میرزا مهدی مدرس آشتیانی

۱۳۰۶ - ۱۳۷۲

هجری قمری

تعلیقه بر شرح فصوص الحکم قیصری

دانشگاه مک گیل، مونترال - کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران

تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری

تألیف

میرزا مهدی مدرس آشتیانی

باهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق

ومقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو

«تهران - ۱۳۵۲»

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ سازمان چاپ دانشگاه چاپ شد

شمارهٔ ثبت در دفتر مخصوص کتابخانهٔ ملی فرهنگ

۱۳٤

۵۲/۲/۸

قیمت ٤۵۰ ریال

آیرو انشین و ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی

سلسلهٔ دانش ایرانی

۲

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

و

وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

پروفسور شیو توهیکو ایزوتسو

استاد دانشگاه کامک گیل کانادا

و

استاد افتخاری دانشگاه کی اوژاپن

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال

شعبهٔ تهران

زیر نظر : مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو

۱ـ شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . (چاپ شدهٔ ۱۳۴۸)

۲ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول چاپ شدهٔ ۱۳۵۲)

۳ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری ، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری (جلد دوم، زیر چاپ) .

۴ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها ، به‌اهتمام دکترمهدی محقق ودکترهرمان لندلت (چاپ شدهٔ ۱۳۵۰)

۵ـ کاشف‌الاسرارنورالدین اسفراینی ، باترجمه ومقدمه به زبان فرانسه ، به‌اهتمام

دکتر هرمان لندلت (نزدیک به‌انتشار)

۶ــ مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به‌اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی (نزدیک به‌انتشار)

۷ــ قبسات میرداماد ، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو (جلد اول ، متن ، زیر چاپ)

۸ــ مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (زیر چاپ)

۹ــ مجموعهٔ مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (زیر چاپ)

۱۰ــ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت قسمت امور عامه وجوهر و عرض ، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (آمادهٔ چاپ)

۱۱ــ طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی ، تالیف پروفسور ایزوتسو (آماده چاپ)

۱۲ــ قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات واختلاف نسخ ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق وابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

بنام خدا

در سال ۱۳۴۹ مجلّد نخستین از سلسلهٔ دانش ایرانی یعنی شرح منظومهٔ سبزواری (قسمت امور عامه و جوهر و عرض) منتشر گشت و در آن مجلّد همهٔ حواشی سبزواری و برگزیده‌ای از حاشیهٔ هیدجی[1] و آملی[2] آورده شد. پس از آن بسیاری از دانشمندان یادآور شدند که مناسب چنان بود که حواشی مرحوم میرزا مهدی آشتیانی ضمیمهٔ آن می‌گشت و یا جداگانه به‌چاپ می‌رسید. البته چاپ همهٔ حواشی در آن مجلّد حجم کتاب را از میزان معمول افزون می‌ساخت و نیز مایهٔ تأسّف بود که فقط به منتخباتی از آن اکتفا شود. اکنون مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران مفتخر است که توانسته آن حواشی را در جلدی مستقل به‌چاپ رساند تا مورد استفادهٔ اهل دانش و بینش قرار گیرد. شکی نیست که آشتیانی در زمان ما از متبحّرترین کسانی بود که به حکمت متعالیه و فلسفهٔ میرداماد و ملاصدرا و سبزواری تسلّط داشت و اوسنّت فلسفی چند قرن اخیر را توانسته بود در وجود خود محفوظ نگه داشته و یک نظم اساسی عقلی برای آن به‌وجود بیاورد. هم اکنون افراد انگشت شماری که در ایران به‌تدریس فلسفهٔ اسلامی و حکمت متعالیه اشتغال دارند از کسانی هستند که از دریای فضل و دانش او برخوردار گشته‌اند[3] و مسلماً وجود این تعلیقه به‌امر تدریس و تحقیق آنان کمک به‌سزائی

۱- درگذشته در سال ۱۳۳۹ هجری قمری

۲- درگذشته در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی

۳- ازمیان آنان باید ازآقای سید جلال‌الدین آشتیانی استاد دانشمند دانشکدهٔ الهیات مشهد نام برد که در حال حاضر از باثمر ترین و پراثرترین کسانی است که به‌فلسفهٔ اسلامی خدمت می‌کند - خداوند توفیق ایشان را افزون گرداناد.

خواهد کرد.

چاپ این تعلیقه براساس نسخه‌ای صورت گرفته که آقای میرزا محمود آشتیانی به خط خود استنساخ کرده‌اندو سپس آن نسخه مورد بررسی دقیق ثانوی قرارگرفته‌و نشانه‌گذاری گردیده وموارد استشهاد از آیات معین شده و بصورتی که ملاحظه می‌شود درآمده است.

متأسفانه حجم این کتاب مانع از این شد که بتوان مقدمه‌ای تفصیلی درتحلیل افکار فلسفی آشتیانی و فهرست تفصیلی مطالب و سایر فهارس لازم وهمچنین شرح احوال او به‌آن ضمیمه گردد و مناسب دیده شد که مجلّد دیگری اختصاص به‌این امر داده شود. بنابراین در جلد دوم مقدمه‌ای درشرح احوال آشتیانی که شامل نام استادان وشاگردان و مسافرت‌ها وگفتگوهای علمی اوومعرفی و تحلیل آثار اوست خواهد آمد و نیزافکار فلسفی او درمسائل مختلف مورد بحث و بررسی قرار خواهدگرفت و نشان داده خواهد شد که او چه سهم بسزائی در تکامل حکمت متعالیه در ایران داشته‌است وگذشته ازاین فهرستی تفصیلی ازمطالب کتاب به‌آن‌افزوده‌خواهدشدتادوستداران فلسفه ودانشجویان به‌آسانی بتوانند این کتاب را مورد استفاده قرار دهند.

ازآنجا که شهرت آشتیانی فقط در ایران و حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی بوده ودانشمندان‌غرب‌ازوجود چنین‌فیلسوفی بی‌اطلاع بوده‌اند تحلیل‌افکار واندیشه‌های او ومقایسهٔ او بابرخی ازفیلسوفان ایرانی وغیرایرانی درمجلّدی جداگانه به‌زبان‌انگلیسی صورت خواهد پذیرفت ومسلماً این خدمت بزرگ موجب آن خواهد شد که برخلاف آنچه که برخی از دانشمندان بی اطلاع تصوّر می‌کنند که فلسفهٔ اسلامی از، کندی فیلسوف عرب آغاز و به ابن رشد فیلسوف اندلسی ختم شده، سرزمین ما همیشه محل اندیشه و تفکر عقلی و فلسفی بوده و نه‌تنها پس از فارابی و ابن سینا و غزالی دانشمندانی همچون میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی و میرفندرسکی و ملاصدرا و حاجی ملا هادی سبزواری خدمات شایانی به‌فلسفه کردند بلکه شاگردان نامدار وگمنام آنان نیزتوانستند

این‌سنّت را زنده نگه بدارند ووجود شخصیت بزرگ فلسفی همچون میرزامهدی آشتیانی که فقط بیست سال پیش رخت از این جهان بربسته است دلیل بزرگی است بر اینکه دانشمندان این کشور در نگه داشت و پیشبرد سنت فلسفی کوشیده وآن را بیش ازپیش بارورتر ساخته‌اند.

چون شرح حال تفصیلی آشتیانی به جلد دوم وعده داده شده در این‌جا فقط به شرح حالی که سه سال پیش از وفاتش به‌وسیلهٔ میرزا محمد علی مدرس تبریزی تنظیم گشته و درکتاب ریحانةالادب آورده شده است اکتفا می‌شودو اضافه می‌نماید که او در اردی‌بهشت۱۳۳۲هجری‌شمسی این جهان‌را بدرود گفت‌درهنگامی که۶۶ سال‌قمری‌ازعمر پربرکت‌او می‌گذشت ونیزازآثاراوفقط کتاب‌تعلیقهٔ او بر شرح منظومهٔ منطق سبزواری در سال ۱۳۷۱ هجری قمری (۱۳۳۱ هجری شمسی)وکتاب اساس‌التوحید او به‌فارسی به وسیلهٔ دانشگاه تهران درسال ۱۳۳۰ شمسی چاپ شده است.

مدرّس آشتیانی

حاج میرزا مهدی ابن آمیرزا جعفر آشتیانی‌الاصل، طهرانی المولد والمسکن، از مفاخر علمای عصر حاضر ما و عالمی است عامل، فقیه کامل، حکیم متکلم، ادیب ریاضی مفسّر، عارف متّقی، فقیه‌الفلاسفة وفیلاسوف الفقها، حاوی فروع و اصول و جامع معقول و منقول و بالخصوص در عرفان و حکمت و فلسفه حایز نصیب اعلی وصاحب قدح معلّی. درمضمارمسابقت‌گوی سبقت از دیگران‌ربود، علاوه برمراتب علمیّه درکمالات نفسانیّه ممتاز، در محاسن اخلاق طاق، دارای مراحل تجلیه و تحلیه و تخلیه بود.

خلاصهٔ ادوار زندگانی آن علامهٔ عصر، علاوه براطلاعات متفرّقه موافق آنچه به‌حسب درخواست این نگارنده نگارش داده آنکه در سال هزاروسیصدو ششم‌هجری قمری در طهران متولد شد، پس ازآنکه ادبیّات و مقدّمات لازمه ودرس سطحی‌فقه

و اصول را در نزد والد معظّم خود و آقا شیخ مسیح طالقانی و دیگر اساتید وقت بحدّ کمال رسانید وفقه واصول استدلالی واقسام منقول را نیز درحوزهٔ آقای آشیخ فضل‌الله مصلوب نوری وآقای سید عبدالکریم مدرّس مدرسهٔ مروی تهران و دیگر اکابر وقت تکمیل ومبانی ریاضیات‌را نزد شیخ‌عبدالحسین سیبویه ومیرزا غفّارخان نجم‌الدولة ومیرزا جهان‌بخش منجّم و حکمت ملاصدرا را نزد سیدالحکما آقا میر شیرازی واساس حکمت مشائی را نزد میرزا حسن کرمانشاهی و عرفان را نزد سلطان الفلاسفة میرزا محمد حسین و رئیس‌الاطبّا میرزا ابوالقاسم نایینی طبیب مخصوص ناصرالدّین‌شاه قاجار وطبّ جدید را نیز نزد میرزا علی اکبرخان ناظم‌الاطباء ومیرزا ابوالحسن‌خان رئیس‌الاطباء و غیرهما استوار داشت .

بعد از تکمیل مراتب علمیه عقلیه و نقلیه عزیمت عتبات داد و درحوزهٔ درس یگانه فقیه وقت آقای سید محمد کاظم یزدی آتی‌الترجمة حاضرشد، علاوه برالتقاط جواهر آبدار آن حوزه ، خودش نیز به‌تدریس استدلالی فقه و اصول وغیره پرداخت و اجتهاد ودارای‌قوهٔ قدسیه استنباط بودن‌وی‌موردتصدیق استادمعظّم خودگردیدواخیراً به‌ایران مراجعت نمود، مدتی درقم واصفهان ومشهد مقدّس رضوی‌اقامت کرد ومرجع استفادهٔ فحول آن دیار بود ، عاقبت درطهران متوطّن ودرهردو رشتهٔ معقولی‌ومنقولی‌مشغول تدریس و مرجع استفادهٔ اکابر می‌باشد . « هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَيِّ النَّواحِي أَتَيْتَهُ » تحقیقات متنوعهٔ بسیاری درحل مشکلات فلسفی وعرفانی وتفاسیر آیات‌قرآنی وکشف معضلات اخبار واحادیث خانوادهٔ عصمت (ع) ومانند اینها داشته واز تألیفات منیفهٔ او است :

۱ تا ٦ ــ حاشیهٔ اسفار ملاصدرا و رسائل شیخ مرتضی انصاری و شرح منظومهٔ سبزواری و شفای ابن سینا وکفایهٔ آخوند ملاکاظم خراسانی و مکاسب شیخ انصاری ۷ تا ۱۱ ــ رساله‌ای در جبر وتفویض و علم اجمالی و طلب و اراده و وحدت وجود وقاعدهٔ صدور (لایصدر عن‌الواحد الّاالواحد) .

صاحب ترجمهٔ مسافرتهای بسیاری به بلخ و سمرقند و بخارا و پاریس و مصر و لندن و دیگر بلاد بعیدهٔ خارجه نموده و مرجع استفادهٔ اکابر هردیاری بوده و بحسب درخواست دانشمندان پاریس دقائق و نکات لطیفهٔ ابن‌سینا را حل کرده و در خلال این احوال گاهی مناظراتی بین او و علمای مذاهب دیگر عقائد باطله واقع می‌شد و در اثر مجادلهٔ باحسن و اقامهٔ براهین متقنهٔ غیرقابل‌رد او ، بعضی از ایشان شرف اندوز دین مقدّس اسلامی بوده‌اند . جَزَاهُ اللهُ عَنِ الإِسْلامِ وَ أَهْلِهِ آلافَ جَزَاء . در موقع طبع این ترجمه که ماه شوال هزار و سیصد و شصت و نهم قمری مطابق مرداد ماه هزار و سیصد و بیست و نهم شمسی هجری است در قید حیات می‌باشد و توفیق ادامهٔ خدمات علمیه و دینیّهٔ وی را از درگاه خداوندی مسئلت می‌نمائیم .

فهرست مطالب*

شمارهٔ صفحه	مطالب
۱	مقدّمه /۳۵
۶۲	فی بداهة‌الوجود /۴۲
۹۹	فی اصالة‌الوجود /۴۳
۱۳۹	فی اشتراك‌الوجود /۴۷
۱۵۳	فی زیادة‌الوجود علی‌المهیّة /۵۰
۱۶۴	فی انّ الحقّ تعالی انیّة صرفة /۵۳
۱۷۱	فی بیان‌الاقوال فی وحدة حقیقة‌الوجود وکثرتها /۵۴
۱۸۲	فی‌الوجود الذّهنیّ /۵۸
۲۴۸	فی تعریف‌المعقول الثّانی وبیان‌الاصطلاحین فیه /۶۷
۲۵۳	فی انّ الوجود مطلق ومقیّد، وکذا العدم /۶۹
۲۵۴	فی احکام سلبیّة للوجود /۷۰

* چون شمارهٔ صفحات و سطوری که در تعلیقه ارجاع به شرح منظومه داده شده مربوط به چاپ ناصری آن کتاب می‌باشد لذا لازم دانسته شد شمارهٔ صفحات شرح منظومهٔ چاپ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبهٔ تهران در برابر عنوانهای مطالب آورده شود تا کسانیکه این چاپ را در دست دارند به‌آسانی بتوانند فصول مختلف شرح منظومه را با فصول تعلیقه منطبق سازند.

شماره صفحه	مطالب
۲۵۹	فی انّ تکثّر الوجود بالمهیّات ، و انّه مقولٌ بالتّشکیک /۷۲
۲۶۲	فی انّ المعدوم لیس بشیء /۷۴
۲۶۷	فی عدم التمایز والعلیّة فی الاعدام /۷۷
۲۶۹	فی انّ المعدوم لایعاد بعینه /۷۸
۲۸۴	فی دفع شبهة المعدوم المطلق /۸۱
۲۸۷	فی بیان مناط الصّدق فی القضیّة /۸۳
۲۹۲	فی الجعل /۸۶
۲۹۸	فی الموادّ الثّلث /۹۴
۳۰۲	فی انّ الجهات اعتباریة /۹۶
۳۱۱	فی ابحاث متعلّقة بالامکان /۱۰۰
۳۲۸	فی بعض احکام الوجوب الغیری /۱۰۶
۳۳۴	فی الامکان الاستعدادی /۱۰۸
۳۳۸	فی القدم والحدوث /۱۱۱
۳۵۸	فی ذکر الاقوال فی مرجّح حدوث العالم فیما لایزال /۱۱۷
۳۶۰	فی اقسام السّبق وهی ثمانیة /۱۱۸
۳۶۲	فی تعیین ما فیه التّقدم /۱۲۱
۳۶۵	فی الفعل والقوّة /۱۲۳
۳۷۱	فی المهیّة و لواحقها /۱۲۷
۳۸۰	فی اعتبارات المهیّة /۱۳۱
۳۸۸	فی بعض احکام اجزاء المهیّة /۱۳۴
۳۹۱	فی انّ حقیقة النّوع فصله الاخیر /۱۳۶
۳۹۲	فی کیفیّة التّرکیب من الاجزاء الحدیّة /۱۳۷

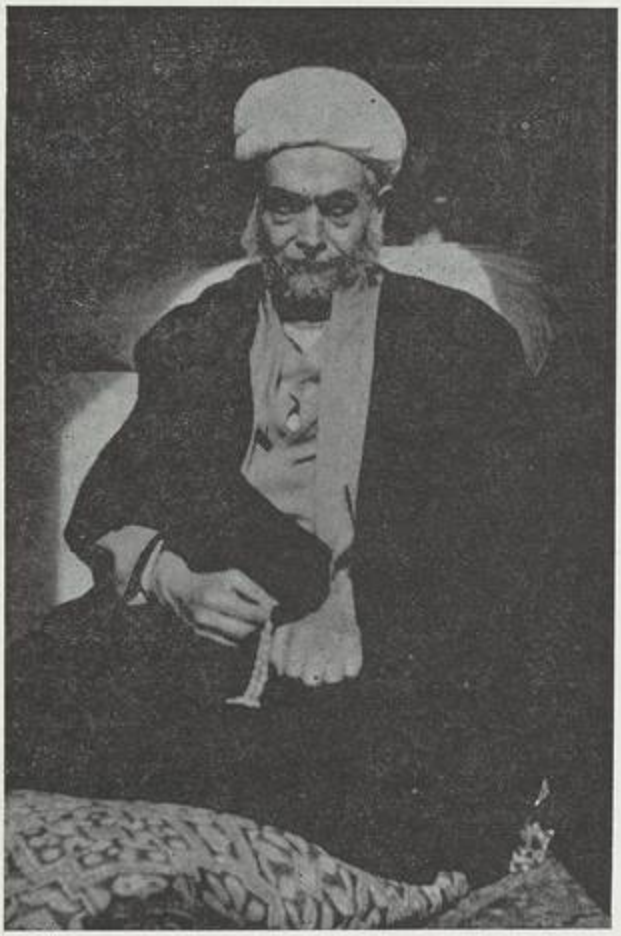
شمارهٔ صفحه	مطالب
۳۹۴	فی خواصّ اجزاء المهیّة /۱۳۹
۳۹۶	فی انّه لابدّ فی اجزاء المرکّب الحقیقی من الحاجة بینها /۱۴۰
۳۹۷	فی انّ التّرکیب بین المادّة والصّورة اتحادیّ اوانضمامی /۱۴۱
۳۹۸	فی التّشخّص /۱۴۲
۴۰۲	فی التّمیز بین التّمیز والتّشخّص وبعض اللّواحق /۱۴۳
۴۰۳	تقسیم للتّشخّص /۱۴۳
۴۰۶	فی الوحدة والکثرة /۱۴۵
۴۰۹	فی تقسیم الوحدة /۱۴۷
۴۱۴	فی تقاسیم الحمل /۱۵۰
۴۱۹	فی التقابل واقسامه /۱۵۳
۴۲۰	فی العلّة والمعلول/۱۵۵
۴۲۳	فی انّ جمیع اصناف الفاعل الثّمانیة متحقّقة فی النّفس الانسانیّة /۱۵۹
۴۲۸	فی البحث عن الغایة /۱۶۱
۴۳۳	فی دفع الشّکوک عن الغایة /۱۶۲
۴۴۲	فی العلّة الصوریة /۱۶۶
۴۴۴	فی العلة المادّیة /۱۶۷
۴۴۶	فی احکام مشترکة بین العلل الاربع /۱۶۸
۴۵۰	فی احکام مشترکة بین العلّة والمعلول /۱۷۰
۴۶۳	فی رسم الجوهر و ذکر اقسامه /۱۷۵
۴۶۷	فی رسم العرض و ذکر اقسامه /۱۷۷
۴۶۹	فی الکمّ /۱۸۰
۴۷۲	فی الکیف /۱۸۲

شمارهٔ صفحه	مطالب
٤٧٤	فی العلم /١٨٤
٤٧٧	فی العلم الحصولی والحضوری /١٨٤
٤٨٢	فی الاعراض النّسبیّة /١٨٦
٤٨٥	فی الالهیّات
٥٠٣	فی توحیده تعالیٰ
٥١٦	فی بساطته تعالیٰ
٥١٨	فی احکام صفاته تعالیٰ
٥٢٥	فی اقوال المتکلّمین فی صفاته تعالیٰ
٥٣٠	فی انّه تعالیٰ عالم بذاته
٥٣٥	فی علمه تعالیٰ بغیره
٥٤٠	فی ذکر الاقوال فی العلم ووجه الضّبط لها
٥٥٥	فی انّ علمه تعالیٰ بالاشیاء بالعقل البسیط والاضافة الاشراقیّة
٥٧٤	فی ردّ الحجّة المشّائین علی کون علمه تعالیٰ بالارتسام
٥٧٨	فی مراتب علمه تعالیٰ
٥٨٢	فی القدرة
٥٨٣	فی عموم قدرته لکلّ شیء خلافاً للثّنویّة والمعتزلة
٥٩٤	فی حیاته
٥٩٥	فی تکلّمه تعالیٰ
٦٠٢	فی تقسیم الکلام
٦٠٨	فی الارادة
٦١٢	فی افعاله تعالیٰ
٦١٤	فی انّ ما صدر عنه تعالیٰ انّما صدر بالترتیب

شمارهٔ صفحه	مطالب
٦١٥	فی اثبات انّ اولّ ما صدر هو العقل
٦١٨	فی کیفیّة حصول الکثرة فی العالم
٦٢١	فی ربط الحادث بالقدیم
٦٢٥	فی کیفیّة حصول التکثّر علی طریقة الاشراقیّین
٦٢٦	فی تمایز الاشعّة العقلیة
٦٢٧	فی کیفیّة صدور الطبقة العرضیّة من الطّولیّة
٦٢٨	فی انّ الافاعیل المتقنة فی هذا العالم من ربّ النّوع
٦٢٩	فی تحقیق مهیّة المثل الافلاطونیة بعد الفراغ عن انیّتها
٦٣١	فی تأویلات القوم للمُثُل الافلاطونیّة
٦٣٣	فی قاعدة امکان الاشرف
٦٣٥	فی الطبیعیّات
٦٤٨	فی حقیقة الجسم الطبیعیّ
٦٥٢	فی اثبات الهیولیٰ
٦٥٥	فی تعریف الهیولیٰ
٦٥٧	فی اسامی الهیولیٰ
٦٥٨	فی ابطال الجزء الّذی لایتجزّیٰ
٦٥٩	فی اثبات تناهی الابعاد
٦٦١	فی انّ الصّورة فی هذا العالم لاتنفکّ عن الهیولیٰ
٦٦٣	فی انّ الهیولیٰ لاتتعرّیٰ عن الصّورة
٦٦٤	فی الصّورة النّوعیّة
٦٦٥	فی الحرکة
٦٦٦	فی انّ المحرّک غیر المتحرّک

شماره صفحه	مطالب
٦٦٧	فی معنی الحرکة فی المقولة
٦٦٩	فی انّ المقولات الّتی تقع الحرکة فیها ، کم هی ؛
٦٧١	فی تعیین موضوع هذه الحرکة ودفع ماقالوا من عدم بقاء الموضوع
٦٧٧	فی الزّمان
٦٧٨	فی المکان
٦٧٩	فی امتناع الخلأ
٦٨٠	فی الشّکل
٦٨٢	فی الجهة
٦٨٣	فی حدوث الاجسام
٦٨٩	فی الافلاک الجزئیّة
٦٩١	فی عدد الثّوابت
٦٩٢	فی عدد البسائط
٦٩٣	فی عدد طبقات الارض وغیرها
٦٩٤	فی الجسم المرکّب
٦٩٥	فی کائنات الجوّ
٦٩٦	فی تکوّن المعادن
٦٩٧	فی احوال النّفس
٦٩٩	فی الحواسّ الباطنة
٧٠١	فی القوی النّباتیة
٧٠٢	فی القوی الحیوانیّة
٧٠٣	فی النفس الناطقة
٧٠٥	فی ذکر الادلّة علی تجرّد النّفس النّاطقة

شمارهٔ صفحه	مطالب
۷۰۸	فی العقل النّظری والعقل العملی
۷۱۱	فی انّ النّفس کلّ القویٰ
۷۱۲	فی بعض احوال النّفس
۷۱۴	فی ابطال التّناسخ
۷۱۵	فی اقسام التّناسخ
۷۱۶	فی بعض احکام النّفوس الفلکیّة
۷۱۹	فی النّبوّات والمنامات
۷۲۱	فی اصول المعجزات والکرامات
۷۲۳	فی بیان سبب صدور الافعال الغریبة عن النفس الانسانیّة
۷۲۴	فی المعاد
۷۲۸	فی المعاد الجسمانی
۷۳۶	فی بیان کون البدن المحشور عین البدن الدنیوی
۷۴۰	فی دفع شبهات تورد علی القول بالمعاد الجسمانی
۷۴۴	فی شطرٍ من علم الاخلاق



میرزا مهدی مدرس اشتیانی

۱۳۰۶ - ۱۳۷۲

هجری قمری

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله : «بسم الله» الخ ص ١٢٣ س ١.

انّما افتتح كتابه باسم الله ، لأنّ أسمائه تعالىٰ شأنه فاتحة كتاب التّكوين ، فيجب ان يفتتح كتاب التّدوين بها واختار اسم الله لاستجماعه لجميع الأسماء والصّفات وكونها جميعاً من سَدَنَته . ثمّ اختار الرّحمن و الرّحيم ، لانّ بالرّحمة الرّحمانيّة ظهور الوجود و تميز العابد عن المعبود ، بمقتضى «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً» ، وبالرّحيميّة وصل كلّ ممكن الى كماله المقصود ، اوالمفقود.

و ابتدء بالتحميد بعد التّسمية لكونه تعالى وليّه و مستحقّه بالذّات ، و لوجوب شكر المنعم. او لكونه نوعاً من العبادة التّى هى غاية الايجاد ، بحكم «وَما خَلَقْتُ الجِنَّ وَالاِنسَ اِلّا لِيَعْبُدُونِ»[1] ، «وَقَضىٰ رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا اِلّا إيّاهُ»[2]. و لانّ تأليف الكتاب أمر ذوبالٍ وكلّ أمر ذى بالٍ لم يبدء فيه بهما فهو أبتر.

و انّما قدّم التّسمية على التحميد ، لانّ حصول التّوفيق للتّسمية والتّحميد لايكون الّا بالأسماء المناسبة لها ، فيجب ان يقدّم التّوجّه الى أسمائه والإستعانة و التمسّك بها على حمده على تلك النّعمة واصل نِعَمه الحياة ، والتّوفيقُ لصرفها فى التّسمية والتّحميد ذاتاً ووصفاً وفعلاً و قولاً من جلائل نَعمائه . وهى[3] مشتملةٌ على نِعَم كثيرة و مواهب غير محصورة ، لاعلى نِعْمَتين ، كما قال بعض الشعراء :

١- الذاريات (٥١) ، ٥٦.

٢- الاسراء (١٧) ، ٢٣.

٣- اى : «الحياة».

«پس در هر نفسی دو نعمت موجود» الخ.

لانّ نعمة الحیاة الّتی هی مبدء الأنفاس، والتّوفیق لصرفها فی الحمد والشّکر أصل کلّ نِعْمة، و مبدء کلّ منّة و مِنْحَة و عطیّة، فیجب علی کلّ أحد اولاً حمده تعالی فی قبال تلک العطیّة الإلهیة[1]. ولمّا کانت تلک النعمة تتجدّد فی کلّ آنٍ وفی کلّ نَفَس، بمقتضی «بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ»[2]، یحتاج العبد الی شکر آخر، وهو الی أنفاس أخری، وهلمّ جراً؛ فلا یقدر أحد علی أداء حقّ حمده و شکره، الّا ان یحمد هو، تعالی ذاته المقدّسة، کما أشرنا الیه.

قوله: «**الحمدلله**» ۲/۱۲۳

قد ذکرنا فی شرح خطبة المنطق: انّ الحمد إظهار اتّصاف المحمود بأوصاف الکمال و نعوت الجمال و الجلال، سواء کان فی قبال إفضاله و إنعامه، اولاستحقاقه الذّاتی التّام الکامل؛ و سواء کان المظهر نفس المحمود، او غیره؛ و سواء کان بلسان الذّات والاستعداد، اوبلسان الحال، اوالفعل، اوالقال، اوبلسان المرتبة و الحکم، اوالأحدیّة الجمع الکمالی» المختصّ بالإنسان الکامل المکمّل.

و لفظة «الله»، علی ما أفاده بعض العارفین، علَم للذّات من حیث هی هی، لا باعتبار اتّصافها بالصّفات، ولا باعتبار «لااتصافها» بها.

و لمّا کان الأنسب بمقام الحمد بسط نور الوجود علی هیاکل قوابل الممکنات ـ و طرد ظلمة العدم العینی عن الاعیان الثابتات ـ الذی[3] هو اتمّ افراد الاحسان والافضال، وَ صَفَه، تعالی، بـ«المتجلّی بنور جماله»، الّذی هو نور «الفَیض المقدّس»، «والنَفَس الرّحمانی»، و الحیاة السّاری فی الدّراری و الذّاری[4] و فی کلشیء، بمقتضی قوله، تقدّست

۱ـ بالاصل: «الهیة».

۲ـ ق (۵۰)، ۱۵.

۳ـ ای: «بسط نور الوجود» الذی...

٤ـ (الدراری) جمع درة (والذراری) جمع ذره، ویقال «درة بیضاء و ذرة سوداء»، و یراد بهما عالم المجردات (بالاصل: مجردات) والمادیات. منه قده.

اسمائه، : «وَجَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شيءٍ حيٍّ»[۱].

و لمّا كان نسبة ذاك الفيض و النّورالالهى الى ذاته المقدّسة الوجوبيّة نسبة الفيء من الشيء والعكس من العاكس ـ وهو مبدء كمال كلّ الاشياء و أصلها و تمامها، والحمد بأزاء الكمال ـ، فبتجلّيه، تعالى، بهذاالتّجلى الالهى وظهوره من مشكاة ذاك الفيض الأحدى مستوجب لكون الحمد كلّه لله و لذلك قال: «الحمدلله».

قوله: «**بنور جماله**» الخ ۲/۱۲۳.

النّور هوالظّاهر بذاته والمظهر لغيره، وهذاخاصّيّة الوجود بماهو وجود. ويطلق على الحقّ، تعالى، على سبيل الحقيقة، لاعلى سبيل المجاز، كما توهّمه بعض المتعنّتين، لانّه، تقدّست أسمائه، أصل كلّ ظهور، و مبدء كلّ إشراق و نور. بل لانّه الواجب الوجود بذاته، الواجب من جميع جهاته و حيثياته، وكلّ ظاهرٍ قائم بذاته، تعالى، فكيف لايكون هو ظاهراً بذاته؟

وايضاًهو، تعالى شأنه، بمقتضى «كُنْتُ كَنْزاً مَخفيّاً، فَأَحْبَبْتُ اَنْ أعْرَف فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أعْرَفَ»، و بمقتضى ماورد انّه، ص، قال: «خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ فى ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْها مِنْ نُوره»، هوفالق ظلمة العدم بنورذاته وصفاته، و بتجلّيه الأول الأقدس الأنفس، الذّى هو نورٌ مُظهِرٌ لكلّ شيء، و بنور وجهه، الّذى هو الفَيض المُقدّس. لذلك قال: «**المتجلّى بنور جماله**».

قال بعض العارفين: «الجمال» هو تجلّيه، تعالى، بوجهه لذاته. فلجماله المطلق «جلال»، هو قهّاريّته للكلّ عند تجليه بوجهه. فلم يبق احد حتى يراه، وهو علوّالجمال، وله دنوّ بدنوّه منّا، وهو ظهوره فى الكلّ، كما قيل شعر:

جمالُكَ فى كلّ الحقائق سائر ... و ليس له الّا جلالُكَ ساتر
تَجلّيتَ للأكوان خلفَ ستورها ... فتمّت بما يخفى عليه الستائر

و لهذا الجمال جلال هو احتجابه بتعيّنات الأكوان. فلكلّ جمال جلال، و وراء

۱ـ الانبياء (۲۱)، ۳۰ ـ بالاصل: «و من الماء كل شيء حى».

كلّ جلال جمال. و لمّا كان فى الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزّة، لزمه العلوّ والقهر من الحضرة الإلهيّة، والخضوع و الهيبة منّا. و لمّا كان فى الجمال و نعوته معنى الدّنوّ والشّعور، لزمه اللّطف والرّحمة والعطف من الحضرة الالهيّة، والانس منّا» انتهى.

وقال ايضاً: «الجلال» هو احتجاب الحقّ عنّا بعزّته من ان نعرفه بحقيقته وهويته، كما يعرف هو ذاته. فانّ ذاته، سبحانه، لايراها أحد، على ماهى عليه، الّا هو» انتهى.

وله، ايضاً، صفات جامعة بين الأمرين، يعبّر عنها بصفات الكمال، اويعبّر عن المجموع أى من حيث الاتّصاف بهما، بصفات الكمال.

وصفاته، تعالى، تنقسم بوجه: الى اللّطفيّه والقهريّة، والحقيقيّة المحضة والحقيقيّة ذات الاضافة و الإضافيّة المحضة. و بوجه: الى الثّبوتية و السّلبيّة، و تسمى الثّبوتية بصفات الجمال، لتجمّل الذّات بها، والسّلبية بصفات الجلال، لدلالتها على ترفّع الذّات و عصمتها، و تنزّهها عن سماة الخلق و نواقصه.

والمراد بـ«عالم الملك» «عالم الشهادة». و «الملكوت ـ كما فى المجمع، كرّهبوت، و فى اللّغة بمعنى العزّة والسّلطان والمملكة، والواو والتاء زائدتان ـ وهو[1] اذا اطلق، فيراد به: مطلق عالم «الغيب»، و اذا ذكر فى قبال «عالم الجبروت» و «اللّاهوت»، فيراد به: عالم «المُثل المعلّقة» المعبّر عنه بالدهر الأيسر الأسفل، و «النفوس المجرّدة» التى يعبّر عنها بالدّهر الأيسر الأعلى. و الأنسب ان يراد به هنا مطلق عالم الغيب، حتى يشمل عالم الجبروت، أي المجرّدات المرسلة المحضة إيضاً. بل إن حُمِل نور الجمال على مطلق الوجود العامّ الشّامل للفيض الأقدس والمقدّس، حتى يشمل عالم اللّاهوت ايضاً، كان أولى و أنسب. لانّ أوّل التّجلّيات الألهيّة، الّذى به يرفع[2] و يكشف الكرب عن الحقايق المستجنّة فى غيب ذات الحق، انّما هو ذاك التّجلى العامّ و «النّور المنبسط» و الفيض المطلق وهو أوّل النّعَم الالهيّة والآلاء[3] الرّبانية وهو بمقام الحمد أليق وأولى وألصق و أحرى.

١ـ اى: «عالم الملكوت».

٢ـ «رفع»، خ ل.

٣ـ «الافاضات»، خ ل.

و لمّا كان منشأ جلاله هو شدّة ظهوره و نور جماله ، قدّم الجمال على الجلال ، ليُعلم انّ منشأ جلاله ليس غطاءً مضروباً ، بل هو مستند الى قصورنا عن اكتناه نوره.

وفى قوله : «**المتجلى بنور جماله**» ، إشارة الى انّ الفيض المقدّس نفس الفيض و الرّبط ، لا المفاض و المرتبط به . و انّه مجعول بنفس ذاته و الأشياء مجعولة بجعله ، كما ورد : «خلَقَ اللهُ الأشياءَ بالمشيّة ، والمشيّةَ بنفسها» .

و انما قال : «المتجلى بنور جماله» و لم يقل : بنور ذاته ، للإشعار بانّ ذاته غنىّ عن العالمين ، وانّ ظهوره بذاته بحسب اقتضاء أسمائه و صفاته.

قوله : «**المحتجب فى عزّ جلاله**» الخ ۲/۱۲۳

قد مرّ معنى الجلال.

و «اللّاهوت» من لاه ، و وزنه فعَلوت ، مثل رَحموت ، والواو و التاء فيه و فى الجبروت زائدتان. ولاه ، لغةً بمعنى تسترّ ، والمراد منه فى عرف العارفين : «مقام الواحديّة» . و حضرة الأسماء والصّفات ، و العلم التفصيلى ، و نشأة الأعيان الثابتة. و سمّى بهذا الأسم ، لتسترّه عن العقول والابصار.

و «الجبروت» ، فى المجمع ، هو فعَلوت ، من الجبر بمعنى القهر . و قيل من الجبر بمعنى إصلاح الحال و جبرها . و فى عرف أهل الله يطلق على «عالم الامر» و «العقول الطّوليّة» ، المسمّى بـ «الدّهر الايمن الأعلى» ، و «عالم القضاء الجمعى الاحدى القرآنى» ، و على «العقول العرضية المتكافئة» ، المسمّاة «بعالم القضاء الجمعى التفصيلى الفرقانى» .

و «الشّعشعة» ، من الشُّعاع ، وفى المجمع : «شعاع الشمس ، بالضّم ، مايرى من ضوئها عند ذرورها ، أى اضائتها كالقِضْبان» . شبّه عالم اللّاهوت ـ من جهة اشتماله على اسماء الله ، تعالىٰ ، وصفاته ، التى هى من حيث ذاته ، التى هى شمس شموس عوالم الوجود ـ بالشّمس و اشعتها ، التى تمنع الابصار عن اجتلائها [1] ضوئها و مشاهدة نورها ، لضعفها وقصورها لا لحجاب مضروب بينها و بين الأبصار ؛ بل لقصور البصائر من جهة احتجاب بصائر

۱ـ اى : «اجتلاء الابصار» .

العقول و الأفهام عن اكتناهها و اجتلاء أنوارها و أضوائها ، لفرط نورها و غاية بروزه و ظهوره . فأعياننا و تعيّناتنا و معارفنا ، بل معارف كلّ الممكنات ـ التى بقدر وسعنا [1] ومن وراء حجاب التعيّنات و الاسماء والصفات ، لا كما يليق به ، تعالى ، وكماهوعليه ـ حجابٌ مضروب و غطاء مسدول .

ان قلت : قد نطقت اَلْسِنَةُ قاطبة الفلاسفة الشامخين و الحكماء الراسخين ، بانّه لاحجاب فى المفارقات و لاغطاء فيها ، بل كلّ يشاهد بعضها بعضاً ، و يشاهد نورالانوار ايضاً « بالعلم الحضورى النورى الاشراقى » ، فكيف حكم المصنّف باحتجابه ، تعالى ، عن «سُكّان» [2] عالم الجبروت ؟ قلت : ليس مراده ، قده ، نفى مطلق علمها و شهودها له ، تعالى ، و احتجابها عنه مطلقاً ، بل المراد احتجابها [3] عن اكتناهه [4] او عن مشاهدته على سبيل الإحاطة والكمال وكماينبغى وبماينبغى ، فانّ ادراك المفاض للمفيض بقدرالإفاضة ، لابقدر المفيض ، كما قيل :

ترا چنانكه توئى هر نظر كجا بيند

بقدر بينش خود هركسى كند ادراك

و من هنا قال أعرف الخلق به ، تعالى : « ما عَرَفناكَ حقّ مَعرِفَتِكَ ، وَ ما عَبَدْناكَ حقّ عبادَتِكَ » . مع انّ ذاك الاحتجاب مرجعه الى عين الرّحمة والإمتنان ، نظراً الى انّ فى جلاله جمالاً ، و فى جماله جلالاً ، و قهره مستور فى لطفه و لطفه مخفىّ فى قهره ، كما ورد : « سُبْحانَ مَنِ اتّسَعَتْ رَحْمَتُه لاَوليائِه فى عَينِ نَقْمَتِه » . ولانّه لولا ذلك الاحتجاب ، لَأَحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى اليه بصره ، كما ورد من : « انّ لِلّه ، تَعالىٰ ، سَبعينَ اَلفَ حِجابٍ مِنْ نورٍ ، وَ سَبْعينَ أَلفَ حجابٍ مِن

١ـ «وسعهم» ، خ .

٢ـ بالاصل : «قطان» .

٣ـ «احتجابه» ، خ .

٤ـ «اكتناهها» ، خ .

ظُلْمَةٍ ، لَوْلاها لَأَحْرَقَتْ[1] سُبُحاتُ وَجهه ما انتهى اليه بَصَرُه» . وانّما ذكرهذا ، للاشارة الى انّ فى كلّ جمال جلالا و بالعكس ، و انّه ، تعالى ، لفرط بساطته و كماله جامع بين الاضداد ، كما قال الجنيد : « عَرَفتُ اللهَ بِجَمعه بين الأضداد : هوالأوّل و الآخر والظّاهِر والباطن وهو بكلّ شيءٍ عليم» ـ حتى لايتوهّم انّ بظهوره يرفع الحجاب المستند الى قصور البصر ، فيقدرون على اكتناه نوره ـ و انّه بعدالظّهور ايضاً باقٍ فى عزّه الأحمى و غيبه الاجلى ؛ و للاشارة الى انّه ، تعالى ، تستهلك كثرة صفاته فى وحدة ذاته ، ولايقدح فى احديته بحيث يضمحلّ لذاتها كل عدد و معدود .

قوله ، قده : «**قُطّان**» الخ ۳/۱۲۳

فى المجمع : قَطَن بالمكان يقطن ، من باب قعد ، أقام به و يقطنه ، فهو قاطن والجمع قطّان مثل كافر و كُفّار .

والنّاسوت ، فى اللّغة بمعنى الطّبيعة الإنسانيّة ، و اصله النّاس ، زيد فى آخره الواو والتاء . و فى الاصطلاح يطلق على نشأة الطّبيعة و عالم الخلق و الشّهادة . و هو ، فى قبال عالم الملكوت ، بمعنى عالم الغيب . و لمّا كان مرجع الاحتجاب الى قصور الإدراك ، وكان قُطّان النّاسوت أضعف وجوداً من قُطّان الجبروت ، فكان الإحتجاب فيها أشدّ ، والى ذلك أشار بقوله : «فضلا» الخ .

قوله ، قدّه : «**انار بشروق وجهه**» الخ ۳/۱۲۳

الاشراق الإضائة . يقال أشرقت الشمس ، اى طلعت و أضاءت وجهَ الارض ، و أشرق الوجه أضاء و تلألأ حُسنا ، و المراد من الوجه ، هنا ، الذّات .

وأن جعلنا قوله : «المتجلى بنور» الخ ، إشارة الى ظهوره بالفيض المقدّس و إخراجه ، تعالى ، الأشياءَ من العلم الى العين و مقامِ الاستجلاء ، فيمكن ان تحمل هذه الفقرة على تجلّيه ، تعالى ، بالفيض الأقدس ، لاظهار الأعيان الثابتة و الحقايق العلميّة من الخفاء المطلق و الكنز المخفى الى مقام التّقدير و التفصيل العلمى ، اى من حضرة الأحديّة و بطون

۱ـ بالاصل : «لاحترقت» .

الذّات الى حضرة الواحدية و مقام الجلاء ؛ وكلا الظّهورين ملائمان لمقام الحمد والشكر. و هذا الظّهور ، وان كان مقدماً على الأوّل ذاتاً ، الّا انّه لمّا كان الثّانى أجلى و أجمل فى رفع الغطاء والسّتر ، قدّمه عليه ونسب الاوّل الى نور الجمال ، ونسب هذا الى شروق الذّات و خصّص التجلّى بالملك و الملكوت ، وعمّم الانارة الى كلّ شىء ، نظراً الى اوسعيّة دائرة الفيض الأقدس من المقدّس ، من حيث ان بعض الاشياء لايظهر فى العين و لايخرج من العلم أصلاً ، بخلاف الظّهور العلمى ، فانّه يعمّ كلّ شىء.

و يمكن ان يكون الاوّل إشارةً الى الرّحمة الصّفاتية . فانّ له ، تعالى ، رحمتين : إحداهما ذاتيّة ، والأخرى صفاتيّة . وكلّ واحدة منها تنقسم الى العامّة والخاصّة ، والأولى اى العامّة ، تسمّى بالرّحمة الرّحمانيّة ، والثّانية بالرّحيميّة . و العامّة الذّاتيّة تسعُ كلّ شىء و تعمّ كلّ ذرّة و فيىء ، و هى الرّحمة الوجوديّة الشّاملة . والخاصّة تسمّى بالعناية و بـ«القدم الصّدق» ، الّتى هى من آثار حبّ الحقّ ، تعالى ، لبعض العباد ، لالموجب معلوم : من علم اوعمل او غيرهما ، من الأسباب والوسائل ، و اليه الإشارة بقوله ، تعالى ، فى حقّ الخضر ، ع ، : «آتيناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً[1]» .

و إنّما قدّم الصّفاتيّة ، مع انّ الذّاتيّة أصلها و تمامها و بها تحقّقها و قوامها ، لانّ الذّاتيّة ، فى عين إنبساطها و شمولها على كلّ شىء ، تقهر حكم التّعيّنات و تغلب عليها و تقهرها ، فتكون أشدّ نفوذاً و إحاطةً ، فناسبت مع الجلال و العظمة و الرّفعة ، و رفع حكم الإثنينيّة والكثرة والقهاريّة . والصّفاتية تناسب الجمال واللّطف ، وهو أنسب بالنّسبة الى الحمد ، و أقرب الى الإحسان و الإمتنان ، فلذلك وصف الذّاتية بقوله : «بحيث افنى» ٤/١٢٣ الخ . و المراد من المستنير الماهيّات الممكنة والاعيان القابلة.

قوله : «وأعار» الخ ٤/١٢٣

إشارة الى انّ خلعة الوجود أمانة الهيّة ، يجب ان تردّ الى اهلها ، و انّ الصّفة الذّاتية للممكن هى اللّاضرورة والإمكان ، كما قيل :

١- الكهف (١٨) ، ٦٥.

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله أعلم

والی مقام الوحدة فی الکثرة و رؤیة الحقّ فی الخلق، کما قال عزّ اسمه : «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الآفاق»[1] الآیة، والی انّ الکلّ مُسبّح بحمد بارئه و خالقه و مشاهدله، ولکن بعین حمده لذاته، فهو الحامد لذاته بذاته فی مقام جمعه و تفصیله.

وقوله : «**طرفا منه**» ۴/۱۲۳. اشارة الی انّ ظهوره فی کل شیء بمقدار قابلیّته، لا بما یلیق بکمال جوده و فضله، کما اشرنا الیه آنفاً.

قوله : «**وعند کشف سُبُحات جلاله**» الخ ۵/۱۲۳

قال فی المجمع : سُبُحات النّور مظانّها، و سُبُحات وجه ربّنا جلاله وعظمته، و قیل نوره والمراد بالوجه «الذات» انتهی. وفی القاموس : سُبُحات وجه الله أنوار وجهه وفی شرح حکمة الاشراق : المراد بها أنوار الذّات الأزلیّة ألتی اذا رآها الملائکة المقرّبون، سبّحوا، لما یروعهم[2] من جلال الله و عظمته.

قوله : «**فمنه المسیر و الیه المصیر**» الخ ۵/۱۲۳ - ۶

الأوّل إشارة الی انّه، تعالیٰ، مبدء کلّ شیء. والثّانی الی انّه الغایة و المنتهی لکل دُرّة و ذرّة. او انّ الأوّل إشارة الی «قوس النّزول»، و الثّانی الی «قوس الصعود». فانّه فی الاوّل تنزّل فی المراتب، و أوجدها بترتیب التّعینات، حتّی اختفت الهویّة فی الهذیة البشریّة، و فی الثّانی رفع حجب التّعینات من وجه الذّات الأحدیة السّاریة فی الکلّ، بالمحو والفناء فی الوحدة، حتّی یشرق سُبُحات وجهه و أنوار جماله، فتحرق ماسواه، کما کان فی المقام الاحدیّة الذاتیة و التّعیّن الاوّل، کما قال علیّ، علیه السلام : «الحَقیقَةُ کَشفُ سُبُحاتِ الجلالِ مِن غَیرِ اشاره». فانّ النّهایات هی الرّجوع الی البدایات، اذ لاوجود الّا الوجود الحقّ المطلق، و تعیّنه بقید الإضافة أمر عقلی، لا عین

۱- فصلت (۴۱)، ۵۳.

۲- ای : «یعجبهم»، منه قده.

له فی الخارج. وبعبارة أخری لمّا کان آضافة الوجودات الی المهیّات ربطاً صرفاً[۱] لاتحقّق له بالحقیقة ، فلاوجود له کذلک[۲].

فالمراد من هذا ظهوره، تعالی ، فی القیامة العظمی بمحو وجود الإنسان الکامل ، و طمس ذاته ومحق هویته . و یمکن ان یکون المراد ظهوره فی القیامة الکبری ، و نفخ الصّور بإماتة کلّ شیء وظهوره بالقهاریّة المطلقة، قائلاً : «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»[۳].

ومرادنا بحجب التّعیّنات هوالوسائط التّی بینه، تعالی، وبین خلقه فی افاضة الوجود وقد أشار الیها بقوله، ص، فی الحدیث : اِنَّ لِلّٰهِ تبارَکَ وَ تَعالیٰ سَبعینَ اَلْفَ حجابٍ.

و قال المصنّف ، فی بعض مُصَنَّفاته فی شرح هذا الحدیث . و النّکتة فی هذا العدد انّ مراتب الإنسان سبع، و هی اللطائف السّبع، و الافلاک تسعة ، و عالم العناصر واحد ، و لمّا کانت الوجودات من سنخ واحد و التّفاوت فیها من حیث ظهور کثرة الآثار و قلّتها ، فکما کان لهذه الآیة أعنی النفس الآدمیة[٤] سبعة أبطن ، کذلک للنّفوس السّماویة، فیتحصّل من ضرب السّبع فی العشرة سبعون تعیّنا . کلّ منها مَجْلیٰ لِألف من الأسماء الحسنی لله، تعالی، فیحصل سبعون ألفاً من التّعیّنات و الحجب : وجوداتها حجب نورانیة ، و ماهیّاتها حجب ظلمانیة .

والاولی والاظهر ان یعکس الامر، بان یقال فی کلّ من السّبع العشرة، اذ خُمّر الانسان من القَبْضات العشر : قبضة من العناصر، و تسع قبضات من الافلاک التسع ، مثل انّ القهر من الشّمس ، والغضب من المرّیخ ، والحبّ من الزّهرة ، و هکذا فی کلّ واحد من السّبع ، هذه العَشَرةُ بحسبه، وکذا الاسماء الالفیّة الحسنی.

۱- ای : «لاشیئاً له الربط».

۲- «بالحقیقة» خ ل.

۳- غافر (٤٠) ، ١٦.

٤- «الانسانیة»، خ ل.

و على ما ذكره ، قدّه ، كما فى حكمة الاشراق : من انّ المراد بها العقول المدبّرة للأجسام ،كان العدد المزبور بياناً لوفور الكثرة ، لانّ تلك العقول أكثر من هذا ، فانّ كثرة العقول العرضية بحسب كثرة أنواع الارضية البريّة و البحريّة و السّماويّة و الفلكيّة و الكوكبيّة الثّابتة و السّيارة ، و الثّوابت أكثر من قطرات الامطار و البحار ، و عدد الرمال .

أونقول ،على قاعدة الكثرة فى الوحدة ،بنحو أعلى : انّ عالم العقل جامع لوجودات العوالم العشرة الجسمانيّة و المراتب السّبع لكلّ واحد منها مع متجلّويّته للالف من الاسماء الإلهيّة ؛ «والعلم عندالله ،تعالى» . انتهى ما أردنا نقله من كلامه ،رفع فى الخلد مقامه .

قوله : «**والصّلوة**» الخ ٦/١٢٣

قد أشرنا الى سرّ الصّلوة فى شرح خطبة المنطق ، و سنذكره فى شرح الخطبة الآتية إنشاءالله ،تعالىٰ .

قوله : «**عقله الكلّى**» الخ ٧/١٢٣

المراد به العقل الاوّل الذّى هو أوّل الصّوادر ، عند الحكماء ، عن الحقّ تعالى . والمراد من الكلّى «الكلّى العرفانى» : بمعنى الاحاطة والسّعة الوجودية . ولمّا كان هو أوّل ممكن استشرق بنور وجوده ،تعالى ،فيكون واسطةً فى إيجاد سائر الأشياء و استنارة ماهيات الممكنات ، سيّما سائر العقول : من الطّوليات والعرضيات والباديات والصّاعدات.

ولمّا كان العقول الكلّيّة أقرب اليه ، تعالىٰ ،من الكلّ و أتمّ قابليّةً منها ،من أجل انّ إمكانها الذّاتى يكفى لقبول بذر الوجود ، مع انّها بعد نوره ، صلّى الله عليه و آله ، واسطة لإيجاد سائر الاشياء ، خص الاستشراق بنوره ،ص ، بعقول من تأخّر و تقدّم . والمراد ممّن تأخّر «الصّاعدات» ، و ممن تقدّم «الباديات[1]» . اوالمراد ممّن تقدّم من تقدّم عليه ،ص ،فى الظّهور الشّهادى النّاسوتى : من الانبياء ،والاولياء ؛ و ممّن تأخّر أولياء أمّته ، والطيّبون المقدّسون ،من آله و عترته .

١- اى : «سائر العقول الطولية والعرضية» ؛ منه ،قده .

قوله، قدس سره، «**المتعلم**» الخ ۷/۱۲۳

اشارة إلى قوله، تعالى: «وعَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعلَم»[۱]. وذلك المعلّم[۲] هو مقام الاحديّة، و التّعيّن الاوّل، الّذى كان، ص، فيه «نبيّاً، و آدمُ بينَ الْماء و الطين».

قوله: «**وهو بصورته**» الخ ۸/۱۲۳

المراد بالصّورة، هنا، ظاهره، و صورته البشريّة. و ظهوره النّاسوتى. و قوله: «بمعناه». أى بحقيقته و روحه.

قوله: «**أعلى القلم**» الخ ۸/۱۲۳

لمّا كانت الالفاظ موضوعة عندهم للمعانى العامّة، وكانت العقول الكلّيّة واسطة فى افاضة الاشياء وايجادها فى صفحة الإمكان والأعيان ـ كما انّ القلم واسطة بين الكاتب و القرطاس فى ترقيم الحروف، و تسطير الكلمات ـ و كان روحه الكلّى، ص، الّذى هو العقل الاوّل أوّل مفاتيح الغيب و الصّادر الاقدم، عبّر عن سائر العقول: بالقلم و عنه، ص،: «بأعلى القلم».

قوله، قدس سرّه: «**بين إصبعى**» الخ ۸/۱۲۳

المراد منهما صفات الجمال و الجلال، واللّطف والقهر، لانّه آدم الاوّل الّذى عُلّمَ بجميع الاسماء، والتّعبير بالإصبعين مستند الى الاصل المذكور، أعنى كون الألفاظ موضوعة للمعانى العامّة، فانّ المراد من يديه علمه و قدرته. و لمّا كان ظهور قدرته إنّما يكون من حيث اقتضاء أسمائه، و صفاته الجماليّة و الجلاليّه ـ لانّه، تعالى، من حيث ذاته غنىٌّ عن العالمين ـ فلذلك عبّر عنهما بالإصبعين.

قوله: «**ربه الاكرم**» الخ ۹/۱۲۳

وهو اسم الله، الّذى هوالإسم العظيم الأعظم، الذي هو إمام جميع الاسماء الالهية.

۱- النساء (٤)، ۱۱۳.

۲- «المدرس»، خ ل.

قوله : «**وهو بنفسه**» الخ ۹/۱۲۳

«أی هو بذاته وحقیقته ، أو بانفراده ووحدته ، و من حیث هو ، ومع قطع النّظر عن جمیع الموجودات غیر بارئه و خالقه کما ورد : « انّ المؤمن وحده جماعة » .

قوله ، قدس سرّه : «**الکتاب الحکیم**» الخ ۹/۱۲۳

اشارة الی قوله ، تعالیٰ : « و إنّه فی أمّ الکتاب لَدَینا لَعَلِیٌّ حَکِیم»[1]. وقد مرّ معانی الکتاب ، و سرّ اطلاق أمّ الکتاب علی روحه الکلّی الجمعی الإلهی ، فی قسم المنطق ، فراجع .

قوله : «**الحکیم المحکم**» ۹/۱۲۳

ای المشتمل علی جمیع الحکم و المعارف الإلهیة الرّبانیّة ، من جهة أنّه ، ص ، بروحه و عقله ، بسیط الحقیقة ، الّتی هی کلّ الاشیاء و تمامها . أو المشتمل علی جمیع فعلیّات الاشیاء و کمالاتها ، من جهة أنّه واسطة إیجادها ، و معطی الشّیء لیس بفاقد له ، و غایة خلقها و منتهی رجعتها بمقتضی ماورد من انّه : لَولاکَ لَما خَلَقْتُ الافلاکَ ، ومن جهة انّه ، ص ، الفصل الاخیر ، الّذی به فعلیّة کلّ شیء و تمیّزه و تحصّله و قوامه .

وأمّا کونه محکماً ، فلحفظه من التّغییر ، و التّبدیل ، و النّسخ ، والزّوال ، لانّه مجرّد عن المادّة ، بل من الإمکان حُکماً ، و المجرّد لایقبل الزّوال ، ولانّه بفنائة المطلق فی الحقّ المتّعال باق ببقائه متستر بستر جماله و جلاله ، ولسانه ، ص ، : «تسترّتُ عن دهری» الخ.

قوله ، قدّس سرّه : «**الّذی فیه جوامع الکلم**» الخ ۹/۱۲۳

جوامع الکلم ما یکون قلیلاً من حیث اللّفظ کثیراً من حیث المعنی . و قد فسرّ قوله ، ص ، : و «أوتیتُ جوامعَ الکَلِم» بالقرآن الکریم ، و المراد به هنا : جوامع الکلمات الوجودیة ، ای کمالات کلّ الاشیاء ، أو مظهریّة جمیع الاسماء و الصّفات بالنّحو الأتمّ الاکمل أوالاسماء الذّاتیّة بطریق التّوصیف ، الّتی هی مفاتیح غیب الجمع و الوجود .

قوله : «**و فی باطنه**» الخ ۱۰/۱۲۳

المراد بالنّقطة هنا ، هوالتّعیّن الاوّل و الاحدیّة الذّاتیّة ، الّتی عبّر عنها بها ،

---

۱ ـ الزخرف (۴۳) ، ۴ . بالاصل : «حکیم علیم»

لبساطتها و طردها للكثرة رأساً .

والمراد من الحروف المعجم الاسماء الكلّيّة ، لانّ المعجم قديطلق على جميع الحروف الثّمانية و العشرين، من التعجيم، و هى إزالة العجمة بالنّقطة : يقال « أعجمت الحرف » (بالالف) ، اى أزلت عجمته بما يميّزه عن غيره بنقط و شكل . وقد يطلق على الحروف المقطّعة، الّتى تختصّ بالنّقط من بين سائر الحروف ، وهى الانسب هٰهنا . و لمّا كانت الاسماء الكلّيّة مبدء سائر الاسماء ، و الاسم الاعظم الّذى هى مظهره سيّدها و اصلها ، فيكون بمنزلة راسمها ، و يكون مظهره ، الّذى هو ذلك الرّوح الكلّى ايضاً ، راسماً لجميع مظاهر تلك الاسماء و لباقى الاشياء بطريق الاولويّة .

و يمكن ان يكون المراد بها الفيض المقدّس الرّاسم للوجودات ، أوالذّات الإلهيّة الظّاهرة فيه ، لامن حيث هى هى، بل من حيث اتّصافها بجميع الاسماء والصّفات .

قوله : «**ان هذا القرآن**» الخ ١٠/١٢٣

المراد بالقرآن إمّا القرآن التّدوينى، بناءً على كون المراد من جوامع الكلم القرآن، أوالتّكوينى الّذى هو خلق الله .

والمراد من الهداية على الاوّل الهداية التشريعيّة، وعلى الثّانى الهداية التّكوينيّة، الّتى هى أقوم ، أى أتمّ و أكمل من باقى الهدايات ، لانّها أصلها [١] و تمامها ، و هى فروعها ، وبها تذوّتها و قوامها .

قوله : «**وآله**» الخ ١١/١٢٣

قدفُسّر فى الخبر المروىّ عن الصادق، عليه السلام آلُ النّبى، ص ، بذريّته، واهلُ بيته بالائمة ، عليهم السّلام. وقال بعض اهل التحقيق : «آل النّبى ، ص، من يؤول اليه، وهم قسمان: الاوّل من يؤول اليه أولاً [٢] جسمانياً صوريّاً ، كاولاده ومن يحذو حذوهم، وهم أقاربه، الّذين تحرم عليهم الصّدقة فى الشّريعة . والثّانى من يؤول اليه مآلاً روحانيّاً معنويّاً

١- أى : لان الهداية التكوينية اصل باقى الهدايات .

٢- «مآلاً» خ ل.

من العلماء الرّاسخين، والاولياء الكاملين، و الحكماء المتألّهين المقتبسين من مشكوته ؛ و تحرم عليهم الصّدقة المعنويّة أيضاً ، و هى تقليد الغير فى العلوم و المعارف . و أصله أهل ، قلبت الهاء همزة، بدليل تصغيره بأهيل انتهى .

و علماء اللّغة ذكروا انّ آل الرجل هو أهل بيته . و فى النّبى، ص، يجب تخصيصه بالائمة والعصمة الكبرى، فاطمة الزهراء، عليها و عليهم السّلام، لوجهين: الاوّل من جهة أنّ أوّلهم اليه ، صلّى الله عليه وآله ، بكونهم مخلوقين من طينته المقدّسة ، الّتى هى من أعلى عليّين : عالم الامر و حضرة الجبروت، بحكم كونهم من نور واحد المستلزم لتقدّمهم فى الخلقة على سائر الموجودات، وكونهم أوّل الصّوادر الوجوديّة، ولاشكّ انّ نساء النّبى و أقوامه لاحظّ لهم من ذاك الامر، بالاتّفاق .

والثّانى أنّ بيت الله تعالىٰ، بيتان : صورىّ، وهو الكعبة . ومعنوىّ، وهو قلب المؤمن بوجه [1] و حضرة الاحديّة الذّاتيّة وبرزخ البرازخ . و مرجع الاوّل ، أعنى قلب المؤمن أيضاً الى ذاك ، من جهة أنّ كونه بيتاً له، تعالى ، من جهة مظهريّته لهذا البيت ، كما هو ظاهر غير محتاج إلى البيان .

والبيت الحقيقىّ للنّبىّ، ص ـ بحكم : «اَبيتُ عِندَ رَبّى، يَطْعِمُنى و يَسقينى» هو أيضاً هذا البيت ، من جهة مظهريّته للأسم الاعظم الإلهىّ، و لمقام قاب قوسين اوأدنى، كما أشار، ص، إليه بقوله : «كنتُ نبيّاً و آدَمُ بَينَ الماءِ و الطّين» ؛ وهذا أيضاً مستلزم لما ذكر ، و لعلمهم بما كان و ما هو كائن وما يكون ، و لمظهريّتهم الفعليّة لجميع صفاته تعالى و أسمائه ؛ و أين أقوامه، ص ، و نسائه من هذه المنزلة الرّفيعة ، و المكانة العظمى ؟ فهذا الدّليل يظهر للعارف الخبير اختصاص آية التّطهير بهم، عليهم الصّلوة و السّلام ، أيضاً ؛ فافهم و تدبّر .

قوله : «كلّ ريب» الخ ۱۲/۱۲۳

الرّيب الشّكّ؛ والرّين الخبث والدّنس؛ والغَين لغة فى الغَيم، و يجيء بمعنى الغِطاء

۱ـ كما قال : «لايسعنى ارضى ، ولاسمائى، بل يسعنى قلب عبدى المؤمن» ، منه .

يقال : « غان على قلبه كذا » ، أى غطاه .

قوله : « **القدّيسون** » الخ ١٢/١٢٣

فى المنجد : « القدّوس من أسمائه ، تعالى ، أى المنزّه عن كلّ نقص وعيب . والقدّيس الفاضل الحاصل على تمام الصّلاح ، و القبول عندالله . و المؤمن ، الّذى يُتوفّىٰ طاهراً فاضلاً انتهى » .

و المراد منه هنا شراكتهم معه ، ص ، فى العصمة المطلقة عن كل عيب ، و نقص ، و شين فضلاً عن العصيان وصدور ترك الاولى ، لموجهة خلقهم و إمكانهم فى جهة وجوبهم بوجوبه ، تعالى ، و بقائهم بإبقائه بل ببقائه .

قوله : «**والصّدّيقون**» الخ ١/١٢٤

قال القاسانى فى الإصطلاحات : « الصّدّيق المبالغ فى الصّدق ، و هو الّذى كمل فى تصديق كلّ ماجائت به الرّسل ، عليهم السّلام ، قولاً و فعلاً ، لصفاء باطنه و قربه لباطن النّبى ، ص ، لشدّة مناسبته له . و لهذا لم يتخلّل فى كتاب الله مرتبة بينهما فى قوله ، تعالى : « اولئكَ الّذينَ اَنعمَ اللهُ عَلَيهِم مِنَ النّبيين وَالصّدّيقينَ وَالشُّهَدآءِ وَالصّالِحين[1] » . و قال ، ص ، : « اَنَا وأبوبكر كَفَرَسَىْ رهان ، فلوسبقنى لآمنت به ، و لكن سبقته فآمن بى » انتهى .

أقول لمّا كان ذاك الخبر من المجعولات المسلّمة للعامّة ، نقله فى المقام ليظهر للعارف البصير كذب ما ينسبونه إليه ، ص ، فى سائر ماوضعوه ، من الاحاديث . لانّه لوكان ابوبكر مع النّبى ، ص ، كفرسَىْ رهان ، فإمّا أن يراد به تساويهما فى المرتبة ، فسبقه ، ص ، عليه فى الدّعوة مستلزم لترجيح أحد المتساويين من غير مرجّح . مع أنّه لسبقة عليه ، ص ، زماناً من جهة سنّه ، كان الواجب عليه سبقه عليه ، ص ، لاسبقه ، ص ، عليه . فسبقه ، ص ، عليه[2] مكذّب لكونهما كفرسَىْ رهان .

١- النساء (٤) ، ٦٩ . كذا بالاصل ، والصحيح : «فاولئك مع الذين» ، الاية .

٢- بالاصل : «عليه ، ص» .

وان كان المراد تلازمها فى الوجود مع تأخره عنه، ص، رتبةً ومفضوليّته بالنّسبة إليه، ص، لكان سبقه عليه، ص، فى الدّعوة مستلزماً لترجيح المرجوح على الرّاجح فكان الواجب على النّبى، ص، عدم الإيمان به، بل تكذيبه، ص، له، فكيف قال، ص، : «لو سبقنى لآمنت به». مع أنّ مما جاء به النّبىّ، ص، هو أفضليّته من جميع الخلايق، وقال الله، تعالى: «النّبىّ أولى بالمؤمنينَ من أنفسهم»[1]. فيجب عليه تصديق النّبى، ص، فى ذلك، فكيف يتصوّر سبقه عليه، ص، فى الدّعوة، حتّى يكون الواجب على النّبى، ص، حينئذ تصديقه. وبالجملة هذا الخبر ممّا يظهر الجعل، والوضع من ظاهره، لكلّ صاحب فهم و بصيرة.

والصّديق الاكبر من ألقاب أمير المؤمنين والأئمة المعصومين، عليه وعليهم السّلام، الّذين هم معه، ص، من نور واحد، بحكم «أوّلهم محمّد وآخرهم محمّد». مع انّ للتصديق ثلث مراتب: الأولى التّصديق القولى و على سبيل التعلّق، الثّانية التّصديق الحالى و على سبيل التخلّق، و الثّالثة التّصديق الوجودى المقامى على سبيل التّحقّق. و التّحقّق بهذه المراتب لاشكّ فى اختصاصه بهم، عليهم السّلام، لانّهم كانوا متحقّقين بمقامه، من جهة خلافتهم عنه، ص، لا أبوبكر مع قوله: «أقيلونى لست بخير منكم، و علىّ فيكم» اعترف بافضليّته، عليه السّلام، عنه و عدم لياقته لمنصب الخلافة، فضلاً عن النّبوة؛ فكيف يتصوّر أن يقول النّبى، ص، مانقل فى الخبر المجعول؟ - «وَسَيَعْلَمُ الّذينَ ظَلَموا أىَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»[2].

قوله: «من كلّ عين» الخ ۲/۱۲۴

أقول: للعَين معان كثيرة فى اللّغة: منها خيار المتاع و أشراف النّاس و خيارهم، ومنها النّقد و المناسب صفو الشّىء وخياره، اى ملأ الكفّ بموالاتهم و التّخلّق بأخلاقهم، و لمسها من خيار كلّ كمال و صفوته. أو بمعنى النّفيس، و العز[3]. او بمعنى الخالص، أى

۱- الاحزاب (۳۳)، ۶.

۲- الشعراء (۲۶)، ۲۲۷.

۳- «الغرير» خ ل. - بالاصل: «الغر» و فسر فى الهامش، كذا: «العز، بالعين المعجمه انفس كل شىء يملك».

المحبّة الخالصة لله ، تعالى .

قوله : «**وأن له جنّتين**» الخ ۱۲۴/۲-۳

أي عادَ في الحشر، والحال أنّ له جنّتين : إحداهما جنّة الأفعال ، و الثانية جنّة الذّات والصّفات ، اللّتان للمقرّبين . والصّفر بمعنى الخالى .

قوله : «**وآب بخفيّ حنين**» الخ ۱۲۴/۳

قال فى المنجد : «مثل يضرب فى الرجوع بالخيبة . و أصله أنّ إسكافاً ، كان يقال له حُنَين ، أتاه أعرابىّ ، فساومه فى خُفّ ، واختلفا ، حتّى غضب حنين فأراد كيد الأعرابى. فاخذ الخفّ وطرح شقاً منه فى طريق الاعرابىّ ، ثمّ ألقى الآخر على مسافة منه فى الطريق ، وكمن بينهما بحيث لا يراه . فلمّا مرّ الاعرابىّ باحدهما قال ما أشبه هذا بخُفّ حنين ، و لو كان معه الآخر لأخذته ، و مضى . فلمّا انتهى الى الآخر ، ندم على تركه الاوّل ، فعقل ناقته و أخذه ورجع فى طلب الآخر . فخرج حنين من الكمين وأخذ النّاقة وما عليها ومضى. فلمّا عاد الاعرابىّ إلى قومه سُئل بماذا اتيت من سفرك ؟ فقال ، بخفّى حُنَين» انتهى .

وقال فى المجمع : «وحنين اسم رجل ، قال ابن السّكيت عن ابى اليقظان : كان حنين رجلاً شديداً ادّعى أنّى ابن أسد بن هاشم بن عبد مناف ، فأتى عبدالمطلب و عليه خفّان أحمران ، فقال ياعم أنا ابن أسد بن هاشم ، فقال عبد المطلب : لاوثياب هاشم ، ما أعرف شمائل هاشم فيك ، فارجع ! فقالوا رجع حنين بخفّيه ، فصار مثلاً انتهى . و لكلٍّ وجه ، و لكنّ الاوّل أعرف و أشهر ، وكونه مذكوراً فى القاموس أيضاً .

قوله : «**محل الحكمة**» الخ ۱۲۴/۴

المَحل انقطاع المطر ، و يبس الارض ، والجوع الشّديد ، والخديعة ، و الكيد ، والجدب ؛ والكلّ متقارب معنىً .

والمراد «**بالتّماثيل**» (۱۲۴/۷) الاصنام فى قوله ، تعالى ، « ماهٰذِهِ التَّماثِيلُ الّتى انتُم لَها عاكِفُون » [1] . لِانّها كانت صوراً للأناس ، الّتى كانوا يعبدونها ، و أراد بها زخارف الدّنيا .

۱- الانبياء (۲۱) ، ۵۲ . بالاصل : «انتم بها عاكفون» .

قوله : «**دیار الکلّیات**» الخ ۸/۱۲٤

أی الموجودات الـلاهوتیّة و الجبروتیّة ، الّتی هی العقول الطّولیّة و العرضیّة ، الّتی هی کلّیات وجودیّة ، بمعنی المحیط الواسع .

قوله : «**المرسلات**» الخ ۸/۱۲٤ . والمراد من المرسلات ، ایضاً هی العقول الکلیّة البادیة والصاعدة . سمّیت بمرسلات من أجل کلیّتها و تجرّدها عن الغواشی المادّیّة؛ فالمراد من الإرسال الکلّیّة و الإطلاق الوجودیّ .

«قوله : «**ناب الارقش**» الخ ۹/۱۲٤

هی حیّة خبیثة ، لها نقط سود و بیض یقتل من نهشته فی اقلّ من ساعة .

قوله : «**وانیة**» ۱۱/۱۲٤

ای ضعیفة فاترة .

قوله : «**ونیّة**» ۱۱/۱۲٤

أی فجة .

قوله : «**ان یترکوا سدی**» ۱۲/۱۲٤

سدی الامر أهمله ، أی بلاتکلیف ، ضایعاً باطلاً .

قوله : «**مع سُودده**» ۱٤/۱۲٤

أی سیادته ، لانّها سیّد العلوم ، و رأسها .

قوله : «**قراح سعیی**» الخ ۱۷/۱۲٤

ای منتهی سعیی . و القراح القوس البائنة من وَتَرها ، و الخالص من الماء ، و أوّل کلّ شیء ، و ماء السّحابة حین تنزل ؛ و الکلّ مناسب ، و الجامع ما ذکرنا .

قوله : «**قداح رأیی**» الخ ۱۷/۱۲٤

القِدح بالکسر السّهم قبل ان ینصل ، و یراش ؛ و سهم المیسر . والقَدَحُ الفرد : کنایة عن الدّعیّ .

قوله : «**بتیجان التّقفیة**» الخ ٤/۱۲۵

التّقفیه مصدر ، و عند الشّعراء توافق الکلام علی الحرف الاخیر و جعل الکلام مسجّعا و مقفّیً .

«الهامة» ۴/۱۲۵

رأس کلّ شیء.

و «الجرّة» ۶/۱۲۵

إناء من خزف .

و «الثریا» ۶/۱۲۵

مجموع کواکب فی عنق الثّور ، و یشبّهون بهالجموع الخفیفة فی حسن النّظام، و تناسب الافراد ، و تلازم المجتمعین ، حتّی کـأنّهم لایتفارقون .

و «العقب» ۶/۱۲۵

مؤخّر القَدَم ؛ والعُقْبة من الجمال : اثره و هیئته .

و «المُحَیّا» ۶/۱۲۵

الوجه ، أوجزءه.

و «الدأماء» ۷/۱۲۵

البحر .

و «المثالب» ۸/۱۲۵

المعایب .

و «الرّجز» ۱۰/۱۲۵

بحر من البحور الشّعریة، یوازی لمستفعلن ، ستّ مراتب ونوع من أنواع الشّعر ، یکون کلّ مصراع منه مفرداً ، و تسمّی قصائده أراجیز .

و «الفذّ» ۱۱/۱۲۵

أوّل القِداح العشرة ، الّتی هی سهام المیسر. والفذ الفرد ، أیضاً . و الآیة الفاذه ، أی المنفردة فی معناها، لیس مثلها آیة أخری فی قلّة الألفاظ ، وکثرة المعانی .

قوله : «**والقُذّ بالقُذّ**» الخ ۱۱/۱۲۵

قال فی المجمع : الحدیث عن النّبی، ص، «یکون فی هذه الامّة کلّ ما کان فی بنی - اسرائیل ، حذو النعل بالنعل ، و القُذّة بالقُذّة» . القُذّة بالضّم و التّشدید ریش السّهم ، والجمع قُذَذ . و حذو القُذّة بالقُذّة أی کما یقدّر کلّ واحدة منها علی قدر صاحبتها و تقطع . ضرب مثلاً للشیئین یستویان ولایتفاوتان » انتهی .

قوله : «**فوق التّمام**» الخ ۱۲/۱۲۵

قد قسّموا الوجود : « الی التّام ، و النّاقص ، و المستکفی و فوق التّمام» . فالتّام مالاحالة منتظره له ، وبریء عن ملابسة القوّة . وفوق التّمام مایکون مع ذلک مبدءً لکلّ فضیلة ، وکمال ، و خیر ، و ترشّح منه کمالُه إلی غیره . والمستکفی ماله حالة منتظرة ، لکن یأخذ من باطن ذاته ، و عن الطّولیّات ، لا من العرضیّة . و النّاقص ما یکون بالقوّة ، ویأخذ الفیض من الطّولیّات و العرضیّات ، أی من کِلتا السّلسلتین . و المراد من التّمام العقول نظراً إلی الوسائط ، ومن فوق التّمام الحق الواجب ، تعالی ، نظراً الی القائها [1] .

قوله : «**النّسر**» الخ ۱۳/۱۲۵

أقول : النّسران کوکبان ، یقال لأحدهما النّسر الطائر ، و للآخر النّسر الواقع . والنّسر طائر حادّ البصر ، من أشدالطّیور ، و أرفعها طیراناً ، و أقواها جناحا ، یخافه کلّ الجوارح ، وهو أعظم من العقاب .

قوله : «**والمقام المحمود**» الخ ۱۴/۱۲۵

و هو الذّی وعد نبیّنا ، ص ، ویکون لأمّته فی الآخرة ، أی لصلحائهم بتبعیّته . وهو الظّهور بمقام المظهریّة الکبری ، الّتی لیس ماورائها مقام و قربة ، بالظّهور التّام ، و بصیرورة العبد مثل الحقّ فی الإیجاد و الإعدام والخلع و اللّبس ، کما ورد من انه یخاطب الحق ، تعالی ، أهل الجنّة ، بعد ما استقرّوا فی مقامهم : بأنّی جعلتکم مثلی ، أنا أقول للشّیء

۱- ای : «القاء الوسائط» .

كُنْ، فيكون [1]، فجعلتكم بحيث تقولون للشيء «كُنْ، فيكون».

قوله: «وتمموا الكلمة» الخ ۱۵/۱۲۵

أى كلمة التكوين الوجودية، اوالنفس الناطقة، أوكلمة التوحيد التى شرطها الولاية.

قوله: «هفواتها» ۱۶/۱۲۵

الهفوة السقطة.

قوله: «حين توان» ۱۷/۱۲۵

التوانى التكاسل و الفتور وعدم الجدّ فى العمل.

قوله: «شديد القوى» الخ ۳/۱۲۶

هوالعقل الفعّال، أوالحقّ المتعال، أو ربّ النوع الانسانى، اوالعقل الاوّل؛ والكلّ محتمل له وجه.

قوله: «الغاية القصوى» الخ ۴/۱۲۶

أى الفناء فى الله، والبقاء به، حتّى تأمنوا من الصّعق - «فَصَعِقَ مَنْ فِى السَّمٰوٰاتِ ومن فى الأَرضِ إلا مَنْ شاءَ الله» [2] - و تكونوا ممّن سبقت لهم منه الحسنى.

قوله: «يا واهب العقل» الخ ۵/۱۲۶

إنّما أتىٰ بحرف النّداء، مع أنّه، تعالى، ليس ببعيد، حتّىٰ يناديه و أنّه دانٍ فى علوّه، إشارة الى أنّه، تعالى، مع كونه أقرب إلى المنادى من حبل الوريد، و أنّه دانٍ فى علوّه، عالٍ فى دنوّه، أيضاً، و أنّه، تعالى، لمّا كان فى غاية الرّفعة و الجلال، لوجوبه و كمال عظمته، وكان الممكن فى غاية الخسّة والدنائة و نهاية الإنحطاط والتّسفّل والخشوع والتّذلّل بالنسبة الى جنابه و حضرته، فهو ليس بقابل لذكر جنابه وعدّ نعوته ومحامده، إلا بوسيلة حرف النّداء، التى هى وسيلة فلْتة المنادىٰ الى المنادى، و توجّهه اليه؛ فيكمل

۱- الانعام (۶)، ۷۳؛ النحل (۱۶)، ۴۰.

۲- الزمر (۳۹)، ۶۸؛ بالاصل: «...من فى السموات و الارض...»

بسببها لسان القابليّة لذكر المعبود وعدّ نعوته و محامده و صفات كماله و جلاله و جماله . ـ او للإشارة إلى أنّ المنادى متوجّه إلى حضرة المنادىٰ دائماً وغير غافل عنه، كما أنّه أقرب إليه من كل شيء .ـ أو إلى أنّ الإشارة الى هويّة المحمود ، و شخصه فى مقام الحمد أتمّ فى إفادة الاختصاص ، و رفع الاشتراك ، من أن يسمّيه باسمه أو يعيّنه بصفاته ، و أنّه، تعالى، لمّا لم يمكن الإشارة إليه، لتنزّهه عن الجهات، او لأنّ الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة ، يكون ندائه و ذكره بأسمائه و صفاته بمنزلة الاشارة إليه فى غيره ، فى نفى الاشتراك و إفادة الاختصاص ، ويكون لذلك أتمّ من ذكر اسمه من دون نداء . ـ او لأنّ لسان النّداء أتمّ فى بيان [1] شدّة المحبّة ، و شوق لقاء المحبوب و جلب توجّهه إلى المحبّ العاشق من غيره .ـ أو أنّه، تعالى، و ان كان فى غاية الدّنوّ و القرب من كلّ شيء ، لكن لمّا كان ذاك القرب الوجودى من وراء حجاب الإنيّة ، و مطلوب السّالك القرب المطلق بالفناء المحض ، و الهيمان الصّرف ، و المحو السّاذج ، فأتىٰ بحرف النّداء، للاشارة إلى أنّ ذاك القرب ليس بمطلوب للمنادى ، بل هو بُعدٌ فى نظره ، و أنّه طالب لتوجّه المنادىٰ و افنائه لانيّة المحبّ السّائل ، و محوه لوجوده و هويّته [2] . ـ او للإشارة إلى أنّه لا اسم و لا رسم لحقيقته المقدّسة الوجوبيّة ، حتّى يذكرها به ، بل الحَرىّ ان يذكره بصورة النّداء ، و يعيّنه بأوصافه و نعوته . ـ او للإشارة إلى أنّه، تعالى، لمّا كان أعرف من كلّ معروف و أظهر من كلّ ظاهر ، بل ما غاب ، حتّى يحتاج إلى دليل يدلّ عليه ، فيكون لذلك ذكره بوسيلة النّداء . كذكره وتعيينه بوسيلة ذكر اسمه القدّوس السّبوح ، تعالى شأنه العزيز ، فهو معروف لكلّ أحد بأىّ نحو يذكر و يشار إليه .

و إنّما اختار كلمة «يا» من بين حروف النّداء ، لمارُوى أنّه للمتوسّط ، وهو، تعالى، أيضاً بهويّته الغيبيّة المغربيّة برزخ البرازخ الوجوديّة ، وجامع بين الضّدّين : القرب المفرط

---

۱ ـ «اظهار» ، خ ل .

۲ ـ كما قال بعض العرفاء :

« بينى و بينك أنى ينازعنى فارفع بلطفك «انى» من البين» منه قده

فى عين البعد المفرط ؛ بَعُد، فلايُرى وَ قَرُب ، فشهدالنّجوىٰ.

و إنّما اختار من بين أوصافه ، تعالىٰ ، صفةالهبة و الجود ، للإشارة إلى أنّ أفعاله تعالى، غير معلّلة بالاغراض ،كما ظنّه المتكلّمون .

وإنّما أتىٰ بصيغة اسم الفاعل ، و الجملة الاسميّة ، لدلالتها على الدّوام و الثّبات ، أى دوام فيضه، تعالىٰ، و ثباته و تنزّه ساحة العقل الكلّى من التّجدد والدّثور .

و إنّما لم يأتِ بصيغة المبالغة ، مع أنّها أتمّ و أبلغ فى إفادة كماله، للإشارة إلى أنّ أمره، تعالى، واحدة و أنّه لاتكرار ولا تعدّد فى التّجلى الاوّل و ظهوره فى المَجلى الأتمّ الاكمل، الّذى هوالعقل الاوّل ، بل سائرالعقول الطّوليّة، بل العرضيّة، لمكان انحصارها فى شخص واحد واصل[1] فارد؛ و إن كان لاعدّ لنعائه ولاحدّ لآلائه ـ و لذلك يطلق عليه الوهّاب أيضاً ، سيّما فى عالم الخلق ، بالنّظر إلى كثرة عطيّاته ، الّتى لاتزيده إلّا جوداً و كرماً ـ و إنّه لايتصوّر تكثّر فيضه ، حتّى يمكن المبالغة فى إفاضته لعالم العقل والامر باعتبار كثرة أفراد الفيض . و كذلك أنّه غير قابل للاشتداد والحركة ، حتّى تكون المبالغة باعتبار مراتبه و درجاته .

وعلى تقدير كون المراد من العقل النّفس المستكملة بالحكمتين ، فهى أيضاً كذلك: باعتبار غاية تحوّلها ، و باعتبار مبدئها و أصلها ، و نهاية صعودها و عروجها . و إشارة أيضاً إلى أنّ افاضته لعالم الامر انّما هو على سبيل الإبداع المنزّه عن الزّمان و الحركة ، لاعلى سبيل التّكوين و الاحداث . والألف و اللّام فى العقل إمّا للعهد الذّهنىّ ، و امّا للتّعريف ، للإشارة إلى أنّ العقل الكلّى ، لمّا كان واسطة لافاضة الموجودات و نوره الوجودى ، سارٍ فى كلّ شىء ، فهو معروف لكلّ الاشياء و معهود لجميعها ، و شمس هويّته متجلّية فى قاطبة المدارك.

و إنّما اختار صفةالفعل ، الّتى هى الهبة و الإجادة ، لانها أنسب لمقام الحمدالمقتضى لذكر النّعَم الواصلة إلى الحامد .

---

١ - «مصداق» خ ل .

واختار هبة العقل لانّه مظهر اسم الرّحمن ، الّذی هو بعد اسم الله أکمل الاسماء و اتمها ؛ ان کان المراد بالعقل العقل الکلّی ، أو لانّه مظهر اسم الله الجامع ، ان کان المراد به النّفس المستکملة بالحکمتین . و علی التّقدیرین یکون إفاضته إفاضة کلّ وجود و کمال کلّ موجود ، فیکون کدعوی الشّیء ببیّنة و برهان ، فکأنّه قال : « لکَ کلّ المحامد لانّکَ مفیض العقل ، الّذی هو أصل جمیع المحامد» .

و إنّما قال : « لکَ المحامد » ، ولم یقل : « منکَ المحامد » ، لئلّا یتوهم الجبر ، او للإشارة إلی أنّه ، تعالی ، الغایة للمحامد المستلزم لکونه فاعلاً لها أیضاً ، لوحدة «ماهو» و «لِم هو» فی البسیط .

و إنّما أتیٰ بصیغة الجمع للإشارة إلی کثرة محامده . و أتی بصیغة منتهی الجموع للإشارة إلی عدم تناهیه .

و أمّا توهّم بعض المتکایسین من أنّ قول القائل : « الحمدلله » ، بناءً علی جعل السّلام للاستغراق ، مشعر بالجبر ، فهو من بعض الظّن و الحِسبان . فأنّ حمد الحامدین له ، تعالی ، إنّما هو باعتبار کونه واجب الوجود بالذّات الّذی هو الواجب من جمیع الجهات والحیثیّات و مفیضاً و مبدءً لکافّة الإنیّات ، و غایة لحقائق الممکنات ، الّتی هی الممکن من جمیع الجهات و الحیثیّات ، وکمالاتها . فیکون کلّ محمدة و ثناء ، بالاخرة و بالحقیقة له ، تعالی ، کما أنّ أصل کلّ کمال و فضیلة منه . و هذا لاینافی دخل قدرة العبد ، واختیاره الظّلّی من جهة کونه مظهراً لاسم المختار ، فی وجود الافعال الخیریّة المقتضیّة للثّناء و المحمدة ، وکونها مبدءً قریباً له من أجل کونه بلسان « الامر بین الامرین » ، وکون أفعال العبد ، کوِزان وجوده ، من حیث أنّ أصل إیجاده من الحقّ ، لکن حدوده و تعیّناته من ناحیة ماهیّة العبد . و بعبارة أخری فکما أنّ وجوده ، فی عین انتسابه إلی العبد و اتّصافه به ، یضاف الی الحقّ أیضاً ، فکذلک أفعاله تضاف إلیه ، فی عین إضافتها إلی بارئه وخالقه ، بلسان « ما رَمَیْتَ إذْ رَمَیتَ وَلکنّ اللهَ رَمی »[1] . ـ و أمّا لو قیل منکَ المحامد ، فلا

۱ـ الانفال (۸) ، ۱۷ .

یفهم منه أنّه الحمد و الحامد والمحمود، بل قد یتوهّم منه الجبر، کما توهّم.

وحقیقة الحمد إظهار کمال المحمود، وهو ذاتیّ و حالیّ و قولیّ. و الحمد المذکور فی الکتاب، بوجه من أکمل مراتب الحمد: من جهة کونه بازاء إفاضة النّفس المستکملة بالحکمتین، الّتی هی الانسان الکامل الجامع لجمیع الفضائل والفواضل والکمالات والمحامد، او بإزاء العقل الفعّال، الّذی هو جهة فعلیّة عالم الخلق.

و المحامد جمع المَحمدة بمعنی الثّناء، أو بمعنی مایکون بإزائه الحمد، من الفضائل والفواضل. و الثانی أبلغ فی الحصر، من جهة أنّ کون المحمدة بالمعنی الثّانی له، تعالی، یوجب کون المحامد بالمعنی الاوّل له، تعالی، بالاولویّة، و هذا بخلاف جعل المحامد بالمعنی الاوّل له، تعالی، لامکان خطاء الحامد فی جعل المحمود متّصفاً بمالایلیق له الحمد. ویمکن أن یعکس الامر أیضاً، لولا توهم الخطاء؛ و لکنّ المعنی، الثّانی لایشعر بفعلیّة الحمد بخلاف المعنی الاوّل، فتدبّر. ولکن لو حملناه علی المعنی الثّانی، فالانسب حینئذٍ کلمة منک، لالک، فیکون العدول منها إلیها، للإشارة إلی سریان نوره، تعالی، الفعلیّ فی کلّ شیء، و أنّ اتّصاف کلّ شیء بشیء فهو فی الحقیقة یرجع الی الحقّ، تعالی، فی مقام ظهوره بمظاهر أسمائه وصفاته. وهذا المعنی أتمّ دلالة علی التّوحید و الحصر المطلوب من هذا الکلام. ـ و بالجملة: دلالة هذا الکلام علی التّوحید أقرب من دلالته علی الجبر، کما توهّم. والتّوهُّم ناشٍ من عدم الفرق بین لسان التّوحید والجبر.

ثمّ إنّ الفرق بین الهبة و الجود هو أنّ الجود، فی اللّغة، بمعنی البذل و العطاء، و الجواد الّذی لایبخل بعطائه، وعرّفه الشّیخ فی الاشارات: «بإفادة ماینبغی، لالعوض». و الهبة مطلق العطاء، سواء کان بعوض، أولا؛ و لذلک قسّمها الفقهاء إلی المعوّضة و غیرها. والجود هو الاعطاء علی سبیل الاستحقاق، ولذا عرّفه الشیخ: بأنّه إفادة ماینبغی. والهبة، من هذه الجهة، أعمّ منه، لانّها مطلق العطاء، سواء کان علی سبیل الاستحقاق أم لا. ولکنّ الهبة، عند الاطلاق، تنصرف إلی غیر المعوّضة؛ و بهذا المعنی یطلق علی الله تعالی، الوهّاب. فالجود و الهبة فیه، تعالی، بمعنی «إفادة ما ینبغی، کما ینبغی، لا لعوض و لا غرض».

وفی اختیاره «الهبة» إشارة إلی أنّ عطائه، تعالی، یشمل ماهو علی سبیل الاستحقاق أوالفضل، وما هو علی سبیل الاحسان و الفضل المحض؛ بل عندالتّحقیق کلّه علی سبیل الفضل لانّ العبد لایملک شیئاً علی مولاه، و لذلک ورد عن سیّدنا الحسین، علیه السلام: «انّ الحقّ[1] تعالی، هوالجواد، إن أعطی، وهو الجواد، و إن منع، لانّه، إن أعطی عبدا، أعطاه مالیس له، و إن منع، منع ما لیس له» انتهی. و إعطائه تعالیٰ، لایتوقّف علی الاستحقاق ـ کما قیل:

داد حقّ را قابلیّت شرط نیست

بلکه شرط قابلیّت داد اوست

بوجه التّجلّی و ان کان الفضل ایضاً یکون عند استحقاقه للفضل.

و هذا لاینا فی ما وُرِّثَ عن أرباب المعرفة: من أنّ «العطیّات علی حسب القابلیّات». لأنّ هذا ناظر الی إعطاء الوجود، بحسب الرّحمة الرّحمانیة الامتنانیة، و فی مقام ظهوره، تعالی، بالفیض المقدّس، و بنوره الّذی أشرق به سماوات الارواح، و أراضی الاشباح، کما قال تَقَدَّسَت أسمائه، تعالی: «اللهُ نورُ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْض»[2]. فإن إفاضة ذلک الفیض الالهیّ النّوری علی هیاکل المهیّات إنّما تکون علی حسب قابلیّات الاعیان الثّابتات. إذبه[3] یظهر أحکامها وآثارها و إن لم تکن مهیّة قبل الافاضة والظّهور فی الخارج، لکن باعتبار تقدّم ظهورها، فی موطن العلم الرّبوبی، علی وجودها الخارجی، ینزل ماء الحیات السّاری فی الذّراری بقدر معلوم، علی حسب اقتضائها بلسان استعداداتها الکائنة فی ذلک الموطن. و لکن لمّا کان ذاک الظّهور العلمی النوری أیضاً بالفیض الاقدس، یصحّ أن یقال أنّ عطائه، تعالی، لا یتوقّف علی القابلیّات، بل هو الجواد المحض والوّهاب المطلق و ذوالفضل والاحسان والکرم والامتنان، ولذا قیل: «القابل من فیضه الاقدس».

۱ـ «الخالق»، خ ل.

۲ـ النور (۲٤)، ۳۵.

۳ـ ای: «بذلک الفیض».

وفیه أیضاً إشعار بأنّ فعله ، تعالی ، غیر معلّل بالغایات و الاغراض الزائدة ، ای لیس فاعلاً بالقصد باصطلاح المتکلّمین ـ ای الّذی یستند فعله إلی القصد و الدّواعی الزّائدة ـ بل هو فاعل بالرّضا أو بالعنایة أو بالتّجلّی ، و إن لم یکن فاعلا موجَباً (بفتح الجیم) ، بل هو فاعل موجِب (بالکسر) ، و فاعل مختار بالاختیار الّذی هو عین ذاته . ولا یوجب کثرة فی ذاته ، و هو الغایة الذّاتیّة لفعله ، و لا یفعل لغرض یعود إلی غیره ، کما ورد فی الحدیث القدسی : « کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَأَحْبَبْتُ أنْ اُعْرَف » الحدیث . إذ عرفانه ، تعالی ، و ظهوره أیضاً عین ذاته ، لانّه الظّاهر بذاته لذاته .

و الهبة لا تحقّق إلّا بتحقّق الواهب و المُتَّهِب و الموهوب . و الواهب هنا هو الحقّ ، تعالی ، والموهوب لو کان هو العقل الکلّی المنفصل ، یکون المُتَّهِب العالم الطبیعی بوجه ، و النّظام الکبیر [1] و العالم الاکبر بوجه آخر . و إن کان [2] العقل الکلّی المتّصل ، فیکون المُتّهب النّفس اوالنّوع الانسانیّ ولاینافی ذلک کون الثّانی عین الموهوب ، لانّه و إن کان عینه بوجه ، لکنّه غیره بوجه آخر ، أی من حیث کونه مرتبة رفیعة منها ، وحسنة کاملة من حسناتها ، أی من النّفس الانسانیّة بالمعنی الاعمّ ، أی المشتملة علی اللطائف السّبع . و یمکن أن یکون المُتّهب علی هذا التقدیر أیضاً العالم الاتمّ و النّظام الاکبر ، نظراً إلی أنّ النّفس المستکملة بالحکمتین خلیفة العقل الکلّی فی العالم الطّبیعی ، بل خلیفة الله فی العوالم الالهیّة بحکم : « اِنّی جاعلٌ » الایة [3] ، بناءً علی کون المراد بالارض العوالم الامکانیّة بالنّظر الی تسفّلها من جهة إمکانها .

و فی اختیاره هبة العقل من بین هباته ، تعالی ، و عطیاته إشارة إلی وجه آخر ، و هو أنّ هبته هبة کلّ النعم ، بل کلّ الاشیاء ، لانّه بسیط الحقیقة و هو کلّ الاشیاء و تمامها و به تحقّقها و قوامها ، فانّه واسطة فی إعطائه و إفاضته ، فکان ذلک ، کما مرّ

۱ - بالاصل : « کبیر » .

۲ - أی : « وان کان الموهوب العقل الکلی » .

۳ - البقرة (۲) ، ۳۰ .

کدعوی الشیء ببیّنة و برهان ، فکأنّه قال : « لمّا کان عطاء العقل منک ، و هو مبدء کلّ المحامد ، فلک کلّ المحامد و عواقب الثّناء . و فیه أیضاً إشارة بسبقه ، تعالی ، علی العالَم بالسّبق السّرمدی ، نظراً إلی سبق الواهب و الموهوب علی المُتّهِب ، کما ورد فی الحدیث . « کانَ اللهُ ، وَلم یَکُنْ مَعَهُ شیءٌ » .

ولمّا کان الحمد کما هو المرویّ عن المعصوم (ع) رأس الشّکر من جهة أنّ ذکر النّعمة باللّسان أدلّ علی مکانتها اختاره علیه . و قد أشرنا ، فیما علّقناه علی ما صنّفه ، قدّه ، فی المنطق إلی أقسام الحمد من الصّادر عن الحقّ ، تعالیٰ ، لنفسه : من الذّاتی ، والصّفاتی ، والافعالیّ ، والآثاریّ ، والقولیّ ، وعن الخلق ، کذلک ، بالنّسبة إلی الخمسة أو الثّمانیة . ـ وقد أشرنا أیضاً إلی أنّ أتمّ مراتب الحمد بعد حمد الحقّ ، تعالی ، لذاته ، هو حمد الصّادر الاوّل والانسان الکامل المکمّل . و قلنا أیضاً : أنّه ، کما أنّ فی مراتب الوجودات الاربعة الّتی لکلّ شیء أکمل الوجودات العینیّة ـ ما کان أتمّ وجوداً [1] أو أشدّ فعلیّة ، فکذلک فی الوجودات اللّفظیّة والکتبیّة أتمّها ما کان أتمّ إبانة و أجمع إفادة ، کما فی قوله ، تعالی ، « لِلّهِ مافِی السَّمٰوٰاتِ ومافی الارْضِ » [2] . وتعبیر المصنّف أیضاً نظیر هذا فی الجامعیّة والاتمیّة حیث أنّ إفاضة العقل إفاضة الکلّ ، کما مرّ ، لانّه تمام الکلّ . وفیه أیضاً إشعار بتکثّر مراتب الحمد و أنواعه وفنونه و غصونه ؛ و إشارة بأنّ جمیع الاشیاء ناطقون و مسبّحون بحمد من أنطق کلّ شیء ، حیث انه جعَل العقل « کصورة للعالم » ، والتّرکیب بین المادّة والصّورة إتّحادیّ علی التّحقیق ، وحکم أحد المتّحدین یسری إلی الآخر . فکلّ الموجودات الامکانیّة عُقَلاء عُرَفاء بالله ، تعالی ، و مسبّحون بحمده .

والعلّة فی اختصاص الصّوریة بالعالم الطّبیعیّ هی أنّ العالم العقلیّ عارٍ عن القوّة والاستعداد ، برئ عمّا بالقوّة ، مع أنّ القوّة من لوازم الهیولی ، الّتی هی « کَشَجَرَةٍ

۱ - بالاصل : « اتم وجود » .

۲ - النساء (٤) ، ۱۷۰ .

خَبيثَةٍ اجتُثَّتْ مِنْ فَوقِ الارضِ مالَها مِنْ قَرارٍ »[۱] . فذلک العالم لیس بمنزلة المادّة للعقل ، بل جملة العقول الکلیّة کنور واحد، و بمنزلة الصّورة الواحدة ، و الفعلیة الرّتقیّة الکاملة التّامّة للعالم الطّبیعی ، کما قیل :

جان گرگان و سگان از هم جداست

متّحد جانهای شیران خداست

و للتعبیر بالصّورة وجه آخر : وهو أنّ صورة الشیء قد یطلق علی ما به یظهر ، والعقل الکلّی ما به یظهر العالم الطّبیعیّ ، کظهور الرّقیقة بالحقیقة .

و تخلّل الکاف علی هذا من جهة المغایرة بین الظّاهر والمظهر بوجه مّا . و له ، أی و لتخلّل الکاف إیضاً و جهان آخران : احدهما أنّ النّفس المستکملة بالحکمتین ، بعد خلع النّعلین من النّواسیت والصّیاصی ، تصیر فعلیّة محضة مستکفیة بذاتها و باطن ذاتها ، بخلاف الصّور المادّیّة . و أیضاً العقل الکلّیّ واسطة فی ایجاد العالم الطّبیعیّ عندهم فهو من هذه الجهة کفاعل له والفاعل یغایر الصّورة من وجه ، و إن کان یشارکها بوجه آخر . فإنّ الفاعل مناط فعلیّة المعلول ، کالصّورة الّتی یکون بها الشّیء بالفعل ، فهو یکون کالصّورة فتبصّر .

ولمّا کان مصنّف الکتاب ، قدّه ، رتّب کتابه هذا علی الاسفار الاربع ـ الّتی للسّلاک النّظری ، علی طبق أسفار السّلاک العملی ، کما رتّب صدر المتألهین کتابه الاسفار علیها ـ أشار فی الخطبة إلی تلک الاسفار بأحسن تعبیر و إشارة ؛ و نحن نشیر إلی کیفیّة تطبیق الخطبة علیها ، فنقول : « إنّ السّالک فی السّفر الاوّل ، الّذی هو من الخلق إلی الحقّ تکون الکثرة حاجبة له عن مشاهدة الوحدة ، والخلق عن الحقّ ، فیُهاجر إلی ربّه قائلاً « إنّی مُهاجِرٌ إلیٰ رَبّی »[۲] « سَیَهدین »[۳] ، لیرفض غبار الکثرة المانع عن شهود شمس الوجود ،

۱ ـ ابراهیم (۱٤) ، ۲٦ .

۲ ـ العنکبوت (۲۹) ، ۲٦ : «انی مهاجر الی ربی انه هو العزیز الحکیم» .

۳ ـ الصافات (۳۷) ، ۹۹ : «انی ذاهب الی ربی سیهدین» .

بکشف الحجب الظّلمانیّة والنّورانیّة والاستار الخلقیة و الامکانیّة . فهو فی بدو سلوکه یری الکثرة، من حیث کونها کثرة و یکون الخلق حاجباً له عن الحقّ . وفی أواسط سلوکه یشاهد الخلق ، بما هو أدّلاء علی خالقه و اعلام ظهوره ، لکن بما هو غیره و سواه . و فی نهایة السّلوک یظهر له شمس الهویّة عن مطلع وجوده و سرّه ، فیری الخلق مستهلکاً فی الحقّ و أنّه، تعالیٰ ، غایة المقاصد و منتهیٰ المآرب. فینتهی إلی هنا سفره الاوّل ، و هو السّفر من الخلق إلی الحقّ . و إلی هذا أشار بالمصراع الاوّل و الثّانی ، مؤذناً إلی الحالات الثّلث للسّالک فی هذا السّفر : فإنّه أثبت أوّلاً هبة و موهوباً و مُتّهِباً ، و ذاک مؤذن بالکثرة والسّوائیّة التّی هی من لوازم العلّیة و المعلولیّة ، و هذه حالة السّالک فی بدو سلوکه . ثمّ ظهر له أنّ عواقب الثّناء و محامد الکلّ إلیه راجعة، معرضة کانت فی زعمها او طائعة ، و أنّه المحمود الحقیق و المفیض والوّهّاب المُطلق ، و أنّ الجمیع مجالی کمالاته و مراتبه و برنامجاته ؛ و هذا هو حال السّالکین فی أواسط السّلوک . ثمّ أشار إلی أنّه الحامد و المحمود ، والقاصد و المقصود ، و الشّاهد و المشهود لکلّ الموجودات ، کما هو حال السّالک فی نهایة السّیر الاوّل .

و إذا بلغ نهایة ذاک السّیر المعنوی و السّفر الرّوحانی و المعراج الکمالی ، و بلغ إلی مقام السّرّ ، شرع فی السّفر الثّانی ، الّذی هو السّیر فی الله ، والسّفر من الحقّ إلی الحقّ بالحقّ ، إطاعةً لقوله، تقدّست أسمائه: «وَالَّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا»[1]. فارتفع عن عینه حجاب الکثرة مطلقا ، و رأی الحقّ بلاخلق ، و أنّه الظّاهر المطلق ، ـ و ان کان خفائه لفرط نوره و غایة ظهوره ، ـ و أنّه الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فی عین ظهوره ، ـ و ان لیس فی الدّار غیره دیّار ، قائلاً بلسان حاله : «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ»[2]، و مجیباً «لِلّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»[3]، و مترنماً بماقاله سیّدالعارفین و إمام الکاشفین «متی غِبْتَ ، حتّی تَحتاج إلی دَلیل» الخ ، و ما قاله بعض العارفین:

۱- العنکبوت (۲۹) ، ۶۹.

۲، ۳- غافر (۴۰) ، ۱۶.

یار نزدیکتر از من بمن است وین عجب ترکه من از وی دورم

فیصیر وجوده حقّانیا . فیسافر فی هذاالسّفر من مقام السّر الی الخفاء ، و منه إلی الاخفی ، و یصیر مظهر صفة بعد صفة ، ومُعلّم بالفعل ببعض الاسماء أو بجمیعها ، علی حسب مراتب سیره ، و کمال ولایته .

ثم یبلغ إلی مقام البقاء بعد الفناء ، والتّمکین بعد التّلوین فیشرع فی سیر آخر ، بعد بلوغه إلی مقام المحبّی و المحبوبی ، و نیله بقرب النّوافل و الفرائض ، فیسافر من الحقّ الی الخلق . ولکن یری الوحدة فی عین الکثرة ، بحیث لایحجبه الکثرة عن الوحدة وبالعکس و یراه ظاهراً فی کلّ شیء ، وهو غالب علی أمره ، و هو الحقّ ، و ما سواه باطل عاطل و أنّ :

کلّ ما فی الکون و هم أو خیال أو عکوس فی مرایا ، أو ظلال

و إلی السّفر الثّانی أشار بقوله : « **یا من هو اختفی** » الی آخر المصراع الثّانی من هذاالبیت ، و إلی هذاالسّفر أشار بقوله : « **بنور وجهه استنار کلّ شیء** » .

و بعد انتهاء ذاك السّیر و المعراج الرّوحیّ القرآنی ، یشرع فی السّفر الرّابع ، و هو السّفر من الخلق إلی الخلق بالحقّ . فیسری من ظاهر الخلق إلی باطنه ، و من ملکه الی ملکوته ، و من شهادته الی غیبه ، فیری ملکوت الاشیاء کما هی ، و یظهر له کیفیّة معاد الخلائق ، و رجوع الکلّ إلی الله فی القیامة العظمی و الکبری . و یصیر قابلاً لحمل الامانة الاسمائیة و الخلافة الکلّیّة الالهیة ، و أن یکون نبیّا بنبوّة التعریف و التّشریع کلیهما ، اومتّصفاً مع ذلك بالرّسالة ومبعوثاً بالسّیف ، و بالغاً الی مقام « أولی العزمیّة . - » و من هنا یبتدی سیر المحمّدیّین ، فإنّهم یسافرون من ذاك المقام - الّذی هو مقام « قابَ قوسین »[1] ، الّذی هو نهایة سیر الانبیاء - الی مقام « أو أدنیٰ »[2] و إلی ماوراء المَطلَع . - و أشار إلی الثّالث بالمصراع الاوّل من البیت الثّالث ، و إلی الرّابع بالمصراع الثّانی منه .

و یمکن حمل قرائن هذه الخطبة الشّریفة علی مراتب النّفس فی العقل النّظری

۱، ۲ - النجم (۵۳) ، ۹ : «فکان قاب قوسین أو أدنی» .

و العملی ، و علی اللّطائف السّبع و الحضرات السّت أو الخمس ، علی تقدیر کون المراد من العقل النّفس المستکملة بالحکمتین : بجعل المصراع الاوّل و الثّانی من البیت الاوّل إشارة إلی العقل بالهیولی و بالملکة و التّخلیة و التّجلیة من مراتب النّظری و العملی، بأن یکون قوله : «**لک المحامد**» الی آخر الخطبة إشارة تفصیلیّة إلی مراتب النّفس المستکملة ، حیث أنّ الحمد یتعلّق بالظّاهر و النّظریّات ، الّتی هی النّتائج المنظورة و المقصودة من البدیهیّات ، کلّها مقدمةٌ لمعرفة الصّانع ، تعالی ، و صفاته و أفعاله و آثاره . و المقصود من التّخلیة و التّجلیة أیضاً البلوغ إلی مقام التّحلیة ، و منه إلی مقام الفناء والبقاء ، الّذی ماورائه مَرمیٌ لِرامٍ ، وما وراء عُبّادانه قریة ؛ فإلیه ، تعالی ، ینتهی المقاصد ، وهو المقصود لکلّ قاصد ، کما قیل :

مقصودمن از کعبه‌وبتخانه‌توئی‌تو　　مقصود توئی کعبه و بتخانه بهانه

و إلی هذا أشار بالبیت الأوّل .

و لمّا کان العقل بالفعل نوراً یقذفه‌الله فی قلب من یشاء ، و کذلک فی مقام التّحلیة یتحلّی النّفس بالصّور القدسیّة ، الّتی هی أنوار محضة ووجودات صرفة متّحدة مع جوهر النّفس و ذاتها ـ و قد ورد فی الحدیث : «إنّ لله ، تعالیٰ ، سبعینَ ألف حِجابٍ من نور» الحدیث ، والنّور لایصیر حجاباً للنّور ، بل یزید تراکم الأنوار فی البروز و الظّهور ، و لکن یصیر سبباً لشدّة النّورانیّة ، فتقصر اعین الخفافیش عن اجتلائه و اکتنائه ـ فأشار إلی مرتبة العقل بالفعل والتّحلیة بالمصراعین من البیت الثّانی .

و لمّا کان العقل بالمستفاد فصلاً أخیراً للحقیقة الإنسانیّة ، الّتی هی خلیفة الله العظمیٰ فی العوالم الامکانیة و الأراضی الأعیانیة ـ و هو کلّ الفصول و تمامها ، والّذی به کمال الأشیاء و قوامها ، وهو وجه‌الله الأنور البهیّ الابهیٰ ؛ الّذی به استنار کلّ شیء ، سیّما عقل الإنسان الکامل المکمّل المحمّدی ، ص ، الّذی هو الغایة من إیجاد الأفلاک والاملاک ، بحکم : «لولاک لما خلقتُ الأفلاکَ» ؛ «و أنفُسُکم فی النّفوس» الخ . و یکون عود الخلائق و رجوعهم إلی الله ، تعالیٰ ، فی القیامة العظمی ، و کذلک

فى القيامة الكبرىٰ ، التى تكون للسالكين إلى الله ، تعالى ، فى السفر الثانى و فى مقام الفناء من مراتب العقل العملى ، بتجلّى الحقّ ، تعالى ، من مرآتيّة الانسان و مظهريته ، كما كان ظهوره ، تعالى ، فى مقام : « لِكَىْ اُعْرَفَ » ، من مرتبته [1] الكاملة الشامخة من أجل كونه واسطة فى الصدور والايجاد بحكم : « النهايات هى الرجوع إلى البدايات » ، والعقل بالمستفاد متحد بالعقل الفعال ، بل بالعقل الأوّل ، بل بالله المتعال ـ لذلك قال : «بنور وجهه» الخ مشيراً به إلى مرتبتى العقل بالمستفاد من النظرى ، و مقام الفناء من العملى.

و أمّا كون الخطبة إشارة إلى اللطائف و الحضرات : فمن جهة أنّ عالم الناسوت عالم الكثرة والحجاب ، والنفسُ الهابطة إليه من المحلّ الأرفع الأعلى مردودةٌ الى أسفل السافلين ، محجوبةٌ عن مشاهدة وجه ربّ العالمين ، والبلوغ إلى مقام أعلى عليّين مادامت فيه [2]. فلذلك ترى كثرة الحامدين وتعدّد المعاليل والعلل ، وكذا عند كونها فى مقام الطبع والنفس . و إذا خرقت حجاب الظلمة ، بالسلوك العلمى والعملى ، ورأت ملكوت الأشياء و سافرت بالسير المعنوى إلى حضرت الملكوت و صارت ملكوتىّ الوجود ، و كذلك إذا بلغت الى مقام القلب ترى الحقّ فى عين شهود الخلق ، وظهر لها أنّه غاية المقاصد ، و منتهى المطالب و المآرب ؛ و الى هذا أشار بالبيت الأوّل . و إذا ترقّت من هذا المقام ، وبلغت إلى مشاهدة القواهر الأعلين ، و مقام : « لَم اَعبُد رَبّاً لَم اَرَهُ » ، و إلى مقام العقل والروح والسرّ والخفى والأخفى ، و صارت جبروتىّ الوجود و الشهود ، و أباتت مع الحىّ الودود ، « يُطْعِمُهٰا وَ يَسْقِيهٰا [3] » ، يظهر لها أنّه أظهر الظواهر وليس سواه وغيره شيء ، و ذرّة و فيء ؛ و إلى هذا أشار بقوله : « **يامن هو اختفى لفرط نوره** » . و إذا تحرّكت من هذا المقام أيضاً ، و بلغت إلى مقام البقاء بعد الفناء ، و مشاهدة [4] الأعيان

---

۱ ـ أى : «مرتبة الانسان» .

۲ ـ أى : «فى عالم الناسوت» .

۳ ـ الشعراء (۲٦) ، ۷۹ : «والذى هو يطعمنى و يسقين» .

٤ ـ «شاهدت» ، خ ل .

الثّابتة و الموجودات السّلاهوتيّة ، و ترقّت إلى حضرة السّلاهوت و الهاهوت ، اى مظهريّة هاتين الحضرتين ، و إلى مقام التّمكين بعدالتّلوين من اللّطائف ، تشاهد الحقّ فى عين شهود الخلق و بالعكس ، و ترى [1] السّلطان فى كلّ لباس ؛ و إلى هذا أشار بقوله : «بنور وجهه» الخ .

و بالجملة : الإنسان فى مراتب سلوكه و عروجه ، يكون فى البداية ناسوتى الوجود والطّبعى و النّفسى المشهد ، ثم يصير ملكوتىّ الوجود ، ثمّ جبروتىّ التّحقق ، ثم لاهوتى الشّهود و هاهوتى الصّعود . و يتَرقّىٰ فى كلّ سير من أسرائه من مقام إلى مقام ، ولطيفة إلى لطيفة ، و حضرة إلى حضرة ، و يكون شهوده و عرفانه بحسب مقامه و مرتبته . لأنّ المعروف بقدر المعرفة ، و بالعكس . فأشار ، قدّه ، فى كلّ بيت الى ما يناسب معارف النّفس فى كلّ مرتبة و لطيفة و كلّ عالم و حضرة ؛ فافهم و تبصر !

قوله ، قده : «**امّا العقل الكلى**» ۷/۱۲۶ الخ .

أقول : العقل ، كما أفاده صدر المتألهين وغيره ، يطلق فى عرفهم على معانٍ أشرنا اليها فى حواشينا على شرحه ، قده ، لمنظومته فى المنطق و نشيرهنا إلى بعض منها احترازاً عن الحوالة : قال صدر المتألهين ، قده ، فى خاتمة مبحث العقل والمعقول من كتاب الأسفار : «العقل يقال على أنحاء كثيرة : أحدها الشيء الّذى به يقول الجمهور فى الانسان : أنّه عاقل ، وهو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها . والثانى العقل الّذى يردّده المتكلمون ، فيقول المعتزلة منهم : هذا إمّا يوجبه العقل و ينفيه العقل . و الثالث ما ذكره الفلاسفة فى كتب البرهان . و الرّابع ما يذكر فى كتب الأخلاق المسمّى بالعقل العملى . والخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النّفس ، فى احوال النّاطقة و درجاتها . والسّادس العقل الذى يذكر فى العلم الالهى و ما بعدالطّبيعة» انتهى .

و العقل الكلّى أيضاً ، كما افاده المصنف ، قدّه ، فى تعليقاته ، على ما ذكره فى

---

۱ - يرى خ ل .

بيان المراد من العقل الكلّى ، من هذا الكتاب ، يطلق على العقل الأوّل ، وعلى العقل العاشر من العقول الطّولية ، المسمّى بالعقل الفعّال ، وعلى ربّ النّوع الانسانى من العقول المتكافئة ، وعلى مطلق العقول الطّوليّة والعرضيّة ـ والمراد من الكلّى هنا الكلّىّ باصطلاح العرفاء الّذى أشار إليه فى شرح منظومته فى المنطق ، أى المحيط الواسع ، و إن لم يكن كلّيّا منطقيّا ، بل جزئيّاً ، يمتنع صدقه على كثيرين ، حيث أنّها وجودات عينيّة ، و حقائق خارجيّة ، بل بوجه ، وجودات صرفة و أنوار محضة ؛ و الوجود مساوق مع التّشخّص بل عينه تحققاً . ولكن يمكن أن يكون المراد به ماهو باصطلاح المنطق ، و لكن من باب تسمية السّبب باسم المسبّب ، إشارة الى أنّ الصّور الكليّة الحاصلة فى صقع النّفس ، تحصل بإشراق تلك الأنوار العقليّة أو فناء النّفس فيها أو باتّحادها معها أو على سبيل الإنعكاس اوالرّشح منها و بمشاهدتها عن بعد ، على اختلاف المشارب و المآرب ، أوبحسب اختلاف حالات النّفس فى ادراكها المعقولات : فى البداية ، والوسط ، و النهاية .

وفى المقام و إن أمكن حملها على العقل[1] الأوّل ، الّذى هو الرّوح المحمّدى ، والدّرة البيضاء ، و الشّمس المضيئة لاراضى الاشباح و سموات الارواح ، و الرّحمة الرّحمانية ، و الحقّ المخلوق به ، و المشيّة ، والحيوة السّارية فى كلّ الحقايق والوجودات ، و الفيض المنبسط المقدّس ، وكذا على مطلق العقول الطّوليّة و العرضيّة ، بالنّظر الى اتّحادها الوجودى النّورى ، كما أشار إليه المولوى المعنوى بقوله : «متّحد جانهاى شيران خداست» ومن باب : «لانُفَرِّقُ بَينَ أحدٍ مِنْ رُسُلِه[2]» ولكنّ الانسب بقوله : «**للعالم الطبيعى**» حمله على ربّ النّوع الانسانى ، الّذى هو خليفة الله فى العالم ، او العقل الفعّال ، الّذى فوّض اليه كدخدائيّة عالم العناصر .

قوله : «**كصورة**» الخ ۷/۱۲۶ .

الصّورة ، عند العرفاء ، تطلق على ما به يظهر الشّىء . و من هذا الباب ماورد فى الحديث : «خَلَقَ اللهُ آدَمَ على صُورَتِه» ، أى جعله مُعَلَّماً بجميع أسمائه و صفاته ،

---

۱ ـ «الصادر» ، خ ل .

۲ ـ البقرة (۲) ، ۲۸۵ .

بحکم: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الأسْماءَ کُلَّها[1]»، ومن حیث أنّه مظهر الاسم العظیم الأعظم الاجل الاکرم، المشتمل علی جمیع الاسماء، والحاصل مظهره للخلافة الکبری، والامانة العظمی.

و عند الحکماء تطلق علی معانٍ کثیرة، ذکرها الشّیخ، قدّه، فی الشّفا، و نقل عنه المصنّف فی الفریدة السّابعة. وقال: إنّ إطلاق الصّورة علی الجواهر المفارقة یکون بهذا المعنی. ـ و لکن یمکن أن یکون إطلاقها علیها ببعض المعانی الاخری. من الغایة؛ و مما یتقوّم به المادّة بالفعل، بناءً علی تعمیم المادّة و إطلاقها علی المهیّة وعلی جملة العالم، من حیث کلیّته و جمعه، و بالمعنی الّذی أشرنا إلیه، و بمعنی ما یمکن أن یتعقّل، بناءً علی کون المراد من الامکان بمعنی ما لم یمتنع، الّذی یجتمع مع الوجوب الذّاتی، حتّیٰ یصحّ إطلاقه علیه، تعالیٰ؛ و بمعنی الفصل والنّوع، من جهة انّه محصّل الفصول وأصل الاصول، وهو النّوع الکامل المشتمل علی جمیع الانواع، وکذا بالمعنی السّابع فی عبارة الشّیخ، تشبیهاً له بکلیّة الکلّ بالنّسبة إلی النّظام الجملی القرآنی. فیظهر وجوه اخری لتخلّل لفظة الکاف، الّتی یمکن هنا أن تکون تشبیهیّة او تمثیلیّة. فعلی الأخیر إشارة إلی أنّه بعض الصّور، و أنّ الصّورة الحقیقیة للعالم الکبیر هو الحقّ، تعالی، من حیث انّه، تعالیٰ شأنه، أصل العالم و تمامه، و به تحقّقه و قوامه، وهو مبدأ الفعلیات و مجمع الکمالات؛ فافهم.

قوله، قدّه: «**کفصل محصّل له**» ۸/۱۲۶ الخ.

المراد بالفصل هنا، کما حقّقه فی الحاشیة، هو الفصل الحقیقی المقابل للمنطقی. وهو بهذا المعنی یطلق علی معنیین، والمراد منه هو الثّانی، المساوق مع الوحدة والوجود والتّشخّص. وهو فی المرکّبات عین الصّورة العینیّة ذاتاً، وغیرها اعتباراً، فلا تدافع، و ذلک، لانّ التّرکیب فی الحقایق المرکّبة العینیة إنّما یتحقّق من ضعف الوجود و نقصه وشوبه مع القوّة و نحوٍ من الفقدان. و لذلک لایتحقّق التّرکیب فی الفعلیّات و الوجودات، الّتی فیما وراء الطّبیعة، بل مقرّ القوّة و مسکنها نشأة النّاسوت، و دار الغرور و الهیولی و المزاج

---

۱ ـ البقرة (۲)، ۳۱.

و الامتزاج ، و هو ثمرة الشّجرةِ الخبيثة الّتى « اجْتُثَّتْ مِنْ فَوقِ الارْضِ ما لَهَا مِنْ قَرارٍ »[1].

فالمركّب العينى ، من هذه الجهة ، مزدوج الذّات : من الفعليّة ، و من شوبها بالقوّة والتّركيب بين الجهتين اتّحادى ، عند أهل التّحقيق ، و انضمامى عند الاكثرين من الفلاسفة كما سيجئ ، ان شاء الله تعالىٰ ، تحقيق ذلك فى محلّه مفصلاً . والمركّب منها يكون ذا حيثيتين وجهتين باحداهما يكون هو بالقوّة و بالاخرى بالفعل .

و يمكن ملاحظته ، من حيث جهة قُرآنيّته وجمعه و كلّه و تمامه ، من غير لحاظ أجزائه ، الّتى بها تذوتّه وقوامه ؛ وملاحظته ، من جهة فُرقانيّته و تفصيله ، و ملاحظة كلّ واحد من أجزائه و أعضائه ، من حيث هو هو و أنّه شيء بحيال الآخر اى ملاحظته من حيث هو فقط و بشرط أن لا يتّحد مع الآخر ، أو بشرط عدم لحاظ اتّحاده مع الآخر وجهة جمعه و قُرانه ؛ و ملاحظته لا بشرط أن ينضمّ إلى غيره أو يتّحد معه ، و أن لا ينضمّ أو لا يتّحد ، أو لحاظه بشرط أن ينضمّ او يتّحد ، و يحصل من اتّحاده مع الجزء الآخر نوع محصّل حقيقى فى الواقع و نفس الامر .

فالجزء الّذى يلاحظ للمركّب من جهة فقده و نقصه يكون بالاعتبار الاوّل[2] مادّةً وطينة ، ولا يكون قابلاً للحمل على المركّب ولا على الجزء الآخر ، من حيث فقده لجهة الوحدة ، الّتى هى مناط الحمل ؛ و بالاعتبار الثّانى[3] جنساً ، وجهةَ الاشتراك الذّاتى للأنواع المندرجة تحته ؛ و بالاعتبار الثّالث[4] نوعاً حقيقيّاً محصّلا مباثناً مع سائر الانواع المحصّلة . و هكذا الجزء الآخر ، يمكن لحاظه بهذه الاعتبارات : و هو بالاعتبار الاوّل

---

۱ - ابراهيم (۱٤) ، ۲٦ : « و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار » .

۲ - أى : « بشرط لا » .

۳ - أى : « لا بشرط » .

٤ - أى : « بشرط شيء » .

صورة غير قابلة للحمل ؛ و بالثّانی فصل حقيقی ، قابل للحمل على الجزء الآخر و على المركب ، و بالثالث نوع حقيقی ، يحمل عليه الجزئان ، و يحمل هو أيضاً عليهما : من قبيل حمل الخاص على العامّ ، بناءً على عدم اشتراط العموم فی المحمول بالنّسبة إلى الموضوع .

وهذه المغايرة ، والجهات المعتبرة بهذا النّحو ليست بمجرد الاعتبار وصرف اللّحاظ بل لها مطابق فی الواقع و نفس الامر . و الالفاظ المذكورة ، أعنی المادّة والصّورة والجنس و الفصل موضوعة لهذه الامور من حيث هذه الجهات و الحيثيّات الخارجية الواقعية . فلذا لا يمكن حمل المادّة بما هی مادّة ، على الصّورة ، ولا على المركّب منهما ، ولا حمل الصّورة بما هی صورة على الفصل و النّوع و بالعكس ، بصرف اللّحاظ و الاعتبار .

و هذا فی المركّبات و أمّا فی البسائط ، فلمّا لم تكن فی الخارج مُزدوجة الذّات و الحقيقة ، من هاتين الجهتين ، وتكون أجزائها تحليليّة عقليّة محضة . فلذلك لا تتحقّق لها المادّة والصّورة الخارجيّتان ، و لا الجنس و الفصل المأخوذان منهما ، بل تلاحظ هذه الجهات و الاعتبارات فی اجزائها التحليليّة فقط . فيؤخذ ما به الاشتراك فيها ، تارةً بشرط لا ، فيكون مادةً عقليّة ، وأخرى لا بشرط ، فيكون جنساً ، ويوخذ ما به الامتياز فيها ، بشرط لا ، فيكون صورة كذلك ، أو لا بشرط فيكون فصلاً ، أو يؤخذ كلّ واحد منهما بشرط شیء ، فيكون نوعاً .

و إذا عرفت هذا ، و علمت أنّ الفصل الحقيقیّ و الجنس المأخوذين عن المادّة و الصّورة الخارجيّتين لا يتحقّقان فی الحقيقة إلّا فی المركّبات الحقيقيّة ، كما فی النّوع الحقيقیّ المركّب منهما ، فالكاف المتخلّلة فی المقام يمكن أن تكون تشبيهيّة و أن تكون تمثيليّة . فعلى تقدير تمثيليّتها ، فيكون بلحاظ غلبة جهة الجمع على الفرق ، و جهة الوحدة والاتحاد على الكثرة . وعلى تقدير تشبيهيّتها ، كما حملها المصنف عليها ، فتكون النّكتة والوجه فی تخلّلها نظير بعض الجهات ، الّتی ذكرها فی الهامش ، للتّعبير بـ «كالصّورة» .

وهنا وجه آخر ، وهو أنّ الفصل المُحَصّل لكلّ شیء فی الحقيقة ، باعتبار الوجود هو علته الحقيقية المقوّمة لوجوده ، بحكم اتّحاد المطالب الثّلاثة فی البسائط . و لمّا كانت سلسلة العليّة منتهية إليه ، تعالى ، بل هو العلّة بالحقيقة لكلّ شیء ، فيكون باعتبار الوجود

هوالفصل المُحَصِّل للكلّ ، كما أنّه ، من حيث أنّه مبدأ جميع الفعليّات صورةالصّور ؛ و باعتبار أنّ فيضه المقدّس والنّفس الرّحمانى اصل كلّ الوجودات و مادّة للكلّ ولذلك يطلق عليه فى اصطلاح العرفاء مادّةالموادّ ـ و العقل الكلّى مثاله ومظهره ، فيكون كفصل مُحصِّل لجميع العوالم الطّوليّة والعرضيّة الّتى من جملتها العالم الطّبيعىّ .

وهنا وجه آخر لتخلّل الكاف ، وهو أنّه لمّا كان الفيض المقدّس والنّفس الرحمانى باصطلاح العرفاء ، جنس الاجناس ، و بمنزلة الجوهر الّذى هوجنس الاجناس عندالحكماء وكانت النّفس المستكملة بالحكمتين جامعة لجميع الموجودات الرّتقية و الفعليّات المتشتّة الطّارية على الفيض المقدّس ، فى قوسى النّزول و الصّعود ، فصارت كفصل الفصول للعوالم كلّها سيّما للعالم الطّبيعى [1] كما أنّه لوقوعه فى قاعدة مخروط نور فيضه كان أشدّ انغماراً فى الفرق والفتق ، واكثر تشتّتاً و إبهاما و احتياجاً إلى الفصل المُحصِّل .

قوله : «**و بالجملة جهة وحدة له**» ٨/١٢٦ الخ .

هذا إشارة إلى الملاك المشترك بين الامرين ، أى كونه صورةً و فصلاً و هو كونه أوّل تعيّن ، طرء على الفيض المقدّس ، الّذى هوالرّابط بين الكثرات ، والجامع بين الشّتات و رافع البينونة و الغيريّة من الماهيّات ، و هو أمرالله الواحدة ، الّتى أشير اليها فى قوله ، تعالى : « وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ » [2] . و فيه أيضاً إشارة إلى أنّ التركيب بين أجزاء العالم الكبير تركيب يقرب من التّركيب الحقيقىّ ؛ و أنّ الحياة العقليّة ، و النّطق الّذى هو من خواصّ العقل القرآنى سارية فى كلّ شىء بسريان نوره فيه : و الكلّ «أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ » [3] و بحمده يُسَبِّحون [4] ؛ وأنّه مع كثرة أشجانه و غصونه و فروعه شخص واحد ، و يرجع إلى أصل فارد ، و هو ظلّ الإله الاحد الفرد الواحد ؛ و

١ ـ «لانه» ، خ ل .
٢ ـ القمر (٥٤) ، ٥٠ .
٣ ـ آل عمران (٣) ، ١٦٩ .
٤ ـ الزمر (٣٩) ، ٧٥ : «يسبحون بحمد ربهم» .

أنّه لاتكرار فى تجلّيه ، تعالىٰ ، وأنّ صدوره صدور كلّ شىء ، أى العالم الكبير و أنّه لامؤثر فى الوجود إلاّ الله ، تعالىٰ ؛ فافهم و تدبر!

قوله ، قدّه : «**وقد كانت النّفوس**» ٨/١٢٦ الخ .

الحقيقة الانسانيّة ـ كما ذكرناه فى حواشينا على ما ألّفه ، قدّس سرّه ، فى المنطق ـ تسمّى بالاسامى المختلفة ، و تلقّب بالالقاب المتعددة ؛ ولها مقامات متكثرة بالاعتبارت المختلفة ؛ فتسمّى بالنّفس ، و القلب ، و العقل ، و الرّوح ، و الصّدر ، والفؤاد ، والرّوع ، والزجاجة ، والمشكوة ، والمصباح ، والخفى ، والاخفى ، باعتبار مقاماتها و درجاتها .

و ينقسم مطلق النّفس : إلى الفلكيّة ، و النّباتيّة ، والحيوانيّة ، والانسانيّة ، على مراتبها : من الامّارة ، واللّوامة ، و المطمئنّة ، والرّاضية ، والمرضية ، والملهمة ، والقدسيّة و الكلمة الالهية ، وغير ذلك ، مما ذكر فى محلّه (كالمحدّثة) ، الّتى أشير إلى بعضها فى حديث الكميل و الاعرابى ، المروىّ عن قطب الاقطاب و إمام الموحدّين ، عليه آلاف تحيّات ربّ العالمين . و جميعها واسطة ، بين العقل الكلّى و ابدانها ، فى افاضة كمالاتها عليها ، بحول الله ، تعالى ، و قوته . لكن النّفوس الكلية الفلكيّة ، و الكلّيّة الانسانيّة واسطة فى إفاضة كمالات جميع الموجودات الطّبيعيّة : بحكم لزوم وجود المناسبة بين الفاعل والقابل ، و عدمها [1] بين المجرّد المحض و المادّى الصرف ؛ ومن جهة أنّ ربط الحادث بالقديم إنّما يحصل ، عند الفلاسفة ، بتوسط حركات الافلاك و نغماتها و نسكها و صلواتها و عندالعرفاء ، الانسان الكامل المكمّل هوالرابط بينهما ، و جامع حبلها .

ولمّا كان الصّورة والفصل مبدء لفعليّة ذى الصّورة والنّوع ، و منشأ لتحقّقه و تحصّله ، والعقل الكلّى ، الّذى بمنزلتهما يحتاج ، فى إفادة الكمالات و إفاضة الفعليّات على هياكل المادّيّات ، إلى الواسطة و الرّابطة ـ كما أنّ العالم الكبير لذلك يحتاج إلى جهة وحدة و رابطة بينها و بين الحقّ ، تعالىٰ ، كما مرّ ذكره ـ و يجب أن تكون الواسطة ذات وجهين و ذات جهتين ؛ اى جهتى التّجرّد والتّعلّق ، حتى تأخذ من العقل بإحدى الجهتين وتفيض على مادونها بالجهة الاخرى ، وكانت النّفوس واجدة لهذه الخاصيّة ـ فلذلك

١ ـ أى : «عدم المناسبة» .

تصير واسطة فيما يفيد ، ويعود على العالم من المواهب الالهية و العطيّات العقليّة الرّبانيّة.

و إنّما ذكر المصنّف : كونها واسطة ، ليكون الحمد فى قبال النّعم الواصلة إلى الحامد فأشار بقوله هذا ، إلى ما بيّناه ، وهذا مبنىّ على كون المراد من العقل هو العقل الكلّىّ . و أمّا بناء على كون المراد منه هى النّفس المستكملة ، فلا تحتاج إلى هذه المؤنة ، كما لا يخفى .

و يمكن أن يكون قوله : «**تلك الفائدة و العائدة**» ، إشارة الى التّعاكس الايجابىّ و الإعدادىّ بين النّفوس الكلّيّة و النّظام الكبير ، كما بين الصياصى و النّفوس الجزئيّة فى الانسان و النّظام الصغير ؛ فافهم و تبصّر !

قوله : «**العاقلة المستكملة بالحكمتين**» الخ ٩/١٢٦ ـ ١٠

أى الحكمة النّظرية واالعملية . وهى النّفس البالغة إلى أعلى مراتب العقل النّظرى : من العقل بالهيولى و بالملكة و بالفعل و بالمستفاد ، و العقل العملى : من التّخلية و التّجلية و التّحلية والفناء فى التّوحيد والبقاء بعد الفناء ، الّتى أشرنا إليها سابقاً ، و ذكرنا فى شرحنا على المنظومة فى المنطق ، تعاريف الحكمة و أقسامها ؛ فراجع !

قوله ، قده : «**والثّانى هو الانسب**» الخ ١٠/١٢٦

قد ذكرنا أنّ الهبة هنا متعدّية إلى مفعولَين : احدهما بلا واسطة ، و هو مذكور فى الكلام . و الثّانى بواسطة الـلّام ، و هو غير مذكور ، يحتمل أمرَين : و أنه ، بناءً على الاوّل ، الواهب هو الحقّ الاوّل ، تعالىٰ شأنه ، و الموهوب هو العقل الفعّال أو الاوّل أو جملة العقول الكلّيّة : من الطّوليّة و المتكافئة أو ربّ النّوع الانسانى ، والموهوب له و المتّهب هو العالم الطّبيعى أو العالم الكبير . و على الثّانى ، الموهوب القوّة العاقلة للنّفس اوالنّاطقة المستكملة ، والموهوب له و المتّهب هو النّوع الانسانى .

و لمّا كان الانسب بمقام الحمد و الشّكر ذكر النّعم الواصلة من المحمود و المشكور إلى الحامد والشّاكر ، والنّعمة الواصلة منه ، تعالى ، إلينا بخصوصنا هو الثّانى ، فلذا جعله قده ، أنسب بالمقام ، أى بمقام الحمد . و يمكن أن يكون المراد مقام التّوحيد و السّلوك ،

الّذى جعل المصنّف الخطبة إشارة إلى مقاماته و درجاته . فإن الأنسب بمقام السّلوك ، والفناء فى التّوحيد وحدة الحامد والمحمود ، وما بازائه الحمد من النّعم ، كما فى حمد ذاته ، تعالىٰ ، ذاته بذاته أو بمظهريّة الانسان الكامل المكمّل ، كما ورد : « يقولُ الله بلسانِ عَبْدِه سَمِعَ الله لِمَنْ حَمِدَه » . ولكن لمّا كان ـ بعد بلوغ السّالك إلى مقام التّمكين بعد التّلوين ، والبقاء بعد الفناء ـ رؤية الكثرة لاتحجبه عن الوحدة ، بل تكون بعين الوحدة وكذلك شهود ذاته الفانية فى ذاته تعالىٰ لا يحجبه عن شهوده ، لم يصرّح باتّحاد الثّلاثة وراع الأدب فى عدم إيذانه باتّحاد الحامد مع المحمود ، بل اكتفى بوحدة الحامد و الحمد و ما بازائه الحمد ، حتّى يكون حمداً بلسان النّعمة الواصلة ، الّذى هو أبلغ منه بلسان غيرها ؛ فتبصّر !

قوله : **«وفى هذا اللّفظ براعة»** الخ ١١/١٢٦

اى لأجل ذكره ، فى الدّيباجة و الخطبة ، ما يناسب الفنّ الّذى هو الحكمة مطلقاً والمطالب المذكورة فى الكتاب الّتى هى المسائل الفلسفية . فانّ المبحوث عنه فى كليتها هو الحقّ تعالىٰ ، و أسمائه ، و صفاته ، و أفعاله المبتدعة و المخترعة و المنشأة و االكائنة . و الأمور المذكورة فى المقام يبحث عنها فى كلّ واحد منهما ، فهو المناسب لها ، كما لا يخفى ، و إن كان الأنسب بالكتاب بالنّظر إلى أن المؤلف هو المتّهب لما بازائه الحمد ـ هو الثّانى ؛ فافهم !

قوله ، قدّه : **«فى المصراع الأوّل»** الخ ١٢/١٢٦

قد أشرنا إلى أنّ هبة الله للعقل الكلّى ، و مبدئيّته له مستلزمة لمبدئيّته لكلّ الموجودات الامكانية ، لأنه [١] كلّها و تمامها ، و به تذوّتها و قوامها ؛ فيكون فى المصراع الأوّل إشارة إلى أنّه مبدء الكلّ .

و لمّا قال فى المصراع الثّانى : إنّه ، تعالىٰ ، منتهىٰ كلّ المقاصد ، و النّهايات هى الرّجوع إلى البدايات ، فيكون فيه إشارة إلى أنّه المنتهى . و مِنْ ضمّه إلى المصراع

١ ـ أى : «لان العقل الكلى» .

الأوّل يظهر أنّه لا مؤثّر فى الوجود إلّا هو ، بل لاهو إلّا هو ، كما أشير إليه فى الكتاب الالهى [١] بقوله عز اسمه : « اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ [٢] » رَ أنّه خالق كلّ شيء [٣] ، و أنّ إليه المنتهىٰ [٤] .

و فى جميع أبيات الخطبة براعة استهلال ، إلّا أنه لمّا كان المصراع الأوّل مُصَرَّحاً [٥] به ، خصّه به . مع أنّه يمكن أن لايكون الغرض الاختصاص ، بل من باب ذكر الفرد الجلّى . وفيه أيضاً إشارة إلى أنّه ، تعالى ، لاغاية فى إجادته ، إلّا ذاته ، تقدّست أسمائه . لأنّ ماهو ، ولم هو ، و هل هو ، فى البسيط واحد ، كما مرّ ذكره .

قوله : «**فى عين ظهوره**» الخ ج٢ ، ص١/س١

فى هذا إشارة إلى جمعه ، تعالىٰ ، بين الأضداد ، كما قال الجنيد : « قَدْ عَرَفْتُ اللهَ بِجَمعه بَيْنَ الأضْداد» .

و قد ذكرنا سابقاً أنّه ، تعالىٰ ، يجب اتّصافه بجميع الكمالات ، و أنّه لا توجب كثرةُ أسمائه و صفاته ، ولاتناهى كمالاته كثرةً فى ذاته و حيثيّاته ، ولا تعدّداً فى جهاته ، بل فى نسبه و إضافاته . فهو باطن فى عين ظهوره ، وظاهر فى عين بطونه . لأنّ مرجع باطنيّته ليس إلى حجاب يُسدل ، ولا غطاء يُضرَب بينه و بين خلقه ، بل إلى فرط نوريّته و قصور البصائر عن اكتناهه ، لشدّته ، كما أشرنا اليه .

كالشّمس ، تمنع اجتلائك وجهها

فاذا اكتست برقيق غيم أمكنت

فإنّه ، تعالىٰ ، ظاهر فى كلّ شيء و ذرّة و فيْ . و هذا بخلاف باطنيّة الممكنات

---

١ ـ بالاصل : «الهى» .

٢ ـ فصلت (٤١) ، ٥١ .

٣ ـ الزمر (٣٩) ، ٦٢ : «الله خالق كل شى» .

٤ ـ النجم (٥٣) ، ٤٢ : «و ان الى ربك المنتهى» .

٥ ـ بالاصل : «مصراحا» .

و ظاهريّتها ، إذ مرجع بطونها ، إمّا إلى خفائها و محجوبيّتها ، و عدم إحاطتها بجميع الأشياء و [1] تصوّر مرتبة من المراتب يكون و عاءً لعدمها . وكذلك ظهورها يكون بالنّسبة إلى بعض الأشياء ، و فى بعض المقامات و النّشآت ، لا بالنّسبة إلى جميعها و فى جميعها .

لايقال : العقول الكليّة إيضاً كذلك ، لما تقرّر ؛ من أنّه لاحجاب فى المفارقات و لأنّها وجودات محضة و أنوار صرفة و حقايقها بسيطة ، و بسيط الحقيقة كلّ الأشياء و تمامها . لأنّا نقول : أمّا أوّلاً ليست العقول متّصفة بهذه الصّفة مطلقاً . لانّها ممكنة ، وكلّ ممكن زوج تركيبى ، له وجود و مهيّة ، والمهيّة مانعة عن وحدة الجهات والحيثيّات . و ثانياً : يتصوّر [2] مرتبة من الوجود يكون و عاءً لعدم ظهورها ، و هى مرتبة الوجود الواجبىّ القيّومىّ ، فليست ظاهرة بكلّ وجه و فى كلّ شىء ، لانّها كلّ الأشياء الّتى دونها . و ثالثاً : بناء على كونها من مراتب أسمائه و صفاته و فى الصّقع الرّبوبىّ ، فيكون ظاهريّتها بعين ظاهريّة الحقّ ، تعالىٰ ، لامن حيث نفسها و بذاتها ؛ فافهم و تدبّر !

قوله ، قدّه : «**كلمة فى للسببية**» الخ ٢/١ .

قد أفاد فى الحاشية ما يغنينا عن شرح كلامه هذا ، و بيان مرامه . والفرق بين كون كلمة « فى » للظّرفية ، او السّببيّة هو أنّه على الأوّل ، تكون إشارة إلى وحدة حيثيّاته فى اتّصافه بكمالاته ، و على الثّانى إلى علّة جمعه بين الظهور و البطون ، من جهة واحدة وحيثيّة فاردة : من أجل أنّ منشاء بطونه فرط ظاهريّته ، و سبب ظهوره شدّة نوريّته ؛ فهو الظّاهر من حيث هو باطن ، والباطن من حيث هو ظاهر : «هو الأوّل والآخر والظّاهر والباطن ، وهو بكلّ شىء عليم» [3] .

و فى المجمع : «الظّاهر» من أسمائه ، تعالىٰ . و هو الظّاهر بآياته الباهرة الدّالة على وحدانيته و ربوبيّته . و يحتمل أن يراد منه الظّهور ، الّذى هو بمعنى العلوّ . و يدلّ عليه

١ ـ لعل الانسب : «أو» .

٢ ـ لعل الانسب : «تصور» .

٣ ـ الحديد (٥٧) ، ٣ .

قوله ، ص ، : « أنتَ الظّاهر ، فليس فوقكَ شيء » . و يحتمل أن يكون معنى الظّهور و البطون تجلّيه لبصائر المتفكّرين ، و احتجابه عن أبصار النّاظرين . و قيل : هو العالم بما ظهر من الأمور المطّلع على ما بطن من العيوب [1] ، و قال ، إيضا : الباطن من أسمائه تعالىٰ . وهو المحتجب عن أبصار الخلائق و اوهامهم ، فلا يدركه بصر ولا يحيط به وهم ، وهوالعالم بما بطن » انتهى .

أقول : فعلى ماذكره لايكون المصراع الثّانى عين الأوّل ، لاحتمال إرادة معنى العلوّ من الظّهور ، والعلم بخفايا الأمور و الغيوب من الباطن . فلا يتّحد البطون مع الاختفاء ، ولاالظّهور مع فرط النور . لكنّه لم يُرِد منهما ذاك المعنى ، على ما صرّح به فى الحاشية ؛ فتدبّر !

قوله ، قدّه : « **بنور وجهه** » الخ ٣/١

الوجه قد يطلق على ذات الشّيء و هويّته . وقد فسّر الوجه فى الحديث المروىّ عن الرّضا ، عليه السّلام : « بأنبيائه و رسله و حُجَجِه » . والعرفاء يريدون به : « ما يظهر به الشّيء و يتحقّق . فيكون إطلاقه على الحقّ ، تعالىٰ ، بهذا المعنى ، بناء على أن يكون المراد به المعنى المفسّر به فى الحديث ، من جهة أنّهم ، عليهم السّلام ، أدلّاء على الحق تعالىٰ ، و مجالى ظهوره . فتكون الإضافة بمعنى اللّام ، أو بالمعنى الأوّل ، فتكون الاضافة بيانيّة .

ثم اعلم : إنّ أوّل ظهورات الحقّ ، تعالىٰ ، و أقدم تجلّياته هو ظهوره بالرّحمة العامّة ، والوجود العامّ المنبسط فى حضرتَى العلم والعين . و بالأوّل يظهر الأسماء والصّفات و الأعيان الثّابتة ، من حضرة الهاهوت و مقام الأحدية و التّعيّن الأوّل الّذى هو مقام «الكنز المخفىّ» والاختفاء الكامل ، إلى حضرة اللّاهوت والواحديّة و الجلاء ، و يسمّى بالفيض الأقدس ، بهذا الاعتبار . و بالثّانى يظهر الأعيان ، من مكمن الخفاء . والموطن العلمى ، الى الظّهور العينىّ الخارجىّ و الاستجلاء ، فى حضرات الجبروت و الملكوت

---

١ - «الغيوب» ، خ ل .

و النّاسوت و الكون الجامع . و يسمّى بالفَيض المقدّس ، لأنّ تنزّه الأوّل من الغَيريّة والسّوائيّة أتمّ و أكمل .

وقد اختلف أنظار الحكماء مع العرفاء البارعين : فى أنّ الصّادر الأوّل من الحق ، تعالى ، هو ذاك الفَيض العامّ ، أوالعقل الأوّل . فذهب أكثر الحكماء إلى الثانى و قاطبة العرفاء إلى الأوّل . ولكلّ واحد من الفريقين دلائل ومنبّهات ، على ماذهبوا إليه ، نذكرها ونذكر المراتب والمقامات فى محلّه ، إن شاءالله ، تعالى ، وفصّلناها فى رسالتنا ، الّتى ألّفناها فى مسألة «وحدة الوجود» و قاعدة «لايصدر» ، المسمّاة بـ«اساس التوحيد» . وصدر المتألّهين جمع بين رأى الفريقَين . بجعل الفَيض المنبسط أوّل الظّهورات ، و العقل الأوّل أوّل التّعيّنات : و «لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا» [1] . و لمّا كان مختار المصنّف هو الأوّل ، فسّر هنا «نور وجه الحقّ» ، تعالىٰ ، بذاك الفيض الجمعى الالهى ؛ فافهم و تبصّر !

قوله : «عوالم الارواح» الخ ٦/١

أقول الرّوح قد يطلق و يراد به الرّوح البخار اللّطيف ، الّذى يتكوّن من لطافة الأخلاط و بخاريّتها . وهو حامل الحسّ و الحركة ، و ينبعث من القلب ، و يتكوّن فى بطنه الأيسر ، و ينتشر فى جملة البدن بتوسط العروق الضّوارب ، المسمّاة بالشّرايين . وهذا يشارك فيه الانسان و البهائم ، و ينمحق بالموت ، و يفسد بانقطاع الغذاء ، ويتصرّف فى تقويمه و تعديله علم الطّب . وهو مَرْكَب الحس والحركة ، و مبدء الحيوة الحيوانى ، و يسمّى بروح القوّة والشّهوة و الحياة . ولا حَظّ له من إدراك الكلّيّات ، وحمل الأمانة الكُبْرىٰ الالهيّة .

و قد يطلق على النّفس النّاطقة ، من جهة إدراكها للمعقولات ، بنحو الوحدة و البساطة و القُرآنية . و يسمّىٰ بالعقل القُرآنى ، كما يسمّىٰ بالعقل الفُرقانى ، باعتبار إدراكها لها بنحو التّفصيل . و هى مجرّدة عن المادّة ذاتاً ، عند أرباب التّحقيق و أعاظم الحكماء و المتفلسفين و المحقّقين من علماء الإسلام و المتكلّمين . و لاتفنى و لا تموت ،

١ - البقرة (٢)، ١٤٨.

والبدن مَرْكَبها و آلتها و شبكتها . وهى التى أشار إليها الشيخ ، فى «عينيته» ، بقوله :

«هَبَطَتْ إليْكَ مِنَ المَحلِّ الأرْفَعِ

وَرْقاءُ ذاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعِ»

و تنقسم إلى روح الايمان ، و روح القُدس ، و الخَمسة مجتمعة فى الأنبياء و الأولياء و الأربعة فى المؤمنين .

و قد يطلق على العقول الكليّة ، بأقسامها : من الطّوليّة و العرضيّة و النّزوليّة و الصّعوديّة . و تسمّى الأولىٰ بالعقول و الأرواح الباديات ، و الثّانية بالصّاعدات . و أشير إلى أكمل أفرادها ، الّذى هوالعقل الأوّل ، فى الحديث : «بأنّه مَلَكٌ عَظيم ، أو خلق من خلق الله ، أعظم من الجبرئيل» ، الّذى عبّر عنه فى لسانهم ، بالعقل الفعّال ، «والميكائيل» ، الّذى هو أيضاً من العقول الكليّة ، «له ألف وجه ، فى كلّ وَجهٍ لَه ألف لِسانٍ يسبّح الله ، تعالىٰ ، بسبعين ألف لغة ؛ لو سمعه أهلُ الأرض ، لخرجت أرواحهم ، لوسلّط على السّموات و الأرض ، ابتلعها من أحد شفتيه . و إذا ذكرالله ، تعالىٰ ، خرج من فيه قطع من النّور كالجبال العظام . موضع قدمه مسيرة سبعة آلاف سنة له ألف جناح . فيقوم وحده يوم القيمة ، والملائكة وحدهم» و هذا الحديث من مشكلات الأحاديث ، نشرحه فى محلّه ، انشاءالله ، تعالى .

و هذا الّذى ذكر فى الحديث أشدّ مطابقةً مع العقل الأوّل ، كما أنّ جبرئيل ، المسمّى بالرّوح الأمين ، أشدّ مطابقة للعقل الفعّال . و حمل بعض العارفين الأرواح ، فى الحديث ، «خلق الله الأرواح قبل الاجساد بألفىْ عام» ، على النّزوليّة و الصّعوديّة ، أى الأرواح الكلّيّة . و حمل الأحاديث و الآيات ، الدّالة على خلقها بعد خلق الأجساد ، كقوله ، تعالىٰ : «فإذا نَفَخْتُ فيهِ مِن رُوحِي»[1] الآية ، و قوله : «ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ»[2] ، على الأرواح الجزئيّة ؛ أوالاولىٰ على الكينونة الجمعيّة التّبعيّة القُرآنية

١ ـ الحجر (١٥) ، ٢٩ : «فاذا سويته و نفخت فيه من روحى» .

٢ ـ المؤمنون (٢٣) ، ١٤ .

و الثّانية على الفُرقانية الاستقلاليّة .

والمراد من الارواح هنا الكلّيّة ، أو مطلقها . و الاشباح جمع الشّبَح ، بالتّحريك والتّسكين إيضاً ، بمعنى الشّخص . و فى الحديث : «خلق الله محمّداً و عترته أشباح نور بين يدىَ الله . قلت : و ما الاشباح ؟ قال : ظل النّور أبدان نورانيّة ، بل أرواح» . و فسّر بالصّورة أيضاً ، وهو المراد هنا . أطلق على الموجودات المثاليّة ، من جهة أنّها أمثلة مادونها و برنامجاتها ؛ وهى الّتى قال بها أفلاطون . وأنكرها المشّائون . و يطلق عليها المُثُل المعلّقة أيضاً ، نظراً إلى تجرّدها عن المادّة دون المقدار . ولها عند أفلاطون ثلاث مَحَالّ : أحدها عالم المثال و البرزخ المنفصل ، مطلقا ، الّذى سيجئ بيانه فى محلّه . وثانيها الخيال المنفصل عن النّفوس الانسانيّة المتّصل بالفلكية ، أى خيال الافلاك و نفوسها المنطبعة . و ثالثها الخيال المتّصل ، أى خيال الأناسِى و النّفوس الانسانية . وقد يطلق على مطلق الموجودات المادّيّة أو المقداريّة ، أى المجرّدة عن المادّة دون المقدار ، نظراً إلى كونها [1] بمنزلة الاشباح بالنّسبة إلى الارواح الكليّة وموجودات عالم الجبروت والملكوت الاعلى ؛ وهذا هو المراد هيهنا .

وفى بعض العبائر سموات عالم الارواح ، و أراضى الاشباح . و إضافة السّموات إلى الارواح ، والاراضى إلى الاشباح إمّا بمعنى اللّام ، أو بيانيّة بمعنى «من» من جهة علوّ الأولى ، لترفّعها [2] و شموخها ، كالسّموات ، و تسفّل الثّانية بالنّسبة إلى الاولىٰ ، لأجل تسفّلها و انخفاضها ، فيشمل مطلق ما فى سجلّ الوجود و عالم الملك أو الملكوت الأسفل ، الّذى هو عالم المثال ، والفلك و الفلكيّات و العناصر و العنصريات ؛ فتدبّر !

قوله : «**وعند نور وجهه**» الخ ٦/١

قد بيّنا سابقاً : أنّه قد اختلف كلمات أرباب المعرفة وأصحاب الحكمة و أهل الأنظار البحثيّة ، من المتكلّمين فى حقيقة الحقّ ، تعالىٰ ، و أوّل ما صدر منه ، تعالىٰ : فذهب

١ ـ أى : «كون المقدارية» .

٢ ـ «لرفعتها» ، خ ل .

اکثر المتکلّمین إلی أنّه ، تعالی ، مهیّة بسیطة مجهولة الکنه . و ذهب قاطبة الفلاسفة إلی تجرّده عن المهیّة إلّا أنّ بعضهم جعلها حقیقة بسیطة فوق التّمام، ینتزع من ذاته الوجود الّذی هو اعتباری عندهم . و بعضهم إلی أنّها فرد من الوجود . و آخر إلی أنّها مرتبة شدیدة منه ، فوق مالایتناهی، بمالایتناهی عدّة ومدّة و شدّة . و بعضهم إلی أنّها الوجود المجرد عن المظاهر و المجالی . و آخر إلی أنّها الوجود الحقّ ، السّلا بشرط المنزّه عن کلّ قید و شرط ، حتّی عن التقیید بکونه لابشرط .

وکذا اختلفوا فی أوّل ماصدر منه تعالیٰ: فالمتکلّمون ، المنکرون للعقول المجرّدة ذهبوا إلی أنّ الصّادر عنه ، تعالیٰ ، فی ابتداء الخلقة ، عالم الاجسام والجسمانیّات ؛ وذهب جمهور الفلاسفة إلی أنّه العقل الاوّل ؛ و ذهب العرفاء ، و جمع من محقّقی الحکماء ، إلی أنّه الوجود العامّ و الفیض المقدّس ، و النّفَس الرّحمانیّ ، والحقّ المخلوق به ، و المشیّة السّاریة ، و الحقیقة المحمّدیّة ، و نحوها من الالقاب . ویعبّرون عنه بالوجود المطلق ، الّذی هو ظلّ الله ، و رحمته الواسعة علی کلّ الاشیاء و المنبسطة علی هیاکل الماهیّات ، الّذی یظهر الوجودات الخاصّة بالاشیاء ، باعتبار مراتبه و درجاته ، الّتی تحصل له ، من جهة انبساطه وسَرَیانه فی الاشیاء . وینتزع من کلّ واحدة من تلک المراتب والدّرجات المعبّر عنها بالوجود المقیّد ـ إمّا مطلقاً ، کماهو عند الفهلویّین ، و إمّا عند تجلّیه فی قاعدة مخروط نوره و ظهوره ، کما هو عند الفهلویّین و الإشراقیّین ـ الماهیّات الامکانیّة والحدود الماهویّة .

والفرق بینه و بین وجود الحقّ ، کالفرق بین السّلا بشرط المقسمی و بشرط شیء ، أی بشرط العموم الانبساطی ، و السّلا بشرط الإطلاقیّ الاحاطیّ الاستیعابیّ القیّومیّ ، علی مذاق المحقّقین: من أرباب الکشف والشّهود و أصحاب الجنّة الموعود . او بینه و بین الوجود الحقّ ، کالفرق بین بشرط لا و لا بشرط القسمیّ ، علی مذاق آخرین منهم . ومن هنا قیل الوجود الحقّ ذاته ، و المطلق فعله ، والمقیّد أثره . وقد یعبّرون عن الاوّل بالوجود المطلق ، و یریدون به الاطلاق الإحاطیّ ، دون السّرَیانی ، الّذی هو وصف فعله تعالیٰ . فیظنّ مَنْ لا خُبرة له أنّ مرادهم منه الاطلاق بالمعنی الثّانی ، فیورد علیهم

بالقول بالحلول والاتّحاد و نحوهما من المفاسد . و المصنّف ذهب إلى الثّانى فى كلا المقامين والأمرين ، و لذلك قال : «**بنور وجهه**» الخ .

قوله ، قدّه : «**وعند نور وجهه**» الخ ٦/١

أى عند تجلّيه بنور وجهه . و المناسب هنا أن يراد من الوجه الذّات و أن يجعل الاضافة بمعنى «اللّام» ، لانّ المراد تجلّيه بالقهّاريّة فى القيامة الكبرى ، كما صرّح به . وفى هذا الموطن يتجلّى الحقّ بالوحدة المطلقة والاحدية الصّرفة ، المذيبة ، لجمد الماهيّات و ثلج التّعيّنات ، قائلاً : «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» ، مجيباً : «لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ»[1] فافهم و تدبّر !

قوله ، قدّه : «**سواء فيىء**» الخ ٦/١ - ٧

لمّا كان نسبة هذا الفيض المطلق إلى الوجود الحقّ ، نسبة العكس من العاكس والفيء من المفيء ، فالتّشاكل - الّذى هو من لوازم العليّة و المعلوليّة بمقتضى : «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ»[2] - موجود بينهما بوجه أتمّ ؛ وكذا بين مراتبه و بينه . فالارتباط متحقّق بينهما ، من حيث أصل النّورية ، وكذا من جهة اندكاكها فى الوجود المنبسط ، الّذى هو وجه الله المستهلك فيه ، الباقى بإبقائه .

و لكنّ الماهيّات ، لمّا كانت منتزعة من حدود الوجود ومراتبه النّازلة و حاكية من الجمع و الفرق و الوجدان و الفقدان ، يكون الارتباط بينها و بينه من جهة واحدة ، وهى جهة تعلّقها به وتدلّيها بمراتبه و تبعيّتها له فى التحقّق . وكونها موجودة بالعرض ، أى باعتبار أصل التّعلّق بالغير . و بهذا اللّحاظ أطلق على ما سوى الوجود المطلق الفيء مطلقاً ، حتّى الماهيّات ، كما أفاده فى الحاشية . لكن يمكن أنْ يلاحظ وجه آخر لتصحيح هذا الاطلاق ، وهو كون الماهيّات والاعيان الثّابتة وجودات خاصّة علميّة ، كما صرّح به أهل الحقّ ، و ذكرناه سابقاً ؛ فافهم !

---

١ - غافر (٤٠) ، ١٦

٢ - الاسراء (١٧) ، ٨٦ .

قوله : «سواه» الخ ۶/۱

إطلاق السّوی علی الوجود بلحاظ التّعین، و الّا بلحاظ الاطلاق و أصل الوجود لاسوائیّة أصلاً .

قوله ، قدّه : «علی النّبی» الخ ۹/۱

العلّامة الرّازی ، فی شرحه علی المطالع ، تمسّک بقاعدة : «لزوم المناسبة بین الفاعل والقابل» علی «لزوم الصّلوة علی النّبیّ الختمیّ» ، صلّی الله علیه وآله ، و استدلّ بها لدوام الحرکة الشّوقیّة للأفلاك ، و إفاضة الصّور العنصریّة و الجمادیّة ، والنّفوس الحیوانیّة و الانسانیّة علی الممتزجات ، و لغیر ما ذکر : ممّا أشیر ، فی الشّرح و الحاشیة علی شرح المطالع ، إلیها .

والعرفاء الشّامخون قالوا: أنّه ، تعالیٰ ، لمّا کان من حیث ذاته غنیّاً عن العالمین ـ و کان ارتباطه مع العالم وارتباط العالم به ، من حیث الاسماء والصّفات ـ و کون النّبیّ الختمیّ ، ص ، مظهرا لاسم الاعظم الجامع ، فیجب فی بدایة کلّ أمرٍ التّمسّک بهذا المظهر التّامّ الاتمّ و طلب الرّحمة له ، لینعکس منه إلی سائر المظاهر و یترشّح منه إلیها . و تمسّکوا إیضاً بقوله ، تعالی : «یَبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقَاماً مَحْمُوداً» [1] علی أنّ فائدة الصّلوة علیه ، کما تصل إلی الامّة ، تصل إلیه و آله ، علیه و علیهم السّلام ، أیضاً ، لانّ بلوغهم إلی أقصی مراتب الکمال من حیث المراتب الطّولیّة ، لامن حیث العرضیّة . و أیضاً تمسّکوا فی لزومها بقاعدة : «إمکان الاخسّ» ، و أنّ البلوغ إلی الغایة إنّما یکون بسبب الانسان الکامل المکمّل ، و «أنّ البدایات ترجع إلی النّهایات» ، و أنّه ، ص ، کما کان ، باعتبار قوس النّزول ، واسطة الایجاد ، کذلک یکون فی الصّعود ، واسطة لوصول کلّ ذی کمال إلی کماله المترقّب له ؛ «وَ لِکُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیهَا» [2] .

---

۱ ـ الاسراء (۱۷) ، ۷۹ : «و من اللیل فتهجد به نافلة لک عسی أن یبعثک ربک مقاماً محموداً» .

۲ ـ البقرة (۲) ، ۱۴۸ .

و لأنّا قد أشبعنا الكلام فى نحو المقام فى حاشيتنا على منظومته فى المنطق ، تركنا التّفصيل و التّطويل هيهنا ، إيكالاً إلى ما بيّناه سابقاً ، و مَن شاء التّفصيل ، فليرجع إليها !

قوله ، قدّه : «**هداية تكوينيّة**» الخ ١٠/١

هذه الهداية فى قبال الهداية التّشريعيّة . والمراد بها إفاضة نور الوجود على هياكل الماهيّات الإمكانية ، وإيصال كلّ منها إلى كمالها المترقّب منها ، المعبّر عنها بالرّحمة الرّحمانية و الرّحيمية إيضاً . و قد شرحناهما ، و بيّنا الفرق بينهما فى رسالة « أساس التوحيد » بما لامزيد عليه . ولمّا كان نبيّنا ، ص ، «نبيّاً و آدمُ بَينَ الماءِ والطّين» ، أى نبيّاً بالنّبوّة التّعريفيّة و التّشريعيّة فى موطِنَىِ العلم والعَين ، وكانت نفسه المقدّسة وعترته الطّاهرة ، وسائط بينه ، تعالىٰ ، وبين خلقه وواسطة فى ايجاد الأشياء ، بحكم : «اوّل ماخلق الله نورى» . قال ، قدّه : «**هداية**» الخ .

قوله : «**وآله الغرّ**» الخ ١٠/١

إشارة إلى أنّهم أنوار محضة و وجودات صرفة ، و أنّ حكم المهيّة والسّواد ، الّذى من لوازمها ، مغلوبة فيهم ، عليهم السّلام .

قوله ، قدّه : «**اذ بأنوارهم**» الخ ١١/١

هذا دليل لكونهم ، عليهم السّلام ، هداية تكوينيّة ، من جهة سريان نورهم ، بحكم : «أنفُسكم فى النّفوس» ، فى كلّ الأشياء . و المراد من أنوارهم عقولهم و أرواحهم الكليّة ، و من السّموات والارضين الموجودات العلويّة و السُّفليّة : ماهيّاتها ووجوداتها و أمّا أنفسهم الشّريفة ، فلا مهيّة لها على التّحقيق ، بل هم أنوار صرفة ووجودات محضة كما سيجىء ، إن شاءالله ، تعالى ، بيانه ؛ فافهم .

قوله : «**كتابهما**» الخ ١٤/١

اى بلوغهما إلى العقل بالمستفاد ، الّذى هو الكتاب القُرآنىّ الالهىّ ، الّذى « لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَاهَا »[1] . و يمينه هى جنبته الجَبَروتيّة

١ - الكهف (١٨) ، ٤٩ .

السّلاهوتيّة ، الّتى هى من يمين عالم العقول الطّوليّة .

قوله ، قدّه : «**متبجحاً**» ١٥/١

بتقديم الجيم على الحاء المهملة . قال فى المجمع : « البَجَح الفرح » ، يقال ، بَجِحَ بالشّىء بالكسر ، و بالفتح لغة ضعيفة ، و بَجَّحتُه ، فتَبَجَّح ، أى فرّحته ، ففرح . و فى حديث أهل الجنّة « فى خيراتها يَتَبَجَّحون » ، و فى بعض النّسخ : يَتَبَحبحون بحائين مهملتين ، بينهما باءٌ موحّدة ، كأنّه من التَّبَحْبُح ، و هو التّمكن فى الحلول و المقام» انتهى .

أقول يمكن أن يكون عبارته هنا إيضاً كذلك ، لتكون إشارة إلى تمكّنه فى الحكمة والمطالب الحقّة ، الّتى هى الجنّة الّتى وعد بها المتّقون . وعبّر عنها بالخير الكثير ؛ فتدبّر ! و إن كان الانسب هو الاوّل ، فتبصّر !

قوله : «**الا المطالب الحقّة**» الخ ١٦/١

أمّا أوّلاً ، فلأنّه مشتمل على مطالب الحكمة ، الّتى هى أحقّ العلوم و أشرفها . و ثانياً ، من جهة أنّ كتابه غير مشتمل على مطالب الحكمة المدلّسة السّوفسطائيّة المغالطيّة .

قوله : «**أى علت**» الخ ٢/٢

أى على جميع العلوم ، من حيث أنّها أفضل علم بأفضل معلوم .

قوله : «**فى الذّكر**» الخ ٢/٢

للقرآن الكريم أسامٍ و ألقاب متكثّرة ، من جهة كونه ذافضائل غير متناهية . فيسمّىٰ بالذّكر ، لأنّه مذكّر لما قرع سمع الارواح ، فى نشأة الجبروت الاعلىٰ . و فى عالم الذّكر الحكيم إشارةٌ إلى أنّ علوم الانسان بدوها من ذاك العالم و ختامها منه .

قوله : «**هى الايمان**» الخ ٤/٢

أقول : للإيمان ثلث مراتب : أوليها الايمان الاجمالى . و أوسط مراتب الاسلام . و أوسطها الايمان التّفصيلى ، الّذى هو علم اليقين ، وآخر مراتب الاسلام ، و أوّل مراتب

الاحسان ، الّذى هو : « أنْ تَعبُدَالله كَأنَّكَ تَراهُ » . و أخريها عين اليقين ، الذّى هو أوسط مراتب الاحسان ، و لسانها : « لم أعبد ربّا لم أرَهُ » . وآخر مراتب الاحسان حقّ اليقين ، و مقام الفناء التّامّ ، و الشّهود الكامل ، و مقام الفناء عن الفناء ، و الفناء عن الفنائين ، ومقام برد اليقين عندالرّجوع إلى الكثرة ، الغير الحاجبة فى عين الوحدة .

قوله : «**بفضيلة موضوعه**» الخ ٩/٢

قد قسّمنا ، فيما سبق ، مطلق الحكمة إلى النّظريّة و العمليّة . والنّظريّة إلى الالهىّ بالمعنى الاعمّ و بالمعنى الاخصّ ، و إلى العلم التّعليمىّ المسمّى بالرياضىّ و العلم الاوسط ، و قسّمنا الرّياضىّ إلى أقسامه الاربعة و إلى الطّبيعىّ المسمّىٰ بالعلم الاسفل ، المنقسم إلى الاقسام الثّمانية ، الّتى سنشير إليها فى الحاشية الآتية . والعمليّة إلى علم الاخلاق ، وتدبير المنزل ، والسّياسة المدنيّة .

وموضوع الاولىٰ الموجود بما هو موجود ، أى حقيقة الوجود المطلق ، الّذى ذاك المفهوم البديهىّ عنوانه . و موضوع الحساب العدد ، لا مطلقاً ، بل الموجود منه خارجاً فى المادّة ، القابلة للجمع والتّفريق و غيرهما . وموضوع علم النّجوم الافلاك و الارض . و لعلم الهندسة المقادير والاعداد . و للموسيقىّ النّغم المؤلّفة . و للطّبيعى الجسم بماهو واقع فى التّغيّر ، أعمّ من أن يكون على سبيل التّدريج ، أو فى الآن و دفعةً ، المسمّى بالكون و الفساد . و للعلم العملى الموجودات ، الّتى وجودها بقدرتنا و اختيارنا : كالاخلاق ، و الافعال ، و الملكات النّفسانية ، و الأمور المتعلّقة بتدبير المنزل ، و بسياسة المدنيّة . و للمنطق المعقولات الثّانية . و للصّرف والنّحو والمعانى والبيان ، الالفاظ ، الّتى يتكلّم بها فى لغة العرب ، من حيث الصّحة و الاعتدال ، أو من حيث الاعراب و البناء ، أومن حيث الفصاحة و البلاغة ، و نحوها . و للفقه أفعال المكلّفين .

وهذه الامور إمّا من الكمّيّات ، مثل الاولىٰ ، أومن الكيفيّات ، كالثّانية . اوالجارى مجريها ، و هى إمّا المعقولات الثّانية ، أو ما يشمل الكون والفساد ، أو موضوعات علم الفقه ، كما ذكره ، قدّه ، فى الحاشية .

قوله : «**صيرورة الانسان**» الخ ٦/٢

قد أشرنا سابقاً إلى تعاريف الحكمة . واختار هنا هذاالتّعريف ، لوجوه :

أحدها تخصيصها بالانسان ، من جهة أنّه المقصود بالذّات من الحكمة ، المبحوث عنها فى الكتاب .

ثانيها إشعاره بأنّ بلوغ الانسان بهذا المقام الشّامخ ، إنّمايكون بالسّلوك وبالحركة الجوهرية التّحوليّة ، و بنحو اتّحاد العاقل بالمعقول أوالحسّ و المحسوس أو الخيال و المتخيّل .

ثالثها أنّ فيه إشارة إلى سعة المعلومات الحكميّة ، لانّ العوالم الالهيّة كثيرة : من العقلىّ ، و الحسّى و الخيالىّ المثالىّ ، والانسانىّ ، و الوهمىّ ، إلى غير ذلك : ممّا هو موجود فى الخارج ، أو مدارك الانسان والحيوان والفلك ؛ ولم يقيّدها فى الكتاب بواحد منها خاصّة .

رابعها أنّ المقصود من تعلّم الحكمة صيرورة الانسان عالـماً عقليّاً : امّا من جهة استلزامه لصيرورته عالـماً حسّيّاً و خياليّاً و غيره ، بحكم قاعدة : إمكان الاخسّ . أو من باب : «چونكه صدآمد نود هم پيش ماست» . أو من جهة كونه المقصود بالذّات ، من أجل أنّه بسبب صيرورته عالـماً عقليّاً يصير كلّيّاً ، مشابهاً بالارواح الكلّيّة العقليّة : فى السّعة و الاحاطة العلميّة الوجوديّة بالاشياء و مركزها ، كما ورد فى حديث النّفس : «إنّ العقل وسط الكلّ ، دون سائر العوالم ، من أجل جزئيّتها و ضيقها الوجودىّ» .

خامسها إشعاره بأنّ الاشياء تحصل بحقايقها فى النّفس لابأشباحها .

سادسها إشعاره بالانطباق التّام و المضاهاة الكاملة بين ذلك الكتاب و العالم العقلانىّ الرّوحانىّ ، و بين سائر العوالم العينيّة الالهيّة والامكانيّة و الكونيّة التّكوينيّة .

سابعها الاشارة إلى أنّ الانسان ليس له حدّ محدود و لا مقام معلوم ، من أجل أنّ العالم العقلى كذلك ؛ إلى غير ذلك من النّكات ، الّتى لانحتاج إلى ذكرها .

قوله ، قدّه : «**أفضل علم**» الخ ٧/٢

قال المعلّم الثّانى ، أبو نصر الفارابى ، قدّه ، فى بعض رسائله . «فضيلة العلوم والصّناعات إنّما تكون بإحدى ثلاث خصال ، إمّا بشرف الموضوع ، و إمّا باستقصاء البراهين ، و إمّا بعظم الجدوى الّذى فيه ، سواء كان منتظراً او محتضراً .

أمّا مايفضل على غيره بعظم الجدوى الّذى فيه ، فكالعلوم الشّرعيّة ، و الزّمانىّ المحتاج إليها فى زمان زمان وعند قوم قوم . و أمّا ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه ، فكالهندسة . و أمّا مايفضل على غيره لشرف موضوعه ، فكالنّجوم . وقد يجتمع الثّلاثة ، كلّها ، أو إثنان منها فى علم واحد كالعلم الإلهىّ» انتهى .

أقول : لعلّ غرضه ، قدّه ، بيان الجهات ، الّتى هى العمدة فى الفضيلة ، و إلّا فجهاتها غير منحصرة . فى هذه الثّلاثة . فإنّ منها وثاقة مبادى العلم ، والصّناعة ، وشرافتها . و منها غايتها . و منها منفعتها . و منها واضعها ، و مبتكرها . و منها وثاقة براهينها ، و دلائلها . و منها شرافة مسائلها . و إن امكن ادراج هذه الامور ، الغير المذكورة ، فيما ذكره ، على تكلّف .

و لا شكّ أنّ جميع هذه الامور حقّ هذا العلم ، من أجل أنّ واضعه الأصلىّ هو الحقّ ، تعالى ، بتوسّط انبيائه و سفرائه . و أمّا شرافة موضوعه ، فلأنّه الوجود المطلق ، الّذى ينال به كلّ ذى حقيقة حقيقته و أمّا شرافة غايته و مسائله ، فلأنّ المعلوم فيه الحقّ ، تعالى ، و أسمائه و صفاته و أفعاله و آثاره . و أمّا منفعته ، فلأنّها صيرورة الانسان به محيطاً بكلّ شىء ، وعلى طبق حضرة اللّاهوت . و أمّا وثاقة دلائله ، فلكونها يقينيّة برهانيّة لاظنيّة . و أمّا مباديه ، فلكونها قريبة من البديهىّ ، غير محتاجة إلى أن تبيّن فى علم آخر . و إن أخذ فى بعضها منه [1] فهو فى قليل من مسائله ، والعلم المأخوذ منه يكون أيضاً من أشجانه و غصونه ، أو من فروعه و شجونه ، أو يكون تحته و محتاجاً إليه فى مسائل أخرى ، لايحتاج إليها فى الالهىّ . و لكونها دائمة بدوام الدّهر لا تتغيّر بتغيّر الزّمان والأقوام . و أمّا أشرفيّة غايته ، فلأنّ غايته و منفعته ـ لكونه من النّظريّة الغير

١ ـ أى : «من علم آخر» .

الآليّة ـ نفسه الّذى به يصير الانسان معلّماً لجميع الاسماء و الصّفات عارفاً بجميع الاشياء متشبّهاً بالحقّ الاله : فى الاحاطة بجميع الاشياء ، و حكيماً إلهيّاً ، متّصفاً بالحكمة ، الّتى من يؤتى بها : «فقد أوتى خيراً كثيراً»[1] ؛ بل غايته الحقّ الأوّل ، تعالى ، بحكم : اتّحاد العقل والعاقل و المعقول ، والعالم و المعلوم .

قوله ، قدّه : «**افعاله المبدعة**» الخ ۲-۱۲/۱۱

الابداع قد يطلق و يراد به : المعنى العامّ الشّامل للإبداع بالمعنى الاخصّ والانشاء والاختراع ، و هو[2] الايجاد الغير المسبوق بالمدّة ، أعمّ من أن يكون مسبوقاً بالمادّة ، كالفلكيّات أولم يكن مسبوقاً بها ، كالعقول والنّفوس الكلّيّات ، و قواطن عالم الجبروت الأعلى والأسفل . وقد يطلق و يراد به : الايجاد الغير المسبوق بالمادّة و المدّة ، فيصير مختصاً بالأولى ؛ و يراد بالمخترَع الموجود المسبوق بالمادّة الغير المسبوق بالمدّة ، كالفلكيّات .

والإنشاء يطلق على : ايجاد النّفوس الجزئية ، والموجودات المثاليّة الموجودة فى المثال الاكبر والاصغر المجرّدة عن المادّة والمدّة ، دون المقدار . وهو المراد من قوله : «**وما يقرب من ذلك**» . و إنّما لم يصرّح بها و عبّر عنها بما يقرب من ذلك ، إمّا لرعاية الاختصار إو لامكان اندراجها فى الإبداع بالمعنى الاعمّ . و لأنّ الانشاء ايضاً قد يطلق على المعنى الاعمّ ، الشّامل للجميع ، بمعنى مطلق الخلق ، كما فى قوله ، تعالى ، : «وَ هُوَ الّذى أنْشَأكُمْ»[3] الآية .

قوله : «**أو المنظومة**» الخ ۱۴/۲

إشارة إلى اتّحاد العلم و المعلوم ، و سراية حكم أحد المتّحدين إلى الآخر ، أى الفنّ والكتاب ، لانّه وجود كتبىّ للمعلوم .

---

۱ ـ البقره (۲) ، ۲۶۹ : « يؤتى الحكمة من يشاء و من يوت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » .

۲ ـ اى «المعنى العام» .

۳ ـ الانعام (۶) ، ۹۸ .

قوله : «**بمداد النّور**» ١٦/٢

أى بيمين عالم العقل الكلّى الّذى هو نور محض .

قوله : «**فى صفحات**» الخ ١٦/٢

أى النّفوس الكليّة الالهيّة ، إشارة إلى أن التّعقّل يحصل باتّحاد النّفس مع العقل الفعّال ، أو باتّصالها بالنّفوس الكليّة و الالواح القضائيّة والقدريّة .

قوله : «**أبحارها**» الخ ١٧/٢

إشارة إلى أنّ كلّ واحد من مباحث الحكمة بحر لاينزف ولا ساحل له . لأنّها من أبحر عالم العقل ـ لامن أبحر هيولى عالم الإصر[1] الّتى يمدّها الأبحر السّبعة للأفلاك السّبعة ـ وأنّها[2] لانفادلها «قُلْ لَوْ كانَ البَحرُ مِداداً»[3] الآية . فانّ مِدادها هى الّتى بها يكتب كلمات الله التّامّات ، الّتى لانفاد لها .

قوله : «**بستانها**» الخ ١٧/٢

لانّ بستانها مظهر جنّة الذّات والصّفات ، والأسماء الإلهيّة .

قوله : «**رعاية للتّرصيع**» الخ ٢/٣

قال فى المجمع : « التّرصيع التّركيب . و تاج مرصّع بالجواهر ، و سيف مرصّع أى محلّى بالرّصايع . وهى حلّى يحلّى بها . الواحدة رصيعة» انتهى . وهو فى اصطلاح أهل الأدب : « توافق القرينتين[4] فى الاشتمال على المتماثلين فى الوزن والقافية» . نحو : « فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه ، و يقرع الاسماع بزواجر وعظه » . و فى هذا إشارة إلى أنّ مطالب الكتاب تبجان العقول ، المحلّى بجواهر الحقايق ، و المزيّن بزينة الحلل النّورية العقليّة الالهيّة .

قوله : «**جمع الأغرّ**» الخ ٣/٣

---

١ ـ أى : «الضيق» .

٢ ـ أى : «ابحر عالم العقل» .

٣ ـ «الكهف (١٨) ، ١٠٩ .

٤ ـ «الجملتين من الكلام ، نثراً كان او نظماً» ؛ خ ل .

قال فى المجمع : «الأغرّ الابيض من كلّ شىء والكريم الافعال . و الجمع غُرر كصُرَد» . و صرّح ، فى بعض كتب اللّغة أيضاً بما أفاده ، قدّه .

و إضافة الغُرَر إلى الفرائد من قبيل اضافة الصّفة إلى الموصوف ، كما فى عذب ماء. والمعنى الفرائد الغرر . و يمكن أن تكون [1] بمعنى [2] فى ، و يمكن أن تكون بمعنى اللّام أيضاً . و فيه إشارة إلى أنّ مطالب الكتاب كاللّآلى المنظّمة ، الّتى يستضيء بها جميع القلوب و العلوم ، من حيث إفاضتها عن شمس عالم العقل ، الّتى هى ضياء محض على قلبه الشّريف .

قوله : «**لجين الماء**» الخ ٥/٣

أى لجين ، كالماء فى الصّفاء و اللّطافة . والمراد أنّها عقايد ، هى كالعقد فى الأصالة والكلّيّة و المبدئيّة لمسائل العلوم الآخر .

قوله ، قدّه : «**أزمّة الامور**» الخ ٦/٣-٧

قال فى المجمع : «أزمّة جمع زِمام ، ككتاب ، للبعير . و زممته زمّا ، من باب قتل ، شددت عليه زمامه . قال بعضهم فى الزّمام : هو الخيط الّذى يشدّه فى البره و فى الخشاش ، ثمّ يشدّ عليه المقود بنفسه . و هو هنا كناية عمّا يحصل للقلب : من الاعتقاد الّذى يصل إلى الحقّ ، و به يدوم ثباته عليه . و قوله ، عليه السّلام ، أمكن الكتاب فى زمامه اى أمكن الكتاب فى عقله ، فاستعار لفظ الزّمام له ، فهو قائده و أمامه» انتهى .

فالمراد هنا من الزّمام ، إمّا الوجود الخاصّ لكلّ شىء ، الّذى هو متّحد مع فصله و صورته ، الّتى بها فعليّته و ذاته الّتى بها تحقّقه . أو كناية عن اعتقاده ، أوعقله بناء على أنّ الكلّ عقلاء مسبّحون بحمده .

قوله : «**هذا البيت**» الخ ٧/٣

أى قوله : «**أزمّة الامور**» إلى آخر البيت ، فى موضع تعليل ، للاستعانة من الحقّ

---

١ - أى : «الاضافة» .

٢ - بالاصل : «ان تكون بمعنى اللام بمعنى فى» .

أوالاسم الّذى هو مُوَلّيها . و لمّاكان زمام الاشياء ذواتها، والتّوحيد الّذاتى فناء ذوات الأشياء فى ذاته ، تعالى، والافعالى فناء أفعالهم فى فعله ، تعالىٰ ، جعل المصراع الاوّل إشارة إلى الاوّل ، والثّانى إلى الثّانى. و لمّاكان الفناء الذّاتى مستلزماً للفناء الصّفاتىّ ، و الافعالىّ للآثارىّ، اقتصر عليهما . وهذا بمنزلة التّفصيل بعدالإجمال، للإشارة الى الاسفار الاربعة ، الّتى أشرنا إليها .

قوله ، قدّه : «ان كتابنا» الخ ٩/٣

قد قسّم صدر المتألهين مباحث الإلهى ، بالمعنى الاعمّ ، إلى مبحث الامور العامّة، والجواهر و الاعراض ، والالهى بالمعنى الاخصّ، و النّبوات ، و المنامات، و المعاد، و علم الاخلاق . و قدّم مبحث الامور العامّة على سائر المباحث ، لأعمّيّتها و أعرفيّة الاعمّ، و توقّف بعض مسائل المباحث الاخرى عليها . و قدّم مبحث الوجود على سائر الامور العامّة ، لأشرفيّته ، و لانّ به ينال كلّ ذى حقيقة حقيقته .

والقوم قسّموا مباحث الطبيعيّات إلى الاقسام الثّمانية ، الّتى ذكرها ، قدّه ، فى الحاشية . و قد عرّفوا الامور العامّة بتعاريف كثيرة ، لا يخلو جميعها من الخلل ـ كما أشار إليه صاحب الاسفار فى أوّل الالهيّات بالمعنى الاعمّ ـ : مثل ما يشمل اكثر الموجودات أو جميعها؛ أو يشملها مع مقابلها لجميعها، أو يشملها مع مقابل واحد كذلك ؛ أومع زيادة تعلّق غرض علمىّ بكلّ واحد منها ، لرعاية صيانة عكس التّعريف و جمعه .

و التّعريف الّذى اختاره هو قدّه ، هو أنّها نعوت كلّيّة ، تعرض للموجود بما هوموجود، ولايحتاج هو فى عروضها له إلى أنّ يتخصّص بتخصّص طبيعىّ ، أو تعليمىّ. وذكر أنّ هذاالتّعريف أسلم من سائر التّعاريف .

و اكثر الباحثين لم يفرّقوا بين سمع الكيان ، والسّماع الطّبيعى . و فسّروها: «بأوّل ما يسمع فى الطّبيعى » ، كما ذكره قدّس سرّه فى الحاشية ، الّا انّ سيّد الحكماء و ثالث المعلّمين ، المحقّق الدّاماد ، قدّس سرّه ، جعل السّماع الطّبيعى مبحث المبادى العامّة

للطّبيعيات ، كالمادّة و الصّورة و الفاعل و الغاية [١] . و مبحث سمع الكيان الامور العامّة للطّبيعيّ ، كالتّغير المطلق و المكان والزّمان و الجهة و نحوها . وهذا هوالحقّ ، اللّائق بالقبول .

وقسّم مبحث الامور العامّة إلى مبحث الوجود، والعدم ـ الّذى يذكر استطراداً ، أو لانّه مشمول نورالوجود ذهنا ، أو لأنّ فى معرفة مقابل الشّىء نوع معرفة بالشّىء ـ و إلى مبحث الوحدة والكثرة ، والتّقابل والهو هويّة ، والعلّة و المعلول ، و مبحث الماهيّة

قوله : «**فى بداهة الوجود**» الخ ١٤/٣

أى بداهة مفهومه . وكونه أظهر الظّواهر فى المفاهيم الذّهنيّة ، بمعنى أنّه يتصوّر فى الذّهن بدواً ، من دون احتياج إلى سبق تصوّر مفهوم آخر ، كما أنّ حقيقته أظهر الظّواهر خارجاً . فانّ حقيقته ـ بمعنى المقابل للمفهوم ، الّذى ذاك المفهوم البديهىّ عنوانه و حكايته ـ هوالنّور الفعلىّ للحقّ ، تعالىٰ ، و ظلّه المنبسط ؛ والنّور ظاهر بذاته ومُظهر لغيره . وحقيقته ، بمعنى المقابل للظّل ، صرف النّور ، و أصل كلّ جلاء و ضياء وظهور و إن اختفى عن أعين خفافيش الاوهام و العقول القاصرة عن مشاهدة نوره واجتلاء شمس هويّته ، كما مرّ شرحه .

و فى الوجود اختلافات كثيرة : بعضها من جهة تصوّره ، و بعضها من جهة وجوده ، أو أصالته فى التقرّر والوجود ، و بعضها فى نحو تركّبه مع المهيّة ؛ و بعضها من جهة كونه مجعولاً بالذّات ، أو بالتّبع ، و كيفيّة مجعوليّته ، إلى غير ذلك من الاختلافات الّتى سنشير إليها فى محلّه .

و المختلفون من الجهة الاولىٰ ، أيضاً ، افترقوا إلى فِرَق كثيرة فبعضهم ذهب إلى أنّ تصوّره بديهىّ ، و أنّ الحكم بأنه بديهىّ ، بديهىّ ، أيضاً ؛ و بعضهم ذهب إلى بداهته ولكن جعل الحكم ببداهته كسبيّاً ، و بعضهم ذهب إلى أنّه يتصوّر بالاكتساب ؛ و بعض آخر ذهب إلى أنّه لايتصوّر أصلاً . والقائلون بكسبيّة الحكم ببداهته ، استدلّوا

١ ـ كذا بالاصل : «والغاية والعدم زمانى و قوة ، و مبحث...»

عليها بما لخصّه صاحب التّجريد ، قدّه ، بقوله : «والاستدلال بتوقّف التّصديق بالتّنافى عليه» الخ .

و المصنّف ، قدّه ، اختار القول الاوّل ، حيث لم يستدلّ على بداهته بما استدلّوا به عليها ، بل جعل الحكم بها أوليّاً ، أيضاً ، و نبّه عليه بما نقله عن الشّيخ الرّئيس : «فإنّ البديهىّ قد يحتاج إلى التّنبيه من جهة خفاء تصوّر أطرافه» .

قوله : «**و أنّه غنىّ عن التّعريف الحقيقىّ**» الخ ١٥/٣

لمّا كان إطلاق البداهة يوهم البداهة من جميع الجهات ، حتّى من جهة التّعريف اللّفظىّ أزاح هذا الوهم بتفسير البداهة : بالغناء عن التّعريف الحقيقىّ . والمراد بالتّعريف الحقيقىّ هنا ، التّعريف الّذى يكون المقصود منه إبانة ماليس فى الغريزة : إمّا بالرّسم ، أو بالحدّ ناقصاً او تاماً : سواء كان قبل اثبات الوجود و الفراغ من الهليّة البسيطة ، أو بعده . وليس المراد منه ما يكون فى قبال التّعريف الاسمىّ ، الّذى يكون قبل إحراز الوجود و الفراغ منها [1] ، سواء كان [2] بالحدّ ، أو الرّسم ، أو بالمثل والمشابه و نحوها . فانّ التّعريف الاسمىّ قد يطلق و يراد به مايكون فى قبال التّعريف الحقيقىّ ، الّذى يتحقّق بعد الفراغ من الهليّة البسيطة ، و إثبات وجود الشّىء خارجاً ؛ و قد يطلق فى قبال التّعريف اللّفظىّ بالمعنى الاخصّ ، الّذى الغرض منه تعيين مدلول اللّفظ ، ومرجعه الى الكشف بأنّ هذا اللّفظ بازاء هذا المعنى ؛ و قد يطلق فى قبال مطلق التّعريف ، الّذى يكون بمقوّمات الشّىء وخواصّه الّذى يطلق عليه الرّسم والحدّ فى عرف المنطقيّين ، و يعنون بالتّعريف أو المُعرَّف عند إطلاقها من دون قرينة ، و يشترطون فيه أن يكون أعرف من المُعرَّف و مساوياً معه ، و نحوه من الشّروط . سواء كان قبل إحراز الوجود ، أو بعده . وهو بهذا الاطلاق مساوق مع التّعريف اللّفظىّ بالمعنى الاعمّ ، و بالاطلاق الاوّل يكون أخصّ منه أو مبايناً معه . و الاطلاق الثّانى هو المراد هنا . و يمكن ، كما قيل ، أن يكون المراد منه اللّفظىّ بالمعنى

١ ـ اى : «من الهلية البسيطة» .

٢ ـ اى : «سواء كان الذى فى قبال التعريف الاسمى بالحد او...»

الاخصّ : بمعنى تبديل لفظ بلفظ ، هو أعرف عندالسّامع ، بقرينة قوله شرح الاسم ، من دون أن يقول تعريف الإسم .

و تحقيق المقام : أنّ الشّيء الّذى يكون معلوماً من جميع الجهات لا يصير متعلّقاً للطّلب أصلاً ، بل المتعلّق له يجب أن يكون مجهولاً من جهة من الجهات . فإن كان معلوماً من جهة التّصور و التّصديق ، تركيباً و بسيطاً واقعاً ـ لكن حصل له الخفاء من جهة عدم المعرفة بوضع اللّفظ ، الّذى اشتهر التّعبيربه عنه ، و لم يعلم أنّ ذلك اللّفظ وضع لهذا المعنى المرتسم فى النّفس بالبداهة : مثل أن يعلم الحيوان النّاطق مهيّته تصوّراً ووجوداً ، و لكنّه لايعلم أنّ لفظ الانسان موضوع لذلك المعنى ، و لكن يعلم أنّ لفظ البَشر موضوع له ـ فيسئل عن الخبير بالأوضاع : أنّ الإنسان ماهو ؟ و يكون مقصوده تبيّن مدلول تلك اللّفظة . فيقول له أنّه البشر ، أى مدلوله ماهو مدلول لفظ البشر.

و قد يعلم مدلول ذلك اللّفظ ، و أنّه موضوع للحيوان المخصوص الّذى يمشى على رجليه مثلاً . ولا يعلم بحقيقته ، أو بوجه يمتازه عن جميع ماعداه ، حتّى المشابه معه صورةً ، لوأمكن مثلاً ، المبائن معه حقيقةً . ولكن لم يعلم وجوده أيضاً ، بل سمع إطلاق لفظ الانسان على حيوان مخصوص ، و لكن لا يعلم أنّه موجود أيضاً ، بل يحتمل عنده أن يكون من قبيل أنياب الأغوال ، فيسأل عمّن يعلم بمهيّته ، قبل السّؤال عن وجوده من جهة عدم من يعلم بوجوده فعلاً ، أو عدم حضوره عنده ، بقوله : ماالانسان ؟ ويكون مستعلِماً لمهيّته إلى أن يتفحّص عن وجوده . فيقول له : أنّه حيوان ناطق . و يكون هذاالتّعريف بالمهيّة ، إلّا أنّه لمّا لم يعلم وجوده ، والحقيقة لاتطلق إلّا على الموجود خارجاً إلّا نادراً ، فلذلك يقال ، أنّه تعريف إسمىّ لاحقيقىّ بالمعنى الاخصّ . أى بعد إحراز الوجود ، من أجل أنّه مبيّن لتمام مهيّة المسمّى بالانسان .

وقد يعلم مهيّته الاسميّة ، ولكن لايعلم وجوده ، فيسأل بهل البسيطة عن وجوده . فاذا أحرز وجوده ، يصير ذلك التّعريف له بعينه تعريفاً حقيقيّاً .

وقد يمكن أن لايعلم ماهيّته الاسميّة ولاوجوده خارجاً ، ولكن يريد أن يعلم أوّلاً تحقّق وجوده ، ثم يسأل عن ماهيّته ، فيسئل بالهليّة البسيطة عن وجوده . ثمّ إذا تحقّق

عنده أنّه موجود فى الخارج ، يسئل بما الحقيقيّة عن ماهيّته الحقيقيّة ، فيجاب عنه : بانه حيوان ناطق .

ثمّ إذا فرغ عن تحقيق وجوده و مهيّته ، يسئل بالهليّة المركّبة عن عوارضه . فيقول هل هوكاتب أم لا ؟ أو بكمّ أو بكيف أو باين أو متى و نحوها ، عن كمّه وكيفه ومكانه و زمانه و نحوذلك . وهذه الأسؤلة داخلة فى الهليّة المركّبة ومن أقسامها ، وتكون فى التّرتب والتّأخّر عن سائر المطالب ، أوكونها فى مرتبتها أو مقدّمة عليها ، مثلها .

ولكن إذا أريد السؤال عن علّة وجوده ، فيطلب بلِم الثّبوتى عن علّة وجوده فى الخارج . ثم بعد ذلك يسئل عن حقيقته ، لانّه ، كما أنّ وجود الشّىء مقدّم على مهيّته بالحقيقة ، فكذلك علّته مقدّمة على علّتها . فينبغى أن يكون السّوال عنها أيضاً مقدّماً على السّؤال عن حقيقته .

و اذا علم بذلك ، و لكن لم يعلم علّة اتّصاف مهيّته بعوارضها ، فيسئل بـ«لم» عن علّة اتّصافها بها . و يكون هذا السّؤال بعد السّؤال عن «المائيّة الحقيقيّة» ، و ما يتأخر هى[1] عنه : من «الهليّة البسيطة» و «اللّمِ الثّبوتيّة» ، الّتى فى مرتبته .

و إذا لم يعلم علّة ثبوت الاكبر للأصغر ، و سئل عمّا يدلّ على ثبوته له ، يكون السّؤال بـ«لِم الإثباتى» . فأن أجيب بعلّة ثبوته له خارجاً أيضا ، تكون الواسطة الاثباتيّة بعينها الواسطة الثّبوتيّة . ولو أجيب بالمعلول ، يفترق الإثبات عن الثّبوت .

و إن علم المهيّة المشتركة للشّىء ولم يعلم تمام المميّز له ، أو يعلم المهيّة ولكن لم يعلم خواصّه أو عوارضه ، سئل بـ«أىّ» عن المميّز الماهوىّ ، أو الخاصّة ، أو عرضه العامّ .

فإذا عرفت هذا عرفت : أنّ المائيّة اللّفظيّة مقدّمة على جميع المطالب ، و أنّ الاسميّة مقدّمة على الحقيقيّة ، و الهليّة البسيطة . فإنه لو علم وجود الشّىء وسئل عن المهيّة ، لايطلق على السّؤال «الماء الاسمىّ» ، بل يطلق عليه «الماء الحقيقىّ» كما حقّقناه .

و «الهليّة البسيطة» مقدّمة على المائيّة الحقيقيّة ، وهى على «الهليّة المركّبة» و ما فى رتبتها و ملحقة بها ، إلّا على مذهب المحقّق لمقاصد الاشارات ، فإنّه ، قدّه ، ذهب

١ - أى : «المائية الحقيقية» .

فى الجوهر النّضيد إلى تقدّم الهليّة المركّبة على المائيّة الحقيقيّة . ومراده التّقدم فى الأعراض كما يرشد إليه دليله لامطلقاً . وأمّا مطلب «أىّ» فإن كان المسئول بها تمام المميّز الماهوى ، كان مقدّماً على الهليّة المركّبة . وكذا إن كان المسئول بها المميّز عن جميع ما عداه : من خواصّ الشّىء و رسومه ، كان مقدّماً عليها . و إن كان المسئول بها العوارض العامّة و أريد القناعة بها فى تعريف الماهيّة ـ إن قلنا بجوازه ـ كان مقدّما عليها ايضاً ، وإلّا كان فى رتبتها كما لايخفى . وكذا لوجوّزنا السّؤال بها عن تمام المهيّة ، كانت مقدّمة على المركّبة وهذا واضح . و أمّا اللِمُ الثّبوتيّة ، فإن كان المسئول بها العلّة فى وجود الشّىء ، كانت مقدّمة على البسيطة ، أو فى مرتبتها ـ كما قيل ـ والمائيّة الحقيقيّة وما تتقدّمان عليه ، ومتأخّرة عن الاسميّة و اللّفظيّة . و إن كان المسئول و المطلوب بها علّة كون الشّىء على صفة كذائيّة ، كانت متأخّرة عن الجميع ، إلّا الهل المركّبة ، فإنّها مقدّمة عليها أو تكون فى رتبتها . واللّمُ الإثباتيّة المساوقة مع الثّبوتيّة ، تكون مثلها فى التّقدّم والتّأخّر ، والمتفارقة عنها ، متأخّرة عن اللّفظيّة . والاسميّة مقدّمة على البسيطة ، لو كان المطلوب بها السّؤال عمّا يدلّ على التّصديق بإثبات الوجود للمهيّة ، وكان قبل العلم بالوجود إن أجيب بالعلّة وان أجيب بالآثار كانت متأخّرة عن الثّبوتيّة رتبة . و ان كان المطلوب بها علّة التّصديق بكونه على صفة كذائيّة ، كانت فى رتبة المركّبة ، أو مقدّمة عليها ، و متأخّرة عمّا يتأخّر عنها .

