق دون آخر.

اما بيان الاول في كون الحواس معدّة في طريق النّظر فظاهر و كونها معدّة في الطّريق الآخر فلانّها لو لم تكن معدّة^١ لما تعلّقت النّفس الناطقة ببدنه البتة لحصول ما هو الغاية للحركة الوجوديّة بدونه و عدم توصل شيء من تلك القوى و الالات في استحصال تلك الغاية و لئن سلّمنا ذلك لكن يلزم أن يكون الكمال الحقيقي هو الّذى يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلّق بالموت.

فلئن قيل لم لا يجوز ان يكتسب من ذلك التعلّق ما يمنعها من الوصول اليه قلنا فعلى هذا يجب حصول ذلك قبل تعلّقها به و ألا يلزم امتناع حصوله لها مطلقاً لامتناع حصوله لها بعد التعلّق المستتبع للموانع و حينئذٍ لم يتعلّق به البتة لحصول الغاية الكمالية بدونه و ممانعته لها و الحاصل أنّ احد الامرين لازم اما عدم استتباع التعلّق المذكور لاكتساب الموانع او عدم احتياج تعلّق النّفس الى البدن في استحصال الغايات و استغنائها عنه بالذّات.

١- قوله (قال ٦٣): لما تعلقت النفس الناطقة ببدنه البتة، اقول هذا كلام في غاية الجودة حاو على اسرار شريفة منها ان العالم الكيانى على وفق ما اقتضاه العلم العنايى ومنها ان الانسان الواحد الشخصى هو الانسان الطبيعى والانسان المثالى والانسان العقلى والانسان اللاهوتى وله كل العوالم بحسب عوالمه وكذا اسرار اخرى فتدبر.

فلئن قيل انما يلزم ذلك لو كان التعلّق المذكور مستتبّاً لاكتساب الموانع فقط و ليس كذلك فإنّها كما يكتسب من ذلك التعلّق ملكات مانعة للوصول في بعض الموادّ فلا يبعد ان يكتسب منه ملكات اخر تعدّ من جملة الاسباب و الشّروط المطلقة في البعض الآخر. قلنا فعلى هذا قد رجعتم الى ما هو الحقّ و اعترفتم به بعد ما انكرتموه و ذلك لانّ المطلوب الاوّل انّ استعمال القوى الجسمانية الحسيّة و الآلات الهيولانيّة البدنيّة من شأنه ان يكون معدّاً للنفس في استحصال الغايات الكماليّة اذا كان استعمالها على ما ينبغي فيما ينبغي فاذا كان استعمالها على خلاف ذلك فلا بدّ من استتباعه ملكات مانعة عن استعمالها على الوجه الاوّل فيكون مانعة لاستحصال الكمالات ضرورة.

وامّا بيان الثّاني فلما بيّناه في الكتب الحكميّة انّ المبدء هو المفيض لسائر المعارف و الحقائق بالذّات فانه الخزّانة الحافظة لها و انّ المقدمات المستنتجة منها انما هي معدّات للاستفاضات.

لا يقال فلا يكون المبدء الفيّاض مفيضاً بالذّات ضرورة توقّف افاضته على استعداد المحلّ لانّا نقول انّ احتياج القابل في استفاضته الى الاسباب و الشّروط المعدّة لا ينافي استغناء الفاعل في افاضته عن تلك الاسباب و الشّروط على أنّه قد اعتبر في طريق التّصفية مثل هذه المعدّات كتخلية المحلّ و تصفية الباطن و توجّهه الى المبدء و غير ذلك من الشّروط و الاسباب المعتبره عندهم على ما سبق بيانه.

قال ٦٤ :

على انا نقول^١ انّ العلوم كلّها موجودة فينا لما ستعرفه لو تأملت في المباحث السّالفة لكنّها مختفية بالحجب المانعة عن الظّهور و لا يخفى عليك انّ ظهورها تارة يكون

١ - قوله: انّ العلوم كلّها موجودة فينا، اقول يعنى أن العلوم كلّها في النفس بالقوة و تفصيل ذلك يطلب في الدرس العشرين من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول فراجع ان شئت.

بالحركات اللطيفة الفكرية الروحانية بعد تسليط القوة القدسية على قوتى الوهمية و المتخيلة و سائر القوى الجسمانية و تهذيب الاخلاق و تزيين النفس بالاخلاق الحسنة، و تارة اخرى بتسكين المتخيلة و المتوهمة و الجامهما و منعهما عن الحركات المضطربة المشوشة بعد تسخير القوى الجسمانية بالتزكية و التصفية و كلا الطريقتين حق عند اكثر المحققين من اهل النظر و اصحاب المجاهدة.

شعر :

خذوا جنب هرشنى أوقفاهما فانما^١ كلا جانبى هرشنى لهن طريق

و من اعتقد انه لا اعتبار بالتزكية و التصفية فى طريق التعليم و النظر ركب متن الهوى و الهوس حسب هذه العقيدة الفاسدة و غلبت على نفسه الشهوة و الغضب و استولت عليه الرذائل الطبيعية المهلكة و حرمت عليها الفضائل الملكية المحيية (المنجية خ ل) و اشتغل بقراءة كتب مقلدى الفلاسفة و زبر المتكلمين عن اصحاب الجدل و المشاغبة و ضيع عمره فى ضبط الاراء المتناقضة و حفظ الاقوال و الأحكام المتقابلة فأوقع نفسه فى لحجج الخيالات الفاسدة و الاوهام الباطلة عند تلاطم امواج الشكوك و الشبهات المغرقة فاضمحل نور قلبه و عميت بصيرته بتراكم الكدورات المظلمة و العقائد الفاسدة و ازداد فيه الجهل , التردد و حصل له البهت و التحير و لا يدري أين يذهب فلحق به من الحق الغضب و ظن ان الكمال ما حصل له و وصل اليه و ليس ورائه حالة مرغوبة كمالية و لا سعادة باقية فيتقن خبث هذه العقيدة و وجه ضررها من لطفه و استعذابه من مكروه و

١ - قال ابو هلال العسكري فى جمهرة الامثال: قولهم. كلا جانبى هرشنى لهن طريق، قالوا يضرب مثلاً للامر يسهل من وجهين و قال الاسمعى: يضرب مثلاً للامرين يستويان من اى مأخذ اخذتهما، و هرشنى موضع، و هو من قول الشاعر:

خذنا بطن هرشنى أو قفاها فانما كلا جانبى هرشنى لهن طريق

(الباب الثانى و العشرون فيما جاء من الامثال فى اوله كاف ص ٤٤ ط بمبئى).