فإذا عرفت هذا ، فنقول الوجود مماهو بيّنةُ الهليّة و المائيّة . أمّا كونه بيّنة الهليّة ، فلأنّه ـ باعتبار حقيقته ، الّتى هى فى قبال مفهومه ـ به ينال كلّ ذى حقيقة حقيقته ، و به يتقرّر كلّ شىء و يتذوّت كلّ ماله ذات و تحقّق ، كما سنشير إليه فى مقامه ، فكيف يمكن أن لايكون متحقّقاً . والذّاهبون إلى عدم تحقّقه التبس عليهم المفهوم بالحقيقة ، ومافرّقوا بين العنوان والمعنون ، أو ظنّوا انحصار أمر الوجود فى المفهوم العامّ البديهىّ ، فما قدروه حقّ قدره . و امّا حقيقته ، الّتى هى فى قبال الظّلّ ، فلأنّها أظهر الظّواهر الوجوديّة : «أفِى اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمواتِ وَ الأرضِ»[1] و عيون خفافيش العقول ، لضعفهم

١ - ابراهيم (١٤) ، ١٠ .

عن اكتناه بوارقَ إنّيّته ، مع غاية ظهوره ، و عجزهم عن مشاهدة نوره واجتلاء شمس هويّته ، لنفى غطاءٍ عن ملاحظة لمعات نور وجهه و شروق حقيقته . فلذلك ، لمّا لم يبصروها لغاية ظهورها و فرط نورها ، أنكروها . و عدم الحكم ، لخفاء تصوّر الأطراف غير قادح فى بداهة التّصديق و أوليّته . و أمّا مفهومه فهو أيضاً بيّنة الإنّية ذهنا ، لأنّ ظرف وجوده ليس إلّا الأذهان ، و الحكم بوجوده فيها وجدانىّ أوّلىّ ، غير محتاج إلى واسطة أصلاً . و أمّا بيّنيّته باعتبار مفهومه ، فكونها بديهيّة ، غير محتاجة إلى معرّف حقيقىّ ممّا لاخفاء فيه أصلا .

قوله : «وانّ ماذكروا له من المعرّفات» الخ ١٥/٣

اقول لمّا اختار ، قدّس سرّه ، بداهة الوجود و بداهة الحكم ببداهته ، كان هنا مظنّة سؤال : و هو أنّه لوكان الوجود بديهيّاً لِمَ يُعَرِّفُه [١] جمّ غفير من الحكماء والمتكلّمين ؟ لاستبعاد اشتباه هذا الجمع الغفير ، مع كونهم من أساطين الفنّ ؛ ومع أنّ الاشتباه فى البديهيّات غير متصوّر ، أو نادر جداً ، بحيث لايليق بمثل هولآء الأفاضل .

أجاب قدّه بأنّ مقصود هولآء مما ذكرواله من المعرّفات ، إنّما هو التّعريف الاسمى ، وتبديل لفظ الوجود بلفظ آخر ، يكون أعرف دلالةً على المعنى ، الّذى علم بديهيّاً من هذه اللّفظة ، كلفظة الكون و الثّبوت ، اوالهستى و هست ، مثلاً فى الفارسيّة ، وأمثالها ، لاالتّعريف الحقيقىّ ، الّذى المقصود منه إفادة شىء ليس فى الغريزة : إمّا بحدّه ، أو بوجه يمتاز عن جميع ماعداه . والقرينة على ذلك استلزام تلك التّعريفات للدّور ، أو تعريف الشىء بنفسه ، كما سننبّه عليه . وهذا مما لايمكن من هولآء عدم الالتفات إليه ، كما لايخفى بل هو أبعد ممّا استبعده السّائل بمراحل . فالحكم باستغناء الوجود ، بحسب المفهوم ، عن التّعريف الحقيقىّ من غاية الوضوح و الظّهور ، بحيث لايحتاج إلى دليل و برهان أصلاً ، لأنّ الحكم ببداهته أيضاً بديهى كما ظهر لك مما أفاده ، قدّه ، و أفدناه .

و أمّا بحسب حقيقته الّتى فى قبال المفهوم ، فهو ، و إن كان غير معلوم الحقيقة

١ ـ «لما عرفه» خ ل .

بالعلم الحصولى ـ بل لايمكن حصول حقيقته فى موطن الأذهان أصلاً ، من جهة استلزامه للانقلاب و محاذير اُخرى ، سنشير إليها فى محلّه ـ إلّا أنّها معلومة بالعلم الحضورىّ النّورىّ لكلّ شىء، بل ما « مِنْ شَىءٍ اِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ »[1]. فانّ كمالات الوجود من العلم و الحيوة والقدرة والإرادة و نحوها ـ لكون ما بالذّات لها حقيقة الوجود لا المهيّة من حيث هى ، الّتى ليست إلّا هى ، و لا العدم ، كما هو ظاهر ، وما بالذّات لا يزول إلّا بزوال الذّات ـ فهى[2] سارية بسريانه فى كلّ شىء ، ظاهرة فى كل ذرّة و فيء ، و لكلّ موجود حظّ و نصيب منها و ليس بغافل عنها . و النّفس الإنسانيّة ، الّتى هى تمام الأشياء الّتى دونها و أصلها ، مشاهدة لذاتها بالعلم الحضورىّ النّورىّ ، غير غائبة عنها ، مشيرة اليها بأنّا حاضرة لديها ؛ لأنّ كلّ مجرد ، قائم بذاته عاقل لذاته . ومعلوم أنّ مشاهدتها لها انّما هى بالعلم الحضورى ، لا بالحصولى الارتسامى .

و امّا حقيقته الّتى فى مقابل الظّلّ و الفيء ، الّتى هى أصل كلّ شىء و مبدئه و مقوّمه و تمامه ، فهى باعتبار غيب مغيب هويّته و عنقاء مغرب ذاته المقدّسة ، و ان كانت مختفية فى ستر الاختفاء، مستترة بالحجب النّورانيّة و الظّلمانيّة عن عيون خلقه ـ من جهة قصور إدراكهم عن اعتلاء أنوار ذاته ، و لا يكتنه و لا يعلم بالعلم الحصولى و الحضورى أصلاً : عنقا شكار كس نشود ، دانه بازچين ـ إلّا أنّها ، باعتبار ظهوره فى ملابس أسمائه و صفاته و مظاهر أنوار شمس هويّته، أظهر من كلّ شىء مشهودٌ لكل درّة و ذرّة و فيء : «اَفِى اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰاتِ وَ الْاَرْضِ»[3] ؛ و متى غبتَ حتّىٰ تَحْتاجَ الى دَليلٍ يَدُلّ عليكَ الخ .

و بالجملة لو كان المراد بالمائيّة المائيّة المصطلحة، فلامائيّة لحقيقته بكلا معنييها أصلاً ، حتّى تكون بديهيّة او نظريّة . و لو كانت مشتقّة عمّا به الشّىء هو هو ، فهو

---

١ ـ الاسراء (١٧)، ٤٤ : «و ان من شىء الا يسبح بحمده».

٢ ـ اى : «كمالات الوجود».

٣ ـ ابراهيم (١٤) ، ١٠.

باعتبار حقیقته بالمعنی الأوّل ، المقابل للمفهوم ، معلوم بالعلم الحضوریّ بذاتها ، و غیر معلوم بالعلم الحصولیّ اصلاً ، إلّا باعتبار مفهومه الذّهنیّ و عنوانه الاعتباری ، الّذی هو عین المعنون من وجه وغیره من وجوه .

و أمّا باعتبار حقیقته ، بالمعنی الثّانی ، فهو باعتبار کنه ذاته ممّا لااسم له ولارسم ولانعت ولاوصف ولاخبر عنه أصلاً ، فلا یکون معلوماً لغیره أبداً ، لابالعلم الحصولیّ ولا بالعلم الحضوریّ ، ولایمکن أن یعلم و یشاهد أبداً .

و أمّا باعتبار مرتبته الأحدیّة و الواحدیّة و حضرة جلائه و استجلائه ، فهو مرئیّ بآیاتها فی مرایا الأنفس و الآفاق ، مشهودة لکلّ شیء بالاتّفاق ، متجلیّة لکلّ موجود من وجوه کثیرة و مجالٍ متعدّدة ، من الوجه الخاصّ و وجوه الاسباب والمسبّبات و الآثار والمؤثّرات . ـ و لو جعلنا کنه الحقیقة بالمعنی الأوّل عین الحقیقة بالمعنی الثّانی ، کعینیّة العاکس مع العکس ، فیکون حکمها من حیث عدم الاکتناه مطلقاً حکمها ، کما قال بعض العارفین :

و لستُ أدرک من شیء حقیقته ... و کیف أدرکه و أنتم فیه

و کذلک من حیث الظّهور باعتبار الملابس و المظاهر و المجالی .

فتلخّص من هذا أنّ الوجود باعتبار مفهومه بیّنة المائیّة و الهلّیة الذّهنیّة باعتبار ذاته ؛ و بیّنة الإنّیّة الخارجیّة من جهة منشأ انتزاعه ؛ و باعتبار حقیقته الّتی فی قبال مفهومه ، فهو غیر معلوم بالعلم الحصولیّ ، الّا باعتبار وجهه و عنوانه الّذی هومفهومه الاعتباریّ و حکایته الذّهنی ؛ ومعلوم بالعلم الحضوریّ الشّهودیّ النّوریّ بالتّفصیل الّذی مرّ ذکره : إمّا بالکنه ولو بالنّسبة الی مبدئه و اصله ، و امّا لا بالکنه ، لوجعلنا کنه ذاته الحقیقة الوجوبیّة الغیبیّة المغربیّة .

و باعتبار حقیقته الّتی فی قبال الظّلّ ، فکنهه غیر معلوم لغیره أصلاً .

و باعتبار مراتبه و أسمائه و صفاته ، معلوم بالعلم الحضوریّ ، غیر معلوم بالعلم الحصولیّ من حیث أنّه وجود و نور . و من حیث أنّ الماهیّات ایضاً من مراتب ظهوره

و أشعة نوره بعرض الوجودات، و معلوميتها عين معلوميتها ، يكون معلوماً بالعلم الحصولى ايضاً من هذه الجهة ، بل معلوميّة كلّ شيء بأىّ علمٍ كان عين معلوميّته من حيث أسمائه و صفاته و وجوهه ، وهو أقرب من حبل الوريد ومن كلّ شيء بالنّسبة إلى نفسه و ذاته .

و باعتبار الهليّة ، فمفهوم الوجود بيّنة الهليّته الذّهنيّة ، لا الخارجيّة : اذلاوجود له فى الخارج بذاته ، بل باعتبار منشأ انتزاعه ، فلا ثبوت له خارجاً من حيث الذّات ، حتّى يكون بيّنة الهليّة اوغير بيّنتها .

و باعتبار حقيقته الّتى فى قبال المفهوم ، فهليّته الخارجيّة بيّنة محتاجة الى تنبيه ، و يعلم من طريق آثاره و من طريق علّته أيضاً لكنّه لا حدّ له و لا رسم و لا برهان عليه حقيقة .

امّا انّه لاحدّ له ، فلأن الحدّ انّما يكون للمركّب ، و هو من هذه الجهة بسيط غيرمركب . و ايضاً الحدّ انّما يتحقّق من الجنس والفصل ، أو من الفصل وَحْده . وكذا الرّسم يتحقّق من الجنس والخاصّة اومن الخاصّة وَحْدَها . والوجود باعتبارحقيقته لاجنس له ولافصل ولا خاصّة ولا عرض عامّاً وليس بنوع ايضاً . لانّ مقسم جميع هذه الأمور شيئيّة الماهيّة ، و هو ليس من سنخ الماهيّة . وكذا لايمكن تعريفه بالمثل والمساوى ، اذ لاصورة ذهنيّة له من هذه الجهة أصلاً .

و امّا انّه لا برهان عليه ، فلأن البرهان بالمعنى العامّ ، إمّا برهان لِمّ او برهان انّ . والبرهان الإنّى انّما يكون بالاستدلال من الأثر على المؤثّر ، و من المعلول على العلّة ، او من احد المعلولَين لأمر ثالث على الآخر . و هو اظهر من آثاره : لانّ ظهور آثاره به ، ولانّ كلّ مايكون دليلاً على شيء يجب ان يكون موجوداً فى ذاته و عند من يكون دليلاً له ، فلوكان غيرالوجود دليلاً عليه ، فهو مع انّه غيرالوجود ، هوالعدم اوالمهيّة و هما لايمكن ان يكونا دليلاً على الوجود ، لانّ الظّلمة لا تكون آية للنّور ، و الفيء لايصير مُظهراً للشّيء ـ يجب ان يوجد اوّلاً بالوجود النّفسى و الرّابطى ، حتّى يمكن

ان يصير دليلاً على الوجود ؛ و يلزم منه ظهور المدلول قبل الدّليل . و أيضاً أثر الوجود هوالوجود ، اوظلّه و فيئه وليس شيء منها ظاهراً قبل الوجود، حتّى يكون دليلاً عليه . و امّا برهان اللّمّ ، فلأنّه لاعلّة له مباينة معه ، حتّى يمكن ان يستدلّ بهاعليه : لانّه باعتبار اصل حقيقته السّارية ، مع قطع النّظر عن مراتبها و درجاتها ، لابينونة له مع الحقّ أولا يمكن مشاهدته منفكّة عن مشاهدته، تعالى ، حتّى يستدلّ به عليه ، لانّه من هذه الجهة نفس الفيء و الرّبط ، لاشيئاً فى حيال المبدء تعالىٰ شأنه .

و بعبارة أخرى لابدّ فى اقامة الدّليل من تحقّق أمور خمسة : المستدِل ، و الدّليل، والمستدلّ عليه ، والمستدلّ له ، والاستدلال . و فى المقام المدلول نفس الدّالّ ، اى فإن فيه حقيقة بحيث لايمكن ان يلاحظ دونه ، فلا يمكن ان يكون دليلاً عليه بالمعنى المصطلح المعروف عند الجمهور . ولا شيء ثالث ؛ فى مرتبته ، حتّى يمكن أن يستدلّ به عليه .

و امّا باعتبار حقيقته ، الّتى هى حقيقة الحقائق و مبدء المبادى ، فنفى الحدّ والبرهان عنه اوضح . لأنّه من جهة كونه أبسط من كلّ بسيط و ابعد عن مخالطة الاسماء والرّسوم و الأوصاف و النّعوت ، و انّ كمال توحيده والأخلاص له ، نفى الصّفات عنه لايتصوّر له حدّ ولا رسم ، بل لايتصوّر له بيان ولاشرح. ومن جهة انّه لاعلّة له اصلاً ، وهو علّة كلّ شيء و مبدئه و تمامه و أصله ، فلايتصوّر له برهان لِمّ .

ومن جهة انّه اظهر من كلّ ظاهر ، و انور من كلّ نيّر ، وانّ ظهور كلّ دليل به ، وهو أصله و به قوامه ، فلايتصوّر له برهان إنّ ايضاً . لأنّ من شرط الدّليل على الشّيء اظهريّته من المدلول عليه . و ايضاً قد علمت انّه من حيث أصل حقيقته غنىّ عن العالمين غير مرتبط بالعالم و لا العالم به ، فلا يكون العالم دليلاً عليه اصلاً . مع انّ ظلّه الّذى يتوهم دليليّته عليه فانٍ فيه ذاتاً مستهلك فيه حقيقة ، فلا يمكن مشاهدته دونه أصلاً ، حتّى يمكن ان يكون دليلاً عليه .

فإن قلت : هذاالكلام آتٍ فى كلّ علّة و معلول ، لأنّ كلّ معلول نفس الرّبط بالعلّة ، فلا يمكن ملاحظته دونها ، فيجب انتفاء مطلق الدّليل رأساً و أصلاً .

وايضاً معنى كون المعلول دليلاً على العلّة . انّ تُشاهَد العلّة بسبب مشاهدة المعلول و تُعلم من جهة العلم به : وقد يمكن ان تكون العلّة ، من جهة غاية الرّفعة والعظمة أوشدّة البهاء و النّور و الجلاء و الظّهور ، لا يمكن اجتلائها للغير ، و لكن إذا اكتسيت برقيق غيم المعلول يمكن أن تتجلّى و تظهر لعين النّاظر . فمعنى كون المعلول دليلاً على العلّة فى مثله اجتلاء وجه العلّة من جهة اكتسائها برقيق غيم المعلول .

قلت : فرق بين العلّة و المعلول فى العلل الظّاهرية الّتى يراها الجمهور علّة وسبباً و بينهما فى العلل الحقيقيّة الّتى هى علّة و مبدء واقعاً و حقيقةً .

وأيضاً فرق بين العلّة والمعلول فى باب الماهيّات و لوازمها ، وبينهما فى باب الوجودات و آثارها ، من حيث إصل حقيقتها الوجوديّة ، مع قطع النّظر عن تنزّلها و انصباغها بصبغ الماهيّات . فإنّ العلل الظّاهريّة ليست عللاً حقيقة ، بل هى معدّات و شرائط لتأثير ما هى علّة حقيقة ، فلاضير فى اختفائها و اظهار المعاليل الظّاهرية لها عند من لم يشاهدها و لم تظهر له . وكذلك المهيّة بالنسبة ألى لوازمها ، لأنّها جميعها أمور اعتباريّة - «إن هِيَ إلّا اَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَا اَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَآ اَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ »[1] - يمكن ان يظهر اللّوازم فى بعض الأذهان قبل الملزومات . وهذا بخلاف العلل الحقيقيّة و المؤثّرات الوجودية ، اذ لا يمكن ان يشاهد المعلول فيها من دون شهود العلّة فضلاً عن أن يشاهد قبلها .

و ايضاً لانّ المشاهدة نوع من الوجود ، وهو طرّاً من ناحية حقيقة الوجود ومرتبة منها . فلوصار مشاهدة مرتبة الوجود سبباً لمشاهدته ، لزم ان يصير الدّليل نفس المدلول ، او حصول المدلول قبل الدّليل .

و ايضاً مشاهدة المعلول حضوره عند من يستدلّ به على العلّة . و هذه المشاهدة و الظّهور ايضاً معلول للعلّة ، فظهوره إمّا بنفس ذاته ، فيلزم ان لايكون ما فرضناه معلولاً ، هذاخلف . و إمّا يظهر بغيره ، فننقل الكلام إليه ، حتّى ينتهى الى حقيقة الوجود ،

---

١ - النجم (٥٣) ، ٢٣ .

التی هی من وراء کلّ شیء محیط .

و أیضاً لو صار مرتبة من الوجود دلیلاً علیه . فإمّا أن تکون سبباً لمشاهدة أصل حقیقته ، فقد دریت أنّ الوجود من حیث حقیقته و کنهه غیر مشهود لأحد أصلاً و إن کان من حیث أسمائه و صفاته و مراتبه ، فلا یکون دلیلاً علی حقیقته من حیث حقیقته ، فثبت ما قلناه .

و أمّا ماقیل من حدیث الاکتساء ، فهو مؤیّد لما قلناه من أنّ حقیقة العلّة ، من حیث کنه مغرب ذاتها ، سیّما حقیقة الوجود ممّا لایمکن أن تصیر مشهودة بسبب غیرها و معالیلها . لأنّ المشهود فی المثال لیس حقیقة العلّة بحقیقتها ، بل من جهة ظهورها و من حیث مرتبتها و تجلّیها الّذی هو دون المتجلّی ، مع أنّ التّجلّی فی الأحدیّة محال ، فلابدّ من کثرة لاتکون حاصلة فی حاقّ ذات العلّة و أحدیّتها کما لایخفی . نعم حقیقة الوجود ، التّی لا تقبل العدم بذاتها و لذاتها ، من حیث مرتبة واحدیتها الأسمائیّة ، یمکن تصوّر الحدّ [1] و البرهان لها ، بل حدّ کلّ شیء و برهانه حدّها و برهانها عند من اکتحل بصره بنور التّوحید ، و إن کانت هی أیضاً من جهة أخریٰ لاحدّ لها ولا برهان علیها .

فإن قلت : إذا لم یکن ماسواه برهاناً علیه ، فلا یمکن أن یکون ، تعالیٰ شأنه ، برهاناً علیه ، مع أنّه قد تطابقت العقول وَالسِنَةُ اهل التمیز و المعرفة علی أنّه البرهان و الدّلیل علی کلّ شیء . بیان اللّزوم : أنّه لمّا کان بحقیقته المقدّسة غیر مکتنه و لامشهود لأحدٍ ، فلا یمکن أن یکون شهوده ذهناً أو خارجاً علّة لشهود غیره . و لو کان باعتبار تجلّیاته و أسمائه و صفاته ، و مرتبة الواحدیّة و الأحدیّة الذّاتیّة ، و التّعیّن الأوّل والثّانی ، فهذا مع أنّه مستلزم للمطلوب : من عدم کونه بذاته المقدّسة برهاناً علی شیء ، لیس بصحیح فی نفسه . إذ کما أنّه لایمکن اکتناه حقیقته المقدّسة ومشاهدة ذاته الوجوبیّة ، لایمکن أیضاً اکتناه أسمائه و صفاته و حضرة أحدیّته و واحدیّته ، لما قد تقرّر فی مقارّه

---

۱ ـ المراد بالحد ؛ الحد الوجودی کما مر فی المنطق من ان المعلول حد ناقص للعلة والعلة حد تام للمعلول ؛ منه ، قده .

من أنّ الاسم عين المسمّىٰ من وجه و أنّ كمال الإخلاص له نفى الصّفات الزّائدة عنه ، تعالىٰ .

قلت : التّصديق بوجوده ، تعالى ، غير متوقف على اكتناه حقيقته المقدّسة و مشاهدة ذاته الوجوبيّة ، بل هو ، تقدّست أسمائه و تعالىٰ شأنه ، لمّا كان دالّاً على ذاته بذاته ، فكفىٰ به دليلاً على ذاته و شهيداً و برهاناً على كلّ شيء غير ذاته : « اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ »[1]. و أمّا غيره فلمّا كان فى ظهوره محتاجاً إلى فيضه و سبب جوده ، و هو نفس الفقر و الفاقة إليه فى وجوده ، فلا يمكن أن يصير مشهوداً بدون شهوده ، حتّىٰ يصير دليلاً يدلّ عليه ، مع أنه ليس لغيره من الظّهور ما ليس له ، حتّىٰ يكون هو المظهر له . فصدق فيه : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ[2] و هُوَ بكلّ شيءٍ مُحيط ، و ما قال به أعرف الخلق به فى دعائه : «متىٰ غِبْتَ حتّىٰ تَحتاج إلى دَليل يدلّ عليك ، و متىٰ بعدتَ حتّىٰ تكونَ الآثار هى الموصل إليك » .

فان قلت : فكما أنّ التّصديق بوجوده لايتوقّف على اكتناه حقيقته و ذاته ، فكذلك التّصديق بوجود الآثار لايتوقّف على اكتناء حقيقتها الّتى هى ظلّ حقيقته ، ولا يمكن اكتناهها من دون مشاهدة ذاته ، بحكم ذوات الأسباب لا تعرف إلّا باسبابها .

قلت الأمر فى الماهيّات ، و إنْ كان كما بيّنته و صوّرته ، إلّا أنّ فى الوجودات ليس الأمر كذلك ، إذ ليس لها حقيقة غير الوجود ، حتّىٰ يمكن التّصديق بالوجود من دون مشاهدة الحقيقة و ملاحظتها . مع أنّا لو سلّمنا ذلك ، فلا شكّ أنّ التّصديق بوجود الشّيء لاينفكّ عن شهوده ، ولو لابالاكتناه ؛ وقد دريت أنّ شهود المعلول من دون شهود العلّة ولو بالشهود النّاقص مُحال . لأنّه من جميع الجهات و الحيثيّات ربط صرف و فقر محض إليها ، كما قال قطب الموحّدين و خاتم الأولياء أجمعين ، عليه السّلام : «ما رايت شيئاً إلّا وقد رأيتُ اللهَ قبله و بعده و معه و فيه» .

---

١ ـ فصلت (٤١) ، ٥٣ .

٢ ـ الشورى (٤٢) ، ١١ : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .

فأن قلت : ما ادّعيته مخالف لما قد قضت الضّرورة على خلافه . فإنّا نرىٰ جمعاً غفيراً من العقلاء قد أنكروا الصّانع مع تصديقهم بوجود المحسوسات ، بل و غيرها . مع أنّ الشّيء المحسوس الإحساس به كافٍ فى التّصديق بوجوده ، ولا يتوقّف على الإحساس بعلّته سيّما فيما هو برىء عن مجانسة الحسّ و الحاسّ و المحسوس .

قلت : أوّلاً ، كلّ من انتحل إلى شريعة العقل و الإدراك وكان له أدنىٰ دِرْيَةٌ و شعور معترف بوجود الصّانع النّاظم لنظام العالم ، و المفيض لحقائق الممكنات الجائزات و المعطى لهويّات الحادثات الفاقرات من حيث لايشعر ؛ إلّا أنّ النّزاع و الاختلاف إنّما هو فى الالقاب و الأسامى ، فطائفة عبرت عنه بالدّهر ، و فرقة بالطّبيعة ، و أخرى بالقدماء الخمسة ، و بعض بالأجرام الصّغار الصّلبة ، إلى غير ذلك من الألقاب والأسامى المذكورة فى محلّها .

و ثانياً . الإدراك البسيط و العلم المفرد السّاذج حاصل لكلّ أحد بالمبدء الأعلى و الواجب الوجود الحقّ ، تعالىٰ شأنه . فيكون كلّ ذى إدراك و معرفة مصدّقاً بوجود العلّة قبل المعلول وبعده ومعه وفيه ، بالإدراك البسيط ، و إن لم يكن له علم بذلك الإدراك و المعرفة فى بعض الموجودات ، كما أخبر ، تعالىٰ ، به فى القرآن المجيد و الفرقان الحميد بقوله ، تقدّست أسمائه : «إن مِنْ شَيءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ[1]» الآية . وقيل بالفارسية فى هذا المعنى :

دانش حقّ ، ذوات را فطريست

دانش دانش است ، كان فكريست

فجميع الموجودات الآفاقية والأنفسية مفطور على معرفته ، تعالىٰ شأنه ، بالفطرة «الّتى فَطَرَ الله النّاسَ عَلَيها»[2] ، مجبول على حمده و تسبيحه و الاعتراف به قبل معرفة كلّ شيء ، حتّىٰ ذاته و حقيقته و مهيّته و إنّيّته .

١ ـ الاسراء (١٧) ، ٤٤ .

٢ ـ الروم (٣٠) ، ٣٠ : «فطرت الله التى فطرالناس عليها».

و ثالثاً ، قد عرفت أنّ عرفان البسائط الوجوديّة ، و الإنّيات المحضة السّاذجة لايكون إلّا بالعلم الحضوريّ الشّهوديّ النّوريّ ، والمدّعىٰ : أنّ مشاهدة المعلول ، من الجهة الّتى بها معلول ، و الحضور معه ، لايمكن إلّا بمشاهدة العلّة و الحضور معها ، والعلم بالمحسوسات ، و إن كان من طريق الحسّ ، إلّا أنّ الحكم العدل والمصدّق بوجود الأشياء و حدوثها هو العقل و هو بالعلم الحصوليّ الصّوريّ لايدرك إلّا مفاهيم الاشياء و ماهيّاتها . فلذلك قد يتأخّر تصديقه بوجود العلّة عن تصديقه بوجود المعلول ، من جهة أنّه لم يعرف العلّة إلّا من حيث اتّصافها بمفهوم الوجود ، و أنّه مصداق الوجود والعلّة و الشّيء و نحوها ، لامن جهة وجودها الخاصّ بها .

و رابعاً ، مما شهدت به ضرورة العقل ، أنّ عرفان المعلول من أىّ طريق كان : من طرق الحسّ ، والخيال ، والعقل ، و نحوها لايمكن إلّا بعون العلّة و حولها و قوّتها . فإنّ المعرفة و الإدراك أيضاً معلول محتاج إلى العلّة . فكما أنّ ذات المعلول ظلّ ذات العلّة ، فكذلك العلم و المعرفة به إنّما يكون بنورها الفعلى و إفاضتها العلميّة . فإذا كان عرفان المعلول بسبب العلّة ، ثم : صار هو دليلاً عليها فى نظر العقل المشوب و الإدراك الضّعيف ، لو سلّم ذلك ولو فى موطن العلم الارتسامى ، لم يكن الدّليل على العلّة بالحقيقة ، إلّا ذاتها الحقّة ، لاالمعلول الّذى هو شأن من شؤونها . و أيضاً المعلول ، لمّا كان طوراً من اطوار العلّة و ظهوراً من ظهوراتها ، فلا يمكن أن يصير دليلاً على العلّة من جميع شؤونها و جهاتها . بل لوفرض دلالته عليها ، لكان دليلا عليها من الجهة الّتى هى بها علّة له ، و هو بها معلول ، و قد تقرّر فى محلّه أنّها [1] عين ذات العلّة و المعلول ، و أنّ ذات المعلول نفس الرّبط بالعلة ، و معلوم أنّ مشاهدة الرّبط و ملاحظة الوجود الحرفى ، لا يمكن إلّا بمشاهدة ذى الرّبط و ملاحظته ، فكيف يمكن أن يصير المعلول دليلاً على العلّة ومثبتاً لها .

و أيضاً دلالة المعلول على علّته ، متوقّفة على العلم بالعلّيّة ، و أنّه كلّما وجدت

---

١ ـ اى : «ان الجهة التى هى بها علة».

العلّة يجب وجود المعلول . فان حصل العلم بوجود المعلول مطلقاً ، فإمّا أن يحصل بسببه العلم بوجود العلّة المعيّنة ، أو يحصل العلم بوجود علّة ما . و الأوّل ليس بممكن أصلاً لوكان المشهود المعلول ، لا من الجهة الّتى هو بها معلول للعلّة المعيّنة . و إن حصل العلم بعلّة ما ، فلم تكن العلّة المعيّنة معلومة بسبب العلم بالمعلول . و إن حصل العلم بالمعلول ، من الجهة الّتى هو بها معلول للعلّة المعينة ، فهذا لايمكن إلّا بالعلم بالعلّة المعيّنة ، لاغير : من جهة أنّ مشاهدة الربط قبل ملاحظة ماهو[1] ربط به مُحال فى شريعة البرهان .

و أمّا ماذكر من حديث المشاهدة والوجدان ، و دلالته على صحة ماادّعى من إمكان دلالة المعلول على علّته حقيقة ـ كما يترائى من أنّه يحصل الاحساس بالمعلول قبل الإحساس بالعلّة ، ثم يحصل العلم بها بسبب الإحساس بالمعلول ، مثل أنّه يحسّ بحرارة النّار ، ثم يحصل بسببه العلم بوجود النّار ـ فلادلالة فيماذكر أصلاً . فإنّ الإحساس بالحرارة الخاصّة عين الإحساس بالنّار ، لا أنّه حاصل قبله . و أمّا العلم الحصولى الارتسامى بوجودها ، من قِبَل العلم بالحرارة ـ لو فرض تأخّره عن الإحساس بالحرارة ـ فهذا مما لادلالة فيه . لأنّ المعلوم فى العلم الارتسامى ليس وجود العلّة من حيث وجودها الخاصّ بها ، بل من حيث أنّه مصداق لمفهوم الوجود و الشّىء مطلقا و نحوهما .

و بالجملة لواريد بالدّليليّة الدّلليّة الحقيقيّة ، فليس على الحقّ ، تعالىٰ ، من غيره دليل أصلاً : إذ ليس فى الدّار غيره ديّار . ولو فرض الممكنات غيرآله ، فالممكن الوجود بالذّات ممكن الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات ، الّتى منها الحيثيّة الدّليليّة و المرآتية فهو محتاج فى دليليّته إليه ، تعالىٰ ، فهوالدّليل على ذاته ، لاماهو فيىء ذاته . ولو اريد بها الدّليليّة الاصطلاحيّة والدّلالة فى العلم الحصولى الارتسامى ، فهذا صحيح من وجه ، و غير صحيح من جهة أخرى ، كما أشرنا اليه ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : «**كالثّابت العين**» الخ ٣/١٦ .

قد ذكر تعاريف متعدّدة للوجود والعدم فى الكتب المبسوطة : مثل قولهم الموجود

---

١ ـ اى : «الربط» .

ما يكون فاعلاً أو منفعلاً ، أو ينقسم إلىٰ الحادث و القديم ، أو ما يمكن أن يخبر عنه ، أوالثّابت العين والمنفيّ العين . و وجه لزوم الدّور فى هذه التّعاريف ، لواريد بها التّعريف الحقيقيّ ، أو لزوم التّعريف بالأخفىٰ ، واضح : من جهة أن الكون و الثّبوت مراد فان للوجود ، و أنّ الموجود مأخوذ فى التّقسيم إلى الفاعل والقابل والقديم و الحادث و نحوهما و الإمكان سلب الضرورة عن طرفى الوجود و العدم . إلّا أنّ الدّور فى الأخير مضمر ، و فى غيره مصرّح ، إلّا أن يجعل الوجود الرّابطى أيضاً من أقسام الوجود ، و يجعل لزوم الدّور فيه من جهة أخذ وجود امكان الخبر له ، فيكون مصرّحاً فيه أيضاً ، إلّا أنّه لااختصاص له بهذا ، بل يجرى فى الجميع .

ولكن لودقّقت النظر ، علمت أنّ بعض هذه التّعاريف مرجعه إلى تعريف الشّيء بنفسه ، و تقدّمه على نفسه ، لا إلى الدّور المستلزم لتوقّف الشيء على نفسه ؛ فتدبّر !

وإنّما لم يذكر التّعريف الّذى ذكروه للعدم ، مع أنّه قد جعل أولى الغرر من المقصد الاوّل : فى الوجود والعدم ، إمّا لانّه يعرف بالمقايسة إلى تعريف الوجود ، و إمّا لأنّه من حيث أنّه عدم و نفى صرف ، مما لاخبر عنه أصلاً ولاصورة له فى الاذهان ، حتّى يعرف بالتّعريف الحقيقيّ أوالإسمى . فلو عرّف بتعريف أو عبّر عنه بتعبير ، فذلك من جهة إضافته إلى الوجود ، و استشمامه من هذه الحيثيّة رائحة من الوجود . و بعبارة أخرى ، لمّا كان نور الوجود وسِعَ كلّ شيء حتّى عدمه و نقيضه ، سرت أحكامه فيه أيضاً ، فعرّف نقيضه و مقابله بمقابل تعريفه ، من جهة أنّ المعرّفيّة من جملة أحكامه و أحواله . فبعد بيان تعريفه لايحتاج إلى بيان تعريف مقابله ، من جهة أنّ الاشياء تعرف بمقابلاتها و نقايضها ، و من جهة أنّ التّعريف بالحقيقة لِما اتّسعه نور الوجود . و إمّا لأنّ المعرّف إنّما هو مفهوم العدم ، وهو من الوجودات أو الموجودات الذهنيّة . و إمّا لانّ المبحوث عنه فى الفلسفة الأولىٰ الوجود والموجود ، و أمّا العدم و المعدوم ، فالبحث عنه بالعرض : إمّا من جهة أوله إلى البحث عن الوجود ، أو من جهة نفعه فى البحث عنه ، فلانظر للفيلسوف إلى العدم بالأصالة ، حتّىٰ يحتاج إلى بيان جميع ما أدّىٰ إليه نظر الغاغة العامّة من المسمّين

بالمتكلّمين فى هذا الباب و أمثاله .

و فى التّعبير بالثّابت العين ، دون ثبوت العين . إيماء إلى بساطة مفهوم المشتق ، و اتّحاد الموجود مع الوجود حقيقةً و ذاتاً . و أنّه ثبوت و ثابت بذاته ، كما أنّه وجود و موجود بذاته ، لا من حيث اتّصافه بأمر آخر و احتياجه إلى حيثيّة تقييديّة زائدة ، كالمهيّة . فكانّ المعبر به[1] ممن استشمّ رائحة التّحقيق و وصل إلى مابلغ إليه نظر الفهلويّين من الحكماء الشّامخين فى أمر الوجود .

إن قلت : بناء على جعل نقيض هذه التّعاريف تعريفاً للعدم ، يصير تعريف العدم مالايمكن أن يخبر عنه ، مع أنّ هذا الحكم إخبار عن العدم بعدم الإخبار ، و هل هذا إلّا التهافت ؟

قلت : هذه و أمثالها من الشّبه نظير شبهة المجهول المطلق ، وقد ذبّت : باختلاف الحمل ، و أنّه مجهول مطلقاً بالحمل الأوّلى الذّاتى ، و معلوم بوجه مّا بالحمل الشّايع الصّناعى ، و من شرائط التّناقض اتّحاد الحمل . و فى المقام ما هو عدم بالحمل الأوّلىّ ممتنع الخبر عنه ، و لمّا كان هو بالحمل الشّايع من المفاهيم الموجودة فى الذّهن ؛ أخبر عنه بامتناع الخبر . فالمراد أنّ الموجود ممكن الخبر عنه من جميع الجهات و بأىّ حمل كان ، بخلاف العدم ، فانّه ممتنع الخبر عنه من حيث أنّه عدم و نفى صرف ، و إن أمكن الخبر عنه من جهة أنّه مفهوم من المفاهيم ، و اتّسعه نور الوجود .

و يمكن أن يكون التّعبير بالثّابت العين للإشارة إلى أنّ الوجود ليس بقابل لنقيضه و مقابله أصلاً ، بخلاف المهيّة ، فإنها قابلة للاتّصاف بالعدم ، و إذا اتّصفت به لايبقى عينها و ذاتها أصلاً . أو للإشارة إلى أنّ اتّصاف الوجود بالتّغيّر و التبدّل و التّجدّد و الحركة ، عند غاية نزوله و انبساط نوره ، ليس من جهة ذاته و حقيقته ، بل من جهة تشابكه بالعدم و اتّحاده مع المهيّات و انصباغه بصبغ زجاجات القوابل الامكانيّة ، فهو ، من حيث أنّه وجود ثابت العين و الذّات ، لا تبديل لكلماته أصلاً .

---

۱ ـ اى : «بالثابت العين» .

أو إشارة إلى ما أدّى[1] إليه ذوق الموحّدين ، من أنّ الوجود و الموجود الحقيقيّ منحصر فى الواجب ، تعالىٰ ، و الباقى أفياء أسمائه و صفاته و أشعة لمعات[1] ذاته و عكوس سبحات وجهه ، و يعبّر عنه بـ«نمود» الوجود . فهو «الّذى فِى السَّمَاءِ إِلَـٰهٌ وَ فِى الأَرْضِ إِلَـٰهٌ»[2] ، و ثابت بذاته و حقيقته فى جميع المجالى والحضرات ، منزّه عن التّغيير والتّبديل والاتّصاف بصفات الأكوان والمحدثات ، بخلاف الحقائق الإمكانية والمهيّات الجوازيّة ، فإنّها متجدّدة آناً فآناً بمقتضى : «بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ[3]» وكلّ يومٍ بل آنٍ هو فى شأن من الشؤون ، الّتى تبديها و لا تبتديها . أو إشارة إلى أنّه ثابت الذّات ، متبدّلة الشّئون : «أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِى السَّمَاءِ»[4] . و بالجملة : إرادة كثير من معان العين مناسب للمقام ، على ما سنشير إليه فى مستأنف الكلام .

والمراد من الامكان فى التّعريف المذكور ، على ما ذهب إليه كثير من المتكلمين ، الامكان الخاصّ ، كما هو المستفاد من تقريرهم فى بيان الدّور ، فان وجود الخبر و عدمه بالنّسبة إليه على السّواء . ولكن يمكن أن يكون المراد به الإمكان العامّ ، الّذى يجتمع مع الوجوب و الامتناع الخاصّ . فانّ الوجود ، باعتبار غَيب هويّته الوجوبيّة الالهية ، ممّا لا خبر له أصلاً ، إذ لا اسم له و لا رسم حتّىٰ يمكن أن يخبر عنه . و باعتبار مرتبته الواحديّة و الالهية و ربوبيّته واجب الخبر عنه « إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَـٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ »[5] و يمكن أن يراد بالإمكان ما يعمّ الجهات الثّلث ، إذ باعتبار مراتبه النّازلة و درجاته السّافلة ممكن الخبر عنه بالامكان الخاصّ ، لانّه يمكن

---

۱ - بالاصل : «لمعاته».

۲ - الزخرف (۴۳) ، ۸۴ : «وهو الذى فى السماء اله و فى الارض اله و هو الحكيم العليم» .

۳ - ق (۵۰) ، ۱۵ .

۴ - ابراهيم (۱۴) ، ۲۴ .

۵ - الاسراء (۱۷) ، ۴۴ .

أن يخبر عنه بأنّه شيء وموجود و ثابت و نحو ذلك .

فإن قلت : الخبر بالنّسبة إلى المراتب السّافلة واجب لا ممكن ، إذ كلّ موجود مخبر عنه بانّه موجود وشيء . قلت : كون الشيء فى حدّ ذاته قابلاً لان يخبر عنه ، وله شأنية الخبر عنه غير ملازم لفعلية الخبر و وجوبه . و بعبارة أخرى : شأنية الخبر عنه ثابتة له بالوجوب ، إلّا أنّ نفس الخبر ثابت له بالامكان الخاصّ ؛ فتأمّل !

فإن قلت : العدم أيضاً ممكن أن يخبر عنه باعتبار مفهومه ، بل مطلقاً ، و لو بأنه ممتنع ونحو ذلك . قلت : قد مرّ أنّ إمكان الخبر بالنّسبة إليه ليس من حيث أنّه عدم ، بل من جهة مفهومه الذّهنىّ و مشموليّته لنور الوجود فى موطن التّصور . و بالجملة يجب أن يتذكّر ما اسلفناه فى ذلك : من اختلاف نحوى الحمل و غيره ، حتّىٰ تدفع الشّبهة بحذافيرها .

فإن قلت : ما ذكر من التّعاريف إن كان لحقيقة الوجود فى قبال المفهوم ، يمكن أن يكون المراد من الثّابت العين ما أفدته من المعانى ، ولكن لو كان لمفهوم الوجود ، كما يرشد إليه قوله : «مفهومه من أعرف الاشياء» الخ ، لم يكن ما أفدته مناسباً للمقام ، كما لايخفىٰ . و أيضاً ، مفهوم العدم مشارك مع مفهوم الوجود فى إمكان الخبر ، فلا يخرج من التّعريف مفهوم العدم بل يدخل فيه ، مع أنّ المقصود إخراجه عنه . و أيضاً ، لايستقيم تعريف العدم بأنّه مالايمكن الاخبار عنه .

قلت : التّعاريف المذكورة فى المقام ، بناءً على كونها لفظيّة ، لاضير فى أن تجعل لحقيقة الوجود أو لمفهومه و عنوانه ، إلّا أنه يكون على بعض التّوجيهات من حيث فنائه فى المعنون و حكايته عنه أو سراية حكمه إليه ، لامن حيث ذاته . والفرق بينه و بين العدم من جهة أنّ مفهوم الوجود ممكن الخبر من جهة نفسه ومن جهة معنونه ، و هذا بخلاف مفهوم العدم ، إذ لايمكن أن يخبر عن معنونه من حيث هو أصلاً .

قوله : «**أى مطلب ما الشّارحة**» الخ ۱/٤

أقول : أى الشّارحة اللفظيّة ، وكلامه ، قدّه ، فى الحاشية ، و إن كان يوهم

اتّحاد مطلب الما اللّفظية مع الاسميّة ، إلّا أنّ مراده ، قدّه ، ماذكرناه ، لانّه ، قدّه ، أجلّ شاناً من أن يخفىٰ عليه الفرق بين الما اللّفظيّة والاسميّة . و يكون نظره ، قدّه ، إلى الموارد الّتى يتّحد فيها المطلبان ، مثل ما لوكان اللّفظ فى عرف اللّغة او الاصطلاح موضوعاً لما هو ماهيّة الشّىء و حقيقته واقعاً . فانّه فى مثله ، قبل العلم بوجود ذلك الأمر ، لايكون إلّا مطلب واحد . وهو مطلب الما اللّفظيّة ، إذ هو بعينه مطلب الاسميّة . و لمّا كان المقام من هذا القبيل ، لم يفرق ، قدّه ، بينهما فى المقام . لأنّ الفرق بين الامرَين ، فيما لوكان الموضوع له اللّغوى غير ماهية الشّىء و حقيقته ، لايمكن أن يخفىٰ على ذى مسكة . فإنّه لوعُرّف بما يرادفه لغةً كان التّعريف لفظيّاً و إن عرف بجنسه و فصله قبل التصديق بوجوده ؛ كان التّعريف اسميّاً ويصير بعينه بعد إثبات الوجود حقيقيّاً ، وهذا بخلاف الاوّل ، فإنّه لايمكن أن يصير حقيقيّاً أصلاً .

و إنّما عبّر عنه بـ« پاسخ پرسش نخستين » ، لانّ السّؤال عن الشّىء يكون غالباً بعد العلم بمدلوله اللّفظىّ ، فيكون المسؤول عنه ، قبل العلم بوجود الشّىء ماهيّة مسمّاه ، الّتى هى مطلب ماء الاسمية . فنظره ، قدّه ، إلى الغالب ، و عبّر عنه بهذا التّعبير ، و لم يفرق بين المطلبين ، مع أنّ الماء الاسمى ليس جواباً للسّؤال الاوّل ، كما لايخفىٰ .

قوله : «**لأنّه مبدء أوّل لكلّ شرح**» الخ ٤/٤ .

و ذلك ، لانّ كلّ ماهو شارح لشىء يجب أن يكون موجوداً ، ولو فى الاذهان حتّىٰ يمكن أن يصير شارحاً له ، إذ المعدوم مطلقاً ليس بشىءٍ ولاخبر عنه ولاصورة له ، من حيث أنّه معدوم مطلق حتّىٰ يمكن أن يشرح شيئاً آخر . فكلّ شرح إنّما يحصل بالوجود ، فهو المبدء الاوّل لكلّ شرح . وهذا بخلاف غيره ، لانّ غيره إمّا العدم المحض اوالمهيّة . والعدم ، كما عرفت ، ليس بشىء ، حتّىٰ يمكن أن يصير شارحاً لشىء . والمهيّة مع أنّها وجود خاصّ ذهنى ، لو لم تكن موجودةً اصلاً تكون كالعدم المحض فى عدم إمكان الشّارحيّة . فكلّ شرح إنّما يتحصّل بالوجود ، فهو السّبب الاوّل لكلّ شرح . فلا يمكن أن يشرح ، لانّ شرحه إمّا بنفسه ، فيلزم توقف الشّىء على نفسه ، و إمّا بغيره ، وقد عرفت أنّ غيره ، من حيث أنّه غيره لايمكن أن يصير شارحاً له ، بل هو

إن صار شارحاً لشيء أومشروحاً، فانّمايصير كذلك بالوجود، فلو صارالوجود مشروحا به لزم الدّور ؛ و لا يمكن دفع الدّور بتعدد الجهة . اذ كلّ جهة تفرض شارحة للوجود، يجب أن تكون من جهة شارحيّتها موجودة، و إلّا لم تصلح للشّارحيّة . فلا يمكن فرض جهة للشّارحيّة ، لاتتوقف من تلك الجهة على الوجود ، حتّى[1] يدفع الدّور بتعدد الجهة . و أيضاً ، لو فرضنا للوجود شارحاً ، فيكون مقدّماً عليه ، فلا يكون الوجود مبدء اوّل[1] لكلّ شيء، بل ما هو شرح له يكون هوالمبدء الاوّل .

فإن قلت : لمّا تقرر فى محلّه ، أنّ للوجود أفراداً متخالفة أو مراتب متعددة ، فلا محذور فى أن يصير الشّارح لفرد من الوجود موجوداً بوجود آخر ، لا يحتاج فى أن يُشرَح بما هو شرح له ، و هو أيضاً ينشرح بفرد آخر و هكذا ، و لا ينتهى إلى فرد لايحتاج إلى شرح . ولوكان هذا تسلسلاً ، لكان تسلسلاً فى العلل الاعداديّة ، وقد تقرّر فى محلّه عدم امتناع التّسلسل فيها .

قلت : أوّلاً : الكلام ليس فى مراتب الوجود و أفراده ، بل فى نفس الوجود و حقيقته ، من حيث هى هى ، أو فى المفهوم ، من حيث حكايته عن الحقيقة على مذاق التّحقيق . ولاشكّ أنّها لواحتاجت إلى شرح ، لكان شارحها غير نفسها وغير فرد من أفرادها ، أو غير مرتبة من مراتبها ، و إلّا لزم تقدّم الشّيء على نفسه ، من جهة تقدّمها على فردها و مرتبتها .

و قد عرفت أنّ غيرها لا يمكن أن يصير شارحاً لها . لأنّ شارح الشّيء يجب أن لايكون مباثناً له ، و غير الوجود غير ملائم ولا مسانخ له ، فلا يمكن أن يصير شارحاً له . فلوكان غيره شارحاً له ، فمع أنّه مستلزم للدّور و غيره من المحذورات ، يلزم انشراح الشّيء بنقيضه ، أو ما هو فى قوة نقيضه ، وهذا محال ممتنع .

و ثانياً : لوكان فرد من الوجود محتاجاً إلى الشّرح ، من حيث أنّه وجود ، لاحتاج كلّ وجود إليه . و حينئذ فلو صار فرد منه شرحاً لفرد آخر ، فإمّا أن يكون شرحاً له ،

---

۱ ـ بالاصل : «اولا».

من حيث أنّه موجود ، فيلزم التّرجيح بلامرجّح ، لانّ نسبة طبيعة الوجود إلى أفرادها و مراتبها واحدة ، بل يلزم شارحيّة الشّيء لنفسه . و إمّا أن يكون شرحاً له ، من حيث أنّه موجود مقيّد و متعيّن ، فيلزم انشراح الشّيء بنقيضه أو ماهو فى قوّة نقيضه . لانّ التّعيّن انّما يحصل بغير الوجود ، لانّ صرف الوجود لايثنّى و لا يتكرّر ، و كل تعيّن مباين للتّعيّن الآخر بالذّات . و أيضاً الفرد الشارح إمّا أن لايحتاج إلى الشّرح من حيث أنّه موجود فيكون الوجود ، من حيث هو ، غير محتاج إلى الشرّح . و إمّا أن يحتاج إليه من حيث هو كذلك ، فيحتاج إلى شارح آخر فلو انتهى إلى موجود ، لايحتاج إلى الشّرح من حيث هو موجود ، فثبت المطلوب ، ولولم ينته إليه يلزم التّسلسل.

وقولك هذا تسلسل فى العلل الإعدادية ، من جهة أنّ الافكار معدّات للنّتائج ، مختلقٌ باطل . لانّ الكلام فى العلل القواميّة أو الشّارحة ، و هى يجب أن تكون متصوّرة حاصلة معاً فى الذّهن ، و عند لاتناهيها يلزم التّسلسل الممتنع ، مع امتناع إحاطة النّفس بالامور الغير المتناهية دفعةً ، ولو لم يلزم الاحاطة الدّفعيّة والاجتماع فى الوجود ، فالاحاطة التّدريجية أيضا غير حاصلة هيٰهنا ، نظراً إلى حدوث النّفس النّاطقة المبرهَن عليه فى محلّه ؛ فتامّل [1] ! .

فان قلت ماالمراد من الوجود الّذى لاشرح له ؟ فان كان المراد منه مفهوم الوجود ، فلا نسلّم أنّه مبدء أوّل لكلّ شرح . لانّ المبدء الأوّل لكلّ شرح فى باب التّصوّرات مايكون منتهى كلّ حدّ أو رسم وشرح . و مثل هذاالشّيء يجب أن يكون جنس الاجناس أو فصل الفصول او السّلازم القريب للفصل ، كالحسّاس و المتحرّك بالارادة للنّفس الحيوانيّة ، لواحد منهما ، ومفهوم الوجود لاشكّ أنّه ليس كذلك باتّفاق جميع الحكماء ؛

١ـ اشاره است باينكه بنابرقدم نفس ممكن است گفته شود : نفس در زمان غيرمتناهى آنرا دريافته ، يا بنابرحدوث نفس هم بگوئيم : نفس در أثر كمال تمام مقومات را درعقل فعال رؤيت كند ، و درآنجا هم چون بوجود جمعى بتبع وجود عقل فعال موجودند . پس احاطه بر امور غيرمتناهيه و تسلسل لازم نمى‌آيد ؛ اللهم مگر بر عقيده آنانكه مدركات آنرا تفصيلى ميدانند. منه.

مع أنّه بالمعنى المصدرى من الأمور الاعتبارية التى لايمكن أن تصير جنساً أو فصلاً لشىء أصلاً ، بل هو زائد فى الجميع عندالجميع . ـ و إن كان المراد منه حقيقة الوجود ، فهى مما لايمكن حصولها فى الذّهن ، فضلاً عن أن تكون مبدء أوّل لكلّ شرح ذهنىّ و تعريف حقيقىّ أو اسمى .

قلت : يمكن إرادة الأمرين جميعاً أمّا الأوّل فلانّ مفهوم الوجود مساوق مع مفهوم الشّىء ، و الّذى و الأمر ، و نحوها . و ما من تعريف ذهنىّ إلّا أخذ فى مُعَرَّفه أنّه شىء ، أو موجود ، أو أمر كذا . لانّه أعمّ المفهومات التّصوّريّة ، و لو لم يكن بعنوان أنّه جنس ، أو فصل لشىء منها ، بل من جهة أنّه من لوازم كلّ شىء ، و ممّا لابدّ من تصوّره فى كلّ تصوّر .

فان قلت : فيلزم على ماذكرت انقلاب جميع الحدود إلى الرّسم ، لتركّبها من الخارج و الدّاخل ، و المركّب من الخارج و الدّاخل خارج . و ايضاً لازم الشّىء غير داخل فى مقوّماته فى تصوّره ، و إلّا لزم أن لايكون لازماً بل مقوّماً له ، مع أنّ لكلّ شىء لازماً من اللّوازم ، فلو كان داخلاً فى تصوّره مع مقوّماته لزم ماقلناه ، ولولم يكن داخلاً معها فيه لم يلزم احتياجه فى تصوّره إليه مطلقاً .

قلنا : أولاً : إنّما يلزم ما ادّعيتَ من الإنقلاب ، لو كان المفهوم العامّ مأخوذاً فى الحدود مكان الجنس أو الفصل . أمّا لو كان من المقارنات التّصورية مع أحدهما ، فلايلزم ذلك ، لأنّ التّعريف فى الحقيقة حينئذ بالجنس والفصل . وثانياً : كلامنا فى التّعاريف والحدود المنطقيّة ، وهى ليست بحدود حقيقة ، ولذا قيل أنّ حقائق الاشياء مجهولة لنا ، لمكان مجهوليّة فصولها الحقيقيّة . و قد تقرّر فى محلّه : أنّ أكثر ما عدّ من الحدود فى فنّ الميزان ، فهى من الرّسوم فى الحقيقة ، و أنّ العرض العامّ لو قيّد بالخاصّة لجاز أخذه فى التّعريف الرّسمى . مع أنّ جنس الأجناس هو مجموع المفهوم العامّ مع القيود المأخوذة فيه ، مثل أنّ الجوهر معبّر عندهم : بالمهيّة التى شأن وجودها فى الخارج أن لايكون فى الموضوع ، مع أنّ مفهوم المهيّة ، كالوجود والشّيئيّة ، خارج عن ذوات الاشياء . فأذا كان مفهوم

الشّیء والوجود وما یساوقها مأخوذاً فی کلّ شرح ، فیکون هوالمبدء الأوّل لکلّ شرح.

و یمکن أو یکون المراد منه الثّانی ، أعنی حقیقة الوجود ، و أن یکون المراد بکونها مبدء کلّ شرح : إمّا باعتبار أنّ عنوانها و حکایتها ، الّتی هی بوجه عینها ، مبدء کلّ شرح فی الذّهن بالوجه الّذی عرفت ، وکذا هی[1] أیضاً مبدء کلّ شرح و ظهور وإظهار فی الخارج ، من جهة أنّها الظّاهرة بذاتها و المظهرة لغیرها . و إمّا باعتبار أنّ الوجود الذّهنیّ ، الّذی هو بوجه وجود خارجیّ ، و هو من مراتبها ، مبدء کلّ شرح ذهنی ، والوجود الخارجی الّذی هو مرتبة أخریٰ منها مبدء کلّ ظهور خارجیّ . و إمّا أن یکون المراد أنّ الوجود ، أی حقیقته ، لمّا کان مبدء کلّ ظهور فی الخارج ، یجب أن یکون عنوانه و حکایته مبدء کلّ شرح فی الذّهن ، من جهة أنّ الظّاهر عنوان الباطن ، والمجاز قنطرة الحقیقة ؛ فهی أظهر الظّواهر الوجودیّة و حکایتها أوّل الأوائل التّصوّریّة . أو المراد أنّها لمّا کانت مبدء کلّ ظهور ، فیجب أن تکون ظاهرة بذاتها فی کلّ موطن ، و إن کان ظهورها فی الذّهن من جهة حکایتها و عنوانها ، فیصیر هذا الکلام من الشّیخ دلیلاً علی ذهابه إلی أصالة الوجود .

هذا لو أرید بحقیقة الوجود الحقیقة فی قبال المفهوم ، الّتی مرتبة منها ، عند الفهلویین واجبة و مرتبة منها ممکنة . فإنّه لاشکّ أنّ کلّ مافی الخارج والذّهن ، بل نفس الخارج والذّهن ، من مراتبها و ظهوراتها ، وکلّ شرح ینتهی إلیها . ولو أرید بها حقیقة الوجود فی مقابل الظّل ، فکونها مبدء کلّ شرح أیضاً ظاهر ، لأنّ کلّ تحقّق و شرح إنّما یتحقّق و یتحصّل بالانتساب إلیها و بالإضافة الاشراقیّة النّوریّة المتحقّقة بینهما ، فهی الظّاهرة فی الذّهن و الخارج بکلّ شرح . وکلّ شرح من مراتب ظهوراتها و شرحها ، فإنّ الحیثیّات التّعلیلیّة والتّقییدیّة لکلّ شرح و إظهار تکون منها و بها ؛ فتدبّر !

فان قلت : لِمَ قیّد المبدء بالأوّل ، مع أنّه لو لم یقیّد به و قیل و هو مبدء کلّ شرح ، أفاد ما هو المطلوب من إثبات عدم احتیاجه إلی شرح ، لأنّه علی ذاك التّقدیر لم

---

۱ ـ ای : «حقیقة الوجود».

یکن مبدءً لذلک الشّرح ، مع جعله مبدءً لکلّ شرح .

قلت : لو قیل هو مبدء لکلّ شرح ، لعمّ ما لو کان مبدءً أوّلاً له [۱] ، أو مبدءً بعد المبدء الأوّل . و علی الثّانی یصیر مبدء لکلّ شرح بعد المبدء الاوّل ، و إن لم یکن مبدء لشرح المبدء الأوّل الّذی هو شرح له مثلاً ، أو هو فی عرضه . فیصیر قیدالمبدئیّة الثّانیة قرینة علی أنّ المراد هو المبدء لکلّ شرح بعد المبدء الاوّل ، أو لکلّ شرح غیر المبدء الأوّل الّذی هو شارح له . مع أنّه یمکن أن یکون زیادة هذاالقید لبیان ماهوالواقع ، لا لدخله فی اثبات ما هو المطلوب . أو یکون فائدة الزّیادة أن یصیر ما فرعه علیه ، بقوله «فلا شرح له» ، ظاهراً ، غیر محتاج إلی البیان ؛ فتدبّر !

قوله : «**بل صورته**» الخ ٤/٤.

للصّورة معان : منها مابه الشّیء بالفعل ، و منها مابه یظهر ، و منها الصّورة العلمیّة ، و منهاالنّقش والعکس القائم بالمرآة اوالمنتقش فی الجدار و نحوه . و المراد بهاهنا هوالمفهوم الذّهنیّ والصّورة العلمیّة ، او ما به یظهر ، بناءً علی أن یکون المراد من الوجود حقیقته العَینیّة ، فیکون المفهوم صورته . و جعلها بمعنی ما به الشّیء بالفعل ، و إن کان ممکناً بأن یراد ما به الشّیء بالفعل ذهناً ، أی یتحصّل به فعلیّته الذّهنیّة و ظهوره الذهنیّ ، وکذاالرّسم والنّقش !وکلّ هیئة و عرض ، نظراً إلی أنّ المفهوم الذّهنیّ عکس الوجود الخارجیّ و حکایة عنه عند من اکتحل بصیرته بنورالعرفان ، و إلی أنّ الصّورة العلمیّة مطلقاً من مقولة الکَیف عند کثیر منهم وهی عرض قائم بالنّفس ـ إلّا أنّ الأنسب بالمقام هوالمعنی الّذی ذکرناه .

و قوله : « تقوم بالنّفس » یعمّ القیام الصّدوری . و فائدة ذکر هذه الجملة أنّ کون الوجود مبدء لکلّ شرح ، وکونه لاشرح له غیر ملازم لحصول صورته فی النّفس من غیر توسّط ، لاحتمال ان لا تحصل أصلاً . و نفی هذا الاحتمال لا یمکن إلّا باثبات انّ لنامعلومات حاصلة فی النّفس منشرحة ، حتی یثبت ، بضمیمة انّ الوجود مبدء کلّ

۱ ـ ای : «لکل شرح».

شرح ، انّ صورته حاصلة ایضاً . و لمّا کان حصول ذلک مما قضت به الضّرورة و الوجدان ، لم یحتج فی بیانه الی تجشم دلیل و برهان . فلذلک صرّح بقیام صورته فی النّفس لدفع هذا الاحتمال ، واکتفی به عن ذکر دلیل و ترتیب قیاس و إقامة برهان .

و یمکن انیکون ذکره علی سبیل التّکرار، لمجردّ الایضاح و لبیان بداهته وکیفیة حصوله فی النّفس ؛ هذا المراد بالوجود [1] فإنّه علی ذاک التّقدیر یکون المراد بالصّورة ما ذکرناه ، ای مفهومه الذّهنیّ و صورته العلمیة . ولو کان المراد به [2] مفهومه، احتمل أن یراد بها[3] ماذکرناه أیضاً : بارادةالصّورة العلمیّة،لا المفهوم إذ لیس للمفهوم مفهوم. و یمکن ان یراد علی کلا التّقدیرَین ما به یظهر ، إذ صورة الشّیء ما به یظهر فی الذّهن أو فیالخارج ، فیکون المعنیٰ ، بل ما به یظهر ، هو فیالذّهن یقوم فی النّفس الخ .

وکذا یمکن علی التّقدیر الأوّل ، أی علی ان یکون المراد حقیقته ، إرادة ما به الشّیء بالفعل منالصّورة . وکذا إرادة بعضالمعانی ممکنة ، مع تکلّف بأن یراد ماتکون بهالحقیقة ظاهرة بالفعل فی الذّهن ، أی : مفهومه الّذی هو بمنزلة نقشه و رقشه و رسمه فی الذّهن ، بان یشبّه المفهوم الذّهنی بالعکس ، سیّما بناءً علی مذاق القائلین بأصالة الوجود و اعتباریّة المهیّة .

و بالجملة : یمکن أن یکون مراده ، قدّه ، من هذا الکلام إثبات غناء الوجود ، من حیث مفهومه و حقیقته ، عن التّعریف الحقیقی . أمّا مفهومه ، فلما تبیّن من کلامه هذا من انّه اعمّ الأشیاء ؛ و هذا مما یعلم من قوله : «لأنّه مبدء کلّ شرح» الخ . و أمّا حقیقته ، فلما ظهر من قوله : «بل صورته تقوم فی النّفس» الخ . فیکون قوله : «لأنّه» إلیقوله : «فلا شرح له» ، لبیان الجملةالأولیٰ ، و قوله : «بلصورته» الخ . لبیانالجملة الثّانیة . إذ ظهر منه انّه بسیط ، لاجزء لهذهناً و خارجاً اصلاً . لأنّه لو کان له أجزاء ،

---

۱ ـ الانسب : «هذا اذاکان المراد بالوجود حقیقته العینیة» .

۲ ـ ای : «بالوجود» .

۳ ـ ای : «بالصورة» .

لکان صورته تقوم فی النّفس بتوسط أجزائه ، لا من غیر توسّط شیء . إلّا أنّه لمّا کان بساطته مبیّنة فی مقامه ، أشار إلیها فی هذا المقام إجمالاً و لم یذکرها ، تفصیلاً ؛ فتدبّر !

و قوله : « فی النّفس » من باب المثال ، فان صورة الوجود قائمة فی جمیع المجالی الادراکیّة الکلیّة من غیر توسط ، إلّا أنّ النّفس لمّا کانت أقرب الأشیاء إلینا بعد المبدء فلذلک خصّها بالذّکر .

قوله : «حیث أنّ الوجود» الخ ٦/٤.

لما کانت الأجزاء الحدّیة منحصرة عند أرباب التّحقیق بالجنس والفصل ، وکان وجود الأجزاء الخارجیّة ملازماً لإثباتهما من جهة کونها مأخذاً لهما ، فسّر البساطة بنفی الجنس و الفصل . و انما جعلوا [1] الأجزاء الحدّیة منحصرة فیهما سیّما فی الوجود ، لو کان بفرض المحال له أجزاء ، لانّ وجود الجنس الّذی هو ما به الاشتراک الذّاتی لا یمکن بدون الفصل ، فکلّ ماله جنس فله فصل ، و وجود الفصل بناء علی نفی الفصل الوجودیّ مستلزم لوجود الجنس ، فکلّ ما له فصل فله جنس أیضاً . و أمّا بناء علی تحقّقه [2] و ثبوته ، فوجوده و إن لم یکن ملازماً لاثبات الجنس ، لجواز ترکّب المهیّة من أمرین متساویین ، إلّا أنّه ملازم مع التّرکیب الّذی هو منفی فی الوجود ، کما لا یخفی . و أمّا الأجزاء المقداریّة و حصولها بالفعل للشّیء فرع التّجزیة وهی فرع المادّة ؛ فتدبّر !

و المراد بالبساطة : إمّا البساطة المطلقة و نفی مطلق التّرکیب ، حتّی من المهیّة والوجود : بجعل الجنس و الفصل بمعنی ما به الاشتراک المبهم ، و ما به الامتیاز المعیّن ، حتّی یشمل مثل الوجود والمهیّة . و إمّا بعدم احتیاجه إلی البیان ، من جهة کونه مفروغاً عنه ، اذ الوجود سنخ غیر سنخ المهیّة ، فلا یمکن ترکّبه من المهیّة و نفسه . و إنّما قدّم الفصل ، للإشارة الی تقدّمه علی الجنس طبعاً ؛ فتدبّر !

---

۱ ـ «وانما جعلنا البساطة ملازمة لنفی الجزئین» خ ل.

۲ ـ ای : «تحقق الفصل».

قوله ، قدّه : «لانّ الرسم» الخ ۷/٤.

أى الرّسم الاصطلاحىّ ، و إلّا فالمعلول رسم ناقص للعلّة بوجه ، والعلّة حدّ تامّ وجودىّ ، كما فى العلّة الايجابية ، او رسم تامّ وجودىّ ، كما فى الوسائط الوجوديّة بالنسبة إلى مادونها .

فإن قلت : فنفى الجنس والفصل غير ملازم لنفى الحدّ ، لإمكان التّحديد بالفاعل و الغاية ، سيّما فى البسائط ، لأنّ ماهو و لِمَ هو فى البسائط واحد ، سيّما فى الوجود : فإنّ فيه ما هو و لِمَ هو و هل هو واحد ؛ و من هنا قيل ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها .

قلت : الكلام فى نفى الأجزاء الحدّيّة الذّهنيّة ، و إلّا فلاشبهة فى أنّ الوجودات المعلولة تحدّ بعللها الوجوديّة . ويكفى فى نفيها [1] إثبات البساطة بنفى الجنس والفصل . وان كان المراد نفى مطلق الاجزاء و مطلق الحدّ ، فيكفى فيه ما ذكره ، قدّه ، أيضاً . لأنّ العلّة الفاعليّة والغائيّة بمنزلة الفصل ، بل هما الفصل الحقيقىّ عند التّحقيق : من أنّ الحد و البرهان متشاركان فى حدودهما ، و هما متّحدان فى البسائط ، كما بيّنه المصنّف ، قدّه ، فى المنطق بقوله : «و فى وجودى اتّحد المطالب» . وكذا المراد بالرّسم الرّسم الاصطلاحى لا بالمعنى الأعمّ حتى يشمل الرّسوم الوجوديّة ، اذ لا ضير فى اثباتها للوجود و مراتبه ، فتدبّر !

قوله : «التى مقسمها» الخ ۷/٤.

لأنّ مقسمها المقول فى جواب ماهو ، وهو [2] و المهيّة و الكلّىّ الطّبيعىّ بمعنى واحد ذاتاً ، و ان اختلفتا اعتباراً .

فان قلت : مقسم الجنس والنّوع هو ما ذكرت ، أمّا مقسم الفصل والعرض العامّ و الخاصّ اىّ شىء هو فى ذاته ، أو فى عرضه العامّ او الخاصّ ؟

---

۱ ـ اى : «نفى الاجزاء» .

۲ ـ اى : «المقول فى جواب ماهو» .

قلت: المراد بشيئيّة المهيّة شيئيّة الكلّيّات الطّبيعيّة، الّتى كلّها من أقسام المفاهيم المبهمة والكلّىّ المفهومىّ. فان مقسم الكلّيّات الخمس المقول فى الجواب بمعنى المحمول، ولاشكّ أنّ المحموليّة من لوازم الماهيّات الكلّيّة المبهمة، دون الجزئيات المشخّصة. لأنّ كلّ تشخّص آب عن الحمل الّذى حقيقته الاتّحاد مع تشخّص آخر، من جهة إباء كلّ فعليّة عن الأخرى. و ما يرى من حمل الجزئى على الجزئى، ظاهرا فى قولهم: «هذازيد»، مأول الى إرادة «المسمّى[1] بزيد» عند ارباب التّحقيق، فيصير من قبيل حمل الكلّىّ على الجزئى، إذ ليس فى المقام شخصان، حمل أحدهما على الآخر، كما لايخفى.

و هذا الكلام منه، قدّه، إلى قوله: «و لأنّ المعرّف» الخ يمكن أن يجعل دليلاً على عدم إمكان أن يعرف حقيقة الوجود و مفهومه أيضاً بالتّعريف الحقيقى: حيث أنّ مفهوم الوجود أيضاً بسيط، من جهة مطابقة الحكاية مع المحكىّ و سراية حكم المعنون الى العنوان، و من جهة أنّه لا أعمّ منه حتّى يتركّب منه[1] و من غيره، و إلّا لزم وجود الكلّ بدون أجزائه. وكلّ ما يفرض مساوياً له فى العموم يكون مساوقاً له، فلا يمكن أن يصير جزء له. ولمكان أعميّته من كلّ شىء، لارسم له أيضاً، لأنّ الرّسم يميّز الشّىء عمّا عداه، وكلّ مافرض مغائراً له مصداق له، لأنّه إمّا موجود فى الخارج أو فى الذّهن حتّى الاعتباريّات والمفهومات العدميّة. والشّىء العامّ المطلق، بإطلاقه وعمومه، ممتاز عن المقيّدات و الخواصّ. من دون حاجة إلى مميّز رسمىّ أصلاً. هذا! لكن ذاك الدّليل الّذى ذكره المصنف، قدّه، بإفادة بساطة حقيقة الوجود ألصق و أليق، لأنّ شيئيّة مفهوم الوجود ليست من غير سنخ شيئيّة الماهيّة بوجه.

و أمّا التّعريف بالمثل و المشابه، فهو أيضاً منفىّ عن حقيقة الوجود، بل عن مفهومه. إذ ليس له مهيّة نوعيّة، حتّى يتصوّر له مثل، يندرج معه فيها، ولا يشابهه شىء، حتّى يجعل معرّفاً له، بل «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ»[2]، وهو بكلّ شىء محيط. ولأنّه

١ - اى: «من الاعم».

٢ - الشورى (٤٢)، ١١.

داخل بوجه فی التّعریف الماهویّ ، و قد عرفت أنّها لیست من سنخ المهیّة . فقوله : «و الوجود و عوارضه» الخ، دلیل علی أنّ مراده نفی التّعریف الحقیقیّ بالنسبة إلی حقیقة الوجود ؛ فتدبّر !

قوله ، قدّه : «**ولأنّ المعرّف**» الخ ۹/٤.

أی : یجب أن یکون أظهر و أجلی[1] من المعرّف فی المعرفة ، بالنّسبة إلی السائل . و إلّا لزم إمّا التّعریف بالأخفی[1] أو التّرجیح بلا مرجّح ، بل عدم إمکان التّعریف . لأنّ المساوی مع الشّیء فی المعرفة معلوم من الجهة الّتی یکون ذلک الشّیء معلوماً بها ، و مجهول من الجهة الّتی هو مجهول بها ، فلایمکن تعریفه به اصلاً .

وهذاالدّلیل یختصّ بمفهوم الوجود، لو کان المراد بالأظهریّة، الأظهریّة عندالذهن وفی العلم الحصولیّ . لانّ حقیقته[1] غیر حاصلة فی الذّهن أصلاً ، إلّا من جهة حکایتها وعنوانها الّذی هو مفهوم الوجود و مساوقاته ؛ اللّهم ، إلّا ان یراد الأظهریّة ، من جهة اظهریّة حکایتها من کلّ شیء ، فیمکن أن یجعل دلیلاً علی نفی المعرّف عن الحقیقة ، بتقریب ان یقال : لو فرض لحقیقة الوجود معرّف ذهنیّ ، لوجب ان یکون بما هو أظهر من حکایتها و عنوانها فی الذّهن . مع انّه لا اظهر من حکایتها ذهناً ، بل لا یمکن ان یحصل بغیر حکایتها وعناوینها، لان غیر عنوانها لایمکن أن یصیر مبیّناً و مُظْهِراً لها فی الاذهان، حتّی[1] یمکن أن تعرف به . ولو جعل دلیلاً علی نفی المعرّف عن المفهوم ، لکان اطبق علی المدّعی ولا یحتاج إلی ذاک التّقریب .

ولکن یرد علیه انّ هذامصادرة علی المطلوب الأوّل : حیث أن النّافی لبداهة المفهوم لایسلم هذه القضیّة . و الجواب عنه : أنّ المصنّف ، حیث اختار أنّ الحکم ببداهة الوجود بدیهیّ أیضاً ، یدّعی أنّ هذه القضیة بدیهیّة وجدانیّة ، لاخفاء فیها أصلاً ، و أنّ من أنکرها یکون منکراً لها باللّسان ، و قلبه مطمئنّ بالایمان . و یمکن ان یجعل هذا الکلام دلیلاً علی نفی المعرّف عن مفهوم الوجود ذهناً، و عن حقیقته ذهناً و خارجاً : أمّاذهناً ،

---

۱ ـ ای : «حقیقة الوجود».

فبالتّقریب الّذی ذکرناه ، و من جهة أنّ الوجود الذهنیّ و الظّهور الادراکیّ من مراتب تلک الحقیقة ، فهو فی الظّهور متأخّر عنها ، فکیف یمکن ان یکون مُظهراً لها ؟ و امّا خارجاً ، فلأنّ ظهور کلّ شیء بها خارجاً وهی أظهر من کلّ ظاهر فیه ، فکیف یتصوّر احتیاجها فی الظّهور إلی شیء غیرها ؟ و بالجملة ، لادلیل علیها مطلقاً ، لانّ کلّ دلیل یجب ان یکون أظهر من المدلول ، ولا أظهر من الوجود ، حیث أنّه الحقیقة الّتی بها ینال کلّ ذی حقیقة حقیقته ، فهو اظهر من کلّ شیء فی العلم الحصولیّ من جهة مفهومه ، و فی العلم الحضوریّ من جهة حقیقته . وهذا دلیل علی أصالته فی التّقرر والمنشائیّة للآثار .

قوله ، قدّه : «مفهومه» الخ ۱۰/٤.

أی من أعرف الأشیاء فی العلم الحصولیّ الارتسامیّ . و هذا دلیل علی انّ مراده من الوجود ، فی قوله : «ولا اظهر من الوجود» الخ ، مفهوم الوجود ، و منّ «الظّهور» الظّهور فی الذّهن .

قوله : «و کنهه» الخ ۱۱/٤.

إعلم : انّ الوجود قد یطلق و یراد به : مفهومه و حکایته الذّهنیّ ای ، ما یفهم من لفظه و یحصل منه فی النّفس عند إطلاقه ، و هو الموجودیّة المصدریّة . و هو امر اعتباریّ عندالجمیع ، بمعنی أنّه لیس فی الخارج شیء یصدق علیه الموجودیّة ، بل فیه شیء ینتزع منه العقل الموجودیّة . و عند اکثر القائلین باعتباریّة الوجود أمر الوجود منحصر فیها ، ولکن له فرد ذهنیّ ، یلاحظ العقل انضمامه إلی المهیّة فی صدق الموجودیّة علیها ، و لیس له فی الخارج فرد أصلاً ، و منشأ انتزاع هذا المفهوم أیضاً هو المهیّة الممکنة الخارجیّة المنتسبة إلی الجاعل : بناءً علی نفی المهیّة عن الحقّ ، تعالیٰ ، أو مطلق المهیّة العینیّة الّتی تکون منشائة للآثار ، إمّا بذاتها کماهیّة الحقّ ، تعالیٰ ، عند القائلین بأنّه مهیّة مجهولة الکنه ، او بانتسابها إلی الجاعل کماهیّة الممکنات ؛ و بعض القائلین

باعتباريّته يجعلون له فى الخارج فرداً ، غير أصيل ، بل مُنهمكاً فى المهيّة ، تابعاً لها فى التّقرّر .

وقد يطلق و يراد به : مايكون فى الخارج منشاءً للآثار و آبياً عن العدم بذاته ، ويكون مطابقاً لذلك المفهوم البديهىّ ، أى مفهوم الوجود ، و مصداقاً له خارجاً حقيقةً من دون حيثيّة تقييديّة : أعم من أن يكون حيثيّة تعليلية أم لا . و يكون ذلك المفهوم عنوانه و حكايته ، و يعبّرون عنه بالحقيقة فى قبال المفهوم . و هذا الإطلاق مختصّ بالقائلين بأصالته : من الّذين يجعلون له أفراداً حقيقيّة ، أصلية فى التّقرر و منشائيّة الآثار . و هذه الحقيقة هى الّتى اختلفوا فيها : بأنّه هل لها أفراد متبائنة أو مراتب متفاوتة . أوليس لها إلّا فرد واحد و مصداق فارد ، و ليس فى الخارج غيرها ديار ؟ أو هى مع ظهوراتها و أفيائها ؟

وقد يطلق و يراد به : مايكون مصداقاً للمفهوم ، مع نفى كافّة الحيثيّات والاعتبارات ، و يكون كلّ ما فى دار التّقرّر و التّحقّق فيئاً و ظلاً له ، و يكون اتّصافه [1] بالموجودية من جهة انتسابه و اضافته إليه بالاضافة الإشراقية النّوريّة ، و يعبّرون عنه [2] بالحقيقة فى قبال الظّل . و هذا الاطلاق يكون فى ألسنة القائلين بالتّوحيد الخاصّ الخاصّى ، و هو الّذى يكون مقتضى ذوق التّألّه ، بعد التّوجيه الّذى سيشير إليه المصنّف فى محلّه .

و قد يطلق و يراد به : مايكون مصداقاً للمفهوم من دون حيثيّة أصلاً ، و لكن مع نفى الغير مطلقاً و جعله كثنائية ما يراه الأحول . وهذا الإطلاق أكثر دورانه فى لسان القائلين بالتّوحيد الأخصّ الخواصّى .

و قد يطلق و يراد به : ما يكون كذلك ، و لكن مع إثبات الغير فى عين النّفى و نفيه فى عين الاثبات ، لا بان يجعل ظلاً له فقط ـ فإنّ فى هذا النّظر النّفى يتعلق بغير ما

---

۱ ـ اى : «اتصاف ما فى دار التقرر» .

۲ ـ اى : «عن ما يكون مصداقاً للمفهوم» .

يتعلق به الإثبات ، فإنّ المنفىّ الشّيئيّة الاصليّة و المثبت الشّيئيّة الظّلية ، و فى ذاك الاطلاق المنفى و المثبت ، كلاهما الشيئيّة و الظليّة الاصليّة ـ لكن بمعنى التّنزّه عن النّفى و الاثبات و التّشبيه و التّنزيه ، و عن التّحديد و الاطلاق المقابل له . و هذا الاطلاق عند صفاء خلاصة خاصّ الخاصّ .

و إقحام قوله : «والّتى ذلك المفهوم البديهىّ» الخ لإبانة المقصود ، بأنّه الحقيقة فى مقابل المفهوم ، و عدم التباسها بالحقيقة فى قبال الظّلّ ، و سائر إطلاقاتها . أو لدفع توهّم أنّ الحقيقة ، الّتى حيثيّة ذاتها الإباء عن العدم و منشأيّة الآثار ، عند القائلين باصالة المهيّة ، هى المهيّة . إذ القائلون باصالتها لا يجعلونها محكياً عنها بهذا المفهوم ، من دون حيثيّة أصلاً ، بل مع حيثيّة تقييديّة و تعليليّة . و المراد مايكون عنوانه ، من حيث هو هو ، لامع حيثيّة زائدة ، لأنّه المتبادر من كون الشّىء معنوناً لشىء آخر ، كما يؤيّد ذلك قوله : «الّتى حيثيّة ذاتها» الخ . لكن مع هذا القيد يخرج المهيّة عن كلا التّعبيرين ، و تنحصر الفائدة فيما ذكر أولاً . و يمكن أن يكون للتأكيد ، أو للاشارة إلى مايدلّ على مختاره من أصالة الوجود و اعتبارية المهيّة . لأن ما ذكره فى المقام من خواصّ الحقيقة لايوجد فى المهيّة عند القائلين بأصالتها .

قوله : «**فى غاية الخفاء**» الخ ١٣/٤.

أى بحيث لايمكن أن يتصوّر و يحصل فى الذهن أصلاً . اللّهمّ ، إلّا بتوسط الوجوه والعناوين الحاكية عنها ، المطلقة ، والوجود العامّ و النّوريّة ، والعلم ، والقدرة ، و الحياة و نحوها : من العوارض الغير المتأخّرة فى الوجود عنها [1] ، كما أشار إليه ، قدّه ، فى الحاشية نظراً الى اتّحاد العناوين الذّاتيّة مع المعنون ، وكون وجه الشّىء هو الشّىء بوجه . ولكن من جهة أنّ الشّىء إذا جاوز حدّه انعكس إلى ضدّه ، يكون فى غاية الظّهور و الجلاء فى الخارج ، بحيث يمكن أن يشاهده كلّ سليم البصر و البصيرة بالمشاهدة الحضوريّة . فإنّه قد استوى مع كلّ شىء وهو بكلّ شىء محيط . إذ لو لم يقدر بعض أعين الخفافيش

١ ـ اى : «عن الحياة».

علی النّظر إلی وجهه الكريم ، فذلك ليس إلّا من جهة قصور فی المُدرِك و إدراكه ، لا فی المُدرَك و ظهوره و إشراقه . اذ قد دريت أنّ مرجع بطونه إلا قصور الادراك ، و نهاية ظهوره ، و عدم اقتدار العيون الضّعيفة عن اجتلاء اعتلاء نوروجهه واكتناه نوره .

و بالجملة الحقيقة مقابل المفهوم من جهة العلم الحصولی ممتنعة الادراك و التّصور و الحصول فی الذّهن . و من جهة العلم الحضوریّ رفيعة الدّرجات : فبعض مراتبها ـ وهی الّتی فوق مالايتناهی[1] شدّة و مدّة و عدّة ، و يكون التّعبير عنها[1] بالمرتبة من جهة التّشبيه و المسامحة ، إذ هی أصل باقی المراتب و تمامها و بها تحصّلها و قوامها ـ و الحقيقة بالمعنی الثّانی ـ أی وجود الحقّ و صرف الوجود المنزّه عن كافّة الحدود و القيود ، الّتی ماهی بالمعنی الأوّل ظلّها و رسمها ـ لايمكن أن تكتنه أصلاً . وهو بكنه حقيقته فی الغَيب المَغرب الأخفی لايناله شیء فی الأرض ولا فی السّماء ، و من حيث أسمائه و صفاته ظاهر لكلّ شیء بمقدار قابليته و استعداده ، لا علی سبيل الاكتناه ، بل ما « مِنْ شَیءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِه »[2] .

و باقی المراتب : بعضها ، الّتی هی فی مرتبة الفعل معلوم بالعلم الحضوری لما فوقه و مشهود لما دونه ممن له قابليّة شهوده و الاستفادة من ترشّحات وجوده . و بعضها ، أی الّتی فی مرتبة الذّات ، باقٍ فی خفاء الاستتار و ظلمة الاحتجاب من حيث ذاته ، و إن كان حاضراً بتوسط الأنوار العلميّة ، والصّور النّوريّة الإشراقيّة الإدراكيّة .

قوله : **«و بهذاالبيت جمع بين قول من يقول»** الخ ١٤/٤.

إنّما لم يتعرض لقول من يقول : إنّه كسبیّ ، لظهور بطلانه : مما أفاده بقوله ، «وليس بالحدّ ولا بالرّسم» . لانحصار الاكتساب فی الحدّ و الرّسم بالمعنی الأعمّ بالتّفسير الّذی مرّ ذكره ، إن كان المراد كسبيّة حقيقته . وكذا من قوله : «وكنهه فی غاية الخفاء» الخ ، ومن قوله : «من أعرف الأشياء» الخ . إذ لا أعمّ ولا أعرف من الوجود .

١ ـ ای : «عن المرتبة التی هی فوق مالايتناهی» .

٢ ـ الاسراء (١٧) ، ٤٤ : «و ان من شیء . . .»

قوله : «**اذ لو حصلت فی الذهن، فإمّا**» الخ ۱۶/۴ .

أقول : وذلک لانّهم عرّفوا الوجود الذّهنی بأنّه مالایترتّب علی الموجود به آثاره المطلوبة منه .

فأن قلت : کلامهم هذا ناظر إلی غیر الوجود ، من المهیّات الّتی یزید وجودها علیها ، إذ الوجود لا یوجد بوجود زائد ، حتّیٰ یقال أنّه لو وجد بالوجود الذّهنیّ ، لکان کذا .

قلت : أوّلاً ، لافارق بین الوجود وغیره لو صار موجوداً فی الذّهن ، من حیث عدم ترتّب الآثار علیه ؛ لأنّ مقتضیٰ الوجود الذّهنیّ أن لایترتّب به علی الموجود به آثاره ، و مقتضیٰ الذّات لایزول إلّا بزوال الذّات . و ثانیاً ، لو لم یمکن أن یوجد الوجود بوجود زائد ، ثبت ما ادّعیناه من عدم إمکان حصوله فی الذّهن ، لما أفاده بقوله : وأیضاً «کلّ ما یرتسم بکنهه» الخ.

فأن قلت : الوجود الذّهنیّ نوع من الوجود ، ولا ضیر فی معروضیّة أحد أفراد الوجود ، أو أنواعه بفرد آخر ، أو نوع آخر منه ، و لا یستلزم أن یکون له مهیّة غیر الوجود .

قلنا : لو سلّمنا ذلک فی غیر الوجود ، فإنّما نسلّم فیما لو لم یکن مقتضی أحد النّوعین مبائناً لمقتضی النّوع الآخر ، و إلّا لزم الجمع بین المتنافیین . و أیضاً ، إنّما یتصوّر ذلک فیما یمکن أن یعرض له الوجود ، لا فیما هو نفس الوجود و حقیقته و هی موجودة بنفس ذاته و هویّته ، و عین منشأیّة الآثار بانیّته و شخصیّته ، و آبیةٌ عن العدم بماهیّته بمعنی ما به الشّیء هو هو .

قوله : «**فلم یکن حقیقة الوجود**» الخ ۱/۵-۲ .

أقول : و ذلک ، لأنّه لو لم یکن عین منشأیّة الآثار ، لصار من سنخ المهیّة الّتی هی من حیث هی لیست إلّاهی ، و لم یکن ما بالذّاتِ منشأیّة الآثار . مع انحصار الأمر فی ذلک بینه و بین المهیة ، الّتی المفروض فرض اعتباریّتها .

قوله : «**وأيضاً كلّما**» الخ ۲/۵ ـ ۳.

إنّما قيّد الارتسام بكونه بالكنه ، لجواز حصول حقيقة الوجود فى الذّهن ، باعتبار حكايتها الذّهنيّة الّتى هى مفهوم الوجود ، لابكنه حقيقته .

قوله : «**يجب أن يكون مهيّته**» الخ ۳/۵ .

و ذلك ، لما تقرّر : من أنّ حقائق الأشياء و ماهيّاتها محفوظة فى الذّهن و أنّها تحصل بماهيّاتها فيه .

قوله : «**والوجود لامهيّة له**» الخ ٤/۵.

و ذلك لأنّه سنخ غير سنخ المهيّة ، و مفهوم الوجود ليس مهيّة له ، بل من عوارضه المنتزعة من مقام ذاته .

قوله : «**و مهيّته الّتى**» ٤/۵.

اى ما به الشّىء هو هو.

قوله : «**و لا وجود زائد عليها**» الخ ۵/۵ .

لانّ الكلام فى حقيقه الوجود ، الّتى هى محيطة بكلّ الوجودات و عين جميعها ، و هى ما بالذّات الموجوديّة . و لايمكن أن تصير معروضة لنفسها ولا لمرتبة منها ، كما مرّ آنفا . فلا يقال : لِمَ لا يجوز ان تصير مرتبة من الوجود معروضة لمرتبة أخرى منه ، كما لا يخفى ؟

فى أصالة الوجود

قوله قدّه : «فى أصالة الوجود» ٧/٥.

لـمّا كانت هذه المسألة بمنزلة البحث عن الهليّات البسيطة، والبحث عن العوارض بمنزلة الهليّة المركّبة للوجود ، وكانت البسيطة مقدّمة لتحقيق سائر المسائل على مذاق المصنّف ، قدّه ، قدّمها عليها . و الفرق بين هذه المسألة و مسألة الأصالة فى المجعوليّة من وجوه :

منها أنّ هذه المسألة أعمّ مأخذاً و أوسع شمولاً من تلك ،

و منها تفرّع تلك المسألة عليها ،

و منها اختلاف الملاك [1] فيهما ،

و منها عدم الاستغناء عن إحديٰهما بالاخرى . إذ يمكن القول بأصالة المهيّة فى التقرّر مع القول بمجعوليّة الاتّصاف ، كما نقل عن فرقة ، أوكما ذهب إليه القائلون بثبوت المعدومات و أزليّتها ، من جهة أنّ المهيّات المعدومة أزليّة ، و الأزليّة تنافى المقدوريّة ، فيكون المجعول عندهم الاتّصاف دون المهيّة ، مع ذهابهم إلى اعتباريّة الوجود . و يمكن أيضاً أن يذهبوا إلى مجعوليّة الوجود ، و يقولوا بأصالتهما جميعاً ، كما احتمله بعض : أمّا المهيّة فلأنّها عندهم أزليّة غير مقدورة ، و أمّا الوجود فلأنّ النّافين للحال منهم ، إن قالوا باعتباريّة الاتّصاف ، فلابدّ لهم من أن يقولوا بمجعوليّة الوجود ، و إن كان هذا القول من سخائف الأقوال ، كذا قيل ، فتدبّر ! أو بعكس هذا من القول بأصالة الوجود فى التقرّر ، مع القول بمجعوليّة الاتّصاف ، كما نقل عن شيرذمة من المشّائين ، أوالمهيّة

---

١ - بالاصل : «المدك».

بناءً على أن يحمل عبارة صاحب الشّوارق عليه ، و هى ما أفاده لدفع حسبان ازليّة الماهيّات و استغنائها عن الجعل .

و منها أنّ أصالة الوجود فى التّقرّر تتمشّى فى الواجب والممكن ، بناءً على جعل الواجب ذا مهيّة ، و إن كان مخالفاً للبرهان ، وكذا أصالة المهيّة فيه[1] ، بخلاف الأصالة فى المجعوليّة .

قوله : « **كلّ ممكن زوج تركيبىّ** » الخ ۸/۵ .

التّقييد بالممكن لإخراج الواجب ، تعالىٰ ، فإنّه مهيّته إنيّته . و يمكن أن يخرج منه العقول القادسة ، و النّفوس المجرّدة ، من جهة أمريّتها ، لو جعل المراد منه الممكن الّذى ظهر فيه حكم الإمكان و الفقر و الفقدان خارجاً . إذ إمكانها[2] ليس بحسب نفس الأمر ، من جهة أنّها مندكّة الانيّات فى وجود الحقّ ، لانفسيّة لها خارجاً ، وجهة إمكانها مستورة تحت سطوع نور الوجوب المطلق و القيّوم الحقّ ، و نقصاناتها العقليّة منجبرة بكمال الله ، تعالىٰ شأنه .

والمزدوجيّة لمّا كانت على صنوف مختلفة و أقسام شتّىٰ ، قيّدها بالتّركيبىّ لإخراج باقى الأقسام ، فإنّ جميعها و إن اختصّ بالممكن ، إلّا أنّ المقصود بالذّكر هنا هذا القسم منها ، مع أنّه مبدء جميع الإزدواجات .

و المهيّة لها إطلاقات : من المقول فى جواب الماالحقيقيّة ، ومطلق الكلّىّ الطّبيعى و مطلق المقول فى جواب السّؤال عن الذّاتيّات و العرضيّات ؛ و مطلق المفاهيم الذّهنيّة ؛ و ما به الشّىء هو هو ، و ما يحكى عن الحدّ العقلىّ ، دون الخارجىّ النّفس الأمرىّ ، وهى مشتقّة عن المقول فى جواب ما هو بالإطلاق الأوّل ؛ و قد تطلق على ما يعمّ الحقيقة الموجودة و المهيّات المعدومة ، و هى بهذا الاطلاق أعمّ من الحقيقة و المقول فى جواب ما الحقيقيّة ، لاختصاصها بالموجودات الخارجيّة ، لعدم إطلاق الحقيقة و الذّات على

---

۱ ـ أى : « فى التقرر » .

۲ ـ أى : «العقول القادسة» .

المعدوم الخارجی ، إلّا نادراً ، کما قیل .

والوجود أیضاً له إطلاقات : منها الموجودیّة المصدریّة ؛ و منها مایتحقّق به الشیء فی نفس الأمر و یتذوّت به ؛ و منها الحقیقة فی قبال المفهوم ، و هی فی قبال الظّل ، أو فی قبال ثانیة ما یراه الأحول ؛ و منها الوجود الواجبی ؛ و منها مطلق الوجود الأعمّ من الذّهنیّ و الخارجیّ ؛ و منها المراتب الخارجیّة ، أو الأفراد النّفس الأمریّة للحقیقة بالمعنی الأوّل ؛ و منها الحصص الذّهنیّة لمفهوم الوجود الحقّ و المطلق و المقیّد إلی غیر ذلک مما أشیر إلی بعضها سابقاً .

والمراد هُنا من المهیّة ،کما صرّح به المقول فی جواب ماهو ، والکلّیّ الطّبیعیّ ، ومن الوجود مقابل المفهوم ، و الموجودیّة المصدریّة ، لأنّها اعتباریّة عند الجمیع و لم یقل أحد بأصالتها .

و قد یورد علی ما یذکر هنا ، بأنّه مخالف لما قرّر عند الحکماء الإشراقیّین ، من أنّ النّفس و مافوقها إنیّات صرفة و وجودات محضة ، و اختاره المصنّف وفاقاً لصدر المتألّهین ، قدّهما .

و یجاب عنه بوجوه : منها أنّ هذه القاعدة للمشّائین ،و القاعدة الثّانیة مما استقرّ علیها عقیدة الاشراقیّین ، فلا تهافت فی البین .

و منها أنّ للنّفوس و العقول القادسة نسبتین نسبة إلی مافوقها ، و هی من هذه النّسبة مشوبة بالمهیّة الحاکیة عن فقدها لکمالات ماهوفوقها و أشدّمنها وجوداً بالضّرورة، و نسبة إلی ما هو دونها ، و هی من هذه النّسبة عاریة عن المهیّة ، إذ لیس لها جهة فقدانیّة بالنسبة إلیه أصلاً [1] .

و منها أنّها من جهة فنائها فی الله ، تعالیٰ ، و بقائها به و هیمانها فی جلاله و جماله لیست مزدوج الذّات مع المهیّة ،بل هی بلامهیّة بلا ماهیّة الحقّ . و من جهة ملاحظتها

---

۱ ـ و ذلک یجیء فی العلل الطولیة ، و هی منحصرة فی العقول و النفوس الطولیة . اذ فیما دونها انقطع سلسلة العلیة و المعلولیة الواقعیة ، بل هی معدات. منه قده.

من حيث ذاتها ، مع قطع النّظر عن تلك الجهة لها مهيّة و وجود . و إذ ليس ذلك الهيمان و الفناء المحض بكماله حاصلاً لساير الموجودات السّافلة ، و إن كانت الوجودات طُرّاً و كلّاً من صقع الله و ربطاً صرفاً به و فقراً محضاً ساذجاً إليه ، اختصّ نفى المهيّة بها ؛ و إلّا يمكن أن يقال بسَرَيان هذا الحكم فى جميع الموجودات من حيث أنّها وجودات .

و منها أنّ المراد بالممكن ما كان جهة السّوائيّة و الامكان فيه ظاهرة ، و يكون فى الواقع و نفس الأمر . و النّفوس والعقول لمّا كانت من صقع الله وليست ممّا سوى الله ، على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ، فليس لها إمكان فى نفس الأمر ، بل إمكاناتها ذهنىّ عقلىّ ، و فقرها و نقصانها منجبر بكمال بارئها و مبدعها على ما ذهب إليه ، قدّس سرّه ، بخلاف باقى الموجودات ، فتدبّر !

و منها أنّ المراد بالمهيّة ما يحكى عن الفقد النّفس الأمرى ، و قد عرفت أنّ فقداناتها ذهنيّة صِرفة و عقليّة محضة .

و منها أنّ المراد بالمهيّة ما يحكى عن مطلق الحدّ ، و ما ذكر فى القاعدة ، من أنّها إنّيّات صِرفة ، المراد منه تجرّدها عن المادّة و المدّة ، لا المهيّة بالمعنى الأعمّ .

و منها أنّ الصّرف قد يطلق و يراد منه الصّرف المطلق ، بحيث لا يتصوّر ما هو أتمّ و لا أشدّ منه فى وجدان كمال الحقيقة ، بحيث يكون كلّ ما يتصوّر فرداً للحقيقة الوجوديّة أو مرتبة لها ، يكون دونه فى الشدّة و منغمراً و منطمساً تحت سطوع نوره ؛ و هذا المعنى منحصر فى الواجب ، تعالىٰ ، بالنّسبة إلى حقيقة الوجود . و قد يراد منه الصّرف بالاضافة و بالنّسبة ، أى ، لايكون مشوباً بغير الحقيقة ، و إن كان دون المرتبة الّتى فوق مالايتناهى ، بما لايتناهى شدّة و مدّة و عدّة ؛ ولا يفرق عن الصّرف بالمعنىٰ الأوّل إلّا بالشّدة و الضّعف . و المراد من كون النّفوس و العقول إنّيّات صرفة هذا المعنى ، لا المعنى الأوّل .

و منها أنّ المراد بهذه القاعدة الممكن فى قبال الواجب ، و نفى مطلق المهيّة عن الواجب ، تعالىٰ ، و من القاعدة الاشراقيّة الصّرافة الوجوديّة فى المرتبة الظّلية ، والوجود

المطلق ، أو المراد أنّها انيّات صرفة و لو بالعرض أىْ بعرض الواجب . و المراد من القاعدة المشّائيّة الازدواج الذّاتىّ و التّركيب الأوّلىّ .

و منها أنّ المراد من النّفس فى القاعدة الثّانية الكلمة القدسيّة الالهيّة ، و نفس الانسان الكامل المحمّدىّ ، صلى الله عليه ، و المراد ممّا فوقها المرتبة الأحديّة الذّاتية . و المقصود من كونها إنيّة صرفة عدم نقصانها فى مقام المظهريّة الأسمائيّة . و الخلافة الالهيّة . بحكم برهان التّمانع ، و أنّها نفس الفيض المقدّس و الأمر الواجبىّ ، لاالمأمور بالأمر و لا تعيّن طارٍ عليه . وكذا فى باقى العقول و النّفوس الكلّية ، الّتى هى أرواح الكُمّلين ، من الأنبياء و الأولياء .

ومنها أنّ المراد من الممكن الممكن بالامكان الذّاتىّ ، وهو وصف المهيّة الموجودة ، لا الإمكان الفقرىّ الّذى هو وصف الوجودات ، فيصير معنى القاعدة المشّائية كلّ ممكن بالامكان الذّاتىّ ، و هو المهيّة الموجودة ، مركّب من المهيّة و الوجود ، بمعنى أنّ لها جزئين . و هذا ليس من قبيل توضيح الواضح ، بل من قبيل أن يقال : كلّ حدّ تامّ مركّب من الجنس و الفصل ، و الجنس ما به الاشتراك و الفصل ما به الامتياز . فيكون ذكر الجزئين توطئة لبيان أحكام كلّ واحد منهما ، و ليس مقصوداً بالأصالة ، حتّىٰ يصير من قبيل توضيح الواضح . و بناء علىٰ هذا يخرج منها العقول و النّفوس ، بناءً على كونها إنيّات صرفة و وجودات محضة . إذ لا يصدق عليها أنّها ممكن بالامكان الذّاتىّ ، بل بالامكان الفقرىّ .

و منها أنّ الوجود يتكثّر فى مراتبه الغير المشوبة بالأعدام و النّقائص الخارجيّة ، ولا المتلوّنة بألوان زجاجات الموادّ ، الغير المتشابكة بالظّلمات بالشّدة والضّعف والكمال و النّقص ، اللّازمة للمعلوليّة و تضاعف جهاتها . و فى مراتبه النّازلة يتكثّر . نوع تكثّر بتكثّر القوابل و الموادّ ، و يتلوّن بألوان زجاجات الماهيّات . و المراد ممّا فى القاعدة الأولىٰ مطلق الماهيّة ، و فى الثّانية الحاكيّة [1] عن التّكثّر المادّىّ المنبعث عن القوابل .

---

۱ ـ أى : «الماهية الحاكية».

و منها أنّ المراد من كونها إنّيّات صِرفة أنّها أظلال بحتة للحقّ ، و وجهه الأتمّ الأكرم ، بمعنى إنهماك جهة ماهيّاتها فى الحقّ ، وخلوصها عن غيره ، تعالىٰ. فلا منافاة بين أن يكون لها المهيّة بالذّات ، و زوالها أو زوال حكمها عنها من جهة فنائها فيه ، تعالىٰ[1] . ولا منافاة أيضاً ، مع هذا القول و الذّهاب إلى اعتباريّة الوجود ، لأنّ المراد من المهيّة المنفيّة مايحكى عن شوبها بغير النّور ، بقرينة قوله : «و أنوار محضة» ، لامطلق المهيّة ، ولو مثل مفهوم الظّاهر بذاته و المُظْهِر لغيره ، لو جعل كالمهيّة لمطلق الأنوار أو نحوها ، من المهيّات الحاكيّة عن رتبة ذواتها و حقائقها .

و منها أنّ المراد بالإمكان الامكان الوقوعىّ ، و العقول ليست كذلك ، لعدم إمكان طريان العدم عليها واقعاً . أى : مايمكن طريان الوجود والعدم عليه واقعاً ؛ وهى[1] و النّفوس ليست كذلك .

قوله : «**لزم أن يكون كلّ شىء**» الخ ١٠/٥ .

إن قلت : ما أفاده ، قدّه ، بإطلاقه غير صحيح ، إذ لا يلزم على هذا القول كون الواجب شيئين ، لأنّ القائل بهذا القول من معاصريه ، قدّه ، كما نقله فى الحاشية ، ينفى المهيّة عن الواجب ، تعالىٰ .

قلت : أوّلاً يمكن أن يكون المراد تخصيص ما أفاده بالممكن ، أى : كلّ شىء من الأشياء الممكنة ، بقرينة قوله: «كلّ ممكن زوج تركيبىّ» . و ثانياً لو جعل كلّ واحد منهما أصلاً فى التّقرّر ، مع عدم القول بتركّب الواجب ، تعالىٰ ، من المهيّة و الوجود يلزم إمّا القول بتعدّد الواجب ، تعالىٰ ، و أن يكون أحد الواجبين مهيّة صِرفة ، بلاوجود و مبدء للماهيّات ، و الآخر وجوداً صرفاً ، و مبدءً للوجودات ، و هذا مع امتناعه و بطلانه مستلزم للقول بالمقالة الفاسدة الّتى للثّنوية ، من القول باليزدان و الاهرمن والنّور و الظّلمة ، و القائل بهذا القول برىء عنه جدّاً . و إمّا القول بجعل الوجود أو المهيّة غير مجعول أصلاً و غنيّاً عن السّبب ، بناءً على جعل الواجب أحدهما غير مركّب عنهما .

---

١ ـ أى : «العقول» .

و إما بجعل مفيد الشيء و معطيه فاقداً له ، لو جعل الواجب مهيّة صِرفة مفيدةً للوجود و المهيّة . لكن لو جعله وجوداً صرفاً ، مفيداً للمهيّة و الوجود ، لايلزم هذه المفسدة ، بأن يتوهّم أنّه ليست المهيّة ، بناءً على هذا الاحتمال ، اعتباريّة حتّى تكون مجعولة بالعرض و يمكن أن يكون جاعلها فاقداً لها ، وذلك من جهة أنّ إعطاء المهيّة غير ملازم لوجدانها مطلقاً ، كذا قيل ، فتأمّل . بل يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقيّ ، مع أنّ صدور الظّلمة البحتة عن النّور الصّرف غير معقول ، فيلزم التّركيب فى الواجب ، تعالىٰ ، المبدء للمهيّة .

إن قلت : لزوم كون كلّ شيء من الأشياء الممكنة شيئين لازم على جميع الأقوال لأنّ كلّ ممكن زوج تركيبيّ ، و معلوم أنّ شيئيّة المهيّة غير شيئيّة الوجود .

قلت : أوّلاً بناءً على أصالة واحد منهما يكون الآخر فيئاً بالنّسبة إلى ماهو الأصل لاشيئاً فى حياله . وثانياً لو عمّمنا الشّيئيّة فبالتّقييد بالمتبائنين يندفع الإشكال . إذ على تقدير أصالة واحدٍ منهما يكون ماليس بأصيل منهما تابعاً للآخر ، حاكياً عنه ، لامبائناً مطلقاً معه و فى عرضه ، و إلّا لا يمكن أن يتبعه فى المجعوليّة . و بيان اللّزوم على هذا واضح ، لانّه لوكان كلّ واحدٍ منهما أصلاً فى التّقرر ، لماكان واحد منهما تابعاً للآخر ، فيئاً له ، فيكون مبائناً معه تحقّقاً و شيئيّةً ، و مغائراً معه فى الخارج ، فيكونا اثنين فى الخارج ، وهذا بخلاف ما لوكان الأصل أحدهما . إذ الآخر يكون حينئذ تابعاً له ، ومتّحداً معه فى الخارج ، و إن غايره فى الذّهن ، فتدبّر ، تعرف !

قوله : «**و لزم التّركيب فى الصّادر الأوّل**» الخ ۱۱/۵.

بيان اللّزوم : أنّه على تقدير أصالة كلّ واحد منهما ، يكون الصّادر الأوّل ، الّذى هو العقل الأوّل عندهم ، مركّباً من أمرين متبائنين ، أحدهما وجوده و الآخر مهيّته ، و المفروض عدم تبعيّة أحدهما للآخر فى الجعل و الصّدور عن الواجب ، تعالىٰ ، و عدم اعتباريّة واحد من الامرين ، حتّى يكون التّركيب اعتباريّاً . و تكون الكثرة حاصلة فى ظرف تكثير الواحد ، لا توحيد الكثير و تكون الاثنينيّة عقليّة لا خارجيّة ، بل يكونان

متّحدين فى الخارج ، أحدهما فانٍ فى الآخر ، و يكون الصّادر من المبدء أحدهما . فلايلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقى ـ بل المفروض كون كلّ واحد منهما أصلاً فى التّقرّر ، غير تابع للآخر فى الجعل ، مباثناً معه فى الخارج ، فيلزم : صدور الكثير عن الواحد الحقيقى ، لو جعل الواجب ، تعالىٰ ، وجوداً صِرفاً ، غير متكثّر أصلاً ، ـ و انسلاب السّنخيّة بين العلّة و المعلول ، من جهة صدور المهيّة ، ـ و أن لا يصير العقل الأوّل ، ولاغيره من العقول ، متعيّناً ، لأن يكون الصّادر الاوّل ، بل أن لايتحقّق الصّادر الأوّل أصلاً إذالمفروض صدور كلّ واحد من المهيّة و الوجود فى مرتبة صدور الآخر و فى عرضه ، لا فى طوله ، لأنّ المباثنة الصّرفة بَينهما ، على هذا التّقدير و عدم تبعيّة واحد منهما للآخر فى الصّدور ، تمنع عن أن يجعل واحد منهما فى طول الآخر و صادراً بعده ، إلّا أن يقال أنّ الوجود لكونه نوراً أولىٰ بالصّدور أوّلاً من المهيّة ، و لو لم تصدر هى بسببه . ولكن هذا على تقدير تسلّمه ، على ذاك التّقدير ، لا يجعل الوجود الصّادر الأوّل بالمعنى المراد للحكماء ، أعنى بمعنى تقدّمه الطّولى ، و وساطته الصّدوريّ بالنّسبة إلى سائر الموجودات .

و بالجملة : الّذى دعا الحكماء و أعاظم الفلاسفة إلى القول بصدور العقل عن الواجب ، تعالىٰ فى الرّتبة الأولىٰ الصّدوريّة بساطته و عدم تركّبه الخارجيّ من أمرين ، و عدم ملازمة صدوره لصدور الكثرة عن الواجب ، تعالىٰ . و مع هذه المقالة الفاسدة لايمكن القول ببساطته بذاك المعنىٰ أصلاً ، لأنّ التّركيب بين المهيّة و الوجود انضماميّ على ذاك التّقدير ، لا اتّحاديّ ، كما بناءً على القول الآخر ، من أصالة واحد منهما . أمّا بناءً على القول باعتباريّة واحد من الأمرين يكون التّركيب بينهما اتّحاديّاً ، و يكون المجعول بالذّات و مبدء الأثر واحداً منهما ، و يكون الآخر تابعاً له فى الصّدور و مجعولاً بعرضه و تبَعه .

فان قلت : لم لم يجعل المصنّف المحذور تركّب الواجب ، تعالىٰ ، مع أنّه على تقدير تركّب الصّادر الأوّل يلزم تركّب الواجب أيضاً ، بل أشدّ انواع التّركيب و

أقسامه و هو التّركيب من النّور و الظّلمة فيه ، تعالىٰ ؟

قلت : لزوم التّركيب فيه ، تعالىٰ ، على ذاك التّقدير مبنىّ على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد . و أمّا بناء على جوازه ، و عدم تسليم القاعدة المعروفة : من « أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد » ، كما هو مذاق كثير من المتكلّمين ، و بعض المحدّثين من الحكماء ، فلا يلزم تركّب الواجب ، تعالىٰ ، بل يلزم تركّب الصّادر الأوّل فقط . و لو لم يلزم على تقدير إنكار القاعدة منه محذور إلّا أنّه مستلزم لانسلاب السّنخيّة بين العلّة و المعلول ، من جهة صدور المهيّة ، و من جهة تركيب المعلول بالتّركيب الحقيقىّ و بساطة العلّة من جميع الجهات ، مع أنّه لو جُعل للمجموع المركّب من الوجود والمهيّة وجودٌ آخر ، كما فى مذاق من يجعل للمجموع وجوداً آخر ، يلزم أن يكون كلّ شىء حتّى الصّادر الأوّل أموراً غير متناهية و أشياء متباينة ، فيلزم صدور الكثرات الغير المتناهية فى الرّتبة الأولىٰ عن الواحد البسيط المبسوط ، بل التّسلسل الممتنع . و أيضاً هذا القول مستلزم لتركيب الصّادر الأوّل أوّلاً ، مع تسليم القاعدة المذكورة ، ثم يتبعه تركّب الواجب ، تعالىٰ ، لأنّ القائل بهذه المقالة الفاسدة يجعل الممكنات مركّبة من أصلين ، لا الواجب ، تعالىٰ ، فتدبّر !

فالتّركيب فى قوله : «التّركيب الحقيقىّ» ، فى قبال الاعتبارىّ بمعنى الذهنىّ ، او الغير الحقيقىّ كتركيب العسكر ، أو فى قبال الاتّحادىّ بمعنى كون كلّ واحد منهما موجودا متحصّلاً مباثناً للآخر ، لا التّركيب الاتّحادىّ الواقع بين السّلا متحصّل مع المتحصّل ، فالمقصود منه حينئذٍ الانضمامىّ .

قوله : «**ولزم أن لايكون الوجود نفس تحقّق المهيّة**» الخ ١١/٥-١٢.

اى : لايكون الوجود ما به يتذوّت و يتحقّق المهيّة ، بفنائها فيه ، بناءً على القول بأصالة الوجود ، لا أمراً منضمّاً إليها فى الخارج . أو لايكون نفس تحقّقها ، الفانى فيها ، و متّحداً معها خارجاً ، كاتّحاد السّلا متحصّل مع المتحصّل . و بالجملة : المراد من هذا أنّ الوجود ، على كلا القولين ، من أصالته ، أو أصالة المهيّة ، ليس أمراً مغايراً معها

فى الخارج ، منضمّاً إليها فيه ، لأنّ الوجود على ذلك التّقدير كون نفسه لا كون المهيّة ، بل هما متّحدان عيناً و متحقّقان بتحقّق واحد خارجاً ؛ إلّا أنّ الوجود ، بناءً على أصالته ، نفس تحقّق المهيّة ، وكونها ، بمعنى كونه ، نفس الجهة النّورانية المذوّتة لها ، و المحقّقة إيّاها . و بناءً على أصالتها هو نفس تحقّقها ، وكونها الاعتبارىّ المنتزع عنها من جهة انتسابها إلى الجاعل . فالمراد من هذا الكلام نفى كون الوجود أمراً مغائراً مع المهيّة و منضماً إليها فى الخارج ، لا أنّه نفس كونها الاعتبارىّ ، كما يعبّرون عنه أصحاب القول باعتباريّته ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : «**وغير ذلك من التّوالى الفاسدة**» الخ ١٢/٥.

أفاد فى الحاشية : « من عدم تحقّق الحمل » الخ . أقول : مراده من هذا الحمل الحمل الشّايع الصّناعى ، الّذى ملاكه الاتّحاد فى الوجود ، مع المغائرة فى المفهوم ، لا الحمل الاوّلىّ الذّاتىّ الّذى ملاكه الاتّحاد فى المفهوم ، مع نوع من المغائرة الاعتباريّة : أمّا عدم تحقّق الحمل ، لانّه على هذا التّقدير لا يتحقّق الحمل الشائع ، لا بين المهيّة مع وجودها ـ إذ لا يكون الوجود حينئذٍ كون المهيّة ، بل كون نفسه ، لانّ المفروض تباينهما فى الخارج و التّركيب الانضمامى بينهما مناط الفرق ، و مؤكّد لعدم الحمل الّذى هو الملاك ، بل كلّ الملاك فيه هو الاتّحاد ـ و لا بينها و بين سائر الماهيّات ، الّتى ليس الوجود وجوداً لها بالحمل الشّايع ، إذ المفروض عدم اتّحادها مع الوجود خارجاً ، فكيف يتحقّق الحمل الّذى ملاكه الاتّحاد بينهما . بل يمكن أن يقال بعدم تحقّق الحمل مطلقاً ، وذلك لأنّ المهيّة على هذا القول مباينة مع الوجود خارجاً ، و لا يمكن أن يصير أحد المتباينين وجوداً للآخر ، ولا ملاكاً لموجوديّته ، فتكون هى من حيث مباينتها مع الوجود غير موجودة . و إذا لم تكن بموجودة مطلقاً ، لا ذهناً و لا خارجاً ، لم يجز الحمل حتّى بينها و بين نفسها كما تقرّر فى محلّه : من أنّ سلب الشّىء عن نفسه ، فى حال عدمه ، جائز من جهة السّالبة بانتفاء الموضوع ، لعدم تحقّق أركان الحمل حينئذٍ .

ومن المحذورات انسلاب السّنخية بين العلّة والمعلول ؛ و لزوم التّسلسل ؛ والتّركيب

فى الواجب عن أصلين مستقلّين ؛ و عدم تماميّة أدلّة التّوحيد ، لأنّ مبنىٰ دفع شبهة ابن كمونة على عدم جواز انتزاع المفهوم الواحد عن الأمور المتخالفة بما هى متخالفة ، مع أنّه ، على تجويز أصالة الأمرين جميعاً ، ينتزع الشّيئيّة من الوجود و المهيّة ، مع عدم وقوع وحدة بينهما ، وكذلك المجعوليّة و المعلوليّة و المخلوقيّة و نحوها ، فتأمّل ! مع أنّه قد عرفت : أنّ ممّا يلزم على هذا التّقدير انتفاء الحمل الّذى هو مبنى ظهور الكثرة ، و تجويز البيّنونة العزليّة بين كلّ شىء ، فكيف تجويز انتزاع المفهوم الواحد من المتبائنات بما هى متبائنات ، فتدبّر !

قوله : «**بل اختلفوا على قولين**» الخ ١٢/٥-١٣.

أقول : الأقوال فى المقام و إن كثرت و تعدّدت و بلغت إلى الثّمانية بل العشرة .

فإنّ القائلين باعتباريّة الوجود : منهم من نفى الفرد عنه مطلقاً ، حتّى الفرد الذّهنىّ و جعل ملاك الموجوديّة بالاتّحاد مع مفهوم الوجود .

و منهم من أثبت له حصصاً ذهنيّة اعتباريّة منتزعة عن الماهيّات ، فى رتبة انتسابها إلى الجاعل ، و قال لا فرد له سوىٰ الحصص ، و ليس الخارج لا ظرفاً لوجود مناشى انتزاعها ، و لا لأنفسها .

و منهم من جعل الوجود واحداً ، و الموجود متعدداً .

و منهم من أثبت له أفراداً ذهنيّة منتزعةً عنها كذلك ، بأن يكون الخارج ظرفاً لنفس منشاء انتزاع تلك الأفراد .

و منهم من جعل له أفراداً عينيّة ، لكن منهمكة فى المهيّة فى الخارج . و القائلين بأصالته : منهم من جعل له أفراداً متبائنة بالحقيقة فى الخارج .

و منهم من جعل له مراتب متفاوتة بالشّدة والضّعف ، والكمال والنّقص .

و منهم من لم يثبت له مراتب متفاوتة بما ذكر أصلاً ، بل جعل مرتبة منه أصلاً و الباقى ظلّاً و عكساً و طوراً له .

و منهم من جعل الكثرة فيه كثانية ما يراه الأحول ، و جعله منحصراً فى الواجب .

و منهم من أثبت التّشكيك فى ظهوراته ، لا فى ذاته ، إلى غير ذلك من الأقوال .

ولكن جميع هذه الأقوال و الاختلافات مرجعها إلى القولَين ، اللّذين ذكرهما ، قدّه ، إلّا أنّ القول بوجود الأفراد العَينيّة المنهمكة له فى الخارج ، عدّه بعض المحققين من القول بأصالة الوجود، و اعتباريّة المهيّة ، و لكنّه لا يلائم ما ذكره، قدّه ، فى المقام كما هو ظاهر .

قوله : «**والمهيّة اعتباريّة**» الخ ١٣/٥.

أى : ليس لها أصل ثابت فى سماء الأعيان ، و أرض الحقايق ، بل «إنْ هِيَ إلّا أسْماءٌ سَمَّيْتُموها انْتُم[1]» الآية . و ليس لها تَحقّقٌ مع قطع النّظر عن الوجود ، و إن كانت موجودة بوجودها بالعرض ، لا أنّها غير موجودة أصلاً ، كما هو أحد الأقوال فى الكلّىّ الطّبيعىّ .

قوله : «**ومفهوم حاكٍ عنه**» الخ ١٤/٥.

أى : مفهوم ذهنىّ . و فى هذا التّعبير إيماء إلى الدّليل على اعتباريّتها .

قوله : «**حاكٍ عنه**» .

أى : حاكٍ عن حدّه الظّاهر فى مراتبه ، عند بسط نوره ، و اتّساع ظهوره .

قوله : «**متحدّ به**» الخ ١٤/٥.

اعلم : أنّ الاتّحاد فى تخوم التصوّر على أقسام :

منها اتّحاد الشّيئَين المتحصّلين ، و الفعليّتَين المُتباينَين ، الّذى يعبّر عنه باتّحاد الاثنَين ، و هو ممتنع باتّفاق جميع البارعين فى فنّ الحكمة .

و منها اتّحاد السّلا متحصّل مع السّلا متحصّل ، مثل مفهوم مع مفهوم آخر مباين معه ، و هذا أيضاً ممتنع . ومنها اتّحاد السّلا متحصّل مع السّلا متحصّل فى المتحصّل مثل اتّحاد المفاهيم المتعدّدة فى الموجوديّة بوجود واحد .

و منها اتّحاد السّلا متحصّل مع السّلا متحصّل ، بسبب لا متحصّل آخر ، و هو مُحال أيضاً .

---

١ ـ النجم (٥٣)، ٢٣.

و منها اتّحاد الـّلا متحصّل مع المتحصّل فى الـّلا متحصّل ، وهو أيضاً باطل .

و منها اتّحاد المتحصّل مع الـّلا متحصّل ، أو بالعكس ، بحيث يكون ملاك الاتّحاد الـّلا متحصّل ، و هذا مُحال ممتنع ، مثل باقى الأقسام .

و منها اتّحاد الـّلا متحصّل مع المتحصّل ، بنفس المتحصّل ، و هذا متصوّر واقع ، و اتّحاد المهيّة مع الوجود من هذا القبيل .

قوله : «**المحقّقين من المشّائين**» الخ ١٤/٥ .

أقول و جمع من تابعيهم . و يظهر من صاحب الأسفار ، قدّه ، أنّ شيخ اتّباع المشرقيّين أيضاً قائل بهذا القول ، إلّا أنّه ، فى مقام المعارضة مع المشّائين ، انتصر هذا المذهب ، لإبانة بطلان مَبنىٰ مذهبهم . و لكن شاع هذا القول بين المتأخّرين : من قبيل المحقّق الداماد ، و سيّد المدقّقين ، و المحقّق الدّوانى ، و غياث الحكماء ، و أكثر المتكلّمين بل قاطبتهم ، على ما ادّعاه بعضهم .

قوله : «**مثل أنّ الوجود لوكان حاصلا**» الخ ٢/٦ .

أقول فى تقرير الإشكال : إذ لا معنى للحصول فى الإعيان ، بأن يكون الخارج ظرفاً لوجود الشّىء ، إلّا وجوده بنفسه فيه .

قوله : «**فله أيضاً وجود**» ٣/٦.

أى : وجود زائد على ذاته ، كما هو المتفاهم من لفظ الموجود عندهم .

قوله : «**و لوجوده وجود**» ٣/٦.

أى : وجود زائد ، لمكان اشتراك وجود الوجود مع طبيعة الوجود فى الحقيقة ، المقتضية للوجود الأصيل ، على ما هو المفروض من جهة كون الفرد على وزان الطّبيعة ، و أنّ حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد . و هكذا إلى مالانهاية له .

قوله : «**إلى غيرالنّهاية**» الخ ٤/٦ .

أقول : المحذور فيه من وجوه :

الأوّل أن یکون کلّ موجود موجوداً بوجودات غیر متناهیة، علی خلاف الضّرورة و الوجدان.

و الثّانی أنّ هذا تسلسل مشتمل علی شرائط البطلان، من التّرتّب الطّبعیّ و الاجتماع فی الوجود. أمّا التّرتب فلأنّ وجود الوجود متقدّم علی الوجود بالطّبع، وکذا إلی مالانهایة له. و أمّا الاجتماع فلأنّ تقدّم وجود الوجود علی الوجود بالزّمان غیر معقول، و إلّا لما وجد الوجود به، وکان وجوداً لنفسه، أو لشیء آخر، دون الوجود، هذا خلف.

والثّالث أنّ جمیع هذه الوجودات الغیر المتناهیة فی حکم الوجود الواحد، فی الاحتیاج إلی الوجود الزّائد، فیجب أن لایوجد دونه، فننقل الکلام إلی وجود المجموع، حتّی یلزم وجود سلاسل غیر متناهیة. و مع ذلک، لو لم ینته إلی وجود، یکون موجوداً بنفسه ذاته، لم یوجد أصلاً. و لزوم تلک السّلاسل لیس من باب لزوم أن یکون للمجموع الاعتباریّ وجود غیر وجود الآحاد، حتّی یقال: الوحدة مساوقة للوجود، و لیس للمجموع الاعتباریّ وجود غیر وجود الآحاد، فلایحتاج إلی وجود آخر زائداً کان أو عیناً. بل من جهة أنّ المفروض أنّ طبیعة الوجود لاتوجد، إلّا بوجود زائد، و مجموع هذه الوجودات فی حکم وجود واحد، فی أنّه ما لم یوجد وجود قبله، أو یفرض له العقل وجوداً آخر لم یصر موجوداً. و هذا من قبیل ما ذکروه فی البرهان الأسدّ و الأخصر، من أنّ جمیع الممکنات فی حکم ممکن واحد. و ذلک لحصول الملاک، الّذی ذکروه فی البرهان المذکور فی هذا المقام أیضاً. لأنّ المفروض أنّ جمیع هذه الوجودات لیس ما بالذّات للموجودیّة، بل یکون موجودیّته بالعرض، فبدون وضع ما بالذّات لا یمکن وضع ما بالعرض، و لوکان أموراً غیر متناهیة، کما لا یخفی. فیکون جمیع هذه الأمور الغیر المتناهیة فی حکم ما بالعرض الواحد، فی الاحتیاج إلیٰ ما بالذّات. و لذلک وضع رئیس اتباع المشرقیّین، فی هذا الباب، قاعدة کلیّة إشراقیّة، و هی: «أنّ کلّ ما یلزم من وجوده تکرّر نوعه، فاحکُم باعتباریّته، مثل الوحدة و الکثرة و الوجوب و نحوها.

و الرّابع أنّ هذا مستلزم لسلب الشّیء عن نفسه ، لانّه لو کان الوجود موجوداً بوجود زائد ، لم یکن بدون وضع وجوده بموجود ، فلم یکن نفسه نفسه ؛ وهذا ما قلناه من الملازمة ، فتأمّل ! و أیضاً یلزم أن یصیر المتناهی غیر متناهٍ ، و المخلوط صِرفاً ، او الصّرف مخلوطاً ، کما قیل ، فتدبّر !

و الخامس أنّه لو کان للوجود وجود زائد ، فإمّا أن یکون الثّانی عَین الأوّل ، أو غیره . فعلی الأوّل یلزم تقدّم الشّیء علی نفسه ، و علی الثّانی یلزم التّرجیح بلامُرجّح و أن یوجد الشّیء مرّتَین ، من جهة أنّ وِزان الوجود وِزان وجوده ، فیوجد مرّةً بنفسه ، و مرّة بوجوده . و أیضاً الکلام فی طبیعة الوجود من حیث هی هی ، و أنّها غیر موجودة بوجود زائد ، لأنّها لو وجدت بوجود آخر ، للزم تکرّر صِرف الشّیء ، أو تقدّم الشّیء علی ما یتقدّم علیه . لأنّها إمّا أن توجد بوجود مطلق ، أو بوجود معیّن فعلیّ الاوّل یلزم الأوّل ، و علی الثّانی یلزم الثّانی . بل الأمر فی الوجود أفحش . لو کان موجوداً بوجود زائد ، من الوحدة و الکثرة و الوجوب و الإمکان و اللّزوم و نحوها ، لانّه یلزم علی تقدیر احتیاجه إلی وجود زائد أن لایوجد شیء أصلاً ، کما لایخفی ، بخلاف غَیره من الأمور المذکورة ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : «**و هو مزیف**» الخ ٦/٤ .

قد جعل ، قدّه . ما هو مناط الشّبهة ، بعَینه ، مناط الدّفع ، لأنّ المحال لم یلزم من وجود الوجود مُطلقاً ، بل من وجوده بوجود زائد . و لمّا لم یقم دلیل علی أنّ کلّ موجود موجود بوجود زائد ، بل قام الدّلیل علی خلافه ، من جهة استلزامه للمحذورات المذکورة ، فیجب أن یجعل الموجود موجوداً بوجود هو نفسه . و أیضاً لمّا کان هو ما بالذّات للموجودیّة ، فیجب أن لایحتاج فی موجودیّته إلی وجود زائد ، و إلّا لزم خلاف الفرض ، أو ما ذکرنا من المحذورات ، فتدبّر !

قوله : «**فلا یذهب الامر إلی غیر النّهایة**» الخ ٦/٥.

أمّا فی الخارج ، فظاهر . لأنّ الوجود یوجد بنفس ذاته ، و قائم بذاته خارجاً ،

لا بالمهيّة، بل هى قائمة به و فانية فيه، فيكون وجوداً و موجوداً، بنفس ذاته، كما ورث عن البارعين فى الحكمة اليمانيّة، من أنّ اللّون لوكان قائماً بذاته، وكذا الطّعم والحرارة و البرودة و نحوها قائمة بذواتها، لكانت لوناً و طعماً و حرارةً و برودةً لذاتها، وهكذا و يؤيّد ما أفاده ماورث أيضاً، من بساطة مدلول المشتقّ، و اتّحاد العرض و العرضىّ إلّا بالاعتبار.

و أمّا فى الذّهن، فلأنّ القوة المدركة و إنْ كانت تفرض للوجود وجوداً آخر من جهة أنّ ما يحصل فيها من الوجود ليس حقيقته و ذاته، بل مفهوم اعتبارىّ متّخذ منه حاكٍ عنه متّحد به، إلّا أنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار، من جهة عدم اقتدار الذّهن على اختراع أمور غير متناهية دفعةً، و حصول الكلال له فى التّصور التّدريجى، من جهة احتياجه فى الفعل إلى المادّة.

فإن قلت: حصول الكلال مسلّم فى القوىٰ الجسمانيّة، إمّا للقوى العاقلة الّتى هى من عالم الأمر و أمر ربّها، فلا.

قلنا: لمّا كان أغلب ادراكاتها بتوسّط القوىٰ الفرقانيّة، من الوهم وغيره، فيحصل له الكلال و الا نبتات فى الفعل، بعرض كلال تلك الآلات. و مع فرض عدم حصول الكلال، فحيث أنّ أزمنة ادراكات النّفس، فى هذه النّشأة متناهية، فلا يمكن حصول الادراكات الغير المتناهية لها فى الزّمان المتناهى، لأنّ الكلام فى ادراكاتها بالنّسبة إلى الزّمان الحال و المستقبل، لا فى الزّمان الماضى حتّى يتصوّر عدم تناهيها بناءً على قِدَمها كما لا يخفى.

قوله: «**حتّى قال الحكماء مسألة أنّ الوجود خير، بديهيّة**» الخ ٦/٧-٨.

أقول: قد نبّهوا عليها بأمور وجدانيّة و استقراءات نفسانيّة، من قبيل رجوع الشّرّ، فى كلّ ما يعدّ شرّاً، من قبيل القتل و الاحراق و تفرّق الاتّصال و إفساد البرودة للثّمار و نحوها، إلى الاعدام، لا إلى الوجودات، من حيث هى وجودات، إلّا بعرض الاعدام. ولكنّ الفاضل العلّامة الشّيرازى، كما مرّ فى قسم الحكمة[1] قد برهن

علیها ، فی شرحه لکتاب حکمة الإشراق ، بقوله : لأنّه لوکان الوجود من حیث هو وجود شرّاً ، فإمّا أن یکون شرّاً لنفسه ، أو لغیره . و علی الثّانی فإمّا أن یکون من جهة أنّه موجب لوجود غیره ، أو لکماله ، أو لعدم واحد منهما ، أو لایکون موجباً لواحد منها .

و الاوّل باطل بالضّرورة ، لانّه لوکان الشّیء شرّاً لنفسه ، لمّا وجد أصلاً . و علی الثّانی و الثّالث ، لمّا اتّصف بالشّرّیة ، بالنّسبة إلیه ، أصلاً . و علی الرّابع و الخامس ، کان الشّرّ بالحقیقة عدم وجود الشّیء ، أو عدم کماله ، لا الوجود من حیث هو وجود ، و صار الوجود متّصفاً به بالعرض . و علی السّادس و السّابع ، لم یکن شرّاً أصلاً ، کما لا یخفیٰ .

فان قلت : لا نسلّم أن لا خیر فی المفهوم الاعتباری . فإنّه لوکان من جهة أنّ الامر الاعتباریّ غیر مؤثّر أصلاً ، لما استحقّ الأمور العدمیّة للتّأثیر أصلاً ، حتّی فی الشّریّة . ولوکان من جهة عدم استحقاقه للتّأثیر فی الخیریّة ، فهو مسلّم فی الأمور الاعتباریّة المحضة ، الّتی لا منشأ انتزاع لها أصلاً . و أمّا ما له منشأ انتزاع ، سیّما فی الوجود ، الّذی ینتزع من الماهیّات من رتبة انتسابها إلی الجاعل ، فإنّ المؤثّر فی الحقیقة فی الخیریّة هو المهیّة المنتسبة إلی فَیض الجاعلیّ الخَیِّر المُطلق ، لا الوجود المنتزع منها من جهة کونه أمراً اعتباریّاً محضاً .

قلت : أمّا تأثیر الامور العدمیّة فی الشّرّیّة ، فلا محذور فیه أصلاً ، لانّ مرجع العلّیّة فیها إلی عدم التّأثیر ، و لأنّ الشّرّ فی الحقیقة عدم ، و تأثیر الاعتباریّات فی العدمیّات مما لا استبعاد فیه . و أمّا تأثیرها فی الخَیر ، بل کونها خیراً محضاً ، فهذا ممّا لایرضیٰ به ذو مُسکة أصلاً . قولک : أنّ المؤثّر هی المهیّة بالحقیقة ، و أنّ المهیّة مؤثّرة فی الخیریّة من جهة کونها موجودة ، لا أنّ المؤثّر هو الموجودیّة الاعتباریّة ، شطط من الکلام ، لأنّ الآراء قد تطابقت علی أنّ المهیّة ، من حیث هی ، لیست إلّا هی . و الانتساب إلی الجاعل ، لوکان المراد منه الانتساب الاعتباریّ المقولیّ ، فحاله معلوم ،

لانّ ضمّ العدم إلى العدم لا يصير مناط الخيريّة . و إن كان المراد به الانتساب الإشراقىّ النّورىّ ، فهو ليس إلّا ما يعنى من لفظ الوجود فى المهيّات الموجودة ، و هو ليس أمراً اعتباريّاً . فرجع الامر ، بالأخرة ، إلى أنّ مبدء الخيرات ليس أمراً اعتباريّاً ، بل هو من سنخ النّور و الظّهور ، فتدبّر تعرف !

قوله : «**و الفرق بين نحوى الكون**» الخ ٩/٦ .

اقول : أكثر هذه الوجوه مما أفاده صدر المتألّهين ، قدّه ، فى رسائله ، سيّما رسالته المسمّاة « بالمشاعر » . و بيانه ، طبق ما أفاده : أنّه قد تقرّر عندهم ، و تحقّق من أنّ الأدلّة القائمة على إثبات الوجود الذّهنىّ ، أنّ الأشياء بحقائقها موجودة فى الأذهان ، لا بأشباحها و عكوسها ، كما هو مذهب شِرذِمَة من الحكماء ، و أنّ حقائقها محفوظة فى كلا الوجودَين . و حقيقة الاشياء ، بناءً على مذهب القائلين باعتباريّة الوجود ، ليست إلّا الماهيّات الموجودة ، مع أنّ تلك الماهيّات ، إذا وجدت بالوجود الخارجىّ تترتب عليها الآثار المطلوبة منها ، و فى الوجود الذّهنى لاتترتّب عليها الآثار ، باتّفاق من القائلين بوجود الأشياء فى الاذهان .

و إذا ثبت هذه المقدّمات فنقول : لو كان الاصل فى التّقرّر و المنشأيّة للآثار هى المهيّة دون الوجود ـ و المفروض أنّ المهيّة الموجودة فى الذّهن هى عيْن الموجودة فى الخارج ، من حيث الذّات و الحقيقة ، و ليس المتبدّل إلّا نحو الوجود الاعتبارىّ ، الّذى هو فى الوحدة و الكثرة و جميع الآثار الوجوديّة تابع للمهيّة ـ فيجب أن لايتفاوت حال المهيّة فى الوجودَين ، فى ترتّب الآثار و عدمه ، لانّ ما بالذّات لايزول إلّا بزوال الذّات . مع أنّه ليس الأمر كذلك ، فيجب أن يكون الوجود هو الأصل . فهذا دليل على أنّ الآثار الخيريّة طُرّاً و كلّاً ممّا تترتّب على الوجود بذاته ، و أنّه الأصل فى التّقرّر و منشأيّة الآثار و مركز رحاها و قطب دائرتها ، حتى يصير تبدّله ـ منشأً لتبدّل الآثار و اختلافها .

فان قلت : المهيّة ، و إن كانت محفوظة فى كِلا الوجودَين ، إلّا أنّها فى الخارج

بالجعل البسيط مجعولة و مُفاضة بإفاضة الواجب القيّوم، تعالىٰ، فتكون مُنْشِأةً للآثار بخلافها فى الذّهن. فإنّها، فيه، غير مجعولة بالجعل المستقلّ، الّذى يمرّ عليها بالذّات بل هى مجعولة بعيّن جعل النفس، و موجودة بعيّن وجودها. و لو سلّم أنّها مجعولة بجعل على حدة، فلاشكّ أنّ جاعِلها القريب هى النّفس. و هى ضعيفة فى الوجود، فكذا فى الايجاد و الإفادة. و من هذه الجهة لايترتّب على مجعولها ما يترتّب على المجعول القريب للحقّ، تعالىٰ، من الآثار المطلوبة المرغوبة. و بعبارة اخرىٰ: ليس الآثار للمهيّة من حيث هى هى. حتّىٰ يقال: أنّها محفوظة فى الأذهان، فيجب أن تكون مبدء الآثار فيها، بل الآثار لها من حيث كونها مجعولة بالجعل الخارجىّ العينىّ للحقّ، تعالىٰ.

قلت: ماذكرته و أفدته ـ مع أنّه مخالف لما تطابقت عليه ألسنة الحكماء و كلماتهم، من تسميتهم الوجود الخارجىّ بالوجود الاصيل، و الذّهنىّ بالغَير الاصيل، و تعبيرهم عن الأوّل بأنّه وجود، يترتّب به على الماهيّات آثارها، و عن الثّانى بأنّه وجود، لايترتّب به عليها آثارها ـ مستلزم لمطلوبنا: لانّك لمّا اعترفت بأنّها، من حيث هى هى، ليست إلّا هى، و لا تكون مبدء للآثار، فهى فى الرّتبة، الّتى سمّيتها بالانتساب إمّا أن ينضاف إليها من الجاعل شىء أو لا ينضاف إليها منه شىء. و على الأوّل، فإمّا أن يكون المنضاف إليها أمراً اعتبارياً، مثل المهيّة من حيث هى، أو يكون أمراً متحصّلاً و منشاءً للآثار بذاته. فعلى الأوّل، فمعلوم: أنّه لايتفاوت حال المهيّة بانضيافه إليها أصلاً. و على الثّانى، فيثبت مارُمناه و قصدناه. لانّ السّنخ ـ المغائر للمهيّة و العدم ـ الّذى [1] يكون منشاء للآثار بذاته و مُصَيِّراً للمهيّة كذلك، ليس إلا مانعنى بالوجود، و نقول بأصالته. و ما قلت: من حديثِ اختلاف الجعل و الجاعل فى الامرَين، ممّا لا تأثير له فى منشأيّة الآثار أصلاً، لو لم يتفاوت به حال المجعول، و ما ينضاف إلى المهيّة فى الحالتين، كما هو واضح، لا يخفى على ذى مُسْكة و شعور أصلاً.

فإذا عرفت هذا، فلنرجع إلى الشّرح، فنقول: قوله: «فى الوجود الخارجى»

۱ـ أى: «السنخ الذى».

إلى قوله « بخلافه » الخ ، إشارة إلى ما بيّناه فى المقدّمة الاولىٰ . و الدّليل عليه الوجدان و تطابق الانظار ، فإنّ من المعلوم و المشاهد أنّ النّار محرقة فى الخارج ، دون الذّهن ، و هكذا ، حتّى صار ذلك سبباً لإنكار الوجود الذّهنىّ ، أو للحكم بوجود الاشياء بأشباحها فى الذّهن .

و قوله : «وهى محفوظة» الخ ، إشارة إلى المقدّمة الثّانية . والدّليل عليها أدلّة الوجود الذّهنى ، فإنّها على تقدير تماميّتها تدلّ على وجود الاشياء بحقائقها فى الذّهن ، لا بأشباحها .

و قوله : « لم يكن فرق بين الذّهنى و الخارجى» الخ ، إشارة إلى المقدّمة الثّالثة . و الدّليل عليها ما أشرنا إليه من عدم جواز تخلّف الأثر عن مؤثّره التّام ، و أنّ ما بالذّات لا يزول إلّا بزوال الذّات . ولو قيل : أنّ الآثار ليست للماهيّات بالذّات ، بل من حيث الوجود الخارجىّ ، أو من حيث الانتساب ، فهو اعتراف بالمطلوب ، كما بيّناه و فصّلناه غاية البيان و التّفصيل .

وقوله : «لم يكن فرق» الخ إشارة إلى المقدّمة الرّابعة . و الدّليل عليها أيضاً الوجدان و الاتّفاق ، فتدبّر !

قوله : «**فى العليّة**» الخ ٦/١٤.

أى : فى كون الشّىء علّة ، و لمّا كانت العلّيّة قد تطلق على العلّيّة المفهوميّة الاعتباريّة ، و قد تطلق على العلّيّة الحقيقيّة أى كون الذّات بحيث ينشاء منه المعلول ، وهى بالمعنى الثّانى عين ذات العلّة السّابقة على ذات المعلول ، و بالمعنى الاوّل متأخّرة عن العلة و المعلول ، فسرّها ، قدّه ، بما أفاده فى الكتاب ، حتّى لا يتوهّم أنّ فى العلّيّة الاضافيّة لا يلزم سبق العلّة على المعلول ، بل سبق كلّ واحد منها على العلّيّة ، مع أنّ هذا ليس بمراد هنا .

قوله ، قدّه : «**يجب تقدّم العلّة على المعلول**» الخ ٦/١٦.

أقول : مراده ، قدّه ، من العلّة هنا أعمّ من العلّة التّامّة و النّاقصة ، و العلّة الخارجة و الدّاخلة ، إلّا أنّ فى تقدّم العلّة التّامة على المعلول ، وكذا الدّاخلة عليه ، شبهة

ذکروها مع حلّها فی محلّها ، و سنذکرها مع حلّها بوجه أوفی فی محلّه ، انشاءالله تعالی.

و مراده من التّقدّم ما هو الأعمّ من التّقدم بالطّبع ، أو بالعلّیّة ، المعبّر عن المشترک بینهما بالتّقدّم بالذّات. و هو أحد الاقسام الثّمانیة للتّقدّم : من التّقدّم الزّمانیّ و بالطّبع ، و بالعلّیّة ، و بالشّرف ، و بالرّتبة ، و بالتّجوهر ، و بالحقیقة ، و بالحقّ و الملاک فی هذا التّقدّم مطلق الوجود ، أو وجوبه .

و فی تخصیصه ، قدّه ، أجزاء البرهان بالسّبق بالذّات ، من جهة أنّ ما سوی ذینک التّقدم ـ من أقسامه الخمسة المشهورة عندهم لا یقتضی التّشکیک فی المهیّة ، المقولة علی السّابق و السّلاحق . أمّا فی الزّمان و الفضیلة ، فظاهر . فإنّ أفراد الانسان المقول علی أفراده بالتّساوی عندهم ، بعضها مقدّم علی بعض بالزّمان و بالشّرف. و کذا ربّ النّوع الانسانیّ ، و الشّمس ، بالنّسبة إلی سائر أرباب الانواع ، مقدّم بالشّرف ، مع أنّ ذلک لایقتضی أن یکون حمل ماهیّة العقل علیها بالتّشکیک . و أمّا التّقدّم بالرّتبة و التّجوهر ، فهما أیضاً ، من حیث أنّهما کذلک ، لا یقتضیان الحمل التّشکیکیّ عندهم . فأنّ الجسم المطلق مقدّم علی الجسم النّامی ، و کذا الجسم النّامی علی الحیَوان بالرّتبة العقلیّة ، و الحیَوان و النّاطق علی الانسان بالتّجوهر ، مع أنّ ذلک لایقتضی التّشکیک فی الجوهر ، المقول علیهما . و بذلک صرّح صدر المتألّهین ، فی کتابه الکبیر فی الفصل الّذی عقده لضابطة الاختلاف التّشکیکیّ . و أمّا السّبق بالحقیقة و الحقّ ، فهما و إن اقتضیا ذلک ، إلّا أنّهما غیر معروفین عند القائلین بأصالة المهیّة ، و کثیر من القائلین بأصالة الوجود أیضاً . بل قیل : أنّ ذلک من مصطلحات صدر المتألّهین ، قدّه و لذلک قیّد السّبق بالعلّیّة ، مع أنّه کان أظهر أفراد ما یقتضی التّشکیک ، کما لا یخفی.

ثمّ أنّ وجوب تقدّم العلّة علی المعلول ـ أی التّقدّم بالذّات ، الاعمّ من الطّبع و العلّیّة ، کما عرفت ـ ظاهر ، فإنّه لولا ذلک ، و کان العلّة مع المعلول بالذّات ، لزم التّرجیح بلا مرجّح فی جعل أحدهما علّة ، دون الآخر ؛ مع أنّه لایتصوّر علّیّة

أحد الشّيئين ، اللّذين لا تقدّم لاحدهما على الآخر ، كما لايخفى[1] .

قوله : «**ولا يجوز التّشكيك فى المهيّة**» الخ ۱۶/۶ .

أى : عندالمشّائين من الحكماء . و بيان ذلك : أنّ الرّواقيين من الحكماء اختلفوا مع المشّائين فى مسائل كثيرة :

منها جواز التّشكيك فى الذّات و الذّاتى ، بالنّسبة إلى مصاديقها ، فجوزّه الرّواقيون و منعه المشّائون .

و منها أنّ مراتب الشّديد و الضّعيف أنواع متخالفة عندالمشّائين و متّفقة نوعاً عند الإشراقيين .

و استدلّ المشّائون على عدم جواز التّشكيك فى المهيّة : بأنّ ما به التّفاوت بين أفراد المهيّة الذّاتيّة ، إمّا أن يكون معتبراً فى صدق المهيّة ، أو لا يكون معتبراً فيه . فعلى الاوّل لا يكون الفرد الفاقد له فرداً لها ، و على الثّانى يكون الاختلاف فى الأمر الخارج عن المهيّة ، لافيها .

و أجاب عنه الرّواقيّون : أوّلاً بالنّقض بالعارض . و ثانياً بالحلّ ، بجعل ما به التّفاوت معتبراً فى كمال الطّبيعة ، لا فى صدق أصلها ، و جعل ما به الاتّفاق بعين ما به الافتراق . و الاختلاف الثّانى ، فى الحقيقة ، مبنىّ على اختلاف الأوّل . و الاشراقيّون و إن ذهبوا إلى أصالة المهيّة ، إلّا أنّهم جوّزوا التّشكيك فى المهيّة ، فهذا البرهان لايجدى فى إلزامهم بأصالة الوجود ، إلّا أنّ جماً غفيراً من القائلين بأصالة المهيّة من المتكلّمين و متاخرى الحكماء ، من تبعة المشّائين منهم ، كالمحقّق الدّاماد ، و السّيد الصّدر الشّيرازىّ ، و معاصره الدّوانىّ ، و ولده غياث الحكماء ، قدّس أسرارهم ، ذهبوا إلى نفى التّشكيك فى المهيّة ، مع عدم ذهابهم إلى أصالة الوجود .

قوله : «**فاذا كانتا من نوع واحد**» الخ ۱۶/۶-۱۷ .

التّخصيص بالاتّحاد النّوعىّ و الجنسىّ من جهة أنّه مع الاختلاف النّوعىّ ، أو الجنسىّ لايلزم التّشكيك ، لجواز أن يكون ما به الاختلاف فيهما الفصول ، لاالطّبيعة

المشتركة بين النّوعين ، و عند الاختلاف الجنسىّ ، مثل علّيّة الجوهر للعرض مثلاً فعدم لزوم التّشكيك أظهر .

قوله : «**أو جنس واحد**» الخ ١٧/٦.

أى : لوكان الاختلاف بسبب الطّبيعة المشتركة ، لا بسبب الفصول الذّاتيّة ، كما لا يخفى[1] .

قوله : «**كما فى علّيّة نارٍ لنارٍ**» الخ ١٧/٦.

مثال لعلّيّة فرد من أفراد النّوع الواحد لفرد آخر منه.

قوله : «**فى علّيّة الهيولى و الصّورة للجسم**» الخ ١٧/٦.

مثال للوحدة الجنسيّة . و قيل[1] : و فى هذا المثال نظر . لأنّ علّيّة الهيولىٰ والصّورة للجسم ليست فى الوجود ، بل هما من العلل القواميّة للجسم . وقد عرفت أنّ مثل ذلك لايقتضى الاختلاف التّشكيكىّ . نعم علّيّة الصّورة ، من جهة أنّها شريكة للعلّة الفاعليّة للهيولىٰ ، من هذا القبيل ، وكذا الهيولىٰ بالنّسبة إلى كونها علّة تشخّص الصّورة ، فتأمّل ! لكن هذا الايراد غير وارد ، لأنّ الهيولىٰ و الصّورة من الأجزاء الخارجيّة للجسم ، عند القائلين بتركّب الجسم من الاجزاء الخارجيّة . و النّافون للتّشكيك فى الماهيّة لايجوّزونه فى تلك الاجزاء أيضاً ، بناءً على التّركيب الانضمامى .

و قوله : «**العقل الأوّل**» الخ ١٧/٦.

هذا المثال ، بناءً على كون العقول متّحدة بالنّوع ، من قبيل الأوّل ، و بناءً على كونها مختلفة كذلك[2] وكون الجوهر جنساً لها ، يكون من قبيل الثّانى . و على تقدير خروجها من كافّة المقولات ، وكون الجوهر عرضيّاً لها ، أوكونها وجودات صِرفة و أنواراً محضة ، فلا يكون ممّا نحن فيه . و يكون ذكره على مذاق القوم ، أى : فلاسفة المشّاء ، القائلين بتركّبها من الماهيّة و الوجود مطلقاً ، لا الإشراقيّين ، القائلين بكونها

١- القائل الاقامير ، منه ره.

٢- أى : «بالنوع».

أنواراً محضة ، فإنّهم يجوّزون التّشكيك فى الذّاتى مطلقاً .

و إنّما أتىٰ بهذا المثال ، مع استغنائه عنه بالمثالَين الاوّلَين ، للإشارة إلى جريان ما أفاده فى العلل الجسمانيّة و المجرّدة ، أو الاتيان بمثال يمكن جعله مثالاً لكل واحد من القسمين باعتبارَين . و يمكن أن يذبّ النّظر ، الّذى ذكرناه [1] بوجه آخر : بأنّ مراده من علّيّة الهيولىٰ و الصّورة للجسم ، كونهما علّة له فى وجوده فرضا ، على مذاق من يقول بجريان الاختلاف التّشكيكىّ فيهما أيضاً ، لابياناً لما هوالواقع .

قوله : «**كما فى علّيّة نارٍ لنار**» الخ ۱۷/٦.

فى هذا المثال إشارة إلى علّيّة الأشعة الكوكبيّة ، أوعلّيّة النارالأسطقسيّة ، التى فى كرة النّار ، للنّيران الأرضيّة ، فتأمّل . فانّها علل علل إعداديّة .

قوله : «**وكان الوجود اعتباريّاً**» الخ ۱/۷.

لأنّه لوكان أصيلاً ، يكون ما فيه التّقدّم والتّأخّر هوالوجود ، فلايلزم التّشكيك فى المهيّة ، كما سيذكره ، قدّه .

قوله : «**والمهيّة الجنسيّة الجوهريّة**» الخ ۲/۷ .

إشارة إلى أنّ فى المثال الأوّل التّقدّم للأفراد ، و ما فيه التّقدّم المهيّة النّوعيّة ، و فى المثال الثّانىّ التّقدّم للأنواع ، و ما فيه التّقدّم المهيّة الجنسيّة .

قوله : «**بما هى فى العلّة**» الخ ۳/۷.

إنّما قيّده بذلك ، لأنّ التّقدّم ، أوّلاً و بالذّات ، للعلّة ، مع أنّ العلّيّة للفرد أو النّوع ظاهراً ، و لكن لمّاكانت فى الحقيقة مستندة إلى ما به الاشتراك بينها ، و هى حاصلة فى العلّة و المعلول ، فيكون التّقدّم و التّاخّر راجعاً إليها فى الحقيقة . و إنّما لم يقل : فيلزم الدّور ، لأنّ توقّف أحد أفراد الطّبيعة على الفرد الآخر غير موجب للدّور ، لاختلاف طرفى التّوقف ، فتأمّل تعرف !

قوله : «**وقد جمع جم غفير منهم**» الخ ٤/۷.

جواب لسؤال مقدّر فى المقام . وهو أنّ القول بأصالة المهيّة ، و اعتباريّة الوجود

---

۱ ـ أى : «فى الحاشية السابقة» .

نسبه ، قدّه ، إلى شيخ اتباع المشرقيّين . و هو ، قدّه ، و أتباعه ، بل جمع من أتباع المشّائين ، من المتأخّرين ، لايقولون بنفى التّشكيك عن المهيّة ، بل يجوّزونه فيها ، بل هذا إحدىٰ المسائل ، الّتى اختلفوا فيها مع المشّائين ، القائلين بأصالة الوجود ، و وقع بينهم فيه التّشاجر و التّنازع العظيم .

فأجاب ، قدّه : بأنّ هذا البرهان إلزام على الّذين جمعوا بين الأمرين : مثل المحقّق الدّاماد ، و سيّد المدقّقين ، و معاصره ، و عامّة المتكلّمين ، و أكثر المنطقيّين .

قوله : «**لكن ما فيه التّقدم و التّأخر**» الخ ۵/۷ ـ ۶

قد يعبّرون عنه بما به الاختلاف أيضاً ، و قد يفرّقون بينهما بما سيجيء ذكره : فى مبحث التّقدّم و التّأخّر ، و فى مبحث التّشكيك .

قوله : «**والرّابع قولنا كون المراتب**» الخ ۶/۷.

تحقيق المقام يتوقّف على تمهيد مقدّمات : الأولىٰ أنّ المقولات ، الّتى تقع فيها الحركة فى المشهور ، أربع مقولات : الكم ، و الكيف ، و الوضع ، و الأين . و يسمّون الحركة فى الاولىٰ بالنّمو و الذّبول ، و غيرهما . و فى الثّانية بالاشتداد ، و فى الثّالثة بالحركة الوضعيّة ، و فى الرّابعة بالنّقلة ، و عند صدر المتألهين تقع فى الاربعة المذكورة مع مقولة الجوهر أيضاً . والاستحالة أيضاً قد تطلق عندهم على تبدّل الكيفيّة ، وقد تطلق على تبدّل الصّورة ، و الاوّل هو المراد هنا .

و الثّانية أنّ الاقوال المشهورة فى الجسم الطّبيعى خمسة : أحدها أنّه مركّب من الاجزاء ، الّتى لا تتجزّىٰ متناهية ، و هو مذهب المتكلّمين . و الثّانى أنّه مركّب من الاجزاء ، الّتى لا تتجزّىٰ غير متناهية ، و هو مذهب النّظّام ، ألزموه به ، و لم يقل به صريحاً . و الثّالث أنّه مركّب من الاجرام الصّغار الصّلبة ، الّتى لا تتجزّىٰ خارجاً ، و هو مذهب ذى مقراطيس . و الرّابع أنّه متّصل واحد ، و لكن قابل للانقسامات المتناهية . و الخامس أنّه متّصل واحد ، و قابل للانقسامات الغير المتناهية ، وهذا مذهب الحكماء . والرّابع مذهب الشّهرستانى و فى هذا المقام مذاهب أخرىٰ سخيفة ، كتركّب الجسم من الالوان و السّطح ، و نحوها ، لم نتعرّض لها ، و سنشير إليها فى الطّبيعيّات ، انشاءالله و المرضىّ منها قول الحكماء : من أنّه غير مركب من الاجزاء ، الّتى لاتتجزّىٰ والجواهر

الفردة ، ولا من الاجرام الصّغار الصّلبة ، و لا من الالوان و السّطوح ، بل هو متّصل واقعاً ، كما هوكذلك عند الحسّ ، لكنّه قابل للانقسامات الغير المتناهية . و عندهم أنّ الكميّات المتّصلة ، القارّة ، و غير القارّة المنطبقة عليه ، مثله فى الاتّصال و قبول القسمة إلى مالانهاية لها . و الفلاسفة ، القائلون بتركّب الجسم من الاجزاء، الّتى لاتتجزّىٰ ، اختلفوا أيضاً . فذهب المشّائون منهم إلى تركّبه من الهيولىٰ و الصّورة ، و ذهب الإشراقيّون إلى بساطته .

و الثّالثة أنّ مراتب الشّديد و الضّعيف ، فى الحركة الاشتداديّة مختلفة بالنّوع عند المشّائين ،كما مرّ ذكره .

و الرّابعة أنّها غير موجودة فى حال الحركة بالفعل ، بل موجودة بالقوّة .

فقوله : « كما دلّ عليه قولنا » الخ تعليل لقوله «الغير المتناهية» . و قوله : «لأنّ الاشتداد حركة» الخ إشارة إلى المقدّمة الأولىٰ ، و هى مسلّمة عند الجميع ،بل بديهيّة . و قوله : « و الحركة متّصلة» الخ إشارة إلى الثّانية ، وهى كذلك عندالحكماء ، لا عند القائلين بالجواهر الفردة و قوله : «وكلّ متّصل» الخ إشارة إلى المقدّمة الثّالثة ، و هى أيضاً مبنيّة على مذهب الحكماء . و قوله : « أنواعاً » الخ إشارة إلى الرّابعة ، و هى [1] مبنيّة على مذهب المشّائين ، كما مرّ ذكره . و قوله : «كالاستحالة » الخ ، قد مرّ أنّ مراده من الاستحالة ، هنا الحركة فى الكيف ، لأنّ وقوع الحركة فى مقولة الكيف متّفق عليه بينهم . و يمكن أن يكون المراد منها معناها الأعمّ : من تبدّل الكيفيّة ، و تبدّل الصّورة ، بناء على ما اختاره ، قدّه ، من الحركة الجوهريّة ، و إن لم يتداول إطلاق الحركة الاشتداديّة عليها فى عرف المشّائين . لأنّ ما أفاده فى المقام يجرى فى الاستحالة بالمعنيين ، إلّا أنّه يجب أن يخصّ تبدّل الصّورة بالتّبدّل التّدريجى ، دون الدّفعى ،

١ ـ لانها ، عند القائلين بها ، عبارة عن كون الاول فى المكان الثانى ، و ليست بمتصله ، بل هى أكوان متعدده ، مركبة من أجزاء ، لايتجزى ، متصلة بحسب الحس الظاهر و غير متصلة فى الواقع ، و سيجىء بيان ذلك ، منه قده .

و إلّا كون و فساد فى الثّانى .

قوله : «**عندهم**»

أى : عند المشّائين ١٠/٧.

قوله : «**و تلك المراتب غير متناهية**» الخ ١٠/٧ - ١١.

أى بحسب قبول المتّصل ، الّذى هى الحركة فى المقام .

قوله : «**فلو كان الوجود اعتباريّا**» الخ ١١/٧.

و ذلك لبداهة أنّ الأمر الاعتبارىّ تابع فى الوحدة و الكثرة للمنتزع عنه، و إلّا لم يكن اعتباريّا . فإن قلت : لانسلّم ذلك، إذ يمكن أن ينتزع من أمر واحد أمور كثيرة باعتبارات مختلفة ، مثل أنّ زيداً ، الّذى هو واحد من أفراد الإنسان ، ينتزع عنه الأبوّة و الأخوّة و البنوّة و نحوها ، مع أنّه شىء واحد .

قلنا : المنتزع عنه فيه أيضاً أمور مختلفة ، لا أمر واحد ، لأنّ زيداً ، الّذى ينتزع عنه هذه الأمور ، إنّما تنتزع عنه من جهة اتّصافه بالجهات المختلفة .

قوله : «**أعنى الماهيّات**» الخ ١٢/٧.

لمّا كان جمعٌ ، من المتسبين إلى ذوق التّألّه ، ذاهبين إلى أنّ منشاء انتزاع وجود الممكنات إنّما هو وجود الحقّ تعالىٰ، فسرّ، قدّه ، المنتزع عنه ، بالمهيّة ، حتّى لايذهب الوهم إلى هذا القول ، لأنّه غير مستلزم لما أفاده من المُحال ، كما لا يخفى .

قوله : «**وهى هنا**» الخ ١٢/٧.

أمّا كونها غير متناهية ، فلما مرّ . و أمّا كونها متأصّلة ، فبالفرض .

قوله : «**بالفعل**» الخ ١٣/٧.

لأنّ المفروض أنّ الأصلَ فى التّقرّر و منشأيّة الآثار هى المهيّة و أنّ الفعليّة ، و التّحقّق الأصيل ثابتة لها بالذّات ، و لغيرها بتبعها .

فإذا كانت هى المتقرّرة هنا بوصف عدم التّناهى ، فيلزم ما أفاده ، قدّه ، من المحذور ، أعنى ، قوله : « محصورة بين حاصرَين » الخ ، فيلزم منه اجتماع المتنافيَين التّناهى و عدمه .

قوله : «**بخلاف ما إذا كان**» الخ ١٣/٧-١٤.

لأنّ وحدة المهيّة وحدة إبهاميّة عدديّة ، و من هنا تطابقت الأفكار ، و اتّفقت الأنظار على أنّ المهيّة ، من حيث هى ، ليست إلّاهى . بخلاف الوجود ، فإنّ وحدته وحدة سعيّة ، إطلاقية : «وَسِعَ كُرسيُّهُ السَّموات وَ الأرضِ»[1] ، ليس له ثانٍ من سنخه ، أى : فى كون وحدته وحدةً سعيّة .

قوله : «**فإنّه كخيط**» الخ ۱۴/۷.

إنّما عبّر عنه بالخيط ، لأنّ العرفاء يعبّرون عن الوجود الصّرف ، الحقّ المطلق القيّومىّ ، بالنّقطة ، من جهة بساطتها و سذاجتها و مبدئيّتها للخطوط وَهْماً . و لمّا كان الخطّ أوّل ما يظهر من النّقطة ، ثم يظهر منه السّطوح ، و الأجسام التّعليميّة ، سيّما على مذهب النّظّام والقائلين بالجواهر الفردة ـ وكان الفَيض المقدّس ، و النَفَس الرّحمانى أوّل ما ينشأ من الحقّ ، تعالىٰ ـ عبّر عنه بالخطّ . و التّعبير بذلك للإشارة إلى أنّ مدارج الوجود دوريّة ، لأنّ الخطّ المستدير متّصف بذلك الوصف . و المراد من الشّتات هى الماهيّات ، و بالمتفرّقات أحكامها و عوارضها و لوازمها . و المراد بالأولىٰ مراتب الوجود و درجاته و حدوده الوجوديّة ، و بالثّانية الماهيّات و لوازمها و عوارضها .

قوله : «**فكان هنا أمر واحد**» الخ ۱۴/۷-۱۵.

و بهذا أجاب صدر المتألّهين عن إشكال النّافين للحركة الجوهريّة ، و تشبّثهم فى نفيها بعدم بقاء الموضوع ، و عدم وجود الأصل المحفوظ فى حال الحركة ، كما سيجىء شرحه ، فى محلّه ان شاءالله .

قوله : «**كما فى الممتدّات القارّة**» الخ ۱۵/۷.

اى الخطّ و السّطح و الجسم التّعليمى .

قوله : «**و غير القارّة**» ۱۵/۷.

اى الزّمان ، الّذى هو مقدار الحركة . و المراد من المتّصل أعمّ من المتّصل

---

۱ ـ البقرة (۲) ، ۲۵۵.

بالذّات ، أو بالعرض ، فأنّ الجسم التّعليمى و الزّمان ، على مذهب بعض الحكماء ، متّصلان بالعرض ، لا بالذّات .

و مراده ، قدّه : أنّه كما أنّ فى المتّصلات القارّة ، و الغير القارّة وحدتها بالفعل وكثرتها بالقوّة ـ ولايقدح اشتمالها على الأجزاء المقدّرة الغير المتناهية فى وحدتها الوجوديّة فكذلك الأمر فى الحركات الكيفيّة ، و الجوهريّة . أمّا كون وحدتها بالفعل ، فمن جهة اتّصالها الوجودىّ ، و عدم كونها ذات مفاصل ، و أمّا كون كثرتها بالقوّة ، فمن جهة قابليّتها للانقسام إلى ما لايتناهى كما مرّ بيانه . و أمّا كون الأمر فى الحركات الكيفيّة و الجوهريّة كذلك ، فلأنّها باعتبار الحركة التّوسطيّة أمر واحد بسيط ، لاكثرة لها . و من حيث الحركة القطعيّة ، فهى و إن اشتملت على كثرة الأجزاء و الحدود ، إلّا أنّ جميعها موجودة بوجود واحد ، و ليست حاصلة بنعت الكثرة و التّفرق ، مادامت الحركة غير منقطعة ، و وحدتها محفوظة من جهة وحدة الفاعل ، الّذى هو العقل الكلّى و القابل الّذى هو الهيولى ، و من جهة وحدة مافيه الحركة أيضاً . و الكثرة العرضيّة ممّا لايقاوم الوحدة الذاتيّة ، فضلاً عن الوحدات .

قوله : «**إلّا أنّها من حيثيّة مكتسبة**» الخ ٦/٨.

و ليت شعرى ما هذه الحيثيّة الاكتسابيّة ، هل هى حيثيّة عدميّة ، فكيف يحصل بها الموجوديّة ؟ ـ أو ما هويّة ، فالمفروض أنّها ، من حيث هى ، ليست بموجودة ؟ أو وجوديّة ، فيجب أن تكون موجودة بذاتها ، حتّىٰ تصير سبباً لموجوديّة المهيّة ؟ فتكون عبارةً أخرىٰ عن الإضافة الإشراقيّة ، الّتى هى عبارة عن إشراق نور الأنوار ، جلّت عظمته بنور وجهه ، و وجوده الصّرف القيّومىّ ، على سماوات عالم الأرواح ، و أراضى الأشباح . و بالجملة : فما لم يصدر من المبدء القيّوم ، تعالىٰ ، أوّلاً أمرٌ ، هو متقرّر بذاته و موجود بحقيقته ، من دون احتياج إلى حيثيّة تقييديّة ، لايمكن أن يتحقّق شىء فى دار التّقرّر أصلاً ، كما صرّح به بعض الحافّين [١] ، لعرش التّحقيق ، و التّدقيق .

١ ـ أى : «المحقق الطوسى» ، منه قده .

قوله : «**لا مقوليّة**» الخ ٨/٨ ـ ٩.

أى : ما هو مقولة من المقولات التّسع العَرضيّة ، الّتى هى عند المشّائين ، مع مقولة الجوهر ، الأجناس القصوىٰ للممكنات المركّبة من الجنس و الفصل . و سمّيت مقولة لقولها و حملها على ما تحتها فى جواب ما هو .

و عند رَهط من الحكماء منحصرة فى أربع ، أو خمس ، أو اثنين . و عرف مقولة الإضافة بأنّها النّسبة المتكرّرة . و اختلفوا فى وجودها : [1] فالمحقّقون ذهبوا إلى اعتباريّتها و جعلوها من المعقولات الثّانية الفلسفيّة . و ذهب جمع إلى وجودها فى الأعيان . و لمّا كان هذا القول من سخائف الأقوال ، أعرض ، قدّه ، عنه ، و مراده من تلك الإضافة الإضافة العلّيّة ، و المعلوليّة .

قوله : «**كالوجود الاعتبارىّ**» الخ ٩/٨.

أى : عند القائلين بأصالة المهيّة .

قوله : «**ما وحدّ الحقّ**» الخ ١٣/٨.

أى : ما وحدّ الحقّ أصلاً ، لامن جهة ذاته ، بمعنى عدم إمكان إثبات أحديّته الذّاتيّة وبساطته الحقيقيّة . لأن أقلّ ما يلزم من هذاالقول تركّبه من المهيّة و الوجود ، و الذّات و الصّفة ، لما تقرّر : من أنّ مَن جمع بين القول بأصالة المهيّة ، و نفى المهيّة عن الواجب ، تعالىٰ . فهو قائل به [2] باللّسان ، و لكن قلبه ليس مطمئناً بالايمان . إذ غاية ما يمكن أن يقال فى توجيه كلامه ، و تبيين مرامه ، أنّ الوجود الاعتبارىّ ، ينتزع عنده عن ذاته ، تعالىٰ ، بذاته ، و فى الممكن ، عنه ، بسبب حيثيّة تقييديّة و تعليليّة . و معلوم أنّ مجرّد هذا لا يمنع عن تحليله ، تعالىٰ ، إلى سنخ الموجوديّة و سنخ آخر . لأنّ الوجود سواء كان أصيلاً ، أو اعتباريّاً ، سنخ غير سنخ المهيّة . مع أنّ انتزاع الوجود عن حاقّ ذات المهيّة غير معقول ، لانّ المهيّة ، من حيث هى ، ليست إلّا هى ، أى ليست بموجودة

١ ـ أى : «فى وجود مقولة الاضافة» .
٢ ـ أى : «بنفى الماهية» .

حتّیٰ یمکن أن یُنتزع عنها الموجودیّة ، بل یحتاج إلی حیثیّة تقییدیّة کالانتساب إلی الجاعل ، و نحو ذلک ، حتّی یحکم علیه بالموجودیّة . و انتزاعه عن رتبة متأخّرة ، مع امتناعه[1] فی نفسه ـ إذ لیس الوجود من الصّفات الّتی یمکن أن تکون معلولة للمهیّة أو لازمة لها ـ من جهة أنّ علّة الوجود یجب تقدّمها بالوجود علی الوجود ، فیلزم علی تقدیر علیّة المهیّة لوجودها ، تقدّم الشّیء علی نفسه ، أو موجودیّته قبل وجوده[2] ، مستلزم للتّرکیب[3] ، و عدم البساطة المحضة .

و لزوم التّرکیب من الذّات و الصّفة ، علی هذا التّقدیر ، ظاهر مما أفاده ، قدّه ، فی الشّرح . و بالجملة : القول بأصالة المهیّة ، و نفی التّرکیب و المهیّة عن الحقّ من قبیل الجمع بین المتنافیین ، کما لا یخفیٰ .

و أمّا عدم ثبوت وحدتیّة الوجودیّة ، و الوجوبیّة ، فلأنّ الدّلیل المشهور ، الّذی اعتمد علیه الفلاسفة فی إثبات توحید الواجب ، تعالیٰ ، هو أنّه علی تقدیر تعدّد الواجب یکون وجوب الوجود مشترکاً بینهما ، مع کونه منتزعاً عن حاقّ ذات کلّ واحد منهما . و ما به الاشتراک الذّاتیّ یقتضی ما به الامتیاز الذّاتیّ ، فیترکّب ذات کل واحد منهما ممّا به الاشتراک ، و ما به الامتیاز ، و التّرکیب مستلزم للاحتیاج ، المنافی للواجبیّة .

و اعترض علیهم شارح التّلویحات ، بما ملخصّه : أنّ معنی کون وجوب الوجود ذاتیّاً للواجب ، کونه ذاتیّاً له ، تعالیٰ ، فی باب البرهان ، لا الایساغوجی ، بمعنی انتزاعه عن ذاته ، تعالیٰ ، من دون حیثیّة تقییدیّة ، ولا تعلیلیّة . ولا مانع من أن تکون هناک حقیقتان متباینتان بتمام ذاتهما ، و یکون وجوب الوجود منتزعاً عن کلّ واحدة منهما ، من دون لزوم التّرکیب ممّا به الاشتراک ، و ما به الاختلاف .

---

۱ ـ أی : «امتناع انتزاع الوجود» .

۲ ـ أی : «ای وجود انتزاع الوجود» .

۳ ـ «از جهت فقدان و وجدان» ، منه قده .

و ذبّ هذه الشّبهة منحصر فى القول بامتناع انتزاع مفهوم واحد من حقائق متبائنة بما هى متبائنة . و على تقدير الذّهاب إلى أصالة المهيّة ، و اعتباريّة الوجود ، لايمكن الالتزام بامتناع ذلك ، كما بيّنه ، قده ، فى الحاشيّة .

ولكن ماأفاده ، قدّه ، يتوقّف على مقدّمتين : إحداهما انحصار الدّليل على التّوحيد بهذا الدّليل ، و ما هو من قبيله . و ثانيتهما انحصار حلّ الشّبهة المذكورة ، و دفعها بما ذكر .

و المقدّمة الأولىٰ ، و إن لم يمكن إثباتها ظاهراً ـ من جهة عدم انحصار الدّليل على التّوحيد بما ذكر و ما هو من قبيله ، من حيث إثبات التّوحيد من طريق التّركيب : لأنّ الطّرق إلى الله ، و توحيده بعدد أنفاس الخلائق ، مثل برهان التّمانع و غيره ، حتّى قيل : أنّ خطيب الرّازى أنهى البرهان على التّوحيد إلى ألف برهان ؛ و لأنّ واجب الوجوب بالذّات ، لمّا كان واجب الوجوب من جميع الجهات و الحيثيّات ، و ذاته المقدّسة بسيطة الحقيقة ، كلّ كلّ شيء و تمامه ، لا يمكن أن يتصور مرتبة من الوجود وكماله ، لا تكون واجدة لها ، بنحو أعلىٰ و أشرف ، أو تكون متّصفة فيها بالفقدان ، فعلى تقدير تعدد الواجب ، تعالىٰ ، لاشكّ أنّ كلّ واحد منهما غير محيط بالآخر ، وغير واجدله ، فيكون من هذه الجهة فاقداً للآخر و متّصفاً بالوجدان و الفقدان ، و مركّباً منهما ، و التّركيب ملازم للفقر و الإمكان المنافى للوجوب الذّاتىّ هذاخلف ، و بهذا التّقرير لايرد الشّبهة المشهورة أصلاً ، فتدبّر ! ـ و لكن غالب تلك البراهين ممّا يتمسّك فيها بلزوم التّركيب إمّا من المهيّة و الوجود ، أو الذّات و الصّفة ، أو الغنى و الفقر و الوجدان [1] و الفقدان ، كمالايخفى .

مع أنّه يمكن أن يكون مراده ، قدّه ، ما وحدّ الحقّ بالبرهان المعروف ، المعتمد عليه عندهم . فكأنّه لم يعتدّ بشأن غيره من البراهين : إمّا من جهة أوْله إليه ، أو من جهة عدم الاعتداد به ، عنده و عندهم .

۱ ـ بالاصل : «والجدان» .

و أمّا المقدّمة الثّانية، فهى ليست بمسلّمة عند بعض المتأخّرين [۱]، حيث تصدّىٰ لدفع الشّبهة، مع تسليم الجواز بما ملخّصه: أنّ الاشتراك فى جميع الآثار، مع التّبائن فى الحقيقة و الذّات، مما لايمكن أصلاً. و مع فرض تعدّد الواجب يجب اشتراكها فى جميع خواصّ وجوب الوجود، و هو مناف للتّبائن المطلق و التّناكر المحض. و لكنّه غفل عن أنّ من أتمّ خواصّ الواجبين و أكملها، الّذى هو مبدء جميع الخواصّ، وجوب الوجود. و مع تسليم جواز انتزاعه من حقيقتين بسيطتين متبائنتين، كيف يمكن ادّعاء منافاة الاشتراك فى الخواصّ، مع التّبائن و التّناكر، و كيف يكون هو أوضح من هذه المقدّمة!

و بالجملة لو لم ينحصر حلّ الشّبهة بتسليم الامتناع المذكور، فلا أقلّ من كونه من أوضح الطّرق، و الدّلائل، فتأمّل! فإنّ الأوضح من ذلك، مع تسليم جواز الانتزاع، ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّه لو فرض وجود واجبين، للزم فقدان كلّ واحد منهما كمالات الآخر، فلزم فسادهما. مع أنّه، على تقدير كون الواجب، تعالىٰ، من سنخ المهيّة، كما هو لازم أصالتها، يلزم أن يكون مبدء الوجود غير موجود فى حدّ ذاته، من جهة أنّ المهيّة، من حيث هى، ليست إلّا هى، فضلاً من أن يكون [۲] واحداً أو غير كثير. فلو قرّر اللّزوم، بما ذكرناه، ظهرت الملازمة من غير احتياج الى المقدّمتين أصلاً، مع أنّه يلزم أن يكون إله الكلّ و مبدئه إثنين: سنخ المهيّة، و سنخ الوجود، فتأمّل!

قوله: «**من الصّفات الحقيقيّة**» الخ ۹/۸-۹.

اى: الحقيقيّة المحضة، و هى الّتى لا تكون الإضافة داخلة فى وجودها، و لا فى مفهومها. و يقابلها الاضافيّة المحضة، و الحقيقيّة الغير المحضة، الذّاتُ إضافة، و هى [۳]

---

۱ - ميرزاى جلوه رحمه‌الله، منه قده.

۲ - أى: «من أن يكون مبدء الوجود».

۳ - أى: «الحقيقية الغير المحضة».

التّى الأضافة غير داخلة فى مفهومها ، و لكن لها دخل فى وجودها و تحقّقها . فالأوّل مثل الحياة و نحوها ، و الثّانى مثل العلم و الإرادة.

وإنّما لم يذكر الحياة ، لأنّ الحىّ هوالدّراك الفعال عندهم وهى مندرجة فى العلم والقدرة ، و إنّما خصّها بالحقيقيّة ، لأنّ الاضافيّة المحضة لاشكّ فى زيادتها على الذّات عندهم . أى : زيادة مفاهيمها ، و إن كانت مباديها ترجع إلى قيّوميّته ، تعالىٰ .

قوله : «**واحدة**» الخ ۹/۹.

إمّا عدم اتّحاد كلّ واحدة منها مع الأخرىٰ مفهوماً ، فمسلّم عند الجميع من القائلين بأصالة الوجود و المهيّة . و المقصود لزوم عدم اتّحادها مع الذّات المقدّسة الوجوبيّة ، كما هى غير متّحدة ، كلّ مع الآخر ، مفهوماً . أو يكون المراد عدم اتّحادها مصداقاً و وجوداً ، لا مفهوماً . و الدّليل على لزوم ذلك الاتّحاد لزوم خلوّ الذّات ، لولاه فى حاقّ حقيقتها ، عن تلك الصّفات الكماليّة ، و انبعاثها عن الذّات الفاقدة للكمال او صيرورتها قابلة و فاعلة بالنّسبة إليها . أمّا لزوم اتّحادها ، كلّ مع الآخر ، فلأنّ تكثّرها مستلزم لتركّب الذّات الواجبة ، و تعدّد جهاتها ، و حيثيّاتها .

قوله : «**لأنّها أيضاً**» الخ ۱۱/۹-۱۲.

أى : لأنّ الذّات ، على تقدير أصالة المهيّة ، مهيّة من المهيّات ، لأنّ المفروض أنّ الوجود اعتبارىّ . ولا يمكن أن يكون الواجب ، تعالىٰ ، أمراً اعتباريّاً ، بناء على جعله وجوداً محضاً . و قد عرفت : أنّ الجمع بين أصالة المهيّة و نفى المهيّة عن الواجب معناه جعله ، تعالىٰ ، مهيّة بسيطة ، منتزعة عن ذاتها ـ من دون حيثيّة زائدة ـ الموجوديّة[1] فلا يخرج ، على هذا القول ، عن سنخ المهيّة شىء متقرّر بالأصالة أصلاً .

و أمّا إرجاع الضّمير فى قوله : «لأنّها» إلى الصّفات ، فممّا يأباه سياق الكلام ، و إن صحّ التّركيب بتكلّف . مع أنّ كون الصّفات ، باعتبار مفاهيمها ، مهيّة من الماهيّات بالمعنىٰ الأعمّ للمهيّة ، لا يختصّ بالقول بأصالة المهيّة . اللّهم إلّا أن يراد لزوم كونها كذلك على ذاك القول ، و لو باعتبار مصاديقها . لأنّ منشأ انتزاعها ، حينئذ ،

---

۱ ـ أى : «... جعله ... منتزعة الموجودية عن ذاتها ...».

المهيّة المتقرّرة فى الأعيان ، لاحقيقة الوجود السّارى فى الذّرارى ، لعدم جواز انتزاعها من الأمر الاعتبارىّ الصّرف . و هذا بخلاف مالوكان الأصل فى التّقرر ، هو الوجود ، دون المهيّة . لأنّ جميع هذه الصّفات الكماليّة من العوارض الذّاتيّة للوجود المطلق ، على هذا القول . بل هذا أيضاً من أحد الدّلائل على أصالة الوجود . لأنّه ، بعد ما تقرّر من أنّ المهيّة ، من حيث هى ، ليست إلّا هى ، و أنّ العدم نفى الذّات و كمالها ، لا يمكن أن يكون ما بالذّات هذه الصّفات ، غير سنخ الوجود ، لانحصار المفاهيم فى المهيّة و الوجود و العدم . فكيف يمكن أن يكون أمراً اعتباريّا ، مع أنّه منشأ جميع الصّفات الكماليّة .

فيصير معنى الكلام حينئذ : فلا يمكن اتّحاد الصّفات كلّ مع الآخر ، و لامع الذّات الموصوفة من جهة أنّ الصّفات ، على ذاك القول ، من سنخ المهيّة مفهوماً ، و تقرّراً ، و هى متباينة بالبَينونة العُزلية مع كلّ شىء ، حتّى مع الذّات المقدّسة و لو جعلت [1] غير ذى مهيّة ، كما جمع بعضهم بين الأمرين ، كما مرّ ذكره .

و يمكن أن يجعل المرجع للضّمير الذّات و الصّفات ، باعتبار كلّ واحد منهما ، و لكنّ الأولىٰ و الألصق بسياق الكلام ما ذكرناه أوّلاً ، هذا !

قوله : «**ولا توحيد فعل الله و كلمته**» الخ ١٣/٩.

قد مرّ : أنّ الألفاظ موضوعة للمعانى العامّة ؛ و أنّهم قد شبّهوا الفَيض المقدّس والوجود العامّ بالنّفَس الإنسانىّ ، من جهة دفع كُرَب الأعيان الثّابتة ببسطه [2] و شموله على قوابل الإمكان ، كما يدفع الكُرَب عن القلب ببسط النّفَس الإنسانىّ . و شبّهوا أيضاً التّعيّنات الطّارية عليه [3] ، فى مقام مدّه و بسطه ، بالحروف ، و الكلمات ، و الكلام ، و الآيات ، و السّور : على مراتب بساطتها ، و تركيبها ، و أنحاء تركيباتها . فمن هذا

١ ـ أى : «جعلت الذات» .

٢ ـ أى : «بسط الفيض المقدس» .

٣ ـ أى : «على الفيض المقدس» .

سمّى الحكماء : العقول الفعّالة ، و النّفوس الكاملة ، بكلمات الله . وقد ورد فى الخبر : «أعوذ بكلمات الله التّامّات كلّها» .

و لكنّهم قد يطلقون الكلمة على نفس الفيض المقدّس : إمّا من أجل أنّه أوّل الصّوادر الوجوديّة عن الحقّ ، تعالىٰ ، من مقارعة العلم و القدرة و الإرادة ، كما أنّ الكلمة أوّل تعيّن ، طرء على النّفس الأنسانىّ ، من تركيب الحروف المفردة ؛ أو من جهة اتّحاده مع الذّات المقدّسة ؛ أو قيامه بها ، كقيام الكلمة و الكلام بالمتكلّم ، كما ورد من قطب الأقطاب ، و سيّد الموحّدين عليه‌السّلام : من أنّ كلامه ، تعالىٰ ، فعله فتدبّر !

قوله : قدّه ، «**لكلّ منها جواب**» الخ ۹/۱۴.

أى : لكلّ واحد منها جواب مخالف للجواب الّذى للآخر ، عندالسّئوال عنه ، بماهو . والقيد فى قوله : «المتخالفة» توضيحىّ كاشف . وكذا قوله : «لكلّ منها» الخ توضيحىّ .

ولزوم كون الصّوادر ، على ذاك القول ، هى الماهيّات ظاهر ، بناءً على الملازمة بين الأصالة فى التّقرّر مع الأصالة فى المجعوليّة . و أما بناء على عدم الملازمة بينهما ، فلأنّ القائلين بأصالة المهيّة فى التّقرّر قائلون بأصالتها فى المجعوليّة ، إلّا ماشذّ وندر ، ممّن لايعتنى بقولهم .

قوله : «**أين السّماء**» الخ ۹/۱۵.

أتىٰ بثلاثة أمثلة بعدد العوالم الكليّة عند المشّائين . و الأوّل مثال بالبسائط المادّية و الثّانى بالمركّبات منها . و الثّالث بالمجرّدات ، مُقيساً إلى المادّيات ، من جهة ظهور المخالفة منها . كما قيل :

جان گرگان و سگان از هم جداست

متّحد جانهای شیران خداست

و إلّا فعلى[1] هذا القول ، المجرّدات أيضاً متخالفة ، لأنّها مهيّة بسيطة ، على ذلك القول .

قوله : «**أيْنَمَا تُوَلّوا**»[1] الخ ١٦/٩.

قد ذكرنا ما يتعلّق بشرح هذه الآية المباركة ، فراجع إليه .

قوله : «**ومعلوم أنّ وجه الواحد**» الخ ١٦/٩.

أى : لقاعدة : « الواحد لا يصدر عنه ، إلّا الواحد » . و إمّا لأنّ التكرار فى التجلّى مستلزم التكرار فى المتجلّى : «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شاكِلَتِهِ»[2] ، من جهة لزوم السّنخيّة بين العلّة و المعلول .

فإن قلت : كما أنّ الصّادر ، على هذا القول ، المهيّات المتخالفة ، فكذلك المبدء و المصدر[3] . فيحصل السّنخيّة و المشاكلة ، مع أنّ صدور الكثرة مع الواسطة لا يقدح فى بساطة العلّة ، و تلك القاعده المعروفة .

قلت : أمّا حصول السّنخيّة ، فكلّا . إذ قد عرفت أنّ فطرة المهيّة ، و ذاتها و ذاتيّتها الاختلاف ، و الغيريّة مع كلّ شىء ، حتّى مع مهيّة أخرى . و أمّا عدم قدح صدور الكثرة الطّوليّة فى بساطة العلّة ، و وحدتها ، فلأنّ المعلول الأوّل ، على هذا القول ، هى مهيّة العقل الأوّل ، و هى مخالفة مع مهيّة العقل الثّانى ، بالذّات ، و هما ، من جهة البينونة العزليّة مع الحقّ ، على حدّ سواء ، فوساطة أحدهما ، فى صدور الآخر دون العكس ، ترجيح من غير مرجّح ، سيّما مع نفى التّشكيك عن المهيّة وهذا بخلاف ما لو كان الوجود هو الأصيل . لأنّه[4] ، كلّما كان أقرب إلى المبدء ، يصير تخلّقه بأخلاقه ، و سنخيّته الوجوديّة أتمّ و أكمل . فيكون أولى و أليقَ بأن يصدر أوّلاً من غيره ، مع أنّه ، قد عُلِمَ ممّا قاله ، تقدّست أسمائه ، وصف وجهه

١ـ فأينما تولوا فثم وجه الله : البقره (٢) ، ١١٥ .

٢ ـ الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

٣ ـ «فكذلك المبادى و المصادر» ، خ ل .

٤ ـ أى : «لان الوجود» .

بالوحدة السّارية فى كلّ شىء و فيء . و هذا لايمكن مع جعل الصّادر و المهيّة . إذهى مباينة بالبَينونة العُزليّة مع المبدء ، تعالىٰ ، و مع سائر مجعولاته ، فأَينَ وجه الله الواحد .

قوله : «**و أنّى كلمة كن**» الخ ۱۷/۹ .

المراد بها الفَيض المقدّس ، و النّفَس الرّحمانىّ . وقد عرفت وجه تسميته بالكلمة و أمّا وجه تسميته بكن ، فهى مأخوذة من قوله ، تقدّست أسمائه : « إِنَّمَا أَمْرُهُ ، إِذَا أَرَادَ شَيْئاً ، أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ »[1] ، و من قول أمير المؤمنين ، عليه‌السّلام إنّما كلامه ، تعالىٰ ، فعله ، الحديثَ !

قوله : «**المدلول عليها**» الخ ۱۷/۹ .

اى : المدلول على وحدتها . وأنّما سُمّى بالأمر ، تشبيهاً بالأمر الصّادر عن الإنسان من جهة النّفوذ و لزوم الإطاعة ؛ أو من جهة كون الألفاظ موضوعة للمعانى العامّة ، أو لأنّه نفس الأمر التّكوينىّ ، الصّادر منه ، تعالىٰ ، كما أنّ المهيّات ، أو حدود الوجود ، و مراتبه مأمورة بذلك الأمر .

و لمّا كان أوّل تعيّنٍ ، ظهر لهذه الكلمة ، تعيّنُ الأرواح المجرّدة ، وكان حكم التّعين مستهلكاً فى وجود المطلق ، سمّى عالم الأرواح أيضاً بعالم الأمر ، و وصفت بالوحدة من جهة وحدتها الوجوديّة ، و إن حصلت لها الكثرة فى موطن العقل ، إلّا أنّها غير ظاهر الحكم و الأثر فيها .

و يمكن أن يكون المراد بالأمر[2] هنا الإنسان الكامل . و وصفها[3] بالوحدة ، إشارة إلى أنّ المَظْهَرَ الأَتَمّ الأَكمل لايتكرّر ، من جهة أنّ التّكرار فى التّجلّى مستلزم للتّكرار فى المتجلّى .

---

۱ - يس (۳۶) ، ۸۲ .

۲ - «بالكلمة» ، خ ل .

۳ - أى : «وصف الكلمة» .

قوله : «**بخلاف ما إذاكان الوجود**» الخ ١/١٠.

أشار بقوله : «يدور عليه» إلى أنّ تشخّص كلّ شيء بوجوده الخاصّ به و أنّ الوحدة متصادقة مع الوجود ، كما هو مذهب الحكماء . و بقوله : «بل عينه» إلى مااختاره صدر المتألّهين ، من اتّحادهما حقيقة . و سيجيء نقل الأقوال و بسط الكلام فيها فى مبحث الوحدة و الكثرة ، إن شاءالله . قوله : أصلاً خبر لقوله : «بخلاف ما» الخ .

قوله : «**فإنه يتوافق**» الخ ٢/١٠.

إن قلت : لمّا كان تشخّص كلّ شيء بنحو وجوده الخاصّ به ، كما أنّ به فعليّته أيضاً ـ و كلّ تشخص آبٍ عن التّشخّص الآخر ، كما أنّ كلّ فعليّة آبية عن الأخرىٰ فيلزم على القول بأصالة الوجود ، البَينونة العُزليّة ، كما على مذهب القائلين بأصالة المهيّة .

قلت : معنى أنّ كلّ تشخّصٍ آبٍ عن الآخر أنّه آبٍ عن الاتّحاد به ، لا أنّه مبائن معه بالبَينونة العُزليّة ، الّتى بين المهيّات . و أيضاً : كلّ تشخّص ، و إن كان من حيث التّعيّن مبائناً مع الآخر ، إلّا أنّه ، من حيث نفس الوجود السّارى فى الشّخصين لايبائن الآخر ، بل يجانسه و يسانخه . وهذا بخلاف ما إذاكان الأصل فى التّقرر هى المهيّة إذ لا أصل محفوظ فى المراتب ، على هذا القول أصلاً .

قوله : «**المتخالفات**» الخ ٢/١٠.

أى : المهيّات المبائنة .

قوله : «**و يتشارك فيه المتمائزات**» الخ ٢/١٠.

أى : مراتب الوجود و تعيّناته ، الحاصلة له من جهة مراتبه الذاتيّة ، و درجاته الأوليّة ، أو المهيّات المتشاركة ، من جهةٍ ، و المتخالفة ، من جهة أخرىٰ .

قوله : «**وهو الجهة النّورانيّة**» ٢/١٠.

كما قال تقدّست أسمائه : « اَللّهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضِ »[1] و فسّر بأنّه وجود السّموات و الأرض . و فسّر بعض الفلاسفة « الشّجرة المباركة » ، « و النّور

---

٣ ـ النور (٢٤) ، ٣٥.

على النّور » بالفَيض المقدّس ، و الرّحمة الوجوديّة السّارية ، كما مرّ شرحه . و المراد بـ« الظلمات » المهيّات . ولو فُسّر النّور بالحقيقة المحمّديّة ، فالمراد بها[1] طواغيت أعدائهم.

قوله : «**ومشيّته**» ۳/۱۰.

أى : مشيّته الفعليّة ، او الأعمّ منها و الذّاتية . لأنّ العلم الذّاتىّ ، الّذى هو مشيّته ، تعالىٰ ، أيضاً نور و وجود . لكن بناءً على التّعميم يكون التّقييد بالفعليّة فى قوله : « من الصّفات الفعليّة» على سبيل التّغليب .

قوله : «**و رحمته**» ۳/۱۰.

أى : الرّحمة السّارية الرّحمانيّة ، و الخاصّة الرّحيميّة .

قوله : «**و غيرها من الصّفات**» الخ ۳/۱۰.

مثل القدرة و الإرادة الفعليّتين ، و الخلق و الإيجاد و الإنشاء و نحوها ، ممّا أفاده فى الحاشية .

---

۱ ـ أى : «بالظلمات».

فى اشتراك الوجود

قوله : «**مشتركاً فيه لجميع الأشياء**» الخ ٧/١٠.

أى : لجميع الموجودات النّفس الأمريّة ، الآفاقيّة و الأنفسيّة ، و الذّهنيّة و الخارجيّة ، سواءكان من أفرادالوجود أومراتبه ، أو من المهيّات المنتزعة عن حدوده .

قوله : «**ومعلوم أنّ**» الخ ٧/١٠.

إشارة إلى بداهة هذه القضيّة ، كما ادّعاها صدر المتألّهين ، قدّه ، و أنّ ما سيذكره ، من الدّليل عليها ، دليل تنبيهى .

قوله : «**بما هى متباينة**» الخ ٨/١٠.

أى : لا بماهى مشتركة فى أمرٍ ما ، ولو مثل السّلوب و الإضافات ، كما فى انتزاع الإمكان من الممكنات ، و المعلوليّة من قاطبة الموجودات الإمكانيّة و نحوها . فإنّ انتزاع المفهوم الواحد من المتباينات ، لا بماهى متباينة ، ممّا لاضير فيه ، بل هو واقع كثيراً .

قوله : «**بل مراتب حقيقة**» الخ ٨/١٠.

إن قلت : لايلزم من عدم[1] كون الوجودات حقائق متباينة أن تكون مراتب حقيقة ، مقولة بالتّشكيك . لجواز أن يكون له حصص متكثّرة بتكثّر الإضافات ، أو يكون مقولاً على أفراده بالتّواطى أو لايكون له أفراد و مراتب أصلاً ، بل يكون له فرد واحد ، و الباقى أطواره و أضوائه ، إلى غير ذلك من الأقوال و الاحتمالات .

قلنا : لعلّ غرضه ، قدّه ، بيان ما هو الواقع ، المنساق إليه البرهان ، لا ما يلزم

---

١ - «من نفى...» ، خ ل .

من نفى الاشتراك اللّفظى . مع أنّه لو كان مراده ذلك ، لم يكن خارجاً عن ميزان الاستقامة . لأنّ الاحتمال الأوّل ، و ما يقرب منه ، مبنىّ على أصالة المهيّة ، و قد ثبت بطلانها بما أفاده من الأدلّة . و الاحتمال الأخير مرجعه إلى ما أفاده ، قدّه . لأنّ القائل بكثرة المراتب للوجود لايجعل المراتب فى عرض واحد ، بل يجعل مرتبة منه ، هى فوق ما لا يتناهى بما لايتناهى عدّة و مدّة و شدّة ، أصلاً ، و باقى المراتب أضوائه و أفيائه ، فيرجع التّشكيك الخاصّىّ إلى الخاصّ الخاصّىّ . و أمّا احتمال التّواطى ، فهو باطل أيضاً ، لما نشاهد من اختلاف حمل الوجود على الموجودات . فعلى تقدير الاشتراك المعنوىّ هذا الاحتمال مفروغ عنه . فلذلك جعل لازم القول بالاشتراك المعنوىّ ، ما أفاده فى الكتاب . و الله أعلم بالصّواب .

قوله : «**والمقسم لابدّ**» الخ ١١/١٠ .

وذلك لأنّ التّقسيم ، على مابيّنوه ، ضمّ القيود المتخالفة إلى مقسم واحد ، ليحصل بانضمام كلّ قيد قسم ، فلابدّ من اشتراك المقسم بين الأقسام ، كما أفاده ، قدّه .

فإن قلت : ما ادّعيته مسلّم ، لو كان التّقسيم واردا على معنى واحد ، مشترك بين الأقسام . و أمّا لو كان المقسم « المسمّى بلفظ كذا » ، كما يدّعيه أصحاب الاشتراك اللّفظىّ ، فليس بمسلّم أصلاً .

قلت : فعلى هذا لايكون التّقسيم على حقيقته ، بل يكون فى الحقيقة بيان ماوضع له لفظ كذا . مع أنّا نجد ، بداهةً ، صحّة التّقسيم الحقيقىّ للوجود إلى ما أفاده من الأقسام فتأمّل !

قوله : «**و إلّا ارتفع النّقيضان**» ١٤/١٠ .

و ذلك ، لأنّه لو كان للواحد نقيضان ، فإمّا أن تجتمع على الصّدق جميعاً ، وإمّا أن ترتفع كذلك ، و إمّا أن يوجد واحد منها ، و يرتفع الباقيان أو بالعكس . و الأوّل و الثّانى مستلزمان لارتفاع النّقائض الثّلاثة ، أو اجتماعها . و الثّالث مستلزم لارتفاع النّقيضين بناءً على أنّ الأمرين اللّذين كلّ واحد منهما نقيض لشىء واحد ، هما

متناقضان أيضاً . و الرّابع مستلزم لاجتماعها بناء على هذا الاحتمال ، كما لايخفى .

و يمكن أن يبيّن هذه الملازمة ، من دون التّوقّف على تسليم هذه المقدّمة . وهو أن يقال لوكان لشيء واحد نقيضان أو أكثر ، فهو نقيض لكلّ واحد منها بالضّرورة . و لنا مقدّمة صادقة ، و هى أنّ النّقيضين لايجتمعان ولايرتفعان . فإذا فرضنا صدقه [1] على شيء ، أو تحقّق هو [2] فى موطن ، فيجب أن لايصدقا عليه ، أولايتحقّقا فيه . فيلزم ارتفاع النّقيضَين لأنّ كلاً منهما نقيض له ، و قد ارتفعا جميعاً عمّا صدقا عليه . وكذا إذا لم يصدق هو على شيء ، أو لم يتحقّق فيه ، يجب أن لايصدق ، أو لايتحقّق واحد منهما أيضاً . لأنّه لو تحقّقا جميعاً ، لزم اجتماع النّقيضَين . و فيه أى : فى عدم تحقّق أحدهما ارتفاع النّقيضَين .

و ببيان آخر : لوكان لشيء واحد نقيضان ، لوجب أن تنعقد منفصلة حقيقيّة من ذاك الشّيء مع أحدهما ، و منفصلة حقيقيّة أخرىٰ مع الآخر ، مثل أنّه لو فرضنا أنّ ب يناقضه ج و د ، فتنعقد هنا قضيّتان منفصلتان حقيقيّتان : إحداهما الشّيء إمّا ب و إمّا ج ، و الأخرىٰ الشّيء إمّا ب و إمّا د . و معنى الاولىٰ أنّه لايجوز أن يكون الشّيء ب و ج ، و أن لايكون واحدا منهما ، بل يجب أن يكون واحداً منهما دائماً ، و لا يكون الآخر كذلك . و معنى الثّانية الشّيء يجب انيكون دائماً إمّا ب و إمّا د ، كما فصّلناه فى الأولى . فإذا صدق على شيء ب ، فبحكم المنفصلة الأولىٰ ، يجب أن لايصدق عليه ج و بحكم الثّانية ، يجب أن لايصدق عليه د ، فيلزم ارتفاع ج و دكليهما عنه ، مع أنّ من حكم النّقيضَين أنّه أذا ارتفع أحدهما ، يجب أن يصدق الآخر ، و هيٰهنا ليس الأمر كذلك ، فيلزم ارتفاع النّقيضَين . و إن لم يصدق عليه ب ، يجب أن يصدق عليه واحد منهما و يرتفع الآخر . و فيه أيضاً ارتفاع النّقيضين .

و بوجه آخر : لولم يكن نقيض الواحد واحدا ، نفرض أنّ نقيضه أكثر من واحد .

---

١ ـ أى : «صدق ذلك الشيء الواحد».

٢ ـ أى : «الشيء الواحد المفروض . ـ «او تحققه» ، خ ل .

و من حكم المتناقضَين أن لايجوز ارتفاعها و لا اجتماعها ، و ينعقد منهما منفصلة حقيقيّة من جزئَين . و إذاكان نقيض الواحد أكثر من واحد ، ينعقد المنفصلة من ثلاثة أجزاء أو أكثر فيصير القضيّة مثلاً فى المثال المذكور ، الشّىء إمّا ب و إمّا ج و إمّا د . و من لوازم هذه المنفصلة أن لايصدق دائما على شىء واحد ، إلّا أحَد الأجزاء . فيجوز أن لايكون زيد ج و لا ب ، بل يكون د ؛ أولا يكون ب و لا د ، بل يكون ج ؛ و أن لايكون ج و لا د ، بل يكون ب . فعلى الأوّلَين يلزم ارتفاع النّقيضَين : إمّا ب و ج و إمّا ب و د . لأنّ المفروض أنّه نقيض لكلّ واحد منهما . و على الأخير لو قلنا أنّ نقيض النّقيض نقيض، يلزم منه أيضاً ارتفاع النّقيضين : و إلّا تكون المنفصلة المذكورة بالنّسبة إلى الرّفعَين ، و هما ج و د مثلاً ، لامانعة الجمع ولا مانعة الخلوّ ؛ و بالنّسبة إلى أحد الرّفعَين ، مع المرفوع ، و هو ب ، مانعة الجمع لا الخلوّ ؛ و بالنّسبة إلى الجميع ، مانعة الجمع و الخلّو ، لوكان الرّفعان غير متضادّين . و إلّا تكون، بالنّسبة إلى الثّلاثة منفصلة حقيقيّة ، و بالنّسبة إلى الإثنين ، مانعة الجمع فقط . أو تكون ، بالنّسبة إلى واحد من الرّفعَين ، مع المرفوع ، مانعة الجمع و الخلوّ و بالنّسبة إلى الرّفعين ، لا مانعة الجمع و لا مانعة الخلوّ و بالنّسبة إلى الجميع ، منفصلة حقيقيّة ،على تقدير عدم التّضادّ بين الرّفعَين ، أو إلى الرّفعَين ، مانعة الجمع لا الخلوّ ، و بالنّسبة إلى الجميع ، منفصلة حقيقيّة .

و جميع هذه التّقادير مخالف لما قرّر فى الميزان ، لميزان الانفصال و تركّبه من الجزئَين ، أو من الأكثر . مع أنّه ، لو فرضنا عدم التّناقض بين النّقيضَين ، لا يكون النّقيض إلّا واحداً ، لأنّه حينئذ يصير القدر المشترك بين الأمرَين نقيضاً له ، كما لايخفىٰ .

و بالجملة : لاشكّ أنّ كلّ مفهوم ، إذا نسب إلى مفهوم آخر ، تكون بينهما إحدىٰ النسب الأربع ؛ و أنّ النّسبة بين المتناقضَين التّباين الكلّى ، و نقيض أحد المتناقضَين لو لم يكن نقيضاً للنّقيض ، فيكون النّسبة بينه و بين الآخر إحدىٰ من النّسب ، فلوكانت

التّباين الكلّى ، فإمّا أن يكونا متضادّين ، أو متناقضَين . فإن كانا متناقضَين ، ثبت المطلوب . و إن كان متضادّين ، فيجوز ارتفاعهما ، إذاكانا ممّا يتصوّر لهما ثالث ،كما هو المفروض .

قوله : «**صاحب حكمة العين**» ١٦/١٠.

أى : الكاتبىّ القزوينىّ .

قوله : «**إنّا إذا أقمنا الدّليل**» ١٧/١٠ - ١/١١.

مثل قولنا العالم حادث أو مؤلّف ، وكلّ حادث أومؤلّف له محدِث أومؤلِّف.

قوله : «**كلّا من الموجودات**»الخ ٦/١١.

أى : من المجرّدات المرسلة الجبروتيّة ،و المنشأت الملكوتيّة ، و البسائط العنصريّة و مركّباتها : من السّماويّات و الأرضيّات ، و المعدنيّات ، و النّباتات ، و الحيوانات غيرالانسان . و المراد من الآفاق آفاق العوالم الطّوليّة ، و العرضيّة .

قوله : «**و علامة الشّىء**» الخ ٨/١١.

بل يماثله من وجه ، و يغايره من وجه . لأنّه لو ماثله من جميع الوجوه ، حصل التّرجيح من غير مرجّح ، أو التّكرار و التّثنّى فى صِرف الشّىء .

قوله : «**فلو لم يكن الوجود مشتركا**» الخ ١٠/١١.

و ذلك لأنّ أمر المفاهيم منحصر فى الوجود و العدم و المهيّة ، و إذا لم يكن للوجود معنى مشترك بين الوجودات ، لم يبق إلّا سنخ العدم و المهيّة . و قد دريت أنّ المهيّة ، ذاتيّها ، التّناكر و الاختلاف ،كما أشار إليه سابقاً بقوله : «لولاالوجود وحدة ماحصلا» الخ [1]. والحال أنّ الموجودات بحكم قوله ، تعالى : «سَنُرِيهِمْ» [2] الآية آياتٌ

١- كذا بالاصل و لعل المراد : «لو لم يؤصل وحدة ما حصلت»
«اذ غيره مثار كثرة أتت»

٢- «سنريهم آياتنا فى الافاق و فى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق : فصلت (٤١) ، ٥٣ .

له ، تعالىٰ . فلو لم يكن الوجود مشتركاً بينها ، لما كانت آيات له ، تعالى ، لأنّ المباين للشّيء لايمكن أن يكون آية و علامة له .

فإن قلت : لادلالة للآية الشّريفة على كون الموجودات آيات له ، تعالىٰ ، بل إنّما تدلّ على إظهار آياته فيها .

قلنا : أوّلا لاشكّ أنّ كلّ ما يظهره الحقّ ، من الآيات ، يكون معلولاً له ، تعالى ، فلو اقتضى المعلوليّة التّناكر و الاختلاف ، لمَا جاز كونه آية له . و ثانياً ليست الآفاق و الأنفس ظرفاً للآيات ، بل هى كالخارج و الذّهن . فكما أنّ معنى الموجود فى الذّهن أو الخارج : ليس أنّهما[1] شيئان ، و الموجود فيهما شيء آخر ، يكون فيهما ، ككون المظروف فى الظّرف ، ـ بل معناه أنّ الشّيء الموجود فيهما مرتبة من مراتبهما ، فكذلك هنا ، فتدبّر !

قوله : «**موافقة الوجود**» الخ ١٢/١١.

أى : الكتاب التّدوينىّ موافقٌ للكتاب التكوينى الآفاق ، موافقة الوجود اللّفظىّ و الكتبىّ ، للوجود العينىّ ، و موافقٌ للكتاب الأنفسىّ ، موافقتهما ، للوجود الذّهنىّ .

و إنّما جعل الكتاب التّدوينى بمنزلة الوجود الكتبىّ و اللّفظى معاً ، لأنّه ، إذا قرء القرآن صار لسان القارى لسان الحقّ ، فصار كالوجود اللّفظى ، كما ورد : «يقولُ الله ، بلسان عبده : سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَه» . سيّما إذا كان القارى الإنسان الكامل . أو لأنّه ظهر أوّلا بكسوة الألفاظ و العبارات ، فى مظهريّة الصُّوَر المثاليّة للعقل الكلّى المسمّىٰ بجبرائيل ، ثمّ تنزّل بصورة الحروف و الأرقام المكتوبة . وجعل الوجود الأنفسىّ ذهنيّاً من جهة أنّ تعقّله بمنزلة الوجود الذّهنىّ للحقّ ، تعالىٰ .

قوله : «**و الخامس أنّ خصمنا**» الخ ١٣/١١.

قد جعل ، قدّه ، ما هو مناط الشّبهة ، بعينه مناط الدّفع ، لانّ الاشعرىّ جعل معلوليّة الممكنات سبباً لذهابه إلى الاشتراك اللّفظىّ ، بتوهّم أنّه على تقدير الاشتراك

١ـ أى : «الذهن و الخارج».

المعنوىّ، يلزم مجانسة المعلول مع العلّة . فجعل ، قدّه ، المعلوليّة سبباً لوجوب الاشتراك المعنوىّ ، من جهة لزوم السّنخية بين العلّة و المعلول ؛ «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شَاكِلَتِهِ»[1].

قوله : «**و إن كان بعض مصاديقه**» الخ ١/١٢ .

و هوالحقّ ، تعالىٰ شأنه .

قوله : «**فوق مالايتناهى بمالايتناهى**» الخ ١/١٢-٢.

قال المحقّق الطّوس فى شرح الإشارات :

« النّهاية و الـلّا نهاية من الأعراض ، الّتى تلحق الـكمّ لذاته ، و تلحق كلّ ما له ، أو لشىء يتعلّق به ، كميّة ، بسبب تلك الكميّة : فمنها ما يعرض للكمّ المتّصل ، وهو تناهى المقدار ، ولا تناهيه . و منها ما يعرض للـكمّ المنفصل ، و هو تناهى العدد ، ولا تناهيه .

و المقدار نفسه ، كما يمكن فرض لانهايته فى الازدياد : لا نهاية المقادير ، أعنى تزايد الاتّصال ، فقد يمكن فرض لا نهايته فى الانتقاص : لا نهاية الأعداد ، أعنى مراتب الانفصال .

و الشّىء الّذى له مقدار ، كالجسم ، أو عدد ، كالعلل ، ففرض النّهاية و الـلّا-نهاية فيه ظاهر . و أمّا الشّىء ، الّذى يتعلّق به شىء ، ذو مقدار ، أو عدد ، كالقوى الّتى يصدر عنها عمل متّصل فى زمان ، أو أعمال متوالية ، لها عدد ، ففرض النّهاية و الـلّا نهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل ، أو عدد تلك الأعمال . و الّذى بحسب المقدار يكون إمّا مع فرض وحدةالعمل و اتّصال زمانه ، أومع فرض الاتّصال فى العمل نفسه ، لامن حيث يعتبر وحدته ، أوكثرته .

فالقوى ؛ بهذه الاعتبارات ، تكون ثلثة أصناف :

الأوّل قُوى يفرض صدور عمل واحد منها ، فى أزمنة مختلفة ، كُرماة ، يقطع

---

١ ـ الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

سهامهم مسافة محدودة ، فى أزمنة مختلفة . ولامحالة ، تكون التّى زمانها أقلّ أشدّ قوّةً من التّى زمانها أكثر . و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، فى زمان .

و الثّانى قُوى يفرض صدور عملٍ ما منها ، على الاتّصال ، فى أزمنة مختلفة ، كرُماة يختلف أزمنة حركات سهامهم فى الهوا . ولامحالة ، تكون التّى زمانها أكثر أقوى من التّى زمانها أقلّ . و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، فى زمان غير متناه .

و الثّالث قُوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها ، مختلفة بالعدد ، كرُماة يختلف عدد رميهم . ولامحالة ، تكون التّى يصدر عنها عددٌ أكثر أقوى من التّى يصدر عنها عددٌ أقلّ . و يجب من ذلك أن يكون لِعملٍ ، غير المتناهية ، عدد غير متناه .

فالاختلاف الأوّل بالشّدّة ؛ و الثّانى بالمدّة ، والثّالث بالعِدّة» إنتهى كلامه .

إذا عرفت هذا ، فنقول : قد ظهر أنّ المناط ، فى إطلاق السّلا متناهى الشّدّىّ فى القوىٰ ، اللّواتى هى مبادى الآثار ، أن يقع أعمالها لافى زمان . فأن كان إطلاقه على المبادى المجرّدة ، بهذا الاعتبار ، لا ينحصر السّلا متناهى الشّدّىّ فى الواجب ، تعالى ، بل يشمل مطلق العقول الطّوليّة و العرضيّة ، بل النّفوس الكلّيّة الالهيّة ، البادية و الصّاعدة ، من جهة أمريّتها ، و الأفعال الصّادرة عنها ، من هذه الجهة (الجنبة) ، أى : الأفعال الحاصلة منها على سبيل الإبداع و الاختراع مباشرةً ، أو تسبيباً . و يرتفع التّفاضل بينها من هذه الجهة ، بل يكون التّفاضل من جهة كمال الفعل و تماميّته ، ولكن بالنّسبة إلى الأفعال التّكوينيّة . فهى لاتتّصف بالشّدّة ، لأنّها صادرة عنها بالتّسبيب ، و عن القوىٰ الجسمانيّة بالمباشرة . و هى لاتقدّر على الأفعال الغير المتناهية ، و إلّا لزم وقوع الحركة لا فى زمان .

ولو كان المراد من السّلا متناهى الشّدّىّ مالايتصوّر أشدّ منه ، فإن كان المراد أنّه لايتصوّر أشدّ منه ، من جهة وقوع فعله ، لا فى زمان ، فيكون جميع المبدعات بهذه الصّفة و إن كان المراد لايتصوّر اشدّ منه من جهة كمال الفعل و تماميته و اقدريّته ، فهو ينحصر فى الواجب ، تعالى ، وان كان المراد لايتناهى نوريّته و اشتماله على نوريّة غير متناهية ، فالمبدعات أيضا كذلك كما نبّه عليه فى الحاشية . و إن كان المراد مالايتصوّر أشدّ منه وجوداً ، و أتمّ منه نوريّة

و ليس ماوراء وجوده وجود ، فحينئذ ينحصر فى الواجب ، تعالى أيضاً . ومن هناقيل : أنّ اللّا نهاية الشدّيّة مستلزمة للّا تناهى الوجودىّ ، و أن تكون المتّصف بها غير محدود الوجود ، صرف الإنيّة و مؤيّس الأيسيّات .

و إذا عرفت هذا فنقول : ما أفاده قدّه فى الحاشية : من فرض اللّاتناهى الشدّىّ التّحتىّ مطلقاً بإطلاقه غير مستقيم . إذ اللّا متناهى الشدّىّ ، قد عرفت انحصاره فى الواجب ، تعالى ، فلا يشمل التّحتيّة [1] أصلا . نعم ، هو ببعض الاطلاقات يعمّ الفوقيّة و التّحتيّة ، و ببعض الإطلاقات لايتصوّر فيه الفوقيّة ، بل يكون جميع ما يتّصف به ، من حيث الاتّصاف به ، على شرع سواء ، و إن كان من جهة أخرى ، كعلّيّة بعض ما يتّصف به للآخر ، يتّصف بالفوقيّه ، لكنّه ليس من تلك الجهة .

أللّهمّ ، إلّا أن يقال : العلّة ، لمّا كانت من جميع الجهات فوق المعلول و محيطة به و جميع آثاره آثارها ، كان لاتناهى المعلول ، فى أىّ شىء كان و بأىّ معنى أخذ ، ظلّ لاتناهى العلّة . فمن هذه الجهة يتصوّر ـ فى اللّا تناهى ـ الفوقيّة و التّحتيّة أيضاً . و على تقدير جعل اللّا متناهى بالمعنى الأعمّ ، من الفوقيّة و التّحتيّة ، فقد جعل قدّه الأقسام تسعة : حاصلة من ضرب ثلثة أقسام الفوقيّة فى التّحتيّة .

ولكن يمكن أن يجعل الاقسام أكثر : بضرب كلّ واحد من الثّلاثة فى الثّلاثة ، ثم ضرب مجموع الاثنين ، من الفوقيّه ، فى كل واحد منهما ، من التحتيّة ، ثم ضرب مجموع ثلاثة الفوقيّة فى كلّ واحد من التّحتيّة ، وكذا ضرب مجموع الاثنين فى مجموع الاثنين و مجموع الثّلثة فى مجموع الثّلثة . لكن لايوجد فى الواقع مثال بجميع هذه الأقسام ، بل يتداخل بعضها فى بعض . فلذلك أخرب عن باقى الأقسام غير التّسعة . و نحن قد عملنا جدولاً لما ذكره و وضعنا أمثلة الأقسام فى خلالها .

بل الأقسام تسعة و أربعين : حاصلة من ضرب سبعة أقسام الفوقيّة فى السّبعة التّحتيّة . ولو قيّدنا كلّ واحد من الثّلثة ، بكونه بشرط الانفراد ، أو لا بشرط الانفراد عن الآخر ، تضاعف الاقسام . ولكن لايكون لجميعها أمثلة مطابقة للوجود ، ولذلك

١ ـ أى : «اللا نهاية التحتية» .

أضربنا عنه فى الجدول .

و أمّا النّسبة بين الثّلثة ، فباعتبار المفهوم ، لاملازمة بينها أصلاً ، و يجوز انفكاك كلّ منها عن الآخر . و لكن بحسب التّحقّق ، كلّما تحقّق الشّدّىّ تحقّق المدّىّ و العدّىّ ولاعكس . و بين المدّىّ و العدّىّ ، على مذهب الحكماء ، أعنى على أصول المشّائين منهم ، تلازم فى الوجود ، ولكن ، على مذاق القائلين بحدوث العالم ، لاملازمة بين المدّى و العدىّ . بل يجوز تحقّق العدّى بدون المدّى ، كما فى الافلاك بناء على حدوثها و أبديّتها ، و تحقّق المدّىّ بدون العدّىّ ، كما فى العناصر الأربعة ، بناء على أزليّة كلّيّاتها سيّما المنفعلة منها ، بناء على تخصيص الأثر بالفعل ، لامطلق الأثر ، حتّى مثل القبول و الانفعال ، فيشمل الهيولى أيضاً .

ثمّ أنّ المدّىّ و العدّىّ و الشّدّىّ قدتلاحظ بالنّسبة إلى الآثار الصّادرة عن الشّىء المتّصف بها : فما يكون الأثر الصّادر منه ، الّذى من شأنه الوقوع فى الزّمان ، فى اللّازمان ، يسمى باللّا متناهى الشّدّى . و ما يكون عدّة آثاره الصّادرة منه ، غير متناهية عدّةً يسمّى باللّا متناهى العدّى . و ما يكون مدّة إفاضاته ، و تحقّق إجاداته غير متناهية ، يسمّى باللّا متناهى المدّى . و قد تعتبر بالنّسبة إلى ذات الشّىء ، و حال نفسه ، من جهة لاتناهى وجوده ، و عدم محدوديّته ، و أزليّة بقائه ، أو أبديّته ، وعدم محصوريّة كمالاته او نعوته ، فيسمّى ما يكون شدّة وجوده غير متناهية باللّا متناهى الشّدّىّ و ما يكون وجوده أزليّاً و أبديّاً أو أبديّاً فقط ، باللّا متناهى المدّى ، من جهة استمرار بقائه و وجوده أزلاً و أبداً أو أبداً فقط ، بالنّسبة إلى وجوده فى الأبد الآباد ، و ما يكون عدّة صفاته و كمالاته غير متناهية ، باللّامتناهى العدّىّ .

و الواجب ، تعالىٰ ، غير متناهى الشّدّى و المدّىّ و العدّى ، بجميع معانيها ، بل فوق مالايتناهى بمالايتناهى كذلك . ـ و العقول الكلّيّة متّصفة بجميع تلك المعانىّ ، إلّا بمعنى واحد للشّدّى ، و قد عرفته فيما سبق من الكلام . ـ و النّفوس الكلّيّة البادية والصّاعدة أيضاً متّصفة بالمدّىّ والعدّىّ ، بجميع معانيها ، إلّا بالمعنى الّذى ذكر للعدّىّ

جدول اقسام	لا يتناهى شدى فوق	لا يتناهى مدى فوق	لا يتناهى عدى فوق	لا يتناهى شدى ومدى فوق	لا يتناهى شدى و عدى فوق	لا يتناهى مدى و عدى فوق	لا يتناهى شدى و مدى و عدى فوق
لا يتناهى شدى تحت	واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى
لا يتناهى مدى تحت	واجب تعالى و عقل كلى، و عقل و نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل ونفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل و نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل و نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل ونفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل ونفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل و نفس كلية
لا يتناهى عدى تحت	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى ، و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، وعقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، وعقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل كلى مع نفس كلية
لا يتناهى شدى و مدى تحت	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى
لا يتناهى شدى و عدى تحت	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى
لا يتناهى مدى و عدى تحت	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية
لا يتناهى شدى و مدى و عدى تحت	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى

أخيرا ، لو كان المراد الاتّصاف بالكمالات الغير المتناهية دفعةً ، لاتدريجاً ، و إلّا فهى متّصفة بها ، من حيث مظهريّتها للأسماء و الصّفات الغير المتناهية لله ، تبارك و تعالىٰ : و الهيولى الأولى و ساير الموجودات الأزليّة ، على رأى المشّائين ، متّصفة بالمدّى والعدّىّ ببعض معانيهما ، أى : أزليّة الوجود فى المدّى ، و الاتّصاف بمطلق الأثر ، حتّى مثل القبول و الانفعال فى الأزمنة الغير المتناهية فى العدّىّ . ـ و لكن اتّصاف العناصر ، أى : كلّيّاتها بهما لايحتاج إلى ذلك التّعميم ، سيّما بالنّسبة إلى الفاعلة منها ، و غير متّصفة بالشّدّىّ بأىّ معنى كان .

فلو ، لاحظنا ، فى الضّرب و تحصيل الأقسام ، معانى الشّدّىّ والعدّىّ و المدّىّ ، و أضفناها إلى ما مرّ سابقاً ، تضاعف الأقسام أيضاً ، و زادت على ماسبق بكثير لكنّا تركناها للاختصار . وكذلك ، لو أردنا بكلّ واحد من العدّىّ و المدّىّ و الشدّىّ السّلا بشرط و بشرط لا ، تضاعف الأقسام بسببها ، إلّا أنّ بعض أقسامها غير موجود و بعضها متداخل فلذلك تركناها ، فتدبّر .

و الجدول الّذى عملناه ، المشتمل على تسعة و أربعين قسماً ، الحاصلة من ضرب سبعة أقسام الفوقيّة فى السّبعة التّحتيّة هكذا : [راجع الجدول المقابل]

قوله : « **و فى عين محدوديّته ظلّاً و فيئاً** » الخ ١٢/٢-٣.

إشارة إلى إرجاع التّشكيك الخاصّىّ إلى الخاصّ الخاصّىّ . و بيانه : أنّ المصنّف ، قدّه ، اختار مذهب الفهلويّين من الحكماء ، الذّاهبين إلى أنّ الوجود ذو مراتب متفاوتة ، و درجات متفاضلة .

و اعترض عليهم : بأنّه يلزم من هذا القول أن يصير الواجب ، تعالىٰ ، محدوداً ، من جهة أنّه ، كباقى المراتب ، مرتبة من الوجود ، و محاط بالوجود المطلق ، الشّامل له و لغيره ، من المراتب . و أن يكون المطلق المحيط به أولىٰ بالواجبيّة منه ، تعالىٰ ، من جهة إحاطته به و بغيره .

فأراد ، قدّه ، دفع هذا الاعتراض : بأنّا ، و إن ذهبنا ، وفاقاً للفهلويين من

الفلاسفة ، إلى أنّ الوجود ذو مراتب متفاوتة ، إلّا أنّا لمّا جعلنا بعض مصاديقه ، و هو الواجب ، تعالىٰ ، فوق مالايتناهىٰ بما لا يتناهىٰ ، و جعلناه أصلاً و شيئاً ، و باقى المراتب ظلّاً و فيئاً . فقد رجع الأمر إلىٰ أنّ المطلق السّلا بشرط ، هو الواجب ، تعالىٰ ، والباقى أفيائه و أضوائه و أظلاله . و عليه فلا يلزم المحذورات المذكورة أصلاً ، كما لا يخفى . و بالجملة هو ، قدّه ، فى بادى الأمر ، و إن وافق المشهور ، إلّا أنّه ، بعد وضوح الحقّ و سطوع نور البرهان من أفق البيان ، يصرّح بما هو الحقّ الصّراح ، و القول الصّحاح .

قوله : «**عن المبدء الموجود**» الخ ٦/١٢ .

التّقييد بالموجود ، لأنّه السّلازم من فهم أنّه معدوم ، و إلّا لمّا كان العدم عنده مساوقاً للنّفى ، فالسّلازم نفى المبدء مطلقاً .

و يمكن أن يكون التّخصيص لأجل أنّ القائلين بثبوت المعدومات الأزليّة ، لايجعلون العدم مساوقاً للنّفى ، فلا يلزم من نفى الوجود ، عندهم ، نفى المبدء مطلقاً . و لمّا لم يبيّن بطلان مذهبهم بعدُ ، جعل السّلازم منه نفى المبدء الموجود ، لا نفى المبدء مطلقاً ، فتدبّر !

قوله : «**تعالى عمّا يقول الظّالمون**» الخ ٨/١٢ .

إنّما لم يصرّح بما هو المحذور فى هذا الشّق ، كما صرّح به ، فيما لو فهمنا منه أنّه معدوم ، لأنّ المحذور فيه أشدّ . إذ ، على هذا الفهم الفاسد الكاسد ، يلزم أن يكون المبدء نفياً صرفا و ليساً محضا . لأنّ القائلين بثبوت المعدومات ، أيضاً لاينفون إطلاق الذّات و الشّىء على المعدومات . فلو جعلنا مبدء الكلّ لا شيئاً صرفاً ، لزم أن يكون أدنىٰ مرتبةً من المعدومات الصّرفة .

قوله : «**بعنوان إجراء أسمائه الحسنى فى الأدعية**» ١٠/١٢ .

إنّما قيّده بذلك ، حتّى لايقال : أنّ أسماءالله توقيفيّة ، و لعلّه ، لم يجوّز

الشّرع من إطلاق هذه الأسماء و إرادة المعانى المعهودة . أو لأنّ استعمال تلك الأسماء ، فى الأدعية و الأوراد ، ممّا لايمكن إنكاره . وقد يصير واجباً شرعاً ـ كما فى إطلاق الرّب و الرّحمٰن و الرّحيم و المالك ، و الأسماء المذكورة فى سورة التّوحيد ، و سائر السّور المتلوّة فى القرائة ، أو القرآن ـ بسبب النّذر و شبهه ، بأن يجب قرائة القرآن بسبب النّذر و نحوه ، و لخصوص العالِم بمعانيها . أو اختار المصلّى قرائة السّورة ، الّتى فيها هذا الاسم ، مثل سورة الجمعة و غيرها من السّور . وكذا بعض الأدعية الواجبة ، فى بعض المقامات و الحالات ، أو الأدعية المستحبّة . فإنّ التّوجه إلى معانى تلك الأسماء و الالتفات إليها ، لولم يسلّم لزومه مطلقا ، فلا ريب فى لزومه فى بعض الصّور أو لزوم ترتّب الأثر المنظور من الدّعاء عليها . و حينئذ إن فهمنا منها ما أفاده ، قدّه ، فقد جاء الاشتراك و لوازمه ، من السّنخيّة بين العلّة و المعلول و غيرها . و إن لم نفهم ذلك ، بل فهمنا نقيضه ، لزم تعطيل العالَم من المبدء العالِم ، بل مطلقاً . لأنّ الجهل المطلق مساوق مع العدم . لأنّ العلم المطلق من لوازم الوجود المطلق ، و عوارضه الذّاتيّة السّارية بسريانه ، فيكون نفى مطلق العلم عن شىء مساوقاً لنفى مطلق الوجود عنه . و إن لم نفهم شيئاً لزم التّعطيل .

قوله : «**فعطّلوا العقول**» الخ ١١/١٢.

إن قلت : اللّازم ممّا أفاده تعطيل العالَم من المبدء الموجود ، أو تعطيل العقول عن المعارف ، فلم جعل المحذور الأمر الأخير ؟

قلنا : لأنّ القائلين بالاشتراك اللّفظى لم يذهبوا إلى باقى الاحتمالات ، بل غاية ما يمكن أن يلزموا به ، هو تعطيل العقول ، كما لايخفى[1] ، فلذلك خصّه به .

قوله : «**كثير من المعاصرين**» الخ ١٢/١٢-١٣.

الظّاهر أنّ مراده الشّيخيّة ، و فى كلمات من سبقه أيضاً إيماء إليه ، كما فى بعض الشّروح لفصوص الفارابىّ ، و غيره .

قوله : **«من باب اشتباه المفهوم»** الخ ۱۳/۱۲.

أی اشتباه وحدة المفهوم و الاشتراك ، فی الاندراج تحته ، بالاتّحاد فی الأحکام المصادیق ، و الاتّصاف بصفاتها و آثارها و لوازمها .

قوله : **«لأنّه من باب تجنیس القافیة»** الخ ۱/۱۳.

قد ذکرنا شرحه فیما سبق ، فراجع إلیه !

فی زیادة الوجود علی المهیّة

قوله : «**غرر فی زیادة الوجود**» الخ ۲/۱۳ .

هذه المسألة ، أیضا ، من مهمّات المسائل ، و یتوقّف علیها کثیر منها ، بل مسألة أصالة الوجود ، و غیرها ، من المسائل أیضاً یبتنی تحقیقها علی تحقیق هذه المسألة . لأنّه لوکان الوجود عین المهیّات المتخالفة بالذّات ، لم یتحقّق سنخ الوجود ، حتّی یکون متأصّلاً ، أو أمراً اعتباریّا ، کما لایخفی ، فلا تحصل وحدة . و لا یمکن الذّهاب إلی مذهب الفهلویّین ، ولاغیره ، من المسائل المبتنیة علی أصالةالوجود ، أو تحقّق أمرآخر غیر المهیّة ، یعبّر عنه بالوجود .

و إنّما لم یذکر ، قدّه ، کونها من المهمّات : إمّا لأجل کونها تفریعاً علی المسألة السّابقة و من ملحقاتها ، کما یرشد إلیه تعبیر المحقّق الطّوسی ، قدّه ، بقوله ، بعد إثبات الاشتراك ، فیغایر المهیّة : و إمّا لاستفادته ممّا أفاده فی السّابق ؛ و إمّا لعدم توقّف إثبات سائر المسائل علیها ، بعد إثبات الاشتراك المعنویّ ، کما لایخفی ، فتأمّل !

قوله : «**بمعنی أنّ المفهوم من أحدهما**» الخ ۳/۱۳.

أی : لیس المراد من الزّیادة الزّیادة فی الخارج . لأنّ المحقّقین من الحکماء ، القائلین بالزّیادة ، لم یذهبوا بالزّیادة عینا ، و إن نقل عن بعض من لاتحصیل له ، الذّهاب إلی ذلك ، کما نسب إلی طائفة من المشّائین . بل إنّما ذهبوا إلی الزّیادة فی التّصور ، بل فی حاقّ التّصور ، بالتّعمّل الشّدید و التّکلّف البالغ . فإنّ الأشعریّ ، لوکان قائلا بهذا القول ، فلا یکون علیه غبار أصلاً . بل المراد منه الإتّحاد ذهناً و خارجاً ، بمعنی

إتّحاد مفهومها مع الاختلاف بينهما فى صرف اللّفظ الموضوع ، فهما من قبيل الألفاظ المترادفة .

قوله : «**لكنّ العقل من شأنه**» الخ ٦/١٣ .

لأنّه من عالم الأمر و القدرة - « قُلِ الرّوحُ مِنْ أمْرِ رَبّى » [١] - فله اقتدار ، لايكافيه اقتدار ، إلّا اقتدار بارئه و مبدئه ، فإنّ اقتداره ظلّ اقتدار بارئه .

قوله : «**بنحو عدم الاعتبار**» الخ ٧/١٣.

و ذلك ، لأنّ الذّهن ، و إن كان له اقتدار اعتبار عدم كلّ شىء ، حتّى عدم نفسه ، إلّا أنّه فى المقام ، لو اعتبر عدم المهيّة ، لم يتمكّن من إثبات الوجود و الحكم بعروضه لها ، من جهة استلزامه اجتماع النّقيضَين لحاظاً . وكذا لم تكن المهيّة ، حينئذ ملحوظة ، من حيث هى هى ، كما هو المفروض . بل يلزم دخول العدم فى حدّ ذاتها ، أو ملحوظاً معها من حيث هى هى ، فتدبّر !

قوله : «**و إن كانت بالحمل الشّايع الصّناعى وجوداً**» ٩/١٣.

أى : بالحمل الّذى ملاكه الوحدة فى الوجود و الاختلاف فى المفهوم . و يسمّى بالشّايع الصّناعى لشيوعه فى العلوم و الصّنايع .

و إنّما قال هو بذلك الحمل : وجود ، مع أنّه به موجود ، لا «وجود» إشارةً إلى بساطة مفهوم المشتقّ ، و اتّحاد الوجود مع الموجود حقيقة ، أو إلى أنّ الموجود بالحقّ و الحقيقة هو الوجود ، دون غيره .

قوله : «**يكفيه نفس شيئيّة المهيّة**» الخ ١٠/١٣.

أى : شيئيّتها الذّهنيّة ، الّتى هى وجودها الذّهنى حقيقةً ، من جهة مساوقة الوجود مع الشّيئيّة . أوكون المهيّات وجودات خاصّة ذهنيّة . أو نفس شيئيّتها الملحوظة فى الذّهن ، مع قطع النّظر عن وجودها الذّهنىّ و الخارجىّ ، و إن كانت فى الواقع و نفس الأمر فى الذّهن مخلوطة به ، بل هذا اللّحاظ فى الحقيقة نحو من الوجود لها .

---

١ - الاسراء (١٧) ، ٨٥.

قوله : «**لاخارجياً**» الخ ۱۱/۱۳.

لأنّه ، لوكان العروض خارجاً يكون التّركيب بينهما انضماميّا . و لا شكّ فى اقتضائه وجود المعروض ، فى ظرف العروض ،كما هو مقتضى قاعدة الفرعيّة .

قوله : «**السلب المعهود بين القوم**» الخ ۱۲/۱۳.

أى : سلب الوجود عن المهيّة .

قوله : «**ولا يصحّ سلبها**» الخ ۱۴/۱۳.

و ذلك ، لأنّ سلب الشّىء عن نفسه محال و ثبوته لنفسه واجب ، وإلّا لزم اجتماع النّقيضين .

قوله : «**أى ما يقرن بقولنا لأنّه**» الخ ۱۵/۱۳-۱۶.

المراد به الواسطة فى الإثبات ، الّتى هى أعمّ من الواسطة فى الثّبوت ، و مبائن مع الواسطة فى العروض عند أكثرهم .

قوله : «**وغير المغفول**» الخ ۴/۱۴ .

الغير الاوّل مضاف إلى المغفول ، و هو مبتداء ، و الثّانى خبر عنه ، و المغفول صفته . أى : الأمر الّذى ليس بمغفول ، و يكون ملتفتاً إليه ، و هى المهيّة غير الأمر الّذى هو مغفول عنه ، و هو الوجود .

قوله : «**حملاً أوّليّا**» الخ ۶/۱۴ .

و ذلك ،لانّ المفروض اتّحاد جميع المهيّات و المفاهيم مع مفهوم واحد . والمتّحد مع المتّحد متّحد . و الحمل الاوّلىّ مناطه الاتّحاد فى المفهوم ، فيلزم ما أفاده ، قدّه .

قوله : «**وعلى هذا التّقرير**» الخ ۷/۱۴.

المراد به ما أفاده ، قدّه : من أنّ الـلازم على هذا القول الاتّحاد بين الاشياء ، فى مقام شيئيّتها المفهوميّة ، لا مجرّد الاتّحاد فى الوجود . و أنّ الـلازم من هذا القول أن يكون حمل الوجود عليها و حمل بعضها على بعض ، أوّليّا . فإنّ المحقّق الـلاهيجىّ ،

قدّه ، اعترض علی المثبتین للاشتراك المعنویّ ، و الزّیادة ـ و إلزامهم [1] علی النّافین : بلزوم اتّحاد المهیّات ، علی هذا القول ، أو عدم انحصار أجزائها ـ بعدم الاستبعاد فی هذا المحذور ، بناءً علی مانسب إلی جماعة من الصّوفیّة من وحدة الوجود .

و أجاب عن هذاالاعتراض : بأنّ مانسب إلی الجماعة طَورٌ . ماوراء طورالعقل فإنّ المفهوم ممّا أفاده ، قدّه ، أنّ أصحاب القول بوحدة الوجود ذاهبون إلی وحدة الموجودات ، من جهة اتّحادها مع وجود واحد فی مقام شیئیّة ماهیّاتها ، لا وجوداتها فقطّ ، حتّی یصیر المحذور علی مذهبهم ما هو المحذور علی مذهب الأشعریّ ، من اتّحاد الماهیّات . فإنّه ، لوکان لازم القول بوحدة الوجود الاتّحاد فی مقام شیئیّة الوجود ، لاشیئیّة المفاهیم ، لایلزم ما ذکره من المحذور علی قولهم ، لجواز انتزاع مفاهیم مختلفة عن وجود واحد ، کما هو کذلك ، ولو بناء علی نفی اتّحاد الوجود أیضاً .

فردّ علیه ، قدّه : بأنّ المحذور علی مذهب القائلین بنفی الاشتراك ، و القول بالعینیّة ، هو اتّحاد الأشیاء فی مرتبة شیئیّة المهیّة ، و الحمل الأوّلیّ . و المحذور علی مذهب الصّوفیّة الاتّحاد فی رتبة الوجود ، و الحمل الشّائع الصّناعی ، فلایکون المحذور علی القولین واحدا ، حتّی یحتاج إلی تجشّم الجواب : بأنّ ما ذهب إلیه الصّوفیّة طوروراء طور العقل .

و أمّا بیان أنّ ما ذکروه إنّما هو ذاك المقام فقطّ : فلانّ [2] القائلین بوحدة الوجود المحقّقون منهم ذهبوا إلی أنّ الوجود الحقیقیّ ، و ما هو المنشأ لانتزاع الموجودیّة ، من دون حیثیّة تقییدیّة ولا تعلیلیّة ، واحد ، و الباقی أفیائه و عکوسه و أظلاله .

و طائفة منهم جعلوا الکثرة کثانیّة ما یراه الأحول ، بالنّسبة إلی الحقّ ، تعالیٰ ، من جهة إندکاك جبال إنّیّتها بالنّسبة إلیه ، تعالیٰ . و جعلوا نوره الفعلیّ ، مع سریانه فی کلّ شیء ، بالنّسبة إلیه ظلّا و فیئاً ، بل فی الحقیقة ممحوقا ، ولا شیئا . و ذهبوا

۱ ـ أی : «الزام المثبتین» .

۲ ـ «فبأن» ، خ ل .

إلى أنّ حقيقة الحقّ ، تعالىٰ ، الوجود المطلق الـلا بشرط ، المنزّه عن الاتّحاد و المجانسة مع المقيّدات ، المجتمع مع التّعيّنات ، لامن جهة حقيقته ، بل من جهة ظهوره و سريان نوره . فعلى هذا القول لايلزم محذور أصلاً .

و فرقة أخرىٰ منهم ـ تشابهت أقوالهم و تشتّت كلماتهم ، من جهة اختلاف حالاتهم فى السّلوك ، و صدور الكلام منهم ، فى حال الجذبة و الفناء ـ يظهر من ظاهر أقوالهم القول بأنّ وجود الحقّ كلّىّ طبيعىّ سارٍ فى جميع الموجودات ، و أن ليس فى الدّار غيره ديّار . و على هذا القول أيضاً لايلزم اتّحاد الأشياء ، لا فى مرتبة شيئيّة المفهوم ، و لا فى مرتبة شيئيّة الوجود . أمّا فى مرتبة المهيّة ، فلأنّهم جعلوا الكلّىّ الطّبيعىّ الوجودىّ السّارى فى الموجودات ، متّحداً معها [1] فى رتبة وجودها ، لا فى رتبة ماهيّاتها . و أمّا فى مرتبة شيئيّة الوجود ، فلأنّهم لم يذهبوا إلى اتّحاد الموجودات مع الواحد بالشّخص بل مع الكلّىّ الطّبيعىّ . و معلوم أنّ الاتّحاد مع الكلّىّ غير ملازم لاتّحاد الأشخاص و التّشخّصات . اللّهمّ إلّا أن يجعل الكلّىّ عين التّشخّصات أيضاً و يجعل التّشخّصات غير مختلفة أصلاً .

و فريق آخر يجعلون ، فى ظاهر القول ، وجود الحقّ واحداً بالشّخص ، و مع ذلك يجعلونه عين كلّ شىء ، و سارياً فى كلّ ذرّة و فيء ، تعالىٰ عن ذلك . و على هذا القول ، و إن لزم اتّحادها ، فى مرتبة الشّيئيّة الوجوديّة ، إلّا أنّه ، لايلزم اتّحادها فى مرتبة الشّيئيّة الماهويّة . فإنّه ، كما أنّ الوحدة الشّخصيّة للواجب ، تعالىٰ ، لا تنا فى انتزاع المفاهيم الكثيرة ، الكماليّة ، منه ، تعالىٰ ، كذلك لاينا فى انتزاعها عن الموجودات ولو مع اتّحادها مع وجود الحقّ ، تعالىٰ .

و بعض منهم ، لغلبة الوحدة عليهم ، لايرون غير الحقّ و صفاته و أسمائه شيئاً ، أصلاً ، لا أنّهم يرون الأشياء ، و يقولون باتّحادها مع الوجود الواحد .

فعلى جميع الأقوال فى وحدة الوجود ، لايلزم ما أفاده صاحب الشوارق قدّه ،

---

١ ـ أى : «مع الموجودات» .

نعم إنّما يلزم ما ذكره ، لو قيل بوجودالمهيّة لله ، تعالى ، و اتّحاده ، بوجوده و مهيّته مع وجود الأشياء و ماهيّاتها ، ـ و لم يقل بذلك ، فيما أعلم ، أحد .

قوله : «**لأنّ ما قالوا**» الخ ۹/۱۴.

أى : ما قالوا من وحدة الوجود ، فإنّما هى فى مقام الوجود الحقيقىّ للماهيّات ، بمعنى أنّهم ذهبوا إلى اتّحاد وجودها مع وجود الحقّ ، على ما نسب إلى ظاهر أقوالهم ، لا اتّحاد المفاهيم و الماهيّات . فلا يمكن للصّوفية ، بناءً على القول بوحدة الوجود ، التزام اتّحادها فى مرتبة شيئيّة مفاهيمها و ماهيّاتها .

قوله : «**كان لها جزء آخر موجود**» الخ ۱۱/۱۴.

أمّا لزوم أن يكون لها جزء آخر ، فلاقتضاء الكلّيّة ذلك . إذ لايتحقّق الكلّ إلّا مع وجود جزئين ، أو أكثر ، و لا يتحقّق بدون التّركّب من الجزئين ، اذ هو [۱] أقلّ مراتب الأجزاء ، و التّركيب منها .

و أمّا لزوم كون جزئه موجوداً . فلما أشار إليه ، بقوله : «لامتناع تقوّم الموجود» الخ .

قوله : «**فيمتنع تعقّل مهيّة**» الخ ۱۳/۱۴ .

و ذلك ، لأنّ تعقّلها متوقّف على تعقّل الأمور الغير المتناهية و مادامت النّفس بدنىّ الوجود لاتتمكّن من ذلك .

فإن قلت : بناءً على قدم النّفس ، لا مانع من تعقّلها للأمور الغير المتناهية ، فى الأزمنة الغير المتناهية . و بناءً على حدوثها ، فهى ، و إن لم تكن قادرة على تعقّلها دفعة لكنّها قادرة على تعقّلها تدريجاً ، ولو فى المستقبل من الزّمان ، من جهة كونها روحانيّة البقاء ، أبديّة الوجود .

قلت : بناءً على جميع الأقوال لا تتمكّن ، على هذا التّقدير ، على تعقّل مهيّة من الماهيّات بالكُنه . لأنّها و إن تمكّنت ، على تقدير قِدَمها ، على تعقّل الأمور

---

۱ ـ أى : «التركب من الجزئين».

الغير المتناهية فى الأزمنة الغير المتناهية ، إلّا أنّها ، فى هذا الفرض ، لايمكن دخول هذه الامور الغير المتناهية فى الوجود مطلقاً ، حتّى تقدّر النّفس على تصوّرها . لأنّ جميع هذه الأمور ، لها وجود غير وجود الأجزاء ، فيكون الوجود جزئه أيضاً ، فتحتاج فى تصوّر المهيّة إلى تصوّره ، و هكذا . فيحصل مجموع آخر ، و لاينتهى إلى مجموع ، غير متناه لايحتاج فى تصوّره إلى تصوّر آخر ، فتأمّل .

و على تقدير أن لايكون للمجموع وجود آخر ، فدخول هذه الأمور ، الغير المتناهية ، فى الوجود غير ممكن أيضاً . لأنّه يلزم من فرض وجودها عدم وجودها ، كما لا يخفى .

و أمّا على تقدير حدوثها و بقائها أبداً ، فعدم اقتدارها على تصوّر الأمور الغير المتناهية دفعةً مورد للتّسليم ، و اقتدارها تدريجاً ، فى الازمنة المستقبلة ، غير نافع أصلاً : أمّا أوّلاً فلأنّه على ذاك التّقدير يجب أن لا نقتدر على تصوّر شيء بالكنه ، مادمنا متعلّقين بالبدن ، مع أنّه مخالف للبديهة . و أمّا ثانياً فلأنّ اقتدارها على تصوُّر الامور الغير المتناهية فى الأبد ، بتمامها و أجمعها ، مبنىٌّ على انقطاع الابد و الامور الّتى توجد فيه تدريجاً . و انقطاعه مستلزم لعدم اقتدارها على ذلك ، مع أنّ التّصوّر الاكتناهىّ ، المبنىّ على التّسلسل المحال محال .

قوله : «**و كون هذا تسلسلا**» الخ ١٥/١٤ .

اعلم أنّ التّسلسل عبارة عن وجود الأمور الغير المتناهية ، إمّا دفعة ، أو تدريجاً أو عدم وقوف تقرّرها على حدّ ، و هو على أقسام .

لأنّ تلك الامور إمّا أن تكون متحقّقة ، متمايزة بالفعل : دفعة أو تدريجاً . أولا . وعلى الأوّل ، فإمّا أن يكون تمايزها فى الوجود ، أو فى التّجوهر . و على التّقادير ، إمّا أن تكون مترتّبة ، أو غير مترتّبة . و التّرتّب ، إمّا أن يكون وضعيّاً ، أو عقليّاً . و على التّقادير ، إمّا أن تكون مجتمعة فى الوجود الذّهنىّ أو الخارجىّ ، أو غير مجتمعة فيهما . و الوجود الذّهنىّ ، إمّا أن يكون عالياً أو سافلاً ، وكذا الوجود الخارجىّ .

و على الثّانى، أعنى عدم التحقّق بالفعل، إمّا أن يتوقّف تحقّقها على الاعتبارات الغير المتناهية، أولا. و على التّقادير، إمّا أن يكون التّوقّف فى طرف الوجود، أو طرف العدم. و العلل المترتّبة، إمّا أن تكون داخليّة، أو تكون خارجة عن القوام. و الوجود أيضاً، إمّا أن تكون فى طرف الأوّل، أو طرف الأبد. و جميع هذه الأقسام باطل، عند المتكلّمين، إلّا التّسلسل فى الأمور الاعتباريّة، و التّسلسل السّلا يتقفى، و عند الحكماء صحيح، إلّا قسم واحد، و هو التّسلسل فى الامور الغير المتناهية المترتّبة المجتمعة فى الوجود النّفس الأمرى، ذهناً أو خارجاً.

و إذا عرفت هذا، فنقول: قوله: «و كون هذا التّسلسل» الخ: أى: تسلسلا ممتنعاً عند الحكماء. فإنّه، على تقدير وجود تلك الأجزاء خارجيّة، أى: موجودة فى الخارج بوجودات متعدّدة، ولو بوجود أمور أخرىٰ، متعدّدة، موجودة بحيالها، مثل المواد والصّور، كما سيشير إليه ـ تكون مترتّبة ومجتمعة فى الوجود. أمّا اجتماعها فى الوجود فلأنّ الكلام فى أجزاء المهيّات الموجودة بالفعل، و من المعلوم أنّ جزء الموجود موجود. و أمّا ترتّبها، فلأنّ المفروض أنّ تلك الأجزاء خارجيّة، و الاجزاء الخارجيّة منحصرة فى المواد و الصّور، أو ما هو بمنزلتهما ـ و حديث توقّف كلّ واحدة منهما على الأخرىٰ، على وجه غير دائر، على ألسنة المشّاء منهم دائر ـ و على تقدير عدم الانحصار فيهما [1]، لزوم الافتقار بين أجزاء المركّبات الحقيقيّة الخارجيّة، ممّا تطابقت عليه الانظار و دلّت عليه نتائج الأفكار. مع أنّ المفروض أنّ الجزء وجود، و توقّف الموجود على الوجود، ممّا لايعتريه شكّ و ريب، هذا!

قوله: «**و أمّا إن كانت أجزاء عقليّة**» الخ ١٦/١٤.

فى الاجزاء العقليّة و كيفيّة تركّب المهيّة عنها أقوال، سيجىء تحقيقها فى محلّه. و المرضىّ منها، عند المصنّف، قدّه، كونها متّحدة فى الوجود الخارجىّ، متعدّدة فى الذّهن، ممتازة فى نفس الأمر و الواقع: فى مقام تجوهر ذواتها، و ماهيّاتها.

---

١ ـ أى: «فى المواد و الصور».

و لمّا كان هنا مظنّة اعتراض ، و هو أن يقال : لزوم التّسلسل على تقدير كون الأجزاء خارجيّة مسلّم . لكنّا لانسلّم أنّها خارجيّة ، بل الحقّ أنّها ذهنيّة . لأنّ المفروض أنّ الجزء وجود ، و هو أمر اعتبارىّ عند الأشعرىّ ، لا تأصّل له أصلاً . و إذا كانت الأجزاء ذهنيّة ، فلا يلزم التّسلسل المحال . لأنّها على هذا التّقدير متّحدة فى الوجود ، متغايرة بالاعتبار ، و التّسلسل فى الأمور الاعتباريّة جائز ، لأنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار .

فأجاب : بأنّه ، بناء على أصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ، لوكانت تلك الأجزاء عقليّة ، فالمختار ، و إن كان أنّها متّحدة فى الخارج ، و موجودة بوجود واحد سواء كانت أجزاء الماهيّات المركّبة ، أو البسيطة ـ و لكنّها بناءً على هذا القول متمايزة فى مقام تجوهر ذواتها ، و تحقّق ماهيّاتها مطلقاً : بسيطة كانت المهيّة المركبة عنها فى الخارج ، أم كانت مركّبة فيه . لأنّها لو لم تكن ممتازة فى حدّ تجوهرها ، لما جاز سبقها على الكلّ المركّب عنها ، و على وجوده بالتّجوهر ، مع أنّهم متطابقون على ذلك . و إذا كانت متمايزة فى نفس الأمر متقرّرة فيها لا باعتبار المعتبر و فرض الفارض ، فيكون التّسلسل فى الأمور الواقعيّة النّفس الأمريّة ، فيكون مُحالاً عند الحكيم ، و المتكلّم ، كليهما .

قوله : «**سبقها بالتّجوهر**» الخ ١/١٥ .

قد مرّ أنّ المراد منه ، بناءً على أصالة المهيّة ، السّبق باعتبار تقرّر الماهوىّ ، و جوهر ذات الشّىء و حقيقته . و سبق الاجزاء على الكلّ ، باعتبار قوام الذّات و تجوهر المهيّة ، ممّا لا شبهة فيه . وكذلك سبق المهيّة على الوجود ، بناء على أصالتها عندهم .

فإن قلت : لانسلّم تميّز الأجزاء الذّهنيّة فى المهيّات البسيطة ، فى نفس الأمر و إلّا يلزم خرق وحدتها و بساطتها الخارجيّة ، سيّما على مذاق القائلين بأصالة المهيّة . لأنّ الوجود تابع لها فى الوحدة و الكثرة ، فلوكانت تلك الأجزاء ممتازة فى نفس الأمر و فى حدّ تجوهرها يلزم أن تصير موجودة بوجودات متكثّرة عيناً .

قلت : لاشكّ أنّ أجزاء البسائط الخارجيّة ، المركّبة عقلاً ، ليست اعتباريّة محضة ، و إلّا لجاز اعتبارها فى البسائط الذّهنيّة أيضا . و إذاكانت متقرّرة واقعاً يلزم التّسلسل المستحيل ، و إن لم نقل بكثرة وجوداتها فى الخارج . و أمّا استلزام تميّزها بحسب المهيّة ، لتكثّر وجوداتها الخارجيّة ، فيمكن نفيه ، على القول بأصالة المهيّة ، بمعنى استلزام كثرة المهيّات ، و تعدّدها لتعدّد الوجود مطلقاً ، بل كثرة الوجود تابعة لكثرة المهيّة ، لا أنّه ، كلّما تعدّدت المفاهيم ، لزم تعدّد الوجودات .

فإن قلت : فعلى هذا لايتمّ قوله ، قدّه ، فيما سبق : «لو لم يؤصّل وحدة ماحصلت» إلى قوله : «ماوحدّ الحقّ ولاكلمته ولاصفاته» الخ ، لجواز تعدّد مفاهيم الصّفات ، مع وحدة وجودها عينا .

قلت : المحذور ، فيما سبق ، لا يتوقّف على ما ذكر . لجواز أن لاتكون كثرة المهيّة ، مطلقاً ، ملازمة لكثرة الوجود ، إلّا أنّ انتزاع المفاهيم المتعدّدة من الوجود الأحدىّ ، المبسوط على تقدير أصالة المهيّة ، ممّا لايعقل أصلاً . لأنّ الكلام فى صفات الواجب بالذّات ، الّذى هو واجب من جميع الجهات ، و بسيط محض ساذج . فلو لم تكن حقيقته المقدّسة من سنخ الوجود السّاذج ، امتنع اتّحاد صفاتها المقدّسة مع ذاته الوجوبيّة ، كما لا يخفى . مع أنّ هذا الجواب إنّما ذكرناه من قِبَلِ القائلين بأصالة المهيّة ولانبالى أن يرد عليهم الإشكال مطلقاً ، فتدبّر !

قوله : «**و أمّا فى ماهيّات المركّبات الخارجيّة فهى عين**» الخ ٣/١٥.

أى : عينها وجوداً ، و إن غايرها اعتباراً .

قوله : «**والتّفاوت بالاعتبار**» ٣/١٥ .

أى : باعتبار بشرط لا ، ولا بشرط . فإنّ الكلّىّ الطّبيعىّ ، الّذى هو كالحيوان ـ إن اعتبر لابشرط من الاتّحاد مع مثل النّاطق ، من الفصول ، أى لابشرط أن يكون وحده أو لا وحده ـ يكون جنساً ، و إن اعتبر بشرط لا عن ذلك ، يكون مادّة . وكذلك النّاطق ، إن اعتبر لا بشرط ، يكون فصلاً ، و إن اعتبر بشرط لا ، يكون صورة .

و إذا كان التّفاوت بالاعتبار ، فتعدّد الأجزاء العقليّة المحمولة ، مستلزم لتعدّد الأجزاء الخارجيّة ، فيلزم التّسلسل ، الممتنع عند الحكماء .

قوله ، قدّه : «**يكفى فى المحذوريّة**» الخ ٥/١٥ .

يعنى على تقدير كون الوجود جزء للمهيّة ، و أن يكون ، هو ، الأصيل فى التّقرّر ، و إن لم يلزم التّسلسل فى الماهيّات البسيطة ، إلّا أنّه يلزم فى المركّبات ، بالبيان الّذى مرّ ذكره . و هذا يكفى فى امتناع الجزئيّة ، لأنّ ما يلزم من فرض وجوده المُحال ، ولو فى موضع مّا ، فهو مُحال . لأنّ طبيعة المُحال تتحقّق بتحقّق فرد مّا منها ، و إن لم يتحقّق باقى أفرادها .

قلت : المراد من التّحقّق لزوم المحال ، أو تحقّقه فرضاً ، و على تقدير مّا ، و هذا لاينا فى الامتناع و المحاليّة ، فتدبّر !

فى أنّ الحقّ ، تعالىٰ ، إنّيّةٌ صِرْفَةٌ

قوله : « **يقال حقّ للقول المطابق** » الخ ٤/١٦ .

أقول : الحقّيّة والصّدقيّة كِلتاهما وصفان للقول والعقود الذّهنيّة ، إلّا أنّهما يوصفان بالحقّيّة ، من حيث مطابَقيّتها (بالفتح) للواقع ، وبالصّدقيّة من حيث مطابِقيّتها (بكسر) له . فإنّ المطابقيّة من الطّرفين .

وزعم بعضهم : أنّ الحقّ وصف للواقع ، والصّدق للقول والعقد. وهذا زعم فاسد وحسبان كاسد ، كما أشار إليه صدر المتألّهين فى الأسفار ، بقوله : وقد أخطأ من توهّم أنّ الحقّيّة عبارة عن نسبة الأمر فى نفسه إلى القول أو العقد ، والصّدق نسبتها إلى الأمر فى نفسه . فإنّ التّفرقة بينهما ، بهذا الوجه ، فيها تعسّف .

قوله : « **ويقال حقّ للموجود الّذى** » الخ ٥/١٦ .

المراد من عدم السّبيل للبطلان إليه ، أعمّ من أن يكون بالذّات أو بالعرض وكذا أن يكون من حيث الواقع ونفس الأمر وبحسب الوجود فى الأعيان فقط ، أو مطلق التّقرّر والتّحقّق ، ولو بحسب الذّهن وتعمّل العقل .

وبهذا المعنى يشمل العقول والنّفوس الكلّيّة من جهة أمريّتها أيضاً . فإنّها ، وإن لم تتأبّ عن العدم و البطلان . من جهة لحاظ الذّهن وحكم العقل ـ من حيث النّظر إلى ذواتها ، مع قطع النّظر عن بارئها ومُبدئها ، أو من حيث ماهيّاتها الذّهنيّة ، بناءً على تركّبها من المهيّة والوجود ـ ولكن لا تقبل العدم والبطلان ، من حيث وجوداتها الخارجيّة ؛ وفى حاقّ الواقع وكبد الأعيان ، من جهة أنّها من سبحات وجه الحقّ ، تعالىٰ و لمعات نوره ، ولا تكون بينها وبينه ، تعالى ، واسطة خلقيّة ، فلذلك لا سبيل للبطلان إليها أصلاً . اللّهمّ

إلّا أن يعنى عدم السّبيل للبطلان إليها مطلقاً ، و فى جميع الأوعية ومن كافّة الحيثيّات ، فحينئذ يختصّ بالواجب ، تعالىٰ .

قوله: « **والأوّل ، تعالىٰ ، حقّ من جهة الخبر عنه** » الخ ٦/١٦ .

أى : الخبر عنه فى لسانه ولسان رسله و أنبيائه ، بل كافّة عباده وخلقه ، كما أخبر هو ، تعالىٰ ، عن نفسه ، بقوله : « قُلْ هُوَ اللهُ أحَدٌ »[1] الآية ؛ وقوله : « لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ »[2] . « وَهُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاهِرُ وَالْبَاطِنُ »[3] . « وَهُوَ الَّذِى فِى السَّمَآءِ إلهٌ »[4] الآية . وأخبر عنه أعلم خلقه به ، فى الأدعيّة المأثورة ، والأحاديث المرويّة فى أوصافه و نعوته وأسمائه ؛ و فى لسان الموجودات ، فى مقام تسبيحه وتمجيده[5] ، كما أخبر عزّشأنه عنه بقوله : « وَإنْ مِنْ شَىءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ »[6] ، بل الخبر عن كلّ شىء بالأوصاف الكماليّة والنّعوت الجماليّة والجلاليّة ، إخبار عنه ، تعالىٰ ، بها ، من جهة أنّ الكلّ من رشحات كماله وجماله وجلاله .

قوله : « **من جهة الوجود** » الخ ٦/١٦-٧ .

أى : من جهة أنّه موجود بالفعل .

قوله : « **لكنّا إذا قلنا** » الخ ٧/١٦ :

لمّا كان المعنى الأخير مقتضى تماميّة الحقّ ، تعالىٰ - و بأحد التّفسيرين لِمالا سبيل للبطلان إليه ، كانت العقول المجرّدة والأرواح المرسلة مشاركة له ، تعالىٰ ، فى الاتّصاف بهذا المعنى - أشار إلى معنى آخر لايشاركه فيه غيره ، وهومقتضى فوق التّماميّة . فإنّ

---

١ - الاخلاص (١١٢) ، ١ .

٢ - الانعام (٦) ، ١٠٣ .

٣ - الحديد (٥٧) ، ٣ .

٤ - الزخرف (٤٣) ، ٨٤ .

٥ - « تحميد » ، خ ل .

٦ - الاسراء (١٧) ، ٤٤ .

الموجودات على أربعة أقسام : ناقص، ومستكفٍ ، وتامّ ، وفوق التّمام . و المكوّنات ناقصة ، والنّفوس الكلّيّة المرسلة مستكفية ، والعقول المجرّدة تامّة : والحقّ ، تعالىٰ ، فوق التّمام .

قوله : « **وجود كلّ باطل** » الخ ٨/١٦ :

أى : المهيّة . وفى هذا إشارة إلى أنّ الوجود مطلقاً ، وبجميع مراتبه ليس بباطل، لأنّه مطلقاً من صقع الله ، تعالىٰ، وظلّه ، من حيث أنّه وجود : « أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ »[1] ، « وأشرقت الأرض بنور ربّها »[2] أى أرض الماهيّات المعبّر عنها بالأرضيّة لمكان تسفّلها .

قوله : « **ألا كلّ شىء** » الخ ٨/١٦ .

أى : كلّ شىء يوصف بالسّوائيّة للحقّ ، تعالىٰ ، وهذا فى عرف المحقّقين من الحكماء مختصّ بغير العقول القادسيّة ، فإنّها لاتوصف بالسّوائيّة له ، تعالى. وفى عرف العرفاء مختصّ بالمهيّة والأعيان الثّابتة ، الّتى ماشمّت رائحة الوجود أصلاً .

فالمراد بهذه الشّيئيّة الشّيئيّة الماهويّة ، دون الوجوديّة ، ويمكن أن تعمّ الشّيئيّتين، ولكن فى الوجود ، من حيث انصباغه بصبغ زجاجات الأعيان والقوابل ، أو من حيث لحاظه مجرّداً عن النّسبة والإضافة إليه ، تعالى. فإنّه لا بقاء له من هذه الجهة أصلاً ، لأنّه نفس الرّبط ولا يمكن انسلاخه عنه أصلاً ، وفرض انسلاخه مساوق مع اَوْ له إلى الهلاك والبطلان . قال صدر المتألّهين : لمّا سمع النّبىّ ، صلّى الله عليه وآله ، قول لبيد:

ألا كلّ شىء ، ما خلا الله ، باطلٌ وكلّ نعيم ، لا محالة ، زائلٌ

طرب طرباً قدسيّاً ، وقال : اللّهمّ ، لاعيش إلّا عيش الآخرة .

إمّا إشارةٌ إلى ما يدلّ عليه المصراع الآخر ، وهو قوله : « وكلّ نعيم » الخ ، من كون الوجودات أمانات الله ، تعالىٰ ، ولابدّ أن يرد يوماً إليه ، تعالى ، فى الغاية ، كما قال ،

---

١ ـ الفرقان (٢٥) ، ٤٥ .

٢ ـ الزمر (٣٩) ، ٦٩ .

تعالىٰ « وَيَأمُرُكُمْ أنْ تُؤَدُّوا الأَمانات إلىٰ أهْلِهَا »[١] . فقال(ص) ، ألا أنّ العيش عيش الآخرة ، أى : عيش النّعم الأخرويّة الأبديّة ، الّتى لاتزول ، و هوالبقاء بالله ، والفناء فيه: ذاتاً ، وصفة ، وفعلا ، وأثراً .

أو إشارةً إلى أنّ الوجودات طرّاً وكلّاً من صقع الله ، تعالىٰ ، وأنّها ، من حيث الإضافة إليه ، فى النّعيم الدّائم الأبدىّ ، الّذى لازوال له ، إذ الوجود ، من حيث أنّه وجود ، لايقبل العدم أصلاً .

قوله : « **الّذى هوعين الوحدة** » الخ ١٢/١٦.

إشارة إلى مساوقة الوحدة والتّشخّص مع الوجود ، كما هوالرّأى الجزل ، والمذهب الفحل ، فى باب الوحدة والتّشخّص .

قوله : « **الوحدة الحقّة** » الخ ١٢/١٦.

أى : الصّرفة الخالصة . والمراد بها ، باصطلاح الحكماء ، هى البسيطة الّتى ليست مركّبة من الوحدة وشىء آخر ، أى : لايحلّله العقل إلى شىء عرض له الوحدة ، كما قال الشّيخ ، قدّه ، فى الوجود : أنّه ، قديُعنىٰ به ألِفٌ واحد ، أوموجود أو باء واحد ، أو موجود . وقديُعنىٰ به أنّه نفس الموجود ، أو الواحد .

وفى اصطلاح العرفاء ما ليس له ثانٍ أصلاً . وليس بمقابل للكثرة ، بل هى أصلها ومبدئها . و يعبّرون عنه بالأحديّة الذّاتيّة السّلا بشرطيّة ، فتدبّر .

وأشار بقوله : « والهويّة الشّخصيّة » ، إلى أنّ تشخّصه ، تعالىٰ ، نفس ذاته المقدّسة . وهذا الكلام منه ، قدّه ، تفريع على قوله : « مهيّتة إنّيّته » . أى . إذا ثبت أنّه صرف الوجود ـ والوجود مساوق للوحدة والتّشخّص ـ فهوصرف الوجود والتّشخّص أيضاً .

قوله : « **لوكان وجوده عرضيّا** » الخ ١٢/١٦-١٣.

لمّا كان العروض مشتركاً بين العارضىّ ، بمعنى المحمول بالضّميمة ، و بين الخارج

---

١ ـ النساء (٤) ، ٥٨ : « ان الله يأمركم ... »

المحمول، فسرّه بمطلق العرضيّ، حتّى لايُتوهّم أنّه ليس بعرض خارجيّ، أو أنّه ذاتيّ في باب البرهان، أو الايساغوجيّ للمهيّة فيه، تعالى. فالمعنى أنّه ليس بعرض مطلقاً، أي: ليس بزائد على ذاته أصلا.

قوله: «**لأنّ كلّ عرضيّ معلّل**» الخ ۱٦/۱٤.

فإن قلت: المراد بالعرضيّ، لوكان المحمول بالضّميمة، فسلّم أنّه معلّل، ولكن عند القائلين بالزّيادة يمكن أن لايكون وجود الواجب، تعالى[1]، محمولاً بالضّميمة إلى مهيّته. وإن إريد به العرضيّ بمعنى الخارج المحمول، فلا نسلّم أنّه معلّل. فإنّه منقوض بالإمكان الذّاتيّ للمهيّة، فإنّه عرضيّ بهذا المعنى للمهيّة، مع أنّه ليس بمعلّل أصلاً. لأنّه لوكان معلّلا بغير المهيّة، فلوكانت المهيّة، مع قطع النّظر عن علّة الإمكان، متّصفة بالإمكان، لزم تحصيل الحاصل. ولو لم تكن متّصفة بالإمكان، لكانت متّصفة إمّا بالوجوب أو بالامتناع، لعدم خلوّ شيء عن الموادّ الثّلث، فيلزم الانقلاب. وكذا لوكان معلولاً للمهيّة لتقدّمت المهيّة على إمكانها، فيلزم أن تكون في الرّتبة السّابقة على إمكانها غير ممكنة، فيلزم ما ذكرنا من الانقلاب. وأيضاً لوكانت المهيّة علّة لإمكانها، لزم أن تكون مع قطع النّظر عن معلولها غير ممكنة، فكانت غنيّة عن العلّة بذاتها، فلم تكن ممكنة، هذا خلف.

قلنا: لنا اختيار كلا الشّقّين، من غيرلزوم محذور أصلاً: أمّا الشّقّ الأوّل، فلأنّ الوجود، لو لم يكن عين ذات الواجب، لاحتاج في اتّصاف ذاته بالوجود إلى ضميمة، ولوعقلاً، قطعاً، لأنّ المهيّة، من حيث هي، ليست إلّا هي. فلواستحقّت لحمل الوجود، من دون ضميمة، لزم الانقلاب.

وأمّا الشّقّ الآخر، فلأنّه لوكان الوجود ذاتيّاً، في باب البرهان للمهيّة، لكان معلولاً للمهيّة، فيلزم تقدّم المهيّة بوجودها على وجودها.

قولك: أنّ الذاتيّ بهذا المعنى لايعلّل غيرمسلّم. لأنّ ماذكره الحكماء، من عدم معلّليّته، معناه أنّه لا يعلّل بعلّة غيرالمهيّة وعلّتها، لا أنّه غيرمعلّل أصلاً. وإلّا لزم

أن يكون واجباً بالذّات .

و النّقض بالإمكان غير وارد : أمّا أوّلاً ، فلأنّه أمر اعتباريّ انتزاعيّ ليس من الموجودات المحصّلة ، حتّى يحتاج إلى العلّة . و هذا بخلاف الوجود ، لأنّه قد ثبت أصالته وعينيّته . وأمّا ثانياً ، فلأنّ الإمكان ، لو فرض أنّه من حيث كونه وصفاً للمهيّة ناشٍ عن ذاتها معلول لها ومتأخّر عنها ، فلايلزم من ذلك إلّا تأخّره عن حاقّ ذاتها وذاتيّها ، لاتقدّم المهيّة بوجودها عليها . وهذا بخلاف الوجود فإنّ علّة الوجود يجب تقدّمها بالوجود عليه ، أى : على الوجود ، فتأمّل .

قوله : « **عرّف الذّاتيّ بما لايعلّل** » الخ ١٦/١٤-١٥.

أى : لايعلّل بعلّة غير علّة المهيّة ، اَوْ لايمكن أن يجعل بالجعل التّركيبى . و أنّ اتّصاف المهيّة به ، فى رتبة هذا الجعل ، غنىّ عن السّبب ، و إن كان فى رتبة الجعل البسيط مجعولاً ، بسبب الجعل الحاصل من علّة الماهيّة .

فإن قلت : لو كان الإمكان لازماً للمهيّة ، لكان مجعولاً بجعلها ، فيلزم أن لايكون قبل الجعل إمكان ، مع أنّ علّة الاحتياج إلى العلّة يجب سبقها عليه .

قلت : معنى لزوم الإمكان للمهيّة كفاية وضعها لوضعه ، وكونه موضوعاً بوضعها ، لابعلّيّة منها . أو من قِبَلِ جاعلها . ولكن لمّا كانت هى محتاجة إلى العلّة صار هو محتاجاً إليها بالعرض ، وعلّة الاحتياج يجب سبقها عقلاً ، لاخارجاً .

قوله : « **والفرض** » الخ ٢/١٧.

أى : لمّا كان المفروض أنّ مطلق الوجود عارض على المهيّة فى الواجب ، فالوجود السّابق أيضاً يلزم أن يكون عارضاً عليها ، فننقل الكلام إليه ، وهكذا.

قوله : « **فيلزم التّسلسل** » الخ ٤/١٧.

وهذا هو التّسلسل المحال عند الحكماء . لأنّ تلك الإنّيّات مترتّبة ـ من جهة أنّ الوجود السّابق منشأ للّاحق حيث أنّ العلّة بوجودها مُفيضة ـ و مجتمعة[1] فى الوجود

١ ـ أى : « ولان تلك الانيات مجتمعة » .

أیضاً ، وهوظاهر .

قوله : « **حیث أنّ عینیّة الوجود** » الخ ۸/۱۷.

أی : الواجب الآخر الّذی هوعلّة لوجود ذلک الواجب المفروض ، مثل الواجب الأوّل فی عینیّة وجوده ، أو زیادته علی ذاته ، فاذا فرضنا زیادة وجود مطلق الواجب علی ذاته ، فیکون وجود الواجب الثّانی أیضاً زائداً علی ذاته فننقل الکلام إلیه .

فى بَيانِ الأَقْوالِ فى وَحْدَةِ حَقيقَةِ الوُجودِ وَكَثْرَتِها

قوله : « **غرر فى بيان الأقوال فى وحدة** » الخ ٩/١٧.

أقول : قد ذكرنا سابقاً أقسام التّشكيك ، و المعنى المراد من حقيقة الوجود ، والفرق بين التّقدّم والتّأخّر ، والشّدّة والضّعف ، والكمال والنّقص ، والأوْلويّة وعدمها ، وأنّ التّشكيك فى المفاهيم مطلقاً مرجعه إلى التّشكيك باعتبار وجودها ، فراجع !

قوله : « **حيثما تقوّى** » الخ ١٦/١٧.

بيان لتشكيك النّور ، وكيفيّته .

قوله : « **من مراتب الأشعّة والأظلّة** » الخ ٢/١٨.

مثل ما لو طلعت الشّمس على بيت ، وانعكس ضوئها منه إلى بيت آخر ، وهكذا إلى ألف بيت مثلاً . فالنّور الطّالع على البيت الأوّل من مراتب الأشعّة ، والباقى كلّها عكس ذلك الشّعاع ، وظلّه . ولكن جميعها بالنّسبة إلى الظّلمة البحتة نور ، و مقابلة وطاردة لها ، وليس ضعفها بقادح فى إطلاق النّور عليها .

قوله : « **إلّا للمرتبة الخاصّة** » الخ ٤/١٨.

مثل أنّ كون النّور ألف درجة ـ وكون هذه المرتبة فاقدة لمرتبة الألفين مثلاً ـ ليس بمقوّم لأصل النّور ، ولكنّه مقوّم لهذه المرتبة ، لكن لا من حيث أنّه نور مطلقاً ، بل من حيث أنّه نور خاصّ ، و على ذلك الحدّ المخصوص .

قوله : « **بمعنى ما ليس بخارج** » الخ ٤/١٨.

لمّا كان المقوّم يطلق غالباً على جزء المهيّة ، والدّاخل فى قوامها ـ والنّور لبساطته ليس له أجزاء ، حتّى يكون له مقوّم بهذا المعنى ـ ففسّر المقوّم بما ذكره من المعنى ، دفعاً

لتوهمّ التّركيب فيه . والمراد أنّ المقوّم هنا ليس بمعنى جزء المهيّة ، بل بمعنى ما ليس بخارج عن الشّيء : سواء كان عين الشّيء ، أو جزئه ، أو محصّل ذاته و محقّق وجوده ، كما فى العلّة الموجبة بالنّسبة إلى معلوله ، أو ماله دخل فى تقوّم ذاته ، أو حصول كمالاته ، كما فى بعض صفات البسائط . وهو هنا بهذا المعنى الأعمّ ، لا بمعنى جزء الشّيء .

قوله : « **أوقادحة** » الخ ۱۸/٤ .

عطف على قوله : « شرط او مقوّمة » .

قوله : « **فللنّور عرض** » الخ ۱۸/٥ .

مثلاً أنّ النّور المطلق له مراتب فى الحاضر ، مثل نور الشّمس والقمر و الكواكب والسّراج والنّيران ، ولكلّ منها أيضاً مراتب بإضافتها إلى القوابل ، مثل الجدران و المرايا و نحوها .

قوله : « **وغيرها** » الخ ۱۸/۸.

مثل الكمال والنّقص ونحوهما .

قوله: « **كالحركة البطيئة** » الخ ۱۸/۱۱.

ومثل المقدار الزّائد ، والنّاقص .

قوله : « **وجميعها** » الخ ۱۸/۱٥.

مبتداء ، خبره « كأشعّة » الخ . ويمكن أن يكون خبرُ الجميع قوله : « ترجع إلى أصل واحد » .

وقال فى الحاشية « أنّ هذا الكلام إشارة إلى التّوحيد الخاصّيّ » ، وقد بيّنا سابقاً أقسام التّوحيد ، و يظهر منه كيفيّة دلالة هذا الكلام عليه ، فراجع !

قوله : « **وبما هى شيء** » الخ ۱۸/۱۷ .

إذ الوجود بسيط ، ليس الضّعيف منه مركّبا من الشّيء و اللّاشيء . ولأنّه لو تركّب من اللّاشيء ، لزم تقوّم الشّيء بنقيضه ، كما قد مرّ شرحه . وقد بيّن ، قدّه ، هذا فى باب المعاد الجسمانيّ ، بقوله : « قد كان فصل الشّيء من شيء بشيء » .

قوله : « **وبما أنّ هذه الكثرة** » الخ ۱۹/۱-۲.

وذلك، لأنّ هذه الكثرة نوريّة، غيرحاصلة من التّشابك بالعدم، كما أشار إليه صدر المتألّهين فى فصل، عقده لبيان : أنّ امتياز الوجود بماذا .

وبالجملة : لمّاكان وحدة الوجود وحدة سعيّة إحاطيّة إطلاقيّة، لاثانى لها من سخنها، ولوازمها الانبساط والظّهور : بالمراتب المتفاوتة، والدّرجات الرّفيعة، والتّجلّى بالتّجليّات المختلفة، فكثرته هذه ممّا يؤكّد وحدتها الذّاتيّة، بل مما كتبها على نفسه وأوجبها على ذاته، بحكم : « كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ »[1].

قوله : « **هى حقّ الوحدة** » الخ ۱۹/۳.

أى : الوحدة الحقّة الحقيقيّة، الّتى هى نفس الوحدة، لاشىء له الوحدة، ولا واسطة لها فى العروض، ولا ثانى لها فى الوجود. وهى كوحدانيّة الواحد. الّلا بشرط، الّذى لايزال مقوّماً للأعداد، ومحصّلاً لها.

قوله: « **و إن لم تكن الكثرة** » الخ ۱۹/۳.

وذلك، لأنّها حاصلة من البعد عن مبدء الوحدة، وأصل الرّحمة، ومنبع الأحديّة والبساطة، ومن التّشابك بالأعدام، والتّلطّخ بالموادّ، والاختلاط بالظّلمات، والامتزاج بألوان القوابل، وهى مناط السّوائيّة والفقدان، كما أشار إليه المولوىّ بقوله :

چونكه بى رنگى اسير رنگ شد الخ .

قوله : « **ترجع إلى أصل** » الخ ۱۹/٤.

وهى حقيقة الوجود والوحدة، الّتى إليها الرُّجعىٰ والمُنتهىٰ، وعلى بابها العُكوف، و إليها يرجع الأمر كلّه .

قوله : « **وحدة** » الخ ۱۹/٤ .

أى : من سنخ الوحدات العدديّة المشهورة، الّتى تعرض المهيّات، و يقابلها الكثرات، من الجنسيّة والنّوعيّة والعدديّة ونحوها، ممّا هومذكور فى محلّه .

---

۱ - الانعام (٦)، ٥٤.

قوله : « **بتمام ذواتها البسيطة** » الخ ٦/١٩.

التّمايز بين كلّ أمرين : إمّا بتمام الذّات ، أو بجزئها ، أو بالعوارض الخارجة عنها ، و إمّا بالكمال والنّقص الحاصلين عن بسط الحقيقة وضيقها [١] ، و إمّا بالإطلاق والتّقييد ، والكلّيّة والجزئيّة الحاصلة من ظهوراتها .

والتّباين بين الوجودات : من القسم الأوّل ، على مذهب المشّائين ، وعلى مذهب الفهلويّين من القسم الرّابع ، و بالإضافات الخارجة عن الذّات ، على مذهب القائلين بالحصص ، وبالتّعيّنات المتكثّرة المتغائرة مع الذّات بوجه ، والمتّحدة معها بوجه آخر ، عند العرفاء والصّوفيّة.

قوله : « **ليلزم التّركيب** » الخ ٦/١٩ .

لأنّ الوجود على ما سيجيء بسيط لاجنس له ولافصل ، بل ليس بجنس ولافصل ولابعرض عامّ ولاخاصّ ولاكلّى ولاجزئىّ ولانوع ، وبالجملة : كلّ ما هومن عوارض المهيّات وأحكامها .

قوله : « **بمعنى أنّه خارج محمول** » الخ ٨/١٩ .

الفرق بينهما ، قيل : بالعموم والخصوص : لأنّ المراد من الخارج المحمول ما ليس داخلا فى المهيّة [٢] ـ ومحمول عليها [٣] ، سواء احتاج فى حمله عليها [٤] إلى ضميمة ، أوْ لا ، ـ ومن المحمول بالضّميمة الخارج الّذى يحتاج فى حمله عليها [٥] إلى ضميمة خارجيّة ، أو ذهنيّة . فالفرق بينهما كالفرق بين اللّا بشرط و بشرط شىء .

وقيل : أنّها متبائنان . فإنّ المحمول بالضّميمة ما يكون حمله محتاجاً إلى الضّميمة ، والخارج المحمول ما لايحتاج فى حمله إليها .

وقيل : أنّ المحمول بالضّميمة ، يقال على المحاميل ، الّتى لها ما بازاء خارجاً ،

---

١ ـ بالاصل : « سعتها » .

٢ ـ « فى الشىء » ، خ ل .

٣ ، ٤ ، ٥ ـ « عليه » ، خ ل .

والخارج المحمول على ما ليس له ما بازاء خارجيّ ، من الاعتبارات الذّهنيّة ونحوها.

قوله : « **توحّدمّا** » الخ ۱۹/۱۰.

أى : بأىّ نحو كان ، من أنحاء الوحدة ، ولو بالاشتراك فى أمرسلبىّ أو إضافىّ أو أو اعتبارىّ ، و نحوها ، فلاينتقض بالإمكان ، والمهيّة ، ومقولة الإضافة ، ونحوها ، ولا بالحرارة اللّازمة للشّمس والنّار والحركة ، ونحوها. لاشتراك الممكنات فى أمرسلبىّ ، وهو اللّاضرورة واللّا اقتضاء ؛ و اشتراك الماهيّات فى كونها مقولة فى جواب ما هو ، وكونها كلّيّات طبيعيّة ونحوهما ؛ وكون ما ينتزع عنه فى الممكن و المهيّة ، هذا ، الأمر السّلبى والاعتبارىّ حقيقة .

وكذا إضافة المعلوليّة ، المنتزعة عن كافّة الممكنات ، و العلّيّة ، المنتزعة عن الواجب والممكن ، إذا كانت[1] مقوليّة ، فمنتزع عنه فيهما أيضاً أمر اعتبارىّ مشترك بين الجميع ، مثل كونها منجعلة مفاضة ، أومنكشفة ، ونحوها . ولو كانت[2] إشراقيّة ، فهى ليست انتزاعيّة ، واشتراكها بين المعاليل من جهة أنّها من سنخ الوجود . وكذا إضافة النّوريّة العلميّة ، والحرارة اللّازمة للأمور المذكورة ، إنّما تلزمها ، من حيث وجودها ، المضاف إلى ماهيّاتها ، بالإضافة الإشراقيّة النّوريّة ، والوجود سنخ واحد وأصل فارد .

فإن قلت : ما ذكرته غير رافعٍ للإشكال من وجوه :

أمّا اوّلاً ، فلأنّ القائل بجواز انتزاع المفهوم الواحد عن الحقائق المتبائنة ، لاينكر اشتراكها فى أمرمّا ، ولكن يجعلها متبائنة ، من حيث الحقيقة والذّات ، من جميع الجهات الحقيقيّة ، بمعنى أنّه يجعلها غير مشتركة فى ذاتىّ أصلاً . فإنّ المشّائين ، القائلين بتباين حقائق الوجودات ، قائلون باشتراكها فى أمراعتبارىّ انتزاعىّ ، وهو كونها شيئاً ، أو ممكناً : فى الممكنات ، و واجباً بالغير أو بالذّات : فى الممكن والواجب ، أوكونها منشاء للآثار و طاردة للعدم ، من دون حيثيّة تقييديّة ، لكنّهم يجعلونها مختلفة من حيث الحقيقة و الذّات .

---

۱ ، ۲ - أى : « ... كانت اضافة المعلولية ... »

وأمّا ثانياً، فما ذكرته من اشتراك تلك الأمور فى الأشياء المذكورة : من السّلوب والإضافات[1]، ممّا لايجدى نفعاً . لأنّا ننقل الكلام فى سبب الاشترك فى المذكورة ، وما هو منتزع لها . فإن كان أمراً اعتبارياً آخر، فننقل الكلام إليه . فإن لم ينته إلى شىء ، يرجع إلى ذوات تلك الأمور، فيلزم التّسلسل المحال . و إن انتهى إلى شىء خارج عنها يشترك الجميع فيه ، مع كونها حقائق متبائنة بالذّات، ثبت ما ادّعيناه من جواز انتزاع أمر واحد، من حقائق متبائنة . و إن انتهى[1] إلى أمر داخل فى ذواتها، لزم الخلف، لأنّا فرضناها متخالفة بالحقائق .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّ ما ذكرته، من اشتراك الشّمس وغيرها فى الوجود ، إلى آخر ما ذكرت، ممّا لاينفعك أصلاً . لأنّ الوجود المشترك، بينها وبين غيرها ليس مبدء للحرارة، من حيث أنّه وجود ، و إلّا لزم اشتراك جميع الموجودات فيها ، بل من حيث ذواتها المتخالفة ، فيلزم ما ادّعيناه، من جواز انتزاع مفهوم واحد من المتبائنات بماهى متبائنات .

قلنا : أمّا ما ذكرته أوّلاً ، فهو ناشٍ عن قصور الفهم عن درك حقيقة المراد . فإنّ مجرّد الاشتراك فى أمر اعتبارىّ يكفى فى انتزاع مثل الإمكان ، والمهيّة ، والإضافة، ونحوها ، من المذكورات . وهذا بخلاف انتزاع مثل الوجود، والوجوب من الواجبيّن، والوجودات الخاصّة . فإنّهما ينتزعان من حاقّ ذات تلك الأمور، بخلاف مثل الإضافات، والسّلوب ، و الأعدام . و الاشتراك فى الأمر الاعتبارىّ الصّرف ، لايكفى فى انتزاع مفهوم وجودىّ عن حاقّ ذات الشّىء، سيّما إذا كان من المفاهيم الحاكية عن كمال الوجود، بما هو وجود . فإنّ المحكىّ عنه ، بمثل هذا المفهوم، صميم ذات الشّىء، وحاقّ حقيقته، فلو انتزع من المتبائنات ، بما هى متبائنات يلزم أن يكون الواحد عين الكثير .

فإن قلت : لافرق بين الوجود والوجوب ، و بين الإمكان والعلّيّة والمعلوليّة ونحوها، من هذه الجهة . فإنّ جميعها من الذّاتيّات ، فى باب البرهان، لمصاديقها ، ومن العرضيّات ، فى باب إيساغوجىّ . فكما لايقتضى انتزاعها الاشتراك فى الحقيقة والذّات،

---

١ - بالاصل : « والاضاف » .

فكذلك لايقتضى الوجود والوجوب الاشتراك فى أمر جوهرىّ ذاتىّ .

قلت: الفرق بين الأمرين جلىّ واضح، حيث أنّ الوجوب بمنزلة المهيّة للوجودات والواجبين، لوفرض محالا تعدّد الواجب . وهذا بخلاف مثل الإمكان والعلّيّة الاعتباريّة المقوليّة، ونحوها، فإنّها من الاعتبارات الصّرفة، يكفى فى انتزاعها الاشتراك فى أمرمّا، مثل الأمر السّلبىّ، أو الانتساب إلى الجاعل، ونحوه . وامّا ماذكرته ثانياً، من نقل الكلام فى تلك السّلوب والأعدام، فهومن سخائف الكلام. لأنّها ليست من المحمول بالضّميمة، حتّى تحتاج إلى أمرآخر، يصير سبباً لاتّصاف مصاديقها بها، بل من الخارج المحمول، الّذى يكفيه نفس شيئيّة المصاديق و مهيّاتها . وما قيل : من أنّ كلّ عرضىّ معلّل، فالمراد منه العرضىّ، بمعنى المحمول بالضّميمة، لا الخارج المحمول .

فان قلت : الوجود و الوجوب أيضاً من الخارج المحمول، لايحتاج انتزاعها من الوجودات والواجبين إلى غير ذواتها، فلا يحتاج إلى ما به الاشتراك أصلاً.

قلت : نعم، لكنّ الفرق أنّ المحكىّ عنه بهما لا يمكن أن يكون الذّوات المتبائنات بما هى متبائنات، ولا هى من جهة اشتراكها فى أمر اعتبارىّ انتزاعىّ، سيّما بناءً على أصالة الوجود، وكون الوجوب تاكّد الوجود، فتأمّل .

وأمّا ما ذكرأخيراً، من حديث الشّمس والنّار والحركة، فمختلّ المعنى والأساس أيضاً . لأنّ الحرارة، وإن لم تكن لازمة لوجودها، من حيث أنّه وجود، لكن لاشكّ أنّ المؤثّرفيها وجوداتها الخاصّة . و إذا سلّمت وصدّقت، باشتراكها فى حقيقة الوجود وسريانها فيها، فلعلّ الأثر المشترك للخصوصيّة، الّتى تعرض لتلك الحقيقة، فى ظهورها فى هذه الأمور. لاتعرض لها فى غيرها، وتبائن ذواتها الماهويّة لايمنع عن ذلك، كما أنّ المقولات التّسع العرضيّة متبائنة بتمام ذواتها الماهويّة، عند المشّائين، مع اشتراكها فى الحلول فى الموضوع، فتأمّل!

قوله : « **وبين أن يكون تحته الكثير** » الخ ١٩/١٦-١٧.

فإنّ فى الثّانى لم يصر الواحد، عين الكثير، من حيث هو كثير، بل اتّحد مع الكثير، من حيث اشتراكها فى جهة الوحدة، الّتى يحكى هذا المفهوم عنها، كما سيذكره فى الجواب

عن إشكال الحمل: مثل أنّ النّاطق، المحمول على زيد وبكر وعمرو، من الذّوات المتخالفة، المحكيّ عنه به فيها كونها ذات نفس ناطقة، لاهويّاتها المتخالفة، بما هى متخالفة، فجهة الوحدة و الاشتراك فيها، مقدّمة على جهة الكثرة و التّبائن و الاختلاف، كما بيّنه فى الحاشية.

قوله: «**قلت**» الخ ١٧/١٩.

لمّا منع، قدّه، عن أن يكون الواحد عين الكثير، فى حمل المهيّة على أفرادها، أعترُض عليه، بالتّمسك بالحمل لإثبات كون الواحد عين الكثير. فأجاب، قدّه، بقوله: «قلت» الخ، والمقصود منه ماذكرناه، وشرحناه.

قوله: «**ومعلوم أنّ كلّ شىء**» الخ ٣/٢٠.

أى: لمّا تحقّق أنّ الموضوع فى الحقيقة نفس كلّيّات الطّبيعيّة، الموجودة بوجود أفرادها، وجهة الكثرة هى العوارض، ثبت أنّ الموضوع واحد بالحقيقة. لأنّ العوارض ليس لها دخل فى ماهيّات الأشياء، وذواتها. لأنّ كلّ شىء فى حدّ ذاته، ليس إلّا نفسه، ولايعتبر فيه عارض أصلاً، ولا يدخل فى هذه المرتبة غيره. نظير ذلك ما قيل: من أنّ المهيّة، من حيث هى، ليست إلّا هى.

قوله: «**ولاتفاوت بين المهيّة**» الخ ٩/٢٠.

فإنّ المهيّة، عند الأكثر، تطلق على الكلّيّات الطّبيعيّة، من حيث كونها معروضة للكلّيّة فى الذّهن. فلا تصدق على الموجود الخارجىّ، إلّا بتجريدها عن هذا اللّحاظ. وما قيل من اتّحادها مع الكلّىّ الطّبيعىّ المقصود منه اتّحادها مع التّجريد عن اللّحاظ المذكور. وبالجملة: المهيّة تطلق على ما ينتزع عن حدود الوجودات، ويحكى عنها ذهناً. فهى عبارة عن الحكايات الذّهنيّة للوجودات الخارجيّة النّفس الأمريّة، الّتى هى حقائق الأشياء عند الحكيم.

فإن قلت: فمامعنى قولهم أنّ المهيّة أعمّ من الحقيقة، من جهة صدقها على المعدومات، وأنّ المهيّة هى المقول فى جواب ما هو، مع أنّ المفهوم من كلامه أنّ المهيّة هى مطلق

المفاهيم الذّهنيّة ، الحاكية عن الوجودات الخارجيّة؟

قلت : مرادهم الأعميّة ، من حيث المفهوم ، ولكن ، من حيث التّحقّق ، المهيّة فى الموجودات الخارجيّة عبارة عمّا ذكرناه . ولاينافى هذا أن يكون لها فرد آخر فى غيرها. والمقول فى جواب ما هو أيضاً تعريف للمهيّة بمعنى الذّات ، أو الذّاتىّ للأشياء ، لامطلق المفاهيم الذّهنيّة ، مع أنّه لو كان تعريفاً لها مطلقاً ، لما كان فيه محذور أصلاً ، لأنّ كلّ مفهوم له أفراد ذاتيّة ، هو بالنّسبة إليها ، مقول فى جواب ما هو .

ويمكن أن يكون المراد بجواب ماهو ، الأعمّ من ماهو فى ذاته ، أو فى عرضه العامّ ، اوالخاصّ ، بل ماهو فى جوهره ، حتّى يشمل الفصول أيضاً ، فتدبّر !

قوله : « **لأنّ مفهوم الوجود** » الخ ١٠/٢٠.

لأنّه منتزع عن حاقّ ذات الوجودات ، كما عرفت .

قوله: « **و إن كانت الخصوصيّات ملغاة** » الخ ١١/٢٠.

أقول: إن قلت يبقى هنا شقّ آخر ، وهو أن تكون الخصوصيّات معتبرة ، لابشرط الاجتماع ، والانفراد ، أو تكون ملغاة . ومع ذلك لايكون القدر المشترك محكيّاً عنه بهذا المفهوم ، بل الحقائق المتبائنة بماهى متبائنة ، ولا يبطل ذلك إلّا بعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من المتبائنات ، بما هى متبائنات.

قلنا : يلزم على التّقديرين أن يكون الواحد عين الكثير . لأنّ الأوّل هوالآحاد بالأسر ، كما أفاده فى الحاشية ، والثّانى أيضاً نفس الكثرة ، بما هى كثرة ، فتدبّر !

قوله : قدّه ، « **والحصص الذّهنيّة** » الخ ٢/٢١.

مبتداء ، خبره « كبياض » الخ . وكذا قوله : « والأفراد الخارجيّة » فإنّه مبتداء وخبره قوله : « كالأجناس العاليّة » و قوله : « و المراتب الخارجيّة » الخ مبتداء ، خبره قوله : « كمراتب الأنوار » .

قوله : « **قد أشرنا فى هذا البيت** » الخ ٦/٢١.

قدذكر ، قدّه ، فى حاشيته على الأسفار ، أنّ الأقوال ، فى وحدة الوجود وكثرته ، أربعة :

الأوّل قول القائلين بكثرة الوجود و الموجود، مع القول بوحدة الواجب، وعدم اشتراك شيء معه فى صفة وجوب الوجود .

والثّانى القول بوحدة الوجود مع القول بكثرة الموجود ، بمعنى المنسوب إلى الوجود .

والثّالث القول بوحدة الوجود و الموجود .

والرّابع القول بوحدة الوجود ، فى عين كثرة الموجود ، وبالعكس .

وقد ذكرنا تفصيل ذلك، فيما سبق من الكلام . ومراده، قدّه، بذوق المتألّهين، القول الثّانى .

قوله : « **حقيقة الوجود** » الخ ٨/٢١.

أراد بها الحقيقة فى مقابل الظّلّ، بقرينة قوله : « لاتكثّر فيها » . و يمكن أن يراد بها الحقيقة فى قبال المفهوم . ويكون المراد من نفى التّكثّر فيها نفيه عنها ، من حيث هى، من دون الإضافة إلى الماهيّات ، و يجعل المراد من الكثرة هى الظّلّانيّة ، لا النّورانيّة ، كما مرّ تفصيله .

قوله : « **فالمضاف إليه هو** » الخ ١٧/٢١.

أى : وجود الواجب، تعالى[1] .

قوله : « **والإضافة** » الخ ١٧/٢١.

أى : الفيض المقدّس، والنّفس الرّحمانى، والمشيّة السّارية ، الّتى هى نفس الرّبط بالحقّ ، ولأجل ذلك عبّر عنها بالإضافة .

قوله : « **أنحاء الوجودات** » الخ ١/٢٢ .

أى: مراتب المشيّة، وأفياء الحقيقة .

قوله : « **بل اصطلحنا** » الخ ٢/٢٢.

قد سبقه فى تسميتها بالرّوابط المحضة صدر المتألّهين، قدّه.

قوله : « **إلّا فى النّسب** » الخ ٨/٢٢.

أى : فى النّسب الإشراقيّة الوجوديّة ، والإضافات الإلهيّة والنّفحات الرّحمانيّة .

قوله : « **لإنّها تصير طرفا** » الخ ١٠/٢٢.

أى : لو لوحظت بالاستقلال ، بل الحقّ أنّه ، لايمكن ملاحظتها كذلك أصلاً .

قوله : « **بحيث لايخلو** » الخ ١٢/٢٢.

لأنّ لكلّ نفس ، بل وجود سرّ مع الحقّ[١] ، والمقيّد لايخلو عن المطلق ، والمتعيّن عن اللّامتعيّن .

قوله : « **بل لا نفسيّة** » الخ ١٦/٢٢.

أى : من جهة أنّه آلة لحاظ وتقيّد صِرف . لأنّه من هذه الجهة ، كالنّسبة الحكميّة والإضافات المحضة .

---

١ ـ أى : « الحق المخلوق به ، والمشية السارية » ، منه ، قده .

غُرَرٌ فِي الوُجُودِ الذِّهْنِيِّ

قوله : «**كون بنفسه و مهيّته**» الخ ١/٢٣ .

أى : لابشبحه ،كما ذهب إليه القائل بالشّبح .

فإن قلت : على ما أفاده ، قدّه ، يلزم أن يكون للمهيّة مهيّة ، لأنّه فسّر الشّىء بالمهيّة ، فيكون عطف قوله : «مهيّته» على «نفسه» ، وتفسيرها بها ـ مع إرجاع الضّمير فى نفسه و مهيّته ، إلى الشّىء ـ مستلزماً لما ذكرنا .

قلت : إنّما فسّر الشّىء بالمهيّة ، لأنّ الوجود العينىّ و التّحقّق الخارجىّ ممّا لايمكن حصوله بحقيقته فى الذّهن ، كما بيّنا وجهه سابقاً بمالامزيد عليه . ولكنّ الضّمير الرّاجع إليه باعتبار مفهومه العامّ ـ مع قطع النّظر عن كونه فى ضمن الموجود أو المشىء وجوده ، الّذى هو المهيّة ، فتدبّر ! ـ على سبيل الاستخدام . مع أنّه ، يمكن أن يكون ما أفاده لبيان اختصاص الحكم ببعض أفراد الشّىء ، لا أنّ المراد منه ، فى ظاهر اللّفظ و الإطلاق ، بعضُ مصاديقه . أو أن يكون المراد البعض ، مع جعل الإطلاق بحاله ، فتأمّل :

قوله : «**لم نقل فى الأذهان للاشارة**» الخ ٣/٢٣ .

أى : قيام صور الأشياء و حقائقها الذهنيّة : إمّا مطلقاً ، بناء على كون إدراك النّفس للصّور العقليّة ، أيضاً ، بنحو الخلّاقيّة و الفعّاليّة ، كما عند بلوغها إلى مقام الاتّحاد مع العقل الفعّال ، وصيرورتها عقلاً بسيطاً خلّاقاً للصّور التفصيليّة . أو بالنّسبة الى الصّور الحسيّة و الخياليّة و المعانى الجزئيّة ، لو لم نجعل الوهم العقل المنزل فقط ، بناءً

على أنّ إدراكها [1] للعقليّات ، بمشاهدة أرباب الأنواع ، أو بالاتّحاد بالصّور العقليّة كما ذهب إليه صدر متألّهة الإسلام ، و اختاره المصنّف ، قدّس سرّهما .

و المراد : أنّ قوله: «لدى الأذهان» ليس ممحّضاً فى الدّلالة على القيام الحصولىّ الانطباعىّ ، بل يعمّه ، و القيام الصّدورىّ ، بل و الاتّحاد أيضا . و إن كان دلالته على الصّدورىّ أظهر من الحلولىّ والاتّحاد. فأنّه لاضير أن يقال: النّفس حاضرة لذاتها ،أوعند ذاتها ولدى ذاتها . فهذه اللّفظة من هذه الجهة ، أولىٰ من قولنا: «فى ذاته» . و إن كان قولنا: «فى ذاته» أيضا يمكن أن يراد به الأعمّ من الصّدورىّ والحلولىّ ، من جهة إرادة الظّرفيّة المجازيّة و مطلق الاستقرار ـ كما فى قوله ـ على نبيّنا وآله وعليه السّلام ـ . «وَلا أعْلَمُ ما فى نَفْسِكَ» [2] الآية ـ أو لأنّ «فيه» و «عنه» ، فى البسيط واحد ، إلّا أنّ الأوّل أظهر و دلالته أتمّ و أشمل .

قوله : « **المبادى العالية لا سيّما مبدء المبادى** » الخ ۴/۲۳.

المراد بالمبادى العالية العقول الكلّيّة : من الطّوليّة و العرضيّة ، و النّفوس الكلّيّة أيضاً بوجه . و نكتة قوله : «لاسيّما» الخ هى أنّ فعاليّة العقول و النّفوس ظليّة عكسيّة ، و ليست مؤثّرة فى شىء بالاستقلال ، بل هى من جهات فاعليّة الحقّ ، كما قال ، تعالىٰ : «فَتَنْفُخُ فيها فَتَكُونُ طَيْراً بِإذْنِى» [3] . فإنّها تحيى الموتىٰ، الّتى هى ماهيّات سمٰوات الأرواح ، و أراضى الأشباح بنفخ حيوة الوجود ، بحول الله و قوّته . فالفاعل الحقيقىّ هو الحقّ تعالىٰ . و أيضاً هو ، تقدّست أسمائه ، برىء عن ملابسة ما بالقوّة مطلقاً . و هذا بخلاف العقول و النّفوس ، فإنّها غير بريئة عن ملابسة الإمكان ، ولو ذهناً . و أيضاً فاعليّته ، تعالىٰ ، أشدّ بمالايتناهى ، عن فاعليّتها ، فلايتصوّر فى ذاته الحلول و الانطباع أصلاً .

---

۱ ـ أى : «ادراك النفس».

۲ ـ المائدة (۵) ، ۱۱۶ .

۳ ـ المائدة (۵) ، ۱۱۰ .

قوله : «**على المعدوم**» الخ ٦/٢٣.

إنّما فسّره بالمعدوم الخارجيّ ، حتّى لايتوهّم ، أنّ المراد منه المعدوم مطلقاً . فإنّه ، لاصورة له ذهناً ولا تقرّر له خارجاً ، بل هو لفظ ظهر تحته العدم . وهو بالحمل الأوليّ معدوم ، ولكن بالشّايع موجود .

قوله : «**بحر من زيبق**» الخ ٦/٢٣.

إنّما أتىٰ بمثالَين ، لأنّ الأوّل مثال لما يمكن وجوده فى الخارج ذاتاً ، و الآخر لما يمتنع وجوده فيه .

قوله : «**و ثبوت شىء**» الخ ٧/٢٣ .

لاينتقض بالوجود ، لأنّه ثبوت الشّىء ، لاثبوت شىء لشىء .

قوله : «**لأنّ كل ما يوجد فى الخارج**» الخ ١١/٢٣.

لاينتقض بالكلّيّات الذّهنيّة ، فإنّها ، من حيث وجودها فى النّفس الخارجيّة خارجيّة . فإنّ المراد بالخارج خارج الذّهن ، و بالموجود فيه الموجود بالأصالة ، مع أنّه سيجىء بيان الجواب عن هذا الإشكال على ماينبغى ، فتدبّر !

قوله : «**ممّا لحقه بالذّات**» الخ ١٧/٢٣.

المراد بما لحقها بالذّات ما لحقها ، لابتبع محلّها ، من الانقسام و نحوه ، و بما بالعرض ما لحقها ، كذلك . فقوله ، قدّه : «ممّا» . بيان لقوله : « وغيرها » أو مطلقاً .

و الزّمان والمكان ممّا يلحقه بالعرض ، بناءً على ثبات بعض الأعراض . و أمّا بناء على عدم بقاء الأعراض زمانَين ، أو تحرّك جميع ما فى عالم الكيان إلى حضرة الملكوت فالزّمانيّة تلحقها بالذّات . و أمّا المكانيّة ، وكونها فى الجهة ، تلحقه به بالعرض ، إلّا على تقدير أن يراد بالمكان مطلق الموضوع . و يكون الجهة ذاتيّة للحركات ، ويكون هو متحرّكاً بالذّات . أى : يكون موضوع الحركة العرضيّة متحرّكاً بالحركة الجوهريّة كما هو مختار صدر المتألّهين ، فتدبّر !

قوله : «**فهو بهذا النّحو من الوحدة**» الخ ١/٢٤.

إشارة إلى أنّ صِرف كلّ شيء واجد لما هو من سنخه ، بنحو البساطة .

و قوله : «**بهذا النّحو**» الخ .

أى : الوحدة السّعيّة الإطلاقيّة ، الّتى لا ثانى لها من سنخها .

قوله : «**و إذ ليس فى الخارج**» ٣/٢٤.

أى : ليس الصِّرف فى الخارج ، لأنّه واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة ، و وجوده الخارجىّ بنحو الكثرة و الاختلاف و التّناكر .

فإن قلت : يلزم من ذلك أن يكون الوجود الخارجىّ أتمّ و أكمل من الذّهنىّ مع أنّه ما به ينظر إلى الخارجىّ .

قلت : لاضير فى ذلك ، لأنّ ما ذكر إنّما هو على طريقة القوم . و التّحقيق أنّ الصّور الموجودة ، فى الصّقع الشّامخ من الذّهن ، فوق الصّور الموجودة ، فى عالم الموادّ الّذى هو المراد هنا من الخارج ، فإنّه أحد إطلاقات الخارج ، كما صرّح به صدر المتألّهين فى الأسفار . و إلّا ، لو كان المراد به مطلق الخارج ، فمن المعلوم أنّ وجوده العقلىّ بنحو الوحدة و البساطة ، و أنّه أبسط ممّا فى النّفس بوجه . مع أنّه لامنافاة على مذهب القوم أيضاً ، لأنّ دار النّفس دار الكلّيّات ، و ظرفها ظرف تكثير الواحد و توحيد الكثير . فمعنى كون الصّور الموجودة فيها مرائى للصّور الخارجيّة ، كونها ملحوظة لملاحظة حالها . و لاينافى ذلك أن تلاحظ بنحو يجمع شتاتها و متفرّقاتها ، و أيضاً أن تصير فى عين كونها مرائى للّحاظ ، موجودة بوجود جمعىّ ، من جهة سعة النّشأة و تبدّل الوجود . مع أنّ أقوائيّة الوجود الخارجىّ فى مذهبهم ، من جهة ترتّب الأثر على الشّيء بسببه [1] ، و عدم ترتّب الآثار المطلوبة منه عليه ، فى الذّهنىّ ، لامن جهة عدم الاختلاط .

قوله : «**لأنّه فيه بنعت الكثرة**» الخ ٣/٢٤ .

قال ، قدّه : فى الحاشية «دفع لمّا يتوهّم ، من أنّ صِرف كلّ حقيقة هو الكلّىّ الطّبيعىّ» الخ ، فراجع إليه .

---

١ ـ أى : «بسبب الوجود الخارجى» .

إن قلت : جعل صرف كلّ حقيقة هو الكلّىّ الطّبيعىّ الماهوىّ ، ممّا لا يلائم مذهبه ، الموافق للتّحقيق : من ضيق دائرة الماهيّات و الكلّيّات الطّبيعيّة ، و أنّه ، ليست لها الوحدة السّعيّة الإطلاقيّة ـ كما قال فيما سيجىء ـ و أنّى[1] للماهيّة هذا العرض العريض ؟ بل صرف كلّ حقيقة هو صرف وجوده السّاذج ، المحيط الواسع ، إلّا أنّ صرافة كلّ حقيقة بحسبها . و ليس المراد منه صرف الوجود الّذى لاأتمّ منه : مثلا صرف حقيقة البياض عبارة عن صرف وجود مطلق البياض ، و هو مرتبة من مراتب الفيض الإطلاقىّ الوجودىّ ، المسمّى بالفيض المقدّس ، المحيطة[1] بجميع مراتب البياض . ولكن وجودها فى الخارج مشوب بحكم القوابل ، ممزوج بمزج الموادّ و متلوّن بلون الأشخاص الجزئيّة ، بخلاف وجوده فى العقل ، فإنّه بنحو الوحدة و البساطة .

قلت : لاغبار على كلامه ، قدّه ، لأنّ صرف كلّ وجود ممّا لا يمكن حصوله فى الذّهن ، بل الحاصل منه فيه العناوين الحاكية و المفاهيم المنتزعة عن ذاته أو حدوده . فالمراد منه الصّرف العنوانىّ ، فإنّ الكلّيّات الطّبيعيّة عناوين لوجودات الأشخاص و هويّاتها ، فهى من جهة لحاظها ـ محذوفةً عنها الأجانب و الغرائب ـ آيات صرف الحقائق و ظهوراتها فى الأذهان ، فتدبّر . مع أنّ كلامه ليس ناصّا فيما ذكر ، لإمكان أن يكون المراد : أنّ الكلّىّ الطّبيعىّ بما هو كذلك و موجود فى الخارج ، لا يمكن أن يكون صرف الشّىء و حقيقته لأنّه محدود مضيّق ، و ذلك بخلاف الصّرف الموجود فى الذّهن فتدبّر !

قوله : « **ففى صقع شامخ** » الخ ٣/٢٤.

أى : الصّقع العقلىّ الّذى هو صقع عنديّتها ، مع مليك مقتدر ، وكونها تبيت عند ربّها ، يُطعمها و يُسقيها .

و إنّما قال فى صقع شامخ ، لأنّ أشمخ أصقاعها صقع فنائها فى ذات باريها وفنائها عن الفنائين و بقائها به ، و يعبّر عنه بالخفىّ والأخفى ، و صقع عقلها البسيط ، الخلّاق

١ ـ أى : «المرتبة المحيطة».

للصّور التفصيليّة ، فتأمل !

قوله : «**كما اشتهر بينهم أنّ الذّاتىّ**» الخ ١٢/٢٤.

أقول : الأوّل إشارة إلى عدم قبوله التّشكيك ، كما هو مذهب المشّائين، والثّانى إلى عدم انفكاكه عن ذى الذّاتى وكونه بُدّاً لازماً له .

و عبّروا عنهما ، بأنّ الطّبيعة الواحدة لا يختلف مقتضاها ، و بأنّ حكمها واحد و أنّ أفرادها متساوية الأقدام فى إظهار آثارها ، ليس بعضها فاقداً لها ، كما ورد عنهم أيضاً : أنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز واحد ، فتأمّل !

قوله : «**كما تسوق إليه أدلّة الوجود الذّهنىّ**» الخ ١٧/٢٤.

فإنّ الحكم الايجابىّ إنّما هو على حقائق الأشياء ، لاعلى أشباحها ، فلو تمّت الأدلّة لدلّت على أنّ الأشياء بماهيّاتها وجوداً فى الذّهن.

قوله : «**عين المعلوم بالذّات**» الخ ٥/٢٥ .

اختلفوا فى أنّ المعلوم بالذّات، هل هو الشّىء الخارجىّ ، اوالصّورة الذّهنيّة .

فذهب أكثر أهل التّحقيق إلى أنّه الصّورة الذّهنيّة ، من جهة أنّها معلومة و و منكشفة للنّفس ، أوّلاً و بالذّات ، و الموجود الخارجىّ بتبعها ، ثانياً و بالعرض . و لأنّ العلم ، هو نحو من الوجود التّجرّدى ، و الموجود الخارجىّ موجود بالوجود المادّىّ الغير القابل للمعلوميّة بالذّات ، فلذلك قالوا : أنّ العلم هى الصّورة الحاصلة من الشّىء عند العقل ، أو فيه . فالصّورة ، إذن ، علم و معلوم بالذّات ، و الشّىء الخارجىّ ، معلوم بالعرض أى : بعرض صورته الذّهنيّة . و لأنّه ، قد يعلم ما لاوجود له خارجاً أصلاً ، اللّهمّ أن يخصّص بالعلم بالموجودات الخارجيّة . و لأنّ الموجود الخارجىّ ، لوكان معلوماً بالذّات ، صار العلم به حضوريّاً ، لاحصوليّاً ، فتدبّر ! و لانّهم ذهبوا إلى اتّحاد العلم مع المعلوم بالذّات ، و معلوم أنّ إدراك النّفس ليس بمتّحد مع الموجود الخارجىّ و أنّه لاواسطة بينه و بين النّفس ، بخلاف الخارجىّ .

و ذهب بعض إلى أنّه الموجود الخارجىّ : نظراً إلى أنّ الصّورة الذّهنيّة ما بها

ينظر إلى الموجود الخارجيّ ، و ليست مستقلّة فى اللّحاظ ، و ما فيها ينظر ، بخلاف الموجود الخارجيّ . و من هذه الجهة هى علم بالذّات ، و الخارجيّ معلوم بالذّات . و لأنّا نعلم بالوجدان ، عند الإحساس بالبصر : أنّ المرئىّ حقيقة الشّىء الخارجيّ ، عند القائلين بالانطباع ، لا الشّبح الذّهنىّ ـ فكذا الامر فى سائر الإدراكات ، و فرق بين رؤية الشّىء و رؤية شبحه ـ و أنّ الصّورة الذّهنيّة عرض ذهنىّ .

قوله : «**لأنّ العرض عرض عام**» ۷/۲۵.

هذا غير مسلّم ، عند القائلين بجنسيّة الجوهر و العرض ، و كونهما جنسين عاليين ، و انحصار المقولات و الاجناس العالية فيهما . فإنّ الاقوال فى المقولات كثيرة :

فذهب بعض إلى أنّها عشر مقولات : الجوهر ، و المقولات التّسع العرضيّة .

و قيل : أنّها أربع الجوهر ، و الكمّ ، و الكيف ، و النّسبة .

و قيل : هى مع الحركة .

و قيل : هى منحصرة فى الجوهر و العرض .

و جعل بعضهم الحركة خارجة عن المقولات كلّها ، و قيل : أنّها من مقولة الكيف ، إلى غير ذلك من الاختلافات ، المذكورة فى الكتاب ، و غيره ، فى محلّه .

و القائل بجنسيّة العرض ، كالمحقّق الدّاماد ، قدّه ، يجعله مهيّة ، شأن وجودها أن يكون فى الموضوع . فعلى هذا لايكون نحواً من الوجود ، بل مهيّة كذائيّة . و يمكن أن يفرق بين الجوهر و العرض ، بأنّ الجوهر مهيّة مستقلّة ، يطرء عليها الوجود ، فى المحلّ أحياناً . و هذا بخلاف العرض . فإنّ إطلاقه على المهيّات ، من جهة كونها غير مستقلّة فى الوجود ، و كون وجودها نفس الحلول و الوجود فى الموضوع ، فهو بالحقيقة بيان لنحو وجودها ، و الوجود خارج عن المقولات ، كما أفاده فى الحاشية . و لايفرق الحال بين أن يؤخذ فى رسمه الماهيّة ، أو يعبّر عنه بنفس الحال ، و الموجود فى الموضوع كما لا يخفى .

قوله : « **بخلاف الكيف** » الخ ۹/۲۵.

فإنّه جنس عالى، عند أكثر العلماء، غير من جعل العرض جنساً لجميع الأعراض.

قوله: «**و مجنّساً بجنسين فى مرتبة واحدة**» الخ ١١/٢٥.

فإنّه، لو كان أحدهما فى طول الآخر، مثل الجوهر والجسم المطلق والنّامى، مثلاً للحيوان، أو كان أحدهما بالذّات والآخر بالعرض، فلاضير فيه، كما فى النّفس. فإنّها من مقولة الجوهر بالذّات، و من حيث كونها عالمة و معلومة لذاتها بذاتها، تحت مقولة الإضافة بالعرض. بل جميع الأشياء غير الحقّ، تعالى[1]، داخلة تحت مقولة الإضافة بالعرض، فتأمّل!

قوله: «**فأنكر الوجود الذّهنىّ**» الخ ١٤/٢٥.

إنّما أنكروه مطلقاً، ولو بنحو الشّبح، مع أنّ أكثر الإشكالات مبنىّ على القول بوجود الحقايق، لا الأشباح، لأنّ بعض الإشكالات: من قبيل صيرورة شىء واحد علماً ومعلوماً، أو كليّاً وجزئياً، لايبتنى عليه[1].

قوله: «**و يبطله العلم بالمعدوم**» الخ ١٥/٢٥-١٦.

إن قلت: المعدوم لاشيئيّة له ولاخبر عنه، فكيف يعلم به. حتّى يرد النّقض به؟

قلت: أوّلاً ليس المعدوم بمنحصر فى المعدوم المطلق، بل الأعدام المضافة قسم منه. والإضافة إلى الملكات لايكفى فى العلم بها، لأنّها مقابلة لها. كيف تكون الإضافة إلى المقابل مناط العلم بالشّىء؟ وما قيل: من أنّ الأشياء تعرف بأضدادها ومقابلاتها، ليس معناه أنّ الإضافة إلى المقابل، أو صورة المقابل يكفى فى العلم بالشّىء. بل المراد أنّ فى معرفة المقابل، من حيث أنّه مقابل، معونة على حصول صورة المقابل الآخر فى الذّهن، وأنّها تنفع فى ذلك، كذا قيل، فتأمّل! وثانياً المعدوم مطلقاً مما يحصل مفهومه فى الذّهن، وعلى تقدير نفى الوجود الذّهنىّ لايمكن العلم به أصلاً.

إن قلت: المعدوم، له صورة فى المبادى العالية، فيمكن أن تحصل للنّفس الإضافة العلميّة إلى ما يوجد فيها، و إن كان معدوماً فى الخارج.

---

١ ـ أى: «على القول بوجود الحقايق».

قلت : المنكِر للوجود الذّهنيّ منكر لمطلق الوجود، فى الصّقع الإدراكيّ ، فى أىّ مُدرِك كان : من المبادى العالية، أو السّافلة. وعلى فرض تسليمه الوجود، فى المبادى الأمريّة، لا يكفى فى حصول الإضافة المقوليّة ، لعدم استشراف النّفس على تلك المبادى . ولو جعلت عبارة عن الإضافة الإشراقيّة ، فهى ممّا يؤكّد الوجود الذّهنىّ ، ولاتنفيه أصلاً .

و بالجملة : لوكان المراد من الإضافة العلميّة الإضافة الإشراقيّة ، كما يقول بها صدر المتألّهين فى إدراك العقليّات ، بل المثاليّات ، فهى ممّا لايلائم مذهب المنكرين . والإضافة المقوليّة، مع تأخّرها عن الطّرفين ، لاتصلح فى دفع المفسدة المذكورة، إذ لا استشراف للنّفس على تلك المبادى ، حتّى تحصل لها إضافةٌ مقوليّةٌ إلى الصّور الموجودة فيها . مع أنّه ، قد يحصل المفهومات الممتنعة، مثل اجتماع النّقيضين ، لها ، وهذه المفهومات لاصور لها فى المبادى العالية .

قوله: « **وعلم النّفس بذاتها** » الخ ١٦/٢٥.

لأنّ الإضافة تستدعى طرفين ، ولا تتصوّر بين الشّىء و ذاته . و من هنا أنكر بعضهم علم الواجب بذاته المقدّسة الوجوبيّة .

فإن قلت : قد صرّح صدر المتألّهين ، فى علم الواجب ، تعالىٰ ، بذاته : بأنّ بعض الإضافات كعاقليّة و المعقوليّة والعالميّة والمعلوميّة ، ممّا لايقتضى تغائر الطّرفين أصلاً ، ولو اعتباراً . وعلى فرض الاقتضاء، فالتّغائر الإعتبارىّ كافٍ .

قلت : أما أوّلاً مراده ، قدّه ، على ماقيل : الإضافة النّورية . وهى كون الشّىء نوراً فى ذاته ولذاته ، لا المقوليّة ، فإنّ اقتضائها للطّرفين المتغائرين ، ولو بالاعتبار ، بديهىّ ، لايمكن إنكاره . وعلى تقدير أن يكون المراد مطلق الإضافة ، فالمراد أنّها لاتقتضى الطّرفين المتقابلين ، لاأنّها لاتقتضى طرفين ، ولو متغائرين بالاعتبار . والتّغائر الاعتبارىّ بين الشّىء ونفسه وذاته ممّا لايتصوّر أصلاً ، حتّى يكون طرفاً للعالميّة والمعلوميّة بالاعتباريّن . فلايستقيم علم النّفس ، بل كلّ مجرّد بذاته ، بناءً على الإضافة أصلاً . مع أنّ الإضافة المقوليّة

متأخّرة عن الطّرفين . فلو كانت مناط تحقّقها ، يلزم الدّور فتأمّل !

و إن كان مرادهم من الإضافة الإضافة النّوريّة إلى المبادى العالية ، فهى ، مع أنّها غير موافقة لمشربهم ، فقد عرفت أنّها ممّا يؤكّد الوجود الذّهنىّ . فإن الإضافة النّوريّة ، بين النّفس ، وبين العقول الكلّيّة ومدركاتها النّفس الأمريّة ، لاتكون إلّا بتجلّى صورها النّوريّة فى ذاتها وحصول أنوارها فيها . أو باتّحادها باشعّتها و إشراقاتها ، وصيرورتها بسبب تلك الإشراقات مرآتاً يترائىٰ فيها حقائق الأشياء .

فعلى ما ذكرنا يكون قوله ، قدّه : وفى علم النّفس بذاتها ، من باب المثال . و يمكن أن تكون النّكتة فى الاختصاص بالذّكر ، أنّه مسلّم ، عند القائلين بالإضافة ، و إن أنكر بعضهم علم الواجب ، تعالىٰ ، والمبادى العالية بذاتها ، فتأمّل ! أو لعلّ بعض القائلين بهذا القول خصّصه بالعلوم الكونيّة ، ولم يجعل علوم المبادى الأمريّة من مقولة الإضافة ، من جهة أنّ علمها علم فعلىّ ، لا انفعالىّ إضافىّ .

قوله : « **إشارة إلى ما اصطلح عليه** » الخ ١٧/٢٥.

أى اصطلح عليه بعض . والمراد به الفاضل القوشجىّ فى شرحه للتّجريد . والمراد بما اصطلح عليه الحصول ، لابنحو القيام بالنّفس ، بل مع القيام بالذّات : مثل حصول الشّىء فى المكان والزّمان ، كما سيصرّح به ، قدّه . وقد أوّل ، فى تعاليقه على الأسفار ، مذهب القوشجىّ ، بمايرجع إلى مذهب صدر المتألّهين : من أنّ مناط إدراك النّفس ، للصّور العقليّة ، الإضافة الأشراقيّة النّوريّة لأرباب الأنواع عليها . بالتّفصيل المذكور فى محلّه ، وسننقله فى محلّه ، إن شاءالله تعالى ، فانتظره !

قوله : « **فمع قطع النّظر عن الوجود لايكون هناك مهيّة** » الخ ١/٢٧.

أقول ماأفاده ، قدّه ، إنّما يصحّ على القول بأصالة الوجود و اعتباريّة المهيّة . فإنّه على هذا القول الصّحيح ، والرّاى الجزل ، لولم يصدر الوجود من المبدء لم تكن هناك مهيّة أصلاً . و أمّا على القول بأصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ، فتصحيح ما أفاده يحتاج إلى تكلّف كثير . و غاية ما يمكن أن يقال فى تصحيحه ما أفاده فى الحاشية .

ولكنّه عندى ليس بوجيه . لأنّ تقدّم المهيّة المجعولة ، من حيث رتبة مجعوليّتها ، على المهيّة ، من حيث هى ، ليس بالوجود . وجعله من التّقدّم بالأحقيّة إنّما يتمشّى : على تقدير أن ينضاف إلى المهيّة ، فى مرتبة الجعل ، أمر يكون من سنخ الوجود والتّحصّل ، حتّى يكون هو موجوداً بذاته ، والمهيّة مجعولة و موجودة بتبعه بالعرض ، ويكون تقدّمه على المهيّة بالأحقيّة . و إلّا فمن البديهىّ أنّ ضمّ المعدوم إلى المعدوم ، أو ضمّ العدم إلى العدم ، لايصير مناط الموجوديّة . ولو لم ينضمّ إليه شىء من هذا السّنخ ، فالخلف أفحش .

مع أنّه ، ليس للوجود ، عند هذا القائل ، فرد أصلاً : لافرد ذهنىّ ولا خارجىّ ، ومناط حمل الموجود على الماهيّات ، عنده ، اتّحادها مع مفهوم الموجود . فكيف يتمشّى منه أن يقول : فمع قطع النّظر عن الوجود لايكون هناك مهيّة الخ ؟

اللّهمّ إلّا أن يقال : لمّا كان المجعول بالذّات ، عنده ، هى المهيّة ، والوجود تابعاً لها فى الجعل ، ولا يمكن انفكاك الموجود عن المهيّة المجعولة ، فلو قطع النّظر عن الوجود ، أى الموجود ، لم يكن مهيّة أصلاً . لأنّ رفعه كاشف عن رفع المهيّة ، من جهة بُدّيّته ولزومه لها . فيصدق أنّه ، مع عدم الوجود بهذا المعنى ، لاتكون مهيّة أصلاً ، فتأمّل !

أو أن يكون المراد من الوجود حقيقة الوجود ، الّتى هو الحقّ ، تعالىٰ ، شأنه ، أو النّسبة الإشراقيّة النّوريّة إليها ، على ذوق المتألّهين . لكنّه ، ليس بذائق من هذا الكأس الاَوْفىٰ ، ولاله هذا القدح المعلّىٰ .

قوله : « **والوجود الذّهنىّ والخارجىّ مختلفان بالحقيقة** » الخ ١/٢٧-٢ .

أقول : هذا منه ، قدّه ، مع ذها به إلى أصالة المهيّة عجيب غريب ! إذ ، لوكان مراده ، من الوجود الذّهنىّ والخارجىّ ، الحصص الذّهنيّة ، من الوجود الاعتبارىّ ، ـ فمع أنّه ، قدّه ، لايقول بذلك ، بل ينفى الفرد و المبدء الذّهنىّ عن الوجود مطلقاً ـ فقد عرفت أنّه فى الوحدة والكثرة تابع للمهيّة . و إذا كانت المهيّة فى الاختلاف بالحقيقة تابعة له ـ فمع أنّه ممّا لايعقل ، بناء على أصالتها ـ مستلزم للدّور .

و إن كان المراد منه الموجود، أى: مفهوم الموجود، الّذى جعل اتّحاده مع الماهيّات مناط صدقه عليها، فمعلوم أنّه، ليس على مذاقه، إلّا المهيّات الخارجيّة و الذّهنيّة. والمفروض أنّها تابعة فى الاختلاف لغيرها، وليس فى البين غيرها، إلّا المفهوم الاعتبارىّ المحض، الّذى لايمكن أن يصير منشاء للاختلاف أصلاً، كما عرفت. و إن كان أمراً آخر، فليس على اعترافه فى البين شىء يصحّ أن يصير منشاءً للاختلاف.

اللّهمّ، إلّا أن يقال: أنّه، قدّه، تبدّل رأيه فى المقام، واختار مذهب المشّائين، من أصالة الوجود و اعتباريّة المهيّة، و اختلاف أفراد الوجود بتمام ذواتها. أو اختار مذهب الفهلويّين، و أراد بالاختلاف بالحقيقة الاختلاف بالشّدّة والضّعف، و الكمال والنّقص، والتّقدم والتّأخّر، وغير ذلك، ممّا يختلف به مراتب الوجود ودرجاته، لكن لمّا كان ما به الاشتراك فى الوجود عين ما به الاختلاف، عبّر عنها بالاختلاف بالحقيقة. أومراده بالذّهنىّ والخارجىّ الوجود التّجرّدىّ الجمعىّ البسيط القرآنىّ، الّذى للماهيّات، عند فنائها فى النّفس، و اتّحادها مع وجودها[1]، المتّحد مع وجود العقول المرسلة، الكلّيّة، الجامعة القرآنيّة، الفانى فيها، والوجود الفرقانىّ المادّىّ. فإنّ المطلق بإطلاقه يغائرالمقيّد لأجل ضيقه وتقيّده.

قوله: «**بل الموجود الخارجىّ**» الخ ٨/٢٧.

أراد بالموجود الخارجىّ المهيّة الموجودة فى الخارج، فإنّ الوجود الخارجىّ ممّا يستحيل أن يوجد فى الذّهن، بالوجوه المذكورة سابقاً.

و إنّما عبّر بقوله: بحيث لووجد، إذ قد عرفت امتناع انسلاخ المهيّات الذّهنيّة عن الذّهن و وجودها فى الخارج و بالعكس. بل المراد وجود ما هو متّحد مع الخارجىّ والذّهنىّ فى المفهوم، كما مرّ شرحه مفصّلاً.

قوله: «**و إذا وجدت الكيفيّة الذّهنيّة**» الخ ٩/٢٧.

إنّما قال فى الأوّل: انقلب إلى كذا، وفى هذا: بذاك التّعبير ـ مع أنّه لو كان مناط

---

١ ـ أى: «مع وجود النفس».

الانقلاب اختلاف الوجودَين بالحقيقة، فهذا المناط مشترك بينهما، فوجب حصول الانقلاب فى كلتا الصّورتين ـ لأنّ حقيقة الأشياء عند الحكماء وجودها الخاصّ الخارجىّ. ويطلقون الحقيقة على المهيّات، باعتبار اتّحادها معه. فالمهيّة الذّهنيّة ليست حقيقة الشّىء حقيقةً، بل حقيقته الموجود الخارجىّ. فإذا صار الموجود الذّهنىّ عين الخارجىّ، لم ينقلب حقيقة الشّىء، بل رجع إلى أصله و حقيقته، فتأمّل!

قوله: «**بأنّه إنّما يتصوّر هذا الانقلاب**» الخ ١٠/٢٧.

أى: الانقلاب بهذا النّحو: بحيث يقال للمهيّة الذّهنيّة أنّها عين الموجودة فى الخارج، لكنّها انقلبت كيفاً، و للموجود الخارجى، أنّه عين الموجود الذّهنىّ. فإنّه، لو لم تكن مادّة مشتركة، لايمكن أن يقال: هو هو[1] صار كذا، أو انقلب كذا. كما أنّهم أثبتوا الهيولى للاجسام ببرهان الفصل و الوصل، من جهة أنّه عند زوال الوحدة الاتّصاليّه وحدوث هويّتَين متّصلتَين، يقال: أنّهما كانتا هويّة واحدة، فصارتا بالفصل هويّتَين. ولا يقال: عدم الموجود الأوّل رأساً، وحدثت هويّتان أخرتان عن كتم العدم.

قوله: «**لأنّه قائل بأصالة المهيّة**» الخ ١٥/٢٧.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه، حصل له تبدّل الرّأى، صدر عنه ما صدر، فى مقام ردّ القائلين بأصالة الوجود تعجيزاً لهم، وتعنّتاً عليهم، كما قال صدر المتألّهين فى حقّ شيخ أتباع الرّواقيّين.

قوله: «**نعم هذا حقّ طلق للوجود**» الخ ١٧/٢٧.

أى: السّعة و الإحاطة، والظّهور بالمراتب المتفاوتة، والأحكام والآثار المختلفة، و تبدّل آثارها بتبدّل درجاتها و مراتبها ونشئاتها، وتبعيّة المهيّة له فى التّبدّل والاختلاف والأحكام الوجوديّة.

و ذلك لما نشاهد من الإنسان، فإنّه رفيع الدّرجات، ذوالعرش المجيد بحول الله

---

١ ـ «هذا هو»، خ ل.

و قوّته ، و له مراتب متفاوتة ، من مرتبة النّطفيّة إلى آخر درجات الولاية . فإنّه فى مرتبةٍ : جماد بالفعل نبات بالقوّة ، و فى مرتبة أخرىٰ : نبات بالفعل حيوان بالقوّة ، و فى ثالثة : حيوان بالفعل إنسان بالقوّة ، و فى موطن آخر : إنسان بالفعل ملك و عقل مرسل بالقوّة ، إلى أن يصير عقلاً بالفعل ، بل عقلاً فعّالاً خلّاقاً للعقول التّفصيليّة و له فى كلّ مرتبة مهيّة أخرىٰ ، و لكن كلّها متّحدة فى الوجود الجمعىّ الاستيعابىّ السّعىّ الإنسانىّ ، و مندرجة فى حدّه التّامّ . فلا ضير على أصالة الوجود : أن ينقلب الموجود الخارجىّ ، من حيث ترتّب الآثار المطلوبة ، و تصير فاقدة للآثار ، عند وجودها فى الذّهن ، لأجل أنّه فى الوجود الذّهنىّ موجود بالوجود التّبعى التّطفّلىّ للنّفس ، فتأمّل !

قوله : «**على المسامحة تشبيهاً**» الخ ٢٨/٤-٥ .

أى : لمّا وجدوا حقايق الاشياء و مهيّاتها فى موطن الذّهن ، موجودة بوجود واحد مبسوط ، هو إشراق النّفس و ظهورها ، غير قابلة[1] للتّجزّى و الانقسام ، منزّهة عن النّسبة و التّبدّل - وكان هذا الظّهور و الوجود منغمراً فى ذات النّفس و حقيقتها الوجوديّة الالهيّة الأخفويّة ، كانغمار العرض فى الموضوع ، و شائوا تطبيق الكتاب القرآنىّ الانفسىّ مع الكتاب الفرقانىّ الآفاقىّ - شبّهوا تلك الماهيّات بالكيفيّات الخارجيّة ، من حيث انغمارها فى الموضوعات ، و عدم قبولها للتّجزىّ و النّسبة و القسمة ، فعبّروا عنها بالكيفيّات الذّهنيّة مسامحة فى التّعبير و التّفسير .

قوله : «**فالعلم لمّا كان متّحداً**» الخ ٢٨/٥-٦ .

إنّما قيّد بقوله بالذّات ، ليخرج اتّحاده مع المعلوم بالعرض ، لأنّه متّحد معه ، لكن بعرض اتّحاده مع المعلوم بالذّات ، الّذى هى الصّورة العلميّة .

قوله : «**و بين كونه عرضاً خارجيّاً ، لا فى مقام ذاته**» الخ ٢٨/١٢-١٣ .

أمّا كونه عرضاً ، فلحلوله فى النّفس ، كحلول العرض فى الموضوع . و أمّا كونه

---

١ - أى : «لما وجدوا حقايق الاشياء غير قابلة...»

عرضاً خارجياً ، فلأنّ المراد بالخارجيّ ماتترتّب الآثار الخارجيّة عليه . وهو ممّا تترتّب آثار العرضيّة عليه فى الذّهن . و لانّه من حيث قيامه بالنّفس الخارجيّة خارجيّ . و أمّا كونه عرضاً خارجياً ، لا فى مقام ذاته ، فلأنّ عرضيّته باعتبار وجوده لا باعتبار مهيّته ، و الوجود خارج عن المهيّات .

فإن قلت : الوجود ما به يتحقّق المهيّة ، و تتذوّت و يترتّب عليها الآثار ، فإذا كانت المهيّة باعتبار وجودها عرضاً و الوجود ممّا به يظهر آثار الماهيّات ، فيجب أن تكون باعتبار ذاتها عرضاً أيضاً ، و إلّا لم يكن الوجود تحقّق مهيّة العرض ، بل تحقّق مهيّة أخرى . ومحال أن تتحقّق مهيّة بوجود مهيّة أخرى .

قلت : نعم هذا إذاكانت موجودة بوجود ذاتها ، و لكن هذا الوجود لها تبعاً تطفّلاً ، كما أشرنا إليه ، و سيصرّح به .

قوله : « **كما أنّ الجزئىّ جزئىّ** » الخ ١٥/٢٨ .

و كما أنّ المعدوم المطلق معدوم مطلقا بأحدالحملين ، و من أقسام الموجود الذّهنىّ بالآخر . و كما فى شريك البارىّ و الممتنع و أمثالها .

قوله : « **الطّبايع الكلّيّة العقليّة** » الخ ١/٢٩ .

قال ، قدّه ، فى الحاشية : « المراد بها الكلّيّات الطّبيعيّة » الخ .

أقول التّقييد بالطّبيعيّة لبيان ما هو الواقع فى المقام ، لا من جهة أنّ الكلّيّات العقليّة ، بمعنى الكلّىّ السّعىّ الاحاطىّ ، كالعقول الطّوليّة و العرضيّة ، داخلة تحت مقولة من المقولات . بل على ماهو التّحقيق ، من أنّها إنّيّات صرفة و وجودات محضة ليس لها كلّىّ طبيعىّ و مهيّة اصلاً ، فضلاً عن أن تدخل تحت مقولة من المقولات .

أو المراد : أنّ الجهة الّتى صارت بسببها المهيّات الكلّيّة غير داخلة تحت المقولة غير موجودة فى الكلّيّات العقليّة بالمعنى المذكور ، و إن اشتركت معها فى عدم الدّخول . لأنّ ملاك عدم اندراجها تحت المقولة عرائها عن الوجودات الخاصّة بها ، و كونها عارية عنها لا أثر لها أصلاً ، حتّى تندرج تحت المقولة . من جهة أنّ ملاك الاندراج تحتها عنده

قدّه ، ترتّب أثر تلك المقولة .كما سيصرّح به . وهذا بخلاف تلك العقول المرسلة الكلّيّة و الكلمات التّامّة الإلهيّة ، فإنّها موجودة بالوجود الجمعىّ التّامىّ الأحدىّ ، فتدبّر !

قوله : «و معقوليّتها» ١/٢٩ .

أى من حيث مفاهيمها .

قوله : «أى : وجود حالة أو ملكة» الخ ٢/٢٩.

أقول بناءً على مذهبه ، قدّه ، من اتّحاد العقل و العاقل و المعقول . فالمراد بتلك الحالة و الملكة ليس ما هو المعروف عند القوم ، عند إطلاق هاتين الكلمتين : من الكيفيّة الرّاسخة ، و الغير الرّاسخة . بل المراد ما هو المعروف و المصطلح عند العرفاء . فإنّهم يسمّون الدّرجات الحاصلة للنّفس الإنسانيّة ، فى سلوكها العلمىّ و العملىّ و سفرها بالاسفار الأربع المعروفة ، عند عدم رسوخها بالحال ، و عند رسوخها فى النّفس ، و صيرورتها ذاتيّة و جوهريّة لها ، بالملكة .

فبناء على مذاقه ، قدّه ، من الاتّحاد و الحركة الجوهريّة ـ لمّا كان إدراك النّفس للعقليّات ، فى أوّل الحال ، عنده قدّه ، بالمسافرة إلى ديار المرسلات و عالم الأمر ومشاهدة الذّوات النّوريّة ، عن بُعد ، من جهة لمعاتها الاشراقيّة و إضافاتها النّوريّة ، و عند تأكّد الاتّصال و حصول ملكته تصير مرآتاً يترائى فيها حقايق الاشياء ، و فى آخر السّير و البلوغ إلى المنتهى تتّحد مع أصلها ، و تصير عقلاً كلّيّاً مرسلاً مضاهياً للعقل الاوّل ، بل مظهراً للمرتبة الاحديّة و الواحديّة ، و خلّاقاً للعقول الكليّة المرسلة و للخياليّات بالمسافرة إلى عالم المثال المطلق و البرزخ المنفصل ، و مُنشأة للصّور النّوريّة البرزخيّة عند تأكّد الاتّصال ـ عبّر عن تلك الاضافات الاشراقيّة النّوريّة ، فى بدو حدوثها ، بـ«الحال» و عند رسوخها و تأكّدها ، «بالملكة» .

ولكن لمّا كان ذهابه إلى كون الصّور الذّهنيّة كيفيّات ، بالحمل الشّايع بالذّات ، بناء على حفظ أصول القوم ، الّذى ، لولاه ، لخالفوه ابناء الجدال و أصحاب القيل والقال من أهل الاهواء و الآراء الباطلة السّخيفة ، كما صرّح به المصنّف ، قدّه ، فى تعليقاته

علی الاسفار ، فیمکن ان یکون المراد بـ«الملکة» و «الحال» معناهما المشهور عند الجمهور . و یکون المراد من المظهریّة و المصدریّة ما یناسب الحال و الملکة بمعناهما . فإنّ الملکات البسیطة خـلّاقة أیضا عند القوم للصّور التّفصیلیّة ، لکن لا خلاقیّة ایجادیّة ، بل إعدادیّة ، أو المنشأیّة و النّشویّة . و الحالات ، لمّا کانت غیر قویّة غیر بالغة إلی حدّ الملکات فی الخـلّاقیّة التّفصیلیّة بالمعنی المعروف عند القوم ، جعلها مظهراً للصّور ، لأنّ المظهریّة تشبّه الفاعلیّة أیضاً ، لکن فاعلیّة ضعیفة .

أو یکونا بالمعنی المعروف عنده ، الّذی بیّنه ، قدّه ، فی الحاشیة . فیکون غرضه قدّه ، من هذا الأمرین الجمع بین ما أسّسه ، قدّه ، مع أصول القوم : بأن یجعل المظهریّة باعتبار الصّور العقلیّة ، و المصدریّة باعتبار الصّور الحسّیّة و الخیالیّة ، کما هو رأیه و مذهبه ، قدّه ، مع حفظ ما ذهب إلیه القوم ، من کون العلم من مقولة الکیف : بجعل ما هو من تلک المقولة ، الصّفة النّفسانیّة ، المسمّاة بالعلم ، و بالحال أو الملکة عندهم ، و صیرورتهما منشاء لإدراک النّفس ، من العقلیّات و الحسّیّات و الخیالیّات ، بالمظهریّة و المصدریّة ، و جعل ما یحصل بهما من المدرکات ، من مقولتهما ، الّتی هی مقولة الکیف ، من جهة عدم وجود لها فی صقع النّفس ، عندهم ، غیر وجود تلک الحالة و الملکة .

و معنی کونها کیفاً بالذّات ، کونها کذلک ، بحسب هذا الوجود الحالیّ ، أو المَلَکیّ ، من جهة اتّحادها بهما ذهناً ، و کون هذا الوجود ، بناءً علی مذاق القوم ، مظهراً لآثار الکیف . و بالجملة : لیس هنا إلّا وجود واحد ، هو وجود تلک الملکة ، او الحالة الادراکیّة ، الموجودة ، بوجودهما ، تلک المدرکات النّفسیّة . و هذا الوجود و إن لم یکن الوجود الخاصّ الخارجیّ ، المتعلّق بتلک الماهیّات ، إلّا أنّها لم یکن لها فی صقع النّفس وجود آخر ، غیر هذا الوجود ، و فی هذا الوجود ، و فی هذا الوجود ، یترتّب علیها آثار الکیف بالذّات . و مناط الاندراج تحت المقولة ترتّب آثارها علی المندرج تحتها فجعلت ، بحسب ذاک الوجود ، من مقولة الکیف .

فإن قلت : الوجود ليس بجوهر ولاعرض ، فكيف تكون الماهيّات ، بحسب ذاك الوجود مندرجة تحت مقولة الكيف ؟

قلت : نعم ؛ لكن هوجوهر بعين جوهريّةالجوهر وعرض بعين‌عرضيّةالعرض . فهذا الوجود ، لمّاكان وجوداً لتلك الحالة ، أو الملكة ، و هما من مقولة الكيف بالذّات عندهم ، فصارت تلك الماهيّات أيضاً مندرجة تحتها من جهة اتّحادها معها .

فإن‌قلت : فيجب من ذلك أن‌تكون تلك الماهيّات مندرجة تحت مقولةالكيف بالعرض ، لا بالذّات . لأنّ المندرج تحتها بالذّات هاتان الصّفتان ، لا تلك المدركات العقليّة و الخياليّة .

قلت : لمّا صارت المدركات موجودة بعين وجودهما ، و متّحدة معهما ، و ليس هناك وجود آخر ، فلذلك جعلت من تلك المقولة بالذّات . و ذلك فى الشّاهد ، كما أنّ الصّورة الحاصلة فى سطح المرآت الظّاهرة فيها ، موجودة فيها ، و قائمة بها عندالقوم ولكن المُظهر لها ليس جوهر المرآت ، من حيث هو ، بل من حيث اتّصافها بالصّقالة ، الّتى هى من الكيفيّات . فبالحقيقة المظهر لها تلك الكيفيّة ، و لمّاكانت هى موجودة بعين وجودها ، صارت من مقولة الكيف ، فتأمّل ! و هذا بوجه مثل باقى صفات‌النّفس عندهم ، مثل الارادة و القدرة و نحوهما . فإنّ الارادة متّحدة مع المراد بالذّات ، مع أنّها من مقولة الكيف عندهم . و المراد ، من حيث ذاته و مفهومه ، من مقولة أخرىٰ ، مع أنّه ، من‌حيث وجوده النّفسىّ و اتّحاده مع‌الارادة ، من مقولة الكيف . و بالجملة ليس فى‌البين إلّا وجود واحد ، و هو وجود تلك‌الحالة أو الملكة ، و هما من مقولةالكيف عندهم بالذّات ، و ذلك الوجود بعينه ، وجود للمدركات الذّهنيّة ، فلذا جعلت من حيث الوجود من مقولة الكيف .

فإن قلت : قد اعترفت بعدم إمكان أن توجد مهيّة من الماهيّات ، بوجود مهيّة أخرى . فكيف تجوّز أن تكون المهيّات الذّهنيّة موجودة ، بعين وجود الكيفيّة النّفسانيّة .

قلت : ما منعته و استحلته هو أن يكون الوجود الخاصّ بمهيّة عينيّة بعينه وجوداً لمهيّة أخرىٰ ، كذلك . و فى هنا صار الوجود الخارجىّ ، الخاصّ بمهيّة الحال و الملكة وجوداً ذهنيّاً لمهيّة أخرىٰ ، هى مهيّة المدرك. فإنّ النّفس لاتصير ، من حيث وجودها الشّامخ الرّفيع ، الّذى توجد به ذاتها ، من حيث غيب هويّتها المغربيّة ، مظهراً ، و لا مصدراً لتلك الصّور عندهم ـ و إلّا صارت [1] مندرجة تحت مقولة الجوهر ـ بل من حيث ظهورها بتلك الحالة و الملكة ، فلذلك صارت المدركات مندرجة تحت مقولة الكيف فتدبّر !

قوله : «**فقد حُدّدا**» الخ ۲۹/۵ .

تعليل للاندراج تحت مقولة الكمّ و الجوهر . لأنّ كون الأشخاص جواهر ، أو كميّات فى الخارج ، من جهة صدق مفهوم الإنسان والسّطح عليها . فإذا لم يكن الجوهر و الكمّ مأخوذين فيهما ، لم تكن الاشخاص كذلك ، كما هو واضح .

قوله : «**كيف ، ولو لم تؤخذ**» الخ ۲۹/٦.

فإن قلت : ماذكره مبنىّ على وجود الكلّىّ الطّبيعىّ فى الخارج . و إلّا ، فيمكن أن تكون غير مأخوذة فى حدّهما . مع أن يكون الأشخاص جواهر ، و كمّيّات ، فى الخارج .

قلت : كـلّا . إنّها كلمة ، قائلها قوّتك الوهميّة ، فإنّ النّافين لوجود الكلّىّ الطّبيعىّ فى الخارج ، لاينكرون صدقه على أشخاصه ، و أفراده .

قوله : «**إذ لم يكن أزيد من**» الخ ۲۹/۹.

أى : من صدقه بالحمل الأوّلى الذّاتىّ على نفسه .

قوله : «**و باعتبار اتّصاله**» الخ ۲۹/۱۲-۱۳ .

المراد بالحدّ المشترك هنا : مايمكن أن يكون بداية لأحد القسمين ، و نهاية للآخر ، ولا يكون من جنس الأقسام ، ولا يزيد القسم بازدياده عليه ، ولاينتقص بانتقاصه منه .

---

۱ ـ أى : «و الاصارت تلك الصور» .

مثل النّقطة بالنّسبة إلى الخطّ و الخطّ بالنّسبة إلى السّطح ، و السّطح بالنّسبة إلى الجسم التّعليمىّ .

قوله : «**نعم مفاهيمها لاتنفك**» الخ ١٥/٢٩ .

أى : تصدق عليها بالحمل الأوّلىّ دائماً .

قوله : «**لكنّه ما به ظهور الماهيّات و آثارها**» الخ ٢/٣٠ .

أى : هو جوهر بعين جوهريّتها ، عرض بعين عرضيّتها ، و متّحد معها ؛ و حكم أحد المتّحدين يسرى إلى الآخر .

قوله ، قدّه : «**وهذا نظير المهيّات و الأعيان الثّابتة ، فى نشأة العلم الرّبوبىّ**» الخ ٥/٣٠ ـ ٦ .

أى : كينونة حقائق الأشياء ، فى الصّقع الشّامخ من النّفس ، نظير كينونة حقائقها و مهيّاتها ، فى العلم الرّبوبىّ . حيث أنّها ، مع وجودها التّبعى التّطفّلى . لوجود الأسماء و الصّفات ، معدومات . بمعنى أنّها ليست موجودة بوجودها الخاصّ الخارجىّ العينىّ الّذى به تظهر آثارها ، و يترتّب عليها ما هو المطلوب منها ، من اللّوازم الوجوديّة ، و الآثار الخاصّة الخارجيّة . فليس فى نشأة العلم حيوان و لا إنسان و لاسماء و لا أرض عينىّ ، يصدق عليها تلك العناوين و المهيّات بالحمل الشّايع ، بمعنى أنّه يترتّب عليها آثار الحيوانيّة و الإنسانيّة و النّاطقيّة و نحوها . بل يصدق عليها تلك العناوين ، بالحمل الأوّلىّ الذّاتىّ فقط . و أمّا بالحمل الشّايع الصّناعىّ ، فالوجود للحقّ ، و الموجود هو ، تعالىٰ ، ليس غيره .

ثمّ اعلم : أنّ تحقيق المرام من هذا الكلام ، يتوقّف على تمهيد مقدّمة . و هى : أنّه ، قد اختلف أهل النّظر مع أهل الشّهود ، فى أنّ ذات الحقّ ، تعالىٰ ، و حقيقته ، هل هو الوجود المطلق الـلا بشرط ، أو الوجود بشرط لا ، أى : بشرط عدم الاتّصاف بالفقدانات و النّقائص و الحدود العدميّة ؟

فذهب الحكماء إلى أنّه الوجود «بشرط لا» ، المعبّر عنه بمرتبة الأحديّة عندهم ،

لكن الأحديّة «البشرط اللّائيّة».

و ذهب العرفاء إلى أنّه الوجود المطلق السّاذج عن كلّ قيد، حتّى قيد «البشرط لائيّة»، أو «اللّا بشرطيّة». و يعبّرون عنه بالوجود المطلق السّاذج، و غيب الغيوب، ولا اسم و لا رسم له، و أمثال ذلك. و يجعلون مرتبة الأحديّة مرتبة ذاته. أعنى اولىٰ رُتَب الحقيقة الغيبيّة المغربيّة، لكن الأحديّة «اللّا بشرط»، لا «بشرط لا» و هى مرتبة التّعيّن الأوّل، و حقيقة الحقائق و البرزخيّة الأولىٰ، و مقام أو أدنىٰ، و جمع الجمع و نحو ذلك من الألقاب. و يجعلونها مرتبة العلم الذّاتىّ الجمعىّ الكمالىّ، و مرتبة ظهور ذاته لذاته بذاته، و مقام رؤية المفصّل مجملاً، بالإجمال الوجودىّ.

و يقولون: أنّ ذاته المقدّسة فى هذه المرتبة تظهر بذاته لذاته على ذاته، و يشاهد ذاته بالذّات و الكمالاتُ المستجنّة فى غيب ذاته، من الأسماء و الصّفات و لوازمها، من الأعيان الثّابتة و الصّور العلميّة بتبع شهود ذاته. فذاته مشهودة له تفصيلاً، و تلك الأمور بنحو الوحدة و البساطة و الإجمال الوجودىّ. و لكن لمّا كانت هذه المرتبة مرتبة الوحدة الصّرفة السّاذجة والأحديّة المحضة، لاتحقّق لكثرة فيها أصلاً ولاللتّعيّن ظهور مطلقاً، إلّا تعيّن واحد فقطّ، هو أصل التّعيّنات و محتدُ الظّهورات. وهو كونه لذاته، فحسب. ثمّ بعد هذالشّهود، بعديّة رتبيّة لحاظيّة شهود ذاته بصور أسمائه و صفاته. و يعبّرون عنه برؤية المفصّل مفصّلاً، باالتّفصيل العلمىّ المفهومىّ، و بمقام الواحديّة ومرتبة الجمع و مقام قاب قوسين ونحوذلك. و يسمّون التّجلّى، الّذى به يظهر تلك الحقايق فى ذلك الموطن الشّامخ، بالفيض الأقدس كما مرّ سابقاً. ومنشأ ذلك العلم أيضاً علمه بذاته و أسمائه و صفاته، من جهة كونه نوراً لذاته و لغيره، علّة لكلّ شئ. و فى هذه المرتبة يظهر الحقّ بتمام أسمائه و صفاته و بلوازمها، و هى المهيّات المعبّر عنها بالأعيان الثابتة. و يقولون: أنّه يجيء الكثرة فى هذا المقام بما شئت.

و إنّما يعبّرون عنه بذلك، لأنّ حقيقة كلّ شىء عندهم نحو تعيّنه فى علم الله. فهذه الصّور النّورية العلميّة أعيان الأشياء، و حقائقها و ذواتها. و لأنّهم اصطلحوا

علی تسمیة الوجود الجمعیّ الأحدیّ ـ الّذی لا یترتّب به علی تلک الأعیان و الحقائق آثارها الخارجیّة الخاصّة بها ، الّتی هی من آثار وجوداتها الفرقیّة المحدودة ـ بالثّبوت ، فلذلک یسمّونها بالأعیان الثّابتة . أو لأنّها لمّا کانت فی هذه المرتبة موجودة بالوجود الجمعیّ ، الّذی لایتغیّر ولایتبدّل ـ لقوله ، تعالی ، لایتبدّل القول لدیّ[1] الآیة ـ عبّروا عنها ، لذلک أو لأزلیّتها ، بالأعیان الثّابتة ، أی الثّابتة أزلاً و أبداً . أو عبّروا عنها بذلک ، لأنّها « لامجعولة » ، بلا مجعولیّة الذّات و الأسماء و الصّفات . لانّ زبدة الأعیان المتقرّرة فی ذاک الموطن الشّریف من اللّوازم الغیر المتأخّرة لوجود الأسماء و الصّفات ، و من مظاهرها الحقیقیّة و مجالیها العلمیّة ، باعتبار وجودها فی العلم ، و من رقایقها الخارجیّة ، باعتبار وجود مصادیقها فی العین . لکنّ المتقرّر منها فی تلک النّشأة نفس مفاهیمها ، لا وجوداتها الخاصّة المحدودة ، کما عرفت . و هذا معنی قوله : « فلیس فی ذاک المقام » الخ .

و لکنّ الحقّ القراح أنّ فی هذا المقام الشّامخ الرّفیع النّحو و الأعلی[1] من کلّ شیء . ففیه حیوان و إنسان و ملک و مُلک ، لکن علی النّحو الّذی یناسب ظهوراتها فیه . لأنّها موجودة بالوجود الجمعیّ الأحدیّ ، وهذا الوجود ، و إن لم یکن لها بالأصالة ، إلّا أنّها موجودة بوجود باطن ذواتها ، الّذی هو أقرب إلیها من ذاتها ، و سنرجع إلیه فی مستانف الکلام ، إن شاءالله ، تعالی[1] .

قوله : **«الوجود الذّهنیّ لها تبعاً»** الخ ۱۰/۳۰.

أی : تبع الأسماء و الصّفات.

قوله : **«و المهیّة قد علمت»** الخ ۱۷/۳۰.

أی : المهیّات و إن کانت محفوظة فی ذاک الموطن ، إلّا أنّها قد عرفت حالها أی : کونها اعتباریّة ، غیر منشأة للآثار ، إلّا بتبع وجوداتها الخاصّة ، الّتی عرفت انفکاکها عنها .

---

۱ ـ ق (۵۰) ، ۲۹ : «ما یبدل القول لدی و ما انا بظلام للعبید».

قوله : «**صحّة هذه السّلوب**» الخ ۱/۳۱.

و ذلك، لأنّها موجودة بالوجود الجمعيّ البسيط، الّذى للنّفس باعتبار مقامها الشّامخ الرّفيع. و هى مع العقول القادسة، على ما قرّر عند أرباب التّحقيق، وجودات صرفة و إنّيّات محضة، مجرّدة عن المهيّة، فضلاً عن المادّة. و إذ ليست لها مهيّة وحدّ، فلا تكون مندرجة تحت مقولة الجوهر و العرض. لأنّها من أحكام المهيّات و أقسامها وهى[1] المذكورة فى حدّهما. فهى، عند وجودها بهذا الوجود، مستقرّة عند مليك مقتدر، تبيت عند ربّها يطعمها و يسقيها، بل هى فوق الكونيّن و أرفع من الإقليمين و العالمين، فضلاً عن الجوهريّة و العرضيّة. و أيضاً أنّها، من حيث وجوداتها فى النّفس، لاجوهر و لا عرض. لأنّ الوجود ليس بجوهر ولاعرض، بل فوق الجوهريّة و العرضيّة، لأنّها من أحكام المهيّة «يَدُاللهِ فَوقَ أيْديهِمْ»[2].

قوله : «**مفاهيم المقولات، إمّا نفسها، أو جزئها**» الخ ۴/۳۱.

إن قلت : لايلزم، على ذلك التّقدير، جمع المتقابلين. لأنّ صدق مقولة الكيف على ذلك التّقدير، بالحمل الشّايع الصّناعيّ، و صدق تلك المقولات، من جهة كونها إمّا نفسها أو جزئها، بالحمل الأوّليّ الذّاتيّ؛ و قد عرفت أنّه لامنافاة بينهما، و إنّ من شرائط التّناقض، و اجتماع المتقابلين، وحدة الحمل. قلت : مقصوده، قدّه أنّه، يلزم اجتماع المتقابلين، بحسب حمل واحد. لأنّ هذه المفاهيم و الصّور العلميّة، لمّا كانت من مقولة الكيف بالذّات، يجب أن تكون مأخوذة فى مفهومها، و إلّا لم تكن مندرجة تحتها بالذّات، كما هو واضح. فهى، كما أنّها كيفيّات بالحمل الشّايع، كذلك كيفيّات بالحمل الأوّليّ، من جهة أخذ مفهوم الكيف فيها. ولمّا كانت المقولات الأُخر إمّا عينها أو جزئها، يلزم أن تكون بذاك الحمل أيضاً من المقولات الأُخر، فيلزم منه جمع المتقابلين بحسب حمل واحد.

---

۱ - أى : «و الماهيات».

۲ - الفتح (۴۸)، ۱۰.

فإن قلت : كونها فرداً للكيف بالذّات لايقتضى حمل مفهوم الكيف عليها بالحمل الأوّلىّ ، لأنّها ليست نفس مفهوم الكيف فقطّ ، حتّى يصدق عليها بذاك الحمل . لأنّ مناط ذاك الحمل الاتّحاد فى المفهوم ، و مفهومها ، بحسب المهيّة ، الكيف و شىء آخر ، لمكان فرديّتها و أخصّيّتها عن مطلق الكيف ، وكونها نوعاً منه . كما أنّ الإنسان ، لكونه مركّباً من الحيوان و النّاطق ، لايصدق عليه كلّ واحد منهما ، و لا هو عليهما بالحمل الاوّلىّ الذّاتى ، بل بالحمل الشّايع . وكذلك زيد ، الّذى هو فرد الإنسان ، لايصدق عليه الإنسان بالحمل الأوّلىّ ، لأنّه الطّبيعة مع التّشخّص و الهذيّة ، لا نفس مفهوم الإنسان فقطّ ، كما فى كلّ فرد و مصداق بالنّسبة إلى مهيّة . فتكون كيفيّات بالحمل الشّايع ، وكلّ من مقولة خاصّة بالحمل الأوّلىّ ، ولا ضير فيه ، كما عرفت . قلت : إنّها ، و إن لم تكن كيفيّات ، بالحمل الاوّلىّ ، لكن لاشكّ أنّ مقولة الكيف مأخوذة فى حدّها ، لمكان كونها فرداً لها بالذّات . وهى باعتبار مفاهيمها : إمّا أن تكون عين المقولات الأُخر ، أو تكون هى جزءً منها . فيلزم أخذ المقولتين المتباينتين فى حدّ شىء واحد ، فيكون باعتبار الحمل الشّايع مصداقاً لها ، و يلزم منه جمع المتقابلين بحسب حمل واحد .

فإن قلت : إذا كان مناط الاندراج تحت شىء ، و صدقه عليه بالحمل الشّايع ، ترتّب أثره عليه ، فتلك الصّور لا يترتّب عليها آثار المقولات الأُخر ، غير الكيف ، فلا يصدق عليها بالحمل الشّايع ، غير مقولة الكيف . وهى أيضاً من مقولات أُخر بالحمل الأوّلىّ ، لوكانت نفس تلك المقولة ، أو مركّبة منها و من غيرها ، لوكانت المقولة جزئها ، و جوّزنا تركّب مهيّة واحدة مندرجة تحت الجوهر و العرض مثلاً ، بأن يكون جنسها من مقولة الجوهر و فصلها من مقولة العرض . و هى على ذاك التّقدير لا يصدق عليها ، باعتبار المهيّة ، إحدى المقولتين : لابالحمل الأوّلىّ ، ولا بالشّايع . أمّا بالشّايع فظاهر ، لأنّ المهيّة من حيث هى هى ، ليست إلّا هى ، لا أثر لها ، حتّى تندرج تحتها . و أمّا بالحمل الأوّلىّ ، فلأنّ مفهوم المقولة جزئها ، لا عينها . و على التّقديرين لا يلزم أخذ مقولة الكيف فى حدّها ، من حيث كونها مفاهيم الأشياء و مهيّاتها ، لأنّها نفس

حدود الأشياء ، ولاحدّ للحدّ أصلاً . مثلاً : مفهوم الجوهر ، لو فرضنا اندراجه تحت مقولة الكيف بالذّات ، لا يلزم منه أن تكون [1] مأخوذة فى مفهومه ، من حيث أنّه مفهوم الجوهر ، بل من حيث كونه موجوداً بوجود ، يترتّب عليه آثار الكيف وهو من هذه الحيثيّة ليس مفهوم الجوهر فقطّ ، بل الجوهر الموجود بالوجود ، الّذى يترتّب عليه آثار الكيف . و من جهة أنّه مفهوم الجوهر لايحدّ أصلاً ، لأنّ الحدّ للحقائق ، لا للمفاهيم و العنوانات و الحدود . فلا يلزم ما أشرت إليه من جمع المتقابلَين بحسب حمل واحد .

قلت : مقصوده ، قدّه ، أنّه ، لوكانت المفاهيم الذّهنيّة مندرجة تحت مقولة الكيف بالذّات ، من حيث كونها مفاهيم الأشياء ، لا من حيث وجودها فى النّفس ، يلزم ما ذكر من المحذور ، كما يرشد إليه قوله : « و من حيث وجودها فى النّفس » الخ . و لزوم المحذور على ذاك التّقدير واضح . لأنّ مقولة الكيف يجب أن تكون مأخوذة فيها ، لمكان فرديّتها لها [2] بالذّات ، مع أنّ المفاهيم : إمّا نفس المقولة ، أو تكون المقولة جزء منها ، فتأمّل !

فإن قلت : ليس مقصوده ، قدّه ، ما ذكرت ، لمكان قوله : «صدق كلّ طبيعة على فردها» ؛ و من المعلوم أنّ صدق الطّبيعة على الفرد من حيث وجود الفرد ، لا من جهة نفس المفهوم . بل مراده : أنّها إذا كانت فرداً للكيف بالذّات كانت مقولة الكيف مأخوذة فيها و صادقة عليها . مع أنّها ، إمّا المقولة الأخرى جزئها ، لوكان المتصوّر نوع المقولة ، أو نفسها ، لوكان نفسها ، و يلزم منه اجتماع المتقابلين فى حريم ذاتها : إحداهما مقولة الكيف ، و الأخرى مقولة أخرى . و يرد عليه ما أشرنا إليه .

قلت : لوكان مقصوده ماذكرت ، لايتوجّه عليه إيراد أصلاً أيضاً . لأنّ اللّازم منه جمع المتقابلين فى الواقع ، على جميع التّقادير . إذ لا يمكن أن يكون مفهوم الجوهر ،

۱ ـ أى : «أن تكون مقولة الكيف» .
۲ ـ أى : «لمقولة الكيف» .

مثلاً ، مأخوذاً فيه مفهوم الكيف ، و إن كان مصداقه جوهراً و كيفاً بالذّات ، كما لا يخفى فتدبّر !

قوله : «**فما هذا الكيف بالذّات**» الخ ۳۱/۵ - ۶ .

أى : لمّا كان كلّ ما بالعرض يجب أن ينتهى إلى ما بالذّات ، فإذا كانت كيفيّات بالعرض ، فما هذا الكيف بالذّات ؟

قوله : «**قلنا وجود تلك المهيّات**» الخ ۳۱/۷.

أى : الوجود المنسوب إلى كلّ شيء ، ما به يتحقّق و يتكوّن ذلك الشّيء . و وجود هذه المقولات فى النّفس ، إن كان الوجود الخاصّ بها ، الّذى به تظهر آثارها ، فهو مع أنّه مستلزم للانقلاب و مخالف مع الفرض و الوجدان ، من مشاهدة عدم ترتّب آثارها عليها ، ممتنع من وجهين :

أحدهما : أنّه على فرض تسليمه مستلزم لاجتماع المتقابلين . لأنّه لو كانت المقولات ، من حيث وجودها فى النّفس ، من مقولة الكيف بالذّات ، و مع ذلك ترتّب عليها آثارها الخاصّة بها ، لكانت بحمل واحد ، و من حيث ذاك الوجود مندرجة تحت مقولة الكيف ، و مقولة أخرىٰ بالذّات . و هو ممتنع قطعاً ، مثل أن تكون بحسب وجوداتها الخارجيّة ، كذلك .

و الثّانى : أنّ الوجود الخاصّ بهذه الماهيّات ممّا لا يمكن أن يكون سبباً لاندراجها تحت مقولة الكيف . لأنّ وجود كلّ شيء[1] ما به يتحقّق تلك المهيّة ، و تظهر به آثارها الخاصّة بها ، فكيف يمكن أن يكون سبباً لاندراجها تحت مقولة الكيف مع كون كلّ منها من مقولة خاصّة مخالفة للكيف ؟ و إن كان ذلك الوجود ظهورها على النّفس و وجودها فيها ، أى : وجودها الذّهنىّ ، فمن المعلوم أنّ ذلك كون تلك الماهيّات و تحقّقها ، لكن بالوجود الذّهنىّ و الظّهور الظّلّىّ . و ليس هو كون مهيّة الكيف و وجودها ، حتّى يظهر به آثارها ، و يصير سبباً لاندراج تلك المقولات ،

---

۱ - «مهية» ، خ ل.

باعتبار وجودها الذّهنیّ ، تحت مقولة الکیف . وهو ، من حیث أنّه وجود، لیس بجوهر ولا عرض ، بل جوهر بعین جوهریّة الجوهر ، و عرض بعین عرضیّة العرض .

قوله ، قدّه : «**بل لعلّه وجود**» الخ ۸/۳۱ ـ ۹ .

أی : لعلّ ذلک الوجود ، الّذی یظهر به آثار الکیف بالذّات ، وجود خاصّ تتحقّق به مهیّة خاصّة ، هی من مقولة الکیف بالذّات . و ذلک الوجود کیف ، بعین کیفیّتها ، و تلک المهیّة هی مهیّة العلم . و ذلک الوجود وجودٌ تلک المهیّة الکیفیّة بالذّات ، و ظهورها للنّفس ، و وجودٌ لتلک المهیّات المعقولات للنّفس بالعرض ، و ظهورٌ لها علیها ، کذلک . و هذا، کما أنّ وجود زید وجود للمهیّة الإنسانیّة بالذّات و للمفاهیم العرضیّة الصّادقة علیها [1] ، مثل الکاتب و الضّاحک ونحوهما بالعرض . وذلک الوجود ، بالنّسبة إلی وجود تلک الصّور ، کمال ثانٍ و وجودٌ آخر للمهیّات الموجودة به فی النّفس ، غیر وجوداتها الخارجیّة . لأنّ وجودها فی الخارج کان متحقّقاً ، و لم یکن هذا الوجود . فهذا الوجود بالنّسبة إلیها «نورٌ علی نورٍ» [2]، فإنّ وجود النّفس نور ، و ظهورها علی النّفس نور آخر . و قد ظهر من هذا أنّ مراده ، قدّه ، من کون هذا الوجود وجوداً آخر لتلک المهیّات ، أنّه وجودٌ آخر بالنّسبة إلی وجوداتها العینیّة ، لا بمعنی أنّها موجودة بوجودین : وجودها الخارجیّ ، و وجودها الذّهنیّ ، بتبع وجود مهیّة العلم . فإنّ ذلک ممتنع جدّاً ، و لیس مراده أیضاً بل ، بمعنی أنّ لتلک المهیّات کمالَین : کمال أوّلیّ ، و هو کونها موجودة فی خارج النّفس ـ فإنّ وجود کلّ شیء کمال له ـ و کمال ثانٍ ، وهو وجودها فی النّفس ، و ظهورها علیها ، بتبع وجود مهیّة العلم . و لمّا کان ذلک الوجود حاصلاً لها بعد وجودها الخارجیّ : إمّا زماناً ، کما فی الکلّیّات بعد الکثرة ، و إمّا ذاتاً ، و إن تأخّر عنه زماناً ، کما فی الکلّیّات ، قبل الکثرة

---

۱ ـ «علیه» ، خ ل .

۲ ـ النور (۲٤) ، ۳۵ .

الظّاهرة [1] على النّفس بإشراق الحقّ ، من جهة تأخّر رتبة الوجود الذّهنىّ عن الخارجىّ طبعاً . و لمّا لم تكن فى الخارج متّصفة بذلك الوجود العلمىّ أو المعلومىّ ، عبّر عنه بالكمال الثّانى .

هذا على تقدير إرجاع ضمير «ظهورها» إلى تلك المهيّات المقولات . وأمّا لو كان مرجعه مهيّة العلم ، فالمعنى أنّ ذلك الوجود الخاصّ بمهيّة العلم ، هو ظهور تلك المهيّة على النّفس بالذّات ، ووجود لتلك المهيّة بالعرض . و لمّا كان هذا ظاهراً بقرينة المقام أو من قوله : «وهذا كمال ثان» الخ اكتفى به ، قدّه .

و ظهر ممّا أفدناه لك معنى قوله : «لأنّ وجودها فى الخارج كان» الخ . لأنّ ما أفاده بظاهره ينطبق على الكلّيّات بعد الكثرة ، و على ما شرحنا و بيّنا مراده يجرى فى جميع الكلّيّات ، كما عرفت . و يمكن أن يكون المراد من وجودها فى الخارج وجودها فى العوالم الكلّيّة الأمريّة و الإلهيّة ، سيّما بناءً على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ، قدّه : من أنّ إدراك الكلّيّات باتّصال النّفس بأرباب الأنواع ، و مشاهدتها عن بعد . فيكون المراد من وجودها فى الخارج ، وجود تلك [2] الكلّيّات المجرّدة الأمريّة بوجودها النّفسىّ و بوجودها الذّهنىّ ، الّذى عبّر عنه بالكمال الثّانى ، وجودها الرّابطىّ العرفانىّ للنّفس فتدبّر !

قوله ، قدّه : « **لأنّ وجود تلك الصّور فى نفسه ، و وجودها للنّفس واحد** » الخ ١٣/٣١ .

أقول : هذا ممّا صدّقه البرهان و الوجدان ، و انعقد عليه اتّفاق أهل الحكمة و العرفان . فإنّ كلّ ما كان وجوده حالّاً فى شىء ، كحلول العرض فى الموضوع ، أو الصّورة فى الهيولى [1] و المادّة ، و قائماً به كذلك ، لا ككون الشّىء فى المكان و الزّمان ، يكون وجوده فى نفسه عين وجوده لذلك الشّىء . و لا يكون له وجودان : يكون بأحدهما

١ ـ أى : «الكليات الظاهرة» .

٢ ـ أى : «ارباب الانواع» .

موجوداً فى نفسه ، و بالآخر موجوداً لغيره .

اللّهمّ إلّا أن يكون الوجود للغير ، و الظّهور له و عليه كمالاً ثانياً له ، بعد كماله الأوّلىّ الذّاتىّ النّفسىّ . و لا يكون ظهوره عليه ، و وجوده له بحسب وجوده الذّاتىّ ، و كماله الأوّلىّ ، كما فى الوجودات الرّابطيّة الإشراقيّة ، الّتى للموجودات المجرّدة المرسلة الالهيّة بالنّسبة إلى النّفوس الجزئيّة أو الكلّيّة أو لمطلق مادونها ، بل للواجب ، تعالىٰ ، لكلّ شىء . فإنّ كمال تلك المرسلات و كماله ، تقدّست أسمائه ، ليس بوجودها و وجوده ، تعالىٰ ، الرّابطىّ العرفانىّ لهذه الأشياء ، بل بذاته الكماليّة الوجوديّة . فإنّه ، لوكان وجوده فى نفسه غير وجوده لمحلّه ، لم يكن حلوله فيه مقتضى مهيّته و حقيقته ، أو وجوده و كونه . لأنّ المفروض : أنّ الوجود الارتباطىّ الحلولىّ ضميمة على وجوده و كونه ، فلم يكن بذاته حالّاً فى محلّه ، كما لايخفى . لأنّ المهيّة الواحدة لايمكن أن توجد بوجودَين عرضيَّين ، يكون كلّ واحد منهما على سبيل مقتضى ذاتها ، كما هو واضح لا يخفى .

و المقصود من هذه المقدّمة ، أنّه ، ليس هيٰهنا وجودان ، تكون تلك المهيّة بأحدهما ظاهرة على النّفس ، و بالآخر كيفاً نفسانيّاً .

قوله : «**و ليس ذلك الوجود و الظّهور**» الخ ۱٤/۳۱ .

لمّا تقرّر : من أنّ وجودها فى نفسها و وجودها للنّفس شىء واحد .

قوله : «**لأنّ وجودها الخارجىّ**» الخ ۱۵/۳۱ .

و ذلك لما مضىٰ سابقاً ، من امتناع حصول الوجود العينىّ للأشياء فى الذّهن ، لاستلزامه الانقلاب ، و غيره من المُحالات .

قوله : «**و مهيّاتها**» الخ ۱۵/۳۱.

و ذلك ، لأنّه هو المفروض .

قوله : «**و باعتبار وجوده الذّهنىّ**» الخ ۱٦/۳۱.

و ذلك لما مرّ ، من أنّ الوجود مطلقاً ليس بجوهر و لا عرض . و يرد عليه أنّ

وجودها فی النّفس ، و إن لم یکن من حیث أنّه وجود ، بجوهر و لا عرض ، و لکنّه جوهر بعین جوهریّة الجوهر ، و عرض بعین عرضیّة العرض . و لمّا کان وجودها فی النّفس وجود مهیّة العلم بالذّات ، و هی من مقولة الکیف عند القوم ، و وجود تلک المهیّات بالعرض ، فهو عرض بعرضیّة تلک المهیّة العلمیّة ، و مُظهرٌ لآثار مقولة الکیف ، من جهة کون تلک المهیّة مندرجة تحتها [1] علی أصولهم ، الّتی ذلک الجواب الصّادر عن صدر متألّهة الاسلام ، یکون مبنیّاً علی مذاقهم و حفظاً لأصولهم ، کما اعترف به المصنّف ، قدّه ، فی تعلیقته علی الأسفار . و هذه المهیّة ، باعتبار وجودها النّفسیّ من المحمولات بالضّمیمة بالنّسبة إلی النّفس ، فلا ضیر أن تکون کیفاً ، کما هو واضح .

و لکن هذا الکلام من المصنّف ، قدّه ، مبنیّ علی ما هو التّحقیق ، من أنّ إدراک النّفس للصّور العقلیّة باتّحادها بها ، أو بوجودها الاشراقیّ النّوریّ ، و للصّور الحسّیّة ، بالمعنی الأعمّ من الحسّ الظّاهر و الباطن ، بإنشائها للصّور النّوریّة فی صقعها فإنّه علی ذاک التّقدیر لیس هیٰهنا ، إلّا تلک المهیّات ، و هی کلٌّ من مقولة خاصّة ، علی ما هو المفروض ، و ظهورها علی النّفس ، و هو وجودالنّفس ، أو إشراقها و نورها الفعلیّ ، فی صقع ذاتها . و المفروض أنّه ، لیس هو من حیث أنّه وجود ، بجوهر و لا عرض . و المهیّات ، المقولات الموجودة بها ، کلٌّ من مقولات خاصّة . و لیس ذلک الوجود الوجود الخاصّ بها ، حتّی یظهر به آثارها . و حقیقةالعلم لیست إلّا ذاکالوجود التّجرّدیّ الإشراقیّ النّوریّ ، الّذی هو ، إمّا عین وجودالنّفس ، أو إشراقها ونورها الّذی هو من صقع ذاتها و هویّتها المجرّدة عن المادّة و المدّة ، بل عن المهیّة مطلقاً . و معلوم أنّه لیس من مقولة الکیف علی ذاک التّقدیر ، بل خارج عن المقولات کلّها .

قوله : «**و إلّا لکان ظهور نفسه**» الخ ۱۷/۳۱ - ۱/۳۲ .

أی : لو کان الظّهور والوجود للشّیء ضمیمة تزید علی وجودالشّیء ، لکان ذلک الظّهور ظهور نفسه ، لاظهور ذلک الشّیء . لأنّ المفروض ، أنّ ذلک الشّیء موجود

---

۱ - أی : «تحت مقولة الکیف» .

و ظاهر فی نفسه ، و ذلک الظّهور ضمیمة علیه . فهو مع قطع النّظر عنه موجود وظاهر فی نفسه . و ذلک الظّهور یجب أن یکون ظهور نفسه ، حتّی یمکن أن یصیر ضمیمة علی وجوده . فهو إذن ظهور نفسه ، لا ظهور الشّیء .

و یمکن أن یکون مرجع الضّمیر فی قوله : «و إلّا لکان» الخ ، هو الشّیء، أی : لکان ذلک الشّیء ظهور نفسه ، أی ظاهراً بنفسه ، لا بذلک الظّهور . لأنّ المفروض أنّه موجود بدون ذلک الظّهور ، و ذلک الظّهور ضمیمة ، تزید علی وجوده ، بعد ظهوره و وجوده ، فیکون الظّهور بمعنی الظّاهر .

قوله : «**و لیس هنا أمر آخر**» الخ ۱/۳۲ .

أی : غیر تلک المهیّات ، و ذلک الوجود ، الّذی هو ظهورها للنّفس .

قوله : «**و الکیف من المحمولات بالضّمیمة**» الخ ۱/۳۲ .

أی : هو من الأعراض الخارجیّة ، الّتی یحتاج حملها علی الموضوعات إلی حیثیّة تقییدیّة خارجیّة : بمعنی ما یترتّب علیها آثارها المطلوبة منها ، لا ما هو المقابل للظّهور النّفسیّ ، ولا ذهنیّة اعتباریّة ، کالإضافات المحضة ، و لا من الخارج المحمول بالمعنی الأخصّ ، الّذی یُکتفی فی حمله علی نفس شیئیّة الماهیّة ، أو حیثیّة تقییدیّة اعتباریّة ذهنیّة ، منضمّة إلیها فی لحاظ العقل ، و اعتباره . فلا یمکن حملها علی النّفس ، أو علی ظهورها ، من دون ضمیمة ، أو مهیّة أخری ، تکون موجودة فیها بالوجود الکیفیّ .

قوله : «**کان مهیّة العلم إضافة**» الخ ۲/۳۲.

و ذلک لما مرّ ، من أنّ ظهور شیء لشیء، و وجود ذلک الشّیء ، شیء واحد، و أنّ حصول الشّیء فی المحلّ منشأ انتزاع اضافة الحالّیّة عنه و المحلّیّة عن محلّه . فلو لم تکن تلک الإضافة ، الّتی هی عبارة فی المقام عن الإضافة العلمیّة ، الّتی هی مناط تحقّق العلم هنا، خارجة عن المقولات ، بجعلها عبارة عن الاضافة الاشراقیة ، بل کانت اضافة مقولیّة ، کانت لا مُحالة من مقولة الاضافة ، لا من مقولة الکیف . إذ لا یمکن أن یکون ما هو من مقولة الاضافة ، و إضافة مقولیّة ، من مقولة الکیف . مع أنّ المقصود تعیّن

ما هو الكيف بالذّات .

قوله : «**و إذا كانت إضافة اشراقيّة**» الخ ۲/۳۲ .

أى : لو لم تكن إضافة مقوليّة ، بل كانت إضافة إشراقيّة نوريّة ، كانت تلك الإضافة وجوداً و نوراً : هو إمّا عين وجود النّفس ، بل وجود عين النّفس ، أو إشراقها الفعلىّ المنبعث عن جوهر ذاتها . و على التّقديرين خارجة عن المقولات كلّها ، كالنّفس الّتى لا مهيّة لها ، و ليست بجوهر ولاعرض ، فضلاً عن مهيّة الكيف .

قوله : «**و هما وجود**» الخ ۳/۳۲ .

لأنّ النّور هو الظّاهر بذاته و المُظهر لغيره ، و هذا خاصّيّة الوجود ، كما مرّ غير مرّة .

قوله : «**و الوجود ليس مهيّة**» الخ ۳/۳۲ .

أى : إذا كان العلم وجوداً و ظهوراً ـ أى : نوعاً من الوجود التّجرّدىّ عن المادّة أو مطلق الوجود و النّور ، بناء على سريان العلم و الحيوة و القدرة و غيرها من العوارض الذّاتيّة للوجود ، فى كلّ شىء ، كما قال ، تقدّست أسمائه : «ومن الماء كلّ شىء حىّ»[1] و الوجود ليس من سنخ المهيّة ، و الكيف من أقسام المهيّة ـ فليس هنا أمر يكون كيفاً بالذّات ، كما هو المطلوب ، بل ولا بالعرض ، لأنّه إذ ليس ما بالذّات فليس ما بالعرض .

قوله : «**فالحقّ أنّ كون العلم كيفاً**» الخ ۳/۳۲ ـ ٤ .

الفرق بين العلم و المعلوم هيلهنا ، كالفرق بين الفيض الأقدس المنبسط على هياكل المهيّات ، و الأعيان الثّابتة ، و التّعيّنات الّتى هى من لوازم الأسماء و الصّفات فى حضرة الواحديّة الأسمائيّة ، و مقام الجمع ، و التّعيّن الثّانى ، و بين تلك الأعيان ، و التّعيّنات الظّاهرة به بالظّهور العلمىّ .

قوله : «**انّما هو على سبيل التّشبيه**» الخ ٤/۳۲ .

---

۱ ـ الانبياء (۲۱) ، ۳۰ : «و جعلنا من الماء كل شىء حى» .

أى : تشبيه الحقائق الذّهنيّة بالموجودات الخارجيّة ، على ما مرّ ذكره فى بيان مذهب المحقّق الدّوانىّ . ولكن بين مذهبه ، قدّه ، و مذهب المحقّق فرق بيّن . و ذلك لأنّ المحقّق يرى أنّ الموجود [1] الخارجىّ مأخوذ فى رسم المقولات ، و أنّ الموجودات الذّهنيّة ليست من أفرادها حقيقة ، فلايمكن اندراجها [2] تحت مقولةالكيف ، كذلك . بل تسميتها باسم الكيف ، أو سائر المقولات مبنيّة على المسامحة فى التّسمية و التّوسع فيها و تشبيهاً للحقائق الذّهنيّة بالموجودات العينيّة ، الّتى هى من مقولة الكيف ، باعتبار مهيّاتها [3] الموجودة بتلك الوجودات العينيّة ، من جهة اشتراكها معها فى الوجود فى الموضوع ، و عدم قبولها القسمة و النّسبة بذاتها . و ذلك ، مع ذهابه إلى أنّ العلم من سنخ المهيّة ، لا الوجود ، و أنّ تلك الأمور ، من حيث أصل مفاهيمها ، كلٌّ من مقولة خاصّة حقيقة . لأنّ الأصل ، فى التّحقّق ومنشأيّةالآثارعنده ، هى المهيّة لاالوجود . و المفروض أنّ المهيّة محفوظة فى كلا الوجودَين ، و وجودها فى النّفس ، من جهة صدق مهيّة العلم عليه ، لايصير سبباً لكونها من مقولة الكيف حقيقة ، لأنّ شرط اندراج الشّىء تحت مقولة الكيف كونها موجودة فى خارج النّفس ، و إن كان هذا بوجه وجوداً خارجيّاً لها .

وهذا بخلافه ، قدّه ، فإنّه ، حيث يقول بأصالة الوجود و اعتباريّة المهيّة ، و بأنّ إدراك النّفس للصّور العقليّة باتّحادها بها ، بالتّفصيل الّذى مرّ ذكره ، فهذه الأمور عنده بمنزلة الأعيان الثّابتة الظّاهرة فى حضرةالواحديّة ، و الوجود المنبسط عليها ، الّذى هو إشراق النّفس و نورها الفعلىّ ، أو الذّاتىّ بمنزلة الفيض الأقدس . فكما أنّ ذاك الفيض الإلهىّ و التّجلّىّ الأسمائىّ ليس بجوهر و لاعرض ، فضلاً عن مقولة الكيف ـ وكذا الأسماء و الصّفات الّتى هى ملزومات الأعيان ، و الأعيان الثّابتة الّتى هى لوازم

۱ ـ «الوجود» ، خ ل .

۲ ـ أى : «اندراج الموجودات الذهنية» .

۳ ـ أى : «باعتبار مهيات الموجودات العينية» .

تلک الأسماء و الصّفات ، خارجة عن الخلق و النّسب ، فضلاً عن المهیّات الخارجیّة وأحکامها ـ فکذلک هذاالظّهور الإشراقیّ النّوریّ للنّفس ، والمهیّات المعقولة الظّاهرة بها ، لیست بجوهر و لا عرض و لا کمّ ولا کیف ولاغیرهما : من المقولات حقیقة . فعدم إطلاق الکیف علیها لیس من جهة أنّ المأخوذ فی حدّ الکیف الوجود الخارجیّ ، بل لأنّ ذاک الوجود لا مهیّة له . لأنّه وجود النّفس ، الّتی هی ظلّ الله الأکمل الأتمّ وخلیفته فی أرضه و سمائه و حضرة تجلّیاته . و المفهومات الظّاهرة به أیضاً فوق الجوهریّة و العرضیّة موجودة بوجود وسیع فسیح ، الّذی لیس وراء عُبّادانه فی حضرة الإمکان قریة .

فجهة التّشبیه و المسامحة علی مذاقه ، قدّه ، تشبیه الکامل بالنّاقص . أی : تشبیه النّحوالأعلی ، من کینونة تلک المهیّات فی الدّار الآخرة ـ الّتی هی دارالحیوان ، « لو کانوا یعلمون » ، أی : دار حضرة الخفی و الأخفی و السّرّ الأتمّ الأسنی من النّفس الانسانیّة و الکلمة الالهیّة و الشّجرة المقدّسة الزّیتونیّة « الّتی لا شرقیّة و لا غربیّة » ، من جهة خلوصها عن عوارض الحدثان ، و عرائها عن غرائب الأکوان ، و تجرّدها عن أدناس المادّة و أرجاس التّرکیب و الازدواج مع غواسق الهیولی و ظلمة الهاویة ، و بالجملة من جهة بساطتها و سذاجتها و برائتها عن القسمة و النّسبة ـ بالکیفیّات الخارجیّة و الأعراض الغیر النّسبیّة ، لکون نسبتها فی هذا المقام الرّفیع الشّامخ فوق الکونین و أعلی العالمین و الإقلیمین و أرفع الحضرتین . و من جهة اندکاکها و فنائها فی النّفس و اتّحادها معها بوجه ، تشبّهت اتّحاد الهیأت الکیفیّة الخارجیّة مع موضوعاتها العینیّة ، لأجل اتّحاد العرض مع الموضوع ، إلّا أنّها هیأت نوریّة و تعیّنات ذاتیّة ، و من لوازم الذّات أو الأسماء و الصّفات لها ، بخلاف تلک الهیأت الخارجیّة و الکیفیّات العینیّة ، فإنّها ضمائم الموضوعات و عوارض الموصوفات ، خارجة عن صمیم الذّات و حاقّ الحقیقة ، و هو أعلم بأسرار الخلیقة .

قوله : « **و أمّا المتروک فکونها کیفاً بالشّایع** » الخ ۱۱/۳۲ ـ ۱۲ .

إذ قد عرفت أنّها على مذاقه، قدّه، متّحدة مع ظهور النّفس، الّذى هو وجود و نور، و ليس بجوهر ولاعرض، فضلاً عن الكيف و غيره، من الأعراض.

قوله: «**و أمّا المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات**» الخ ١٢/٣٢-١٣.

إذ قد عرفت أنّها فوق الجوهريّة و العرضيّة، خارجة عن الخلق و النّسب، و باعتبار الحمل الأوّلىّ مفاهيم الأشياء و مهيّاتها. و بناءً على أصالة الوجود و سرابيّة المهيّة، لايصدق عليها الجوهر و العرض، ولا أنفسها بالحمل الشّايع الّذى هو ملاك الفرديّة و الصّدق، كما مرّ تفصيله و وجهه. و باعتبار الحمل الشّايع متّحدة مع وجود النّفس و ظهورها، الّذى هو أيضاً ليس بجوهر و لا عرض، بل خارج عن الحدّين بائن عن الأمرين.

قوله: «**فجوهرها جوهر حقيقىّ**» الخ ١٣/٣٢.

بيان لاندراجها تحت المقولات، الّذى [1] هو مذهب المحقّق، المتروك للمصنّف.

قوله: «**و لذا سكت فى المتن**» ١٣/٣٢ - ١٤.

أى: لأجل أنّ المأخوذ من مذهب صدر المتألّهين أحدالجزئين و المتروك الجزء الآخر، أشرنا فى المتن إلى الجزء المأخوذ منه، و سكتنا عن الجزء المتروك، للإشارة إلى عدم ارتضائنا له.

قوله: «**وحدتها مع عاقل مقولة و معتقدة**» الخ ١٥/٣٢-١٦.

لمّا توهّم أنّ تكرار المقولة فى المصراعين مستلزم للايطاء، الّذى هو من المعايب للشّعر عند علماء العروض، فسرّه بذلك لدفع هذا التّوهّم: بأنّ المقولة مشتركة بين معانٍ عديدة. فإنّها من القول، الّذى قد يستعمل بمعنى الحمل، يقال: «يقال عليه» أى يحمل. و بمعنى ما تلفّظ به يقال: «قال كذا» أى: تلفّظ بكذا. و بمعنى الرّأى و العقيدة يقال: «قول الشّافعىّ»، أى رأيه. أوّ «لا قول للميّت»، أى لارأى له. و فى اصطلاح أهل الميزان يطلق على الأجناس القاصية للممكنات، من جهة حملها عليها.

١ - أى: «الاندراج الذى».

فهی فی المصراع الأوّل بهذا المعنی ، و فی الثّانی بمعنی الرّأی و العقیدة . فذکرها فی المصراعین لیس من الإیطاء ، بل من باب تجنیس القافیة الّذی هو من المحسّنات البدیعیّة .

ثمّ إنّه ، علی هذا القول یندفع جمیع الاشکالات : من صیرورة الذّهن متّصفة باللّوازم العینیّة و الصّفات الخارجیّة للأشیاء ، و صیرورة شیء واحد جوهراً و عرضاً أوکیفاً و مقولة أخریٰ ، أو جزئیّاً و کلّیّاً ، و غیر ذلک ممّا قیل فی محلّه . و ذلک لأنّه سیجیء أنّ مراد هذا القائل لیس اتّحاد الوجودات الخاصّة ، العینیّة للأشیاء والحقائق المعقولة ، مع الوجود الخاصّ بالعاقل ، ولامهیّاتها مع مهیّته ، لو کان له مهیّة . بل المراد انطواء وجوداتها ، من حیث أصلها و تمامها فی ذلک الوجود الشّامخ ، و فناء مهیّاتها فیه ، و اتّحادها به کاتّحاد اللّا متحصّل بالمتحصّل و الفیء بالشّیء .

و إنّ ذلک الاتّحاد و الانغمار فی مقامین : أحدهما فی مقام الکثرة فی الوحدة ، و فی مقامی السّر و الخفیّ و الأخفی ، أو التّمکّن بعد التّلوین بوجه ، بانطواء الوجود الفرقانیّ التّفصیلیّ ، الّذی للمعقولات ، فی النّحو الأعلی ، من الوجود القرآنیّ النّوریّ الإشراقیّ العقلیّ ، الّذی هو مطلع شمس هویّته ، الحقّ ، تعالیٰ ، ووجوهه التّامة الباقیة بعد فناء کلّ شیء . و الثّانی فی مقام الوحدة فی الکثرة وطلوع شمس هویّة النّفس من أفق فیضی الأقدس والمقدّس ومطلع غیب الحروف ، کما سیأتی شرحه وتفصیله . وعلیه ، فلا یلزم اتّصاف العاقل بلوازم الوجودات الخاصّة ، من حیث أنّها وجودات خاصّة محدودة ، بل واجدیّته لما هو من لوازم مطلق الوجود الظّاهر فیها ، ولما هو من لوازم الوجودات وخواصّها الحاصلة لها ، من إفاضة عالمها الأمریّة ، و بواطنها الإلهیّة ، علی نحو ماینا سب تحقّقها فی تلک العلل والمقوّمات الوجودیّة ، لاعلی ماینا سب تلک الوجودات المحدودة ، من جهة أنّها محدودة . وذلک ، کما أنّ الحرارة الأسطقسّیّة ، ظهورها فی الموطن العقلیّ ، عشقه لذاته و باطن ذاته وحبّه المفرط له ، وفی النّشأة الرّبوبیّة هو الحبّ الذّاتیّ والآثاریّ

ونحوها ، وفى حضرة المثال « نَارُاللهِ الْمُوقَدَةُ ، الَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ »[١] ، وفى النّشأة النّاسوتيّة بهذه الصّورة الوجوديّة ، المناسبة لهذا الموطن و النّشأة .

وكذا لايلزم صيرورة الشّىء الواحد جوهراً وعرضاً ، ولا كيفاً وغيره من المقولات. لأنّ وجود العاقل المتّحدة به ، والفانيّة فيه تلك المهيّات السّرابيّة خارج عن المقولات كلّها ، بل مبرّىٰ عن المهيّة معرّىٰ عن حدود الهويّة . وتلك المهيّات أيضاً ، من حيث أنّها مفاهيم و مهيّات « وَكَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَآءً »[٢] ، مفاهيم الأشياء ومائيّاتها صرفاً . وليس لها الحكم والأثر فى هذا الوجود الشّامخ الرّفيع . و وجوداتها الخاصّة البشرط اللّائيّة ، الّتى تحقّقها فيها[٣] ، ملاك منشأيّتها للأثر ، لم تتّحد مع ذاك الوجود النّورىّ ، حتّى تسرى أحكامها إليه . ومن الجهة ، الّتى اتّحدت به لم يبق أحكام حدودها و تعيّناتها الخاصّة ، بل تلاشت واضمحلّت فيه بالكلّيّة ، فلم يلزم المحذور المذكور أصلاً .

نعم قد عرفت : أنّ تلك الحقائق ، فى ذلك الموطن الأعلى والأفق الرّفيع الأسنى ، فوق الجوهريّة والعرضيّة ، ومتّصفة بكمالاتها الحقيقيّة ، وصفاتها الوجوديّة ، بنحو أعلى وأشمخ من اتّصافها بها عند كونها موجودة بالوجود العينىّ الخارجىّ . وهكذا صيرورة الواحد كلّيّاً وجزئيّاً . لأنّ وجود العاقل كلّىّ سعىّ ، وجزئىّ منطقىّ ، ولا منافاة بينهما أصلاً . وتلك المهيّات المتّحدة به ، من حيث مفاهيمها ، مع قطع النّظر عن وجود العاقل ، الّذى فنت واندكّت جبال إنّيّتها فيه ، وإن كانت مبهمة كلّيّة قابلة للصّدق على الكثيرين ، لكنّها من حيث فنائها فيه ليس لها خبر ولا أثر ، حتّى تكون جزئيّة أو كلّيّة باعتبار ذاتها . و وجود العاقل ليس وجوداتها[٤] بالذّات ، حتّى تكون بحسبه جزئيّة

١ - الهمزة (١٠٤) ، ٧ .

٢ - النور (٢٤) ، ٣٩ .

٣ - « بها » ، خ ل .

٤ - « ليس وجوداً لها » ، خ ل .

متشخّصة ، ومن حيث ذواتها كلّيّة .

وبالجملة ليس فى البين ، إلّا وجود العاقل الجامع لجميع وجودات المعقولات ، بنحو أعلى وأرفع ، المنطوية فيه بساطها الخارجيّة ، و المترائيّة فيه خضرتها ونضارتها العينيّة ، والمترائىّ فيه حقائق الأشياء . وهو ليس بجزئىّ ، ولا كلّىّ ، بالمعنى الّذى هو من خواصّ المهيّة وملائم معها ، و إن كان كلّيّاً بمعنى آخر . وتلك المهيّات السّرابيّة الّتى هى متّصفة بالكلّيّة والجزئيّة بالمعنى المذكور معاً . بل يمكن أن يقال هى[1] أيضاً غير متّصفة بالجزئيّة والكلّيّة بهذا المعنى : أمّا من حيث اتّحادها بوجود العاقل ، فظاهر ، وأمّا من حيث النّظر إليها مع قطع النّظر عن وجوده ، فهى ليست بشىء ، والكلّيّة والجزئيّة من أحكام الشّىء ، فتدبّر .

قوله : « **أى وحدة الصّور المعقولة بالذّات** » ألخ ٣٢/١٥-١٦ .

قال ، قدّه ، فى الحاشية : « قيّدناها بذلك لأنّه ، لم يذهب أحد إلى اتّحاد العاقل والمعقول بالعرض » الخ ، المراد من المعقول بالعرض هى الموجودات الخارجيّة العينيّة ، الموجودة بوجوداتها الخاصّة الفرقانيّة . فإنّ بعضهم ، و إن حمل كلام القائلين بالاتّحاد على ذلك ، إلّا أنّه ، لمّا كان هذا محالاً لايتفوّه به جاهل ، فضلاً عن عاقل . قال : ، قدّه ، لم يذهب إليه أحد ، ليظهر بطلان ذاك الحمل ، و أنّ مراد القائلين به ليس ذلك أيضاً .

فإن قلت : قد اشتهر فى ألسنة أهل الوحدة والعرفان ، القول بفناء السّالك فى نهاية سيره و سلوكه ، وسفره من الخلق إلى الحقّ فى الحقّ ، بل فناء مطلق العقول ، بل كافّة الموجودات فى وجوده ، تعالى . وكذا اشتهر فى ألسنة أهل الإشراق القول بفناء النّور الضّعيف فى النّور القوىّ ، وفناء كلّ معلول فى علّته الذّاتيّة ، بل كلّ عاشق و محبّ حقيقىّ فى معشوقة و محبوبه ، و اتّحاد الفانىّ بالمفنّى فيه فى هذه الأمور . فعلى قولهم ، لاضير فى القول باتّحاد العاقل بوجود المعقولات ، وفنائها فيه بهذا النّحو من الاتّحاد .

---

١ - أى : « المهيات » .

وكذا ذهب جمع من المشّائين إلى أنّ النّفس عند تعقّلها للمعقولات تتّحد مع العقل الفعّال. و الظّاهر من مذهبهم: اتّحادها مع الوجود الخارجيّ العينيّ الشّخصيّ، الّذى له. وايضاً قدتظافر منهم القول: بكون «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» وفسّروها[1] بالوجودات. ولاشكّ، أنّ كلّيّة البسيط بالنّسبة إلى كلّ الوجودات، لايمكن إلّا باتّحاده[2] بها. وكذا، إذا اتّصل شيء بالبسائط العقليّة الأمريّة، وأرباب الأنواع، والمثل الأفلاطونيّة ـ ألّتى هى أيضاً واجدة لوجودات برنامجاتها، ونموذجاتها بنحو أعلى ـ واتّحد بها، يتّحد مع وجودات جميع الأشياء، فكيف قلت: لايقول بذلك جاهل، فضلاً عن عاقل؟

قلت: ليس المراد من الاتّحاد، فيما ذكر من الأمثلة، الاتّحاد المحال المصطلح، بل المراد به فيها: إمّا الاتّحاد مع الوجود الرّابطيّ للحقّ، تعالى ـ الّذى هو فيضه المقدّس ومشيّته السّارية ـ أو للعقل الفعّال بالنّسبة إلى النّفوس الجزئيّة، بل الكلّيّة أيضاً بوجه. وإمّا تبدّل الوجود الظّلمانيّ بالوجود النّورانيّ الحقّانيّ، والتّخلّق بأخلاق الله، تعالى، ومظهريّة أسمائه وصفاته، أو جامعيّة الوجود بصرافته الحقيقيّة، وسذاجته النّوريّة للوجودات الفرقانيّة المتكثّرة بنحو الكثرة فى الوحدة، ووجود تلك الكثرات بنحو الوحدة بالوجود الجمعيّ الأحديّ الكمالىّ، أو مقهوريّة وجود المعلول تحت سطوة شمس ذات العلّة، وانمحائه حكما وطمسه ومحقه وجوداً، مع بقائه مهيّةً وإمكاناً وإنّيّة، كما قيل:

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

وفى جميع هذه الصّور لم يتحقّق الاتّحاد الممتنع المحال: بأن تتّحد الفعليّتان الخارجيّتان، ويصير الإثنان واحداً حقيقيّاً، كما لايخفى. و بالجملة الاتّحاد المصطلح: امّا بتجافى العالى عن مرتبته العالية واسقراره فى الأفق الدّانى للسّافل، و إمّا بإلقاء السّافل لتسفّله، واتّحاده بحدّه مع العالى. و إمّا بصيرورة الفعليّتين العرضيّتين فعليّة واحدة.

---

۱ ـ أى: «وفسرو الاشياء».

۲ ـ أى: «واتحد».