غضبه.

اقول ٦٤:

بعد اثبات حقيقة طريقى التَّصْفِيَّةِ والنَّظَرِ على قوانين اهل الاستدلال اراد ان يبين امرهما على مقتضى ما سلف من قواعد التحقيق ليكون اللّواحق من الابحاث منخرطة مع السّوابق منها فى سلك الانتظام والتّطبيق.

وذلك أنّه قد تقرر من القوانين السّالفة ان ليست حقيقة من الحقايق الالهية ولا مرتبة من المراتب الكيانية الآو قد اشتملت عليها الحقيقة القلبية و اللّطيفة الانسانية بالفعل اشتمال الكل على اجزائه لكن لتراكم الغواشى المظلمة الهيولانية و تصادم الحجب و الموانع الجسمانية^١ قد انطمست اثارها و اختفت انوارها فمست الحاجة الى انكشاف تلك الغواشى و ارتفاع تلك الموانع حتّى يتمكّن للخروج من مكامن الخفاء و الاستجنان الى محال الظهور و العيان فيظهر بها سائر المعارف و الحقايق و يتميز بها جميع النّسب و الرّقائق و لا يخفى عليك ان ذلك يتصوّر من وجهين.

فتارة تكون بالحركات اللّطيفة الفكرية بعد تسليط القوّة القدسية الرّوحانية على قوّة الوهميّة و المتخيّلة و سائر القوى الجسمانية بحيث يترتّب عليها تهذيب الاخلاق و تزيين النّفس بالهيئات المرضيّة و الاخلاق الحسنة، و تارة اخرى بتسكين المتخيّلة و المتوهّمة و الجامهما و منعهما عن الحركات المضطربة المشوّشة بعد تسخير القوى الجسمانية بالتركيز و التّصفية و كلا الطريقين حقّ عند اكثر المحققين من اهل النّظر و اصحابنا المجاهدين (اصحاب المشاهدة نسخة).

شعر :

خذوا جنب هَرشَى أو قفاها فأنما^١ كلا جانبي هَرشَى لهنَّ طريق

و ذلك لان الموجب لطريان تلك الغواشى و الحجب أنما هو تسلط القوى الجزئية الجسمانية التى هى كالعُمال و الصُناع فى مملكة الحقيقة الانسانية على اللطيفة الاعتدالية القلبية التى هى السلطان فى الحقيقية و على اعوانها التى هى القوى الروحانية العقلية و لا يخفى ان تدبير تلك المملكة حينئذٍ منحصر فى وجهين:

احدهما تقوية السلطان و تمشية اعوانه و مساعدتهما و تسليطهما على القوى الجسمانية بحيث لا يتمكنون من العدول و التجاوز عماهم بصدده من الاعمال الجزئية المعينة لهم فى ترتيب المملكة و استقامة امورها فيكون الكل مقهورين تحت حكم السلطان و امره فيظهر حينئذٍ آثاره و احكامه التى هى المعارف و العلوم.

والاخر عزل تلك القوى الجسمانية و تسكينها و منعها عن الحركات المشوشة بعد تسخير اعيانها و تضعيفها بالتركبة و التصفية و حينئذٍ يتمكن السلطان من اظهار آثاره. فعلم من هذا ان امر التصفية و التركبة التى هى عبارة عن كف القوى الجسمانية عن التعدى فى المملكة الانسانية و منعها عن الحركات المشوشة المضطربة لازم فى الطريقتين غاية ما فى الباب انه لازم فى الطريق الاول من التسليط و مقصود بالقصد الثانى و الا لم يتحقق التسليط.

واما فى الطريق الثانى فمقصود بالقصد الاول و يلزم منه التسليط فمن اعتقد أنه لا اعتبار بالتركبة و التصفية فى طريق التعليم و النظر ركب متن الهوا و الهوس و يكون مآل

١ - ثمار القلوب فى المضاف و المنسوب للثعالبي (ص ٥٢٩، من طبع مصر): جانباً هَرشَى، هَرشَى أكمة بتهامة يسلكها الحاج و لها طريقان من جانبيها ايهما سلك كان صواباً فيضرب بهما المثل للأمر بابان و ينشد.

حاله الى الوبال و النكال على ما ذكر فى المتن نعوذ بالله من شرور انفسنا و سيئات اعمالنا من يهد الله فهو المهتد و من يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً و عبارة الكتاب هيّهنّا (ظاهرة خ) غنية عن التّوضيح.

قال ٦٥:

دقيقة: قد بقى هيّهنّا بحث مفيد لابدّ و ان نشير اليه اشارة^١ خفيفة.

اعلم انّ اصحاب النّظر و التّعليم عندهم علم^٢ يمكن ان يتميّز به النّظر الصّحيح عن الفاسد و يمكن ايضاً ان يعرف به وجه الحق عن الباطل و ليس عند السّالّكين من اصحاب المجاهدة آلة شأنها ما ذكرناه.