و جميع هذه الفروض ممّا يمتنع تحقّقه برهاناً ، بل وجداناً . والأمثلة المذكورة ليست من هذا القبيل ، كما لايخفى ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : « **والمعتمد فى اثبات مطلبه ما نقل عن إسكندر** » الخ ١٧/٣٢ .

أى : إسكندر الأفريدوسىّ ، الّذى هو أيضاً من أعاظم تلامذة المعلّم الأوّل . وقد بالغ الشّيخ ، قدّه ، فى مدحه و تعظيمه ، واعتمد عليه فيما أفاده فى تفسير كلام المعلّم وشرح مرامه .

قوله : « **من باب اتّحاد المادّة** » الخ ١٧/٣٢ .

فإنّ تركيب المادّة مع الصّورة اتّحادىّ عنده ، لا انضمامىّ ، كما ذهب إليه أكثر المشّائين من الحكماء . والاتّحاد المتصوّر بدواً : إمّا اتّحاد المتحصّل مع المتحصّل ، أو اتّحاد اللّامتحصّل مع اللامتحصل ، أو اتّحاد اللّامتحصّل مع المتحصّل . وعلى التّقادير : إمّا أن يكون اتّحاد أحد الأمرين مع الآخر ، أو فى أمر ثالث ، هو المتحصّل أو اللّامتحصّل أيضاً . وجميع هذه الأقسام باطل ، إلّا إثنين منها : وهما اتّحاد اللّا متحصّل مع المتحصّل ، مثل اتّحاد المهيّات مع الوجود وفنائها فيه ، واتّحاد اللّامتحصّل مع اللّامتحصّل فى المتحصّل ، مثل وجود مهيّتين بوجود واحد ، كاتّحاد الجنس والفصل والنّوع فى وجود واحد : هو وجود الفرد مثلاً . واتّحاد المادّة مع الصّورة من القسم الأوّل من القسمين الصّحيحين . فإنّ المادّة ، لمّا كانت قوّة الوجود ، وقوّة الشّىء ليست شيئاً فى حياله ، فهى فانية فى الصّورة مندكّة فيها ، كاندكاك اللّا شىء وفنائه فى الشّىء والاتّحاد بهذا المعنى فيهما من القضايا الّتى قياساتها معها . فإنّ التّركيب الانضمامىّ بين الشّىء واللّاشىء ممّا لايتصوّر أصلاً ، فلابدّ أن يكون التّركيب بينهما اتّحادياً ، كاتّحاد الفىء مع الشّىء ، من جهة فنائه فيه .

فإذا عرفت هذا ، فنقول : لمّا كانت النّفس فى مرتبة العقل الهيولانىّ بمنزلة الهيولى الأولى بالنّسبة إلى الصّور العقليّة والعلوم الحصوليّة ، بل هى مادّتها عندهم ، والتّركيب بين المادّة والصّورة اتّحادىّ ، لاانضمامىّ ، فالنّفس عند تصوّرها بالصّور العقليّة تصير متّحدة بها ، كاتّحاد المادّة بالصّورة العينيّة ، لكن لا بأن يكون لكلّ واحدة منهما وجود آخر ،

وتتّحدان هويّة ـ فإنّ ذلك قد عرفت محاليّته وامتناعه ، وأنّه ليس مراداً للقائلين بالاتّحاد ـ بل كاتّحاد قوّة الشّيء بفعليّته . فإنّ النّفس ، من جهة كونها قوّة الصّور العقليّة ومادّتها ، تصير متّحدة بها وفانية فيها بأن يفيض من الحقّ بتوسّط العقول الفعّالة والذّوات المرسلة الأمريّة عليها ، وجوداً نورانيّاً ، ظاهراً بذاته و مُظهراً لغيره ، من الصّور العقليّة ، فى ذاتها وحقيقتها ، لابأن يكون هناك وجودان ، بل وجود واحد ، هووجود النّفس و تلك الحقائق المترائية فيها .

وبالجملة ، معنى ذلك الاتّحاد أن تصير النّفس مرآتا ، ترائى فيها حقائق الأشياء ، لامهيّةً فقط ، بل مهيّةً و وجوداً ، لكن بالنّحو الّذى مرّ ذكره و بيانه . فكما أنّ معنى اتّحاد المادّة بالصّورة ، ليس إلّا أن يتبدّل وجودها الظّلمانىّ المحض الصّرف ، الّذى هى قوّة الوجود واستعداده وشأنيّته إلى وجود فعلىّ نورىّ ، وفعليّة وجوديّة ـ لكن لافعليّة صرفة ساذجة ، لأنّ الصّور الماديّة مادامت فى عالم الفرق و حضرة النّاسوت لايمكن عرائها عن المادّة بالكلّيّة ، كما يدلّ عليه برهان التّلازم ، بل ارتقاء المادّة من حدّ القوّة المحضة السّاذجة إلى فعليّة مترفّعة عن درجة القوّة ترفّعاً ما بحسب درجة وجودها إلى أن تصير مترفّعاً محضاً وفعليّة خالصة صرفة مطلقة ـ فذلك ، معنى اتّحاد النّفس بالصّور العقليّة ترفّعها[1] عن حضيض القوّة والعقل الهيولانىّ ، و الظّلمة اللّازمة لتلك المرتبة من وجودها ، إلى مرتبة أخرى نوريّة ، ووجدانها لفعليّة حقّة وجوديّة ، مظهرة لمهيّة معقولة أو المهيّات المعقولة ، ولوجوداتها أيضاً بنحو الرّتق والجمع ، لا بنحو الفتق والفرق . لكنّها أيضاً مادامت غيرخالعة للنّعلين ، غير مترفّعة عن الإقليمين ، غير ناضّة لجلباب البدن ونشأة الطّبيعة ، لاتصير فعليّة صرفة ، و إنّيّة ساذجة محضة . و بعد ما فنت عن ذاتها ، وخلصت عن الغواسق الظّلمانيّة والأرجاس الهيولانيّة . وعرت عن القيود الكونيّة ، وألقت عصا التّسيار ، واتّصلت بجنّة الخلد ودارالقرار ، ورجعت إلى موطنها الأصلىّ ومقرّها الأوّلىّ ، واطمئنّت بمشاهدة مالاعين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر

۱ ـ أى : « ترفع النفس » .

على قلب بشر، من السّبحات الإلهيّة والأنوار الجبروتيّة واللّاهوتيّة، تصير فعليّة صرفة وإنّيّة محضة ساذجة بحول باريها وقوّة مبدعها ومبقيها، يترائى فيها حقايق الأشياء كلّها برُمّتها وجملتها.

فإن قلت: قد اختار، قدّه، فى الفريدة الخامسة، الّتى يبحث فيها عن المهيّة ولواحقها، مذهب المشّائين: من أنّ التّركيب بين المادّة والصّورة انضمامىّ، لااتّحادىّ، فكيف خالف ما اعتقده هنا؟ إلّا أن يقال بعدوله عن تلك العقيدة فيما بعد، فيلزم أن يعدل عمّا اعتقده: من اتّحادالعاقل بالمعقول أو[1] يبقى عنده بلادليل. لأنّ مسلك التّضايف، على ما سيصرّح به، غير تامّ عنده. واذا لم يكن التّركيب الإتّحادىّ مرضيّاً عنده، فبأىّ دليل يثبت ما ادّعى من الاتّحاد؟

قلت: أمّا أوّلاً، فليس الطّريق عنده، قدّه، لإثبات اتّحاد العاقل بالمعقول منحصراً فى مسلكى التّضايف والتّركيب الاتّحادىّ بين المادّة والصّورة، بل لإثبات هذا المطلب العالىّ والدّرّالغالى طرق عديدة ومسالك كثيرة، غيرالمسلكين المذكورين، قدأشار إلى إثنين منها فى الشّرح والحاشية، وإلى الباقى فى حواشى الأسفار والشّواهد وغيرهما. وأمّا ثانياً، فما اختاره فيما بعد هذا المبحث، من التّركيب الإنضمامىّ، ليس ممّا ينافى ما ذهب إليه هنا، من الاتّحاد. لأنّ مراده فيما سيأتى عدم ذهاب حكم المادّة مطلقاً، بعد حصول الصّورة فيها. بل تكون مرتبة القوّة ودرجتها وأحكامها، الّتى هى من لوازمها، محفوظة فى عين اكتسائها بالصّورة فى الجملة، مع القول بفنائها فيها وانمحائها تحتها وانمحاقها عندها. فإنّ بقاء هيكل القوّة عند طلوع شمس الفعليّة ـ وعدم اندكاك جبل انيّتها عند تجلّيها وتحقّقها، بجميع آثارها وخواصّها ولوازمها وحدّها ـ كبقاء الشّىء فى جنب الشّىء، ممّا لايتفوّه به جاهل فضلاً عن عاقل.

فالمذهب الّذى اختاره، قدّه، فى باب التّركيب، أمر بين الأمرين، ومسلك بين المسلكين، يشبه ما اختاره صدر المتألّهين فى مسألة بقاء صور العناصر فى المركّبات

١ ـ «اذ»، خ ل.

والمواليد، أوعدم بقائها فيها، من زوالها بسذاجتها وحدّها، وبقائها بذاتها منكسرة الحقيقة، ممحوقة الوجود، مندكّة الهويّة تحت سطوع النّور الصّورىّ، الّذى للصورة الطّوليّة المفاضة عليها. فكذلك يقول، قدّه، بأنّ تركيب المادّة مع الصّورة، من قبيل تركيب اللّا شىء مع الشّىء، كما يقوله القائلون بالاتّحاد. لكن لا كاتّحاد اللّاشىء الصّرف و العدم السّاذج والسّراب المحض الخالص، مثل اتّحاد المهيّة مع الوجود، حيث أنّ المادّة قوّة الوجود، و قوة الوجود، لها حظّ من الوجود. وهذا بخلاف المهيّة بالنّسبة إلى الوجود والجنس إلى الفصل، إذ ليس لهما من كونهما، من حيث هى ومن جهة ذاتها، حظّ من الفعليّة والوجود أصلاً، بل هى سراب محض، ولاشىء خالص وفيء صرف. فإنّ القول بالاتّحاد المحض وعدم المنافاة والمباينة بين حيثيّة القوّه، بمعنى الشّأنيّة والإمكان الاستعدادىّ والفعل، ممّا لا يوافقه العقل الصّريح والوجدان الصّحيح. بل مراد القائلين بالاتّحاد، على ما صرّح به المصنّف فى حواشى الأسفار والكتاب وغيره، أنّ المادّة، لمّا كانت قوّة محضة، فهى من هذه الجهة لا تأبى عن الاتّحاد مع الصّورة، الّتى هى الفعليّة، و إن كانت ذاتها باقية، بعد زوال الصّورة والاتّحاد، بفعليّة أخرى. مع أنّه، يمكن ذهابه إلى عدم الاتّحاد فى المواد الجسمانيّة، دون النّفس مع الصّور العقليّة، من جهة أنّ حديث العلّيّة بين المادّة و الصّورة، و غير ذلك ممّا التزم به المشّائون، منافٍ للقول بالاتّحاد المحض، بخلاف النّفس مع الصّور العقليّة: حيث أنّ التّركيب بينهما، لمّا كان من قبيل التّركيب بين الشّىء والفيء، لا يمكن القول بانضمامها إليها، كانضمام الشّىء إلى الشّىء. وحيث دلّ الدّليل، كدليل الفصل والوصل والقوّة والفعل، على بقاء المادّة عند التّركيب مع الصّورة فى الجملة، ذهب، قدّه، إلى بقائها بعد التّركيب، لكن ممحوّة الوجود، مطموسة الآثار، ممحوقة الهويّة، بوجه يشبه بقاء صور العناصر بعد التّركيب فى المولّدات.

فهو، قدّه، يذهب فى العقل الهيولانىّ ـ بالنسبة الى ارتجالها الى دار الآخرة، والحيوان، وصيرورتها عقلاً بالملكة والفعل والمستفاد ـ إلى هذا النّحو من الاتّحاد، وهذا القدر ممّا يكفيه فى إثبات اتّحاد العاقل بالمعقول، وأنّه، ليس التّركيب بينهما، من التّركيب الانضمامىّ،

بالمعنی المعروف، ومن قبیل التّرکیب بین الشّیء مع الشّیء، مع بقاء حکم النّفس فی الجملة، مادامت غیر منسلخة عن قیودالبدن وحدوده، غیر بالغة، إلی ما قیل: «وکأنّهم، وهم فی جلابیب من أبدانهم، قد نضوها» الخ. فإنّه، لوقلنا بالاتّحاد الصّرف المحض، یجب تبدّل ذات النّفس، عند زوال الصّور العقلیّة عنها، وعندالسّهو والنّسیان، وعند ردّها إلی ارذل العمُر، لکیلا یعلم بعد علم شیئاً. فیجب الذّهاب إلی إتّحادها بها، هذا النّحو من الاتّحاد، کذا قیل، فتأمّل.

لکن یرد علیه، قدّه، أنّ إثبات الاتّحاد بما ذهب إلیه الإسکندر وجمع من المحقّقین، کسیّد المدقّقین وصدرالمتألّهین وأتباعهما، وکثیر من العرفاء الشّامخین، یکون من المصادرة علی المطلوب الأوّل. لأنّ المشّائین، القائلین بکون النّفس فی بدو فطرتها بمنزلة الهیولی الأولیٰ بالنّسبة إلی الصّور العقلیّة، لیسوا قائلین بأنّها بالنّسبة إلیها مادّة حقیقة. بل قالوا بکونها بمنزلة المادّة الأولیٰ بالنّسبة إلیها، من جهة کونها خالیة عن کافّة الصّور العقلیّة، فی مبدء الفطرة، کخلوّ الهیولی فی حدّ ذاتها عن کافّة الصّور العنصریّة والجسمیّة وغیرها، وإن کان بین الخلوّین فرقاً بیّناً، من جهة أنّ خُلُوّ الهیولی عن کافّة الصّور فی هذه النّشأة ممتنعٌ عندهم ببرهان التّلازم، بخلاف النّفس بالنّسبة إلی العلوم الحصولیّة؛ ولکن مع ذهابهم إلی کون الصّور العقلیّة أعراضاً قائمة بالنّفس، کقیام الکیفیّات الخارجیّة بمحالها العینیّة. وعلیه، فکیف یمکن التزامهم بکون النّفس، فی مرتبة العقل بالهیولیٰ، مادّة حقیقیّة للمعقولات، وأنّ التّرکیب بینهما اتّحادیّ، کاتّحاد المادّة بالصّورة، هذا!

قلت: یمکن أن یکون مراده، قدّه، أنّه بعد ما ثبت وقوع الحرکة فی مقولة الجوهر ـ وأنّ الجسم والجسمانیّ، بل کلّ ما فی عالم الطّبیعة ونشأة الجواز، متحرّک ذاتاً وحقیقة إلی دار الآخرة والحَیَوان، وأنّ النّفس، من جهة نفسیّتها، حکمها حکم الأجسام الطّبیعیّة، فهی متحرکّة ذاتاً وجوهراً من حدّ العقل بالقوّة إلی حدّ العقل بالفعل والمستفاد ـ ومعلوم أنّه، لوتصوّر للنّفس حرکة جوهریّة، لکانت فی الصّور

العقليّة ، فيجب أن يكون حلولها [1] فيها ، إن كانت حالّة ، لا كحلول العرض فى الموضوع بل كحلول الصّورة فى المادّة ، و بضميمة ماثبت من التّركيب الاتّحادىّ ثبت الاتّحاد .

أو نقول : لمّا كان السّلازم من كون قيام الصّور العقليّة بالنّفس ، كقيام الأعراض بالموضوعات ، أن تكون النّفوس الإنسانيّة فى جوهر ذاتها و كمالاتها الذّاتيّة متساوية الأقدام ـ حتّى يكون نفس خاتم النّبيّين و الرّسل مساوية مع أرذل النّفوس فى جوهر الذّات و كمالاتها الذّاتيّة ، و أن لايتفاوت حال النّفوس بحسب جوهر الذّات والحقيقة من أوّل نشوها إلى آخر كمالها ، و هذا ممّا يكذّبه الوجدان و البرهان إلى غير ذلك من المحالات ـ فيجب أن يكون القيام ، لا كقيام الأعراض ، فبضميمة القول بالاتّحاد يتمّ الدّليل ، فتكون كلّ واحدة من المقدّمتين برهانيّة ، لا إلزاميّة و جدليّة محضة ، حتّى يلزم المصادرة على المطلوب الأوّل ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : «**و أمّا مسلك التّضايف**» الخ ۱/۳۳ .

أقول : هذا المسلك ، له تقريرات ، يتوقّف بيانها على تمهيد مقدّمات :

منها أنّ الصّور العقليّة وجودها فى نفسها ، و وجودها للعاقل ، شىء واحد ، و إلّا لم تكن معقولة بذاتها . لأنّ المفروض ، أنّ ذاتها بذاتها معقولة و لا يكون لها شأن غير المعقوليّة . فلو كان وجودها فى نفسها غير وجودها للعاقل ـ و الفرض ، أنّ مناط معقوليّتها وجودها للعاقل ـ فلم تكن من حيث وجودها فى نفسها معقولة ، بل من حيث وجودها للعاقل . فلم تكن معقولة بذاتها ، هذا خلف . مع أنّه ، ننقل الكلام إلى الجهة الّتى هى بها معقولة بالذّات . فإنّها . لو كانت وجودها فى نفسها ، و وجودها للعاقل شىء واحد ، ثبت المطلوب ، من أنّ المعقول بالذّات وجوده فى نفسه ، ووجوده للعاقل شىء واحد . و إن لم تكن كذلك يحتاج إلى جهة أخرىٰ . تكون بها معقولة بالذّات ، فتدبّر !

و منها ما تنبّه به المصنّف ، فى هذاالكتاب و تعليقاته على كتب صدر المتألّهين .

---

۱ ـ أى : «حلول الصور العقلية» .

قال ، قدّه ، فی مبحث علمه ، تعالیٰ ، بذاته ، بعد نقل مسلک التّضایف : « إلّا أن یراد بإضافة المعقولیّة » الخ . و هو ، أنّ المعقول بالذّات لیس إلّا نحواً من الوجود التّجرّدیّ عن المادّة ، و أنّ ملاك المعقولیّة تجرّد الشّیء عن المادّة تجرّداً مّا . و هذه المقدّمة ممّا اتّفقت علیه کلمات المحقّقین ، و دلّت علیه الأدلّة و البراهین .

و الثّالثة : أنّ المتضائفین متکافئان فی الوجود و درجة الوجود ، بمعنی أنّه ، لو کان أحدهما موجوداً فی موطن ، یجب أن یکون الآخر موجوداً فیه ، ولو کان أحدهما بالفعل ، فیجب أن یکون الآخر کذلک ، و إن کان بالقوّة ، فیجب أن یکون الآخر کذلک . و هذه المقدّمة ممّا صدّقها البرهان ، بل البداهة و الوجدان . لأنّ ذلک من لوازم التّضایف ، و اقتضاء مفهومه .

و الرّابعة : إنّ الصّور المجرّدة العقلیّة متّصفة بالمعقولیّة ، بمعنی الوجود التّجرّدیّ النّوریّ ، مع قطع النّظر عن عاقلیّة النّفس ، بل کلّ شیء غیر ذاتها المجرّدة المرسلة . لأنّ النّفس ، و أفکارها ، و حرکاتها علّة إعدادیّة ـ لا علة ایجادیّة مستقلّة ـ لحصول الصّور العقلیّة . فإذا استعدّت لإفاضة تلک الصّور ، و فاضت علیها من المبدء الفعّال الصّورة النّوریّة المجرّدة ، و الوجود النّوریّ التّجرّدیّ ، اتّصفت تلک الصّورة ، بحسب هذا الوجود ، بالمعقولیّة ، لحصول ملاکها فی ذاتها ، مع قطع النّظر عن عاقلیّة النّفس ، بل عن ذاتها أیضاً .

فاذا تقرّرت هذه المقدّمات . فنقول : هذه الصّورة المعقولة وجودها فی نفسها ، وکونها معقولة شیء واحد ، بحکم المقدّمة الأولیٰ . وهی معقولة فی حدّ ذاتها ، مع قطع النّظر عن عاقلیّة النفس ، بحکم المقدّمة الرّابعة الثّابتة ، بدلالة المقدّمة الثّانیة ، علیه ، من جهة حصول ملاک المعقولیّة لتلک الصّورة فی حدّ ذاتها و جوهر حقیقتها . والمتضائفان متکافئان ذاتاً ، و وجوداً بحکم المقدّمة الثّالثة ، فاذا اتّصفت فی حدّ ذاتها بالمعقولیّة ، فیجب أن یتحقّق بإزائها عاقلیّة ، لمکان التّضائف . و لا یمکن أن تکون تلک العاقلیّة عاقلیّة النّفس ، لفرض حصول هذه المعقولیّة مع قطع النّظر عنها ، و لا یمکن حصول

أحد المتضائفين ، مع قطع النّظر عن الآخر ، ولا عاقليّة أخرى ، لعين ما ذكر فى عاقليّة النّفس ، بل بطريق أولىٰ . فيجب أن يتحقّق تلك العاقليّة ، الّتى بإزاء هذه المعقوليّة فى مرتبة ذات تلك الصّورة ، و يلزم من هذا أن تكون عاقلة و معقولة بذاتها ، و أن لا تكون مباينة مع النّفس ، مغايرة معها . لأنّ المفروض أنّ وجودها فى ذاتها ، و وجودها للنّفس ، واحد ، و أنّه ، ليس هناك إلّا عاقليّة و معقوليّة واحدة . مع أنّه لو كانت النّفس غير تلك الصّورة ، و اتّصفت بعاقليّة أخرىٰ ، غير العاقليّة الحاصلة لذات تلك الصّورة ، فهو ، مع كونه خلاف الفرض و الوجدان ، مستلزم للمطلوب لأنّا ننقل الكلام إليها ، حتّى ينتهى إلى عاقليّة ، تكون عين معقوليّة تلك الصّورة . فثبت ما ادّعيناه ، من الاتّحاد ، و هذا أحد التّقريرين .

و التّقرير الآخر : إنّ هذه الصّورة المعقولة . قد ثبت بالمقدّمة الثّانية ، أنّ وجودها وجود تجرّدىّ نورىّ إدراكىّ ، مستقلّ الوجود ، من جهة كونها معقولة بالذّات مع قطع النّظر عن النّفس ، بحكم المقدّمة الرّابعة . فلو كانت مباينة مع النّفس ، مغايرة لها ، كما ذهب القائلون بحلولها فيها و قيامها بها ، لم يكن وجودها ذلك الوجود الشّديد الإدراكىّ النّورىّ المستقلّ بذاته ، كما هو واضح ظاهر ، مع أنّه كذلك ، كما ظهر ممّا مهّدناه من المقدّمات . فيجب ، حينئذٍ ، أن لاتغاير النّفس ، و تكون متّحدة معها وجوداً وهو المطلوب . وهذا البرهان ، بهذا التّقرير ، لايتوقّف على المقدّمة الثّالثة وحديث التّضايف ، ولكن بالتّقرير الأوّل يحتاج إليه ، كما ظهر ممّا بيّناه و شرحناه . ولمّا كان المشهور فى تقريره ، فى ألسنة من تأخّر عن صدر المتألّهين ، والمستفاد من كلماته فى ظاهر النّظر ، هذا التّقرير ، سمّى البرهان ببرهان التّضايف ، من جهة أنّ إحدى مقدّماته المقدّمة الثّالثة .

والمصنّف ، قدّه ، قدأورد على هذا البرهان : أوّلاً بالنّقض بالعلّة والمعلول ، والمحرّك والمتحرّك ونحوهما . فإنّ المعلول بالذّات متّصف ، فيحدّ ذاته وحريم حقيقته ، بالمعلوليّة . وكذا العلّة الذّاتيّة ، فى جوهر ذاتها وحقيقتها ، متّصفة بالعلّيّة . وهكذا ، المتحرّك بالذّات

والمحرّك بالذّات متّصفان ، فيحدّ ذاتهما ، بذينك الوصفين . فلواقتضى تحقّق أحد المتضايفين فى مرتبةٍ ، تحقّق الآخر فى تلك المرتبة ، لزم تحقّق العلّيّة فى حريم ذات المعلول ، والمحرّكيّة فيحدّ ذات المتحرّك ، وبالعكس . وهذا ممّا لايتفوّه به جاهلٌ ، فضلاً عن عاقل ، وإلّا لزم صيرورة شيء واحد علّة ومعلولاً ، ومحرّكاً ومحترّكاً ، من جهة واحدة ، وهذا ممتنع عقلاً ومحال بديهةً . وثانياً ، بالحلّ : بأنّ تحقّق أحد المتضايفين فى مرتبة لايستلزم تحقّق الآخر فى هذه المرتبة ، بل تحقّقه مطلقاً ، سواء كان فى هذه المرتبة ، أو فى مرتبة أخرى . ففى عاقليّة النّفس لذاتها ـ وكلّ مجرد قائم بذاته لذاته فى مرتبة ذات العاقل ـ تحقّق المعقوليّة ، و بالعكس . وفى عاقليّة النّفس ـ وكلّ مجرد كذلك لغيره ـ العاقليّة متحقّقة فى مرتبة ذات العاقل ، والمعقوليّة فى مرتبة ذات المعقول بالذّات وحقيقته ، لا فى مرتبة ذات العاقل ، بناء على القيام الحلولىّ الارتسامىّ ، بل الصّدورىّ أيضاً . وذلك يكفى فى صدق التّضايف ، وتحقّقه بين العاقليّة و المعقوليّة ، ولايحتاج إلى تحقّقهما فى مرتبة واحدة ، حتّى يثبت الاتّحاد ؛ وهذا خلاصة تقريرما أفاده ، قدّه ، فى ردّ هذا المسلك .

ولكن يرد عليه ، أوّلاً أنّ تقرير هذا البرهان لايتوقّف مطلقاً على التّشبّث بذيل حديث التّضايف . بل قد عرفت ، أنّه بإحد التّقريرين لايحتاج إليه . وهو ، قدّه ، قد اعترف به فى حواشى الأسفار وغيره . وامّا ثانياً ، فلأنّك قد عرفت ، ممّا ذكرناه فى شرح هذا البرهان ـ بالتّقرير ، الّذى يتمسّك فيه بذيل حديث التّضايف ـ أنّ صدر المتألّهين ، قدّه ، لم يتمسّك بمجرّد التّضايف بين العاقليّة والمعقوليّة ، ولزوم تحقّق أحد المتضائفين فى المرتبة ، الّتى تحقّق فيها الآخر على اتّحاد العاقل بالمعقول ، بل بوجود التّضايف بينهما ، واتّصاف الصّورة المعقولة بالمعقوليّة ، مع قطع النّظر عن عاقليّة النّفس ، ـ وأنّه ، بحكم التّضايف بين الأمرين يجب أن يتحقّق بإزاء أحدهما المتضائف الآخر ، ولو كان فى مرتبة أخرىٰ ، لكن لابحيث يتحقّق أحدهما مع قطع النّظر عن الآخر ، فإنّه مناف للتّضايف بينهما بالبديهة . فإنّه لوتحقّق بنوّة زيد لعمرو ، مع قطع النّظر عن أبوّة عمرو ، له ، لكان نسبة زيد ، من حيث بنوّته لعمرو وغيره ، نسبة واحدة ، كما لا يخفى . بل بحيث كلّما تحقّق

أحدهما تحقّق الآخر مضائفاً إليه وبالعكس، لامتّصفاً بأحد المفهومَين، مع قطع النّظر عن الآخر. والأمر فى العاقليّة والمعقوليّة فى النّفس، والصّور العقليّة، سبيله على خلاف ذاك السّبيل، كما مرّ ذكره وشرحه. فالعاقليّة، الّتى تجب بحكم التّضايف بازاء معقوليّة الصّور العقليّة لايمكن أن تكون عاقليّة النّفس، ولا عاقليّة غيرها، لثبوتها[1]، مع قطع النّظر عنها. فيجب أن تكون عاقليّة تلك الصّور لذاتها، و إلّا تحقّق معقوليّة بلا عاقليّة. وهذا ممتنع بحكم تكافوء المتضائفَين، وثبت المطلوب بذلك بضميمة ما مرّ من التّقرير.

و بهذا الوجه، بعينه، يندفع النّقض بالعلّة والمعلول، والمحرّك والمتحرّك، وأمثالها. وذلك، لعدم إمكان اتّصاف المعلول بالذّات بالمعلوليّة، مع قطع النّظر عن علّته الذّاتيّة. لأنّ قطع النّظر عنها مستلزم للحكم بانتفائه[2] وعدمه، فكيف عن معلوليّته، الّتى هى وصف له، متأخّرة عن ذاته وتأخّر ذاته عقلاً، لما ثبت أنّ المعلول بالذّات نفس الرّبط بالعلّة، لاشىء له الرّبط و فى حيال العلّة، و إلّا لكان فى ذاته، إمّا مستغنياً عنها، أو ربطاً إلى شىء آخر، فننقل الكلام إلى كيفيّة إرتباطه به، حتّى ينتهى إلى شىء يكون نفس الرّبط و الفيئيّة، دفعاً للدّور والتّسلسل. وهكذا الأمر فى المتحرّك بالذّات مع المحرّك بالذّات؛ مع أنّه، يمكن أن يقال، كما قال بعض العارفين، أنّ العلّة الذّاتيّة متحقّقة فيحدّ ذات المعلول بالذّات. هذا ممّا له مؤيّدات ممّا ذكر فى الحكمة و العرفان فى باب آخر، و إن تأبى عنه العقول العاميّة، بل أكثر الأذهان والأفهام، إلّا أنّ المقصود منه دفع الاستبعاد، وكسر سَورة العناد. والعجب منه، قدّه، قد تنبّه بعدم ورود هذا الإيراد على صدر المتألّهين فى تعاليقه على الأسفار و غيره. ومع ذلك استمرّ على هذا الإيراد، وتثبت عليه فى هذا الكتاب، وأحاله على ما ذكره فى هذه الحواشى.

فإن قلت: الصّورة المعقولة بالذّات، سبيلها بعينه سبيل المعلول بالذّات. فإنّها،

---

۱ ـ أى: «لثبوت معقولية الصورالعقلية».

۲ ـ أى: «بانتفاء المعلول».

على القيام الصّدورىّ ، معلولة للنّفس فيكون سبيلها بعينه سبيله . وأمّا على تقدير القيام الحلولىّ ، فالنّفس ، و إن لم تكن علّة ايجاديّة لها ، إلّا أنّها لمّا كان وجودها فى نفسها ، ووجودها للنّفس شىء واحد ، فهى مع قطع النّظر عن النّفس ، وعاقليّتها لاتكون بموجودة ، فضلاً عن أن تكون معقولة ، مع أنّه ، لوفرضنا عدم النّفس لزم منه عدم الصّور الحالّة فيها والصّفات القائمة بها ، كما هو واضح جدّاً ، فكيف قلت : أنّها مع قطع النّظر عن النّفس وعاقليّتها متّصفة بالمعقوليّة ؟

قلت : المطلوب ثابت على كلا التّقديرَين : أمّا على تقدير القيام الصّدورىّ ، فلأنّ النّفس ، لو لم تكن واجدة فى ذاتها لحقايق تلك الصّور المفاضة عنها ، لايمكن إفاضتها عنها . لأنّ معطى الشّىء لايمكن أن يكون فاقداً له ، بل هذا أحد البراهين و الدّلائل على ثبوت الاتّحاد ، حيث أنّ العقل البسيط الإجمالىّ خلّاق للصّور التّفصيليّة عندهم ، وحيث أنّ العلّة واجدة فى ذاتها لما تفيضه ، من وجود المعلول ، وكمالاته . فيجب أن تتّحد كافّة الصّور العقليّة مع ذات النّفس ، وحقيقتها فى مرتبة العقل البسيط . وأمّا على تقدير القيام الحلولىّ ، فلأنّ مناط المعقوليّة ، لمّا كان التّجرّد عن المادّة ـ وهذا النّحو من الوجود التّجرّدىّ قد حصل لهذه الصّور ، ولو بإعداد النّفس ، وحركاتها الفكريّة ـ فبعد حصوله لها تحتاج ، فى اتّصافها بهذا الوصف ، إلى ملاحظة النّفس . وكون وجودها فى نفسها عين وجودها للنّفس ، ليس بمناف لذلك ، بل هو ممّا يؤكّده و يقوّيه . و ذلك ، كما أنّ البياض مثلاً هو أبيض و بياض بذاته ـ و الأنوار العرضيّة منوّرة بذاتها ، مع قطع النّظر عن محالّها ، متّصفة بهذه الصّفة ، و لا تحتاج فى اتّصافها بها إلى ملاحظة محالّها ، ولاينافى ذلك كون وجوداتها رابطيّة قائمة بغيرها ـ فكذلك الحال فى تلك الصّور العقليّة . فإنّ مناط المعقوليّة كون الشىء نوراً فى ذاته ، و النّور ظاهر بذاته ، و مُظهر لغيره بنفس كونه نوراً ، لامن جهة أخرىٰ .

فإن قلت : نعم ، الأنوار العرضيّة القائمة بالمحالّ الجسمانيّة ، سيّما الأجسام المظلمة المنوّرة بسبب قيامها بها ، و إن لم تكن فى اتّصافها بالنّوريّة محتاجة إلى محالّها ،

لكنّها فى وجودها محتاجة إليها . فإذا قطع النّظر عن محالّها ، لم تكن موجودة ، فإذا احتاجت فى وجودها إليها ، احتاجت فى نوريّتها إليها . لأنّ المحتاج إلى الشّئ فى وجوده محتاج إليه فى اتّصافه بصفاته الذّاتيّة و العرضيّة . فإنّه لو لم يكن موجوداً لم يكن شيئاً ، حتّى يتّصف بشيء ، و ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له .

قلت : أوّلاً عدم الاعتبار ليس باعتبار العدم . و قطع النّظر عن المحلّ غير ملازم لعدم المحلّ ، حتّى ينتفى القائم به بانتفائه . مع أنّ انتفاء الحالّ بانتفاء المحلّ مطلقاً غير مسلّم ، و إن قيل بامتناع انتقال العرض ، لجواز تبدّل وجود الحالّ بوجود ، يستغنى به عن المحلّ ، فتأمّل !

و ثانياً ، لو احتاج الحالّ فى اتّصافه بصفاته الذّاتيّة إلى المحلّ ، لزم الدّور . لأنّ المحلّ محتاج فى اتّصافه بلوازم الحالّ إلى حلوله فيه ، كاحتياج محلّ الأنوار العرضيّة فى اتّصافه بطرد الظّلمة إلى قيامها به . فلو احتاجت هى إليه فى اتّصافها به ، لزم الدّور .

و ثالثاً ، احتياج الحالّ إلى المحلّ ليس كاحتياج الشّئ إلى علّته الفاعليّة ، حتّى يمتنع النّظر إليه مع قطع النّظر عن محلّه .

و بالجملة : نسبة الصّور العقليّة إلى النّفس ، على تقدير القيام الحلولىّ ، بوجه ، نسبة الأنوار العرضيّة إلى محالّها الجسميّة . فكما أنّ نوريّة هذه الأنوار ، وكونها ظاهرة بذاتها و مُظهرة لغيرها ، ثابتة لها فى حدّ ذاتها ، فكذلك العاقليّة و المعقوليّة يجب أن تكون ثابتة لهذه الصّور ، فى حريم ذاتها و جوهر حقيقتها . إذ ملاك العاقليّة ، و المعقوليّة فيها شيء واحد و أصل فارد . و هو كونها نوراً بذاتها ، لمكان تجرّدها عن المادّة و عوارضها ، الّتى هى سبب الاغبرار و الظّلمة ، و منشاء سواد الوجه فى الدّارين . و أيضاً ، كما أنّ القيام بالغير فى تلك الأنوار غير مانع عن كونها نوراً ، و ظاهرة بذاتها ، و مُظهرة لغيرها ، فكذلك فى تلك الصّور النّوريّة .

فإن قلت : نعم تلك الصّور معقولة بذاتها ، من جهة تجرّدها عن الموادّ و غواسقها و لكنّها ليست قائمة بذاتها . و قد تقرّر عندهم ، أنّ شرط العاقليّة للذّات و للغير ،

القيام بالذّات ، كما يرشد إليه ماورث عنهم من القاعدة المعروفة ، المبرهن عليها فى محلّه إنّ كلّ مجرّد قائم بذاته عقل و عاقل و معقول بذاته . فلا يمكن تحقّق العاقليّة لها فى مرتبة ذاتها ، من جهة فقد شرطها ، فلابدّ أن تتحقّق فى مرتبة ذات النّفس ، الّتى هى محلّها .

قلت : لمّا تسلّمت تحقّق المعقوليّة لهذه الصّور ، مع قطع النّظر عن النّفس ، حقّ القول عليك أن تصدّق بقيامها بذاتها . لأنّها ، لو كانت قائمة بغيرها ، لم تتحقّق المعقوليّة لها فى مرتبة ذاتها . مع قطع النّظر عن كلّ شيء غير ذاتها . لأنّ شرط العاقليّة بناء على ما تصوّرته ، القيام بالذّات . فهذه الصّور لايمكن أن تكون عاقلة لذاتها ، فيجب أن يكون عاقلها شيء آخر ، حتّى يمكن أن تتّصف بالمعقوليّة ، لمكان التّضايف بين العاقليّة و المعقوليّة ، و إذاً كانت معقولة لغيرها ، لا لذاتها ، مع أنّها ، لو كانت معقوليّتها فى ضمن عقل الغير لها ، لم تكن مع قطع النّظر عن الغير متّصفة بها ، هذا خلف .

فإن قلت : لانسلّم أنّ هذه الصّور معقولة بذاتها . لأنّ شرط المعقوليّة التّجرّد عن المادّة ، كما سلّمت . و هذا التّجريد و الانسلاخ لايحصل لهذه الصّور ، إلّا بتجريد مُجرّد ، و تعرية مُعرّ إيّاها عن أرجاس الموادّ و غواسق الهيولى . و ليس المُجرّد هنا إلّا النّفس . وهذا التّجريد و التّعرية منها ، إيّاها ، ليس إلّا فى ضمن معقوليّتها إيّاها ، بل هو بوجه عين عقلها لها ، فكيف يمكن أن تتّصف بالمعقوليّة مع قطع النّظر عن النّفس حتّى تثبت العاقليّة لها بذاتها ؟

قلت : أمّا أوّلاً : إنّا نتكلّم على الكلّيّات ، قبل الكثرة ، بأحد معانيها المفاضة [1] على النّفس من المبدء الفيّاض ، من دون عمل منها . و ثانياً : قد عرفت أنّ تجريد النّفس إيّاها علّة إعداديّة لحصول المعقوليّة لها ، لا علّة إيجاديّة ، و أنّها ، بعد ما حصلت ، لايحتاج فى اتّصافها بها إلى عمل من النّفس ، و لا إلى ملاحظة عاقليّة النّفس أصلاً ، كما ثبت فى المقدّمة الثّانيّة . فبضميمة باقى المقدّمات يثبت المطلوب ، فتدبّر !

١ ـ أى : «الكليات المفاضة» .

فإن قلت : الحاصل من الأشياء فى النّفس ليست إلّا المهيّات المحضة ، و المفاهيم الصّرفة السّرابيّة ، الّتى ليست هى ، من حيث هى ، إلّا هى . و أنّىٰ لها النّوريّة ، الّتى هى ملاك التّعقّل ؟ مع أنّه قد ثبت أنّ ملاك التّعقّل نحو من الوجود . و هذا الملاك ليس متحقّقاً للمفاهيم السّرابيّة ، و المهيّات الجوازيّة ، إلّا بوجود النّفس ، أو إيجادها . فهى العاقلة لها ، وهى معقولة أيضاً فى ضمن عقلها إيّاها .

قلت : ليس مرادالقائلين بحصول المهيّات الكلّيّة فى النّفس ـ عند تعقّلها لحقايق الأشياء ـ لا وجوداتها العينيّة ، أنّها منفكّةً عن كافّة الوجودات ، متحقّقة فى النّفس . فإنّ ذلك ممّا لا يعقل أصلاً . بل مراد القائلين بقيام الصّور بالنّفس و حلولها فيها ، أنّ عند إدراك النّفس لحقايق الأشياء يحصل فى النّفس أعراض نفسانيّة ، قائمة بالنّفس بمنزلة الكيفيّات الخارجيّة ، تلك الصّور مُظهرة لتلك المهيّات ، و وجودها فى النّفس . و المتّصف بالمعقوليّة ، حقيقةً . ذاك الوجود النّورىّ التّجردىّ ، لا تلك المهيّات الموجودة بها . و تلك الوجودات النّوريّة لا شكّ فى اتّصافها بالمعقوليّة ، فى حدّ ذاتها ، و إلّا لم تصر سبباً لكون النّفس عاقلة إيّاها ، بل ، لو سئلت الحقّ ، أنّ هذه الصّور مُعطية للعاقليّة ، كما أنّها معقولة بذاتها ، فيجب أن تكون عاقلة بذاتها أيضاً ، حتّى تصير هى بسببها عاقلة ، و بذلك يثبت الإتّحاد الّذى ادّعيناه بضميمة المقدّمات السّالفة ، فتدبّر !

مع أنّ هذه المفاهيم ، لمّا كانت فانية فى وجود النّفس و ظهورها ، و قائمة بفيضها الأقدس ـ و قد تقرّر أنّ تركيب المهيّة مع الوجود اتّحاديّة ـ فبذلك يثبت الاتّحاد أيضاً .

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى هذا المقام . و لكن الحقّ أنّ هذه المقدّمات ، إنّما تثبت الاتّحاد بالمعنى الّذى أفاده صدرالمتألّهين ، لو كان المعقول صورة نوريّة إدراكيّة ، قائمة بذاتها مجرّدة عن الكونين ، مبرّاة عن الإقليمين ، معرّاة عن الحضرتين ، لا المفاهيم الكلّيّة السّرابيّة . وقد حقّقنا ذلك فى تعليقاتنا على الأسفار ، فتأمّل فى أطراف ماذكرناه

حتّی یتّضح لک جلیّة الحال !

قوله : «**هو أنّ الموجود فی الخارج و الموجود فی الذّهن**» الخ ۳/۳۳ .

أقول : ناهیک فی ذلک قولهم : «أنّ أنحاء الوجودات أربع ، وجود فی الخارج و وجود فی الذّهن » الخ ، وأیضاً الوجود الذّهنیّ و الخارجیّ یشترکان فی أنّ کلّ واحد منهما وجود للمهیّة المحفوظة فی کلیهما الموجودة بهما ، إلّا أنّ أحدهما یترتّب به علی المهیّة آثارها و الأخر لیس کذلک . فوزانهما فی کیفیّة تحقّق المهیّة بهما واحد ، مع أنّه لو کانت الصّور الحاصلة فی مرآة النّفس أعراضاً ، قائمة بها ، لم یکن لحقایق الأشیاء وجود فی صفحة الأنفس ، کوجودها فی صفحة الآفاق ، إذ لیس الخارج موضوعاً ، ولامادّة للأشیاء الخارجیّة . بل الموادّ ، و الموضوعات ، و الصّور ، و الأعراض القائمة بها ، کلّها حاصلة فی الخارج ، بمعنی کونها مرتبةً من مراتبه ، لا أشیاء فی حالها .

فإن قلت : فرق بین وجود الأشیاء فی الخارج ، و بین وجودها فی النّفس . لأنّ وجودها فی الخارج ، بکونها مرتبة من مراتبه . لأنّ المراد بالخارج لیس شیئاً یکون کالظّرف ، بالنّسبة إلی الموجودات فیه . بل المراد به الوجود الّذی یترتّب به علی الأشیاء آثارها ، المطلوبة منها : من الوجودات الخارجة عن موطن النّفس الإنسانیّة ، و غیرها وهذا بخلاف الوجود الذّهنیّ ، فإنّ المراد به الوجود فی مشاهد النّفس الإنسانیّة ، و مواطنها الإدراکیّة . و هذا لایمکن ، إلّا بالحصول فیها و القیام بها . و بالجملة : کونها موضوعة ، بالنّسبة إلی تلک الصّور ، ملحوظٌ فی حصولها فیها و القیام بها ، و ذلک بخلاف وجودها فی الخارج .

قلت : ما ذکرته ممّا یؤکّد الاستدلال ، و یؤیّد [1] ما ادّعیناه : من کون معنی وجود الأشیاء فی حضرة النّفس ، کونها مرتبة من مراتبها ، کما فی الخارج . لأنّه ، کما أنّ الوجود [2] فی خارج النّفس ، کون الموجود فیه مرتبة من مراتبه ـ من أجل أنّ المراد

۱ ـ و انما جعل ذلک مؤیداً لما أفاده ؛ لانه ، مقنع للعقل المنور ، و لا یکفی لاقناع أبناء الجدل و الجدال و أصحاب الاهواء و الاحوال ، منه ، ره.

۲ ـ الظاهر : «کما أن معنی الوجود فی خارج النفس . . .»

به الوجود ، الّذى يترتّب به على الشّىء آثاره ـ كذلك يجب أن يكون معنى الوجود فى النّفس كون الموجود فيها مرتبة من مراتبها : من جهة أنّ المراد بالوجود الذّهنىّ ، و النّفسىّ ، وجود لا يترتّب به على الموجود به آثاره المطلوبة ، وخواصّه المرغوبة منه . وهذا ممّا لايمكن ، إلّا بأن يكون الوجود للنّفس ، لا للشّىء المتقرّر لديها . لأنّه لوكان الوجود وجوداً للمهيّة الموجودة فى النّفس بالذّات ، لامتنع أن لايترتّب به عليها آثارها سيّما على أصالة المهيّة ، و اعتباريّة الوجود . لأنّه ، على هذا يكون ذلك الوجود وجوداً خارجيّاً لها . والنّحو الواحد لوجود المهيّة الواحدة ، ممّا لا يمكن أن يختلف فى ترتّب الآثار و عدمه . و هذا بخلاف مالوكان الوجود للنّفس . لأنّه يمكن أن لايترتّب على الموجود به بالعرض آثاره المطلوبة . من أجل عدم تحقّقه بالتّحقيق الخاصّ به ، فتدبّر !

قوله : «**أنّ الذّهن أى النّفس النّاطقة**» الخ ۶/۳۳.

أقول : الذّهن ، قد يطلق و يراد به : قوّة للنّفس ، تتحرّك[1] بها فى مراتب الصّور الحاصلة فيها ، لأجل تحصيل المقدّمات المنتجة للمطلوب ، أو للإجزاء المحصّلة للحدود. وقد يطلق و يراد به : النّفس . و لمّا كان مشتركاً بين الأمرين ، وكان المراد منه ، هنا ، المعنى الثّانى ، فسرّه بها ، لإبانة ما هو المقصود منه .

قوله : «**ثم أنّ مراد القائل باتّحاد المدرك**» الخ ۷/۳۳ ـ ۸ .

المراد ، من التّجا فى عن المقام ، إلقاء النّفس لمقامها الشّامخ ، الرّفيع الأعلى ، الّذى هو مقام تجرّدها ، و بساطتها الأمريّة ، و سذاجتها الوجوديّة ، و عنديّتها عند مليك مقتدر ، و نزولها عنه ذاتاً ، فى مرتبة الموجودات الخارجيّة و الماديّة ، و الذّوات المنهمكة فى الحركة و الزّمان ، و التّغيّر و الدّثور ، و الزّوال و التّجدّد : بناءً على ما توهّمه بعض ، من أنّ المراد للقائل بالاتّحاد ، اتّحاد النّفس مع المعلوم بالعرض ، الّذى هى الموجودات العينيّة . أو النّزول بذاتها فى مرتبة الصّور التّفصيليّة العقليّة ، أو الخياليّة

۱ ـ أى : «تتحرك النفس بها».

و الحسّيّة . لأنّها ، و إن كانت من صقع النّفس ، إلّا أنّها من مراتبها ، الّتى دون مقام شامخها الأمرىّ و الخفىّ و الأخفى . فالمراد من اتّحاد تلك الصّور بها ، هو ما أفاده ، قدّه ، بقوله : «بل يستعمل ذلك» الخ.

و نظير هذا المقام ، معبّر عنه فى الواجب ، تعالىٰ ، فى عرف العارفين ، بمقام رؤية المفصّل مجملاً . و مقام التّعيّن الأوّل ، و البرزخيّة الأولىٰ ، و حقيقة الحقايق . و يمكن أن يكون المراد منه مرتبة غيب مغرب النّفس ، و نفس حقيقتها البسيطة الوجوديّة السّاذجة ، من دون ملاحظة شيء أصلاً . فإنّ هذه المرتبة أيضاً ، لكونها مرتبة بساطتها الوجوديّة ، و صرافتها المحضة ، كلّ الوجودات و الحقايق ، الّتى دونها . إلّا أنّها ليست مقام مشاهدة المدركات ، لاجمعاً ، و لا تفضيلاً . فلا يمكن عدّها من مراتب الإتّحاد اللّهمّ ، إلّا أن يكون المراد منه الانطواء المذكور فى كلامه ، أو يكون المراد من الاتّحاد الوحدة الصّرفة ، كما صرّح به فى الحاشية ، لا الاتّحاد المصطلح . بل الحقّ أنّه ، فى جميع المراتب . وحدة ، لااتّحاد . كما لا يخفى .

قوله : «كانطواء» الخ ۱۰/۳۳.

و لأجل هذا الانطواء ، قالوا : العقل البسيط الإجمالىّ ، خلّاق للصّور التّفصيليّة. فإنّه ، لولا اشتمالها فى حدّ ذاتها على تلك الصّور بنحو أعلى ، أى : بنحو البساطة الصّرفة من غير لزوم كثرة ، و تعدّد نسب هذا الانطواء ، ولالزوم اتّصافها بأحكامها و خواصّها و آثارها ، الّتى هى من لوازم وجوداتها الخاصّة الفرقانيّة ، كاشتمال الملكة البسيطة ، الحاصلة لها فى علم من العلوم ، على المسائل و أجوبتها ، لما صارت خلّاقة لها و موجدة لتفاصيلها فى مرتبة ظهورها بالفيض الأقدس النّفسيّة . و المراد بهذا الانطواء انطواء وجوداتها و فعليّاتها فى وجودها البسيط و فعليّتها الصّرفة ، لاظهور مهيّاتها فيها. لأنّها مقامٌ لا اسم ، ولارسم ، ولا تعيّن للنّفس فيه . بل ظهورها إنّما هو فى مرتبة الواحديّة الأسمائيّة لها ، الّتى هى مقام ظهورها بصور أسمائها و صفاتها . نعم ، تلك المهيّات أيضاً منطوىّ البساط ، و مقبوضة الأيدىّ فى هذه المرتبة ، و متّحدة بها كاتّحاد اللّا شيء مع

الشّيء . لأنّها ، لمّاكانت لامتحصّلة صرفة و مبهمة محضة ، تتّحد مع الوجود ، الّذى هو متحصّل خالص ، و فعليّة ساذجة ، و تفنى فيه بحيث يصحّ أن ينتزع منها كمالاتها على النّحو الّذى يليق بهذه المرتبة الشّامخة الرّفيعة ، لكن لا بحيث يظهر فيها رسومها ، و أسمائها و تعيّناتها و حدودها .

قوله : «**و ثانيها فى مقام الوحدة فى الكثرة**» الخ ۱۱/۳۳.

أى : مقام ظهور النّفس ، بوحدتها الذّاتيّة ، و تجلّيها بالتّجلّى الجمعىّ ، الوحدانىّ النّورىّ ، المعبّر عنه بالفيض الأقدس ، على ذاتها ، بصور أسمائها و صفاتها علماً ، لاوجوداً . فالمراد من الوحدة وحدة النّفس ، من جهة أمرهاالواحدة ، و تجلّيها الوحدانىّ . و من الكثرة مراتب ذاك الفعل الوحدانىّ ، و الفيض النّورىّ ، و التّجلّى الأحدىّ من العقليّة ، و الوهميّة و الخياليّة و الحسّيّة .

قوله : «**انبسط على كلّ المدركات**» الخ ۱۱/۳۳ - ۱۲ .

أى : كانبساط نورالشّمس على مراتب أشعّتها ، لا كانبساطه على الأجسام المظلمة الحاصلة قبل انبساطه . و بالجملة : الانبساط الّذى يتحصّل المنبسط عليه بنفس ذلك الانبساط ، لاقبله بانبساط آخر منها ، أو من غيرها . اللّهمّ ، إلّا باعتبار تقدّم قوّتها على المدركات ، الّتى هى بعد الكثرة ، فتأمّل !

قوله : «**بلا تجافٍ**» الخ ۱۲/۳۳.

أى : عن مقام غيبها المغرب ، و مرتبتها الّتى لااسم ولارسم لها بحسبها ، المعبّر عنها بمقام السّر والخفىّ والأخفى ، وإلقائها لهذا المقام الشّامخ الرّفيع . لأنّ تجافيها عن تلك المرتبة ، الّتى هى مرتبة ذاتها لايمكن ، إلّا بانعدام حقيقتها وصيرورتها ، موجودة بوجود آخر ، دون وجودها الذّاتىّ الأصلىّ . لما عرفت : من أنّ كلّ مرتبة من مراتب الشّدّة والضّعف مقوّم لدرجات حقيقة الوجود ، و مراتبها النّوريّة الوجوديّة ، بمعنى ما ليس بخارج عنها . مع أنّه ، لايتصوّر هيهنا مادّة مشتركة ، وعلى فرضها لايمكن الحركة الانتكاسيّة فى مراتب الوجود ودرجاته . لأنّها متحرّكة بذاتها إلى غاياتها الذّاتيّة ، وكمالاتها الطّوليّة .

والحركة التّسفليّة فى المراتب الطّوليّة مستلزمة لاجتماع النّقيضين والمتنافيين، أو لانعدام المتحرّك أصلاً و رأساً. مع أنّك قد عرفت: أنّه، لايزيدها كثرة العطاء إلّا جوداً وكرما، ولا ينقص منها ولا يزيد عليها من حيث كمالها الذّاتىّ، من جهة تلك الإفاضة والإجادة، شىء أصلاً.

قوله: «**بل كلّ مدرك**» الخ ١٢/٣٣.

فإنّ ذلك الاتّحاد، كما عرفت، إنّما يكون بالاتّحاد مع فيض النّفس وظهورها. وهو لكونه رفيع الدّرجات، ذا العرش المجيد، له فى كلّ يوم، بل آنٍ من الأيّام والآنات الرّبوبيّة، والإلهيّة والدّهريّة والزّمانيّة، تشأنات و تجلّيات. وله فى كلّ شأن ظهورات و بروزات، يتّحد فى كلّ منها مع مهيّة من المهيّات، و مفهوم من المفاهيم، و يتعيّن بتعيّن من التّعيّنات. فيصير تارةً معقولاً، و تارةً موهوماً، و تارةً متخيّلاً، أو محسوساً.

قوله: «**حتّى المعقول متّحد مع**» الخ ١٣/٣٣.

لمّا كانت النّفس فى الإدراك التّعقّلى مستكفية بذاتها و باطن ذاتها، والمعقولات المرسلة الكلّيّة مشابهة لجوهر ذاتها، و مجانسة لحقيقتها المجرّدة الأمريّة، كان حسبان اتّحادها مع حقيقتها النّوريّة، فى مرتبة ذاتها ومقامها السّرّ و الخفىّ والأخفى، أقوى من حسبان الاتّحاد، فى مرتبة إدراكاتها الوهميّة و الخياليّة والحسّيّة. وكان هذا الظّن أيضاً من بعض الظّن، حيث أنّ مرتبة غيب مغرب ذات النّفس و حقيقتها المجرّدة اللّاهوتيّة وحضرة أحديّتها الذّاتيّة، ممّا لااسم لها، ولارسم، ولا نعت لها، ولا وصف، ولاخبر لشىء، ولا أثر، ولاظهور للمفاهيم الكلّيّة والمعقولات المرسلة أصلاً. لأنّها مقام ظهورها بالصّرافة الوجوديّة، والسّذاجة الذّاتيّة، واللّا بشرطيّة المقسميّة، و انمحاء كافّة التّعيّنات وقاطبة الأسماء والرّسوم.

فإن قلت: لمّا تقرّر فى ألسنة الحكماء ـ المستشرقين، بأنوار عالم الجبروت، و إشراقات قواهر أعلون الملكوت ـ أنّ النّفس ومافوقها إنّيات صرفة ووجودات محضة، وتطابقت

ألسنة جماهير حزب الحكمة وآل المعرفة ، على أنّ صرف الوجود صرف كمالات الوجود ، وأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وتمامها ، فيجب بحكم سالف هذه المقدّمات ، وقاصف هذه الأصول ، أن تكون النّفس فى مرتبة ذاتها وجوهر حقيقتها ، واجدة لحقيقة كلّ معقول ، وجامعة لإنيّة كلّ موجود ، يمكن أن يناله الحسّ ، أو العقل بكنه جوهر ذاته ، وتخوم قوام هويّته ، بنحو أبسط و أعلى ، أى : بنحو الأتّحاد مع ذاتها المرسلة ، لا بنحو الانضمام إليها ، بعد قوام جوهر ذاتها و حقيقتها ، وإلّا لم تكن واجدة لها فى قرار مكين الذّات ، وغيب غيوب الحقيقة .

قلت : نعم ، لكن ذلك الوجود والوجدان ، إنّما هو بانطواء بساط الوجودات ، وانمحاء تشخّصات الكثرات فى وجودها البسيط السّاذج ، و اندكاك جبال الإنيّات تحت سطوع نور شمس ذاتها ، الّتى ليس لها فى الخارج و الذّهن شبيه ولا نظير ـ كما قال المولوىّ القيّومىّ :

شمس در خارج اگر چه هست فرد
می‌توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از أثیر
نبودش در ذهن و در خارج نظیر

ـ لا بظهور المفاهيم المرسلة ، والكلّيّات الماهويّة ، فى هذا الموطن الشّامخ والحضرة الرّفيعة الإلهيّة ، بنحو الكثرة والتّفصيل ، واتّحادها بكثرتها مع الجوهرة البسيطة النّفسيّة . وبالجملة : هذا الانطواء باعتبار مقام الكثرة فى الوحدة ، ومن جهة العقل البسيط الإجمالىّ ، وانمحاء وجودات العقول التّفصيليّة ، وانطواء إنيّاتها فيه ؛ ـ وكما أفاده بقوله «أحدهما» الخ . وما أفاده هنا ، إنّما هو ، بحسب مقام الوحدة فى الكثرة والظّهور ، بكثرة المفاهيم والأسماء والرّسوم ، وحضرة الواحديّة النّفسيّة ، الّتى هى مقرّ مجيء الكثرة ، كم شئت ، وبما شئت ، والتّجلّى بحقايق المعقولات المرسلة ، والمهيّات الكليّة ، فتدبّر تعرف !

قوله : « **لامعه فى مرتبة السّرّ والخفىّ** » الخ ۱٤/۳۳.

أقول السّرّ فى اصطلاحهم، قد يطلق: على فناء ذات النّفس فى ذات الحقّ تعالى، والخفىّ: على فناء صفاتها، والأخفى: فنائها عن الفنائين، وقد يطلق على مقام قرب الفرائض و النّوافل، و الفناء عن القُربتين، و بالجملة، مقام «أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى». وقد يطلق السّرّ: على الوجود المُفاض على كلّ شىء، أو الحصّة، التى للنّفس، من الفيض الإطلاقىّ المنبسط على هياكل الأشياء، المسمّى عندهم بالفيض المقدّس. وقد يطلق على معان أخرى، مذكورة فى مقارّه.

والمراد منها[1] هنا: حاقّ ذات النّفس، و مرتبة غيب غيوبها، وحضرة أحديّتها الذّاتيّة، وظهورها بالوحدة الصّرفة، و الأحديّة المحضة، والبساطة السّاذجة، ومقام مغرب ذاتها وصفاتها الذّاتيّة الإطلاقيّة، من جهة كونها عين الواحد، لا من جهة كونها نعت الواحد. فالأخفى حاقّ ذاتها. ومرتبتها الّتى: لا اسم لها ولا رسم. والخفىّ مقام أحديّتها الذّاتيّة، اللّا بشرطيّة. والسّرّ أحديّتها، البشرط اللّائيّة.

وبعبارة أخرى: الأخفى نفس ذاتها الصّرفة، وحقيقتها السّاذجة، من دون لحاظ شى أصلاً، والخفىّ لحاظ ذاتها من حيث كونها لذاتها، فحسب، وظاهرة بذاتها لذاتها، من دون ظهور آخر أصلاً. و السّرّ مقام عقلها البسيط الإجمالىّ، و مرتبة أحديّتها السّاذجة، البشرط اللّائيّة، وظهورها بصفة الوحدة الصّرفة، والتّجرّد المحض، وسلب المادّة و النّقائص المادّيّة. أو السّرّ مقام أحديّتها. والخفىّ مقام ذاتها مع أسمائها، الذّاتيّة، من جهة كونها عين الواحد. والأخفى مقام غيب مغرب ذاتها، وكنه حقيقتها.

وقيل أنّ المراد من الجميع شىء واحد، هى مرتبة غيب ذاتها وهويّتها المغربيّة الإلهيّة، وحاقّ حقيقتها الأمريّة.

وقيل: الأخفى مقام إلهيّتها و ربوبيّتها، والخفىّ جهة لاهوتيّتها، والسّرّ جهة جبروتيّتها، والمعقولات المرسلة متّحدة بها فى مرتبة ظهورها، بالدّهريّة الأيمن، الأعلى، والملكوتيّة الرّفيعة العليا.

---

١ - «منه»، خ ل.

وقيل : الأخفى حاقّ ذاتها ؛ و الخفىّ مقام غنائها عن العالمين . والسّرّ مقام فيضها الأقدس الأنفسىّ . والمعقولات المرسلة متّحدة بها فى مرتبة فيضها المقدّس .

وقيل : الأخفى مقام طرح الكونيّين ، والفناء عن الحضرتيّن ، و الخفىّ انمحاء الصّفات ، و السّرّ انمحاق مطلق التّعيّنات ، وانطماس رسوم الخلقيّة .

وقيل : السّرّ مقام الجمع ، والخفىّ حضرة جمع الجمع ، والأخفى غيب مغرب ذاتها ، الصّرفة .

وقيل أقوال أخرى ؛ « ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ ، هُوَ مُوَلّيها »[1] .

قوله : « **وسنخ باق كالنّفس** » الخ ۱۷/۳۳ .

أقول : إنّما قال ، « كالنّفس » ، لأنّ الكلام فى اتّحاد المدرِك بالمدرَك ليس مخصوصاً بالنّفس وحدها ، بل يجرى فى كلّ مدرِك بالنّسبة إلى كلّ إدراك ، حتّى أنّ القائلين باتّحاد العاقل بالمعقول ذهبوا إليه فى علم الحقّ ، تعالى ، بالأشياء ، قبل ايجادها فى صفحة الأنفس والآفاق . والمراد ، من الاتّحاد فى الجميع ، واحد ، هو ما أشار إليه ، قدّه ، من انطواء الكثرة فى الوحدة ، وظهور الوحدة فى الكثرة ، واتّحاد المدرَكات مع النّور الفعلىّ للمدرِك فى المقام الثّانى ، فالأصل المحفوظ فى كلّ إدراك ، عند الظّهور بالنّور الإدراكىّ ، ذات المدرِك ، بوحدتها السّعيّة الإطلاقيّة ، فيكون الكاف تمثيليّة .

ويمكن أن يكون الإتيان بها للإشارة إلى عدم انحصار الأصل المحفوظ فى النّفس ، بل مشيّتها السّارية ، ونورها الفعلىّ ، من حيث أصل حقيقتها الظّاهرة فى جميع المراتب ، أصل محفوظ وسنخ باق بالنّسبة إليها . وكذلك باطن ذات النّفس ، الّذى هو العقل الكلّىّ ، وباطن باطن ذاتها ، الّذى هو من ورائهم محيط ، هو « خَيْرٌ حَافِظاً وَهُوَ أَرْحَمُ الرّاحِمين »[2] . وجعل كلمة الكاف للتّشبيه ، أيضاً ، ممكن ، بأن يكون المراد من السّنخ الباقى ، التّجلّى الذّاتىّ والصّفاتىّ للنّفس ، الذّى هو روح التّجلّى الفعلىّ وأصله ، وهو

---

۱ - البقرة (۲) ، ۱٤۸ .

۲ - يوسف (۱۲) ، ٦٤ .

كالنّفس من جهة اتّحاده التّام معها .

قوله : « **وأمّا المفاهيم، فهى مثار الكثرة** » الخ ١/٣٤.

إن قلت : قد تقرّر فى مقارّه، أنّ الاتّحاد المتصوّر، الّذى يصدّقه العقل المضاعف، ولايكذّبه الوجدان الصّحيح الصّريح، من الأقسام الأربعة، أو السّتّة للاتّحاد، هو اتّحاد اللّامتحصّل مع المتحصّل. ومعلوم أنّ اللّامتحصّل، بناء على المذهب الفحل والرّأى الجزل، منحصر فى المفاهيم والمهيّات الكلّيّة الإبهاميّة المنطقيّة. ففى كلّ موطن وموقف، قيل باتّحاد المدرِك مع المدرَك، يجب أن يكون بلحاظ المفاهيم و المهيّات، لابلحاظ الوجودات والفعليّات، فكيف التّوفيق بينه، وما أفاده هو، قدّه، هنا، مخالفاً لما أفاده فى سائر المقامات؟

قلت : لامنافاة بينهما أصلاً. لأنّ مراد القائل بالاتّحاد ليس اتّحاد المفهوم والمهيّة مع الوجود، بأن يصير المفهوم والمهيّة وجوداً إذ ذلك، ممّا يمتنع عقلاً، ولايتفوّه به جاهل، فضلاً عن العاقل. لأنّ سنخ المهيّات، والمفاهيم مباين مع سنخ الوجود، فكيف يمكن القول بصيرورة أحدهما عين الآخر. بل المراد منه، أن يصير المفهوم فانياً فى الوجود، وتابعاً له فى الموجوديّة والتّقرّر، و منتزعاً عنه ومنجعلاً بجعله، وظاهراً بتبع ظهوره على تقدير مجعوليّته، مع بقاء البينونة العزليّة بينهما. فإنّها[1] مثار الكثرة والبينونة بذاتها وحقيقتها. فهى فى عين موجوديّتها بنور الوجود، وفنائها فى حقيقته النّوريّة البسيطة، وجمع شتاتها، وربط متفرّقاتها، وانجبار كثرتها ونقصانها، بوحدة الوجود، باقية، من حيث ذاتها وحقيقتها، على ظلمتها الأصليّة وكثرتها بينونتها الإنّى[2] كما قيل : سيه روئى ز ممكن در دوعالم الخ.

و بالجملة المراد من ذلك الاتّحاد اتّحاد المهيّات فى الوجود، لا فى المفهوم، ولا انقلابها إلى الوجود، كما لايخفى. قال، قدّه، فى الحاشية: « ولك أن تجعل العقول التّفصيليّة » الخ. أى : تجعل المراد من قوله : « كانطواء العقول التّفصيليّة » الخ، النّفوس البالغة إلى

١ ـ أى : « المهيات » .

٢ ـ « الذاتية » ، خ ل.

حدّ العقل بالفعل، وبالعقل البسيط الإجمالىّ ، العقل الفعّال ، المفيض لمرتبة العقل بالمستفاد على النّفوس الإنسانيّة ، فإنّه أصل النّفوس الإنسانيّة والعقول البالغة إلى المرتبة المذكورة، ومبدئها ومقوّمها . و هى منطوية فيها ، كانطواء الفرع فى الأصل ، والمعلول فى العلّة . أو تحمل العقول التّفصيليّة على العقول المفارقة ، أى : أرباب الأنواع ، والعقول العرضيّة والتّفصيليّة : على العقل الكلّىّ ، أى : العقل الأوّل ، أو مطلق الكلّيّة الطّوليّة ، فإنّها أيضاً أصل العقول العرضيّة ، ومبدئها . فإنّها صادرة عنها بجهاتها المشاهديّة والحبّيّة والقهريّة والذّليّة والإشراقيّة ، و نحوها ، و إنّما حمله على ذلك ، لأنّ من القائلين بالاتّحاد من ذهب إلى أنّ النّفس فى إدراكها للصّور العقليّة تتّحد مع العقل الفعّال ، ومراده من الاتّحاد أيضاً ، هو الاتّحاد مع الوجود الرّابطىّ والإضافة الإشراقيّة النّوريّة للعقل الفعّال . أو انطواء وجودها فى وجوده الجمعىّ البسيط ، ونقطة رأس مخروطه الرّفيع الأعلى ، بنحو الوحدة والبساطة ، كانطواء الصّور العقليّة التّفصيليّة فى العقل البسيط الإجمالىّ فى كتاب النّفس . فأراد أن يشير إلى أنّ مأخذ القولين واحد ، و مآلهما إلى أصل فارد .

وقال أيضاً فى الحاشية : « وممّا يؤيّد ذلك التّبدّلات » الخ . إنّما جعلها مؤيّدة ، لأنّ الدّليل النّقلىّ ، القابل للتّأويل ، لايصير دليلاً فى العقليّات ما لم يعاضده الدّليل العقلىّ ، أولاينافيه .

إن قلت : تصحيح ماورد فى هذا الباب ليس بمنحصر فى الذّهاب إلى اتّحاد العاقل بالمعقول ، بل يمكن تصحيحه مع القول بالعلم الارتسامىّ . وذلك ، بأن يجعل ملكة اتّصال النّفس بالعقل الفعّال ، المفيض لهذه الصّور ، بعون الله و حوله و قوّته ، باقية عند ارتحال النّفس إلى عالم الملكوت ودارالقرار . فيفيض عليها صور تلك المعقولات ، أو تنحفظ فيها صورها ، من جهة بقاء ذاك الاتّصال و الارتباط الوجودىّ ، فتصير جهاتاً لخلّاقيّة النّفس لما يناسب تلك الصّور ، من النّعيم السّرمدىّ ، أوالعذاب الأبدىّ .

قلت : أوّلاً ، الصّور المفاضة ، من العقل الفعّال على النّفوس الإنسانيّة ، بعد

ارتحالها إلى عالم الملكوت ، ليست ممّا يناسب نشأة الحركة و الزّمان ، و الموجودات الغير القارّة ، حتّى تصير منشاء لخلّاقيّة النّفس ، بالنّسبة إلى الصّور المذكورة ، بل المفاض منه ما يناسب جوهر ذاتها ، من الكلّيّات الثّابتة[1] . وثانياً ، لولم تصر تلك الملكات ذاتيّة للنّفس ، وجوهريّة لها ، ولم تتّحد بما ذكر من الصّور ، لم تكن ملائمة لجوهر ذاتها وسنخ حقيقتها ، بحيث تتنعّم أو تتعذّب بها ، ذاتاً وحقيقة وأيضاً ، لم يتحقّق سبب خلود لها فى العذاب الأبدىّ والعقوبة السّرمديّة . لأنّها ، إذا كانت تلك الملكات عرَضيّة ، وكلّ عرضىّ يزول ، والقسر الدّائم غير جائز فى العناية الرّبانيّة ، فيجب زوال موجب العذاب ، والأوْل إلى الرّحمة الأزليّة الإلهيّة . بل يمكن أن يجعل هذا الأمر دليلاً آخر على إثبات الحركة الجوهريّة ، واتّحاد العقل بالمعقول ، فافهم ، « وَلاتَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ »[2] . ولنا حاشية مبسوطة فى هذا الباب ، ذكرناها فى تعليقاتنا على الأسفار ، فليراجع إليها .

فإن قلت : قد أفاد صدر متألّهة الإسلام فى الأسفار ، فى الفصل الّذى عقده لبيان كيفيّة ربط الحادث بالقديم ، ما ملخّصه : أنّ كثيراً من الأشياء ليس معقوله مشاكلاً مع محسوسه ومتخيّله . وذلك ، مثل الزّمان ، والحركة ، والمقدار ، وأمثالها . حيث أنّ المعقول منها كلّىّ باتّ ثابت ، ليس مصداقاً لعدم القرار ، و التّجزّىّ ، والتّجدّد ، والتّصرّم ، بالحمل الشايع ، بل لو سألتَ الحقّ : جميع الوجودات الشّخصيّة والهويّات الوجوديّة ، حكاياتها الذّهنيّة وصورها الإدراكيّة ، لاتطابق مع المحكىّ عنها فى الآثار والأنوار ، حيث أنّ الوجود العينىّ ، والتّقرّر الخارجىّ ، ممّا لايمكن حصولها ـ بهويّاتها العينيّة ، وحقايقها الخارجيّة ، المتقرّرة فى صفحة الآفاق ـ فى صفحة النّفس . فكلّ ما يحصل منها ، فى مدارك النّفس ومجاليها الإدراكيّة . لايشاكلها فى الاثر ، ولايوافق الخبر الخبر ، و إن طابقها فى المهيّة . وعلى ماحقّقه ، قدّه ، لاتكون الصّور الإدراكيّة ، الحاصلة من تلك الأمور ، متّصفة بالتّجدّد والدّثور والّلاقرار ، حتّى يصحّ ما أفاده ، قدّه ، من

١ ـ « من الصور الكلية الثابتة القارة » ، خ ل .

٢ ـ الاعراف (٧) ، ٢٠٥ .

صيرورة التبدّل والتجدّد ، ذاتيّاً للنّفوس المدركة لتلك الصّور ، بالبيان الّذى أفاده فى الحاشية .

قلت : أوّلاً ، ما أفاده صاحب الأسفار ، قدّه ، إنّما هو فى المدركات العقليّة ، لا الحسيّة والخياليّة ، كما صرّح به فى ذلك الفصل . والقائل بالاتّحاد ، إنّما يقول به فى جميع الإدراكات النّفسانيّة ، إلّا أنّه ، لمّا كانت نشأة النّفس النّاطقة ، والكلمة الإلهيّة ، و الرّوح الأمرىّ ، من حيث أمريّتها وتجرّدها التّام الكامل ، غير ملائمة للخياليّات و الحسّيّات ، وهى بالنسبة إليها بالمنظر الأعلى والأفق الأرفع ، جعلت خلّاقة فعّالة بالنّسبة إليها . وذلك بخلاف العقليّات ، الّتى هى فى أفق النّفس و مشاكلة مع ذاتها المرسلة الكلّيّة . فلذلك ذهبوا إلى اتّحادها معها ، من جهة المجالسة الذّاتيّة ، والمشاكلة الوجوديّة . و إلّا ، فالخلّاقيّة الإيجاديّة لاتتحقّق بدون تقرّر أصل هذه الصّور المجعولة للنّفس فى المجالى الإدراكيّة الخياليّة والحسّيّة فى حاقّ ذات النّفس وقرار مكين الرّوح : بحكم أنّ معطى الشّىء ليس فاقداً له . و إذا حصل لك التّصديق والاعتراف بأنّ الصّور الخياليّة و الحسّيّة ، الّتى تحصل فى مشاهد النّفس ، من الحركة والزّمان وأمثالها ، تصير متّحدة مع النّفس بالتّفصيل الذّى مرّ ذكره ، يظهر لك صحّة ما أفاده المصنّف ، قدّه ، كما لايخفى .

وأمّا ثانياً ، ما أفاده صاحب الأسفار ، قدّه ، لاينافى ما حقّقه المصنّف . لأنّ صيرورة تلك الصّور العقليّة ، والمهيّات الكلّيّة ، منسلخةً عن آثارها المادّيّة وحدودها الوجوديّة ، إنّما هى فى مقام انطواء كثرتها فى أحديّة النّفس ، ووحدتها ، و بحسب وجودها فى الصّقع الشّامخ العقلىّ . فإنّ وجودها فى هذا الموطن الرّفيع الشّامخ ، على ما يناسب هذا المشهد الشّريف . وأمّا فى مقام الوحدة فى الكثرة ، و بروزها عن باطن ذات النّفس فى يوم تبلى السّرائر ، فيظهر آثارها و خواصّها فى نشأة الملكوت الأسفل ، وعالم المثال الصّعودىّ ، بالصّور المناسبة لها ، والملائمة إيّاها . ذلك ، كما أنّ انطواء بساط وجودات الأشياء فى الوجود الأحدىّ القيّومىّ ، وظهورها فى الحضرة الأحديّة ، والواحديّة الأسمائيّة ،

ليس بحيث يترتّب عليها آثارها الخارجيّة الفرقانيّة . بل ظهورها فيها ، على حسب ما يناسب ذلك المقام الشّامخ ، ولكن عند بروزها فى حضرة الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانىّ ، تصير بحيث تترتّب عليها آثارها المطلوبة ، وخواصّها المرغوبة ، ويبرز ما كمن فيها من اللّوازم الوجوديّة والخواصّ النّفس الامريّة ، على حسب ماينا سب نشأة الأعيان وعالم الخارج ، فافهم ، إن كنت من أهله !

فی تعریف المعقول الثّانی و بیان الاصطلاحین فیه

قوله ، قدّه : «**غرر فی تعریف المعقول**» الخ ٢/٣٤ .

أقول : البحث عن المعقولات الثّانیة ـ الّتی لایحاذیها شیء فی الخارج ، سیّما المعقولات الثّانیة المنطقیّة . فی الفلسفة الأولیٰ ، الّتی موضوعها الموجود المطلق ، بما هو موجود ـ إمّا من جهة أنّ لها حظّاً من الوجود العینیّ ، علی ما حقّقه صدر المتألّهین ؛ قدّه ، و إمّا من جهة أنّ المراد من الموجود مطلق الموجود ، الأعمّ من الذّهنیّ والخارجیّ . و ذلک ، کما أنّ البحث عن العدم والمعدوم ، إنّما هو من جهة وجود مفهومهما فی الأذهان . مع أنّ حظّ تلک المعقولات من التّقرّر و الوجود ، أوفیٰ و أکمل من المفهومات العدمیة . لأنّها أحکام الموجودات ، و أحوالها النّفس الأمریّة ، بخلاف العدم و المعدوم ، کما هو واضح لایخفیٰ .

قوله : «**أی فی عقلنا**» الخ ١٠/٣٤ .

إشارة إلی أنّ کلمة «با» هیهنا بمعنی «فی» . فإنّه أحد معانیها ، کما أشار إلیه ابن مالک بقوله :

بالبا استعن ، و عدّ ، عوّض ، ألصق

و مثل مع ، و عن ، و فی ، بها انطق

قوله : «**و سایر موضوعات المنطق**» الخ ١٣/٣٤.

أقول : و ذلک مثل الجزئیّة و القیاسیّة ، و الاقترانیّة و الاستقرائیّة والتّمثیلیّة و نحوها .

فإن قلت : الجزئيّة المنطقيّة وصف الأشياء الخارجيّة ، و الموجودات العينيّة ، التّى هى عين التّشخّص و الهذيّة ، بمقتضى أنّ الشّىء مالم يتشخّص، لم يوجد . و هى[1] بوصف الجزئيّة ، ممّا لا يمكن أن يوجد فى الذّهن ، حتّى تعرضها الجزئيّة فيه ، فكيف جعلت الجزئيّة من المعقولات الثّانية المنطقيّة ؟

قلت : كون المفهوم ، بحيث يمتنع فرض صدقه على كثيرين ، أو لا يمتنع ، من خواصّ الموجودات الذّهنيّة . إذالمفهوم بما هو مفهوم لا يمكن أن يوجد فى الخارج . فعروض الجزئيّة و اتّصاف المفهوم بها إنّما هو فى الذّهن . و أمّا عدم إمكان حصول الجزئيّات ، بماهى جزئىّ فى النّفس ، فلا ينافى ذلك . لأنّ امتناع حصولها فيها إنّما هو بحسب هويّاتها الخارجيّة ، لا بما هى مدلولة للألفاظ ، و ما يفهم منها عند إطلاقها ، بالنّسبة إلى العالم بوضعها لها ـ و بعبارة أخرى . الحكم بامتناع فرض الصّدق على الكثرة إنّما هو على الموضوعات الحاصلة فى النّفس . فإنّ وجود الموضوع ، بما هو موضوع ، وكذا المحمول ، بما هو محمول ، وكذا الحمل و الصّدق ، إنّما هو فى موطن الأذهان ، فكذا الجزئيّة ، التّى هى عبارة عن امتناع فرض الصّدق على الكثرة ، من عوارضها الذّهنيّة ، كمالايخفى[1] . و لذا اتّصافها بها إنّما يكون عندحصولها فى الأذهان ، لافى الأعيان فمعنى كون الزيد جزئيّا : أنّه ، إذا لاحظه النّفس و ادركت مفهومه ، حكمت بأنّ مفهومه ممّا يمتنع فرض صدقه على الكثرة ، لا أنّه ، مع قطع النّظر عن حصول مفهومه فى النّفس ، يكون كذلك خارجاً ، كما لا يخفى[1] .

فإن قلت : قوله : «فى عقلنا» الخ يدلّ على أنّ قيام الأشياء بالنّفس حلولىّ عنده مع أنّه صرّح بخلاف ذلك فى مبحث الوجود الذّهنىّ .

قلت : أوّلاً ، ما أفاده هنا إنّما هو على مذاق القوم ، و ذاك التّعريف أيضاً منقول عنهم . و ثانياً ، المراد أنّ موطن العروض ، بالنّسبة إلى موضوعاتها المتّصفة بها ، إنّما هو فى العقل ، و ذلك لاينافى أن يكون حصولها فى النّفس بطريق الخلّاقيّة و الفعاليّة ،

١ ـ أى : «الاشياء الخارجية».

كما لا يخفى[1] ، فتدبّر !

قوله : «**و الجزئىّ ليس معرّفاً**» الخ ۱۵/۳٤.

أقول : و ذلك ، لأنّ التّعريف بالمهيّة ، و للمهيّة . و المهيّة إنّما تطلق على الصّور الكلّيّة ، دون المفاهيم الجزئيّة . و لأنّ التّعريف إنّما يكون بالحدود و الرّسوم ، و مقسمها : المقول فى جواب « ماهو » ، الّذى هو كلّىّ . والجزئىّ بما هو جزئىّ ، غير ممكن الحصول فى العقل . و أيضاً ، هو لدثوره و تبدّله ، لا يمكن أن يصير مقصوداً فى باب المعرّفات و التّعريفات . و أيضاً ، تعريف الكلّيّات ممّا يغنى النّفس ، عن تعريف الجزئيّات . و لكونها غالباً مرهونة بالعوارض المادّية ، الغير الملائمة لذاتك الأتمّ ، لايفيدك معرفتها كمالاً فلسفيّاً .

فإن قلت : إن كان الأمر ، كما قلت ، بأن كان السّؤال بما هو عن الكلّيّات ، فكيف جعل الحكماء النّوع مقولاً على الكثرة المتّفقة بالحقيقة ، الّتى هى الأشخاص الجزئيّة غالباً .

قلت: المسؤول عنه ، بماهوفيها ، إنّما هى مهيّاتها الكلّيّة ، وحقيقتها النّفس الأمريّة ، لاهويّاتها الشّخصيّة ، كما هو واضح جدّاً .

قوله : «**لأنّه إذا عقل عارضاً**» الخ ٦/۳۵ .

إنّما قيّده بذلك ، لأنّه قد يعقل ، من حيث هو هو ، لامن حيث كونه عارضاً لشىء ، كما أنّه قديعقل مفهوم الكلّيّة المنطقيّة ، لامن حيث عروضها للمفاهيم والكلّيّات العقليّة ، مثل الحيوان و الإنسان مثلاً . ولكنّها إذا عقلت ، من حيث كونها عارضة لاتعقل إلّا عارضة لمعقول آخر ، فتدبّر !

قوله : « **و أن لا تكون من الأمور العامّة** » الخ ۱۳/۳۵.

قال قدّه فى وجه ذلك فى الحاشية : « لأنّه إذا لم يكن عروضها » الخ . أقول توضيح ذلك أنّه ، لوكان العروض فى الخارج ، يجب أن يكون المعروض ، فى حدّ ذاته ، خِلواً عن العارض . و إلّا يلزم من عروضه له ، تحصيل الحاصل بغير ذلك الحاصل ،

أو الدّور و التّسلسل . مع أنّه ، لو لم يكن فى ذاته خِلواً عنه ، لم يكن عارضاً عليه ، هذا خلف . و يلزم عليه ، أن لايكون الشّىء الخارجىّ ، فى حدّ ذاته ، شيئاً ، و أن لاتكون الشّيئيّة من الأمور العامّة .

وأمّا قوله (فى الحاشية) «و ليس المراد» الخ (ص ٣٥) ، فدفع لتوهّم أنّ لزوم نفى العموم من طرف الضّميمة ، لامن طرف المنضمّ إليه : بأن يقال ، الشّيئيّة المنضمّة إلى مثل الإنسان و الفرس و البقر ، و أمثالها فى الخارج ، يكون ـ لمكان وجودها الخارجىّ و مساوقة الوجود مع التّشخّص خارجاً ـ خاصّاً جزئيّاً ، فلا يكون من الأمور العامّة . فدفع هذا الحسبان و التّوهم ، بأنّ نفى العموم على تقدير الانضمام والعروض الخارجىّ ، لايمكن من طرف الضّميمة . لأنّ عموم الشّيئيّة إنّما هو بحسب مفهومها ، لا من حيث وجود مفهومها فى ضمن أفرادها . و هى إذاكانت ضميمة خارجيّة ، كانت خصوصها من جهة أفرادها ، و عمومها من جهة مفهومها الصّادق على أفرادها ، ولامنافاة بينهما أصلاً بل كلّ عامّ يجب أن يكون كذلك . ومثال ذلك ، كما فى البياض ، فإنّ عروضه على الجسم فى الخارج ، و هو باعتبار أفراده خاصّ ، و باعتبار نفس مفهومه من الكلّيّات و المفاهيم العامّة .

اللّهمّ ، إلّا أن يكون المراد أنّه حينئذ لايكون صادقاً لأفرادها الخارجيّة ، الّتى هى عبارة عن تلك الضّمائم . لأنّها [1] لوكانت مصداقاً للشّيئيّة فى الخارج ـ و المفروض أنّ كلّ ما هو مصداق لها عيناً ، يكون عارضاً لها عيناً ـ فيجب أن يكون عارضاً لتلك الضّميمة ، المتأصّلة أيضاً . و اللّازم منه أن لاتكون تلك الضّميمة من دون عروضها شيئاً ، مع أنّه ننقل الكلام إليه ، فيدور أو يتسلسل . و لكن ذلك الحسبان و التّوهّم فاسد جدّاً ، حيث أنّه يمكن أن يقال ، من قبل الذّاهب إلى العروض الخارجىّ ، بأنّ ذلك إنّما هو بالنّسبة إلى غير أفرادها الذّاتيّة . و أمّا بالنّسبة إليها ، فهى أشياء بذاتها لامن جهة عروض الشّيئيّة عليها ، فتدبّر !

١ ـ أى : «أفرادها الخارجية» .

قوله (فی الحاشیة) : و إن لم یکن شیئاً منها ، لزم الثّالث ؛ و هذا هو الخِلو فی الواقع» الخ (ص ۳۵) أی لیس هذا الخلو باعتبار مرتبة المهیّة من حیث هی ، حتّیٰ یقال بجوازه . من جهة أنّ عدم جواز خِلو الشّیء عن النّقیضَین ، أو ما فی حکمهما ، إنّما هو بحسب الواقع ، لا بحسب مرتبة من مراتبه ، بل هذا الخِلو باعتبار نفس الأمر و باعتبار التّحقّق الواقعیّ النّفس الأمریّ ، الّذی لا یمکن الخِلو عنهما فیه ، أصلاً .

فى أنّ الوجودَ مُطْلَقٌ وَ مُقَيَّدٌ، وكذا العَدَمُ

قوله : «**فى أنّ الوجود مطلق**» الخ ١٧/٣٥.

المراد من الإطلاق و التّقييد: أعمّ من الإطلاق و التّقييد، بحسب المفهوم والوجود. و لكنّ الإطلاق السّعىّ الإحاطىّ لايجرى فى العدم، كما هو واضح ظاهر. و لذلك خصّ القسمة إلى الإطلاق و التّقييد، فى العدم، بالمفهوم. إذ لا حقيقة عينيّة له، حتّى يتّصف بالإطلاق و التّقييد المفهومىّ و الوجودىّ، باعتبار حقيقته بالمعنى المقابل للمفهوم، أوالمقابل للظلّ. لكن هى بالمعنى المقابل للظلّ لايتّصف بالتّقييد، إلّا بلسان: «ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيتَ»[1]، فتدبّر!

قوله : «**الجامع لكلّ الوجودات بنحو أعلى**» الخ ٧/٣٦.

أقول : المراد هنا بحقيقة الوجود، الحقيقة فى قبال الظلّ، بقرينة قوله : «الجامع لكلّ الوجودات». لأنّه، لوكان المراد بهاالفيض المقدّس، أو الأعمّ منه، ومن الفيض الأقدس، المعبّر عن المعنى العامّ بالرّحمة الرّحمانيّة، و الوجود العامّ، لماكان قوله هذا فى محلّه. إذ ليس الوجود، بهذا المعنى، جامعاً لكلّ وجود، إلّا أن يكون المرادالجامعيّته النّسبيّة اوجامعيّته لكلّ وجود، دونه، أى لغيروجود الواجب، تعالىٰ شأنه. أويكون المراد جامعيّته. بالمعنىّ الأعم من الاحاطة و الحكاية، أو الأعمّ من الجامعيّة بالأصالة أوبعين[2] جامعيّة الحقّ من أجل فنائه التّامّ فيه، تقدّست أسمائه، و فى كلّ تكلّف.

ثمّ أنّ المراد من جامعيّة وجود الحقّ، لكلّ وجود بنحو أعلى، ما مرّ شرحه كراراً، فراجع إلى ما مرّ ذكره سابقاً!

---

١ ـ الانفال (٨)، ١٧.

٢ ـ «بتبع»، خ ل.

فی أحکامٍ سَلْبیّة لِلوُجودِ

قوله : «**فی أحکام سلبیّة للوجود**» الخ ٨/٣٦ .

هذه الأحکام السّلبیّة بالنّسبة إلی الوجود بمنزلة الصّفات الجلالیّة بالنّسبة إلی حقیقته . و هذه الأحکام ، بعضها راجع إلی مفهومه ، و بعضها إلی حقیقته ، بِکِلا معنیَیها .

قوله : «**نعم مفهومه عرض ، أی عرضیّ**» الخ ١١/٣٦ .

أی عارض فی التّصوّر ، بالنسبة إلی المهیّة ، فی ظرف التّخلیة و التّعمّل الشّدید ، بالتّفصیل الّذی مرّ ذکره . و قد مرّ أیضاً الفرق بین الخارج المحمول ، و المحمول بالضّمیمة ، و دلیل کونه غیر محمول بالضّمیمة ، کما فی الشّیئیّة و أمثالها .

قوله : «**والوجود لیس وجودیّا**» الخ ١٧/٣٦ .

أی : ما له وجود زائد علیه . لأنّه علی ما مرّ موجود بنفس ذاته ، لا بوجود زائد علیه .

قوله : «**و لا غایة البُعد و الخلاف**» الخ ١٧/٣٦ - ١/٣٧ .

أقول : و ذلک ، لأنّ نوره وسع کلّ شیء ، حتّی نقیضه و مقابله ، کما مرّ شرحه سابقاً . ولأنّه ، لو تصوّر غایة الخلاف بینه و بین مفهوم ، فإمّا أن تکون بینه و بین المهیّة ، أو بینه و بین العدم . و المهیّة ، و إن کانت غیر مجانسة معه بوجه ، إلّا أنّها فانیة فیه ، متّحدة معه وجوداً ، فلا یمکن أن تکون بینه و بینها غایة الخلاف . و العدم قد عرفت أنّه مشمول نوره ، فی الوجود الذّهنیّ باعتبار مفهومه . فقوله : « و لذا تخلیة

المهیّة» الخ إشارة إلى عدم حصول غاية الخلاف بينه و بين المهيّة ، و أنّ نوره الفعلىّ نافذ فى أعماق الأشياء : « وَهُوَ الَّذى فِى السَّماءِ إله » الآية[1] .

قوله : «و الوجود لا مهيّة نوعيّة» الخ ۲/۳۷.

أقول : لأنّ الوجود ليس من سنخ المهيّة ، فلا مهيّة له أصلاً ، نوعيّة كانت ، أو غيرها . و قد مرّ أنّه ، ليس بنوع و لا جنس ، ولاعرض عامّ ولاخاصّ ، ولا كلّى ولاجزئىّ ، وليس له جنس ولانوع ، و بالجملة : كلّ ماهو من عوارض المهيّة وأحكامها و ما مقسمها شيئيّة المهيّة ، كما مرّ تفصيله .

قوله : «بل لا ثانى له» الخ ۳/۳۷.

لمّا كان هذه الأحكام ثابتة للوجود ، من حيث حقيقته بالمعنى الأعم ، فيصدق فيها أنّها لا ثانى لها .

أمّا الحقيقة فى قبال الظلّ ، فكونها لا ثانى لها ظاهر ، لأنّها واجب الوجود بالذّات ، الواجب من جميع الجهات و الحيثيّات ، المحيط بكلّ شىء ، و ليس ورائها شىء ، حتّى يتصوّر لها ثانٍ فى دار التّحقّق . لأنّه ، ليس فى الدّار غيرها ، وغير ظهوراتها و أفيائها ، شىء . و أمّا الحقيقة فى قبال المفهوم ، الّتى أتمّ مصاديقها ، بعد الحقيقة بالمعنى الأوّل ، الفيض المقدّس و النّفس الرحمانىّ ، فلأنّ الحقيقة بالمعنى الأوّل أصلها و تمامها ، فهى ليست بثانية لها . و المهيّة و العدم ليسا شيئاً ، حتّى يكونا ثانياً لها . أمّا العدم ، فواضح ، و أمّا المهيّة ، فهى فانية فيها ، فناء الـلا متحصّل فى المتحصّل ، و لا شيئيّة لها ، فى قبالها . و المراتب الوجوديّة ، و الدّرجات النّوريّة ، الّتى ظهرت من انبساطها وسعتها ، فهى لايمكن أن تكون ثانية لها ، إذ لاقوام لها دونها .

و بالجملة ، كما أنّه لايتصوّر التّكرّر ، و الثّانى لحقيقة الوجود فى قبال الظلّ ، لايتصوّر التّكرّر و الثّانى لظلّها التامّ . بعين الدّليل ، الّذى يدلّ على عدم تصوّر الثّانىّ و التّكرّر ، لأصلها و تمامها . وكما أنّ الحقيقة ، بالمعنى الأوّل ، صرف الوجود و تمامه

---

۱ - الزخرف (۴۳) ، ۸۴ .

فکذلک ، ذاك الظّهور الظّلّیّ الوجودیّ لها ، بحکم : «ألم تَرَ إلیٰ رَبِّکَ»[1] الآیة . صرف النّور و الوجود ، من جهة کونه فانیاً فی الحقیقة ، بالمعنی الأوّل و تبعها . بل هو صرف ، بعین صرافتها و سذاجتها ، کما لا یخفی .

قوله : «**ثمّ لمّا کان وجه السّلوب الأُخر**» الخ ۹/۳۷.

أقول : وجه ظاهریّة السّلوب الأُخر ، أنّ مرجعها إلی سلب المهیّة ، أوالإمکان عن حقیقة الوجود ، بأیّ معنی کان . و عدم اتّصافها[2] بهما واضح جدّاً . و هذا بخلاف نفی الأجزاء عنه : حیث أنّ کثیراً من أرباب البحث والنّظر ، زعموا ، أنّ إثبات الأجزاء غیر ملازم لثبوت المهیّة ، أو الامکان لها ، من جهة حسبان أنّ الاحتیاج إلی الأجزاء ، غیر مستلزم للإمکان مع أنّ نفی الامکان للحقیقة ، بالمعنی الشّامل للفیض المقدّس و الأقدس ، لم یکن بیّناً عندهم ، بل کان[3] بأحد معانی الإمکان غیر جائز عنه .

وکان المقصود ، هنا ، إثبات بساطة حقیقة الوجود مطلقاً ، بل مراتبها و درجاتها من حیث کونها موجودة و مرتبة منها ، کما أنّ صدر متألّهة الإسلام عمّم البحث بقوله : «فصل فی أنّ الوجودات حقایق بسیطة» الخ . و لم یکن إثبات البساطة ، بالمعنی المنظور ظاهراً من نفی المهیّة عن حقیقة الوجود ، بل کان محتاجاً معه إلی بیان زائد ، فلذلک جعل هذا البحث غیر ظاهر و استدلّ علیه ، بقوله : «و کذا لاجزء له» الخ .

قوله : «**اذ النّسبة بین المشخّص و الطّبیعة النّوعیّة**» الخ ۲/۳۸.

أی : کانت النّسبة بین المشخّص و الطّبیعة النّوعیّة ، النّسبة بین الفصل والطّبیعة الجنسیّة ، من حیث أنّ احتیاج النّوع إلی المشخّص له ـ سواء کان[4] أنحاء الوجودات ، أو العوارض المسمّاة عندهم بالمشخّصات ، أو شیئاً آخر ، ممّا جعلوه من المشخّصات ـ

۱ ـ الفرقان (۱۵) ، ٤٥ .

۲ ـ أی : «اتصاف حقیقة الوجود» .

۳ ـ أی : «کان نفی الامکان» .

٤ ـ أی : «سواء کان المشخص» .

ليس فى قوام ذاته و تجوهر حقيقته ، بل فى وجوده ، و تحصّله الشّخصىّ ، فى موطن الأعيان ، لا فى الاشارة العقليّة ، إلّا أنّ الفرق بينه و بين الجنس هو أنّ إبهام الجنس ، فى الاشارة العقليّة ، و فى الوجود العينىّ ، أيضاً ، ولكن إبهام النّوع ، إنّما هو ، بحسب الوجود الشّخصىّ ، فى ضمن الأفراد فى الأنواع الغير المنحصرة الأفراد . فلو كان حقيقة الوجود نوعاً ، لاحتاجت إلى مشخّص غير ذاتها . لأنّها تصير حينئذ مهيّة كلّيّة ، و كلّ مهيّة كلّيّة لا يمكن أن تتشخّص بذاتها ، و إلّا لم تكن مهيّة كلّيّة . وفرض كونها منحصرة فى فرد واحد ، مع أنّه غير مطابق للمقام ، من جهة ذهاب بعضهم إلى تكثّر أفرادها ، لا ينفى احتياجها إلى مشخّص غير ذاتها . غاية الأمر ، يكون المشخّص لازماً لمهيّتها ، كما لا يخفى ، ويكون احتياجها إلى المشخّص ، من جهة كونها نوعاً فى مهيّتها ، لا فى وجودها . ومن حيث أنّ مهيّتها عين الوجود و الإنّيّة ، يصير مقوّم وجودها بعينه مقوّم ذاتها و حقيقتها ، فيلزم ما قيل من انقلاب المقسّم إلى المقوّم ، هذا خلف .

فإن قلت : ما أفدته ، إنّما يصحّ و يتمّ ، لو لم نجعل حقيقة الوجود نوعاً ، لأنّها لو فرضت كذلك ، كانت مهيّة كلّيّة ، كما اعترفت به . و كلّ مهيّة كلّيّة ، مقوّم ذاتها ، غير مقوّم وجودها ، فلا يتمّ ما ادّعيت : من أنّه يلزم أن يكون على ذاك التّقدير مقوّم وجودها ، بعينه ، مقوّم مهيّتها .

قلت : إنّ ما ادّعيناه كان على فرض تسليم و تجويز أن تكون حقيقة الوجود متّصفة بالنّوعيّة ، مع قطع النّظر عن أنّ ذلك من خواصّ المهيّات الكلّيّة المقابلة للوجود . ولكن كون حقيقة الوجود ، على جميع التّقادير ، غير محتاجة إلى وجود زائد ، و كونها موجودة بنفس ذاتها ، ممّا لا يمكن إنكاره و صرف النّظر عنه ، أو تسلّم خلافه ، كما لا يخفى[1] . فلذا ما تحاشينا عن إلزام المحذور المذكور ، على تقدير تسليم جواز اتّصافها بالنّوعيّة .

فإن قلت : على تقدير كونها موجودة بذاتها تكون مشخّصة بذاتها أيضاً . مع أنّه على هذا التّقدير ، يكون مقوّم وجودها بعينه مقوّم ذاتها و حقيقتها ، فلا يتمّ ما ذكر من

لزوم قلب المقسّم إلى المقوّم .

قلت : المقصود أنّه ، يلزم على تقدير اتّصافها بالنّوعيّة الجمع بين المتنافيَين ، و لزوم القلب على تقدير الجمع ، فتأمّل ! على أنّ الحقّ الاقتصار على عدم إمكان اتّصاف الوجود بلوازم المهيّات ، و أحكامها و خواصّها : من النّوعيّة و الجنسيّة و نحوهما ، فتدبّر ! و هذا الإشكال مع جوابه يجرى فى فرض جنسيّته أيضاً ، فتأمّل تعرف !

فی أنّ تکثّر الوجود بالمهیّات، و أنّه مقولٌ بالتّشکیک

قوله : «**غرر فی أنّ تکثّر الوجود**» الخ ٤/٣٨.

أقول : إنّ لحقیقة الوجود کثرتین : إحدیهما الکثرة النّوریة ، الحاصلة لها من بسطها و ظهورها بالمراتب المختلفة ، و الدّرجات المتفاوتة ، من کونها رفیع الدّرجات ، ذا العرض المجید . و هذه الکثرة من لوازم تشکیکها الخاصّیّ ، و الأخصّ الخواصّیّ و ثانیتهما الکثرة الظّلمانیّة ، الحاصلة من تشابکها مع الأعدام ، و امتزاجها مع المهیّات و تلوّنها بلون زجاجات القابلیّات . و الکثرة الأولیٰ ، لمّا کانت نوریّة ، حاصلة عند ظهورها بالمراتب الطّولیّة ـ و هی متّحدة ، ذاتاً و حقیقةً ، مختلفة ، ظهوراً ، کما قیل :

جان گرگان و سگان از هم جداست

متّحد جانهای شیران خداست

فهی غیر قادحة فی وحدتها الذّاتیّة الحقّة الحقیقیّة ، بل مؤکّدة لتلک الوحدة النّوریّة ، الوجودیّة . کما أنّ کثرة النّفس ، باعتبار ظهورها بالقویٰ الإدراکیّة ، و شؤونها الذّاتیّة ، من العلّامة و العمّالة ، لاتقدح فی وحدتها الکمالیّة التّامیّة . و ذلک بخلاف کثرتها ، من جهة اتّحادها مع البدن الظّلمانیّ الجرمانیّ . فإنّها مانعة عن نیلها بکمالها العقلیّ ، و تجرّدها التّامّ الوجودیّ ، بخلاف الکثرة الثّانیة ، فإنّها موجبة لتشتّت نورها ، و تکثّر ظهورها ، و تفنّن بروزها ، و تکدّر شروقها . فهی الکثرة بالحقیقة و التّعدّد فی الواقع ، لا بالمجاز و التّشبیه . فلذلک لم یعدّ ، قدّه ، الکثرة الأولیٰ من أقسام تکثّرها ، و خصّ الکثرة بالحاصلة من «کثرة الموضوع» .

و لمّا کان للموضوع إطلاقات عدیدة ـ منها ، موضوع الأعراض ، أی : المحلّ المستغنی عن الحالّ ، و منها ، مقابل المحمول . و منها ، غیر ذلک من المعانی الّتی تذکر فی محلّها ـ و ذهب بعضهم إلی أنّ نسبة الوجود إلی المهیّة ، نسبة العرض إلی موضوعه ، و ظنّ أنّ ذلک مستفاد من کلام الشّیخ ، و تلمیذه : فی کتاب التّحصیل ، حیث أطلق علی الوجود لفظ العرض ، تشبیهاً و مسامحة ، فسرّ ، قدّه ، الموضوع بما یقابل المحمول ، حتّیٰ لا یذهب و هم السّامع إلی أنّ المراد به هنا : المعنی الأوّل .

و کون المهیّة موضوعاً ، و الوجود محمولاً علیها ، إنّما هو باعتبار مفهوم الوجود ، و ما یحصل منه فی الذّهن ، عند تصوّره له . لأنّه ، قد مرّ غیر مرّة ، أنّ حقیقة الوجود و أصله ممّا لایمکن حصولها فی النّفس ، و أنّ ما یحصل منه فیها هی حکایته المنتزعة عن مراتبه و درجاته . و هی ، لکونها أمراً اعتباریّاً انتزاعیّاً ، تکون فی الذّهن وصفاً للمهیّة تابعاً لها ، محمولاً علیها . و إلّا ، لو نظرنا إلی الواقع و حقیقة الوجود ، و ما هو مصداق له حقیقةً و فی نفس الأمر ، لکان الأمر بالعکس . و لذلک قال صدر المتألّهین : إنّ معنی الإنسان موجود ، الوجود قد عرض له تعیّن الانسانیّة . فمرجعه إلی ثبوت المهیّة و حملها علی الوجود ، لا ثبوت الوجود لها ؛ و قال بعض العارفین : من و تو عارض ذات وجودیم .

قوله : «**المیز إمّا بتمام الذّات**» الخ ۱۱/۳۸.

قد مرّ أنّ هنا قسمین آخرین : أحدهما ، المیز بالإطلاق و التّقیید ، و التّعیّن و السّلا تعیّن . و الثّانی ، المیز بالأصلیّة والعکسیّة ، و الشّیئیّة والفیئیّة . و قد ذکرنا شرح ذلک فیما سبق ، فراجع !

قوله ، قدّه : «**فاعلم أنّ کلّ المفاهیم . . . علی السّواء**» الخ ۳۹/۵ـ٦ .

أقول : إنّ صدر متألّهة الاسلام ـ بعد ما ذکر الاختلافات ، الحاصلة بین أتباع الرّواقیّین و المشّائین ، فی باب عقده لبیان مشکّکیّة الوجود ، و أنحاء الاختلافات المتصوّرة له ، و کان منها اختلافهم فی جواز التّشکیک فی المهیّة و الذّاتیّ ـ أفاد فی هذا

الباب ، أنّ مراد المجوّزين للتّشكيك فى الذّاتىّ ، لو كان تجويزه فى المهيّات و المفاهيم ، من حيث هى هى ، فهو ممّا لاطائل تحته ، لأنّ التّشكيك فرع الوحدة الحقّة الحقيقيّة و السّعة الذّاتيّة ، و العرض العريض للحقيقة المشكّكة . و أنّى ذلك للمهيّة السّرابيّة ، و المفهومات المبهمة الجوازيّة . و إن كان المراد تجويزه فيها ، باعتبار فنائها فى الوجودات و حكايتها عنها ، و سراية حكمها إليها ، فهو حقّ لا محيص عنه ، لأنّ السّعة النّوريّة ، و الانبساط الظّهورىّ ، حقّ طلق للوجود ، و رفيق شفيق له ، كما مرّ شرحه ، غير مرّة . فأراد مصنّف الكتاب متابعته ، قدّه ، فى هذه الحكومة بين الفريقين و رفع الخصومة عن القبيلتين ، فقال : « كلّ المفاهيم و المهيّات » الخ .

فإن قلت : قد ذكرت آنفاً ، أنّ التّشكيك على أنحاء مختلفة ، و أقسام متفاوتة عامّىّ و خاصّىّ ، و أخصّ الخواصّىّ ، و خلاصة خاصّة الخاصّىّ ، و صفاء خلاصة خاصّة[1] الخاصّىّ . و أنّ التّشكيك العامّىّ ، إنّما هو باعتبار تفاوت صدق المفاهيم المشكّكة على أفرادها و مصاديقها ، بالأوّليّة و الأولويّة ، و الأشدّيّة و الأضعفيّة ، و نحوها . و تحصل ، ممّا ذكر فيما سبق ، أنّ التّشكيك العامّىّ من خواصّ المفاهيم ، و أنّها ممّا يتّصف به حقيقة ، فكيف نفى عنها التّشكيك هيٰهنا ، حتّى عن مفهوم الوجود ، مع أنّ ذلك التّشكيك به حقيق ، و هو به يليق ؟

قلت : لا منافاة بين ما ذكر فى المقامين ، لأنّ المقصود ممّا سبق بيان أقسام التّشكيك و أنحائه ، مع قطع النّظر عن أنّ أيّها بالذّات ، أو بالعرض . و المقصود هنا بيان أنّ التّشكيك العامّىّ أيضاً يتّصف به المفاهيم ، من جهة الحكاية عن الوجودات و سراية السّعة الوجوديّة ، من الحقيقة إلى المفهوم ، الحاكى عنها ، المتّحد بها ، من جهة حكايته عنها ، وكونه ما به ينظر إليها ، لامافيه ينظر . و ذلك ، لأنّه ، بعد ماثبت سرابيّة المهيّات و المفاهيم ، و كونها مثار الكثرة و الاختلاف ، لاالوحدة والايتلاف ، فلا يتصوّر[2]

١ ـ بالاصل : « و خلاصة خاصى الخاصى » .

٢ ـ أى : « فلا يتصور التشكيك فيها » .

فيها ، مع قطع النّظر عن الحقايق الوجوديّة ، حتّى فى مفهوم[1] الوجود ، من حيث هو هو . فإنّه ، من هذه الحيثيّة ، حكمه حكم ساير المفاهيم و المهيّات ، من عدم الوحدة السّعيّة و اختلاف الظّهورات ، و تفنّن البروزات ، كما لا يخفى[1] .

۱ - بالاصل : «حتى مفهوم الوجود».

فی أنّ المعدومَ لَیس بِشیءٍ

قوله : «**قد ساوق الشّیء**» الخ ۱۲/۳۹ .

المساوقة ، قد تطلق علی التّرادف فی المفهوم ، و الاتّحاد فی المصداق . و قد تطلق علی الاتّحاد فی المصداق ، مع الاختلاف فی المفهوم . و الشّیئیة أیضاً ، قد تطلق علی شیئیّة المهیّة ، و قد تطلق علی الشّیئیّة الوجودیّة و قد تطلق علی الأعمّ منهما : و الشّیئیّة ، بالمعنی الأوّل ، مساوقة مع الأیس ، بالمعنی الأوّل ، و بالمعنی الثّانی والثّالث ، مساوقة معه [1] بالمعنی الثّانی ، لا بالمعنی الأوّل ، کما قال فی الشّوارق : «و لهم تردّد فی ترادف الشّیء مع الوجود ، و ذلک لإفادة حمل الوجود» الخ .

و مراده ، قدّه ، من الشّیء هیهنا ، الشّیئیّة بالمعنی الأوّل ، کما صرّح به . فیکون المراد من المساوقة المعنی الثّانی ، أیضاً ، بمعنی أنّ کلّ موجود شیء ، وکلّ شیء موجود ولو بالوجود الذّهنیّ . لأنّ القائلین بثبوت المعدومات لم یذهبوا إلی عدم مساوقة الشّیئیّة الوجودیّة مع الوجود ، فإنّه ، ممّا لم یتفوّه به جاهل ، فضلاً عن عاقل . لأنّ نفیها ملازم لتجویز نفی الشّیء عن نفسه .

قوله : «**لدینا**» ۱۲/۳۹ .

أی : معاشر الحکماء وکثیر من المتکلّمین . قال فی الحاشیة : «و الدّاعی لهم» [2] الخ .

---

۱ ـ أی : «مع الایس» .

۲ ـ و المحقق الطوس ، قده ، فی شرحه للاشارات ، جعل الداعی لهم الی القول به ، لزوم المحذورات التی ذکرها علی مذهب المشائین ، بقوله و القول بتقرر لوازم ، الخ منه ، قده .

و قيل : إنّهم وقعوا فى القول بثبوت المعدومات ، من جهة نفيهم للوجود الذّهنىّ ، وقيل بعكس ذلك .

و صاحب الأسفار ، قدّه ، جعل العرفاء مشاركين معهم فى القول بثبوت المعدومات و جعل المخالفة بينهم فى أمر ، لادخل له فى أصل مذهبهم ، و هو ذهاب القائلين بثبوت المعدومات إلى ثبوتها ، خارجاً ، و ذهاب العرفاء إلى ثبوتها ، ذهناً . و لكنّ الحقّ ، كما صرّح هو به أيضاً فى مبحث العلم الرّبوبىّ ، من أنّ بين مشربهم و مشرب القائلين بثبوت المعدومات بوناً بعيداً ، و سنبيّنه ، إن شاءالله تعالىٰ ، فى مبحث العلم ، فانتظر !

قوله : «**المعنى الانتزاعى . . . لا المعنى القائم بالغير مطلقاً**» الخ ٤٠/٥-٦ .

أى سواء كان انتزاعيّا ، مثل الزّوجيّة ، و نحوها ، أو كان له ما بإزاء فى الخارج ، مثل البياض و السّواد ، و نحوهما .

قوله : «**فالذّات المقابلة للمعنيّين**» الخ ٤٠/٧.

أى : قد تطلق فى قبال الصّفة ، بمعنى الأمر القائم بالغير ، الّذى ليس له مابإزاء فى الأعيان ، فيكون المراد منها [1] المعنى الغير الانتزاعىّ . و قد تطلق فى قبال الصّفة بمعنى الأمر القائم بالغير مطلقاً ، فيكون المراد منها الأمر الغير القائم بالغير .

قوله : «**فإنّها صفات للثّابت**» الخ ٤٠/٨.

أى : بناءً على مذهب القائلين بثبوت المعدومات ، و اتّصافها بالأحوال .

قوله : «**هذا على مذهب**» الخ ٤٠/١٤.

إعلم أنّ القائلين بثبوت المعدومات اختلفوا فى إثبات الأحوال ، فبعضهم قال بالأمرين جميعاً ، و بعضهم لم يقل بثبوت الأحوال . و القائلون منهم بالأمرين جميعاً ، بعضهم ذهب إلى القول باتّصاف المعدومات الثّابتة ، بالأحوال : مثل الجوهريّة و نحوها ، و بعضهم أنكر اتّصافها بها . و مراده ، قدّه ، أنّ هذا الإشكال يرد بناءً على مذهب

---

١ - أى : «من الذات»

الفريق الأوّل ، لا الفريق الثّانى و الثّالث .

قوله : «**و الثّالث النّقض بوجود الواجب**» الخ ١٣/٤١.

فإنّ وجوده ، تعالىٰ شأنه ، عين ذاته بناءً على مذهب الحكماء ، و جمع من المتكلّمين . فلو كان حالّاً ، يلزم أن لايكون مبدء الموجودات بموجود وهو مُحال . و على مذهب من ذهب إلى زيادته عليها ، فهو أيضاً لا يقول بكونه من الأحوال ، من جهة لزوم أن يكون المبدء الفيّاض لكلّ وجود فاقداً للموجوديّة الحقيقيّة ، فتأمّل ! مع جريان الدّليل المذكور فيه .

قوله : «**لزم أن يكون المهيّة قبل الوجود**» الخ ١٤/٤١-١٥.

و ذلك ، لأنّ الحالّ صفة لما يكون موجوداً قبل اتّصافه بها . فيلزم عليه أن تكون المهيّة قبل اتّصافها بها موجودة ، و هو مُحال : من جهة لزوم تقدّم الشّىء على نفسه بالزّمان ، و التّسلسل فى الوجودات أو الدّور . لأنّا ننقل الكلام إلى وجودها قبل وجودها .

قوله : «**و منها أنّ الكلّىّ الّذى**» الخ ١٧/٤١.

إنّما قيّده بكونه له أفراد فى الخارج . لأنّ الكلّيّات الفرضيّة لايجرى فيها الدّليل المذكور ، كما لا يخفىٰ ، فتدبّر !

قوله : «**الطّبيعى لا يأبىٰ عن الشّخصيّة**» الخ ٣/٤٢ .

أى : عن الوجود فى ضمن الأشخاص .

قوله : «**و أيضاً قيام العرض بالعرض**» ٨/٤٢ .

إعلم أنّ المتكلّمين ذهبوا إلى عدم جواز قيام العرض بالعرض ، من جهة أنّ قيام الشّىء بالشّىء فرع استقلال المحلّ بذاته ، حتّى يتقوّم به شىء آخر . و العرض غير قائم بذاته ، فلا يمكن أن يصير محلّاً لشىء آخر . و ذهب الحكماء إلى جوازه ، لا بأن يقوم المحلّ بذاته ، ثمّ يقوم به الحالّ ، بل بأن يقوم بشىء آخر مستقلّ فى

الوجود، أعنى الجوهر ، ثمّ بتوسّطه يقوم العرض الآخر بالمحلّ المذكور . فيصير العرض حينئذ واسطة فى العروض لعرض آخر ، و ذهب بعضهم إلى جواز أن يصير العرض واسطة فى الثبوت ، بالنّسبة إلى اتّصاف الموضوع بعرض آخر ، لاواسطة فى العروض . و مراده ، قدّه ، هيٰهنا مذهب الحكماء ، أو الأعمّ منه ، و من المذهب المنقول أخيراً ، فأفهم !

فی عَدَم التَّمایُز وَ العِلّیّة فِی الأَعدام

قوله : «**فی عدم التّمایز و العلّیّة**» الخ ۱۱/۴۲.

إعلم أنّ الحکماء وکثیراً من المتکلّمین ذهبوا إلی تمایز الأعدام ، و اتّصافها بالعلّیّة و المعلولیّة . و ذهب جمع من أهل علم الکلام إلی نفی العلّیّة و التّمایز عنها . و استدلّ کِلا الفریقَین بما هو مذکور فی المطوّلات . و المصنّف ، قدّه ، أراد التصالح بینهما : بأن یرجع قول الفریق الأوّل إلی تمایزها بالعرض ، و قول الفریق الثّانی إلی نفی تمایزها بالذّات .

قوله : «**إذاً بوهم ترتسم**» الخ ۱۲/۴۲-۱۳.

فی تخصیص التّمایز بالارتسام فی الوهم إشارة إلی أنّ إدراك العقل ـ الّذی هو من عالم الوجودات الصّرفة و الأنوار البحتة ، الغیر المشوبة بالعدم و الظّلمة ـ للأعدام و الأباطیل ، من جهة الإضافة إلی الوهم و شوبه بشوائب القویٰ الشّیطانیّة و المدارك الحیوانیّة ، لا بالذّات و من جهة کونه عقلاً منوّراً بنورالله ، تعالی . و بالجملة المدرك لها العقل المتوهّم ، لا العقل المنوّر . للزوم السّنخیّة و المجانسة بین المدرِك و المدرَك .

قوله : «**و إن بها فا هوا**» الخ ۱۷/۴۲ .

قال فی التّجرید : « و عدم العلّة علّة لعدم المعلول » الخ . و قد ظهر من کلامه قدّه ، العلّیّة الحقیقیّة بین الأعدام ، مع أنّه ، مناف للقول بعدم تمیّزها بالذّات . فأشار ، قدّه ، إلی أنّ مراد القائل بالعلّیّة لیست العلّیّة الحقیقیّة ، بل التّقریبیّة . لأنّ العلّة تطلق حقیقة علی جاعل الشّیء و مفیده التّقرر ، و الأیسیّة . و العدم ، من حیث أنّه عدم ، لیس بشیء مطلقاً ، حتّی یحتاج إلی علّة عدم ، أصلاً . کما قال أفلاطون

الشّريف الإلهيّ «الشّر أعدام» الخ . ومن حيث الإضافة إلى الملكات ليس بشيء حقيقة حتّى يكون متّصفاً بالعليّة حقيقة . و أيضاً عدم تحقّق علّة الوجود يكفى لتحقّق العدم ولا يحتاج إلى علّة و عليّة أخرى . فلو جعل عدم العلّة علّة لعدم المعلول ، يلزم استغناء المعلول عن العلّة ، و هو محال ، فتأمّل !

قوله : «**فيقال سالبة حمليّة**» الخ ٥/٤٣ .

فإنّ المراد منها سلب الحمل و الملازمة ، و الإتّصال و الانفصال ، لاقضيّة سالبة متّصفة بكذا ، كما لا يخفى . فلذلك ، فيما إذا فاهوا بالعليّة مرادهم ما أفاده ، قدّه ، و قد أفاد صاحب الأسفار ، قدّه ، فى المقام ما به تنحلّ شبهات أهل الكلام ، فراجع ! حتّى يظهر لك ما هو الحقّ فى المقام .

فى أنّ المعدومَ لا يُعادُ بِعَينِه

قوله ، قدّه : «**فى أنّ المعدوم لايعاد بعينه**» الخ ٧/٤٣.

التّقييد بقوله بعينه ، من جهة أنّ ما امتنع و أقيم الدّليل على امتناعه ، و يكون مورداً للنّقض و الإبرام ، إنّماهو إعادة المعدوم بعينه، و إلّا ، فالحقّ أنّ الموجود لا يصير معدوماً ، حتّى مثل الحركة و الزّمان ، من الأمور الغير القارّة . و على تقدير عدمه لايعاد ، لابعينه ، ولا لا بعينه . لمنافاته لسعة جود الحقّ ، وكون ذاته المقدّسة غير متناهية فى الشدّة الوجوديّة ، و فى كلّ كمال من كمالات الوجود و الوجوب ، الّتى من جملتها الخالقيّة و المفيضيّة . و أيضاً كلّ شيء ، من الأشياء الوجوديّة ، تحقّق و وجد فى أىّ موطن من المواطن و نشأة من النّشآت ، فهو على ما ثبت فى علم العرفان مظهر من مظاهر أسمائه الحسنىٰ و صفاته العُليٰا . و لمّا كانت أسمائه و صفاته ، علت آياته ، فوق مالا لايتناهى بما لا يتناهى، فكذلك مظاهرها أيضاً غير متكرّرة ، و لا معادة بعد العدم لو فرض جواز طريان العدم عليها . و إلّا لزم تناهى أسمائه و صفاته ، المستلزم لمحدوديّة ذاته . وكذا ، كون كلّ شيء مظهر «ليس كمثله شيء» [1] ، يقتضى عدم جواز التّكرّر و الإعادة بعَينه ، أولا بعَينه ، كما لا يخفىٰ .

ثمّ إنّ محلّ النّزاع ، فى جواز إعادة المعدوم ، مطلقاً و من جميع الجهات . و إلّا لو كان معدوماً من حيث الصّورة باقياً من جهة المادّة ، فيعاد ثانياً بإفاضة الصّورة الجديدة على المادّة الباقية ، فهو ممّا لم يقم دليل على امتناعه ، بل قام على جوازه ، بل وقوعه ، كما لا يخفىٰ .

قوله : «**و لا تكرار فى تجليّه ، تعالى**» الخ ١١/٤٣.

١- الشورى (٤٢) ، ١١.

و ذلك ، لما قيل ، أنّ التكرار فى التّجلّى مستلزم للتّكرار فى المتجلّى . و بيان الاستلزام : هو أنّ التّجلّى صورة المتجلّى و ظهوره . فإذا كان المتجلّى متجلّياً بذاته و بجميع جهات ذاته ، و التّجلّى واجداً لكلّ ما هو من لوازم كمال التّجلّى و جامعيّته فلو تكرّر ثانياً ، فيلزم أن يتكرّر المتجلّى أيضاً ، و إلّا لزم صيرورة الواحد إثنين ، لأنّ صورة الواحد واحد .

و بعبارة أخرى ، قد تقرّر فى مقارّه ، أنّ العلّة الذّاتيّة يجب أن تكون حيثيّة العلّيّة الوجوديّة الذّاتيّة ، المعبّر عنها بكون العلّة بحيث يفيض عنها المعلول و يصدر عنها ، عين ذاتها القيّوميّة الوجوبيّة ، ففرض تكرّر تجلّى تلك العلّة الذّاتيّة ملازم لتكرّر تلك الخصوصيّة الذّاتيّة ، الّتى هى عين ذاتها . إذ بدون فرض تكرّر تلك الخصوصيّة لايمكن تكرّر التّجلّى ، لأنّ الواحد بما هو واحد لايصير إثنين .

و ببيان آخر ، لو فرضنا تكرّر التّجلّى ، بدون تكرّر المتجلّى ، فإمّا أن يكون مع بقاء الأوّل ، أو بدون بقائه ، فإن كان مع بقائه ، فإمّا أن يمتاز المتكرّر عن الأوّل ، أو لا يمتاز عنه ، فأن امتاز عنه ، فلا تكرار ، و إن لم يمتاز عنه ، فلا إثنينيّة . و على فرض الامتياز ، فإن كان علّة الامتياز نفس الحيثيّة الصّدوريّة ، فالمفروض أنّها واحدة ، و الواحد ، بما هو واحد ، لايصير سبباً للإثنين ، و لا سبباً لحصول الإثنينيّة و الامتياز . فلو لم تبق على وحدتها ، ثبت ما قلنا : من استلزام تكرّر التّجلّى لتكرّر المتجلّى . و إن لم يبق التّجلّى الأوّل ، مع تكرّره ثانياً ، فإمّا مع بقاء الخصوصيّة على ما كانت عليها ، فيلزم زوال المعلول مع بقاء علّته التّامّة . و إمّا بدون بقائها ، فيلزم عودها ، حتّى يعود التّجلّى و يتكرّر . فثبت أيضاً ماقلنا من الملازمة . و إن كان انعدام التّجلّى الأوّل لانعدام شرطه مع بقاء الخصوصيّة ، فهذا مع أنّه ، مستلزم لخلاف الفرض ، من كون الخصوصيّة علّة تامّة له ، مستلزم لما ادّعيناه . لأنّا ننقل الكلام إلى تكرّر ذلك الشّرط و حدوثه ، حتّى ينتهى إلى تكرّر الخصوصيّة الذّاتيّة ، الّتى هى عين ذات المعلول ، فتدبّر !

ثمّ إنّه ، لو قطع النّظر عمّا قيل من التّكرار ، فقد دريت أنّ مقتضى عدم تناهى أسماء الحقّ و صفاته ، تقدّست آياته ، وسعة جوده و فيض وجوده ، عدم جواز التّكرار فى تجلّيه ، تعالىٰ . مع أنّه ، لو جاز التّكرّر فى التّجلّى ، لم تقف سلسلة التّجلّيات المتكرّرة إلى حدّ . لأنّه لو جاز انعدام الشّىء بعد الوجود ، و جاز أن يعود بعد العدم مكرّراً ، لوجب فى سنّة جود الحقّ إيجاد كلّ معدوم بعد عدمه ، بنحو التّكرّر ، وهكذا إلى ما لانهاية له ، و هو ممتنع محال جدّاً ، فتدبّر !

قوله : «**و فى كلّ آن له شأن جديد**» الخ ۱۱/۴۳.

استشهاد بقوله ، تعالىٰ «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»[۱] . والمراد من هذه الشّؤون هى الشّؤون الّتى يبديها الحقّ ، لا مايبتديها ، إذ جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة . و المراد من اليوم فى كلامه ، تقدّست أسمائه ، الأيّام الرّبوبيّة ، الّتى هى «كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»[۲] و هى مدارج نزول الفيض المقدّس ، و النّفس الرّحمانى ، و مجالى بروز نور شمس ذات الحقّ من أفق حضرة الأحديّة و الواحديّة الأسمائيّة ، أعنى حضرة اللّاهوت و الجبروت والملكوت والنّاسوت ، و الكون الجامع الّذى من مدارج صعوده . و لكن يكون عروجه فى اليوم الإلهىّ ، الّذى تعرج إليه الملائكة و الرّوح و مقداره كخمسين ألف سنة مما تعدّون[۳] . و إنّما بدّله بالآن ، للإشارة إلى أنّ الآن السّيّال الّذى هو الفيض الإلهىّ ، و الحقيقة المحمّديّة ، روح هذه الأيّام الرّبوبيّة و الإلهيّة ، و راسمها ومقوّمها و باطنها ، و أنّها ، باعتبار مراتبها و مواطن ظهوراتها و حدود تجلّياتها ، الّتى تحصل لها فى امتداد نوره و بسط سببه و ظهوره ، تنقسم إلى آنات غير متناهية : بحكم «وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا»[۴] ، و «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِداداً

۱ ـ الرحمن (۵۵) ، ۲۹.

۲ ـ الحج (۲۲) ، ۴۷.

۳ ـ المعارج (۷۰) ، ۴ : « تعرج الملكة و الروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ».

۴ ـ النحل (۱۶) ، ۱۸.

لِكَلِماتِ رَبّي لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِماتُ رَبّي »[1] الآية . و الشّؤون الرّبوبيّة و الإلهيّة، الّتي تظهر في تلك الآنات، إنّما هي آثار الأسماء الإلهيّة، و الصّفات المقدّسة الوجوبيّة ، و أحكامها و خواصّها و مظاهرها . وكونه ، تقدّست أسمائه ، في كلّ آن من تلك الآنات ، في شأن جديد ، من جهة عدم جواز التّكرار في تجلّياته ، و عدم تناهي جهات ذاته ، و كمالات وجوده .

و الفرق بين مفاد هذه الآية الشّريفة ، وماورث عن العرفاء الشّامخين ، أنّ مفاد الآية الشّريفة عدم تناهي تجلّياته و ظهوراته من جهة عدم تناهي تفاصيل الأيّام والآنات لما تقرّر في محلّه : من استمرار دولة اسم الدّهر، الّذي هو من أسمائه ، تعالىٰ ، و هو روح الزّمان و باطنه و أصله ، و أنّ الزّمان ، الّذي هو قاعدة القوس النّزولي ، صورة الحركة الوجوديّة الأزليّة ، الّتي بها يمتاز العابد عن المعبود، لابداية له و لا نهاية ؛ و أنّه قابل للانقسامات الغير المتناهية ، حسب انقسام المتّصل إليها ؛ و أنّ المخرج لتلك الانقسامات إلى الفعل ، أو المصحّح لاعتبارها . هذه الشّؤون الإلهيّة ، و الظّهورات الرّبوبيّة السّرمديّة والدّهريّة ، الّتي تنتهي إلى حضرة النّاسوت و إقليم الطّبيعة والمادّة . و القاعدة الموروثة عنهم ، تدلّ على عدم جواز التّكرار في شؤونه ، تقدّست أسمائه . و لازمه عدم تناهي تلك الشّؤون و الظّهورات و التّجلّيات . فالآية الشّريفة مؤيّدة و مؤكّدة لمفاد القاعدة الموروثة ، و مفيدة لأمر آخر ، هو عدم تناهي تلك الشّؤون ، فتدبّر !

قوله : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»[2] ۱۱/۴۳.

لوكانت الكاف زائدة ، تصير الآية الشّريفة دليلاً على ماقلنا ، من أنّ التّكرار في التّجلّي مستلزم للتّكرار في المتجلّي ، لأنّه لو تصوّر مثله شيء ، لجاز التّكرار في تجلّياته ، تعالىٰ ، و تكون دليلاً على توحيده و فردانيّته . و لوكانت غير زائدة ، بمعنى

۱ ـ الكهف (۱۸) ، ۱۰۹.

۲ ـ الشورى (۴۲) ، ۱۱.

المثل : من قبيل «مثلك لا يبخل» فيكون المراد بالمثل المثل ، وهو الإنسان الكامل المحمّدىّ (ص) . و تكون مؤكّدة لما ورث عنهم من عدم جواز التّكرار فى التّجلّى ، سيّما فى التّجلّى التّامّ الكامل ، الّذى هو أصل التّجلّيات و تمامها ، و به كمالها و قوامها . فإنّ أكثر البراهين النّاهضة على توحيده ، تعالىٰ ، من برهان التّمانع و غيره ، يدلّ على توحيده (ص) ، فى المظهريّة الأسمائيّة . و لمّا كانت الحقايق الوجوديّة ، كلّها من أشعّة هذا النّور الأحدىّ السّارى فى الذّرارى ، بحكم «نفوسكم فى النّفوس ، و أرواحكم فى الأرواح» ، فيكون كلّها مظهر «ليس كمثله شىء» ، كما بيّنه ، قدّه ، فى الحاشية . و بالجملة : لو فرض إعادة المعدوم بعينه ، و التّكرار فى تجلّيه ، تعالى ، لزم أن لا يكون الموجودات مظهر هذا الإسم الالهىّ . مع أنّه قد ثبت أنّ كلّ شىء مظهر له ، فتدبّر !

قوله : «**و فى كلّ شىء له آية**» الخ ۱۱/۴۳.

المراد بالشّىء هنا أعمّ من الشّيئيّة الوجوديّة ، و المفهوميّة . لأنّ كلّ مفهوم يبائن المفهوم الآخر ، بالبينونة العزليّة ، و كلّ فعليّة وجوديّة آبية عن الفعليّة الأخرى . و إطلاق الشّىّ عليها ، إنّما هو بقياس بعضها إلى بعض . و إلّا فمن حيث نسبتها إلى الحقّ تعالىٰ ، و قياس المهيّة إلى الوجود ، فالمهيّة لاشىء و الوجودات أفياء له ، تعالىٰ .

و المراد من الآيات الإلهيّة القائمة فى الأشياء على توحيده ، ظهوره ، تعالىٰ ، فى كلّ شىء ، بمقتضى اسم من أسمائه ، يبائن الاسم الآخر ، من حيث التّعيّن ، و إن كان عينه من حيث الذّات . فكلّ شىء مظهر ليس كمثله شىء ، و مظهر فردانيّته و وحدانيّته . و بالجملة كلّ شىء مظهر اسم الأحد ، فتدبّر ! و أيضاً ذاته المقدّسة ، بوحدته الوجوديّة الوجوبيّة ظاهرة فى كلّ شىء ، كما قيل :

ولست أدرك من شىء حقيقته ... و كيف أدركه و أنتم فيه

و لمّا كان التكرّر فى ذاته محالاً ، فيكون التّكرّر فى الأشياء و تجلّياته ، أيضاً ممتنعاً محالاً ، فافهم !

قوله : «**تجويز تخلّل العدم**» ۱٦/٤۳.

بناء على الإعادة ، تخلّل العدم حتم ، لا مفرّ منه ، إلّا أنّه ، لمّا فرعه على تجويز إعادة المعدوم ، لاعلى وقوعها ، جعل اللّازم منه تجويز تخلّل العدم .

قوله : «**كيف وهو تقدّم الشّيء على نفسه بالزّمان**» الخ ۱٦/٤۳.

بيان اللّزوم : أنّ إعادة المعدوم ، بعينه ، فرع طريان العدم على الشّيء الموجود بعد وجوده ، و إعادته ، بعد العدم بعينه ، و مع جميع مشخّصاته ، و لوازمه و أحكامه و خصوصيّاته . و يلزم منه تخلّل زمان بين عدمه ، و إيجاده ثانياً . و هذا الزّمان ظرف لعدمه على ما هو المفروض . فيجب أن يتحقّق هيهنا بالنّظر إلى مفهوم الإعادة أزمنة ثلثة : الزّمان ، الّذى هو زمان الوجود ، و الزّمان ، الّذى هو زمان العدم ، و الزّمان ، الّذى هو زمان الاعادة . و المفروض ، أنّ الموجود فى الزّمان الثّالث ، عين الموجود فى الزّمان الأوّل ، لامثله . مع أنّ الموجود فى الزّمان الأوّل ، الّذى هو عين الموجود فى الزّمان الثّالث ، مقدّم عليه ، فيصير الشّيء مقدّماً على نفسه بالزّمان ، هذا خلف .

فإن قلت : إعادة المعدوم بعينه مستلزم لاعادة الزّمان الأوّل ، أيضاً . فإذن يصير زمان الاعادة عين زمان الوجود ، فلا يبقى زمان يتقدّم هو فيه على نفسه .

قلت : مع أنّه ، ملازم لخلاف فرض الاعادة ، و لأن يكون للزّمان زمان ، يلزم منه ماقلناه من تأخّر الشّيء عن نفسه ، و تقدّمه على نفسه . و ذلك ، لأنّ المفروض أنّ الموجود فى الزّمان الأوّل ، وجد قبل الموجود فى زمان الإعادة و إلّا لم يكن الموجود فى زمان الاعادة إعادة للموجود الأوّل ، كما هو واضح ، فيتأخّر هو عن نفسه ، ويتقدّم عليها . و الحقّ ، أنّ فرض إعادة الشّيء بجميع خصوصيّاته ، حتّى الزّمان الأوّل ، مستلزم لعدم الاعادة ، كما لا يخفى[1] .

قوله : «**وهو بحزاء**» الخ ۱۷/٤۳.

أى : مثله فى البطلان و المحاليّة . لأنّ تقدّم الشّيء على نفسه ، الّذى هو مفسدة

الدّور ، إنّما المراد به ، تقدّم الشّيء على نفسه بالذّات . لأنّ فرض الدّور المصطلح ، إنّما يكون بعلّيّة الشّيء لما هى علّة له ، و هى غالباً مفروضة فى العلّة التّامّة ، و تقدّم العلّة التّامّة للشّيء ، إنّما يكون بالذّات ، لا بالزّمان . فلازمه ، الّذى هو تقدّم الشّيء على نفسه ، تقدّمه عليها بالذّات ، أيضاً ، لا بالزّمان ، لكنّه ، مثل تقدّم الشّيء على نفسه بالزّمان ، فى المحاليّة و الامتناع . بل الثّانى أوضح فساداً ، عند عقول العامّة ، و إن كان الأوّل ، أكثر وضوحاً ، من جهة المحاليّة و الفساد ، حيث أنّ مرجع الأمرين إلى اجتماع النّقيضين : و هو أن يكون الشّيء فى عين كونه مقدّماً ، مؤخّراً ، و بالعكس . لكن اجتماع الأمرين المتناقضين فى الثّانى من جهتين : الأولى ، كون الشّيء الواحد ، من جهة واحدة ، مقدّماً و مؤخّراً . و الثّانية ، كونه واجداً و فاقداً ، و معطياً و آخذاً ، و غنيّاً و فقيراً ، بل ممكناً و واجباً ، فتدبّر !

قوله : «**جاز أن يوجد . . . ما يماثل المعاد**» الخ ١/٤٤.

أقول : و ذلك ، لأنّ المفروض كون المعاد مماثلاً للمبتدء ، من جميع الوجوه . و ايجاد شيء إبتداء يماثل المعاد ، كذلك ، مثل إيجاده معاداً ، فى الحكم ، من جهة اتّحاد حكم الأمثال . مع أنّ ذلك مستلزم لاجتماع النّقيضين الاثنينيّة و عدمها [1] : حيث أنّ المفروض أنّهما شيئان ، مع وحدتهما و اتّحادهما من جميع الوجوه .

و الغرض من هذا الوجه إيضاح بطلان المدّعى و امتناعه ، أعنى إعادة المعدوم ، من جميع الجهات . فإنّ سلب الميز فى الموجود ابتداء ، مماثلاً للمعاد من جميع الجهات ، أوضح فى النّظر الظّاهر . و إلّا ، فعند التّحقيق و التّعمّق ، لا فرق بين الأمرين فى لزوم ذلك أصلاً ، إلّا على تقدير كون تقرّر المهيّة ، منفكّة عن الوجود ، جائزاً ، وكون الوجود كأمر طارٍ عليها ، كما سنشير إليه ، عند شرح قوله : « نعم لو كان تقرّر المهيّة » ، الخ .

---

١ ـ أى : «عدم الاثنينية» .

قوله : «**نعم لو كان**» الخ ٦/٤٤.

أى : كان التّركيب بين الوجود و المهيّة انضمامياً ، مع كون المهيّة مما يجوز أن يتقرّر بدون الوجود ، فى حال العدم ، كما يقول به القائلون بثبوت المعدومات . و لا يكفى فى ذلك القول بأصالة المهيّة ، فقط . فإنّ القائلين بأصالتها لا يجوّزون تقرّرها ، منفكّة عن الوجود ، بل صرّح بعضهم أنّ ذهابه إلى هذا القول ، لدفع استغنائها عن الجاعل ، وجواز تقرّرها فى العدم ، بدون الوجود . و يصرّحون قاطبتهم ، أيضاً ، بأنّ المهيّة بدون جعل الحقّ ، تعالىٰ ، لا شىء صرف و عدم محض ، لاخبر و لا أثر عنها ، أصلاً .

و بالجملة لوجاز تقرّرالمهيّة منفكّة عن الوجود ، وكان الوجود كأمر طارٍ عليها ، لحصل الامتياز بين المعاد ، والموجود ابتداء : بأنّ المعاد تحقّق أوّلاً ، ثمّ زال عنه الوجود ، و بقى فى حال العدم متقرّراً ، من دون الوجود ، ثم طرء عليه الوجود ثانياً . وهذا بخلاف الموجود ابتداء ، فإنّه لم يطرء عليه العدم بعد الوجود ، و لم يبق فى حال العدم متقرّراً ، دون الوجود ، ثمّ يطرء عليه الوجود ثانياً . فلذلك لايكون مماثلاً للمعاد من جميع الوجوه حتّى يكون جواز إعادة المعدوم مستلزماً لتجويزه أيضاً ، من جهة وحدة حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز .

فإن قلت : المهيّة ، و إن كان تقرّرها منفكّة عن كافّة الوجودات ممتنعاً فى شريعة العقل المضاعف ، و مستحيلاً فى سنّة البرهان القويم الأركان ، إلّا أنّها ، بعد طريان العدم عليها ، محفوظة فى الألواح العالية و الكتب الإلهيّة ، و مشار إليها بالاشارة العقليّة : بأنّها الّتى كانت موجودة ، ثمّ طرء عليها العدم . و بناءً عليه ، يحصل الامتياز بين المبتدء و المعاد أيضاً فى الاشارة العقليّة ، ولو فى العقول الكلّيّة و الأقلام الالهيّة . و أيضاً ، قد ثبت فى مقارّه ، أنّ كلّ شىء طرء عليه العدم فى النّشأة السّافلة ، فلا ينعدم أصلاً . و رأساً ، بل يسير و ينقلب إلى عالم الدّهر و حضرة المثال المطلق ، أو يرجع إلى حضرة الجبروت ، و الدّهر الأيمن الأعلىٰ ، أو السّرمد الأسفل . و معه أيضاً يحصل الامتياز

بين المعاد و المبتدء .

قلت : أمّا الجواب عن الايراد الأوّل ، فى غاية الوضوح ، سيّما على القول بأصالة الوجود ، و اعتباريّة المهيّة . إذ ليس معنى سبق وجود المهيّات ، فى الحضرات الطّوليّة السّابقة على وجودها فى الحضرة النّاسوتيّة ، أنّ مهيّة واحدة توجد ، تارة بالوجود العلمىّ الرّبوبىّ ، ثمّ تتجافى عن ذلك الوجود الشّامخ ، و تتنزّل عن تلك الحضرة إلى العالم الأعلى العقلىّ ، و تخلو النّشأة العلميّة عنها . و هكذا ، تتنزّل عن كلّ عالم و حضرة ، إلى أن توجد بالوجود الكونىّ النّاسوتىّ ، ثمّ عند طريان العدم عليها تتحرّك و تصعد إلى ما تنزّلت منه ، و تسافر إلى ما ابتدأت منه ، فإنّ ذلك ممّا لا يقول به جاهل فضلاً عن عاقل . و إلّا ، لزم خلوّ نشأة العلم الرّبوبىّ عن الصّور العلميّة . بل معنى ظهورها فى تلك الحضرات ، و بروزها فى المواطن و المقامات ، تعدّد ظهورها ، وتكثّر وجودها فى الحضرات الالهيّة و النّشآت الرّبوبيّة ، مع ثبوت أصلها و بقاء ذاتها فى تلك العوالم و النّشآت . ثمّ بعد طريان العدم عليها ، فى النّشأة السّافلة ، لايبقى عنها فيها عين ولا أثر ، و لااسم و لا رسم ، لوكان طريان العدم عليها أصلاً و رأساً ، و وجودها السّابق فى العالم الأعلى باقٍ على ماكانت عليه ، قبل أن توجد فى العالم الأسفل . والمعاد و المبتدء سيّان فى الوجود العلمىّ ، فى النّشآت السّابقة ، و العوالم العالية ، فلا يحصل من هذه الجهة فرق و امتياز بينهما .

و أمّا الايراد الثّانى ، فهو فى الحقيقة تسليم ماادّعيناه ، من امتناع الاعادة . لأنّه لوكان معنى الاعادة ، على التّقدير المذكور ، الحركة التّحوّليّة الذّاتيّة ، و رجوع الشّىء إلى أصله و ما يبدء منه ، فهذا ليس إعادة للمعدوم ، و إن كان بمعنى عود الصّورة الدّهريّة إلى حضرة النّاسوت ثانياً . فهو مع أنّه ، ليس إعادة للمعدوم ، مستلزم للحركة الانتكاسيّة ، و عود الفعليّة إلى القوّة ، و هو ممّا قام الدّليل على امتناعه ، فتدبّر !

قوله : «**لکنّه محال**» ۷/٤٤.

لأنّه ، مستلزم لثبوت مفاسد القول بالمعدومات الأزليّة ، و التّركيب الانضمامىّ بين الوجود و المهيّة .

قوله : «**ليس عدد نفس العود**» الخ ۱۲/٤٤-۱۳.

الفرق بينه ، و بين عدم انتهاء المعاد ، واضح : حيث ، أنّ الأوّل مستلزم للثّانى بوجه ، مع احتمال ، عدم استلزامه له فى بعض الفروض ، بخلاف الثّانى ، فإنّه يمكن أن يتصوّر ، بحيث لايستلزم عدم انتهاء العود ، كما سيشير ، قدّه ، إليه . فلذلك فصله منه ، و جعله وجهاً آخر للامتناع .

قوله : «**أحدهما أنّه حين إعادة**» الخ ۱٦/٤٤.

قيل عليه : إنّ هذا مبنىّ على أزليّة الأفلاك و حركاتها ، و الهيولىٰ الأولىٰ ، والصّور الكلّيّة ، و الأنواع الكيانيّة ، و نحوها ، ممّا ذكر فى محلّه . أمّا بناءً على حدوثها بالحدوث الدّهرىّ ، فلا يلزم عدم تناهى تلك الأمور ، حتّى يلزم من إعادتها إعادة الأمور الغير المتناهية .

ولكن ذلك باطل من وجهين : أحدهما ، أنّ الحدوث الدّهرىّ لاينافى اللّاتناهى الزّمانىّ ، على ما حقّقه المصنّف ، قدّه ، فى هذا الكتاب و غيره ، و سيجىء فى محلّه أيضاً . و الثّانى ، أنّه على فرض التّنافى ، فإعادة هذه الأمور ، الّتى من جملتها الحركات الفلكيّة فى الدّورات الكثيرة ، فى اللّازمان ، مستلزمة لوقوع التّدريجىّ فى الدّفعىّ ، و فى الزّمان القليل مستلزم لانقلاب الكثير إلى الواحد . لأنّ الدّورة الواحدة لا يمكن فرض وجودها فى الزّمان ، الّذى هو مقدار جزء من تلك الحركة ، فضلاً عن دورات كثيرة . و يمكن أن يجعل ذلك دليلاً آخر على عدم جواز الإعادة : بأن يقال ، إعادة المعدوم مستلزمة لصيرورة الكثير واحداً ، و بالعكس و ذلك ممتنع جدّاً ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : «**فإن قلت سابقيّة الزّمان**» الخ ٦/٤٥.

إن قلت : إعادة المعدوم ، بعينه ، لايمكن إلّا بأن يكون زمان الإعادة عين زمان المبتدء . وهذا لايتحقّق إلّا بإعادة الزّمان الأوّل ، بعينه ، لا فى زمان آخر . فإنّه ، كما أنّه كان فى الأوّل بلازمان ، كذلك يجب أن يعاد من غير زمان ، فكيف يلزم أن يكون للزّمان زمان ؟

قلت : عوده ، إمّا أن يكون مع صيرورته لاحقاً ومعاداً ، أو يكون بدون ذلك . فعلى الأوّل ، لايمكن إلّا بزوال ذاته ، و بإعادته فى زمان لاحق . و على الثّانى ، يلزم خلاف الفرض ، إذ لا يكون هناك إعادة أصلاً .

فإن قلت : المقصود من إعادة المعدوم ، بعينه ، إعادته مع جميع مشخّصاته ، إلّا ما يتعلّق بوصف كونه معاداً . فإذن إعادة الزّمان لا تستلزم انقلاب السّابقيّة لاحقيّة .

قلت : المقصود ، أنّ الاعادة لاتمكن إلّا بصيرورة السّابقيّة لاحقيّة . لأنّه لو لم يكن السّابق لاحقاً لم يكن معاداً ، كما لا يخفى[1] ؛ و إن صار كذلك ، لزم ماقيل : من أن يكون للزّمان زمان ، فتدبّر !

قوله : «**ما ضرّ أنّ الجسم**» الخ ١٣/٤٥.

أقول : تفصيل القول فى ذلك سيجىء ، ان شاء الله تعالىٰ ، فى باب المعاد ، و يجب أن يطلب من ذاك المحلّ . إلّا أنّه يليق علينا أن نذكر ما ينفع فى فهم ما أفاده فى المقام . فإنّ ما أفاده فى الحاشية غير وافٍ به ، كما هو واضح جدّاً .

فنقول ، مستعيناً بالملك العلّام : الأقوال فى المعاد كثيرة جدّاً :

فإنّ من الفلاسفة من أنكر المعادين جميعاً .

و منهم من حصره فى الرّوحانىّ .

و فريق من المتكلّمين حصروه فى الجسمانىّ .

و طائفة أخرىٰ منهم قالوا بكِلا المعادَين .

و القائلون بالجسمانىّ ، فقطّ : منهم ، من جعله بطريق إعادة المعدوم . و هم الّذين ذهبوا إلى عينيّة المعاد ، من جميع الجهات مع المبتدء .

و منهم ، من ذهب إلى أنّه بطريق جميع المتفرّقات .

و القائلون منهم بثبوت الهيولىٰ ، و تركّب الجسم ، من المادّة و الصّورة ، جعلوه بإفاضة الصّورة الجديدة على الهيولىٰ ، بعد ما طرء عليه العدم .

و القائلون ببساطة الجسم ، و عدم تركّبه من المادّة و الصّورة ، و لا من الأجزاء الّتى لا تتجزّىٰ ، قالوا ببقاء الأجزاء الاصليّة ، و أنّ عود الأبدان بجمع تلك الأجزاء و شتاتها ، و إفاضة مثل ما انعدم منها من الأجزاء و الصّور و التّشاكيل و التّخاطيط و نحوها .

و القائلون بتركّب الجسم من الأجزاء الفردة ، ذهبوا إلى أنّه بطريق جمع تلك الأجزاء ، و إفاضة مثل ما انمحى عنها ، من الصّور عليها ثانياً .

و القائلون بالتّناسخ ، جعلوه عبارة عن عود الرّوح إلى بدن آخر ، مماثلاً للأوّل أو مبايناً له فى هذه النّشأة .

و القائلون بثبوت عالم المثال و الأبدان المثاليّة : منهم ، من جعله عبارة عن تعلّق النّفس بتلك الأبدان الثّابتة ، فى عالم البرزخ و المثال الصّعودىّ .

و منهم ، من جعله ، عبارة عن عود النّفس مع تلك الأبدان إلى الأبدان العنصريّة .

و القائلون بالحركة الجوهريّة ، و التّحوّل الذّاتىّ : منهم من جعله عبارة عن حركة البدن بعد قطع علاقة النّفس عنه ، بالحركة الجوهريّة الذّاتيّة ، إلى حيّز النّفس و اتّصاله بها فى عالم الملكوت .

و منهم ، من ذهب إلى حصول البدن البرزخىّ ، و القالب المثالىّ فى هذا العالم فى

باطن البدن العنصرىّ ، بالحركة الجوهريّة الذّاتيّة للنّفس ، و البدن فى هذا العالم ؛ و أنّ النّفس بعد رفضها لهذا البدن، و استغنائها عنه، تتحرّك مع هذاالبدن إلى تلك الحضرة الإلهيّة .

و منهم ، من ذهب إلى كمون البدن البرزخىّ فى ذرّات هذا البدن ، و بروزه عنها فى يوم تبلى السّرائر .

و منهم ، من جعل المثاليّة و العنصريّة ، من الاختلاف فى الأعراض و الصّور ، و جواز ترتّب أحكام المثال على العنصر و بالعكس؛ و أنّ البدن العنصرىّ يظهر بأحكام المثاليّة فى يوم المعاد ، مع كونه عنصريّا .

و القائلون ، بتوقّف تصحيح المعاد على إعادة المعدوم : منهم ، من وقع فى هذه المضيقة ، من جهة ذهابه إلى تجسّم النّفس و بطلانها ، بفساد البدن و دثوره ، مع ذهابه إلى لزوم العينيّة بين المعاد و المبتدء .

و منهم ، من ذهب إليه ، من جهة قوله بلزوم العينيّة بين المعاد و المبتدء ، بدناً و نفساً ، مع ذهابه إلى بقاء النّفس و دثور البدن ، و إنكاره للبدن البرزخىّ ، و أنّه المحشور يوم النّشور ، و عدم إذعانه بأنّ شيئيّة الشّىء بصورته لا بمادّته ، و أنّ بقاء النّفس مصحّح للقول بالعينيّة ، و لو مع تبدّل البدن أو تجدّد صورته البدنيّة .

و إذا عرفت هذا ، فنقول : انحصار الطّريق لتصحيح المعاد الجسمانىّ ، بالقول بجواز إعادة المعدوم ، إنّما هو على تقدير الذّهاب إلى عدم تجرّد النّفس مطلقاً ، و أنّها تنعدم بانعدام البدن ، و لزوم أن يكون البدن المحشور ، يوم النّشور ، عين البدن الدّنيوىّ من جميع الجهات .

فإنّه ، على ذلك القول لامحيص عن تجويز إعادة المعدوم لتصحيح حشر الأجساد ، وكذا على تقدير الذّهاب إلى بقاء النّفس ، و جعل المحشور البدن الدّنيوىّ ، مع الذّهاب إلى لزوم العينيّة بين البدنين ، من دون أن يجعل بقا النّفس مناط العينيّة و الاتّحاد بينهما . و أمّا على باقى الأقوال ، فلاحاجة إلى القول به ، بل لامورد لذاك القول ، أصلاً

كما لا يخفى[1]. و لمّا كان القول بماديّة النّفس ، و لزوم العينيّة من جميع الجهات ، من سخيف القول و ردى الرّأى ، فالذّهاب إلى تجويز إعادة المعدوم ، لأجل تصحيح حشر الأجساد ، أسخف فى الغاية و أردأ فى النّهاية ، فتدبّر !

قوله : «على أنّ البدن المحشور» الخ ۱۶/۴۵.

عينيّة البدنين ، على تقدير كون المحشور ، البدن البرزخىّ الّذى هو باطن هذا البدن ، وأنّه جناح طيران النّفس و براق عروجها و رفرف صعودها إلى حضرة القدس ، و إقليم التّجرّد ، ممّا لاخفاء فيه ، أصلاً . و أمّا على تقدير القول ، بأنّ المحشور البدن البرزخىّ ، أو العنصرىّ ، المماثل للبدن الدّنيوىّ ، فالعينيّة من جهة بقاء النّفس ، وكونها الأصل المحفوظ بين البدنين ، وكفاية بقائها فى القول بالعينيّة ، كما فى حال كونه فى النّشأة الدّنياويّة : فإنّ البدن يتبدّل آناً فآناً ، مع عدم الشّك فى العينيّة فى جميع الأحوال ، كما أفاد فى الحاشية ، فتدبّر !

قوله : «إنّ التّمسّك بالأصل» الخ ۹/۴۶.

و ذلك ، لأنّ الأصل دليل ، حيث لادليل . و ذلك التّمسّك مثل التّمسّك باستصحاب نبوّة عيسى ، لإبطال نبوّة محمّد ، (ص) ، مع قيام الدّليل القطعىّ على نبوّته ، (ص) . مع أنّ التّمسّك بالأصل ، الّذى شرع لجعل وظيفة المتحيّر فى مقام العمل ، فى الأمور العقليّة و الأصول العقليّة ، ممّا لا وجه له ، أصلاً .

ثمّ إنّ المراد بالأصل ، إن كان الاستصحاب ، فلا حالة سابقة له أصلاً ، إذ المفروض مشكوكيّة الامكان أزلاً و فى جميع الحالات . و إن كان المراد القاعدة المستفادة من الكتاب و السّنة ، فهى ، مع كونها على فرض ثبوتها غير مجديّة فى المقام ، غير ثابتة بل خلافها مما ثبت بالكتاب و السّنة ، كما قال ، تعالى : «وَ منها خلقناكم وَ فيها نُعيدكم . وَ منها نُخرجكم تارةً أُخرى[1]» فإنّ ما خلق من الارض ، و يعيد فيها بعد الموت ، و يخرج منها يوم المعاد ، هو البدن لا الرّوح . و إن كان المراد به الظّاهر ،

۱ـ طه (۲۰) ، ۵۸ .

فظاهر أنّ إمكان مشكوك الإمكانيّة ليس بظاهر . و إن كان المراد به عدم الدّليل، فمعلوم أنّ عدم الدّليل لا يصير بدليل ، بل يكون على العدم دليلاً . و إن كان المراد به بناء العقلاء على الحكم بالإمكان فيما لم يقم دليل على امتناعه ، فلم يثبت منهم ذلك البناء . و لم يقم دليل على اتّباعه على فرض تحقّق بنائهم . و بالجملة : فهذا القول ، كما قيل ، فيه ما فيه .

فی دَفعِ شُبهَةِ المَعدومِ المُطْلَق

قوله ، قدّه : «**لمّا كان النّفس النّاطقة**» الخ ١٣/٤٦ .

أقول : وكيف لا ، وهی من عالم الأمر ، و القضاء الكلّیّ الحتمیّ الالهیّ ، السّابق علی كلّ شیء ، و النّافذ حكمه علی كلّ ذرّة و فیء .

قوله : «**أن تصوّرا . . . عدم نفسه**» الخ ١٣/٤٦-١٤.

أقول : بل أن يعدم نفسه ، و أنانيّته بالفناء فی‌الله ، و البقاء به .

قوله : «**فيلزم اتّصاف العقل**» الخ ١٤/٤٦.

أمّا بالوجود ، فواقعاً ، و أمّا بالعدم ، ففرضاً .

فإن قلت : العدم الفرضیّ ليس بعدم حقيقة ، فكيف يلزم الاتّصاف بالوجود و العدم ؟

قلت : كما أنّ الوجود فی الذّهن نوع من‌الوجود ، كذلك العدم المفروض أيضاً نوع من العدم . مع أنّ إنشاءآت النّفس و اختراعاتها ، عين إنشاء الحقّ ، تعالیٰ ، و اختراعه ، بحكم مظهريّتها الأسمائيّة الالهيّة ، ففرضها عدم شیء إعدام الحقّ ، تعالیٰ ، لذلك الشّیء فی موطن فرض النّفس و تقديرها ، فتأمّل !

قوله : «**مع استدعاء ذلك**» الخ ٦/٤٧.

و التّصور هو الوجود الذّهنیّ ، فيلزم ثبوت الشّیء فی الذّهن ، و لا ثبوته فيه .

قوله : «**فما بحمل الأوّلی**» الخ ٩/٤٧.

شروع فی بيان جواب الشّبهة . و قد أجيب عنها بأجوبة أخری ، مذكورة فی

المطالع و شرحه .

قوله : «**يقول شريك البارى لا يتصوّر**» الخ ۱۳/۴۷ .

لعلّ مقصود القائل ماأفاده قطب المكاشفين محيي الدّين الأعرابيّ فى الباب (؟) من الفتوحات بقوله (؟) .

قوله : «**كلّ مفهوم**» الخ ۱۴/۴۷ .

مقصوده ، قدّه ، أنّ تصوّر مفاهيم هذه الأمور معلوم وجداناً ، و إنكاره إنكار للبديهيّات ، و انسلاخ المفهوم عن نفسه محال . فمراد القائل من نفى تصوّر هذه الأمور ؛ إن كان نفى أن تكون لها حقايق ، حتّى تتصوّر ، فهو ليس بمورد للانكار ، لكن تصوّر المفهوم غير ملازم لأن يكون للمتصوّر واقعيّة و حقيقة . و إن كان المراد نفى تصوّر مفاهيمها ، أو أنّها تنسلخ عن نفسها ، و تصير مفهوماً آخر عند تصوّرها ، فهذا أيضاً باطل جدّاً ، لمحاليّة انسلاخ الشّىء عن نفسه ، مفهوماً كان ، أوغيره ، سواء وجد بالوجود الذّهنىّ ، أو الخارجىّ . لأنّ الوجود ما به يتحقّق الشّىء ، لا ما به ينسلخ الشّىء عن نفسه ، و إلّا لكان عدماً له ، لا وجوداً .

قوله : «**فى الذّهن عالياً كان ، أو سافلاً**» الخ ۱۷/۴۷ .

المراد بالذّهن الوجودالّذى لا يترتّب به على الشّىء آثاره ، سواء كان فى موطن النّفس ، أو غيرها من الكتب التّفصيليّة الالهيّة . و قيل : إنّ التّعبير عن الوجود الالهىّ و العقلىّ ، بالذّهن ، إنّما هو على تقدير القول بالعلم الارتسامىّ ، و إلّا ، فعلى القول بالخلّاقيّة ، أو الاتّحاد ، فذاك الوجود وجود خارجىّ للمعلومات ، إلّا أنّه بنحو الجمع و الوحدة ، لابنحو الفرق و الكثرة ، كما فى وجود الأشياء بالوجود الخاصّ بها . إلّا أنّ فى وجود المفاهيم ، المستحيلة فى المعالم الالهيّة شبهة عويصة ، سنبيّنها عند بيان معانى نفس الأمر ، و محض القول فى الجواب أنّ ظهور هذه المفاهيم فى تلك الكتب الالهيّة السّرمديّة ، إنّما هو بعرض ظهور صور النّفوس الوهميّة فيها ، وليس لها أصل ثابت فيها بالذّات .

قوله : «**و عدماً قس**» الخ ٤/٤٨.

أی : عند تصوّره ، فإنّه عدم ، بالحمل الأوّلیّ ، ثبوتٌ ، و وجودٌ بالحمل الشّایع .

قوله : «**ثبوت**» الخ ٦/٤٨.

إنّما عبّر بالثّبوت ، للإشارة إلی اتّحاده مع الثّابت ، و عدم اعتبار الذّات فی المشتقّ ، لبساطة مدلوله .

فى بَيانِ مَناطِ الصِّدْقِ فى القَضيّةِ

قوله : « **وحقّة** » الخ ٨/٤٨ .

عطف على مقدّر ، أى : تلك النّسبة ، المطابقة لما فى الخارج ، صادقة وحقّة ، لكن باعتبارَين : فإنّها ، من حيث مطابِقيّتها (بالكسر) مع ما فى الخارج ، تسمّى بالصّدق ، ومن حيث مطابَقيّتها (بالفتح) ، تسمّى بالحقّ . وقدظهر من هذا أنّ الصّدق والحقّ صفتان للنّسبة الذّهنيّة ، اوالقوليّة . لكن من جهتَين ، كمافصّلناه ، لا أنّ الصّدق وصف النّسبة ، والحقّ وصف الواقع .

قوله : « **وفى الحقيقيّة** » الخ ٣/٤٩ .

هذا بناء على أن يكون الحكم فى الحقيقيّة مقصوراً على الأفراد الموجوده ، تحقيقاً ، أو تقديراً . و أمّا بناء على عدم قصره على تلك الأفراد ، وشموله لكلّ مايكون فرداً له بالإمكان ، ولو فرضاً ، أو ذهناً ، كما عليه بعض ، فيكون أعمّ منها بالمعنى الأوّل ، ويختلف مناط الصّدق والكذب فيها . وقد بيّنا ذلك فى المنطق مشروحاً ، فراجع !

قوله : « **ويشتمل مرتبة المهيّة** » الخ ٨/٤٩ .

إن قلت : قدتقرّر أنّ تحقّق المهيّة ، منفكّة عن الوجودين : الذّهنىّ والخارجىّ ، ممتنع جدّاً . فمرتبة المهيّة ظرف تقرّرها فى الأذهان ، فلاتكون قسيماً للذّهنىّ .

قلت : لامنافاة بين الأمرَين . لأنّ المقصود منها مرتبة لحاظ المهيّة مع ذاتها وذاتيّها ، من دون لحاظ شىء آخر أصلاً ، حتّى وجودها فى الذّهن ، أوفى الخارج . وهذا لاينافى وجودها الذّهنىّ ، وتقرّرها العقلىّ . لأنّ عدم الاعتبار غيراعتبار العدم . والوجود فى الذّهن غير ملازم لاعتبار الوجود الذّهنىّ فى المرتبة .

قوله : « **كالإنسان جماد** » الخ ۱۰/۴۹ .

فإنّه بمجرد الفرض الكاذب .

قوله : « **إنّ نفس الأمر هو العقل الفعّال** » الخ ۱۳/۴۹ .

قيل فى معنى نفس الأمر أقوال أُخر :

منها ، أنّها تخوم الضّرورة والبرهان .

ومنها ، أنّها العلم الالهىّ .

ومنها ، أنّها قلب الإنسان الكامل .

ومنها ، أنّها النّفس الكلّيّة واللّوح المحفوظ .

ومنها ، أنّها عالم المثال .

ولكلّ من هذه الأقوال « وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلّيها » . و المراد بالعقل الفعّال ، إمّا العقل العاشر ، أو ربّ النّوع الإنسانىّ ، أوالعقل الأوّل ، أو مطلق العقول .

قوله : « **وذا عقلٌ كلّىٌّ يعدّ** » الخ ۱۴/۴۹ .

المراد بالعقل الكلّىّ أيضاً ، إمّا العقل الأوّل ، أومطلق العقول ، أوالعقل الفعّال ، ولكلّ وجه .

قوله : « **وذلك العالم عقل** » الخ ۱۵/۴۹ .

أقول : استطار كلّ صغير وكبير فى ذلك العالم ، إمّا لكون العقل بسيط الحقيقة ، فيه كلّ الأشياء ، و إمّا لكون عالم العقل عالم القضاء الحتمىّ الإلهىّ ، و العلم الجمعىّ الكمالىّ الرّبوبىّ ، المحيط بتعليم الله ، و إفاضته بكلّ صغير وكبير . و بالجملة : لكونه صورة حضرة الأحديّة ، والواحديّة ، و إمّا لكونه واسطة فى الإيجاد ، اللّازم فى تخوم البرهان وجدانها ، لماهى واسطة فى إفاضته : بحكم أنّ معطى الشّىء ليس بفاقد له .

قوله : « **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ** »[1] الخ ۱۷/۴۹ - ۱/۵۰ .

الخلق ، إمّا بمعنى المخلوق ، و الأمر بمعنى المأمور ، فيكون إشارة إلى الإمكان

(۱) الاعراف (۷)، ۵۴ .

الفقرىّ ، وأنّ الجميع فقراء إليه ، تعالى[1] ، و مملوك له ، جلّ شأنه ، مثل قوله ، تعالى[1] : « وَ لِلّهِ مٰا فِي السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضِ »[1] . و إمّا بمعنى نفس الخلق و الإيجاد المسبوق بالمادّة . فيكون الأمر كناية عن الإبداع والاختراع ، ففيه إشارة إلى أنّ عالم الأمر مبدَع لامكوّن ، أو محدَث . ولا منافاة بين ما فى الآية الشّريفة ، مع ، قوله ، تعالى[1] : « وكٰانَ أَمْرُ اللّهِ مَفْعُولاً »[2] ، من جهة حصر المفعوليّة فى عالم الأمر . لأنّ ذلك من أجل كون المراد بالمفعوليّة المجعوليّة بالذّات ، ولاينا فى ذلك كون عالم الخلق معلوماً ، و مجعولاً بالعرض ، كما ذهب إليه بعضهم .

قوله : « **وهذا التّعبير أنسب** » الخ ١/٥٠ .

سيّما التّعبير بنفس الأمر ، فإنّ عالم العقل نفس أمر الله الوجودىّ والإيجادىّ .

قوله : « **وإنّما عبّر عنه بالأمر بوجهين** » الخ ١/٥٠ .

أقول : وهيٰهنا وجه آخر . وهو نفوذ حكمها فى أقطار السّموات والأرض ، وأنّها القضاء الحتمىّ الإلهىّ ، فهى أمر الله ، النّافذ الحكم فى كلّ شىء .

قوله : « **أوعقليّة** » الخ ٤/٥٠ .

المراد بها المهيّة .

قوله : « **فهى مجرّد الوجود** » ٥/٥٠ .

أى الفيض المقدّس والنّفس الرّحمانى .

قوله : « **فيكفيه مجرد إمكانه الذّاتىّ** » الخ ٧/٥٠ .

أى الإمكان الذّاتىّ العقلىّ الصّرف ، لا الخارجىّ . فإنّها فى الخارج واجب بوجوب الحقّ ، لا بإيجابه ، موجود بوجوده ، لا بإيجاده .

قوله : « **ويعبّرون** » الخ ٨/٥٠ .

قد ذكرنا فى شرح الخطبة إطلاقات العقل ، فراجع إليه !

---

(١) البقرة (٢) ، ٢٨٤ .

(٢) الاحزاب (٣٣) ، ١٣٧ .

قوله: « ويمكن أن يعدّ من العدّ بمعنى الحسبان » الخ ۹/۵۰ .

فإن قلت : ظهور الشّيء فى الألواح النّوريّة ، و الأقلام القضائيّة ، و الكتب الإلهيّة ، كينونة الشّيء وظهوره مع باطن ذاته ونفسه ، الذّى هو أكمل من كينونته وظهوره مع نفسه ، كما صرّح به صدر المتألّهين ، فكيف جعلها خارجاً عن نفسه؟

قلت: نعم ، هذه الكينونة ، و إن كانت أتمّ و أكمل ، إلا أنّه بنحو الجمع والوحدة والاندماج ، فهو فى الحقيقة ظهور للعالى ، ووجود له ، لا للسّافل ، ولذلك لايظهر به آثار الشّيء ، من حيث نفسه . فالمراد أنّ الأنسب ، بمعنى نفس الأمر وتحقّق الشّيء فيها ، التّقرّر الذّى يكون وصفاً بحال الشّيء ، ويكون الشّيء مستقلاً فيه باللّحاظ ، وملحوظاً ، من حيث هو هو .

فإن قلت : يستفاد ممّا ذكرت أنّ المراد بنفس الأمر حدّ ذات الشّيء ، من حيث هو هو ، أى : مرتبة لحاظه ، من حيث نفسه وما هو داخل فى قوام ذاته ، من غير ملاحظة أمرٍ آخر أصلاً ، المعبّر عنها بمرتبة المهيّة ، من حيث هى هى ، حتّى الوجود والعدم . مع أنّ مرادهم ليس ذلك ، لأنّ المهيّة الملحوظة ، من هذه الحيثيّة اعتباريّة . وقد صرّحوا : بأنّ المراد بنفس الأمر مالايكون باعتبار المعتبر ، وفرض الفارض .

قلت : أوّلاً ، قدعلمت أنّ المطابقة مع نفس الأمر ، إنّما هو فى القضايا الذّهنيّة ، دون الحقيقيّة و الخارجيّة ، و النّسب الموجودة فيها إعتباريّة ، مع أنّ النّسبة مطلقاً اعتباريّة . فالمراد من كونها ، لاباعتبار المعتبر ، كون نفسها ، لاوجودها ، فتأمّل! وثانياً ، مرادنا من هذا التّعبير لحاظ الشّيء من دون لحاظ الفارض و فرضه ، لا مطلقاً ، حتّى يكون المراد به المهيّة ، من حيث هى هى .

ثمّ إنّ فى جعل نفس الأمر عالم العقل ، إشكالين : أحدهما ، لزوم عدم اتّصاف النّسب الموجودة فيه بالحقّيّة والصّدقيّة . والثّانى ، لزوم ارتسام الكواذب فيها ، من جهة السّهو و النّسيان .

وأجيب عن الأوّل : بأنّ اتّصاف النّسب الموجودة فيها بالصّدقيّة ، فغير مسلّم ، وحقّيّتها : بكونها نفس الواقع ونفس الأمر . وعن الثّانى ، بأنّ النّسب الموجودة فيها على

قسمین : منها ، ما هی موجودة فیه مع التّصدیق بها ، وهی النّسب الواقعیّة . ومنها ، ما هی محفوظة من غیر تصدیق بها ، وهی النّسب الکاذبة .

و بأنّ التّصدیق بالکواذب محفوظ فیه ، من دون تصدیق بها ، و فی الصّوادق التّصدیق بتلک التّصدیقات محفوظ فیه .

وبأنّ صور الکواذب محفوظة فی نفس شیطانیّ ، والصّوادق فی نفس رحمانیّ .

وبأنّ الکواذب تحصل فی تلک العوالم من جهة وجهها الظّلمانیّ ، لا النّورانیّ .

و بأنّ معنی کون الکواذب محفوظة فی تلک العوالم الإلهیّة ، حفظ الجهة الّتی بالاتّصال بها یفاض علی النّفس من هذه العوالم الصّور الکاذبة .

قوله : « **لایحیط به عقل ولا وهم** » الخ ۲/۵۱ .

ذکر الوهم عقیب العقل ، من جهة أنّ الوهم یقدر علی اختلاق الکواذب ، دون العقل ، وللإشارة إلی قوله ، (ص) : « کلّما میّزتموه بأوهامکم » الخ ، أو إلی العقول الّتی هی أوهام ، عند التّحقیق .

فى الْجَعْل

قوله : «**غرر فى الجعل**» الخ ٥١/٤.

ذكر مبحث الجعل عقيب مباحث الوجود والعدم، من جهة عمومه للوجود و العدم، حيث أنّ الأعدام المضافة إلى الملكات لها حظّ من الوجود ، و يتعلّق بها الجعل أيضاً ، عند بعضهم بالعرض . أو لأنّ المجعول بالذّات فانٍ فى الجاعل ، و عدمٌ بالنّسبة إليه، أو لأنّ ذكر مباحث العدم و تخلّلها فى البَين استطرادىّ . أو لأنّه مبتنٍ على مباحث الوجود . أو لأنّ العدم موجود فى الذّهن فبالحقيقة هو بعض لمبحث الوجود . أو لأنّ الجعل فى الحقيقة يتعلّق بإيجاد المعدوم ، لا الموجود ، و إلّا لزم تحصيل الحاصل .

قوله : «**أىّ الوجود الرّابط**» الخ ٥١/٥ .

فسّره بذلك، لئلّا يتوهّم أنّ المراد به الوجود الرّابطىّ ، الّذى هو من أقسام الوجود النّفسىّ و المحمولىّ ، كما سيجىء تفصيله .

قوله : «**فالجعل البسيط ماكان**» الخ ٥١/٨ .

إن قلت : هذا التّفسير للجعل ، إنّما يستقيم على أصالة الوجود . و أمّا بناء على أصالة المهيّة ، فمتعلّق الجعل البسيط إنّما هو ذات المهيّة و حقيقتها ، لاوجودها ، و متعلّق الجعل التّركيبىّ عوارضها المفارقة ، و صيرورتها متّصفة بها . فليس قول المصنّف هذا بمستقيم على إطلاقه ، وكذا ما قاله «من أنّ اللّبيب يحدس» الخ .

قلت : لمّا تقرّر عند الجميع من القائلين بأصالة المهيّة و أصالة الوجود أنّ المهيّة من حيث هى ، ليست إلّاهى ، فجعلها من هذه الحيثيّة غير معقول ، بأن تجعل بحيث

تصیر من حیث هی هی . بل معنی تعلّق الجعل بها عندهم جعلها بحیث تصیر أیس ، و تنتزع عنها الموجودیّة . فتعلّق الجعل بالحقیقة عندهم أیضاً الوجود ، کما لا یخفی[1] .

و بعبارة أخری[1] للمهیّة مرتبتان : مرتبة من حیث هی ، و هی من هذه الحیثیّة لا مجعولة و لا لا مجعولة بالاتّفاق ، و مرتبة الموجودیّة التی تصیر ذات تلک المرتبة بالجعل . فالجعل بالحقیقة متعلّق بها من هذه الجهة . و هذا غیر منافٍ لأصالة المهیّة عندهم ، فإنّ مرتبة الموجودیّة منتزعة عن المهیّة بسبب الجعل ، و لکن نافعة لنا و مثبتة لمقصودنا ، کما سنبیّنه عند بیان ماأقامه علی القول المنصور ، من حیث أنّهم لایشعرون به .

قوله : «**واللّبیب یحدس من ذلک**» الخ ۱۱/۵۱.

الحدس هو إفاضة المبادیّ و المقدّمات ، الموصلة إلی المطلوب مع نتائجها ، دفعةً من المبدء الفیّاض علی النّفس النّاطقة القدسیّة . و مراده من هذا الکلام الاشارة إلی الدّلیل الّذی أقامه صدر المتألّهین ، قدّه ، علی مجعولیّة الوجود ، دون المهیّة ، والاتّصاف . و هو مبنیّ علی مقدّمة ، مبیّنة ، مسلّمة عندالجمیع ، وهی لزوم انتهاء کلّ مابالعرض إلی ما بالذّات . فإنّ من دَوَران تقسیم الجعل مدار تقسیم الوجود ، یعلم أنّه المجعول بالذّات الّذی ینتهی إلیه سلسلة العرضیّات ، فتدبّر !

قوله : «**لأنّهما عقلیّان**» الخ ۸/۵۲.

أی عند القائلین بأصالة المهیّة .

قوله : «**المراد من کون المجعول هو المهیّة**» الخ ۱۶/۵۲ .

أی : قولنا بمجعولیّة المهیّة ـ و إن کان فی ظاهر الأمر و بادی النّظر ، یوهم أنّ ذهابنا إلیه ، من جهة قولنا بکونها الأصل الأصیل ، فی باب منشأیّة الآثار ، و طاردیّة الأعدام ـ و لکن بعد إبانة مقصودنا و مرادنا من هذا القول ، و أنّه لدفع توهّم القول بثبوت المعدومات و الثّابتات الأزلیّة ، یظهر أنّ مرادنا من مجعولیّتها أعمّ من المجعولیّة بالذّات أو بالعرض ، من دون عکوف منّا علی باب أصالتها و شیئیّتها وتقرّرها بالذّات . و أنّا لانضایق بعد وضوح المقصود إلی الذّهاب إلی اعتباریّتها و مجعولیّتها بالعرض .

هذا ! لكن لايخفى أنّ ما أفاده المحقّق السّلاهيجيّ فى المقام ، على ما أفاده بعض الأعلام ، غير مطابق لما ذهب إليه أستاده الحكيم ، المحقّق الالهىّ ، قدّه ، حيث أنّ الحاصل من تحقيقاته فى المقام ، ذهابه إلى تحقّق أفراد عينيّة للوجود ، لكن منهمكة فى المهيّة ، غير متأصّلة فى منشأيّة الآثار، و طارديّة الأعدام . وهذا لايلائم مجعوليّة تلك الأفراد بالذّات . و هذا بخلاف ما ذهب إليه الحكيم المحقّق ، قدّه ، فتبصّر !

قوله : «**لمّا كان نفس قوام المهيّة**» الخ ٥/٥٣.

أى : قوام المهيّة المجعولة ، لا المهيّة ، من حيث هى هى ، و المراد أنّه لوكان نفس المهيّة ، من حيث هى هى ، من دون تعلّق جعل بها ، منشأة لانتزاع الموجوديّة لزم الانقلاب من الامكان إلى الوجوب . و بهذا التّقرير لايرد عليه ما أفاده المصنّف . الاّ ، أن يقال : لمّا لم يتغيّر حال المهيّة ، بعد الجعل عند هؤلاء القوم ، الّذين لا يكاد يفقهون حديثاً ، ولا يفاض من الفاعل عليها مايكون بذاته منشاءً للآثار ، فيؤول القول بكونها منشاء لانتزاع الموجوديّة فى رتبةالجعل الى ما أفاده المصنّف قدّه ، كما مرّ شرحه فى أوّل الكتاب فى مسألة أصالة الوجود ، فراجع !

قوله : «**يرد عليه أنّ استغناء**» الخ ٧/٥٣ـ ٨.

التّعبير بالاستغناء ، لمتابعةالسّيّد ، قدّه، و إلّا ، فالتّحقيق عدم قابليّتها للجعل ، لااستغنائها عنه ، كما يرشد إليه قوله : «لكونها سراباً» .

قوله : «**و لوكانت مصحّحة**» الخ ١١/٥٣.

بيان اللّزوم ما أشرنا إليه ، فلا يرد أنّ المراد مصحّحيّة قوام المهيّة المجعولة ، كما مرّ ذكره ، و هذا غير ملازم للانقلاب ، فتدبّر !

قوله : «**ولعلّ هؤلاء أرادوا**» الخ ١٤/٥٣.

أقول : و لعلّ مرادهم أنّ المجعول بالذّات ، لمّا كان هو الفيض المقدّس ، و النّفس الرّحمانىّ و الوجود العامّ ، و هو فيء محض و ظلّ صرف بالنّسبة إلى الحقّ ، تعالىٰ ، و القيّوم المطلق ، و بينونته عنه ، بينونة صفةٍ ، لاعزلةٍ ، فيكون هوكأنّه نفس

الاتّصاف ، الّذى هو ربط صرف و نسبة محضة ، و « صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَة»[1]. فعبّروا عن الصّفة بالاتّصاف إشارة إلى انمحاء حقيقتها فى الموصوف و انمحاق ذاتها فيه ، و انطماس نورها فى نوره ، فتدبّر تعرف !

قوله : «**فيصير اثنى عشر**» الخ ١٢/٥٤ .

و التّحقيق أنّه يصير ستّة و ثلثين ، الحاصلة من ضرب الأقوال الثّلثة فى الاثنى ـ عشر . فإنّ الأقسام على كلّ قول إثنى عشر ، الصّحيح منها ماوضع فى الجدول فى الصّف الّذى يتعلّق بصاحب هذا القول . و لكنّ الصّحيح و الفاسد يختلفان بحسب الأقوال ، كما يظهر من ملاحظة الجدول .

و يمكن تكثير الأقسام ، بأن يجعل على كلّ قول المهيّة مع الوجود ، أو مع الاتّصاف أو الوجود مع الاتّصاف ، كلاهما مجعولاً بالذات ، و كلاهما مجعولاً بالعرض . و الأوّل بالذّات و الثّانى بالعرض ، و بالعكس . و كذا الثّلثة بالذّات ، أو بالعرض ، أو بالتّلفيق بين الأقسام ، أو بين الأقوال . و على التّقادير يؤخذ كلّ واحد منها تارة بشرط لا و تارة لابشرط . فتكثّر الأقسام مع ملاحظة الجعل التّركيبىّ و البسيط .

قوله : «**أنّ لازم المهيّة**» الخ ٧/٥٥.

إن قلت : الّذى قيل باعتباريّته ، هو لازم المهيّة ، من حيث هى هى ، لا من حيث كونها مجعولة و مرتبطة بالجاعل . و ماسوى المعلول الأوّل لازم مهيّة العقل الأوّل لكن من كونها مرتبطة و مجعولة .

قلت : لمّا سلمت أنّ المهيّة ، من حيث هى ، اعتباريّة ، و المفروض عندالقائلين بأصالتها ، أنّ الموجوديّة أيضاً أمر اعتبارىّ ، و معلوم أنّ ضمّ الاعتبارىّ إلى الاعتبارىّ لايصيرها متأصّلة ، ثبت ما أفاده ، قدّه .

قوله : «**و استثناء**» الخ ١٧/٥٥.

لمّا كان البرهان مبنيّاً على مقدّمة مسلّمة عندهم ، و هى كون المعلول التّامّ من

١- البقرة (٢) ، ١٣٨.

لوازم ذات العلّة التّامّة ، و أنّ ما سوى المعلول الأوّل على أصالة المهيّة ، من لوازم مهيّة الصّادر الأوّل ، استثنى الواجب ، تعالىٰ ، لأنّه ، عند القائلين بأصالة المهيّة ، لامهيّة له ، تعالىٰ . و إن كان هذا القول منهم لا يتمشّى على مذهبهم ، كما مرّ شرحه فى بابه ، إلّا أنّهم لايسلّمون هذه المقدّمة . و المقصود إلزامهم بما هم ملتزمون به ، و إلّا ، فعلى التّحقيق الحقيق بالتّصديق جريان هذا البرهان فى الصّادر الأوّل أيضاً ، بناء على أصالة المهيّة . لأنّ القول بكون الواجب ، تعالىٰ ، إنّية صرفة على هذا المسلك صرف لقلقة اللّسان ، كما بيّن فيما سبق من البيان ، فتدبّر !

قوله : «**لا كالنّدىٰ للبحر**» الخ ٢/٥٦ .

كما يقول به بعض المتصوّفين ، و لكن مقصودهم بيان سرابيّة المعلول بالنّسبة إلى العلّة ، لأنّ الندىٰ سراب الماء ، و ثانية ما يراد منه . فإنّه ليس شيئاً فى حيال الماء ، بل يتخيّل من مداخلة الهواء بين الأجزاء الرّشيّة المائيّة ، كتخيّل الألوان من اختلاف مراتب انعكاس الأصول ، و مداخلة الهواء بينها على ما قيل . و بالجملة : الغرض من التّشبيه جهة السّرابيّة لاجهة التّوليد ، إلّا أنّ رعاية الأدب مطلقاً أنسب و أوجب ، فتدبّر ! و فى هذاالدّليل إيماء إلىقوله ، تعالىٰ : «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ»[1] .

قوله : «**و مثل انسلاب**» الخ ٦/٥٦.

أقول : لزوم كون المجعول بالذّات نفس الرّبط بالجاعل ، و نفس المعلوليّة ، لا شيء له المعلوليّة ، وكذا العلّة بالذّات نفس العلّيّة و الجاعليّة ، من المسلّمات عندهم . و الدّليل عليه أنّ المجعول بالذّات ، لو لم يكن نفس المجعوليّة الحقيقيّة ، لا المصدريّة الاعتباريّة ، بل كان شيئاً له المجعوليّة ، لكانت المجعوليّة فى مرتبة متأخّرة عن ذاته . فهو ، فى حدّ ذاته : إمّا أن يكون مستغنياً عن الجاعل ، فصيرورته فى مرتبة متأخّرة محتاجاً إليه ، مستلزم للانقلاب ، و إمّا أن يكون مرتبطاً إلى شيء آخر[2] ، فننقل الكلام

١ - الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

٢ - «اليه بشيء» ، خ ل .

إلى ارتباطه به ، حتّى ينتهى إلى شيء يكون نفس الرّبط بالعلّة .

و هكذا الكلام فى العلّة بالذّات ، فإنّها لو لم تكن فى حدّ ذاتها علّة و مفيضة للمعلول ، بل كانت متّصفة بالعلّيّة الحقيقيّة فى مرتبة متأخّرة . فاتّصافها بها فى تلك المرتبة : إمّا ناشٍ عن ذاتها ، فيلزم أن يكون المعطى للشّيء فاقداً له ؛ مع أنّه ، ننقل الكلام إلى مفيضها للإفاضة . و إن صارت بسبب شيء آخر متّصفة بها ، فهو مع أنّه ، مستلزم لعدم كونها علّة ذاتيّة ، مستلزم للمطلوب . لأنّا ننقل الكلام إلى كيفيّة إفاضة تلك العلّة لصفة الإفاضة على العلّة الثّانية ؛ حتّى تنتهى دفعاً للدّور و التّسلسل إلى علّة يكون الافاضة و الجعل عين ذاتها ، فتدبّر تعرف !

قوله : «**و الحال أنّ المجعول بالذّات**» الخ ٨/٥٦ .

قد مرّ برهانه ، فتذكّر !

اَلْفَرِيدةُ الثّانية فى الوجوبِ وَالإمكان : فى الموادّ الثّلٰثِ

قوله ، قدّه : « **الفريدة الثّالثة : فى الوجوب والإمكان** » الخ ٩/٥٦ .

إنّما عقّب مباحث الجعل ، وتقسيم الوجود إلى الرّابط و الرّابطىّ والنّفسىّ ، بمباحث الموادّ الثّلٰث ، لأنّها من الكيفيّات العارضة على الوجود الرّابط ، الّذى هو متعلّق الجعل التّركيبىّ ، بناء على عدم تحقّق الوجود الرّابط فى الهليّة البسيطة . وذلك ، لأنّهم اختلفوا فى كونه من أقسام الوجود و مراتبه ، أو من أقسام المهيّة ، و فى كونه متحقّقاً فى الهليّات البسيطة ، أو غير متحقّق فيها . وقد عرفت شرح القول فى ذلك ، وسيأتى ، إن شاء الله ، فى مقارّه و مقامه . ولأنّ بعض هذه الكيفيّات ، وهو الوجوب ، من عوارض الوجود ، الّذى هو عين الإيجاد ، بل عين الوجود . والإمكان أيضاً ، بوجه ، من عوارض الوجود ، كما سيأتى شرحه .

قوله : « **وقول المحقّق اللّاهيجىّ وجود الأعراض** » الخ ٣/٥٧ .

أقول ، قال بعض المحقّقين : وجود الأعراض ، إن نسب إلى موضوعاتها ، كان من أقسام الوجود الرّابطىّ ، ويقع رابطاً فى الهليّات المركّبة ، و إن نسب إلى ذواتها وأنفسها ، كان من أقسام الوجود المحمولىّ ، ويقع محمولاً فى الهليّات البسيطة . فلعلّ مراد المحقّق وجودات الأعراض ، من حيث نسبتها إلى الموضوعات ، لا من حيث نسبتها إلى أنفسها ، فتأمّل !

قوله : « **فى الحاشية : بل يستعمل الرّابطىّ فى وجود العقل الفعّال** » الخ ٥٧ .

أقول : بل فى وجود الحقّ المتعال . وذلك فى موارد عديدة :

منها فى تحقيق ماورث عن بعض الحكماء السّابقين ، من اتّحاد النّفس مع العقل الفعّال ، عند ادراكها للصّور العقليّة . فإنّهم وجّهوا قول ذاك القائل ـ عند ورود الإشكال عليه ، من لزوم تجزية العقل الفعّال ، وأن يدرك كلّ نفس عند الاتّحاد به ما يدركه النّفس الأخرى ـ بأنّ مراده اتّحاد النّفس مع الوجود الرّابطى للعقل الفعّال. وكذلك وجّهوا ماورث عنهم ، من أنّ النّفوس الكاملة فى نهاية سيرها ، وعروجها العقلىّ ، وغاية تحوّلها فى بلوغ أشُدّها [1] الإمكانىّ ، تتّحد مع العقل الفعّال . و فسّروا ذلك أيضاً باتّحادها مع وجوده الرّابطىّ : إلى غير ذلك من الموارد المختلفة ، الّتى سيجئ ذكرها فى موقع يليق به .

وذكروا أيضاً : أنّ مراد القائلين باتّحاد المعقولات والمتخيّلات و المحسوسات مع النّفس عند ادراكاتها العقليّة والخياليّة و الحسّيّة اتّحادها مع وجودها الرّابطىّ . ووجّهوا قول من قال من العارفين: بأنّ النّفس عند نهاية سيرها العروجىّ إلى الله ، وغاية سفرها من الخلق إلى الحقّ تتّحد مع الحقّ ، وتفنى فيه ، تعالىٰ ، بأنّ مرادهم اتّحادها مع الوجود الرّابطىّ للحقّ ، تعالى ، بل كلّ الموجودات ، أوجلّها متّحدة مع وجوده الرّابطىّ ، تقدّست أسمائه ، وتعالى شأنه ، بل هى من مراتب وجوده الرّابطىّ . و المراد بالوجود الرّابطىّ فى الموارد المذكورة الإضافة الإشراقيّة الوجوديّة ، والأشعّة النّوريّة الإلهيّة ، المستشرقة من شمس هويّة الحقّ ومطالع أقمار ذاته الوجوبيّة ، من جهة كونه ، تعالى ، « نور السَّمٰوات وَ الأرْضِ » [2] ، وقيّوم كلّ وجود وبارء كلّ شيء وموجود .

قوله : « **إن هى الّا تمويهات وتماثيل** » الخ ٢/٥٨ .

المراد من كونها أباطيل ، كونها كذلك من جهة مهيّاتها ، أو من جهة لحاظها غيراً وسوىً ، كما قيل : « ألا كلّ شيء ما خلا الله باطلٌ » ، ومن كونها تماثيل الأسماء والصّفات

---

١ ـ اشارة الى : « و وصينا الانسان بوالديه احساناً ... حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة ... » الاحقاف (٤٦) ، ١٥ .

٢ ـ النور (٢٤) ، ٣٥ .

وعكوس سُبُحاتِ وجهه الكريم، كما قال، تعالى: «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا» الآية[1].

قوله: «**هذا إشارة إلى أنّها فى الخارج موادّ**» إلخ ۴/۵۸.

ليس المراد أنّها بعينها تحصل فى الأذهان و تنسلخ عنها، فتوجد فى الأعيان. بل المراد أنّها، باعتبار تكيّف العقود و النسب بها فى الذّهن، تسمّى بالجهات، و باعتبار تكيّفها بها فى الأعيان، تسمّى بالموادّ.

فإن قلت: قد تقرّر أنّها من عوارض النّسب، والنّسبة معدومة فى الخارج، فكيف يمكن تحقّق هذه النّسب فى الخارج، حتّى تسمّى باعتبار تحقّقها فيها بالموادّ.

قلت: النّسبة متحقّقة فى الخارج، بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها، و إن لم يكن ظرفاً لوجودها. وهذا المقدار يكفى فى تحقّق تلك الأمور فى الخارج، و تسميتها، باعتبار تحقّقها فيه، بالموادّ، فتدبّر!

قوله: «**مثل أنّ الواجب ما يلزم**» الخ ۹/۵۸.

الدّور فى هذه التّعريفات، من جهة أخذ المُحال، الّذى هو مرادف للممتنع فى تعريف الواجب والممكن، وأخذ الممكن، أوالواجب فى تعريف الممتنع.

قوله: «**وغيرذلك**» ۱۰/۵۸.

مثل ما قيل: الواجب ما ليس بممكن ولا ممتنع، أولايمكن عدمه. و الممكن مالا يجب وجوده ولا عدمه. والممتنع ما يجب عدمه، أولايمكن وجوده، إلى غيرذلك.

قوله: «**فهى ذات تأسٍّ**» الخ ۱۱/۵۸.

إنّما كانت تلك الأمور ذات تأسٍّ بالوجود، لأنّ الوجوب، الّذى هو تأكّد الوجود من عوارضه الذّاتيّة، وكذلك الإمكان والامتناع أيضاً بوجه: لأنّ كلّ واجب الوجود ممتنع العدم، وكلّ ممكن الوجود واجب بالغير، أوممتنع به. و بالجملة: لايحتاج الوجود، فى عروض هذه الأمور له، إلى أن يتخصّص قبل عروضها، بتخصّص طبيعىّ أوتعليمىّ. فهى من عوارضه العامّة ونعوته الشّاملة، وذات تأسٍّ بالوجود فى البداهة،

---

۱ - البقرة (۲)، ۱۴۸.

من حيث المفهوم، بل فى بداهة الحكم ببداهتها أيضاً، كما أشار إليه فى الحاشية. وفى كون حقايقها، سوى الامتناع، غير متصوّرة بالعلم الحصولىّ أصلاً. أمّا الوجوب، فلأنّه تأكّد الوجود، وهو عين الوجود حقيقةً، والوجود لايتصوّر حقيقته أصلاً. وأمّا الإمكان، فلأنّ حقيقته الإمكان الفقرىّ، وهو عين الوجودات الإمكانيّة، فهى أيضاً لاتتصوّر أصلاً، من حيث الحقيقة. وأمّا الامتناع، فلو فسّر بامتناع العدم، فهو يصير عين الوجود، و إن فسر بامتناع الوجود، فهو لا حقيقة له أصلاً، حتّى يمكن تصوّره أو لايمكن. والكلام فيما له حقيقة عينيّة، فتدبّر!

فإن قلت: لاشكّ أنّ تلك الأمور كيفيّات النّسب، وهى اعتباريّة، فكيفيّتها أولى بالاعتباريّة. فإذا كانت اعتباريّة، فكيف يمكن أن تكون من العوارض الحقيقيّة لحقيقة الوجود، حتّى تكون ذات تأسٍّ بها فيما ذكر؟ و أيضاً إذا كانت من كيفيّات النّسب، وهى من سنخ المهيّة، لامن سنخ الوجود، فكيف يمكن أن تعدّ من عوارضها[1]؟

قلت: مفاهيمها و إن كانت، من حيث هى اعتباريّة لكنّها من حيث المحكىّ عنه بها، الّذى هى الحقايق الوجوديّة أمور متأصّلة. وأيضاً عدّها من عوارض الوجود، من حيث حقايقها أو من جهه أنّ المهيّة، الّتى هى معروضة لها من عوارض الوجود أيضاً. كما قيل: من وتوعارض ذات وجوديم.

١ ـ أى: «من عوارض حقيقة الوجود».

فِي أَنَّ الجِهاتَ اعتباريّةٌ

قوله : « **للصّدق في المعدوم** » الخ ١٤/٥٨ .

إن قلت : كما أنّها تصدق على المعدوم تصدق على الموجود أيضاً . فإن كان صدقها على المعدوم يوجب عدمها ، فليكن صدقها على الموجود موجباً لوجودها .

قلت : أوّلاً ، الصّدق على الموجود لايوجب الوجود ، لجواز صدق المفاهيم العدميّة على الموجودات ، كالعمى ، الصّادق على زيد مثلاً . فلذا قيل : ثبوت شيء لشيء لايتفرّع على ثبوت الثّابت ، بل على ثبوت المثبت له . وأمّا ثانياً ، فالصّدق على المعدوم يوجب العدميّة مطلقاً ، بخلاف الصّدق على الموجود ، فإنّه لايوجب الموجوديّة مطلقاً . لأنّها ، لوكانت وجوديّة بالمعنى المقابل للاعتباريّة ، لامتنع صدقها على المعدوم ، بخلاف ما لوكانت عدميّة ، فإنّها لايمتنع صدقها على الموجود ، فتأمّل !

فإن قلت : الوجوب لوكان عدميّاً ، لامتنع أن يصير عيناً للوجود في الواجب ، تعالى ، وإلّا يلزم أن يكون الواجب اعتباريّة عدميّة .

قلت : ما هو عين وجود الواجب هو الوجوب الحقيقيّ ، الّذي هو تأكّد الوجود . والّذي قيل باعتباريّته ، هو مفهوم الوجوب ، وهو ليس عين وجود الواجب .

قوله : « **الوجوديّة العينيّة محال** » الخ ١٦/٥٨ .

تعقيب الوجوديّة بالعينيّة ، للإشارة إلى أنّ المراد بالوجوديّة هنا العينيّة ، لا مالايكون العدم جزء مفهومه ، ولوكان اعتباريّاً ، كالامكان بمعنى تساوي النّسبة إلى طرفي النّسبة . فإنّ اتّصاف المعدوم بها غير ممتنع ، كما لايخفى .

قوله : « **فوجودها غير مهيّاتها** » الخ ١/٥٩ .

أقول : أى تكون مفاهيمها مشاركة مع غيرها فى مطلق الوجود ، و ممتازة عنها وجوداً بالخصوصيّات ، أى المشخّصات الوجوديّة ، سواء كانت أنحاء الوجودات أو العوارض المشخّصة . و كلّ ماكان كذلك فهو مغاير المهيّة مع وجوده .

فإن قلت : فالواجب أيضاً كذلك .

قلت: الواجب ، تعالى ، لايشاركه غيره فى الوجود ، بل هو صرف الوجود ، والباقى أفيائه وعكوسه . وكذا الوجودات الخاصّة لاتمتاز بالخصوصيّات الزّائدة على ذواتها بل بنفس ذواتها أو بنفس ما به اشتراكها ، فتدبّر تعرف !

قوله : « **فاتّصاف مهيّاتها** » الخ ٢/٥٩ .

وذلك ، لأنّ القضيّة القائلة بأنّ الشّىء ، إمّا واجب الوجود ، أو ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، منفصلة حقيقيّة ، لايخلو عنه شىء . ولكن اتّصاف مهيّات موصوفات تلك الأمور بها ، فى الذّاتىّ منها ، يجب أن يكون بالوجوب ، لابالامكان ، ولا بالامتناع ، و إلّا يلزم الانقلاب . وأمّا فى الغيرىّ منها ، فهو بالامكان بوجه ، وبالضّرورة بوجه آخر واتّصاف مهيّاتها بالوجود ، فى الوجوب ، يجب أن يكون بالوجوب وبالامكان ، فى الامكان ، و بالامتناع ، فى الامتناع . فى الذّاتىّ منها . وفى الغيرىّ ، فكلّ منها بالامكان ، مع إشكال فى الامتناع الغيرىّ ، فإنّه يمكن أن يقال : إنّه بالامتناع ، فتأمّل !

قوله : « **إذلم يذهب أحد إلى ثبوتيّته** » الخ ٤/٥٩ .

وذلك ، لأنّه يلزم من ثبوتيّته ، تحقّق الممتنعات فى الخارج ، لأنّ المراد بالثّبوتىّ الثّابت فى الخارج ، و اتّصاف الممتنع أو المعدوم العينىّ ، بالصّفة الموجودة فى الخارج ، محال .

فإن قلت : هذا فى امتناع الوجود مسلّم ، وأمّا فى امتناع العدم ، فلا ، لأنّه يرجع إلى وجوب الوجود .

قلت : فالثّبوتىّ ، إنّما هو الوجوب ، لاالامتناع ، من حيث أنّه امتناع ، فتدبّر !

قوله : « **وجه البطلان أنّ الإمكان** » الخ ٨/٥٩ .

أى معنى قولنا «إمكانه لا» ، أنّ الامكان الثّابت لمهيّة من المهيّات ، مثل زيد الموجود فى الخارج ، مثلاً ، ليس نفس الامكان بموجود فيه ، لكونه عدميّا ؛ و إن كان الاتّصاف بالامكان ثابتاً فيه ، بكونُ الخارج ظرفاً لنفس النّسبة ، لا لوجودها .

وقولنا : لا إمكان لزيد الخارجىّ فى الخارج ، معناه أنّه ليس بممكن فى الخارج ، بمعنى أنّ الامكان ، الّذى قلنا أنّه ثابت له خارجاً ليس بثابت له خارجاً . وهذا هو الحكم باجتماع النّقيضَين ، فإنّ ثبوت الامكان لشيء ، ورفع ذلك الثّبوت ، متناقضان ، فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر .

وبعبارة أخرىٰ ، قولنا «إمكانه لا» متضمّن لاثبات الامكان لزيد ، مع القول بكون ذات الامكان و نفسها غير موجودة لنفسها [1] ، لا أنّها غير موجودة لزيد . و قولنا : «لا إمكان له» ، أن ذاك الامكان العدمىّ ، ليس بثابت له و القول بكون الامكان العدمىّ ثابتاً لزيد ، وليس بثابت له ، متناقضان . فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر . وببيان آخر ، قولنا : «إمكانه لا» ، أنّ الامكان أمر عدمىّ ، وقولنا : «لا إمكان له» ، أنّ الامكان العدمىّ مرفوع ، فالثّانى رفع لذلك الامكان العدمىّ . و الشّيء لا يمكن أن يكون عين رفعه و نقيضه .

قوله : « **والشّىء مطلقاً** » الخ ۹/۵۹ .

أى : أىّ شىء كان ، سواء كان وجوديّاً ، أو عدميّا ، أو شبه الوجود ، أو المهيّة ، أو العدم ، فإنّ الجميع رفعه مناقض له .

قوله : « **والأعدام** » الخ ۱۰/۵۹ .

إشارة إلى دفع قول القائل : إذ لا ميز فى الأعدام . وحاصل الجواب : أنّ الأعدام لا تتمايز من حيث أنّها أعدام ، لا من جهة الاضافة إلى الملكات ، فإنّها من هذه الحيثيّة متمايزة ، وفى المقام أيضاً ، متمايزة من جهة أنّها مضافة ، فتدبّر !

قوله : « **فى المفردات عدم صدقهما** » الخ ۱٤/۵۹ .

أقول : أمّا فى القضايا ، فبعدم صدقهما فى نفسها ، وعدم تحقّق نسبها فى الخارج

---

۱ ـ « و نفسه غير موجودة لنفسه » ، خ ل .

أوالذّهن أونفس الأمر، بالمعنى الّذى ذكر لتحقّق النّسبة، وعدم مطابقتها للنّسب النّفس الأمريّة، لامن جهة صدقهما على شيء لأنّ الحمل والصّدق، الّذى بمعناه، إنّما هو فى المفاهيم، لا القضايا، كما صرّح به فى الحاشية. وبالجملة: ارتفاع النّقيضين فى المفردات عدم صدقها، بمعنى الحمل على شيء، وفى القضايا عدم صدقها فى مقابل الكذب، فى حدّ نفسها، فتدبّر!

قوله: «**الواجب عنه الوجوب ينحسم**» الخ ١٦/٥٩.

إن قلت: التّعبير بفعليّة الانحسام غير صحيح، لجواز دوام اعتبار المعتبر فلاينحسم عن الموضوع لدوام العلّة، فيجب أن يعبّر بإمكان الانحسام.

قلت: دوام الاعتبار متوقّف على عدم تناهى القوى الانتسابيّة [1] وتوجّهها إلى الاعتبار، وأن لايشغلها شأن عن شأن. وهذا ممّا قام الدّليل على امتناعه فى أكثر النّفوس، فتأمّل!

قوله: «**ووجه البطلان النّقض بالامتناع**» الخ ١/٦٠.

بيان النّقض: أنّ الامتناع اعتبارىّ بالاتّفاق. فإذاكان اعتباريّة الشّىء تقتضى أن ينقطع، ويزول عن موصوفه، من جهة توقّفه على اعتبار المعتبر، لزم انقطاع الممتنع عن امتناعه وكذا الشّيئيّة اعتباريّة بالاتّفاق، فلوكانت الاعتباريّة ملازمة للانقطاع بالوجه، الّذى ذكره المستدلّ، لزم انقطاع الشّيئيّة عن الأشياء، وأن ينقلب الشّىء إلى اللّاشىء، والممتنع إلى الممكن أوالواجب. لعدم جواز خروج الشّىء عن المنفصلة الحقيقيّة، القائلة: بأنّ الشّىء، إمّا واجب، أو ممكن، أو ممتنع. وكذا عدم جواز رفع الشّيئيّة ونقيضها عن الموضوع، فتدبّر!

قوله: «**مع أنّ الكلام إنّما هوفى الوجوب الّذى**» الخ ٣/٦٠.

أى: الّذى قيل باعتباريّته، هوالوجوب الّذى من كيفيّات النّسب، لاالوجوب الحقيقىّ الّذى هو تأكّد الوجود، الّذى بانحسامه ينحسم وجوب الواجب، و لم نقل

---

١ - «القوى الانسانية»، خ ل.

باعتباريّته ، حتّى ينحسم وجوب الواجب ، فتدبّر !

قوله : « **فى بيان أقسام** » الخ ٤/٦٠ .

ليس المراد بيان جميع أقسام كلّ واحد من هذه الأمور فإنّ جميع أقسام الامكان، بل الامتناع و الوجوب ـ لو فسّرا بمطلق الضّرورة ـ غير مذكور هناك ، بل المراد الأقسام المقصودة بالذّكر فى الفلسفة ، الّتى تترتّب على ذكرها فوائد فلسفيّة ، و إن كان بعضها مذكوراً فى الفصل الآخر ، لمناسبة مقاميّة ، فتدبّر !

قوله : « **إلّا فى الإمكان** » الخ ٨/٦٠ .

إن قلت : الإمكان الذّاتىّ من لوازم المهيّة والمهيّة مجعولة ، فلازمها أيضاً مجعول بتبعها ، فيلزم تحقّق الامكان الغيرىّ ، فكيف قال : إنّه غير متصوّر ؟

قلت : المراد من الامكان الغيرىّ الامكان الذّى يعطيه العلّة للشّىء الّذى هو فى ذاته غير ممكن ، وهذا الّذى منعنا تحقّقه ، وأمّا الامكان الذّاتىّ ، الّذى يتحقّق بعين تحقّق المهيّة ، لا بجعل منفصل غير جعل المهيّة ، فهو ليس بغيرىّ بهذا المعنى ، كما لا يخفى .

و بعبارة أخرى ، المراد بالامكان الغيرىّ الامكان الّذى يجعل للمهيّة بالجعل التّركيبىّ ، بالذّات ، لا بالجعل البسيط ، بالعرض . مع أنّ لازم المهيّة غير مجعولة حقيقة ، كما تقرّر فى مبحث الجعل ، فتدبّر !

قوله : « **وعلى الأخير يلزم أن يكون** » إلخ ١٥/٦٠ .

فإنّه ملازم لتحصيل الحاصل .

إن قلت : لم لا يجوز اجتماع إمكانين فى الذّات الواحدة أحدهما بالذّات ، والآخر بالغير ، ويكون الثّانى مؤكّداً للأوّل ؟

قلت : المراد بالامكان الغيرىّ مالا يكون حاصلاً مع قطع النّظر عن الغير . و فى هذا الفرض قد حصل بدون الغير فضلاً عن قطع النّظر عنه .

فإن قلت : الحاصل هنا كذلك هو الامكان الذّاتىّ ، لا ما هو حاصل بالغير ، مؤكّداً للأوّل .

قلت : أوّلاً ، إذا كان الامكان ذاتيّاً ، يصير مستغنياً عن الغير ، كما فى الوجوب والامتناع . لأنّه ، يصير ضرورىّ الوجود للموضوع ، و الضّرورة مناط الغناء ، فيكون فرض الغير لغواً ، كما لايخفى .

و ثانياً ، حصول الامكان بالغير ممّا لايتصوّر أصلاً ، لأنّ إعطاء الغير للإمكان على الشّىء فرع إمكانه ، لأنّ الواجب والممتنع يمتنع احتياجهما إلى الغير . فيلزم تقدّم الشّىء على ما يتقدّم عليه . وثالثاً ، تأكّد الشّىء بتضاعف الاعتباريّات غير متصوّر ، كما لايخفى ، فتدبّر !

قوله : « **فللأوّل باعتبار وجودهما** » الخ ١/٦١ .

إنّما خصّ بوجودهما ، مع أنّهما باعتبار عدمهما أيضاً مثال للواجب بالقياس ، لأنّ الوجوب بالقياس ، على ما فسّره ، لايلائم الأعدام . لما مرّ سابقاً : أنّ عليّة الأعدام تقريبيّة .

قوله : « **وبالجملة المتضايفان** » الخ ٢/٦١ .

أى : المتضايفان ، وضعاً ، بأن يوضعا معاً ، ورفعاً ، بأن يرفعا معاً . موضوع المثال للواجب بالقياس ، فإنّ وضع أحدهما واجب بالقياس إلى وضع الآخر ، وكذا رفعه واجب بالقياس إلى رفعه . و جمعاً ، أى جمعاً بين الوضع و الرّفع : بأن يوضع أحدهما ، ويرفع الآخر . موضوع المثال للممتنع بالقياس إلى الغير .

ويمكن أن يكون المراد من الأوّل ، أى : وضعاً ورفعاً ، وضع أحدهما ورفع الآخر ، وهو موضوع المثال للممتنع بالقياس إلى الغير ، ومن الثّانى الجمع بينهما فى الوضع أو فى الرّفع ، فيكون مثالاً للواجب بالقياس إلى الغير .

ويمكن أن يكون المراد من الثّانى ، بقرينة قوله « فللأوّل باعتبار وجودهما » ، الجمع بينهما فى الوضع فقط .

قوله : « **ضرورة تحقّق الشّىء** » الخ ٤/٦١ .

أى سواء كان بالغير ، كما فى المعلول بالقياس إلى العلّة ، أو بالذّات ، كما فى العلّة

الوجوبيّة بالنّسبة إلى المعلول ، أولا بالذّات ، ولا بالغير ، كما فى كلّ واحد من المتضائفين بالنّسبة إلى الآخر .

قوله: « **على سبيل الاستدعاء** »[1] الخ ٦١/٤ .

أى : أعمّ من الاقتضاء الايجابىّ ، كما فى المعلول بالنّسبة إلى العلّة الوجوبيّة . أو الاستدعاء بمعنى المنبعث عن الافتقار الوجودىّ ، أو الذّاتى ، كما فى العلّة بالنّسبة إلى المعلول . أو الاستدعاء بمعنى مطلق الطّلب المنبعث عن التّضايف بين الطّرفين ، كما فى المتضايفين .

قوله : « **إذ لاعليّة بين المتضايفين** » إلخ ٦١/١٠ .

مع وجوب كونهما معلولى الشّىء الثّالث ، الموقع للإضافة اللّزوميّة بينهما ، بناءً على ما تقرّر بين الحكماء ، من أنّ العلاقة اللّزوميّة بين الشّيئين تتوقّف على علّيّة أحدهما ، أو كلّ واحد منهما للآخر على وجه غير دائر ، أومعلوليّة كليهما للشّىء الثّالث ، خلافاً للمتكلّمين . والمراد من عدم العلّيّة بينهما عدمها ، من حيث كونهما متضايفين ، وإلّا ، فالعلّة والمعلول بينهما التّضايف ، مع كون أحدهما علّة للآخر .

قوله : « **فالوجوب بالقياس يجتمع** » الخ ٦١/١٠ .

أقول : أمّا مع الوجوب الذّاتىّ ، فكما فى الوجوب بالقياس المتحقّق فى الممكنات ، بالنّسبة إلى الحقّ ، تعالى ، و فى الحقّ تعالى بالنّسبة إلى الممكنات . أمّا مع الوجوب الغيرىّ ، كعكس هذا المثال .

قوله : « **وينفرد عنهما** » الخ ٦١/١١ .

أى : فى المتضايفين ، كلّ واحد منهما بالنّسبة إلى الآخر . فإنّه واجب بالقياس إليه ، و ليس واجباً به ، لا بالقياس إلى العلّة الثّالثة ، كما عرفت . فإنّهما بالنّسبة إليها واجب بالغير أيضاً ، لوكانت علّة لوجودهما أيضاً .

---

١ - بناء على مذاق الجمهور ؛ و أما على رأى ارباب البصيرة من معلولية التضايف للعلة الموقعة بينهما تلك (!) التضايف ، فيدخلان فى القسمين الاولين ، فتدبر! منه .

قوله: « **بحسب الاستدعاء المطلق** » الخ ١٢/٦١.

أى : الأعمّ من الاقتضاء، والافتقار ، و مطلق الطّلب . الأوّل ، كما فى الامتناع بالقياس الحاصل لعدم المعلول بالنّسبة إلى وجود العلّة ، و بالعكس ، أو لوجود العلّة بالنّسبة إلى عدم المعلول ، أو عدمها بالنّسبة إلى وجوده . و كما فى عدم أحد المتضايفَين بالنّسبة إلى وجود الآخر، أو وجوده بالنّسبة إليه .

قوله: « **وهو أيضاً كسابقه فى العموم** » الخ ١٥/٦١.

أى الامتناع بالقياس ، كالوجوب بالقياس فى كونه أعمّ من الامتناع الذّاتىّ والغيرىّ، وفى الانفراد عنهما . أمّا اجتماعه مع الامتناع الذّاتىّ ، كما فى الامتناع بالقياس الحاصل للممكن وجوداً بالنّسبة إلى عدم علّته الوجوبيّة . و مع الغيرىّ ، كما فى عكس ذلك . والانفراد عنهما ، كما فى عدم كلّ واحد من المتضايفَين ، أو وجوده بالنّسبة إلى وجود الآخر، أو عدمه .

قوله: « **أو الاتّفاق فى علّة واحدة** » الخ ١/٦٢ .

أقول : أمّا مثال الأوّل ، فكما سيذكره ، قدّه ، بقوله : كالمفروض واجبَين ، وكالمفروض ممكنين ، كلّ واحد منهما معلول لواجب آخر ، من جهة قياس كلّ واحد من الممكنين إلى الآخر ، أو أحدهما معلول ممكن ، والآخر معلول واجب ، لايستند إليه الممكن الأوّل . وإن كان هذا الفرض يرجع إلى الثّانى بالأخرة . ومثال الثّانى ، كما فى العقل الثّانى والفلك ، من جهة كونهما معلولَى العقل الأوّل ، أو معلولَى الحقّ ، تعالى شأنه ، بتوسّطه .

فإن قلت: المتضايفان بينهما الوجوب بالقياس ، أو الامتناع بالقياس وجوداً وعدماً، مع أنّه صرّح بنفى العلّيّة بينهما .

قلت : قد مرّ أنّهما معلولان لشىء ثالث ، موقِع للإضافة بينهما ، فهما قد خرجا بقوله : « أو الاتّفاق » الخ . فعليه يمكن أن يجعلا مثالاً لهذا القسم ، كما لايخفى .

قوله : « **وهذا الفرض** » الخ ٤/٦٢ .

أى : ما ذكره بقوله: « كالمفروض واجبَين » ، مع أنّه مثال لما نحن فيه ، له فوائد

علميّة، كما فى مسألة «نفى الأجزاء عن الواجب» وغيرها، كما فيما أشار إليه فى الحاشية، وهى نفى المهيّة عن الحقّ، تعالى. وأيضاً، «فى نفى الكثرة عن الواجب»، أى فى إثبات توحيده، تعالى، بالوجه الذّى أشار إليه صدر متألّهة الاسلام، قدّه، كما سيجيء بيانه منّا فى مسألة التّوحيد.

وفى قوله: «كالمفروض» إشارة و إيماء إلى امتناع المفروض. وقال بعض العارفين: أنّ نفس فرض الكثرة فى الواجب بالذّات ممتنع. وله وجه قدسبق بيانه، عندقول المصنّف، «ورأيت بعض من له حظّ من الذّوقيات» الخ، فراجع!

فِي أبْحَاثٍ مُتَعَلِّقةٍ بالإمكانِ

قوله : « **غرر فى أبحاث** » الخ ٦/٦٢.

البحث عن الإمكان، مع أنّه سلب محض و بطلان صرف، من جهة كونه سراب الوجوب وقنطرة الحقيقة ، كما ورد : أنّ العبوديّة جوهرة كنهها الرّبوبيّة . أو من جهة أنّه من عوارض الوجود ، من جهة اتّحاده مع المهيّة ، الّتى هى الموضوع بالحقيقة للإمكان، من جهة سراية حكم أحد المتّحدين إلى الآخر، أو من جهة أنّ المهيّة عارض الوجود، كما قيل : من وتوعارض ذات وجوديم الخ ، وعارض العارض عارض. أو من جهة أنّ المهيّات وجودات خاصّة ، علميّة . أو من جهة أنّ بعض معانيه ، من الفقرىّ والاستعدادىّ، من عوارض الوجود، أو نحو من الوجود . أومن جهة أنّ النّسبة، الّتى هو من كيفيّاتها ، لها حظّ من الوجود . أو من جهة أنّ الجهات الثّلث من عوارض الوجود، الرّابطىّ الذّى هو نحو من الوجود على رأى . و بالجملة : البحث عنه بالأخرة بحث عن الوجود، أو عوارضه، الّتى لايحتاج فى عروضها إلى التّخصّص الطّبيعىّ والتّعليمىّ.

قوله : « **وأمّا عند اعتبارهما** » الخ ١٠/٦٢ .

إشارة إلى أنّ العالم دار الوجوب والضّرورة، وأنّ الإمكان، لا أصل ثابت له فى عالم الأعيان ، و أنّ تحقّقه فى موطن الأذهان و ظرف التّحليل . فليس فى الدّار غيره ديّار، لأنّ الشّىء لايخلو عن وجود علّته، وعدمها .

قوله، قدّه : « **بخلاف الذّاتىّ منهما** » الخ ١٢/٦٢ .

فإنّ الواجب بالذّات لايمكن أن يصير واجباً بالغير ، وكذا الممتنع بالذّات لايمكن أن يصير ممتنعاً بالغير، و إلّا لزم الانقلاب، أوتحصيل الحاصل، أوخلاف الفرض،

او أن يكون وجود الغير ، لغواً صرفاً وباطلاً محضاً .

و ببيان آخر : الغير ـ الّذى يكون علّة للوجوب ، بالنّسبة إلى الواجب بالذّات ، أو علّة للامتناع ، بالنّسبة إلى الممتنع بالذّات ـ إمّا أن يكون واجباً ، أو ممكناً أو ممتنعاً ، فلو كان ممكناً يلزم الدّور. لأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد. ووجوبه يجب أن يكون بالواجب ، أو ينتهى إليه . فلو صار سبباً لوجوب الواجب بالذّات ، ولو وجوباً آخر غير الوجوب ، الّذى حصل بذاته ، يلزم الدّور. وكذا لو كان واجباً بالذّات. لأنّ المفروض ، أنّ كلّ واجب بالذّات له وجوب بالغير أيضاً ، مع أنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز واحد . فيكون الوجوب الغيرىّ فى كلّ واحد منهما مستنداً إلى الآخر ، وهذا دور. ولايمكن أن يكون ممتنعاً بالذّات ، إذ ما لاوجوب له لايمكن أن يصير علّة للوجوب ، مع أنّه لاشىء محض ، فكيف يمكن فرض علّيّته لوجوب الواجب؟

وأيضاً ، إمّا أن يكون الوجوب الواحد معلولاً لعلّيّتين ، فيلزم توارد العلّيّتين المستقلّتين على المعلول الواحد ، و إمّا أن يكون الوجوب الغيرىّ غير الوجوب الذّاتىّ : فإمّا أن يكون ، مع فرض عدم الغير ، يتّصف الواجب بالوجوب ، أوْ لايتّصف . فإن لايتّصف ، فيلزم أن لايكون واجباً بالذّات ، هذا خلف . و إن اتّصف بالوجوب ، مع فرض عدم الغير ، فيكون وجود الغير لغواً .

فإن قلت : لم لايجوز أن يتّصف بمرتبة من الوجوب ، وهى الّتى ذاته علّة لها ، ولا يتّصف بمرتبة أخرى ، وهى الّتى تكون معلولة للغير؟

قلت : الوجوب بالذّات يجب أن يكون فى أعلى مراتب التّأكّد ، بحيث لايفرض أشدّ وأتمّ منه . فكيف يمكن فرض معلوليّة مرتبة من وجوبه . لغيره؟ وبالجملة : الوجوب بالذّات صرف حقيقة الوجوب ، والوجود الّذى لا أتمّ منه . ولايمكن تكرّره وتعدّده ، حتّى يمكن فرض معلوليّته لغيره ، وقس عليه الأمر فى الامتناع .

قوله : « **فكانوا يقولون** » الخ ۱/۶۳ .

أقول : الظّاهر من هذا الكلام . أنّهم يريدون بالإمكان سلب الضّرورة عن طرف

العدم، حيث يخصّونه بما ليس بممتنع، وهذا قسم من أقسام الممكن العامّ، لأنّه قديكون مقيّداً بطرف العدم، فيصير مفاده سلب الامتناع، وقد يقيّد بطرف الوجود، فيصير مفاده سلب الوجوب، و على التّقديرين: إمّا أن يكون الطّرف الموافق ضروريّاً، فيفترق عن الإمكان الخاص، و يشمل الواجب أوالممتنع. و إمّا أن لايكون ضروريّاً، أيضاً، فيصير ممكناً خاصّاً. فالإمكان العامّ إذن، أعمّ من الثّلاثة. فما هوالمتداول فى لسان العامّة أحد أقسام الممكن العامّ، على ما قرّره، قدّه، لاما هو المتداول فى عرف الحكمة. ولكن، ليس مرادهم التّقييد بـ «سلب الامتناع» فإنّ المراد فى استعمال لفظ الإمكان، عند العامّة، هو سلب الضرورة عن الطّرف المخالف. إلّا أنّه، لمّا كانت القضيّة الموجّهة، الّتى استعملوا فيها الإمكان، قضيّة إيجابيّة، وكان مخالفها السّلب والعدم، صار مفاد الامكان فى هذه القضيّة المستعملة، سلب الامتناع. فالتّقييد، إنّما حصل من خصوصيّة المادّة، لا من تقييد مفهوم الإمكان عندهم.

وبالجملة: المراد استكشاف استعمالهم الإمكان فى هذا المعنى، من هذا المثال وأمثاله. إذ ليس للإمكان معنى آخر فى عرفهم غيرهذه المعانى. ومن المعلوم، أنّهم لم يستعملوا هذه اللّفظة فى سلب الامتناع فقطّ، حتّى يكون أحد معانيها عندهم، فتدبّر!

قوله: «**خاصّ وخاصّى**» الخ ٢/٦٣.

أمّا كونه خاصّا، فلأنّه أخصّ من الإمكان العامّ. أمّا كونه خاصّيا فلما ذكره بقوله «حيث تفطّن» الخ.

قوله: «**إذ جعلناه أصلاً**» ٣/٦٣.

إنّما جعله أصلاً، لغاية اشتهاره فى عرف الفلاسفة، وكونه أقرب إلى حاقّ السّلب من الامكان العامّ، ولكون ساير المعانى غير الامكان العامّ أخصّ، أوكالأخصّ بالنّسبة إليه، ولكونه المقصود بالأصالة فى مبحث الجهات الثّلث.

قوله: «**فكأنّه أخصّ**» الخ ٥/٦٣.

إنّما قال: «كأنّه أخصّ»، لأنّ استعمالهم لفظة الامكان فى هذا المعنى إنّما كان

بوضع جديد ، لا من قبيل استعمال العامّ فى الخاصّ ، كما صرّح به صاحب المحاكمات.

قوله : « **لكونه معتبراً فى الأوصاف** » الخ ١٣/٦٣ .

تعليل لقوله « حتّى الضّرورة بشرط المحمول » أى ليس هو معتبرا فى الأوصاف الماضية أو الحاليّة ، حتّى لايمكن خلوّه عن الضّرورة بشرط المحمول . فإنّ الضّرورة بشرط المحمول فرع وجود المحمول ، وليس الشّىء موضوعاً ، بالنّسبة إلى الأوصاف المستقبلة فى الحال ، حتّى يتّصف بالضّرورة بشرط المحمول .

قوله : « **إنّما اعتبره** » الخ ١٤/٦٣ .

مقول لقول المحقّق ، الطّوسىّ ، قدّه .

قوله : « **ضرورة ما** » الخ .

فاعل ساقها . و المراد أنّ ما ينسب إلى الماضىّ والحال ، إمّا أن يكون موجوداً ، فيكون ضرورىّ الوجود ، لأنّ الشّىء ما لم يجب لم يوجد . و إمّا أن يكون معدوماً ، فيكون ضرورىّ العدم ، لأنّه ما لم يمتنع لم يعدم . وكذا يكون محفوفاً بضرورتين ، أو امتناعين ، فلايخلو عن ضرورة مّا ، أى إمّا ضرورة الوجود ، أو العدم ، أو الضّرورة بشرط المحمول .

قوله : « **والباقى على الإمكان الصّرف** » الخ ١٧/٦٣ .

أى : بالنّظر إلينا ، كما سيصرّح به ، لا بالنّظر إلى الواقع ونفس الأمر .

قوله : « **لأنّ الأوّلين** » الخ ٢/٦٤ ـ ٣ .

أى : العامّ و الخاصّ ، و هذا تعليل لجعل هذا الممكن الأخصّ ، مع تقييده بالاستقبالى ، فإنّ المقصود من هذا تحصيل ما يكون أقرب إلى حاقّ الإمكان ، و يخلو عن كافّة الضّرورات بالنّسبة إلى علمنا .

قوله ، قدّه : « **كالكسوف** » الخ ٣/٦٤ .

المراد منه المعنى ، الأعمّ من كسوف الشّمس و خسوف القمر . فإنّه قد يطلق عليهما تغليباً ، كما أنّه قد يعكس أيضاً . و الأوّل حاصل من حيلولة القمر بينها و بين الأرض ، والثّانى من حيلولة الأرض بينها وبين القمر . وكلّ واحد منهما متّصف بالضّرورة

الوقتيّة، فليس بخالٍ عن كافّة الضّرورات .

قوله: « **كما فى مادّتى الوجوب** » الخ ٦٤/٧-٨ .

أمّا الأوّل ، فكقولنا واجب الوجود عالم ، أوحىٌّ ، أوموجود و نحو ذلك . والثّانى، كقولنا شريك البارى موجود ، أو اجتماع الضّدين ثابت، ونحو ذلك . وذلك فى الوجوب الذّاتىّ ، والامتناع الذّاتىّ. و أمّا فى الغيرىّ، مثل قولنا فى الأوّل الشّمس تطلع غداً، و فى الثّانى، نقيض ذلك مثلاً . وهكذا قوله : كما فى مادّة الامكان مثل زيد كاتب غداً .

قوله : « **فى عدم التّعيين فى نظرنا** » الخ ٦٤/١٧ .

أى لا فى نظر المبادى العالية، والنّفوس الكلّيّة، الالهيّة المتّصلة بها ، مثل نفوس الكمّلين من الأنبياء والأولياء : الّذين، روح القدس فى جنان الصّاغورة ، ذاق من حدائقهم الباكورة .

قوله : « **وفى الضّرورة** » الخ ٦٥/١ .

الأوْلى حذف كلمة « فى » ، فتأمّل !

قوله : « **بل إلى شىء آخر** » الخ ٦٥/١٠ .

الأوّلىّ، قديطلق على معنى أخصّ من الضّرورة . فإنّ الضّرورىّ « مالايحتاج إلى الدّليل » سواء احتاج إلى شىء آخر، مثل الحدس و التّجربة، والتّواتر و نحوها ، أولا، والأوّلىّ ، مالايحتاج بعد تصوّر أطرافه إلى شىء آخر أصلاً . و قد يطلق على ما يكون تصوّر أطرافه بديهيّاً ، أيضاً ، مثل الشّىء، إمّا موجود أومعدوم . وقديطلق على مايرادف الضّرورىّ .

و العبارة قابلة للحمل على كلا المعنيين : أمّا المعنى الأوّل ، فبأن يجعل قوله : « بل إلى شىء » الخ إضراباً عن قوله « غيرمفتقرة » الخ . أى : غيرمفتقرة إلى شىء آخر، من الحدس والتّجربة ، والوجدان، ونحوها ، مما يفتقر إليه الأقسام الأخر للأوّلىّ ، بمعنى مطلق الضّرورىّ . وأمّا المعنى الثّانى ، فبأن يجعل المعنى : بل مفتقرة إلى شىء آخر، مما

يفتقر إليه سائر الأقسام . وهوهنا تصوّرالأطراف ، الّذى يشترك سايرالأقسام فى الاحتياج إليه ، فتدبّر ! .

قوله : « **واعلم أنّ القائلين بالبخت والاتّفاق** » الخ ١٢/٦٥ .

القائلون بالاتّفاق ، منهم من ينكر العلّة الغائيّة لإيجاد الموجودات ، ومنهم من ينكر العلّة الفاعليّة . ولمّاكان إنكارالعلّة الغائيّة ، فى معنى إنكار العلّة الفاعليّة ومساوقا معه ، جعل القائلين بالاتّفاق ، مطلقاً ، منكرين لهذه القاعدة . و إلّا ، فالفرقة الثّانية غيرمنكرين لها ظاهراً ، فتدبّر !

قوله : « **مساوق** » الخ ١٣/٦٥ .

إنّما عبّربالمساوقة ، بمعنى التّساوى والتّلازم فى القول ، لأنّهم لم يصرّحوا بإنكارها ، بل أنكروا احتياج الممكن إلى العلّة . وهذا الأمرملازم مع إنكارهذه القاعدة .

قوله : « **الذّى لايقول به الأشعرىّ** » الخ ١٣/٦٥-١٤ .

وذلك ، لأنّ الأشعرىّ قائل بجوازالتّرجيح بلا مرجّح ، ولايقول بجواز التّرجّح بلا مرجّح . لكن ، لمّاكان الأوّل مستلزماً للثّانى ، جعلوه قائلاً بهذا القول ، من حيث لايشعر . فالمراد أنّه ، ليس بقائل به ظاهراً ، وإن كان قائلاً به ، من حيث لايشعر .

قوله : « **وهما يستلزمان لسلب الشىء عن نفسه** » الخ ١٦/٦٥ .

أقول : وذلك ، لأنّ احتياج كون الإنسان إنساناً ، مثلاً ، إلى الجعل فرع جواز أن لايكون الإنسان إنساناً ، حتى يحتاج ثبوته له إلى الجعل . إذلامعنى لجعل ماهوضرورىّ الثّبوت للشّىء بالجعل التّركيبىّ ، الثّابت للشّىء مع قطع النّظر عن الجعل وبدونه ، وفيه[1] سلب الشّىء عن نفسه . وأيضاً ، لابدّ من وضع الموضوع فى كلّ قضيّة ، حتّى يحمل عليه المحمول ، أو يرفع عنه . فلوكان مفاد المحمول سلب الموضوع عن نفسه ، يلزم وضع الشّىء فى عين رفعه ، وهذا تناقض صريح . وقس عليه الأمر فى الوجود .

قوله : « **والجواب أنّ أثرالجعل** » الخ ١٧/٦٥ .

---

١ - أى : فى جواز أن لايكون الانسان انساناً » .

هذا على مذهب التّحقيق ، من أصالة الوجود . و أمّا على مذاق القائلين بأصالة المهيّة ، فأثر الجعل نفس المهيّة بالجعل البسيط ، كما مرّ تفصيله .

قوله : « **أو فى طرفه** » الخ ١٠/٦٦ .

أى : فى الآن .

قوله : « **وبوجه بعيد** » الخ ١٢/٦٦ .

وجه كون هذا وجهاً بعيداً ، أنّ بينونة أجزاء المهيّة ، كلّ واحد منها مع الآخر ومع المهيّة ، بينونة عزليّة ، واحتياجها[1] إليها ليس كاحتياج العكس إلى العاكس ، والظّل إلى ذى الظّل ، بل كاحتياج الشّىء إلى الشّىء ، بخلاف احتياج المعلول إلى العلّة الوجوديّة ، فتدبّر !

قوله : « **لكنّه استمرار الوجود الأوّل** » الخ ٢/٦٧ .

استمرار الوجود الأوّل ، بناء على مذاق المشّائين وكثير من الحكماء والمتكلّمين ، إبقاء الوجود الأوّل للمهيّة . لأنّها فى ذاتها تكون « ليس » ، ومن علّتها تصير « أيس » . فلولا إبقاء العلّة لوجودها بعد إيجادها ، لرجعت إلى العدم والدّثور ، من جهة عود كلّ شىء إلى أصله ، ولأنّ ما بالعرض يزول . أو بقاء الوجود بحدّه و مرتبته ، أو أفراده المتباينة وعدم قبضها إلى ذاته . وأمّا على مذاق القائلين بالحركة الجوهريّة ، كصدر المتألّهين و المصنّف و أمثالها ، قدّهم ، وقاطبة العرفاء الشّامخين من أنّ العالم لايبقى زمانين ، كما أشار إليه الشّبسترى بقوله : « كه عالم » الخ .

قوله : « **قد كان الافتقار للإمكان** » الخ ٩/٦٧ .

أى : الإمكان الذّاتىّ فى المهيّات ، والفقرىّ فى الوجودات ،

قوله : « **وفى زمانه** » الخ ١٥/٦٧ .

أى : فى زمان المحمول . وفيه إشارة إلى أعمّيّة الضّرورة بشرط المحمول . عمّا يكون المحمول ظرفاً أو قيداً .

---

١ ـ أى : « احتياج المهية » .

قوله : « **عن ترتّب هاتين الحالتين** » الخ ۱۵/۶۷.

فإنّ الحدوث مسبوقيّة الوجود بالعدم، و الأوّل ضرورة الوجود، والثّانى ضرورة العدم، ولكن بشرط المحمول .

فإن قلت : هذه ، و إن كانت ضرورة بشرط المحمول ، إلّا أنّها ضرورة حاصلة بجعل العلّة ، إلّا أنّها بالعرض . فإنّه ، لو لم يجعل العلّة الوجود ، أو العدم المضاف إلى إلى المعلول، بناءً على احتياجه[1] إلى الجعل ، لايمكن تحقّق الضّرورة بشرط المحمول . فهذا ممّا يؤكّدالاحتياج إلى الجعل، لا أنّه يصيرمناط الاستغناء .

قلت : الكلام فى علّة الحاجة إلى الجعل . وهاتان الحالتان متفرّعتان على الجعل ، كما اعترفت به فلايمكن أن تصيرا سبباً للاحتياج إليه، كما لايخفى. لأنّ علّة الاحتياج يجب تقدّمها على الاحتياج . وأيضاً، الحدوث إنّما نشاء من الاحتياج، فلايمكن أن يصير علّة للاحتياج . وبالجملة : مراده ، قدّه ، أنّ علة الاحتياج ،لمّا كانت مقدّمة عليه[2]، فالحدوث قبل تحقّقه[3] لايمكن أن يصير علّة للاحتياج ، و بعد تحقّقه يحصل الاستغناء . فلايمكن أن يصير مناطاً للحاجة، فتدبّر !

قوله : « **ومنها لوازم الأوّل والمهيّة** »إلى قوله «**الصّفات الإضافيّة**» الخ ۲/۶۸-۳.

المراد بالصّفات الإضافيّة، الإضافيّة المحضة . فإنّهم قسّموا صفات المبدء، تعالى: إلى حقيقيّة محضة، وهى الّتى لايعتبر الإضافة، لا فى مفهومها. ولا فى حقيقتها ووجودها ، ومصداقها وبعبارة أخرى : لايكون الإضافة نفس مفهومها، ولا لازمة له ، مثل الحيوة والوجوب الذّاتىّ ونحوهما . وإلى حقيقيّة ذات إضافة، وهى الّتى يعتبر الاضافة فى تحقّقها ووجودها، لا فى مفهومها ومعناها . وبعبارة أخرى: لايعتبر الإضافة فى مفهومها ، ولكن تكون لازمة له، مثل العلم والقدره ونحوهما. و إلى إضافيّة محضة، وهى الّتى يعتبر الاضافة

---

۱ - أى : « احتياج العدم ».

۲ - أى : « على الاحتياج ».

۳ - أى : « قبل تحقق الحدوث ».

فى مفهومها ووجودها، بأن تكون نفس الإضافة، لا ما يعرِضه الاضافة. و ذلك، مثل العالميّة و القادريّة و الخالقيّة ونحوها. واتّفقوا: على عينيّة القسمَين الأوّلَين بالنّسبة إلى ذاته، تعالى، وعلى زيادة الثّالث عليها. لاستلزام زيادة الأوّلَين، لتركّب الذّات، وحصول جهة فقدانيّة أو «مَعانيّة» لذاته القيّومة، تعالى شأنه. وأن يكون الشّيء الواحد من جهة واحدة فاعلاً و قابلاً لأمر فارد. و استلزام عينيّة الأخيرة أن يكون ذاته، تعالى، نسبة اعتباريّة.

ولكن، مبادى تلك الإضافات راجعة عندالمحقّقين منهم إلى قيوميّته، تعالى، الّتى هى أيضاً، عين ذاته القيّومة، كما أنّ صفاته السّلبيّة راجعة إلى سلب الإمكان، الرّاجع إلى وجوب الوجود، من جهة أنّ سلب السّلب موجب للإثبات. وهذه الصّفات، الّتى هى، من حيث مفاهيمها نفس الإضافة، لاشكّ فى أنّها لازمة لذاته القيوميّة، قديمة بقدمها. لأنّ فى عروضها عليها وحدوثها لها وعدم لزومها لها، قدح القاعدة، القائلة بـ«أن الواجب الوجوب بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات». و بالجملة: عدم لزومها لها مستلزم لحصول جهة إمكانيّة لذاته، تعالى.

قوله: «**وعند الإشراقيّين**» الخ ٤/٦٨.

المراد من الأنوارالقاهرة العقول العرضيّة، المسمّاة بأرباب الأنواع عندهم، والمثل المعلّقة، الّتى هى من الموجودات المثاليّة. فإنّ العقول الطّوليّة، كِلا الفريقَين قائلون بها. والّذى اختصّ الحكماء الإشراقيّون، بالقول به، هى الطبقة المتكافئة، من العقول الصّادرة من الطّبقة العالية، من العقول المعبّر عنها بالعقول العشرة، بالجهات المشاهديّة و الإشراقيّة و الحبيّة ونحوها. و تلك الأنوار المجرّدة، مع الطّوليّة منها، من لوازم وجود الحقّ، تعالى، وهى باقية ببقائه، لابإبقائه، موجودة بوجوده، لا بإيجاده، قديمة بعين قدمه، عندهم: وسيأتى شرح ذلك فى مبحث فعل الله، تعالى.

قوله: «**وعند المشّائين منهم**» الخ ٤/٦٨.

المراد بالصّور المرتسمة الصّور القائمة بذاته المقدّسة الوجوبيّة، تعالى شأنه العزيز،

التی قیامها بها مناط علمه، التفصیلیّ الکمالیّ بالموجودات الخارجیّة، کلّها قبل الإیجاد المعبّر عنه[1] بالعلم العنائیّ. وقیامها بذاته الحقّة إنّما هو بالقیام عنه، لافیه. وهی من اللّوازم الوجودیّة له، تعالی، عند المحقّقین منهم، حاصلة بالفیض الأقدس. لکنّ المتأخّرین منهم، لعدم بلوغهم إلی مقاصد هؤلاء الکُبراء، جعلوها أعراضاً خیالیّة، مرتسمة فی ذاته المقدّسة، و من الموجودات الذّهنیّة، لا العینیّة. وقد أفصح صدر المتألّهین عن مرامهم غایة الإفصاح، و أوضحه نهایة الإیضاح، وسنرجع إلیه فی مبحث العلم، إن شاء الله تعالی.

قوله: «وعندالأشاعرة» الخ ۵/۶۸.

فإنّهم ذهبوا إلی زیادة الصّفات الحقیقیّة، بکیلاً قسمیها: من الحقیقیّة المحضة، والحقیقیّة ذات الإضافة، علی ذاته الحقّة الوجوبیّة، و وافقوا الحکماء فی زیادة الإضافیّة المحضة، واختصّوا بالقول بزیادة القسمین الأوّلین. ثمّ إن عدّ الأنوار القاهرة من لوازم ذات الأوّل، تعالی، إنّما یصحّ علی ما ذهب إلیه صدر المتألّهین، قدّه، فی إثبات هذه القواهر. وأمّا علی ما یظهر من ظاهر مذهب الإشراق، فهی موجودات منفصلة عن وجود الحقّ، تعالی، مباینة معه، کما صرّحوا به فی زبرهم الفلسفیّة. وعلی هذا، فلا یلائم ظاهر مذهبهم عدّ هذه من اللّوازم لوجود الحقّ، تعالی. ولو کان المراد من اللّوازم مطلق ما یتبع وجود الشّیء، ولا ینفکّ عنه، ولو من جهة کون الشّیء علّة تامّة له، فیکون عدّ العقول الطّولیّة، التی یقول بها المشّائون، و یثبتها الإشراقیّة أیضاً، من اللّوازم لذاته الحقّة الوجوبیّة أولی.

ولکن یمکن أن یکون جهة التّخصیص: عدّهم هذه الأنوار القاهرة من مراتب علمه التّفصیلی السّابق علی الإیجاد، بل حصر بعضهم العلم التّفصیلی له، تعالی، السّابق علی إیجاد العالم، بهذه الصّور النّوریّة المجرّدة، کما أنّ المشّائین حصروه فی الصّور المرتسمة الإلهیّة، و کلماتهم قابلة للتّوجیه، بحیث یصحّ أن یعدّ هذه من اللّوازم الوجودیّة لله، تعالی.

---

۱ - أی: «عن التفصیلی».

أو أن تكون النّكتة، فى عدم عدّ العقول الطّوليّة من اللّوازم عند المشّائين، كون الصّور المرتسمة المتّصلة بذاته، المقدّسة الوجوبيّة عندهم، أولى، بأن تعدّ من اللّوازم من هذه الأنوار المرسلة، من جهة اتّصال وجودها بوجوده، تعالى، بل كونها من مراتب وجوده، ودرجات أسمائه وصفاته، ومن الصّقع الرّبوبىّ والحضرة الإلهيّة. كما أنّ الإشراقيّين، الّذين عدّوا القواهر من مراتب علمه، تعالى، يجب عليهم أن يجعلوها من مراتب وجوده، تعالى، ومتّصلة بذاته، تعالى، لامنفصلة عنه، تعالى. و إن كان ظاهر كلماتهم، كما صرّح به صدر متألّهة الإسلام لايلائم ذلك.

وتعميم الأنوار القاهرة، بحيث تشمل العقول الطّوليّة أيضاً، ممكن. ولكن، بناءً عليه، يجب أن تجعل النّكتة فى تخصيص ذلك بالإشراقيّين، عدّهم هذه الأنوار الكلّيّة، المجرّدة من مراتب علم الحقّ، تعالى، وحصرهم العلم التّفصيلىّ فى هذه الصّور النّوريّة، اللّازم عليهم، بحسب ما التزموا به، أن يجعلوها من اللّوازم المتّصلة به، تعالى، دون المشّائين لأنّهم جعلوا الصّور المرتسمة مناط علمه التّفصيلىّ، أو تكون النّكتة، أنّ، مع عدّ الطّبقة المتكافئة من العقول من اللّوازم، يكون عدّ الطّبقة الطّوليّة، الّتى هى أنور وأقهر وأقرب منها إلى المبدء، تعالى، من لوازمه، تعالى، أولى وأحرى وأليق، فتدبّر!

قوله: «**وعند المعتزلة الأحوال**» الخ ٥/٦٨.

وهى الصّفات الإضافية، مثل العالميّة والقادريّة ونحوهما، الّتى جعلوها من الأحوال، أى: واسطة بين الموجود والمعدوم. وعرّفوا الحال: بأنّها صفة للموجود، لاموجودة، ولا معدومة. وهذا مذهب فرقة من معتزلة المتكلّمين، الّذين ذهبوا إلى ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم، و جعلوا مثل العالميّة و القادريّة و الخالقيّة و نحوها، من الصّفات الإضافيّة لله، تعالى، حالاً، و زائدة على ذاته المقدّسة، ومن لوازمه القديمة؛ و ليس مذهباً لجميعهم.

قوله: «**وعند الصّوفيّة الأعيان الثابتة**» الخ ٦/٦٨.

المراد بالأعيان الثّابتة الصّور العلميّة، الحاصلة فى مقام الواحديّة، و رؤية المفصّل مفصّلاً، وهى لوازم الأسماء والصّفات الإلهيّة عندهم. وهذه هى الّتى يعبّرعنها بالمهيّات عند الحكماء.

و إنّما سمّوها بالأعيان الثّابتة، من جهة كونها ذوات الموجودات، و حقايقها وأعيانها، وكونها غيرموجودة بالوجود الخارجىّ، أوثابتة بثبوت ذاته، تعالى، غيرمتبدّلة، ولامتغيّرة أصلاً. والفرق بين قولهم، و بين مذهب القائلين بالصّورالمرتسمة، أنّ القائلين بالصّور يجعلونها أعراضاً، وموجودة بالوجود الذّهنىّ، وهؤلاء يجعلونها ثابتة، منفكّة عن الوجود مطلقاً، نظير الثّابتات الأزليّة عند القائلين بثبوت المعدومات. إلّا أنّ القائلين بثبوت المعدومات يجعلونها ثابتة فى الخارج، وهؤلاء يجعلونها كذلك فى الذّهن. ولكن هذا إنّما هوعلى ظاهر مذهبهم، و إلّا فهُم أجلّ شأناً من القول بذلك، و أمثاله من التّرّهات والأباطيل. و بالجملة: هؤلاء أيضاً، يجعلون تلك الأعيان من لوازمه، تعالى، كباقى الفرق القائلين بثبوت لوازم لذاته الحقّة الوجوبيّة، فتدبّر!

قوله: « **لدلائل التّوحيد** » الخ ۷/۶۸.

وأيضاً، أنّها من توابع الذّات الوجوبيّة وصفاتها. وواجب الوجود بالذّات لايمكن أن يكون من الصّفات التّابعة، واللّوازم القائمة بالغير.

ثمّ إنّ هيهنا إشكالين: أحدهما أنّ هذه الأمور، الّتى هى من لوازم ذاته الحقّة الوجوبيّة عندكلّ فرقة. لامجعولة، بلا مجعوليّة ذاته، تعالى، كما هو شأن كلّ لازم بالنّسبة إلى ملزومه. فإنّ الملزوم لوكان مجعولاً و معلولاً للغير يكون لازمه أيضاً، كذلك لكن بالتّبع و بالعرض. ولوكان غير مجعول كان لازمه لامجعولاً، بلا مجعوليّة الملزوم. فإذن لمّاكان ذاته، تعالى، واجبة غيرمجعولة، تكون لوازمها أيضاً غير مجعولة، بلا مجعوليّتها فلا يمكن جعلها نقضاً لما ذهبوا إليه، من أنّ علّة حاجة المعاليل هو الحدوث، دون الإمكان لأنّ كلامهم فى المعاليل المجعولة، دون اللّوازم الغير المجعولة.

والثّانى، أنّ القائلين بثبوت هذه اللّوازم لذاته الحقّة الوجوبيّة، أكثرهم قائلون

بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة إنّما هوالإمكان ، دون الحدوث ، فلعلّ ذهابهم إلى إثباتها[1] مبنىّ على هذا الأصل . فلا يكون ذهابهم إلى إثباتها دليلاً على بطلان مذهب الخصم ، كما لا يخفى . و أيضاً ، هذه الأمور ، من الصّفات عند القائلين بها ، لا من الأفعال . وأيضاً، لازم المهيّة ، كما صرّح به سابقاً اعتبارىّ . والكلام فى الأمور المتأصّلة الخارجيّة. فتأمّل !

والجواب، عن الإشكال الأوّل والأخير، ما أفاده، قدّه ، من أنّ المقصود من هذا الكلام : أنّ عدم سبق العدم لايمنع الاستناد . و بالجملة : هذا الكلام للتّأنيس و رفع الاستبعاد ، وتد ليس لوفرض أنّه دليل على إبطال مذهبهم ، وبرهان على إثبات مانذهب إليه . وعن الإشكال الثّانى ، أنّ بعض القائلين بإثبات اللّوازم ، من الذّاهبين[2] إلى أنّ علّة الحاجة هوالحدوث، دون الإمكان . وهذا المقدار يكفينا فى إزالة الاستبعاد ، وتأنيس الأذهان الآبية عن قبول الحقّ الصّريح ، و المذهب الصّحيح ، و الرّأى الفحل الجزل الكامل .

قوله : « **ومقصودنا** » الخ ٩/٦٨ .

إن قلت : استناد اللّازم إلى الملزوم ليس بأن يتخلّل جعل بينهما ، لمنافاته للملازمة بينهما ، بل مرجعه إلى مجرّد التّبعيّة فى الوجود . ومراد القائلين بكون علّة الحاجة هوالحدوث، كونه علّة أو شرطاً ، لكون الشّىء موجوداً و مجعولاً بجعل العلّة و إيجادها ، لا فى مجرّد التّبعيّة فى الوجود ، فكيف يكون هذا دليلاً على بطلان ما ذهبوا إليه؟ .

قلت: لاشكّ ، أنّ لوازم وجودالواجب ليست قديمة بالذّات ، لقيام الدّليل على التّوحيد ، ولأنّه ممّا يسلّمه الخصم أيضاً . و إذا لم تكن واجبة الوجود ، فتكون محتاجة فى وجودها إلى الملزوم ، ومُستندة إليه . و هذا المقدار يكفينا فى إبطال مذهب الخصم ، و إثبات أنّ الاستناد إلى العلّة ليس مشروطاً بسبق العدم . وليس الكلام فى كيفيّة الاستناد،

١ ـ أى : « اثبات هذه اللوازم» .

٢ ـ أى : « هم من الذاهبين ... » .

وأنّه بتخلّل الجعل، أو من دون تخلّله. فإنّ علّة ذهاب الخصم إلى جعل الحدوث علّةً أو شرطاً، توهّم امتناع استناد الشّيء إلى العلّة من دون سبق العدم. وهذا المقدار ممّا يكفى فى رفع هذا التّوهّم، فتدبّر!

قوله: «**ومنها امتناع الشّرط**» الخ ١١/٦٨.

أقول: هذا دليل على عدم شرطيّة الحدوث. و يستفاد منه عدم كونه[1] علّة مستقلّة، أو جزء منها بطريق الأولويّة. حيث أنّ أثر الشّيء لا يمكن أن يكون مبايناً له و معانداً لشيء إذا لم يجز أن يكون شرطاً له، فكيف يمكن أن يكون علّة أو جزء علّة له؟ مع أنّ وجوب وجود الملائمة بين العلّة و جزئها، مع المعلول، آكد من الشّرط مع المشروط.

فإن قلت: لعلّ مراد القائلين بالاشتراط، أنّ الشّيء إن لم يكن مسبوقاً بالعدم الزّمانىّ، أو الدّهرىّ يكون موجوداً. والوجود ملاك الضّرورة ومناط الغناء عن العلّة، فلا يمكن أن يكون مستنداً إلى العلّة. بخلاف ما إذا كان معدوماً، فإنّه لفقده الوجود محتاج إلى علّة موجدة له. فالمقصود بالاشتراط اشتراط فقد الضّرورة الحاصلة بالوجود، لا اشتراط نفس العدم، من حيث هو عدم.

قلت: الآن حصحص الحقّ وذهب الباطل، «إنّ البَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً»[2]، و جفاء. حيث أذعنت بأنّ مناط الحاجة هوالفقر والإمكان، كما أنّ مناط الغناء هو الضّرورة و الوجوب. والشّيء إذا كان بحسب ذاته ممكناً محتاجاً إلى العلّة، فالوجود الحاصل له، من إيجاد العلّة و إفاضتها، لايكون منافياً للضّرورة الحاصلة له من العلّة. ولذا قالوا: أنّ نسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقص إلى الكمال. و أيضاً، كما أنّ الشّيء عند الوجود متّصف بضرورة الوجود، كذلك عند العدم متّصف بضرورة العدم. فلوكان الأوّل مانعاً عن الاحتياج إلى العلّة، فكذلك الثّانى يكون مانعاً عنه

---

١ ـ أى: «عدم كون الحدوث».

٢ ـ الاسراء (١٧)، ٨١.

أيضاً ، فرجع الأمر بالآخرة إلى أنّ ما هو سبب للاحتياج كون الشّيء ربطىّ التّجوهر ، فاقرة المهيّة و الذّات ، المعبّر عنه بالإمكان ، فتدبّر !

قوله : « **لأنّ المعاند** » الخ ١٤/٦٨ .

أى : الوجود يجب أن يكون مقارناً لتأثير الفاعل ، مقارنة الأثر للتّأثير . و أيضاً الإيجاد عين الوجود ذاتاً ، و غيره اعتباراً . و العدم معاند للوجود لا يجتمع معه ، فيكون معانداً لتأثير الفاعل ، الّذى يجب أن يكون الوجود مقارناً له ، و مجتمعاً معه .

قوله : « **بيانه أنّ الحوادث** » الخ ١٦/٦٨ .

إن قلت : هذا مصادرة مع المطلوب الأوّل ، حيث أنّ احتياج الشّيء ، حال البقاء ، إلى العلّة مبنىّ على كون علّة الحاجة هو الإمكان ، دون الحدوث . و القائلون بأن علّة الحاجة هو الحدوث لايقولون باحتياج الحوادث ، حال البقاء ، إلى العلّة ، حتّى يكون هذا ردّاً عليهم .

قلت : القائلون بشرطيّة الحدوث ليسوا بمتّفقين على عدم احتياج الشّيء ، حال البقاء ، إلى العلّة ، بل بعضهم قائل باحتياجه ، حالة البقاء ، أيضاً إلى العلّة ، سيّما القائلين بمدخليّة الإمكان فى الحاجة إلى العلّة أيضاً . فهذا يكفى فى إلزامهم بكون العلّة هو الإمكان ، دون الحدوث . لأنّ البقاء ، كما أفاده ، قدّه ، مقابل الحدوث . فهو لايمكن أن يكون دخيلاً فى الاحتياج إلى العلّة ، حال البقاء أصلاً . وأيضاً . احتياج الشّيء إلى العلّة حال البقاء ضرورىّ لاريب فيه أصلاً . والمقصود من هذا الدّليل إثبات الحقّ القراح ، لاصرف إسكات الخصم ، حتّى يقدح هذا فى أرغامهم . فإنّ فيما أقيم من الأدلّة ، ممّا مرّ أو سيجيء الإشارة إليها ، غنىً و كفايةً لإرغام أنوفهم ، فتدبّر !

قوله : « **ليس الحدوث علّة** » الخ ٢/٦٩ .

لمّا ثبت من الأدلّة الماضية عدم استقلال الحدوث فى العلّيّة ، أراد إثبات عدم دخالته فى الاحتياج أصلاً ورأساً ، فقال : «ليس . . .» . وهذه الأقوال الثّلثة للمتكلّمين ،

وقد ذكروا فى الكتب المبسوطة نكتة دقيقة لاختلافهم فى القول ، وتغايرهم فى المذهب والمسلك، تركناها للاختصار.

قوله : « **يق الشّىء قرّر** » الخ ١٠/٦٩ .

أى : قرّر بحسب التّقرّر الماهوىّ ، فى نظر العقل، وفى الوجود الذّهنىّ ، حيث أنّ العقل يتصوّر مهيّة الممكن، ويضعها أوّلاً ، ثمّ يضع إمكانها و يصدق بثبوته لها . فيحكم باحتياجها إلى العلّة من جهة إمكانها . ثمّ يطلب لها علّة، تكون علّة لوجوبها ووجودها. فيحكم بإيجاب العلّة لها من جهة القاعدة المقرّرة ، أنّ الشّىء ما لم يجب لم يوجد ، ثم يحكم بوجوبها بسبب الإيجاب . و بعد ذلك يحكم بايجاد العلّة لها ، و بوجودها عقيب ذلك الإيجاب .

قوله : « **مع أنّه لم يقصده الخصم** » الخ ٣/٧٠ .

وذلك، لأنّه، اشترط سبق العدم على وجود الحادث . والعدم البدلىّ ليس بسابق على ذلك الوجود، لأنّه العدم الّذى يكون فى مرتبة ذلك الوجود ، و بديلاً و نقيضاً له، لا العدم السّابق عليه ، كما سيصرّح به . وبعبارة أخرىٰ العدم البدلىّ عبارة عن العدم، الّذى يكون الشّىء باعتبار مهيّته ، من حيث هى هى، قابلاً للاتّصاف به و بالوجود ، وباتّصافه بكلّ واحد منهما يرتفع الآخر. وهذا بخلاف العدم السّابق، فإنّه ليس باعتبار لحاظ مهيّة الشّىء ، بل باعتبار حاله فى نفس الأمر والواقع .

قوله : « **مع قطع النّظر عن كونها مظهراً** » الخ ٤/٧٠ .

أى : مع قطع النّظر عن كون المهيّة مظهراً للفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانىّ ، وتنوّرها بنور الوجود، أو مع قطع النّظر عن كونها مظهراً للتّجلى الأسمائىّ ، و مجلاة لاسم من الأسماء الالهيّة القيّوميّة . إذ هى بهذا النّظر متنوّرة بنور الله، النّافذ فى أقطار السّموات والأرضين، مستظلّة بظلّه الممدود، الظّليل القامع لظلمة ليل العدم الأليل .

قوله : « **ولو فى زمان تنوّرها بالوجود** » الخ ٥/٧٠ .

أى : هذا عدم الشّىء فى الحقيقة ، لكن مع قطع النّظر عن مظهريّته للتّجلّى

الالهیّ، ولوکان قطع النّظرعن ذلک فی زمان تنوّره بنورالوجود، بمعنی أنّه، لامنافاة بین تنوّره بنورالوجود، وقطع النّظر عن تنوّره ووجوده، والحکم بقابلیّته للاتّصاف بالعدم مع قطع النّظر عن ذلک التّنوّر. إذ مرجعه إلی عدم الاعتبار، لا اعتبارالعدم.

قوله: «**ونقیض الواحد واحد**» الخ ۸/۷۰.

أقول: لما مرّ سابقاً من أنّه، علی تقدیر التّعدد یلزم ارتفاع النّقیضین، فراجع.

فى بَعضِ أحكامِ الوجُوبِ الغَيْرىّ

قوله : « **لايوجد الشّىء بأوْلَويّة** » الخ ١٠/٧٠ .

أقسام الأَولويّة ، بحسب الاحتمال العقلىّ ، أربعة : لأنّها إمّا ذاتيّة ، أوغيريّة ، وكلّ واحدة منهما ، إمّا كافية فى الوجود ، أوغير كافية فيه . و أمّا احتمال اجتماع الذّاتيّة مع الغيريّة، والكافية مع غير الكافية، و إن كان معه تصير ثمانية ، فهو احتمال بدوىّ ، يرتفع بأدنىٰ التفات فلايقدح فى الحصر ، كما فى جميع التّقسيمات ، وذلك ، لأنّ اجتماع الذّاتىّ مع الغيرىّ مثل اجتماع الإمكان الذّاتىّ مع الغيرىّ ، الّذى قد مرّ عدم إمكانه . وأيضاً أنّه ، إن كانت أولويّة واحدة ، يلزم من ذاك الفرض اجتماع علّتين على معلول واحد ، و إن كانت غير واحدة ، فهو مع كونه غير متصوّر خلاف الفرض ، سيّما فى الكافية منها ، فإنّه مثل اجتماع الوجوب الذّاتىّ مع الغيرىّ . وأمّا الغير الكافية منهما أوالكافية من إحديهما ، وغير الكافية من الأخرىٰ ، فهو أيضاً غير متصوّر ، إن كانت واحدة ، و إن كانت متعدّدة ، لم يكن من مورد الفرض ، الّذى هو اجتماع الذّاتىّ مع الغيرىّ ، مع أنّ وجه الاستحالة فى الجميع واحد ، كما سنشير إليه .

قوله : « **وما لم تدخل فى دار الوجود بالعرض** » الخ ١٧/٧٠ .

أقول : هذا ، على مذاق القائلين بأصالة الوجود ، ظاهر . و أمّا على مذاق القائلين بأصالة المهيّة ، فهى و إن كانت متقدّمة على وجودها بالتّجوهر ، ولكنّها أيضاً ، فى حال الوجود الذّهنىّ ، لا من حيث كونها فى حال العدم . فإنّها فى هذه الحالة ، على غير مذهب القائلين بثبوت المعدومات ، لاتكون شيئا مذكوراً . وأيضاً ، القائلون بأصالتها ، إنّما يقولون بأصالة المهيّة المنتسبة إلى الجاعل ، لا المهيّة من حيث هى هى ، الّتى هى من هذه الحيثيّة ليست إلّا هى . إذ قد مرّ أنّها اعتباريّة عند الجميع . فهى مع قطع النّظر

عن الانتساب ليست بشيء، حتّى يمكن أن تقتضى الأَوْلويّة، كافية كانت أوغير كافية، مع أنّ اقتضائها الأولويّة الوجود فرع مجانستها مع الوجود. إذ الشّيء لايقتضى مالايجانسه ويباينه: «قُلْ كلٌّ يَعمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»[1]، فتأمّل!

قوله: «**حتّى أنّه لم تصدق**» الخ ١/٧١.

لأنّها، قبل الوجود مطلقاً، ليست بشيء، حتّى تصدق على نفسها. لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. و إذ لاثبوت لها. فكيف تصدق على نفسها؟

قوله: «**وذاتها و ذاتيّها**» الخ ١/٧١.

جواب لسؤال مقدّر، وهو أنّكم اعترفتم فيما سبق، سيّما فى مقام عدّ المراتب، بأن تقرّر مهيّة الشّيء، و إمكانها وحاجتها متقدّمة على وجودها، و قلتم: الشّيء قرّر، فأمكن الخ، فكيف تقولون هنا، أنّها قبل وجودها لم تكن شيئاً من الأشياء؟ فإنّ هذا فى حكم نفى تقدّمها على وجودها، وهذا تناقض فى القول وتمجمج فى الكلام.

والجواب: أنّ ما قلنا: من تقدّم هذه الأمور على الوجود، لم يكن باعتبار وجودها الخارجيّ. و لم يكن مقصودنا من هذا التّقدم التّقدّم بالعلّيّة، و الذّات، و الزّمان، والشّرف، والرّتبة، حتّى يتصوّر لها ذات بدون الوجود، ويتصوّر تقدّمها على الوجود، بل كان باعتبار وجودها فى الذّهن: حيث أنّ الذّهن دار المهيّات، ومن جهة عدم إمكان حصول الحقايق الوجوديّة فى الذّهن، بحقايقها، بخلاف المهيّات. وتقدّمها أيضاً على رتبة وجودها، بالمعنى والمفهوم، أى: من حيث لحاظ الذّهن عند جعله المهيّة موصوفة والوجود صفة لها، لا بالوجود والحقيقة.

فإن قلت: ما أفاده المصنّف فى المقام مخالف لما بيّنه فى مبحث التّقدم، حيث صرّح بأنّ تقدّم المهيّة على الوجود بالتّجوهر، إنّما هو على مذاق القائلين بأصالتها، وأمّا على مذهب القائلين بأصالة الوجود، فهو مقدّم عليها بالحقيقة، كما هو مذهب صدر المتألّهين، قدّه. مع إنّه لم يذكر التّقدم بالمعنى فى هذا المبحث، فى قبال سائر أقسام

---

١ ـ الاسراء (١٧)، ٨٤.

التّقدّم ، ولم يعدّه قسماً آخر ، حتّى يرفع الخلاف من البين .

قلت : الظّاهر أنّ مراده من هذا التّقدم هنا ، هو التّقدم بالتّجوهر. لكنّ الفرق بين القولين هو أنّ القائلين بأصالة المهيّة يقولون بتقدّمها على الوجود فى نفس الأمر . وهو ، قدّه ، قال بهذا ، من حيث لحاظ الذّهن ومن حيث نظره . من جهة جعله المهيّة موصوفة بالوجود ، وهو صفة لها . وكونها من هذا الحيث ـ مع لوازمها الّتى تلزمها ، مع قطع النّظر عن الوجود ـ مقدّمة عليه ، لا فى الواقع ونفس الأمر .

و يمكن أن يكون مراده من هذا التّقدم ، لا ما هو من أقسام التّقدّمات المعروفة ، بل التّقدم بلحاظ صرف المفهوم ، أى : من حيث النّسبة الحاصلة من قياس مفهوم كلّ واحد ، من المهيّة و الإمكان والاحتياج ، إلى مفهوم الوجود . فإنّ فى هذه النّسبة ـ حيث يجد الذّهن الاحتياج فرع الإمكان ، ويجد الإمكان التّساوى أو اللّا اقتضاء ـ النّسبة إلى الوجود و العدم ، فيحكم بتقدّمها على الوجود و العدم ، ذهناً و لحاظاً ، لا ملحوظاً وواقعاً .

فإن قلت : إذا لم يكن هذا التّقدم ، بحسب الواقع ونفس الأمر ، فكيف حكم سابقاً ، من جهته ، بامتناع علّيّة الحدوث للحاجة ؟ فإنّ امتناع ذلك ، واقعاً و فى نفس الأمر ، مبنىّ على التّقدّم النّفس الأمرىّ ، لا الحاصل بصرف الاعتبار و اللّحاظ ، كما لا يخفى .

قلت : ليس المراد ، أنّ هذا التّقدّم بصرف الاعتبار واللّحاظ الغير المطابق للواقع ، لأنّ هذا اللّحاظ أيضاً مرتبة من مراتب الواقع ، بل المراد ، أنّه ليس فى حاقّ الواقع ، مع قطع النّظر عن المعنى و المفهوم ، بلحاظ الوجود و الحقيقة . فإنّ هذا الاعتبار أيضاً من مراتب نفس الأمر ، كما سيشير إليه ، فيما سيأتى بقوله : « قلت هذا السّبق واللّحوق » الخ .

قوله : « **كذا تنفى . . . الأوْلويّة** » الخ ٤/٧١ .

أقول : وهذا وجه آخر ، وهو ، أنّ إعطاء الأولويّة ، إن كان من قبل العلّة الواجبة ،

يلزم انقلاب وجوبه[1] إلى الأولويّة ، التى هى فى معنى الإمكان . لأنّ الشّىء لايمكن أن يقتضى ما لايشاكله ولايجانسه . وأيضاً ، الأَوْلويّة ، لمّا كانت فى معنى الإمكان ، من جهة بقاء التّسوية معها . لأجل عدم كفايتها لطرد العدم ، فيجب أن تكون موجودة فى العلّة الواجبة ، حتّى تتمكّن من إعطائها . وأيضاً ، لمّا كان المفروض أنّ الممكن من ذاته يتساوى نسبته إلى الطرفين . فإيجاد أحدهما بدون جعل الآخر ممتنعاً ، غير موافق لسنّة الحكمة التّامّة القائمة . مع أنّ حيثيّة الوجود ، والإيجاد عين حيثيّة الوجوب والضّرورة ، فكيف يمكن أن يكون بالغاً إلى حدّ الأولويّة ، الغير الوجوبيّة؟

وأمّا ما أفاده ، قدّه ، فى الحاشية من لزوم أن لا يكون الصّادر الأوّل العقل الأوّل ، بل أولويّته ، الصّادرة من المبدء ، على تقدير الأولويّة الغيريّة ، فغير تامّ عند أهل التّحقيق ، لأنّه[2] مثل الوجوب بالغير تابع[3] لجعل وجود العقل . وقوله : « أنّ الوجوب بالغير راجع إلى عين ذات الفاعل » ، غير مسلّم ، من حيث نسبة الوجوب إلى المعلول . فإنّ للوجوب نسبتين : إحديهما ، من حيث إضافته إلى العلّة الموجبة ، وهو من هذه الجهة عين ذات الفاعل ، والأخرىٰ من جهة صيرورة الشّىء بالعلّة ممتنع العدم ، لازم التّحقّق ، وهو من هذه الجهة عين وجود المعلول ، وصفة له . فلايمكن أن يكون عين العلّة ، وذلك ، كما فى الايجاب بعينه ، كما تحقّق فى محلّه ، فتدبّر !

قوله : « **كلاهما متساويان** » الخ ٧/٧١ .

أى : متساويان ، من حيث جواز وقوع الطّرف الآخر معها ، وبقاء التّسوية وإمكان السّؤال بـ « لِمَ » بحاله .

فإن قلت : لمّا كان علّة السّوال بـ « لِمَ » بطلان التّرجيح بلا مرجّح ، وهذا ممّا يقطع مع التّرجيح و الأولويّة ، ولو غير بالغة إلى حدّ الوجوب ، فلا يبقى السّؤال بـ « لمَ » معها بحاله .

---

١ ـ « وجوبها » ، خ ل .

٢ ـ « لانها » ، خ ل .

٣ ـ « تابعة » ، خ ل .

قلت: لمّا كان مع تحقّق هذا التّرجيح، الطّرف الآخر جائزالوقوع، الملازم لجواز ترجيحه، فكان وجوده كعدمه، فلايقطع به السّؤال ويبقى معه التّساوى، كما لايخفى. مع أنّ فيه جواز ترجيح المرجوح على الرّاجح، الّذى هو فى البطلان مثل الأوّل، بل أولى منه بالبطلان والفساد.

قوله: «**ثمّ هذا وجوب**» الخ ۱۰/۷۱.

المقصود من هذا الكلام، و ذكر الوجوب اللّاحق فى المقام، تفريع قوله: «فبالضّرورتين» الخ عليه، أو ما أشرنا إليه، من أنّ حيث الوجود عين حيثيّة الوجوب، فكيف يمكن أن يتحقّق بالأولويّة الغير الكافية؟ مع أنّه، أيضاً من أقسام الضّرورة والوجوب، يجب أن يذكر فى مبحث الجهات الثّلث، لم يذكره سابقاً وأخّر ذكره هنا، للنّكتة الّتى أشير إليها.

قوله: «**ونسبة الوجوب**» الخ ۱/۷۲.

لوكان المراد بالإمكان الامكان الذّاتىّ فالمقصود من هذا الكلام ما أفاده، قدّه. ويمكن أن يكون المراد عدم توهّم البينونة العزليّة بين الممكن الذّاتى والواجب، وعدم جواز استناده إليه، تعالى، من جهة عدم المشاكلة بين الواجب والممكن ـ مع لزوم المناسبة بين العلّة والمعلول، «قُلْ كُلٌّ يَعمَلُ عَلى شاكِلته»[1] ـ و إثبات التّوحيد الخاصّى بل أخصّ الخواصّىّ، لوكان المراد من الامكان الامكان الفقرىّ: «يا أيُّهَا النّاسُ أنْتُمُ الفُقَراءُ»[2] الآية، فتدبّر!

قوله: «**كالمادّة**» الخ ۷/۷۲.

لأنّ الامكان الذّاتىّ صرف اللّا اقتضاء، الذّى لايباين ولا يناكر الاقتضاء، ونسبته إليه نسبة المادّة والقوّة إلى الصّورة، والفعليّة. حيث أنّ كلّ ممكن قابل للاتّصاف بالوجوب، كقابليّة اتّصاف المادّة بالصّورة، من جهة إمكانه. و القابليّة شأن المادّة،

---

۱ ـ الاسراء (۱۷)، ۸٤.

۲ ـ فاطر (۳۵)، ۱۵.

کما أنّ طرد القوّة والفقدان شأن الصّورة ، لکن ، لمّا کانت المادّة و الصّورة من أجزاء الجسم ، ومن الموجودات العینیّة ، والامکان و الوجوب ، باعتبار مفهومها ، من الأمور الاعتباریّة ، جعلها کالمادّة و الصّورة . وکذا الامکان الفقریّ بالنّسبة إلی الوجوب الذّاتی ، کالمادّة بالنّسبة إلی الصّورة ، حیث أنّه فانٍ فی الوجوب ، ومتّحد معه ، کاتّحاد اللّا متحصّل مع المتحصّل ، واللّاشیء مع الشّیء ، والعکس مع العاکس : « أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ »[1] . ولکن ، لمّا کانت المادّة القوّة المتوفّرة ، الّتی هی أصل القوی ، والصّورة الفعلیّات الفتقیّة ، الصّورة المصطلحة الفعلیّة الفتقیّة ، المتّصلة بالشّیء ، والوجوب الذّاتیّ الفعلیّة الرّتقیّة ، الّتی هی أصل الفعلیّات وتمامها ، والامکانات الفقریّة الأشعّة الظّلّیّة ، المنعکسة من الهباء المنثور والفیض المقدّس ، الّذی هو بمنزلة المادّة بالنّسبة إلیها ، و بالنّسبة إلی الوجوب المطلق باعتبارین مختلفین ، فلذلک جعلهما کالصّورة والمادّة .

---

۱ ـ الفرقان (۲۵) ، ۴۵ .

فِى الإمكَانِ الاسْتِعدَادىّ

قوله : « **غير الإمكان الوقوعىّ** » الخ ١٥/٧٢.

أقول: قدمرّ أنّ للإمكان معانٍ سبعة: الخاصّ، والأخصّ، والعامّ، والاستقبالىّ، والوقوعىّ بالمعنى الأعمّ، والأخصّ، والفقرىّ. والامكان الذّاتىّ المصطلح هو الإمكان الخاصّ. وقد مرّ تعريف الأربعة الأولى. وتفسير الخامس ما أفاده بقوله: « المفسّر » الخ، وهو أخصّ من الإمكان الذّاتىّ. لأنّ عدم العقل الأوّل ممكن، بالامكان الذّاتىّ، غير ممكن، بالامكانى الوقوعىّ. إذ يلزم من فرض وقوعه[1] محال وهو عدم الواجب، تعالى. ولكن فى استلزام الممكن بالذّات للممتنع بالذّات إشكال، ذكر فى محلّه. ولكن وجوده[2]، ووجود سائر المجرّدات، ممكن بالامكان الوقوعىّ، إذ لايلزم من فرض وقوعها محال. وكونها لازم الوقوع، بالنّظر إلى كون علّتها الواجب بالذّات، لاينافى إمكانها بهذا المعنى، إذ الامكان لاينافى الوقوع. و السّادس، هو الامكان[3] الاستعدادىّ المختصّ بالمادّيّات، بالمعنى الأعمّ من الموجود فى الموضوع و المادّة - بالمعنى الخاصّ، المقابل للموضوع - ومن المتعلّق للنّفوس المجرّدة. وذلك لبرائة المجرّدات المرسلة الكلّيّة عن القوّة والامكان استعدادىّ.

قوله : « **للمادّة** » الخ ٣/٧٣.

---

١ - أى : « وقوع عدم العقل ».

٢ - أى : « لكن وجود العقل ».

٣ - « المستفاد من كلام المحقق الطوسى، قده، اتحاد للاستعدادى مع الذاتى »، منه قده.

المراد بها المادّة بالمعنى الأعمّ من مقابل الموضوع ، أى : محلّ الصّور النّوعيّة ، وموضوع العرض ، ومتعلّق النّفس .

قوله : « **فلعلّ المراد به التّنظير** » الخ ۱۰/۷۳ .

أقول : ما أفاده صدر المتألّهين ، قدّه ، مبنىّ على اتّحاد العرض مع الموضوع ، وأنّ مادّة الشّىء من جهة كونها مادّة بالذّات ، نفس القوّة و الاستعداد ، لاشىء له القوّة والاستعداد[1] . وكونه شيئاً من جهة أخرى ، لايكون هو بها قوّة و شأنيّة ، سيّما على التّركيب الاتّحادىّ بين المادّة والصّورة . فموضوع الاستعداد ، من جهة كونه مادّة ، نفس القوّة والاستعداد ، لاشىء له القوّة والاستعداد ، و إلّا لكانت آبية[2] عن القوّة والاستعداد . إذ لم يكن مادّة بالذّات للشّىء المستعدّ له ، فتدبّر !

قوله : « **لأنّ الهيولى الّتى هى** » الخ ۱۷/۷۳ .

أقول : هذا على مذاق المشّائين ، القائلين بالجهات السّت للعقول ، الّتى بها[3] تصير واسطة فى إفادة مادونها و صدوره عن المبدء . فإنّهم ، لمّا اتّفقوا على أنّ الواحد الحقّ لايصدر عنه إلّا الواحد ، جعلوا[4] بسبب هذه القاعدة المسلّمة الصّادر من المبدء أوّلاً هو وجود العقل الأوّل ، أو مهيّته على الخلاف ، ولكن وضعوا له جهات ستّ هى : جهة الوجود ، والوجوب ، والامكان ، والمهيّة ، وتعقّل المبدء ، تعالى ، وتعقّل الذّات ، و ذهبوا إلى أنّه ، بسبب الجهة الأشرف يصير واسطة لصدور عقل آخر ، و بالجهة الأخسّ ، واسطة لافادة الفلك بنفسه و بدنه ، حتّى تنتهى إلى الفلك التّاسع ، الذّى هوفلك القمر ، و العقل العاشر الّذى هوواسطة فى إفاضة الصّور ، و النّفوس على المادّة

---

۱ ـ بالاصل : « . . . مادة بالذات له نفس القوة و الاستعداد له لا شى له القوة و الاستعداد » .

۲ ـ « لكان آبياً » ، خ ل .

۳ ـ أى : « بالجهات الست » .

٤ ـ بالاصل : « . . . الا الواحد و جعلوا . . . » .

و الأبدان . و جعلوه ، بجهاته السّت ، واسطة لافاضة هيولى عالم العناصر ، و صورته الجسميّة ، و الصّور النّوعيّة للعناصر الأربعة ، و لمّا لم تكن هذه الجهات وافية لصدور كثرة النّفوس و الصّور ، جعلوا وساطتها فى إفاضتها ، بسبب الجهات الاستعداديّة ، الحاصلة للهيولى بسبب الحركات الفلكيّة ، والصّور السابقة . ولكن ذهبوا إلى أنّ صدور الهيولى بسببه ، إنّما هو من الجهة الأخسّ ، وهو إمكانه ومهيّته . و هذا هو مراده ، قدّه ، بقوله : « إنّما نشأت » الخ .

ولكن على طريق الاشراقيّين منهم ، لا اعتبار بهذه الجهات الاعتباريّة فى الوساطة الايجاديّة . بل الدّخيل فيها عندهم الجهات الاشراقيّة ، والشّهوديّة ، والحبيّة ، والقهريّة ، والذّليّة ، ونحوها ، للعقول الطّوليّة ، و العرضيّة ، على ما سيجيء شرحها ، و كيفيّة انبعاث الكثرة عنها فى محلّه . ولكنّهم . أيضاً يجعلون صدور المادّة مستنداً إلى الجهات الخسيسة للعقول ، التّى [1] مبدئها وأصلها ، هو إمكاناتها الذّاتيّة . فيصحّ أيضاً أن يقال أنّ صدور الهيولى ونشوها على مذاقهم أيضاً بسبب الامكان . إلّا أنّه ، يجب أن يفسّر العقل الفعّال حينئذ ، بما يعمّ العقل العاشر الطّولىّ ، والعقل العرضىّ الّذى يدبّر عالم العناصر ومُفَوَّض إليه ، كدخدائيّة حضرة النّاسوت .

قوله : « **والتّعين ناشٍ** » الخ ٤/٧٤ .

إن قلت : هذا يخالف ما ورث عنهم ، من أنّ العطيّات على حسب القابليّات ، وماورد من استواء الحقّ بالنّسبة إلى كلّ شيء . فإنّه ، عليه كيف يمكن استناد التّعين إلى الفاعل ، مع أنّه مستوى النّسبة إلى طرفى المعلول ؟

قلت : قد مرّ منّا أنّ القابل أيضاً من فيضه الأقدس ، وأنّ استواء نسبته ، من حيث القدرة إلى الطّرفين . لا ينافى اقتضاء جوده التّام ، و رحمته الواسعة لفلق ظلمة العدم بنور الوجود ، و تعيّنه لطرف الوجود و النّور ، من جهة مشاكلته لذاته المقدّسة ، فتأمّل !

---

١ ـ أى ، « الجهات الخسيسة التى » .

قوله : « **سوغ أن يزول** » الخ ٥/٧٤ .

إنّما عبّر بالسّوغ ، الّذی هو بمعنی الجواز . مع وجوب طرد القوّة بطریان الفعلیّة لجواز أن لایجعل المستعدّ له لعارض و مانع ، فتدبّر !

قوله : « **والسّادس أنّ فیه** » الخ ١١/٧٤ .

أقول : بل علی الحرکة الجوهریّة فیه الاشتداد ، دون الذّاتی ، فتدبّر ،

فِي القِدَم و الحُدُوثِ

قوله : «**فى القدم و الحدوث**» الخ ١٦/٧٤ .

أقول : هذه الفريدة بمنزلة الاحوال ، فى السّلوك العلمىّ . و هى من مهمّات مسائل الحكمة النظريّة ، إذ بها يعرف كيفيّة تقدّم الحقّ على العالم ، و سريان الحدوث و الزّوال فى شراشر العالم ، و ذرّاتها ، كما سنبيّنه .

قوله ، قدّه : «**ترديد فى العبارة**» الخ ١٧/٧٤ - ١/٧٥ .

أقول : المستفاد من كلام المحقّق السّلاهيجىّ ، أنّ المسبوقيّة بالغير أعمّ من المسبوقيّة بالعدم ، من جهة أنّ المتبادر من العدم الغير المجامع .

قوله : «**فيه إشارة إلى أنّ التّعريف**» الخ ٣/٧٥.

أقول : مراده ، قدّه ، أنّ مفاهيم هذه الامور بديهيّة غير محتاجة إلى التّعريف الحقيقىّ ، من جهة أنّها كيفيّات طارية على الوجود ، و ذات تأسّس به فى البداهة . أو من جهة أنّ مداليلها أمور اصطلاحيّة ، لاحقايق عينيّة لها ، حتّى تكون لها تعاريف حقيقيّة غير ما يذكر لها فى عرف أهل النّظر ، فتأمّل ! و المقصود من هذاالكلام دفع مايقال : أنّ المسبوقيّة المأخوذة فى تعريف الحدوث ، و عدمها فى تعريف القدم : إمّا أخفى منهما و إمّا يؤخذان فى تعريفها ، و هذا ممّا يخلّ بالتّعريف . فأجاب بأنّ التّعريف المذكور اسمىّ ، لا حقيقىّ ، حتّى يضرّه ما ذكر من المحذور ، فتدبّر !

قوله : «**كما قال الشّيخ الممكن**» الخ ١٢/٧٥-١٣.

أقول : ليس مراد رئيس الحكماء ، قدّه ، من هذا الكلام ، أنّ الممكن يقتضى

من ذاته اللّیسیّة و العدم ، حتّی یقال : أنّ هذا شأن الممتنع ، علی مذاق المشهور . فإنّه لو اقتضی ذات الممکن العدم ، و قد تقرّر ، أنّ ما بالذّات لا یزول إلّا بزوال الذّات ، فلا یمکن أن یتنوّر بنور الوجود بسبب العلّة . بل المراد من هذا الکلام : أنّ الممکن لمّا کان بحسب ذاته غیر مقتضٍ للوجود ، فلم یکن فی حریم حقیقته ، من حیث هوهو ، بموجود ، و عدم الوجود هو اللّیسیّة والعدم ، فهو بحسب ذاته مقتضٍ لـلّا اقتضاء ، الّذی لازمه اللّیسیّة و العدم ، کما صرّح به المحقّق الطوسی ، و صدر المتألّهین ، قدّهما .

قوله : « **کالطّبع** » الخ ۱۵/۷۵ .

الحدوث المسمّی بالحدوث الجوهریّ و الذّاتیّ ، ممّا أبداه صدر المتألّهین ، قدّه . فإنّ الحدوث الزّمانیّ ، قد کان فی عرف الحکماء [۱] یطلق علی حدوث الزّمانیّات ، و الذّاتیّ ، علی حدوث الزّمان . و قد أطلق الحکماء علی کلیهما الزّمانیّ ، و جعلوا الزّمانیّ أعمّ من أن یکون زمانیّا بذاته ، أو بسبب کونه فی الزّمان أو طرفه [۲] علی وجه الانطباق أو لا علی وجه الانطباق .

و لکن ، کلا الفریقین ، لمّا کانا من المنکرین للحرکة الجوهریّة ، جعلوا الحدوث الزّمانیّ للزّمان ، بالذّات ، و لما یقع فیه أو فی طرفه ، بالعرض . و زعموا ، أنّ جواهر الأجسام العنصریّة ثابتة ، و صفاتها متجدّدة ، و أنّها بسبب سبق وجودها بالعدم « الغیر المجامع » ، ومن جهة تجدّد صفاتها و تغیّر عوارضها ، متّصفة بالحدوث الزّمانیّ بالعرض و إن کانت ، من حیث ثبات ذواتها غیر متّصفة به . و أمّا الأفلاک ، فزعموا أنّها لتقدّمها علی الزّمان ، من جهة حدوثه من حرکتها عندهم ، غیر مسبوقة بالزّمان و المدّة أصلاً .

وصدر متألّهة الحکماء ، قدّه ، حیث أثبت بالبرهان النّیّر العرشیّ تحقّق الحرکة

---

۱ - « المتکلمین » ، خ ل .

۲ - ای : « طرف الزمان »

و السّيلان فى ذوات الاجسام مطلقاً ، من الفلكيّات و العنصريّات بأجمعها ، جعل كلّها حادثة بالحدوث الزّمانىّ بالذّات ، لابالعرض . و مصنّف الكتاب ، قدّه ، حيث اختار مذهبه ، قدّه ، و اقتدى بهداه ، أشار بقوله ، هذا إلى هذا القسم من الحدوث الزّمانىّ ، الّذى لم يتفطّن به الجمهور ، فتأمّل !

ولايتوهّمن أنّ مرجع هذاالحدوث إلى الحدوث الذّاتىّ ، كماتوهّمه بعض . لأنّه[1] سبق عدم المجامع ، وهذا غير مجامع . ولايلزم منه الفصل الغير المتناهى بين الممكن والواجب لأنّ المراد بالغير المتناهى ، إن كان المقدارىّ منه . فلا مقدار هنا ، حتّى يوصف الفصل بين الحقّ و الخلق ، بالـلّا تناهى المقدارىّ . و إن كان المراد به الـلّا تناهى الشدّىّ ، فهو فوق مالايتناهى بما لايتناهى ، شدّة و مدّة سواء قلنا بهذا التقدّم ، أم لا . و ليس هذا أيضاً السّبق بالعلّيّة ، فقطّ ، بل هى مع الفكّ الوجودىّ فى موطن الأعيان ، و باعتبار وجودىّ العلّة و المعلول ، فتدبّر ! و لصاحب الشّوارق هنا كلام ، يجب أن يراجع إليه ، فراجع ، حتّى يظهر مما حقّقناه رفع شبهته ، فتدبّر !

قوله : «**إنّ لكلّ موجود فلوجوده**» الخ ٦/٧٦.

أقول : لمّا كان العدم لا ذات له ، حتّى يصير محكوماً بحكم أصلاً . و أنّه من جهة الاضافة إلى الوجود تصير قابلاً للاتّصاف ببعض الأحكام ، و يسرى بعض أحكام الملكات والوجودات إليه ، بالعرض و بالتّبع ، فلذلك جعل موضوع هذاالحكم الموجود ، مع عدم اختصاصه به ، لأجل عروضه له بالذّات ، و للأعدام المضافة إلى الوجود و المعدومات ، كما صرّح به فيما سبق ، بالعرض . و إنّما لم يقل : إنّ لكلّ موجود و عاء ، بل قال : «فلوجوده» الخ ، للإشارة إلى أنّ هذا الحكم ممّا يعرض للموجود ، ولكن من حيث الوجود . إذ الاستقرار و الحصول فى الوعاء يكون للموجود بحسب الوجود . فإنّه يقال : وجد الشّىء الفلانىّ فى وعاء كذا أو استقرّ فيه . و لا يقال وجوده وجد فى كذا . وهذا بحسب الفهم العامّىّ ، و أمّا بحسب النّظر الشامخ الحكمىّ ، فالوجود و الموجود

---

١ ـ أى : «لان الحدوث الذاتى».

فی هذا الحکم واحد ، فلذلک یعمّ ما یکون وجوده عین ذاته .

ثمّ إنّ ما أفاده ، قدّه ، مبنیّ علی ما تقرّر فی محلّه ، من أنّ الألفاظ موضوعة للمعانی العامّة . فالوعاء موضوع لکلّ ما یستقر ، أو یتحقّق فیه الشیء ، سواء کان المستقرّ من المجرّدات أو المادّیّات ، و المجرّد من المجرّدات المرسلة المحضة ، أو المجرّدات البرزخیّة . و سواء کان المستقرّ فیه عالم الطّبیعة و نشأة المادّة ، المسمّی بحضرة النّاسوت ، أو عالم الملکوت ، أو حضرة الجبروت ، أو الـلّاهوت ، أو حضرة الوجود الصّرف و الغیب المطلق . و لکن لمّا کان وجود هذه الحقایق عین مهیّاتها علی مذاق التّحقیق ، و هی قائمة بذاتها ، أو باطن ذواتها ، فوعاء هذه الأمور نفسها من جهة استقرارها بذاتها ، و ظهورها فی موطن حقیقتها . و المغایرة بین الظّرف و المظروف هنا بالاعتبار ، فالسّرمد المطلق الّذی جعل جاری مجری الوعاء للحقّ ، تعالیٰ . عبارة عن صرف وجوده ، من حیث قیامه و ظهوره بذاته و أسمائه و صفاته ، و استقراره فی مقرّ الوجوب الصّرف ، و الوحدة الصّرفة الحقّة ، و لمّا کان وجوده ، تعالیٰ شأنه ، قائماً بنفسه و ذاته ، و مستقرّاً فی عرش حقیقته ، و کلّ شیء ، غیره ، قائماً به ، فیصحّ أن یجعل وعاءً لکلّ شیء . و لذلک جعلوا السّرمد محیطاً بجمیع الظّروف ، و ظرفاً لتمامها برّمتها و أجمعها ، فتدبّر تعرف . و بالجملة : لمّا کان الزّمان مقدار تجدّد المتجدّدات ، و هو بوجه آخر عین تجدّدها ، کذلک الدّهر مقدار ثبات الثّابتات و دوام الأزلیّات ، و السّرمد کینونة وجود الحقّ تعالی ، أزلاً و أبداً ، و إحاطته بدو الوجود ، و ختمه بالإحاطة القیّومیّة ، فتأمّل !

قوله : «**کالحرکات**» الخ ۷/۷۶ .

مثال للسّیّالات .

قوله : «**علی وجه الانطباق**» الخ ۹/۷۶ .

بناءً علی وجود الحرکة القطعیّة ، الانطباق فی الخارج ، و علی القول بعدم وجودها فالانطباق فی الذّهن .

قوله : «**أو ، لا علی وجه الانطباق**» الخ ۹/۷۶ - ۱۰ .

بل على وجه التّرسيم ، بالنّسبة إلى الحركة التّوسّطيّة ، و الحصول فى جميع حدوده و أطرافه بالنّسبة إلى الزّمان .

قوله : «**كنفسها**» الخ ١١/٧٦ .

أى : كنفس المفارقات .

قوله : «**بالإجمال سلسلتين**» الخ ١٣/٧٦ .

و أمّا بحسب التّفصيل ، فلا سلسلة غير متناهية ، من جهة اشتمال كلّ سلسلة على سلاسل غير متناهيّة ، بل اشتمال كلّ موجود على ذلك ، من حيث أنّ كلّ شىء ، فيه كلّ شىء . و سير كلّ موجود إليه ، تعالى ، من طرق مختلفة ، كما قيل : «إنّ الطّرقَ إلى الله بعدد نفوس الخلائق» .

قوله : «**الجبروت**» الخ ١٥/٧٦ .

هى فعلوت ، إمّا من الجبر ، من جهة انجبار نقصان النّاقصات بكمال الجبروتيّات فى مرتبة تحوّلها إليها، لكونه غاية تحوّليّة لها ، أو من الجبّار من جهة قاهريّتها لكلّ موجود دونها . و هى تنقسم الى الجبروت الأيمن الأعلى ، و الأيمن الأسفل ، و الأيسر الأعلى ، و الأسفل . و الملكوت أيضاً ، إلى الأيمن ، و الايسر ، و كلّ منهما إلى الأعلى ، و الأسفل كما بيّنا شرحه فيما سبق ، فراجع !

و الحقّ أنّ مرجع قوله إلى سبق العدم الغير المجامع ، الدّهرى ، المنزّه عن التّمادى و التّكمّم ، و التّناهى و السّلاتناهى ، على الأشياء بمعنى السّبق الفكّىّ الواقعىّ لا الفكّىّ الّذى فى رتبة العلّة و مرتبة وجودها للمعلول ، بل فى جميع مراتب الواقع ، لا فى مرتبة منه ، كما فى الزّمانيّات ، فتدبّر تعرف . ثمّ إنّ تسمية السّلسلة الأولى بالطّوليّة والأخرى بالعرضيّة ، من جهة كون بدء السّلسلة الأولى علّة العلل ، و ما هو أقرب إليه علّة لما دونها ، و هكذا بخلاف الثّانية .

قوله : «**فقد كلّ مرتبة وجوديّة**» الخ ١/٧٧ .

الفرق بين الفقدين أنّ فى السّلسلة العرضيّة كلّ مرتبة فاقدة لمرتبة أخرىٰ فى عرضها

فی امتداد الزّمان و بالعکس ، و فی الطّولیّة کلّ دانٍ فاقد لکمال العالی و مرتبة وجوده ، بخلاف العالی بالنّسبة إلی الدّانیّ ، فإنّه أصله و تمامه و به تدوینه و وجوده و قوامه . و إنّما خصّ راسمة العدم بالأذهان ، لأنّ تحقّق المرسوم هنا فی الذّهن دون الخارج ، لأنّ أعدام الملکات أمور انتزاعیّة اعتباریّة ، لاتحقّق لها دون الملکات .

قوله : «**عدم أو راسم عدم**» الخ ۵/۷۷ .

کون کلّ مرتبة عدماً لأخریٰ ، من جهة أنّ کلّ فعلیّة آبیة عن الأخریٰ ، و کلّ واحدة منها بحدّها غیر متقرّرة فی المرتبة الأخریٰ . و الرّاسمیّة باعتبار وجودها فی الأذهان ، أو الرّاسمیّة باعتبار الحرکة التّوسّطیّة ، و الآن السّیّال . و کونه عدماً باعتبار القطعیّة .

قوله : «**بل کلّ عدم للآخر**» الخ ۸/۷۷.

أی : من حیث أنّ حدّ کل مرتبة مقوّم لها ، کما مرّ فی بیان مذهب الفهلویّین ، و تباین کلّ و تناکره بذاته مع الحدّ الآخر .

فإن قلت : الموجودات فی السّلسلة الطّولیّة کلّ عال منها علّة للدّانی ، و کلّ دان ظهور للعالی ، و العلّة کما مرّ تمام المعلول و حدّ تامّ له ، و ظهور الشّیء لا یباینه ، فکیف یمکن أن یجعل کلّ عدماً للآخر ؟

قلت : کون العلّة حدّاً تامّاً و واجداً للمعلول إنّما هو باعتبار أصل الوجود ، الجامع بینهما . و کذا کون المعلول ظهوراً للعلّة . و أمّا بالنّظر إلی حدّ کلّ واحد منهما و مرتبته الوجودیّة ، فکلّ واحد منهما طارد لحدّ الآخر ، و مرتبته الوجودیّة . و بالجملة المعلول لیس مع وجود العلّة و للمطلق شؤون لیست للمقیّد معها شأن ، و کذلک قیل : «کان الله ، و لم یکن معه شیء» .

قوله : «**نیّر النّور الحقیقی**» الخ ۱۰/۷۷.

أی الفیض المقدّس و الوجود العامّ و الرّحمة الرّحمانیّة ، أو نور ذات الحقّ ، من جهة تجلّیه فی النّور الثّانی السّاری فی أعماق الوجودات .

قوله : «**من مدار فلك**» الخ ٧٧/١٠.

أقول : لمّا كانت الألفاظ موضوعة للمعانى العامّة ، فكما أنّ مدار سير الشّمس و الأنجم الظّاهرة يسمّى بالفلك ، فكذلك ، مدار شمس الحقيقة و الأنجم الأسمائيّة و الصّفاتيّة فى مدار تلك العوالم الإلهيّة ، يسمّى بالأفلاك . و إنّما سمّيت تلك الأيّام بالرّبوبيّة ، و الأيّام العروجيّة ، فى قوله تعالى : « تَعْرُجُ إِلَيهِ المَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِي يَومٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ »[1] ، لأنّ الأيّام الأولى مدار تجلّيات اسم الرّب و ظهوراته ، و الأيّام الثّانية مدار تجلّيات اسم الله و ظهوراته . و الأولى يوم خلق السّموات والأرض ، من جهة أنّ خلقها و بعثها[2] واحد ، بمقتضى الحركة الجوهريّة . و الثّانية يوم الجمع ، و يوم طيّها «كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ»[3] ، و يوم عروج ملكوتها الأصلىّ ، و باطنها الحقيقىّ - الّتى هى القواهر الجبروتيّة ، و الرّوح الأعظم إمامها وسيّدها - إلى أصلها و حقيقتها ، الّتى هى المرتبة الأحديّة الذّاتيّة ، و مقام التّعيّن الأوّل والبرزخيّة الأولى ، و حضرة القهاريّة الكبرى الإلهى من باطن اسم الدّهر والدّيهور .

إن قلت : يلزم على ما أفاده سبق العدم الواقعىّ لكلّ عقل من العقول بالنّسبة إلى الآخر ، وهو كما ترى .

قلت : مراده العلل الحقيقيّة و هى وسائط وجوديّة ، فتأمّل !

قوله : «**و ذكّرهم**» الخ ٧٧/١١ .

المراد بالتّذكير فى المقام ظهوره (ص) فى عالم الجمع و الفرق ، برقيقته و حقيقته بالاسم الجامع الأعظم الالهىّ ، الّذى هو أصل الأسماء و سيّدها ، و هو باطن اسم الرّب و تمامه و به تحقّقه و قوامه ، و بخواصّ جميع الأسماء و مظاهرها ، الّتى هى تلك العوالم

---

١ - المعارج (٧٠) ، ٤ .

٢ - «ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة». لقمان (٣١) ، ٢٨ .

٣ - الانبياء (٢١) ، ١٠٤ .

الرّبوبيّة ، بحيث من رآه ، فقد رأى جميعها ، كما قال (ص) : «من رآنى فقد رأى الحقّ» ، تعالىٰ ، و قال :

و إنّى و إن كنتُ ابن آدم صورةً ولى فيه معنىً شاهدٌ بأُبُوّتى.

أو بيان العهود الالهيّة ، و المواثيق الرّبانيّة ، الّتى أخذت من الموجودات فى تلك العوالم ، المسمّاة بعالم الذّر و الميثاق عندهم . و تذكيرهم بما أخذ منهم من الميثاق بالإيمان بالنّبوة الختميّة ، و الولاية الولويّة و المودّة فى القربىٰ ، الّتى هى أصل الايمان و حقيقته و روحه . و الأيّام المذكورة ، فى هذه الآية الشّريفة ، و إن كانت إضافتها إلى اسم الله مشعرةً بأنّ المراد بها الأيّام الالهيّة ، و أنّ المراد بتذكيرها حشر جميع الموجودات ، بتوسّط حقيقته ـ الكاملة ، المكمّلة للإنسان الختمىّ المحمّد ، (ص) ـ إلى الله و الاسم الأعظم الجامع الالهىّ فى القوس الصّعودىّ ، و القيامة العظمىٰ ، و لكنّ الظّاهر كونها أعمّ من القسمين ، من جهة أنّ اسم الله شامل لاسم الرّب ، و يمكن أن يكون المراد بها بقرينة التّذكير الظّاهر فى المعنى الأوّل ، الايّام الرّبوبىّ ، كما حملها قدّه ، عليها .

قوله : «**كما ينسب إلى**» الخ ١٣/٧٧ .

أى : إلى أرسطو و أتباعه . و إنّما قال ينسب إليه ، لأنّ الظّاهر ، كما ذكره المعلّم الثّانى ، فى كتاب الجمع بين الرّأيين ، عدم المخالفة بينه و بين أستاده القائل بحدوث العالم و مسبوقيّته بالعدم الواقعىّ .

قوله : «**ممّا اصطلحت**» الخ ١٤/٧٧.

أى : اصطلحت على التّسمية ، لا على المسمّىٰ فإنّه مذكور فى كلام العرفاء الشّامخين و الحكماء البارعين .

قوله : «**فحدث**» الخ ١٦/٧٧.

أى : حدث و جدّد من المرتبة الأحديّة فى حضرة الواحديّة . و بيان مقصوده ، قدّه ، من هذا الكلام يتوقّف على تمهيد مقدّمات :

الأولىٰ ، أنّ حقيقة الحقّ ، تعالى ، عند الحكماء ، عبارة عن الوجود بشرط لا ،

اى بشرط طرد كافّة الأعدام و النّقائص ، المعبّر عنه عندهم بمرتبة الأحديّة الذّاتيّة ، و الوجود البحت الصّرف السّاذج الخالص الحقّ . و عند العرفاء ، عبارة عن الوجود السّلا بشرط المقسمىّ ، المعبّر عنه ، عندهم ، بمقام غيب الغيوب ، و الهويّة المغربيّة الّتى لا اسم لها و لا رسم ، ولا نعت لها و لا وصف . و يعبّر عنه ، عندهم أيضاً ، بحقّ الوجود ، و صرف الوجود ، كما قيل : الوجود ، الحقّ ذاته ، و المطلق فعله ، و المقيّد أثره .

و الثّانية أنّ كلّ واحدة من الوحدة و الكثرة تنقسم الى حقيقيّة و غير حقيقيّة المعبّر عنها عندهم بالاضافيّة . و المراد بالأولى ، الوحدة السّلا بشرطيّة ، الّتى لا يعتبر فيها المقابلة للكثرة أيضاً . و من الثّانية ، ما يعتبر ذلك فيها . و بعبارة أخرىٰ : الأولىٰ ، ما يكون عين الواحد ، و الثّانية ، ما يكون نعت الواحد .

و الثّالثة : أنّ أولى المراتب العرفانيّة لحقيقة الوجود مرتبة غيب الغيوب والوجود الحقّ ، الّتى هى حقيقة الحقّ عند العارفين . و لا يعتبر فيها[1] اسم و لا رسم ، و لا نعت و لا صفة ، أصلاً ، حتّى الصّفات الذّاتيّة . و هذه المرتبة غير معدودة من المراتب ، عند كثير منهم ، من جهة أنّ إطلاق المرتبة فرع التّعيّن ، و لا تعيّن فى هذه المرتبة ، أصلاً . بل المرتبة التّالية لها أيضاً ، لم يعدّها بعضهم من المراتب . وعبّر عنها[2] بالاعتبارات العرفانيّة ، من جهة أنّه ليس فيها إلّا تعيّن واحد ، هو مستهلك الحكم و الأثر .

و ثانى المراتب مرتبة كون ذاته لذاته ، فحسب . أى ظهوره بالأحديّة الذّاتيّة ، من حيث كونها عين الواحد . و ظهوره بذاته لذاته ، من جهة كونه نوراً لذاته و بذاته ، و شاهداً و عالماً لذاته بذاته ، و فى هذه المرتبة اعتبر تعيّن واحد ، هو أصل التّعيّنات و محتدها ، المعبّر عنه بالتّعيّن الأوّل . و هو ما ذكر ، من كونه لذاته ، فحسب ، وكونه شاهداً لنفسه . و لمّا كان ذاته المقدّسة صرف الوجود ، و صرف الوجود صرف كلّ الوجود

۱ ـ أى : «فى مرتبة غيب الغيوب» .
۲ ـ أى : «عن مرتبة غيب الغيوب» .

و کمالاته الوجودیّة ، و اعتبر فی هذه المرتبة علمه بذاته و شهوده لذاته ، فهو یشهد فیها ذاته ، و یشهد جمیع الحقایق و الوجودات بعین شهوده ذاته ، و بتبعه . و یکون شهود الذّات مقصوداً بذاته ، و شهود کمالاتها ، من الأسماء و الصّفات ، مقصوداً بالتّبع ، و یعبّر عنها : بشهود المفصّل مجملاً ـ کشهود المکاشف جمیع الأغصان و الأوراق والأثمار ، فی مرتبة شهود النّوات ـ و بمقام جمع الجمع ، و التّعیّن الأوّل ، و البرزخیّة الأولیٰ ، و حقیقة الحقایق ، و مقام أو أدنی ، و غیرها من الألقاب و الأسماء . و لکن ، لمّا کانت الذّات فی هذه المرتبة ، مرآت شهود الکمالات ، و مظاهرها المستجنّة فی غیب الذّات ـ و هی أمر واحد بسیطٌ ، مجمل بالاجمال الوجودیّ ، بمعنی البساطة و الشّدّة الوجودیّة ـ لا یظهر ، فی هذه المرتبة ، مفاهیم الأسماء و الصّفات و مظاهرها ، الّتی هی الأعیان الثّابتة . بل الظّاهر فیها هو الأسماء الذّاتیّة فقط ، الّتی هی المفاتیح الأولیٰ لغیب الوجود و هی ، کالوجود المطلق ، مطلقة و عامّة الحکم ، و هی عین الواحد ، لا نعت الواحد .

و ثالثتها مرتبة ظهوره بذاته ، و بأسمائه و صفاته ، و صورها و مظاهرها ، المعبّر عنها بالأعیان الثّابتة . و جاءت الکثرة ، فی هذه المرتبة ، کم شئت و بما شئت . و یعبّر عنها بمقام الواحدیّة ، و التّعیّن الثّانی ، و البرزخیّة الثّانیة ، و مقام الجمع و قاب قوسین ، و نحوها من الألقاب . و فی هذه المرتبة ، یظهر مفاهیم الأسماء و الصّفات ، و مظاهرها ، الّتی هی الأعیان ، أی : الحقایق المکنونة [1] فی المرتبة الأولیٰ و الثّانیة ، و المستجنّة فیها ، و المستترة تحت شعاع شمس الأحدیّة ، التّامّة و المقهورة بقهاریّة اسم القهّار ، تعالیٰ شأنه العزیز .

و إذ لم تکن هذه الحقایق ، بمفاهیمها و تعیّناتها ، ظاهرة فی المرتبتین الأولیین ، ولا متحقّقه فی الحضرتین ، ثم ظهرت فی هذه المرتبة الثّالثة ، فصحّ أن یقال : أنّها حادثة جدیدة ، لا بالحدوث الزّمانیّ ، لعدم تأخّرها عن الحقّ زماناً ، و إذ لیس هناك صباح

۱ ـ «المکمونة» ، خ ل.

ولامساء ، و لأنّه [1] فى السّلسلة العرضيّة ، و هذه فى الطّوليّة . و لا بالحدوث الذّاتىّ فقط ، لأنّه بلحاظ العقل صرفاً . و لا بالحدوث الدّهرىّ ، لأنّها خارجة عن الخلق و النّسب ، و هى أوّل رتب الذّات بوجه . و أيضاً ، ملاك الحدوث الدّهرىّ تأخّر المعلول عن علّته ، بالتّأخّر الواقع فى السّلسلة الطّوليّة ، و حديث العلّيّة و المعلوليّة منمحى فى هذه الحقايق . لأنّها لا معلولة بلا معلوليّة الذّات الأحديّة و من مراتبها ، و باقية ببقائها و موجودة بوجودها ، لا بإبقائها و إيجادها ، بل هى من مراتب وجوده ، تعالىٰ ، بل بالنّسبة إليه ، كالمهيّة لوجوده المقدّس ، لو فرض أن تكون له مهيّة .

فهى حادثة بالحدوث الاسمىّ : بمعنى أنّها ، بمفاهيمها ، لم تكن مع مقام غيب الغيوب و الهويّة المغربيّة الالهية ، لأجل كونها ، لا اسم لها و لا رسم ، ولا نعت لها و لا وصف ، و لا فى مرتبة الأحديّة ، ثم جاءت فى مرتبة الواحديّة و ظهرت فيها . و أيضاً ، هذا الحدوث ، باعتبار حدوث مفاهيم الأسماء و الصّفات ، و مظاهرها الاعيانيّة ، و باقى الحدوثات باعتبار وجودات الاشياء . وهو عامّ لجميع الاشياء بنهج واحد ، من الزّمانيّات و الدّهريّات ، و السّرمديّات الواقعة فى السّرمد الايمن الاسفل ، لانّ مفاهيم جميعها حديثة بخلاف باقى الحدوثات . فلا يقال أنّه راجع إلى الحدوث الدّهرى ، أو الذّاتى ، فتأمّل !

قوله : «**الأسماء و الرّسوم**» الخ ١٧/٧٧.

المراد بالأسماء مثل مفاهيم العالم و القادر و الحىّ و نحوها . و بالرّسوم مظاهرها مثل الانسان و الحيوان و نحوهما . و يكون وجه تسميتها بالرّسوم ، من جهة أنّها مظاهر الاسماء و نقوشها ، بمنزلة رسم الدّار . و يمكن أن يكون المراد من كلّها [2] المهيّات والاعيان الثّابتة ، كما يظهر مما أفاده ، قدّه ، فى الحاشيّة .

قوله : «**و كما أنّ كلّما جاء**» الخ ١٧/٧٧ .

---

١ - أى : «لان الحدوث الزمانى» .

٢ - «كليهما» ، خ ل .

هذا ممّا لا دخل له بالتّسميّة ، بل المراد منه بيان الواقع ، أو تأييد ماأفاده ، من حديث حدوث الأسماء و الرّسوم ، من جهة ما قرّر ، من أنّ النّهايات هى الرجوع إلى البدايات . و هذا ممّا يدلّ على أنّ المراد من الاسماء المهيّات ، فإنّها الّتى تصير ممحوة و مطموسة عند رجوع الكلّ إليه ، تعالىٰ ، و تذاب زجاجات تعيّناتها ، عند طلوع شمس الحقيقة بالقهّاريّة الوجوديّة . ولكن ، وجه دقيق عرفانىّ يمكن الحكم بمصير الكلّ إلى الوحدة الصّرفة ، حتّى الاسماء و الصّفات ، من جهة أنّها أيضاً محشورة إلى غيب وجود الذّات ، كمحشوريّة مظاهرهما إلى الوجود المطلق ، من جهة أنّ الظّاهر عنوان الباطن ، والمجاز قنطرة الحقيقة . و يؤيّده أيضاً استشهاده بقوله ، ع : «كمال الإخلاص» الخ .

قوله : «**عند مصير الكلّ**» الخ ۱/۷۸.

أى : فى القيمة الكبرىٰ و نفخ الصّور ، و صعق من فى السموات و الارض [۱] ، إلّا من سبقت له الحسنى : من الّذين قامت قيامتهم العظمىٰ ، فى هذه النّشأة ، بالفناء فى الله ، و البقاء به .

قوله : «**كما قال سيّد**» الخ ۱/۷۸.

المراد بالصّفات التّعيّنات ، كما قيل : أنّ الصّفة هو التّعين ، و الاسم هو الذّات مع التّعيّن ، و المسمّى الذّات ، من حيث هى هى . فالمراد أنّ كمال الاخلاص لله تعالىٰ ، بالخلاص عن الشّرك مطلقاً ، نفى كلّ ما يؤذن بالكثرة عنه ، تعالىٰ ، حتّى كثرة الأسماء و الرّسوم و الصّفات و التّعيّنات . فإنّ كمال توحيد الحقّ ـ بالتّوحيد العامّىّ ، و الخاصّىّ ، و أخصّ الخواصّىّ ، و أخصّ خواصّ الخواصّىّ و بالتّوحيد الأفعالىّ و الصّفاتىّ ـ الاخلاص له ، بمعنى قصر النّظر عليه ، و رؤية كلّ وجود ، و ذات وصفة و فعل مستغرقة و مستهلكة فى ذاته و صفاته و أفعاله . لكن ، فى هذه النّظر

---

۱ ـ «و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الارض الامن شاءالله» . الزمر (۳۹) ، ۶۸ .

یشاهد الکثرة مستهلکة فی الوحدة ، وفیه نوع من الشّرك . وکمال الاخلاص هوالخلاص عن الشّرك مطلقاً ، بنفی کثرة الاسماء و الصّفات مطلقاً . و رؤیة الذّات ، من حیث مقام الأحدیّة الذّاتیّة القاهرة لکلّ شیء ، الماحیة لکلّ اسم و تعیّن ، کما کان فی بدو الظّهور .

فکلام سیّد الموحّدین ، (ع) ، دلیل علی الحدوث الاسمیّ ، و أوّل الاشیاء إلی الفناء المطلق . من جهة أنّه علیه‌الصّلوة والسّلام ، جعل نهایة التّرقّی الکمالیّ و السّلوك الحالیّ للموحّدین ، نفی الاسماء و الرّسوم ، و الصّفات و التّعیّنات . و لولا ، أنّ هذه حادثة ، لیست مأخوذة فی مرتبة الأحدیّة ، لم یکن مقتضی کمال المعرفة نفیها ، بل کان مقتضاها إثباتها ، کما لا یخفی[1] . و أیضاً ، بحکم أنّ النّهایات هوالرّجوع إلی البدایات یظهر أنّ البدایة أیضاً ، کانت علی صورة النّهایة ، فتدبّر !

قوله : «**من الکلام الإلهیّ**» الخ ۲/۷۸،

معنی الآیة الشّریفة ، علی ما أفاده ، قدّه ، أنّ أسماء الوجودات ، التّی[1] هی عبارة عن المهیّات و الأعیان الثّابتة ، إن هی إلّا أسماء ، صارت تعیّناتکم ، و حدودکم الفرقیّة سبباً لظهورها و بروزها . و تسمیة الوجودات ، التّی هی أشعّة وجودنا و من مراتب نورنا ، السّاری فی أقطار الهویّات و أصقاع العوالم و الحضرات ، تکون ، من حیث انتسابها إلینا ، منزّهة عن الحدود و التّعیّنات ، التّی هی منبع الشّرور و النّقصانات . و ما أنزل‌الله ، عزوجلّ ، بهذه الأسماء و التّعیّنات ، من سلطان ، أی : ماجعلها بالفیض المقدّس بالذّات . فإنّ السّلطان النّازل ، من عنده بالذّات ، هوالوجود السّاری والنّور النّافذ الجاری فی أودیة أقدار القابلیّات ، و أوعیة الممکنات . لأنّه مبدء الأثر ، و أثر المبدء ، و الظّل الممدود ، و الماء المسکوب ، و الرّحمة الواسعة الالهیّة ، و المشیّة الفعلیّة الوجودیّة السّاریة ، و الحقّ المخلوق به ، و الحیوة المطلقة ، التّی بها کلّ شیء حیّ .

قوله : ، ع ، «**توحیده تمییزه عن خلقه**» الخ ۴/۷۸ .

---

۱ - أی : «أسماء التی...» .

إشارة إلى بطلان الحلول و الاتّحاد ، و ما ورد من أنّ الحقّ بلا خلق تعطيل و أنّ الخلق بلاحقّ زندقة و إلحاد . و التّميز من الخلق ، إمّا بفنائه و اندكاكه فيه ، فى مقام الكثرة ، فى الوحدة ، و إمّا برؤية الخلق أظلالَ وجوده ، و مظاهر أسمائه وصفاته فى مقام الوحدة فى الكثرة . و بالجملة : مقتضى التّوحيد الذّاتىّ و الصّفاتىّ و الافعالىّ و الآثارى الّذى لسانه : يا من هو ولا هو ، إلّا هو ، «قُلْ هُوَاللهُ اَحَدٌ أَللهُ الصَّمَدُ الّذِي لَم يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أحَد»[1] ـ نفى الكثرة فى عين الوحدة و إثبات الوحدة فى عين الكثرة . و ذلك بجعل بينونة الخلق عن الحقّ بينونة الشىء مع الشىء و العكس مع العاكس ، و الصّفة مع الموصوف ، الّتى هى عين الرّبط بالموصوف ، لاشيئاً فى حياله ، و متحقّقا فى قباله . و إليه أشار بعض العارفين بقوله : من وتو عارض ذات وجوديم .

فالتّعيّنات المعبّر عنها بالخلق ، كلّها عوارض نور الوجود المطلق ، و الفيض المقدّس السّاذج الحقّ المعبّر عنه بالأمر فى قوله ، تعالى شأنه : «اَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الاَمْرُ»[2] و استفادة ما اصطلح عليه من هذا الكلام الرّبانىّ ، الصّادر عن معدن العصمة ، و أصل الجود و الرّحمة ، أنّ المراد بالخلق فى كلامه ، ع ، المهيّات المعبّر عنها ، فى الآية الشّريفة ، بالاسماء ، الّتى جعل توحيد الحقّ ، تعالى ، أى ظهوره بالاحديّة الصّرفة ، أو مقام غيب الهويّة ، و عنقاء مغرب الوجود ، و مقام لااسم ولارسم ، ولا تعيّن ولا وصف ، و تميزّه عنها[3] ، بتأخّرها عن ذلك المقام الشّامخ المحار المهيب ، الملازم[4] لحدوثها الاسمىّ و تجدّدها الماهوىّ ، بعد ما لم تكن شيئاً مذكوراً ، ولا فى أمّ الكتاب الأكبر مرقوماً مسطوراً .

---

۱ ـ الاخلاص (۱۱۲) ، ۲ .

۲ ـ الاعراف (۷) ، ۵٤ .

۳ ـ أى : «عن الاسماء» .

٤ ـ أى : «بتأخرها الملازم» .

و قد أفاد فی الحاشیة ما یستفاد منه ممّا ذکرناه و شرحناه ، فراجع إلیها ، حتّی یظهر لک جلیّة الحال ، و یتّضح صحّة هذا المقال .

قوله : «**لا التّباین العزلیّ**» الخ ۵/۷۸ ـ ۶.

لأنّه ، لو کان التّباین عزلیّا ، لما أمکن توحید الحقّ ، بالتّوحید الحقیقیّ ، لأنّه تکون الموجودات حینئذ أشیاء فی حیال الله ، و مستقلّة باللّحاظ ، و تکون أشیاءً لها الرّبط لانفس الفقر و الرّبط ، فلا یظهر حقّیة قوله ، تقدّست أسمائه : «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَی اللهِ»[1] الآیة ، و لمّا کان حدوثها حدوثاً اسمیّا .

و بالجملة : لو کانت المهیّات ، الّتی هی وجه الخلق و الامکان متأصّلة ، و کان الوجود ، الذی هو وجه الله البارء الرّحمان ، اعتباریّا غیر متأصّل ، تصیر بینونة الحقّ عن الخلق عزلیّة ، لعدم السّنخیة الفیئیّة بین العلّة و المعلول . و یتحقّق فی دار الوجود ، و التّحقق سنخان ، و تظهر الکثرة الحقیقیّة فی البین ، فلا یحصل التّوحید الحقیقیّ ، ولا یظهر سلطان الأحدیّة الوجوبیّة الالهیّة ، و تصیر تلک الکثرات ، إمّا أزلیّة قدیمة ، غیر مجعولة ، کما هو مذهب غاغة المتکلّمین ، أو حادثة بالحدوث الغیر الحقیقیّ ، من جهة أنّها أشیاء لها الحدوث ، لانفس الرّبط و الحدوث ، فتدبّر !

قوله : «**ممّن عقله فی التأصّل**» الخ ۶/۷۸.

أی : بالنّسبة إلی جمیع العقول ، الکلّیّة و الجزئیّة ، الطّولیّة و العرضیّة ، البادیة و الصّاعدة ، غیر العقل المحمّدیّ ، ص ، و الرّوح الکمالیّ الختمیّ ، الّذی ، هو بالحقیقة لایبائن تلک الحقیقة الکلّیّة الالهیّة ، بل هی عین نفسه الشّریفة بحکم آیة : «وَ أَنْفُسَنَا»[2] لانّه ، ع ، مظهر الاحدیّة الذّاتیّة ، و سایر العقول و الارواح ، مظهر الواحدیّة . و الواحدیّة فرع الاحدیّة و ظاهرها ، و هی أصلها و باطنها . و الظّاهر عنوان الباطن و المجاز قنطرة الحقیقة ، تأمّل ، تعرف أسرار الطّریقة !

---

۱ ـ فاطر (۳۵) ، ۱۵ .

۲ ـ آل عمران (۳) ، ۶۱ .

قوله : «**فلی فیه معنی**» الخ ۹/۷۸ .

و هذا المعنی کون روحه ، ع ، من رقایق روحه الکلّیّ الجمعیّ الالهی ، بحکم : «نفوسکم فی النفوس ، و أرواحکم فی الارواح ، و بکم بدءالله و بکم یختم» ، و «لولاك لما خلقت الأنجم و الافلاك» ، و «الرّوح القدس ، فی الجنان الصّاغورة ، ذاق من حدائقنا الباکورة» .

قوله ، «**تقریر و تثبیت**» الخ ۱۱/۷۸ .

أی : هذا البیت تقریر و تثبیت لما قرّر فی البیت السّابق ، و تفریع علیه ، ولیس بمطلب جدید آخر .

قوله : «**إشارة**» الخ ۱۱/۷۸ .

کما قال تعالیٰ ، بدوه و «خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»[1] . و النّهایات هو الرّجوع إلی البدایات . و بالجملة : کما أنّ التّعیّنات کانت ، فی بدایة الأمر غیر ظاهرة ، بل مسبوقة بمقام السّلا تعیّن ، ثمّ ظهرت و جدّدت من المرتبة الاحدیّة ، کذلك تطوی بالاسم القاهر ، بعد نشرها من الاسماء المناسبة للنّشر من المُبدء و المُنشی و المُکوّن ، عند ظهور الحقّ بالاحدیّة ، و القهاریّة ، المفنیة للتّعیّنات ، و الماحیة لآثار الحدود و الکثرات ، فی القیٰمة و الطّامة الکبریٰ ، بالنّسبة إلی العموم ، و فی القیٰمة العظمیٰ و المحو المطلق و المحق و الطّمس القصویٰ ، بالنّسبة إلی الخصوص ، ردّ الامانات إلی أهلها ، امتثالاً لقوله ، تعالی : «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا»[2] الآیة .

قوله «**کالمبدء**» الخ ۱۲/۷۸ .

أقول : الابداء ، بالنّسبة إلی الکلّ ، و الابداع ، بالمعنی الاعمّ ، بالنّسبة إلی العقول و النّفوس الکلّیّة ، و الافلاك ، و الانشاء بالنّسبة إلی عالم المثال ، و التّکوین

---

۱ ـ المطففین (۸۳) ، ۲۶ .

۲ ـ النساء (٤) ، ۵۸ .

بالنّسبة إلى عالم المواليد و العناصر . و يمكن أن يكون المبدى ، بالنّسبة إلى العقول محضاً و المبدع بالنّسبة إلى النّفوس ، و الانشاء ، بالنّسبة إلى عالم المثال والافلاك ، و التّكوين بالنّسبة إلى العناصر و المولّدات .

قوله : «**كما هو طريقة العرفاء**» الخ ١٣/٧٨ .

فإنّهم ذهبوا إلى أنّ كلّ موجود من الموجودات مظهر اسم من أسماءالله ، تعالىٰ ، و أنّه ، من حيث ذاته المقدّسة ، غنىّ عن العالمين ، و أنّ ربطه بالعالم ، و تأثيره فيه ، من حيث أسمائه و صفاته ، و حضرة الواحديّة ، و التّعيّن الثّانى ، و مقام الجمع ، و أنّه يؤثّر فى كلّ موجود بالاسم المناسب له ، فتدبّر !

قوله : «**لماسوى**» الخ ١٤/٧٨ .

التّعبير بالسّوى عن الكلّ ، حتّى عالم الأمر ، الّذى لا سوائيّة له بالنّسبة إليه تعالىٰ ، إمّا بلحاظ مسلك عامّة الحكماء ، أو من جهة أنّ المراد بماسوىٰ ماسوىٰ الذّات من حيث مقام لااسم له ولارسم ، أو الاعمّ من السّوائيّة الاسميّة و الوصفيّة والسّوائيّة الوجوديّة ، ولو بالوجود الرّبطىّ الحرفىّ .

قوله : «**أى عالم المجرّدات**» الخ ١٤/٧٨.

قد مروّجه تسميتها بالأمر .

قوله : «**والخلق**» ١٤/٧٨.

وجه تسميتها بالخلق كونها متخلّقة آناً فآناً بمقتضى الحركة الجوهريّة و التّجدّد الذّاتىّ .

قوله : «**و أعراضه تابعة**» الخ ٢/٧٩.

أقول : بل هى عينه فى الوجود ، و تجدّدها عين تجدّده . و لكنّ التّعبير بالتّبعيّة لمكان حفظ المراتب ، و لحاظ الاصليّة و الفرعيّة . لأنّ العرض متّحد مع الموضوع ، الّذى هو الصّورة الجوهريّة عند أرباب التّحقيق . و برهانه : أنّه لو لم يكن متّحداً معه ، كاتّحاد الاصل مع فروعه و أغصانه و شجونه ، فلا يخلو :

إمّا أن يكون فاعلاً مفيداً له ، و هو يناقض ما ثبت فى محلّه ، من أنّ توسيط [1] الجسم و الجسمانىّ بتوسّط الوضع ، ولا وضع له بالنّسبة إلى موضوعه ، و يخالف ماتقرّر أيضاً ، من أنّ الموضوع من جملة مشخّصات العرض ، و أنّ العلّة المفيدة يجب أن تكون أقوىٰ من المعلول المستفيد ، و الجوهر الصّورىّ ، لاشكّ أنّه أقوىٰ من العرض .

وإمّا أن تكون الصّورة مفيدة له ، و هو أيضاً يخالف القاعدة الاولىٰ ، من جهة فقد الوضع و المحاذات بينهما .

و إمّا أن يكون واسطة فى ثبوت الصّورة للجسم ، أو هى واسطة فى ثبوته له . و الاوّل أيضاً ، يناقض القاعدة الثّانية و الثّالثة . و الثّانى مستلزم لاتّصاف الصّورة به فى ذاتها ، حتّى يمكن أن تصير سبباً لاتّصاف الجسم به ، فننقل الكلام فى كيفيّة اتّصافها [2] به ، حتّى ينتهى إلى ما يتّصف به بذاته ، من دون حيثيّة تقييديّة زائدة ، و تكون ملزومة له كذلك . فتكون حينئذ مجعولة بعين جعله ، لأنّ تخلّل الجعل بين اللّازم و الملزوم ينافى اللّزوم بينهما . و أيضاً ، لو لم يكن منبعثاً عن ذاتها ، لكان فى عرض ذاتها ، مع أنّ كلّ فعليّة آبية عن الفعليّة الاخرىٰ ، و لو كان شرطاً أو معدّاً لها ، فأمّا أن يكون فى عرض الصّورة ، فيلزم انقلاب العرض صورة ، و تصوّر المادّة بصورتين مختلفتين ، مباينتين عرضيّتين ، فى زمان واحد ، بل فى آن واحد . وهو فى حكم وجود شىء واحد بوجودين ، و ذلك محال ضرورة .

و إمّا أن يكون فى طول الصّورة و أتمّ منها ، فيلزم ما ذكر من انقلاب العرض صورة و جوهراً ، فبقى من الاقسام أن تكون الصّورة فى طوله ، و يكون هو منبعثاً عنها و متّحداً معها و موجوداً و مجعولاً بعين وجودها ، و جعلها .

قوله : «**و قابلها متّحدة**» الخ ۲/۷۹ .

إشارة إلى اتّحاد المادّة مع الصّورة ، لانّ نسبة المادّة مع الصّورة نسبة اللّا متحصّل

---

۱ ـ «تأثير» ، خ ل .

۲ ـ أى : «اتصاف الصورة» .

مع المتحصّل ، و التّركيب بينهما اتّحادىّ عند أهل الحقّ و الحقيقة ، لا انضمامىّ ارتباطىّ . و يؤيّده :

قوله : «**اتّحاد الجنس مع الفصل**» ٣/٧٩.

فإنّه أيضاً اتّحاد الـلّا متحصّل مع المتحصّل ، و المبهم مع المتعيّن ، ولاينا فى ذلك ما سيجيء منه ، قدّه ، من اختيار التّركيب الانضمامىّ ، لما ذكرنا فى مبحث الوجود ، الذهنىّ ، و سنذكره أيضاً فى بابه ، إن شاءالله ، تعالىٰ .

قوله : «**لا وعائهما وعاء**» الخ ٥/٧٩.

أى : وعاء العدمَين وعاء الوجودَين . بمعنى أنّه ، كما أنّ وعاء الوجودَين زمان لكونهما زمانيَّين تدريجىّ الحصول ، فكذلك وعاء العدمَين . او بمعنى أنّ وعاءالعدمين بعينه ، وعاء الوجودين . و ذلك ، لانّ كلّ حدّ من ذلك الشّىء السيّال مسبوق بالعدم فى مرتبة ، الحدّ السّابق و الـلّا حق ، و هما وجود ان كلّ واحد منهما عدم ، أو راسم عدمٍ لذلك الحدّ ، فوعائهما بعينه وعاء الوجودَين : الوجود السّابق ، وعائه ، أى : زمان تحقّقه السّيّال ، وعاء العدم السّابق ، و الوجود الـلّاحق ، وعائه بعينه وعاء للعدم الـلّاحق .

قوله : «**المكتنفَين به**» الخ ٦/٧٩.

الضّمير فى قوله المكتنفَين به راجع إلى السّيّال ، أو إلى كلّ حدّ منه .

قوله : «**وهكذا فيما يلى**» الخ ٨/٧٩.

أى : الحدود الفرضيّة ، الّتى تتحقّق فيه بالموافاة للإنّيّات ، أو الاعراض ، أو الوهم و الفرض ، حسب قبول المتصّل للانقسامات الغير المتناهية ،

قوله : «**و لا سيّما**» الخ ١٠/٧٩.

وجه الاستثناء كونها متوافقة الاجزاء ، و الموافقة للكلّ فى الحدّ و الرّسم .

قوله : «**و يمكن أن يقرء**» الخ ١٣/٧٩.

أى : يمكن أن يقرء جزئيّة وكلّيّة بالنّصب ، بجعلها حالاً عمّا سوىٰ ، باعتبار

تأویلها بالمجرّدات و الجسمانیّات ، و أن یقرء مضافة إلی ضمیر ، یرجع إلی ماسوی ، باعتبار لفظه .

قوله : «**کما أنّ حفظ کلّ**» الخ ۱۷/۷۹.

أی بمقتضی الحرکة الجوهریّة ، أو لما هو المشاهد المحسوس من تبدّله و تحلیله ، من جهة فعل الکیفیّات الفاعلة و الحرارة الغریزیّة ، و السّنة الضروریّة ، وکون القوی الجسمانیّة متناهیة التأثیر و التأثّر .

قوله : «**صاحبه ... البسیط**» الخ ۲/۸۰.

أی ربّ النّوع ، والتّعبیر عنه بالصّاحب ، إمّا من جهة اتّصال وجوده الرّابطیّ و مصاحبة فیضه الوجودیّ و عنایته الذّاتیّة به ، أو من جهة کینونته فی حضرته کینونة الفرع فی الاصل ، وکینونته فیه کینونة الاصل فی الفرع .

قوله : «**الّذی هو کروح**» الخ ۲/۸۰.

التّعبیر بالجسد و الرّوح ، من حیث لحاظ التّجرّد و التّجسّم ، و بالمعنی و الصّورة ، من جهة لحاظ الظّهور و البطون ، و بالاصل والفرع من جهة لحاظ الاجمال و التّفصیل و الجمع و الفرق .

قوله : «**من ورائهم محیط**» الخ ۴/۸۰.

إشارة إلی أنّ لامؤثّر فی الوجود ، إلّا الله تعالی ، و أنّ هذه العقول الکلّیّة جهات فاعلیّة الله ، و أنّها تفعل بحول الله و قوّته و بالجملة إشارة إلی التّوحید الفعلیّ ، فتدبّر !

فى ذِكرِ الأَقوالِ فى مُرَجِّحِ حُدوثِ العالم فيمَا لايَزَالُ

قوله : «غرر فى ذكر الأقوال» الخ ٥/٨٠ .

مناسبة هذاالمبحث للمبحث السّابق معلومة، و إن كان قد يذكر فى مبحث فعل الله تعالى، أيضاً ؛ و «لكلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلّيها»[1] .

قوله : «مُرَجّح الحدوث» الخ ٦/٨٠.

قيل عليه : أوّلاً ، أنّ نفس الزّمان و الوقت من جملة العالم، فلامعنى لتخصيصه[2] بوقت مخصوص ، و إلّا يلزم أن يكون للزّمان زمان . و ثانياً ، الأفلاك ، سيّما الفلك الاطلس ، الّذى بحركته حامل الزّمان و مُحَصِّله أيضا . من جملة العالم ، وهى[3] ليست مخصّصة للحدوث بوقت مخصوص ، و إلّا يلزم تأخّرها عن الزّمان ، مع تقدّمها عليه، هذا خلف .

و يمكن أن يجاب عن الايرادَين : بأنّ المراد من العالم هنا الزّمانيّات الواقعة فى الزّمان المحاطة به ، لانفس الزّمان والأفلاك الحاملة بحركاتها إيّاه . أو أنّ الزّمان زمانىّ بذاته ، لا بزمان آخر ، فهو لايحتاج إلى وقت آخر يخصّص حدوثه به ، بل هو مخصّص الحدوث بنفس ذاته . وكذلك الأفلاك غير محتاجة إلى زمان يخصّص حدوثها به ، لأنّها حادثة مع الزّمان ، لا فى الزّمان، فهى مخصّص الحدوث بنفس الزّمان الّذى يحدث معه، أى بمعيّتها مع ذاك الزّمان . أو أنّ هذه الأقوال للمتكلّمين، و هم قائلون بالزّمان الموهوم

---

١ - البقرة (٢) ، ١٤٨ .

٢ - أى : «لتخصيص العالم» .

٣ - أى : «والافلاك» .

الّذی یتخصّص الزّمان الموجود والأفلاك الحاملة له بالحدوث فیه ، وهو لکونه موهوماً أزلیّاً ، لایحتاج إلی زمان آخر ، و لا تضرّ أزلیّته بحدوث العالم الموجود ، فیکون المراد من قوله : «إذ لا وقت قبله» ، أی لا وقت موجود ، قبله .

قوله : «**وعلّته فیما لم یزل**» الخ ۸/۸۰ .

و ذلك ، لأنّ علّته التّامّة ، علی ما هو المفروض ، هی ذات الحقّ ، تعالیٰ شأنه ، و حقیقته المقدّسة ، الّتی هی عین الحیوة و العلم و القدرة و الإرادة و التّکلّم و السّمع و البصر و غیرها ، من الصّفات الکمالیّة . و علی تقدیر زیادتها علی ذاته المقدّسة کما ذهب إلیه بعض المتکلّمین ، فهی أیضاً أزلیّة . فعلی تقدیر کون ذاته ، تعالی ، علّة للعالم مع هذه الصّفات الکمالیّة ، تکون علّته التّامّة أزلیّة مع کونه فیما لایزال ، فیلزم تخلّف المعلول عن علّته التّامّة .

قوله : «**وفیه أنّه أیّة مصلحة**» الخ ۱۰/۸۰ .

أقول : لوجعل سبق العدم علی وجود العالم سبقاً دهریّاً ـ لازمانیّاً بالزّمان الموهوم بل سبقاً فکیّاً غیر متکمّم منزّها عن التّقدّر و الاتّصاف بالتّناهی والـلّا تناهی المقداریّ و جعل علّة سبق العدم عدم إمکان وجود المعلول ، المتحقّق فی وعاء الخارج ، مع علّته القیّومة الواجبة ، الّتی هی صرف الوجود و الوجوب وجوداً ، المساوق لمعیّته معها ذاتاً کما یقول به المحقّق الدّاماد ـ فلا یرد هذا الاشکال الّذی ذکره أصلاً ، إلّا أنّ هذه الغاغة ، و أولیاء شیطان الوهم ، بمعزل عن فهم هذه الحقایق ، و نیل بتلك الدّقایق .

قوله : «**إذ قد عرفت**» الخ ۱۴/۸۰ .

المراد بالحدوث ، هو الدّهریّ ، و بالتّجدّد ، الحدوث و التّجدّد الجوهریّ ، کما أشار الیه فی الحاشیة .

فى أَقْسامِ السَّبقِ وَهِىَ ثَمانِيَةٌ

قوله : «**غرر فى اقسام السّبق**» الخ ١٦/٨٠ .

إنّما لم يذكر تعريفه ، كما ذكر تعريف القدم و الحدوث ، لبداهة مفهومه و عدم الخفاء فيه عند العامّة و الخاصّة أصلاً ، و المراد بمقابليه ، التّأخّر و المعيّة .

و قوله : «**ينقسم**» الخ ١٧/٨٠ .

منقوض بالسّبق الدّهرىّ و السّرمدىّ ، فإنّ المعيّة الدّهريّة و السّرمديّة ، لاتتصوّر ، كما صرّح به فى حواشى الأسفار ، و مرّ فى حواشى الكتاب . أللّهمّ ، إلّا على مذهب الإشراقيّين والرّواقيّين ، القائلين بالعقول المتكافئة ، إذلاسبق طولاً بينها ، فتدبّر . أو يلاحظ ذلك بالنّسبة إلى موجودات كلّ عالم من العوالم الطّوليّة ، كلّ واحد بالنّسبة إلى ماوقع معه فى ذاك العالم ، فتدبّر !

قوله : «**السّبق منه ما زمانيّاً**» الخ ٢/٨١ .

هذا على مذهب الحكماء القائلين [1] بالسّبق الزّمانىّ ، أعمّ من سبق الزّمانيّات ، و سبق أجزاء الزّمان .

قوله : «**أى بالتّرتيب**» الخ ٥/٨١ .

فسّره بذلك ، لأنّه ، قد يتبادر منه ماهو مساوق للتّقدّم بالشّرف ، أو للإشارة إلى ملاك السّبق فى هذا القسم .

قوله : «**و هى لا تنفكّ**» الخ ٧/٨١ .

---

١ ـ أى : «المانعين عن السبق» ، خ ل .

أقول : هذا على مذاق القوم ، و أمّا على مذاق المحقّق الدّاماد ، فهى تنفكّ عن المعلول بالفكّ الطّولىّ الدّهرىّ ، لا الزّمانىّ العرضىّ .

قوله : «**عند بعض**» الخ ١٢/٨١.

أى : القائلين بأصالة المهيّة ، و قد صرّح به فى الشّوارق .

قوله : «**و السّبق بالذّات**» الخ ١٢/٨١ .

هذا على مذاق الحكماء ، و أمّا المتكلّمون ، فقد جعلوا السّبق بالذّات ، عبارة عن سبق أجزاء الزّمان بعضها على بعض .

قوله : «**و سرمديّاً**» [1] الخ ٧/٨٢.

الظّاهر من هذا الكلام ، اتّحاد السّبق الدّهرىّ مع السّرمدىّ ، و لكن جمع من المحقّقين قد جعلوا السّبق السّرمدىّ حقيقاً به ، تعالى[1] . و بعضهم شارك العقول معه تقدّست أسمائه ، فى الاتّصاف بهذا السّبق ؛ و « لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا » [2] . و قد مرّ شرحه سابقاً ، فراجع !

قوله : «**و فيه إشارة**» الخ ٢/٨٣.

اجتماع بعض أقسام السّبق فى الشّىء الواحد ، غير هذين القسمين ، محتمل . وكذا اجتماع الجميع ببعض الوجوه ، و قد مرّ ذلك ، فراجع !

---

١ ـ و هنا تحقيق نذكره فى بيان مذهب المحقق الداماد ، قده ، فانتظر ، منه ره.

٢ ـ البقرة (٢) ، ١٤٨.

فِي تَعيينِ ما فِيه التَّقَدُّمُ

قوله : «وهو المسمّى بالملاك» الخ ٧/٨٣ .

قد يسمّى ما به تقدّم ، أيضاً ، كما ذكره صاحب الأسفار ، قدّه .

قوله : «ويكون منه شيء للمتأخّر» الخ ٧/٨٣.

قد مثّل ذلك فى الحاشية بقسمَين من أقسام السّبق ، ونحن نمثّل للجميع ، حتّى يتّضح مراده ، قدّه .

فنقول : أمّا السّبق بالطّبع ـ على ماذكره مطابقاً ، لما أفاده الحكماء ـ فلاكه الوجود وهو حاصل للعلّة النّاقصة ، مثلاً . مثل الواحد المنفصل عن الواحد الآخر ، أى : قبل انضمامه إليه ، حتّى يحصل الاثنان [1] ، ولكن إذا حصل للإثنَين يجب أن يحصل للواحد، أوّلاً . وكذا فى السّبق الزّمانىّ الانتساب إلى الزّمان ـ سواء كان بذاته وإلى ذاته ، أى إلى كلّ الزّمان ـ حاصل للجزء المتقدّم من الزّمان والزّمانىّ ، قبل حصوله للجزء المتأخّر وإذا حصل للجزء المتأخّر ، يجب أن يحصل أوّلاً للجزء المتقدّم .

فإن قلت : الجزء المتقدّم لسيلان الزّمان لايمكن أن يجتمع مع المتأخّر ، فكيف يحصل له الانتساب إلى الزّمان عند انتساب المتأخّر ؟

قلت الحصول للمتقدّم أعمّ من أن يكون مع حصول الملاك للمتأخّر ، أو قبل حصوله له ، مع أنّ المتأخّرات فى وعاء الزّمان كلّ مجتمعة مع المتقدّمات فى وعاء الدّهر بل بالنّسبة إلى امتداد الزّمان أيضاً ، فتدبّر ؛ وكذا الانتساب إلى المبدء المحدود بالنّسبة إلى السّبق الرّتبىّ ، فإنّه حاصل للسّابق إلى المحراب ، أو إلى الجنس العالى مثلاً فى

---

١ ـ «يحصل للاثنين» ، خ ل.

تصاعد الأجناس ، قبل حصوله للمتأخّر ، و ليس بحاصل للمتأخّر ، إلّا و قد حصل للمتقدّم . و فى السّبق بالتّجوهر ، التّقرّر الماهوىّ و القوام التّجوهرىّ قد حصل أوّلاً للمتقدّم الذّى هو أجزاء المهيّة ، قبل حصوله للمتأخّر الّذى هو المهيّة المركّبة ، وعند حصوله للمتأخّر قد حصل أوّلاً للمتقدّم . و فى السّبق بالحقيقة ، قد حصل مطلق الكون للمتقدّم أوّلاً ، ثمّ للمتأخّر ثانياً . و فى السّبق الدّهرىّ ، الكون فى وعاء الدّهر ثبت للمتقدّم كذلك .

و هنا قسم آخر من أقسام السّبق ، اصطلح عليه صدر المتألّهين ، بل قاطبة أهل الله من العرفاء الشّامخين ، و هو السّبق بالحقّ . وهو أن لا يكون للمتأخّر وجود و للمتقدّم وجود آخر ، و لو فى طوله ، بل يكون المتأخّر من أطوار المتقدّم ، و بالجملة : لايكون هناك إلّا شىء واحد و أطواره . و الملاك فى هذا القسم الانتساب إلى ذى الطّور أو مطلق الكون ، الأعمّ من الأصلىّ و العكسىّ و الظّلّىّ و الطّورىّ وكيفيّة حصوله للمتقدّم ، قبل المتأخّر ، من قبيل ماذكرنا سابقا .

قوله : «**فإنّه يشمل السّرمدىّ**» الخ ٤/٨٤ .

إشارة إلى اتّحاد التّقدّم الدّهرىّ و السّرمدىّ ، و أنّهما يفترقان بالاعتبار أو بالإضافة ، فتدبّر !

قوله : «**أنّ الوجود الأصيل**» الخ ٥/٨٤.

إن قلت : السّيّد قائل بأصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ، فما مراده من الوجود الأصيل ؟

قلت : قد مرّ شرح مرامه فى مسألة أصالة الوجود ، فراجع !

قوله : «عين مهيّة البارى» الخ ٥/٨٤ .

أى ذاته و حقيقته ، و ما هو به هو .

قوله : «**من كلّ جهة**» الخ ٨/٨٤ .

متعلّق بقوله : الحقّة .

قوله : «**فإذن تأخّر العالم**» الخ ٨٤/١٠.

فإن قلت : معنى ما أفاده الحكماء ، كما صرّح به فى الشّوارق ، أنّ الحاكم بذلك التّقدّم ، العقل ، لا أنّ ظرف التّقدّم و موطنه القوّة العاقلة .

قلت : مراده ، قدّه ، أنّ حكم العقل بالتّقدّم ، إنّما هو باعتبار الوجود ، إذ لا مهيّة هناك . و التّقدّم و التّأخّر الوجودىّ لا يتحقّق بدون السّبق الإنفكاكىّ ، فتدبّر تعرف مرامه ! قدّه ؛ و قد ذكرناه فيما سبق ، فراجع !

قوله : «**تمور**» ٨٤/١٤ .

أى : تموج .

قوله : «**تفور**» الخ ٨٤/١٤ .

من فار يفور ، بمعنى الفوران .

قوله : «**أنّ المرتبة العقليّة لذات الشّمس**» الخ ٨٤/١٥ .

و ذلك ، لتركّبها من المهيّة و الوجود ، و لكن هذا فى شمس فلك الأجسام . و أمّا شمس فلك العقول و الأرواح ، و هى ربّ نوع تلك الشّمس ، فهى على التّحقيق لامهيّة لها ، بعين عدم المهيّة للحقّ ، تعالى . و المرتبة العقليّة لها بعينها الوجود فى الأعيان فكيف فى بارء الكلّ ، و مؤيّسها ؟ فتدبّر !

قوله : «**كما هو سبيل الأمر**» الخ ٨٤/١٦ .

مثال للمنىّ . و المراد بالعالم الرّبوبىّ حضرة الأحديّة و الواحديّة . و يمكن أن يكون المراد منه ما يشمل الفيض الأقدس و المقدّس ، و حضرة الجبروت و الملكوت الأعلى ، من جهة تدلّيها بعرش الرّحمٰن و اندكاك إنيّاتها فى الحقّ .

قوله : «**وكذلك الأمر**» الخ ٨٤/١٦.

عطف على قوله : «و ليس يصحّ أن يقاس» ، الخ .

فى الفِعْلِ وَ القُوَّةِ

قوله : «**الفريدة الرّابعة**» الخ ١/٨٥ .

هذه من مهمّات هذا العلم ، و هى بمنزلة الحقايق فى علم السّلوك، و الفعل راجع إلى الوجود ، و القوّة إلى العدم و المهيّة . و لمّا لم يكن بين معانى لفظة القوّة معنىً مشترك يكون جامعاً بينها، بدء أوّلاً ببيان أقسام ما يطلق تلك اللّفظة عليها، إشارة إلى اشتراكها اللّفظىّ ، و ليصحّ حدّ كلّ صنف عند ذكره .

قوله : «**الّذى هو أكثر**» الخ ٢/٨٥ .

قد ذكر باقى معانيها فى الكتب المبسوطة مثل الشّفا و الأسفار ، و نحن نذكرها فيما سيأتى ، إن شاءالله .

قوله : «**و بهذا المعنى تطلق**» الخ ٥/٨٥ .

أى : بمعنى الشّدّة ، فإنّه يطلق على المصحاحيّة لفظة القوّة ، من جهة أنّها الاستعداد الشّديد إلى جانب الانفعال .

قوله : «**من حيث هو آخر**» الخ ٧/٨٥ .

و فائدة هذا القيد إدخال الطّبيب إذا عالج نفسه .

قوله : «**كالقوّة الفاعلة فى الفلك**» الخ ١١/٨٥ .

إن قلت : قد عدّوا الفلك بما تعلّق به ، من النّفوس الكلّيّة و الجزئيّة ، من أقسام الغير المتناهى العدّىّ و المدّىّ ، مع أنّه ، قدّه ، عدّه من المتناهى العدّىّ .

قلت : وجهه ما أفاده فى الحاشية، من أنّ الفلك بالنّظر إلى وحدة فعله، الّذى

هى الحركة الدّائمة الأزليّة السّرمديّة عندهم ، يعدّ من المتناهى ، و بالنّظر إلى عدم تناهى ذلك الفعل و الآثار المترتّبة عليه فى عالم الطّبيعة ، الّتى هى مظهر نعم‌الله ، الّتى إنْ تَعدّوها لا تحصوها [1] ، يعدّ من الغير المتناهى العدّىّ .

إن قلت : ذلك ، بالنّسبة إلى وحدة الحركة الأزليّة ، لاغبار عليه ، أمّا بالنّسبة إلى نفوسها الكلّيّة و المنطبعة ، فهى دائمة الإشراقات و الإفاضات فى عالم العناصر ، فلا يمكن عدّها من المتناهى العدّى ، لمكان أزليّتها و أبديّتها عندهم .

قلت : لمّا كان العالى لا يلتفت إلى السّافل ، فتلك الآثار و الأنوار إنّما تترتّب على فعلها الوحدانىّ بالعرض ، و الكلام فى آثارها الذّاتيّة ، الّتى صورتها هى الحركة الوحدانيّة الوجوديّة . و أيضاً ، لو سلّم لاتناهيها العدّىّ أو الشّدّىّ بوجه ، فذلك إنّما هو بالعرض و من جهة طلبها للحقّ ، تعالى ، الّذى هو المتّصف بالـلاتناهى ، مطلقاً بالحقيقة و الأصالة ـ و بحوله و قوّته يتّصف به بعض الأظلّة و الأشباح ـ ، والكلام فيما كان مبدء للآثار الغير المتناهية بالذّات ، فتأمّل !

قوله : «**أو غير متناهية**» ۱۱/۸۵ .

أى الغير المتناهى الـلايقفىّ أو العقلىّ [2] ، لوجوّزنا عدم‌التّناهى فى طرف المعاليل و الآثار ، فتدبّر . و توصيف القوّة بالفاعلة من جهة الكشف و الايضاح ، و إلّا فالمراد بها هنا مفيد الأثر ، و الفاعليّة مأخوذة فيه .

قوله : «**خلافاً للمتكلّمين**» الخ ۳/۸٦ .

أى الّذين قالوا بوجوب سبق العدم ، الغير المجامع على الفعل ، أو مقارنة القدرة معه .

قوله : «**كلّيّة**» الخ ۱۱/۸٦ .

بيان للمفارق ؛ أى : مفارق للموادّ بالكلّيّة ، بحيث لاتعلّق له بهاذاتاً ولافعلاً .

---

۱ ـ ابراهيم (۱٤) ، ۳٤ : «و ان تعدوا نعمةالله لاتحصوها» .

۲ ـ أى : «الفعلى» .

قوله : «**القادر هو الّذی**» الخ ۱۶/۸۶ .

فتعلّق القدرة على هذا المعنیٰ بالإيجاد تارةً ، و بالإعدام أخرىٰ ، غير معتبرة فيها أيضاً ، بل يمكن أن يكون اختيار العدم ممتنعاً بالنّظر إلى وجود الحقّ القدير ، الّذی هو جود و خير محض و وجود صرف ، و لا يشاكله العدم و الاعدام ، كما قال تعالىٰ : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شاكِلَتِهِ »[1]. لأنّ صدق الشّرطيّة لا ينافی كذب المقدّمتين ، كما فی قوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا» . وسنرجع إلى هذا فی مبحث صفات الواجب إن شاءالله ، تعالىٰ .

قوله : «**لتكليف الكافر**» الخ ۲/۸۷ .

أی : لأنّ الكفّار مكلّفون عندهم بالأصول اتّفاقاً ، و بالفروع عند كثير منهم . فلو كانت القدرة يجب مقارنتها مع الفعل ، و الكفّار غير فاعلين لما هم مكلّفون به ، فيلزم من هذا أن يكونوا مكلّفين بما هم غير قادرين عليه ، و هو ممتنع عندالعقلاء منهم .

قوله : «**و لزوم أحد المُحالين**» الخ ۳/۸۷ .

و لزومه واضح على تقدير لزوم المقارنة . لأنّ العالَم عندهم حادث بالحدوث الزّمانیّ ، بالزّمان الموهوم . ولاشكّ عندهم وعندالكلّ ، أنّ المبدء القادرالفاعل للجميع هوالله ، تعالى . فلو لزم مقارنة القدرة للفعل ، يجب إمّا القول بحدوث قدرته ، تعالى ، مقارنة مع حدوث العالم ، و إمّا القول بأزليّة العالم ، لتكون قدرته الوجوبيّة مقارنة لفعله الّذی هو إيجاد العالم ، فتدبّر !

قوله : «**و بالحقيقة هذا السّبق لفرد فرد منها**» الخ ۴/۸۷ ـ ۵ .

المقصود من هذا الكلام دفع توهّم المنافات بين هذا مع قوله ، بتقدّم الفعل على القوّة مطلقاً ، حتّى الزّمانیّ .

و بيان الدّفع ، أنّ هذا التّقدّم للقوّة على الفعل ، ليس لحقيقة القوّة و طبيعتها على حقيقة الفعل و طبيعته ، و لا لجميع أفرادها على جميع أفراد الفعل . بل هذا السّبق

---

۱ ـ الاسراء (۱۷) ، ۸۴ .

للأفراد الزّمانيّة للقوّة ، على الأفراد الزّمانيّة المتعاقبة للفعليّة ـ أى كلّ فرد من أفرادها المتعاقبة سابق على فرد من أفرادها وهكذا إلى الأبد بناءً على أزليّة الأفلاك وكليّات العناصر، وأنواع المولّدات المكوّنات لا لجميعها ، إذ لا مجموع لها من جهة عدم قرارها وعدم اجتماعها فى الوجود الزّمانىّ ، ولا لحقيقة القوّة بالنّسبة إلى حقيقة الفعل وطبيعته ، حيث أنّ كلّ فرد من أفراد القوّة فى عين كونه مقدّماً على فرد من أفراد الفعليّة ، مسبوق بفرد آخر من أفراد الفعليّة . فكما أنّ طبيعة القوّة ، من حيث بعض أفرادها ، مقدّم [1] على بعض أفراد الفعليّة ، فطبيعة الفعليّة أيضاً ، من حيث بعض أفرادها مقدّم [2] على بعض أفرادها ، فلا يمكن الحكم بتقدّم القوّة مطلقاً ، من هذه الجهة أيضاً ، على الفعليّة ، بل هذا الفرد المقدّم ، لو لم يصر بالفعل ، لا يمكن تقدّمه على الفرد الآخر من الفعليّة ، فتدبّر !

قوله : «من الذّاتىّ و الزّمانىّ» الخ ٧/٨٧ .

أقول : لمّا عرفت أنّ الفعليّة مرجعها إلى الوجود ، بل هى عين الوجود ، كما أنّ مرجع مقابلها إلى العدم و المهيّة ، تبيّن لك تقدّم الفعليّة على القوّة بجميع أنحاء التقدّم .

أمّا تقدّمها الذّاتىّ ، فمن وجوه : منها ، ما أشار إليه ، قدّه ، فى الحاشية .

و منها ، من جهة أنّ القوّة ما لم تصر بالفعل ، ولم تتحقّق ، لم تكن منشأة لآثارها ، ففعليّة القوّة مقدّمة عليها .

و منها ، أنّ منشاء القوّة الأعدام المضافة ، و المهيّات ، وهى متأخّرة عن الإنّيّات و الملكات . و بعبارة أخرى و بيان آخر ، أنّ منشاء القوّة فى عالم الطّبيعة الهيولى ، و فى عالم ماورائها المهيّة ، و هما متأخّرتان عن الوجود و الصّورة ، فى التّحقق ، و تابعتان لهما فى الجعل .

و منها ، أنّ القوّة ، لو كانت بمعنى العدم الصّرف البحت و الفعليّة بمعنى الوجود فالعدم مطرود بنور الوجود و لا شيئيّة له ، حتّى يمكن أن يتقدّم على الوجود ، ولا سبق

---

١ و ٢ ـ «مقدمة» ، خ ل .

له علیه أصلاً . و إن کانت بمعنی العدم المضاف و الشّأنیّة و الاستعداد ، فهی صادرة عن الوجود بالعرض ، إذ لها حظّ من الوجود کذلک [۱] ، لأنّ الشّرور الطّفیفة مجعولة بجعل الفعلیّات بالعرض . و أیضاً القوّة راجعة إلی غضب الرّحمن ، و الفعلیّة إلی رحمته ، و قد سبقت رحمته غضبه .

و أمّا سبقها بالشّرف و الرّتبة فواضح لایحتاج إلی البیان ، مثل تقدّم الوجود علی العدم و المهیّة بذلک ، لأنّ الوجود خیر محض ، و منبع کلّ شرف و فضیلة ، وتقدّمها الرّتبی أیضاً معلوم علی أصالة الوجود ، بل أصالة المهیّة ، أیضا ، من جهة تقدّم رتبة الانتساب إلی الجاعل ، الّذی هو [۲] رتبة الفعلیّة ، علی رتبة المهیّة ، من حیث هی الّتی هی اعتباریّة عند الجمیع . و أیضاً ، الفعلیّة مقدّمة ، فی الانتساب إلی صرف الوجود ، من القوّة ، بل هی عین الوجود ، کما أنّ القوّة عین الإمکان و محتده .

و أمّا تقدّمها الزّمانیّ ، فلتقدّم الموجودات الدّهریّة و السّرمدیّة ، الّتی هی غیر مشوبة بالقوّة ، علی القوّة ومنابعها بالزّمان . لا بمعنی کونها فی الزّمان وتقدّمها بتوسّط کونها فیه ، بل بمعنی أنّه لا زمان من أزمنة وجود القوی ، إلّا و هی موجودة معها ، بالمعیّة القیّومیّة الإحاطیّة ؛ و تقدّم مجموع أفراد الفعلیّة علی مجموع أفراد القوّة ، لو فرض لها مجموع ، و تقدّم نفس الحرکة و الزّمان و عللها ، من جهة دهریّتها ، علی منابع القوی و مبادیها ، من جهة زمانیّتها ، وکذا من بعض الجهات الّتی ذکرت لبیان تقدّمها علیها بالذّات .

وأمّا تقدّمها السّرمدیّ والدّهریّ ، فظاهر من جهة اتّحاد الفعلیّة مع الموجودات الدّهریّة و السّرمدیّة ، من حیث وجهها الثّابت عندالله .

و أمّا تقدّمها بالعلیّة و بالطّبع ، فیعلم ممّا ذکرنا لبیان تقدّمها الذّاتیّ .

و أمّا تقدّمها بالحقیقة و الحقّ ، فیظهر من جهة اتّحاد الفعلیّة مع الوجود و

---

۱ - أی : «بالعرض» .

۲ - «رتبة الانتساب... التی هی رتبة الفعلیة» ، خ ل .

الوجوب ، و القوّة مع المهيّة و العدم و الإمكان و الاستعداد .

و أمّا تقدّمها السّرمدىّ ، فمن جهة تقدّم مرتبة غيب الغيوب و الأحديّة الصّرفة الّتى هى فعليّة محضة ، على الأعيان الثّابتة و الأسماء الإلهيّة ، الّتى مرجعها من جهة مفاهيمها و تعيّناتها إلى القوّة . و بالجملة بعد الإحاطة بالأصول السّالفة ، و أنّ مرجع الفعليّة إلى الوجود و القوّة إلى مقابله ، لاتبقى شبهة فيما أفاده ، قدّه ، فتدبّر !

فی المَهیّةِ و لَواحِقِها

قوله : «**الفريدة الخامسة**» الخ ٨/٨٧ .

أقول : هذه الفريدة بمنزلة مقام الأحوال فی السّلوك العملیّ ، من جهة أنّ المهیّة من عوارض الوجود ، كما قيل : من و تو عارض ذات وجوديم . و بهذه الجهة جعل من مباحث الفلسفة الباحثة عن العوارض الذّاتيّة لحقيقة الوجود . و أمّا على مذاق القائلين بأصالة المهيّة ، فهی من عوارض الموجود ، الّذی هو موضوع العلم عندهم .

فإن قلت : قد تقرّر عندهم أنّ عروض المهيّة على الوجود ، إنّما يكون من جهة تشابكه [1] بالعدم ، لا من جهة أصل حقيقته الوجوديّة النّوريّة ، فيجب أن تعدّ من عوارضه الغريبة ، لا الذاتيّة .

قلت : الموجب لغرابة العارض ، بالنّسبة إلى حقيقة الوجود ، الاحتياج فی عروضه لها إلى التّخصّص الطّبيعیّ أو التّعليميّ ، لا مطلق التّخصّص ، و عروض المهيّة للوجود ليس من هذا القبيل . و بعبارة أخرى ، التّشابك بالعدم و اللّيسيّة ، الموجب لعروض المهيّة ، هو مطلق العدم و اللّيسيّة ، أعمّ من أن يكون فی لحاظ العقل ، أو فی الخارج . و كونه فی الخارج أعمّ من أن يكون ظاهر الحكم ، أو مختفيه تحت حكم الوجود و نوره . و التّشابك الموجب لغرابة العارض ، هو التّشابك الّذی يكون فی آخر درجات نزول الوجود ، بحيث يصير ، لكثرة النّزول و التّسفّل ، حكم العدم و اللّيسيّة ظاهراً . و هذا إنّما يكون عند نزول الحقيقة فی دار الطّبيعة و محفوفيّتها بعوارض الأجسام الطبيعيّة و

---

١ ـ أی : «تشابك الوجود» .

التّعليميّة والحركات والمتحرّكات، فيكون الموجب لغرابة العارض حقيقة، هو التّخصّص الطّبيعيّ أو التّعليميّ.

قوله: «**من سياق المقام**» الخ ۹/۸۷.

لأنّ الحمل لايتحقّق بدون الموضوع. فإذا لم يقيّد الحمل، بأن يكون على شيء خاصّ، يظهر منه أنّ الموضوع مطلق الشّيء. و أيضاً، يعلم بقرينة قوله، «فى جواب ما الحقيقة»، أنّ الموضوع مطلق الشّيء، حيث أنّ «ما الحقيقيّة»، يسئل بها عن حقيقة الشّيء. و لكن الشّيء هنا، يجب أن يحمل على الشّيئيّة المفهوميّة، دون الوجوديّة أو على الأعمّ منهما، و لكن باعتبار وجودها فى القسم الأوّل. و ذلك، لأنّ الوجود لا «ماء حقيقيّة» له. لأنّ المسئول عنه بها حقيقة الشّيء، الّتى[1] يمكن أن يحصل فى الذّهن و فى العلم الحصولىّ، و الوجود ليس كذلك، كما أشار إلى ذلك بقوله، فى منظومة المنطق: «و فى وجودى اتّحد المطالب». إلّا أن يراد بالشّيء مطلق الموجود، بمعنى ماله الوجود، أعمّ من الخارجىّ و الذّهنىّ.

قوله: «**بل هو شرح الاسم**» الخ ۱۱/۸۷.

قد ذكرنا فى المبحث الأوّل من مباحث الكتاب، عند شرح قوله «معرّف الوجود شرح الاسم»، ما يتعلّق بشرح المقام، فراجع!

قوله: «**و بعضهم و إن زاد**» الخ ۱۳/۸۷.

أقول: فإنّ بعضهم زاد مطلب أىّ، و زاد آخر مطلب كيف. و لِمَ وأينَ ونحو ذلك. ولكن الأوّل راجع إلى مطلب ما، أو هل المركّبة، إن كانت «أىّ» عرضيّة، و الثّانى إلى مطلب هل المركّبة، كما يشير إليه، بقوله: «إليه آلت مافريق اثبتا».

قوله: «**و مطلبا لم الثّبوت و الإثبات**» الخ ۱۴/۸۷.

الأوّل، يسئل به عن علّة وجود الشّيء خارجاً، أعمّ من علّته الفاعليّة والغائيّة و الثّانى، عمّا يصير سبباً لإذعان النّفس بثبوت الأكبر للأصغر، سواء كان علّة لاتّصافه

---

۱ ـ «الذى»، خ ل.

به خارجاً ، أم لا ، بل كان معلولاً له فيه . و الأوّل يسمّى ببرهان اللّم ، و الثّانى بالإنّ ، و قد يخصّص [1] باسم الدّليل ، و الانّ بمطلق الاستدلال ، الغير اللّمىّ ، سواء كان بالمعلول على العلّة ، أو بأحد المعلولَين لعلّة ثالثة على الآخر . و قد يخصّ بما كان من قبيل الثّانى ، أى الاستدلال من أحد المعلولَين .

و هنا قسم آخر من الواسطة ، يعبّر عنها بالواسطة فى العروض ، و قد مرّ شرحها سابقاً . و هى داخلة فى الواسطة الاثباتيّة بوجه ، دون الثّبوتيّة ، بناء على تفسير الثّبوتيّة بما يكون أعمّ من أن يتّصف بما هى واسطة فى ثبوته ، أم لا . و النّسبة بين الأوّلين بالعموم و الخصوص ، و بين الأوّل والثّالث بالتّباين على تفسير ، و بالعموم و الخصوص «المطلق» ، أو من وجه ، بتفسير آخر ، و بين الثّانى و الثّالث ، بالعموم و الخصوص المطلق ، أو من وجه ، فتدبّر !

ثمّ أنّ هنا نكتة ، يجب أن تتذكّر ، و هى أنّ الواسطة فى العروض هل يمكن أن تكون مباينة أم يجب أن تكون محمولة ؟ و قد مرّ بيان ذلك سابقاً ، فراجع !

قوله : و «ذو اشتباك» الخ ١٧/٨٧ .

قال فى الحاشية : «إنّ مالا إنيّة له لا مهيّة له» الخ .

إن قلت : هذا صحيح على مذاق القائلين بأصالة الوجود ، حيث أنّ المهيّة حدّ الوجود عندهم ، و أمّا عند القائلين بأصالة المهيّة ، فليس هذا بمسلّم ، بل ولا بصحيح عندهم ، بل ولا عند غيرهم . لأنّهم صرّحوا بأنّ الفرق بين المهيّة و الحقيقة ، بالعموم و الخصوص ، و أنّ المهيّة تطلق على المعدوم الخارجىّ أيضاً ، مع أنّ بعضهم ذهب إلى ثبوت المعدومات الأزليّة ، فكيف يمكن أن يقال بأنّ ما لا إنّية له لامهيّة له ؟

قلت : المراد بالإنيّة أعمّ من الوجود الخارجىّ و الذّهنىّ . و ما أفاده ، قدّه ، مبنىّ على مساوقة الوجود مع الشّيئيّة و نفى الثّابتات الأزليّة . فعلى مذهب كلتا القبيلتَين يصحّ ما أفاده ، قدّه ، و أمّا عكس ماذكره ، أى كلّ مالا مهيّة له لا إنيّة له ، فإنّما

١ ـ أى : «وقد يخصص الثانى» .

يصحّ على مذهب القائلين بثبوت المعدومات . و القائلين بثبوت المهيّة للواجب فقط ، و على سائر الأقوال ليس بصحيح قطعاً ، فتدبّر تعرف !

قوله : «**و المهيّة مشتقّة**» الخ ٣/٨٨.

قد مرّ سابقاً ما يتعلّق بالمقام ، فراجع !

قوله : «**و ارتفاع النّقيضين**» الخ ١٣/٨٨ .

أقول : معنى ارتفاع النّقيضين ، فى المفردات ، أن لا يصدق الشّىء و لا نقيضه على شىء . مثل أن لا يصدق على زيد ، أنّه موجود أو لا موجود ، و فى القضايا أن لايصدق القضيّة ، و لا نقيضها فى نفس الأمر ، مثل أن لا يصدق : زيدكاتب ، و لا ليس بكاتب ، مثلاً . و هو بهذا المعنى لايصدق فى المرتبة ، أى لايصدق : إنّ الإنسان من حيث هو إنسان ، لا موجود ، و لا لا موجود واقعاً . و لا أنّه يكذب قولنا : الانسان ، من حيث هو إنسان ، موجود مطلقاً ، أو خارجاً أوذهناً . وكذا يكذب نقيضه : و هو أنّ الانسان ، من حيث هوكذلك ، ليس بموجود مطلقاً ، أى لاذهناً ولاخارجاً أو خارجاً أو ذهناً .

بل معنى ارتفاع النّقيضَين عن المرتبة عدم عينيّة النّقيضَين ، أو جزئيّتهما لها . و هذا ليس فى الحقيقة ارتفاع النّقيضين ، كما لا يخفى . بل يجرى فى كلّ مفهوم بالنّسبة إلى مفهوم آخر : لايكون أحدهما عين الآخر ، ولاجزئه .

و بعبارةأخرى : ارتفاع النّقيضين ، إمّا أن يكون بحسب الحمل و الصّدق المرادف له ، و إمّا أن يكون بحسب الصّدق النّفس الأمرىّ ، بمعنى المقابل للكذب . و ارتفاعهما بحسب الحمل ، إمّا أن يكون بحسب الحمل الأوّلىّ ، أو بحسب الحمل الشّايع الصّناعىّ و الأوّل ، ليس ارتفاع النّقيضين بالمعنى المصطلح المُحال ، بل يجرى فى كلّ مفهوم بالنّسبة إلى ما يغايره . فإنّه يصدق على كلّ مفهوم ، أنّ المفهوم الآخر الّذى يغايره ، هو و نقيضه ، ليسا عين ذلك المفهوم ، حتّى بالنّسبة إلى أجزاء الشّىء ، منفرداً كلّ منها عن الجزء الآخر .

و أمّا بالنّسبة إلى الحمل الشّايع ، فهو أيضاً على قسمين : لأنّه ، إمّا أن يكون فى الذّاتىّ بمعنى جزء الذّات ، أو فى العرضىّ ، الخارج عن الذّات . و الأوّل ، أيضاً يصحّ فى كلّ مفهوم بالنّسبة إلى مفهوم آخر ، أنّه ، ليس هو و لا نقيضه ، عينه . فإنّه يصدق على الإنسان ، أنّه ليس بموجود و لا لاموجود » ، بمعنى أنّه لاالموجود جزئه ، ولا السّلا موجود . وهذا أيضا ليس ارتفاع النّقيضين بالمعنى المصطلح ، ولكنّه لايصدق بالنّسبة إلى أجزاء المهيّة .

و بالمعنى الثّانى ، لايصدق بالنّسبة إلى النّقيضين ، لأنّ كلّ مفهوم ، إمّا أن يصدق عليه مفهوم آخر ، أو نقيضه بهذا الحمل . لأنّ مورد هذاالحمل الشّىء و مقابله بالتّقابل السّلب و الإيجاب ، لا العدم و الملكة ، و العرضىّ ، بمعنى مطلق الخارج المحمول ، الأعمّ من المحمول بالضّميمة . و عدم صدق النّقيضين بهذا المعنى موجب لارتفاع النّقيضين .

و لو أريد من سلب النّقيضين ، باعتبار الحمل ، نفيهما عن المهيّة ، باعتبار الحمل الأوّلىّ ، و الشّايع بالمعنى الأوّل ، فهو أيضاً ليس ارتفاع النّقيضين ، بل يجرى فى كلّ مفهوم بالنّسبة إلى مفهوم آخر ، ليس هو و لا نقيضه ، عينه و لا جزئه . فمعنى قولهم ليس الإنسان ، من حيث هو بموجود و لا لا موجود ، أنّه ليس الوجود و لا نقيضه عينه و لا جزئه . و هذا ليس حكماً بارتفاع النّقيضين ، لأنّ نقيض « ليس الانسان ، من حيث هو بموجود ، و لا ,لاموجود» ، باعتبار الصّدق و الكذب ، رفع هذه القضيّة . و من المعلوم ، أنّه ، إذا صدق القضيّة الأولى[1] لا يمكن كذب الأخرى[1] و بالعكس ، و أنّه لا يمكن كذب كلّ واحدة منهما و لا صدقهما . و أمّا نقيضه باعتبار الحمل ، فهو ممّا لايتحقّق أصلاً ، لأنّ الحمل إنّما يجرى فى المفردات ، لا فى القضايا ، حتّى يتحقّق ارتفاع النّقيضين .

و أمّا ارتفاع النّقيضين ، باعتبار الصّدق و الكذب ، الجارى فى القضايا ، فهو لايمكن فى المرتبة ولا غيرها . لأنّك قد عرفت أنّ نقيض « ليس الانسان ، من حيث

هو ، بموجود ولا بمعدوم» ، بمعنى أنّه ، ليس الوجود ولاالعدم عينه ولاجزئه ، «الإنسان من حيث هو انسان ، إمّا موجود أو معدوم» بمعنى أنّ أحد المفهومَين عينه أو جزئه . و من البديهيّ أنّه ، لايمكن توافق القضيّتين فى الصّدق و الكذب . و هذا معنى قوله : « على أنّ نقيض الكتابة فى المرتبة » الخ ، تدبّر تعرف !

قوله : «**التّى فى تلك المرتبة**» الخ ٨٩/١-٢.

صفة للصّفة .

قوله : «**الّذى فى تلك المرتبة**» الخ ٨٩/٢ .

صفة للسّلب .

قوله : «**وقدّ من سلبا**» الخ ٨٩/٤ .

أقول : فائدة تقديم السّلب بيان منشاء سلب النّقيضَين ، و أنّ المراد منه السّلب عن مرتبة من مراتب الواقع ، أى مرتبة المهيّة ، من حيث هى هى ، بمعنى أنّه ليس ما هما فى طرفى النّقيض عينها ، ولا جزئها ، لا عن الواقع مطلقاً ، بمعنى أنّها خالية فى الواقع عن النّقيضَين و غير متّصفة بهما ، و لا بواحد منها . و السّلب بهذا المعنى لايختلف بالنّسبة إلى عارض الوجود ، أو عارض المهيّة ،لاشتراك الجميع فى عدم كونها ولا نقايضها ، بجزء للمهيّة ولا بعين لها . إلّا أن الفارق بين القبيلتَين هو أنّ المهيّة لاتخلو عن طرفى عارضها اللّازم لها فى الواقع ، بمعنى أنّها فى الواقع ، إمّا متّصفة بالعارض ، أو بمقابله ، بخلافها بالنّسبة إلى عارض الوجود . فإنّها من حيث هى هى ، تخلو عن الطّرفَين فى المرتبة و فى الواقع . إذ لم تكن مأخوذة مع الوجود ، حتّى يعرضها العارض المشروط بالوجود . وكذا فى حين كونها موجودة فى الذّهن ، ينسلخ عنها الأحكام الخارجيّة ، المشروط عروضها بالوجود الخارجيّ فى الواقع ، و ليست متّصفة بها و لا بمقابلاتها . فيصحّ حينئذ أن يقال : المهيّة ، من حيث هى ، ليست فى المرتبة و فى الواقع متّصفة بهذه العوارض و الأحكام ، و لا بمقابلاتها ، بمعنى أنّها ليست عيناً و لا جزءً

لها ، و أنّها فی الواقع لیست متحرّکة ولاساکنة ، ولا متحرّکة ولاکاتبة مثلا . و ذلک لأنّها من عوارضها المشروط عروضها لها بالوجود ، و المفروض أنّها غیرملحوظة ، من جهة کونها موجودة ؛ و هکذا بالنّسبة إلی عوارضها المشروطة بوجودها فی الذّهن . فإنّها تخلو عن الطّرفین فی الواقع ، عند وجودها فی الخارج ، و عند لحاظها من حیث هی هی .

و هذا بخلاف عوارض المهیّة ، مثل الوحدة و الإمکان و نحوهما ، و مثل الزّوجیّة بالنّسبة إلی الأربعة مثلاً . فإنّه ، یصحّ سلب العینیّة و الجزئیّة عن هذه العوارض و أطرافها ، بالقیاس إلی المهیّة ، ولکن لایجوز سلب اتّصافها بها واقعاً . فلو قدّمنا السّلب علی الحیثیّة ، یصیر مفاد القضیّة سلب العینیّة و الجزئیّة فقط ، لاهو و سلب الاتّصاف فیصحّ حینئذ بالنّسبة إلی کلتا القبیلتین ، لاشتراکها ، فی عدم کونها [1] عیناً و لا جزءً للمهیّة . و هذا بخلاف مالو أخّرنا السّلب عنها ، فإنّه حینئذ تصیر الحیثیّة جزء للموضوع لاتتمّة للمحمول ، حتّی یتوجّه السّلب إلی العینیّة و الجزئیّة . بل یتوجّه إلی نفی الوجود مطلقاً ، أی نفی الاتّصاف و الجزئیّة و العینیّة بطریق الأولویّة . فیصحّ حینئذ بالنّسبة إلی عارض الوجود ، حیث أنّه یجوز خلوّها عنها و عن أطرافها [2] واقعاً . و لا یصحّ بالنّسبة إلی عوارض المهیّة . فإنّها بالنّسبة إلیها لایجوز خلوّها عنها و عن أطرافها ، واقعاً .

و بالجملة : لمّا کان المقصود من قولهم : «لیست المهیّة ، من حیث هی إلّا هی» ، نفی العینیّة و الجزئیّة بالنّسبة إلی الخوارج عن ذاتها ، فهذا ممّا یصحّ بالنّسبة إلی جمیع العوارض . إلّا أنّ فی صورة تقدیم السّلب یظهر المقصود ، و فی صورة عدم تقدیمه لایظهر ، بل یوهم خلافه ، و أنّ المقصود سلب الاتّصاف واقعاً ، فلا یصحّ

۱ ـ «لاشتراکهما فی عدم کونهما» ، خ ل .

۲ ـ «... یجوز خلوه عنه و عن أطرافه» ، خ ل .

على هذا الإبهام و الحسبان بالنّسبة إلى عوارض المهيّة ، فثمرة التّقديم إبانة المقصود و إيضاحه .

إن قلت : كما أنّ خلوّ المهيّة عن عوارضها و أطرافها ، من حيث هى ، لا يجوز فى الواقع ، كذلك لايجوز خلوّها عن عوارضها بشرط الوجود ، أى لايجوز خلوّها عنها و عن نقايضها واقعاً . لأنّ الخلوّ عن النّقيضَين واقعاً محال ، سواء فيه عوارض الوجود و عوارض المهيّة . مثلاً لا يمكن أن يخلو الإنسان عن الحرارة و نقيضها واقعاً ، و إن جاز خلوّه عنها فى المرتبة ، كما أنّه يجوز خلوّه عن الوحدة و نقيضها فى المرتبة ، ولايجوز خلوّه عنها فى الواقع . فما الفرق بين القسمَين ، حتّى نحتاج إلى تقديم السّلب ، لأن يعمّ القبيلتَين ؟ إلّا أن يكون المراد بالنّقيض هنا أعمّ من النّقيض المصطلح ، و مطلق التّقابل للشّىء أعمّ من تقابل العدم و الملكة و تقابل السّلب و الإيجاب . فإنّ عدم جواز الخلوّ عن النّقيضَين بالمعنى الأوّل يعمّ القبيلتَين بخلافه بالمعنى الثّانى . و بعبارة أخرى لا يصدق : الإنسان ، من حيث هو إنسان ، ليس بحارّ و لا لابحارّ ، بمعنى السّلب المطلق فى الواقع . لأنّ صدق السّالبة لايتوقّف على وجود الموضوع واقعاً ، بمعنى أنّه لايصدق أنّه لا يتّصف فى الواقع لابالحرارة ، و لا بنقيضها بمعنى السّلب المطلق . نعم ! يصدق بمعنى عدم الملكة .

قلت : فرق بين الاتّصاف بالنّقيضَين وحملهما على شىء ، و بين توافق القضيّتَين المتناقضتَين على الصّدق أو الكذب . فإنّ مالايجوز خلوّ الشّىء عنه فى الواقع ، هو صدق إحدى القضيّتَين المتناقضتَين مع كذب الأخرى ، لااتّصاف شىء بأحدهما ، أو الآخر فتأمّل !

قوله : «**إلى الوجود مطلقاً**» الخ ۱/۹۰.

أى : لامقيّداً بنحو خاصّ ، وهو وجود يكون عيناً أو جزء ، بل مطلق الوجود سواء كان عيناً أو جزء ، أو وصفاً و عارضاً .

قوله : « و نفسه نفسه » الخ ۲/۹۰.

أی : و الحال أنّه ، وضع أنّ نفسه نفسه ، وکون نفسه‌نفسه إمّا یکون بالوجود لأنّ المهیّة المعدومة لیست نفسها نفسها ، إذ لاتحقّق لنفسها ، حتّی یکون نفسها نفسها . و یمکن أن یکون المعنی : فیلزم أن یکون معنی القضیّة ، أنّ الإنسان نفسه نفسه ، و هو خالٍ عن الوجود مطلقاً ، فتدبّر !

فی اعتِبارات المَهیَّة

قوله : «بل یجری فی الوجود» الخ ۱۳/۹۰ .

قد ذکر فی الحاشیة ، جریان بعض هذه الاعتبارات فی الوجود ، و ترك البعض ، و نحن نذکر الجمیع لزیادة التّوضیح . فنقول :

حقیقة الوجود قد یؤخذ «لا بشرط شیء» ، حتّی قید «اللّا بشرطیّة» فیکون حقیقة الحقّ ، عند أهل الله ، و یعبّرون عنها بالغیب المغیب ، و غیب الغیوب ، وعنقاء المغرب ، و مقام لا اسم له و لا رسم . و قد تؤخذ «بشرط لاشیء» ، و تکون عبارة عن مقام الأحدیّة الذّاتیّة عندهم . وقد تؤخذ «لا بشرط شیء» مع تقیّدها «باللّا بشرطیّة السّریانیّة» ، فتکون فعل الله السّاریّ ، فی الذّراریّ . و قد تؤخذ «بشرط شیء» و هو علی قسمین : إمّا یؤخذ «بشرط جمیع الأسماء والصّفات ، ومظاهرها ، کلّیها و جزئیّها» ، و یعبّر عنها بمرتبة الواحدیّة ، و إمّا أن یؤخذ «بشرط بعضها» و هو علی أقسام کثیرة ، ذکروها فی کتبهم العرفانیّة ، و نحن نذکرها فی موقع یلیق بها . و المأخوذ «بشرط لا» إمّا أن یؤخذ «بشرط لا عن جمیع التّعیّنات» ، أو عن بعضها ، والأولیٰ ، هی مرتبة الأحدیّة ، التّی مرّ حدیثها . و الثّانیة سیجیء ذکرها ، فیما سیأتی إن شاءالله .

قوله : «أن تؤخذ المهیّة وحدها» الخ ۶/۹۱ .

أی : بشرط تمامیّة مفهومها ، و انفراده عن مفهوم آخر ، بحیث لا یکون هو جزء منها ، ولاهی جزء منه ولکن مع تجویز أن یقارنها أمر خارج عن مفهومها ، بحیث لایکون هو جزء منها ، ولاهی جزء منه ، و إن صارت بعدانضمامه إلیها جزء من المجموع. و قیل : المراد بشرط عدم الاتّحاد مع غیره . و یرد علیه أنّ هذا لا یلائم .

قوله : «بحيث لو قارنها» الخ ۶/۹۱ .

فإنّه ، لوكان المراد من المعنى الثّانى أخذها بشرط عدم الاتّحاد مع مفهوم آخر فذلك لاينافى أنيكون هذا المفهوم جزء لها ، لأنّ الكلّ ليس متّحداً مع جزء ، فتدبّر تعرف !

قوله : «متقدّماً عليه فى الوجودَين» الخ ۱۱/۹۱ .

أى : التّقدّم بالتّجوهر و المهيّة ، و بالطّبع ، كما مرّ شرحه ، فتذكّر !

قوله : «فهو كمطلق الوجود» الخ ۴/۹۲ .

قد مرّ شرحه ، فتذكّر !

قوله : «وهو بكلىّ طبيعىّ وصف» الخ ۵/۹۲.

المراد بالكلّىّ الطّبيعىّ نفس المهيّة ، من حيث هى هى . و قيل : إنّه المهيّة ، من حيث كونها معروضة للكلّيّة فى الذّهن ، أو من حيث هى قابلة لذلك . و تفصيل الكلام فى ذلك مذكور فى شرح المطالع ، فراجع !

و اعترض على ما أفاده المصنّف ، قدّه ، بعض من ليس له قدم راسخ فى الحكمة بأنّ جعل الكلّىّ الطّبيعىّ السّلا بشرط المقسمىّ غير معقول ، و إلّا يلزم أن يكون قسم الشّىء قسيماً له ، من جهة أنّ المنطقىّ و العقلىّ قسيمان له . و قد غفل عن أنّ مقسم الانقسام إلى الكلّيّات هى المهيّة ، من حيث هى هى . و ظنّ هذا الرّجل أنّ الكلّىّ الطّبيعىّ ، هو السّلا بشرط القسمىّ ، مع أنّك قد عرفت أنّه بالتّفسير الّذى أفاده ، قدّه ، من الكلّىّ العقلىّ .

و أعترض أيضاً بأنّ المهيّة ، من حيث هى هى ، ليست إلّا هى . و الجواب أنّه لاينافى الكلّيّة بهذا المعنى إلّا على ما أفاده صاحب شرح المطالع ، فراجع !

قوله : «لأنّه أمر عقلىّ» الخ ۶/۹۲ .

قيل عليه : إنّ قيد السّلا بشرطيّة لاينافى الوجود الخارجىّ ، بل هو ممّا يؤكّده ، حيث أنّ السّلا بشرط يجتمع مع ألف شرط . و هذا الإيراد قد نشاء عن سوء الفهم ،

و قلّة التّدبّر . و ذلك ، لأنّ هذا القيد أنّما يكون من تعمّلات العقل ، فالمقيّد به لا يكون إلّا موجوداً فيه ، لا فى الخارج ، لأنّ الموجود فى الخارج ذات المهيّة ، من حيث ذاتها ، لا من حيث كونها مقيّدة بكذا . اللّهمّ ، إلّا أن يكون عنواناً للمهيّة : لا قيداً لها فيرجع حينئذ إلى المقسم ، لا القسم . و بعضهم جعل المقسم المهيّة المأخوذة لا بشرط ، وهو لايصحّ أن جعل قيداً و يصحّ أن جعل عنواناً ، فتدبّر !

قوله : «**و خصوصاً الثّانية**» الخ ۸/۹۲ .

أى : المادّة الثّانية ، بمعنى ماليست الأولىٰ . و يخرج منها الهيولىٰ الأولى ، و تعمّ جميع الهيولويّات و الموادّ ، من الثّانية و الثّالثة و غيرهما ، مثل الجسم المطلق للعناصر ، و العناصر للمواليد و نحوها .

و وجه التّخصيص بالثّانية كون وجود الأولىٰ مورداً للإنكار للإشراقيين دون الثّانية . و أيضاً الثّانية من الأنواع المتحصّلة الموجودة فى نفسها ، بخلاف الأولى ، فإنّها غير محسوسة ، ولا متحقّقة الوجود ، بدون الصّور ، فتدبّر !

قوله : «**و هو الاتّحاد**» الخ ۱۰/۹۲ .

أى الحمل المواطاتىّ .

فإن قلت : الحمل بالمواطات هو مقابل الحمل بالاشتقاق . و يعمّ [1] الحمل الأوّلىّ و الشّايع الصّناعىّ ، كما أنّ الاشتقاقىّ يخصّ بالثّانى . و من المعلوم ، أنّ الحمل الأوّلىّ هو الاتّحاد فى المفهوم لا الوجود ، فكيف خصّه مطلقاً بالاتّحاد فى الوجود ؟

قلت : الاتّحاد فى المفهوم ملازم مع الاتّحاد فى الوجود ، أيضاً . مع أنّه ، على أصالة الوجود لا يتحقّق حمل ، إلّا بوضع الوجود الأعمّ من الخارجىّ و الذّهنىّ . و لكنّ الفرق أنّ فى الحمل الشّايع ، ما به الاتّحاد هو الوجود صرفاً ، و فى الحمل الأوّلىّ ، لانظر إلى الوجود ، و إن كان لايتحقّق إلّا بالوجود ، فتأمّل ! مع أنّه ، يمكن أن يكون المراد أنّه الاتّحاد فى الوجود فى المقام ، أو أنّه ، لم يعباء بالأوّلىّ لقلّته ، فتدبّر !

---

۱ ـ أى : «يعم الحمل بالمواطات» .

قوله : «لا واسطة فى الثّبوت» الخ ١٤/٩٢.

يظهر ممّا أفاده ، قدّه ، فى الحاشية أعميّة الواسطة فى الثّبوت عن الواسطة فى العروض . من جهة أنّ الواسطة فى الثّبوت قد لا يتّصف بما فيه الوساطة ، بخلاف الواسطة فى العروض . و لكن ، لو قيّدنا الواسطة فى العروض بصحّة السّلب عن ذى الواسطة ، دون الواسطة فى الثّبوت ، بأن قيّدناها بعدمها ، كان بينهما التّباين ، و النّسبة بين الواسطة فى الإثبات و الثّبوت العموم و الخصوص المطلق ، لو لم يجعل الواسطة فى العروض من أقسام الواسطة فى الإثبات ، و يجعل النّسبة بين الواسطة فى الثّبوت و العروض التّباين . و إلّا تكون النّسبة بينهما العموم و الخصوص من وجه ، و النّسبة بين الواسطة فى الإثبات و العروض عموم و خصوص مطلق بوجه ، لو جعلنا الواسطة فى الإثبات ما يكون علّة لإذعان النّفس بثبوت المحمول للموضوع بالذّات ، أو بالعرض . فيصدق حينئذ على الجلوس فى السّفينة المتحرّكة ، مثلاً ، أنّه واسطة فى الإثبات والعروض لحركة جالسها. فإنّه يصحّ حينئذ أن يقال : زيد جالس فى السّفينة المتحرّكة ، وكلّ ما كان كذا ، فهو متحرّك ، فزيد متحرّك . ولكن ، لو قيّدناها بكونها علّة لإذعان النّفس بثبوته له بالذّات تكون النّسبة بينهما التّباين ، أيضاً .

ثمّ إنّ بعضهم ظنّ ، أنّ من جعل الواسطة فى العروض مثل السّفينة المتحرّكة لحركة جالسها ، فقد أخطأ خطاء فاحشا ، من جهة أنّ الواسطة فى العروض يجب أن تكون محمولة ، و السّفينة غير محمولة على الجالس . ولكن ، هذا الظّنّ من بعض الظّنّ. فإنّ الواسطة فى العروض ، فى الحقيقة فى المثال المذكور ، هو الجلوس فى السّفينة المتحرّكة ، وهو محمول بالاشتقاق على ذى الواسطة ، و هو الجالس فى السّفينة المذكورة ، من حيث متحرّكيّتها . و الحمل المعتبر فى الوسائط الثّلث مطلقاً ، على تقدير تسليم اعتباره ، أعمّ من الحمل بالمواطات ، المعبّر عنه بحمل هو هو ، و بالاشتقاق ، المعبّر عنه بحمل ذوهو. و إلّا ، فالواسطة فى الإثبات لاشكّ فى لزوم كونها محمولة وغير مباينة ، لشهادة تعريفها بأنّها مايكون تاليه للإنّ حين يقال : «لأنّه كذا» ، و معلوم أنّ القول هو الحمل . و أمّا

الواسطة فى الثّبوت و العروض ، فلو جعلنا النّسبة بينهما و بين الواسطة فى الإثبات العموم و الخصوص المطلق أو من وجه ، فهما أيضاً يجب أن تكونا قابلتين للحمل ، و إلّا لمّا أمكن اجتماعهما مع الواسطة فى الإثبات ، كما لا يخفى . و لو جعلناهما مباينتين معها ، فلا شكّ أيضاً أنّه لايجب تقيّدهما بعدم الحمل ، كما أنّه لم يقيّدهما بذلك أحد . وذلك لجواز أن يؤخذ منهما مفاهيم محمولة . و ناهيك فى ذلك تجويزهم التّحديد بالعلل الأربع ، مع تباينها وجوداً مع المعلول .

و ما قيل : من أنّ الواسطة فى الثّبوت يمكن أن تؤخذ غير محمولة ، من جهة كونها واسطة فى الثّبوت ، حيث أنّها علّة لثبوت شيء لشيء ـ و العلّة ، بما هى علّة مباينة مع المعلول ، و إن أمكن أن يؤخذ عنها مفهوم قابل للحمل على المعلول ، مثل مصنوع لكذا مثلاً ، و هذا بخلاف الواسطة فى العروض ، فإنّها سبب لعروض شيء لشيء ، و العارض ممّا لايمكن مباينته للمعروض ، فالواسطة بطريق الأولويّة يجب أن تكون محمولة قول زور مختلق ، حيث أنّ العروض الخارجىّ غير ملازم للحمل و عدم المباينة . بل الأعراض الخارجيّة ، الّتى تكون محمولة بالضّميمة على الموضوعات ، بناء على التّركيب الانضمامىّ بينها و بين موضوعاتها ، تكون من هذه الجهة مباينة معها ، كما لايخفى . و ذلك لاينافى جواز أخذ المفاهيم المحمولة عنها ، سيّما ، لو عمّمنا الحمل إلى المواطات والاشتقاق فتدبّر !

ثمّ إنّ كون الوجود واسطة فى العروض ، بالنّسبة إلى المهيّة ، إنّما هو على القول الصّحيح و المذهب الجزل و الرّأى القويم . و أمّا على مذهب القائلين بأصالة المهيّة ، و اعتباريّة الوجود ، فالقائلون منهم ، بأنّ مناط الموجوديّة ، و صدق الموجود على الشّيء باتّحاده مع مفهوم الموجود ، دون الوجود ، و أنّه لا مبدء له أصلاً فليست المهيّة على قولهم واسطة لموجوديّة الوجود ، أصلاً . و الذّاهبون إلى تحقّقه فى الخارج ، و لكن بعين تحقّق المهيّة جعلوها واسطة فى العروض للوجود ، لا واسطة فى الثّبوت ، لأنّ الوساطة فى الثّبوت شأن الجاعل . و المهيّة ليست بجاعلة لوجودها ، وكذا الوجود بالنّسبة

إلى المهيّة ، بناءً على أصالته . و لكن ، لو كنت صحيح النّظر ، غير عمياء العين ، لأذعنت بعدم إمكان وساطة المهيّة لعروض الوجود للوجود أصلاً . لأنّها فى حدّ ذاتها عارية عنه فكيف تصير واسطة لثبوته ، سيّما لشى لايمكن أن ينسلخ عنه ، مع أنّ الواسطة فى العروض يجب اتّصافها بما هى واسطة فيه ، فتدبّر !

ثمّ إنّ الواسطة فى الثّبوت يجب أن تكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر خارجاً ، أو فى نفس الأمر ، لا لثبوته فى حدّ ذاته ، و بينهما فرق بيّن . فيجوز أن تكون معلولة له بحسب وجودها ، فى حدّ نفسها ، كما حقّق فى محلّه ، فعلى هذا ، تنقسم الواسطة فى الإثبات إلى أقسام ثلثة ، و الواسطة فى الثّبوت إلى قسمين ، و يحصل فى النّسبة بين الثّلاثة اختلاف ، كما لايخفى مع ماسبق . ثمّ ، إنّ الواسطة فى الثّبوت قد تطلق فى قبال الواسطة فى الإثبات ، فيراد بها مايكون واسطة للثبوت النّفس الأمرىّ ، وقد تطلق فى قبال الواسطة فى العروض ، فيراد بها ما يكون سبباً لاتّصاف الذّات ، أى : لاتّصاف ذى الواسطة ، سواء اتّصف هى بما هى واسطة فيه ، كالنّار لحرارة الماء ، أم لا ، كالشّمس للاسوداد فتدبّر !

قوله : «**فإنّ التّشخص هو الوجود ، فى الحقيقة**» الخ ٩٢/١٥-١٦ .

سيجىء فى محلّه ، أنّ التّشخّص مساوق مع الوجود ، بمعنى المغايرة بينهما مفهوماً مع الاتّحاد مصداقاً ، و أنّ تشخّص كلّ شىء بوجوده ، و أنّه عين وجوده ، لا أنّه بالفاعل أو القابل ، أو بالعوارض المادّيّة ، أو بغيرها ، ممّا ذكر فى محلّها . فراده ، قدّه هيهنا الإشارة إلى ذلك ، أى الاتّحاد بينهما فى الحقيقة و المصداق ، و لذلك قال «فى الحقيقة» ، حتّى لايتوهّم التّرادف ، فتدبّر !

قوله : «**بالعرض**» الخ ٩٢/١٧ .

قال فى الحاشية ، «أى لعلاقة» الخ ، العلاقة ، بين مثل الجالس و السّفينة ، هى المجاورة ، و بين المهيّة و الوجود ، المجاورة أيضاً . فى ظرف التّحليل ، أو العكسيّة و العاكسيّة ، و الحديّة و المحدوديّة ، و نحوها . و ما أفاده هنا ، ممّا يؤيّد بطلان ما ظنّ

ممّا سبق نقله ، من لزوم حمل الواسطة فى العروض ، و أنّها ما يكون سبباً لعروض شيء لشيء بالذّات ، فإنّه ، بناءً على ما أفاده هنا ، لاضير فى المباينة أصلاً ، فتدبّر !

قوله : «**بالنّظر الدّقيق البرهانىّ**» الخ ۹/۹۳.

اى بتخلية المهيّة عن كافّة الوجودات بتعمّل شديد و وجدانها ، أنّها فى حدّ نفسها ما شمّت رائحة الوجود أصلاً . وكذا بمادلّ على أنّها دون الوجود والمجعوليّة .

قوله : «**بل بإعانة من الذّوق العرفانىّ**» الخ ۹/۹۳ .

أقول : و ذلك ، لأنّ الأدلّة ، الدّالة على أصالة الوجود ، لاتنفى تحقّقها مطلقاً بل تنفى أصالتها فيه [1] ، و أمّا الحكم بأنّها ماشمّت رائحة الوجود ، أصلاً ، فيحتاج إلى ذوق عرفانىّ و تأييد سبحانىّ ربّانىّ ، حتّى يظهر للسّالك النّظرىّ حقّيّة ما قيل: «ألا كلّ شيء ما خلاالله باطل» الخ ، و يبدوله معنى ماقاله ، تقدّست أسمائه و تعالى كبريائه : «إن هى إلّا أسماء» [2] الآية . حتّى يذعن بأنّ المهيّة ، مع قطع النّظر عن الوجود الحقيقىّ ، لاشيء محض ، و معدوم صرف ، و باطل ساذج [3] . و يظهر له ، أنّ الموجود بالذّات هو الوجود ، و أن لا ذات للمهيّة فى الوجود أصلاً ، فتدبّر ! و ربّما يعكس و يقال : إنّ القول بوجود المهيّة ، بناءً على النّظر العرفانىّ . و المراد حينئذٍ أنّ العارف، الّذى يكون ذا العينين ، يرىٰ المهيّات موجودة أيضاً بتبع الوجود ، و يجعلها جُنّةً و وقاية عن انتساب النّقائص إلى الوجود او يرى أنّها وجودات خاصّة علميّة ، أو أنّها مظاهر الأسماء و الصّفات و لوازمها . أو أنّ الوجود الصّرف السّاذج لايتحقّق فيه الأثر ، إلّا

---

۱ ـ أى : «فى تحققها».

۲ ـ النجم (۵۳) ، ۲۳.

۳ ـ و هذا المجاز ليس مجازاً لفظياً. اذ ليس استعمال الموجود فى المهية استعمالا للشيء فى غير ما وضع له ، بل مجازيته فى النظر العرفانى. لان العارف لايرى لما بالعرض وجوداً أصلا. و من هذا ينفى الكثرة عن الوجود مطلقاً. و يقول : ليس فى الدار غيره ديار. نعم من كان ذا يقينين يقول بوجود المهية بالعرض. فالنظر العرفانى مختلف : فبنظر ينفى عنها الوجود ، و بنظر يثبت لها الوجود ، فتدبر ، منه ره.

باعتبار انصباغه بصبغ ألوان المهيّات وجوداً وخارجاً، وأنّ وجودها بعين وجودالوجود، فتدبّر !

قوله : «و معلوم أنّ الكلّىّ الطّبيعىّ» الخ ۱۴/۹۳.

قد مرّ ما يتعلّق بالمقام ، فتذكّر !

قوله : «بل مثله كمثل الآباء» الخ ۶/۹۴ .

حيث أنّ اتّحادها مع الوجود، كاتّحاد الّلا متحصّل مع المتحصّل . و معلوم أنّ لكلّ فرد تحصّلاً و فعليّةً ، هى غير فعليّة الفردالآخر ، و تحصّله ، فيكون تحصّل المهيّة و الكلّىّ الطّبيعىّ ، المتّحد معه [1] الموجود بوجوده بالعرض ، فعليّة أخرى ، و تحصّلاً آخر، و إلّا ، فيلزم أن يكون فعليّة كلّ فرد و تحصّله عين فعليّة الفردالآخر و تحصّله .

و بوجه آخر ، الموجود فى ضمن كلّ فرد حصّة أخرى ، غير الحصّة الموجودة فى ضمن الآخر . و إلّا يلزم اتّصاف الشّىء الواحد بصفات متضادّة، هى صفات الأفراد. و بعبارة أخرى ، وحدتها إبهاميّة لاتحصليّة ، و بوجه بعيد ، مثل وحدة الهيولىٰ ، فتصير متعدّدة بتعدّد الأفراد ، و واحدة بوحدتها ، فتأمّل، تعرف ! و هذه الوحدة، مع وحدة حقيقةالوجود ، فى طرفى النّقيض ، حيث أنّها [2] وحدة سعيّة إحاطيّه إطلاقيّة .

---

۱ ـ أى : «مع كل فرد».

۲ ـ أى : «أن وحدة حقيقة الوجود».

فی بعضِ أحْکامِ أجزاءِ المَهیّة

قوله : «**و لیس فصلان فی مرتبة**» الخ ۱/۹۵ .

أقول : قد استدلّ علیه فی المشهور بلزوم توارد العلّتین المستقلّتین علی معلول واحد . و أورد علیه ، بعدم تصوّر العلّیّة الحقیقیّة بین المفاهیم ، مع أنّ حدیث العلّیّة متساویة بالنّسبة إلی الجنس و الفصل ، کما قرّر فی محلّه . و أزیح ، بأنّ علّیّة الفصل باعتبار أنّه عین الوجود الحقیقیّ للشّیء ، أو أنّه عین الصّورة الّتی هی شریکة العلّة للهیولی ، الّتی هی عین الجنس حقیقة . و قیل : إنّ بطلان ذلک من أجل لزوم تحقّق الحاجة بین أجزاء المرکّب الحقیقیّ ، و عدم تصوّره [1] بین الفصلین اللّذین هما فی مرتبة واحدة ، و لکلّ وجه ، قد ذکرناه فیما سبق .