فلئن قيل انّ علومنا وجدانية و كما لا يفتقر فى حصول العلوم الضرورية الوجدانية الى صناعة آليّة مميّزة فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالدّوق و الوجدان قلنا انّ ما يجده بعض السّالّكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الاخر منهم و لهذا قد ينكر البعض منهم البعض الاخر فى ادراكاتهم و معارفهم.

و متى عرفت هذا فنقول لابدّ للسّالّكين من اصحاب المجاهدة أن يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النّظرية أولاً بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكذّرة المظلمة و تهذيب الاخلاق و ترتيبها (ترتيبها خ ل) و تزكية الباطن حتّى يصير هذه العلوم النّظرية التى من جملتها الصناعة الآليّة المميّزة بالنسبة الى معارف الدّوقية^٣ كالعلم الآلى المنطقى بالنسبة الى العلوم النّظرية الغير المتسقة المنتظمة فلو تحيّر الطّالب السّالّك و توقّف فى بعض المطالب التى لا تحصل له بالفكر و النّظر حصله بالطّريق الاخر و يدرك وجه الحقّ فيه

١- النسخ التى عندنا اشارة خفيفة و سيأتى كلام الشارح ايضاً: «و خفيف اشارة...».

٢- و هو علم المنطق و راجع فى البحث عن المقام مصباح الانس - ط ١ - ص ١٥.

٣ - علم الميزان و علم المنطق، علم آلى يوزن به الصّحيح عن السّقيم، و يميز به الحق عن الباطل سموه علم الميزان.

بالمملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر و النظر هذا اذا لم يكن له شيخ مكمل يرشده في كل مقام و منزل.

واعلم ان تحقيق الكلام في هذا الموضوع انما يحتاج الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر و هذا اخر ما اردنا ان نورده في هذه الرسالة و الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على نبيه^١ محمد المصطفى و آله الطاهرين.

اقول ٦٥:

لما فرغ عن بيان مقاصد الرسالة و الابانة عن الطريق الموصل اليها و دفع الشبهات الواردة عليها اراد ان يختتمها بفائدة كثيرة الجدوى و بحث كثيراً ما يحتاج اليه السالكون للطريقة المثلى ثم ان تحقيق اصوله و تبين مآخذه يتوقف على ابحاث طويلة لا يحتملها هذا المختصر فلابد من الاكتفاء في بيانه بلطيف تنبيه و خفيف اشارة انما يتفطن لها الاذكياء العارفون باصول الصنائع فلهذا ترجمه بالذقيقة.

و بيان ذلك انه كثيراً ما يختلج في الازهان ان اصحاب النظر و التعليم الذين يستحصلون المعارف و الحقائق بالحجج و البراهين عندهم علم الى يتوصلون (يتوصلون خ ل) به في استحصال مطالبهم و به يميزون النظر الصحيح المفيد للحق عن الفاسد منه و بذلك ايضاً يتمكنون من معرفة الحق و وجه حقيقته و من معرفة الباطل و سبب بطلانه و ليس عند السالكين من اصحاب المجاهدات آلة شأنها ذلك و لا يخفى ان المعارف اذا حصلت بذلك الوجه يكون اتم و اكمل مما لم يكن حصوله الا بطرق شتى و وجوه كيف كانت فيكون طريقهم اسد.

فلئن قيل ان علوم اصحاب المجاهدة من قبيل الوجدانيات التي هي من الضروريات و

١- محمد و آله اجمعين و سلم تسليمًا (نسخة عتيقه) ، محمد و آله (نسخة أخرى).

كما لا يفتقر اصحاب النظر فى حصول علومهم الضرورية الى صناعة آليّة مميّزة و قانون مبين لطريق حصولها و معرفة حقيقتها فكذلك العلوم الحاصلة لهم بالدّوق و الوجدان. قلنا انما يتمّ ذلك لو كان علومهم من قبيل الوجدانيات المطلقة بالنسبة الى سائر السّالكون و ليس كذلك فإنّ ما يجده بعض السّالكون قد يجده مناقضا لما يجده البعض الاخر منهم و لهذا قد ينكر البعض منهم البعض الاخر فى ادراكاتهم الدّوقية و معارفهم الوجدانية الكشفية.

فلئن قيل المخالفة بين السّالكون فى معارفهم و مواجيدهم انما نشأت من قوّة الاستعداد و ضعفه فإنّ الضّعيف منهم انما يدرك معنى و يتصور أنّه النهاية فى ذلك فيتوقّف عنده و ما يتعدّاه و يعتقدّه عقلاً لا يتطرق اليه الانحلال و اما القوى لاحاطة ادراكه بما هو الغاية عند الضّعيف و تجاوزه عن ذلك و بلوغه الى ما هو اعلى و اتمّ منه لا يرضى بتوقفه لديه و ينكر عقده عنده و عدم تجاوزه عنه لا أنّه ينكر المعتقد بل قصره عليه و حصره به.

قلنا على تقدير التسليم لو كان عند الضّعيف آلة مميّزة لما وقع له ذلك و ما توقف هنالك بل لاح له عند الاعتبار ما يتميّز به بعض ما فيه من النقص فما اطمأنّ به كلّ الاطمينان و طلب ما هو اعلى و اتمّ.

و متى عرفت هذا فنقول لابدّ للسّالكون من اصحاب المجاهدات السّائرين فى طريق الحقيقة بمساعى الجدّ و الاجتهاد ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية و المعارف اليقينية النظرية بعد تصفية القلب عن شوائب النّسب الخارجية (الخارجة خ) بقطع العلائق المكدرّة و تحليلته بمكارم الاخلاق و محامدها حتّى يصير هذه العلوم النظرية التى من جملتها الصناعة الآليّة المميّزة بالنسبة الى المعارف الدّوقية كالعلم الآلى المنطقى بالنسبة الى العلوم النظرية الغير المتسقة المنتظمة و ذلك لانّ الملكة الحاصلة عقيب هذه النظريات اليقينية لابدّ و ان يكون مميّزة لليقينيّات عن غيرها كالملكات الحاصلة عقيب

استحضار الابحر الشعرية و النغم الموسيقية فان بها يتمكن صاحبها من التميز بين الموزون و غير الموزون مما يتخير فيه اصحاب النظر فاذا استحصل السالك المجتهد تلك الملكة فلو تخير في اثناء الطلب و السلوك و توقف في بعض المطالب التي لا يحصل له بالفكر يتمكن من استخراجها بتلك الملكة الفاضلة و من توجيه حقيقته للمسترشد الناقد و لا يخفى ان هذا اتم و اكمل في التكميل مما لم يكن له ذلك هذا كله اذا لم يكن له شيخ مُسَلِّك يُرشدُه و امام مكمل يقتدى به و بيده مقاليد افعاله و احواله و اما اذا كان له ذلك فلكل منزل و مقام بحسب كل وقت و استعداد علوم و ميزان يخصه ينبئ السالك بحسب تفرسه مراقى استعداده على تلك العلوم بموازينها لكن لتحقيق هذا الكلام و تبين احكامه ابحاث طويلة الذيل لا يناسبها امثال هذه المختصرات فلنكتف بهذا القدر في هذه التعليقات حامدين لله رب العالمين و مصلين على نبيه محمد و آله الطيبين الطاهرين و صحبه اجمعين.

هو الاول و الآخر، قد فرغنا من تدريس هذه الوجيزه النفيسة القيمة و تصحيحها و التعليق عليها يوم الخميس ١٨ من ربيع الثانى من ١٤٠٥ الهجرية ٢٠ / ١٠ / ١٣٦٣ هـش فى دار العلم قم و قد كانت هذه المرة من تدريسها دورة رابعة و فى كل دورة علقنا عليها بعض التعليقات حتى بلغت الدورة الرابعة ذلك المبلغ و الله تعالى ولى الافضال و انا العبد حسن الآمل المدعو بحسن زاده آملئ. و الحمد لله رب العالمين.

الفهرست

في معنى الاجمال والانعام.....	٥
في معنى الجمال والجلال.....	٥
في معنى اليوم و اليوم الربوبى.....	٥
الطوالع والمغارب.....	٥
المسألة التوحيد فى الصحف العرفانية.....	٤٢ - ١١ الى ٦ - ٧
التشكيك عند الحكيم والعارف.....	١٣٣ - ٧
فى معنى «الشهود الذوقى» والذوق العرفانى.....	١٠ - ٨ - ٧
فى تطابق الشريعة والفلسفة.....	٨
فى معنى «شنشنة اعرفها من اخزم».....	٩
المراد من «العصر المحمدى <small>عاشق</small> ».....	٩
ذات الشعبتين آله نجومية.....	١٠
كلام الشارح حول رسالة جده أبى الحامد.....	١١
تسمية الشرح به «التمهيد».....	١١
«فى بيان موضوع العلم العرفان».....	١٣
المقدمة.....	١٣
الغاية القصوى فى التوحيد العرفانى.....	١٣
فى معنى «العزیز».....	١٣

١٤	فى موضوع العلم الموسيقى
١٦	الفرق بين العلم الطبيعى والعلم الالهى
١٦	الوحدة الشخصية عند العارف
١٧	فى اندراج الموضوعات السائر العلم تحت موضوع هذا العلم
١٧	المسائل المهمة حول الصمد الحقيقى
١٧	التعبير الاصلى لموضوع هذا العلم هو عسيرٌ جداً
١٧	تعبير الموضوع بالوجود للتفهيم
١٨	الاسمين الوجود والحق لموضوع هذا العلم
١٨	المراد من «الوجود المطلق»
٢٢	فى بيان النسب الاسمائية
٢٤	فى معنى الاسم الغالب
٢٥	فى بيان مبادئ العلم
٢٥	فى بيان «الميزان» عند العرفا
٢٦	فى بيان مسائل العلم
٢٧	معنى بعض الالفاظ بحسب عرفهم
٢٧ - ٢٨	معنى الكون عند الحكميم والعارف
٢٨	فى معنى لفظ الوجود بحسب عرف اهل النظر
٢٨	لكل جسم اختصاص طبيعى بمكان خاص
٢٩ - ٣٢	فى معنى الوجود الفرضى عند الحكميم
٣٠ - ٣١	ما الفرق بين القضايا الصادقة والكاذبة فى نفس الأمر
٣١	المراد باللوح المحفوظ
٣٠ الى ٣٣	فى معنى نفس الأمر

٣١	فى معنى التمثل
٣٣	فى معنى الوجود ذهنى والخارجى عند الحكيم
٣٦ الى ٣٣	التحقيق فى معنى نفس الامر
٣٦	فى معنى لفظ الوجود بحسب عرف العارفون
٣٨	فى معنى لفظ «الكون» عند العرفاء
٣٨	فى معنى الوحدة والكثرة
٣٩	فى الوحدة المطلقة
٣٩	فى الوحدة الاضافية
٣٩	فى الكثرة الحقيقية
٤٠	فى الكثرة الاضافية
٤١	تحقيق رشيق فى الحق والخلق والاسماء الالهية
٤٢	الاطلاق عند العارف
٤٢	تقرير مسألة التوحيد عند العارفين
٤٦	المراد من الكلّى بعد الكثرة
٤٦	الرياضات الجزافية
٤٢ الى ٤٧ - قال ٥١	حول اهمية المزاج وسوئه
٤٨ - ٩٩	فى الحدس والفكر
٥٠	فى اشتراك المعنوى للوجود
قال ١ الى قال واقول ٣	فى حقيقة الوجود
٥٠ - قال ٥	فى احكام حقيقة الوجود
٥٠	فى بداية مفهوم الوجود
٥٠	التشكيك فى الوجود عند صدر المتألهين و عند العارف