قوله : «**کان کیفاً**» الخ ۹/۹۵ .

أی : علی مذهب القائلین بالارتسام . و أمّا علی مذهب القائلین بخلّاقیّة النّفس أو اتّحادها مع الصّور الإدراکیّة ، فهو من مقولة الفعل ، لو عمّمناها ، بحیث تشمل مثلا خلّاقیّة النّفس ، و إلّا ، فهو خارج عن المقولات کلّها . إذ العلم بکلّ مقولة من تلک المقوله مهیّةً ، و خارج عنها وجوداً ، فتأمّل .

والتّردید بین الکیف و شقیقیه باعتبار اختلاف الأقوال فی مهیّة العلم ، کما سیجیء فی محلّه ، فجعلها بعضهم من مقولة الإضافة ، و ردّ بانتقاضها بعلم النّفس بالمعدومات ،

---

۱ ـ «و عدم تصورها» ، خ ل .

و بذاتها . و قيل : إنّها من مقولة الانفعال . و قيل : إنّها من مقوله الكيف ، و هو المشهور بينهم . و قد جمع بعضهم بين الأقوال : بأنّه ، لاشكّ فى أنّه ، عند إدراك النّفس لحقايق الأشياء ، فى حصول صورة إدراكيّة للنّفس ، و فى تأثّر النّفس عنها و عن المبادى المفيضة إيّاها ، و حصول إضافة و نسبة بين النّفس و بين المدرك ، يعبّر عنها بالعالميّة . فمن جعله من مقولة الكيف ، نظر إلى الصّورة ، و من جعله من مقولة الانفعال نظر إلى تأثّر النّفس ، و من جعله من مقولة الإضافة ، نظر إلى النّسبة الحاصلة و الإضافه المتحقّقة .

قوله : «**لا تقوّم الجوهر النّوعىّ**» الخ ١٠/٩٥.

برهانه ظاهر ، و إلّا لزم اجتماع الاستغناء عن الموضوع و الافتقار إليه ، فى شىء واحد ، او اندراج شىء واحد تحت مقولتين متضادّتين ، بناء على جنسيّة العرض أيضاً. و هذا على مذاق الحكماء ، و أمّا على مذاق العرفاء ، فجواهر العالَم ، كلّها متحصّلة بالأعراض ، و حاصلة من اجتماعها ، كما سيجىء شرحه .

قوله : «**اشتقاقىّ**» الخ ١٣/٩٥ .

هذاالاصطلاح أيضاً غير ما هو المذكور فى المنطق . فإنّ المراد به فيه المشتقّ من المبادى ، الّتى مأخذ الفصول الطّبيعيّة ، مثل النّاطق ، و نحوه .

قوله : «**و ذا يقال له فصل حقيقىّ**» الخ ١٧/٩٥.

لأنّ الفصل الحقيقىّ مايكون رافعاً للإبهام عن الجنس ، و يكون مفيداً للتّحصّل له . و هذا ممّا لا يمكن حصوله من مفهوم الفصل ، أى : من الفصل المنطقيّة بالمعنى الّذى أشير إليه آنفاً . لأنّ المفاهيم كلّها مبهمات ، غير متحصّلات ، فلا يمكن أن تكون مفيدة للتّحصّل لغيرها .

فالفصول الحقيقيّة هى مأخذ الاشتقاق للفصول المنطقيّة ، الّتى هى أنحاء الوجودات ، الخاصّة ، و الصّور المنوّعة للحقايق المتحصّلة . بل ، لو سئلت الحقّ :

الفصل الحقیقیّ لکلّ شیء ، الّذی هو فصل الفصول و أصل الأصول ، هی النّفس النّاطقة الإلهیّة ، الّتی هی الإنیّة المحضة ، و ظلّ الله السّاریّ ، نوره[1] فی کلّ شیء : بحکم : « نفوسکم فی النّفوس و أرواحکم فی الأرواح» .

۱ - «نورها» ، خ ل .

فِى أَنَّ حَقيقةَ النَّوْعِ فَصْلُهُ الأَخيرِ

قوله : «**معتبر فيه على وجه الإبهام**» الخ ٢/٩٦.

أى : على عرض عريض، كعرض الأمزجة ، أو لا بنحو التّعيّن و الخصوص ، كما سيجىء شرحه .

قوله : «**ولهذا قالوا**» الخ ٤/٩٦ ـ ٥ .

أى : لأنّ الفصل عين الصّورة ذاتاً ، و غيرها اعتباراً ، و الفصل حقيقة الشّىء و ذاته . و لذا قالوا : شيئيّة الشّىء بصورته ، و قال الشّيخ الخ .

قوله : «**و البسيط الجامع لجميع الكمالات**» الخ ٨/٩٦ـ٩ .

أقول : سيجىء بيان ذلك مِنّا . فى موضع يليق به ، فانتظر !

قوله : «**و قس عليه الباقى**» الخ .

أقول : أفاد فى الحاشية قياس الحسّ و الحركة الإراديّة ، و لم يذكر النّامىّ لاندراجه فى الجسم ، و هو أيضاً أعمّ من النّمو الظّاهرىّ الصّورىّ ، و الباطنىّ المعنوىّ و لو جعلنا المائت أيضاً جزء حدّ الانسان ، فهو أيضاً أعمّ من الموت الاختيارىّ و الإضطرارىّ .

قوله : «**و قد صرّحوا أنّه**» الخ ١٧/٩٦.

أى : أخذ الدّائرة فى تعريف القوس .

فى كَيفيّةِ التّركيبِ مِنَ الأَجزاءِ الحَدّيّةِ

قوله : «**من الأجزاء الحدّيّة**» الخ ٤/٩٧ .

تسمية هذه بالأجزاء الحدّيّة ، من جهة أنّها أجزاء للحدّ ذهناً ، لا للمحدود خارجاً . فإنّ المحدود مقام توحيد الكثير ، و الكثرة فى الوحدة ، و مقام الجمع و الإجمال و الرّتق و البساطة بالنّسبة إلى تلك الأجزاء الحدّيّة ، و هى [1] مقام الوحدة فى الكثرة ، و مقام تكثير الواحد ، و مقام التّفصيل و الفتق بالنّسبة إليه ، و سيّما على القول الحقّ و المذهب الصّحيح ، من أصالة الوجود و اعتباريّة المهيّة ، وكونها فى الخارج و نفس الأمر فانية فى الوجود و متّحدة به ، كاتّحاد السّلا متحصّل مع المتحصّل و السّلا شىء مع الشّىء .

قوله : «**قد وصفه المحقّق الشّريف**» الخ ٥/٩٧ .

وجه تبلّد الأذهان ، و تحيّر الأفهام فى هذه المسألة ، هو أنّ تلك الأجزاء كونها متعاندة ذهناً محلّ الاتّفاق ، بل لا يمكن اتّحادها فيه أصلاً . لأنّ البينونة بين المفاهيم عزليّة ، ولايتصوّر حمل مفهوم على مفهوم آخر ، يغايره بالحمل الأوّلىّ الذّاتىّ ، و لأنّه مستلزم لارتفاع جميع الأحكام الذّهنيّة ، و أن تصير الفصل جنساً و الجنس فصلاً ، و النّوع جنساً و فصلاً و هكذا ، وهذا محال بالضّرورة . و إذا كانت متعاندة متكثّرة ذهناً ، فلو قيل بتغايرها خارجاً ذاتاً و وجوداً ، فيلزم أن يصير الواحد كثيراً ، و أن لايتحقّق الحمل بينها أصلاً ، لا الاوّلىّ ، و لا الشّايع الصّناعىّ . و لو قيل باتّحادها

---

١ - أى : «الاجزاء الحدية».

ذاتاً و وجوداً ، فیلزم أن یصیر جمیع المهیّات المرکّبة بسیطة خارجاً و فی نفس الأمر ، و أن تکون تلک الأجزاء ذهنیّة محضة ، اختراعیّة و انتزاعیّة صرفة ، مع أنّها مأخوذة من المرکّبات من الموادّ و الصّور ، وهی متعدّدة وجوداً أوذاتاً عندهم ، و وجودالتّرکیب الخارجیّ فی المرکّبات الخارجیّة ظاهر عندکلّ سلیم البصیرة . ولوقیل بکثرتها وجوداً مع وحدتها ذاتاً ، فهو أیضاً مخالف للضّرورة ، لأنّ الأشیاء المتّحدة بالذّات ، کیف یمکن أن تکون موجودة بوجودات متعدّدة متکثّرة ؟ فإنّ هذالایتمشّی علی أصالةالوجود فضلاً عن أصالة المهیّة . ولو قلنا باتّحادها وجوداً مع اختلافها ذاتاً ، فهو لا یتمشّی أیضاً علی أصالة المهیّة أصلاً . فلذلک تحیّرت الأفکار و اختلفت الأنظار فی کیفیّة التّرکّب من هذه الأجزاء .

و القول الصّحیح من هذه الأقوال ، بناءً علی المذهب الحقّ من أصالة الوجود ، ما أشار إلیه ، قدّه ، بقوله : « و الثّانی لدیّ معتبر » الخ . و بهذا القول یجمع بین القول بوحدة الوجود ، وکثرة الموجود ؛ و بین نفی الشّرور بالذّات عن دارالکون و التّحقق و إثباتها بالعرض ؛ و بین إسناد الأفعال کلّاً و طرّاً إلی الحقّ ، مع تبرئته ، تقدّست أسمائه ، عن الشّرور و النّقائص ، کما مرّ شرحه سابقاً .

و أمّا ما أفاده بقوله : « باعتبارات له تلک الصّور » ، فهو نظیر ما قاله العرفاء الشّامخون ، من أنّ الحقّ المنزّه هو الحقّ المشبّه ، و أنّ الکثرة فی الوجود اعتباریّة ، و الوحدة حقیقیّة ، و أنّ کلّ تعیّن مسبوق بالّلا تعیّن .

قوله : « **إلّا أنّ ماینتزع** » الخ ۸/۹۸ .

وهذا أیضاً نظیر الأسماء الإلهیّة ، مثل العلم المطلق و الحیوة و القدرة المطلقتین و نحوها . فإنّها ، من جهة حکایتها عن الکمال الذّاتیّ للوجود ، و انتزاعها عن حاقّ ذاته ، تسمّی بأسماء الذّات . و ما یحکی عن مقام ظهوره و التّعیّنات الطّاریة علیه ، فی هذا المقام ، یسمّی بأسماء الفعل و نحوه . مع أنّ کلّها ، من حیث مفاهیمها ، خارجة عن حاقّ الوجود ، فتدبّر !

فِي خَواصِّ أجْزاءِ المَهيّةِ

قوله : «غرر فى خواصّ الأجزاء» الخ ١٠/٩٨ .

أقول : هذه الأحكام من أحكام مطلق الجزء ، سواء كان ذهنياً أو خارجياً . و ذكرها فى المقام من جهة شمولها للأجزاء الحدّيّة ، بناءً على تعدّدها فى الخارج ذاتاً ، أو ذاتاً و وجوداً . و أمّا بناء على اتّحادها خارجاً ، فلا يشملها لزوم السّبق فى الخارج ، إلّا أن يجعل التّقدم بالاعتبار ، فتدبّر ! و أمّا الأجزاء الخارجيّة ، فشمول هذه الأحكام لها ظاهر .

قوله فى الحاشية : « و هيهنا وجه آخر» الخ ص٩٩ .

إن قلت : على هذا الوجه يلزم أن يكون المعلول عين العلّة ، حيث أنّ الصّورة عين المعلول ، على ما حقّقه ، و هى مأخوذة فى ناحية العلّة ، أيضاً . و يمكن أن يجاب عنه ، بما يستفاد ممّا أفاده بقوله : « بما هما شيئان » . و ذلك ، بأن يقال : إنّ اعتبار المادّة و الصّورة فى ناحية العلّة ، بما هما شيئان ، و كون الصّورة عين المعلول ، من جهة الوجود الّذى هو بسيط ، لا تركيب فيه أصلاً . و بعبارة أخرىٰ ، الأوّل ، من حيث تكثير الواحد ، و الثّانى ، من حيث توحيد الكثير . و بوجه آخر ، الصّورة المأخوذة ، فى ناحية العلّة ، رتق الصّورة المأخوذة ، فى ناحية المعلول ، و هى فتقها ، فتدبّر !

قوله : «فالسّبق للأجزاء» الخ ٩/٩٩ .

وقد يجاب عنه ، بأنّه لاضير فى أن تكون العلّة التّامّة ، بمعنى جميع مايتوقّف عليه المعلول ، عينه [1] ؛ و بطلان هذا مستغن عن البيان . و الفرق بين هذه الاعتبارات جلّى

---

١ - أى : «عين المعلول» .

حیث أنّ حکم کلّ واحد منها مخالف لحکم الآخر . فإنّ الکلّ المجموعیّ بشطر الاجتماع[1] غیر موجود فی الخارج ، بخلافه بشرط الاجتماع . و أیضا ، الأوّل ، لمکان عدم وجوده ، لایمکن أن یکون معلولاً ، بخلاف الثّانی . و الفرق بینه[2] و بین الآحاد بالأسر معلوم ، أیضاً ، حیث أنّه[3] مقیّد بالاجتماع ، دونها ، و أنّه[4] مسبوق و الثّانی سابق . و الفرق بین الأحاد بالأسر ، و بین کلّ واحد بشرط الانفراد واضح أیضاً ، کما قیل : إنّ کلّ إنسان یشبعه هذا الرّغیف ، و لا یشبع الآحاد بالأسر . و أیضاً ، الأوّل « لا بشرط » ؛ و الثّانی « بشرط شیء » أو « بشرط لا » ، فتدبّر ، تعرف ! و هذه الاعتبارات ، فی الأجزاء ، بمنزلة اعتبار الکثرة النّسبیّة و الحقیقیّة ، و الوحدة الحقیقیّة و النّسبیّة فی الوجود ، عند أهل العرفان ، فتدبّر !

---

۱ ـ کمافی شطریة الهیئة الاجتماعیة بنحوه ، مخصوص فی أجزاء محصله لشکل الدایرة .

۲ ، ۳ و ٤ ـ أی : «الثانی» .

فى أنّه لابُدَّ فِى أجْزاء المُرَكَّبِ الحَقيقىِّ مِنَ الحاجَةِ بَيْنها

قوله : «**و هذه إحدى المسائل**» الخ ١٦/٩٩ .

أقول : و منها ، مسألة «الوجود خير محض» .

و منها ، مسألة « أنّ التّلازم العقلىّ بين الشّيئين فرع كون أحدهما علّة و الآخر معلولاً » أو « كونهما معلولى علّة واحدة» .

و منها ، « بطلان التّرجيح بلا مرجّح» و « احتياج الممكن إلى العلّة » .

ومنها ، «عدم اجتماع الضّدّين والنّقيضين والمثلين» و «عدم ارتفاع الوسطين»[1] .

و منها ، « أنّ المهيّة ، من حيث هى ليست إلّا هى » .

و منها ، « بطلان الدّور » و « توقّف الشّىء على نفسه » ، إلى غير ذلك ، من المسائل النّافعة كثيراً ، حيث يثبت بها نفى التّركيب عن الواجب ، من الأجزاء الواجبة ، و نفى كون الواجب جزء من غيره ، و عدم جواز توارد الفصلين على جنس واحد ، وعدم تركّب المهيّة من أمرين متباينين ، إلى غير ذلك ، من المسائل .

قوله : «**فقلنا لوحدة**» الخ ١/١٠٠ .

و قيل فى المعيار أمور أخرى : منها ، أن يكون حدّ المجموع غير حدّ كلّ واحد ، و أن يحصل من انضمامها مهيّة متحصّلة ، و أن تحصل بها بعد التّركيب صورة وحدانيّة هى فى طول الأجزاء ، لا فى عرضها إلى غير ذلك ، ممّا ذكروه فى كتبهم . و لكن الجامع بين الجميع ما أفاده ، قدّه ، لأنّ مع حصولها يحصل ما أفاده ، قدّه ، بخلاف العكس ، فإنّه غير ملازم معه فى النّظر الظّاهرىّ البدوىّ ، فتأمّل !

---

١ ـ أى : «الوسطين النقيضين» .

فِی أنَّ التَّرکیبَ بَیْنَ المادَّةِ والصّورَةِ اتّحادیٌّ أو انضِمامیٌّ

قوله : «ینظر فی الحکم» الخ ۱۰/۱۰۰.

قد عرفت ، أنّ التّرکیب الاتّحادیّ لایمکن حصوله ، إلّا بین الّلا متحصّل و المتحصّل ، و أنّه لایمکن بین الموجودَین ، من جهة أنّ کلّ واحد منهما متحصّل . و الهیولی و الصّورة عندهم من هذا القبیل ، حیث أنّهم جعلوهما أجزاء خارجیّة للجسم . و أیضاً ، جعلوا الصّورة شریکة العلّة للهیولی، و هی [1] علّة لتشخّص الصّورة . فحفظ أصول القوم مبنیّ علی القول بالتّرکیب الانضمامیّ . فلذلک ، قال المصنّف « و هو المناسب» الخ . لأنّ مقام التّعلیم و التّعلم هو مقام النّظر و الاستدلال ، لا مقام الکشف و المشاهدة . فإنّ العقل المنوّر فی مقام غلبة الوحدة علی نظره ، لایری لمبدء القوی والأعدام وجودا أصلاً ، و ینفی الکثرة مطلقاً ، بخلاف نظر العقل المقیّد المحجوب بالفکر ولوازمه .

و لکن یرد علی المصنّف ، قدّه ، أنّ ما أفاده فی المقام مناف لما اختاره فی الوجود الذّهنیّ ، من ابتناء القول بالاتّحاد علی التّرکیب الاتّحادیّ ، و انحصار الطّریق علی إثبات القول باتّحاد العاقل مع المعقول ، الّذی هو المرضیّ عنده ، علی التّرکیب الانضمامیّ . وقد ذکرنا ، فی هذه المسألة ، ما ینفعک فی المقام ، فراجع ! و قد سدّ ثغور هذه المسألة صدر متألّهة الإسلام فی الجواهر والأعراض من الأسفار . و لمّا کان بناء هذا الشّرح علی الاختصار أعرضنا عنه ، فراجع إلیه ، إن کنت مایلاً لتفصیل الکلام و تحقیق المقام !

---

۱ ـ أی : «الهیولی» .

فى التَشَخُّصِ

قوله ، قدّه : «**غرر فى التّشخّص**» الخ ١٧/١٠٠ .

إنّما أردف مبحث التّشخّص بمباحث المهيّة . مع أنّ الأنسب به [1] ، أن يذكر فى مباحث الوجود ، حيث أنّه من العوارض الذّاتيّة للوجود ، بل هو عين الوجود عند أهل الحقيقة ، من جهة أنّ المحتاج إلى التّشخّص إنّما هى المهيّات الكلّيّة و المفاهيم المبهمة الذّهنيّة ، دون الوجود الّذى هو نفس التّشخّص ، أو رفيقه الدّائر معه ، حيثما دار ، مع أنّ بعضهم جعل المشخّص من سنخ المهيّة ، فلذلك ذكره فى هذا المبحث ، فتدبّر تعرف !

قوله : «**وهذا أعنى كون التّشخّص بنحو الوجود**» الخ ٣/١٠١ .

أقول : قد اختلفوا فى أنّ تشخّص الأشياء بماذا ؟

فذهب قوم إلى أن تشخّص المادّيّات ، بالمادّة ، و تشخّص الحقّ ، بذاته ، و المجرّدات ، بباطن ذواتها .

و قيل : أنّ تشخّص الأشياء غير الحق ، تعالىٰ ، بالفاعل ، و تشخّص الحقّ ، بنفس ذاته المقدّسة .

و قيل : أنّ تشخّص الأنواع المنتشرة الأفراد ، بالعوارض المشخّصة ، و تشخّص الأنواع المنحصرة فى فرد واحد ، بباطن ذواتها ، و تشخّص الحقّ عين ذاته المقدّسة .

---

١ ـ أى : «بمبحث التشخص» .

و قيل : إنّ تشخّص كلّ شيء غير الحقّ ، تعالى ، بالعوارض المشخّصة ، إلّا أنّها فى العقول لازمة لمهيّاتها ، و تشخّص الحقّ ، تعالىٰ ، بنفس ذاته .

و قيل : أنّ تشخّص كلّ شيء بنحو وجوده الخاصّ ، فلو كان وجوده زائداً على ذاته ، يكون تشخّصه زائدا عليها ، و إن كان عين ذاته ، كالحقّ ، تعالىٰ ، يكون التّشخص أيضاً عين ذاته .

وهذاالقول مرضىّ للمحقّقين ،وهوالحقّ المطابق للبرهان . لأنّ كون التّشخّص بالفاعل ، إن كان المراد به ،أنّ الفاعل معطٍ للوجود الّذى هو سبب التّشخّص ، أولغيره ممّا هو سبب له ، فهذا ليس محلّاً للنّزاع . و إن كان المراد به أن يكون الفاعل ملاك التّشخّص و ما به يحصل التّشخّص ، الّذى هو فى مرتبة تحقّق الشّيء ، فهذا مخالف للبرهان و الوجدان ، لأنّ الفاعل المؤيّس لوجود الشّيء مقدّم عليه ، و ليس فى رتبة وجوده حتّى يكون سبباً لتشخّصه بهذا المعنى .

و أيضاً ، الموجودات الغير المستكفية بالفاعل ، فقطّ ، لا يمكن أن تتشخّص به محضاً ، لاحتياجها فى تشخّصاتها ، كوجوداتها إلى أشياء أخرى ، كما لايخفى . و أيضاً الفاعل الأوّل الحقّ ، تعالى شأنه ، و ما هو من صقعه ، و وجهه الباقى ، بعد فناء كلّ شيء ، مستوى النّسبة مع كلّ شيء ، فلا يمكن أن يكون مابه التّشخّص للمتشخّصات المختلفة .

و أيضاً ، الفاعل مقدّم على الإيجاب ، و هو على الوجوب ، و هو على الإيجاد . و هو على الوجود ، الّذى هو فى مرتبة التّشخّص عندهم . فلو كان تشخّص الشّيء بالفاعل ، يلزم تأخّر الشّيء عن نفسه ، و تقدّمه على نفسه .

و أيضاً ، التّشخّص صفة للمتشخّص و هو قائم بالمهيّة ذهناً بخلاف الفاعل .

و أيضاً ، التّشخّص جزء للفرد عندهم ، بخلاف الفاعل ، و لو جعل التّشخّص النّسبة إلى الفاعل ، فإن كانت إشراقيّة ، فهى عين الوجود ، و إن كانت مقوليّة ، فهى

متاخّرة عن الطّرفين .

وكون التّشخّص بالمادّة أيضاً ، باطل ، لأنّ المادّة قابليّة محضة و مبهمة ذاتاً و وجوداً ، فلايمكن أن تصير موجبة للتّشخّص .

و أيضاً ، الهيولى الأولى مشتركة عندهم للعناصر ، فكيف يصير المشترك علّة للتّشخّص المختصّ بالشّيء المتشخّص ؟ و أيضاً ، المادّة حاملة لقوّة الشّيء ، والتّشخّص موجب لفعليّته ، فكيف يمكن أن تكون معطية له .

و أيضاً ، التّشخّص جزء الفرد و المادّة منشاء انتزاع الجنس ، الّذى هو جزء المهيّة .

و أيضاً ، هى مقدّمة على الوجود الشّخصىّ للاشخاص ، و التّشخّص ليس كذلك .

و جعل عوارض المادّة مشخّصة ، يبطله كونها فى حدّ ذاتها ، من دون وجوداتها كلّيّة مبهمة ، و المبهم غير صالح لإعطاء التّشخّص منفرداً ، أو مجتمعاً مع غيره . و لو جعلت من حيث وجوداتها ، فيرجع الأمر إلى مشخّصيّة الوجود . و وجود الفرد أولىٰ بأن يكون سبباً لتشخّصه من وجودات هذه الأمور ، الّتى هى مباينة مع الشّخص وجوداً عندهم .

و أيضاً ، هذه الأمور أعراض ، فكيف يمكن أن تجعل علّة لتشخّص وجود الجوهر ، مع أنّ الموضوع من جملة مشخّصات العرض . فثبت أنّ المشخّص هو الوجود و أنحائه .

قوله : «**مع عرض عريض**» الخ ٧/١٠١.

و ذلك ، لأنّها لوكانت بحدّ خاصّ منها أمارة للتّشخّص ، يجب أن لا يبقى التّشخّص بتغيّرها ، لأنّ زوالها كاشف عن زوال ما هى أمارة عليه ، و بزواله يزوال التّشخّص قطعاً . و أيضاً ، هى أمارات للتّشخّص ، الّذى هو عين الوجود ، و تابعه [1]

١ - أى : «تابع الوجود» .

فى العرض و المراتب، لعرضه [1] وسعته ودرجاته و مراتبه . وهو [2] فى الأشخاص الجوهريّة، المتحرّكة بالحركة الجوهريّة ، ذوعرض عريض ، وسعة غير محدودة بين طرفى صعودها و نزولها .

١ ـ أى : «لعرض الوجود».

٢ ـ أى : «التشخص».

فِي التَّميّزِ بَيْنَ التَمَيُّزِ وَالتَّشَخُّص وبعض اللّواحِق

قوله : «**و بعض اللّواحق**» الخ ١٥/١٠١.

أى : لواحق التّشخص مثل تقسيمه . ثم اعلم ، أنّ مايتفرّع على كون التّشخّص بالوجود ، كون العالم كشخص واحد حقيقة ، لأنّه ، مع كثرة أطواره ، من مراتب وجود واحدهو ظلّ الله المنبسط على كلّ شيء . و بالجملة : تحقيق التّوحيد الخاصّىّ ، بل أخصّ الخواصّىّ يتوقّف على هذا الأمر ، كما لا يخفى .

قوله : «**فى أمر عامّ**» الخ ٣/١٠٢.

ولو مثل الشّيئيّة و الوجود والوحدة و نحوها ، من الأمور العامّة ، فيشمل الحقّ تعالى ، أيضاً ، و إن كان صدق هذه المفاهيم عليه ، تعالى ، و ظهورها فيه ليس كظهورها فى الممكنات . فلو نظر إلىٰ نفس المفهوم قيل : إنّ الحقّ متميّز عمّا عداه . ولو نظر إلى الحقيقة ، و أنّه لا اشتراك فيها أصلاً ، قيل : إنّه ، تعالىٰ ، لايحتاج إلى مميّز أصلاً ، و لكنّه تعالىٰ مشخّص بنفس ذاته المقدّسة .

تَقْسيمٌ لِلتَّشخُّصِ

قوله : «**تشخّص عيناً بدا**» الخ ٦/١٠٢.

قيل : إنّ هذا التّقسيم مبنيّ على مذهب المشّائين القائلين بوجود المهيّة للعقول و أمّا على مذهب شيخ الإشراقيّين ، القائل بأنّ النّفس و ما فوقها إنّيّات صرفة و وجودات محضة . فالعقول أيضاً متشخّصة بنفس ذاتها ، لكن ، لوكان المراد من هذا نفى الحيثيّة التّعليليّة ، فهو باطل جزماً . و لوكان المراد نفى الحيثيّة التّقييديّة ، كما هو الظّاهر ، فله وجه . إلّا أنّ الأحسن أن يقال : إنّها متشخّصات بباطن ذواتها ، كما أنّ وجوداتها أيضا متقوّمة به . و لكن عبارته ، قدّه ، فى الحاشية حاكية عن وجود المهيّة لها أيضاً ، و قد حقّقنا ، فيما سبق ، معانى المهيّة و مرادهم من نفى المهيّة عنها ، و أنّ نفيها هل يستلزم أن يكون تشخّصاتها بذاتها ، أم لا ، فراجع !

قوله : «**إلى قابل هو الهيولى**» الخ ١٤/١٠٢-١٥ .

أى المادّة مختصّة بكلّ فلك .

قوله : «**لكونه إبداعيّا**» الخ ١٥/١٠٢.

أى إبداعيّا بالمعنى الأعمّ الشّامل للمخترع ، أيضاً .

قوله : «**حتّى يتقرّب القابلان**» الخ ١٧/١٠٢.

المراد بالأوّل الهيولى الأولى و بالثّانى المخصّصات ، أو الهيولى الثّانية . و إنّما جعل المخصّصات مأخوذة فى ناحية قابليّة القابل ، لأنّها علل إعداديّة لا إيجاديّة ، و لأنّها ، من جهة كونها مخصّصة للقبول ، تكون من ناحية القابل ، لأنّ الشّيء لا يفعل مالايناسبه . و لأنّها ، مُهيّئة للوجود ، و هو لا يتقوّم إلّا بالفاعل فقط . فالعلّة

المُهَيِّئَة له معتبرة فى ناحية القابل ، لا الفاعل ، فتدبّر !

قوله : «**حتّى يتقرّب القابلان بنسكهما**» الخ ١٧/١٠٢.

إشارة إلى أنّ تلك الحركات ، للمتحرّكات الوجوديّة ، عبادات ذاتيّة ، و نسك قربيّة ، وتسبيحات و تحميدات وجوديّة ، كما قال ، تقدّست أسمائه : «إن من شيء إلّا يسبّح بحمده»[1] الآية . و قال بعضهم صلّت السماء بدورانها .

قوله : «**و موهبة بعد موهبة**» الخ ١/١٠٣.

إشارة إلى أنّ أفعال الله ، تعالى ، غير معلّلة بالأغراض ، و إفادته للوجود جود محض وهبة صرفة ، و لا يستحقّ شيء عليه ، تعالى ، أمراً بالاستحقاق الحقيقيّ .

قوله : «**و إن تَعدّوا نعمةَ اللهِ لا تُحصُوها**»[2] الخ ١/١٠٣.

إشارة إلى عدم تناهى حدود الحركات و المتحرّكات ، وكذا مراتب الصّور و الفعليّات المفاضة عليها ، فتدبّر !

قوله : «**فكالمواليد**» الخ ١/١٠٣ :

من باب المثال ، إذ حكم كلّ ما كان مثلها مثله .

قوله : «**فالنّوع لا محة منتشر**» ٢/١٠٣.

لأنّ مراتب التّشخّص الواحد غير مكثّرة للفرد و التّشخّصات المنتشرة موجبة لتكثّر الأفراد أيضاً .

قوله : «**و ليس كلّىّ مع الجزئىّ**» الخ ٢/١٠٣.

وذلك لأنّ الإدراك لو كان من مقولة الإضافة ، فهى تختلف باختلاف الطّرفين ولا تختلف بذاتها . و إن كان من مقولة الكيف ، فلزوم الاختلاف باختلاف المدرك ضرورىّ .

---

١ ـ الاسراء (١٧) ، ٤٤.

٢ ـ ابراهيم (١٤) ، ٣٤.

وكذا إن كان من مقولة الانفعال ، كما لا يخفى[1] و لو جعل خارجاً عن المقولات ، فالوجود يتكثّر نوع تكثّر بتكثّر المهيّات .

قوله : «**و أنت لا تحتاج**» الخ ۴/۱۰۳.

قد ذكرنا فى الوجود الذّهنىّ ما يتعلق بالمقام ، فراجع !

فِی الوَحْدَةِ والکَثْرَةِ

قوله : «**فی الوحدة و الکثرة**» الخ ۱۰۳/۵.

أقول : هذا المبحث أیضاً من أهمّ مباحث الفلسفة الأولی : و هی بمنزلة مبحث الولایات فی باب السّلوك العملیّ . والمراد من المساوقة هنا ماقیل فی التّشخّص، والمخالف فی ذلك رئیس الحکماء علی مایترائی من ظاهر کلامه . و قد أورد علیه صدر المتألّهین بما لامزید علیه .

قوله : «**و سرّ أعرفیّة الأعمّ**» الخ ۱۰۳/۸ .

أقول : والسّر الآخر هو أنّ قیود الأعمّ أقلّ ، وکلّما کان القیود أکثر صار الإدراك أصعب .

و إن قلت أعمیّة الأعمّ بحسب المفهوم [1] ، و أعمیّة النّفس بحسب الوجود .

قلت : المفهوم آیة الوجود ، و المجاز قنطرة الحقیقة ، و الظّاهر عنوان الباطن . و بالجملة : لمّا کانت المفاهیم مأخوذة عن الوجود ، و أنّ کلّ هویّة وجودیّة مصداق للمعانی الکلّیّة ، المسمّاة باصطلاح الحکماء بالمهیّة ، و بعرف العرفاء بالعین الثّابت ، و تلك المفاهیم حکایات و ما بها ینظر إلیها ، و متّحدة معها [2] اتّحاد الّلا متحصّل مع المتحصّل ، وفانیة فیها ، و حکم أحد المتّحدَین یسری إلی الآخر ، و الفانی أیضاً محکوم بحکم المفنیّ فیه ، فلذلك یسری أحکام الوجودات السّعیّة ، من الوحدة و السّعة و

---

۱ ـ و لذا کانت الموجودات العامة أقدم علی الخاصه فی القوس النزولی وکان شرط جریان امکان الاشرف کون الممکن من الموجودات النورانیة بخلاف الاخس ، منه ره.

۲ ـ أی : «و ما بها ینظر الی کل هویة ، و متحدة مع کل هویة».

الإحاطة ، إلى حكاياتها و آياتها .

فإن قلت : العموم المفهومىّ مرجعه إلى إبهام المهيّة ، و عدم تحصّلها و عرائها عن الفعليّة فى حدّ ذاتها ، وعموم الوجود مرجعه إلى فرط الفعليّة و التّحصّل ، فكيف يحصل التّجانس والسّنخيّة بينهما ، حتّى يصير العموم المفهومىّ سبباً لسهولة الإدراك والأعرفيّة من جهة السّنخية مع المدرَك .

قلت : قد تقرّر فى مقارّه أنّ إدراك الكلّيّات المفهوميّة ، إنّما يتحقّق بعروج النّفس إلى عالم الأرباب و الأنواع ، و مشاهدتها ذواتاً نوريّة مجرّدة مرسلة ، عن بُعد فالمدرَك بالحقيقة هذه الصّور الوجوديّة ، الّتى هى فعليّات صرفة و وجودات محضة [1] بل المدرَك بالحقيقة ، بناء على اتّحاد العاقل بالمعقول ، ذات المدرِك و حقيقته الإطلاقيّة الواسعة ، من جهة إحاطتها بالوجودات المقيّدة ، و من حيث جامعيّتها فى ذاتها لنظام الوجود وصور ما فى الكون . وعلى تقدير أن يكون المشهود و المدرَك نفس المفاهيم المبهمة الكلّيّة ، كما يقوله أكثر حكماء المشّاء ، و العموم المفهومىّ أيضاً موجب لحصول السّنخيّة لما أشرنا إليه من أنّ العموم مرجعه مطلقاً إلى الإحاطة و الاستيعاب ، لكن الاستيعاب إذا تحقّق فى المفهوم ، يصير مرجعه إلى الإبهام لخصوصيّة الموطن و المجلى ، لا الاختلاف فى الحقيقة . و ببيان آخر الكلّيّة المفهوميّة ، و إن كانت مرجعها إلى الإبهام ، إلّا أنّها آية السّعة و الإحاطة فى المحكىّ بها عنه ، فيحصل السّنخيّة بينها و بين المدرك المحيط الواسع من هذه الجهة ، فتدبّر !

و السّر الآخر لأعرفيّة الأعم تقدّمه فى الوجود الخارجىّ و الذّهنىّ على الأخصّ إذا كان جزء له ، و بالجملة تقدّمه بالتّجوهر والمهيّة على الأخصّ . والسرّ الآخر أقربيّة الأعمّ بالنّسبة إلى الموجودات المرسلة الكلّيّة ، الّتى هى باطن ذات المدرك . والسّرّ الآخر لأعرفيّة الأعم ، مسبوقيّة الأخصّ به من جهة أنّ كلّ تعيّن مسبوق بالّلا تعيّن ، و

١ - ولذا قالت العرفاء : ان الافراد تابعة للكليات ، لا أن الكلى تابع لها . فان مرادهم من الكلى فيما قالوا ، هذه الحقايق المرسلة ، منه ره .

بالجملة من جهة تقدّمه بالطّبع على الأخصّ .

قوله ، «**وكثرة عند الخيال**» الخ ۱۲/۱۰۳.

أقول وجه ذلك أيضاً : من جهة سنخيّة الكثرة مع نشأة الخيال ، الّذى موطنه موطن التّفصيل و التّفريق ، و من ثمّ عدّ من عالم الذّرّ عند أهل العرفان .

و من جهة أنّ مدركاته الصّور المقدّرة المشكّلة ، أوالمعانى المضافة إليها عندتسخير الوهم إيّاه :

و من جهة أنّه أوّل منازل نزول المفاهيم العامّة عن سماء الإطلاق و الوحدة إلى أرض التّقييد و الكثرة ، و أنّه موطن تكثّرالواحد ، كما أنّ العقل موطن توحيد الكثير فتدبّر !

فی تَقسیمِ الوَحدة

قوله : « وبعبارة أخرى » الخ ١٧/١٠٣ .

الفرق بين التّعبيرَين : ظهور الثّانى فيما كان صحّة السّلب فيه ظاهرة من أقسام الواسطة فى العروض و الأوّل أعمّ منه ؛ و أنّه تصير النّسبة بينها و بين الواسطة فى الثّبوت التّباين ، بخلاف الاوّل كما قد مرّ شرحه .

قوله : « هى حقّ الوحدة » الخ ٣/١٠٤ .

قد مرّ أنّ المصداق الحقيقىّ لكلّ مفهوم ، ما لايحتاج فى اتّصاقه به إلى حيثيّة تقييديّة ولا تعليليّة ، بل لايحتاج إلى حيثيّة أصلاً ومثل هذا المصداق هو أحقّ مصاديقه فى صدقه عليها . و لمّا كانت الوحدة الصّرفة غير محتاجة فى انتزاع مفهوم الوحدة عنها إلى حيثيّة أصلاً كانت حقّ الوحدة ، وأيضاً قد مرّ سابقاً أنّ حقّ كلّ شىء مالايداخله غير ما كان من سنخ حقيقة ذلك الشّىء ، و يكون واجداً لجميع كمالاته و مراتبه وشؤونه و أغصانه و فنونه ، و من المعلوم أنّ الوحدة الصّرفة الوجوديّة ، بالنّسبة إلى الباقى من أقسام الوحدة ، كذلك ، و بالجملة ، لمّا كانت ممّا لاسبيل للبطلان والكثرة إليه ، وأنّها متّصفة بها دائماً و بها نيل كلّ ذى وحدة وحدته سمّى[1] بحقّ الوحدة .

قوله : « كالحقّ الواحد » الخ ٣/١٠٤ .

فى الإتيان بالكاف التّمثيليّة ، إشارة إلى أنّ الوحدة الحقّة تصدق على غير الحقّ ، تعالى أيضاً لكن بالظّليّة والفيئيّة له ، تقدّست أسمائه . و ذلك ، مثل العقول والنّفوس الّتى لامهيّة لها عند الإشراقيّة « بلا مهيّة » الحقّ تعالى ، و من جهة كونها أضلال بحتة

١- « سميت » ، خ ل .

و أفياء صرفة لوجوده ، تعالى .

قوله : « إمّا واحد بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة » الخ ۱۰۴/۴-۵ :

إن قلت : الواحد بالعموم بهذا المعنى يشمل الوحدة الحقّة أيضاً ، فكيف خصّه بالقسم الأوّل أى الوحدة الغير الحقّة ، وأيضاً عدّ نفس مفهوم الوحدة ، من أقسام الوحدة الغير الحقّة والواحد بالخصوص غير صحيح ، إذ ليس مفهومه[1] غير نفس الوحدة ، وليست الذّات مأخوذة فيه ، و هو مفهوم كلّى عامّ من قبيل الواحد بالعموم ، لا الواحد بالخصوص.

قلت : مراده بالواحد بالعموم ما كان منحلّاً إلى الذّات و الصّفة عقلاً مع سعته و إحاطته و انبساط نوره وجوداً ، و هو بهذا المعنى لايشمل الوحدة الحقّة الأصليّة ، بل الظّليّة أيضاً ، فكيف بالأصليّة ؟ فإنّ تلك الوحدة الحقّة التّامّة ، و إن كانت أصل الوحدات[2] و مبدء الوجودات ، إلّا أنّها لايمكن أن تنحلّ إلى الذّات والصّفة ، وسعتها و إحاطتها بالكثرات ليست من سنخ إحاطة سائر أقسام الواحد بالعموم ، مع أنّه يمكن أن يكون هذا التّقسيم على مذاق القائلين بأنّ حقيقة الحقّ ، تعالى ، هو الوجود بشرط لا ، و أنّ الإحاطة والسّعة صفة نوره الفعلى ، و انحصار نفى المهيّة بوجوده ، تعالى شأنه .

و جعل نفس المفهوم من أقسام الواحد بالخصوص ، و الوحدة الغير الحقّة ، من جهة أنّ المراد من الوحدة الحقّة ، ما تكون نفس الوحدة العينيّة ، و مفهوم الواحد ليس كذلك ، لأنّ كلّ مفهوم ، من حيث هو ليس إلّا هو . وكذا المراد من الواحد بالعموم ، ما يكون موضوع الوحدة فيه ، المعنى العامّ الشّامل ، و معلوم أنّ الوحدة ، الّتى هى مبدء الأعداد ، من جهة ما هو مبدء لها ، و من حيث ذاتها ، ليست كذلك ، وإن كان نفس مفهوم الوحدة والواحد ، بما هو كذلك ، من أقسام الواحد بالعموم . و بعبارة أخرى : المعدود من أقسام الواحد بالخصوص مفهوم الواحد ، لامفهوم الوحدة ، من حيث تقابلها مع الكثرة ، أولا من حيث تقابلها المذكور ، و أيضاً المراد من الواحد بالعموم ، ما كان

۱- « مفهومها » ، خ ل .

۲- وهى وحدة محيطة بكل شيء ، منبسطة النور فى كل ذرة وفيىء ، منه ره .

موضوع الوحدة و معروضها فيه ، أمراً عاماً ، وهذا لا يصدق على مبدء الأعداد ، كما لايخفى ، فتدبّر !

قوله : « فالذّات » الخ ١٥/١٠٤ .

إن قلت : قد ثبت فى مقرّ الحكمة : أنّ مداليل المشتقّات أمور بسيطة ، و أنّ الذّات غير مأخوذة فيها ، فكيف ذهب المصنّف هنا إلى أخذ الذّات فى مفهوم الواحد ؟

قلت : لامنافاة بين الأمرين ، لأنّ المراد من الأوّل أنّ مدلول المشتقّ مفهوم يمكن أن يصدق على البسيط والمركّب . و أنّه ليس بشرط شيء ، وغير مأخوذ ، بحيث لايمكن أن يصدّق على البسائط . و هذا ممّا لا ينافى أن يكون بعض مصاديقه ممّا يكون منحلّاً إلى الذّات والصّفة ، و إلى شيء يتّصف بمبدء الاشتقاق ، كما لا يخفى .

قوله : « كحقيقة الوجود لابشرط » الخ ٣/١٠٥ .

يمكن أن يكون المراد منها النّفَس الرّحمانىّ ، و الفيض المنبسط ، أى اللّابشرط القسمىّ ، والموجود المطلق ، المقيّد بالعموم والإطلاق الانبساطى ، بقرينة جعلها من أقسام الوحدة الغير الحقّة . فيكون المراد من الحقّة الحقّة الأصليّة ، و يكون قوله : « والوجود المنبسط » عطف تفسير لقوله : « و حقيقة الوجود » الخ .

ويمكن أن يكون التّمثيل أعمّ من الممثّل ، ويكون المراد من اللّا بشرط القسمىّ ، و المقسمىّ ، أعمّ من الاحاطىّ السّرياني الانبساطىّ ، و من الإحاطىّ المحض . أو يكون التّمثيل على مذاق المشهور ، فتدبّر !

قوله : « للإشارة إلى عدم الفرق » الخ ٦/١٠٥ .

أقول : أيضاً مبنىّ على بساطة مفهوم المشتقّات ، كما لايخفى .

قوله : « لايقبل القسمة » الخ ١٤/١٠٥ .

أى القسمة الوهميّة والفكيّة ، وبالجملة القسمة المقداريّة . أمّا القسمة إلى الأجزاء العقليّة ، من الأجناس والفصول ، أو المهيّة والوجود ، فليس بمسلّم عدمها فيها عند الجميع .

قوله : « يقبل أن يقتسما » الخ ١٦/١٠٥ .

أى قبولاً ، يجتمع القابل مع المقبول .

قوله : « **وليست هى مرادة** » الخ ٥/١٠٦ ،

أى ، القسمة الفكّيّة .

قوله : « **و واسطة فى العروض** » الخ ٦/١٠٦ .

أى ، لعروض الواحد بالنّوع ، لا الوحدة النوعيّة ، و قس عليه . قوله: «وكذا الحيوان » الخ .

قوله : « **فالوحدة للإنسان** » الخ ٩/١٠٦-١٠ :

أى ، الوحدة النوعيّة .

قوله : « **والواحد بالعرض** » الخ ١٦/١٠٦ .

فإنّ المراد بالأوّل ما يكون عرضيّاً فى باب البرهان ، ومن الثّانى مايكون عرضيّاً فى باب إيساغوجى .

قوله : «**تجانس**» الخ ١١/١٠٦ .

مثال التّجانس : الفرس والبقر والإنسان ، من كونها واحدة فى الحيوانيّة . ومثال التّماثل : زيد وعمرو و بكر ، من جهة كونهم واحداً فى الإنسانيّة . و مثال التّساوى : الخطوط والسّطوح المتساوية فى المقدار . ومثال التّشابه : الأمور المتشابهة فى اللّون ، السّواد والبياض ، أو الحرارة والبرودة و نحوها . و مثال التّناسب : الأمور الواحدة فى الإضافة ، والنّسبة ، مثل زيد و عمرو ، الواحدَين فى الأخوّة لبكر مثلاً . و مثال التّوازى : الخطوط المتساوية فى الموازات ، أو المسامتة مع خطّ واحد .

قوله : « **التّى هى من العوارض الذّاتيّة** » الخ ١٧/١٠٦-١/١٠٧ .

أقول : و من هنا رجع الخيريّة و الاتّحاد والتّسانخ إلى الوجود ، الّذى هو عين الوحدة ، والشّرّ والتّناكر والتّباين إلى المهيّة ، الّتى هى منبع البَينونة العزليّة ، و مبدء الشّرور والأعدام والنّقائص . وصار وجود الواجب ، الّذى هو عين الوحدة الحقّة الحقيقيّة الصّرفة ، بنوره السّارى ، و فيضه الجارى فى الذّرارى ، عين كلّ وجود و مبدء كلّ

خير وجود . و قيل : عرفت الله بجمعه بين الأضداد ، و بالفارسيّة :

غيرتش غير در جهان نگذاشت زين سبب عين جمله أشيا شد

ولكن لمّا سبقت رحمته غضبه ، كان مآل الكلّ إلى الوحدة و الرّحمة ، و اضمحلّ حكم المهيّات ، و تلاشت قوالب الأعدام والأباطيل ، وصارت ذاهبة زاهقة .

قوله : « **قلت أوّلاً** » الخ ٦/١٠٧ .

أقول : القول الفاصل ، والجواب القاطع القامع لعرق الشبهة وسلطان الوهم : أنّ مرجع جميع أنحاء الوحدة هو الاتّحاد فى الوجود ، حتّى الحمل الأوّلىّ الذّاتىّ ، لأنّ المهيّات والمفاهيم ، وجودات خاصّة علميّة ، كما مرّ وجهه تفصيلاً ، فراجع .

فی تَقاسیمِ الحَمل

قوله : «**لاوجوداً فقط**» الخ ١٢/١٠٧ .

إشارة إلى أنّ الإتّحاد فی المفهوم ملازم للاتّحاد فی الوجود ، بخلاف العکس .

فإنّ الشّیئین اللّذین یحمل أحدهما علی الآخر بالحمل الأوّلیّ ، متّحدان وجوداً أیضاً ، بخلاف المحمولین بالحمل الشّایع الصّناعی . وهذا مع ما سبقه[1] ، من رجوع جهة الوحدة إلی الوجود ، من أدّل الدّلائل علی أصالته و اعتباریّة مقابله .

قوله : «**کمغایرة الإجمال والتّفصیل**» الخ ١٣/١٠٧ .

أقول : الإجمال والتّفصیل المفهومیّ آیة الرّتق والفتق الوجودیّ ، والجمع و الفرق الصّعودیّ والنّزولیّ .

قوله : «**کملاحظة**» الخ ١٤/١٠٧ .

أقول : و بالحقیقة مرجع الحمل إلی قضیّة سلبیّة ، بأنّ الشّیء لیس بفاقد لنفسه ، أو إلی محمول مغایر للموضوع ، مثل قولک الإنسان غیرمباین لذاته . والفرق بین الأمرین ، أنّ الأوّل یمکن أن یکون فی قبال القول بتجویز اتّحاد المتباینین ، أو القول بأنّ المهیّة ، من حیث هی ، متّصفة بالموجودیّة ، کما هو لازم القول بغناء المهیّات عن الجاعل ، فتدبّر ! والثّانی فی قبال القائلین بکونها مجعولة بالجعل التّرکیبیّ بالذّات . وهذا المطلب من المطالب الکثیرة النّفع ، من جهة ابتناء نفی استناد الشّرور والأعدام إلی الحقّ ، تعالی ، بالذّات ، علیه ، علی مسلک المشّائین ، فتأمّل .

١- أی : «مع ما سبق هذا» .

قوله : « **و إن ليس وجد** » الخ ١/١٠٨

أى ، خارجاً و فى نفس الأمر .

قوله : « **لكونه أولىّ الصّدق** » الخ ٣/١٠٨ .

و ذلك ، لجريانه بين الشّىء ونفسه وذاته و ذاتيّاته ، وكون وجدان الشّىء لنفسه وحده بديهيّاً ، و سلب غيره عن ذاته أولىّ الصّدق ، وإثباته لها أولى الكذب ، لبداهة أنّ الشّىء ليس غيره ، و أنّه هو .

قوله : « **فأين أحدهما من الآخر** » الخ ٦/١٠٨ .

أى : أمّا بحسب المفهوم ، فلا يصدق عليهما أنّهما متّحدان ، بل يصدق فى حقّهما أين أحدهما من الآخر ، أو لسانهما أين أحدهما من الآخر ، لا الهوهويّة ، أو المعنى . و أمّا مفهوماً و ذاتاً ، فهما متباينان ، ولا يمكن اتّحاد أحدهما مع الآخر .

قوله : « **و وجه التّسمية ظاهر** » الخ ٦/١٠٨ .

و ذلك ، لأنّه الشّايع فى العلوم و الصّناعات ، من جهة أنّ بحثها عن العوارض الذّاتية لموضوعاتها . و معلوم أنّ حمل العارض على المعروض من هذا القبيل ، و ظهر من هذا ، و قوله : « لاوجوداً فقطّ » ، أنّ النّسبة بين الحملين التّباين .

قوله : « **و ذلك أى حمل المواطاة** » الخ ٨/١٠٨-٩ :

أقول : حمل المواطاة مأخوذة من واطأه ، أى وافقه . و يقال ، فى الاصطلاح ، على المحمول الّذى لايحتاج فى حمله على الموضوع إلى اشتقاق مفهوم منه ؛ أو وساطة كلمة « ذو » . أو ما هو بمعناها ، و يحمل عليه من غير احتياج إلى ذلك . و هذا كحمل المفاهيم الجامدة ، أو المشتقّة بعد اشتقاقها من المبادى ، أو المفاهيم اللّابشرطيّة ، أو المأخوذة مع مايصحّح حملها على الموضوعات ، مثل الحيوان والجسم و الجوهر والنّاطق ، أو الـ« ذونطق » على الإنسان . و من الثّانى ما يحتاج فى حمله إلى ذلك ، مثل حمل مبادى المشتقّات المحمولة ، مثل النّطق والنّموّ والتّحجّر و نحوها عليه ، و على الماء مثلاً .

وظهر من هذا أنّ حمل المشتقّات ، وما يتلو كلمة ذو و ما فى معناها ، على الموضوعات ،

من قبيل حمل المواطاة . و ذلك ، لعدم احتياجها فى حملها إلى الاشتقاق و وساطة ذو و ما فى معناها ، و حمل المبادى عليها[1] من قبيل الحمل بالاشتقاق .

و إنّما سمّى الأوّل بالمواطاة ، لتوافق المحمول بتمامه مع الموضوع ، من دون احتياجه إلى شىء فى حمله أصلاً . و سمّى الآخر بالاشتقاق ، لاحتياجه غالباً إلى اشتقاق مفهوم آخر منه و عدم جواز حمله بدون ذلك . و يسمّى أيضاً « ذوهو » ، نظراً إلى وساطة كلمة ذو فى حمله أحياناً . و بالجملة : سمّى بالاسمين ، لأنّ مصحّح حمله أحد الأمرين . و فيه إشارة إلى أنّ المحمول بالحقيقة ، هو المبدء ، و أنّ وساطة الاشتقاق ، أو كلمة ذو . لتصحيح الحمل ، و تحقّق اللابشرطيّة ، الّتى هى معيار الحمل . و أنّ الفرق بين المبدء والمشتقّ والعرض والعرضىّ ، باللابشرطيّة و بشرط اللائيّة . وأنّ النّسبة بين الحملين بالتّباين أيضاً ، و أنّ النّسبه بين الحمل بالمواطاة ، والأوّلىّ الذّاتىّ ، بالعموم والخصوص المطلق ، و بينه و بين الشّايع الصّناعىّ ، بالعموم والخصوص من وجه ، و بين الحمل بالاشتقاق ، و « ذو هو » مع الأوّلىّ ، التّباين ، و بينه و بين الشّايع ، العموم و الخصوص المطلق .

قوله : « تقسيم آخر » الخ ١٠/١٠٨ .

وجه عدّ هذا تقسيماً آخر للحمل ظاهر . فإنّ مرجعه إلى صدق المحمول على الأفراد المحقّقة ، أو المقدّرة للموضوع . وكذا التّقسيم إلى البسيطة و المركّبة ، من جهة أنّ مرجع الأولى إلى حمل المحمول الخاصّ ، الّذى هو الوجود على الموضوع ، و مرجع الثّانية أيضاً إلى حمل محمول ليس بوجود الشّىء عليه . و وجه عدّه من أقسام الهليّة ، من جهة أنّه يسئل عن كلّ واحد من القسمين بهل ، مثل أنّه يقال هل الإنسان موجود ، و هل هو ضاحك ، أو هل شريك البارى ممتنع إلى غير ذلك .

قوله : « كلّ ما لو تقرّر صدق عليه » الخ ٣/١٠٩ .

إن قلت : معنى تقرّر الشّىء تحقّقه عيناً . فلو تحقّق شىء فكيف يمكن أن يصدق عليه المعدوم مطلقاً ، أو شريك البارى . فإنّ الأوّل بل الثّانى أيضاً فى حكم اجتماع

١- أى : « على الموضوعات » .

النقيضين ، إذ مع فرض تحقّقه يكون من أفراد الموجود و مخلوق البارى ، لا من أفراد المعدوم المطلق ، و شريك البارى . فلا يكون محموله حينئذ ، إلّا أنّه يخبر عنه ، أو أنّه ممكن و نحو ذلك .

قلت: معنى ما أفاده ليس أنّه ، لوقدّر تحقّق شيء فى الخارج ، و يكون مصداقاً لواحد من المفهومين فى نفس الأمر مع تحقّقه الخارجىّ ، فهوكذا . بل المراد أنّه لوقدّر لهذين المفهومين أفراد محقّقة فى موطن التّقدير والفرض . فهى محكومة بكذا ، فتأمّل ! أو المعنى : كلّما تقرّر و صدق عليه كذا ، بالفرض الممتنع المُحال ، فهوكذا ، ولاضير فى ذلك . لأنّ اجتماع الوجود مع العدم ، بحسب الفرض ، ممكن ، ولوكان المفروض محالاً واقعاً . ولو جعل الفرض مُحالاً أيضاً ، فلا ضير فيه أصلاً . لأنّ المقصود عليه ، أنّه ، لو قدّرنا أنّه ، يمكن هذا الفرض و تحقّق بحسبه الأفراد والمصاديق لكذا ، كان كذا . و يمكن أن يجاب عنه بمثل ما أجيب عن شبهة المجهول المطلق ، و يقال : إنّ الحمل والإثبات ، المتفرّع على الثّبوت ، من جهة تقدير الوجود ، و كون الثّابت الامتناع من جهة أنّ المفروض فرد المعدوم .

إن قلت : قد أجيب بأنّ الموضوع ما هو ، بالحمل الأوّلىّ ، معدوم مطلقاً ، أو شريك البارى ، وكونه كذلك ، إنّما هو بحسب الواقع ونفس الأمر ، فأىّ حاجة إلى الفرض والتّقدير ؟

قلت: الاحتياج إليه من جهة أنّ المعتبر فى جانب الموضوع هو الأفراد والمصاديق ، وهى غير متحقّقة لهذه المفاهيم ، واقعاً ، فيحتاج إلى تقديرها فرضاً ، ليصدق الحكم و القضيّة واقعاً ، من جهة أنّ صدق الشّرطيّة غير متوقّف على صدق الطّرفين ، فتدبّر !

قوله : « و هذا طريقة صدر المتألّهين » الخ ١٣/١٠٩ .

قد سبقه فى ذلك بعض آخر ، لكن لمّا كان من القائلين بأصالة المهيّة ، ولايتمشّى هذا الجواب على أصالتها ، خصّه ، قدّه ، بذلك .

قوله : « و ربّما بُدِّلَ » الخ ١٤/١٠٩-١٥ .

هذا الجواب ليس بجواب حقيقةً عن الإشكال ، بل إنكار للقاعدة و تبديل لها بقاعدة أخرى ، مع قضاء ضرورة العقل بالأوّلىّ ، حيث أنّه لو ثبت المثبت له بالثّابت لم يكن المثبت له بالحقيقة ، فتبصّر !

قوله : « **مع أنّ الأحكام العقليّة** » الخ ٢/١١٠ .

إشارة إلى بطلان هذا القول .

قوله : « **بل مناط** » الخ ٦/١١٠ .

إن قلت : الحكم باتّحاد مفهوم الموجود مع المهيّة ، أيضاً ، حكم بثبوت شيء لشيء .

قلت : ليس الأمر عنده كذلك ، بل حكم بفناء شيء واندكاكه فى شيء آخر .

و معلوم أنّ مثل ذلك الشّيء ، بالنّسبة إلى الآخر ، ليس بشيء .

قوله : « **ولكن أين البيّضاء** » الخ ١٤/١١٠ .

إشارة إلى بطلان هذه الطريقة ، و وجهه ما أشار إليه فى الحاشية . مع أنّ الأدلّه ، الدّالة على أصالة الوجود واعتباريّة المهيّة ، كافية فى إبطالها ، فتبصّر !

فِى التَّقابُلِ وأقسامِهِ

قوله : « **قد كان من غيريّة تقابل** » الخ ١٦/١١٠ :

عدّ التّقابل من أقسام الغيريّة واضح الوجه، حيث أنّ التّقابل لايجتمع مع الاتّحاد والهوهويّة . و هيهنا نكتة يجب أن ينبّه عليها و هو[1] أنّ التّقابل و التّناكر بين المتقابلات والمتناكرات ، إنّما هو بحسب الوجود الخارجيّ دون الوجود الذّهنيّ ، حيث أنّه[2] مجمع الأضداد ، و موطن المتقابلات والأنداد ، كما مرّ شرحه فى الوجود الذّهنيّ ، فراجع !

١- « وهى » ، خ ل .

٢- اى : « حيث أن الوجود الذهنى » .

فى العِلَّةِ وَالمَعْلولِ

قوله : « **الفريدة السّابعة** » الخ ١٥/١١٢ .

هذه الفريدة بمنزلة باب النّهايات فى السّفر الأوّل ، من الأسفار الأربعة للسّالكين إلى الله ، تعالى . و هو من أهمّ مباحث هذا الفنّ ، من جهة ابتناء غالب مباحث الفنّ الرّبوبىّ عليه .

قوله : « **فى التّعريف** » الخ ١٥/١١٢ .

مراده من التّعريف التّعريف الاسمىّ، حيث أنّ مفهوم العلّة والمعلول من المفاهيم، الّتى ترتسم فى النّفس ارتساماً أوّليّاً ، ولاتحتاج إلى التّعريف الحقيقىّ . فماأورد على تعريف مطلق العلّة والمعلول و أقسامهما فى كتب القوم ليس فى محلّه .

قوله : « **صدوراً** » الخ ١٦/١١٢.

إشارة إلى العلّة الفاعليّة والغائيّة ، وقوله : « قواماً » إشارة إلى المادّيّة والصّوريّة.

قوله : « **الضّمير** » الخ ١٧/١١٢ .

أى : تذكير الضّمير باعتبار أنّ المرجع ليس لفظة العلّة ، بل كلمة الموصول الّذى يجوز تذكير الضّمير ، الرّاجع إليه باعتبار لفظه .

قوله : « **التّمامى** » الخ ٤/١١٣ .

أى : علّة الوجود اثنتان : إحدٰيهما العلّة الفاعليّة ، والأخرى الغائيّة ، الّتى تسمّى بالتّماميّة من جهة أنّ تمام الفعل و كماله بها .

قوله : « **للتّنويع** » ٦/١١٣ .

أى : لا للتّرديد والإبهام .

قوله : « **والثّانى إمّا أن يلائم** » الخ ٩/١١٣ .

فالفاعل بالطّبع ، له قيدان : أحدهما عدم العلم ، والثّانى ملائمة الفعل لذات الفاعل. والأمر الثّانى حاصل لكلّ فاعل ، سوى الفاعل بالقسر مطلقاً ، والفاعل بالجبر غالباً : «قل كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِه »[1].

قوله : « **إجمالاً لا غير** » الخ ١٢/١١٣ .

هذا العلم الإجمالىّ غير الإجمالىّ فى عين الكشف التّفصيلىّ ، و إن اشتركا فى أنّ الإجمال المذكور فيهما بمعنى البساطة الوجوديّة ، لا الإبهام والاندماج المفهومىّ .

قوله : « **فامّا يقرن علمه بالدّاعى الزّائد** » الخ ١٣/١١٣ .

سواء رجع إلى الفاعل أو إلى غيره ، كما زعمه المتكلّمون ، من أنّ الحقّ فاعل بالقصد ، وله داعٍ زائد فى فعله ، لكنّه لا يرجع إلى ذاته ، بل إلى غيره من معاليله . و المراد من الدّاعى الزّائد فى مقابل الدّاعى ، الّذى يكون عين ذات الفاعل ، كما سيجيء شرحه . و قيل : إنّ الدّاعى لا يكون إلّا زائداً ، و فيه تأمّلٌ :

قوله : « **بل يكون نفس العلم** » الخ ١٤/١١٣ .

و هذا بخلاف الفاعل بالقصد ، فإنّه بدون الدّاعى لايصير فاعلاً للفعل. فالفاعل فيه بالحقيقة ، الدّاعى لانفس الفاعل .

قوله : « **بالفعل زائداً** » الخ ١٥/١١٣ .

قيّده به ، لأنّ علم الحقّ بالصّور الحاصلة فى ذاته ، تعالى ، عندهم حاصل من العلم بذاته ، الّذى هو عين ذاته .

قوله : « **مصاحب إرادة** » الخ ٩/١١٤ .

أى : أعمّ من أن تكون الإرادة عين الذّات ، أو زائدة عليها ، ولكن مع زيادة الدّاعى .

١- الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

قوله : « **بالرّضا قصد** » الخ ٤/١١٤ .

التّسمية بالرّضا ، من جهة أنّ العلم عين الفعل ، الّذى هو عين رضا ، الفاعل به ، من باب « من أحبّ شيئاً فقد أحبّ آثاره » ، وكون « أثر الشّىء مرضىّ ذاته » .

قوله : « **منشاء** » الخ ١٢/١١٤ .

أى : لا تبعاً له فى الظّهور ، و إن كان تابعاً له فى الأحكام ، كما سيجىء شرحه . و بالجملة : ليس كعلومنا المنتزعة عن الأشياء المتأخّرة عنها .

قوله : « **عناية قمن** » الخ ١٢/١١٤ .

إنّما سمّى ذلك العلم بالعناية ، لأنّها بمعنى الرّحمة والتّوجّه . و لمّا كان الفاعل بهذا النّحو من الفاعليّة ، لا داعى زائداً له فى فعله ، بل نفس علمه بصلاح الفعل منشاء لإيجاد المعلول ، فكان إيجاده بمحض العناية والشّفقة بالمعاليل .

قوله : « **فسم تجليّاً** » الخ ١٣/١١٤ .

وجه التّسمية بذلك ، أنّ منشاء صدور الفعل عن ذاك الفاعل ، كونه متجلّياً فى ذاته على ذاته ، وظاهراً بذاته على ذاته . و بالجملة : ظهوره بذاته على ذاته ، مبدء ظهوره بصور أسمائه و صفاته علماً و عيناً ، فهو متجلّ فى كلّ شىء بصريح[1] تجلّيه فى ذاته .

قوله : « **إلّا أنّه زائد** » الخ ٣/١١٥.

أى : بما هو معلوم ، لا بما هو علم ، فإنّه من هذه الجهة عين الذّات ، فلا يردّ أنّ هذا قولٌ بزيادة صفاته ، تعالى ، على ذاته ، و مؤيّد لما ذهب إليه الأشاعرة ، من القول بالقدماء الثّمانية ، و دافع للتّشنيع عليهم عنهم .

قوله : « **إرادة طبع** » الخ ٤/١١٥ .

لا اختصاص لهذا بالنّفس ، بل يجرى فى العقول الكلّيّة ، والنّفوس المرسلة الفلكيّة ، بل كلٌّ لايكون إلّا بالآلات .

١- من الصرح بمعنى الخالص من كل شىء .

فِي أَنَّ جَميعَ أَصنافِ الفَاعِلِ الثَّمانيةِ مُتَحقِّقَةٌ في النَّفسِ الإنسانيّة

قوله : « **وهي فعلتها** » الخ ١٢/١١٦ .

الواو حاليّة ، يعني والحال أنّ النّفس فعلت تلك القوى ، واستعملتها ، من حيث وجوداتها الجزئيّة ، فيجب أن تعلمها جزئيّه .

فإن قلت : أيّ محذور في أن يكون العلم بالصّور الكليّة والاستعمال والإيجاد جزئيّاً ، كما في علم الحقّ بالأشياء عند النّافين لعلمه ، تعالى ، بالجزئيّات .

قلت : القائلون بهذا القول لا ينفون علم الحقّ بالجزئيّات ، بل يقولون : أنّ علمه بها على نحو الكلّيّ ، أي : بنحو لا يتغيّر ولا يتبدّل . مع أنّ القياس مع الفارق ، حيث أنّ إيجاده ، تعالى ، للموجودات المادّيّة بالواسطة ، و استعمال النّفس لها من دون واسطة ، كما هو الظّاهر الواضح .

قوله : « **وأمّا في ذواتها** » الخ ١٢/١١٦-١٣ .

أي : انتقاش صور تلك القوى في ذاتها ، إنّما هو باستعمال النّفس إيّاها . فلابدّ من علم آخر بهذا الفعل ، والاستعمال ، و ما به الاستعمال . و هو أيضاً يحتاج إلى صورة أخرى ، لأنّ المفروض احتياج الإدراك مطلقاً إلى الصّورة ، فيتضاعف الصّور . وأيضاً ، إن كانت الاستعمالات المذكورة صادرة عنها بذاتها ، فيلزم استقلالها بذاتها ، و إن كانت باستعمال النّفس إيّاها ، فيلزم ما ذكرناه .

قوله : « **وأيضاً كيف تكون** » الخ ١٤/١١٦ .

و ذلك ، لأنّ حصول صور تلك القوى في ذاتها مستلزم بعلمها بذاتها ، إذ ليس

الإدراك ، إلّا حصول نوع من الوجود الإدراكيّ النّوريّ للمدرك .

قوله : « **وهى جسمانيّة** » الخ ١٤/١١٦ .

إشارة إلى حصول موانع من الإدراك فيها : أحدها كونها جسميّة ، بناء على ما حقّقه صدر المتألّهين ، من أنّ الموجودات الجسمانيّة ، بما هى جسمانيّة ، غير معلومة بالذّات للمبادى المجرّدة . و الآخر كونها قائمة بغيرها ، لأنّ كلّ مدرك لذاته يجب أن يكون قائماً بذاته ، كما سيجيء برهانه .

قوله : « **مع أنّه ينقل الكلام إليها** » الخ ١٥/١١٦ .

أى : إنّ استعمال تلك القوى الثّانية ، فى إدراك القوى الأولى ، نوع من الاستعمال ، محتاج إلى علم النّفس بها ، و هكذا ، فيتضاعف الآلات إلى ما لانهاية له.

قوله : « **فلانّها** » الخ ١٦/١١٦ .

اى : لمّا كانت هى بسيطة الحقيقة ، وكلّ ماكانت كذلك ، فهى كلّ الأشياء و تمامها ، فهى جامعة الخ .

قوله : « **فتعلم من ذاتها** » الخ ١٧/١١٦ .

أى : من جهة قيامها بذاتها ، و علمها بها بالعلم البسيط الجمعىّ الكمالىّ .

قوله : « **و إن لم يكن لها العلم** » الخ ١/١١٧ .

دفع لما يتوهّم ، من أنّها ، إن كانت عالمة بتلك الأشياء من عين علمها بذاتها ، فيجب أن تكون عالمة بهذا العلم ، و أن لايخفى ، عنها تفاصيلها ، مع أنّها تحتاج فى ذلك إلى تعلّم علوم كثيرة من علم التّشريح و غيره ، مع خفاء أكثر ما وُدّع فيها من الأسرار ، عنها ، مع تحصيل تلك العلوم . فأجاب بأنّ شرط الإدراك التّركيبىّ الحضور التّامّ الكامل ، فإنّ العلم الحصولىّ ، كالحضورىّ ، رفيع الدّرجات ، ذومراتب متفاوتة ، وحضور النّفس مع ذاتها ، مادام يشغلها شأن عن شأن ، وفى هذه « **الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا** »[1] ، ليس بحضور تامّ كامل . فلذلك ليس لها علم بذاك الإدراك و الحضور ، إلّا بعد نيلها بمقام

١ـ النسا : (٤) ، ٧٥ .

العقل بالمستفاد ، و مقام « لا يشغلها شأنٌ عن شأن » ، و يحصل لها التّشبّه بالمبدء الأعلى، فى الحضور الجمعىّ الكمالىّ ، والعلم التّمامىّ ، الّذى « لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً ، إلّا أحْصاها »[1].

قوله : « **كالصّحّة** » الخ ٦/١١٧ .

أختيار هذا الفعل من أفعال النّفس ، من جهة أنّه سبب كمال جميع الأفعال ، وظنّ أنّ المبادى الأمريّة فاعلة لها من دون وساطة النّفس . فأراد ذبّ هذا الحسبان بهذا المثال.

قوله : « **كإفادة الحرارة** » الخ ١٠/١١٧ .

قيل : إنّها هى الحرارة الأسطقسيّة . و قيل : إنّها نار إلهيّة مفاضة مع إفاضة النّفس . و قيل : إنّها من جوهر السّماويّات و مفاضة منها . و قيل : إنّها مفاضة من النّفس ، و اختاره ، قدّه ، كما سيأتى فى محلّه . و هذا لا ينافى صدور الكلّ من الله ، كما قال ، عزّ من قائل : « اَللّهُ يَتَوَفَّى الأنْفُسَ »[2] مع قوله ، تعالى : « قُلْ يَتَوَفّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ »[3].

قوله : « **حيث أنّها** » الخ ١٣/١١٧ .

تعليل لقوله : « مع علوّها لما دنت » . أى : لجمعها بين العلوّ والدنوّ ، وظهورها بالتّنزيه والتّشبيه . و بالجملة . جمعها بين الأضداد كباريها و خالقها .

قوله : « **من الأسماء** » الخ ١٤/١١٧ .

أى : من الأسماء الإلهيّة ، لقوله ، تقدّست أسمائه ، « وَعَلَّمَ آدَمَ الأسْماءَ »[4].

قوله : « **فهى عالية** » الخ ١٤/١١٧ .

١ـ الكهف (١٨) ، ٤٩ .

٢ـ الزمر (٣٩) ، ٤٢ .

٣ـ السجده (٣٢) ، ١١ .

٤ـ البقرة (٢) ، ٣١ .

أى : فى عين كونها عالية دانية ، أيضاً، لكونها آية التّوحيد الإلهىّ فى مقامى الجمع والفرق ، والوحدة فى الكثرة ، والكثرة فى الوحدة .

قوله : « **نسبتها** » الخ ١٥/١١٧ .

أى : كما أنّ الحركة التّوسطيّة راسمة للحركة القطعيّة ، و أنّها باطنها و أصلها، كذلك النّفس بالنّسبة إلى ما ذكر .

قوله : « **قد سخّرت** » الخ ١٦/١١٧ .

إشارة إلى الفاعل بالتّسخير .

قوله : « **بماهم إلهيّون** » الخ ١/١١٨ .

احتزار عن الحكيم الإلهىّ ، يتكلّم فى الطّبيعىّ ، فإنّه يوافق الطّبيعيّين فى إطلاق الفاعل على معطِ التّحرّك .

قوله : « **مهيّة** » الخ ٣/١١٨ .

إشارة إلى مجعوليّة جميع هذه الأمور ، و مسبوقيّتها باللّيس البحت ، إلّا أنّ بعضها مجعول بالذّات ، و بعضها بالعرض . فثبت أن لا مؤثّر فى الوجود ، إلّا الله . إذ ليس لما بالقوّة ، أى الممكن مدخليّة فى إفادة الوجود ، أصلاً ، فبيده مقاليد الأمور ، وإليه يرجع الأمر كلّه . لأنّ الصّورة و الفصل و الغاية متّحدتان ، كما أنّ المادّة و الجنس متّحدان أيضاً . فإفاضة الصّورة عين إفاضة الغاية والفصل ، و إفاضة المادّة عين إفاضة الجنس.

قوله : « **بل إنّما حرّك** » الخ ٥/١١٨ .

إشارة إلى أنّ المُحرّك الجوهرىّ ، أيضاً ، هو الفاعل ، أى الحقّ ، تعالى شأنه . فإنّه محرّك المادّة من فعليّة إلى أخرى . و لكنّ الفاعل الطّبيعىّ ، الّذى هو العلّة الإعداديّة ، يحركّها من حال إلى حال ، و هو من الشّأنيّة البعيدة إلى القريبة .

قوله : « **النجّار فاعل للسّرير** » الخ ٦/١١٨ .

مع أنّه بالنحت وغيره يحرّك الأخشاب و يهيّئها لقبول صورة السّرير ، وإفاضتها

عليها . والمفيض للصّورة ليس، إلّا الحقّ ، و ما من صقعه و وجهه .

قوله : « أفرأيتم » الخ ٨/١١٨ .

فإنّ فى التّعبير بقوله ، تقدّست أسمائه : « ما تُمْنُون »[1] أى تحرّكون المنى من أوعية إلى أخرى . إشعار بما ذكر من أنّ الفاعل الطّبيعىّ هو المحرّك للمادّة، فتدبّر !

١- الواقعه (٥٦) ، ٥٨ .

فى البَحثِ عَنِ الغايَةِ

قوله : فى الحاشية : « **و هذا أيضاً من أفضل أجزاء الحكمة** » الخ ١١٨ .

وجهه واضح ، حيث أنّ إبطال الغايات فى الحقيقة تعطيل للعالم عن المبدء الإلهىّ ، بل الطّبيعىّ ، كما لا يخفى.

و أمّا قوله : « **سيّما إن حقّقت** » الخ ١١٨ .

فوجهه أنّ الوصول إلى الغايات ، لو كان بنحو التّحوّل ، يصير مآل الكلّ إلى الله و ملكوته الأسنى[1] ، كما هو المحقّق لمن أتقن الأصول السّالفة.

قوله : « **وكلّ شىء** » الخ ١١٨/١٠ .

إلّا أنّ الغاية أعمّ من أن تكون عين ذات الفاعل ، أو زائدة عليه .

والفرق بين الغاية والغرض ، والعلّة الغائيّة والفائدة والمنفعة ، ذكرناه فى المباحث السّالفة مفصّلاً . وكان من الفروق الفرق الّذى أشير إليه من أنّ ما يصير باعثاً لفاعليّة الفاعل يسمّى ، باعتبار وجوده فى علم الفاعل ، وصيرورتيّته سبباً لإيجاده الفعل ، علّة غائيّة ؛ و من هنا قيل : أوّل البغية آخر الدرك . و باعتبار أنّه ينتهى إليه الفعل ، و يتحوّل إليه العمل ، طولاً له و عرضاً ، يسمّى غاية ونهاية . و باعتبار أنّه يفعل الفاعل لأجله ، يسمّى بالغرض . ومن حيث ترتّبه على الفعل ، يسمّى بالفائدة . ومن حيث أنّه يعود إلى العامل ، أو إلى غيره ، يسمّى بالمنفعة والعائدة . وقد يجعل المنفعة ، و الفائدة ، و العائدة أعمّ من الغاية ، والغرض ، والعلّة الغائيّة ، بجعلها كلّ ما يترتب على الفعل و العمل ، و يعودان إليه ، سواء كان لأجله الفعل ، و باعثاً على الفاعليّة ، أم لا . و قد ذكرنا تفصيل ذلك ،

و فروقاً اُخرى ، فراجع .

قوله : « **والشّعور** » الخ ١٢/١١٨ .

الواو حالية ، والشّعور يطلق غالباً على الإدراك ، الّذى يمكن سبقه بالعدم ، وبعبارة أخرى ، على الالتفات والتّوجّه لمن يمكن فى حقّه ، ولو بالإمكان الذّاتىّ ، عدمُ الالتفات والتّوجّه ؛ و بهذا المعنى لا يطلق على الحقّ . و قد يطلق على الإدراك بالمشاعر ، و بهذا المعنى غير مطلق عليه[1] أيضاً ، و قد يطلق على مطلق الإدراك ، و عليه يطلق عليه ، تعالى ، أيضاً . فعلى الأوّلين ، إطلاقه على الحقّ بالتّغليب .

قوله : « **والقسر** » الخ ١٢/١١٨ .

كأنّه دفع لسئوال . مقدّر ، و هو : أنّ ما أفدتم ، من أنّ لكلّ شىء غاية ، وأنّه مستتبع لغايته و واصل إليها ؛ مخالف لما نشاهد من مقسوريّة بعض الأشياء ، و حرمانه عن النّيل إلى غايته . فأجاب بأنّ القسر لايكون دائماً .

قوله : « **إذ مقتضى** » الخ ١٣/١١٨ .

لأنّ العلم العنائىّ بالنّظام الأحسن متعلّق بصلاح النّظام ، على أكمل ما ينبغى و يكون . و معلوم أنّ صلاح كلّ شىء ، بحسب هذا النّظام ، وصوله بغايته وتحوّله إليها . فيجب ، بحسب مقتضى العناية ، إيصاله إليها . وإلّا فعدم الإيصال : إمّا لكونه على خلاف المصلحة ، و قد فرض أنّه على طبقها ، و إمّا لعدم قدرة المبدء أو نقصانها[2] ، أو بخله و إمساكه عن الإفاضة والجود ، والكلّ محال .

ثمّ إن هنا نكتة يجب أن يتفطّن بها ، و هى : أنّ إيصال كلّ شىء إلى غايته ، هل هو بحسب الغاية المطلوبة ، والمصلحة المنظورة ، من حيث نظام الكلّ ، أو يعمّه و نظام الجزء ؟ والمستفاد ، ممّا أفادوه فى زُبُرهم ، أنّ ذلك إنّما هو بحسب نظام الكلّ لابحسب نظام الجزء . فإنّ الواجب فى العناية رعاية هذا النّظام العجيب والتّرتيب الغريب ، لانظام

١ـ أى : « على الحق » .

٢ـ أى : « نقصان قدرة المبدء » .

الأسباب والمسبّبات الجزئيّة ، لعدم إمكان رعايتها دائماً . إذقدتكون المصلحة ، بحسب نظام الكلّ على خلاف مقتضى نظام الجزء :

مثلاً : كمال الشّجر المثمر ، القابل لأن يثمر ، بالأثمار بحسب نظام الجزء ، يقتضى النّيل إلى كماله المترقّب وهو الأثمار ، وعدم مصادفة البرد الشّديد ، المفسد لتهيّوئه وكماله له . ولكنّ النّظام الأكمل الأتقن الأحسن يقتضى وجود ذاك البرد ومصادفته معه. فلذلك يراعى فى مقتضى العناية ذاك النّظام ، لا النّظام الجزئىّ ، لعدم إمكان رعاية النّظامَين والمصلحتَين . ولكنّ النّظر الدّقيق العرفانىّ يعطى تطابق النّظامَين والصّلاحَين دائماً ، من جهة أنّ كلّ شىء مظهر لاسم خاصّ من أسماء الحقّ ، و أنّه مُربّى ذاك الشّىء والمؤثّر فيه حقيقة . و أنّ غايته ، بحسب نظام الجزء والكلّ ، إيصاله إلى كمال مظهريّة ذاك الاسم ، و ما يقتضى فيه ، من التّأثيرات والتّحويلات . و من هنا ورد من الصّادع للشّرع الإلهىّ : «إعملوا كلّ مُيسّر لما خُلق لأجله» . فمايُرى من مقسوريّة بعض الأشياء ، فهى المرائى فى النّظر الظّاهر ، و إلّا فهى فى الحقيقة نيل بكماله المترقّب ، فى عين ما يُرى مقسوراً ظاهراً ، فهذا النّظر لا قسر أصلاً ، لادائماً ، ولا بحسب الأكثر والأقلّ . ولكن فهم هذا بعيد عن مذاق المحجوبين ، فتدبّر !

ثمّ إنّ قوله : ولا بأكثرىّ ، يمكن أن يراد به بحسب الأفراد الأكثرىّ ، بحسب الأزمان . و ما ورد من خلود أهل النّار ليس نقضاً لهذا ، لما قلنا من طريق العرفاء ، ولما تحقّق فى محلّه ، من الحركة الجوهريّة و اتّحاد العاقل بالمعقول ، فتدبّر !

قوله : « **من أعلى مراتب العلم** » الخ ١٧/١١٨ .

بناءً على كون العلم العنائىّ فى مقام رؤية المفصّل مجملاً . و إلّا ، فلوجعل فى مقام رؤية المفصّل مفصّلاً ، فأعلى مراتب العلم الأوّل . و يمكن أن يكون الإتيان بكلمة من للاشارة إلى هذه النّكتة . أو أن يكون المراد العلوّ النّسبىّ بالنّسبة إلى العلوم الإمكانيّة ، أو يراد أنّه أعلى مراتب العلم التّفصيلىّ ، أى رؤية المفصّل مفصّلاً ، فتدبّر . وبالجملة : هذا العلم هو أتمّ أنحاء العلوم ، من جهة إحاطته بكلّ صغير وكبير ، وكونه واجباً ، وفى

عين ذلك محتو لحقايق الممكنات و ذوارف الآيات .

قوله : « و ذانك » الخ ١/١١٩ .

أى : لا القسر الأقلّىّ المنقطع الغير الدّائم. فإنّ ترك الخير الكثير، لأجل شرّ قليل، شرّ كثير. من جهة أنّ رعاية مصلحة النّظام الأحسن الأتقن الكلّىّ مقتضية لوجود تلك الشّرور الطفيفة . والقسر الأقلّىّ ، المنحسم المنقطع العروق والأغصان ، بالعرض، من جهة توقّف إيصال الخيرات الكثيرة عليها ، كذلك ، فتدبّر !

قوله : « علّة فاعل » الخ ٢/١١٩ .

بطريق الإضافة . أى : الغاية علّة فاعليّة الفاعل بما هيّتها ، و معلولة له بإنيّتها . و إنّما جعلها علّة لنفس الفاعل ، مع أنّها علّة لصفته الّتى هى الفاعليّة : إمّا من جهة أنّ المراد علّيّتها له ، من حيث كونه فاعلاً ، لا من حيث الذّات ، و إمّا من جهة أنّ فاعليّة الفاعل الحقيقىّ ، الّذى هو المستحقّ لإطلاق اسم الفاعل عليه ، عين ذاته ، و إلّا لزم الخلف ، أو الدّور والتّسلسل .

والمقصود من هذا الكلام دفع الدّور المتوهّم فى المقام ، من جهة أنّ الفاعل ، من حيث أنّه فاعلٌ ، علّة للفعل ، والغاية علّة لصيرورته فاعلاً . فهى[1] علّة للفعل ، والفعل أيضاً علّة للغاية ، فى وجودها ، إذ لو لم يتحقّق الفعل ، لم تتحقّق الغاية .

و يمكن أن يجعل الدّور والتّوقّف من طرفى الفاعل والغاية ، من جهة أنّ الفاعل، من جهة فاعليّته ، معلول للغاية ، وحديث العلّيّة والمعلوليّة فيه من قبيل أنياب الأغوال. والمعلول المتحرّك بالذّات ، والّذى له حالة مترقّبة ، يكون بوجوده النّازل علّة إعداديّة لها ، لا إيجاديّة ، فتدبّر ! وهى بوجودها الشّامخ كمال له . ولو سئلت الحقّ ، فالغاية فى الجميع عين ذات الفاعل. فإن الرّيّان ذهناً يصير ريّاناً خارجاً ، سيّما على اتّحاد العاقل بالمعقول . وهى بحسب وجودها النّفسىّ ، علّة للفعل ومتقدّمة عليه ، وبوجودها الرّابطىّ و ظهورها الخارجىّ الانبساطىّ متأخّره عن الفعل ، ومتفرّعة عليه ، كما قيل : « أنت مرآت

١ـ أى : « الغاية » .

أحوالک» . وقیل أیضاً: الظّهور والإیجاد للوجوب والوجود ، والحکم والأثر للمهیّات فی کلّ ما له وجود عینیّ . و یعلم من هذا أجوبة أخری عن الإشکال ، فتبصّر ، و هذا بوجه، معنی ما أفاده فی الحاشیة ، من أنّ الترّقیّات والمعارج دوریّة ، والطّالب والمطلوب لهما وحدة ما .

فى رَفعِ شُكُوكٍ عَنِ الغايَةِ

قوله : « **والطّبايع** » الخ ٥/١١٩ .

قيل: أى الفعل، الّذى يكون مبدئه القريب، التّخيّل مع طبع مثل حركة النّفس[1]، لا مطلق الطّبايع . فإنّ لها غايات على قولهم فى أفعالها ، بمعنى ما ينتهى إليه حركاتها . ولو جعلنا المراد من الغاية ما يتوخّاه و يقصده الفاعل فى فعله[2]، فيصحّ التّعميم بالنّسبة إلى الطّبايع مطلقاً .

قوله : « **العاملة** » الخ ١٠/١١٩ .

سيجيء بيان مراتب الفواعل، والمبادى القريبة والبعيدة والأبعد، للأفعال الحيوانيّة، و بعض الأفاعيل الإنسانيّة ، الّتى هى الجنود المجنّدة ، والقوى العمّالة والعلّامة لها ، فانتظر .

قوله : « **كما من خيّر** » الخ ١١/١١٩ .

و السّر فى هذا الانضجار عدم التّكرار فى التّجلّى، و مظهريّة الإنسان للتّشأّن الإلهىّ ، فى كلّ يومٍ أو آنٍ ، بشأنٍ جديد ، وعدم ظهور آثار المؤثّرات عند دوامها على حال واحد ، و شأن فارد .

قوله : « **أيضاً** » الخ ١٣/١١٩ .

أى ،كما أنّه غاية للمباشرة .

١- « التنفس » ، خ ل .

٢- أى : « ما لاجله الحركة ، كما هوالظاهر » منه ره .

قوله: «**فغاية لقوّة**» الخ ١١٩/١٤-١٥ .

إن قلت : جعْل غايات الطّبايع دائميّة الحصول، مخالف لما ساق إليه البرهان، بل و للضّرورة والعيان، لما نرى من عدم وصول بعض الطّبايع إلى غاياتها، بهذاالمعنى أيضاً . فإنّ الحجر المتحرّك إلى المركز قد لا يصل إليه، لقسر القاسر، وهكذا فى غيره .

قلت : نفى الغاية عن الفعل شيء، وعدم وصوله إلى غايته شيء آخر، كما سنشير إليه . مع أنّه، قدبيّن: أنّ القسر أيضاً ليس بأكثرىّ، ولا دائمىّ، وأنّه ينحسم وينقطع.

قوله: «**والطّبيعة، كأنّها قوّة**» الخ ١١٩/١٦ .

فيكون حكمها حكم الحيوانيّة، فى أنّ غايتها التحوّل إلى الغاية القصوى، والذّروة العُليا، و ردّ الأمانات إلى أهلها .

قوله: «**سمّى فعله باطلاً**» الخ ١٢٠/٥ .

بل، ولا بالنّسبة إلى نظام الكلّ، كما عرفت، بل، ولا بالدّقيق العرفانىّ .

قوله: «**إذ فرق**» الخ ١٢٠/٧ .

فإنّ فى الأوّل إبطال للقول بوجودالمبدءالفاعلىّ أيضاً . وقول بالتّرجح بلامرجّح، إمّا مطلقاً، أو من جهة استلزام التّرجيح بلا مرجّح له. وفى الثّانى قول بوجود الشّرور الطّفيفة بالعرض فى دارالطّبيعة، فتدبّر!

قوله: «**دارالقسر**» الخ ١٢٠/١٠ .

كما قال، تعالى: «إِنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ»[1]. و بالنّظر الآخر دار الكمال والاستكمال، كما قال عزّ من قائل: «وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولىٰ»[2] .

قوله: «**من لوازمه**» الخ ١٢٠/١٠ .

إشارة إلى أنّها غير مجعولة أصلاً، أو أنّها مجعولة بعين . جعل الملزومات وبتبعه. فهى غير مستندة إلى فاعلها بالذّات، وفى تركها ترك الخيرات الكثيرة. والقمّة فى لوازمه

١- محمد (٤٧)، ٣٦ .

٢- الواقعه (٥٦)، ٦٢ .

عائد إلى عالم الكون والفساد، والمقصود منه عالم العناصر والمواليد، إذ لا قسر فى الفلكيّات، و ليس فيها كون ولا فساد.

قوله: «**لا بأن يكون**» الخ ١٢/١٢٠.

لمّا جعل الباطل من أقسام ذى الغايتَين للعاملة والشّوقيّة، ويكون غاية الشّوقيّة باطلاً بالنّسبة إليها، توهّم منه أنّ المراد من قوله: «ذوالغايتَين» هنا أيضاً هذا القسم، فدفع أنّ اللّازم منه أن يكون العبث من أقسام الباطل، و ليس الأمر كذلك وذبّ هذا التّوهّم، بأنّ المراد من ذى الغايتَين أن يكون له غايتان بالنّسبه إلى مبدئيه القريب والأقرب، فقطّ، لا أن يكون له غايتان، و يصير أحديهما غير موصول إليها، و يمكن أن يكون المعنى: أنّ المراد من ذى الغايتَين إخراج الباطل، من جهة أنّه و إن كان ذا غايتَين، إلّا أنّه، لمّا صارت إحدى الغايتَين غير موصول إليها، فصار المعنى. كأنّه ذوغاية واحدة، لا ذو غايتَين، فتدبّر!

قوله: «**و إلّا كان**» الخ ١٤/١٢٠.

قيل: هذا إحكام الفعل على تقدير صحّة الفكر، و إلّا، فالأفكار الباطلة لاتصير سبباً لاتقان الفعل، و أجيب: بأنّ الأفكار الباطلة فى حكم العدم، وملحقة للفعل بالعبث. فالمراد من الفكر هو الفكر الصّحيح، أو أنّ المراد منه ما لايكون بشركة التخيّل والتّوهّم. فإنّه، لو كان بشركتهما، تصير الغاية تخيّليّة أيضاً، و بأنّ إتقان الفعل على تقدير الاستناد إلى الأفكار الكاذبة حاصل أيضاً، إلّا أنّ غاياتها تكون زائلة، فهى متقنة بالنّسبة إلى الغايات التّخيليّة، فتأمّل! وأيضاً، الإحكام المذكور هنا أعمّ من الإحكام الحقيقىّ والنّسبىّ، أى المضاف إلى التّخيّلى.

قوله: «**و للشّوقيّة شىء آخر**» الخ ٨/١٢١.

أى، ممّا ذكره الشيخ فى كلامه المنقول منه، فى الصّفحة الآتية، بقوله: «إمّا عادة أو ضجر» الخ.

قوله: «**و حركة النّفس**» الخ ٩/١٢١.

والمراد بها، الحركة الانبساطيّة الانقباضيّة للشّرائين، لترويح القلب ونفض البخار الدّخانيّ. فإنّ مبدئها على بعض الأقوال طبع الشّرائين، أوطبع الرّوح، أى القوّة الطّبيعيّة، الّتى فيه. فيصدق حينئذٍ أنّها بشركة الطّبع. أما الفاعل لحركة القلب، فهو على المشهور القوّة الحيَوانيّة. وليس للطّبع دخل فيه، إلّا أن يجعل الطّبع عبارة عن اللّطيفة الإلهيّة، الّتى هى اللّطيفة الأولى: من اللّطائف السّبع الإنسانيّ، فى قبال لطيفة النّفس. ويجعل القوّة الحيَوانيّة من رقايق هذه اللّطيفة، فيعمّ حركة القلب أيضاً، بل حركته و حركة الشّرائين على سائر الأقوال.

وقيل عليه: كون تلك الحركة بشركة التّخيّل غير معلوم، من جهة تحقّق الحركة التّنفّسيّة للحيوانات والنّباتات الّتى لاتخيّل لها. و دفع، بعدم المنافاة من جهة اختلاف أنحاء التّنفس، و انطواء القوى النّباتيّة فى القوى الحيَوانيّة، بل النّفس الحيوانيّة فى الحيوانات، و صدور جميع الأفعال بشركتها و بحولها و قوّتها المستند إلى حول بارء الكلّ و قوّته. وكون المبدء فيها التّخيّل بشركة الطّبع، من جهة أنّ الأفعال الصّادرة عن القوى الحيَوانيّة، كلّها بشركة النّفس الحيَوانيّة الّتى عرشها الوهم، وكرسيها الخيال. ويمكن أن يعمّ[1] التّخيّل، بحيث يشمل التّوهّم أيضاً ومبدئيّة التّخيّل والشّوق التّخيّليّ غير ملازم للشّعور بالتّخيّل، كما سيصرّح، قدّه، به. و فى حركة النّفس أقوال كثيرة، وكذا فى القوّة الحيوانيّة، وسيجيء ذكرها فى موقعها، إن شاءالله.

قوله: «**ربّما كان غير ثابت**» الخ ١٢/١٢١.

كما فى الأفعال النّفسانيّة الغير الثّابتة زماناً من جهة عدم ثبات مبدئها التّخيّلى.

قوله: «**فاعلم: أنّ كلّ المبادى**» الخ ٩/١٢١-١٠.

قال فى الحاشية: «و هذا أيضاً باطل للزوم الاستكمال» الخ.

إن قلت: لزوم الاستكمال إنّما يكون، لو كانت الغاية عائدة إلى ذاته، تعالى، لا إلى غيره.

١- «يعمم»، خ ل.

قلت : إيصال الغاية والفائدة إلى غيره ، إن لم يكن أولى بجنابه، فلايمكن أن يكون موجباً لفاعليّته ، و إن كان أولى به ، فهو مستكمل بغيره ؛ و سنوضح ذلك فى مبحث الإلهيّات إن شاءالله.

قوله : « **فإنّ كلّ فعل نفسانىّ** » الخ ١٢/١٢١ .

أى ، المستند إلى النّفس الحيوانيّة،وما فوقها ، و لو عمّمناها بحيث تشمل النّباتات والنّفوس النّباتية،فيكون مبدئه التّخيّل منها ، من جهة مسخّريّتها تحت النّفوس الفلكيّة ، و قويها الأمريّة و الخلقيّة ، المنظّمة لنظام العالم العنصرىّ ، بإذن الله و قوّته ، وما هو من صقع وجوده ، من أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونيّة .

قوله : « **لانبعاث هذا الشّوق** » الخ ١/١٢٢ :

أى : علّة ما باعثة ، غير نفس القوّة الفاعلة .

قوله : « **و أمّا حرص** » الخ ٢/١٢٢ .

من جهة مظهريّته للتّشأن الإلهىّ ، فى كلّ يوم و آنٍ ، بشأن جديد .

قوله : « **واللّذة** » الخ ٥/١٢٢ .

أى ، اللّذة الحسّيّة هى خير حسّىّ و حيوانىّ و تخيّلىّ ، حقيقة ، و ليست بخير حقيقىّ ، بحسب الخير الإنسانىّ ، بل مظنونة خيراً . و أمّا اللّذائذ العقليّة ، فهى الخير الحقيقىّ ، واللّذة الحقيقيّة بالنّسبة إلى الكلّ .

قوله : « **إذ كلّما يحدث** » الخ ٩/١٢٢ .

أى ، مرتقٍ نزولاً و صعوداً . أمّا نزولاً ، فلما أفاده فى الحاشية ، و أمّا صعوداً فبمقتضى تطابق القوسين . والحركة الجوهريّة التّحوليّة فى كلّ الحوادث الوجوديّة. فللكلّ مبادى و غايات إلهيّة تنبخ راحلتها عندها ، فتبصّر !

قوله : « **فإنّ الشّىء** » الخ ١٣/١٢٢ .

« يوجد» الأوّل والثّانى ، بفتح الجيم ،والثّالث ، بكسرها . والمراد ، أنّ القائل بالاتّفاق ، إنّما يتفوّه بهذا القول الفاسد الكاسد ، بالنّظر إلى نوع ما يؤدّى إلى ذلك

الأمر المسمّى بالاتّفاق ، من جهة عدم تأدّيه إلى العثور نوعاً . و أمّا بالنّسبة الى شخص هذا الحفر فى المكان ، الّذى اختفى فيه الكنز ، فلا يمكن أن يقول بالاتّفاق . لأنّ شخص هذا الحفر ليس باتّفاقىّ ، لا بالنّسبة إلى العلّة الفاعليّة ، ولا بالنّسبة إلى الغائيّة :

أمّا بالنّسبة إلى الفاعليّة ، فوجود العلّة الكونيّة ، المنتهيّة إلى العلل الماورائيّة ، فظاهر ، لبطلان التّرجّح بلا مرجّح ، مع شهادة الحسّ عليه . و لأنّ ذلك المعلول الخاصّ مستند إلى علّة مشخّصة ، موجودة ، و واجبة : إمّا بالذّات ، أو بالغير ، وموجبة لوجود معلوله ، لما تقرّر ، من أنّ الشّىء ما لم يتشخّص لم يوجد فى حدّ ذاته ، و ما لم يوجد ، لم يصر موجداً لغيره .

و أمّا بالنّظر إلى العلّة الغائيّة ، فلمّا كان الفاعل بالحقيقة للأفعال الكونيّة المبادى الأمريّة ، والمبادى الخلقيّة مسخّرات بأمر إلـه الأمر والخلق ، فالغاية الكلّيّة والجزئيّة الذّاتيّة . موجودة فى موطن علوم تلك المبادى ، الّتى هى جنود الله العلّامة والعمّالة ، و إن لم يشعر بها تلك المبادى الخلقيّة ، المسخّرة تحتها . و لها[1] أيضاً غايات ذاتيّة بالنّظر إليها مشعور بها ، و غايات عرضيّة ، لايجب أن يشعر بها . وهى قد لا تصل إلى غاياتها الأوّليّة . لأن الأصلح بها ، أو بنظام الكلّ ، نيلها بالغايات العرضيّة ، الّتى هى الغايات الحقيقيّة ، بالنّظر إلى علم المبادى الإلهيّة ، الّتى هى الفاعل بالحقيقة . فيعدّها الجاهل اتّفاقيّاً من جهة عدم نيلها بغاياتها المظنون وصولها إليها ، مع نيلها بغاياتها العرضيّة والحقيقيّة واقعاً ، فتدبّر !

قوله : « موتاً » الخ ۱۶/۱۲۲ .

أى ، الموت الاخترامىّ ، الّذى يعدّ اختراميّاً ظاهراً ، وبحسب نظام الجزء . إذا قيس إلى نظام الكلّ ، عدّ طبيعيّاً . فإنّ موجبات الاخترامية قديكون حدوث الأمراض والعلل . فى الرّحم و مزاجه ، أو بعد التّولّد ، بحسب مزاج النّطفة ، أو المولود ، أو من جهة المصادفات الكونيّة . فهذه كلّها غير اخترامية ، بالنّظر إلى المادّة الخاصّة بهذا

۱- أى : « للانسان الكونية » .

الشّخص و استعدادها[1] الشّخصىّ . وقدتكون مستندة إلى القتل والغرق والإحراق والهدم و نحوها ، من الأمور الغير المترقّبة ، الواردة على الشّخص من خارج .

فهذه الأمور ، لمّا كانت لازمة التّحقّق بالنّسبة إلى نظام الكلّ و إلى العلل المؤدّية إلى وجودها ، وكذا تأدّيها إلى إذهاق روح هذا الشّخص ، فالموت المستند إليها واجب الحصول والتّحقّق ، بل دائمىّ الوجود ، بالنّظر إلى تلك الأسباب ، فليس باتّفاقىّ أصلاً ، و الشّخص نائل بغايته المنظورة منه ، من جهة نظامه الشّخصىّ ، والأسباب المؤدّية إلى موته . و لكن بالنّسبة إلى الغاية المنظورة من خلقة نوعه ، وهى صيرورته معلماً لكلّ الأسماء والصّفات الإلهيّة ، و مظهراً لجميعها ، فيعدّ اختراميّاً بالنّظر إليه . مع أنّ تلك الغاية لم تكن منظورة فى نظام الكلّ ، من هذا الشّخص الخاصّ ، الغير المستعدّ ، بحسب نظامه الشّخصىّ ، للوصول إلى هذه الغاية الإلهيّة ، مع نيله إلى غايته المطلوبة من نظامه الشّخصىّ .

و بالجملة ، لمّا كان كلّ ما يقع فى الوجود مستنداً إلى الحكمة البالغة الإلهيّة والقدرة التّامّة الوجوبيّة ، الّتى هى عين العلم بالصّلاح التّامّ الكامل والمصلحة الكاملة ، الّتى لا يتصوّر أكمل منها للنّظام الجمعىّ الجُمَلىّ الآفاقىّ والأنفسىّ . و عين المشيّة والإرادة و الاختيار والحيوة الذّاتيّة السرمديّة ، وللجميع غايات وجوديّة إلهيّة ، فلا يمكن أن يقع فى تلك الدّار ، الّتى وسعت رحمة ، و علماً وجوداً و كرماً ، الشّىء الإتّفاقىّ و الأمر الباطل ، بل كلّ بقضائه و قدَره . و إنّما يقول باتّفاق من لم يكن عالماً بسرّ القدر ، وكان غافلاً عن هذا الأصل البرهانىّ ، كما ورد : « ولوعلم ما فى سرّ القدر ، لم يلم أحدٌ أحداً » ، فتبصّر تعرف .

قوله : « **الإنسان الكامل** » الخ ١٢٣/٢-٣ .

أى ، الإنسان الكامل المكمّل الجامع لكمالات الأكوان وحقايق العالم الرّبوبىّ الّذى

١- أى « استعداد المادة » .

به بدء دائرة الإيجاد و الوجود و به ختم[1] . وهو خاتم الأنبياء وسيّد المرسلين ، صلّى الله عليه و آله أجمعين ، و هو غاية الخلق و إيجاد الكلّ ، كما ورد : « لَولاك لَما خَلَقْتُ الأفلاكَ » . و لكن لمّا كان نوع هذا الشّخص منحصراً فى فرده و هو مظهر ، « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيء »[2] لايمكن تثنيه ولا تكرّره، بل واحدٌ أحدٌ فى مظهريّته التّامّة ، بحكم برهان التّمانع وغيره من البراهين الدّالة على توحيد المظهر التّامّ ، الكامل كتوحيد أصله وسيّده . فالغاية المنظورة من خلقه و إيجاده و إبداعه ، ليست منظورة من سائر أفراد الإنسان ، حتّى يعدّ باطلاً بالنّسبة إليه . وكذا الغاية المنظورة من إيجاد سائر الأناسيّ الكمّلين ، فتبصّر ولا تكن من الجاهلين .

قوله : « وإلى الموادّ » الخ ٥/١٢٣.

قد أفاد شرحه فى الحاشية . والمراد ، أنّ هذا التّرقّب[3] ليس من هذا الشّخص بالنّظر إلى مادّته البدنيّة و صورته الشّخصيّتين ، بل ، إنّما هو بالنّظر إلى النّوعية ، و مادّته الجسميّة ، الجنسيّة .

و لمّا كان فى هذا مظنّة اعتراض ، و هو أنّ التّرقّب من مادّة الشّيء ، الّتى هى مأخذ جنسه ، ليس ترقّباً منه ، لأنّ شيئيّة الشّيء بصورته ، لا بمادّته ، دفع هذا التّوهّم بقوله : «لإتّحادها بالصّورة » . وأوضحه فى الحاشية بقوله : «والتّرقّب من مادّة الشّيء » الخ.

قوله : « و أنت إن كُنت » الخ ٦/١٢٣ .

المراد بالقلب المتوقّد ، المتوقّد بنورالله ، البالغ إلى مقام العقل بالمستفاد ، فى السّلوك النّظرىّ ، و إلى مقام الفناء و البقاء بعده ، و الجمع بين القُربَين و الفَوز بالحسنَين ، فى السّلوك العَملىّ . أى ، لوكنت صاحب العقل المنوّر ، والقلب الّذى صار متّسع الرّحمان ، بحكم : « ما وَسَعَنى أرْضى وَ لا سَمَائى » الخ ، و نظرت بنورالله ، لدريت . و هذا إلى قوله ، قدّه ، « ودريت » ، إشارة إلى مقام الوحدة فى الكثرة ، والكثرة فى الوحدة ، والتّوحيد

١- « ختمت » ، خ ل .

٢- الشورى (٤٢) ، ١١ .

٣ - أى ، « الغاية الثانية » .

الأفعالىّ والصّفاتى والذّاتىّ . و بالجملة ، مع هذه الدّراية ، لايبقى للاتّفاق خبر ولاحكاية ، فتدبّر !

قوله : « **ما ليس موزوناً** » الخ ٨/١٢٣ .

لمّاكان أكمل الأغذية الرّوحانيّة و اللّذائذ الحقيقيّة ، النغم الموزونة ، فكان الغير الموزونة منها ، من أتمّ أفراد ما ينكره القائل بالاتّفاق ، و يسند إليه ، فلذلك خصّه بالذّكر مع الموت الاختراميّ ، القاطع لحيوة النّفس الإنسانيّه ظاهراً ، من جهة كونه أيضاً ، من أقوى شبه القائل بهذا القول .

قوله : « **إشارة** » الخ ١٠/١٢٣ .

أى ، انتظام الكلّ فى نظام الكلّ ، إشارة إلى وصوله بالغاية المطلوبة ، من هذا النّظام الّتى هى الغاية الأولى ، و إن لم تكن واصلة بالغاية الثّانية . مع أنّك عرفت وصول الكلّ بغاياته الثّانية أيضاً ، بالنّظر الدّقيق العرفانىّ .

فى العِلَّةِ الصُّورِيَّة

قوله : « **و هكذا فى المادّة** » الخ ١٥/١٢٣ ،

أى ، أنها علّة مادّية للمركّب ، بالنّظر إلى جزئيّتها له ، و باعتبار أنّها محلّ للصّورة و متقوّمة بها ، أو علّة لتشخّصها ، مادّةً للحالّ ، أوعلّةً فاعليّة لتشخّصها التّكثّرى .

قوله : « **يصلح أن يعقل** » الخ ١/١٢٤ .

الصّلوح هنا ، بمعنى الإمكان العامّ ، المجامع مع الوجوب ، لصدق هذا المعنى . على الحقّ ، الواجب بالذّات ، الواجب من جميع الجهات والحيثيّات ، كما صرّح به فى الحاشية . و فى المفارقات القادسة ، أيضاً ، الإمكان بحسب العقل ، لا بحسب الخارج .

قوله : « **و فعل** » الخ ٢/١٢٤ .

بمعنى العمل فى قبال الذّات ، والصّفة ، ليشمل مثل الحركات ، وجعله بمعنى الفعل فى قبال القوّة ، و إن كان ممكناً ، لأنّ الأفعال والهيئآت ، باعتبار وجوداتها فعليّات ، من جهة أنّ الوجود عين الفعليّة ، و محتدها ، لكنّ الأولى هو الأوّل .

قوله : « **و ما يتحرّك إليها بالطّبع** » الخ ٥/١٢٤ .

أى ، مثل الصّحة بالنّسبة إلى ما يتحرّك بالطّبع إليها ، و هو البدن الحيوانىّ أو الإنسانىّ ، فانّها يكمل بها البدن ، ولكن ليست مقوّمة له . و المراد من التّحرّك بالطّبع ، إمّا الحركة الجوهريّة ، و هو غير ملائم لمذاق الشّيخ ، قدّه . و إمّا مطلق الحركة ، أى يتوجّه و ينحو نحوها .

قوله : « **ولجميع ذلك** » الخ ٧/١٢٤ .

أى ، لمجموع الجنس و الفصل و النّوع بالنّسبة إلى الشّخص ، بمعنى أنّ الجميع بما هو جميع صورة له ، لا كلّ واحد منها . وقيل: أو لجميع هذه الأمور ، بمعنى أنّها تطلق على معنى واحد مشترك بين الجميع ، أو المجموع ، من حيث المجموع ، و فيه تأمّل .

قوله : « **و يكون الكلّيّة الكلّ** » الخ ٧/١٢٤ .

الفرق بينه و بين قوله : « و قديق لكلّ هيئة » الخ بالعموم والخصوص. إذ المراد أنّها وضعت لذاك المعنى بخصوصه ، فهى من الألفاظ المشتركة بين العامّ والخاصّ ، مثل لفظ الإمكان مثلاً ، أو المراد كلّيّة الكلّ ، من حيث أنّها كلّيّة ، لا من حيث أنّها هيئة من الهيئات ، فتدبّر !

فِي العِلَّةِ المادِّيَّةِ

قوله : « **بأقسامه** » الخ ١٣/١٢٤ .

أى ، لا مع التّغيير ، بأقسام التّغيير ، من الزّيادة والنّقصان ، و غيرها ممّا سيشير إليه ، بمعنى أنّ جميع أقسام التّغيير منتفية عنها ، وهى مادّة مع عدم جميعها ، فتدبّر !

أو بأقسام ، لا مع التّغيير ، مثل الخشب والأعداد ، والمقدّمات .

قوله : « **كالمنى** » الخ ١٤/١٢٤ .

بناء على الحركة الجوهريّة . و ليس المراد من الانسلاخات الصّوريّة ، الخلع واللّبس ، والكون والفساد ، بل اللّبس بعد اللّبس ، مع انسلاخ حدود الصّور السّابقة ، و نقصاناتها .

قوله : « **أو غير ذلك** » الخ ١/١٢٥ .

مثل الهيئة و الشّكل ، بناءً على كونه من مقولة الكيف ، و فى اللّون ، الّذى هو من مقولة الكيف ، و فى الوضع والإضافات ، و نحوها .

قوله : « **كذا فى الشّفاء** » ٤/١٢٥ .

أى ، جميع المذكورات ، أو ذاك الأخير . والمراد من الاستحالة أعمّ من تغيير الكيفيّة أو الصّورة . وقيل : إنّ ذلك للإشارة إلى تمريض ما فى الشّفا ، بإمكان حصول المعجون من تركيب الأدويّة صرفاً ، من غير استحالة ، و فيه تأمّل !

قوله : « **بناء على اختلافها** » الخ ٦/١٢٥.

أى ، اختلاف هيولى ، الأفلاك بالنّوع ، كما هو عند المشّائين وكثير من غيرهم .

و أمّا عندالقائلين بأنّها عنصريّة ، فهى واحدة بالنّوع ، متكثّرة بالشّخص بتكثّر صورها .

قوله : « **أى ، لا مع المنتهى** » الخ ٨/١٢٥ .

أى ، اللّاتناهى اللّايقفىّ ، لا الوجودىّ الفعلىّ . فإنّ الصّور، المفاضة عليها ، نعم‌الله ، الّتى إن تعدّوها لا تحصوها .

فِى أَحْكَامٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ العِلَلِ الأَرْبَعِ

قوله : «**كصورة البستان**» الخ ١٢/١٢٥ .

فإنّها حاصلة من عدّة صور قائمة بالأشجار ، والبقولات والأثمار ، التى لجملة منها هيئة وصورة خاصّه . أوكصورة بيت[1] ، مركّبة من عدّة بيوت ، أو منازل و مساكن .

قوله : « **والأمثلة واضحة** » الخ ١٤/١٢٥ .

فالفاعل القريب ، مثل القوّة العاملة للحركات الإراديّة ، و البعيد ، مثل الشّوقيّة وماورائها : « وَاللهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ »[2] . والمادّة البعيدة ، كالهيولى الأولى ، والجسميّة للعناصر ، و القريبة كالجسميّة و العنصريّة لها ، وهكذا . و الصّورة القريبة مثل الصّورة التّرياقيّة للتّرياق ، والبعيدة ، مثل الصّور القائمة بالأدوية له . أو الصّورة الياقوتيّة مع صورالعناصر . والغاية القريبة ، مثل الشّبع للأكل ، والبعيدة مثل القوّة على العبادة و ساير الأفعال له .

قوله : « **و قس عليه البواقى** » الخ ٢/١٢٦-٣ .

فالصّورة الكلّيّة ، كالهيئة السّريريّة لهذا السّرير ، والجزئيّة ، مثل هذه الهيئة الخاصّة له . والمادّة الكلّيّة ، مثل الهيولى الأولى للنّار ، والجزئيّة ، مثل الجسميّة والمادّة الخاصّة بها لها . أوالخشب لهذا السّرير ، وهذه الأخشاب له . والغاية الكلّيّة مثل الشّبع المطلق لهذا الأكل ، والجزئيّة مثل الشّبع الخاصّ لهذا الأكل .

١- « دار » ، خ ل .

٢- البروج (٨٥) ، ٢٠ .

قوله : « **و ذكروا** » الخ ٥/١٢٦.

وقد ذكرناه سابقاً، فراجع!

قوله : « **والأمثلة واضحة** » الخ ١١/١٢٦ ،

الفاعل بالقوّة مثل النّجّار للسّرير قبل إرادته و تجمّع أسبابه ، والفاعل بالفعل مثل النّجّار له بعده ، و قس عليه البواقى .

قوله : « **قد انتهى** » الخ ١٣/١٢٦ .

قد ذكرنا سابقاً الفرق بين السّلا متناهى ، الشّدّىّ ، والعدّىّ ، والمدّىّ ، فراجع !

قوله : « **و ليست أيضاً** » الخ ١٥/١٢٦ .

أقول : إنّ لهم هيهنا قاعدتين : إحديهما : أنّ العلّة الجسمانيّة ، والقوى الجسمانيّة متناهية التّأثير و التّأثّر فى المدّة و العدّة و الشّدّة . و الثّانية . أنّ تأثيرها منوط بالوضع و المحاذات . فأشار إلى الأولى منهما بقوله : « قد انتهى » ، و إلى الثّانية بقوله : « وليست أيضاً » الخ :

قوله: « **أو ما فى حكمها** » الخ ١/١٢٧ .

فإنّها مادام كونها فوق الأفق ، مقابلة مع بقاع خاصّة ، و فى حكم المقابلة بالنّسبة إلى الأخرى .

قوله : « **ولم نشر** » الخ ١/١٢٧ .

أقول ، استدل على القاعدتين فى المشهور : أمّا على الأولى منها فبأنّ القوى الجسمانيّة تنقسم بانقسام محالّها . فلو فرضنا تأثيرها تأثيرات غير متناهية ، مدّية أو عدّية ، فجزئها، إمّا ان يؤثّر أثراً مثل أثرها ، فيلزم تساوى الجزء والكلّ فى مقدار التّأثير وهذا مُحال، وإمّا أن يؤثّر أثراً أقلّ منه . فلوفرضنا أنّهما شرعاً فى التّأثير من نقطة وحدٍّ معيّن . فإمّا أن ينتهى تأثير الجزء قبل انتهاء تأثير الكلّ ، أو لا ينتهى ، بل يذهب معه إلى غير النّهاية . فعلى الثّانى يلزم التّساوى ، و قد بيّنا بطلانه . وعلى الأوّل ، فينتهى الجزء ، والكلّ زائد عليه بمقدار متناه . و هو مقدار زيادة مقداره على مقداره . و الزّائد على المتناهى بالقدر

المتناهى متناه . و على تقدير اللّا تناهى الشدّى ، إمّا يقع فعل الكلّ فى اللّازمان ، فهذا مضافاً بأنّ الحركة والفعل الزّمانىّ لايمكن وقوعه فى اللّازمان ـ غير ممكن من جهة أخرى ، وهى أنّ تأثير الجزء ، إمّا أن يكون كذلك ، فيلزم التّساوى بين الجزء والكلّ فى التّأثير ، هذا خلف . و إمّا أن لايكون كذلك ، فيلزم تناهى فعل الكلّ أيضاً فى الشّدّة ، لفرض زيادته عليه بمقدار متناه ، مع أنّ الشّىء المدّى لا يمكن أن يكون فعله غير مُدّى . وأيضاً القوى الجسمانيّة متناهية الوجود ، فهى متناهية الأيجاد بطريق أولى ، من جهة أنّ الإيجاد فرع الوجود ، هذا .

و اعترض على هذا الدّليل ودلائل أخرى ، أقاموها على هذه القاعدة ، بما هو فى الكتب مسطور و فى أفواه أهل العلم مشهور . و لمّا كانت الدّلائل و الاعتراضات عليها طويلة ، أعرض عنها ، واستدلّ على القاعدة الثّانية ، بالمشاهدة ؛ و بأنّ كون الشّىء محتاجاً فى ذاته إلى المادّة ملازم لاحتياجه فى فعله إليها . و هذا معنى احتياجه إليها فى الوضع المادّى ؛ و بأنّها لو لم تحتج إلى الوضع والمحاذاة فى التّأثير ، يلزم أن يكون تأثيرها فى كلّ شىء مثل تأثيرها فى جزئه ، و تأثيرها فى القريب ، مثل تأثيرها فى البعيد ، و أن يرى البصر نفسه . وكلّ ذلك مخالف للضّرورة والوجدان ، و بغير ذلك ممّا هو مشهور عندهم .

قوله : « **إذ بمقتضى الحركة الجوهريّة** » الخ ٢/١٢٧ .

إن قلت : لمّا كانت الحركة الجوهريّة بطريق اللّبس بعد اللّبس ، لا بطريق الخلع واللّبس ، و بين المراتب أصل محفوظ ، من طرف المادّة والصّورة ، ومن طريق الصّور الملكوتيّة ، والمثل الأفلاطونيّة ، فتبدّل حدود وجودى القوى ، و نقصاناتها ، لا ينا فى بقاء ذاتها و تأثيراتها ، الّتى هى ظلّ ذاتها ، وعدم تناهيها . مع أنّ شيئيّة الشّىء بصورته ، لا بمادّته و نقصه . فكما أنّ الحركة التّحوليّة الجوهريّة للنّفس الإنسانيّة ، لا تنا فى بقائها و ثباتها و دوام تأثيراتها ، كذلك ثبوت الحركة الجوهريّة فى القوى الجسمانيّة لاتنا فى بقائها و دوام آثارها .

قلت : أوّلاً ، وجود الأصل المحفوظ للمراتب لا ينا فى محفوفيّتها بالعدم ، كما أنّه

لاينافى حدوثها الجوهرىّ الذاتىّ . و ثانياً المقصود تناهى آثارالقوى الجسمانيّة ، من حيث كونهاجسمانيّة . وأمّا من حيث اتّصال وجوداتها بالمثل المجرّدة النّوريّة ، وكونهامن جهات فاعليّتها ، و دوام تأثيراتها من جهة إفاضاتها المستمرّة ، وكونها الفاعل فى الحقيقة ، من حيث مظهريّتها ، لا يخالف المقصود ، بل يؤكّده . لأنّ عدم تناهى الآثار ، حينئذٍ ، مستند إلى تلك المُثُل ، لا إلى الجسمانيّات ، بما هى جسمانيّات ، فتدبّر !

قوله : «**و لتفرع الإيجاد**» الخ ٥/١٢٧.

الظّاهر زيادة الواو ، و التّفريع ظاهر ، لأنّ الشّىء ما لم يوجَد ، لم يوجِد .

قوله : «**ليحصل بها للقوّة**» الخ ٦/١٢٧ .

أقول : و ذلك ، لأنّ احتمال احتياجها إليها ، فى أن يكون لها دخل فى أصل الإيجاد ، باطل ، من جهة أنّ المادّة ممحّضة فى القبول ، ولا دخل لها فى الفعل و التّأثير . فلو لم يحتج إليها فى الوضع ، لم يحتجّ إليها أصلاً ، فتدبّر !

قوله : «**فنفس تصوّر**» الخ ٨/١٢٧.

أى ، فى كلتا المسألتين . فإنّ الحركة الجوهريّة مختصّة بالمادّيّات بالمعنى الأعمّ ، مادام كونها كذلك [1] .

---

١ ـ اى : «مادية»

فِي أَحكامٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ العِلَّةِ وَ الْمَعلُولِ

قوله : «منها ، أنّ شرايط التّأثير» الخ ١١/١٢٧.

المخالف ، فى هذه المسألة ، بعض من لايعبابهم من المتكلّمين ، المجوّز لتخلّف الأثر عن مؤثّره ، التّام . ثمّ إنّ المراد من اجتماع شرائط التّأثير ، أعمّ من شرائط فاعليّة الفاعل ، و قابليّة القابل ، من إرادة العلّة ، و قدرتها ، و علمها ، و حيٰوتها ، و وجود كافّة الشّرائط لتأثيرها ، و ارتفاع الموانع منها . وكون معلولها تامّ القابليّة ، غير متأبّية عن قبول الوجود ، و بالجملة : جميع ما يفرض ، له دخل فى الإفاضة والتّأثير.

و بعد تصوّر العلّة التّامّة ، و المعلول التّام القابليّة ، بهذا المعنى لا تبقى شبهة فيما أفاده أصلاً ، و إلّا يلزم اجتماع النّقيضين ، كما لايخفى ، أو خلاف الفرض .

إن قلت : ما الباعث للقائلين بحدوث العالم ، حتّى المفارقات و الجواهر العقليّة ، بالحدوث الدّهرىّ ، و تأخرها الوجودىّ عن الحقّ ، تعالى . مع ذهابهم إلى كونه ، تعالىٰ ، بالنّسبة إليها ، و مجموع نظام العالم ، علّة تامّة وجوبيّة ، لايتصوّر ماهو أتمّ منه .

قلت : إنّهم يجعلون النّقصان فى قابليّة القابل ، من جهة عدم قبول الممكن للوجود السّرمدىّ ، و عدم إمكان أن يوجد مع وجود علّته التّامّة ، الوجوبيّة ، السّرمديّة . و أمّا غيرهم ، من القائلين بتخلّف وجود العالم عن الحقّ ، تعالىٰ ، فهم لايجعلون ذات الحقّ بذاته ، علّة تامّة لوجود العالم ، بل يقولون بدخالة الصّفات ، الزّائدة ، أو التّعلّقات الحادثة ، أو القديمة للإرادة الأزليّة ، و نحوها ممّا ذكر فى محلّها ، و سنوضح ذلك فى

موضع يليق به ، إن شاءالله تعالىٰ .

قوله : «**ومنها ، إنّ الواحد لايصدر عنه**» الخ ١٤/١٢٧.

أقول : هذه المسألة ، أيضاً ، من مهمّات مسائل علم الفلسفة ، إذ يتفرّع عليها عندهم كثير من المسائل ، مثل إثبات العقول ، و إن كان له طرق أخرى ، عندهم أيضاً ، ومثل إثبات تعدّد القوى ، و قاعدة إمكان الأشرف ، و ماورث عنهم أيضاً ، من أنّ الفاعل الواحد لايفعل فى القابل الواحد ، إلّا فعلاً واحداً ، وغير ذلك ، ممّا سيجىء فى موقعه و محلّه . والمراد من الواحد هنا الواحد ، من جميع الجهات و الحيثيّات ، المنزّه عن تكثّر الإضافات ، الموجب لتكثّر المضاف ، و عن الكثرة قبل الذّات و مع الذّات و بعده .

و بالجملة عن جميع أنحاء الكثرة القادحة فى البساطة الحقّة الحقيقيّة . و المراد من الواحد ، فى طرف المعلول ، مايكون واحداً من الجهة ، الّتى تصدر عن العلّة ، و تفاض منها ، و إن تكثّر من جهات أخرى . و بعبارة أخرى ماكان واحداً فى الوجود و الحقيقة و إن كان كثيراً ، بحسب المعنى و الاعتبار . و المراد من الصّدور الصّدور بلا واسطة ، لامع الواسطة . فإنّ صدور الكثرة عن الواحد الحقيقىّ ، مع الواسطة ، ممّا لاخلاف فى جوازه . و ليس المراد أنّه ، لا يصدر عن الواحد ، فى الزّمان الواحد ، إلّا الواحد ، بل مطلقاً ، أزلاً و أبداً و سرمداً .

قوله : «**فإنّ كلّ علّة**» الخ ١٥/١٢٧.

أقول : هذه الدّعوى ممّا صدّقه البرهان و الوجدان و الوحى الرّبانىّ ، الإلهىّ .

أمّا البرهان ، فلأنّه ، لولا لزوم وجود الخصوصيّة ، المذكورة ، لزم جواز صدور كلّ شىء عن كلّ شىء ، وجواز صدور ضدّ الشّىء ، و نقيضه عنه . مع أنّ العلّة يجب أن تكون واجدة ، لما تفيده و تفيضه . فلو لم يلزم وجود الخصوصيّة يلزم جواز أن تكون مفيضة ، لما ليست بواجدة له . أو أن يكون الشّىء الواحد ، بوحدته ، مؤلّف الذّات و الحقيقة ، من المتضادّات و المتخالفات ، و أن يجوز سلبه عن نفسه ، إلى غير ذلك من التّوالى الفاسدة .

و أمّا الوجدان ، فهو ظاهر من الأمثلة ، الّتى ذكرها ، قدّه ، و غير ذلك من الأمثلة الواضحة ، الظّاهرة .

و أمّا الوحى الإلهىّ ، فلقوله تقدّست أسمائه : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ »[1].

قوله : «أعنى مصدر ذاك» الخ ٢/١٢٨.

المراد منه الحيثيّة الصّدوريّة ، الّتى هى عين ذات العلّة ، و مقدّمة على المعلول ، أى كون العلّة ، بحيث يصدر عنها المعلول المعيّن ، و مرجعها إلى الخصوصيّة المذكورة لا الحيثيّة الإضافيّة المقوليّة ، المتأخّرة عن الطّرفين . و فذلكة الكلام : أنّ العلّة البسيطة ، الّتى هى بذاتها علّة لشىء ، يجب أن تكون هذه الحيثيّة الصّدوريّة عين ذاتها و إلّا ، فإمّا أن تكون جزء ذاتها ، فيلزم التّركيب ، و أن لاتكون بتمام ذاتها علّة . مع أنّها بالحقيقة عين ذات ذاك الجزء ، الّذى هو بالحقيقة علّة ؛ و هو المطلوب . و إن كانت متأخّرة عن ذاتها . فلم تكن علّة بذاتها ، بل بسبب هذا اللّازم . مع أنّا ننقل الكلام إليه ، حتّى ينتهى إلى مايكون عين ذاتها ، أو يكون مافرضناه علّة لم يكن بعلّة هذا خلف ، فتدبّر تعرف !

قوله : «فكلّ اقتضى» الخ ٢/١٢٨ .

بيان ذلك . إنّ الواحد البسيط ، لو صار علّة لأمرين ، وكان له بازاء كلّ واحد منهما ، خصوصيّة خاصّة مباينة لأخرى ، فلا يخلو ، إمّا أن تكون كلّ واحدة منهما عينه[2] فيلزم أن يكون الواحد عين الكثير ، و إمّا أن تكونا جزئه ، فيلزم التّركيب مع فرض البساطة الحقّة . و إمّا أن تكونا زائدتين ، فهما لقيامهما به ، لا يمكن أن تكونا واجبتين بل تكونان ممكنتين ، فننقل الكلام إلى كيفيّة صدورهما عنه . لأنّ صدورهما عن غيره مناف لعليّته ، فهما ، إمّا أن تصدرا منه لخصوصيّتين زائدتين ، و هكذا ، فيلزم الدّور

١ ـ الاسراء (١٧) ، ٨٤.

٢ ـ أى : «من الخصوصيتين عين الواحد البسيط».

أو التّسلسل ، أو لخصوصيّتين ، تكونان جزء له ، فيلزم التّركيب . أو تكون إحديهما زائدة ، و الأخرى جزء ، فيلزم التّركيب أيضاً ، من جهة أنّ وجود الجزء لا يمكن ، إلّا مع وجود جزء آخر . و إن كانت إحديهما عيناً ، و الأخرى زائدة ، فصدور الزّائدة إمّا أن يكون مستنداً الىٰ ما تكون عيناً له ، فصدور كلّ واحد من المعلولين ، امّا ان يكون مستنداً إلى الخصوصيّة الزّائدة ، فهذا مناف لما قرّر من لزوم الخصوصيّتين و إمّا أن يكون أحدهما مستنداً إلى الزّائدة ، و الآخر إلى ماهى عين له ، و المفروض أنّ الزّائدة أيضاً مستندة إليها ، فيلزم : إمّا اتّحاد الزائدة مع هذا المعلول ، هذا خلف ، و إمّا تحقّق خصوصيّة أخرى ، وهكذا ، فيلزم الانتهاء إلى خصوصيّتين ، تكونان جزء له ، فيلزم التّركيب .

قوله : «**تقدير أن تدفع**» الخ ٤/١٢٨ .

أقول : من شبهاتها : أن العلّة الأولى ، أوّلا ، ليست بواحد حقيقىّ ، لاتّصافها بسلوب و إضافات كثيرة . وكون هذه اعتباريّة لايضرّ بكونها مصحّحة لصدور الكثرة العرضيّة عنه ، تعالى ، كما أنّهم مع القول بهذه القاعدة ، أصلاً و عكساً ، جعلوا الجهات الإعتباريّة ، الّتى فى العقل الأوّل ، منشاء لصدور الكثرة منه . و ثانياً لانسلّم عدم جواز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقىّ ، لما ذكره فى كتبه من سند المنع .

وجواب هذه الشّبهة ظاهر ، بعد الإحاطة بما حقّقه ، قدّه . لأنّ هذه السّلوب ـ مع أنّها متأخّرة عن المسلوب ، و المسلوب عنه ، و مع رجوعها إلى سلب واحد ، هو سلب الإمكان ، الرّاجع إلى وجوب الوجود ، وكذا رجوع الإضافات إلى إضافة واحدة هى القيّوميّة ، الّتى هى أيضاً راجعة إلى وجوب الوجود ، و على فرض تكثّرها لايمكن أن تكون مبدء لصدور الحقايق الوجوديّة عن الحقّ ، تقدّست أسمائه ـ إن كانت جزء ذات الواحد البسيط ، فيلزم التّركيب ، أو عين ذاته ، فهذا أفحش ، أو زائدة عليه : فإن كانت غير واجبة ، فتحتاج إلى علّة أخرى ، و إن كانت واجبة ، فيلزم تعدّد الواجب و أن لايكون مافرضناه علّة ، بعلّة ، و إن كانت تابعة فى الوجود ، لجهة واجبة ، هى عين ذات الواجب ، و الباقى تابعة لها فى الوجود ، ولامجعولة بعين لامجعوليّتها ـ كما يقولون

فى العقل الأوّل من أنّ الجهات السّت واحدة، منها مجعولة متأصّلة، هى المهيّة أوالوجود على الخلاف بين القائلين بأصالتها أو أصالة الوجود، و الباقى [1] تابعة لها، و مجعولة بعرض جعلها ـ فلا شكّ أنّ هذه الجهات الكثيرة، و لوكانت اعتباريّة، لايمكن أن يكون منشاء انتزاعها الذّات الواحدة من كلّ جهة، بل لابدّ من أن تنتهى إلى جهات متكثّرة و مكثّرة للذّات، فيلزم بالأخرة التّركيب فى الذّات أو الصّفات الذّاتيّة، هذا خلف والقياس بالعقل الأوّل قياس مع الفارق، حيث أنّه ليس عندهم الواحد [2] من جميع الجهات و الحيثيّات.

فإن قلت: انتهاء العرضىّ فى باب البرهان إلى الذّاتىّ، وكذاكونه معلّلا، ممّا لاريب فيه و لا شكّ يعتريه. و لكن انتهاء العرضىّ فى باب إيساغوجىّ إلى الذّاتىّ، وكونه معلّلاً أيضا، ممّا لا دليل عليه، بل الدّليل على خلافه، كما أنّ كلّ مهيّة موجودة بسيطة متّصفة بالشّيئيّة و الإمكان، و الوجود و الوجوب بالغير. و لم يقل أحد بلزوم انتهائها إلى الذّاتىّ، فى باب إيساغوجىّ حتّى يلزم التّركيب فى البسيط الحقيقىّ، فلم لا يجوز أن تكون العلّة الأولى متّصفة بهذه الأمور مع عدم لزوم التّركيب من اتّصافها بها.

قلت الشّىء، الّذى له مهيّة، سواء كانت بسيطة، أو مركّبة، مزدوج الذّات و أجزاء فى الحقيقة، فهو، من جهة مهيّته، متّصفة بالشّيئيّة المفهوميّة، و الإمكان الذّاتىّ، و من جهة وجوده، بالوجوب الغيرىّ. و هذه الأمور، و إن لم تكن بذاتيّة له، فى باب إيساغوجىّ، إلّا أنّها ذاتيّات له فى باب البرهان، أو منتهية بالأخرة إليها. فهو، من جهة ازدواج ذاته، منشاء للاتّصاف بها. و هذا بخلاف الواحد الحقيقىّ، الّذى لاكثرة فيه أصلاً، و ليس بمزدوج الذّات من المهيّة و الوجود، مع أنّك، قد عرفت لزوم تحقّق خصوصيّة وجوديّة بين العلّة و المعلول، تكون بها مصدراً للمعلول

---

١ ـ «البقية»، خ ل.

٢ ـ «واحداً»، خ ل.

الخاصّ . و هذه الخصوصيّة لايمكن أن تكون زائدة على ذات العلّة ، ولا جزء لها ، إلّا فى العلّة المركّبة . فهذه السّلوب و الإضافات ، لوكانت عين ذات العلّة ، مع كونها متكثّرة ، فيلزم أن يكون الواحد عين الكثير ، بل عين السّلوب و الإضافات الاعتباريّة ، و إن كانت جزئها ، فيلزم التّركيب من السّلوب والاعتبارات ، و إن كانت زائدة عليها ، فلا يمكن أن تكون عين الخصوصيّة ، الّتى يجب أن تكون عين ذات العلّة ، مع أنّها ، إن رجعت إلى سلب واحدٍ ، و إضافة واحدة ، هى عين ذات العلّة ، ثبت ماهو المطلوب من أن العلّة الواحدة ، من جميع الجهات لا يمكن أن تكون مصدراً للكثير ، و إن كانت غيرها ، فلايمكن أن تكون الخصوصيّة الّتى يجب أن تكون عين ذات العلّة .

قوله : «**لو تفطّن به الجمهور**» الخ ٦/١٢٨.

أى : جمهور المتكلّمين ، و غاغة أهل النّظر ، الّذين «فى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُون»[1] و من كلّ حدب ينسلون .

قوله : «**و هذا الأمر هو الوجود المنبسط**» الخ ١٠/١٢٨ .

أى : إنّهم قائلون بأنّ الصّادر الأوّل من الحقّ ، تعالىٰ ، هو الوجود المنبسط ، و النّفس الرّحمانىّ ، الّذى هو محيط بكلّ الحقايق الوجوديّة ، و «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمواتِ و الأَرْضَ»[2]. وليست وحدته وحدة إبهاميّة ، تكون تابعة الكثرات ، ويتصوّر الثّانى لها من سنخها أو من غير سنخها . بل وحدته وحدة سعيّة وجوديّة ، منبسطة على كلّ القوابل و هياكل الماهيّات ، و إفاضته إفاضة كلّ الحقايق و المعاليل . فأين التّفويض مع هذا العرض العريض لهذا الفيض الرّحمانىّ ، و الرّحمة العامّة الشّاملة ؟

وفذلكة الكلام : ماأشرنا إليه سابقاً : من اختلافهم . فى أنّ أوّل الصّوادر الوجوديّة من الحقّ الأوّل ، تعالى شأنه ، ماهو ؟

فذهب أكثر الفلاسفة إلى أنّه : العقل الأوّل . وكثير منهم مع قاطبة العرفاء إلى

---

١ ـ الشعراء (٢٦) ، ٢٢٥ .

٢ ـ البقرة (٢) ، ٢٥٥ .

أنّه : الفيض المقدّس و النّفس الرّحمانيّ . و لكلّ فرقة منهم متمسّكات و دلائل على إثبات ما ذهبوا إليه ، ذكرناها سابقاً . و صدرالمتألّهين قد جمع بين القولَين : بأن جعل أوّل الصّوادر هو الفيض المقدّس ، و النّفس الرّحمانيّ ، و أوّل التّعيّنات الطّارية عليه العقل الأوّل . و بعبارة أخرى ، جعل الفيض المقدّس و نفس التّجلّى و الصّدور و جعل العقل الصّادر المتعيّن ، فى أوّل مراتب ذاك الصّدور .

فعلى القول بصدور ذاك الفيض فى أولىٰ مراتب الإفاضة و الإجادة ، فعدم التّفويض ، وكون المؤثّر فى الكلّ هو الحقّ ، تعالى ، إلّا أنّه بتأثير واحد، و إفاضة واحدة ، ممّا لاشبهة فيه . و لو جعلنا الصّادر الأوّل هو العقل الأوّل ، كما ذهبت إليه طايفة أخرى ، فعدم لزوم هذا اللّازم ، و حقّيّة ما تطابقت عليه ألسنة الفلاسفة ، و صدّقه البرهان القويم الأركان . من أن لامؤثّر فى الوجود ، إلّا الله ، و أنّه لا حَولَ وَ لا قُوّةَ إلّا بالله العلىّ العظيم ، و أنّه الفيّاض المطلق لكلّ وجود و موجود ، أيضاً ثابت محقّق . حيث أنّ وحدة العقل الأوّل ـ لمكان كونه بسيط الحقيقة ، وكلّ ماكان كذلك كلّ الأشياء ـ وحدة سعيّة كلّيّة ، وجوديّة ، ظلّيّة ، لوحدة الحقّ و القيّوم المطلق ، فإفاضته [1] إفاضة كلّ وجود ، و تأثيره ، و تأثير مادونه ، عين تأثيره ، تقدّست أسمائه . بل ظهوره فى كلّ شىء ، بحكم نفوسكم فى النّفوس ، و أرواحكم فى الأرواح ، عين ظهور الحقّ فيه ، من جهة كونه وجهه الباقى ، بعد فناء كلّ شىء ، و نوره السّارى فى كلّ ذرّة و فيء ، و أنّه سرّ الله الأقوم ، و ظلّه القائم بذاته الأتمّ ، الأعزّ الأجلّ الأكرم .

قوله : «**إذ من جزئيّاته**» الخ ٧/١٢٨.

قد ذكرنا ، أنّ له ثمرات أخرى ، فتذكّر !

قوله : «**إلّا بتكثّر الموضوعات**» الخ ١٠/١٢٨.

أى : المهيّات ، و تسميتها بالموضوعات : إمّا من جهة كونها موضوعة لحمل

---

١ ـ افاضة العقل الاول .

مفهوم الوجود عليها، أو بالتّشبيه والمسامحة بموضوع الأعراض. و مفهوم الوجود بالعرض الخارجىّ، من جهة كونه عرضاً ذهنيّاً.

قوله: «**إنّه كلمة**» الخ ١٠/١٢٨.

قد مرّ وجه تسمية الوجود بالكلمة فتبصّر!

قوله: «**لكن ظليّة**» الخ ١٥/١٢٨،

أى كونه ظلّ الله، تعالى شأنه، و مثاله فى السّعة و الانبساط و عدم المحدوديّة. و أيضاً، مرادهم من عدم استناد الكثير إلى الواحد، عدم استناده إليه من دون واسطة و إلّا فالكلّ عندهم مستند إلى الواحد الحقّ، بعضه من دون واسطة، و البعض الآخر مع الواسطة. فكلّ ما يجعل علّة عند غيرهم، يكون عندهم من المعدّات والوسائط. وذلك كما فى النّفس الإنسانيّة، من كونها فى وحدتها كلّ القوى، مع عدم ظهورها [1] بآثارها و أفعالها، من دون وساطتها [2] فى إيصال آثار قدرتها الفعليّة، و نورها النّافذ.

قوله: «**بل تعاقباً**» الخ ١/١٢٩.

جعل هذا من الأفراد الخفيّة، من جهة حسبان بعض العامّة الغاغة: أنّ بقاء وجود الشّىء، و تقرّره غير وجوده حقيقةً، و من أجل ذلك ظنّ أنّ العلّة المُبقية غير الموجدة. و لمّا كان هذا الظّنّ، من بعض الظّنّ، من جهة استلزامه مباينة الشّىء، مع نفسه و حقيقته و ذاته، مع أنّ بقاء الشّىء ليس إلّا استمرار وجوده، الّذى هو نفس وجوده، فلذلك جعله من الأفراد الخفيّة.

قوله: «**فلاحاجة إلى البرهان**» الخ ٤/١٢٩.

و ذلك لمكان استلزامه، لتوقّف الشّىء على نفسه، الّذى قضت الضّرورة ببطلانه، و استحالته سواء كان دَوْراً مصرّحاً، أو مُضْمَراً. و المراد منه غير الدّور المعىّ. فإنّه ليس بدور حقيقة، و ليس بباطل، بل هو واقع كثيراً مثل اللّبنتين، و نحوهما.

---

١ - أى: «ظهور النفس الانسانية».

٢ - أى: «القوى».

قوله : «**ننقص من طرفها**» الخ ٦/١٢٩ .

و ذلك ، فيما لو كانت متناهية من الطّرف الّذى يلينا ، و لو كانت غير متناهية من الطّرفين ، نفرض فيها حدّاً معيّنا . ثمّ ننقص من ذلك الحدّ مقداراً و نتمّ البرهان .

ثمّ إنّ المراد من التّسلسل الباطل عندهم : هو التّسلسل فى العلل الإيجابيّة ، المترتّبة المجتمعة فى الوجود ، لا فى العلل الإعداديّة ، ولا فى الأمور الغير المترتّبة المجتمعة فى الوجود ، ولا فى الأمور الاعتباريّة ، و لا التّسلسل ، بمعنى لايقف . و لمّا كان وجود هذه الشّرائط فى مفروض كلامه ظاهراً ، لم يصرّح به . وبعد اجتماع الشّرطين المذكورين لا يرد على البرهان إيرادات المتأخّرين ، سيّما سيّد الحكماء ، المحقّق الدّاماد ، قدّه ، بقوله : و «أمّا البرهان التّطبيقىّ» الخ . و ذلك ، لأنّه ، إذا ترتّبت أجزاء السّلسلتين و اجتمعت فى الوجود . إذا طبقت بين طرفيهما من الطّرف المتناهىّ ، ينطبق جميع آحاد السّلسلة قهراً ، من دون حاجة إلى أعمال الوهم و تعمّله . فالنّقصان المفروض : إمّا أن يكون فى الطّرف المتناهىّ ، والمفروض انطباق الطّرفين فى ذاك الطّرف ، و إمّا أن يكون فى الأوساط ، و هذا منافٍ للترتّب بين الأجزاء ، و كون كلّ واحد من أجزاء إحدى السّلسلتين بإزاء جزء من أجزاء الأخرى . و إمّا أن يقع فى الطّرف الغير المتناهى فهو المطلوب .

قوله : «**فيلزم تساوى الكلّ و الجزء**» الخ ٨/١٢٩ ـ ٩ .

لأنّ المفروض كون النّاقصة جزء للتّامّة .

قوله : «**و أيّة حيثيّة**» الخ ١٣/١٢٩ .

التّعميم بالنّسبة إلى الجزء الأخير ، ووجهه ماأفاده فى الحاشية . و أمّا وجه التّعميم بالنّسبة إلى الحيثيّات ، فهو ، أنّ إطلاق الجزء والكلّ مختصّ بما يصير معروضاً للكمّ المتّصل ، أو المنفصل . و لولا لحاظ هذا العروض ، لما اتّصف بالجزء و الكلّ . و أمّا الحيثيّات ، فهى أعمّ منهما ، فإنّ هذا البرهان يجرى فى جميع مصاديق التّسلسل ، الباطل .

قوله : «**بل من قبيل أن يقال**» الخ ١٦/١٢٩ .

إن قلت : هذا على تقدير تناهى السّلسلة ظاهر ، لأنّ بين نقطتى الطّرفين أيضاً

داخل فى الحكم الاستيعابىّ ، و أمّا لو كانت السّلسلة غير متناهية ، فلا يصدق هذا الحكم الاستيعابىّ أصلاً . لأنّ صدق هذا الحكم الاستيعابىّ لايمكن ، إلّا بان يُلاحِظ الحكم[1] العدل ، الّذى هوالعقل ، جميع التّقادير الّتى يمكن أن تتصوّر فى البَين ، ولو بعنوان عامّ شامل لها ، حتّى يقدر على الحكم الاستيعابىّ . و هذا التّصوير على تقدير لاتناهى السّلسلة غير متصوّر . إذ جميع التّقادير المفروضة ، إنّما يكون بين الطّرفين ، و لا طرف أخير للسّلسلة الغير المتناهية ، حتّى يجعل أحد التّقادير تقدير ما يقع من السّلسلة بين الطرفَين المذكورين ، فيصدق الحكم الاستيعابىّ .

قلت : هذا الحكم الاستيعابىّ غير متوقّف على تصوّرالعقل جميع التّقادير المتصوّرة فى البين بالتّفصيل ، حتّى يقال : إنّه فى الخطّ الغير المتناهى غير متصوّر . بل متوقّف على التّصوّر الإجمالىّ ، بأن يتصوّر ما يقع بين الطّرف الّذى يلينا ، و بين أيّة نقطة على الاستيعاب الشّمولى . ومعلوم أنّ هذاالتّصوّر ممكن على كلّ من تقديرى التّناهى و الـلّا تناهى . فيحقّق الاستيعاب الشّمولىّ أيضاً ، فتدبّر !

قوله : «**فالظّاهر أنّه سهو**» الخ ٢/١٣٠ .

يمكن أن يكون المشار إليه فى قوله : «فهذا المقدار المفروض» الخ ، مافرض دون الذّراع ، لا ما فرض أوّلاً ، دون الذّراع ، فتدبّر !

قوله : «**والسّيد الدّاماد**» الخ ٢/١٣٠.

النّكتة فى جعل القوم الحكم حدسيّا ، لأن يشمل الغير المتناهى أيضاً . لأنّ فى تصوّر جميع التّقادير ، المتصوّرة فيه بالتّفصيل ، غير ممكن ، حتّى يتحقّق الحكم الاستيعابىّ . و بعبارة أخرى ، لاجميع للسّلسلة الغير المتناهية تصوّراً ، حتّى يتحقّق الحكم الضّرورىّ بالانسحاب ، ولكن لامانع من الحكم الحدسىّ ، كما لايخفى . ولكن ، لواكتفينا بالتّصور الإجمالىّ فى الحكم ، أمكن تحقّق الحكم الضّرورىّ ، الغير الحدسىّ أيضاً . فلكلّ من القولين وجه فتبصّر !

---

١ ـ «الحاكم» ، خ ل .

قوله : «**كالحكم بالإمكان**» الخ ٧/١٣٠ .

فأنّه ، يصدق الحكم بالإمكان على كلّ واحد من الممكنات ، و على المجموع أيضاً .

قوله : «**فتكون السّلسلة الغير المتناهية**» الخ ١٣/١٣٠ .

إن قلت : معلوليّة السّلسلة ، إن اقتضت علّة خارجة عنها ، تكون علّة لها ، فلا تكون السّلسلة حينئذ وسطاً بلا طرف ، و إن لم تقتض ذلك ، كان الطّرف الآخر مجموع السّلسلة ، فهى ، كما أنّها علّة ، تكون طرفاً أيضاً .

قلت : كلّ واحد من القسمين مستلزم للمطلوب . فإنّه ، لو تحقّق العلّة الخارجة ثبت التّناهى . و إن لم تتحقّق ، فعليّة السّلسلة لنفسها ، غير متصوّرة ، و على فرض تصوّرها بجعل العلّة الآحاد بالأسر و المعلول المجموع ، بشرط الاجتماع ، لم يتصوّر طرفى السّلسلة هنا ، لأنّ أحد الطّرفين المعلول الأخير ، وهو جزء السّلسلة ، فكيف يمكن أن يصير طرفاً ، و وسطاً بالنّسبة إلى نفسه ، فتدبّر !

قوله : «**والمعلوليّة مستوعبة**» الخ ١٧/١٣٠ .

قيل عليه : أنّ المفروض أنّ السّلسلة لا نهاية لها ، و إن استوعبتها المعلوليّة . و لزوم وجود علّة فى مثل هذه السّلسلة ممنوع ، بل يجب أن يكون فيها ، باعتبار كلّ قطعة متناهية فرض مفصولاً عنها هذا الحكم ، لا فى المجموع الغير المتناهى . و أيضاً هذه السّلسلة معلولة لنفسها ، فهى من حيث كونها علّة ، إذا فرض عدمها ، لانتفت جميع السّلسلة . ولا يخفى عدم وقع لهذا الإيراد ، فتأمّل !

قوله : «**انّه إذا كان ما من واحد**» الخ ٥/١٣١ .

قيل عليه : إنّ هذا من باب تسرية حكم كلّ واحد إلى المجموع ، ولو جعل الحكم بنحو الاستيعاب الشّمولىّ لجميع آحاد السّلسلة مطلقاً ، مجتمعة كانت أو منفردة ، منعنا الحكم فى المجموع الغير المتناهى . لأنّها إن لم تكن موجودة بوجود على حدة ، فلا تقتضى علّة على حدة غير علّة الأجزاء ، حتّى تكون سابقة عليها ، وضعاً و رفعاً ، و إن كانت موجودة كذلك ، لم تكن علّتها ، إلّا الآحاد بالأسر . وهى ، من جهة كونها علّة سابقة

على المجموع بشرط الاجتماع ، ولا ضير فيه ، كما بيّن فى محلّه .

و الجواب : إنّ المراد الشّقّ الثّانى ، و منعها فى المجموع الغير ، المتناهى واضح البطلان ، حيث أنّ استيعاب الفقر و المعلوليّة ، و الإمكان لآحاد السّلسلة ، اللّازم منه أن يكون الجميع كذلك ، من جهة أنّ المزدوج من الممكنات ممكنات فاقرات ، موجب لاحتياجها إلى علّة خارجة عنها ، لأنّ ما بالقوّة و الإمكان لامدخليّة له فى إفادةالوجود أصلاً . و جعل مجموع السّلسلة علّة لنفسها ، مع أنّه بديهىّ البطلان ليس بنافع فى المقام حيث أنّ الآحاد على فرض استيعاب الإمكان و الفقر الّذى هو من لوازم المعلوليّة ، لكلّ واحد من الآحاد ، مستلزم لأن لا تدخل فى حيّز الوجود أصلاً ، بل يكون فرض وجودها من قبيل الفرض الممتنع بطريق التّوصيف لا بطريق الإضافة ، فكيف يمكن أن تصير علّة لنفسها مع عدم دخولها فى الوجود ، فتبصّر !

المَقْصَدُ الثّانِي فِي الجَوْهَرِ وَ العَرَضِ

الفَرِيدَةُ الأُوْلَى فِي رَسْمِ الجَوْهَرِ وَ ذِكْرِ أَقْسامِها

قوله : «**المقصد الثانی**» الخ ۱۳۱/۱۰ .

قد مرّ تقسيم الإلهيّ بالمعنى الأعمّ إلى ثلثة أقسام : مبحث الأمور العامّة ، و مبحث العلل القصوى ، و مبحث الجواهر و الأعراض . و قلنا إنّ هذا المبحث من أقسام السّفر الأوّل ، و إنّ بعضهم عدّه من أقسام السّفر الثّالث ، وهو متكفّل لبيان موضوعات سائر العلوم . و هو أيضاً من المباحث المهمّة ، حتّى أنّ أرباب علم الكلام جعلوه ممّا يتوقّف مباحثه [1] عليه . و هو بمنزلة مقامات الحقايق من علم السّلوك ، و أرباب العرفان جعلوا الجوهر الحقيقي عبارة عن الوجود الحقّ ، و الأعراض عبارة عن تجلّياته فی مرايا أسمائه و صفاته .

قوله : «**الفريدة الأولى**» الخ ۱۳۱/۱۱.

إنّما قدّم مباحث الجواهر ، لكون الجوهر أشرف ذاتاً ، و أتمّ وجوداً و أكمل مهيّة من العرض ، و لأنّه من مشخّصات العرض و مقوّماته ، فهو مقدّم عليه طبعاً ، فقدّم عليه وضعاً . وقد يعكس ، نظراً إلى توقّف بعض مباحثه على مباحث الأعراض ، و لكلّ وجه .

قوله : «**فی رسم الجوهر**» ۱۳۱/۱۱ .

إنّما عبّر بالرّسم إذ لاحدّ للأجناس العالية ، لأنّه [2] مركّب من الجنس والفصل

---

۱ ـ أی : «مباحث علم الكلام».

۲ ـ أی : «لان الحد».

على المشهور ، ولاجنس للجنس العالى ولافصل ، لأنّ كلّ ما لاجنس له لا فصل له . و تجويز تركّبه [1] من أمرين مقاومين [2] غير مسلّم عند محقّقيهم . مع أنّ الحدّ المذكور ليس كذلك ، و غير مشتمل على الفصل الحقيقىّ ، و لو جوّزنا التّركيب المذكور : حيث أنّ كون المهيّة موجودة فى الموضوع ، أو ، لا فى الموضوع ، ليس من مقوّمات ذاتها ، بل من مقوّمات وجودها ، فتأمل .

و التّعبير بأنّه مهيّة كذا ، لدفع إيراد المانعين لجنسيّة الجوهر ، بأنّه [3] عبارة عن الموجود لا فى موضوع ، والوجود خارج عن المقولات و المهيّات ، و «اللّا فى موضوع» أمر سلبىّ .

و بيان الدّفع أنّ الجوهر ليس عبارة عن « نفس الموجود لا فى موضوع » ، بل «مهيّة شأن وجودها فى الخارج ، أن لاتكون فى الموضوع» فما هو بمنزلة الجنس «المهيّة الكذائيّة» و ما هو بمنزلة الفصل «شأن وجودها أن لاتكون كذا» ، فتبصّر !

قوله : «**و هذا كقولهم**» الخ ١٣/١٣١.

أى : عبارة أخرى عن قولهم . و لكن له مزيّة على التّعريف المشهور ، من جهة التّصريح فيه بأنّه مهيّة محصّلة ، والمراد منها [4] إخراج الاعتباريّات . فإنّها خارجة عن تحت الجوهر ، بل عن ساير المقولات ، أيضاً ، كما صرّح به الشّيخ فى مواضع من الشّفا و مراد القوم أيضاً ذلك ، إلّا أنّهم تركوها لاعتمادهم على ما بيّنوه ، فى موضع آخر .

قوله : «**فجوهر**» الخ ١٣/١٣١.

إنّما بدء بعد التّرسيم بالتّقسيم ، لما أفاده فى الحاشية ، و لأنّ التّقسيم من الرؤس الثّمانية ، بل جعله بعضهم من المبادى التّصوّريّة ، و آخر من التّصديقيّة ، بالنّسبة إلى

١ ـ أى : «تركب الحد».

٢ ـ «متفاوتين» ، خ ل.

٣ ـ أى : «بأن الجوهر»

٤ ـ أى : «من مهية محصلة».

المسألة . ولأنّه لابدّ منه فى بيان أحكام الأقسام. لكنّه لمّالم يبيّن أحكام الأقسام المذكورة هنا ، جعل النّكتة فى بيانها [1] ما أفاده فى الحاشية ،

ثمّ المراد من الموضوع ما ذكره فى الحاشية ، بقوله : « و هو المُحلّ المستغنى » الخ . و هذا أحد معانى الموضوع ، فإنّه قد يطلق على ما يقابل المحمول ، و على موضوع العلم ، بناء على كونه بمعنى آخر ، غير ما يقابل المحمول ، و على المادّة و الهيولى ، و على مثل النّفس أيضاً ، و النّسبة بينه و بين المحلّ ، بالعموم و الخصوص المطلق . لأنّ المحلّ له فردان : المحلّ المستغنى و يعبّر عنه بالموضوع ، و المحلّ المحتاج إلى الحالّ ، و يعبر عنه بالمادّة والهيولى. و إلى هذا أشار المحقّق الطّوسى فى تجريد الاعتقاد ، بقوله : «والموضوع و المحلّ يتعاكسان وجوداً و عدماً» الخ .

و المراد من الاستغناء هنا الاستغناء فى الوجود و التّشخّص المساوق له ، و إن احتاج إلى الحال فى التّشخّص التكثّرى ، فى بعض الأحيان . و من هنا جعلوا الموضوع من جملة مشخّصات العرض ، مع جعل كثير منهم الوضع ، والكم ، والكيف ، و الأين ، و نحوها ، من العوارض المشخّصة .

قوله : «**فجوهر حلّ به**» ١٤/١٣١.

هذا التّقسيم على مذاق المشّائين ، القائلين بتركّب الجسم من الهيولى و الصّورة . و أمّا على مذاق المنكرين للهيولى و الصّور النّوعيّة ، فلا يتمشّى هذا التّقسيم عندهم ، اللهمّ إلّا أنْ تجعل المادّة بالمعنى الأعمّ من محلّ الأعراض و الصّور، فيشمل الجسم المطلق ولوكان بسيطاً عندهم ، من جهة محلّيته للأعراض ، و لكن لايشمل الصّورة التّعريف ، الّذى ذكر لهاهنا، إلّا أن تجعل [2] أيضاً أعمّ من الأعراض ، فيختلّ التّعريف والتّقسيم أو أن يجعل التّعريف و التّقسيم باعتبار الفرض و التّصور، لامن حيث الوجود والتّحقق

قوله : «**نفس إذا تعلّق**» الخ ١/١٣٢.

---

١ ـ أى : «بيان الاقسام».

٢ ـ أى : «تجعل الصورة».

هذا الرّسم للنّفس أيضاً على مذاق القوم . و أمّا على مذاق التّحقيق ، فالنّفس مفتاقة فى بدو وجودها إلى المادّة و المحلّ ، من جهة كونها جرمانيّة الحدوث ، روحانيّة البقاء . و الإضافة إلى البدن مقوّمة لها ، إلّا أن يجعل التّقسيم باعتبار طورها القلبىّ ، لا النّفسىّ ، فتدبّر ، وكذا مفارقة العقل لعالم الخلق بالكليّة إنّما هى على مذاقهم . و إلّا فعلى ما هو الحق الحقيق بالتّصديق ، له نوع اتّحاد بعالم الخليقة وهى [1] ظلّه و عكسه ، وهو أصلها و روحها ، فتدبّر ، تعرف !

قوله : «و للباقى» الخ ٤/١٣٢ .

أى : المادّة ، و الصّورة ، و الجسم ، و النّفس . و ذكر النّفس فى كتب القوم فى الإلهيات ، أيضاً لاينا فى ذلك . لأنّها باعتبار ذاتها من المجرّدات . فلذا تذكر فى العلم الأعلى ، و باعتبار الفعل من المادّيات ، فتذكر فى كلا العلمين ، من أجل كونها مرآت الحضرتين و مجمع الإقليمين . ولكنّه ، قدّه ، ذكرها فى العلم الطّبيعىّ لاحتياج بعض مباحثها إلى مباحثه ، و لأنّه ذهب إلى كونها فى بدو الحدوث جرمانيّة ، فكانت من هذه الجهة مناسبتها مع العلم الطّبيعى أكثر و أتمّ !

---

١ - أى : «الخليقة»

فِي رَسْمِ العَرَضِ وَ ذِكرِ أَقسامِه

قوله : «**في رسم العرض**» الخ ٥/١٣٢.

النّكتة في التّعبير بالرّسم ، بناءً على مذاق من جعل العرض من الأجناس القاصية هي النّكتة في التّعبير به في تعريف الجوهر . و أمّا على مذاق من لم يجعله جنساً عالياً ، فلعدم اندراجه تحت جنس عندهم ، و إن لم يكن من الأجناس العالية ، من جهة أنّه من العروض الّذي هو الوجود في الموضوع . و بعبارة أخرى ، هو من حالات الوجود ، الّذي هو خارج عن المقولات ، و سنخ غير سنخ المهيّات .

قوله : «**و ذكر أقسامه**» الخ ٥/١٣٢ .

النّكتة في ذكر أقسام العرض ما ذكر في أقسام الجوهر ، فتذكّر !

قوله : «**العرض ما ، أي ممكن**» الخ ٦/١٣٢ .

إنّما عبّر عنه بمطلق الممكن دون المهيّة : إمّا للإشارة إلى مساوقة الإمكان مع المهيّة ، كمساوقة الوجود مع الوجوب ، و إمّا للإشارة إلى أنّ العرض ليس مثل الجوهر ، أي من المهيّات المحصّلة ، بل هو من حالات وجود المهيّة و أطوارها ، لا من مقوّمات ذاتها .

قوله : «**هو الكون**» الخ ٦/١٣٢.

أي : عين كونه في موضوعه ، بمعنى أنّه ليس له كونان ، بل له كون واحد في نفسه ، هو عين كونه في موضوعه .

قوله : «**أمّا كونه في نفسه**» الخ ٦/١٣٢-٧.

المراد أنّه من القسم الثّالث من الأقسام المذكورة في مبحث الوجود ، أي : وجوده

فى نفسه ، لا لنفسه ، ولا بنفسه . فهو ليس مثل النّسب و الإضافات ، الّتى لا استقلال لها ، لاخارجاً ، ولاعقلاً ، و ليس لها كون لنفسها ، ولا بنفسها ، ولا فى نفسها .

قوله : «**عين وجوده**» الخ ٩/١٣٢.

إذ قد مرّ أنّ المعلول بالذّات ، تكون المعلوليّة و الافتقار إلى العلّة ، عين ذاته المفتاقة ، و وجوده الفقير المحتاج ، و إن لم يكن عين مفهومه . وهذا معنى الإمكان الفقرىّ الّذى أشير إليه بقوله ، تعالى ، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفقراء»[1] الآية. وقد مرّ فى مبحث الإمكان فتذكّر !

قوله : «**إلّا فى مقولة الإضافة**» الخ ١٠/١٣٢.

فإن الإضافة فيها عين مهيّتها ، كما هى عين وجودها ، ولكن ، لامن حيث كونها عرضاً مطلقاً ، بل من حيث كونها عرضاً خاصّاً .

قوله : «**إذ ليس كل**» الخ ١٠/١٣٢-١١.

بل التّعلّق الماهوىّ ، و الإضافة الدّاخلة فى مهيّة الشّىء ، يُصَيِّرُ الشّىءَ داخلاً فى المقولة .

قوله : «**إضافة إشراقيّة**» الخ ١٢/١٣٢ .

بل الإضافة الوجوبيّة المبدئيّة ، أيضاً ، عين ذاته الحقّة الوجوبيّة . وهى[2] أصل الإضافة الإشراقيّة ، و روحها ، وكلتا الإضافتين وجوديّة نوريّة ، لا مفهوميّة مقوليّة حتّى يستلزم اندراج المبدء القيّوم ، و إضافته القيّوميّة ، تحت مقولة الإضافة ، فتبصّر !

قوله : «**لدى المعلم**» الخ ١٤/١٣٢ .

أقول : ماذهب اليه المعلّم مُبتنٍ على مقدّمات ، ذكرها صاحب الأسفار ، قدّه فى مبحث الجواهر والأعراض ، لوّحنا إلى بعضها سابقاً . وترك هنا ذكر قول سيّد الحكماء المحقّق الدّاماد ، قده ، من جعل المقولات منحصرة فى الجوهر و العرض ، للإشارة إلى

---

١ ـ فاطر (٣٥) ، ١٥.

٢ ـ أى : «الاضافة الوجوبية».

فساد مبناه ، لما أشار إليه ، من أنّه [1] نفس الكون الرّابطى ، الّذى لايليق أن يجعل جنساً للمهيّات ، المحصّلة العرضيّة .

قوله : «**و بالثّلث**» الخ ١٥/١٣٢ .

فتكون مع مقولة الجوهر أربع .

قوله : «**أو بالأربع**» الخ ١٦/١٣٢ .

فتكون مع مقولة الجوهر خمساً .

قوله : «**صاحب البصائر**» الخ ١٧/١٣٢ .

هو السّهلان السّاوجىّ .

---

١ ـ أى : «من أن العرض» .

فِى الكَم

قوله : «**فخرج ما يقبل القسمة**» الخ ١/١٣٣ .

مثل الهيولى ، و الصّورة الجسميّة ، و الأعراض الحالّة فى الجسم ، غير الكمّ .

قوله : «**بمعنى أنّها إن إعتبرت**» الخ ٥/١٣٣.

أقول : يجب أن يكون الحدّ المشترك واجداً لخواصّ ثلث :

إحديٰها ، أن لايكون من سنخ ماهو حدّ مشترك له .

و الثّانية ، ما أفاده قدّه .

و الثّالثة ، أن لايصير ازدياده على الأقسام موجباً للازدياد ، ولا انتقاصه موجباً للانتقاص . و لمّا كانت هاتان الخاصّيتان مستفادتَين ممّاذكره ، قدّه ، لم يتعرض لذكرهما . و ذلك ، لأنّه ، لو كان من سنخ الأقسام ، أو كان ازدياده موجباً للازدياد ، وانتقاصه موجباً للانتقاص ، لما أمكن اعتباره بدايةً لأحد القسمين ، و نهايةً للآخر . لأنّ من خواصّ ما هو بداية ، أو نهاية لشيء ذى مقدار ، أن لا يكون قابلاً للانقسام فى جهة ما هو بداية ، أو نهاية فيها . و إلّا ، لكان التّثنية تثليثاً ، و التّثليث تربيعاً ، و هكذا . و [1] مع فرض كونه من سنخ الأقسام ، وكون ازدياده موجباً للازدياد ، و انتقاصه موجباً للانتقاص ، يكون قابلاً للانقسام ، كقابليّة الأقسام ، الّتى اعتبر بداية ، أو نهاية لها ، فلا يمكن أن يجعل بداية أو نهاية .

فإن قلت : كلّ واحدة من هذه الخواصّ [2] مستلزمة لِلاُخْرَيَيْن ، فلم خصّص

---

١ - «اذ» ، خ ل .

٢ - أى : «من هذه الخواص الثلث» .

هذه الخاصّيّة بالذّكر ، دون الباقيتَيْن ؟

قلت : لأنّ هذه من أظهر الخواصّ للحدود المشتركة ، و بها يتميّز المتّصل من الكمّ عن المنفصل . و الخاصّيّتان الأخرَيَتان من لوازم هذه ، فلذلك خصّها بالذّكر .

قوله : «**جسم تعليمىّ**» الخ ٩/١٣٣ - ١٠.

سمّى بذلك، لأنّه مع شقيقيه موضوع علم الهندسة، الّذى هو من العلوم التّعليميّة أى : الّتى كانوا يبتدؤن بها فى المدارس اليونانيّة فى بدو تعليماتهم ، كما سيشير إليه .

قوله ، قدّه : «**كمّ متصل غير قارّ الذّات**» الخ ١٤/١٣٣.

وهو كمّيّة الحركة ، الغير القارّة بالذّات ، على ماحقّق فى العلم الطّبيعىّ، فلذلك صار متجدّد الذّات ، غير قارّ الهويّة .

قوله : «**و أيضاً الاتّحاد**» الخ ١٧/١٣٣.

و ذلك ، لأنّ موضوع العدد المعدود، والمعدود الواحد لايتوارد عليه الأعداد . وكذلك الخطّ عارض للسّطح ، و هو [1] غير عارض لنفسه ، بل للجسم التّعليمىّ ، و هو [2] أيضاً لا يعرض لنفسه ، بل للجسم الطّبيعىّ . فلا اتّحاد فى الموضوع فى أقسام الكمّ ، أصلاً .

قوله : «**و لشهرة**» الخ ١/١٣٤.

هذا دفع لإيراد مقدّر . و هو ، أنّ الضّمير فى أنواعه ، على ما بيّنتم ، راجع إلى مطلق الكمّ ، مع انحصار أخذه تعليمياً ، عند وجوده فى بعض أنواعه [3] لاجميعها ، كماهو مقتضى عموم الجمع المضاف .

فأجاب : بأنّه ، لمّاكان معلوماً عندهم اختصاص الأخذ تعليماً ببعض الأنواع ،

---

١ - أى : «السطح».

٢ - أى : «الجسم التعليمى».

٣ - أى : «انواع الكم».

وكان ذاك البعض أيضاً مشهوراً عندهم ، غير محتاج إلى الذّكر ، فلذلك لم نبال بإرجاع الضّمير إلى المطلق ، مع اختصاص الحكم ببعض الأنواع .

قوله : «**مع أنّه قد يعدّ**» الخ ٦/١٣٤.

مثل الثّلثة العادّ للتّسعة ، و الإثنين العادّ للأربعة ، والسّتة ، و الثّمانية ، ونحوها . و مثل هذه الأعداد ، الّتى لها عادّ مشترك غير الواحد ، تسمّى بالمتشاركة ، والمتوافقة . وما ليس لها ذلك تسمّى بالمتباينة .

قوله : «**و المتّصل**» الخ ٧/١٣٤.

أى : الكمّ المنفصل يتّصف بهذه الخاصّيّة بالذّات ، من دون حاجة إلى التّقسيم و المتّصل يتّصف بها بعد الانقسام . و لكن ، لمّا كانت قابليّته للتّجزية بالذّات ، وبعد التّجزيّة يصير معروضاً لها ، من دون حاجته إلى شى آخر ، عدّ هذه أيضاً من ذاتياته و خواصّه بالنّسبة إلى غير الكمّ ، من الأعراض .

قوله : «**كذا فى بعض**» الخ ١٠/١٣٤.

مثل علم الاصول ، إذ أرباب هذاالعلم يسمّون التّرك ضدّاً للفعل ، مع أنّه عدمىّ . والمراد من العلوم الحقيقيّة مالايتغيّر موضوعه و مسائله بتغيّر الدّهور ، و مضى الأزمان و اللّغات ، مثل علم الفلسفة ، بخلاف مثل علم النّحو و الصّرف و الأصول ، و نحوها ، حيث أنّها تنقرض بانقراض اللّغة ، أو بطلوع شمس الحقيقة ، و ظهور الأحكام ، بحيث لاتحتاج إلى تدوين علم للبحث عن دلائلها مثلاً . وهذا لاينافى أن يكون علم الأصول من العلوم الحقيقيّة ، من جهة أخرى ، كما لايخفى .

قوله « «**فإنّه ليس من خواصّه**» الخ ١٢/١٣٤ .

و ذلك ، لعروضه بهذا المعنى للمفارقات ، أيضاً .

فى الكَيف

قوله : «**عطف**» الخ ١٥/١٣٤.

فيدخله لَمْ ، و يصير المعنى : الكَيف هيئة قارّة لا تقتضى النّسبة ، و لا القسمة بالذّات :

قوله : «**ويقال له**» الخ ١٦/١٣٤ .

قال فى الحاشية : «لوجودها فى الواجب» الخ .

إن قلت : ما يوجد فى الواجب ، من هذه الصّفات ، ليست كيفيّات قائمة بذاته المقدّسة . لأنّ كمال الإخلاص له نفى الصّفات عنه ، كما سيصرّح به ، بل هى فى التّحقيق عين ذاته و حقيقته الوجوبيّة ، تقدّست أسمائه ، و تعالى كبريائه .

قلت : المقصود من هذا الكلام نفى الاختصاص المطلق بالنّفوس ، و وجودها فى الواجب ، ولو لم يكن نحو وجودها فيه ، مثل وجودها فى النفس . مع أنّ هذه التّفاوت ليس باعتبار المفهوم ، بل من حيث المصاديق . فلا ينافى العموم ، و تشكيك هذه المفاهيم بالخاصّى ، أو خاصّ الخاصّى ، أو أخصّ الخواصّى .

قوله : «**ما هو القوّة**» الخ ٣/١٣٥.

القوّة هنا ليست فى مقابل الفعل ، بل هى أحد معانى تلك اللّفظة ، و هى هنا بمعنى الشّدّة فى الانفعال ، أو عدمه ،

ثم إنّه أفاد فى الحاشية : «إنّ المتوسطات من الكيفيات الاستعدادية» الخ : ولكن الحق أنّ نفس الاستعداد من الكيفيّات ، و المتوسّطات أيضاً ، مثل نفس الاستعداد و ليست من أقسام الاستعداديّة ، فتأمّل !

قوله : و «نحوهما» الخ ٤/١٣٥.

مثل الخجالة .

قوله : «أوائل الملموسات» الخ ٧/١٣٥ .

سمّيت بذلك ، لأنّها مدركة للآلام أوّلاً و بالذات ، و ثوانى الملموسات مدركة لها بعرضها .

فى العِلْم

قوله : «**فإنّ الكلّيّات الجواهر**» الخ ٨/١٣٦ :

و ذلك ، لوجود الأشياء بمهيّاتها و حقايقها فى الذّهن . و كونها جواهر ذهنيّة بمعنى شأن وجودها فى الخارج أن لاتكون فى الموضوع ، و إن كانت بالحمل الشّايع من مقولة الكيف ، بناء على القيام الارتسامىّ الحصولىّ ، كما مرّ شرحه فى محلّه .

قوله : «**كعلم العقل**» الخ ٩/١٣٥ .

فإنّه أيضاً عين حقيقته وجوداً و إن لم يكن كذلك مهيّة ، بناءً على تركّبه من المهيّة و الوجود بخلاف الواجب ، تعالىٰ ، كما مرّ شرحه .

قوله : «**لمّا كان أجلّ الكيفيّات**» الخ ٧/١٣٦.

و ذلك ، لأنّه مبدء جميعها فى التّخليق [1] ، لأنّ القدرة و الإرادة و نحوهما مفتاقة إليه فى التّحقّق .

قوله : «**بل بعضه الأدنى**» الخ ١٢/١٣٦ .

و ذلك ، مثل العالميّة .

قوله : «**هل هو كيف**» الخ ١٤/١٣٦.

و من جملة الاحتمالات كونه من مقولة الفعل ، بناءً على كون الإدراك مطلقاً بنحو الخلّاقيّة ، إلّا أنّه ، لمّا كانت هذه الخلّاقيّة بنحو يشبه الإبداع و الاختراع ، لا التّأثير التّدريجىّ الّذى هو مقولة الفعل ، لم يذكره هنا .

---

١ - «فى التحقق» ، خ ل.

قوله : «**بعد ما تشكّك**» الخ ١٥/١٣٦ .

قد مرّ أنّ التّشكيكات المتصوّرة فى الوجود جارية فى عوارضه العامّة ، و نعوته الكلّيّة الشّاملة ، و ذكرنا تفصيله فى محله ، فراجع !

قوله : «**نقشا**» الخ ١٦/١٣٦ .

أى أثراً و صورةً ، و سمّى بالنّقش تشبيهاً بالنّقوش الخارجيّة ، من جهة عدم وجود تلك الصّور بالوجود الخاصّ بها ، و ليس المراد من النّقش ما هو بمعنى الشّبح حتّى يعترض عليه بأنّه مخالف لما هوالحقّ الحقيق بالتّصديق و مختاره أيضاً ، من حصول الأشياء بحقايقها فى النّفس ، لا بأشباحها . إلّا أن تكون التّسمية و التّعبير على سبيل المسامحة ، كما قلنا .

قوله : «**فحصول أثر**» الخ ١٦/١٣٦.

إما من المبادى الفعّالة و بتأثيرها ، و إفاضتها للصّور العلميّة على مرآت النّفس أو بخلاقيّتها بحول الله ، و قوته .

قوله : «**لخروجنا به**» الخ ١٧/١٣٦ :

إشارة إلى أنّ ذاك الانفعال بنحو التّحوّل و الحركه الذّاتيّة ، الجوهريّة .

قوله : «**أى المعلوم بالذّات**» الخ ١/١٣٧.

قد مرّ اختلافهم فى أنّ المعلوم بالذّات ماهو ، و أنّ القول الأقرب إلى التّحقيق أنّه هى الصّورة النّفسيّة ، لا الموجود الخارجىّ فى العلوم الحصوليّة ، و أنّها المراد هنا بقرينة قوله : «الّذى» الخ . و ذكر هذه الجملة ، إمّا لإخراج المعلوم بالعرض ، و بيان المراد من هذه اللّفظة ، و إمّا للإشارة إلى ما هو التّحقيق ، من اتّحاد النّفس بالمُدْرَك بالذّات .

قوله : «**إضافة**» الخ ٢/١٣٧ :

أى : إضافة العالميّة المقوليّة ، أو النّوريّة الوجوديّة .

قوله : «من باب اشتباه» الخ ٤/١٣٧.

أى : اشتبه عليهم ما بالعرض ، الّذى هو الانفعال ، و الإضافة ، اللّتان تعرضان للنّفس ، بسبب حصول المرسوم بالتّبع و بالعرض ، بما بالذّات الّذى هو المرسوم .

فِی العِلمِ الحُصولیّ وَ الحُضوریّ

قوله : «**فی الذّات**» الخ ٦/١٣٧.

هذا ليس مذهب جميع المشّائين ، بل صرّح رئيسهم فی كتاب الشّفا و تعليقاته ، و المعلم الثانی فی تعليقاته وغيرها ، بكون علم النّفس و الواجب، تعالىٰ ، والعقول المجرّدة بالصّور الحاصلة فيها حضوريّاً ، لا حصوليّاً ، بل لا يتصوّر من هؤلاء الأفاضل أن يجعلوا هذا العلم حصوليّا ، مع استلزامه لتضاعف الصّور و مخالفته للوجدان ، إلّا أن يكون الحصر إضافيّا ، فتدبّر !

قوله : «**كان المراد من الصّور**» الخ ٩/١٣٧ - ١٠ .

إنّما قال كالخيالات ، لعدم انحصار الخلاقيّة عند أهل التّحقيق بها ، بل تجری فی الصّور الحسّية ، و المعانی الوهميّة ، بل العقليّة أيضاً بوجه ، مرّ تفصيله ، فتذكّر !

قوله : «**بناء**» الخ ١٠/١٣٧ .

إذ بناءً على كون قيامها بالنّفس حلوليّاً ، لاصدوريّاً ، لايكون مناسبا للتّمثيل .

قوله : «**و هی مقبولة**» الخ ١٢/١٣٧ .

أی : هذه الصّور .

قوله : «**وتلك**» الخ ١٢/١٣٧ .

أی النّفس .

قوله : «**حضوريّاً**» الخ ١٢/١٣٧.

خبر «كان» . و إنّما لم يذكر الدّليل على كون علم النّفس بهاحضوريّا ، لبداهته و كونه معلوماً بالوجدان ، لأنّ على تقدير الحصوليّة يلزم مامرّ ، من تضاعف الصّور ،

المعلوم انتفائه بالضّرورة فى العلم الحصولىّ . و لأنّه مورد اعترافهم كما مرّ ذكره .

قوله : « **و نسبة المقبول إلى القابل** » الخ ١٢/١٣٧ .

لأنّ القابل حامل إمكان المقبول ، كما مرّ فى مبحث الإمكان الاستعدادىّ . ولأنّه يجب أن يكون فى ذاته فاقداً للمقبول ، و إلّا يلزم تحصيل الحاصل ، و الفقدان ملازم للإمكان .

قوله : « **لأنّ نسبة المعلول** » الخ ١٣/١٣٧ .

و ذلك ، لأنّ العلّة حامل وجوب المعلول ، و سبب اتّصافه به ، لأنّ الشّىء ما لم يجب لم يوجد . و لأنّه ، يجب أن تكون فى ذاتها واجدة لماتعطيه ، من وجود المعلول وكمالاته ، والوجدان و الوجود مساوق مع الضّرورة و الوجوب ، فتبصّر !

قال ، تقدّست أسمائه : « وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ »[1] الآية ، وقال : « اَلنَّبِىُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِن أَنْفُسِهِم »[2] .

قوله : « **و معطى الكمال** » الخ ١٤/١٣٧.

إشارة إلى أنّه ، تقدّست أسمائه ، لأجل كونه مبدء لكلّ شىء ـ و المبدء المُعْطىّ للشّىء يجب أن يكون واجداً لما يعطيه ، وكذا لكونه بسيط الحقيقة ، وهو كلّ الأشياء ، وكونه وجوداً صرفاً ، هو صرف كلّ وجود ، لا يشذّ عن حيطة وجوده وسعة نوره شىء ـ يكون ذاته المقدّسة الوجوبيّة أمّ الكتاب الأكبر ، الجامع لجميع نقوش الحقايق الوجوديّة ، و الأرقام الماهويّة ، و الحروف الآفاقيّة و الأنفسيّة ، و الكلمات الطّيّبة الإلهيّة ، و الأسماء و الصّفات التّامّة الوجوبيّة . و هو ، تعالى شأنه و تقدّست أسمائه ، نور بذاته و شاهد لذاته و ظاهر بهويّته . فهو فى عين شهود ذاته ، و بعين شهودها ، شاهد لكلّ شىء ، من دون حاجة إلى صور زائدة على ذاته ، أو خارجة عن صقع وجوده تكون ذريعة لانكشاف حقائق الأشياء عليه .

---

١ ـ ق (٥٠) ، ١٦ .

٢ ـ الاحزاب (٣٣) ، ٦ .

و بالجملة : سيجيء فى مبحث علمه ، تعالى ، أنّ موجب علمه بكلّ شيء و ذرّة وفيء ، علمه بذاته المقدّسة فى مقام رؤية المفصّل مجملاً ، المعبّر عنه بمقام الأحديّة الذّاتيّة ، و التّعيّن الأوّل ، و أو أدنىٰ ، و برزخ البرازخ الكبُرى ، و مقام جمع الجمع .

قوله : « **حضور الشّيء** » الخ ١٧/١٣٧ .

أقول : مناط كون العلم حضوريّاً ، و ملاكه ، عدّة أمور .

منها ، عدم احتياجه إلى الصّور الإدراكيّة الحاصلة فى ذات المدرِك ، أو قواه الإدراكيّة .

و الثّانى ، أن يكون الوجود الخارجىّ ، و الكون النّفس الأمرىّ ، عين الوجود الإدراكىّ .

والثّالث ، أن لايتحقق هنا أمران : أحدهما معلوم بالذّات والآخر معلوم بالعرض بل يكون عين وجوده النّفسىّ العينىّ معلوماً بالذّات .

و الرّابع ، أن لايحتاج المدرِك إلى تجريد المدرَك عن الغواشى المادّيّة ، بل ولايحتاج إلى عمل ، و نزع صورة ، و تجريد مدرك أصلاً .

و الخامس ، أن يتّحد المدرِك مع المدرَك ، اتّحاد الأصل مع الفرع أو بالعكس ، أو اتّحاد الشّيء مع نفسه .

السّادس ، أن لايمكن أن يغيب المدرَك عن المدرِك .

السّابع ، عدم إمكان اتّصافه بالتّصوّر و التّصديق .

و الثّامن ، عدم اتّصافه بالحدّ و الرّسم .

و التّاسع ، قبوله الشّدّة و الضعف .

والعاشر ، عدم اتّصافه بالإجمال بمعنى الإبهام إلى غير ذلك ، ممّا ذكر فى محلّه .

و إنّما سمّى حضوريّاً ، لأنّ ملاكه حضور المدرَك للمدرِك و عدم غيبته عنه . و سمّى الحصولىّ بذلك لأنّ ملاكه حصول صورة المدرَك للمدرِك . و قد مرّ سابقاً ، أنّ مورد العلم الحضورىّ علم كلّ مجرد بذاته و بمعاليله و شؤونه وفنونه وأطواره ، و علم كلّ معلول بعلّته ، عند فنائه فيها و بقائه ببقائها ، بل كلّ فانٍ بالمتفنّى فيه ، مثل العاشق

بالمعشوق، و نحو ذلك، و أنّه قابل للنّقص و الكمال و الشّدّة والضّعف، و أنّ المعلوم به غالباً وجودات الأشياء، دون مهيّاتها، إلّا فى علم النّفس و نحوها بالمهيّات الحاضرة فى ذاتها عند إدراكها للحقايق الخارجة عنها؛ اللّهم إلّا أن يجعل المعلوم فى هذا العلم وجوداتها الذّهنيّة، فيرجع العلم بها أيضاً إلى العلم بالوجود، تدبّر تعرف!

قوله: «تفصيلىّ أو إجمالىّ» الخ ١/١٣٨.

الإجمال و التّفصيل هنا، قد يعنى بهما الإبهام و الكلّيّة و عدمها، و مرجعه إلى عدم تميّز المعلوم بكماله وتمامه عندالعالم. وهذا ممّا يتحقق غالباً فى العلم بالمفاهيم والمهيّات الكلّيّة و فى العلم بالموجودات الخارجيّة، بعناوينها الكلّيّة. و قد يعنى بهما الإجمال، بمعنى الشّدّة و القوّة الوجوديّة[1]. وكلامه، قدّه، فى المقام قابل للحمل على كلا المعنيين: فإنّ قوله: «بصورة واحدة»، و قوله: «بصور متمايزة» الخ إن حمل على التّفصيل الفرقانىّ، فى مرتبة انصباغ الوجود العام بأصباغ المهيّات، و الحدود الوجوديّة، فى قبال الجمع القرآنىّ و الوجود البسيط التّامّ الشديد العقلانىّ أو الرّبانى، و يراد بالصّورة الواحدة، الصّورة الواحدة البسيطة، و الوجود الجمعىّ القرآنىّ المذكور، كان المقصود منه الإجمال و التّفصيل بالمعنى الثّانى، و إن حمل على التّفصيل التّميّزىّ، و يراد بصورة واحدة صورة واحدة مبهمة، غير مميّزة بالتّميّز التّام، كان شاملاً للعلم الاجمالىّ والتّفصيلىّ بالمعنى الأوّل. و إن حمل على الأعمّ منهما كان شاملاً للقسمين. و قوله، «لكنّه حالة بسيطة» الخ يؤيّد إرادة المعنى الثّانى.

قوله: «هى خلّاقة للتّفاصيل» الخ ٤/١٣٨.

قد ذكرنا مراتب علم النّفس، و ما ذكره الفلاسفة فى أقسام الملكات الثّلث فى باب علم النّفس، فراجع!

قوله: «ثمّ إنّ فعليّة» الخ ٧/١٣٨.

---

١ ـ و العلم الاجمالى بالمعنى الاول أدون من التفصيلى، بالمعنى الثانى بالعكس، منه، قده.

لمّا كان المتظاهر من العلم الفعلىّ ، ما هو فى قبال الشأنىّ أوالانفعالىّ ـ بمعنى ورود الصّور على النّفس من خارج و ارتسامها فى ذاتها و انفعالها منها من جهة قيامها الحصولىّ بها ، فيكون مقابل العلم بهذا المعنى ماهو بمعنى الخـلّاقيّة و الإنشاء للصّور الإدراكيّة ، و قيامها الصّدورىّ بالمدرِك ، و ليس المراد من الفعلىّ هذا المعنى ، و إن كان التّحقيق أنّ العلم الفعلىّ بالمعنى المراد منه هنا ، لا ينفكّ عن الفعلىّ بالمعنى المذكور ـ فسرّه بما أفاده ، قدّه ، حتّى يتّضح المراد . فإنّ المشّائين ، القائلين بالقيام الحلولىّ للصّور العلميّة الإلهيّة فى ذاته ، المقدّسة الوجوبيّة ، على ما فهمه أكثر المتأخّرين من عبائرهم المأثورة فى هذا الباب ، قائلون بأن علمه ، تعالى ، بالأشياء فعلىّ بالمعنى الّذى أفاده ، قدّه ، ولا يجعلونه فعليّاً بالمعنى المذكور . و سيجىء فى باب العلم ، أنّ الهندسة الـلّاهوتيّة الإلهيّة و العلم العنائىّ الجمعى الأحدىّ ، سبب لتحقّق الأشياء ، و وجودها فى عالم الأعيان و للهندسة الإيجاديّة ، الّتى للنّظام ، الجمَلىّ الكلّى الّذى للعالم الكبير .

فِى الْأَعْراضِ النِّسبِيَّة

قوله : «**و هو الآن**» الخ ١٤/١٣٨.

وجود الآن فى الزّمان ، إمّا بالفرض ، و إمّا بسبب الموافات مع الحوادث الآنيّة إذ لا يمكن حدوثه بالقطع ، كما فى الكمّيّات المتّصلة القارّة ، لعدم إمكان إنقطاع الزّمان الدّائم الأزلىّ عندهم ، من جهات عديدة ، أشرنا إليها من قبل .

قوله : «**كما فى الحركة التّوسطيّة**» الخ ١٦/١٣٨.

فإنّها فى الزّمان ، لا بمعنى الانطباق ، حيث أنّها بسيطة ، لا جزء لها ، حتّى يتصوّر إنطباقها على الحركة القطعيّة ، الّتى يمكن انقسامها بالأجزاء و الحدود ، بل بمعنى أنّه لا حدّ فى الزّمان الّذى للحركة ، إلّا و هى حاصلة فيها . و الشّىء المتحرّك يتّصف بها ، أى بكونه بين المبدء و المنتهى بالفعل . نعم ، هى فى الآن السّيّال على الوجه المذكور[1] .

قوله : «**بحسب نسبة بين أجزائه**» الخ ٧/١٣٩.

و ذلك ، بأن يكون بعضها أقرب من الآخر من بعض آخر ، أو كونه أبعد منه أو كونه فى يمينه أو يساره ، أو قدّامه أو خلفه . و أمّا كون رأسه من فوق ورجله من تحت فهو من جهة نسبة المجموع ، لا كلّ واحد ، فتدبّر !

قوله : «**ثم الوضع**» الخ ٨/١٣٩ .

قد ذكر له معان أخرى ليس هنا حاجة إلى بيانها .

---

١ - أى : «الانطباق» .

قوله : «خرج التّأثير» الخ ١١/١٣٩ .

بل التّأثيرات الاختراعيّة و الإنشائيّة والإبداعيّة للنّفس ، بالنّسبة إلى الصّور الحسيّة و الخياليّة و العقليّة ، خارجةٌ عنه بوجه . و من هنا لم يجعلوا العلم من مقولة الفعل ، مع ذهاب بعض أهل التّحقيق منهم إلى أنّ الإدراك مطلقاً بالخلّاقيّة والإيجاديّة ، و إن جعله بعضهم منها [1] ، بوجه آخر ، ذكرناه فى مبحث الوجود الذّهنى . بل خرج مطلق التّأثيرات الإبداعيّة للعقول و غيرها . و إنّما خصّ الأوّل ، أى تأثيره ، تعالى ، بالذّكر ، حيث أنّ تأثير غيره من أظلال تأثيره و مراتب فيضه وَجوده ، و لا مؤثر فى الوجود إلّا الله [2] .

قوله : «تكافوء» الخ ٥/١٤٠ .

و لذا لو تحقّق أحدهما فى شيء ، أو مرتبة مع قطع النّظر عن كلّ شيء ، يجب تحقّق الآخر فى تلك المرتبة ، كذلك . و بهذه المقدّمة تمسّك صدر المتألّهين فى إثبات اتّحاد العاقل بالمعقول ، كما مرّ شرحه فى بابه .

ثمّ ، إنّ المفاهيم المتضايفة على قسمين : الأوّل ما لا يمكن اتّصاف الذّات الواحدة بها [3] ، من جهة واحدة ، و لا من حيثيّتين تعليليّتين . و ذلك ، مثل العلّيّة و المعلوليّة و المحرّكيّة و المتحرّكيّة ، و نحوها . و أمثال هذه المفاهيم بينها التّقابل ، المسمّى بتقابل التّضايف . و الثّانى ما لا يكون كذلك ، كالعاقليّة والمعقوليّة ، والعالميّة و المعلوميّة ، و نحوها . و هذا القسم فى الحقيقة غير معدود فى المتقابلين بالمعنى المذكور ، كما لا يخفى .

قوله : «أى ، هذه المفاهيم العنوانيّة» الخ ١١/١٤٠ .

---

١ - أى : «من مقولة الفعل» .

٢ - «... الا هو» ، خ ل .

٣ - «... بهما» ، خ ل .

أى جعل الأوّل ، تعالىٰ ، معروضاً للإضافة المقوليّة ، وجعل مبدئيّته و رازقيّته الإضافة المذكورة ، بالنّظر إلى مفاهيم تلك الامور . لا بالنّظر إلى حقايقها و مصاديقها فإنّ من هذه الجهة جميع إضافاته ، تعالىٰ ، راجعة إلى إضافة واحدة إشراقيّة نوريّة ، هى إضافته القيّوميّة ، كما سيجىء شرحه .

الْمَقْصَدُ الثَّالِثُ فِى الإِلٰهِيّات

قوله : «**المقصد الثّالث فى الإلهيّات**» الخ ١٢/١٤٠ .

هذا المقصد من أهمّ مقاصد علم الحكمة ، و هو بمنزلة السّفر الثّانىّ من الأسفار الأربعة ، الّتى للسّلاك العملىّ . و هو السّفرُ من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ . و المبحوث عنه فيه الموجودات المجردة عن المادّة و المدّة مطلقاً . و قد ذكر فى الحاشية وجه تسميته بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ .

فإن قلت : لا وجه لتسمية الفلسفة الأولى بالعلم الإلهىّ بالمعنى الأعمّ ، حيث أنّ المبحوث عنه فيها هو المفاهيم العامّة ، و الجواهر و الأعراض ، الّتى هى من الموجودات الإمكانيّة ، ولامساس لها بالبحث عن الإلهيّات أصلاً .

قلت : المبحوث عنه فيها [1] الموجودالمطلق ، بما هووجود وموجود مطلق ، ونعوته الذّاتيّة و لواحقه الوجوديّة . و الوجود بما هو وجود ، هو الحقّ و ظهوراته تقدّست أسمائه ، و أيضاً ، لماكان المقصد الأسنى و المطلب الأعلى فيها ؟ هو البحث عن خواصّ واجب الوجود و أحكامه ، مع أنّ المبحوث عنه فيها ؟ الأمور الغير المحتاجة إلى المادّة و المدّة ذهناً و خارجاً . و أمثال هذه الأمور ، لمشابهتها بالأمور المفارقة المحضة فى البرائة عن الجسمانيّات و التّنزه عن الماديّات ، تسمىٰ بالإلهيّة .

قوله : «**فى أحكام ذات الواجب**» ١٣/١٤٠ الخ .

التّخصيص بالأحكام ، للإشارة إلى عدم إمكان البحث عن حقيقته و ذاته ، تعالى شأنه .

---

١ - أى : «فى الفلسفة الاولى» .

فإن قلت : لمّا ثبت أنّ مهيّة الحقّ ، تعالى ، إنّيّته ، و أنّه وجود صرف ، فإثبات وجوده فى الحقيقة راجع إلى البحث عن ذاته . فكيف خصّ الفريدة بالبحث عن أحكامه ، مع أنّ وجود الشّىء مطلقاً ليس من عوارض ذاته و حقيقته ؟ و لذلك جعلوا البحث عن الهليّة البسيطة الموضوعيّة خارجاً عن مباحث العلم ، و جعلوه من مباحث العلم الأعلى ، أو من مقدّمات العلم و مباديه التّصديقيّة .

قلت : أوّلاً البحث عن إثبات الواجب فى الحقيقة راجع إلى البحث عن أحكام وجوده ، حيث أنّ المطلوب منه ليس إثبات وجوده النّفسى ، بل الرّبطىّ العرفانىّ . لأنّه القيّوم المثبت لكلّ شىء ، فكيف يمكن أن يثبته شىء ؟ كما قال أعرف الخلق به : «متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل» . و قال تقدّست أسمائه : «أفى الله شكّ فاطر السّموات و الأرض» [1] . مع أنّه بالنّسبة إلى الوجود المطلق من الأحكام بوجه ، فتدبّر !

قوله : «**و أمّا إثبات صفاته**» الخ ١٤٠/١٤.

أى ، هذا البحث منعقد بالأصالة لإثباته ، والبحث عن صفاته فى الفريدة الأخرى ، إلّا أنّه ، لمّا أدّى البحث عن ذاته إلى إثبات صفاته إجمالاً ، ذكر فيه استطراداً .

قوله : «**و لمّا كان مطلب ما الشّارحة**» الخ ١٤٠/١٤ .

فى هذا أيضاً إشارة إلى أنّ البحث عن حقيقته ، تعالى ، غير ممكن . و الشّرح اللّفظى أيضاً إنّما هو بالنّسبة إلى ألقابه و نعوته ، لا بالنّسبة إلى إسمه الحقيقىّ . إذ لا اسم له ولا رسم ولا نعت ، حتّى يحتاج إلى ما ، اسمىّ أو شرح لفظىّ ، فتدبّر .

ثمّ ، إنّا ذكرنا فى أوّل الكتاب أنّ الموجودات بالنّسبة إلى تحقّق المطالب الثّلثة لها ، كلّها أو بعضها ، على أقسام :

منها ، ما يتحقّق له جميع المطالب ، و هذا مثل الموجودات المركّبة الخارجيّة ، المجهولة الأسامىّ و الحقايق ، و المهيّات غير بيّنة الهليّات .

---

١ - ابراهيم (١٤) ، ١٠ .

و منها ، مايتحقّق فيه مطلب ما ، الحقيقيّة و الشّارحة ، دون الهليّة البسيطة ، و و يتحقّق فيه الهليّة المركّبة ، و اللّم الثّبوتىّ و الإثباتىّ .

و منها ، مايستغنى عن الجميع .

و منها ، عن الجميع غير الشّارحة .

و منها ، ما يتحقّق فيه الهليّة المركّبة ، و اللّم الإثباتىّ ، و الما الشّارحة فقطّ .

و منها ، ما لا يتحقّق له الما الحقيقيّة ، و يتحقّق فيه باقى المطالب .

و منها ، ما يتّحد فيه الجميع ، إلّا الشّارحة اللّفظيّة .

و منها ، ما يتّحد فيه مطلبا لم و ما الحقيقيّة .

و أنّ[1] الحقّ ، تعالىٰ ، باعتبار مقام غيب هويّته المغربيّة مستغنٍ عن الجميع ، بل لايتصوّر فى حقّه مطلب أصلاً . و باعتبار مقام الإلهيّة والواحديّة ، يتصوّر له مطلب ما الشّارحة و الهليّة البسيطة و المركّبة ، و اللّم الإثباتىّ ، دون الثّبوتىّ . و لكن من جهة وجوده العرفانىّ الرّابطىّ ، دون النّفسىّ الثّبوتىّ .

قوله : « **كالظّرف** » الخ ١٥/١٤٠.

أى ، إذا افترقا يستعمل كلّ بمعنى الآخر ، و إذا اجتمعا يستعمل كلّ واحد فى معنى آخر ؛ مثل أنّ كلّ واحد منهما ، عند الافتراق ، يستعمل فى نفى الحيثيّة التّعليليّة أو التّقييديّة ، و عند الاجتماع ، يكون المراد من الأوّل نفى الأوّل ، و من الثّانى نفى الثّانى .

قوله : « **أو المراد بأحدهما** » الخ ١٧/١٤٠ .

الفرق بين الأمرين ، أنّ نفى الواسطة فى العروض بمعناها المشهور المعروف لايلازم نفى الحيثيّة التّعليليّة ، بخلاف نفى الحيثيّة التّقييديّة ، فإنّه ملازم مع نفى الواسطة فى العروض . وكذا نفى الواسطة فى الثّبوت ، فى قبال الواسطة فى العروض ، غير ملازم مع

---

١ - أى : «ثم انا ذكرنا فى أول الكتاب... ان الحق...»

نفى الحيثيّة التّعليليّة مطلقاً ، بخلاف العكس ، فتأمّل ! و قد ذكرنا الفرق بين أقسام الوسايط و تعاريفها فى محلّه ، فراجع !

قوله : «**كما فى وساطة وجود الحقّ**» الخ ٢/١٤١.

التّخصيص بالوجود الإمكانىّ ، للإشارة إلى عدم مجعوليّة المهيّات بالذّات .

قوله : «**الحقّ**» الخ ٢/١٤١.

إنّما اختار من بين صفاته ، تعالى ، الحقّيّة ، لأنّها عبارة أخرى عن وجوب الوجود المناسب ذكره للمقام ، إذ من معانى الحقّ ، الواجب الوجود ، الّذى لاسبيل للبطلان إليه . و لأنّه كدعوى الشّىء ببيّنة و برهان . إذ حيث أنّه بذاته ولذاته اقتضى الوجود ، فطريان العدم عليه ممتنع و مُحال ، لأنّه فى حكم سلب الشّىء عن نفسه ، فيكون لاسبيل للبطلان و العدم إليه ، فهو الحقّ الواجب . و بالجملة ، قد مرّ سابقاً ، أنّ أحقّ مصاديق كلّ مفهوم مالايحتاج فى حمله عليه إلى حيثيّة تقييدية ، ولا تعليليّة . و هذا بالنّسبة إلى مفهوم الوجود لايتصوّر ، إلّا فى الواجب ، تعالىٰ شأنه .

قوله : «**إذا الوجود**» الخ ٨/١٤١ .