٥١	رأى الشيخ الاشراق فى اعتبارية الوجود واستبصاره.....
٥٣	فى معنى انعدام الماهية.....
٥٥	فى وجوب الوجود.....
٥٥	فى اطلاقات لفظ البسيط.....
٥٥	فى بساطة الوجود.....
٥٦	مفهوم الوجود من المعقولات الثانية.....
٥٧	فى معنى حديث: «العلم حجاب الله الاكبر».....
٥٨	الحقيقة الواجبة مطلقة بالاطلاق الحقيقى الاحاطى.....
٥٨	فى التعيين الاحاطى للوجود.....
٦١ - ٨ الى قال ١٤	فى ابطال قول المشاء.....
٦٤	نكتة سامية فى ايراد اشكال عويص صعب على المشاء.....
٦٤ - ١٠ الى قال ١٦	التشكيك على مذهب المشاء و رده.....
٧١	فى اتحاد العاقل والمعقول.....
٧٨	المسألة الخامسة فى ابطال القول بالتشكيك الذى هو مبنى قواعد المشائين.....
٨١	التشكيك عند الرواقيين.....
١٧ الى قال	فى تعيين الواجب و امتيازاه.....
٨٧ - ٩١ - ٩٢ - اقول ١٧	فى تميز المحيط عن المحاط.....
٨٨	فى معنى السز والجدول الوجودى لكل موجود.....
٨٨	فى ارتباط الخلق الى الحق.....
٨٩	فى معنى الاحسان.....
٩١	كلام مع الفيلسوف فى التوحيد.....
٩٣	مشرب ارباب القلوب فى التوحيد.....

- ٩٤ انّ وجوب الوجود لا ينافى الاطلاق الصمدى.
- ٩٥ دفع ايرادات ارباب المعقول الضعيفة.
- ١٠٠ الفرق بين الحدس والوحى والالهام.
- ١٠٠ فى النفس الفنية عن التعلّم .
- ١٠١ نكتة سامية نازلة من بطنان عرش التحقيق.
- ٢٣١ - ١٠١ جلّ جناب الحق عن ان يكون شريعة.
- ١٠٢ الكلام فى هذه الرسالة ليس مع الجمهور .
- ١٠٧ معنى الوجود المطلق عند المشاء و عند المحققين .
- ١٠٨ انصباغ الذات باحكام الكثرات...
- ١٠٩ فى الاعيان الثابتة .
- ١١٠ فى الارواح الكليه والنفوس الكلية .
- ١١٠ المراد من خلق الارواح قبل الاجساد.
- ١٠٨ فى الكون الذهنى والعينى.
- ١١٠ الارواح الكلية والجزئية.
- ١١١ فى الوجود المبحوث عنه فى هذه الرسالة .
- ١١١ السنخية بين العلة والمعلول .
- ١١٣ فى عدم التخالف بينه و بين الطائفة المشائية .
- ١١٣ رفع الخلاف بين صدر المتألهين و بين العارفين .
- ١١٣ فى الوحدة الشخصية .
- ٢٥ فى وجود الواجب تعالى شأنه . قال واقول
- ٢٦ بيان الاجمال الحقيقى والاطلاق الذاتى . قال واقول
- ١١٦ الكون الحقيقى المطلق .

- الجمع بينهما توحيد..... ١١٦
- الحق هو الوجود المطلق..... قال ٢٧
- محض الوجود لا اسم له ولا رسم..... ١١٨
- الواحد الحقيقي المطلق..... اقول ٢٧
- حضرة الاطلاق الذاتى..... ١١٩
- تعريف الاسم والصفة..... ١٢٠
- التعينات امور اعتبارية..... ١٢١
- فى مجمع الاضداد..... ١٢١
- فى معنى توقيفية اسماء الحق تعالى..... اقول ٢٨
- الوحدة الاضافية..... ١٢٤
- فى معنى الواحد والاحد..... ١٢٥
- فى التعين الاول اى الحقيقة المحمدية..... ١٢٦ - ١٢٥ - قال ٣٢
- فى اسامى الحقيقة المحمدية..... ١٢٦
- فى اسماء الأَوَّل المسماة بمفاتيح النيب..... ١٢٧
- فى الكمال الذاتى والاسمائى..... ١٢٨
- فى التجلى الاول..... ١٣١
- الجلاء والاستجلاء..... ١٣٢
- الفيض الاقدس والمقدس..... ١٣٢
- الانسان الكامل..... ١٣٣
- فى العلة والمعلول عند الحكيم والعارف..... ١٣٣
- فى تعريف العناية..... ١٣٣ - ١٣٦
- فى كيفية انتشاء الكثرة عن الوحدة..... قال و اقول ٢٩

مبلغ افهام المشائين فى المسئلة	قال واقول ۳۰
فى معقولة الماهيات	۱۳۶
معنى العلم الفعلى	۱۳۷
بيان العلم بالذوق والكشف الصريح الكامل	۱۳۸
اتحاد العالم بالمعلوم	۱۳۸ - ۱۳۹
فى بيان الماهيات والاعيان	۱۳۹
اتحاد العاقل بالمعقول	۱۳۸ - قال ۳۱
فى النفس الرحمانى	اقول ۳۲
فى كيفية صدور الكثرة عن الصادر الاول	قال ۳۳
فى بيان المراتب الاستجلالية	اقول ۳۳
مفتاح مفاتيح الغيب	۱۴۵
مقام اللاتمين	۱۴۵
فى التعين الاول والثانى	۱۴۶
بيان العالم الامر	۱۴۷
بيان الایجاد عند المحققين	۱۳۵
بيان النظام الربوبى والمربوبى	۱۴۷
بيان العوالم الثلاثة	۱۴۷ - ۱۴۸
معنى الامكان عند العارفين وغيرهم	قال واقول ۳۴ الى قال ۳۵
فى العالم المثال	اقول ۳۴ - قال ۳۸
فى معنى قولهم «التوحيد اسقاط الاضافات»	۱۵۷
فى الطبيعة المطلقة للوجود	۱۶۱
بيان المرتبة	اقول ۳۹

- في احدىة الجمع للمرتبة الانسانية ١٦٥
- في الانسان المستكمل قال ٤٠
- في بيان التوجه الایجادى ١٦٧
- نكتة سامية فوق ان تحوم حولها العبارة ١٦٨
- طريق التصفية ١٦٨
- في الوحدة والكثرة قال واقول ٤١
- امهات المطالب حول مسئلة التوحيد اقول ٤١
- في انحاء الوحدة والكثرة اقول ٤١
- في غلبة احكام الوحدة قال واقول ٤١
- في الوحدة الذاتية والهوية المطلقة قال واقول ٤١
- بيان ان الانسان نسختان ١٧٣
- في اوصاف الانسان الكامل ١٧٣ - قال ٤٣ - قال ٤٧ - قال ٥٢
- ظهور الهوية المطلقة فى النفس الرحمانى ١٧٥
- فى معنى الأمر والنهى باصطلاحهم اقول ٣٣
- الحركة الایجادية ١٧٧
- البرزخية الجامعة للانسان الكامل ١٧٨
- فى غاية الحركة الایجادية ١٧٩ - ٢١٦ - اقول ٤٣
- فى معنى الانبعاث ١٧٩
- الانسان غاية الحركة الایجادية اقول ٤٣
- و دفع ايراد عليه قال ٤٤
- فى مظهرية الواجب بالذات اقول ٢٢
- الكون الجامع ١٧٩ - ١٨٥ - ٢١٦ - قال ٥٢

في رؤية الشئ نفسه.....	قال ٣٥
ادراك الشئ نفسه	قال ٣٥
في عدم صلاحية المراتية للعقل الاول.....	قال واقول ٣٦
في صلاحية المراتية للحقيقة الانسانية.....	قال واقول ٣٧ - قال ٥٢
في عدم صلاحية المراتية للعالم الكبير	قال واقول ٣٨
في بيان الطريق الوصول الانسان الى الكمال الحقيقي	قال واقول ٣٩ - قال ٥٠
في مدخلية الاعتدال المزاج للانسان للوصول الى الكمال	قال واقول ٥١
في مخالفة النفس	اقول ٥١
في بيان الاخلاق الخسيسة.....	١٩٧ - اقول ٥١
في بيان المراتب الاربع للانسان الكامل	قال واقول ٥٢
الانسان هو الهوية الواحدة ذات مراتب	٢٠٥
في دفع الشبهة الموردة للمظهرية مطلقاً	قال ٥٣ - قال ٥٤ - قال ٥٦
دفع الشبهة القاذحة في جامعية الانسان.....	قال ٥٥
في بيان مراتب العقول	٢١٢
في المناسبات الزمانية	٢١٢
دفع ما اورد على القسم العملى.....	قال واقول ٥٧
في معنى الاطلاق عند العارف	٢١٦
ان الارض لا تخلو من حجة.....	٢١٦
العوالم الاربعة من العالم الاعلى والاستحالة والتعمير والنسبة	٢١٨
حول المعارف الكشفية	قال واقول ٥٨
في دوام المراقبة.....	قال ٥٩
في معنى المراقبة.....	٢٢٢

بيان الطريق التصفية فى العرفان	٦١ و ٦٠ قال واقول
فى احوال السالكين و طريق السلوك	٦٠ قال واقول
مقدمة جلية النفع فى السير والسلوك	٢٢٦
بيان طريق المتصوفة	٦١ و ٦٢ قال واقول
دفع شبهة المتحذلقين فى حول التصفية	٦٠ قال واقول
فى رياضة النفس و تهذيبها	٦١ قال واقول
فى اهمية الهمة فى الرياضات العملية	٢٢٩
فى العرفان العملى	٦٠ قال و ٦١ قال
فى اهمية المزاج المعتدل فى العرفان العملى	٦٢ قال واقول
فى كيفية تحصيل الملكات الادراكية النفسانية	٢٣٢
اثبات حقيقة طريق التصفية	٦١ قال و ٦٢ قال
بيان ما اورده اصحاب التصفية على طريق النظر	٦٣ قال
طريق النظر و طريق التصفية	٦٠ الى ٦٣ قال
البرهان والعرفان شقيقان و لا يفترقان	٦٣ قال
فى كون الحواس معمة فى طريق النظر	٢٣٣
المبدأ الفياض هو المفيض للمعارف	٢٣٥
العلوم كلها موجودة فىنا	٢٣٥
فى حقيقة كلا الطريقين عند المحققين	٢٣٧
بيان أمر التصفية والتزكية	٢٣٨
بيان اصحاب النظر و اصحاب المجاهدة	٦٥ قال واقول
فى معرفة الفكرى والشهودى	٦٠ الى ٦٥ قال
فى بيان ما يحتاج اليه السالكون للطريقة المثلى	٦٥ قال واقول

٢٣٠ فى بيان الاحتياج الى البراهين
٦٥ علوم اصحاب النظر و اصحاب المجاهدة . اقول
٢٤٢ فى بيان الاحتياج الى الاستاذ فى السير العلمى والمعلمى

فهرس الآيات الكريمة

الآية رقم الآية / الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم ٥

البقرة (٢)

يا بني ان الله اصطفى..... ٦ / ١٣٣

وكما ان يكون..... ١٠٩ / ١٣٩

آل عمران (٣)

ان الدين عندالله الاسلام ٦ / ٢٠

و يحذركم الله نفسه و الله رؤف بالعباد ١٤٥ / ٣١

الأعراف (٧)