أقول : هذا هوالبرهان المسمّى بالبرهان الصّدّيقىّ . وهو برهان الّذين يستشهدون به عليه ، وعلى كلّ شىء ، المشار إليه بقوله ، تعالىٰ : «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ»[1] الآية ، وقوله (ع) : «يا مَنْ دَلَّ عَلَى ذاتِه بذاته» . و ساير البراهين استشهاد بغيره ، تعالى ، عليه ، و هى براهين إنيّة ، بخلاف هذا البرهان ، فإنّه برهانُ شِبه اللّمّ . إذ البرهان اللّمّىّ الحقيقىّ محال فى حقّه ، تعالى : و إنّما سمّى هذا البرهان ببرهان شِبه اللّمّ ، من جهة شباهته معه فى إفادة اليقين و الجزم التّامّ الكامل ، و فى أنّه ليس استدلالاً ، من غير الشّىء ، عليه ، حيث أنّ المعلول ، و إن كان بوجه غير مباين للعلّة ، بل مشاكل لها بحكم : «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شاكِلَتِه»[2] ، إلّا أنّه بوجه آخر مباين مع العلّة ،

١ ـ فصلت (٤١) ، ٥٣ .

٢ ـ الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

أی من جهة محدودیّته و شوبه بالعدم . وهذا بخلاف العلّة ، فإنّها أصل المعلول و تمامه و بها تحقّقه و قوامه ، و باطن الشّیء لایباینه وتمام الشّیء لایخالفه ولایناکره . فالاستدلال منها [1] علیه أتمّ من الاستدلال من نفس المعلول علیه . لأنّه مع نفسه بالإمکان ، و مع علّته بالوجوب ، فلیس استدلالاً من مغایره ، علیه . و بعد هذا البرهان . الاستدلالُ من طریق الإنسان الکامل ، أو النّفس الإنسانیّة ، أو الفصول [2] الأقصی ، إذ السّالک و المسلوک فیه واحد . و فی هذا البرهان ، الجمیع متّحد . و هذا البرهان أیضاً ، لمّا کان من نفس حقیقة الوجود علیها ، فشابه البرهان اللّمّیّ أیضاً من هذه الجهة ، ومن جهات أخری ، غیر خفیّة علی العارف بقواعد الحکمة و العرفان .

ثمّ ، إنّ لهذا البرهان تقریرات عدیدة : منها ، ماذکره الشّیخ الرئیس ، قدّه ، فی الإشارات ، و محصّله أنّه لا شکّ فی وجود موجود مّا . فهو إن کان واجباً فهو المطلوب ، و إلّا استلزمه ، دفعاً للدّور و التّسلسل . وهذاالبرهان ، بهذا التّقریر ، بعید عن البرهان الصّدّیقیّ بمراحل :

منها [3] أنّه ، استدلال بوجود موجود مّا ، أو بمفهوم الوجود ، و هو خارج عن ذات الواجب و حقیقته ، و مباین معها أیضاً .

و منها ، أنّه محتاج فی تتمیمه إلی التّشبّث بذیل الإمکان ، والدّور و التّسلسل فلا یکون استدلالاً من الواجب تعالی علیه .

و منها ، أنّ تمامیّته موقوفة علی إبطال الدّور و التّسلسل . وقد ظنّ أنّه ما أقیم برهان قطعیّ علیه ، و إن کان هذا ظنّاً فاسداً و حسباناً کاسداً ، إلّا أنّ المقصود أنّه غیر مفید للیقین عند أمثال هذا الظّان .

ومنها ، أنّه غیر مثبت لتوحیده ، بخلاف البرهان الصّدّیقیّ إلی غیر ذلک من النقائص .

---

۱ ـ أی : «من العلة» .

۲ ـ «اوالعقول» ، خ ل .

۳ ـ أی : «من المراحل» .

و منها [١] ، التّقرير المعروف فى ألسنة العرفاء . و هو مبنىّ على مقدّمات :

منها [٢] ، أنّه لا شكّ فى وجود حقيقة الوجود ، بمعنى صرف الوجود الجامع لجميع ما هو من سنخ الوجود و كمالاته ، و الطّارد لجميع ما هو من أجانبه و غرائبه . إذ بعد ما ثبت أصالة الوجود ، و اعتباريّة المهيّة ، و أنّ الوجود ما ، بالذّات ، الفعليّة و التّحقّق و منشائيّة الآثار ، فالوجود الأصيل المنشاء للآثار ، إمّا الوجود المشوب ، أوالوجودالصّرف ، أوكلّ واحد منهما . و على التّقادير يثبت المطلوب . أمّاعلى التّقديرين الأخيرين ، فواضح . و أمّا على الأوّل ، فلانّه ، لولا الصّرف لم يتحقّق المشوب ، بل ولايتصوّر تحقّقه . لأنّ كلّ مقيّد مسبوق بالمطلق ، وكلّ مشوب مسبوق بالصّرف ، وكلّ متعيّن مسبوق بالـلّا تعيّن . إذ ليس المطلق فى باب الوجود، مثل المطلق المفهومىّ و الكلّيّات الطّبيعيّة ، الّتى لا يمكن تحقّقها ، إلّا فى ضمن الأفراد و المراتب . لأنّها مبهمات بالذّات ، ليس لهافى حدّذاتها ونفسها حظّ من التّحصّل والتّعيّن والفعليّةأصلاً ، بخلاف المطلق الوجودىّ ، فإنّه ما ، بالذّات ، الفعليّة والتّحصّل و التّحقّق ، فكيف يمكن أنيكون تابعاً لشىء : فالوجود الصّرف محقّق ثابت ، بلاشكّ ولاشبهة أصلاً .

و منها ، أنّ حقيقة الوجود بهذا المعنى لا تقبل العدم بذاتها و لذاتها . أمّا أنّها لا تحتاج فى طردالعدم إلى حيثيّة تقييديّة ، فظاهر ، ممّا مر . وأمّا أنّها لا تحتاج فى طرده إلى حيثيّة تعليليّة ، فلأنّ علّتها إن كانت مثلها ، فصرف الشّىء لايتثنّى و لا يتكرّر ، و إن كانت نفسها ، فهو أفحش ، و إن كانت الوجود المشوب ، فقد مرّ أنّه مسبوق بالصّرف و المطلق ، و أنّه أنقص من المطلق أيضاً بمراحل ، فكيف يمكن أن يصير علّة له .

و منها أنّ كلّ ما لا يقبل العدم بذاته و لذاته ، فهو واجب الوجود بالذّات ، فثبت إذن وجود الواجب بالذّات .

---

١ ـ أى : « و من التقريرات للبرهان المذكور» .

٢ ـ أى : «من هذه المقدمات» .

و الثّالث [1] ما أشار إليه فى الكتاب ، و هو الاستدلال من حقيقة الوجود ، أيضاً ، لكن من حقيقةالوجود ، بمعنى المقابل للمفهوم . و تقريره أيضاً محتاج إلى مقدّمات :

منها [2] ، أنّه بعد ما ثبت من أصالةالوجود ، و أنّ له حقيقةً ، ينال بها كلّ ذى حقيقة حقيقته ، وأنّ تلكالحقيقة ليس لها أفراد متباينة بالذّات ، بل بالمراتب والظّهورات والأطوار و الدّرجات ، فنقول : إنّ تلكالحقيقة لاتخلو : إمّا أنتكون لها مرتبة ، تكون واجبة بذاتها ، و يكون ماسوى تلك المرتبة من أفيائها و أظلالها و عكوسها ، أوْ لا . فعلى الأوّل ثبت المطلوب . و على الثّانى ، فنضم إليه مقدّمة أخرى ، و هى أنّ هذه الحقيقة لا يمكن أن تتّصف بالإمكان ، بمعنى تساوى النّسبة إلى الوجود و العدم ، و لا سلْب كلتا الضّرورتَين . و ذلك ، لبداهة عدم تساوى نسبة الشّىء إلى نفسه و نقيضه ، و أنّ حيثيّة الوجود حيثيّةالضّرورة و الفعليّة ، لاحيثيّة عدمالضّرورة ، سيّما حيثيّة عدم ضرورة الوجود الّذى هو نفسها [3] . بل تتّصف بالإمكان بمعنى الفقر و الرّبط ، لابمعنى شىء له الرّبط و الفقر ، بل نفس الرّبط و الفقر . إذ ليس الوجود شيئاً له الوجود ، حتّى يتصوّر فى حقّه كونه شيئاً يتّصف بكذا . فإنّه ، لوكان فقيراً يجب لمكان بساطته أنيكون نفس الرّبط و الفقر . و أيضاً لوكان شيئاً له الرّبط ، فيقع الرّبط فى مرتبة متأخّرة عنه ، فهو فى حدّ ذاته ، إمّا ليس له الرّبط ، بل غنىّ بذاته ، فلا يمكن أن يصير ربطاً فى مرتبة متأخّرة ، و إن كان [4] نفس الرّبط ، فثبت المطلوب . و إذاكان نفس الرّبط ، فلا يمكن أن يكون نفس الرّبط و الفقر إلى العدم ، ولا إلى المهيّة ، و لا إلى ما هو مثله ، فى كونه نفس الرّبط . لا لأجل استلزامه للدّور و التّسلسل ، بل لأنّ الشّىء لا يمكن تعلّقه بنفيه

---

۱ ـ اى : «الثالث من التقريرات» .

۲ ـ أى : «من هذه المقدمات» .

۳ ـ أى : «نفس الحقيقة» .

۴ ـ الظاهر : « اوكان نفس الربط ، فثبت المطلوب ، لانه اذاكان نفس الربط لا يمكن ... »

و أنّ الرّبط و النّسبة لا يمكن أن يكون ربطاً إلى الرّبط و النّسبة ، فإنّ ضمّ السّلا شيء إلى السّلا شيء لا يفيد القوام و الشّيئيّة و الاستقرار و الاستغناء ـ فيجب أن يكون ربطاً إلى ما هو نفس الغناء و القيموميّة و السّبوحيّة و القدّوسيّة ، و هى المرتبة الأصليّة الغنيّة من تلك الحقيقة ، الّتى هى الأصل و باقى المراتب أضوائه و أفيائه . فثبت وجود الواجب بالذّات ، لأنّ هذه المرتبة ممّا لايقبل العدم لذاتها و بذاتها ، وكلّ ماكان كذلك فهو واجب ، فتلك الحقيقة واجبة بذاتها .

و التّقرير الرّابع هذا التّقرير بعينه ، ولا يخالفه ، إلّا فى حذف بعض المقدّمات و تقريره أن يقال : إنّ حقيقة الوجود ـ فى قبال المفهوم ـ الّتى قد ثبت تحقّقها وأصالتها فى التّحقّق ، إمّا أن تكون من حيث نفسها ، من حيث هى هى ـ مع قطع النّظر عن نزولها ، و تطوّرها بشؤونها ، و تفنّنها بفنونها ، و شوبها بالعدم و المهيّة لأجل المعلوليّة و التّنزّل ـ موجودةً ، أوْ لا ، لايمكن أن لاتكون موجودة ، إذ قد ثبت أن بها ينال كلّ ذى حقيقة بحقيقته ، و يصير كلّ شيء موجوداً بها فكيف يمكن أن لا تكون موجودة ؟ فإذا كانت موجودة ، فلا تخلو ، إمّا أن تكون واجبة ، أولا . فعلى الأوّل يثبت المطلوب و على الثّانى ، فقد تحقّق ، ممّا أصّلناها من المقدّمة الثّانية أنّ إمكانها لا يمكن أن يكون إلّا بمعنى الفقر و الرّبط بالغير ، وهذا غير متصوّر فى حقيقة الوجود بهذا المعنى . إذ كونها ربطاً بنفسها و لنفسها و إلى نفسها غير معقول ، فيجب أن تكون ربطاً بغيرها . و غيرها إمّا العدم ، أو المهيّة . إذ لا يتصوّر الثّانى لها [1] من سنخها ، حيث أنّ المرتبة غير متصوّرة فى الحقيقة ، من حيث هى هى ، الّتى ليست إلّا هى ، لا بالمعنى المقول فى المهيّة ، كما هو ظاهر واضح ، بل بمعنى أنّها غير مشوبة بما هو من غير سنخها و أجانبها و غرائبها ، حتّى يتصوّر الثّانى لها . و العدم نفى صرف و باطل محض ، و المهيّة من حيث هى هى أيضاً ، ليست إلّا هى ، بل هى مثل العدم الصّرف ، كما لا يخفى . فثبت أنّها لا يمكن أن تكون ربطاً بغيرها . و إذا لم تكن ربطاً و فيئاً ، فتكون أصلاً و شيئاً بحقيقة الشّيئيّة

١ ـ أى : « لحقيقة الوجود » .

وكلّ ماكان كذلك ، فهو واجب ، فحقيقة الوجود بهذا المعنى واجبة .

و التّقرير الخامس مثل ذاك التّقرير بوجه ، إلّا أنّه استدلال بالمرتبة . و تقريره على محاذات ما فى الكتاب ، أن يقال : إذا ثبت وجود الوجود و أصالته ، و أنّه ذومراتب أو الأفراد ، فإمّا أن يكون فى تلك الأفراد و المراتب ، ما يكون ذاته بذاته و لذاته موجوداً ، أو لايكون . فعلى الأوّل ثبت المطلوب . و على الثّانى استلزمه ، دفعاً للدّور و التّسلسل . لأنّ هذه المرتبة أو الفرد لمكان إمكانه محتاج إلى غيره ، فننقل الكلام إليه حتّى ينتهى إلى الواجب . لكن هذا التّقرير بهذا النحو على محاذات ما فى الكتاب . و لو شئنا إلقاء المقدّمة القائلة بلزوم الدّور و التّسلسل ، من دون متابعة التّقرير المذكور ، لقلنا لو فرض إمكان تلك المرتبة ، أو ذاك الفرد ، لكان معنى الإمكان فيها ما ذكرناه من الإمكان الفقرىّ . وقد عرفت أنّ الرّبط الصّرف والفقر المحض لايمكن تحقّقه بدون الأصل ، و ذى الرّبط ، و أنّه لايتصوّر فيه الدّور و التّسلسل أصلاً ، كما بيّناه . فثبت وجود الواجب بالتّقرير الّذى مرّ ذكره .

و التّقرير السّادس من طريق قاعدة النّور و الظّلمة . و تلخيصه ، أنّه لاشكّ أنّ الأشياء تنقسم إلى النّور و الظّلمة ، لأنّها إن كانت ظاهرة بذاتها ومظهرة ، لغيرها ، فهوالنّور ، و إلّا فهى الظّلمة . ولاشكّ فى أنّ الظّلمة ليست مُنْشِأة للآثار ولاطاردة للأعدام ، و أنّ ضمّ مثلها إلى نفسها لاتفيد ذلك . فبقى أن يكون ذلك لأجل النّور ، وهو إن كان واجباً بذاته ثبت المطلوب ، و إلّا استلزمه ، إمّا بطريق الخُلف ، أو بطريق الاستقامة . و هذا البرهان مرجعه إلى الطّريق الصّدّيقىّ ، من جهة أنّ النّور متّحد مع الوجود حقيقةً و مصداقاً ، و أنّ الاستدلال فى الحقيقة من الوجود على نفسه ، فتدبّر !

و التّقرير السّابع ، من طريق الاستدلال بالحقيقة فى قبال الظّلّ . و هى ، و إن كانت عين صرف الوجود ، و يكون استدلال بها هو الاستدلال من طريق الصّرف ، إلّا أنّه يغايره بوجه ما يعلم من تقرير البرهان ، و هو أنّه ، لا شكّ بعد ما ثبت أصالة الوجود فى التّحقّق و منشأيّة الآثار و أنّها حقيقة مشكّكة ، أنّ تشكيك هذه الحقيقة

لايمكن أن يكون خاصّيّاً فقطّ ، حيث أنّ التّشكيك الخاصّيّ ملاكه على ماعرفت أن يكون الشّيء ذا مراتب متفاوتة . و حقيقة الوجود ـ إذ قد ثبت أنّها ليست مثل المفاهيم الكلّيّة الّتي تكون موجودة بتبع وجود الأفراد و المراتب ، بل تكون الأفراد و المراتب لو فرض لها ذلك ، تابعة لها فى التّحقق و منشأيّة الآثار ، فهى مع قطع النّظر عن الأفراد و المراتب تكون موجودة فى مرتبة سابقة عليها محيطة بها ، وكلّ مايكون كذلك يكون أصلاً للمراتب وهى أفيائه وأظلاله ـ فيكون إذن تشكيكها التّشكيك الخاصّ الخاصّي بمعنى أنّها الأصل و لها أطوار ، هى أفيائه و أظلاله ، وكلّ مايكون أصلاً بالنّسبة إلى جميع مراتب الوجود ، لايمكن أن يكون ممكناً ، بل يكون واجباً ، وهو المطلوب .

التّقرير الثّامن من طريق الاستدلال بالحقيقة فى مقابل ثانية ما يراه الأحول . و تقريره أن يقال ، بعد ماثبت أصالة الوجود ، و أنّ له حقيقة و أنّ تكثّر الشّيء بذاته محال : إنّه لايمكن تكثّر تلك الحقيقة أصلاً ، إلّا من قبيل ثانية مايراه الأحول ، لأنّه إذا ثبت امتناع تكثّرها بذاتها فيجب أن تتكثّر ، لو فرض تكثّرها بمداخلة غيرها . و غيرها ، إمّا العدم ، أو المهيّة . و العدم لايمكن أن يدخل فى تلك الحقيقة ، و إلّا يلزم زوالها بذاتها ، و لأنّها بذاتها طاردة للعدم ، فكيف يمكن أن يداخلها العدم ؟ و إذا لم يمكن مداخلة العدم ، فلا يمكن مداخلة المهيّة . لأنّها أيضاً تظهر من المحدوديّة و القصور المنبعثين عن العدم . و إذ لا يمكن تكثّرها بذاتها ، ولا بغيرها ، لأجل عدم إمكان تداخل العدم فيها ، فتكون واجبة بذاتها . لأن كلّ ممكن يكون العدم داخلاً فى ذاته ، فتدبّر !

و التّقرير التّاسع ، من طريق أصالة المهيّة . و هو أن يقال ، بعد ما ثبت أصالة المهيّة فى التّقرّر على مذاق القائلين بها : إمّا أن تتحقّق مهيّة بسيطة ، أوْ لا . و الثّانى محال لأنّ كلّ مركّب البسيط موجود فيه . و على الأوّل ، إمّا أن يتحقّق فيها ماينتزع عن ذاتها الموجوديّة المصدريّة من دون حيثيّة زائدة ، أوْ لا . و الثّانى مُحال ، إمّا لاستلزامه الدّور أو التّسلسل ، و إمّا لأنّ احتياجها فى انتزاعها إلى حيثيّة زائدة مستلزم

لتركّبها مع فرض بساطتها هذا خلف ، و الأوّل مستلزم للمطلوب .

والتّقرير العاشر من طريق صرف المهيّة ،و المهيّة من حيث هى . و هو أن يقال بعد ما ثبت أصالة المهيّة ، و أنّها من حيث هى هى ، ليست إلّا هى ، لا موجودة و لا معدومة : فلو لم يتحقّق فيها ما تكون بذاتها منشاء لانتزاع الموجوديّة ، فإمّا أن تكون منشاء له ، لامن حيث هى ، فقد فرضناها من حيث هى ، هذا خلف . و إمّا أن تكون منشاء بضمّ ما هو مثلها إليها ، و هو أيضاً محال . لأنّ ضمّ ما «ليس إلا هى» إلى مثلها لا يُصيِّرُها «بحيث لاتكون إلّا هى» . و إمّا أن تكون بضمّ «غيرها» ، ولاغير ، إلّا العدم و حاله معلوم . فيجب أن يكون فيها ما بذاتها تصير موجودة و نفس الموجوديّة ، حتّى يصير غيرها بسببها خارجة عن كونها ، من حيث هى . أى تصير بسبب انتسابها إليها ، ومن حيثيّة مكتسبة منها كذلك . فثبت وجودالواجب بالذّات ، فتأمّل ! وبعبارة أخرى : لو لم يتحقّق فى المهيّات ما بذاتها تكون منشأة لانتزاع الموجوديّة ، لم تتحقّق الموجوديّة أصلاً ، لما مرّ من أنّ حصولها ، إمّا بضمّ مثلها إليها ، أو بضمّ غيرها ، أو بنفسها من غير ضمّ شىء إليها . والأوّل والثّانى مُحالان ، لماأشرنا إليه . والثّالث لايمكن لو لم تكن بنفسها منشأة لها ، كما هو واضح . فثبت وجود ما بنفسها تكون منشأة لانتزاع الموجوديّة ، و هو الواجب ، تعالىٰ شأنه . ـ و هذا التّقرير صدّيقىّ ، لأنّه استدلّ فيه بالمهيّة الواجبة على نفسها ، حيث لزم من نفيها إثباتها ، فتدبّر !

و الأحد عشر من طريق النّاقص و الكامل . و تقريره أنّه ، لا شكّ فى وجود الموجود النّاقص ، و هو مستلزم للكامل : إمّا دفعاً للدّور والتّسلسل ، و إمّا لعدم إمكان وجوده بدون الكامل بالمقدّمات السّالفة ، و الكامل المطلق ليس إلّا الواجب ، فتدبّر !

والثّانى عشر من طريق تقسيم الوجود إلى التّام و فوق التّمام والنّاقص والمستكفى ، و أنّ وجود الأخيرين مستلزم للأوّلين ، إمّا دفعاً للدّور و التّسلسل ، و إمّا لعدم إمكان وجودهما بدونهما ، لما مرّ ذكره ، فتدبّر !

و الثّالث عشر من طريق القوّة و الفعل . و تقريره أنّ الوجود ، إمّا بالفعل من

جميع الوجوه ، و إمّا بالقوّة كذلك ، و إمّا بالفعل من بعض الوجوه ، و بالقوّة من وجه آخر . و وجود الأخيرَين مستلزم للأوّل ، إمّا دفعاً للدّور و التّسلسل ، و إمّا لأنّ كون الموجود بالقوّة من جميع الوجوه ممتنع التّحقّق ، و إلّا يلزم اجتماع النّقيضَين . لأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة الفعليّة و طرد العدم و القوّة ، و الهيولى الأولى ، كونها بالقوّة ، بالنّسبة إلى الصّور ، لا مطلقاً ، حتّى بالنّسبة إلى مطلق الوجود أى حتّى وجود نفسها كما لا يخفى ، و وجود الثّانى من دون الأوّل مُحال ، لما ذكرنا من مسبوقيّة كلّ مشوب بالصّرف ، و كلّ مقيّد بالمطلق . ولأنّه من حيث كونه بالقوّة غيرموجود ، و من الوجه الّذى هو بالفعل ، إن لم تكن فعليّته صرفة بل مشوبة ، لم تتحقّق بدون الصّرفة ، و إن كانت كذلك [1] ثبت المطلوب .

والرّابع عشر من طريق الظّهور و البطون . و تقريره أنّ الموجود ، إمّا ظاهر من جميع الوجوه ، أو باطن كذلك ، أو ظاهر من وجه و باطن من آخر . و البطون المحض مستلزم للعدم المحض ، و الأخير مستلزم للأوّل ، كما بيّناه سابقاً . و الأوّل مستلزم للمطلوب .

فإن قلت : لو كان الواجب ، تعالىٰ ، ظاهراً من كلّ وجه ، فلِمَ يكون وجوده مورداً للإنكار و لما صارت حقيقته [2] مخفيّة عن الأفكار ، و وجهه الكريم مستوراً عن الأنظار ؟

قلت : قد مرّ سابقاً أنّ اختفائه ، تعالى ، مرجعه إلى قصور الإدراك ، و إلّا فهو أظهر الظّواهر الوجوديّة ، و صار لغاية ظهوره مورداً للإنكار ، و سبباً للبطون و الاستتار .

و التّقرير الخامس عشر من التّقريرات للبرهان المذكور ، بحيث لا يحتاج إلى معونة الدّور و التّسلسل ، هو أن يقال الموجود لا يخلو من أن يكون واجباً أو ممكناً ، إذ

---

١ - أى : «و ان كانت فعلية صرفة» .

٢ - أى : «حقيقة الواجب» .

الامتناع لا يتصوّر مع فرض الوجود . فإن كان واجباً ، فهو المطلوب ، و مع الإمكان لايتصوّر الوجود ، لعدم تصوّر الاقتضاء ، الّذى هو لازم الوجود ، من اللّا اقتضاء الّذى هو الإمكان . ففرض الوجود مع الإمكان محال . و وضع الإمكان ، بلاوجوب ، كوضع اللّا شيء بلا شيء ، الّذى لايجتمع مع الشّيئيّة .

التقرير السّادس عشر من طريق مساوقة الوجود مع الوجوب ، و أنّ الشّيء ما لم يجب لم يوجَد ، وما لم يوجَد لم يوجِد ؛ و تقريره قريب المأخذ من سابقه .

والسّابع عشر من طريق ملازمة الوحدة فى العلّة معها[1] فى المعلول ، و بالعكس . و أنّ الممكن مزدوج الذّات ، و أنّه ، لو لا صدور الواحد و تحقّقه ، لم يتحقّق الكثير ، فتأمّل !

والثّامن عشر من طريق لزوم المشاكلة بين العلة والمعلول ، والأثر والمؤثّر ، و أنّ البينونة بين الممكن و مثله عزليّة ، و أنّه ، لولا الوجوب ما تحقّق العليّة ، و على فرض عدم تحقّقها ثبت الوجوب ، لبطلان الترجّح بلا مرجّح .

و الطّريق التّاسع عشر من طريق الشّيء ما لم يتشخّص لم يوجَد ، و أنّ الشّيء الممكن منحلّ إلى مهية و وجود ، وأنّ المهيّة ، من حيث هى غير متشخّصة ، وكذلك مع ضمّ غيرها إليها و وجودها أيضاً ، من دون وضع علّة أولى ، غير متشخّص ، بناء على اعتباريّة المهيّة فلايتحقّق تشخّص أصلاً . و إذا لم يتحقّق التّشخّص ، فلايتحقّق الوجود أيضاً ، ولاالمهيّة . وبعبارة أخرى : المهيّة إذاكانت ، من حيث هى غيرمتشخّصة وكذا من حيث ضمّ غيرها إليها ، فحصول تشخّصها ، إمّا بالوجودالّذى يقتضيه ذاتها ، فهو مع مُحاليّته مستلزم لوجود الواجب ، و إمّا بالوجود الّذى يقتضيه غيرها ، وغيرها ليس إلّا العدم ، و اقتضائه للوجود غير معقول ، أو يكون الاقتضاء من قبل الوجود الإمكانىّ ، فهو مع مُحاليّته مستلزم للمطلوب .

قوله : « **و قس عليه** » الخ ١٦/١٤١ .

١ـ أى : « مع الوحدة » .

قد ذكرنا فيما سبق من الكلام : أنّ العوارض الذّاتيّة للوجود ، مثل الوحدة و الحيوة والنّوريّة والعلم ونحوها ، كالوجود فى جميع الأحكام ، وأنّ الأقسام الأربعة للتّشكيك جارية فيها من دون فرق . فكما أنّ صرف الوجود ، وحقيقته المقابلة للظّلّ ، لايقبل العدم لذاته و بذاته ، وهو عين ذات الواجب ، تعالى شأنه ، فكذلك صرف العلم والحيوة و النّوريّة و نحوها ، وكذا البراهين ، الّتى أقيمت على أنّ فى الوجود ماهو الأصل بالنّسبة إلى جميع الوجودات ، وكلّ ما سواه أفيائه و أظلاله وعكوسه ، وهو بذاته النّوريّة غنىّ عن كلّ شىء ، و أصل كلّ شىء و مبدئه وغايته ، فكذلك فى هذه الأمور .

و يرشدك إلى ذلك العبارة الّتى نقلها فى الكتاب عن المعلّم الثّانى ، قدّه ، الّتى ملخّصها أنّه يجب أن يكون فى العلم والإرادة والقدرة والحيوة ونحوها شىء بالذّات ، حتّى تكون هى فى غيرها ، لا بالذّات الخ . إذ كما أنّ صرف الوجود صرف كلّ وجود ، فكذلك صرف العلم صرف كلّ علم ، و ما سواه من المقيّدات أفيائه وأظلاله ، وهكذا فى باقى الصّفات . و لكن لمّا كانت هذه الصّفات بحسب مفاهيمها من العوارض الذّاتيّة للوجود ، و بحسب المصداق عين حقيقته النّوريّة الوجوبيّة ، فكون جميعها بحسب أصل حقيقتها واجبة بالذّات ، لايوجب التّعدّد ، ولا التّكثّر فى الواجب ، تعالى ، كما سيشير إليه بقوله : « ثم ارجعن » الخ .

و إنّما فسّر الإمكان بالإمكان العامّ ، حتّى لا ينا فى الوجوب ، حيث أنّ واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات . فاتّصافه ، تعالى ، شأنه بهذه الصّفات إنّما يكون بطريق الوجوب ، لا بنحو الإمكان الخاصّ .

قوله : « **بل المتألّهين** » الخ ٩/١٤٢ .

أى : المتوغّلين فى التّألّه ، و هم العرفاء بالله ، تعالى ، من الصّوفية ، أو الّذين جمعوا بين طريق النّظر والمجاهدة ، والكشف والشّهود فى إدراك حقايق الأشياء . و المقصود أنّ هذه الطريقة مرضيّة للجميع فتدبّر !

قوله : « **بأنّ الحركة لا بدّ لها من محرّك** » الخ ١٢/١٤٢ .

و ذلك ، لأنّ الشّيء الواحد من جهة واحدة لايمكن أن يكون محرّكاً ومتحركاً، و إلّا لزم اجتماع المتناقضين فى شيء واحد ، كما أنّه لا يمكن أن يكون علّة و معلولاً لشيء واحد و ممكناً و واجباً ، مع أنّ هذاالحكم ضروريّ ، و ما ذكر من البيان تنبيه له.

قوله : « **بأنّها ليست طبيعيّة** » الخ١٤٢/١٤ .

قال فى الحاشية : « الاوّل » الخ .

إن قلت : مَن أنكر أن تكون للأفلاك نفس ناطقة قدسيّة بل النفس الحيوانيّة لايُصدّق بفيضان الحيوة من الأفلاك على المركّبات العنصريّة ، حتّى يستدلّ بإفاضتها ، على كونها غير فاقدة لها ، من جهة أنّ معطِ الشّيء ليس بفاقد له . فيكون هذا الدّليل متوقفاً على ثبوت النّفس لها . فلو أثبت وجود النّفس لها بذاك الدّليل ، لزم الدّور ، أو المصادرة على المطلوب الأوّل .

قلت : كون الأفلاك والطّبايع السّماويّة منشاء ومبدء لحيوة المركّبات ولو بالمبدئيّة الإعداديّة مسلّم عندهم . و هذا المقدار يكفى فى إثبات كونها غير فاقدة للحيوة ، لأنّ العالى . لايفعل لأجل السّافل . مع أنّه ، على تقدير كونها فاقدة للنّفس الحيّة بالذّات، يجب أن تكون الواسطة الإيجاديّة لحيوة المركّبات ، العقول العشرة ، بل العقل العاشر عندالمشّائين منهم ، الذّاهب بعضهم إلى هذه المقالة الفاسدة . ومعلوم أنّ الجهات المتصوّرة فيه لاتفى بإفاضتها ، مع لزوم الطّفرة المستحيلة ، لو فرض إفاضتها على المركّبات العنصريّة ، كما لا يخفى ، فتدبّر !

قوله : « **و إلّا لم ينته** » الخ ١٤٢/١٥ .

إذ فرض التّعاكس ، فى كون الغاية بعضها لبعض ، مستحيل بالضّرورة . و قال فى الحاشية ، و أيضاً « كانت حركاتها » الخ .

لأنّ الغاية حينئذ تكون حاصلة ، فيلزم وقوف الحركة ، فتكون مستقيمة ، كما لا يخفى .

قوله : « **و ربّما يسلك طريق حركة النّفس** » الخ ١٤٢/١٧ .

أى ، طريق النّفوس السّفليّة ، سيّما النّفس الإنسانيّة . فإن النّفوس النّباتيّة والحيوانيّة ، لمكان انطباعها و حلولها فى المادّة عندهم ، تكون فعليّتها غير ساذجة ، بل مشوبة بالقوّة . وكذا فى خروجها من القوّة إلى الفعل ، ليس بحيث يظهر فى بادى النّظر احتياجها إلى[1] مُخرِج إلهىّ أمرىّ ، وإن كان على طريقة صدر المتألّهين ، وقاطبة العرفاء الشّامخين و الحكماء الإشراقيّين ، مبنيّة مسلّمة ، لكن ليس فى الظّهور مثل النّفوس الانسانيّة . و لذلك خصّ بعضهم ذاك الطّريق بالنّفس الإنسانيّة .

و أمّا النّفوس الفلكيّة ، فهى ، و إن كانت خارجةً آناً ، فآناً من القوّة إلى[1] الفعل ، أى من فعليّة ناقصة إلى[1] ما هى أتمّ و أكمل منها ، إلّا أنّها بناءً على أزليّتها ، لابداية زمانيّة لوجودها ، حتّى يقال أنّها فى أوّل الأمر كانت بالقوّة . و إن كان جريان البرهان غير متوقّف على ذلك ، إلّا أنّه بالطّريق ، الّذى أفاده ، قدّه ، يحتاج إجرائه فيها إلى تمحّل ، كما لا يخفى[1] : بأن يجعل المراد من بداية الأمر فيها كلّ آن من آنات وجودها ، وكلّ قطعة من قطعات زمان تحصّلها ، الّتى تتحرّك بالحركة الجوهريّة ، و تتحوّل بالتّحوّل الذّاتى فيها إلى عالم الأمر الإلهىّ ، و حضرة الجبروت ، والدّهر الأيمن الأعلى[1] بالنّسبة إلى ما فوقها من الآنات و الأزمنة ، أو كلّ آن من الآنات ، الّتى يخرج فيها من فعليّة ناقصة ، إلى ما هى أتمّ منها ، بالنّسبة إلى آن آخر ، هو ظرف فعليّتها الإضافيّة الوجوديّة ، بناء على نفى الحركة الجوهريّة . وبالجملة هذه الطّريقة أخصّ بالنّفس الإنسانيّة من غيرها ، و إن أمكن إجرائها فى كلّ واحدة من النّفوس السّفليّة والعلويّة ببيان يختصّ بها ، إلّا أنّ إجرائها فيها[1] لايحتاج إلى تمهيد مقدّمات ، و تأسيس أصول غير ما أشار إليها فى الكتاب . و ذلك ، بخلاف النّفوس الأخرى[1] ، فإنّ ثبوت النّفس النّاطقة القدسيّة ، بل الحيوانيّة الملكوتيّة للأفلاك ليس مسلّماً عند الجميع ، وكذلك الحركة التّحوّليّة الجوهريّة فيها و فى غيرها ، بل وكذا مطلق الخروج من القوّة إلى الفعل ، لا بالحركة التّحوليّة الذّاتيّة ، بناء على عدم الحركة الجوهريّة الذّاتية فيها ، بحيث يحتاج إلى مُخرِج إلهىّ ، ولكن وجود

۱ـ أى : « النفس الانسانية » .

النّفس الإنسانيّة وتجرّدها ، أو بلوغها إلى التّجرّد و خروجها من القوّة إلى الفعل ، محقّق عندالحكماء المحقّقين البارعين فى الحكمة الإيمانيّة ، مع أنّ الوفود على الله و ملكوته الأسنى[1] ليس غاية لجميع النّفوس . فلذلك كان إجراء هذا المسلك فى النّفس الإنسانية أنسب و أليق .

قوله : « **وكذا لا بدّ لها** » الخ ١/١٤٣ .

إلّا أنّ مخرجها الغائىّ بعينه مخرجها الفاعلىّ ، لأنّ ما هو ؟ وهل هو؟ و لِمَ هو ؟ فيها واحد، والنّهايات هو الرّجوع إلى البدايات ، ومن الطّرق الّتى ترجع إلى[1] طريق الحركة، الحركة الجوهريّة لعالم الطّبيعة ، وقد أشرنا إلى[1] تقريره فى الحدوث الجوهرىّ . فراجع !

ثم . اعلم : إنّ أكمل الطّرق وأسدّ المسالك وأتقنها بعد الطّريق الصّدّيقىّ لإثبات الواجب هذا الطّريق . لأنّ فى الطّريق الصّدّيقىّ الدّليل والمدلول متّحدان . و فى تلك الطّريقة السّالك متّحد مع المسلوك فيه ، بل بوجه آخر بلسان « مَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ »[1] ، اتّحاد الدّليل مع المدلول فى هذه الطّريقة ثابت أيضاً: آفتاب آمد دليل آفتاب . ولكن أتقنيّة هذه الطّريقة بعدها إنّما تتحقّق ، لو استدلّ من طريق نفس الإنسان الكامل الجمعىّ المحمّدىّ ، الّذى هو المظهر الأتمّ والمجلى الأكمل للاسم الأعظم الجامع الإلهىّ والمطالب الثّلثة متّحدة فيها حقيقة و بدوها مسك و ختامها مسك . ولذا ورد فى الحديث : «أنتم أدلّاء علَى اللهِ ، تعالى[1]» ، و ورد فى الجامعة : «أنتُمُ السَّبيلُ الأعظَم و الصِّراطُ الأقوم» ، وهى الّتى تنوخ[2] راحلتها على باب الله ، و تصير عاكفة على جنابه حقيقة ، تدبّر تعرف !

قوله : « **فإنّ الحركة طلب** » الخ ٢/١٤٣ .

و ذلك ، لأنّها معرّفة بالخروج من القوّة إلى الفعل ، أو كمال أوّل لما بالقوّة من حيث ما هو بالقوّة ، فهى طلب للفعل أو للكمال الثّانى ، فلابدّ لها من مطلوب .

قوله : « **وكلّ مطلوب تناله** » الخ ٢/١٤٣ .

١- الانفال (٨) ، ١٧ .

٢- الظاهر « تنيخ » .

اقول : و ذلک ، لأنّه لیس لها مقام معلوم و حدّ معیّن ، بخلاف باقی المجالی و المظاهر ، و لذلک قالت الملائکة « وما منّا إلّا له مقام معلوم »[1] ، فتدبّر !

قوله : « **دونه** » الخ ۲/۱۴۳ .

الأوّل إشارة إلی مقام الفناء ، والثّانی إلی البقاء بعد الفناء : « ألا بذکر الله تطمئنّ القلوب »[2] .

قوله : « **عن منهج الصّدق** » الخ ۵/۱۴۳.

قال فی الحاشیة : « إلّا أن یراد بالحدوث » الخ.

أقول : وکذا لو أرید بالحدوث الحدوث الذّاتیّ ، فإنّه یؤول إلی الاستدلال بالإمکان الذّاتیّ ، فلا یصیر خروجاً عن منهج الصّدق ، إلّا أنّه لا یصیر طریقاً علی حدة ، بل یمکن الاستدلال من طریق سایر أقسام الحدوث ، إلّا أنّه کثیر المؤونة .

قوله : « **لأنّ مناط الحاجة** » الخ ۵/۱۴۳ .

فلا یتمّ الدّلیل ، ولو استدلّ بحدوث بعض العالم ، بخلاف الوجه الّذی ذکره فی الحاشیة ، فتبصّر !

قوله : « **ولا الإمکان مع الحدوث** » ۶/۱۴۳ .

أی : شطراً .

---

۱ ـ الصافات (۳۷)، ۱۶۴ .

۲ ـ الرعد (۱۳) ، ۲۸ .

فِي تَوْحيدِه ، تَعالىٰ

قوله : « غرر فى توحيده » ٦/١٤٣ .

هذاالمبحث أيضاً من أمّهات مباحث الحكمة ، بل أهمّ مباحثها بعد البحث الأوّل . و فيه أيضاً طرق عديدة ، و عليه دلائل كثيرة ، حتّى قيل : إنّ الرّازى أنهاها إلى ألف برهان . ولكن أسدّ البَراهين فى هذاالباب أيضاً طريق الصّدّيقين ، الّذين يستشهدون به عليه ، و على أوصافه و نعوته ، وأفعاله ، و لذا بدء به . و يمكن تقريره بوجوه عديدة:

منها ، أنّه لمّا بيّنا أنّ الواجب ، تعالى ، صرف الوجود ، الّذى لا أتمّ منه ، وأنّ صرف الشّىء لايتثنّىٰ ولا يتكرّر ، ثبت أنّه واحد ، بل أحد ، لايتعدّد ، ولا يتثنّىٰ ، ولا يتجزّى ، ولا ثانى له أصلاً .

و منها ، ما فى الكتاب ، و تقريره : أنّ حقيقة الواجب ، تعالىٰ قد ثبت أنّها صرف الوجود ، وصرف الوجود لا يمكن أن يصير معروضاً للكثرة ، وكلّ ماكان كذلك ، فلا يمكن أن يتعدّد . فالواجب ، تعالىٰ ، أيضاً لا يمكن أن يتعدّد ، بل هو واحد أحد . أمّا المقدّمة الثّانية ، فهى واضحة . و أمّا الأولىٰ ، فلأنّ صرف الوجود ، إمّا أنّه يقتضى الوحدة والتّوحّد ، أو لا يقتضى الوحدة والتّوحّد ، فعلى الأوّل ، ثبت المطلوب . وعلى الثّانى ، فإمّا أن يقتضى الكثرة ، أو لا يقتضى شيئاً منهما . فعلى الأوّل من الثانى ، فلايحصل الواحد أصلاً ، لما أشار إليه ، بقوله « إذ ذاك الواحد » الخ ، فلا تحصل الكثرة أيضاً ، لأنّ الكثرة متألّفة من الوحدات . وعلى الثّانى منه ، تكون كلّ واحدة من الوحدة و الكثرة عرضيّة ، بالنّسبة إليه ، و باقتضاء الغير لواحدة منهما له ، ضرورة بطلان التّرجّح بلا مرجّح . فيصير الواجب فى وحدته معلّلاً بالغير ، بل فى وجوده و وجوبه أيضاً ، لأنّ

الوحدة عين الوجود والوجوب ، هذا خلف . ولكن لايخفى[1] ، أنّ ذكر المقدّمات الاخيرة غير محتاج إليه ، حيث أنّ عدم تكرّر صرف الوجود ، بل صرف كلّ شيء ، بديهيّ غير محتاج إلى البيان بعد تصوّر معناه . و لكنّه ، قدّه ، ذكرها للتّنبيه[1] والتّوضيح .

ثمّ إنّا ذكرنا فى شرح الإلهيّات بالمعنى الأعمّ ، عندالإشارة إلى شبهة إبن كمونة، أنّ الطرق إلى الله و أسمائه وصفاته كثيرة ، بل بعدد أنفاس الخلائق ،كما ورد فى الحديث. و ذكرنا أيضاً أنّ التّوحيد على أربعة أقسام : توحيد العوام ، والخواصّ ، و أخصّ الخواصّ ، وصفاء خلاصة الخاصّة . و ذكرنا أنّ بعضهم أنهاه إلى إثنى[1] عشر قسماً ، و أومأنا إلى[1] كلّ واحد منها بما اقتضاه طبع المقام[2] ؛ ففى هذا المقام لانحتاج إلى[1] تكراره.

قوله : « **الوجود بشرط لا** » الخ ٧/١٤٣ .

أقول : بل المراد به ، على ما هو المتداول فى ألسنة العارفين ، الوجود لا بشرط ، أى الغير المقيّد بقيد ولا نعت ولا وصف ولا اسم ولا رسم . و يعبّرون عنه بالوجود الحقّ ، أى السّاذج الخالص عن كلّ قيد ،كما قيل : الوجود الحقّ ذاته الخ. ولكن هذا اللّا بشرط غير اللّا بشرط القسمىّ ،أى المقيّد بالعموم والإطلاق ، والسّعة الوجوديّة . فإنّه[3] الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانىّ ، وفعل الله السّارىّ فى الذّرارىّ . وإنّما جعله الوجود بشرط لا ، حتّى[1] لايتوهّم المحجوب سريان ذاته تعالى[1] فى الأشياء واتّحاده بكلّ شيء ،كما توهّمه من لم يكن عارفاً بمراداتهم من كلماتهم ، و إلّا ، فالوجود الحقّ بذاته طارد للعدم والنّقصان . فالتّقييد بهذالغو ولا طائل تحته ، أصلاً . لأنّ هذا الشّرط ، إن كان معتبراً فى صدق الواجبيّة ، يلزم اعتبار العدم فى صدقها ، و إن لم يكن معتبراً فيه يكون التّقييد به لغواً ، بل مضرّاً ،كما لايخفى[1] . و إن جعل مرجع هذا القيد إلى[1] وجوب الوجود، حيث أنّ عدم الإمكان والنّقصان هوالوجوب من جهة أنّ سلب السّلب إثبات،

١- « للتبيين » ، خ ل .

٢- « طبع ذاك المقام » ، خ ل .

٣- أى : « فان اللابشرط القسمى» .

فيؤول المعنى حينئذٍ إلى[1] أنّ الواجب، تعالى[1]، هو الوجود الواجب، أو الغير المتّصف بالإمكان. و من المعلوم أنّه لا طائل تحت هذا الكلام.

و بالجملة. فيما ذكرنا فى أوّل الكتاب غنىً وكفاية، فليراجع إليه طالب الفهم والدّراية.

قوله: «**ذلك الكثير**» الخ ١١/١٤٣.

أقول: قوله بذاته، يمكن أن يجعل وصفاً للكثير، و الضّمير راجع إليه أيضاً، لا إلى الواحد. و يمكن أن يجعل متعلّقا بالواحد، أى ذاك الواحد فرد ذاتىّ لذلك الكثير، المقتضى بحسب سنخه الكثرة. وعلى الأوّل يكون قوله: «والمفروض» توضيحاً لذلك، فتدبّر!

قوله: «**فإذا كثّرناه**» الخ ١٢/١٤٣.

إشارة إلى[1] قاعدة كليّة، وهى أنّ حكمنا باقتضاء شىء للكثرة بذاته، إبطال لذلك الشّىء بذاته، إذ اقتضاء المنافى للشّىء مناف له.

قوله: «**تركّب أيضاً**» الخ ١٤/١٤٣.

هذا البرهان من البراهين المشهورة، المعروفة عندهم، و هو الاستدلال من طريق لزوم التّركيب على فرض التّعدد، وله أيضاً تقريرات عديدة، و مرجع أكثر البراهين إليه. وتقريره على محاذاة الكتاب، أنّ صِرف الوجود، لو فرضنا عدم اقتضائه للوحدة، و فرضنا إمكان تعدّده، فلا شكّ أنّه، على تقدير التّعدّد، هذه الأفراد تكون مشتركة فى وجوب الوجود، الّذى يجب أن يكون ذاتيّاً مشتركاً بينها. لأنّه، لو كان عرضيّاً، لكان معلّلا[1]، لأنّ كلّ عرضىّ معلّل. و ما به الاشتراك الذّاتىّ يستلزم ما به الامتياز الذّاتىّ. فيلزم تركيب ذات كلّ واحد من الواجبين من جزئين: أحدهما ما به الاشتراك، والثّانى ما به الامتياز: والتّركيب مستلزم للاحتياج إلى الأجزاء، الّتى هى غير الكلّ. والمحتاج إلى الغير ممكن. و أيضاً هذه الأجزاء لا يمكن أن تكون واجبة، بل يجب أن تكون

١ـ و هذا مع قطع النظر عن الايراد الاتى فى تقرير الشبهة، منه ره.

ممكنة لعدم إمكان تحقّق التّركيب الحقيقيّ فى الواجبات . والمحتاج إلى الممكن ممكن ، مع أنّه ، لواحتاج الأجزاء إلى الكلّ ، والكلّ إليها ، فهو مستلزم للدّور . لوجعلت معلولة لغيره ، لكان أفحش ، مع أنّه ننقل الكلام إليه ، حتّى ينتهى إلى الواجب البسيط ، الّذى لا يمكن فرض تركّبه أصلاً ، وهوالمطلوب .

ثم إنّه ، قدّه ، أفاد فى الحاشية بقوله : « و هذا هوالتّركيب » الخ . أقول : إنّما ألزم التّركيب من شيء . كالجنس والفصل والنّوع الخ ، لأنّ وجوب الوجود هوتأكّد الوجود الّذى هو عين الوجود ، والوجود ليس بجنس ، ولافصل ، ولانوع ، ولاعرض عامّ ، ولا خاصّ ، وليس له أيضاً جنس و فصل و نوع . وهذا أيضاً أحد الدّلائل على عدم جوازالتّركيب فيه ، و هو أخفّ مؤونة من البرهان الّذى ذكره ، قدّه .

ولا يرد عليه الشّبهة المنسوبة إلى ابن كمُونة . و تقريره ، أنّ الواجب ، تعالى ، صرف الوجود الّذى لا أتمّ منه ، والوجود بسيط ، لاجنس له ولا فصل ، مع أنّه ، على فرض تعدّده يلزم أن يكون له جنس و فصل ، هذا خلف . وأيضاً ، أجزائه ، إن كانت غيرالوجود ، فلا يكون مافرضناه صرف الوجود صرفاً ، و إن كانت صرف الوجود ، فهو لايتكرّر ولا يتثنّى أصلاً . وإن كانت الوجود المقيّد ، فيلزم أيضاً أن لايكون مافرضناه صرفاً ، بصرف ، فتدبّر !

و لكن لمّا كان هذا البرهان مع قطع النّظر عن هذه المقدّمات ، فلذلك ورد عليه الشّبهة المذكورة ، فأشار إلى دفعها قوله : « لاعرضيّاً » الخ . قال ، قدّه ، فى الحاشية : «إنّما قال ذلك» الخ .

أقول : الظّاهر أنّ نظرابن كمونة فى ذلك ليس إلى ماأفاده ، قدّه ، لأنّ كون وجوب الوجود معنىً واحداً لا يقتضى عدم التّعدّد ، مع أنّ التّعدّد الأفرادىّ حاصل على كلّ تقدير ، إلّا أن يكون المراد منه صرف الوجود ، والمستشكل ليس بقائل بأنّ حقيقة الواجب هو صرف الوجود ، و إلّا لم يذهب إلى تباين الذّاتيّن بتمام المهيّة والذّات ، فتدبّر ! بل

نظره إلىٰ أنّه ، لوكان القول ذاتياً يلزم التّركيب ، فجعل قوله عرضيّاً ، حتّىٰ لا يلزم التّركيب .

قوله : « **و من عوارض الوجود** » الخ ٨/١٤٤ .

بيان آخر للمحمول بالضّميمة . فإنّه على تقدير أن يكون المراد من الضميمة ، الضميمة الوجوديّة ، تكون النّسبة بينهما التّساوى . ولوجعل الضميمة أعمّ من الضميمة الخارجيّة و الذّهنيّة ، فيصير الأوّل أعمّ من الثّانى ، بل يشمل الأوّل الخارج المحمول أيضاً . وقد ذكرنا ما يتعلّق بتحقيق الأمر فى المقام فيما سبق من الكلام ، فراجع !

قوله : « **فهى مستحقّة لحملها** » الخ ١٠/١٤٤ .

مراده أنّ الوجوب الحقيقىّ لمّا كان عين الوجود الحقيقىّ و تأكّده ، فحمل مفهوم الوجوب على الواجبين يكون بعينه ، كحمل مفهوم الوجود عليهما . فكما أنّ تعدّد أفراد مفهوم الوجود لايستلزم أن يكون عرضيّاً لأفراده ، بمعنى المحمول بالضّميمة ، فكذلك تعدّد أفراد الوجوب أو الواجب . وكما أن كون الوجود ، أى مفهومه عرضيّاً للواجب ، بمعنى ماهو المصطلح فى إيساغوجى ، لايستلزم[1] لمكان كونه زائداً فى الجميع عند الجميع ، فكذلك فى الوجوب .

ولكن يمكن أن يقال : فرق بين الذّاتى ، الّذى لايحتاج فى حمله على الشّىء إلى الحيثيّة التّقييديّة ، كما فى حمل الوجود على الوجودات الإمكانيّة ، و ما لايحتاج فى حمله عليه إلىٰ حيثيّة أصلاً ، لا تقييديّة ولا تعليليّة ، كما فى حمله على الواجب ، تعالىٰ . فإنّ فى الأوّل يمكن أن يكون منشاءُ انتزاع المفهوم الرّتبة المتأخّرة عن رتبة أجزاء الشّىء ، فإنه منجعل بجعل الشّىء بالعرض . و هذا بخلاف الثّانى ، فإنّه يجب أن يكون « لا مجعولاً » بلامجعوليّة الذّات ، وأن يكون منتزعاً عن حريم ذاتيّات منشاء انتزاعه ، لوكان له ذاتيّات ، مثل الانسانيّة والحيوانيّة مثلاً بالنّسبة إلى الانسان ، و انتزاع مثل هذا المفهوم عن حريم ذات الشّيئين ، و حاقّ حقيقة الهويّتين ، مستلزم للتّركّب ممّا به الاشتراك و الامتياز جزماً ، كما لا يخفىٰ .

١ـ الظاهر : « لا يستلزم التركيب لمكان ... »

قوله : « **و هو أنّ الكثرة** » الخ ١٠/١٤٥ .

أقول : هذا البرهان يشبه البرهان الإنّىّ ، من جهة الاستدلال من انتفاء موجبات الكثرة على ثبوت الوحدة .

قوله : « **و إن كانت عدديّة** » الخ ١٠/١٤٥ .

إنّما خصّ الكثرة العدديّة ، الّتى فى الجواهر بالمادّة . مع أنّ من الجواهر العقول المجرّدة عن المادّة والمدّة ، لأنّ كثرتها[1] بالنّوع . لا بالعدد والشّخص . والمراد من المادّة هنا المادّة بالمعنى[1] الأعمّ من البدن الّذى هو متعلّق النّفس ، بناءً على اتّحاد النّفوس الإنسانيّة بالنّوع .

قوله : « **بل فى الوجود الحقيقىّ** » الخ ١٤/١٤٥ .

لا يخفى[1] على[1] مَنْ تنوّر قلبه بنور العرفان ، أنّ اللّازم من انحصار الوجود الحقيقىّ فيه ، تعالى[1] ، انحصار طُرّ الوجود والإيجاد و التّأثير فيه ، تقدّست أسمائه . لأنّ حيثيّة الوجوب والإيجاب عين حيثيّة الوجود والإيجاد ، كما بيّناه سابقاً .

قوله : « **بالمعنى المصطلح للإلهيّين** » الخ ١٥/١٤٥ .

أى ، معطى الوجود لا معطى الحركة .

قوله : « **فمهّدنا أوّلاً** » الخ ١٥/١٤٥ .

هذا البرهان أيضاً إنّى على وحدة الإله ، جلّ جلاله . والمقصود من هذا البرهان إثبات ما تطابقت عليه ألسنة الفلاسفة ، من أنْ لا مؤثر فى الوجود ، إلّا الله .

قوله : « **والكرتان** » الخ ١/١٤٦ .

إنّما قيّد بعدم الإحاطه ، لأنّ العوالم المفروضة ، لو فرض بعضها محيطاً بالبعض ، لم يلزم كثرة العوالم ، بل كان كلّها ككرة واحدة ، و حصل من مجموعها عالم واحد .

قوله : « **لأنّ تماسّ الكرتين** » الخ ٢/١٤٦ .

أى إذا كانتا كرة حقيقيّة ، غير مضرّسة ، يكون تماسّهما تما هو فى حكم النّقطة .

١ـ أى : « كثرة العقول المجردة » .

و إذا كان كذلك يلزم من تماسّهما الخلأ فيما بين أطراف النّقطتين .

قوله : « **ففى الأسفار** » الخ ٤/١٤٦ .

ملخّص هذا البرهان عدم إمكان وجود ما يخالف كلّيّات هذا العالم بالنّوع ، من جهة انحصار المقولات فى الجوهر والعرض ، وما ألحق بهما ، وانحصار العرض فى المقولات التّسع العرضيّة ، والجوهر فى الجواهر الخمسة ، والمولّدات بالثّلث ، والكيفيّات بالأربع ، بمؤونة قاعدة إمكان الأخصّ الخ .

قوله : « **باعتبار النّفس** » الخ ٦/١٤٦ .

بل باعتبار وجهه الملكوتىّ أيضاً ، قال تقدّست أسمائه « بيدِه ملكوت كلّ شىء »[1] ، فتدبّر !

قوله : « **و باعتبار أنّ الوجود** » الخ ٧/١٤٦ .

أى ، بحكم مساوقة الوجود والوحدة ، كما مرّ سابقاً .

قوله : « **لاسيّما بالنّظر** » الخ ٧/١٤٦ .

أى بالنّظر إلى رأس مخروط الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانى . و المراد بوجهه إلى الله ، هو وجه مظهريّة روحه وأصله ، الّذى هى الحقيقة المحمديّة (ص) .

قوله : « **الّذى** » الخ ٨/١٤٦ .

الضّمير راجع إلى الحقّ ، المتعال .

قوله : « **لايسأمون** » ١٠/١٤٦ .

إذ لاقسر فى الفلكيّات وقواها الجسمانيّة ، وإن كانت من حيث هى جسمانيّة متناهية التّأثير والتّأثّر ، إلّا أنّها بسبب الإشراقات العقليّة ، والأنوار النّفسيّة الدّائمة بدوام الله ، تعالى[1] ، غير متناهية البقاء والتّأثير .

قوله : « **لايفترون** » الخ ١٠/١٤٦ .

لأنّ حركاتهم ليست طبيعيّة ، حتّى[1] يتصوّر فى حقّها الفتور ، بل للتّشبّه بالعلل

١ـ « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء و اليه ترجعون . يس (٣٦) ، ٨٣ .

الأمريّة، والتّعشّق بها، والشّوق إلى لقائها، والفناء فيها. فلذلك تدوم حركاتها وتستمرّ عبادتها و تسبيحها وتحميدها لبارئها.

قوله: «**المتعلّقة بها**» الخ ١٠/١٤٦.

أى، بتلك الأفلاك والكواكب.

قوله: «**المشبّه بها**» ١١/١٤٦الخ.

أى، التّى يتشبّه بها الأفلاك فى حركاتها.

قوله: «**و فى بعض الآثار النبويّة**» الخ ١١/١٤٦.

قد مرّ ذكرها و شرحها. والمراد من هذه الأفلاك نفوسها و قواها، السّارية فى جميع ذرارى أجسامها، بل وجوداتها، أو الملائكة التّى هى أوّلات أجنحة: مَثْنىٰ و ثُلٰث و رُباع، وهى الملائكة المثاليّة، التّى مظاهر العقول والنّفوس الكلّيّة.

قوله: «**والشّمس قلب**» الخ ١٢/١٤٦.

إن قلت: هذا مخالف لما تطابقت عليه ألسنة الهَيَويّين فى العصر الحاضر، من وجود شموس كثيرة فى هذا العالم.

قلت: لامنافاة أصلاً، لأنّ تلك الشّموس رفيع الدّرجات، والقلب منها واحد والباقى بمنزلة الأعضاء لها، فتدبّر.

قوله: «**باعتبار سبعة**» الخ ١٥/١٤٦.

بل باعتبار تسعة عدد السّيّارات، المكشوفة فى هذه الأعصار، فتدبّر! فإنّ كُلْيَتَين يمكن أن تعدّا من الرّئيسة، الإضافيّة مستقلاً، كما لا يخفى. وكذا البرجين والمثانة، دون الأنثيَين، فتأمّل!

قوله: «**كحجر المثانة**» الخ ٣/١٤٧.

المتكوّن من فضولات البدن، كتكوّن عالم الطّبيعة من فواضل وجود العلوات و الجهات الظّلمانيّة للقاهرات. و إنّما شبّهه به، لما سيشير إليه، بقوله: «ثمّ إذا فعل حيوان» الخ.

قوله : « **واعلم أنّ اسم السّماء** » الخ ۴/۱۴۷ .

و من هنا عبّر عن البحث عن الأجرام العلويّة فی العلم الطّبيعیّ بالسّماء و العالم ، فتدبّر !

قوله : « **و ربّما قالوا كلّ للسّماء الأولى** » الخ ۹/۱۴۷ .

و ذلک ، لأنّها لاحاطتها بالكلّ و أشرفيّتها و أتميّتها منه ، وكون حركتها حاملة للزّمان و موجبة لربط الحادث بالقديم ، كأنّها الكلّ فی الكلّ ، فلذلک عبّروا عنها بسماء الكلّ و جرم الكلّ ، وعن حركتها بحركة الكلّ .

قوله : « **و يعنون به** » الخ ۱۱/۱۴۷ .

أی العقل الأوّل ، الّذی هو أوّل ما صدر عن المبدء الأعلى الأوّل ، و هو مشوّق الفلک الأوّل عند المشّائين منهم ، من جهة أنّه أشرف العقول و أتمّها و أصلها و محتدها و سيّدها ، كأصالة نبيّنا ، (ص) ، الّذی هو روحه الشّريف و سيادته على كافّة الأنبياء والرّسل .

قوله : « **النّفس المختصّة** » ۱۴/۱۴۷ .

و ذلک ، أيضاً لأشرفيّتها و أتميّتها بالنّسبة إلى الكلّ ، من حيث أنّها مستوى الرّحمن ، كما أنّ النّفس الوَلَويّة والعلويّة العُلياء والزّهرة الزّهراء ، سلام الله عليهما ، أشرف من نفوس الأولياء ، بل الأنبياء أيضاً ، سوى خاتمهم وسيّدهم ، على نبيّنا و عليهم آلاف التّحيّة والثّناء .

قوله : « **خليفة الله فی الأرض** » الخ ۱۶/۱۴۷ .

بل فی جميع العوالم الوجوديّة . فإنّه ، باعتبار عينه الثّابتة ، خليفة الله فی حضرة اللّاهوت ، و باعتبار روحه الشّريف ، خليفته فی عالم الجبروت ، و باعتبار نفسه الشّريف ؛ فی عالم الملكوت ، و باعتبار جنانه الصّاغورة ، خليفة الله فی حضرة النّاسوت ، و عالم الطّبيعة . وكيف لا ؟ وهو كتاب الله الأكبر و سرّه المستودع المُضْمر .

قوله : « **و مخلوقاً** » الخ ۱۶/۱۴۷ .

كما ورد: «خلقت الأشياء لأجلك، و خلقتك لأجلى»، أى لأجل مظهريّة أسمائى و صفاتى، فكما أنّه، (ص)، مظهر الله الأتمّ، فكذلك كلّ شىء مظهر أسمائه وصفاته، بحكم «نفوسكم فى النّفوس» الخ.

قوله: «**باعتبار عقله المستفاد**» الخ ١٧/١٤٧.

بل باعتبار روحه الكلّىّ وعينه الثّابتة فى حضرة الواحديّة.

قوله: «**ولا سيّما أكمل**» الخ ١٧/١٤٧.

أى، خاتم الأنبياء وعترته المعصومون القدّيسون.

قوله: «**بل لارأس**» الخ ٣/١٤٨.

لكن قيل: إنّ رأسه عالم العقل و ذنبه نشأة النّاسوت.

قوله: «**على المعلول المشخّص**» الخ ٦/١٤٨.

إنّما وصفه بذلك، لأنّ توارد العلّتين على معلول واحد فعلىّ، قبل[1] باعتبار ماهيّة الوجود من العلّة و تأثيراً منها، مُحال، لا بالنّسبة إلى معلول شأنىّ، كما لايخفى.

قوله: «**فى دفع شبهة الثّنويّة**» الخ ٨/١٤٨.

يمكن دفع شبهة القدريّة، الّذين هم مجوس هذه الأمّة، بما يذكر فى هذا المبحث. فإنّ محض ما أوقعهم فى الشّبهة، فى باب نسبة خلق الأفعال بالاستقلال إلى العباد، ماأوقع الثّنويّة فى الاشتباه، من عدم إمكان استناد الشّرور والقبائح إلى فاعل الخيرات. والدّفع هو الدّفع، بأن يقال فاعل وجودات العباد فاعل أفعالهم الخيريّة، والشّريّة لكن بالعرض. أو أنّها أعدام، والأعدام غير معلولة، فلا يلزم التّفويض والاستقلال. ويقال فى ذبّ شبهة الجبريّة بما يشاكله، فتدبّر!

و هذا، بناء على كون المراد بهم المعتزلة. وعلى تقدير أن يكون المراد منهم الجبريّة، النّافين لقدرة العباد رأساً و أصلاً، فيمكن أن يجعل مناط شبهتهم و دفعها، هو شبهة المجوس و ذبّها، حيث أنّهم لمّا أسندوا الشّرور والقبائح و الخيرات، بالاستقلال، إلى

١- أى: «قبل المعلول باعتبار ماهية، الوجود».

المبدء الأعلى[1] . و ذهبوا إلى[1] وجود الدّواعى والصّفات الزّائدة له ، تعالى[1] ، يكون بحسبها مبدء لها ، من جهة عدم إمكان صدور هذه الأمور من ذات واحدة ، من دون إرادات ودواع زائدة عندهم فقالوا فى الحقيقة بوجود أصلين ومبدئين فى دار التّحقّق والوجود. فهم ، من حيث أنّهم لا يشعرون ، أثبتوا لإفاضة الأشياء و إجادتها مبدئين ، إلّا أنّهم لم يسمّوا مبدء الشّرور بالظّلمة ،كما أنّ المعتزلة أيضاً لم يسمّوه بها ، مع أنّه بمقتضى[1] : « قل كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ »[1]، يصحّ أنْ يسمّى[1] بها ، فتدبّر !

قوله : « **خير بذاته** » الخ ١٠/١٤٨ .

أى ، من دون حيثيّة تقييديّة . فإنّه ،كما أنّ وجوده مجعول بالجعل البسيط ، كذلك خيريّته،التى هى عين وجوده. فهى محتاجة إلى[1] حيثيّة تعليليّة،لكن بالعرض،فتدبّر !

قوله : « **و فى هذه المقايسة** » الخ ١٢/١٤٨ .

أى ، بالنّسبة إلى[1] ما فى عرضه ممّا لاينتفع به ، أو يكون استضراره به أكثر من انتفاعه به .

قوله : « **يقتحم شرّ ما** » الخ ١٣/١٤٨ .

فى التّعبير بالاقتحام، إشارة إلى سبق الرّحمة على الغضب ، و أنّ الشّر عرضىّ و كلّ عرضىّ يزول ، فينتهى الأمر بالأخرة إلى الخيريّة المطلقة .

قوله : « **إذالمساوى** » الخ ١٧/١٤٨ .

حيث أنّ التّساوى من الطّرفين ، والشّرّيّة المساوية للخيريّة ، تلازمها الخيريّة المساوية لها ، و بالعكس .

قوله : « **وجعل المقسم** » الخ ٣/١٤٩ .

لعلّه جعل المقسم الموجود ، لذهابه ، قدّه ، إلى[1] اعتباريّة الوجود . وكذا النّكتة فى جعله القسمة،بحسب الخير الإضافىّ، حسبانُ أنّ الخيريّة والشّريّة من الأمور الاضافيّة، أو للإشارة إلى التّلازم بينهما وقوعاً ، و إن لم يتحقّق التّلازم مفهوماً .

---

١ ـ الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

قوله : « **فى ترك إيجاده** » الخ ٩/١٢٩ .

إن قلت: هذا غير وافٍ بدفع[1] عرق الشّبهة، حيث أنّ المشاكلة بين الفيض والمُفيض ممّا قضت به ضرورة العقل والنّقل ، فكيف يمكن تصوير صدور الشّر ؟ ولو كان أقلّ ماكان و يتصوّر عن الخير المحض . و بالجملة : الكلام فى عدم إمكان الصّدور ، لا فى لِميّته ، حتّى يذبّ بما ذكر و أفاد .

قلت: كأنّك قد نسيت ماأصّل لك سابقاً ، من الأصول المحكمة المتقنة البرهانيّة، الّتى كان منها ، أنّ الأعدام والشّرور مرجعها إلى الحدود والمهيّات ، الّتى هى مجعولات بالعرض ، وليست صادرة عن المبدء القيّوم بالذّات ، حتّى يستشكل بما ذكر، فتدبّر !

قوله : « **نقلناه** » الخ ١٧/١٤٩ .

قد نقلناه عنه سابقاً فتذكّر !

قوله : « **و أمّا على مشرب أرسطو** » الخ ١/١٥٠ .

قال فى الحاشية : ومع ذلك مشرب أفلاطون الخ .

أقول : لكلّ من المذهبين وجه عُذوبة، ووجه مُلُوحة . أمّا وجه عذوبة مذهب أرسطو، فلِتشبيته ماتّفقت عليه ألسنة الفلاسفة ، من أنّه ، لا مؤثّر فى الوجود إلّا الله، و للتّوحيد الخاصّى ، بل أخصّ الخواصّى . و أمّا وجه مُلُوحته ، فلإيذانه بصدور الشّرور والظّلمات و الأعدام ، ولو بالعرض ، عن المبدء الخير المحض ، المنافى لساحة قدسه و نوريّته السّاذجة . و أمّا وجه عُذُوبة مذهب أفلاطون ، فلإيذانه بأنّه، تعالى[1]، وسع كلّ شىء رحمةً و علماً ، و أنّه ليس فى دار التّحقّق شرّ أصلاً ، بل ليس فى الدّار غيره ديّار، إذ الخير كلّه من صقعه ، كما أنّ الوجود كلّه كذلك ، و أنّ فيضه شاكّه؛ وفيه أيضاً تحقيق التّوحيد الخاصّى ، و أخصّ الخواصّى بوجه . و أمّا وجه مُلُوحته، فقوله بوجود الأعدام والنّقائص فى دار التّحقّق والكون ، واستقلالها فى التّقرّر من دون الاستناد إلى شىء أصلاً . ولكن لمّا كان العدم ليس بشىء ، فكونه غير محتاج إلى العلّة ،

١- « بقلع » ، خ ل .

من جهة كونه « لاشيئاً » صرفاً، وكونه لحقارته دون الجعل والإفاضة والإفادة والإجادة، فيكون مرجع استقلاله إلى[1] عدم استقلاله المطلق، وغير منافٍ لسعة الرّحمة و النّوريّة الإلهيّة لكلّ شيء. فهذا المشرب، مع إثباته للتّوحيد بمراتبه، محقّق لما تطابقت عليه ألسنة الحكماء، من عدم إمكان نظام أحسن وأتقن من هذا النّظام، و أنّه صورة علم الله، الّذى لا شرّيّة فيه أصلاً، فلذلك يكون أعذب و أحلى[1].

و بالجملة، فى مذهب أرسطو تسليم باحتياج تلك الشّرور إلى العلل، إلّا أنّه، جُعلت[1] علّتها ماهو جاعل الخيرات، كما ورد فى الكتاب الإلهىّ: جاعل الظّلمات[2] والنّور. ولكن فى مشرب أفلاطون منع من احتياجها إلى[1] علّة مطلقاً، مع القول بلاشيئيّتها، الملازم لنفيها تحقيقاً، حيث أنّ الأعدام المحضة ليست لها شيئيّة أصلاً، حتّى[1] يتصوّر تقرّرها وتكثّرها، فتدبّر!

١- « جعل »، خ ل.

٢- « الحمدلله الذى ... جعل الظلمات والنور »، الانعام (٦)، ١.

فِي بِسَاطَتِه تَعَالىٰ

قوله : « **غرر فى بساطته ، تعالىٰ** » الخ ١١/١٥٠ .

البحث السّابق كان فى توحيده و وحدته ، تعالىٰ ، و هذا البحث فى أحديّته و بساطته المطلقة . و قد أشرنا سابقاً إلىٰ معنى الأحديّة ، والمقصود من البساطة المطلقة فى حقّه . وهذا المبحث أيضاً من أمّهات المباحث ، حيث أنّ عينيّة الصّفات ، و تحقيق أنّ واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات مبنىّ على هذا المبحث .

قوله : « **أى لاشريك له مطلقاً** » الخ ١١/١٥٠ .

أى ، لا فى وجوب الوجود ، بل ولا فى الوجود الحقيقىّ ولا فى الإلهيّة .

قوله : « **ولا فرد لطبيعة الوجوب** » الخ ١٢/١٥٠ .

بل ولا لطبيعة الوجود سواه ، إذالباقى ليس فرداً للوجود ، بل أطوارٌ لحقيقته و أصلِه .

قوله : « **فعنوان الجزئيّة** » الخ ١/١٥١ .

إلّا أن يجعل الحمل ، لاباعتبار الجزئيّة ، بل باعتبار الاتّحاد ، فيرجع إلى الثّانى .

قوله : « **لووجبت** » الخ ٤/١٥١ .

تقريره أنّ أجزاء الواجب ، تعالىٰ ، على فرض تركّبه ، إن كانت واجبات ، فيكون بينها من الأقسام الثّمانية ، المذكورة فى مبحث الجهات الثّلث ، الإمكان بالقياس ، لأنّ التّلازم بينها مستلزم لمعلوليّة كلّ واحد منها ، أو واحد منها و ذلك لما تقرّر فى هذا

الباب ، من أنّ الملازمة الوجوديّة بين أمرين لايكون أحدهما علّة والآخر معلولاً له ، أوكلاهمامعلولَىْ علّة ثالثة ، ممّالايمكن تحقّقه أصلاً . و إذاكانت بينها الإمكان بالقياس ، والصّحابة الاتّفاقيّة ، لا يمكن أن يحصل منها تركيب حقيقيّ مؤدٍّ إلى الوحدة ، فيكون ما فرضناه مركّباً غيرمركّب . ولوجعل التّركيب اعتباريّاً غير حقيقي ، فهوفرع الاعتبار والانضمام ، وكلّ منهما فى الواجب الوجود من جميع الجهات غير متصوّر ، مع أنّ فرض التّركيب مع جعل الأجزاء واجبات ، مخالف لتوحيد الواجب ، تعالىٰ الّذى قد ثبت فى الفصل الماضى . و لكن لمّاكان المقصود فى هذا البحث اقامة البرهان المختصّ ، خصّ المحذور بما ذكر .

قوله : « **وكون كلّ واحد بسيطاً** » ۶/۱۵۱ .

و ذلك ، لوجوب انتهاء المركّب و الكثرة إلى البسيط والواحد ، فثبت بساطة الواجب بالأخرة .

قوله : « **واحتاج الواجب** » الخ ۹/۱۵۱ - ۱۰ .

والاحتياج مطلقاً ، سواء كان إلى الأجزاء ، أو إلى غيرها ، واجبات كانت على الأوّل ، أوغير واجبات ، مناف للواجبيّة و مستلزم للإمكان ، إلّا أنّ الاحتياج فى الواجب إلى الممكن مستلزم لمحذور أشدّ ، فلذلك جعل هذا المحذور ممّا يلزم كلاالتّقديرين .

قوله : « **لكن لزوم الخلف** » الخ ۱۴/۱۵۱ .

و أيضاً يلزم الدّور ، من جهة احتياج الممكن فى وجوده إلى الواجب ، تعالىٰ .

فِي أحْكامِ صِفَاتِهِ تَعالىٰ

قوله : « **كما قال مولانا الرّضا،صلوات الله عليه : قد علم اولو الالباب** » الخ ١/١٥٢ .

أى ، ما فى عالم الغَيب ، إلّا بما فى عالم الشّهادة . ولكن هذا التّوقّف بالنّظر إلى علم المحجوبين ، فلذلك عبّر ، ع ، بقوله : « لايعلم » أى ، لأهل الحجاب و العلم الإمكانىّ ، و إلّا ، فبالنّظر إلى علم من أخبر عن نفسه ، المحيطة الواسعة الإلهيّة ، بقوله: « مارأيتُ شيئاً إلّا وَ قد رَأيْتُ اللهَ قَبْلَه » الخ ، فهو و أمثاله لايعلمون ما هيٰهنا ، إلّا بما هنا لك . أو يكون الأوّل بالنّظر إلىٰ صفات التّشبيه ، و مقام الوحدة فى الكثرة ، والثّانى بالنّظر إلى مقام الكثرة فى الوحدة . أو هو إشارة إلى قاعدة « لا يَعرِفُ شَىءٌ شيئاً إلّا بما هو فيه ، منه » ، فتدبّر !

قوله : « **فإذا نظرنا** » الخ ٢/١٥٢ .

لكن ظهور هذه الصّفات والكمالات فى كلّ موطن بما يليق به ، كما مرّ ذكره .

قوله : « **لعلمه بما سواه** » الخ ٤/١٥٢ .

أمّا علمه بذاته ، فهو عين ذاته ، وليس من صفات ذاته . ولو نظر إلى مفهومه وجعل من صفاته ، فهو من هذه الجهة من الحقيقية المحضة . إذ لا يتصوّر الإضافة بين الشّىء و نفسه ، أللّهم ، إلّا بمحض الاعتبار ، فتأمّل !

قوله : « **ذى إضافة لازمة** » الخ ٨/١٥٢ .

أى ، لازمة بحسب المفهوم ، والوجود كِلَيْهما .

قوله : « **الأوّل** » الخ ٨/١٥٢ .

مبتداء ، وقوله : « كالحىّ » خبره . أى ، الحقيقة المحضة كالحىّ . و أتىٰ بكاف التّشبيه ، لعدم الانحصار فيه .

قوله : « **ولا سيّما ما يطلق عليه ، تعالىٰ** » الخ ٩/١٥٢ .

فإنّ القائلين باعتبار الذّات فى المشتقّ قالوا بتجرّده عنها عند إطلاقه عليه ، تعالىٰ ، لأنّه محض الوجود و صرف الإنّيّة .

قوله : « **نفس النّسبة** » الخ ١٢/١٥٢ .

أى العالميّة المفهوميّة ، أمّا الوجوديّة ، فهى نفس النّوريّة الحقيقيّة ، الّتى هى عين الوجود والظّهور .

قوله : « **وعلم ذاته بذاته** » الخ ١٠/١٥٢ .

قدمرّ وجهه ، فتذكّر !

قوله : **فالصّفة السّلبيّة** » الخ ١٤/١٥٢ .

و ذلك ، فى الواجب ، تعالىٰ ، مثل السّبّوحيّة والقدّوسيّة ، فإنّها نظير الأُمّيّة ، فتدبّر !

قوله : **وتسميته** » الخ ٣/١٥٣ .

أى ، تسمية إشراق الحقّ ، و فيضه المقدّس ، و مشيّته السّارية بالإضافة ، مع أنّه الخ .

قوله : « **أصل كلّ وجود** » الخ ٤/١٥٣ .

أى ، الوجود الإمكانىّ .

قوله : « **باعتبار كونه برزخ** » الخ ٤/١٥٣ .

هذه اللّفظة تكون عند العرفاء من ألقاب حضرة الأحديّة ، والتّعيّن الأوّل ، و مقام أو أدنىٰ ، و حقيقة الحقايق . وقد يعبّرون بها عن الانسان الكامل ، و هذه الرّحمة

الوجوديّة الإشراقيّة ، من جهة أنّها نوره السّارى فى الدّرارى والذّرارى .

قوله : «**بين مرتبة خفاء المطلق** » الخ ٤/١٥٣ ـ ٥ .

لايخفى[1] أنّ هذا الفيض والإشراق الإلهىّ واقع بين مرتبة الواحديّة و الوجودات المقيّدة ، لابينها و بين الخفاء المطلق . لأنّ المراد به[1] حضرة الأحديّة ، أو مقام غيب الغيوب ، و هو فوق الأحديّة . فالأحديّة بينها[2] و بين هذا الفيض . إلّا أن يجعل مرتبة الأحديّة و الواحديّة مرتبة واحدة ، أو ذلك الفيض ، من جهة كونه وجوداً حرفيّاً بالنّسبة إليهما ، عين الحضرتين و رقيقة المرتبتين ، فتدبّر !

قوله : « **منبسطاً** » الخ ٦/١٥٣ .

أى ، الانبساط الّذى هو مبدء المنبسط عليه ، و أصله .

قوله : « **وغيرهما من النّقائص** » الخ ٩/١٥٣ .

مثل كونه ، باعتبار كونه جوهراً ، كلّيّاً و مبهماً و مندرجاً تحت المقولة ، و محتاجاً فى بعض أفراده إلى المحلّ ، وكونه ممكناً ، و نحو ذلك .

قوله : « **هو سلب الاحتياج** » ١١/١٥٣ .

وسلب السّلب إثبات ، فالجميع راجع إلى وجوب الوجود .

قوله : « **فالإمكان الّذى** » الخ ٢/١٥٤ .

و لكن هذاالإمكان ملازم للتّركيب عن المهيّة والوجود ، كما لا يخفى[1].

قوله : « **وجهة القبول** » الخ ٥/١٥٤ .

إن قلت : جهة القبول ، إن كان مرجعها إلى مطلق الاتّصاف ، لايستلزم التّركيب ، كما مرّ سابقاً . و معلوم أنّ القائلين بالزّيادة قائلون بأنّ اتّصاف الذّات بها ، و قيامها بذاته المقدّسة ، قيام اللّوازم بملزوماتها ، أى من قبيل قيام العنه[3] لافيه .

١ـ أى : « بالخفا المطلق » .

٢ـ الظاهر : « بينه » .

٣ـ أى : « القيام الذى عنه ، وهوالقيام الصدورى ، لاالقيام فيه وهوالقيام الحلولى» .

قلت : إذا كانت مرتبة الذّات مرتبة الخلوّ عن هذه الصّفات ، ومقابلاتها ، يكون القيام من قبيل قيام الأعراض بموضوعاتها ، حيث أنّ فاقد الشّيء لايمكن أن يكون معطياً له . مع أنه ، قدّه ، خالف صدر المتألّهين ، قدّه ، فيما أفاده فى المقام ، كما أومأنا إليه سابقاً ، فتأمّل !

قوله : « **تنظيرٌ** » الخ ١٠/١٥٤ .

لما مرّ أنّه ، لايعلم ما هنا لك ، إلّا بما هيلٰهنا .

قوله : « **كما كانت** » الخ ٩/١٥٤ .

إشارة إلى أنّ إثبات اتّحادها مع الذّات يكفى مؤونة إثبات هذا المطلب ، و إلّا يلزم تعدّد ذاته ، تعالىٰ ، و تكثّرها ، على حسب تعدّدها و تكثّرها ، فتأمّل !

قوله : « **ومُظْهرٌ للغير** » الخ ٦/١٥٥ .

تخصيص المُظْهريّة بالمهيّات ، من جهة أنّ الوجود لايغايره ، حتّىٰ يجعل هو من جهة كونه مُظْهراً لغيره مُظْهراً له . بل هو نفس ظهوره ، الّذى به يظهر المهيّات ، المسمّاة بالغَير . و أيضاً الوجود ، المفاض منه ، لايحتاج فى اتّصافه بكونه ظاهراً إلى حيثيّة تقييديّة ، و إن احتاج إلىٰ حيثيّة تعليليّة . والمنصرف من المظهريّة للغير المظهريّة لما يحتاج فى ظهوره إلى كلتا الحيثيّتين ، فتدبّر !

قوله : « **الأنوار القاهرة** » الخ ٩/١٥٥ .

أى ، العقول الطّوليّة والعرضيّة .

قوله : « **والاسفهبديّة** » الخ ١٠/١٥٥ .

أى ، النّفوس الكلّيّة والجزئيّة .

قوله : « **وعلى تعريف شيخ الإشراق** » الخ ١٤/١٥٥-١٥ .

الفرق بين التّعريفَين ، أنّ الأوّل ظاهر فى العلم بالغير ، بخلاف الثّانى ، و أنّ الثّانى مبنىّ على قاعدة الإشراقيّة فى النّور والظّلمة ، و أنّ فى الثّانى إشعاراً بأنّ ملاك

العالميّة هو التّجرّد والنّوريّة ، و أنّ كلّ ما يكون نوراً لنفسه و غيره ، يكون من الجهة الأولى عالماً بذاته ، و من الثّانية عالماً بغيره ، وأنّ حيثيّة العالِميّة بعينها حيثيّة النّوريّة ، إلى غير ذلك من الفروق .

قوله : « **والوجود الصّرف** » الخ ١٧/١٥٥ .

لأنّ صرف الوجود صرف كمالات الوجود ، الّتى منها الرّضا ، والابتهاج ، والعشق ، والمحبوبيّة ، وغيرها من الكمالات . وأيضاً قد اثبتنا فيما سبق ، أنّ ما بالذّات جميع الكمالات الوجوديّة ، هو الوجود ، ليس إلّا من جهة أنّ العدم طرد الكمال ، وكون المهيّة ، من حيث هى هى ، ليست إلّا هى ، خالية فى حدّ ذاتها عن كافّة الكمالات ، ومن البديهىّ أنّ ما بالذّات لا يزول ، إلّا بزوال الذّات . فإذا كان الشّىء صرف الوجود ، فبالضّرورة يكون واجداً لجميع الكمالات الوجوديّة ، بنحو الوحدة والبساطة والسّذاجة والصّرافة .

قوله : « **والوجود الّذى** » الخ ١/١٥٦ .

المراد به الوجود العامّ ، و الرّحمة العامّة الإمتنانيّة ، المعبّر عنها عندهم بالفيض الأقدس والمقدّس ، لا الوجود المطلق الّلا بشرط ، ولا التّعيّن الأوّل . لأنّه عين المحبة الذّاتيّة ، والصّفاتيّة ، لا الأفعاليّة ، إلّا أن يجعل عين المحبة الأفعاليّة ، من جهة مرتبته ، الّتى هو التّعيّن الثّانى ، وحضرة الواحديّة .

قوله : « **إعراب عن المكنون الغيبىّ** » الخ ١/١٥٦ .

أى ، إعراب عن الحقايق الإلهيّة ، والأسماء والصّفات الرّبانيّة — المختفية تحت أشعّة ذاته ، المقدّسة الوجوديّة ، فى مقام لا اسم له ، ولا رسم — فى مقامىّ الجمع و الفرق والإجمال والتّفصيل علماً وعيناً . أمّا علماً ، ففى حضرة الأحديّة والواحديّة ، و مقام رؤية المفصّل مجملاً ، و المفصّل مفصّلاً . و أمّا عيناً ، ففى الفيض المقدّس و تعيّناته من حضرتىّ القضاء والقدر ، وعالمىّ الغيب و الشّهادة ، والمُلك والملكوت .

قوله : « **وهو التّكلم الذّاتىّ** » الخ ٢/١٥٦ .

المراد به ، إمّا فى قبال التّكلم الفعلىّ ، الّذى فى مرتبة النّفس الرّحمانىّ ، كما ورد أنّ كلامه ، تقدّست أسمائه ، فعله . و إمّا بمعنى الّذى يكون مظهره نفس ذاته بذاته ،

من دون حاجة إلى الآلة والمعدّات ، فتدبّر !

قوله : « **ولذلك** » الخ ٣/١٥٦ .

أى ، و لأنّ حيثيّة الوجود و النّوريّة حيثيّة جميع الكمالات الوجوديّة ــ و أنّ جميع المفاهيم الكماليّة ، مع ما يلزمها ، بل ممّا ينتزع عنه ، من جهة واحدة وحيثيّة فاردة ، و أنّ الاسم مايكون مُنْبِئاً عن المسمّى ، وصرف الوجود ، من جهة أنّه عين كلّ كمال ، يكون مُنْبئاً عن ذاته بذاته ــ ترى العرفاء يطلقون الإسم على نفس الوجود ، لكن ، لامطلقاً ، بل من حيث كونه ملحوظاً بتعيّن من التّعيّنات الكماليّة ، لأنّه من هذه الجهة يكون مُنْبئاً عن ذاته و كمالاته بذاته ، لا من حيث هو هو ، فحسب ، إذ هو من هذه الحيثيّة لا اسم له ، و لا رسم ، و يطلقون المسمّى على الوجود الصّرف ملحوظاً بلاتعيّن. لأنّه من هذه الجهة مستور تحت أنوار ذاته ، مختفٍ عن غيره من جهة فرط نوريّته ، فيكون غيره محتاجاً فى مشاهدة أنوار وجهه ، وملاحظة سعة هويّته ، إلى ملاحظته بتلك التّعيّنات التى تكون مُنْبئة عن غيبه المكنون و ستره المصون .

فإن قلت : إذا كانت الحقيقة المغربة الإلهيّة ، من حيث مقام غيب المغيب ، وغيب الغيوب و الهويّة الصّرفة المغربة ، لا اسم لها ولا رسم ، فكيف تجعل هى المسمّى من هذه الحيثيّة؟ وهل هذا إلّا تناقض ؟ لأنّ المقيّد بعدم الاسم والرّسم كيف يكون له اسم و رسم ؟

قلت : أمّا أوّلاً ، هذا الّذى أفاده ، قدّه ، فى المقام مبنىّ على جعل المسمّى الوجود ، المقيّد بنفى التّعيّنات . ولكنّه مخالف لذوق أرباب العرفان ، لأنّهم يجعلون المسمّى التّعيّن الأوّل ، أو الوجود ملحوظاً ، « لا بشرط » ، « لا بشرط عدم التّعيّن » .

و أمّا ثانياً ، ليس المراد من الوجود الصّرف ، المقيّد بلاتعيّن ، بل السّاذج الخالص ، الغير المقيّد بالتّعيّن .

و أمّا ثالثاً ، لامنافات بين أن يكون هو ، من حيث هو ، ملحوظاً بلاتعيّن ، ومن حيث لحاظه ، من جهة كونه ظاهراً وظهوراً ونوراً ، له أسماء وصفات وبرنامجات وآيات ،

كما أنبأ ، تقدّست أسمائه ، عن ذلك ، بقوله ، تعالىٰ شأنه ، وقوله الحقّ : « فإنّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ العالمين »[1] ، مع قوله ، تعالىٰ : « مَنْ ذَا الَّذى يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً »[2] . فإنّه تارة أخبر عن ذاته بالغناء المطلق ، و القدّوسيّة المطلقة ، و تارةً طلب القرض من مخلوقاته فى مقام ظهوره فى مجالى كمالاته ، بلسان « ما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللهَ رَمى »[3] . مع أنّه ، لو جعل ، من حيث كونه مسمّىً متعيّناً ، لم يحصل الفرق والامتياز بين الاسم والمسمّىٰ ، فتدبّر !

١- آل عمران (٣) ، ٩٧ .

٢- البقرة (٦) ٢٤٥ .

٣- الانفال (٨) . ١٧ .

فِي أَقوالِ المُتَكَلِّمينَ فِي صِفَاتِه تَعالىٰ

قوله : « **و إلزامهم بالقدماء الثّمانية** » الخ ٦/١٥٦ .

المراد بها الذّات مع الأسماء السّبعة ، المسمّاة بالسّبع المثانى ، الّتى هى أئمة الأسماء عندالعرفاء ، وهى العلم ، والإرادة ، والحيٰوة ، والقدرة ، والسّمع ، والبصر ، والكلام . فإنّهم لمّا قالوا بزيادة صفاته ، تعالىٰ ، على ذاته ، و ذهبوا إلى عدم جواز حدوثها[1] ، كما يقول به الكراميّة ، ولم يكن بين القديم والحادث واسطة أصلاً ، كان لازم مذهبهم هذا أن تكون تلك الصّفات قديمة ، كقدم ذاته الواجبة من جميع الجهات ، ولزم منه أيضاً وجود الشّركاء السّبعة له ، تعالىٰ ، و أن لايكون واحداً فى وجوب الوجود والإلهيّة ، بل ولا أحداً فى ذاته الوجوبيّة ، لما أشرنا إليه سابقاً ، من أنّ زيادة الصّفات مستلزمة للتّركيب ، و نفى البساطة . و إنّما ألزموهم بالقدماء الثّمانية ، مع ذهابهم إلى زيادة مطلق صفاته ، تعالىٰ على ذاته ، لأنّهم جعلوا باقى صفاته راجعاً إلىٰ تلك الصّفات ، كما بيّنا وجهه سابقاً .

قوله : « **بمعنى** » الخ ٧/١٥٦ .

و مجمل القول ومحض الكلام ، أنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ أثر جميع الصّفات ، وخاصيّتها ، ممّا يترتّب على الذّات ، السّاذجة العارية عن الصّفة . فهى ، مع عرائها عنها عندهم ، يترتّب عليها جميع آثارها وخواصّها . وهذا معنىٰ نيابتها عنها ، أى نيابتها عنها فى ترتّب آثارها وخواصّها عليها ، كما ظهر ممّا ذكره من المثال ، وكذا فى سائر صفاته . فإنّ أثر

١ـ أى : « حدوث صفاته ، تعالى » .

الإرادة ترجيح أحد طرفى الفعل على الطّرف الآخر . وهذا الأمر ممّا يترتّب على ذاته من غير قيام صفة الإرادة بها ، ومن دون أن يكون مفهوم الإرادة منتزعاً عن ذاته ، حتّى تكون هى عين ذاته . ولعلّ ذهابهم إلى هذا القول ، من جهة أنّهم زعموا أنّ القول بعينيّة صفاته ، تعالى، لذاته ، كما ذهب إليه الحكماء والعرفاء، مستلزم لصيرورة الأمور المتخالفة أمراً واحداً و أصلاً فارداً ، أو أن يتكثّر ذاته ، تعالى، على حسب تكثّرها من جهة اختلاف مفاهيم الصّفات وتكثّرها، مع أنّ هذا غير ممكن فى شريعة العقل وتخوم البرهان، من جهة حسبانهم أنّ الاختلاف فى المفاهيم والعنوانات مستلزم للاختلاف فى المصاديق و المعنونات ، لما رأوا أنّ بعض المفاهيم ممّا يقتضى اختلافها ، و تعدّدها ، تعدّد مصاديقها و معنوناتها ، من قبيل العلّيّة والمعلوليّة، والمحرّكيّة والمتحرّكيّة ، والممكنيّة والوجوبيّة، ونحوها . فقاسوا عليها جميع المفاهيم ، المتخالفة و العنوانات المتغايرة ، مع غفلتهم عن أنّ هذا الاقتضاء ، من جهة خصوص اقتضاء تلك المفاهيم ، من جهة استلزام اتّحادها فى المصاديق ، اجتماع المتناقضات والمتضادّات ، والمتناكرات بالذّات ، فى شىء واحد، من جهة واحدة و حيثيّة فاردة ، لا من جهة اقتضاء مطلق الاختلاف المفهومىّ ، و التّغاير العنوانىّ، مع كون جميعها حاكية عن شىء واحد، وحسن فارد . وَكُلٌّ إِلَى ذاكَ الجَمالِ يُشيرُ . و غفلوا أيضاً عن أنّ القياس من عمل شيطان الوهم ، و دعابة التّخيّل ، و أنّه لامساس له بالعقليّات أصلاً . وكذلك رأوا أنّ القول بالزّيادة أيضاً مستلزم للشّناعات الكثيرة ، الّتى مرّ ذكرها ، وكان القول بفقد ذاته، تعالى وتقدّس ، للكمالات والأسماء والصّفات، مخالفاً لبداهة العقل وضرورة النّقل . فلذلك ذهبوا إلى تلك المقالة الفاسدة، الّتى تشهد ببطلانها فطرة العقل والغريزة الإنسانيّة .

قوله : « **ولم يتفطّنو** » الخ ١٠/١٥٦ .

قد مرّ وجهه مراراً ، فتذكّر !

قوله : « **والوجود مقول** » الخ ١٠/١٥٦ .

قد مرّ ذلك أيضاً مفصّلاً ، فراجع !

قوله : « **ما واجب وجوده** » الخ ١٦/١٥٦ .

هذه إشارة إلى قاعدة مسلّمة ، وأصل برهانى، وهو أنّ الواجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات ، والحيثيّات ، ليس له جهة إمكانيّة أصلاً ، كما أنّ الممكن الوجود بالذّات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيّات، ليس له جهة وجوبيّة بالذّات أصلاً . و هذه القاعدة غير ما تقرّر فى مقارّه ، من أنّه لاحالة منتظرة للواجب بالذّات أصلاً . لأنّ العقول المفارقة مطلقاً مشاركة مع الواجب ، تعالىٰ ، فى هذه الخاصيّة ، دونها . و لأنّ مرجع الثّانى إلى نفى المادّة والمدّة ، و مرجع الأولىٰ إلى نفى الإمكان و اقتضاء طبع الوجوب الذّاتى لها . وهى من القضايا ، الّتى قياساتها معها . لأنّ الواجب بالذّات ، لواتّصف من جهة من جهات ذاته ، و حيثيّة من حيثيّات هويّته بالإمكان. اقتضىٰ ذلك اتّصافه ، من جهة ذاته بالإمكان والافتقار ، لأنّ هذه الجهة إن كانت مستندة إلى ذاته بالذّات ، فالملازمة بيّنة ، و إن استندت إليها مع الواسطة ، فننقل الكلام إليها ، حتّىٰ ينتهى إلى ماهومستند بذاته إلى ذاته ، مع كونه ممكناً بذاته ، وبعبارة أخرىٰ هذه الجهة ، لوكان منشاءانتزاعها ، أوالاتّصاف بها نفس ذاته بذاته ، فيلزم أن يكون فى حريم ذاته متّصفاً بجهة إمكانيّة ، و فى تخوم حقيقته واجداً لجهة افتقاريّة ، فلم يكن واجباً بذاته ، هذا خلف . و إن كانت منتزعة من جهة أخرىٰ ، فننقل الكلام إليها ، حتّى ينتهى إلى جهة ذاتيّة ، فإن كانت واجبة ، فثبت المطلوب ، و إن كانت ممكنة ، فيلزم ما ذكرناه .

و لمّا كانت الحيوة والقدرة والعلم ، و بالجملة ، جميع صفاته الكماليّة ، من جهات ذاته بذاته ، كما ظهر من الأصول السّالفة ، فيجب أن يكون ذاته ، تقدّست أسمائه ، كما هو واجب الوجود بالذّات ، واجب العلم والحيوة والقدرة وغيرها . فالقول بحدوثها ، كما ذهبت إليه الكراميّة ، عاطل باطل .

قوله : « **وليس هذا تزييفاً** » ١/١٥٧ .

مقصوده أنّ ذكر هذا الأصل الأصيل ، والقاعدة المحكمة بتصديق العقل المضاعف،

و حكومة البرهان القويم الأركان، لردّ قول الكراميّة فقطّ ــ لا لردّ الأشاعرة والمعتزلة. لأنّ ردّ مقالتهم[1] الفاسدة ، قد ظهر ممّا بيّناه فى مبحث عينيّة صفاته لذاته ، تعالى[1] ــ و إن كان ما سلف من الكلام والأصول كافياً فى إبطال هذا القول الرّدى، والمذهب الفاسد، إلّا أنّه ، لمّا كان لإبطاله طريق خاصّ و دليل مخصوص ، و كان هو من متفرّعات قاعدة كثيرة الجدوى ، عامّة النّفع ، غير مذكورة فيما سلف و سبق ، فلذلك أوردناه فى المقام .

و أمّا وجه كون هذه القاعدة غير وافية لردّ المذهبين ، فلانّ المعتزلة لم يثبتوا له، تعالى[1]، صفات أصلاً ، لا ممكنة ، ولا واجبة ، ولا قديمة ، ولا حادثة ، حتّى[1] يبطل ما ذهبوا إليه بهذه القاعدة ، وكان لا يلزم من قولهم بالنّيابة خرق هذه القاعدة أصلاً . و أمّا الأشاعرة ، فهم لم يجعلوا الواجب، تعالى[1]، فى اتّصافه بتلك الصّفات ممكن الاتّصاف بها، حتّى[1] يهدم بنائهم و يبطل مقالتهم بمنافاتها لهذه القاعدة ، بل جعلوها واجبة لذاته ، تعالى[1]، من جهة ذهابهم إلى[1] قدم تلك الصّفات ، وكونها واجبة بوجوب الذّات . و هذا بخلاف الكراميّة ، فإنّهم لمّا جعلوها حادثة متجدّدة ، وكان التّجدّد و الحدثان رفيق الإمكان ، و شفيق الافتقار و الاحتياج ، فلذلك كان مذهبهم هذا منافياً لها و مخالفاً لأساسها .

فإن قلت : قد مرّ فى مبحث عينيّة صفاته ، تعالى[1]، أنّ زيادتها مستلزمة لخلوّه فى حريم ذاته ، و تخوم حقيقته عن الكمال ، المساوق ذلك مع الإمكان الاستعدادىّ ، الّذى هو أخصّ و أخسّ من الذّاتى بمراتب ، وكذا حقّق ممّا سلف أنّ نيابة الذّات عن الصّفات، مع خلوّها فى حدّ جوهر حقيقتها عنها، غير متصوّرة ، من جهة أنّ معطى الكمال يجب أن يكون بذاته واجداً له ، و أنّ هذا القول بالحقيقة نفى للصّفات و إثبات للفقد والنّقصان فى حريم ذات الواجب، الّذى به يتقوّم كلّ من تشبّث بالفقر والإمكان، فكيف جعل ، قدّه ، أقوالهم غير منافية مع هذه القاعدة ؟

١ـ « مقالتهما » ، خ ل .

قلت : لعلّ نظره ، قدّه ، أنّ ذينك القولَين غير متناكِرَين لظاهر هذه القاعدة و مفهومها الأولى ، من جهة عدم ذهابهم إلى إمكان اتّصافه ، تعالى[1] ، بتلك الصّفات فى ظاهر أقوالهم ، و إن كان النّظر الدّقيق يعطى مخالفتهما لهذه القاعدة ، ومنافاتهما لهذا الأصل ، فتدبّر!

فِى أَنَّه تَعالىٰ عالِمٌ بِذَاتِه

قوله : «**أى بذاته**» الخ ٤/١٥٧ .

لمّا كان المتظاهر من قوله «بالذّات» أنّ علمه ليس مستنداً إلّا إلى ذاته ، لا إلى غيره ، فسرّه بذلك ، لرفع الاشتباه .

قوله : «**لامن باب**» الخ ٦/١٥٧ .

حتّى يقال : «إنّ الموجبة الكليّة لاتنعكس كنفسها» الخ .

قوله : «**لأنّ كلّ موجود يمكن**» الخ ١٠/١٥٧ .

إن قلت : المعقول على ذاك التّقدير هذا العنوان ، لا الشيء المجرّد المفروض .

قلت : لمّا كان العنوان ما به ينظر إلى المُعَنْوَن ، كان إدراكه إدراكاً للمعنون بوجهه .

إن قلت : لواستقام هذا البرهان و صحّت هذه المقدّمة ، لجرى فى المادّيات أيضاً لأنّ كلّ مادّىّ يمكن أن يعقل بالوجوه العامّة .

قلت : نعم ؛ لكن بعد تقشير المُقَشَّر و تعرية المُعَرّى ، لابذاته ، وهذا بخلاف المفروض تجرّده عن الموادّ و خلوصه عن الاستعدادات . فإنّه ، لمّا كان شرط المعقوليّة الّذى هوالتّجرّد عن المادّة ، موجوداً لذاك الشّىء ، كان نسبة المعقوليّة إلى ذاك العنوان العامّ ، و هذا المفروض مجرداً ، على حدّ سواء . فالحكم بإمكان تعقّله ، دونه ترجيح بلا مرجّح و تخصيص بلا مخصّص ، بل مجرّد وجود شرط المعقوليّة لذاك الشّىء كافٍ فى الحكم بفعليّة المعقوليّة ، من دون حاجة إلى مقدّمة أخرى .

فالمقصود من ضمّ هذه المقدّمة مجرد التّأنيس ، لامن جهة توقّف البرهان عليه . و ذلك ، لأنّه بعد وجود ملاك المعقوليّة لذاك ، فهو إمّا أن يصحّ أن يتعقّل ، أم لا . و الثّانى باطل جدّاً ، لأنّ عدم جواز معقوليّته ، إمّا لعدم وجود المقتضى ، و إمّا لأجل وجود المانع . و المقتضى من قِبَله موجود فرضاً ، وكذا من قِبَل غيره ، لأنّ غيره الّذى يمكن أن يصير عاقلاً له هو الموجودات المرسلة العقليّة الّتى هى كلمات تامّة و موجودات كاملة ، كلّ مايكون ممكناً لها بالإمكان العامّ يكون موجوداً لها بالفعل . وللمانع أيضاً مفقود مطلقاً ، إمّا من قبل نفسه فلأنّ الشّئ لا يمكن أن يقتضى شيئاً ، و يقتضى ايضاً ما يعوّقه عنه و إمّا من قِبَل غيره ، فلعدم تصوّر العايق عن الفعل الغريزىّ فى ديار المرسلات و عالم المجرّدات . فإذا حصل المقتضى و وجد ، بأتمّ مايكون ، و فقد المانع يجب وجود المقتضى بالضرورة ، فيكون إذن ذاك الشّىء معقولاً بلا شكّ و ارتياب . و يكون معقوليّته ، إمّا فى ضمن معقوليّته لنفسه ، أو لغيره ، والأوّل مستلزم للمطلوب و الثّانى باطل بالوجه ، الّذى أشير إليه فى المتن .

قوله : «كما هو شرط» الخ ١/١٥٨.

و ذلك ، لأنّهم جعلوا العلم الحضورىّ منحصراً فى علم المجرّد بذاته و شؤونه و لوازمه الذّاتيّة ، و زعموا أنّ العلم بالغير لايمكن ، إلّا بحصول صورته فى العالم وقيامها به . و أمّا الإشراقيّون ، فجعلوا الإضافة الاشراقيّة النّوريّة و حضور المعلوم بين يدى العالم كافياً فى علمه به ، من دون احتياج إلى حصول صورته فيه ، كما مرّ شرحه سابقاً . فهذه المقدّمة لاتتمّ ، إلّا على مذهب المشّائين ، فلذلك قال : «كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشّائين» الخ .

ولكن يمكن تتميمه[1] على مذهب الإشراقيّين أيضاً ، بأن يقال : شرط المعقوليّة إن كان الحصول للغير ، فهذا غير معقول فى المقام لما أشير إليه فى المتن ، و إن لم يكن ذلك شرط المعقوليّة ، بل كفى فيها مجرّد الحضور و الوجود النّورىّ ، فهذا فى المقام موجود بنحو أعلى و أكمل : لأنّ الشّىء المجرّد ، الّذى هو نور بذاته ، حاضر لذاته ،

١ - «تتميمها» ، خ ل.

و إلّا لم يكن نوراً لذاته ، و أيضاً لكان حاضراً لغيره ، فكان نوراً لغيره ، لا لذاته . و أيضاً لو لم يكن حاضراً لذاته ، فإمّا أن يكون حاضراً لغيره ، أم لا . فإن كان حاضراً لغيره مع عدم حضوره لذاته ، فإمّا أن يكون ذلك الغير مادّة له بالمعنى الأعمّ ، فلم يكن مجرداً فى ذاته هذا خلف ، و إمّا أن لا يكون مادّة له كذلك ، فإمّا أن يكون حضوره لغيره من جهة أنّه مجرّد و نور ، و إمّا لأجل أمر آخر . و الأوّل حاصل له فى ذاته ، فيجب أن يكون حاضراً لذاته . و إن كان لأجل أمر آخر ، فيجب أن يكون له دخل فى المعقوليّة ، مع أنّه لامدخل لشىء فيه غير النّوريّة والحضور . كلّ هذا ماأفاده بعض الأجلّة ، و فيه تأمّل !

قوله : «**لا الاتّحاد**» الخ ۹/۱۵۸ .

أقول : قد ذكرنا فى مسألة الوجود الذّهنىّ أنّ من تمسّك بهذا المسلك لإثبات هذا المرام لايدّعى اقتضاء التّكافوء الاتّحاد ، كيف ؟ وهو مخالف للبرهان والوجدان ، بل الضّرورة و البداهة ، بل يدّعى اقتضائه له فى خصوص المقام و أمثاله . و ذلك ، بضميمة المقدّمة المنقولة فى الكتاب . بقوله : «فما ذكر» الخ :

وما أفاده فى منعها بقوله : «ممّ إن سلك» الخ ، غير موجّه عند أرباب التّحقيق و التّدقيق ، و بالتّصديق و القبول غيرحرىّ و غير يليق . أمّا أوّلاً ، فلعدم ابتنائها على جهة التّضايف ، بل لأنّ شرط المعقوليّة عندهم و ملاكها التّجرّد عن المادّة ، و هذا المناط و الملاك موجود فى المعقول المجرّد قطعاً ، فى حدّ ذاته مع قطع النّظر عن كلّ شىء فيجب أن يتحقّق العاقليّة فى هذه الرّتبة أيضاً كذلك . و أمّا ثانياً ، فلأنّه لو سلكنا مسلك التّضايف ، ثبت المطلوب و استقام الأمر و صحّ الاستدلال أيضاً . إذ ليس المراد أنّ التّضايف بين العاقليّة والمعقوليّة يقتضى حصول إحديهما ، مع قطع النّظر عن كلّ شىء حتّى الأخرى ، بل المقصود أنّ التّضايف بينهما يقتضى حصول كلّ واحدة منهما بنحو حصول الأخرى ، بمعنى أنّه ، لوحصل إحديهما فى موطنٍ مع قطع النّظر عن كلّ شىء وجوداً ، يجب حصول الأخرى فى ذلك الموطن و المرتبة كذلك . وهنا ، لمّافرض

حصول المعقوليّة فى رتبة ذات الشّىء المجرّد بالذّات مع قطع النّظر عن كلّ شىء غيره فيجب حصول العاقليّة له فى هذه المرتبة كذلك .

مع أنّ ما أفاده ، من أنّ مفهوم المعقول بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول الخ ، مسلّم ، لكن ليس الكلام فى مفهوم المعقول ، و أنّ مفهوم المعقول يقتضى حصوله مع قطع النّظر عن مفهوم العاقل ، كيف ؟ وهو مناف للتّضايف بينهما ، بل المراد أنّ تحقق المعقوليّة و وجودها فى شىء يقتضى تحقّق العاقليّة ، و أنّه إذا حصلت المعقوليّة له من دون مدخليّة شىء آخر ، يجب حصول العاقليّة أيضاً من دون مدخليّته . و لازم ذلك تحقّق العاقليّة بذات المعقول و فى مرتبة ذاته ، لا بمدخليّة شىء آخر . و بالجملة : المقصود أنّ ماهو واجد لمبدء المعقوليّة الحقيقيّة ، الّتى هى النّوريّة و الوجود التّجرّدىّ بذاته و فى ذاته ، يجب أن يكون واجداً لما هو مبدء للعاقليّة كذلك .

فإن قلت : هذا فى علم المجرّد بذاته ظاهر ، و أمّا فى علمه بغيره سيّما الماديّات ، فغير مسلّم . لأنّ ذلك الغير إنّما يصير واجداً للنّوريّة والوجود التّجرّدىّ بسبب العاقل و بتجريده ، فكيف يمكن أن يقال إنّه معقول مع قطع النّظر عن العاقل ؟

قلت : قد حقّقنا فيما سبق من الكلام أنّ العاقل علّة إعداديّة لتجريد المعقول ، و أنّه إذا حصل الوجود التّجرّدىّ العقلىّ بإفاضة المبدء ، تعالى ، للصّور النّوريّة العقليّة تتّصف تلك الصّورة بالمعقوليّة مع قطع النّظر عن كلّ شىء ، حتّى العاقل الّذى كان علّة إعداديّة لإيجادها و وجودها ، فيتمّ المطلوب بمؤونة باقى المقدّمات . و أمّا النقض بالعلّيّة و المعلوليّة و المحركيّة و المتحركيّة و نحوهما ، فقد استشعر بدفعه ، كما ذكره فى الحاشية ، و بيّناه فى مبحث الوجود الذّهنىّ بما لامزيد عليه . و لعلّه ، قدّه ، لمكان تنبّهه بعدم موجّهيّة ما أفاده فى المقام و غيره ، لما أشرنا إليه ، و أشار هو أيضاً فى أكثر مؤلّفاته ، أمر بالتّأمّل .

قوله : «ما غير معقوليّة» الخ ١٥/١٥٨ .

إشارة إلى بيان المطلوب ، من سبيل مسلك التّضايف ، بالبيان الّذى أشار إليه

فى الحاشية ، بحيث يسلم عن النّقوض و الاعتراضات الّتى ذكرها ، و يتمّ البرهان لإثبات الاتّحاد حتّى فى العلم بالغير أيضاً ، لا بالبيان الّذى فهمه من كلام صدر المتألهين ، قدّه ، مع أنّ مراده [1] ليس إلّا هذا الّذى أفاده [2] فى المقام فى حاشية الكتاب ، كما ينادى بذلك كلماته [3] ، قدّه ، فى كتبه . و حاصله الاستدلال من طريق وجود المعقول بالذّات ، المجرّد عن المادّة و لوازمها بالذّات ، أو بإفاضة الغير و تجريده ، و كونه متّصفاً بالوجود النّورىّ التّجردىّ ، مع قطع النّظر عن كافّة الأغيار ، حتّى عاقليّة الغير ، و اقتضاء ذلك تحقّق العاقليّة فى مرتبة ذاته كذلك ، من غير فرق بين علم المجرّد بذاته ، أو بغيره كما بيّناه مشروحاً .

و العجب أنّه قدّه ، اعترض على صدر المتألهين فى موضعين من هذا الكتاب ، بل فى غيره من مصنّفاته مع تَرَعُّدٍ وتَبَرُّقٍ ، ثمّ إنّه اعترف نفسه بعدم ورود الاعتراض و أنّه منهدم الأساس ، مختلّ البنيان ، مبنىّ على التّوهّم و الالتباس .

---

١ ـ أى : «مراد صدر المتألهين» .

٢ ـ أى : «أفاد المصنف» .

٣ ـ أى : «كلمات صدر المتألهين فى كتبه» .

فِی عِلْمِه تَعالی بِغَیرِه

قوله : «وعالم بغيره» الخ ١/١٥٩ .

أقول : استدلّ عليه فى المشهور من طرق عديدة :

منها، استناد العلم بالغير مطلقاً إليه، حيث أنّ كلّ عالم بنفسه و بغيره يكون وجوده و جميع كمالاته الأوّليّة و الثّانويّة ، الّتى من جملتها العلم بالغير ، مستنداً إليه . و أنّ مُعطى الشيء ليس بفاقدٍ له .

والثّانى ، من طريق إتقان فعله و إحكامه ، الدّالّ على أنّ فاعله حكيم عليم لطيف خبير و بما يفعله مبتهج و بصير .

و الثّالث ، من طريق كونه صرف الوجود ، و أنّ صرف الوجود صرف كلّ كمال الوجود ، الّذى من جملته العلم بالغير .

و الرّابع ، من طريق كونه بسيط الحقيقة ، وكلّ حقيقة بسيطة هى كلّ الاشياء و تمامها ، و أنّه ، تعالى ، قد ثبت علمه بذاته البسيطة ، فيجب أن يكون عالماً بغيره من عين علمه بذاته .

و الخامس ، من طريق كونه واجب الوجود بالذّات ، و أنّه يجب أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات . و بعبارة أخرى ، لمّا كان اتّصافه بالعلم ممكناً بالضّرورة بالإمكان العامّ ، لوجود مناط العلم بالغير له ـ و إنّ كلّ ما هو ممكن فى حقّه بالإمكان العام يجب اتّصافه به بموجب هذه القاعدة ـ فيجب إذن اتّصافه بالعلم بالغير بالضّرورة .

و السّادس ، من طريق كونه نوراً لذاته و لغيره ، و أنّ مناط العلم بالغير كون الشّيء نوراً بذاته و لغيره ، كما هو طريقة الإشراقيّين .

و السّابع ، من طريق إحاطته القيّوميّة بكلّ شيء ، و أنّ مناط العلم بالشّيء إحاطة العالم بالمعلوم ، و حضور المعلوم عند العالم .

و الثّامن ، من الطّريق المأخوذ من قاعدة إمكان الأشرف [1] ، وهو أنّ كلّ كمال وجد فى الموجود الأخسّ يجب أن يكون موجوداً فى الموجود الأشرف بطريق أولى .

والتّاسع ، من طريق حدوث العلم بالغير فى الممكنات ، ولزوم استناده إلى الواجب دفعاً للدّور و التّسلسل ، بناءً على مذاق المتكلّمين من أنّ مناط الحاجة إلى العلّة هو الحدوث ، دون الإمكان . بضميمة أنّ معط الشّيء لايمكن أن يكون فاقداً له .

و العاشر ، من طريق النّفس و أنّها فى علمها بالغير فى مرتبة العقل الهيولانىّ بالقوّة ، فتحتاج إلى ما يخرجها إلى الفعل .

و الطّريق الحادى عشر ، من جهة التّشكيك الخاصّى ، و أخصّ الخواصّى ، و ما بعدهما فى الوجود ، و أنّ كلّ مرتبة ضعيفة فى الوجود . بل فى كلّ حقيقة تكون رفيع الدّرجات ، تكون من تنزّلات المرتبة الشديدة ، وكذا كمالاتها بطريق أولى .

و الثّانى عشر ، من طريق لزوم الطّفرة فى الطّوليّات النّزوليّات ، لولم يتّصف العالى بكمال الدّانى .

و الثّالث عشر ، من طريق البرهان الشّبيه باللّمّ ، و هو أن يقال حقيقة الوجود لاتقبل الجهل مطلقاً بذاتها ، لأنّ مرجع الجهل إلى العدم ، وكلّ ما لا يقبل شيئاً بذاتها يجب اتّصافه بنقيضه بذاته ، فحقيقة الوجود يجب اتّصافها بالعلم بذاتها . وهذا غير طريق

---

١ ـ و ليس مراده اجراء نفس القاعدة فى الواجب و الممكن . لان موردها ، كما صرحوا به ، الممكن الاشرف و الاخس ، بل المراد اجراء ما يستفاد من تلك القاعدة لاتحاد المناط ، و أن كان موردها و اصلها مختص بالممكنات ، منه .

صرف الوجود ، لأنّه[1] مبنىّ على أنّ كلّ شىء طارد لنقيضه ، أو لازم نقيضه ، وأنّ الوجود بذاته يناقض العدم ، و أنّ مرجع الجهل إلى العدم أو يلزمه .

و الرّابع عشر ، من طريق حركة الفلك ، و أنّ حركاته نفسانيّة لاطبيعيّة ، و أنّها يجب أن تكون للتّشوّق و التّشبّه بالكامل ، و أنّ مشوّقاته يجب أن تكون عالمة بذواتها و بلوازم ذواتها ، الّتى من جملتها هذه النّفوس مع حركاتها ، و أنّها تنتهى بالأخرة إلى الواجب .

و الخامس عشر ، من الطّريق الّذى أشار اليه فى الكتاب ، و هو من طريق كونه تعالى ، علّة لكلّ شىء وكونه عالماً بذاته ، و أنّ العلم بالعلّة التّامّة ، من الجهة الّتى هى بها علّة ، مستلزم للعلم بالمعاليل . أمّا إنّه تعالى ، علّة لكلّ شىء ، فلما ثبت فى مبحث إثبات الواجب ، تعالى . و أمّا إنّه عالم بذاته ، فلما مرّ ، فى المبحث السّابق : و أما إنّ العلم بالعلّة التّامة ، من الجهة الّتى هى بها علّة و سبب ، مستلزم للعلم بالمعاليل ، فلما يشهد به بديهة العقل و تخوم الضّرورة ـ لانحصار الواسطة فى الإثبات ، والعلم بالشّىء ، فى العلم باسبابه و علله ، أو العلم بلوازمه و آثاره ، بل عند أرباب التّحقيق و البصيرة ينحصر العلم بذوات الأسباب بطريق العلم بأسبابها ، كما فى القاعدة الموروثة عنهم : ذوات الأسباب لاتعرف ، إلّا بأسبابها ـ و لما أشار اليه ، قدّه ، فى المتن بقوله : « و لا شكّ أنّها عين» الخ ، و قوله : «فكلّما حصل فى ذهن أو خارج» الخ . و ملخّصه أنّ السّبب التّامّ لوجود الشّىء كلّما حصل ، وجب أن يحصل معلوله التّامّ ، سواء كان فى الذّهن أو الخارج ، و إلّا لزم انفكاك السّبب عن المسبّب .

فإن قلت : إذا كان الموجود فى الذّهن له وجود آخر ، غير الوجود فى الخارج ، وقد ثبت أنّ المجعول بالذّات هو وجود الشّىء ، دون مهيّته ، فلم ، لا يجوز أن تكون علّة وجوده فى النّفس غير علّة وجوده فى الخارج ، و قد ثبت أنّ الوجود الخارجىّ للشّىء لايحصل فى الذّهن . و بعبارة أخرى : يكون الشّىء بوجوده الخارجىّ علّة للشّىء

١ ـ لان الطريق الثالث عشر.

لا بوجوده الذّهنى ، فحينئذ لايتمّ ما أفاده ، قده .

قلت : أمّا أوّلاً ، إذا ثبت العلّيّة الخارجيّة ، ثبت المطلوب . لأنّه إذاحصلت العلّة الخارجيّة فى الذّهن ، ولو بمهيّتها الحاكية عن حقيقتها الخارجيّة المتّصفة بالعلّيّة يحصل العلم بوجود معلولها فى الخارج ، الملازم لعلم الذّهن بالمعلول و حصول صورته فيه ، لعدم إمكان حصول التّصديق ، من دون تحقّق التّصوّر . و هذا فى العلم التّصديقىّ و أمّا فى العلم التّصورىّ ، فالسّبب لحصول حقيقة المحدود فى الذّهن ليس إلّا حصول أجزاء الحدّ ، ولايتصوّر الإنفكاك بينها أصلاً .

و أمّا ثانياً ، إذا فرضناكون الشّىء علّة تامّة بذاته و حقيقته لشىء ، و معلوم أنّ الشّىء الّذى يكون علّة لشىء بحقيقته ، فهو من الجهة الّتى بها علّة ، إذا حصل فى الذّهن ، لايمكن أن لايحصل معلوله معه فيه : لأنّ الأشياء بحقايقها تحصل فى الأذهان ، والصّورة الذّهنيّة ما بها ينظر إلى الحقايق الخارجيّة ، و التّركيب بين المهيّة و الوجود اتّحادىّ لاانضمامىّ ، و الشّىء الواحد لايتصوّر له حقيقتان ، حتّى يكون بإحديهما معلولا لشىء ، و بالأخرى معلولا لشىء آخر . و الوجود الذّهنىّ لا يغيّر حقيقة الشّىء و ذاته حتّى يتصوّر أن يتحقّق له علّة أخرى فى الذّهن ، غير وجود علّته فيه ، مثلاً النّار ، من الجهةالّتى هى بها علّة للاحراق ، لو حصلت فى الذّهن و لم يحصل صورة الإحراق فى الذّهن ، يلزم انفكاك العلّة عن المعلول ، كما هو واضح ظاهر . مع أنّه ، إذاكان لشىء بوجوده معلولاً لشىء ، يكون بمهيّته أيضاً معلولاً له . فإذا حصلت مهيّة العلّة فى الذّهن ، تحصل مهيّة المعلول فيه بالضّرورة . وهذا فى العلّة الّتى يزيد وجودها على مهيّتها ، و أمّا فى العلّة الّتى هى صرف الموجوديّة ، فلا يأتى فيها الإشكال أصلاً ، كما لايخفى ، لأنّها بذاتها ظاهرة لذاتها ، و بوجودها ، الّذى هو عين حقيقته ، علّةٌ لكلّ شىء ، فتدبّر !

قوله : «**و فى عدم تخلّل**» الخ ١٠/١٥٩ .

و أيضاً ، العلّة هو النّحو الأعلى من وجود المعلول ، و هذا النّحو من الوجود

متّحد مع وجود العلّة ، لا أنّه ضميمة عليها . فالعلم بالعلّة بما هى علّة عين العلم بالمعلول لا أنّه مستلزم له . و بالجملة : ما أفاده ، قدّه ، بالنّظر إلى الوجود الفرقانىّ للمعاليل ، و أنّه من شؤون وجودالعلل ، و بلسان : «مَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللهَ رَمَى»[1] ، و «إنَّ الّذينَ يُبايِعُونَكَ إنّما يُبايِعُونَ اللهَ»[2] . و ما ذكرناه بالنّظر إلى وجودها[3] الجمعىّ القرآنى الواجب بعين وجوب العلّة ، بل هو عين وجود العلّة ، و وجوبه بعينه وجوبه . و هو بلسان «ألا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطيفُ الخَبير»[4] سيّما الجملة الاخيرة من الآية الشريفة ، أو بلسان «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الغَيْبِ»[5] الآية . و التّقييد بقوله : بما هو السّبب ، لإدخال مايزيد وجوده على ذاته ، و تكون له مهيّة غير الوجود و الموجودية الحقيقية ، كما مرّ وجهه .

---

١ ـ الانفال (٨) ، ١٧ .

٢ ـ الفتح (٤٨) ، ١٠ .

٣ ـ أى : «وجود المعاليل»

٤ ـ الملك (٦٧) ، ١٤ .

٥ ـ الانعام (٦) ، ٥٩ .

فِي ذِكْرِ الأَقْوالِ فِي العِلْمِ وَ وَجْهُ الضَّبْطِ لَهَا

قوله : «**قد قيل**» الخ ١٣/١٥٩ :

لعلّ نظر هذاالقائل نفى العلم الحصولىّ لذاته بذاته ، و أنّه ليس كيفيّة علمه بذاته كعلمه ، تعالىٰ ، بماسوى ذاته ، أو بالعلم الّذى يزيد على ذاته . فإنّ المتظاهر من جملة قولنا : علم شىء شيئاً ، كونه بصورة زائدة ، أو بالعلم الّذى هو غير ذات المعلوم ، فنفوا هذا العلم منه ، تعالىٰ ، بالنّسبة إلى ذاته ، نظراً إلى أنّه نفس العلم بذاته ، لا عالم بذاته ، سيّما بناء على تركّب مدلول المشتقّ ، كماهو فى عرف العامّة . أو إنّهم أرادوا نفى الحيثيّة التّعليليّة و التّقييديّة عن علمه بذاته ، فقصدوا بقولهم : إنّه لايعلم ذاته بعلم ، يكون مستنداً إلى شىء ، حتّى نفس ذاته ، فإنّه عين ذاته ، فكيف يمكن استناده إلى ذاته ؟ أو إنّه لايعلم ذاته بعلم حادث ، يكون مسبوقاً بالجهل ، أو إنّه لايعلم ذاته بعلم ، يكون مغايراً لعلمه بمعلولاته ، بل يعلم معلولاته بعين علمه بذاته .

قوله : «**بناء على**» الخ ١٣/١٥٩.

أى : على القول بكون العلم من مقولة الإضافة الخ .

قوله : «**أو صورة**» الخ ١٤/١٥٩.

بناء على كونه من مقولة الكيف ، أو انحصاره فى العلم الحصولىّ ، و لوكان العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة ، و يكون التّسمية بالكيف بالتّشبيه و المسامحة .

قوله : «**فيلزم تعدّد الواجب**» الخ ١٤/١٥٩.

لأن وجود الواجب عين ذاته ، و الصّورة المساوية لوجوده واجبة بالضّرورة ،

لمكان كونها مساوية له فى الحقيقة و فى جميع اللّوازم . وعلى تقدير كونه ذامهيّة ، فصورته العلميّة ، الّتى هى مهيّته و حقيقته النّفس الأمريّة ، لمّا كانت عين حقيقته الخارجيّة من حيث المهيّة و الحقيقة ، يجب أن تكون مساوية معها فى الاتّصاف بوجوب الوجود لمكان فرض معلوليّة وجوده ووجوبه لمهيّته وعلى تقدير عدم معلوليّتها لها ، يلزم المطلوب أيضاً ، من جهة أنّ حكم المتساويَين و لوازمهما واحد ، كما لا يخفى ، فتدبّر !

قوله : «**و أنت تعلم**» ١٤/١٥٩ .

ليس المقصود حصر العلم الحضورىّ بذلك ، بل المراد أنّ هذا الفرد من العلم كونه حضوريّاً مسلّم عند جميع فلاسفة الإشراق ، و المشّاء ، و غيرهم .

«قوله : «**و مراد القائل**» الخ ١٥/١٥٩ .

أى ، مرادهم أنّه ، تعالى ، لا يعلمها فيما لايزال ، و إن كان عالماً بها بعد وجودها و عند وجودها .

و يمكن أن يكون مراد هؤلاء القوم ، إن كانوا يفقهون حديثاً[1] : أنّه لا يعلم معلولاته بالعلم الانفعالىّ الّذى يكون مستفاداً من المعلول ، من جهة عدم[2] المعلول فى الأزل ، حتّى يستفيد ذاته المقدّسة العلم به منه ، و من جهة برائته ، تعالى ، عن الانفعال و القبول من الغير ، أو أنّه لايعلم معلولاته بصور زائدة على ذاته ، كما ذهب إليه المشّائون أو أنّه ، تعالىٰ ، لايعلم ماسوى ذاته ، إذ ليس فى الدّار غيره ديّار ، إذ الكلّ شؤونه و أطواره ، أو أنّه لايعلم معلولاته الغير الأزليّة ، الّتى تستحقّ إطلاق اسم العالم و المعلوم عليها ، بوجوداتها الفرقانيّة ، بل يعلمها بالوجود القرآنىّ الجمعىّ ، الّذى هو عين وجود ذاته ، تعالى ، أو بصورها الفكّيّة[3] الحاصلة فى الألواح القضائيّة و القدريّة . و بالجملة لايعلمها بالذّات بل بالعرض ، كما يقول به صدر المتألّهين فى بعض مسفوراته ، أو لايعلم

١ ـ النساء (٤) ، ٧٨ : «فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً».

٢ ـ «عدم وجود المعلول» ، خ ل.

٣ ـ «بصورها الكلية» ، خ ل.

الكلّ حتى المفارقات بوجوداتها المنفصلة عن وجوده، تعالىٰ، بل يعلمها بوجودها القرآنىّ الّذى مرّ ذكره .

قوله : «**و هو باطل**» الخ ١٧/١٥٩.

محصّله أنّ علمه ، تعالى ، بمعلولاته ليس مستفاداً منها ، حتّى يكون عدم كونها فى الأزل سبباً لانتفاء علمه بها ، بل إنّما يكون علمه ، تعالى ، بها من جهة علمه بذاته المقدّسة الوجوبيّة ، الّتى هى علّة لها ، كما مرّ ذكره بقوله : « وعالم بغيره » الخ و هى [1] محقّقة فى الأزل ، بل مبدء كلّ تحقّقٍ أزلىٍّ ، فبتحقّق سبب العلم بغيره ، الّذى هو ذاته الوجوبيّة ، تحقّق العلم بمعلولاته ، الّذى هو معلول علمه بذاته ، و إن لم يتحقّق وجود معلولاته فى الأزل .

و يمكن أن يستفاد منها جواب آخر : وهو ، أنّا لانسلّم عدم معلولاته فى الأزل ، لأنّه إن أريد عدم وجودها بوجوداتها الخاصّة الفرقانيّة فى الأزل ، فهو مسلّم فى بعض منها أو جميعها ، بناء على انحصار إطلاق المعلول على المادّيّات ، و لكن لا يلزم منه انتفاء علمه بها ، لأنّ مناط علمه بها علمه بوجوداتها القرآنيّة الجمعيّة ، و إن أريد به عدم وجودها فى الأزل مطلقاً، فهو غير مسلّم ، بل من المحقّق وجودها بعين وجود ذاته المقدّسة الوجوبيّة ، بالوجود القرآنىّ الجمعىّ الإلهىّ ، وكيف لا ، و هو الوجود الصّرف الّذى هو صرف كلّ وجود ، و إنّه علة كلّ شىء الّتى لا يمكن أن تكون فاقدة له ، مع أنّ صورها النّوريّة حاصلة فى الألواح القضائيّة والقدريّة والكتب الإلهيّة و الدّفاتر العلميّة الرّبوبيّة ، من الجبروت و الملكوت و غيرها .

قوله : «**عنه انفصل**» الخ ٣/١٦٠ .

أى ، ليس حالاً فى ذاته قائماً بها ، لا أنّه منفصل عنه ، تعالىٰ ، مطلقاً ، إذ لا يمكن انفصال الرّبط و العكس، و الظّل و الفيء، عن ذى الرّبط و العاكس ، والمضيء و ذى الظلّ ، كما قيل : اگر نازى كند ، از هم فرو ريزند قالبها .

---

١ ـ اى : «و ذاته المقدسه» .

قوله : «**عن كافّة الوجودات**» الخ ٥/١٦٠.

أى ، حتّى الوجود الذّهنىّ ، و بالجملة ؛ عن كافّة الوجودات العينيّة والذّهنيّة .

قوله : «**و أنت تعلم**» الخ ٦/١٦٠.

إشارة إلى بطلان مذهبهم ، و يمكن توجيه مذهبهم ، و إن لا يَرضى صاحبه به من جهة عدم بلوغ ذهنه إلى دركه ، بما يرجع إلى مذهب الصّوفيّة : بأن يكون المراد بثبوت المعدومات المعدوم بمعنى الغير ، الموجود بوجوده الخاصّ به ، بل بالوجود التّبعى الإلهىّ ، وعدم إطلاق الوجود الذّهنىّ على هذا الوجود التّبعىّ القرآنىّ . إذ هو النّحو الأعلى من كلّ وجود ، فكيف يمكن أن يجعل من الوجود الذّهنىّ ، الّذى هو أضعف مراتب الوجود عندهم ؛ مع أنّ صفحة الأعيان بالنّسبة إلى الحقّ تعالى ، مثل صفحة الأذهان بالنّسبة إلينا . و ليس وجوداً خارجياً بناء على اصطلاحهم بتخصيصه بالوجود الخاصّ لكلّ شىء ، أى الوجود الفرقانىّ الّذى هو ملاك فصله عن علّته .

او بأن يكون مرادهم بذلك أنّها فى الأزل معدومات ، أى مندكّات تحت سطوع أشعّة ذات الحقّ و قهّاريّته الإلهيّة ، و ثابتات بعين ثبوته و وجوده ، تعالى . و محض المرام أنّها بالنّظر إلى اندكاك ذواتها و حقايقها تحت أشعّة شمس ذاته ، و محوها ومحقها و طمسها فيها ، أطلق عليها المعدومات ، و من جهة جامعيّة وجود الحقّ لحقايقها ، و كونه أصل وجودها و حقيقتها ، جعلت ثابتات ، لاموجودة لأجل أنّ المتفاهم من وجود الشّىء ، هو الوجود الّذى يكون وصفاً بحال نفسه ، فتدبّر !

قوله : «**تقرّر المهيّة منفكّاً عن الوجود**» الخ ٦/١٦٠.

أمّا بناء على أصالة الوجود ، فظاهر . و أمّا على أصالة المهيّة ، فلأنّ التّركيب بين المهيّة والوجود اتّحادىّ عند القائلين بها ، أيضاً ، و تقدّم المهيّة على وجودها بالتّجوهر لا بالوجود الخارجىّ ، كما مرّ ذكره فى مبحث إبطال ثبوت المعدومات .

قوله : «**و اسنادهم**» الخ ٩/١٦٠.

أى ، ولو ذهناً . فإنّ تقرّر المهيّة ، منفكّة عن الوجود ، ولو ذهناً ، غير معقول إذ تحقّقها فى الذّهن و ثبوتها فيه ليس إلّا وجودها فيه ، ولكن مرادهم ما أفاده ، قدّه ، فى المتن و الحاشية و بيّناه أيضاً بما لا مزيد عليه فى الوجود الذّهنىّ ، فراجع !

قوله : «**مع أنّك قد عرفت**» الخ ١٦٠/٩-١٠ .

إشارة إلى ردّ هذا القول بما أشرنا إليه .

قوله : «**على مرتبة من الوجود**» الخ ١٦٠/١٠-١١.

أى ، مرتبة ظهوره بصور أسمائه و صفاته علماً ، المعبّر عنه بقوله : فَأَحْبَبْتُ أنّ أُعْرَف ، أووجوداتها الذّهنيّة مطلقاً ، كما قال بعض العارفين : إنّ المهيّات والأعيان الثّابتة وجودات خاصّة ذهنيّة .

قوله : «**وكأنّهم وضعوا**» الخ ١٦٠/١١ .

أى ، نظروا فى حقيقة العالم و أخذوها مجرّدة عن الصّفة[1] الوجوديّة و أطلقوا عليها اسم السّوى و العالم . وقابلوها بحقيقة الوجود ، من جهة قابليّتها لإظهار أسمائها وصفاتها من جهة لزوم المغايرة بين الظّاهر والمَظْهَر بوجهٍ ، مع أنّها غير خارجة عن حقيقة الوجود بل داخلة فى حيطتها و دائرة تحقّقها ، لأجل حفظ المراتب و الإشعار بهذه النّكتة .

قوله : «**فمثل**» الخ ١٦٠/١٢.

أى ، مثل أسماءالله و صفاته ، أو أمثلة ما فى الكون ، كمثاليّة العلّة للمعلول ، أو العاكس للعكس ، كما سيجئ تفصيله عن قريب .

قوله : «**قائمة بالذّات**» الخ ١٦٠/١٣.

أى ، بباطن ذواتها ، الّذى هو الحقّ .

قوله : «**سابقاً على**» الخ ١٦٠/١٤.

أى ، الموجودات الطّبيعة الحَريّة باطلاق العالم و مجار الشّيئيّة ، بالسّبق الدهرى أو السّرمدىّ أو الزّمانىّ ، بالمعنى الّذى مرّ سابقاً ، أى يليق إطلاقه فيها .

---

١ - «عن الصبغة...» ، خ ل.

قوله : «**لكونها متأخّرة**» الخ ١٦/١٦٠ .

أى ، بالتّأخّر الذّاتىّ ، ولكن جعلها صدر المتألّهين فى كتبه من مراتب أسمائه وصفاته . فعلىٰ هذا لايكون مناط علمه التّفصيلى الّذى يتحقّق فى تخوم ذاته ، و إن كان مناط علمه كذلك [1] فى مرتبة من مراتب ذاته ، فتدبّر !

قوله : «**يعنى ذو وجود**» الخ ١٦/١٦٠ .

أى ، لاذوثبوت فقطّ .

قوله : «**ولكن لايكون سابقاً فى الكلّ**» الخ ١٧/١٦٠ .

أى ، بل سابقاً فى البعض و هو الموجودات الأزليّة .

قوله : «**و إن يكن فى البعض**» الخ ٣/١٦١ - ٤ .

الحضور المستفاد ممّا سبق أى و إن يكن ذلك الحضور وكون العلم نفس الحقيقة العينيّة ، وكون الوجود العلمىّ الإدراكىّ عين الوجود العينىّ الخارجىّ ، لا فى الكلّ ، بل فى البعض الّذى هوالعقل الأوّل ، حال كونه ارتسم صور الأشياء فيه ، فذا القول الخ .

قوله : «**و لكن زيادة متّصلة**» الخ ٨/١٦١ .

أى ، غير منفصلة تلك الصّور عن ذاته ، موجودة بوجوداتها الخاصّة الفرقانيّة بل موضوعة فى الصّقع الرّبوبىّ موجودة بالوجود القرآنىّ الإلهىّ ، و بالجملة : قائمة بذاته ، تعالى ، بالقيام حلولىّ الارتسامىّ أو الصّدورىّ .

قوله : «**إنّ المعنى المعقول**» الخ ١١/١٦١ .

و ذلك ، فى الكلّيّات بعد الكثرة ، و معنى أخذه عن الشّئ الموجود الجزئىّ ، تجريده عن الغواشى و العوارض المحفوفة به .

قوله : «**و قد يكون الصّورة**» الخ ١٢/١٦١ .

و ذلك فيما كان الكلّىّ قبل الكثرة .

---

١ - اى : «مناط علمه التفصيلى» .

قوله : «**فلا تكون**» الخ ١٤/١٦١ .

حتّى يكون العلم انفعاليّاً .

قوله : «**و لكن**» الخ ١٤/١٦١ .

فيكون العلم إذن فعليّاً بهذا المعنى .

قوله : «**و نسبة الكلّ**» الخ ١٥/١٦١ .

أى يكون تعقّل المبدء الأوّل الواجب الوجود ، تعالى ، شأنه بالنّسبة إلى كلّ الموجودات هذه النّسبة ، بمعنى أنّه يكون عقلت ، فوجدت ، كما صوّره بقوله : فإنّه يعقل ذاته الخ .

قوله : «**و ما يوجبه ذاته**» الخ ١٥/١٦١ .

إشارة إلى أنّ نسبته ، تعالى ، إلى الكلّ نسبة وجوبيّة ، بمقتضى مساوقة الوجود مع التّشخّص ، و أنّ الشّىء ما لم يتشخّص لم يوجد .

قوله : «**و يعلم من ذاته**» الخ ١٦/١١٦ .

إشارة إلى أنّ علمه بغيره غير مستفاد عن غيره ، بل يعلم غيره بعين علمه بذاته ، من جهة كون ذاته علّة لغيره ، و العلم بالسبب مستازم للعلم بالمسبّب ، كما مرّ سابقاً .

قوله : «**فيتبع**» الخ ١٦/١٦١ .

إشارة إلى أنّ هذه الصّورَ من لوازم ذاته ، لأنّها من التّوابع الغير المتأخّرة فى الوجود لعلمه بذاته ، الّذى هو عيْن ذاته ، و أنّه لايحتاج فى علمه بها إلى صورة أخرى بل هى معلومة بعين علم الذّات ، أو بعين حضور هويّاتها عنده ، و أنّ قيامها بذاتها قيام صدورىّ لاحلولىّ ، كما زعمه المتأخّرون .

قوله : «**كيفيّة كون الخير**» الخ ١٦/١٦١ .

إشارة إلى أنّ نظام الكلّ خيْر محض ، لاشرّيّة فيه أصلاً ، لأنّه صورة ذاته و تبع أسمائه و صفاته ، الّتى لا يتصوّر فيها شرّيّة أصلاً ، و أنّه لا يتصوّر أحسن و أتقن من هذا النّظام ، و إلّا لزم تصوّر ما هو أتقن و أكمل و أبهى من ذاته ، و أنّ ارادته

عين علمه بالخيريّة و المصلحة فى ايجاد هذا النّظام ، العجيب الغريب الأتقن الأحسن .

قوله : «**فيتبع صورته المعقولة صُوَر الموجودات**» الخ ١٦/١٦١ .

إشارة إلى أنّه لامؤثّر فى الوجود إلّا الله ، و أنّ الكلّ معلول له ، تعالىٰ ، إمّا مع الواسطة ، أو بلا واسطة ، بل من حيث أنّ النّظام الجُملىّ الكلّىّ ، الّذى هو تابع لذاته ، أمرواحد وسنخ فارد وصادر بصدورواحد ، و متجلّى به بتجلٍّ واحد ، هوالتّجلّى النّورىّ ، الأحدىّ المعبّر عنه بالفيض المقدّس و النّفس الرّحمانىّ ، يكون استناد الكلّ إليه بلا واسطة أصلاً ، كما قال عزّ من قائل : « وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ » [1] .

و بالجملة : فى هذا الكلام جمع بين قاعدة ، «الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد» ، و « أنّه لا مؤثّر فى الوجود إلّا الله » .

قوله : «**على النّظام**» الخ ١٧/١٦١ .

أى ، على ترتيب الأشرف ، فالأشرف .

قوله : «**لا على أنّها تابعة**» الخ ١٧/١٦١ .

إشارة إلى أن تأدّى النّظام الوجودىّ إلى الوجوب المحض الخالص ، وكون الإمكان و اللّاضرورة ، مقطوع الخبر و الأثر فى دار الوجود ، وكونه « كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ، اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ » [2] أرض الوهم و عالم الخيال و الذّهن ، «ما لها من قرار» [2] فى تخوم عالم التّحقّق والتّقرّر ، و «أنّ الشّىء ما لم يجب لم يوجد» ، لا يلازم اضطرارية المبدء و سلب الاختيار عنه ، تعالى ، فى إفاضته النّظام الجُملىّ الكلّىّ الإلهىّ ، كما توهّمه الغاغة من أسلاءِ الجهل و أبناء اللّجاج و العناد ، بل لمّا كان صدور هذاالنّظام على طبق العلم الذّاتىّ ، الّذى هو عين الإرادة و المشيّة و الاختيار ، و الإيجاب بالاختيار ، غير مناف للاختيار بل يؤكّد الاختيار ، لم يكن ما توهّمه هؤلاء القوم « الَّذِينَ لَا يَكَادُونَ

١ - القمر (٥٤) ، ٥٠ .

٢ - ابراهيم (١٤) ، ٢٦ : «كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار» .

يَفْقَهونَ حَديثاً »[1] ، موافقاً لطريقة البرهان و شريعة العقل المضاعف .

قوله : «و أنّه عنه» الخ ١/١٦٢ .

أى علمه علم تركيبىّ ، لاعلم بسيط ، و أنّه يعلم كونه مبدء لإيجاد الكلّ ، و أنّ علمه فعلىّ ، مبدء لفيضان الوجود عنه على التّرتيب الّذى يتبع الخير المطلق لذاته وأسمائه و صفاته ، و بالجملة : المقصود من هذه الجُمَلات تأكيد ما أصّلناه ، من عدم منافاة الإيجاب المذكور للإختيار وكونه مؤكّداً له .

قوله : «و أنّه عنه» الخ ١/١٦٢ .

أى ، لا فيه .

قوله : «و عالم بأنّ هذه العالميّة» الخ ١/١٦٢ .

إشارة إلى أنّه ، تعالى ، تامّ الفاعليّة ، بل فوق التّمام ، كما أنّه تامّ الوجود ، بل فوق التّمام .

قوله : «على التّرتيب» ٢/١٦٢ .

إشارة إلى أنّه الغاية ، كما أنّه المبدء و أنّ الأمر يبتدى من الوحدة و ينتهى إليها ، بدؤُه مِسْكٌ و «خِتامُهُ مِسْكٌ»[2] ـ «كَما بَدَءَكُمْ تَعُودُون»[3] .

قوله : «أو غير» الخ ٢/١٦٢ .

الظّاهر أنّ العبارة ، «أو عين» ، لكن قد رأيتُ فى بعض النّسخ المصحّحة ، كما فى هذه النّسخة ، فيكون بتقدير ليس ، أو يكون مدخول غير محذوفاً للضّرورة ، أى : أو يكون أمر العلم على غير هذا ، مشيراً بهذا إلى ماسبق من الغيريّة ، فيستقيم المطلب من جهة أنّ النّفى فى النّفى إثبات .

---

١ ـ النساء (٤) ، ٧٨ : «فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً» .

٢ ـ المطففين (٨٣) ، ٢٦ .

٣ ـ الاعراف (٧) ، ٢٩ .

قوله : «**على ما نسب**» الخ ٤/١٦٢ :

متعلّق بأصل المطلب ، أى القول بالاتّحاد منسوب إلى المشّائين ، كما قال المحقّق الطّوسى و الحكيم القدّوسى ، قدّه ، و المشّائون ، القائلون باتّحاد العاقل بالمعقول . وقال الشّيخ فى الإشارات : وكان رجل منهم يسمّى بفُرفيريوس [1] الخ و لكن لمّا كان هذا المسلك قد شاع فى زمانه ، و إن كان من سبقه أبان عنه على سبيل الإيماء و الإشارة ، نسبه إليه[2] . و يمكن بعيداً أن يتعلّق بقوله : «والعلم الإحساسىّ» الخ . و يكون المراد من العلم الإحساسىّ العلم الحضورىّ ، بناءً على ماذهب إليه شيخ أتباع المشرقيّين والرّواقيّين لا الإحساسىّ الّذى يكون بارتسام صُوَر المحسوسات فى القوى الحسيّة ، فإنّه منتفٍ عنه تعالى ، على مذهب جميع الحكماء البارعين .

قوله : «**و قد تكلّمنا على مذهبه**» الخ ٥/١٦٢ .

أى فى مبحث الوجود الذّهنىّ ، و تكلّمنا أيضاً عليه بقدر اقتضاء المقام .

قوله : «**فالذّات**» الخ ٧/١٦٢ .

لولا تصريحاتهم بنفى العلم التّفصيلىّ عنه ، تعالى ، فى مرتبة ذاته المقدّسة الوجوبيّة بالممكنات ، لأمكن توجيه مذهبهم بماذهب إليه العرفاء و البارعون ، من أصحاب الحكمة و آل المعرفة ، من العلم الإجمالىّ فى عين الكشف التّفصيلىّ ، بحمل الإجمال فى كلامهم على الإجمال الوجودىّ ، بمعنى الشّدّة و البساطة الوجوديّة ، وحمل ذهابهم إلى امتناع أن يكون الخ ، على امتناع حكاية الواحد البسيط المبسوط ، المنزّه عن الحدّ و الفقدان ، عن حدود الحدثان و نقايص الإمكان .

قوله : «**و ثالثها كونه**» الخ ١٤/١٦٢ :

أى بعد تحصيل الملكة البسيطة .

---

١ - Porphyrios (٢٣٢ - ٣٠٤ بعدالميلاد) هو من اعظم تلاميذ فلوطين (Plotinos ٢٠٤ - ٢٧٠ بعدالميلاد) ومن شراح فلسفة ارسطو (Aristoteles ٣٨٤ - ٣٢٢ قبل الميلاد) .

٢ - أى : «الى فرفيريوس» .

قوله : «**هذا المنهاج**» الخ ۱۷/۱۶۲ .

أی من قبیل الثّالث ، فإنّ علمه بذاته البسیطة الوجودیّة ، المنطویة فیها وجود الأشیاء وکمالاتها ، خـلّاق لها و فعّال لتفاصیلها علماً وعیناً ، ذهناً و خارجاً .

قوله : «**و الفرق**» الخ ۱۷/۱۶۲ .

أی ، زائدة علی ماهیّة النّفس بناء علی کونها ذات مهیّة ، أو بالنّظر إلی مسلک القائلین بالعلم الارتسامیّ الحصولیّ ، و المنکرین للحرکة التّحولیّة الذّاتیّة الجوهریّة ، أو بالنّظر إلی بدو حدوث الصّور ، المعدّة لحصول هذه الملکة النّوریّة .

قوله : «**فذاته علم تفصیلیّ**» الخ ۳/۱۶۳ .

فیکون علمه بالکلّ تفصیلیاً ، لکن لامن عین علمه بذاته ، تعالیٰ ، بل لمّا کان علمه بذاته علماً تفصیلیّاً بالمعلول الأوّل ، وهو علم تفصیلیّ له بالمعلول الثّانی و هکذا ، فیکون یعلم کلّ شیء بالعلم التّفصیلیّ ، إلّا أنّه بالنّسبة إلی البعض من دون واسطة ، و بالنّسبة إلی الآخر مع الواسطة . والدّاعی لهم علیٰ هذا القول هو ماصار سبباً لذهاب المتأخّرین إلی العلم الإجمالیّ ، من امتناع أن یکون ذاته ، تعالیٰ ، مع بساطته ، صورة علمیّة تفصیلیّة لکلّ شیء . فهؤلاء القوم لمّا رأوا هذا ممتنعاً ، و رأوا أنّ نفی العلم التّفصیلیّ عنه ، تعالیٰ ، بالموجودات حمق و ضلالة و سفاهة و جهالة ، فلذلک جمعوا بین نفی کون ذاته صورة علمیّة لکلّ شیء ، و إثبات العلم التّفصیلیّ له ، تعالی ، بالجمیع .

قوله : «**و بیان ما لها علیها**» الخ ۶/۱۶۳ .

أقول : و نحن نذکر مایرد علی کلّ واحد من هذه الأقوال ، ومایمکن أن یوجّه به مذهبهم بما یناسبه المقام ، فنقول مستمداً من الملک العـلّام :

أمّا مایرد علی المذاهب الباطلة عند جمیع أهل الحلّ و العقد من الحکماء البارعین و الفلاسفة الشّامخین و العرفاء الرّاسخین ، من نفی العلم عنه ، تعالیٰ ، بذاته و عدم العلم بمعلولاته فی الأزل ، و القول بثبوت المعدومات ، فهو[1] مع أنّه ، کان مستغنیاً عنه لغایة

۱ ـ أی : «مایرد علی المذاهب الباطلة» .

سخافتها و ردائتها ، بحیث یشهد ببطلانها ضرورة العقل و بداهة النّظر ، و یَمُجّ عنها جمیع الطّباع و العقول الصحیحة المستقیمة ، قد ذکرنا سابقاً ما یرد علیها و أشیر إلیه فی الکتاب ، و أشرنا إلی مایمکن أن یوجّه به مذهبهم .

و أمّا مذهب الصّوفیّة ، فهو مذهب صحیح و رأی جزل ، صدر عن معدن الشّهود و المکاشفة ، و منبع العلم والحکمة ، و صدّقته الأخبار و الآثار المرویّة عن حَمَلَة الوَحی و خَزَنَة العلم الإلهیّ ، و لا یرد علیه غیر ما توهّم من ظاهر عباراتهم ، من ذهابهم إلی انفکاك شیئیّة المهیّة عن شیئیّة الوجود ، وقد بیّنّا مرادهم بمالامزید علیه فی مبحث الوجود الذّهنی وذکرنا أنّ مرادهم لیس ماتوهّموه من ظاهر کلماتهم و مسفوراتهم .

و أمّا القول بالمُثُل الإلهیّة ، وجعل تدلّیها بعرش وجود الحق ، تعالی ، وقیامها بذاته المقدّسة الوجوبیّة و مثولها بین یدیه ، مناط علمه التّفصیلیّ بکلّ شیء ، السّابق [1] علی إفاضته و إیجاده ، فقد علمت أنّ هذه الصّور الإلهیّة ، إن جعلت من مراتب أفعاله و تجلّیاته ، التی بعد ذاته وعلمه بذاته و لوازم ذاته ، کما یُتَرائی من ظاهر کلمات القائلین بهذا القول ، فإبطال مسلکهم فی العلم الرّبوبیّ ممّا لایحتاج إلی مؤونة أصلاً ، لأنّها إذا جعلت من مراتب فعله و متأخرة عن ذاته و علمه بذاته ، الذی هو عین علمه بماسوی ذاته ، بمراحل ، لایتصوّر أن تجعل مناط علمه الکمالیّ التّفصیلیّ الجمعیّ الإلهیّ ، السّابق علی إیجاد الکلّ . و إن جعلت من مراتب أسمائه و صفاته و موضوعة فی الصّقع الشّامخ الرّبوبیّ ، فلجعلها مناط علمه التّفصیلیّ السّابق علی کلّ شیء ، فی مرتبة الواحدیّة الأسمائیّة و رؤیة المفصّل مفصّلا ، یکون له وجه ، کما یترائی من بعض کلمات صدر ـ المتألّهین و إن لم یمکن أن تجعل ملاك علمه ، تعالی ، بما سواه فی مقام الأحدیّة الذّاتیّة و حضرة التّعیّن الأوّل ، و مقام جمع الجمع و ظهوره بذاته لذاته و رؤیة المفصل مجملاً ، کما لایخفی :

---

۱ ـ أی : «علمه السابق» .

و أمّا قول شيخ الطّائفة الإشراقيّة و رئيسهم ، فقد أورد عليه صدر متألّهة ـ الإسلام فى الأسفار و غيره إيرادات كثيرة ، قد بيّنّا فى حواشينا على هذا الكتاب ، عدم موجّهيّة أكثر هذه الإيرادات ، و لكن وافقنا معه ، قدّه ، فى عدم موجّهيّة جعل مناط علمه التّفصيلىّ الذّاتىّ الكمالىّ ، ذاك الشّهودَ النّورىّ الإشراقىّ ، المتأخّر عن تخوم ذاته الحقّة الوجوبيّة ، و حريم حقيقة المقدّسة البسيطة السّاذجة . و بالجملة : سخافة هذا القول من هذه الجهة ، مسلّمة عند أهل التّحقيق و أرباب الدّراية و التّدقيق ، إلّا أنّه يمكن أن يوجّه بإرجاعه إلى مذهب البارعين فى الحكمة اليمانيّة الحقّة ، من العقل البسيط ، المحيط بكلّ معقول ، الحاضر عنده كلّ المعقولات ، بأن يكون مرادهم من حصر العلم بالعلم المذكور ، الحصر الإضافىّ بالنّسبة إلى مذهب القائلين بارتسام الصّور ، و تأكيد نفى الاحتياج عنه ، تعالىٰ ، فى علمه بالأشياء إلى الصّور الزّائدة على ذاته ، و يكون المراد بحضور الأشياء ، حضور النّحو الأعلىٰ من وجودها فى موطن هذا العقل البسيط الجمعىّ الأحدىّ الإلهىّ ، و عدم انفصال ذاك الحضور الجمعىّ القرآنىّ ، عن الحضور التّفصيلىّ النّورىّ فى الحقايق الخارجيّة و الآيات الآفاقيّة و الأنفسيّة لذاته الحقّة الإلهيّة .

و أمّا مذهب ثاليس الملطى[1] ، فيرد عليه مثل ما يرد على مذهب القائلين بالمُثُل ، من عدم إمكان جعل مناط علمه الكمالىّ ، السّابق على إيجاد كلّ شىء ، علمه ببعض مجعولاته و معلولاته ، مع ما يرد عليه بخصوصه ، من عدم الاحتياج إلى ارتسام الصّور فى علمه بالأشياء أصلاً ، لا فى ذاته و لا فى غيره . و يمكن توجيه هذا المذهب بإرجاعه إلى مذهب العرفاء ، بأن يكون مراده من العقل الأوّل ، الرّوح المحمّدىّ والحقيقة الإنسانيّة الكماليّة ، لا من حيث رقيقتها الخارجيّة ، بل من حيث حقيقتها الإلهيّة الّتى هى مرتبة أحديّة الجمع ، أو حضرة التّعيّن الثّانى ، و يكون الارتسام كناية عن انطواء وجودات

١ ـ تالس (Thales ، حوالى ٦٠٠ قبل الميلاد) من بلدة ميلتس (Miletos)

الأشياء و انطباعها فى تلك الحقيقة الشامخة الإلهيّة ، و ظهور مهيّاتها تبع ظهور النّحو الأعلى من وجوداتها ، فى هذا المقام ، فتدبّر !

و أمّا مذهب القائلين بارتسام صُوَر الأشياء فى ذاته ، تعالى ، وكون مناط علمه الكمالىّ التّفصيلىّ ، السّابق على إيجادها ، ارتسام هذه الصّور فى ذاته و قيامها بها ، فقد شنع عليه المتأخّرون سيّما المحقّق الطّوسىّ ، و شيخ أتباع الرّواقيّين و الإشراقيّين ، بتشنيعات كثيرة ، ومن أراد الإطّلاع عليها ، فليراجع إلى شرح الاشارات .

ولكن صدرالمتألّهين ، قدّه ، قد ذبّ عن مذهبهم تشنيعات المتأخّرين وايراداتهم و أورد عليهم بعد مادفع عنهم تلك الإيرادات و التّشنيعات ، بما هو غير قابل للذّب عنهم عنده ، قدّه . و مرجعه [1] إلى إيرادَين :

الأوّل لزوم كون الصّورالعلميّة له ، تعالى ـ الّتى هى أصل كلّ وجود و تحقّق ، و أتمّ من كلّ حقيقة وجوديّة و أكمل منها ـ من أضعف مراتب الوجودات ، من جهة تصريحاتهم بكونها أعراضاً و حقايق ناعتية .

و الثّانى جعلهم هذه الصّور الكماليّة موجودات ذهنيّة ، غير متأصّلة فى التّحقّق مطلقاً ، مع أنّها من لوازم وجوده ، تعالى ، الّذى هو عين الخارج ، وكبد الأعيان و حاقّ الواقع و أصل نفس الأمر . ولكنّا ذببنا كِلا الإيرادَين عنهم و وجّهنا مذهبهم بإرجاعه إلى مذهب الصّوفيّة ، و بيّنا أن مرادهم من عرضيّة تلك الصّور ، العرضىّ باصطلاح العارفين . فإنّهم يطلقون الجوهر على الوجود المطلق ، و العرض على تعيّناته الوجوديّة ، و أطواره و شؤونه الذّاتيّة . فهؤلاء أيضاً أرادوا من عرضيّة تلك الصّور الإلهيّة ، كونها من الشّؤون الذّاتيّة المندكّة فى حقيقة الحقايق الوجوديّة ، كاندكاك العرض فى الموضوع على اصطلاح الحكماء ، و الفانية فيها ، وكونها ليس شيئاً فى حيالها ، و أنّ مرادهم من كون وجوداتها ذهنيّة عدم ترتّب الآثار الفرقانيّة على تحقّقها بهذا النّحو الأعلى من الوجودالجمعىّ القرآنىّ ، كعدم ترتّب الآثار العينيّة على الموجودات الذّهنيّة

١ ـ أى : «و مرجع ما أورد عليهم صدر المتألهين» .

و الصّور النفسيّة، لكن لالضعف الوجود و نقص التّحقّق ، بل لبساطة المرآت وأحديّة الوجود و سذاجة المَجلّى .

و أمّا قول القائلين بالعلم الإجمالىّ ، فقد ذكر ، قدّه ، ماله و عليه فى الكتاب و حواشيه ، و فيما أفاده غنىً وكفاية . وكذا بيان مايرد على مذهب بعض الحكماء المذكور أخيراً ، و بيان ما له ، يستفاد ممّا أفاده ، فلاحاجة لنا بذكره .

فی أنّ علمه تعالیٰ بالأشیاء بالعقل البسیط و الإضافة الإشراقیّة

قوله : «غرر فی أنّ علمه، تعالی» الخ ۸/۱۶۳.

المقصود فی هذه الغرر بیان أمرین :

أحدهما بیان کیفیّة علمه، تعالی، بالأشیاء قبل الإیجاد، بحیث یسلم عن الاعتراضات الواردة علی سایر الطّرق المنقولة، و یکون علماً تفصیلیّاً کمالیّاً جمعیّاً فی مرتبة غیب ذاته و أحدیّته، و بعبارة أخری، بیان العلم الإجمالیّ فی عین الکشف التّفصیلیّ.

و الآخر بیان کیفیّة علمه، تعالیٰ، بالأشیاء فی مرتبة وجودها، أی فی مرتبة فعله لا فی حاقّ ذاته و هویّته، بالعلم الحضوریّ الإشراقیّ، و بالإضافة النّوریّة الاشراقیّة کما هو عند شیخ الإشراقیّین و أتباعه.

فأشار إلی الأوّل بقوله : «الذّات علة لذات ماعدا» الخ، و بقوله : «والعلم الإجمالیّ الکمالیّ» الخ. و کذا قوله : فی عنوان الغرر «بالعقل البسیط»، إشارة إلی الأوّل، و قوله : «بالإضافة الإشراقیّة»، إشارة إلی الثّانی.

قوله : «و هو کلّ الوجودات» الخ ۹/۱۶۳.

لفظة «ماعدا» و «ماسوی» تطلق فی عرفهم علی کلّ مباین له، تعالی، و لو بالبینونة الوصفیّة لاالعزلیّة، کبینونة الظّلّ مع ذی ظلّ، أو بینونة العکس مع العاکس. ولکن صدر المتألّهین، قدّه، قد اصطلح علی إطلاقها [1] علی عالم الطّبیعة و ما یتعلّق بها، و

---

۱ ـ أی : «اطلاق لفظة ماعدا و ماسوی».

أخرج المجرّدات المرسلة و الحقايق الملكوتية عن العالم و ماسوى ، نظراً إلى غلبة حكم الوحدة والاتّحاد عليها ، وكونها من مراتب أشعّة وجود الحقّ ، تعالى ، ومصنّف الكتاب قد وافقه فى هذا الاصطلاح . و لمّا كان المراد هنا من هذه اللّفظة ، المعنى المتداول فى اصطلاح القوم ، فسرّه بذلك[1] حتّى لايذهب الذّهن إلى التّخصيص بالمادّيّات و كونه تعالى ، علّة للبعض مع الواسطة[2] لا ينافى علّيّته بالمعنى الأعمّ لكلّ شىء[3] مع أنّه على القاعدة المقرّرة بينهم : من أن لا مؤثّر فى الوجود ، إلّا الله ، تعالى ، يكون الكلّ من مراتب إشراقات نوره و درجات ظهوره . وكذا على ماهو المقرّر عند أهل الله ، من أنّ ما صدر عنه ، تعالىٰ ، فى أوّل رتبة الإيجاد ، هو الفيض المقدّس و النّفس الرّحمانىّ ، المحيط بكلّ الوجودات و جميع الحقايق و الإنّيّات و المهيّات ، و أنّه ، لا واسطة بين الحقّ و بين الأشياء من الوجه الخاصّ ، يصحّ أن يقال : إنّه ، تعالىٰ شأنه وكبريائه ، علّة الكلّ من دون واسطة أصلاً .

قوله : «**و حيث اتّحدا**» الخ ١١/١٦٣.

إن قلت : هذه المقدّمات لاتثبت المطلوب ، وهو كون ذات ماعدا معلولاً و معلوماً له ، تعالى ، من جهة واحدة . و ذلك ، لأنّ ذاته ، تعالىٰ ، علّة لوجود الأشياء فى مرتبة خارجة عن مرتبة ذاته ، وعلمه ، تعالى ، بذاته المقدّسة علة لعلمه بالأشياء فى مرتبة ذاته . فاتّحاد العلّتين ذاتاً لايوجب أن يكون ما عدا ذاته معلولاً و معلوماً له فى مرتبة ذاته لبطلانه بالضّرورة ، و إلّا لزم أن يكون ذاته محلاً للكثرة ، و أن يكون معلولاته فى مرتبة ذاته . و بعبارة أخرى ، كون علمه بذاته ، الّذى هو علّة لعلمه بماعدا ذاته ، متّحداً مع ذاته الّتى هى علّة لماعدا ذاته ، يقتضى أن لا يكون علمه بماعداه من جهة مباينة لذاته بل بعين ذاته ، بأن تكون ذاته علّة و علماً بكلّ شىء ، لا أن يكون ماعدا

١ ـ أى : «بكل الوجودات».

٢ ـ كما فى الماديات.

٣ ـ حتى المجردات.

ذاته علماً له به .

قلت : لا نسلّم أنّ علمه بذاته علّة لعلمه بماعداه فى مرتبة متقدّمة على وجود ماعداه ، مباينة له ، لأنّه ، كما أنّ مرتبة ذاته بعينها مرتبة علّيّته لما عداه ، و إيجاده اياه [1] فى مرتبته ، أى فى مرتبة ماعداه ، لا فى مرتبة ذاته ـ بمعنى أنّ حيثيّة الإيجاد و كونه بذاته بحيث يصدر عنه المعلول ، و إن كانت فى مرتبة ذاته ، إلّا أنّها من حيث إضافتها إلى ماعداه فى مرتبة ماعداه لافى مرتبة ذاته ـ فكذلك علمه بذاته يكون علّة لعلمه بما عداه فى مرتبة ماعداه . بمعنى أنّ له نسبتين : نسبة إلى ذاته من جهة كونه عالماً ، و نسبة إلى ماعداه من جهة كونه معلوماً ، وهو من الأولى و إن كان مقدّماً على ماعداه ، ولكن من الحيثيّة الثّانية يكون فى مرتبة ما عداه . وكيف ؟ و العلم متّحد مع المعلوم بالذّات ، و هيٰهنا ليس معلومان : أحدهما بالعرض و الآخر بالذّات ، بل ليس إلّا أمر واحد ، هو المعلوم بالذّات و هو ذات ماعداه .

قوله : «و إلّا لزم صدور الكثير عن الواحد» ١٤/١٦٣ .

إن قلت : هذا منقوض بعلّيّة الحقّ بالنّسبة إلى العقل الأوّل ، فإنّ الصّادر الأوّل بالاتّفاق مشتمل على كثرة اعتباريّة و جهات متكثّرة ، من الوجود و الوجوب بالغير و المهيّة و الإمكان و علمه بذاته و علّته ، و الحقّ ، تعالى ، كما أنّه علّة لوجوده علّة لوجوبه و مهيّته و ساير جهاته عندهم ، لكن بالعرض . و لكن كونه علّة لوجوبه من الجهة الّتى هو بعينها علّة لوجوده ، وهكذا بالنّسبة إلى ساير الجهات . فإن اقتضى اتّحاد العلل مطلقاً اتّحاد المعاليل ، يجب أن يحكم هنا باتّحاد هذه الجهات ، بأن يكون جهة وجوده بعينها جهة مهيّته وجهة مهيّته بعينها جهة وجوبه وهكذا ، مع أنّه لايتعقّل أصلاً حيث أنّ جهة المهيّة و الإمكان كيف يمكن أن تكون بعينها جهة الوجوب والضّرورة ، مع أنّه ملازم للقول بامتناع صدور الكثرة و تحقّقها مطلقاً .

قلت : مع أنّ القياس مع الفارق ـ إذ ليس هنا سوى جهة واحدة معلولة لذاته ،

---

١ ـ أى : «لما عداه» .

تعالی ، بالذّات ، و مابقی من الجهات لیست معلولة حقیقة ، بل و لا موجودة کذلک [1] من جهة کونها اعتباریّة ، لیس لها ما بازاء فی الخارج ، بخلاف علیّة ذاته ، تعالی ، لما عداه و علیّة علمه بذاته لعلمه به ، فإنّهما لیستا أموراً اعتباریّة وکذا معلولاهما ، کما لا یخفی ـ المدّعیٰ هو أنّ اتّحاد العلل مستلزم لاتّحاد المعالیل وجوداً ، لامهیّة و مفهوماً ، و فی موردالنّقض ، علی فرض صحّة القیاس ، المعالیل المذکورة متّحدة وجوداً و مصداقاً و إن تغایرت مفهوماً ، لأنّها حیثیّات تقییدیّة لاتعلیلیة ، فتأمّل .

فإن قلت : سلّمنا أنّ اتّحاد العلل مستلزم لاتّحادالمعالیل ذاتاً ، لکنّه لایستلزم اتّحادها مفهوماً و حقیقة ، و حینئذ نقول لِمَ لایجوز أن یکون ماعدا ذاته ، تعالیٰ ، من حیث الوجود معلولاً له ، و من حیث مهیّته معلوماً له ، و یکون مناط علمه ، تعالی ، بالأشیاء مثول مهیّاتها بین یدیه تعالی ، لا حضور وجوداتها .

قلت : مع أنّ هذا مثبت للمطلوب ، من جهة اتّحاد المهیّة مع الوجود ، مخالف للفرض . لأنّ المدّعیٰ أنّ وجود ماعداه بعینه معلوم و معلول لذاته المقدّسة الوجوبیّة ، تعالیٰ شأنه .

فإن قلت : إنّ التّمسک بقاعدة الواحد لایصدر عنه إلّا واحد فی المقام لا وجه له أصلاً . لأنّ ذاته علّة للعقل الأوّل عندهم و لغیره بتوسّطه ، فکما أنّ ذاته علّة لما عداه بنحو التّرتّب ، فکذلک علمه بذاته علّة لعلمه بماعداه کذلک [2] . فهذه المقدّمات لاتثبت إلّا علمه بماعداه بنحوالتّرتّب ، و القاعدةالمذکورة تدلّ علی عدم‌جواز صدور الکثرة عن الواحد عرضاً لا طولاً ، و المقصود من هذه المقدّمات إثبات علمه ، تعالی ، بماعداه فی مرتبة واحدة .

قلت : أوّلا ، لیس المقصود منها ماذکر ، بل المطلوب إثبات اتّحاد علمه بماعداه

---

۱ ـ أی : «حقیقة» .

۲ ـ أی : «بنحو الترتب» .

مع وجوده [1] بالنّحو الّذى هو عليه فى الخارج . و ثانياً ، قد ذكرنا أنّ ايجاده لما عداه ليس إلّا بظهوره فى الفيض الأقدس [2] و الرّحمة الرّحمانيّة الّتى هى أمره الواحدة الوجوبيّة فإيجاده للأشياء من الذّرة إلى الذّرة فى مرتبة واحدة ، فتدبّر !

قوله : «**الممكنة للثّانى**» ١٧/١٦٣ .

أى من جهة كون وحدتها عدديّة من سنخ الوحدات المشهورة .

قوله : «**المستمرّة**» الخ ١/١٦٤ .

مثل المدارك العالية العقليّة و النّفسيّة للأفلاك .

قوله : «**و غير المستمرّة**» الخ ١/١٦٤ .

مثل المدارك الحيوانيّة و الإنسانيّة ، غير الإنسان الكامل .

قوله : «**ولا ثانى لها**» الخ ٢/١٦٤ .

لأنّ وحدتها ظلّ وحدة الذّات الالهيّة ، الّتى هى حقّ الوحدة و أصلها ، الّتى ليست هى من سنخ الوحدات المشهورة ، ولا يتصوّر لها ثانٍ أصلاً .

قوله : «**ولا أمثال**» الخ ٢/١٦٤ .

جمع المِثْل . و ذلك ، لما عرفت أنّ البرهان الّذى يدلّ على عدم جواز تكرّر صرف الوجود ، يدلّ على عدم جواز تكرّر ظلّه التّامّ و مظهره الأتمّ ، سيّما برهان الصّدقيّ و برهان التّمانع و غيرهما . فلو جعل جمع المثال ، فالمراد سلب المثال الّذى يكون خارجاً عن حيطة وجوده ، أو بالنّظر إلى فناء كلّ شىء تحت سطوع نوره وسعة ظهوره بحيث أفنى المُشار و المُشير و الاشارة ، و مع عدم الإشارة كيف يتصوّر المثال الّذى مشاهدته [3] تقتضى تعدّد اللّحاظ و الاشارة ؟

قوله : «**و لو صارت**» الخ ٤/١٦٤ .

و ذلك ، كما فى عالم البرزخ ، سيّما فى النّفوس القويّة الكاملة . ولذلك ورد أن

١ ـ أى : «مع وجود ماعداه» .
٢ ـ «المقدس» ، خ ل .
٣ ـ أى : «مشاهدة المثال» .

أدنى درجات الجنّة ، الّتى تعطى لأقلّ المؤمنين حظّاً و أضعفهم ايماناً و مرتبة ، أوسع من الدّنيا و مافيها . و ذلك ، لأنّ كلّ ما فى موطن نفسه من الصّور تصير موجودة متحقّقة فى خارج نفسه . و لمّا كانت نفسه الواسعة محيطة بالدّنيا و مافيها ، يرى جميع صورها و فعاليّاتها فى لوح نفسه المحيطة ، لأجل فنائه الايمانىّ فى الحقّ ، تعالى المحيط بكلّ شىء . فإذا انسلخت عن غشاوات البدن و ظلمات الطّبيعة ودركات المادّة ، تمثّل جميع تلك الصّور النّوريّة الكماليّة بين يديها تمثّلاً وجوديّاً عينيّاً خارجيّاً ، و يشير إليه ماقاله بعض العارفين من أنّ العارف يخلق بوهمه [1] مايشاء و كيف يشاء ؟

قوله : «**و الموجود المطلق**» الخ ٨/١٦٤ .

قدمرّ أنّ المراد به فى عُرف الحكماء الوجود «بشرط لا» ، أى بشرط لامن الأعدام و النّقايص ، و الوجود «الـلّا بشرط» نظير الـلّا بشرط المقسمىّ فى المهيّات ، أى غير المقيّد بقيد أصلاً و السّاذج عن جميع القيود ، حتّى التّقييد بالـلّا بشرطيّة . و المراد من الوجود المطلق هو الوجود الـلّا بشرط نظير «الـلّا بشرط القسمىّ» ، أو «بشرط شىء» أى بشرط الاطلاق و السّعة و الانبساط والسّريان . وهذا إشارة إلى ماقاله بعض العارفين : الوجود الحقّ : ذاته ، و الوجود المطلق : فعله ، و الوجود المقيّد : أثره . وقد وجّهنا سابقاً كلام الفريقين ، بحيث يرتفع النّزاع من البين .

قوله : «**إذ صرف الوجود**» الخ ١٠/١٦٤ .

قد يطلق صرف الوجود على مطلق الوجود الغير المشوب بالمهيّة مطلقاً ، بحيث يعمّ النّفس و مافوقها من المجرّدات ، كما قيل : إنّ النّفس و مافوقها إنّيات صرفة و وجودات محضة . و فى هذه الأمور يتحقّق طرف النّسبة بوجه ، وقد يطلق و يراد به المنزّه عن جميع القيود و التّعيّنات ، المعبّر عنه بالوجود بشرط لا ، أو لابشرط ، من حيث أنّه لااسم له و لارسم ، على اختلاف الاصطلاحين اللّذين قد مرت الاشارة إليهما و هو بهذا المعنى لاطرف له أصلاً ، حتّى يتصوّر له نسبة ذهنيّة الّتى لا تتحقّق بدون الطّرف ، و هو المراد هنا .

---

١ - «بهمته» ، خ ل .

و إنّما قيّده بقوله: «المأخوذ» الخ، ليصحّ نفى الطّرف المتحصّل بما أشار إليه بقوله: «فإنّه إذا أخذ» الخ. لأنّه إذا لم يؤخذ الفيض من صقعه، بل لوحظ من حيث الذّات البحتة السّاذجة الواحدة بالوحدة الحقّة الحقيقيّة فقط، يتوهّم النّسبة حينئذٍ إذ يتوهّم لها طرف هو الفيض. وهذا بخلاف المأخوذ، كما ذكره. و يمكن أن يكون التّقييد توضيحيّاً، حيث أنّ صرف الوجود بالمعنى الثّانى لا يكون إلّا كذلك. إذ لا يمكن أخذ الفيض، الّذى هو وجود ربطىّ محض، غير داخل فى صقع المفيض، ولا ملاحظته غير مرتبط به، حتّى يتصوّر كونه طرفاً للنّسبة. ولا ينا فى ذلك ما ورد من العرفاء، من أنّ التّجلّى فى الأحديّة مُحال. لأنّ المراد منه التّجلّى بحيث يكون غير مأخوذ فى صقع المتجلّى، بحيث يستدعى طرفاً، و ينا فى الوحدة الصّرفة المحضة.

قوله: «**كالعنوان الفانى**» الخ ١٠/١٦٤.

إشارة إلى أنّ نسبة الفيض إلى المفيض نسبة الفيء إلى الشّىء، والعنوان إلى المُعَنْوَن، والعكس إلى العاكس، لا نسبة الشّىء إلى الشّىء، حتّى لا يتوهم أنّ ذلك بمجرد اللّحاظ والاعتبار والأخذ، وليس هو مع قطع النظر عنه فانياً فيه.

قوله: «**طرفاً متحصّلاً**» الخ ١٢/١٦٤.

أى طرفاً حقيقيّاً، غير اعتبارىّ. و إلّا ففرض الطّرف الاعتبارىّ ممّا لا مدفع له ولا مانع منه، ولكنّه لا يُصحّح تحقّق النّسبة حقيقة.

قوله: «**أى الصّفات المأخوذة**» الخ ١٣/١٦٤.

جمع بين نفى الصّفات عنه، تعالى، و بين كونه فى حريم ذاته صرف الوجود الّذى هو صرف كلّ وجود وكمال وجود، بحمل الصّفات على الصّفات المأخوذة الخ، أى الصّفات الزّائدة أو المأخوذة باعتبار مفاهيمها الّتى يعتبر النّسبة فى مفاهيمها، كالإضافيّة المحضة، أو فى تحقّقها كما فى الحقيقيّة ذات الإضافة، كما أشار إليه فى الحاشية بقوله: «فإنّ مفهوم الخالق مثلاً يقتضى مخلوقاً» الخ. وأمّا لو أخذت باعتبار حقايقها ووجوداتها الّتى هى عين وجود محض الذّات المرسلة المحيطة، فثبوتها، بل ثبوت الفيض المأخوذ من صقع المفيض،

ممّا يؤكّد الوحدة التّامّة الحقّة الحقيقيّة الوجوبيّة . بل يجب تحقّقها واقعاً ، و إلّا لزم خلوّ الحقيقة عن الكمال فى مرتبة ذاتها الحقّة . ولذلك قال قطب الموحّدين وخاتم الأولياء، عليه و آله الآف التّحية و الثّناء : «الحقيقةُ كَشْفُ سُبُحات الجلال من غير إشارة، وصحوُ المعلوم و محوالموهوم» . فجعل المنفىّ الإشارة ، الّتى تقتضى الطّرف والتّعدّد، مع إثبات سبحات الجلال ، و ألزم نفى الموهوم، الّذى هى مفاهيم الأسماء والصّفات ولوازمها الّتى هى الأعيان الثّابتة ، كما قال تقدّست أسمائه : «إنْ هِىَ إلّا أسْمَاء»[1] الآية .

قوله : «**وعند ظهوره**» الخ ١٥/١٦٤ .

عطف على قوله : «و لذلك» الخ ، أى ، ولأنّ صرف الوجود نسبة ذهنيّة ، ينفى عند ظهوره بالوحدة التامّة فى القيامة الكبرىٰ والعظمىٰ ، يفنى الخ .

قوله : «**يفنى كلّ مستشرق**» الخ ١٥/١٦٤ .

أىّ المهيّات والوجودات بما هى محدودات ، لانفس الفيض و الإشراق المأخوذة من صقع المُفيض . و يمكن أن يكون إشارة إلى أنّ أخذ الفيض من صقع المفيض. وعدم منافاته للوحدة السّاذجة و الأحديّة الوجوديّة ، إنّما هو إذا اعتبر الوجود الصّرف من حيث ظهوره بذاته و تجلّيه بالرّحمة العامّة الوجوديّة ، و أمّا لو اعتبر ظهوره بالوحدة التّامّة و القهاريّة المطلقة ، فلا يبقىٰ للفيض رسم و اسم ، بل يحصل الطّمس الكلّىّ والمحق المطلق و المحوالصّرف لكلّ شىء ، ولا يبقىٰ لشىء حتّىٰ الفيض المقدّس خبر ولا أثر ، فتدبّر !

قوله : «**أمّا عندى موافقاً**» الخ ٣/١٦٥.

المراد بهصدرالمتألّهين ، قدّه .

قوله : «**ومع الوجود مطلقاً**» الخ ٧/١٦٥ .

أى : مع الوجود بنحو الإطلاق ، أى : أىّ وجود كان من الخارجىّ و الذّهنىّ ، بما هو خارجىّ و أفرادهما ، أو مع الوجود المطاق ، لا المقيّدات بما هى مقيّدات ، فإنّها

١- النجم (٥٣) ، ٢٣ .

بوجه تجانس المهيّة . و يمكن أن يكون بياناً للمغايرة الخ . أى : مغايرة المهيّة مع المهيّة ليست مطلقاً ، بل لولوحظت من حيث هى و من حيث الذّات ، تغايرها من جهة أنّها ليست إلاهى . و أمّا مع الوجود ، فهى تغايره[1] مطلقاً ، سواء لوحظت من حيث الذّات، أو من حيث الصّفات ، أو من جهة أخرى[1] ، لأنّها مباينة معه سنخاً .

قوله : « **والوجود المضاف** » الخ ٨/١٦٥ .

مراده أنّ صورة الشّمس لا يمكن أن تكون حكاية عن الأشياء الكثيرة ، من جهة إبهام ذاتها ، ولاشيئيّة مهيّتها ، ومن جهة ضيق وجودها من حيث اضافته إلى مهيّتها ، لأنّها ليست مجرّدة عن المهيّة ، و التّركيب بين المهيّة والوجود ، اتّحادىّ ، و حكم أحد المتحدّين ، يسرى إلى الآخر .

قوله : « **وأمّا الوجود** » الخ ٨/١٦٥ .

أى : الوجود الصّرف المطلق عن القيود والحدود وكافّة التّعيّنات و النّقايص والأعدام .

قوله : « **وفيضه يسع كلّ شىء** » الخ ١٠/١٦٥ .

أى : لمّا كان كلّ الأشياء من مراتب فيضه و هو يسعه بوحدته ، وفيضه أيضاً من صقعه وهو محيط به ، فذاته الحقّة الوجوبيّة ـ الّتى هى أصل فيضه وتمامه الّذى هو جامع لحقيقة كلّ وجود، وهى لصرافتها صرف كلّ وجود والنّحو الأعلى[1] له ـ حاكية عن كلّ وجود ، بحيث لايشذّ عن حيطة رداء كبريائه و قيّوميّته شىء .

قوله : « **لم تكن** » الخ ١٣/١٦٥ .

فإنّه ، لو عبّر عن سلب الكون فى الأزل بالسّالبة المركّبة ، يرجع السّلب إلى كونها فى الأزل مع وضع ذاتها ، لأنّ السّلب التّركيبىّ سلب محمول عن موضوع محقّق متقرّر . فيصير المعنى : ذوات الأشياء المتحقّق[2] فى الخارج ، ما اتّصفت فى الأزل بوصف

١ـ أى : «تغاير الوجود» .

٢ـ « المتحققة » ، خ ل .

كونها فى الأزل ، و إن كانت حقايقها و ذواتها متقرّرة و متحقّقة فى الخارج ، ومعلوم أنّ هذا باطل . و بالجملة : المقصود أنّ هذا القيد لبيان الواقع ، و هو أنّ السّالبة فى المقام من قبيل السّالبة بانتفاء الموضوع .

قوله : « **كما فى المعلوم فيما لايزال** » الخ ١٧/١٦٥ .

مثال للتّركيب والكثرة أى المنفىّ .

قوله : « **وكذا** » الخ ١/١٦٦.

لمّاسلبت التّعيّنات والأسامى والرّسوم من صرف الوجود ، ظنّ أنّ جامعيّة الوجود الإجمالىّ الأحدىّ البسيط المبسوط إنّما هى للوجودات فقطّ ، لا للماهيّات الّتى هى أسماء و تعيّنات « سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَائُكُمْ مَا نَزَّلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ »[1] ، فدفع هذاالتّوهم بقوله هذا . و مراده أنّ ماورثت من أئمة الحكمة وأولياء العرفان، من عدم إمكان وجود المهيّات فى هذا الموطن الشّامخ والمقام الرّفيع ، إنّما هو بالنّظر إلى النّحو الأسفل الأبطن الأخفى[1] من وجودها و تحقّقها ، وهو[2] وجودها فى قاعدة مخروط فيض الوجود والنّفس الرّحمانىّ، بالوجودات المتشتّتة الفرقانيّة ، المرهونة بالأعدام والنّقايص، لاوجودها فى رأس ذاك المخروط و أصلها ، بالنّحو الأظهر السّابق الأعلى[1] منها . أعنى وجودها فى عالم الواحديّة بصورة الأعيان الثّابتة اللّازمة لأسمائه وصفاته ، تعالى .

قوله : « **كيف و إذا** » الخ ٢/١٦٦ .

أى : كيف لايتحقّق الماهيّات فى هذا المقام الرّفيع الشّامخ ، مع وجودها فى عالم الإمكان و حضرة التّجلّيات الأكوانيّة ، تبع الوجودات الخاصّة الخارجيّة، مع تشتّت تلك الوجودات ، وكون حظّها من النّوريّة والتّحقّق أضعف بمراتب غير متناهية من النّحو الأعلى[1] من الوجود الجمعىّ الأحدىّ ، مع كونه ، فى غاية النّوريّة والوجود، فوق مالايتناهى[1] بما لا يتناهى[1] شِدّةً و مُدّة و عِدّةً ؟ و بالجملة : لمّاكان مناط فناء المهيّة

١ـ الاعراف (٧) ، ٧١ .

٢ـ أى: «النحوالاسفل».

فى الوجودات الفرقانيّة « لامتحصّليّتها » و « لاشيئيّتها » ، و تحصّل الوجودات وشيئيّتها، و ذاك المناط أتمّ تحقّقاً فى هذا الوجود الجمعىّ ، فيكون وجودها فيه بطريق أولى .

قوله : « **فإنّ يدالله مع الجماعة** » الخ ٣/١٦٦ .

إمّا بيان لكون ذاك النّحو من الوجود غير متناه فى الشدّة الوجوديّة ، أو لقوله : «فاظنّك ذاكان الوجودجميعاً » الخ. والمراد باليد القدرةُ التّامّة الواسعة الوجوديّة ، وفيه إيماء إلى أنّ علمه ، تعالى[1] فعلىّ ، و أنّه عين قدرته النّافذة الوجوديّة.

قوله : « **ولايمكن فيها** » الخ ٧/١٦٦ .

أى فى المنكشفات .

قوله : « **فالعلم** » الخ ٤/١٦٦ .

أى : المعلوم باعتبار المهيّة مغاير مع الذّات ، و إن كان باعتبار الوجود الجمعىّ ، الّذى له فى هذا الموطن الأعلى[1] والموقع الرّفيع ، عين الذّات . إذليس للمعلومات فى هذا المقام الشّامخ وجودات متكثّرة متعدّدة ، بل كلّها موجودة بوجود واحد جمعىّ أحدىّ إلهىّ .

و يمكن أن يكون المراد بالعلم جهة وجود[1] الأشياء فى هذا الموطن ، و من المعلوم جهة ماهيّاتها و مفاهيمها ، فتدبّر ! او[2] يكون الوجود من حيث الإضافة إلى الله تعالى[1] علماً ، و من حيث الإضافة إليها معلوماً .

قوله : « **وهذاكما** » الخ ٥/١٦٦ :

وكذا شعاع شمس النّاطقة القدسيّة ، وهوشعاع بصرها ، بناءً على كون الإبصار بخروج الشّعاع ، أو إضافتها الإشراقيّة النّوريّة ، بناء على مذهب شيخ أتباع الرّواقيّين، واحدة ، ولكنّ المنكشفات بها كثيرة . وكذا شعاع شمس الحقيقة الإنسانيّة المحمديّة (ص)

١- أى الوجودات التى هى مسانخ ذاك الوجود الجمعى الاحدى الالهى بلاتجاف عن مقامه الشامخ الرفيع كما سيشير اليه فى الحاشية منه ره .

٢- «اذيكون» ، خ ل .

الكماليّة ، المستشرق به و بأنوار عترته الطّاهرة القدسيّين كلُّ ما فى الآفاق و الأنفس ، بحكم نفوسكم فى النّفوس و أرواحكم فى الأرواح .

قوله : « **و ينبغى أن يعلم** » الخ ٧/١٦٦ .

لمّا توهم من قوله : « لم يكن » الخ أنّ الأزل يكون وقتاً موقوتاً و طرفاً محدوداً ممّا مضى من الزّمان الماضى ، دفع هذا التّوهم ببيان مرادهم من الأزل ، و أنّه تارةً يطلق على امتداد وجود البارى الحقّ المنزّه عن التكمّم و التكيّف ، المحيط بالحادث و القديم و المجرّد و المادّىّ ، الواسع الكرسىّ لسموات عالم الأرواح و أراضى الأشباح ، بحكم « وَ هُوَ الّذى فِى السَّماءِ إلٰهٌ وَ فِى الأرْضِ إلٰه »[1] ، و « وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰاتِ وَالْأرْضَ »[2] ، و إحاطة وجوده الغير المتناهى ، شدّة و مدّة وعدّةً ، بكلّ شىء وذرّة وفىء ، المتساوى النّسبة ـ بحكم ، استوى[1] مع كلّ شىء و هو « بِكُلِّ شَىْءٍ مُحيط »[3] إلى الماضى والغابر والحال ، و بحكم « ليس عند ربّك صباح ولا مساء » و قد يطلق على المبدء الطّولىّ لما هو نازل منزل الوعاء للسّلسلة الطّوليّة النّزوليّة ، و هو السّرمد المطلق المحيط بالدّهر والزّمان ، أى ، المبدء الوجودىّ من حيث الإضافة إلى[1] مجتمعات الدّهر ومتفرّقات الزّمان ، و إن كان من حيث الذّات والأحديّة المحضة لا مبدء له ، ولا هو مبدء لشىء من جهة غنائه عن العالمين ، و هو بكلا الإطلاقين منزّه عن التكمّم والتّجدّد ، وله الإحاطة المطلقة السّرمديّة بكلّ شىء ؛ إلّا أنّ الأنسب هنا إرادة المعنى[1] الأوّل .

قوله : « **فيحيط بالحادث** » الخ ١١/١٦٦ :

لمّا كانت إحاطته بالحادث إحاطة قيوميّة ، لا إحاطة الظّرف بالمظروف ، فلا منافاة بين إحاطته به وعدم كونه فيه ، ككون الشّىء فى الظّرف والحال فى المحلّ ، و إن كان قائماً به قيام الشّىء بباطن ذاته ، فتدبّر !

١ـ الزخرف (٤٣) ، ٨٤ .

٢ـ البقرة (٢) ، ٢٥٥ .

٣ـ فصلت (٤١) ، ٥٤ : « ... ألا انه بكل شىء محيط » .

قوله : « **المرتبة الأعلى** » الخ ١٤/١٦٦ .

أى ، مرتبة صرف الوجود المطلق الّذى هو وجود الحقّ ، تعالىٰ شأنه و تقدّست أسمائه .

قوله : « **مثاله** » الخ ١٥/١٦٦ .

لمّا كان الحقّ تعالىٰ منزّها عن المِثْل ، لا عن المَثَل ـ ولله « المَثَل الأعلىٰ » [١] ، وكان الإنسان الكامل الجمعىّ الإلهىّ المحمدىّ ، المَثَل الاعلىٰ ، الغير المتناهى ، لوجوده ، تعالىٰ شأنه ، وكان الله ، تعالىٰ ، بحكم : « وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ » [٢] ، ضربه مثلاً لنوره و جعله مرآةً لظهوره فى قوله تعالىٰ ، « اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ » [٣] الآية ، ولقدعلم أولوالألباب أنّه لايعلم ما هنا لك إلّا بما هيٰهنا ـ ضرب به مثلاً لجامعيّة وجود الحقّ ، تعالىٰ ، لكلّ الوجودات و احاطته بجميع الهويّات والإنيّات والمهيّات ، فقال : « مثاله الإنسان الكامل » الخ .

وقوله : « **من الصّور** » الخ ١٦/١٦٦ .

مراده من الصّور الوجودات الخارجيّة ، من جهة أنّها فعليّات الأشياء ، كما أنّ الصّورة ما به الشّىء بالفعل ، و بالمعانى الأسماء الإلهيّة ومظاهرها الّتى هى الأعيان الثّابتة والصّور العلميّة ، الّتى هى بمنزلة المعانى ، والموجودات بمنزلة النّقوش والألفاظ . ويمكن أن يكون المراد من الصّور عالم الأشباح الحسيّة والمثاليّة ، ومن المعانى عالم الأرواح المرسلة والمقيّدة ، فيكون قوله : « والأشباح والأرواح » عطف تفسير له .

قوله : « **أن يجمع العالم** » الخ ١٦/١٦٦ .

المراد من العالم هنا مطلق التّجلّيات الإلهيّة ، لا عالم الفرق فقط ، كما هو اصطلاح بعض أهل الله .

١ـ الروم (٣٠) ، ٢٧ : « وله المثل الاعلى فى السموات والارض .. »

٢ـ ابراهيم (١٤) ، ٢٥ .

٣ـ النور (٢٤) ، ٣٥ .

قوله : « **أحاط بكلّ شى** » الخ ١/١٦٧.

الجملة خبر أنّ ، و إحاطته بكلّ شيء عين إحاطة الحقّ ، تعالى[1] شأنه ، من جهة كونه ربطاً صرفاً و ظلّاً محضاً و عكساً ساذجاً لوجوده ، تقدّست أسمائه .

قوله : « **رحمة وعلماً** » الخ ١/١٦٧ .

أى يكون هو عين رحمته الواسعة وعلمه المحيط بكلّ شيء .

قوله : « **أى مقام الفعل** » الخ ٢/١٦٧ :

قد مرّ أنّ للعلم الفعلىّ إطلاقات عديدة :

منها أن لايكون متّخذاً عن المعلوم ، كما فى العلم قبل الايجاد .

والثّانى أن يكون سبباً لوجود المعلوم فى الخارج ، كما فى توهّم السّقطة و حصول صورتها فى الذّهن ، فإنّه يصير سبباً لوجودها فى الخارج .

والثّالث أن لايكون مشوباً بالقوة أصلاً ولو فى عالم الإمكان .

والرّابع أن لايكون مسبوقاً بها[1] أصلاً .

والخامس أن لا يتصوّر أتمّ منه فى الفعليّة والتّماميّة ، بأن يكون فوق التّمام .

والسّادس فى قبال الشّأنىّ ، وهوالّذى فى مرتبة العقل بالهيولى[1] .

والسّابع العلم بالفعل ، أى بالأفعال فى قبال العلم بالذّات والصّفات .

و الثّامن العلم الّذى يعدّ من مراتب الفعل ، كما فى علم الحقّ بالأشياء فى عالمَى القضاء والقدر الوجوديّين .

والتّاسع العلم الخارج من القوّة إلى الفعل .

والعاشر العلم الّذى فى مرتبة الفعل ، لا فى مرتبة الذّات ، ولمّا كان هذا المعنى العاشر هو المقصود فى المقام ، فسرّه بقوله . « فلا تتوهّم » الخ ، أى فلاتتوهّم أنّ الفيض المقدّس

١- أى : « بالقوة » .

الإلهىّ لايمكن أنْ يعدّ من مراتب علمه الفعلىّ، تعالىٰ، لأنّ علمه[1]، تعالىٰ، فى أيّة مرتبة كان يجب سبقه على المعلوم، و تلك الرّحمة الواسعة الممدودة لا يمكن سبقها عليه[2]. لأنّ الصّورة العلميّة حينئذ عين الصّورة الخارجيّة، فكيف يمكن سبق العلم على المعلوم؟ فإنّه يلزم على تقدير السّبق سبقها على نفسها.

قوله: «**كما يقدح**» الخ ٦/١٦٧.

أى لايتوهّم هذا التّوهّم، كما توهّم ما ذكر فى قدح مذهب الإشراقيّين القائلين بأنّ علمه، تعالىٰ، التّفصيلىّ بالأشياء فى مرتبة الأشياء بالإضافة الإشراقيّة الوجوديّة.

قوله: «**لأنّ وجودها**» الخ ٦/١٦٧.

بيان لعدم التّوهّم وكذلك قوله: «وكذلك لاتغيّر» بيان لدفع توهّم آخر فى المقام، وفى قدح طريقة الإشراقيّين. و بيان التّوهّم أنّ علمه، تعالىٰ، لايمكن أن يتغيّر و يتبدّل، و إلّا يلزم تغيّر ذاته المقدّسة و تبدّلها، مع أنّه لوكان علمه الفعلىّ عبارة عن ذاك الفيض الجمعىّ الأحدىّ، لزم أن يتغيّر و يتبدّل علمه، تعالىٰ. لأنّ هذا الوجود العامّ، والرّحمة الرّحيميّة الواسعة المحيطة، عين الوجودات المتبدّلة المتفرّقة فى الخارج، فيلزم من تبدّلها تبدّله، وقوله هذا بيان لدفع هذا التّوهّم، و مرامه منه ما بيّناه وشرحناه فيماسبق: من أنّ المتفرّقات فى وعاء الزّمان مجتمعات فى وعاء الدّهر، وحاضرات لدى المبادى العالية، ليس عند ربّك صباح ولامساء، و ضربنا لتأنيس أذهان المحجوبين بدرك هذا المطلب العالى الرّفيع مثلاً، تأسّياً ببعض العارفين، من حديث النّملة و رؤيتها الخطّ[3] الملوّن بألوان كثيرة بالنّسبة إلى رؤية الإنسان ذلك الخطّ[4] الملون، فراجع الى ما سبق من الكلام لينكشف لك الظّلام بتأييد الله الملك العلّام!

قوله: «**وأين هذا من ذاك**» الخ ١٠/١٦٧:

أى: أين ما ذكرنا، من التّحقيق للعلم الإجمالىّ السّابق على الأشياء فى عين الكشف

١- بيان لقوله: «لايمكن ...» ٢- أى: «على المعلوم»

٣و٤ - «الخيط»، خ ل.

التّفصيلىّ ، ممّا ذكره الشّيخ الإشراقىّ و تابعوه ، من العلم الأجمالىّ و الاكتفاء به فى العلم السّابق على الكلّ ، او أين ما ذكر من العلم الإجمالى السّابق عل الإيجاد ، من هذا العلم الّذى فى مرتبة الإيجاد . فإنّ نسبته[1] فى الإحاطة والتّماميّة والجمعيّة إليه[2] نسبة ذات الحقّ فيها[3] إلى الفيض المقدّس و أشعّته و أطواره . و يمكن أن يكون قوله : « والتّحقيق ماسبق » الخ إشارة إلى إمكان إرجاع مذهب الشّيخ فى العلم الإجمالىّ إلى ما افاده ، قدّه ، موافقاً لمن سبقه فى الخوض فى لجّة الوصول والبلوغ إلى غاية المأمول :

قوله : « **وليس مجد** » الخ ١٠/١٦٧ :

يمكن أن يكون إشارة إلى ماذكره فى الحاشية وإلى دفع توهّم فى المقام ، و هو[4] أنّ اللّازم ممّاذكر فى تقرير العلم التّفصيلىّ فى مرتبة الأفعال وكيفيّة سبقه على المعلوم أن لايكون وجودات الأشياء ، بما هى متجدّدات و متغيّرات و متبدّلات ، معلومة له ؛ تعالى[1] ، فدفع التّوهّم بقوله : « وليس مجد » الخ ، فتدبّر !

قوله : « **وهذا ما يعبّر** » الخ ١٣/١٦٧ .

أى فى عرف الحكماء و العرفاء . فالحكيم يعبّر بذاك ، و العارف بهذا نظراً الى اختلاف المشرب . أو أنّهم يعبّرون بالإنطواء بالنّظر إلى المعلوم ، وبالاستتباع بالنّظر إلى العلم :

قوله : « **بنحو أعلى** » الخ ١٥/١٦٧ :

أى بالنّحو الأحديّة و البساطة و السّذاجة والخلوص عن الحدود و التّعيّنات مطلقاً :

قوله : « **و برهن عليه** » الخ ١٦/١٦٧ :

١- أى : « فان نسبة العلم الاجمالى السابق على الايجاد . »

٢- أى : « الى العلم الذى فى مرتبة الايجاد » .

٣- أى : «فى الاحاطة والتمامية » .

٤- أى : « التوهم » .

قد أشرنا إلى برهانه سابقاً ، و ذكرِ أنّ تصوّر معنى البسيط الحقيقىّ الوجودىّ ، و أنّه الّذى لا يتصوّر ازدواج ذاته مع الفقدان والقصور ولاتتحقّق شائبة الفقر و العدم واللّيسيّة فى ساحة وجوده و حقيقته ، يكفى فى الإذعان بهذا المطلب الرّفيع العالى و الدرّ الثّمين الغالى .