ألا له الخلق والأمر..... ٣٢ / ٥٥

الأنفال (٨)

و ما رميت اذ رميت..... ١٣٣ / ١٨

الإسراء (١٧)

و ان من شيء الا يسبح بحمده..... ١٣٣ / ٤٥

قل كل يعمل على شاكلته ١١١ / ٨٥

طه (٢٠)

و عنت الوجوه للحي القيوم ١٤٧-١٠٩ / ١١٢ و ١١١

السَّجْدَه (٣٢)

يدبر الأمر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه ١٢٦/٦

يس (٣٦)

انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون..... ١٦٧/٨٣

الشُّورَى (٤٢)

ليس كمثله شيء..... ١٧٤/٢٢

الزَّخْرَف (٤٣)

هو في السماء اله و..... ١٦/٨٥

النَّجْم (٥٣)

ليس للانسان الا ما سمى ٨/٢٠

الرَّحْمَن (٥٥)

كل يوم هو في شأن ٥/٣٠

الواقعة (٥٦)

لا يمسه الا المطهرون ٦/٨٠

الحديد (٥٧)

هو الاول والآخر والظاهر والباطن..... ١٣٤-١٢٢-٢٣-١٦/٢

الجمعة (٦٢)

ذلك فضل الله يؤتيه..... ٨-٦/٥

الإنسان (٧٦)

سقيهم ربهم شراباً طهوراً ٨/٢٢

الإخلاص (١١٢)

لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً احد..... ٨٨/٥ و ٤

فهرس الاحاديث الشريفة

الاحسان ان تعبد الله.....	امير المؤمنين عليه السلام	٨٩
الهي هب لي كمال الاتقطاع.....	امير المؤمنين عليه السلام	١٣
ان الجمع بلا تفرقة زندقة.....	امام صادق عليه السلام	١١٦
ان الزمان قد استدار.....		٢١٢
ان اهل الجنة لا يتحسرون.....		٢٢٢
ان شيطانه قد اسلم على.....		٢١٧
اول ما خلق الله العقل.....	رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم	١٢٦
خلق الله الارواح.....	عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم	١١٠
قلب المؤمن بين اصبعين.....		٢٢٩
كنت كنزاً مخفياً.....		١٥٨
لم اعبد رباً لم اره.....		١٨٣
يا عبدالعزيز ان الايمان عشر.....	ابو عبد الله عليه السلام	١١٧

فهرس الاشعار الفارسية

ارتباطی بی تکلف بی قیاس.....	۸۸
اشک حرم نشین نهانخانه مرا.....	۴۵
اگر چه عقل نقد کاینات است.....	۹
به هر رنگی که خواهی جامه می پوش.....	۱۶
حق جان جهانست و جهان جمله بدن.....	۲۰
دو چشم فلسفی چون بود احول.....	۹۱
سهل می پنداشتم پیمودن راه وصال.....	۲۲۹
گفتن بر خورشید که من چشمه نورم.....	۹
ما جلولی از بحر وجودیم همه.....	۸۹
مجموعه کون را به آیین سبق.....	۲۰

فهرس الاشعار العربية

اذا لم تكن للمرء عين صحيحةُ	١١٨
الاكلشيء ما خلا الله باطل.....	١٤١
خنوا جنب هرشي أوقفهاها فاتما.....	٢٣٨-٢٣٦
خليلى قطّاع الفيافى الى الحمى	٢٢٩
عباراتنا شيء و حسنك واحد.....	٦٦
فالكلّ فى عين النفس	١٢٣
فباطن لا يكاد يخفى	٦
كلّ كلّى بكلّ كلّك مشغول.....	٢٠٢
كلّ من فى حماك يهواك لكن	١١٨
كم ذا تلوح بالشعبتين و العلم	١٠
لا ترم فى شمسك ظلّ السوى.....	٦
من كلّ شيء لئنه و لطيفه.....	٢٠٠
هو انت فيه و نحن انت و انت هو.....	١٣٢

فهرس الاعلام الواردة فى المتن

أقا ميرزا محمد رضای قمشه‌ای	٤١
ابراهيم <small>عليه السلام</small>	٦
ابن الكلبي	٩
ابن تركه	١٣٧
ابن خلکان	١٠١
ابوجهل	١٧٤
ابوحامد الغزالی	١٨٣
ابوحامد محمد الاصفهانی المشتهر بترکه	٥٤-١١
ابو سعيد احمد بن عيسى الخراز	١٢٢-٢٣
ابوهلال المسکری	٢٣٦
ابی اخزم الطائی	٩
ادريس <small>عليه السلام</small>	١٣١-١١
ارسطو	٣٥
اغاثا ذيمون	١٣١-١١
افلاطون	١٠١-١١
الباقر <small>عليه السلام</small>	٢٤
التعالی	٣٣٨

الحافظ.....	٣٥-٩
الخواجه الطوسي.....	٢٣-٧
السيد ابن طاوس.....	٢١٢
السيد المرتضى.....	٩
السيد حسين البادكوبى.....	٤٩
السيد عليخان.....	٢٤
الشعرانى.....	٢٣
الشيخ، ابن سينا.....	٢٣١-١٠١-١٦-٧
الشيخ الاكبر، محيى الدين، صاحب الفصوص.....	
.....	٢٢٩-١٨١-١٨٠-١٤٣-١٣٣-١٢٧-١٢١-٥٧-٣٨-٢٣-٢٢-٢١-٨-٧-٥
الشيخ السعدى.....	١٣
الشيخ الصهرشتى.....	٢٤
الشيخ حسين بن منصور.....	٢٢٩
الشيخ شهاب الدين السهروردى.....	١٠١-٢٩
الصادق <small>عليه السلام</small> ، ابو عبد الله.....	١١٧-١١٦-٢٣
العارف الجامى.....	٢٠
العارف الرومى.....	٨٨
العارف الشبسترى.....	١٢٣-٩١
العلامة آقا محمد حسين فاضل تونى.....	٤١
العلامة آية الله العظمى السيد محمد حسين الطباطبائى.....	٤٩
العلامة ابن الفنارى.....	٢٢٧-١٦٨-١٢٧-١٢٦-٩٤-٨٨-٦٢-١٧
العلامة الحلى.....	٢٣-١٨

العلامة القطب الشيرازى.....	١١٧
العلامة القونوى.....	٩٤
العلامة القيصرى.....	٧-١٠-١٨-٢٧-٤١-٥٨-٨٨-١٢٦-١٣٥-١٣٨-١٤٣-١٦٨-١٨٣
الفارابى، المعلم الثانى.....	٢٨-١٠١
الفاضل طوسى.....	٥٧-٨١-٨٢
الفرغانى.....	١٢٨
الكاظم عليه السلام.....	٢٤
الكلينى.....	١١٧
المتأله السبزوارى.....	٦١
المحقق الداماد.....	٣٥
المحقق الطوسى.....	١٨-٣٢-٣٤-٥٦
المولى صدر الدين.....	١٢٣
الميدانى.....	٩
الهروى.....	١١٧
امير المؤمنين عليه السلام.....	١٣
بشر الحافى.....	٢٣
حاتم.....	٩
حسين بن منصور الحلاج.....	١٨١
ذالنون المصرى.....	٢٣
رسول الله محمد صلى الله عليه وآله وسلم - النبى.....	٦-٨-١١-١١٠-١٢٦-١٧٣-٢١٢-٢١٧-٢٤٠-٢٤٢
سريا السقطى.....	٢٣
شيث عليه السلام.....	١١-١٣١

صائن الدين.....	٣٨-٣١-٢١
صاحب الاشراق.....	٥٢-٥١-٣٨
صدرالدين القنوى.....	٢٢٧-١٤٥-١٣٧-١٣٣-١٨
صدرالمتألهين، المولى صدرالدين الشيرازى، صاحب الاسفار ..	١٣٤-١٢٣-١١٣-٨٨-٥١-٣٨-٣٦-٣٤-٢٢-٨-٧
عبدالعزیز القراطيسى.....	١١٧
عيسى روح الله.....	٧
فرعون.....	١٧٣
فيتاغورث.....	١٢٣-١١
كمب بن زهير.....	١١
لقمان <small>عليه السلام</small>	١١
محمدرضا - رحمة الله -	٧٩
محمدرضا قمشه قده.....	٧٥
موسى <small>عليه السلام</small>	١٧٢-١٣٣
ميرزا هاشم اشكورى.....	٤١
هرمس <small>عليه السلام</small>	١٣١-١١
يعقوب <small>عليه السلام</small>	٦
يعقوب بن اسحق الكندى.....	٨٨

فهرس الكتب الواردة فى المتن

اتحاد عاقل بمعقول	٢٣٥-١٣٧
اصطلاحات الصوفية	٥
اعجاز البيان	١٣٣
الأسفار	١٦٨-١٢٣-٨٨-٨١-٦١
الإشارات	٢٣١-١٣٤-١١٠-١٠١-٦١-٣٢-٧
الاصول من الكافى	١١٧
الاقبال	٢١٢
الأمالى	٩
الانجيل	١٦٩
التلويحات	٥١
التورية	١٣٩
الرسالة الهادية	١٣٥
الزبور	١٣٩
الشواهد الربوبية	١٣٤-١١٣
الطبقات	٢٣
الفتوحات	٢٢٩-٢١٢-٣٨-٨-٦
الفصوص للغارابى	٢٨
القبسات	٣٥
القرآن	١٣٩
الكلم الطيب	٢٣
المننوى	٨٨
النفحات	٢٢٧
النفحات الالهية	١٣٧
الهيآت الأسفار	١٦٨-٣٦-٣٤-٨
الهيآت الشفا	١٦
انشاء الدوائر	١٧٤-١٧٣-٣٦
انولوجياء	٣٥-٣٢
بحر الجواهر	١١٧
تجريد الاعتقاد	٥٦-١٨
نمار القلوب	٢٣٨
جمهرة الامثال	٢٣٦

٢٩	حكمة الاشراق
١٠١	رسالة زينون الكبير
٣٤	رسالة في اثبات العقل المفارق
١٦٨-١٦٦	شرح الميرون في شرح عيون مسائل النفس
٢٢٢	سفينة البحار
١١٠-٨٢-٨١-٣٢	شرح الاشارات
١٨	شرح التجريد
	شرح القيصرى على فصوص الحكم
١٨٣-١٦٨-١٤٣-١٣٨-١٣٥-١٢٦-١١٦-١٠٩-٨٨-٥٨-٤١-٢٧-١٨-٨-٧	
١٦٨	عيون مسائل النفس
١٨٣-١٨١-١٨٠-١٤٣-١٣٣-١٢٧-١٢١-٥٧-٣٨-٢٣-٢٢-٢١-٧-٦	فصوص الحكم
٢٣	قبس المصباح
٢٢	قواعد التمهيد
٣٨	كتاب اصلاح الصوفية
١٣٤-٩١	گلشن راز
٩	مجمع الامثال
	مصباح الانس في شرح مفتاح الغيب
٢٣٩-٢٢٧-١٦٨-١٤٦-١٤٥-١٢٨-١٢٧-١٢٦-١٢٢-١١٠-١٠٩-٩٤-٨٨-٦٢-١٧-٦	
٩٤-١٨	مفتاح الغيب
٢٣٢-١٤٨-١١٧-٦-٥	منتهى الارب
١٢٨	منتهى المدارك
١٤٨	نهج البلاغه
١٢٢-٨٣-٦	وحدت از دیدگاه عارف و حکیم
١٣٢	هزار و یک نکته