قوله : « **وهوكلّ الوجود** » الخ ١٧/١٦٧ .

إشارة إلى الكثرة فى الوحدة ، وقوله : « وكلّه الوجود » إلى الوحدة فى الكثرة . او الأوّل إشارة إلى واحديّته ، والثّانى إلى أحديّته وسلب المهيّة والتّعيّن عنه مطلقاً . و مجموع الفقرتين إشارة إلى الفناء الذّاتىّ للوجودات الآفاقيّة والأنفسية فيه .

وقوله : « **كلّ البهاء** » الخ ١٧/١٦٧ .

إشارة إلى التّوحيد الصّفاتى ، وكذا قوله : وكلّه البهاء .

وقوله « **وماسواه على الاطلاق** » الخ ١/١٦٨ .

إشارة إلى التّوحيد الأفعالىّ والإمكان الفقرىّ للموجودات إليه ، تعالى[1] .

وقوله « **و إذ كلّ هويّة من نور هويّته** » الخ ٢/١٦٨ .

إشارة إلى أنّ مسير الكلّ إليه كما أنّ بدءه منه .

قوله « **فهو الهو الحقّ** » الخ ٢/١٦٨ .

إشارة إلى صمديّته ، أى هو صرف الوجود المطلق الّذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . و هذا إشارة إلى أنّ حقيقته هو الوجود اللّا بشرط ، كما هو مذهب العرفاء .

وقوله : « **ولاهوعلى الاطلاق** » الخ ٢/١٦٨ .

إشارة إلى باطليّة ماسواه واجوفيّته .

ألا[1] كلّ شىء ما خلاالله باطل وكلّ نعيم لامحالة زائل

لأنّ التّوحيد الحقيقيّ بين النّفى والإثبات :

قوله : « و إلى أنّ » الخ ٢/١٦٨ .

عطف على قوله : « ومسألة الكثرة فى الوحدة » ، الخ :

قوله : « الّذى » الخ ٣/١٦٨ :

أقول : تحاشى العقول الضّعيفة الوهميّة عن تصديق هذه القاعدة المعروفة ، من جهة حسبانهم أنّ جامعيّة البسيط الحقيقيّ و المبسوط الوجودىّ للحقايق الوجوديّة و كمالاتها ، كاشتمال الظّرف على المظروف ، أو الكلّ على الأجزاء ، و أنّ معنى ذلك كون جميع الأشياء بحدودها و تعيّناتها و نقصاناتها موجودة فى هذا الموطن الأعلى[1] و المقام الرّفيع الأسنى[1] ، و أنّه يلزم من اشتماله عليها اتّصافه بأوصافها و تحديده بحدودها وتلبّسه بنقصاناتها و أعدامها . هيهات هيهات لما يظنّون ! و تبّاً لِما يتوهمون ! بل معنى ذلك ما أشير إليه فى الكتاب الإلهىّ بقوله : تعالى : و هو « بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ »[1] و قد بيّنا ذلك فيما سبق من الكلام بما لامزيد عليه ، فراجع !

قوله : « يرجع إلى[1] مسألة » الخ ٣/١٦٨-٤ :

أى ، بضميمة أنّ علمه بذاته عين ذاته الّتى هى النّحو الأعلى[1] من وجود معلولاته :

قوله : « و معنى تبعيّة الأمر » الخ ٧/١٦٨ :

قد مرّ وجه إطلاق الأمر على النّفس الرّحمانىّ و الفيض المقدّس . فلا نحتاج إلى التّكرار :

قوله : « هى أولى » الخ ٨/١٦٨ :

وهى كلمة كن التّكوينيّة ، المعبّر عنها بقوله تقدّست أسمائه : « إِنَّمَا أَمْرُهُ إذا

١- نصلت (٤١) ، ٥٤ : « ... ألا انه بكل شىء محيط » .

أرادَ شيئاً أنْ يقولَ لهُ كنْ فيكونُ »[1] .

قوله : « **أردنا بموضوع** » الخ ۱۶/۱۶۸ .

إن قلت : إرادة الوجود الصّرف المجرّد عن المجالی و المظاهر لاتلائم جعل الفيض الأقدس و المقدّس من صقعه ، لأنّ مرتبة الوجود الصّرف و مرتبة الأحديّة البحتة والغناء المطلق عن العالمين مرتبة لحاظ الذّات مجردةً عن جميع المجالی والمظاهر والتّعيّنات، فكيف يمكن أخذ الفيض الّذی هو أتمّ المظاهر والمجالی من صقعه ؟

قلت : مرادهم من التّجرد عن المجالی و المظاهر تجرّده عن حدودها و نقايصها، و تجرّده عنها من حيث كونها متعيّنة بالتّعيّنات المباينة إيّاه ، لا من حيث كونها فانية فيه و ربطاً محضاً وفيئاً صرفاً ، فلامنافاة بين الأمرين .

قوله : « **ومن هذا يعلم** » الخ ۶/۱۶۹ .

أی بعين الدّليل ، الّذی ذكر علی لزوم كون فيضه ، تعالی[1] ، من صقعه ، يعلم أن لا وجود خارجاً عن حيطة وجوده . و ذلك ، بأن يقال الوجود المأخوذ ، بحيث يكون كلُّ وجود من صقعه ولايكون وجود خارجاً عن حيطة وجوده ، أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً .

فإن قلت : الأكمليّة إنّما تتصوّر لو أمكن أخذ وجود من صقعه ، ولم يؤخذ كذلك ، لكن لوكان[2] ذلك مستحيلاً عقلاً . ممتنعاً خارجاً ، فلا يلزم ما ذكرت أصلاً .

قلت : بعد ما سلّم أنّ كلّ وجود رشحٌ من رشحات جماله و جلاله ، و إليه ينتهی الأمر كلّه ، و أنّ بدو كلّ شیء منه و ختمه إليه ، يظهر إمكان ذلك بل وجوبه و لزومه ، فتدبّر ! و أنت تعلم أن ما أفاده فی المقام يدلّ دلالة واضحة علی أنّ حقيقته ،

۱- يس (۳۶) ، ۸۲ .

۲- أی : «لوكان اخذ وجود ...»

تقدّست أسمائه ، هوالوجود « اللّا بشرط » باللّا بشرط المقسمىّ الإطلاقىّ : لا « البشرط لا » المعبّر عنه بمرتبة الأحديّة . وذلك ، لأنّ الوجود المحيط بجميع الوجودات ، والجامع للمظاهر و المجالى والآيات ، هو هذا الوجود ، لا الوجود بشرط لا ، وهذا البرهان بعينه يدلّ عليه ، كما لا يخفى[1] .

فِي رَدِّ حُجَّةِ الْمَشَّائِينَ عَلى كَوْنِ عِلمِهِ، تَعَالىٰ، بِالارْتسامْ

قوله : « **علمه بالأشياء** » الخ ٨/١٦٩ .

قيل : إنّ الظّاهر أنّ مراده من الأشياء الأشياء المادّيّة، لاختصاص بعض المحذورات اللّازم من الشّقوق المذكورة بها . و يمكن[1] أن يجعل المراد : ماهو الأعم منها ومن المادّيّات على سبيل التّنويع .

قوله : « **وإلى السّادس** » الخ ١٢/١٦٩ .

أى كونِ الأشياء موجودة فى الأزل بالوجود المادّىّ . واللّازم منه كون الخلق ، مع وصف كونه خلقاً و حادثاً و مادّيّاً ، موجوداً بالوجود الدّائم الأزلىّ ، الغير الممتزج مع الحدوث العينىّ ، بناءً على نفى الحدوث الدّهرىّ ، وكونه منافياً للأزليّة .

قوله : « **و إلى الأوّل** » الخ ١٣/١٦٩ .

أى ، بأن لايكون لها شيئيّة الوجود ، ولا شيئيّة المهيّة .

قوله : « **و إلى الثّانىّ** » الخ ١٤/١٦٩ .

و هو أن يكون لها شيئيّة المهيّة ، دون شيئيّة الوجود .

قوله : « **بمثل** » الخ ١٦/١٦٩ .

أقول سيّما بناءً على ما هو التّحقيق فى صفات الواجب ، تعالىٰ ، من اتّحادها وجوداً ومصداقاً ، و إن تغايرت مفهوماً . و محض الجواب عن هذه الشّبهة هو : باختيار وجودها بالوجود الجمعىّ الأحدىّ ، والقرآنىّ العينىّ الإلهىّ ، و بعبارة أخرىٰ : اختيار تحقّقها مهيّةً ووجوداً ، لكن لا بوجوداتها الخلقيّة الفرقانيّة ، ولا بوجودات أرباب

---

١ - « و يمكن أن يجعل المراد منها مايعم الماديات و غيرها على سبيل التنويع »، خ ل

أنواعها و حقايقها العقليّة ، بل بوجودها بعين وجود الحقّ ، الّذى هو أصلها و تمامها ، و به تحقّقها وقوامها ، كما مرّ بيانه فى تحقيق العلم الإجمالىّ الكمالىّ الأحدىّ فى عين الكشف التّفصيلىّ .

قوله : « **والصّورة هنا لاتكفى** » الخ ١/١٧٠.

دفع دخل مقدّر ، و هو أن يقال : النّقض غير وارد ، لأنّ الأشياء موجودة فى الأزل بوجود صورها العلميّة على مذهب المشّائين ، فلا يرد النّقض عليهم أصلاً . فأجاب : بأنّ وجود الصّورة هنا لايكفى الخ .

قوله : « **والحلّ** » الخ ٢/١٧٠ .

أى ، الجواب الحلّىّ عن هذا الإشكال ، بحيث يندفع عن موارد النّقوض المذكورة ، هو بأن لا يعنى ولايُقصَد بمعانى هذه الصّفات الكماليّة الأحديّة معانيها الإضافيّة العرضيّة إذ لا شكّ أنّها بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ، وليست صفات كماليّة له ، تعالى ، حتّى يحتاج إثباتها له ، تعالى ، اختيار واحد من الشّقوق المذكورة . بل يقصد بمعانيها مبادى تلك الإضافات والمعانى العرضيّة ، و هو النّحو الأعلى من وجود كلّ شىء ، وهو الوجود الصّرف المحض الخالص الحقّ ، المنزّه عن الحدّ والقيد و النّقص و الشّين ، من حيث ظهوره بذاته ، ومن حيث قيّوميّته الكبرى و أحديّته المطلقة الجامعة لكلّ الكثرات ، المحيطة بجميع الواحدات و الحقايق ، بحيث لايشذّ عن حيطة إحاطته شىء ، ولاذرّة وفيىء . فإنّه إذا أريد بها هذا المعنى تحقّق المقدور ، والمعلوم ، والمراد ، و غيرها فى الأزل ، لا فى ضمن الشّقوق المذكورة ، بالنّحو الّذى قرّر ، بل بالنّحو الّذى أشير إليه . فإنّ النّحو الأعلى من وجود المعلومات والمقدورات والمرادات وغيرها بأجمعها و بِرُمّتها ، موجود فى حاقّ الأزل و أصل السّرمد وكبد الدّهر المطلق ، لكن لا بنحو التّفرق والتّعدّد ، بل بنحو الجمع والوحدة والبساطة ، بالشّرح الّذى ذكر فى تحقيق العلم الإجمالىّ البسيط ، من غير لزوم المحذورات المذكورة ،

فإن قلت : كما أنّ الوجودات القرآنيّة للأشياء معلومات و مقدورات و مرادات

للحقّ ، تعالیٰ ، فکذلک وجوداتها الفرقانیّة ، من حیث کونها کذلک معلومات و مقدورات و مرادات له ، تعالیٰ شأنه ، فإن اکتفیٰ فی تعلّق تلک الصّفات بها فی ضمن أحد الشّقوق المذکورة ، ثبت المطلوب ، و إن لم یکتفِ بذلک ، لزم خلوّ ذاته المقدّسة من الکمال .

قلت : یکفی وجود الأشیاء بهذا النّحو من الوجود الجمعیّ القرآنیّ ، لتعلّق تلک الصّفات الأزلیّة بوجوداتها الفرقانیّة ، ولایحتاج إلی وجوداتها بنحو الکثرة و التّفرّق و التّشتّت فی موطن الأزل و حضرة السّرمد . لأنّ هذه الإضافة النّوریّة و التّعلّق الأحدیّ مبدء لوجوداتها الفرقانیّة ، ولا تتوقّف علی تقرّراتها الأزلیّة بنحو الکثرة ، کما لا یخفیٰ .

فِي مَرَاتِبِ عِلْمِهِ، تَعَالَىٰ

قوله : « **إذ يكشف الأشياء** » الخ ١٠/١٧٠ .

لا تعدّد فى الكشف ، بل التّكثّر فى مجلى[1] الإنكشاف و موطن الظّهور ، و إلّا فنسبة وجود البارى الحقّ الجمعىّ الأحدىّ الوجودىّ إلى الدّرة والذّرة والأمر والخلق، نسبة واحدة ، استوىٰ مع كلّ شىء ، و هو بكلّ شىء[1] محيط .

و مثال ذلك أن تنظر فى مرائى متعدّدة متكثّرة انطبع صورتك،أوصورة غيرك فيها . فإنّك ترىٰ وجهك فيها ، دفعة واحدة ، مرّات كثيرة ، ولكن بشهود واحد ، و إن كان المشهود متعدّداً متكثّراً . و موطن الظّهور والشّهود أيضاً متعدّد متكثّر ، ولكن لابحيث يسرى إلى الظّاهر و المشهود والرؤية والشّهود .

قوله : « **فيه إشارة** » الخ ١٦/١٧٠ .

و ذاك البعض هو صدر متالهة الإسلام فى أكثر كتبه و مسفوراته . و إن ارتضىٰ كونه من مراتب العلم فى البعض[2] الآخر .

قوله : « **ما من بداية** » الخ ١٧/١٧٠ .

أقول : المراد من العلم العنائى هو العلم التّفصيلىّ بنظام الوجود على أحسن مايكون ، و أتقن ما يتصوّر و أجمل ما يفرض ، السّابق على وجوداتها الخارجيّة التّفصيليّة : و هو عند المشّائين ، الّذين جعلوا مناط علمه التّفصيلىّ ارتسام صورها فى ذاته

١ـ « ألا انه بكل شىء محيط » ، فصلت (٤١) ، ٥٤ .

٢ـ أى : « فى البعض الاخر من كتبه » .

المقدّسة الوجوبيّة ، عبارة عن تمثّل تلك الصّور فى ذاته ، تعالى[1]، بنحو أشرف و أعلى[1] وأكمل بمراتب غير متناهية . من تمثّلها فى النّظام الإمكانىّ الكيانى .

وعند المصنّف وأترابه ، المنكرين لارتسام الصّور ، الجاعلين مناط علمه التّفصيلىّ ، السّابق على الكلّ ، انطواء وجوداتها فى الوجود الجمعىّ الأحدىّ الإلهىّ بنحو الوحدة والبساطة ، و فناء ماهيّاتها فى هذا النّحو الأعلى[1] من الوجود الشّامخ الرّفيع ، المعبّر عنه بالعلم الإجمالىّ فى عين الكشف التّفصيلىّ كما مرّ شرحه و تفصيله ، فهو عبارة عن هذا الوجود القرآنىّ الكمالىّ ، الجامع لجميع الحقايق والوجودات ، بحيث « لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا »[1].

ولكن الإشراقيّين الحاصرين للعلم التّفصيلىّ بالعلم الإشراقىّ الحضورىّ ، الّذى فى مرتبة الإيجاد والظّهور بالفيض المقدّس والرّحمة الرّحمانيّة الامتنانية ، أنكروا العلم العنائىّ التّفصيلىّ السّابق على كلّ شىء . فلذلك قال ، قدّه : « وهى عند المشّائين » الخ .

قوله : « **وفى قولنا هذا** » الخ ٦/١٧١ .

أى فى قولنا : « فالكلّ » الخ إشارة ، حيث أنّا جعلنا نظام الكلّ مُنْشَاءً من النّظام الرّبانى بلاواسطة أصلاً ، و حيث أنّه لايتصوّر أجمل و أحسن من النّظام الرّبوبىّ . فلا يتصوّر نظام أشرف من هذا النّظام الّذى هو مُنْشَاءٌ منه[2] من دون واسطة ورابطة. وهو[3] صورة هذا النّظام[4] الكامل ، الأكمل ، و حكاية هذا البهاء الأعظم الأجمل . و إنّما سمّى هذا العلم عناية ، لأنّه مبدء لافاضة حقايق الأشياء ، عنايةً و رحمةً عليها ، من دون غرض و عوض .

قوله : « **وهذه قلم أعلى** » الخ ٨/١٧١ :

١ـ الكهف (١٨) ، ٤٩ .

٢ـ أى : « من النظام الربوبى » .

٣ـ أى : « نظام الكل » .

٤ـ أى : « من هذا النظام الربوبى » .

أى العقل الأوّل .

قوله : « **لكونها** » الخ ٨/١٧١ .

و نقل بعض العارفين عن نفسه الزّكيّة ، أنّها اتّصلت بهذه الأقلام ، بحيث سمعت صريفها[1] فى الألواح النّورية الإلهيّة . و بوجه آخر كلّها قلم أعلى[1] من جهة كونها نوراً واحداً ، كما ورد من أهل بيت العصمة (ع) : « أوّلُنا محمّد و آخرنا محمّد و أوسطُنا محمّد (ص) » .

قوله : « **وصور قامت به** » الخ ١٠/١٧١ .

أى : المُثُل النّوريّة القائمة بهذا القلم ، الّذى هو الممكن الأشرف . أو تلك الأقلام ، الّتى هى العقول الطّوليّة ، قضاءٌ تفصيلىّ حتمىّ إلهىّ ، كما أنّها قضاء إجمالىّ أحدىّ جمعىّ ، بمعنى البساطة والشّدّة والتّماميّة[2] .

قوله : « **كما يقول به المشّائون** » ١٢/١٧١ .

أى : يقولون بأنّ القضاء عبارة عن تلك الصّور المرتسمة فى ذات العقل .

قوله : « **لكونها** » الخ ١٦/١٧١ .

بيان لكونها قضاءً تفصيليّاً ، لا إجماليّاً بالمعنى المذكور .

قوله : « **حيث أنّه بسيط الحقيقة** » الخ ١٧/١٧١ .

هذه الصّور القضائيّة والعقول المرسلة المجرّدة الكلّيّة ، و إن كانت كلّها بسيط الحقيقة ، لكن لمّا كانت البساطة والوحدة فى القلم الأعلى[1] أظهر و أتمّ ـ لكونه ظلّاً للحقّ ، تعالى[1] ، من دون واسطة ، الّذى[3] هو أصل كلّ بسيط ومبدء كلّ بساطة وسذاجة وكانت بساطته[4] بالنسبة إلى جميع مادونه ، من القضاء التّفصيلىّ وغيره ، خصّ البساطة الحقيقية به .

١ـ أى : « صوتها » .

٢ـ « التامية » ، خ ل .

٣ـ أى : « الحق الذى » .

٤ـ أى : « بساطة القلم الاعلى » .

قوله : « **وتلك الصّور عندالمشّائين** » الخ ۶/۱۷۲ :

أی ليست عندهم قائمة بذاتها ، بل قائمة بالنّفس الخياليّة الفلكيّة ، بنحوالحلول والارتسام . و أمّا عندالاشراقيّين ، فهی قائمة بذاتها ومعلّقة من دون مادّة ، وهی عبارة عن موجودات عالم المثال والخيال المنفصل ، أی المنفصل عنّا و عن النّفوس الفلكيّة ، و هذا بخلاف الخيال المنفصل عندالمشّائين ، فإنّه منفصل عنّا ، لا عن خيال الفلك و نفسه فتدبّر !

فِي الْقُدْرَةِ

قوله : « **الشّيء مالم** » الخ ٣/١٧٣ .

قد عبّر عن موجبيّة الحقّ تعالى[1] ، بلازمه . فإنّ الشّيء إذا احتاج في الاتّصاف بالموجوديّة إلى الاتّصاف بالوجوب أوّلا ، فالعلّة الموجِدة له لا تتمكّن من إيجاده ، إلّا بأن تسدّ جميع أنحاء عدمه اوّلا ، حتّى تفيض عليه الوجود ثانياً ، فيصحّ[1] إذن أن يقال : الواجب الوجوب بالذّات ، لمّا كان مبدء كلّ وجود ، فهو موجِب (بالكسر) له أيضاً .

و يعبّر عن هذا الأصل عندهم بعبارات مختلفة :

منها ، أنّ الشّيء مالم يوجِب لم يوجِد (بالكسر فيهما) .

و منها ، ما لم يوجَب لم يوجَد (بالفتح فيهما) .

ومنها ماذكره في الكتاب .

قوله : « **إلى من نسب إلى** » الخ ٥/١٧٣ .

كما نقله صاحب الشّفا ، قدّه ، عن بعضهم ، وكما ظنّه الشّيخ الاحسائيّ في بعض تصانيفه .

١ـ « فصحيح » ، خ ل .

فی عُموم قُدرَته لِکُلِّ شَیئٍ خِلافاً لِلثَّنَویّةِ وَالْمُعْتَزِلة

قوله : « **خلافاً** » الخ ۸/۱۷۳ :

فإنّ الثّنویّة قائلون باستناد الشّرور إلی الأهرمن ، أو الظّلمة ، و قصرِ فاعلیّته تعالی[1] ، مطلقاً بالخیرات ، والمعتزلة قائلون باستناد أفعال العباد إلیهم بالاستقلال وتفویضها إلی مشیّتهم ، و أنّ یدیه ، تعالی[1] مغلولتان ، کما « قَالَتِ الیَهُودُ یَدُاللهِ مَغْلُولَة »[1] ، وکِلا القولَین حمق وسفاهة و جهالة وضلالة . و قول الامّة الوسط ، الّتی « اُخْرِجَتْ للنّاس »[2] : أنّه لاجبر ولا تفویض بل أمر بین الأمرین .

قوله : « **لأنّ غیره** » الخ ۱۱/۱۷۳ .

لأنّ الممکن الوجود بالذّات ممکن الوجود من جمیع الجهات والحیثیّات ، کما أنّ واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیّات .

قوله : « **سواء کانت** » الخ ۱۱/۱۷۳-۱۲ .

الأوّل فی المفارقات ، والثّانی فی المادّیات ، بمعنی أنّ الإمکان الاستعدادیّ لایوجد إلّا فیها[3] ، و إن استلزم تحقّقه لتحقّقه . فإنّ الأوّل عامّ للأوّل والثّانی ، والثّانی مختصّ بالثّانی .

قوله : « **ثبت** » الخ ۱۳/۱۷۳ .

جواب لقوله : « و إذا کان الکلّ » الخ :

۱- المائدة (۵) ، ٦٤ .

۲- « کنتم خیر أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف » : آل عمران (۳) ، ۱۱۰ .

۳- أی : « فی المادیات » .

قوله : « **أنّ علم الاوّل ، تعالىٰ** » الخ ١٣/١٧٣.

مراده أنّ وزان علمه ، تعالىٰ[1] بعينه وزان قدرته ، بل هو عين قدرته مصداقاً و وجوداً . فكما أنّه بكلّ شيء قدير . فهو أيضاً بكلّ شيء عليم . و من جملة الأشياء أفعال العباد . فهوقادرعليها ، بالقدرة الفعليّةالنّافذة الوجوبيّة ، لا بالقدرة الشّأنيّة الجوازيّة، كما فى الحيوان ، المعبّرعنها[1] بصحة الصّدور والّلاصدور . و عالم بها ، بعلمه النّافذالأنفذ، كما فى الأثر : « اللّهم ! إنّى أسئلك من عِلمِكَ بأنْفَذِه وَ كلُّ علْمكَ نافذ » .

فإن قلت : إنّا ، وإنْ سلّمنا أنّ قدرته الوجوبيّة غيرمشوبة بالنّقص والإمكان، إلّاأنّها معبّرة عنها عندهم : بـ« إن شاء فعَل ، وإن شاء ترَك » . ومن المقرّر فى مقارّه ، أنّ صدق الشّرطيّة لا يتوقّف على صدق الطّرفَين ، فلِمَ لايجوز أن يكون هو،تعالىٰ، ترَكَ بمشيّته إيجادَ أفعال العباد، وفوّض أمرإيجادها إليهم ، ليميّز الخبيث من الطّيّب ، والمطيع من العاصى ، و« ليَهلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ »[2] .

قلت : ترك الإجادة و الإفادة والاعطاء عدم و نقص و بطلان ، لا يليق بجنابه ، تعالىٰ[1] ، لأنّ منشائه إمّا نقصان الفاعليّة ، أوالقابليّة ، أو وجود البخل فى المبدء الفيّاض ، و بطلان الكلّ مفروغ عنه . وكما أنّ صدق الشّرطيّة ، لاينافى كذب الطّرفين ، لاينافى مُحاليّة أحد الطّرفين ، و هو[3] هنا عدم الإفاضة و الإعطاء ، مع تكميل لسان القابليّة والاستعداد . لأنه إن جاز عليه الإمساك عن الفيض ، مع تماميّة القابليّة فى مورد، فيجوز عليه ذلك فى إعطاء نظام الكلّ و فى إيجاد كلّ شيء ، و بطلانه ضروريّ ، كما لايخفىٰ[1] . مع أنّ تفويض الأمر إلى الممكن الوجود بالذّات مستحيل بالذّات ، و إلّا لدخل العدم

١- أى : « عن القدرة الشأنية » .

٢- الانفال (٨) ، ٤٢ .

٣- أى : « أحدالطرفين » .

فى إفادة الوجود، وبسط بساط الإفاضة والجود، مع أنّ كلّاً «يَعْمَلُ عَلَى شاكِلَتِهِ»[1].
وما قيل : من أنّ التفويض لمصلحة تمييز الخبيث من الطّيب ، قول زور و رأى مختلق ، حيث أنّ حصول تلك المصلحة ، كما يمكن بالفرض والتقدير بتصوير أمر محال ، يمكن بطريق حسن صحيح ، صدّقه العقل المضاعف والإدراك المنوّر ، و هو طريق الأمّة الوسط الّذى أشير إليه ، وهو أنّه : « لاجبر ولا تفويض بل أمر بين الامرين » ، فتدبّر !

قوله : « **فلزمت المبادى** » الخ ١/١٧٤ .

الّتى من جملتها الإرادة والاختيار .

قوله : « **الشّىء لم يوجد متى لم يوجد** » الخ ٣/١٧٤ .

و ذلك لبطلان الأوّليّة الذّاتيّة والغيريّة ، كما مرّ سابقاً ، وكون حيثيّة الإيجاد والوجود مساوقة مع حيثيّة الإيجاب والوجوب ، بل عينها ، كما مرّ وجهه سابقاً .

قوله : « **فلا إيجاد حقيقىّ لها** » الخ ٥/١٧٤ .

أى : كما أنّه لاوجود حقيقىّ لها ، كذلك لاإيجاد حقيقىّ لها . إذ :

كلّ ما فى الكَوْنِ وَهْمٌ أوْ خَيَال أوْ عُكُوسٌ فِى الْمَرَايَا أوْ ظِلال .

قوله : « **فإذن كما لاوجود** » الخ ٥/١٧٤ .

هذا إشارة إلى التّوحيد الذّاتى ، والفناء الوجودىّ ، وقوله : « كذلك » الخ ، إشارة إلى التّوحيد و الفناء الأفعالىّ . والجامع بين الأمرين قوله ، تقدّست أسمائه : « يَا أيُّهَا النَّاسُ أنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إلَى اللهِ »[2] .

قوله : « **كذلك** » الخ ٥/١٧٤ .

الحول إشارة إلى التّحوّلات الذّاتية ، والحركات الجوهريّة الطّوليّة ، أو الأكوان العرضيّة ، بناءً على مذهب المشّائين ، القائلين بالكون والفساد ، النّافين للحركة الجوهريّة. والقوّة إشارة إلى الصّفات ، الّتى هى مبادى الآثار ، والقوى[1] ، الّتى هى مبادى الأفعال ،

١- « قل كل يعمل على شاكلته » : الاسراء (١٧) ، ٨٤ .
٢- فاطر (٣٥) ، ١٥ .

أو مطلق الفعليّة والوجود . لأنّ كلّ وجود مبدء للآثار والأفعال :

فهذا الذّكر الشّريف إشارة إلى الأقسام الأربعة للتّوحيد : من الذّاتيّ ، والصّفاتيّ ، والأفعاليّ ، والآثاريّ ، الّتى أشار إليها بعض أبناء المعرفة بقوله بالفارسية :

من همان دم كه وضو ساختم ازچشمهٔ عشق

چارتكبير زدم يكسره بر هرچه كه هست

و لكن لمّا كان بحسب المفهوم الظّاهر ألصق بالتّوحيد الأفعاليّ ، جعله فى الكتاب تعبيراً عنه و إشارة إليه ، كما أنّ الأسماء الثّلثة الإلهيّة المذكورة فيه ، أى : الله ، والعلىّ ، والعظيم ، كلّ واحد منها مناسب مع أحد أقسام الفناء :

فإنّ إسم الله علَمٌ عندالحكماء للذّات ، المستجمعة لجميع الصّفات الكماليّة و النّعوت الجماليّة و الجلاليّة ، الّتى منها قهره للذّوات ، و إفنائه للتّعيّنات ، و ظهوره بالوحدة التّامّة والقهاريّة المطلقة المفنية لكافّة الذّوات . و عندالعارفين علَمٌ : للوجود الصّرف ، المجرّدعن المظاهر والمجالى ، وللظّاهر بالواحديّة الأسمائيّة ، و حضرةالتّعيّن الثّانى ، و مقام الجمع و جمع الجمع . و يعبّرون عن الأوّل بالإلهيّة الذّاتيّ ، وعن الثّانيّ بالإلهيّة الصّفاتيّ . و على جميع التّقادير ، فهو علَم لمذوّت الذّوات ، ومنشاء الهويّات ، و أصل الحقايق و الإنّيّات ، المحيط بجميعها إحاطة سرمديّة إطلاقيّة ، الظّاهر بالوحدة التّامّة الصّرفةالحقّة ، المقتضية لفناء الذّوات ، وإندكاك الهويّات والأسماء والصّفات تحت سطوع شمس هويّته الإطلاقيّة المغربيّة ، ووحدتها المحيطة القاهرة للكثرات والتّعيّنات ، والمفنية للأسماء والرّسوم . ففى ذكر هذا الاسم الشّريف ، و إن كان إشعار بجميع أقسام الفناء ، إلّا أنّه أنسب بالفناء الذّاتيّ .

و اسم العلىّ ، بالنّظر إلى حكايته عن العلوّ الذّاتى ، مناسب مع الفناء الذّاتيّ ، و بالنّظر إلى حكايته عن العلوّ الصّفاتيّ والأفعاليّ والآثاريّ ، مناسب مع هذه الثّلثة من أقسام الفناء . لكنّ الأنسب بقرينة ذكره مع اسم الله ، الّذى هو اسم الذّات ، تخصيصه

بالعلوّ الصّفاتىّ ، فيكون إشارة إلى الفناء الصّفاتىّ .

و اسم العظيم من جهة حكايته عن الجبروت والكبرياء و العظمة المطلقة ، المناسبة مع القهّاريّة الأفعاليّة والآثاريّة . أنسب بمقام الفناء الأفعالىّ والصّفاتىّ ، كما ذكره بعض العارفين ، فتدبّر !

و يمكن أن يكون الحول إشارة إلى القوس الصّعودىّ و الحركة الصّعوديّة ، و القوّة إلى القوس النّزولىّ و الحركة النّزوليّة ، و تقديم الأوّل على الثّانى إشارة إلى أنّ بَدْو هذه الدّائرة و تمامها واحد ، و أن لا أبعاد بين مركزها و محيطها حقيقة . فهذا الذّكر الشّريف قد جمع بين لسان نفى الجبر والتّفويض ، و بين إثبات الأمر بين الأمرين ، حيث أنّ الفقرة الأولى منه نافية للحول والقوّة ، و الثّانية مثبتة لهما بالله . ففيه إشعار إلى أنّ الأمر دائر بين النّفى والإثبات ، و أنّه فى عين النّفى إثبات ، و فى عين الإثبات نفى .

قوله : « **و اختيار باختيار** » الخ ٨/١٧٤ .

و لكن سيّد الحكماء البارعين ظنّ أنّ الاختيار اختيارىّ بنفس ذاته ، لا باختيار زائد ، حتّى يلزم التّسلسل ، نظراً إلى أنّ ما بالذّات لاختياريّة الأفعال ، هو نفس الاختيار ، فيجب أن يكون هو اختياريّاً بذاته ، و إلّا لمَا أمكن أن يكون ما بالذّات للاختيار . لكن بعض من لحقه من الحكماء قدح فى هذا القول : بأنّ معنى كون الشّىء الحادث اختياريّاً أن يكون مسبوقاً وجوداً بالقدرة والعلم والإرادة والاختيار . وهذا لا يمكن تحقّقه فى الاختيار الحادث ، إلّا أن يكون مسبوقاً فى الوجود باختيار آخر فى الوجود ، يكون هو فرداً آخر من الاختيار ، و يكون الإضافة إليه حيثيّة تعليليّة لوجود الاختيار ، لا لاتّصافه بالاختيار . وهذا كما أنّ الوجود ، مع أنّه ما بالذّات للموجوديّة ، يحتاج فى تحقّق افراده الإمكانيّة إلى سبق فرد آخر عليها بالوجود ، حتّى يجعلها بالجعل البسيط . وكون الاختيار متّصفاً بالذّات بكونه اختياراً ينفى الحيثيّة التّقييديّة ، لا التّعليليّة الّتى الكلام فيه ؛ وما ذكره ، قدّه ، لا ينفع فى هذا الباب . مع أنّ الاختيار من الصّفات ، لا من الأفعال الإنسانيّة ،

فکیف یمکن أن یکون من مراتب الأفعال، ویکون محدثاً عن النّفس الإنسانیّة بالاختیار؟ بل إن کان ولا بدّ من حدوثها کذلک[1]، فیجب أن یستند إلی اختیار غیر النّفس، مثل باقی صفاته الحادثة.

قوله: «**فإن ظنّ ظانّ**» الخ ۹/۱۷۴.

أی ظنّ أنّه مستقلّ فی إرادته و اختیاره مطلقاً کما یقول به المعتزلة.

قوله: «**أو غیر حادث**» الخ ۱۱/۱۷۴.

أی بأن یکون قدیماً أزلیّاً، أو یکون حادثاً بحدوث النّفس، لا بعد حدوثها بإحداثها.

قوله: «**فإن کان غیر حادث**» الخ ۱۱/۱۷۴.

أی: سواء کان أزلیّاً، أو مجعولاً بعین جعل النّفس فی بدو حدوثها. و اللّازم فی هذا الشّقّ علی التّقدیر الأوّل أمور:

أحدها: قدم الصّفة مع حدوث الموصوف.

و ثانیها: کون النّفس مجبولة علی فعلها، حیث أنّ اختیار الفعل ذاتیّ لها، حادث مع حدوثها، بل بعین حدوثها.

و ثالثها: ما ذکره بقوله: «لزمه» الخ. و لکنّ المحذور الثّانی یلازمه الثّالث وجوداً، فلذلک ذکرهما بعبارة واحدة. و لکنّ الظّاهر أنّ مقصوده[2] الشّقّ الأوّل، بقرینة قوله: «و إن کان حادثاً»، إلّا أن یقال، إنّ مراده: «و إن کان حادثاً بعد حدوث النّفس»، فتأمّل!

قوله: «**فیتسلسل**» الخ ۱۳/۱۷۴.

إن قلت: لِمَ لا یجوز أن یکون إیجاده للاختیار بالاختیار، ولا یتسلسل، بل

۱- أی: محدثاً عن النفس الانسانیة.

۲- «أنه مقصود الثانی»، خ ل.

ینتهی إلی اختیار لا یسبقه إختیار آخر ؟

قلت : لمّا کان المفروض أنّ إیجاد طبیعة الاختیار بالاختیار ، و الفرد علی وزان الطّبیعة ، والطّبیعة الواحدة لایختلف مقتضاها ولایتخلّف عندهم ، فهذا الاختیار الّذی فرض عدم سبقه باختیار آخر ، إن کان أزلیّاً ، فیخرج عن هذا الشّقّ ویدخل فی الشّقّ الأوّل ، و إن کان حادثاً ، والمفروض أنّ إیجاده للاختیار بالاختیار مطلقاً ، فیجب أن یکون إیجاده لهذا الاختیار أیضاً بالاختیار ، فننقل الکلام إلیه ، و هکذا فیتسلسل . مع أنّه ، لوفرض انتهائه إلی اختیار یکون وجوده فیه ، لاباختیار ، یکون داخلاً فی الشّقّ الأخیر ، و یکون حکمه ما ذکره بقوله : « فیکون مجبولاً » الخ .

قوله : « **وکیف** » الخ ۱۶/۱۷۴ .

و أیضاً قد تطابقت ألسنةُ الفلاسفة البارعین والحکماء الشّامخین : علی أنّ الغناء فی مقام الفعل عن شیء مستازم للغناء عنه فی مرتبة الذّات ، ولاعکس کلّیّاً کما فی النّفس النّاطقة عندالقائلین بکونها روحانیّة الحدوث والبقاء ، وکونها غنیّة عن المادّة فی ذاتها و محتاجة إلیها فی فعلها . والسّرّ فیه ، أنّ فعل الشّیء صورة ذاته و ظلّ حقیقته ، والغناء فیه عن الاستعانة بالغیر حکایة عن الاستغناء الذّاتیّ عنه و دلیل إنّیّ علیه ، بخلاف العکس ، لأنّ غناء الشّیء فی ذاته لیس تابعاً لغنائه فی فعله ، بخلاف الغناء عنه فی الفعل ، فإنّه تابع محض للغناء فی مرتبة الذّات . فلا یمکن الاستغناء فی مرتبة الفعل ، الّذی هو تابع محض و عکس صرف وظلّ صریح وشاکلة خالصة الذّات مع الفاقة والاحتیاج فی مرتبة الذّات. فالتّفویض فی مرتبة الأفعال و الاستقلال فیها ملازم للاستغناء فی مرتبة الذّات . فصحّ ما أفاده بهذا البیان الشّامخ الرّفیع السّمک من أن یناله أیدی الشّبه والشّکوک . و أمّا ما أفاده ، قدّه ، فیمکن أن یورد علیه : بأنّ حصول الملکات ، الّتی هی خمیرة ذواتنا و شاکلة حقیقتنا ، بالأفعال و الحرکات الّتی فرض ، مُحالاً ، استقلالُنا فیها و تفویض الأمر فیها إلینا لا یقتضی استقلال ذواتنا و حقایقنا . لأنّ ذلک الاستقلال و التّفویض إنّما یلزم ، لو کانت تلک الحرکات والافعال عللاً إیجادیّة ، مستقلّة لإفادة تلک الملکات

والهيئات . ولكن ، لو كانت علّة إعداديّة و يكون المفيض هو الحقّ ، تعالى شأنه ، أو وجهاً من وجوهه التّامّة الإلهيّة ، فلايلزم ذلك أصلاً .

فإن قلت: إذا كنّا مستقلّين فى الأفعال والحركات ، والمفروض أنّ تلك الملكات والهيئات الظّلمانيّة ، أو النّورانيّة آثار تلك الأفعال و الحركات ، و اثر الشّيء تابع له فى الوجود ، فيكون الاستقلال فيها مستلزماً للاستقلال فى آثارها .

قلت : مع أنّ ما ذكر بإطلاقه غيرمسلّم إنّما يلزم[1] ما أفيد من التّالى للشّرطيّة ، لو كانت تلك الملكات والهيئات آثاراً إيجاديّة لها ، لاآثاراً إعداديّة ، لأنّ الاستقلال فى إيجاد العلل الاعداديّة للشّيء غير ملازم للاستقلال فى المُعدّ له ، كما لا يخفى ، فتدبّر !

قوله : « **نفسانيّة كانت** » الخ ٤/١٧٥ .

والأوّل ، مثل الملكات والصّنايع النّظريّة العلميّة . والثّانى ، مثل الملكات الحاصلة فى الصّنايع العمليّة ، مثل الكتابة والخياطة والحياكة و نحوها .

قوله : « **وحقايق ذواتنا** » الخ ٥/١٧٥ .

أى ، فيلزم استقلال ذواتنا وحقايقنا . و فيه ما عرفت آنفاً .

قوله : « **سيّما بناء على اتّحاد** » الخ ٦/١٧٥ .

وجه الاستثناء أنّ كون الملكات العلميّة والعمليّة عين حقايق ذواتنا وهويّاتنا ـ لو لم نقل بالاتّحاد ـ مبنىّ على ثبوت الحركة الجوهريّة الذّاتيّة لحقايق عالم الخلق ، و أصول نظام نشأة الطّبيعة ، وليس بمسلّم عندالنّافين لها ولاتّحاد المادّة بالصّور. ولكن، لوقلنا باتّحاد العاقل بالمعقول ، ولو لم نقل بالحركة الجوهريّة ، أو التّركيب الاتّحادىّ بين المادّة و الصّورة مطلقاً ، يمكّننا إثبات هذا المطلب العالى والدرّ الثمين الغالى . لأنّ الملكات العلميّة تصير، بناءً عل هذا القول ،خميرة ذواتنا وحقايقنا قطعاً ، فثبت ماادّعاه، قدّه ، لو سلّم ما أفاده و مهّده من المقدّمات ، فتدبّر !

قوله : « **حيوان ناطق** » الخ ٧/١٧٥ .

١ـ « يستلزم » ، خ ل .

قد فسّر الموت فی الحاشیة بالموت الاضطراریّ ، ولکنّ الحقّ أنّه أعمّ منه ومن الاختیاریّ . لأنّ تخمیر الملکات والهیآت و تعجینها یحصل بکلّ واحد منهما ، و إن لم یتمّ ولم یکمل ، إلّا بالاضطراریّ . إلّا أنّه[1] بالنّسبة إلی الاختیاریّ یوم حصاد[2] ، ویوم الزّرع والغرس بالحقیقة إنّما هو الموت الاختیاریّ ، کما لایخفیٰ . وهو ، قدّه ، قدفسّره فی مسفوراته الأخریٰ بالأعمّ منهما . و مقصوده من هذا الکلام هو أنّه ، ممّا یدلّ علی ما ادّعیناه من تعجّن ذواتنا و تخمّر حقایقنا بالملکات : ماقیل فیحدّ الإنسان من أنّه حیوان ناطق مائت ، بأخذ المائت فی حدّه . لأنّه بالموت یحصل التّخمیر التّامّ والتّجرّد الکامل ، علی حسب مراتب النّفوس فی الکمال والتّرفّع عن إقلیم المادّة و شهرد یجور المزاج وعالم الطّبیعة .

قوله : « **ولم نذکر الحالات** » الخ ۷/۱۷۵ .

أی ، لم نذکر الحالات فی المتن ، مع أنّها أیضاً خمیرة النّفوس ، سیّما بناء علی الاتّحاد . لأنّها ، لکونها فی معرض الزّوال ، لم یعبأ بها .

قوله : « **ولهذا قال تعالیٰ** » الخ ۸/۱۷۵ .

أی : و لأنّ حصول الملکات الذّاتیّة والهیآت الجوهریّة الرّاسخة غایة تحوّلاتنا الملکوتیّة و نتیجة تبدّلاتنا الوجودیّة الطّولیّة ، أمرَ الله ، تعالیٰ ، نبیّه الختمیّ (ص) بالاستقامة فی المقامات الإلهیّة ، والدّرجات الأکملیّة ، و مراتب الفناء فی التّوحید ، والبقاء به ذاتاً و وجوداً ، أو التمکین التّامّ بعد التّلوین ، الّتی هی[3] عبارة عندهم عن الرّسوخ التّامّ فی المقامات و الدّرجات ، و الخلوص المطلق من التّلوین ، بالتّخلّق بأخلاق الله ذاتاً وحالاً و مرتبة و مقاماً ، والظّهور بمقام : « لَا یَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ » و إعطاء حقّ هذا المقام لا یخلو عن صعوبة ، فلذلک قال (ص) : « شیبتنی سورة هود » الخ .

۱ـ أی : « ان الاضطراری » .

۲ـ « کلوا من ثمره اذا أثمر و آتوا حقه یوم حصاده » : الانعام (۶) ، ۱۴۱ .

۳ـ « الذی هو » ، خ ل .

قوله : « **ثمّ هذه التّخميرات** » الخ ۹/۱۷۵ .

لمّا كان حصول هذه التّخميرات والتّعجينات فى ذواتنا بالتّدريج ، وكان اللّازم من عدم استقلالنا فيها استنادها إلى المنادى الأمريّة والصّور الإلهيّة ، مع تنزّهها عن مباشرة الأفعال الزّمانيّة و التّحريكات الأكوانيّة ، كان هنا مظنّة اعتراض و توهّم سؤال : و هو أنّه ، كيف يمكن استناد هذه التّخميرات إلى[1] عالم القدس ونشأة التّجرد ، مع تقدّسها و برائتها عن ملابسة ما بالقوّة؟ فدفع هذا الحسبان بقوله : « ثمّ هذه التّخميرات » الخ .

قوله : « **فقد فرغوا** » الخ ۱۰/۱۷۵ .

فراغهم عن التّخمير بالنّسبة إلى الوجود القضائىّ الجمعىّ ، والتّشأّن الكلىّ الإلهىّ ، وكونهم ، كلّ يوم بل كل آنٍ من الأيّام والآنات الرّبوبيّة والملكيّة والملكوتيّة ، فى شأن : باعتبار التّشأّن القدرىّ التّفصيلىّ ، و التّعرض للنّفحات الإلهيّة و النفثات[1] الأحديّة « وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلّيهَا »[2] ، فتدبّر !

قوله : « **لكن كما الوجود** » الخ ۱۴/۱۷۵ .

أى ، كما أنّ الوجود المستعار الإمكانىّ منتسب إلى مهيّاتنا . نسبةَ الشّىء إلى القابل ، و فى عين انتسابه إلينا كذلك[3] منتسب إليه ، تعالى[1] ، نسبةَ الشّىء إلى الفاعل الموجب ، كذلك فعلُنا ، فى عين كونه فعلنا و منسوباً إلينا ، فعلُ الله ، تعالى[1] شأنه ، ومنسوب إليه بلسان : « مَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى[1] »[4] ، و« إنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ »[5] . فليس الأمر تفويضاً محضاً ، بحيث يكون أفعالنا منسلخة عن

۱- « التنسيمات » ، خ ل .

۲- البقرة (۲) ، ۱۴۸ .

۳- أى : « نسبة الشىء الى القابل » .

۴- الانعال (۸) ، ۱۷ .

۵- الفتح (۴۸) ، ۱۰ .

النّسبة الثّانية ، ولا جبراً محضاً بحيث تكون منسلخة عن النّسبة الأولى[1] ، بل الأمر بين الأمرين ، لا بمعنى أنّه ممتزج منهما و مركّب عنهما ، بل بمعنى أنّه مرتبة براسها و واقعة فى حيالها ، و برزخ بين الأمرين وحاجز بين الطّرفين ، منزّه عن نقايصهما ، وما فى كلّ واحد منهما من الفساد والاختلال .

قوله : « **و أنّ فى مقام التّوحيد** » الخ ١٧/١٧٥ .

إشارة إلى قولهم التّوحيد إسقاط الإضافات .

قوله : « **وخلاصة الأمر** » الخ ٢/١٧٦ .

قد بيّنا حقّ هذا المطلب ، وفصّلناه فى رسالة على حدة ، من شاء ، فليرجع اليها !

فِي حَيٰوتِه

قوله : « **إنّ بيان** » الخ ١٠/١٧٦ .

أى ، بيان ثبوت هذه الصّفة لذاته المقدّسة الوجوبيّة ، و بيان مايراد من إطلاقها عليها : و قد ذكرنا سابقاً أنّ البرهان الصّدّيقىّ ، الّذى استدلّ فيه بذاته على ذاته وافٍ باثبات اتّصافه بأسمائه وصفاته ، بل نفس كونه صرف الوجود والنّور دالّ على ذلك ، من دون الاحتياج الى مؤونة برهان وتكلّف بيان.

قوله : « **بل قال الشّيخ** » الخ ١٣/١٧٦ .

ما ذكره شيخ أتباع المشرقيّين مبنىّ على ما ذهب إليه فى باب العلم التّفصيلىّ للواجب ، تعالىٰ شأنه ، بالأشياء . من نفى الصّور المرتسمة ، و جعله عبارة عن حضور وجوداتها العينيّة ، و هويّاتها الخارجيّة له ، تعالىٰ ، بحيث « لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا »[1] . وكذاما اختاره فى باب الإبصار ، من أنّه بالإضافة الإشراقيّة الحضوريّة للنّفس بالنّسبة إلى المبصرات الخارجة ، لا بانطباع صورها فى الجليديّة أو بخروج الشّعاع من البصر إليها . فإنّه على هذا المشرب يصير مرجع علمه الإشراقىّ الحضورىّ إلى بصره النّورىّ المحيط بكافّة المبصرات وعامّة الموجودات .

١ـ الكهف (١٨) ، ٤٩ .

فی تکلّمه تعالی[1]

قوله : « **وأنّ الوجودات** » الخ ١٥/١٧٦ .

إشارة إلی ما حقّقناه سابقاً ، من أنّ الألفاظ موضوعة للمعانی العامّة عندهم ، و أنّ الکلام لیس عبارة عن الألفاظ المرکّبة والکلمات المؤلّفة من الحروف المقطّعة فقط ، بل عبارة عن کلّ مایکون مُعرِّباً عن الغیب المکنون والسّرّ المصون ، سواء کان[1] من المعانی الغیبیّة الذهنیّة ، أو الحروف العالیة الإلهیّة ، أو النّقوش الوجودیّة و الصّور الکونیّة والآیات الآفاقیّة و الأنفسیّة ، الّتی کلّها مُعرِّبة عن المکنون الغیبیّ الإلهیّ ، و الأسرار المصونة الوجوبیّة ، کما قیل بالفارسیّة :

بنزد آنکه جانش در تجلّی است — همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض إعراب وجوهر چون حروفست — مراتب جمله آیات و وقوفست
زوی هر عالمی چون سورهٔ خاص — یکی چون فاتحة وان دیگر إخلاص

قوله : « **الّتی هی** » الخ ١٦/١٧٦ .

منازل القمر هی الشّرطین والبطنین الخ . و انّما جعل مراتب تقاطع النّفس الإنسانیّ فی المقاطع الوجودیّة بعدد منازل القمر ، لأنّه آخر الکواکب ، وفلکه آخرُ الأفلاك عند الأقدمین من الفلاسفة . فهو مَحَطُّ أنوار جمیع الکواکب ومَعکس إشراقاتها ومَجلی أشعّتها . کما أنّ الإنسان ، الّذی هو الکون الجامع عندهم ، آخر الحضرات الإلهیّة ومنتهی العوالم الطّولیّة الرّبوبیّة ، وهو مجمع جمیع حقایق العالم و محتد تصافق کمالاتها . وفیه انطوی العالم الأکبر ، و هو الکتاب المبین ، الّذی بأحرفه یظهر المضمر .

١- « سواء کان من الالفاظ والکلمات المعربه » ، خ ل .

و أيضاً ، هو من الكواكب التّى تظهر باللّيل و النّهار ، و تتجلّى فيها ، كما أنّ الإنسان يظهر من حيث جسده و ظهر قرآنه التّكوينىّ فى عالم الموادّ والظّلمات ، ومن حيث روحه و بطن قرآنه الجمعىّ الأحدىّ الإلهىّ فى عالم المجرّدات والأنوار البارقات . و لذلك جعل من معجزات نبيّنا الختمىّ المحمدىّ (ص) التّصرف فى هذا الكواكب بانشقاق وجوده و فتق هويّته .

و أيضاً ، كما أنّ القمر لا نور له فى حدّ ذاته و يكتسب النّور من الشّمس، ويحصل له جميع الرّباطات معها[1] ، وهو تابع صرف و فانٍ محض فيها ، فكذلك قمر النّفس الإنسانيّة، بالنّسبة إلى شمس عقل الكلّ ، بل بالنّسبة إلى شمس الهويّة المغربيّة الإلهيّة ، تعالى[1] شأنه العزيز القدّوس .

و بلسان هيئة الإفرنج ، لمّا كان هذا الكوكب من أقمار كرة الأرض ، الّتى هى مستقرّ خلافة الحضرة الإنسانيّة و النّشأة الآدميّة ، كما كانت النّفس الانسانيّة من أقمار شمس اللّاهوت وعالم القدس والجبروت ، جعلت منازل سير نفسها فى مقاطع الحروف والكلمات ، بعدد منازل هذا الكوكب الرّفيع السّاطع والنّجم اللّائح .

قوله : « **وهى العقل** » الخ ١/١٧٧ .

إنّما جعل العقول مع كثرة عددها ، سيّما على مذهب الإشراقيّين ، بمنزلة منزل واحد ، نظراً إلى[1] كمال وحدتها و اتّحادها الوجودىّ من جهة فرط النّورانيّة والخلوص عن موجبات الكثرة والبينونة . فهى مع كثرتها فى حكم موجود واحد و مرجعها إلى أصل فارد . كما قال العارف القيّومى ، والمولى الرّومى .

جان خوكان و سگان از هم جداست

متّحد جانهاى شيران خداست

و هذا هو السّرّ بعينه فى عدّ النفوس مع كثرتها منزلاً واحداً .

ويمكن أن يجعل عدد منازل سير شمس الوجود ، و مدار فلك تجلّياتها وظهوراتها

١- أى : « مع الشمس » .

فى قوسَى الصّعود والنّزول ، الجبروت الأعلىٰ والأسفل ، والأفلاك السّبعة ، والأركان الأربعة ، والمواليد الثّلثة ، و المقولات التّسع العرضيّة ، و الكون الجامع ، بجعل الفلك التّاسع والثّامن ، اللّذَين هما العرش والكرسىّ بلسان الشّرع ، داخلين فى الملكوت الأسفل ، كما هو مذهب بعض العرفاء ، لا من مراتب موجودات عالم النّاسوت . ولو قلنا فى باب المقولات بمقولة مَن حَصَرَ أجناس الأعراض فى أربعة ، يمكن أن يجعل عدد المنازل هكذا : الجبروت الأيمن الأعلىٰ ، والأيسر الأعلىٰ ؛ والجبروت الأيمن الأسفل ، والأيسر الأسفل ، والملكوت الأعلىٰ والأسفل ، والأفلاك التّسعة ، والمادّة الأولىٰ ، و الصّورة الجسميّة ، والأركان الأربعة ، والمواليد الثّلثة ، والمقولات الأربع العرضيّة ، و الكون الجامع .

و إنّما لم يعدّ المصنّف ، قدّه ، المادّة الأولىٰ ، والصّورة الجسميّة من عداد المنازل ، لمكان التّركيب الاتحادىّ بينهما ، و عدم وجود الثّانية بدون الصّور النّوعيّة .

قوله : « **ممّا هو المعروف** » الخ ٣/١٧٧ .

إشارة إلى أنّ هذا التّعرّف إنّما هو تعرّف مشهورىّ ، غير معتنىٰ به عند أرباب الذّوق و الوجدان و أصحاب الحكمة والعرفان ، و أنّ الكلام أعمّ عندهم ممّا هو المعروف عند الجمهور ، كما يظهر وجهه ممّا يشير إليه .

قوله : « **بجعلنا** » الخ ٤/١٧٧ .

إشارة إلىٰ أنّ دلالة الالفاظ ليست بالطّبع وبالإرادة ، بل إنّما هى بالمواضعة والجعل . اللّهم ، إلّا أن يكون مرادُ مَن جعَل دلالتها بالإرادة والطّبع إرجاع الوضع إلى الإرادة الوضعيّة ، والطّبع إلى الوضع الإلهىّ التّكوينىّ ، أو الإرادة التّكوينيّة ، كما سيشير إليه .

قوله : « **كما فى الكلمات الوجوديّة** » الخ ٥/١٧٧ .

إنّما أتىٰ ، قدّه ، بمثالَين ، لأنّ الأوّل : من قبيل دلالة الفرع على الأصل ، والمعلول على العلّة ، وللعكس على العاكس ، والثّانى : من قبيل دلالة الأصل على الفرع ، بناء على كون التّعقل بالاتّحاد . و ذلك ، لأنّ الحقايق العقليّة بالنّسبة إلى الأفراد الخارجيّة ،

بمنزلة الأصول إلى الفروع عند أرباب المعرفة والدّراية .

و أيضاً ، الأوّل من قبيل دلالة ما فى الخارج على ما فى الذّهن ، أى الأذهان العالية بناءً على العلم الحصولىّ ، أو جعل المراد من الذّهن مطلق الوجود القرآنىّ الجمعىّ العلمىّ ، والثّانى دلالة ما فى الذّهن على ما فى الخارج .

و أيضاً ، الأوّل بالطّبع ، محضاً ، والثّانىّ بمدخليّة الذّوق ، أو الجعل ، أى جعله فى مرتبة اللّحاظ ، بأنّه ينظر إلى الخارجيّات .

و أيضاً ، دلالة الأوّل دائميّة ، ودلالة الثّانى أكثريّة : إذ قد تتخلّف كما فى الجهل المركّب و تصوّر الكواذب .

و أيضاً ، الثّانى قد يكون بمدخليّة الوضع ، كما فى حديث النّفس وغيره ، كما قال بعض البارعين : « وكان المفكّر يناجى نفسه بألفاظ ذهنيّة متخيّلة » الخ .

قوله : « **كأحداث** » الخ ٨/١٧٧ .

مثل العقود والنّصب ونحوهما.

قوله : « **أى حال اللّفظ** » الخ ١١/١٧٧ .

بناءً على انحصار الوضع فى الفرض المذكور بغير اللّفظ .

قوله : « **جمالك** » الخ ١٧/١٧٧ .

يمكن أن يراد بالجمال الأسماء الجماليّة ، و بالجلال الأسماء الجلاليّة ، كما ذكره ، قدّه فى الحاشية . و يمكن أن يراد به ذاته المقدّسة ، و وجوده الجمعىّ الأحدىّ . لكن لا من حيث الذّات ، بل باعتبار سريان وجهه الّذى هو الفيض الأقدس و المقدّس ، و الحقيقة المحمديّة البيضاء ، والعلويّة العلياء ، والفاطميّة الزّهراء[1] ، فى الأعيان الثّابتة ، والحقايق العلميّة ، و مظاهرها الخارجيّة ، الّتى هى الأعيان الإمكانيّة والحقايق العينيّة : أو يكون المراد من السّريان سريان العاكس فى العكس والشّاخص فى الظّل ، ومن الجلال أحديّته الذّاتية و قهره الوجودىّ المفنى لكلّ رقيقة وحقيقة ولكلّ تعيّن و هذيّة ، كما قيل :

١ـ « الحمداء » ، خ ل .

غیرتش غیر در جهان نگذاشت زین سبب عین جمله أشیا شد

أو المقصود أنّ حقیقتک المقدّسة ، و وجودک الأحدیّ ، و إن تجلّت فی جمیع الحقایق العلمیّة والعینیّة ، والجمیع من ظهورات ذاتک و مرائی أسمائک و صفاتک ، إلّا أنّه ، لمّا کان ظهورک فیها بمقدار سعة قابلیّة الأقدار الإمکانیّة ، والأوعیة الأکوانیّة الجوازیّة ، لا کما یقتضیه إطلاق ذاتک و سعة وجودک ـ إذ لا یسعه الأقدار ولایتمکّن من ملاحظته الأنظار ، کما قیل :

ترا چنانکه توئی هر نظر کجا بیند بقدر بینش خود هر کسی کند ادراک

فلیس لوجهک الکریم ساتر ، إلّا کمال أحدیّتک[1] وسعة وجودک وقصور الحقایق عن مظهریّة کمال هویّتک .

قوله : « **وضع وضعاً** » ۲/۱۷۸ .

فی هذا إشارة إلی أنّ ما أفاده فی المقام لا ینافی ما هو مستأنس الأذهان العامّیّة و الأفهام الجمهوریّة . لأنّ من المسلّمات المشهورة عندهم : أنّ تسمیة الألفاظ الموضوعة ، الدّالة علی المعانی کلاماً ، إنّما هی من جهة دلالتها علی المعانی بالمواضعة . و إذا عمّمنا نحن الوضع ، بحیث یشمل الوضع الإلهیّ فی مجریٰ الإرادة التّکوینیّة ، فهم أیضاً ، لایضایقون عن إطلاق الکلام علیه ، بل یساعدوننا فی ذلک الإطلاق .

قوله : « **باعتبار وضع موجود عرضیّ** » الخ ۴/۱۷۸ .

إن قلت : الموضوع الّذی هو اللّفظ عندهم ، و إن کان من الموجودات العرضیّة الزّمانیّة ، و لکن الموضوع له هو الحقایق النّفس الأمریّة غالباً ، الواقعة فی طول ما فی العالم المادّیّ ، و دار الحرکة و التّجدّد ، فکیف جعل الموضوع له أیضاً من الموجودات العرضیّة ؟

۱- « جلالک » ، خ ل .

قلت : الموضوع له ، لمّا كانت المعانى الذّهنيّة ، المتمثّلة فى الاذهان الجزئيّة المتعلّقة بالموادّ الشّخصيّة المتجدّدة ، فتكون بهذا الاعتبار من الموجودات العرضيّة الزّمانيّة ، و إن كانت ، باعتبار أصلها الثّابت فى سماء العقل ، من الموجودات الطّوليّة الثّابتة ، فتدبّر ! وبعبارة أخرى : الموضوع له للألفاظ المعانى النّفس الأمريّة ، باعتبار وجوداتها الرّابطيّة العرفانيّة ، لا باعتبار وجوداتها النّفسيّة . و من هنا ذهب بعضهم إلى أنّ الألفاظ موضوعة للمعانى الذّهنية ، فتأمّل !

قوله : « **لأنّ ما بالذّات** » الخ ٦/١٧٨ .

إن قلت : هذا مبنىّ على مذهب المشّائين من عدم جواز التّشكيك فى المهيّة . و أمّا على ما اختاره و فاقاً لأرباب الذّوق و أصحاب الإشراق والأشواق ، فهى ممّا تقبّل التّشكيك جزماً ، وكذا بناءً على الحركة الجوهريّة يمكن أن يتخلّف ما بالذّات عنها بتحوّل وجودها و تكامل جوهر ذاتها ، كما أنّ ذاتىّ النّفس ـ بناءً على كونها جرمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء فى بدو وجودها ـ التّجسّم والتّبدّل ، و لكن فى ختم وجودها ، وكمال ذاتها ، تكوّنٌ بريئة عن ملابسة التّجسّم ، بل المهيّة والإمكان . فنفى الاختلاف الّذى هو مساوق مع نفى التّشكيك عن الذّاتىّ ، و نفى التّخلّف الّذى هو فى حكم نفى الحركة الجوهريّة الاستكماليّة ، والتّجوهر والتّحوّل الوجودىّ عنه ، غير مطابق لما ذهب إليه و اختاره . مع أنّه ، قدّه ، أرسله فى المقام إرسال المسلّمات .

قلت : أمّا عدم جواز الاختلاف ، فالمراد به هنا الاختلاف من حيث المهيّة . و هو ، قدّه ، لم يذهب إلى جواز التّشكيك فى المهيّة ، من حيث ذاتها ، بل باعتبار الوجود . فما أفاده فى المقام لا ينافى ما اختاره سابقاً . و أمّا التّخلّف ، فليس هو من مقتضيات الحركة الجوهريّة : أمّا أوّلاً ، فلأنّ الذّات لا يزول فيها ، بل يستكمل فى الوجود و يترقّىٰ فيه ، و هذا غير زوال الذّات . و أمّا ثانياً ، فالمراد أنّ ما بالذّات لايزول ما دامت الذّات باقية و غير زائلة . فلو فرضنا ، مُحالاً ، زوالَ الذّات فى الحركة

الاستکمالیّة ، فزوال ما بالذّات حینئذٍ لایخالف هذه القاعدة ، ولا ینا فیها ، فتدبّر !
و أیضا ، فرق بین قولهم الذّاتی لا یختلف ولا یتخلّف ، و بین ما أفاده هنا . إذ یمکن أن یراد بما ذکر فی المقام أنّ ما بالذّات لایختلف ولا یتخلّف بالذّات ، و إن جاز اختلافه وتخلّفه باختلاف الذّات ، أو تحوّلها ، فافهم !

فِي تَقْسِيمِ الْكَلَامِ

قوله : « **فمنه ما قد كان عين الذّات** » الخ ٧/١٧٨ .

أقول : هذا مبنيّ على ما اختاره فى باب العلم التّفصيليّ ، السّابق على الإيجاد ، من حصره فى العلم الجمعيّ الأحديّ الذّاتيّ المعبّر عنه برؤية المفصّل مجملاً .

و أمّا على مذاق العرفاء الشّامخين ـ القائلين بتعدّد هذا العلم ، و انقسامه إلى العلم المذكور وماهوفى مرتبةالواحديّة الاسمائيّة ، المُعَبَّرعنه برؤية المفصّل مفصّلاً بالتّفصيل العلميّ ـ فالكلام الذّاتيّ عبارة عن إعرابه عن غيب مكنون الذّات ، و سِرّ مصونها بالظّهور العلميّ ، النّوريّ فى مرتبتَى الإجمال و التّفصيل ، و الأحديّة والواحديّة ، بالإعراب الذّاتيّ الأحديّ الجمعيّ الكمالىّ ، الّذى هوأصل أصول الإعرابات ومبدء المبادى لكلّ التّكلّمات والظّهورات .

وكذا على مذاق المشّائين ـ الجاعلين العلم التّفصيليّ ، السّابق على الإيجاد ، ارتسام صورالأشياء فى ذاته ، المقدّسة الإلهيّة ـ يكون الكلام الذّاتيّ عبارة عن هذاالظّهورالعلميّ الارتسامىّ ، ولكن يكون زائداً على الذّات عندهم ، على ما فهمه المتأخّرون . و يكون الكلام الذّاتيّ ، الّذى هو عين الذّات ، هوالعلم الإجمالىّ الّذى هو عين الذّات ، أو ما أفاده ، قدّه : بكون الذّات ، بحيث ينشاء الآيات . فإن مراده من هذا ما أفاده سابقاً فى ردّ حجّة المشّائين ، بقوله، « والحلّ إن لم يعن معناها العرض » الخ . أى مبادى صفاته الكماليّة ، و هوكونه ، تعالى فى مرتبة ذاته المقدّسة ، عليماً ، إذلامعلوم ، و قدّيراً ، اذلا مقدور ، متكلّما ، إذلا متكلّم معه ، كما مرّ شرحه سابقاً ؛ فتذكّر !

قوله : « **وهوالوجود** » الخ ٨/١٧٨.

قد مرّ عدم الحصر فيه ، و أنّ منها : مرتبة الأحديّة والواحديّة ، وكون الذّات بحيث يظهر بأسمائه وصفاته ، و مظاهرها ، الّتى هى الأعيان الثّابتة و الصّور العلميّة .

قوله : «**كلمات تمّة**» الخ ۹/۱۷۸ .

قد مرّ معنى التّمام ، والتّامّ ، والنّاقص والمستكفى ، فتذكّر !

قوله : «**أوتيت جوامع الكلم**» الخ ۱۳/۱۷۸ .

يمكن أن يراد بها جوامع كلم الأسماء والصّفات الإلهيّة ، من جهة اختصاصه ، ص ، بالمظهريّة التّامّة الكاملة .

و يمكن أن يراد بها جوامع كلم الأنبياء والرّسل ، من جهة كونه ، ص ، مركز دائرة الرّسالة ، و قطب رُحى النّبوّة .

و ارادة جوامع الكلم الوجوديّة ، والحضرات الخمس الإلهيّة ، أيضاً ممكن ، من جهة أنّه ، ص ، الكون الجامع ، الّذى هو الحضرة السّادسة أو الخامسة ، الجامعة لجميع الحضرات ، وكافّة المراتب والدّرجات ؛ «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلّيها[1]» .

قوله : «**كما قال تعالى[1]**» الخ ۱۴/۱۷۸ .

المراد بالبحر : إمّا أن يكون بحر المادّة و الهيولى[1] ، فعليه نفادها قبل نفاد الكلمات الإلهيّة ، وعدم اتّساعها لها ، واضح ظاهر ، من جهة عدم انحصار فيض وجوده ، تعالى[1] ، و سَيْب جوده بالموجودات المادّيّة .

و إمّا أن يكون المراد بها بحر الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانىّ ، وعدم اتّساعه حينئذ من جهة عدم انحصار كلماته ، تعالى[1] ، بالموجودات الخارجيّة ، و وجود ظهورات أخرى[1] ، غير متناهية له ، تعالى[1] ، فى موطن العلم الرّبوبىّ ، الّتى لا يمكن أن تظهر فى الخارج ، ولا تظهر أبداً . فلو فرض ، مُحالاً ، تكرّر ذاك التّجلّى الإلهىّ فى الخارج ، فمع ذلك تلك التّجلّيات الالهيّة باقية فى خفاء[2] العلم ، و ستر الغيب .

۱- البقرة (۲) ، ۱۴۸ .

۲- «خباء» ، خ ل .

و قيل المراد به[1] العلم الأسمائيّ والصّفاتيّ من جهة عدم اتّساعه للكلمات الإلهيّة ، الّتى هى الأسماء المستأثرة ، الّتى سلطانها فى مرتبة الأحديّة الذّاتيّة .

فعلى الأوّل ، فالإتيان بالجملة الشّرطيّة ، من جهة أنّ بحر المادّة مبدء قابلىّ للصّور الوجوديّة ، لامبدء فاعلىّ لها . وعلى الثّانى ، من جهة أنّ الفيض المقدّس ليس مداداً لكلّ الكلمات الإلهيّة ، حتّى الكلمات الظّاهرة بالفيض الأقدس ؛ فتدبّر .

قوله : « **و إنّما كلامه سبحانه** » الخ ٤/١٧٩ .

أى ، كلامه الوجودىّ فى مرتبة ظهوره بالفيض الأقدس ، لا مطلق كلامه ، حتّى الكلام الذّاتىّ الأحدىّ الغيبىّ الإلهىّ .

قوله : « **حمد الأشيا** » الخ ٥/١٧٩ .

قد ذكرنا فى أوّل الكتاب : أنّ الحمد الحقيقىّ هو إظهار كمال المحمود و نعوت جماله وجلاله ، سواء كان المحمود نفس الحامد أو غيره ، و أنّه ينقسم إلى ذاتىّ و صفاتىّ و أفعالىّ و آثارىّ .

و بيّنا : أنّ الحمد الذّاتىّ فى الحقّ ، تعالى[1] ، ظهور ذاته بذاته و دلالته بذاته على ذاته ، من جهة كونه بسيط الحقيقة ، و واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات ، و واجداً للنّحو الأعلى[1] من كلّ وجود وكمال وجود ، وكون ذاته بذاته مُظهراً فى غيب ذاته ، ظاهراً و مُظهراً بذاته للنّحو الأرفع الأتمّ الأعلى[1] من كلّ كمال وفضيلة .

و أنّ حمده هذا ، هو حمد الحمد ، و حقّ الحمد ، و أتمّ أنحائه ، و أكمل أقسامه .

وأنّ حمده الصّفاتىّ هو ظهوره بصور أسمائه وصفاته ، فى مرتبتى الأحديّة والواحديّة الأسمائيّة ، و تجلّيه ، بالتّجلّى العلمىّ الجمعىّ التّفصيلىّ ، بحقايق الأسماء والصّفات ، و مظاهرها الّتى هى حقايق الأشياء و أعيانها .

و أنّ حمده الفعلىّ لذاته ، ظهوره تعالى[1] ، بالنّفس الرّحمانىّ و الفيض المقدّس فى مرايا الآفاق والأنفس وعوالم الغيب و الشّهادة .

١ـ أى : « بالبحر » .

و أنّ حمده الآثاريّ ظهوره من مشكوٰة الرّحمة الرّحيميّة بصور الكمالات الخاصّة للأشياء ، على حسب قابليّاتها المخصوصة بالتّفصيل الّذى مرّ شرحه .

و ذكرنا : أنّ الحمد الفعلىّ والآثاريّ للحقّ ، تعالىٰ ، لذاته المقدّسة الوجوبيّة، بعينه حمداً لأشياء له ، تعالىٰ ، فى مرتبتَى الجمع و التّفصيل ، و أن لا فرق بينهما إلّا بالاعتبار والإضافة . فإنّه ،كما أنّ وجودات الأشياء و صفاتها وكمالاتها وآثارها من الحقّ، تعالىٰ شأنه ـ بل عين الرّبط به ، تقدّست أسمائه ، من قبيل ربط الشّىء بأصله وتمامه ،وما به تحقّقه وقوامه ، و بعلّته الموجبة المذّوِتة له ، و فى عين كونها مرتبطة به ، تعالىٰ ، مضافة إليه ، تعالىٰ ، منتسبة إلىٰ ذاتها[1] ، ومضافة إليها ، من قبيل نسبة الشّىء إلى المحلّ القابل له ـ فكذلك حامديّة الحقّ ، تعالىٰ ، أى ، بالحمد الفعلىّ والآثاريّ لذاته المقدّسة ، هى من الجهة الأولىٰ ، أى من حيث أضافتها إلى الحقّ ، تعالىٰ ، عين حامديّة الأشياء له ، تعالىٰ ، من الجهة الثّانية ، أى من حيث إضافتها إلى أنفسها[2] ، والفرق إنّما هو بالاعتبار والإضافة.

إلّا أنّ هذا الحمد ، بالنّسبة إلى الحقّ ، تعالىٰ ، أفعالىّ وآثاريّ بوجه ، وإن كان من وجه آخر ذاتيّاً أوصفاتيّاً أيضاً ، وبالنّسبة إلى الأشياء جامع للحمد الذّاتىّ والصّفاتىّ والأفعالىّ والآثاريّ . فإنّها بذواتها و صفاتها و أفعالها و آثارها مُظهرة لذاته و أوصافه و أفعاله وآثاره ، بالإظهار الحقيقىّ الذّاتىّ ، الّذى هوحقّ الحمد وحقيقته ، من جهة كونها بذواتها وصفاتها وأفعالها وآثارها كلماته التّكوينيّة الوجوديّة ، المعرّبة عن غيب مكنون ذاته ، و سرّ مصون أسمائه وصفاته ، و إذا حقّقتَ ماذكرناه لكَ فيما مَضىٰ من الكلام، الّذى كان خلاصته ما ذكر فى المقام ، ظهر لكَ محصّل كلامه ، وحقّ مقصوده ومرامه .

قوله : « **والحمد المتعارف** » الخ ٨/١٧٩ .

إشارة إلىٰ أنّ ما ذكره طبق أرباب الذّوق ، ليس اصطلاحاً خاصّاً ، مخالفاً لما اصطلح عليه فى عرف غيرهم ، بل هو موافق لما تعارف عندهم ، من جهة أنّ الحمد

١ـ أى : « منتسبة الى نفس ذات الاشياء » .

٢ـ أى : « الى أنفس الاشياء » .

الحقيقىّ عندهم أيضاً عبارة عن إظهار كمال المحمود ، و شرح فضائله و فواضله .

قوله : « **محمولان** » الخ ١٠/١٧٩ .

و هو ما ذكرنا شرحه : و هو كون الموجودات بذواتها وصفاتها وأفعالها وآثارها، و بالجملة من جميع الجهات والحيثيّات ، ربطىّ التّعلّق وظلّىّ التّجوهر به ، تعالى[1] ، و مُظهرة لذاته و نعوته وكمالاته ، لا من حيث مجرّد دلالتها ، من حيث بعض صفاتها من قبيل الإمكان والحدوث ، على أنّ لها مؤثّراً ، كما لهج به بعض الغاغة من المسمّين بالمتكلّمين. و أيضاً انّ هذا الحمد ، الّذى اثبتناه حمد حقيقىّ ، حاصل عن خبرة ومعرفة ، وعلم تفصيلىّ حاصل لكلّ شىء ، من جهة سريان الوجود بكمالاته ، الّتى من جملتها العلم و المعرفة و الشّهود ، فى الأشياء ، وكون الجميع عارفة بباريها ومُبديها و أصلها و مقوّمها ومذوّتها ، بالعرفان البسيط عند بعضهم ، و بالمركّب عند آخرين ؛ كما قال العارف القيّومىّ :

جملهٔ ذرّات عالم در جهان — باتو مى گويند روزان وشبان

ما سميعيم وبصيريم و خوشيم — با شما نامحرمان ما ناخوشيم

و قال آخر :

خود نه زبان دردهان عارف مدهوش — حمد و ثنا مى كندكه موى بر أعضا

بل تسبيحها و تحميدها للحقّ تعالى[1] ، بألسنة مختلفة ولغات شتّى[1] كلّها لسان العلم والمعرفة .

منها ، من جهة ألسنتها اللّاهوتيّة ، وهى لسان الأعيان الثّابتة والصّور العلميّة .

ومنها من جهة ألسنتها الجبروتيّة ، الّتى مستقرّة عند عرش الذّات عند مليك مقتدر ، أى ألسنة أرباب أنواعها و أصحاب طلسماتها . ومنها ، من جهة ألسنتها الملكوتيّة ، الّتى اشير إليها فى الكتاب المجيد الإلهىّ بقوله ، تعالى[1] شأنه : « بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ »[1] ، وهى أمثلتها ، المعلّقة فى عالم الملكوت ، و حضرت المثال المنفصل المطلق ، الّتى هى دار الحيوان ، والعلم ، والمعرفة ، والإرادة .

١- يس (٣٦) ، ٨٣ .

و منها ، لسانها الجامع لجميع الألسنة واللّغات ، وهو لسان الإنسان الكامل الجمعيّ المحمّديّ ، ص .

و منها ، ألسنة وجوداتها الفرقانيّة ، الّتي هي أيضاً لسان العلم و المعرفة الذّاتيّة ، بمقتضى[1] سريان كمالات الوجود بسريانه ، كما قال عزّ من قائل : « وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لاتَفْقَهونَ تَسبيحَهُم »[1] ، على قرائة « تَفْقَهُونَ » ، كما أشرنا إليه ، فافهم !

۱ـ الاسراء (۱۷) ، ٤٤ .

فِى الإرادة

قوله : « **شوق مؤكّد عقيب داع** » الخ ١٢/١٧٩ .

أى عقيب داع يكون باعثاً على الفعل . فلا يرد أنّه قد يوجد الشّوق المؤكّد مع فقد الإرادة ـ كما فى النّفس الزّكيّة الشّائقة ، من جهة قوّتها الشّهويّة ـ إلى ارتكاب الزّنا، مثلا . و ذلك ، لأنّ ذلك الشّوق غير حاصل عقيب الدّاعى الباعث على إيجادالفعل، كمالايخفى .

قوله: « **يحصل عقيب داع** » الخ ١٤/١٧٩ .

إشارة إلى أنّه لَيس نفس الدّاعى ،كما زعمه بعضهم ، لأنّه قد يوجد ، ولا توجد الإرادة لوجود المانع مثلاً .

قوله : « **موجباً لتحريك الأعضا** » الخ ١٥/١٧٩ .

إشارة إلى اتّحاد الإرادة مع الاختيار ، لأنّه أمر يغايرها و يحدث عقيبها ؛ فتدبّر !

قوله : « **أجَلّ مُدرِك** » الخ ٢/١٨٠ .

لمّا كان كمال الإدراك و تماميّته ، إمّا بسبب كمال المُدرِك (بالكسر) ، أو من جهة كمال المُدرَك (بالفتح) ، أو من جهة أتمّيّة نفس الإدراك ، أراد أن يشير إلى[1] حصول الأمور الثّلثة ، الموجبة لكمال الإدراك فى المقام :

أمّا كمال المُدرِك ، وكونه فوق الكمال والتّمام ، فظاهر . لأنّه الوجود الشّديد الصّرف ، الّذى لايتصوّر ما هو أتمّ و أكمل منه ،وهو فوق مالايتناهى[1]، بمالايتناهى[1] ،

شدّةً و عدّة و مدّة ، و من جهة أنّه مُدرِك بنفس ذاته لذاته ، و مُدرِكيّته أصل المُدرِكيّات و تمامها ، و هو جامع لها بنحوالوحدة والبساطة والأحديّة والسّذاجة .

و أمّا كونه أتمّ إدراك ، فلكونه إدراكاً حضوريّاً ، بالحضور التّامّ الأحدىّ الجمعىّ الإلهىّ ، تفصيليّاً فى عين كونه أحديّاً قرآنيّاً .

و أمّا كونه أتمّ مدرَك (بالفتح) ، فلأنّ مُدْرَكه ذاته المقدّسة الوجوبيّة ، الّتى هى أتمّ الأشياء و أكملها ، وهى غير متناهِ البهاء والجمال ، و فوق مالايتناهى[1] ، فى الكمال والرّفعة والجلال ، فثبت تماميّته فى الأمور الثّلثة .

قوله : « **وعاشق** » الخ ٦/١٨٠ .

لأنّ العشق هى المَحَبّةُ المفرطة . و لمّا كانت صفاته ، تقدّست أسمائه ، فوق مالايتناهى[1] ، بمالايتناهى[1] ، و من جملتها حبّه لذاته ، فهو أيضاً فوق مالايتناهى[1] ، وفى أعلى درجة الكمال والإفراط والشّدّة .

وأيضاً لمّا كان مرجع عشقه إلى حبّه لذاته ، الّذى هوعين كونه نوراً بذاته ولذاته ، و عالماً بذاته من جهة أنّ كمالاتها ترجع إلى أصل واحد و سنخ فارد ـ وقد مرّ أنّ تماميّة الإدراك تدور على تماميّة الأمور الثّلثة ـ فثبت أنّه أجلّ عاشق لذاته بالذّات ، و لِما يتبع ذاته . بالتّبع والعرض .

قوله : « **فكان رضاؤه** » الخ ١١/١٨٠ .

لمّا كان فعله ربطاً محضاً لذاته ، و فانياً صرفاً ، و ممحوّاً و مطموسا و ممحوقاً فيها ، فرضاؤه بفعله مطوىّ فى رضائه بذاته ، لايمكن أن ينفكّ عنه أصلاً . كما قال تقدّست أسمائه : « يُحِبُّهُم وَيُحِبُّونَهُ »[1] لكنّه ، كما أنّ أصل فعله تابع صرفٌ لذاته ، كذلك رضاؤه به تبعٌ محض لرضائه بها ؛ فتدبّر ! تعرف !

قوله : « **عرف الكمال الّذى** » الخ ٢/١٨١ .

١ـ المائدة (٥) ، ٥٤ .

إنّما عبّر بذلك ، من جهة أنّ مقصوده، قدّه ، إثبات أنّ الغاية الذّاتيّة لنظام الكلّ هى ذات الواجب ، تعالى ، والغاية يجب أن تكون كمالاً و تماماً للشّىء . فالمعنى : أنّه ، لوعرف حقيقة واجب الوجود ، الّذى هو أصل كلّ كمال و مبدئه وتمامه .

قوله : « **على مثاله** » الخ ٣/١٨١ .

لمّا كان الواجب ، تعالى ، كما مرّ : صرف الوجود ، الّذى هو صرف كلّ كمال الوجود ، فذاته الأقدس الأرفع الأعلى ، هو مثال كلّ شىء ، بنحو أتمّ و أكمل ، وهو فى غاية النّظام والكمال والرّفعة . فاذا أراد أن ينظم الإنسان العالَمَ على كمال النظام ، يجب عليه أن ينظمه على مثال ذات الواجب ، تعالى .

قوله : « **على غاية النّظام** » الخ ٣/١٨١-٤ .

لأنّه ظلّ نظام ذات الواجب ، الّذى هو غاية كلّ نظام وواجد لأتمّ انتظام .

قوله : « **فإن كان الواجب** » الخ ٤/١٨١ .

تفريع على ماأفاده بقوله : « ولو أنّ إنساناً » الخ . يعنى اذا كان غيرالواجب فاعلاً لنظام الوجود ، وهوينظم الأمور على غاية انتظام ، يجب أن يكون غاية فعله هوالواجب، تعالى . فإذا كان الواجب ، تعالى ، هوالفاعل لهذا النّظام ، العجيب الأنيق الغريب ، يجب أن يكون هوالغاية أيضاً.

قوله : « **فى كلّ موضع** » الخ ١٠/١٨١ .

أى : سواء كان فى المعاليل البسيطة ، الّتى هى فوق نظام الكون و الطّبيعة ، أوفى المعاليل المركّبة الّتى تحته .

والبيان فى القسم الأوّل ظاهر : حيث أنّها لاحالة منتظرة لها وجوداً ، حتّى تكون لها غايات متأخّرة عن وجودها ، و جاعل وجودها ، ولا أيضاً عللها لها غايات زائدة على ذواتها ، حتّى تفرض لهاغايات متباينة مع عللها ، فلذلك ، عللها الفاعليّة عين عللها الغائيّة .

و أمّا فی القسم الثّانی ، فبناءً علی اتّحاد العاقل بالمعقول ، فالاتّحاد فیها أیضاً ظاهر واضح .

و أمّا بناءً علی مذاق القوم ، فالبیان فیه ما أشار إلیه بقوله : « إذ علّة غائیة » الخ .

فِي أفْعالِه، تَعَالىٰ :

فِي أنحاءِ تَقْسيماتٍ لِفِعْلِ اللهِ، تَعَالىٰ

قوله : « **إمّا أن لايكون مسبوقاً** » الخ ١٦/١٨١.

هذا هوالمُبدَع بالمعنى الأخصّ ، والمبدَع بالمعنى الأعمّ مالايكون مسبوقاً بالمدّة، سواءكان مسبوقاً بالمادّة ، أم لم يكن . فهو بهذا المعنى يشمل المُبْدَع بالمعنى الأوّل ، و المخترع بالمعنى الّذى ذكر فى الكتاب .

و إنّما لم يذكر المُنْشَاء ، وهوالّذى لايكون مسبوقاً بالمادّة والمدّة، مع عدم تجرّده عن المقدار، لما أشار إليه فى الحاشية، مع أنّ إرجاعه إلى المبدَع أيضاً ممكن، بأن يقال المبدَع مالايكون مسبوقاً بالمادّة والمدّة ، سواءكان مسبوقاً بالمقدار ، أم لا .

قوله : « **فربّما صاروا** » الخ ٨/١٨٢ .

بل ربّما صار مَظهر فوق التّمام ،كما فى الإنسان الكامل المحمّدى، ص ، وعترته القدّيسين ،ع .

قوله: « **و يمكن أن يكون** » الخ ١٦/١٨٢ .

بل هذا متعيّن فى المقام ، وإلّا لدخل العقول « فى الشّىء من شىء » . لأنّها أشياء صادرة من شىء ، هو بحقيقته الشّيئيّة . فلايوجد مصداق للقسم الأخير، إلّا أن يخصّص القسم الثّانى بالممكنات ، نظراً إلى أنّها بالنّسبة إلى الواجب، تعالىٰ، أفياء محضة. فتكون فيئاً من شىء ، لاشيئاً من شىء . فيصدق فى حقّ العقول أنّها لا من شىء، بالمعنى المذكور: أى ، لاتكون شيئاً من شىء ، بل هى أفياء محضة للشّىء ، لا هى أشياء منه؛ فتدبّر!

قوله : « **وجبروت** » الخ ۳/۱۸۳ .

هی[1] منقسم إلی[1]: الأعلی[1]، وهی العقول الطّولیّة، والأسفل، وهی العقول العرضیّة. وکذالملکوت ینقسم إلی : الأعلی ، وهی النّفوس الکلّیّة ، والأسفل ، و هو عالم المثال ، المنفصل عندالإشراقیّین ، والصّور الخیالیّة الفلکیّة عندالمشّائین .

قوله : « **الکلّ عبارة** » الخ ۱۳/۱۸۳ .

إشارة إلی أنّ جمیع الموجودات کلمات لله ، تعالی[1] ، و کلامه الفعلیّ ، الّذی هو مُعرِّب عن غیب مکنون هویّته، و سرّ مصون ذاته وحقیقته ، کما أشار إلیه بعض العارفین بقوله :

بنزد آنکه جانش در تجلّی است همه عالم کتاب حقّ تعالی[1] است

قوله : « **یا من هوللقلوب** » الخ ۱۳/۱۸۳ .

إشارة إلی[1] ثبوت القلب لکلّ موجود من جهة . شبّه المعنی[1] بالمغناطیس و العبارة بالحدید ، فجعله ، تعالی[1]، معنی المعانی وحقیقة الحقایق ، الجاذب لقلوب حقایق الأشیاء و ذواتها . و یؤیّد هذا ما ورد فی الکتاب المبین ، من قوله ، تقدّست أسمائه : « إنْ مِنْ شَیْءٍ إلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ »[2] الآیة ، بناءً علی قراءة تفقهون ؛ فتدبّر !

۱- « هو » ، خ ل .

۲- الاسراء (۱۷) ، ٤٤ .

فى أنَّ مَا صَدَرعَنه، تَعَالىٰ، إنَّما صَدَرَ بِالتَرتيبِ

قوله : « **إذالعناية** » الخ ١٥/١٨٣ .

لمّاكانت العناية الّتى هى عبارة عن علمه ، تعالىٰ ، بالنّظام الأحسن الأتقن،الّذى هو ظلّ نظام ذاته المقدّسة ، فهى تقتضى إفاضته نظام الوجود على شاكلة ذاته ، تعالىٰ . بمقتضىٰ : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ » [1]. ومعلوم أنّ الأشرف أتمّ شاكلة لذاته . فهو أقرب صدوراً عنه ، تعالىٰ .

مع أنّ حسن النّظام وأنيقيّة التّرتيب ، يقتضى إفاضة الأشرف قبل إفاضة الأخسّ . وكذا أتمّيّة لسان القابليّة. فى الأشرف ، و أقربيّته فى أخذ الفيض ، تقتضى التّقدّم فى الصّدور.

قوله : « **أعنى القواهر الأدنين** » الخ ١/١٨٤.

تسميتها بالأدنين : إمّا من جهة تسفّلها بالنّسبة إلى القواهر الطّوليّة المسمّاة عندهم بالقواهر الأعلين ، أو من جهة دنوّها بالنّسبة إلى الأصنام والبرنامجات .

قوله : « **بمقتضى** » الخ ٧/١٨٤ .

قاعدة إمكان الأشرف فى النّزوليّات ، وإمكان الأخسّ فى الصعوديّات، وسيجيء شرحهما عن قريب .

١ـ الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

فِي إِثْباتِ أَنَّ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ

قوله : « **لأنّ اسم النّفس** » الخ ١٤/١٨٤ .

أى ، يشمل اسم النّفس العرض النّفسانىّ . لأنّ اسم النّفس وضع لما يتعلّق بالجسم تعلّقاً تدبيريّاً : إمّا بالذّات ، أو بالعرض ، والقسم الثّانى شامل للعرض النّفسانىّ.

قوله : « **مع أنّها فى تشخّصها** » الخ ٢/١٨٥ .

إن قلت : فيلزم احتياجها فى وجودها إليها ، مع أنّ الهيولى[1] أيضاً تحتاج فى وجودها إلى الصّورة ، فيلزم الدّور .

قلت : الهيولى[1] تحتاج فى أصل وجودها إلى الصّورة ، وهى فى وجودها بنحو الفرق والتّكثّر ، فلا يلزم الدّور .

قوله : « **حيث أنّه** » الخ ٤/١٨٥ .

إن قلت هذا على مذاق المشّائين ، وأمّا على مذاق الإشراقيّين ، فهو بسيط لا يجرى فيه ما ذكر فى المقام .

قلت : ما ذكره إنّما هو على طريقة المشّائين ، و أمّا على مذاق الإشراقيّين ، فلهم طريقة أخرى[1] ، سيشير اليها ، فى مستأنف الكلام . مع أنّه ، يمكن تتميمه بما تقرّر عندهم ، من أنّ تأثير الجسم والجسمانىّ إنّما هو بمشاركة الوضع . والجسم لا يمكن أن يكون واسطة فى الإيجاد ، مع أنّه لا يتقوّم بدون الصّور النّوعيّة . واحتياجه فى التّشخّص إلى الأعراض أيضاً ظاهر ، فتدبّر !

قوله : « **و باقى الوحدات العدديّة** » الخ ٥/١٨٥ .

عطف على قوله : « ربط المركّب . » و الدّليل عليه لزوم مشاكلة الفيض مع المُفيض .

قوله : « **صور عارية** » الخ ٧/١٨٥ .

المراد بالصّورة هنا الفعليّة : أى ، فعليّات محضة ، لامادّة لها أصلاً ، لا بمعنى محلّ الصّور والأعراض ، ولا بمعنى متعلّق النّفس .

قوله ، ع : « **خالية عن القوّة** » الخ ٧/١٨٥ .

إشارة إلى[1] خلوّها عن الإمكان الواقعىّ ، النّفس الأمرىّ مطلقاً ، و أنّ إمكاناتها عقليّة محضة. أو إشارة إلى[1] أنّها ليست مثل النّفوس الكلّيّة ـ أى تكون مزدوجة الذّات من جهتى الخلقيّة و الأمريّة ـ تكون من الجهة الشّأنيّة رهينة للقوّة والاستعداد .

و يمكن أن تكون القوّة والاستعداد فيها كناية عن المهيّة ، فإنّها حاملة قوّة الوجود واستعداده ، فتكون إشارة إلى القاعدة الموروثة عن شيخ الإشراقيّين ، من أنّ النّفس وما فوقها إنيّات صرفة ، ووجودات محضة ، ولكلّ وجه.

قوله : « **تجلّى لها** » الخ ٨/١٨٥ .

أى تجلّى الحقّ ، تعالى[1] ، فيها من دون واسطة ، أى فى أعيانها وصورها العلميّة ، فأبرزها من حدّ العلم إلى العين بحكم النّكاح الثّانى ، ومن مكمن البطون إلى حضرة الظّهور. فصارت مشرقة بنوره الفعلىّ ، الّذى هو الفيض المقدّس[1] . و فى هذا إيماء إلى[1] أنّها نفس إشراقات الله و سبحات وجهه ، و أنوار ذاته المستشرقة بها ، لا كما فى ساير الموجودات ذوى[2] المهيّات ، و إلى أنّها وسائط ايجاد ساير الموجودات ، أى فاشرقت بايجاد الحقايق عن كتم العدم إلى عرصة الوجود .

قوله : « **وطالعها فتلألأت** » الخ ٨/١٨٥ .

أى طلع فيها بشمس ذاته المقدّسة .

١ـ « الاقدس » ، خ ل .

٢ـ « ذوات المهيات » ، خ ل .

قوله ، ع : « **وطالعها** » الخ ٨/١٨٥ .

أى ، صيّرها مطلع شمس هويّته ، أوصيّرها طالعة بنور شمس وجهه ، وفيه إشارة إلى جعلها كذاته الحقّة الوجوبيّة فى الصّفات النّوريّة ، وكونها أمثلة شمس هويّته التّامة. أو طالعها و صيّرها نفس النّور و الضّياء ، ففيه إيماء ، حينئذ ، إلى مشاكلتها الفيئيّة مع ذاته وصفاته ، من جميع الجهات ، الّتى يمكن أن يصير الممكن مظهراً للواجب فيها ، وبالجملة إلى محوها وطمسها ومحقها ، ذاتاً و صفاتاً فيه ، تعالى ، أو إلى ما ركن إليه صدر متألّهة الإسلام ، من كونها من صقع الرّبوبىّ ، لامن العالم ، أو إشارة إلى أنّه تعالى صيّرها واسطة لإيجاد صور أخرى ، نوريّة مثلها ، لا فى إفاضة مادونها فقط .

قوله ، ع : « **فتلألأت** » الخ ٨/١٨٥ .

أى بإفاضة الأنوار العقليّة والنّفسيّة .

قوله : « **ألقى فى هويّتها** » الخ ٨/١٨٥ .

أى ، فى وجوداتها : أى جعلها مظاهر صفاته ومعلّمة بأسمائه ، تعالى ، وآياته كلّها ، فصيّرها خليفته فى العوالم والحضرات الخمس أو السّت ، بأجمعها . و فى ذكر هذه الفقرة بعد الأوّليين إشارة إلى أنّ فاعليّتها و إيجادها ، بحول الله ، تعالى ، و قوّته ، بل أنّها عين فاعليّته الحقّة الوجوبيّة ، حتّى لايتوهّم كونها شركاء له ، تعالى ، فى الإلهيّة ، وبالجملة إلى لسان : « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى » [1] ، و « إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ » الآية [2] .

قوله : « **و فى حديث الأعرابىّ** » الخ ٩/١٨٥ .

قد ذكرناهما فيما سبق من الكلام و شرحناهما بقدر ما وسعه المقام ، فراجع !

١ـ الانفال (٨) ، ١٧ .

٢ـ الفتح (٤٨) ، ١٠ .

فِي كَيفِيَّةِ حُصول الكَثرةِ فِي العَالَمِ

قوله : « **و بهذا الاعتبار** » الخ ١٣/١٨٥ .

أى باعتبار الكثرة الاعتباريّة ، المتحقّقة فيه ـ لا من حيث الإضافة إلى المبدء فقطّ ، فإنّ هذه الجهة جهة الوجوب والضّرورة ، لا جهة الإمكان واستواء النّسبة إلى الطّرفين ، إلّا أن يكون المراد أنّه من حيث لحاظ النّسبة فيه ، المقتضية لمغايرتها مع الطّرفين ، ومغايرة كلّ واحد منهما مع الآخر ، والمغايرة سبب الاتّصاف بالإمكان ـ يتّصف به . و إلّا ، فمن حيث لسان الاتّحاد والفناء لا يتصوّر إثنينيّة ، حتّى[1] يتصوّر الإمكان والمغايرة ، بل من هذه الجهة يكون العقل من صقع الحقّ ، تعالى[1] ، وواجباً بوجوبه ، لا بإيجابه ، و موجوداً بوجوده ، لا بإيجاده .

ثمّ إنّ المراد من الكثرة الإعتباريّة ما ليس لها ما بازاء فى الخارج ، منحازاً عن الوجود الواحد العقلىّ ، وإن كان لها منشاء انتزاع عينىّ ، لا كأنياب أغوال والأمور الاعتباريّة المحضة . فلا يقال إنّ الأمور الاعتباريّة كيف يمكن أن تكون مؤثّرة فى الأمور العينيّة . و ذلك ، لأنّ من جملة تلك الأمور ، الموجبة للكثرة ، المهيّة . وهى عند القائلين باعتباريّتها ، أى المحقّقين منهم ، موجودة ، بعين موجوديّة الوجود بالعرض . فهى من الأمور العينيّة بهذا الاعتبار ، ولها الحكم و الأثر فى كلّ ماله وجود عينىّ ، كما أشار إليه العارف المحقّق فيما نقل عنه من العبارة المذكورة فى فصوص الحكم . مع أنّ المؤثّر فى الحقيقة هو الحقّ ، تعالى[1] ، بوساطة وجود العقل الّذى ، بسبب نزوله عن مرتبة صرف الوجود الحقّ ، تكون فيه شائبة كثرة ، و يصير منشاء لانتزاع هذه الأمور . ومع جعلها[1] واسطة فى التّأثير ،

١ـ أى : « جعل هذه الامور » .

فالتّوسط خفيفة المؤونة.

قوله : « و بوجه آخر » الخ ١٤/١٨٥ .

أقول: الجهات التّى تصوّروها فى الصّادر الأوّل ستة : الوجود ، والمهيّة، والإمكان، والوجوب بالغير ، و تعقّل الذّات ، وتعقّل المبدء ، تعالى ، والأمور الصّادرة من الحقّ بتوسّطه ثلثة : العقل الثّانى ، ونفس الفلك الأقصى ، وجرمه.

هذا بالنّظر إلى توحيد الكثير فى جرم الفلك . و أمّا بالنّظر إلى تكثير الواحد ، فالفلك ينحلّ إلى نفسه المجرّدة الكلّيّة ، و صورته النّوعيّة ، أى طبيعته السّارية فى جسده ، وصورته الجسميّة ، ومادّته الحاملة لصورته، ونفسه الخياليّة ، بناءً على مغايرتها لنفسه الكلّيّة ، وطبيعته السّاريّة ، وجوداً ، كما ذهب إليه بعضهم .

و قد يجعل الصّادر بتوسطه إثنين : العقل الثّانى ، والفلك الأقصى . فبناء على تسديس الجهة بعدد الحضرات السّت ، والأسماء الإلهيّة المؤثّرة فى الخلق ، و النّسب والأمور الصّادرة منه، فإسناد كلّ واحد منها إلى إحدى تلك الجهات ، و إن كان ممكناً، إلّا أنّ المشهورين بالفضل والتّحقيق من المشّائين لم يذهبوا إلى ذلك . وعلى تسديس الجهة ، وجعل الأمور الصّادرة منه فى الرّتبة الأولى ثلثة ، فقد يجعل كلّ واحد من تلك الأمور مستنداً إلى إثنين من تلك الجهات : الأشرف إلى الأشرف ، والأخسّ إلى الأخسّ. وقد يعدّون إثنتين منها واحدة . وقد يثنّون الجهة والأمور الصّادرة ، و يرجعون باقى الجهات إليهما . و لكلّ وجه ، ذكرناه فى حواشى الأسفار مفصّلاً ، و من شاء فليرجع إليها .

ومجمل هذا المفصّل يستفاد ممّا أشار، قدّه ، إليه . حيث أنّ إرجاع تعقّل الذّات إلى جهة المهيّة أو الوجود، من جهة أنّ تعقّل المجرّد لذاته عين ذاته . وكذا إرجاع تعقّل المبدء إلى جهة الوجوب بالغير، من جهة أنّ ماينال الممكن الوجود بالذّات من تعقّل العلّة الواجبة، بقدر ما يتجلّى به فى مظهريّته ، ممّا لاضير فيه . وكذا إرجاع الإمكان إلى المهيّة والوجوب إلى الوجود موافق للنّظر والاعتبار .

قوله : « **و إن لم‌يكن عين مهيّته** » الخ ١/١٨٦.

بناءً على تركّبه من المهيّة والوجود ، كما هو مذهب المشّائين .

قوله : « **فللهيولى**[1] » الخ ١٣/١٨٦ .

لمّا كانت الجهات السّت ، المتصوّرة فى العقل الفعّال ، غير وافية بإفاضة النّفوس والصّور فى عالم الطّبيعة ، أسندوا الكثرة فيها إلى الجهات القابليّة . فإنّ العطيّات على حسب القابليّات ، كما أشار إلى وجهه بقوله : «فتلحقّ لقابل » الخ . وسنبيّن تفصيله فى الفصل الآتى .

قوله : « **بحركات السبعة الشّداد** » الخ ١٤/١٨٦ .

إنّما نسب الأعداد وحصول القابليّات إلى[1] حركاتِ السّبع الشّداد ، لأنّ بعضهم حصر عدد الكلّيّات من الأفلاك فيها ، و بعضهم جعل التّاسع و الثّامن من موجودات عالم المثال . و يمكن أن يكون[1] من باب المثال ، أو من جهة كونها محالّ الكواكب السّبعة ، الّتى هى أقطاب عالم الطّبيعة . وإنّما سمّيت بالسّبع الشّداد ، نظراً إلى عدم قبولها للتّخلخل والتّكاثف ، والفصل و الوصل ، والخرق والالتيام . و بالجملة ، ما هو من خواصّ الأجسام العنصريّة عند أكثر الحكماء .

١ـ أى : « يمكن أن يكون هذه النسبة » .

فی ربط الحادث بالقدیم

قوله : « **لکنّه مع لاتناهی السّلسلة** » الخ ۳/۱۸۷ .

إذا المفروض أنّ السّبب الأصل السّرمدیّ ـ الّذی هوالواجب ، تعالیٰ ـ أزلیٌّ ، و تلک الأسباب کلّها حادثة غیر أزلیّة . فیلزم التّخلّف المذکور ، کما أشار إلیه قوله ، قدّه ، « والحال أنّه لا بدّ » الخ . إذالکلام فی ربط الحوادث بالعلّة الأزلیّة الواجبة الّتی هی مبدء کلّ جود و وجود . و بالجملة وجود الواجب ، تعالیٰ ، و لزوم انتهاء سلسلة الموجودات طرّاً و کلاً إلیه ، مفروغ عنه فی هذاالفرض والتّقدیر.

قوله : « **فالحکماء قائلة** » الخ ۵/۱۸۷ .

ملخّص ماأفاده الحکماء فی المقام هو أنّ العلّة التّامّة لوجود الحوادث مرکّبة من العلل الأزلیّة الموجبة ، والعلل الإعدادیّة الحادثة بالحدوث التّجدّدیّ الذّاتیّ ، الغیر المعلّل بعلّة أخریٰ ، غیر علّة وجودها . فیکون وجود الحوادث إذاً : بین علّة أزلیّة قدیمة ، و شرط حادث ، کما سیشیر إلیه .

قوله : « **کالعقل الفعّال** » الخ ۱۲/۱۸۷ .

الکاف تمثیلیّة . و فیه إشارة إلیٰ عدم حصر واسطة إیصال فیض حضرة الإلهیّة الوجوبیّة فی العقل الفعّال . بل جملة العقول العرضیّة علی مذهب الإشراقیّین واسطة فی إیصال فیضه ، تعالیٰ ، إلی عالم الطّبیعة و نشأة الجواز ، وکذا جملة العقول الطّولیّة ، نظراً إلی کونها متّحدة فی الوجود العقلیّ النّوریّ الأمریّ ، أوکونها واقعة فی طول العقل

الفعّال ، و من مراتب علله الطّوليّة .

قوله : « **بحول الله و قوّته** » الخ ١٢/١٨٧ .

إشارة إلى أن لامؤثّر فى الوجود إلّا الله ، و أنّ المبادى الأمريّة من جنوده العمّالة و جهات فاعليّته الوجوبيّة ، و أياديه الباسطة فى خلقه ، و أنّه من ورائهم محيط ، و بكلّ شىء حفيظ .

قوله : « **وهو علمه الأزلىّ** » الخ ٥/١٨٨-٦ .

أى ، صورته العلميّة و عينه الثّابتة فى حضرة العلم الرّبوبىّ ، أوصورته العلميّة فى عالم الدّهر الأيمن الأعلى[1] و حضرة الجبروت المطلق ، الّذى هو عالم القضاء الإجمالىّ ، أو التّفصيلىّ . أو العقل الكلّى ، الّذى هو ربّ نوعه و مقوّم وجوده وتمام حقيقته وذاته ، و هو من مراتب العلم القضائىّ الإلهىّ ، وهو وجه عنديّته « عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ »[1] .

قوله : « **وليس من العالم** » الخ ٦/١٨٨ .

أى ، ليس ذاك الوجه العقلىّ من العالم أى ممّاسوى الله ، تعالى[1] . بل هو من مراتب أسمائه وصفاته ، وموضوع فى صقع شامخ ربوبىّ نظراً إلى[1] غلبة جهة الوجوب والسّرمديّة و انمحاء وجه الإمكان والمهيّة ، و صيرورته محواً ساذجاً ، و طمساً صرفاً ، و محقاً محضاً فى وجوده ، تعالى[1] .

قوله : « **ومنها جعل المقرّبات** » الخ ٨/١٨٨ .

هذا الوجه بالأخرة يرجع إلى الوجه الأوّل . لأنّه ، لونقل الكلام فى العلّة الموجبة لوجود تلك الحوادث ، المسمّاة بالمعدّات والشّرائط ، وعلّة كونها فيما لايزال ، مع أنّ عللها أزليّة ، و بعبارة أخرى ، لوسئل عن علّة حدوثها ، مع أنّ عللها سرمديّة أزليّة ، يجب القول بانتهاها إلى[1] علّة معدّة ، هى متجدّدة بالذّات ، لايحتاج فى حدوثها وتجدّدها

١- القمر (٥٤) ، ٥٥ .

إلى علّة اُخرى[1]، غير جاعل وجودها . و إلّا يلزم المحذور المذكور فى استناد أصل الحوادث إلى العلل الأزليّة كما لايخفى[1] ، مع أنّه ، لوكفى هذا القدر لـمّا احتيج إلى اثبات رابط آخر أصلاً ، بل يجعل كلّ سابق من الحوادث علّة إعداديّة لما يلحقه من حادث آخر.

والفرق بين هذا المسلك والّذى قبله: أنّ فى الطّريق السّابق المنسوب إلى القدماء، جعل الشّرط الحادث والعلّة الإعداديّة القريبة ، نفس الحركة الفلكيّة و فى ذاك الطّريق جعلت الحركة علّة بعيدة ، كما لايخفى[1] ؛ فتأمّل !

قوله : « **وبغير ذلك** » الخ ۱۱/۱۸۸ .

مثل ما يقوله المتكلّمون من استناد الحوادث إلى الإرادة الأزليّة و تعلّقاتها الأزليّة ، المتعلّقة بايجاد الحوادث فيما لايزال ، أو إلى الإرادات ، أوتعلّقاتها الحادثة .

و مثل ما يقوله بعض العرفاء : من جعل الرّابط الإرادات الحادثة للقلب الإنسانىّ، الجامع الكمالىّ ، بناء على قدم النّفوس الكلّيّة ، البادية ، أو الصّاعدة من جهة ذاتها ، و حدوث تعلّقها بابدانها الفرقيّة ، أو حدوث تعلّقات تلك الإرادة الشّامخة الإلهيّة.

و مثل ما قال به بعض من جعل الرّابط الصّور الحادثة فى النّفس الخياليّة الفلكيّة ، المسمّاة بلوح المحو و الإثبات ، أو الإرادات أو تعلّقاتها الحادثة فى نفوسها الشّريفة .

و مثل ما قال به آخر : أنّه من مقتضيات الأسماء الالهيّة ، الخارجة عن الخلق والنّسب ، أو الدّاخلة فيه ، المقتضية للابداء والإحداث ونحو ذلك من الأقوال المذكورة فى محلّها ، قد ذكرناها مع بيان وجه الصّحة والسّقم فيها فى حواشينا على الاسفار .[1]

۱ـ و ذكرنا أن بعضها خارج عن مورد البحث و محل الكلام ، اى حفظ ما حكمت به البراهين و نطقت به الايات و الاخبار من عدم نفاد كلمات الله و عدم جواز انبتات فيضه و انقطاع جوده و سيبه ، منه ره .

قوله : « **ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ** »[1] الخ ١١/١٨٨ .

أى ، لكلّ واحد من تلك الأقوال ، والقائلين بها ، وجهةٌ ، الحقّ مولّيها، من جهة أنّه ، تعالى[1] ، ملهم الخطرات و مفيض البركات ، أو من جهة كون كلّ واحد منها تحت تربية اسم من أسماء الله ، هو المفيض لذاته وصفاته و أحواله ، الّتى منها الصّور الحاصلة فى لوح نفسه من العقايد والعوايد .

١- البقرة (٢) ، ١٤٨ .

فِى كَيفيَّةِ حُصولِ التكَثُّرِ عَلَى طَرِيقَةِ الإِشرَاقيِّين

قوله : « **لوجود نوع طبيعىّ** » الخ ١١/١٨٩ .

أى ، من أنواعِ الجواهر. فإنّهم لايقولون بوجود ربّ النّوع للاعراض مستقلاً ، بل ربّ النّوع للجواهر ربّ للأعراض القائمة بها .

قوله : « **لها مشاهد** » الخ ١١/١٨٩-١٢ .

أقول : إذلاحجاب فى عالم المفارقات سيّما بالنّسبة إلى الواجب ، تعالىٰ شأنه ، و بَهَر برهانه ، كما سيشير إليه .

قوله : « **يعجزالقوى البشريّة** » الخ ١٢/١٩٠ .

قد ذكرالمحقّق الطّوسىّ ، قدّه ، فى المقام تحقيقاً أنيقاً ، نقلناه فيما سبق ذكره ، و من أراد ، فليراجع إليه .

قوله : « **كلّها فى كلّها** » الخ ٨/١٩٠ .

الكلّ فى الأوّل ، والثّانى يمكن أن يكون بمعنى الكلّ الأفرادىّ ، أوالمجموعىّ . أو الأوّل بالمعنى الأوّل ، والثّانىّ بالمعنى الثّانى ، أو بالعكس . ووجه الكلّ واضح ظاهر ، إلّا أنّه على بعض الشّقوق يكون ما ذكر بعد هذه الجملة تأكيداً لها .

قوله : « **والنّور الّذى يسنح** » الخ ٩/١٩١ .

أى ، لانهاية لها عدّة و مدّة ، بل شدّة أيضاً . كما ذكرنا وجهه فى شرح ما أفاده فى بيان مذهب الفهاويّين .

فِى تَمايُزِ الأَشِعَّةِ العَقْلِيّةِ

قوله : « **لكن ليس كذلك** » الخ ١٢/١٩١ .

أى ، هو لايشعر بالإزياد . و لكن ليس الأمر كذلك ، بأن لا يكون الإزياد فى الواقع ، بل الإزدياد حاصل واقعاً ، وعدم كون كلّ واحد منها عين الآخر ، بحيث لايحصل الإزدياد أصلاً . و ذلك ، لمكان وقوع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض .

فِى كيفيّةِ صُدورِ الطَبَقةِ العَرْضيَّةِ مِنَ الطُّوليَّةِ

قوله : « **فلا بد أن يكون بين أجسام الأفلاك** » الخ ١/١٩٣ .

إن قلت هذه المقدّمة غير مسلّمة عند المشّائين ، لأنّ ما مع المقدّم لايلزم أن يكون مقدّماً .

قلت : الدّليل عليه ليس وجوب تقدّمّ ما مع المتقدّم بالعلّيّة ، بل ما أشار إليه بقوله : « لوجوب التّطابق » ، فإنّ المعلول شاكلة العلّة بمقتضى[1] « **قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ** » .[1] فالتّرتّب بين العلل مقتض للتّرتّب بين المعاليل ، فتأمّل !

قوله : « **بل بالشدّة** » الخ ٨/١٩٣.

هذا مبنىّ على الهيئة العتيقة . و إلّا فعلى ما تحقّق عند أرباب الهيئة الجديدة فى الكواكب المرئيّة ، ما هو أشدّ نوراً من الشّمس بما لايتقايس ، ولكنّ لايحسّ بوصول أثر أنواره إلى الأرض ، لغاية بعده و فرط علوّه بالنّسبة إليها .

١- الاسراء (١٧) ، ٨٤.

فِى أَنَّ الأَفَاعِيلَ المُتْقَنَةَ فِى هَذَا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوْعِ

قوله : «**وقد زيّف**» الخ ٦/١٩٤ .

قد أشرنا سابقاً إلى ما أفاده صاحب الأسفار ، قدّه ، فراجع !

فِي تَحقيقِ مَهيّةِ الْمُثُلِ الأَفلاطُونيّةِ بَعْدَ الفَراغِ عَنْ إنِّيَّتِها

قوله : « **لكونها أمثالاً** » الخ ١٠/١٩٤ .

و لكونها مثالاً للحقّ ، تعالى[1] ، و من رآهم أو اتّصل بهم اتّصل بالحقّ ، تعالى[1] ، و أنّهم مصابيح الدّجى[1] ، المستشرقة بنور الله ، الموقدة « مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ »[1] زيتونيّة الفيض الأقدس والمقدّس ، كما أنّ النّفوس الصّاعدات ، البالغة إلى[1] مرتبة النّبوّة و الرّسالة والولاية ، أمثال لله ، تعالى[1] ، وصفاته فى عوالم الملك والملكوت ، متخلّقة بأخلاقه ، متّصفة بصفاته ، وأنّهم الصّراط الأقوم ، والمثال الأعظم من رآهم ، فقد رأى الحقّ الأعزّ الأجلّ الأكرم.

قوله : « **كما أنّ إشراق العقل** » الخ ١٢/١٩٤ .

أى ، وجوده الرّابطىّ العرفانىّ للنّفس يجعلها فى السّير التّحوّلىّ مثله ، أى عقلاً فعّالاً ، جامعاً لجميع الكمالات ، الموزّعة فى الكتاب الكبير ، والنّموذج الأكبر بنحو الجمع والوحدة والبساطة . و يصير يومها يوم الجمعة ، الّذى هو يوم « اللهِ ذِى المَعَارِجِ »[2] ، الّذى تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إليه فِى يَومٍ كَانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ[3] مِمَّا تَعُدُّونَ »[4] .

١- النور (٢٤) ، ٣٥ : « الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضى ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء و يضرب الله الامثال للناس والله بكل شىء عليم » .

٢ ، ٣- المعارج (٧٠) ، ٣ - ٤ : « من الله ذى المعارج . تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة » .

٤- السجدة (٣٢) ، ٥ : « ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون » .

قوله : « **وتضرب تلك المأة** » الخ ١٠/١٩٥ .

و باعتبار كونها مظهر الائمّة السّبعة الأسمائيّة تصير سبعة ألف .

قوله : « **كأنّها فعّالة** » الخ ٣/١٩٦ .

إنّما قال : « كأنّها فعّالة » ، لبطلان الجزء الّذى لايتجزى[1] والنّقطة الجوهريّة .

قوله : « **وجواز الحركة الجوهريّة** » الخ ١١/١٩٦ .

الاحتياج إلى إثبات الحركة الجوهريّة وجوازها ، إنّما هو فى الصّعوديّات لا فى النّزوليّات .

قوله : « **حيث يستدلّ** » الخ ١/١٩٧ .

إمّا لأجل أنّ الأصل فى التّحقّق هو الوجود دون المهيّة ، وهى كسراب بقيعة يحسبها الظّمآن ماءً ، والوجود حقيقة واحدة ، ذو مراتب متفاوتة ، رفيع الدرجات ذو العرش المجيد .

و إمّا لأنّ إمكان الأخسّ فى النّزوليّات ممتنع بدون إمكان الأشرف ، ولو كانا تحت ماهيّتين.

تأويلات القوم لِلْمُثُلِ الأَفْلَاطُونِيَّةِ

قوله : « **و بعضهم** » الخ ٤/١٩٧ .

المأوّلون هم الّذين توهّموا : امتناع اختلاف أفراد حقيقة واحدة فى التّجرّد والتّعلّق أو التّجسّم ، و منعوا من الحركة التّحوّليّة الجوهريّة . فلذلك ارتكبوا هذه التّأويلات فى تصحيح ما نسب إلى الطّائفة الإشراقيّة .

و بعض العارفين أوّلها بالأعيان الثّابتة فى الحضرة العلميّة ، الّتى قد مرّ الفرق بينها و بين الصّور المرتسمة ، الّتى يقول بها المشاءون.

و بعضهم جعلها عبارة عن الأسماء والصّفات الإلهيّة ، الّتى هى أرباب مظاهرها من الموجودات الآفاقيّة والأنفسيّة ، من جهة أنّ ربط الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة إنّما هو بسبب الأسماء والصّفات ومقام الواحديّة ، لامقام الذّات الأحديّة ، الّتى هى غنيّة عن العالمين .

و بعضهم جعلها عبارة عن روحانيّة الأعداد والحروف ، الّتى هى المؤثّرات عندهم فى عالمى الخلق والأمر .

و بعضهم أوّلها بالنّفوس الصّاعدات المقدّسات ، الّتى للأنبياء والرّسل ، إلى غير ذلك من التّأويلات المذكورة فى محلّها .

قوله : « **فلانّ إرجاع الصّور المرتسمة** » الخ ٦/١٩٨ .

و ذلك لأنّ تلك المُثُل الإلهيّة من مراتب علومه القضائيّة عندهم . و القول بالصّور المرتسمة مستلزم لمحاذير كثيرة ، مع أنّ صفحات الأعيان بالنّسبة إليه ، تعالى ، كصفحات الأذهان بالنّسبة إلى نفوسنا ولايتصوّر له ، تعالى ، وجود ذهنىّ . فتأويل

الصّور المرتسمة بتلک المثل ، الّتی هی علوم قضائیّة تفصیلیّة له ، تعالیٰ ـ ولا یرد علی القول بها ما یرد علی القول بالصّور المرتسمة ـ أولیٰ و أَلیق من العکس ، کما هو واضح ظاهر .

قوله : « **و أمّا الثّالث فهو ظاهر البطلان** » الخ ۱۰/۱۹۸ .

و ذلک لما أشار إلیه آنفاً بقوله : « مع أنّ الأفلاطونیّین » الخ .

فى قاعدةِ إمكانِ الأشرف

قوله : « **والتعبير بالإمكان الأشرف** » الخ ١٣/١٩٨ .

قيل : إنّ الظّاهر أنّ الأشرف ليس وصفاً للإمكان حتّى يرد عليه ما أفاده ، قدّه ، بل هو مضاف إليه للإمكان : أى إمكان الشّىء الأشرف ، الّذى هو من مقدّمات هذا البرهان . يعنى الشّىء الأشرف إذا كان ممكناً يجب أن يسبق فى الوجود على الممكن الأخسّ ، فتدبّر !

قوله : « **من فوائدها** » الخ ١٥/١٩٨ .

ومن فوائدها أيضاً إثبات مطلق العقول .

و منها : إثبات النّفوس الفلكيّة .

و منها : إثبات عالم المثال ونحو ذلك .

وقد أشار ، قدّه ، إلى شرط جريانها سابقاً ، و فى الحاشية .

قوله : « **فواحد جاء** » الخ ٧/١٩٩-٨ .

أقول : فهذه القاعدة على هذا التّقرير مبنيّة على قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد .

وقيل : يمكن أن تقرّر بوجه آخر لا يبتنى على تلك القاعدة ، وهو بأن يقال لو كان الأخسّ والأشرف معاً فى الرّتبة الصّدوريّة ، لزم ارتفاع الخساسة عن الأخسّ . لأنّ الكلام فى الأشرفيّة و الأخسيّة الذّاتيّة ، و هما لا تجتمعان مع المعيّة الصّدوريّة . و قد فصّلنا ذلك فى الحواشى على الأسفار ، و بيّنا وجه الصّحة و السّقم فى هذا ؛ ومن شاء ،

فليراجع إليها !

قوله : « **وأيضاً كلّما صحّ** » الخ ١٥/١٩٩ .

مراده من ذكر هذه الجملة إثبات إمكان الطّبيعة الجنسيّة فى إجراء هذه القاعدة، من دون الحاجة إلى إثبات الإمكان من جهة المهيّة النّوعيّة .

فى الطبيعيات

فِی حَقیقَةِ الجِسْمِ الطَبیعیِّ

قوله : « **إعلم إنّ موضوع كلّ علم** » الخ ٢/٢٠٠ .

أقول : هذا على مذاق أهل النّظر[1] . و أمّا أرباب الذّوق ، فقد ذكرنا فى مفتتح الكتاب أنّ موضوع كلّ علم عندهم ما يبحث فيه . عن ذاته وحقيقته و أحواله الذّاتيّة ، و نعوته الوجوديّة . وقد ذكرنا سابقاً دليلهم ، و بيّنا وجه الصّحة و السّقم فى الأقوال . فعلى ما ذهب إليه أرباب المكاشفة لا ضير فى البحث عن هليّة الموضوع و مائيّته فى العلم أصلاً .

قوله : « **أو مُبَيَّناً** » الخ ٣/٢٠٠ .

أى ، إن لم يكن بيّنة الهليّة والمهيّة .

قوله : « **وعلل قوامه** » الخ ٥/٢٠٠ ـ ٦ .

إن قلت : هذا على أصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ممّا لاغبار عليه ، و أمّا على أصالة الوجود و اعتباريّة . المهيّة ، فيصحّ البحث عن مائيّة الموضوع فى العلم ، لأنّها من عوارض وجوده ، كما أشار إليه بعض العارفين بقوله : من وتوعارض ذات وجوديم .

قلت: موضوع العلم ليس وجود موضوعه من حيث هو هو ، حتّى[1] يكون البحث عن ماهيّته بحثاً عن عوارضه ، بل الموضوع المهيّة الموجودة ، أو المركّب من المهيّة والوجود بالتّركيب الاتّحادىّ . أى ، الموجود المعيّن : مثل الجسم من حيث هو واقع فى التّغيّر ، و نحو ذلك فى غيره .

و على تقدير كون الموضوع نفس وجود الموضوع ، فليست المهيّة من العوارض

المقصودة بالبحث عنها فى العلوم . بل المراد منها [1] ما ينتزع عن رتبة [2] خارجة عن ذات الموضوع وحقيقته : أى خاصّة الشّىء فى قبال جنسه و فصله ونوعه ، لأنّ المهيّة ليست بعارضة بهذا المعنى لحقيقة الوجود ، كما لايخفى . نعم ، على ما اختاره صدرالمتألّهين وغيره من جعلها ، من العوارض لحقيقة الوجود طبقاً لأرباب الذّوق ، يمكن البحث عن مطلق المهيّة من أجل كونها من الأمورالعامّة . والبحث عن الماهيّات الخاصّة فى مبحث الجواهر والأعراض ، من أجل كونها من عوارضها ونعوتها . و لكنّ البحث عن ماهيّة الموضوع ، فالأليق بها البحث عنها فى مبادى العلم ، لامباحثه ، حتّى لايلزم الخلط والالتباس ، كما أشرنا إليه ، فتأمّل !

و ليس المراد منها أيضاً مطلق مايطلق عليه العارض ، ولو باصطلاح اهل المكاشفة و أرباب الذّوق ، أى مطلق التّعيّن والأحوال والتّطور .

قوله : « **لزم توقّف الشّى على نفسه** » الخ ٩/٢٠٠ .

أى ، على مذاق أهل النّظر ، و ما يلزم على هذا التّقدير أوّلاً و بالذّات هو الدّور. إلّا أنّ الدّور لمّا كان مستلزماً له ، ولازم اللّازم ، لازمٌ جعله لازماً لذلك .

قوله : « **حيث أنّه علم ما قبل الطّبيعة** » الخ ١٢/٢٠٠ .

أقول : إنّ للفلسفة الأولى والعلم الإلهىّ ألقاباً كثيرة و أسامى عديدة .

منها علم ما قبل الطّبيعة ، نظراً إلى تقدّم موضوعها ذاتاً و تحقّقاً على الطّبيعة ، وما يقارنها .

و منها علم ما بعدالطّبيعة نظراً إلى تأخّره ، من جهة وجوده الرّابطىّ إلينا عنها.

و منها ، العلم الأعلى نظراً إلى علوّ موضوعه على موضوعات سايرالعلوم ـ والإطلاق الأكثرىّ ما ذكره ، قدّه .

١ـ أى « من العوارض » .

٢ـ قد ذكرنا تقسيم الفلسفة بنحو كلى وكذا تقسيم العلم الطبيعى الى أقسام ثمانية فى مفتتح الكتاب فراجع . منه ره .

قوله : «**ولا سيّما**» الخ ٩/٢٠١ .

إن قلت : على أصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ، المتعيّن جعل المسألة «الجسم موجود» ، لأنّ الوجود أمر اعتبارىّ على هذا المذاق فلايمكن أن يجعل[1] موضوعاً للمسألة.

قلت : فوق بين الموجود والوجود عندالقائلين باعتباريّة الوجود . فانّ الموجود عندهم عبارة عن المهية الموجودة فى غير الواجب تعالى ، فلاضير فى جعله موضوعاً للمسألة

قوله : «**والحقّ أنّها من الطّبيعىّ**» الخ ١١/٢٠١-١٢ .

لأنّ البحث فيها عن ما هو من عوارض الجسم ، و هو قبوله للانقسامات الغير المتناهيّة . وقيل : إنّها من مسائل العلم الإلهىّ نظراً إلى[1] أنّ البحث فيها عن مبادى الجسم الطّبيعىّ ، مثل مبحث التّركّب عن الهيولى[1] و الصّورة . والحقّ أنّ عنوان المسألة فى كلامهم ، لوكان : «أنّ الجسم هل هو قابل للانقسامات الغير المتناهية أو المتناهية ، أوليس بقابل لها أصلاً ؟» كان من مسائل العلم الطّبيعىّ ، و إن كان : أنّ حقيقة الجسم هل هى مركّبة من المادّة والصّورة ، أو من الاجزاء ، الّتى لا تتجزّى[1] ، كان من مسائل العلم الالهىّ و من المبادى بالنّسبة إلى العلم الطّبيعىّ ، فتدبّر !

قوله : «**لكن ليست المسألة**» الخ ١٢/٢٠١ .

إن قلت : يمكن اختيار كلا الشّقّين المذكورين فى كلامه : أمّا الأوّل فلأنّ السّلب و إن لم يقتض وجود الموضوع ، من حيث هو سلب ، إلّا أنّه لاينافى وجود الموضوع أيضاً . و بعبارة أخرى[1] السّلب كما يمكن أن يصدق مع عدم الموضوع ، كذلك يمكن أن يصدق مع وجود الموضوع . و هيهنا الموضوع : الجسم الموجود ليس بمركّب من كذا ، لا الجسم مطلقاً . و بوجه آخر المسألة نفى التّركّب عن الموجود ، الّذى من شأنه الاتّصاف بالتّركيب والبساطة مطلقاً ، ولو لم يكن من شأنه الاتّصاف بالتّركّب من الأجزاء الّتى لاتتجزّى . و أمّا الشّقّ الثّانى ، فلأنّ المراد من شأنيّة الاتّصاف عدم امتناعه بالنّظر إلى ذات الموضوع ، من حيث هو ، لا بالنّظر إلى[1] أمر خارج عنه . وامتناع التّركّب هنا

١- أى «أن يجعل الموجود ...» .

إنّما هو بالنّظر إلى[1] امتناع الجزء، الّذى لايتجزّى[1]، لا بالنّظر إلى[1] طبيعة الجسم. مع أنّ هذا منقوض بالصّفات السّلبيّة للواجب، تعالى[1]، فإنّها تكون فى الواجب، تعالى[1]، بمعنى السّلب المطلق، لابمعنى العدم والملكة. مع أنّها ممّا يبحث عنها فى العلم الالهىّ.

قلت: مراده، قدّه، أنّه بمعنى السّلب المطلق ليس من العوارض الذّاتيّة للوجود المطلق، لعروضه للعدم المطلق أيضاً. و بمعنى العدم والملكة ليس ممّا يتّصف به الجسم. و النّقض بالصّفات السّلبيّة للواجب غير وارد، لأنّ مرجع الصّفات السّلبيّة فيه، تعالى، إلى سلب الإمكان الرّاجع إلى وجوب الوجود، فتدبّر!

قوله: «**لأنّ هذا فى قوّة ذاك**» الخ ١٧/٢٠١.

أى، قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهيّة فى قوّة عدم تركّبه من الأجزاء الّتى لاتتجزّى[1] أى: لازم قبوله للانقسامات الغير المتناهية عدم تركّبه منها[1]. لأنّ المراد من القبول الشّأنيّة، الغير المجامعة مع فعليّة جميع الانقسامات. فلايقال: إنّ قبول الانقسامات بالمعنى[1] الأعمّ يجتمع مع فعليّة جميع الانقسامات، الّتى هى مختار النّظّام و مذهبه، وهى غير ملازمة مع عدم تركّب الجسم من الأجزاء الّتى لاتتجزّى، بل مستلزمة لتركّبه منها، كما قرّر فى محلّه و يشير إليه المصنّف، قدّه، أيضاً.

و أمّا عكس ذلك، أى استلزام عدم التّركّب منها لقبول الانقسامات الغير المتناهية، فهو بظاهره غير مسلّم. لأنّ عدم التّركّب من الأجزاء المذكورة غير ملازم لمذهب الحكماء. بل يجتمع مع مذهب الشّهرستانىّ، بل مع مذهب ذيمقراطيس أيضاً. ولكنّ لمّا كان لازم مذهب الشّهرستانىّ ثبوت التّركّب من الأجزاء الّتى لا تتجزّى، كما سنشير إليه، و مذهب ذيمقراطيس أيضاً قريب المأخذ مع ما ذهب إليه المتكلّمون، فلذلك يمكن أن يقال بثبوت الملازمة من الطّرفين، كمالايخفى[1].

قوله: «**ولم يقولوا يوجد**» الخ ١/٢٠٢.

أى: لَمْ يقولوا يوجد فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم. وليس المراد أنّه لم يقولوا يمكن أن يوجد فيه أىّ أبعاد ثلثة متقاطعة، لأنّه يلزم منه إخراج الكرة، سيّما

١- أى: «من الاجزاء».

الكرات الفلكيّة من التّعريف ، كما لايخفى[1] .

قوله : « **فى ثخن الجسم** الخ » ٢٠٢/٤-٥ .

أى ، عمقه و حشوه بين سطحيه . والمراد من كونها متقاطعة تقاطعها على زوايا قوائم ، كما صرّح به قبلاً .

قوله : « **لأنّا نقول فعلى هذا يكفى** » الخ ٢٠٢/٧ .

أى ، فعلى تقدير الاكتفاء بإخراج مثل ذلك عن التّعريف : بالجوهر الّذى هو جنسه ، يكفى أن يؤخذ فيه « بُعد مّا » و يقال : جوهر يمكن أن يفرض فيه بُعدٌ مّا . و ذلك ، لأنّ التّقييد بالخطوط والأبعاد الثّلثة ، إنّما كان لإخراج السّطح و الجسم التّعليمىّ . و إذاالتزمنا بإخراجها من قيد الجوهر ، فلاحاجة إلى[1] زيادة هذا القيد أصلاً . بل يكفى ذكر بُعد مّا لتحقيق مهيّة الجسم ، ولإخراج سايرالمهيّات الجوهريّة .

قال المصنّف قدّه فى الحاشية . « و أيضاً لم يتعارف » الخ .

إن قلت : أوّلاً مراد المُورد أنّه لاحاجة إلى[1] إخراجه ، من جهة أنّه غير داخل فى المُدخل ، الّذى هو الجنس ، حتّى[1] يحتاج إلى الإخراج . لا أنّه يحتاج إليه ، ومُخرجه هو الجنس .

و ثانياً ، قد تقرّر فى مقارّه : أنّه إذاكانت النّسبة بين الجنس و الفصل العموم والخصوص من وجه ، لاضير فى الإخراج بالجنس ، و هنا كذلك لأنّ الجوهر يصدق على الجسم والجواهر المجرّدة . و ما يمكن فرض الأبعاد فيه يصدق على الجسم التّعليمىّ ، والجوهر الجسمىّ .

قلت : لمّا عبّر المُورد بأنّه يخرج مثلها عن التّعريف ، فكان الظّاهر من عبارته ما فهمه المصنّف ، ولذلك قال : « وأيضاً » الخ . و أمّا كون النّسبة بينهما العموم و الخصوص من وجه ، فيمكن منعه . لأنّ المعتبر فى الجسم التّعليمىّ ليس إمكان فرض الأبعاد المذكورة فى حدّ ذاته ، بل قبول القسمة الفعليّة ، و وجود الأبعاد الحدّيّة[1] ،

١- أى : « الطرفية » .

لا الجوهريّة الثخنيّة كما أشار إليه صدر المتألّهين ، قدّه ، فتأمّل !

ثمّ اعلم : إنّ التّعبير بالخطوط من باب الاكتفاء باقلّ ما يلزم فى تحقّق مهيّة الجسم ، و إلّا ، فقبول مطلق الأبعاد و إمكانه على سبيل الفرض والتّقدير ، سواء كانت الأبعاد الخطّيّة أو السّطحيّة و نحوها متحقّق فى الأجسام . و ليس الإمكان و القابليّة مقصوراً على الأبعاد الخطّيّة . فالتّعبير بالأبعاد ، كما وقع فى تعريف القوم أولى من التّعبير بالخطوط ، كما لايخفى ، فتدبّر !

قوله : « **لاالشّكل** » الخ ٨/٢٠٢ .

أى ، لعلّه أراد الشّكل بسطحى المكعّب ، لكن لاالشّكل بمعنى « هيئة إحاطة » الخ ؛ كما هو مصطلح الحكماء . لأنّه من مقولة الكيف ، غير قابل للقسمة والامتداد بالذّات فلا يصدق عليه التّعريف أصلاً ، حتّى يقال : إنّه لو كان المراد من الأبعاد الأبعاد الطّرفيّة يصدق التّعريف الخ .

بل أراد منها الشّكل باصطلاح المهندسين ، أى المقدار المحدود . لأنّه من حيث هو كذلك مهيّة واحدة ، لها وجود على حدة ، فيصحّ على مذاقه ، أى مذاق صدر المتألّهين ، عدّه قسماً على حدة ، محتاجاً إلى إخراجه عن التّعريف . و أمّا لو حمل على السّطحين ، لا من حيث هما كذلك ، بل من حيث أخذهما بماهما إثنان ، لم يكن محتاجاً إلى إخراجه عن التّعريف ، على مذاقه ، أصلاً ، إلّا أن يكون مراده التّكلّم على مذاق القوم ، وهو غير لايق بمثله .

و لكن يمكن أن يقال إنّ مراده ، قدّه ، المشكّل لاالشّكل ، لكن لابماهو مأخوذ من السّطحين ، و مركّب منهما إعتباراً ، بل بماهما متلاقيان على خطّ واحدٍ من سطوح المكعّب . فإنّهما بهذا اللّحاظ قابلان لفرض الأبعاد ، و فى حكم موجود واحد له مهيّة واحدة ، كما لايخفى . و إلّا فالشّكل صادق على المكعّب لا على السّطحين ، فتأمّل !

قوله : « **لانّ السّطحين ليسا** » الخ ٩/٢٠٢ .

أقول : أى ، ليس تركيبهما حقيقيّاً بحيث يعدّا سطحاً واحداً ، مع أنّه المعتبر فى

التّقسيمات ، سيّما على ما هو المختار عند المعلّم الثّانى ، وصدر المتألّهين ، و غيرهما من المحقّقين : من مساوقة الوجود مع الوحدة والتّشخّص ، و اتّحاده معهما . فإن جعلنا القسم الدّاخل فى التّعريف والمقسّم السّطحين بماهما سطحان ، لم يدخلا فى تعريف الجسم الطّبيعىّ ، بما ذكر ، لاعتبار الوحدة فى المدخل و المخرّج (بالفتح) ـ ومجموع السّطحين ليس بواحد ـ بل هما أمران وشيئان ، لا أمر واحد و شىء فارد . إلّا أنّه يجب حمل الشّكل على كلّ تقدير على ما هو المصطلح عند المهندسين ، ولكنّ مع ارادة المقدار المحدود ، أى يراد بما ذكره صدر المتألّهين : السّطحان لا بماهما سطحان ، بل بماهما مقدار محدود ، فتدبّر !

قوله : « **أقول صريح عبارات المتأخّرين** » الخ ١١/٢٠٢ .

إن قلت : لايمكن حمل عبارات المتأخّرين على المعنى الأعمّ ، لأنّ قابليّة الخطّ للأبعاد الطّرفيّة بالذّات ، لابالعرض .

قلت : بلى ! ولكنّ المذكور فى كلامهم الأبعاد الثّلثة المتقاطعة على زوايا قوائم . والخطّ ليس بقابل للبعد العمقىّ فى الفرض المذكور بالذّات ، كما أشار إليه فى المتن ، وأوضحه فى الحاشية .

و لكن يرد عليه أنّ بيان المراد لايدفع الإيراد . وليس ممّا ذكر فى بيان مراد القوم فى التّعريف منه عين ولا أثر . و أمّا ما أفاده صدر المتألّهين ، ففى كلماتهم تلويحات إليه ، كما أشار اليه صاحب المحاكمات .

نعم فى العبارة المذكورة فى الحكمة العلائيّة : « جسم فى حدّ ذاته پيوسته است ، كه اگر گسسته بودى قابل أبعاد نبودى » إيماءٌ و إشارة إليه . و لكنّه لايمكن الاكتفاء بأمثال تلك القرائن فى الحدود ، مع أنّه لو كان مرادهم ذلك ، لـمّا صرّح بعضهم بأنّ التّقييد بالخطوط الثّلثة المتقاطعة لإخراج السّطح والجسم التّعليمىّ ، لما أشرنا إليه من الوجه . مع أنّ عدم العمق للسّطح لايوجب عدم قبوله للابعاد الثّلثة فى الفرض المذكور بالذّات ،

لعدم التّقييد فى كلامهم بكون البعد الثّالث بُعْداً عُمقياً ، حتّى يقال بعدم قبوله له ، فتأمّل !

قوله : « **فلا عمق للسّطح** » الخ ١٢/٢٠٢ .

أقول : و ذلك ، لأنّهم ذكروا فى تعريف الخطّ : إنّه امتداد أو مقدار واحد ، له طول بلاعرض ، وفى تعريف السّطح : أنّه امتداد أو مقدار واحد ، له طول وعرض ، ولا عمقَ له ، و عرّفوا الجسم التّعليمىّ : بأنّه امتداد أو مقدار واحد ، له طول وعرض وعمق ، و ظهر ممّا ذكرنا أنّه لاعمق للسّطح ، و إلّا لكان جسماً تعليميّاً ، لاسطحاً .

قوله : « **لايمكن فرضها فيها** » الخ ١٣/٢٠٢ .

أقول : الظّاهر أنّ العبارة لأمكن فرضها فيهما ، و إن أمكن تصحيح هذه العبارة بتقدير و تكلّف ، كما لايخفى ، فتدبّر !

ثمّ ، إنّ ماقال من أنّ قبولهما لها مشروط بالوضع المخصوص الخ لاينافى ذلك ، لما أشرنا إليه : من أنّ قبولهما للأبعاد الطّرفيّة بالذّات ، ولو سلّمنا أنّ قبوله للبُعد الثّالث فى الوضع المفروض ، لكن بعد وجود الوضع المفروض يكون قبولهما لها بالذّات ، فتأمّل !

و أمّا ما أفاده فى الحاشية فى وجهه بقوله : « فلم يكن موجوداً واحداً » الخ . فهو ، مع أنّه ممّا لاحاجة إليه ـ لأنّهما على ما ظنّه ، قدّه ، ولو كانا موجوداً واحداً ، ولكن لمّا لم يكن قبولهما لها بالذّات ، يكونان خارجين عن الحدّ ـ فجوابه ما أشرنا إليه ، من أنّهما بعد ما فرضا معروضَين للوضع المذكور يصيران موجوداً واحد ، كما فى كلّ مورد يصير المقدار معروضاً للهيئة الشّكليّة ، و إلّا لَما كان لحمل عبارة صدر المتألّهين على ما حملها عليه مورد أصلاً .

و أمّا قوله : « وعدم الاكتفاء » الخ قد عرفت أنّه مخالف لتصريح بعضهم ،

فتدبّر!

قوله: «**ثمّ المراد**» الخ ١٦/٢٠٢.

مطلب آخر لاربط له بردّ صاحب الأسفار.

قوله: «**و إنّما لم يكتفوا بالفرض**» الخ ١٦/٢٠٢.

بأن يقال جوهر يفرض فيه كذا.

قوله «**و إنّما لم يكتفوا بالإمكان**» الخ ١٧/٢٠٢.

أى: بأن يقال جوهر يمكن أن يكون له أبعاد كذا.

قوله: «**قيل**» الخ ١٧/٢٠٢.

إنّما عبّر بالقول لعدم استقامته عنده. لأنّ المراد بالفرض على ما هو المصرّح به فى كلامهم هو التّجويز العقلىّ، لامطلق التّقدير. فإذا ضمّ إليه الإمكان، يصير المعنى: جوهر يمكن أن يجوّز العقل فيه وقوع الأبعاد. و هذا ممّا لا يصدق على الأفلاك، بناءً على امتناع قبولها للخرق والالتيام. إذ لايمكن بناء عليه أن يجوّز العقل فيها قبول مايستلزم الخرق والالتيام، الممتنعين فى حقّها. ولو حمل الإمكان على الذّاتىّ، الأعمّ من الوقوعىّ، فلايصدق على الأفلاك. وعلى فرض الصّدق لاحاجة إلى زيادة قيد الفرض، مع أنّ المصحّح للفرض، كما أشار إليه فى الحاشية، هو الصّورة الجسميّة. والفلك باعتبار جسميّته، من حيث هى، لا باعتبار هيولاه، قابل للخرق والالتيام، و إن لم يقبلهما باعتبار الصّورة النوعيّة الفلكيّة، فتأمّل!

وقوله: «**لكن لمّا أريد بالإمكان**» الخ ٢/٢٠٣.

فيه ما أشرنا إليه آنفاً، من أنّ الفرض على ما أفاده هنا بمعنى تجويز العقل، ولايمكن بالإمكان الوقوعىّ أن يجوز العقل وقوع الخرق والألتيام فى الأفلاك، بناء على امتناعه، إلّا أن يقال: إنّ المراد بإمكان الفرض إمكانه بحسب الصّورة الجسميّة، أو هيولى

الفلك ، بناء على أنّ الامتناع من قبول الخرق و الالتيام و ساير الخواصّ العنصريّة ، مستند إلى الطّبيعة الخامسة الفلكيّة ، لا إلى هيولاها . لكنّ على هذا ، فالاكتفاء بالإمكان يخلو عن المحذور المذكور . نعم ، يمكن أن يتكلّف و يقال فرق بين امتناع المجرّد عن قبول ما ذكر ، و بين امتناع الجسم الفلكيّ عنه . فإنّ المجرّد إذا تصوّر بما هو مجرّد ، يحكم العقل بمجرّد تصوّره على امتناع اتّصافه بها . و هذا بخلاف الأفلاك ، فإنّها مع قطع النّظر عن البرهان ، لا يحكم بامتناعه . وهذا هو المراد من إمكان فرض الأبعاد فيها ، أى مع قطع النّظر عن البرهان ، فتأمّل !

قوله : « **للاحتراز عن السّطح الجوهرىّ** » الخ ٢٠٣/٦-٧ .

أى ، التّقييد بالأبعاد الثّلثة للاحتراز عنه ، لأنّه يقبل بُعْدَين ، لا الأبعاد الثّلثة على الوجه المذكور .

قوله : « **عند أهله** » الخ ٢٠٣/٦ .

أى ، عند القائلين بهذا القول ، و هو منسوب إلى بعض المتكلّمين ، لكن الفرق بين هذا القول ، و الاحتمالات السّتة ـ الّتى سيذكرها المصنّف ، قدّه ، فى حقيقة الجسم الطّبيعىّ ، و يقول : إنّها بمجرّد الاحتمال وصرف التّوهم والخيال ، ولم يذهب إليها أحد من أرباب اللّبّ واللّباب ـ ، هو أنّ مرجع هذا القول إلى القول بالجزء الّذى لا يتجزّى[1] ، و عدم اتّصال الجسم ، بخلاف الاحتمالات المزبورة . لأنّ القائل بالسّطح الجوهرىّ على ما نُقِل يذهب إلى[1] تركّب الخطّ من النّقاط الجوهريّة ، الغير المتجزيّة مطلقاً و تركّب السّطح من هذه الخطوط الجوهريّة . فالجسم المركّب من السّطح المزبور مركّب فى الحقيقة من الأجزاء الّتى لا تتجزّى[1] ، غير متّصلة . و فى الاحتمالات الّتى سيذكرها المصنّف ، قدّه ، الخطّ والسّطح متّصل فى حدّ ذاته ، ليس بمركّب من النّقاط الجوهريّة ،

كما نشير إليه .

قوله : « لانّه كالجسم التّعليمىّ » الخ ٧/٢٠٣ .

فيه أنّه مخالف لما أفاده فى الحاشية السّابقة ، كما نقلناه عنه و أشرنا إليه ، فتدبّر!

فِى حَقِيقَةِ الجِسْمِ الطَّبيعىِّ

قوله : « **وعند ذلك لايبقى الاتّصال** » الخ ١٢/٢٠٣ .

يمكن أن يقال : إنّ فى هذا الفرض ، و إن لم يبق اتّصال جميع الأجزاء ، ولكن اتّصال البعض باقٍ . و ذلك يكفى فى جريان النّزاع ، و إجراء البراهين ، كما يدلّ عليه ما أفاده الشّيخ فى الإشارات بقوله : « ولم يعلموا أنّ كلّ كثرة سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية ، فإنّ الواحد والمتناهى موجود ان فيها » الخ ، فتأمّل !

قوله : « **وهذه ستة احتمالات** » الخ ٧/٢٠٤ .

أقول : ما نقل عن بعض المتكلّمين من ذهابه إلى تألّف الأجسام من السّطوح ، وهى من الخطوط ، وهى من النّقاط ، خارج عن هذه الاحتمالات . لأنّ مرجع هذا القول إلى الجزء الّذى لا يتجزّى ، والسّطح الجوهرىّ ، الغير المتّصل ، بل المتألّف من الأجزاء والجواهر الفردة ، فتبصّر !

قوله : « **يطلق على معانٍ** » الخ ٨/٢٠٤-٩ .

وقد ذكر له معانٍ أخرى[1] : مرجعها إلى المعانى المذكورة .

قوله : « **والمراد هنا** » الخ ١١/٢٠٤ .

أقول : و ذلك ، لأنّه بالمعنى الثّانى والثّالث لايشمل النّقطة والجواهر الفردة.

قوله : « **ولا وهماً** » الخ ١٢/٢٠٤ .

أقول : قد يجعل التّقسيم الوهمىّ والفرضىّ قسماً واحداً ، كما أنّه قد يجعل ما باختلاف

العرضيّن من القسمة الوهميّة .

قوله : « **لكن ليعلم** » الخ ٤/٢٠٥ .

أقول : بل القوّة الوهميّة ، الّتى هى من القوى العمّالة للنّفس بوجه ، ومن قواها العلّامة بوجه آخر ، عند بعض أبناء التّحقيق ، هى العقل المنزّل ، كما أنّ القوّة العقليّة عنده هى الوهم المُصعّد المرتقى[1] إلى درجة إدراك الكلّيّات ، والاتّصال بديار المرسلات .

قوله : « **و ردّ عليه الفاضل الباغنوى** » الخ ١٦/٢٠٦ ،

أقول : مراد الفاضل أنّ حكم العقل على أقسام :

أحدها ، حكمه بنحو الاستيعاب الشّمولىّ ، بأنّ كلّ جزء من الأجزاء التّحليليّة للجسم قابل للانقسام إلى ما لانهاية له ، أو أنّه يتجزّى كذلك .

والثّانى ، أن يحكم بوجود تلك التّقسيمات فى الجسم بالفعل .

والثّالث ، أنّ يقسم بمعونة الوهم كلّ جزء إلى الأجزاء إلى مالايتناهى[1] .

والأوّل غير متوقّف على ملاحظة الأقسام و التّقسيمات تفصيلاً . وذلك بخلاف الثّانى و الثّالث ، فإنّهما متوقّفان عليها . إلّا أنّ فى الثّانى لايحتاج العقل إلى أعمالٍ غير متناهية ، بخلافه فى الثّالث ، فإنّه محتاج إليها جزماً . والمراد من الفرض العقلىّ هنا هو أحد القسمَين الأخيرَين . وعليه ، فلابدّ من الذّهاب إلى[1] ما ذهب إليه صاحب المحاكمات . و إلّا لزم اشتمال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية . و بعبارة أخرى[1] فرق بين أن يحكم العقل بقابليّته التّقسيم أو بفعليّته ، و بين أن يقسم الشّىء فعلاً بنحو الكلّيّة إلى أقسام . و مورد الكلام فى المقام هو الأخير ، لا الأوّل و الثّانى . و على هذا ، فلا يرد عليه ما أورده المصنّف ، قدّه ، فتدبّر !

قوله : « **لأنّ تلك الاجزاء** » الخ ١١/٢٠٧ .

أقول : لو كان التّقسيم بنحو القسم الثّالث ممّا ذكرناه ، فيجب وجود الأجزاء

بوجودات مفصّلة .

قوله : «**كما إذا قيل**» الخ ١٢/٢٠٧ .

أى ، إنّ الكثرة فيها اعتباريّة صرفة .

قوله : «**وأمّا الحكماء فيقولون**» الخ ١٦/٢٠٧ .

قيل إنّ الفرق بما أفاده المحقّق الدّوّانىّ غير مُجْدٍ . لأنّ النّظّام يقول بتحقّق التّركيب ممّا إليه التّحليل ، و الحكماء يقولون بتحليل الجسم إلىٰ ما لايتناهى أيضاً ، و يجوّزون وجودها فى الفرض العقلىّ . و لمّا كان الفرض هنا ليس بمعنى مطلق التّقدير ، بل الفرض العقلىّ ، المطابق للواقع على ما صوّره المحقّق ، فهم أيضاً يجوّزون وجودها فعلاً ، و إلّا لكان الفرض صرف التّقدير الكاذب ، و الاختلاق الزّور الغير اللّاذب . و لازم هذا التّجويز و التّرخيص صحّة ما صوّره النّظّام ، و أن يكون التّركيب ، ممّا إليه التّحليل .

و أيضاً هذه الأجزاء المتناقصة الغير المتناهية : إمّا يجوز وجودها فعلاً ، أولايجوز ، بل يكون اللّاتناهى فيها بمعنى لايقف . فعلى الأوّل ، ثبت ماقاله صاحب المحاكمات . و على الثّانى ، فلا يلزم من فرض وقوعه مُحال . فإذا فرضنا وقوعه خارجاً ، ينتهى القسمة إلى الأجزاء الغير المتناهية المتساوية . إذاالتّناقص وعدم التّساوى ، إنّما يكون على تقدير عدم تحقّق تلك الأجزاء بتمامها فعلاً ، مع أنّه على تقدير عدم تساويها لايضرّ بماهو المقصود ، من تحقّق الحجم الغير المتناهى من تركّبها . و إذا انتهت القسمة إلىٰ مالانهاية له ، فلوفرضنا تركّبها ثانياً . فإمّا أن يحصل من تركّبها حجم غير متناهٍ أم لا . فإن لم يحصل منها حجم غير متناه ، فإمّا أن يحصل من تركّبها حجم أم لا ، والثّانى ممتنع بداهة . و على الأوّل ثبت مذهب النّظّام . و إن حصل منها حجمٌ غير متناه ، فهو مع بطلانه ـ بالدّليل الّذى ذكر لابطال مذهب النّظّام . وبطلان عدم تناهى الأبعاد ـ مستلزم لصحّة مذهبه ، هذاخلف .

و جواب هذا مستفاد ممّا أفاده ، قدّه . حيث أنّ ما جوّزه العقلُ وجودَ تلك الأجزاء بالوجود القرآنيّ العقليّ ، لا بالوجود الفرقانيّ الخارجيّ . والمستلزم للمُحالات المذكورة وجودها بالنّحو الثّانى ، دون الأوّل ، فتدبّر !

قوله : « **و نسب الى النّظّام** » الخ ٤/٢٠٩ .

قد مرّ أنّ النّظّام قائل بجوهريّة الخطوط والسّطوح .

فِى إثْبَاتِ الهَيُولىٰ

قوله : « **ولهم مسالك** » الخ ١٦/٢٠٩ .

قد ذكر تمام تلك المسالك فى الكتب المبسوطة ، و مرجع بعضها إلى ما ذكر فى الكتاب ، و سنشير إليها فيما سيأتى إن شاءالله ، تعالىٰ .

قوله : « **لم نصرّح به** » الخ ٧/٢٠٩ .

أى ، بالقول الأحقّ ، وهوالتّركّب من الهيولىٰ ، لا أنّه مذهب المشّائين ، لأنّه لايعلم من دليله .

قوله : « **فصل مقسّم للكمّ** » الخ ١٧/٢٠٩-١/٢١٠ .

أى ، يقسّمه إلى المتّصل القارّ ، الّذى هو المقادير الثّلاثة ، وغير القارّ الّذى هو الزّمان ، و إلى الكمّ المنفصل ، الّذى هوالعدد .

قوله : « **ويلزمه أن لايكون** » الخ ١/٢١٠ .

و ذلك ، لأنّه لوكان ذا مفاصل ، لكان فى حكم الكمّ المنفصل فى عدم قبوله الانقسام إلى أجزاء ذات الحدود المشتركة ، بل ينقسم على المفاصل ، كما ذهب إليه القائلون بالجواهر الفردة ، ومن هنا لمّا أثبت الحكماء اتّصال الأجسام ، وعدم تركّبها من الأجزاء والجواهر الفردة ، فرّعوا عليه اتّصال المقادير .

قوله : « **فصل مقسّم للجوهر** » الخ ٤/٢١٠ .

أى ، يقسّمه إلى متّصل بذاته ، وهى الصّورة الجسميّة ، و إلى ماليس كذلك ، وهوالهيولىٰ . وقيل : يقسّمه إلى الجوهر المجرّد والمادّى ، وفيه نظر !

قوله : « **وهذا فاسد** » الخ ١٠/٢١٠ .

إن قلت : هذه المفسدة إنّما تلزم على تقدير أن يكون الجسم التّعليميّ واسطة فى العروض ، لاواسطة فى الثّبوت .

قلت : جعل الجسم التّعليميّ واسطة فى الثّبوت ، دون العروض ، لا يدفع إيراد المصنّف ، قده . لأنّ المفروض أنّ اتّصاف الصّورة الجسميّة بالاتّصال من جهة استلزامها للجسم التّعليميّ ، و أنّه ليس هنا متّصلان بالذّات . فإذا جعلنا المتّصل بالذّات الجسم التّعليميّ يصير الصّورة الجسميّة متّصلة بالعرض . و تسميته الجسم التّعليميّ واسطة فى الثّبوت دون العروض لايصير سبباً لتحقّق المتّصلين بالذّات . و إذا لم يكن الجسم متّصلاً بالذّات ، فيجب أن يكون مع قطع النّظر عن الجسم التّعليميّ ، إمّا من المفارقات، وإمّا من الوضعيّات ، الغير المنقسمة ، كما أنّ كلّ ما يحتاج فى اتّصافه بوصف إلى الواسطة فى الثّبوت ، يكون مع قطع النّظر عنها غير متّصف بذاك الوصف ، ضرورة .

قوله : « **ولو لا اتّصال الجوهريّ** » الخ ١/٢١١ .

و ذلك ، لأنّ الأعراض تابعة ، وكلّ ما بالعرض يجب أن ينتهى[1] إلى ما بالذّات ، و أنّه ، لولا ما بالذّات لـما تحقّق ما بالعرض ، كما هو ظاهر ، لايخفى[1] .

قوله : « **قد ساوق اتّصال** » الخ ١٣/٢١١ .

أقول : الإشراقيّون خالفوا مع المشّائين فى هذه المقدّمات ، غير المقدّمة الأولى[1] . فإنّ النّافين للتّركيب من الجواهر الفردة ، والأجرام الصّغار الصّلبة ، وبالجمله : القائلون باتّصال الجسم ، قائلون بعدم وجود تمام الأجزاء الفرضيّة فى الجسم بالفعل ، وأنّه متّصل واحد ، و إن خالفوا فيما ليس إنكاره مخالفاً لهذا ، أى فى مساوقة الوجود مع التّشخّص. و أمّا ساير المقدّمات ، فهم أنكروها ، ولم يعترفوا بها . و سنشير إلى ما ذكروها فى المقام ، بعد الفراغ من تقرير مذهب المشّائين ودليلهم .

قوله : « **واستعمال المساوقة** » الخ ٦/٢١٢ .

لمّا كان أكثر استعمالات المساوقة ، إنّما يكون فيما إذا تخالف المتساوقان مفهوماً ، فكان هنا مظنّة أن يتوهّم أنّهما متخالفان وجوداً ايضاً ، فدفع هذاالتّوهم بقوله : « و استعمال » الخ ، فتأمّل !

قوله : « **أن يكون له حصص** » الخ ١٥/٢١٢ .

أقول : و سرّ ذلك أنّ وحدتها وحدة ابهاميّة ، فى عين كونها شخصيّة . لوقوعها فى صفّ نعال الوجود ، و الإفاضة و تشابك وجودها بالعدم . و الفرق بين درجاتها ، و درجات الوجودات الطّوليّة ، أنّ مقاماتها ودرجاتها تبع درجات الفعليّات ، والصّور الحالّة فيها . بخلاف درجات الفعليّات والصّور ، فتدبّر !

قوله : « **وتلخيصه على نمط الشّكل الثّانى** » الخ ١٢/٢١٣ .

أقول : يمكن إقامة الدّليل عليه من طريق عامّة الأشكال . و عليك بإمعان النّظر ، حتّى يظهر لك صحّة ما ادّعيناه .

وقوله « **الشّىء الواحد** » الخ ٣/٢١٤ .

إن قلت : هذه القاعدة إنّما تجرى فى الواحد الحقيقىّ البسيط و ليست الصّورة الاتّصاليّة كذلك . لأنّها مركّبة من المهيّة و الوجود و الإمكان و الوجوب الغيرىّ ، والجنس والفصل ، ونحوها من منافيات الوحدة والبساطة الصّرفة .

قلت : ما أشار إليه ، قدّه ، بقوله : « من جهة واحدة » ينى بدفع هذاالإشكال . لأنّ مطلق التّركّب ليس بمصحّح لقبول المتقابلات . و الجهات المصحّحة له ، إنّما تكفى فى قبولها ، لو كانت كلّ واحدة منها مستندة إلى جهة غير ما تستند إليها الأخرى ، وليس الأمر فى المقام كذلك .

فِی تَعْریفِ الهَیولیٰ

قوله « **فخرج النّفس** » الخ ٢١٤/٩ .

إن قلت : الظّاهر أنّها خرجت بقید « ذا محض قوّة الصّور » ، لأنّها فی مرتبة العقل بالهیولیٰ ، و إن کانت خالیة عن کافّة العلوم الحصولیّة ، لکنّها حاضرة بذاتها ، شاهدة لها وقواها ، کما صرح به أعاظم الحکماء ؛ فهی لیست فی هذه المرتبة خالیة عن کافّة الفعلیّات ، حتّیٰ فعلیّتها الذّاتیّة المرسلة الوجودیّة.

قلت : أمّا أوّلاً ، فهذا مبنیّ علی کون النّفس جرمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاء. وعلیه ، فقبل أن تبلغ النّفس إلی مقام تعقّل الکلّیّات ، و یتحلّی جوهر ذاتها بالصّور القدسیّة ، لاتصیر مجرّدة قائمة بذاتها بالفعل ، حتّیٰ تکون شاهدة لذاتها وقواها . و أمّا ثانیاً ، فالمراد بالصّور العلوم الحصولیّة ، والنّفس فی هذه المرتبة خالیة عن کافّتها. وبعبارة أخریٰ ، المراد بالصّور علی مذاق المشّائین الصّور الحالّة فی المحلّ ، المبائن معها وجوداً ، و علم النّفس بذاتها و قواها علی تقدیر حصوله فی تلک المرتبة لیس کذلک ، کما لایخفیٰ !

قوله : « **فکانت بسیطة** » الخ ٢١٤/١١ .

أی غیر مرکّبة من الهیولیٰ والصّورة ، ولا من الصّور المختلفة .

قوله : « **والظّلّ إن لم یکن نوراً** » الخ ٢١٤/١٥ .

التّشبیه بالظّلّ و النّور للإشارة إلی أنّ وجود الممکنات بمنزلة الهیولیٰ بالنّسبة

إلىٰ وجود الحقّ ، تعالىٰ ، ووجوده تعالىٰ صورة لها و فعليّة محصّلة إيّاها ، بل هو صورة الصّور وفعليّة الفعليّات ، كما قال بعض العرفاء :

ما عدمهائيم وهستيهانما تو وجود مطلق وهستىّ ما

وكذا التّنظير بالعلم ، للإشارة إلى أنّه عين الوجود ، و مراتبه كمراتبه .

فِى أَسامِى الْهَيولىٰ

قوله : « **فى أوائل السّماع الطّبيعىّ** » الخ ١١/٢١٦ .

المراد به هنا ما يرادف سمع الكيان ، أى أوّل ما يسمع فى العلم الطّبيعىّ من العوارض العامّة للجسم الطّبيعى .

قوله : « **أو لصور** » الخ ١١/٢١٦ .

أى، تسميتها بالهيولىٰ من جهة قبولها لمطلق الصّور، سواء كانت بالقياس إلى صورة، أو صُوَر ، وليست «القابليّة لكافّة الصّور » بمعتبرة فيها .

قوله : « **ومنه قولهم** » الخ ٥/٢١٧ .

فإنّ المراد بالحادث فيه أعمّ من النّفس والأجسام والأعراض . فالمادّة الواقعة فيه يجب أن تكون بالمعنى الأعمّ .

فِى إبْطَالِ الْجُزءِ الَّذى لايَتَجَزّىٰ

قوله فى الحاشية : « **هذا برهانىّ لا الزامىّ** » الخ ٢١٧ .

أمّا استلزامه للخرق فى الفلك، فظاهر أنّه وجدانىّ ، بناءً على القول بالتّركّب .

و أمّا امتناع الخرق والالتيام فى الفلك ، فهو أيضاً مبنىّ على المقدّمات البرهانيّة .

قوله : « **إذا وضع** » الخ ٢/٢١٨-٣ .

و ذلك لاختلاف حجم أجزاء الإنسان وحركتها أيضاً .

قوله : « **لانّ غير الملاقى** » الخ ١٧/٢١٨ .

الملاقى الأوّل مضاف إليه والثّانى صفة .

قوله : « **وهذا مستلزم للطّفرة** » الخ ٥/٢١٩ .

أى الطّفرة من حركة الخطّ بالنّحو المذكور .

قوله : « **عن شعور** » الخ ٦/٢٢١ .

أى شعور و إرادة .

قوله : « **و أنّه يمتنع ... عليه** » الخ ١٥/٢٢١ .

بيان لخصوصيّة الذّات ، أى هذه الخصوصيّة الذّاتيّة كونه بذاته مبايناً عن العدم اللّاحق .

فِى إثْبَاتِ تَناهِى الأَبْعادِ

قوله : « **هذا من اللّواحق** » الخ ٤/٢٢٢ .

أقول : و ذلك ، لأنّ مرجعه إلى البحث عن الهليّة المركّبة للجسم .

قوله : « **لكن ليس** » الخ ١٠/٢٢٢ .

إن قلت : إنّما لايلزم ذلك ، لو كان اللّاتناهى بمعنى[1] لايقف . و أمّا لو كان اللّاتناهى بالفعل ، فوجود بُعْدٍ مشتمل على الزّيادات ، الغير المتناهية بالفعل ظاهر .

قلت : ليس فى البرهان المذكور على تقرير السّلف إشعار بوجود الزّيادات الغير المتناهية بالفعل ، ولا على كونها متزايدة ، لامتناقصة . ولكنّ الشّيخ ، قدّه ، أخذ فى البرهان كِلتا المقدّمتين .

قوله : « **وليفرض** » الخ ١٧/٢٢٢ .

أقول ثبوت المطلوب متوقّف على فرض الزّيادات ، لابنحو التّناقص ، سواء كان بنحو التّساوى أو التّزايد. ولكن لمّا كان التّساوى أقلّ ما يلزم ، وكان الثّبوت على تقدير التّزايد مع تحقّقه على تقدير التّساوى بطريق الأولويّة ، اقتصر عليه وسيشير إليه ، قدّه .

قوله : « **فلمّا كان كلّ زيادة توجد فى بُعد** » الخ ١٦/٢٢٢ .

أى ، كلّ زيادة سواء كان بنحو الافتراق أو الاجتماع ، و بعبارة أخرى[1] ، كلّ واحد من الزّيادات و مجموعها . فلايقال : إنّ حكم كلّ واحد لايجب سرايته على الكلّ المجموعىّ ، و إنّه لايلزم من وجود كلّ واحد من الزّيادات فى بُعْدٍ ، وجودُ مجموعها و جميعها فيه . مع أنّه ، قدّه ، سينقل عن صاحب المحاكمات ما بظاهره يرفع الإشكال

بحذافيره من دون الاحتياج إلىٰ هذا التّفسير .

قوله : «**لا على التّناقص**» الخ ٥/٢٢٤ .

إن قلت : اللّازم فى تتميم البرهان حفظ النّسبة بين الكمّ المتّصل والمنفصل ، أى بين مقدار الزّيادات و عددها فى التّناهى واللّاتناهى ، لا فى كيفيّة الزّايد . وذلك ، لأنّ ملاك حصول البُعد الغير المتناهى وجود الزّيادات الغير المتناهية ، سواء كانت متزايدة أوغير متناقصة ، كما اعترف به المُحاكِم سابقاً ، فى حمل اللّاتناهى على اللّايقفىّ ، و فى هذا المقام أيضاً ، حيث قال : « ضرورة أنّ المقدار » إلى آخره .

قلت : إذا فرض تحقّق الزّيادات على التّناقص إلى ما لانهاية لها . وحصول جميعها بالفعل لايستلزم لا نهاية الخطّ المشتمل عليها ـ كما أشار ، قدّه ، إليه فى المثال الّذى ذكره بقوله « لأنا إذا فرضنا » الخ ، والسّرّ فيه أنّه ينتهى أمر التّقسيم و الزّيادة فيه إلىٰ مالاخطّ له فى الحجم ، و معلوم أنّ مالاخطّ له منه لا يصير زيادته ، ولو إلىٰ مالانهاية له ، سبباً لزيادة الحجم ـ فلذلك فرض الزّيادات على النّحو المذكور ، ليازم وجود الخطّ الغير المتناهى بحسب المقدار بين الخطّين ، فتأمّل !

قوله : « **وبه أجاب** » الخ ٥/٢٢٤ .

أى ، بحفظ النّسبة بين مقدار الزّيادات وعددها . فإنّ به يدفع المنع و يخرج الجواب المذكور . لأنّه إذا كانت النّسبة محفوظة ، و فرض تحقّق عدد مشتمل على جميع الأعداد الغير المتناهية بالفعل ، فبالضّرورة يجب وجود بُعدٍ خطّىّ ، مشتمل على جميع الزّيادات الخطّيّة بالفعل ، و من غير أن يتوقّف الدّليل على إثبات اتّحاد حكمِ الكلّ الأفرادىّ والمجموعىّ ، حتّىٰ يرد عليه الإشكال المذكور . و بعبارة أخرىٰ ، يتّحد حكم الكلّيْن فى المقام مع حفظ النّسبة ، لا لاتّحاد حكمهما مطلقاً ، بل لخصوصيّة المقام و استلزام حفظ النّسبة المذكورة لذلك الاتّحاد ، فتدبّر !

فى أنّ الصُّورَةَ فى هذا العالَم الطَّبيعىِّ لاتنفَكُّ عن الهيولى[1]

قوله : « **فى أنّ الصّورة فى هذا العالم** » الخ ٣/٢٢٦ .

التّقييد بهذا العالم ، للإشارة إلى جواز عرائها عنها فى عالم المثال المنفصل ، وحضرة الخيال المطلق ، الّذى قال به الإشراقيّون من الحكماء ، كما هو التّحقيق ، سيّما على الأصول الحقّة : من جواز الحركة الجوهريّة ، وأصالة الوجود ، وكونه رفيع الدّرجات ، ذا مراتب متفاوتة ، و درجات متفاضلة فى النّقص والكمال ، والشّدّة والضّعف ، ونحوها . و إن لم يقل بجواز العراء الطّائفة المشّائية ، من جهة إنكارهم هذه الأصول والقواعد .

قوله : « **لمّا فرغنا** » الخ ٣/٢٢٦ .

قد أشار إلى أنّ مسألة التّلازم مبتنية على مسألة تناهى الأبعاد ، وأنّه لأجل ذلك قدّمها عليها . فأشار فى المقام إلى وجوب الابتداء بمسألة إثبات التّلازم بعد مسألة تناهى الأبعاد ، وعدم جواز الفصل بينهما بمسألة أخرى[1] ، من مباحث العلم الطّبيعىّ : من جهة أنّ هذه المسألة و ما تقدّمها غير مسألة التّناهى بالنّسبة إلى العلم الطّبيعىّ من المبادى . وهى متقدّمة طبعاً على ساير المسائل ، الّتى تكون من مباحثه ومسائله . و لزوم مطابقة الوضع للطّبع يقتضى تقديمها على تلك المسائل . وتقديم مبحث التّناهى عليها كان[1] لمكان الضّرورة ، والضّرورات تتقدّر بقدرها .

قوله : « **والمراد بالجسم** » الخ ٨/٢٢٦ .

لمّا أثبت سابقاً بالبرهان تركّب الجسم من المادّة والصّورة ، فكان هنا مظنّة سئوال ، و هو أن يقال : قولكم الجسم مُشَكَّل ، وكلّ مشكّل متناهٍ ، بمنزلة أن يقال : كلّ

- أى : « كان تقديم مبحث التناهى » .

مركّب من المادّة و الصّورة كذا . فإذن أخذ فى موضوع الدّليل التّركّب من الهيولى والصّورة ، و مع هذا كيف يتصوّر التّفكيك ، حتّى تكون النّتيجة إثبات عدم العراء.

فأجاب ، قدّه : « بأنّ المراد بالجسم ... »

قوله : « **والمراد بالجزء والكلّ** » الخ ٢/٢٢٧ .

دفع لسئوال مقدّر : بيانه ، أنّ مع تحقّق الجزء والكلّ كيف يمكن تساويهما فى المقدار ، لأنّه من قبيل الجمع بين المتنافيين فى الدّليل ؟

فأجاب : بأنّ المراد وجودهما فرضاً وتقديراً ، لاواقعاً و فى نفس الأمر ، حتّى يستشكل بما ذكر .

قوله : « **والمطلوب** » الخ ٤/٢٢٧ .

هذا جواب آخر عن الإشكال ، و هو أنّ المقصود من هذا أنّه يلزم من وجود الجزئيّة والكلّيّة عدمهما ، ومايستلزم من فرض وجوده مُحال فهو مُحال. فحينئذ لايصير الدّليل جامعاً بين المتنافيين . والدّليل على أنّ المراد ما ذكرناه هو أنّه على تقدير أن يكون فاعل « وُحِّدَ » الجسم ، كما جعل أحد الأحتمالين ، يكون المحذور اتّحاد الأجسام، فيجب أن يحمل قولنا والجزء استوى مع كلّ ، على لزوم نفى الجزئيّة والكلّيّة ، و حتّى يصير ذلك محذورا آخر . لأنّه لو حمل على ظاهره ، كان من لوازم اتّحاد الأجسام فى المقدار ولايصير محذوراً آخر . ومعلوم أنّ التّأسيس خير من التّأكيد .

فِى أَنَّ الهَيولىٰ لاتَتَعَرّىٰ عَنِ الصُّورَةِ

قوله : « **غُرَرٌ فى أنّ الهيولى لاتتجرّد** » الخ ١٥/٢٢٧ .

إنّما لم يقيّد هذه المسألة بما قيّد به الّتى قبلها ، لأنّ الهيولىٰ لا يمكن أن تتجرّد عن الصّورة ، فى أيّة نشأة كانت ، بالاتّفاق ، مع اختصاص وجودها بهذا العالم الطّبيعىّ عندهم.

فِى الصُّورةِ النَّوْعيَّةِ

قوله : « **فعلى قول الاشراقيين و هوالحقّ** » الخ ٣/٢٣١ .

قيل : إنّ سبب هذه الاختلافات أنّها ظلال للنّسب الشّريفة الفاضلة ، الّتى للإنسان الكامل . لأنّه لمّا كان وجوده متحقّقاً بمظهريّة جميع الأسماء والصّفات،وجامعاً لجميع كمالات مظاهرها ، و هو بحسب الصّورة والظّهور الكيانى متأخّر عن المثل النّوريّة والعقول الكلّيّة ، فهو بوحدته جامع لجميع نسبها الشّريفة وكمالاتها الفاضلة . و هو مع ذلك متجلّ فى جميع الحضرات و العوالم ، لايخلو عنه موطن من المواطن . وله التّقدّم الدّهرىّ و السّرمدىّ ، و القدم الزّمانىّ باعتبار روحانيّته . و هو الواسطة الحقيقيّة ، والرّابطة الأصليّة بين جميع الموجودات ، و بين الحقّ ، تعالى[1] ، و أسمائه وصفاته . فبسبب اختلاف نسبه الفاضلة اختلفت الموجودات والصّور الّتى هى ظلال تلك النّسب الشريفة الفاضلة .

قوله : « **أو لاختلاف مفاهيم الاسماء** » ٦/٢٣١ .

قيل : إنّ هذا ممّا يؤيّد ما ذهب إليه بعض العرفاء من استناد جميع الموجودات إلى أسمائه وصفاته ، جلّ شأنه وتقدّست أسمائه ، مع أنّ الواحد لايصدرعنه إلّا واحد. وقد مرّ سابقاً ما يتعلّق بذلك ، فتذكّر !

قوله : « **لأنّ الأنواع** » ١١/٢٣١ .

قيل : هذا ليس بمسلّم عند الجميع ، بل ذهب جمع إلى حدوثها .

قلت : نظره إلى المشّائين ، والقائل أيضاً ماشٍ على طريقتهم ، وهم قائلون بأجمعهم بذلك إلّا بعض من لا اعتداد بقوله .

فى الحَرَكَة

قوله : « **كما فى المحاكمات** » الخ ٧/٢٣٢ .

فإنّه ذهب إلى أنّ المأخوذ فى الموضوع حيثيّة استعداد الحركة والسّكون .

قوله : « **بل الكوكب على قول** » الخ ١٠/٢٣٧ .

أى، قول من قال لاساكن فى الفلكيّات ، و أنّ الكواكب أيضاً تدور على نفسها. وليس نظره ، قدّه ، إلى قول من يقول بحركته فى الفلك كحركة الحيطان فى الماء . فإنّه مع بطلانه فى نفسه ليس قولاً بحركة الكوكب على مركزه .

فِى أَنَّ المُحَرِّكَ غَيْرُ الْمُتَحَرِّك

قوله : « **و أمّا الجسم ، كالبواقى** » ١١/٢٣٨ .

أى ، باقى الحركات من الكيفيّة والإينيّة والوضعيّة . وإنّما جعل الموضوع فى الكميّة الهيولى[1] و فى الباقى الجسم ، لأنّ الحركة فى المقدار مستلزمة لزوال الهيئة الإتّصاليّة للجسم ، الّتى هى مساوقة لوجوده . فلوجُعل الموضوع ،[1] فيها كباقى الحركات ، الجسمُ ، لم يتحقّق الموضوع للحركة ، بخلاف مالوجعل الموضوع الهيولى . فإنّها لا تزول بزوال المقدار[2] والصّور ، فتدبّر !

قوله : « **وأيضاً فاعل** » الخ ١٥/٢٣٨ .

والقبول هنا بمعنى الانفعال التّجدّدى ، وعدم اجتماعه مع الفعل اتّفاقىّ عندهم .

قوله : « **لزم ذلك** » الخ ١/٢٣٩ .

أى ، اتّحاد المفيد والمستفيد ، الملازم لأن يكون الشّىء الواجد واجداً وفاقداً من جهة واحدة .

١- أى : « فى الكمية » .

٢- « المقادير » ، خ ل .

فِی مَعْنَی الْحَرَکَةِ فی المَقُولَةِ

قوله : « **أقول : لو كان هذا القائل** » الخ ١٧/٢٣٩ .

إن قلت : ما قاله الأفلاطونيّون لايصحّح مذهب هذا القائل، لأنّ على مشربهم يثبت بالتأويل الّذى أفاده ، قدّه ، للأعراض فردٌ إبداعىّ ، و فرد غير إبداعىّ . ولا يثبت كون ذاك الفرد الغير الإبداعىّ نفس التّجدد والحركة . بل تصحيحه[1] لايمكن إلّا بما أفاده صدرالمتألّهين ، قدّه . مع أنّ ما أفاده ، قدّه ، لايجرى فى قاطبة الأعراض، مثل الحركة والزّمان . إذلايمكن تحقّقهما فى عالم الإبداع أصلاً .

قلت : مراده ، قدّه ، حمل كلام هذا القائل على ثبوت فردَين لطبايع الأعراض ، الّتى تقع فيها الحركة . و أمّا أنّ الفرد الغير الإبداعى نفس التّجدّد و « اللّاقرار » ، أىْ سيّال بالذّات ، فهو مبنىّ على انسحاب حكم التّجدّد و الدّثور الذّاتىّ على شراشر عالم الطّبيعة : جواهرها و أعراضها ، بناء على القول بالتّجدد الذّاتى والحركة الجوهريّة .

فمقصود هذا القائل من الفرد الغير السيّال ، بناءً على هذاالحمل : الفرد الإبداعىّ، ومن السّيال : الفرد الغير الإبداعىّ ، الّذى هو بناءً على ما ذهب إليه صدرالمتألّهة نفس التّجدّد و « اللّاقرار » وجوداً . والتّعبير عنه بأنّه نفس الحركة ، إمّا مبنىّ على القول بهذا، او على المبالغة فى تجدّده و دثوره ، حتّى[1] كأنّه نفس الحركة . و ليس مراده جريان هذا القول فى جميع الأعراض ، بل الأعراض الّتى تقع فيها الحركة ، فلايرد عليه عدم جريانه فى الحركة والزّمان ونحوهما، مع أنّ ثبوت كلّ شىء فى عالم الإبداع بحسبه ، وعدم تحقّقهما

١- أى : « تصحيح مذهب هذا القائل » .

فى هذا العالم بوجه يناسبه غير مسلّم . والفرق بين ما أفاده صدرالمتألّهين ، و ما أفاده ، قدّه ، أنّ ماأفاده صدرالمتألّهين يصحّح ماأفادوه بالنّسبة إلى قاعدة مخروط فيض الوجود، والثّانى بالنّسبة إلى القاعدة والتُرْسْ[1] كليهما ؛ فتدبّر! تعرف !

قوله : «**ولزم تركّب العرض**» الخ ١٧/٢٤٠ .

إن قلت : ضمّ العرض إلى مثله لايوجب التّركيب الحقيقىّ . لأنّه كضمّ فرد من أفراد الأنواع الخارجيّة إلى مثله ، حيث أنّه لا يوجب التّركيب الحقيقىّ . فإنّه كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان ، والتّركيب المنفىّ فى الأعراض هو التّركيب الحقيقىّ ، لامثل هذا التّركيب .

قلت : لمّا كان وجود هذه الأفراد بنحوالحركة والاتّصال ، وهومساوق للوحدة الشّخصيّة الوجوديّة ، فعلى تقديرالتّركيب يلزم التّركيب الحقيقىّ ، لاالاعتبارىّ .

قوله : «**بأنّ المقولة إذا لم تكن**» الخ ٥/٢٤١ .

و ذلك ، لأنّ الوساطة فى موضوعيّة الموضوع فرع اتّصافه بماهومناط الموضوعيّة، حتّى يمكن أن يصير سبباً لاتّصافه به . لأنّ معطى الشّىء لايمكن أن يكون فاقداً له .

١- أى : « رأس مخروط ذلك الفيض » منه ره .

فِى أَنَّ المَقولاتِ الَّتى تَقَعُ الْحَرَكَةُ فِيهَا ، كَمْ هِىَ؟

قوله : «**ومُحاليّة القولين** » الخ ٨/٢٤٣ .

أقول : قد أقام الشّيخ : قدّه ، فى الشّفاء ادلّة قطعيّة على بطلان المذهبين . والحقّ أنّ بطلانهما قريب من الضّرورىّ ، لايحتاج إلى إتعاب النّفس .

قوله : « **وغيرذلك** » الخ ٩/٢٤٤.

ممّا يبتنى عليه إثبات المثال الصّعودىّ والتّحوّل الملكوتىّ .

و منها ظهور الإنسان بالمظهريّة التّامّة الكاملة الإلهيّة بالنّسبة إلى جميع الأسماء والصّفات ، و إثبات الحشر الجسمانىّ ، وما ورد فى الآثار النّبويّة والأديان الإلهيّة ، ونحو ذلك من المسائل .

قوله : « **إذكانت الأعراض** » الخ ٩/٢٤٤-١٠ .

تابعة للجواهر فى الوجود و خواصّه و آثاره وعوارضه و لوازمه ، من التّجدّد والقرار و نحوهما . لأنّ الجوهر بالنّسبة إليها هوالفاعل « المابه » ، أى الواسطة فى مرور فيض الوجود من المبدء الفيّاض منه إليها . وهى متّحدة فى الجعل معه ، سيّما إذا كانت لازمة له .

قوله : « **لملائكة مقربيه** » الخ ١٤/٢٤٤.

أى ، العقول الكلّيّة الأمريّة .

قوله : « **والثّانى قولنا و فى استحالة العلوم** » الخ ١١/٢٤٥ .

أقول : تكميل هذا البرهان و تتميمه مبنىّ على اتّحاد العاقل بالمعقول و الخيال بالمتخيّل والحسّ بالمحسوس ، بحيث يلزم من تبدّل أحدهما تبدّل الآخر ، فافهم ، وتبصّر !

قوله : « **إذ الكلّيّات** » الخ ١٦/٢٤٥ .

أقول : مراده أنّ الكلّيّات ثابتة بذاتها . أى ، الثّبوت و القرار مقتضى ذاتها ، و أنّها لايمكن تبدّلها أصلاً .

و قيل مراده أنّ عدم التّغيّر لا يعرض على الكلّيّات بذاتها ، من حيث أنّها كلّيّات . ولكن يعرض لها التّبدّل بعرض محالها فى الكلّيّات الحالّة فى المحلّ لمجرّد الّذى يكون قابلاً للتّبدّل ، مثل النّفس النّاطقة و نحوها مثلاً ، أو بعرض تبدّل أفرادها . ومن هنا قيل : الطّبيعة تنعدم بانعدام جميع الأفراد ، فتأمّل .

فِى تَعيينِ مَوْضُوعِ هَذِهِ الْحَرَكَةِ وَدَفْعِ ما قالوا : مِنْ عَدَمِ بَقَاءِ المَوْضوعِ

قوله : « **صورة مّا** » الخ ١٤/٢٤٦ .

ليس مراده، قدّه ، من صورة مّا وكميّة مّا . الواحد بالعموم الإبهامىّ المفهومىّ ، بل الواحد بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة والسّريان الوجودىّ . لأنّ الحركة الجوهريّة والتّحولات الذّاتيّة فى القوس الصّعودىّ ، والسّير الكمالىّ إلى الله ، و ملكوته الأسنى ، إنّما تكون على سبيل اللّبس بعد اللّبس ، لا بطريق الخلع واللّبس . فالصّورة الواقعة فى صفّ نعال ذاك السّير هى ، بحسب أصل الحقيقة السّارية فى المراتب ، عين المرتبة الواقعة فى قُصوى مراتبه الرّفيعة ، و أعلى درجاته الشّامخة ، فهذه الحقيقة ، بوحدتها الحقّة الحقيقية الظّليّة ، محفوظة فى جميع المراتب والدّرجات ، باقية مع جميع الحالات والتّطورات ، و سارية فى تمام الحصص الوجوديّة ، و ظاهرة بكلّ المقامات و الشّؤونات الذّاتيّة ، لايشذّ عن حيطة إحاطتها شىء ، ولايخرج عن دائرة سلطانها ذرّة وفيء . و سيصرّح ، قدّه ، بما ذكرناه فى الحاشية الآتية .

قوله قدّه : « **أمّا الواحد بالعموم** » الخ ١١/٢٤٧ .

أقول : هذا الجواب وذاك التّعبير، كما أشار إليه فى الحاشية ، من باب إرخاء العنان، والمساعدة مع المشّائين ، فى حفظ أصولهم وقواعدهم . فإنّهم جعلوا صورة مّا بمعنى الواحد بالعموم المفهومىّ شريكة لعلّة الهيولى . و إلّا ، فقد عرفت أنّ الفاعل ، بمعنى ما به الوجود للهيولى ، إنّما هو الصّورة الواحدة ، بالوحدة السّعيّة الوجوديّة الإحاطيّة ، السّارية فى

جميع المراتب والدّرجات . وهى المراد بالصّورة الدّهريّة فى كلامهم ، كما ظنّه البعض.

ولو جعل المراد بها الصّورة الملكوتيّة المثّالية ، أو هذه الصّورة باعتبار وجودها الدّهرىّ ، أى من جهة نسبتها إلى الحقّ ، تعالى[1] ، وجهات فاعليّته الدّهريّة ، أو من جهة أصلها الثّابتة فى علم الله ، أو الاسم الّذى هى مظهره ومثاله ، كما قال عزّ إسمه : « وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلّيهَا »[1] ، فتحقّق الأصل المحفوظ ووجه الله الباقى ، بعد فناء كلّ شىء ، أظهر والجواب للخصم أقهر و أبهر .

قوله : « **لكنّه نوع بالنّسبة** » الخ ١٤/٢٤٧ .

أقول : كون الهيولىٰ فوقاً بالنّسبة إلى الجسم ليس باعتبار الوجود والتّحقّق ، بل من جهة تركّب الجسم منها ومن الصّورة ، وكونها علّة تقوّم الجسم مفهوماً وقواماً ، وإن كان الجسم أتمّ و أكمل منها وجوداً ، فتدبّر !

قوله : « **وليس مرادنا بالمفارق** » الخ ١٦/٢٤٨ .

أقول ما افاده ، قدّه : فى وجه ذلك فى الحاشية ممّا لايفى به أصلاً . حيث أنّ ثبوت الحركة الجوهريّة فى طبايع الأفلاك والفلكيّات لايقتضى أن لاتكون العلّة المبقية بالنّسبة إلى العنصريّات العقل الفعّال ، مع أنّ إسناد الإبقاء فى كلّ فلك إلى عقله المشوّق ، من العقول الطّوليّة ، أولىٰ من إسناده إلى أرباب الأنواع ، كما لايخفى[1] . بل الوجه الوافى بما ذكر هو أنّ العقل الفعّال ، وساير العقول الطّوليّة ، إنّما يصل فيضها إلى مادونها بتوسّط العقول العرضيّة . لأنّ فيض العالى لايصل إلى الدّانى قبل الوصول إلى المراتب المتوسّطة . لأنّه مستلزم للطّفرة فى المراتب النّزوليّة ، الّتى دلّ الدّليل على امتناعها . فالحافظ المُبقى بإذن الله ، بالنّسبة إلى عالم الأجسام مطلقاً ، هو العقول العرضيّة ، المسمّاة بأرباب الأنواع ، ولكنّها تتصرّف فى الأفلاك بتوسّط نفوسها ، إلّا أنّ نفوسها[2] لمّا كانت متعلّقة

١- البقرة (٢) ، ١٤٨ .

٢- أى : « نفوس الافلاك » .

بالأبدان الفلكيّة، و كانت أبدانها سيّالة متحرّكة فهى[1] لمكان اتّحادها بها أيضاً متحرّكة سيّالة محتاجة إلى حافظ آخر يكون منزّهاً عن التبدّل والتّغيّر مصوناً عن الزّوال والتّجدّد مطلقاً وليس[2] إلا الحقّ، تعالى، و ما هو من صقعه. فتنوخ الرّواحل عند بابه. وينتهى الأمر بالآخرة إلى[1] جنابه، و إليه يرجع الأمر كلّه.

قوله: «**فيما به البقاء**» الخ ٦/٢٤٨.

أقول: هذا أيضاً من باب إرخاء العنان، لو كان المراد «بـ» الواحد بالعموم» العموم الإبهامى، كما هو الظّاهر. لأنّ الصّورة السيّالة باقية فى مراتبها و درجاتها، بوجودها السّعىّ الجمعىّ، و محفوظة فى عين الحركة و التّجدد، كما مرّ بيانها مفصلاً. مع أنّ الأصل المحفوظ ليس منحصراً فى طرف الصّور الزّمانيّة، بل قد أثبتنا وجوده من طرف الصّورة والهيولى[1] والحركة، ومن جهة العلل الطّوليّة والموجودات الدّهريّة والسّرمديّة.

قوله: «**غير مستقرّ**» الخ ٢/٢٤٩.

أقول: بل مستقرّ من جهة وجوده الدّهرىّ، و كونه عند مليك مقتدر. فإنّ تلك الحركات إنباآتٌ إلهيّة عن حقايق الهيّة، و لكلّ نباء مستقر، فافهم و تدبّر!

قوله: «**فى الحاشية: «والحقّ أنّ هيولى الفلك والفلكىّ»**» الخ ٢٤٩.

أقول: هذا ممّا لايلائم أصول المشّائين، وقد أشرنا إليه سابقاً، فتذكّر!

قوله: «**فائضة**» الخ ١٢/٢٤٩.

فيه إشارة إلى كون الإفاضة بنحو الوحدة والبساطة، و وجود الأصل المحفوظ من جهة المُفيض لأنّ الكلّ «يَعْمَلُ عَلَى شاكِلَتِهِ»[3]. و ليست لما بالقوّة مدخليّة فى إفادة الوجود أصلاً. فالمفيض هو الحقّ تعالى[1]، ووجهه الثّابت الباقى، بعد فناء كلّ شىء،

١- أى: «نفوسها».

٢- أى: «ليس حافظ».

٣- الاسراء (١٧)، ٨٤.

فلايمكن عدم استقرار فيضه من كلّ وجه .

قوله : « **كون لآخر** » الخ ١٢/٢٤٩ .

أى ، بطريق اللّبس بعد اللّبس ، الخ .

قوله: « **حتّى لايكون** » الخ ١٣/٢٤٩ .

أى ، على تقدير تخلّل العدم .

قوله : « **بل يكون بينهما** » الخ ١٣/٢٤٩ .

إضراب عن قوله : « حتّى[1] لايكون التّصرّم» .

قوله: «**نعم هو بالفرض** » الخ ١٤/٢٤٩ .

أى ، الحدّ المشترك .

قوله : « **لئلا يلزم** » ١٤/٢٤٩ .

الأوّل بالتّخفيف ، والثّانى بالتّشديد ، أو بالعكس . والمراد بالأوّل الأشياء الواقعة فى الآن ، و من الثّانى نفس الآن .

قوله : « **إلى أجزاء غير متناهية** » الخ ١٥/٢٤٩ .

أقول : من جهة اتّصال الحركة ، والأجسام ، والمقادير ، وقبول المتّصل انقسامات غير متناهية .

قوله : « **وتر الجبال** » ٤/٢٥٠ .

يمكن أن يكون إشارة إلى حركة الأرض ، كما ذهب إليه علماء الإفرنج . أو يكون المراد بالجبال الأقطاب والأوتاد ، الّذين هم أوتاد عوالم الإمكان ، كما أنّ الجبال أوتاد الأرض . والمراد بحركتها سيرها إلى الله ، و ملكوتها الأسنى[1] . و علّة تخصيص الحركة بها ، مع أنّ جميع موجودات حضرة النّاسوت ، بل جميع عوالم الكون ، متحرّكة إلى الله ، كون حركتها[1] بتبع حركتها ، وكونها محشورة إليه ، تعالى[1] ، بعرض حشرها . ولمّا كانت حركتها متضمّنة مستتبعة لحركة جميع المتحرّكات ، قال عزّ من قائل: « وَهِيَ تَمُرُّ

١- أى : « حركة الموجودات » .

مَرَّ السَّحَابِ »[۱] . و جهة التشبيه بالسّحاب كونها واسطة بين الحقّ والخلق ، كوساطة السّحاب بين الشّمس و الإبصار ، وصيرورة الحقّ ، تعالى[۱] ، مرئيّة من ورائها ، كما قيل :

كالشّمس يمنع اجتلائك وجهنا فاذا اكتسى برقيق غيم أمكنا .

و يمكن أن يكون المراد من السّحاب الأسماء و الصّفات ، من جهة وساطتها بين المرتبة الاحديّة و الواحديّة ، و يكون المراد من مرورها كونها « كلّ يوم فى شأنٍ »[۲] ، باعتبار تجلّيها فى مظاهرها و رقائقها .

قوله : « **إنّه فى أوّل تكوّنه** » الخ ۹/۲۵۰ .

يمكن أن يكون المراد بأوّل التكوّن كينونته العلميّة فى عالم الأعيان الثّابتة ، فيكون المراد من عدم كونه شيئاً مذكوراً ، عدم كونه شيئاً مذكوراً بالذّكر الوجودىّ ، أى ، عدم تقرّره بالتّقرّر الخارجىّ العينىّ ، أو يكون المراد به كونه فى مرتبة الهيولى[۱] ، أو الصّورة الجسميّة . و على هذا المعنى[۱] ، فالمراد من عدم كونه شيئاً مذكوراً عدم كونه بالفعل ، أى : كونه غير مذكور بالفعليّة والتّحصّل .

قوله : « **و فى المراتب التّالية** » الخ ۱۰/۲۵۰ .

أشارة إلى قوله تعالى[۱] : «خُلق الإنسان هلوعا»[۳] ، وفى آية أخرى[۱] : « خُلِقَ الإنْسَانُ ضَعِيفاً »[۴] . والمراد من المرتبة التّالية بعثه إلى مقام النّباتيّة والحيوانيّة .

قوله : « **يملك الشّرق** » الخ ۱۱/۲۵۰ .

أى : شرق عالم الأرواح والأسماء وغرب عالم الأجسام والأشباح .

قوله : « **ومع أنّه** » الخ ۱۱/۲۵۰ .

۱- النمل (۲۷) ، ۸۸ .

۲- الرحمن (۵۵) ، ۲۹ : « كل يوم هو فى شأن» .

۳- المعارج (۷۰) ، ۱۹ : « أن الانسان خلق هلوعاً » .

۴- النساء (۴) ، ۲۸ .

المراد من البيضاء النّفس ، ومن الحرّباء الهيكل المحسوس .

وقيل : المراد بالأوّل الحقّ ، أو الرّوح الأعظم . و من الثّانى الإنسان باعتبار ظلّيّته للحقّ ، تعالىٰ ، فتأمّل !

قوله : « **لعلّه يستأهل** » ١٢/٢٥٠ .

إشارة إلى ماقاله الرّئيس : « كاديوشكث أن تحلّ عبادته ، بعدالله ، تعالىٰ ».

فِي الزَّمَانِ

قوله : « **وهٰهنا إشكال** » ١٢/٢٥٢ .

أقول : اللّازم ممّا أجاب به عن هذا الإشكال فى الحاشية أن يكون الزّمان أيضاً موجوداً ، لا بذاته ، بل بوجود منشاء انتزاعه ، الّذى هو الآن السّيّال . وهذا الجواب إنّما هو من قِبَلِ القوم ، و لأجل حفظ أصولهم ، و إلّا ، فالجواب التّحقيقىّ هو ما ذكره صدر المتألّهين ، قدّه .

قوله : « **وقال صاحب المباحث** » الخ ١٥/٢٥٢ .

أى ، الإمام الرّازىّ . والمراد من ذكر كلامه الاستشهاد به لإثبات أنّ القطعيّة لا وجود لها فى الخارج ، عندهم .

قوله : « **كما هو رأى جمهور الحكماء** » الخ ٦/٢٥٣ .

أقول : على رأى الشّيخ الاشراقىّ ، أيضاً لا يتكرّر الوسط . و القول بكونها متجدّدة بالذّات غير معروف ، مع أنّ الكبرىٰ ، على تقدير القائل به وصحّة مذهبه ، غير مسلّم .

فِي الْمَكَانِ

قوله : « **كلزوم حركة السّاكن** » الخ ٨/٢٥٤ .

أقول : أمّا الاوّل ، فكما فى الطّير الواقف فى الهواء المتموّج . و أمّا الثّانى ، فكما فى الجالس فى الصّندوق المتحرّك .

قوله : « **وعدم عموم المكان** » الخ ١٣/٢٥٤ .

لأنّه ، بناء على كون المكان هو السّطح ، يلزم أن لايكون فلك الأفلاك فى المكان. إذ ليس ورائه شيء ولايحيط به جسم ، أصلاً .

قوله : « **لاستواء نسبتها** » الخ ١٥/٢٥٤ .

الضّمير راجع إلى الثّلاثة : من الجسميّة المشتركة ، والهيولى ، والفاعل المفارق .

فی امتناعِ الخَلاء

قوله : « **تقريره على مافى كتب المتأخّرين** » الخ ٥/٢٥٥ .

قيل عليه : إنّ الحركة ، بنفسها ، تستدعى زماناً ، و من جهة المعاوقة ، زماناً آخر . فالحركة الواقعة فى الثّلاثة تقتضى زماناً ، من جهة أصل الحركة ، و هو[1] مشترك بينها ومتساوٍ فيها . والواقعة فى الملائين تقتضى زمانَين : الزّمان المشترك ، و الّذى بازاء المعاوقة . ففى الفرض المذكور ، الحركة الواقعة فى الملاء الغليظ تقتضى زماناً بإزاء نفس الحركة ، ولنفرضه نصف ساعة ، و زماناً آخر بإزاء المعاوقة ، ولنفرضه عشر ساعات، كما فى المتن . والواقعة فى الملاء الرّقيق ، الّذى تكون نسبة معاوقته إلى[1] معاوقة الملاء الغليظ، كنسبة زمان حركة الخلاء إلى[1] زمان حركة الملاء الغليظ ، تقتضى أيضاً زمانين : أحدهما بازاء المعاوقة ، وهو عُشر الزّمان الّذى بازاء الملاء الغليظ ، أى : ساعة واحدة ، والزّمان الآخر بازاء نفس الحركة . و أمّا الحركة فى الخلاء ، فلا تقتضى : إلّا الزّمان الّذى هو بإزاء نفس الحركة ، فلايلزم تساوى زمان الحركتين .

و أجاب عنه المحقّق الطّوسىّ و الحكيم القدّوسىّ ، بما حاصله : أنّ الحركة تتشخّص بالسّرعة والبطوء ، و هما يتقوّمان بالزّمان وينتفيان بانتفائه . فالحركة بنفسها لاتقتضى زماناً ، بل باعتبار السّرعة والبطوء ، المقوّمَين لوجودها ، وهما ينتفيان بالمعاوقة. فبانتفائهما ينتفى الزّمان الّذى بازاء نفس الحركة ، بل ، لودقّق النّظر ، يلزم من الخلاء وقوع الحركة فى اللّازمان .

١ـ أى : « و أصل الحركة » .

فِى الشَّكْلِ

قوله : «لأنّ نوع القسر» الخ ٣/٢٥٦ .

الضّمير فى قوله «وهو» راجع الى نوع القسر ، أى : نوع القسر دائم . وهو بما هو نوع ليس موجوداً فى الخارج ، بل فى العقل ، و باعتبار أشخاصه لادوام له ، حتّى[1] يلزم القسر الدّائم .

و هذا الجواب ، إنّما ذكره من قِبَلِ المشّائين ، النّافين للحركة الجوهريّة ، القائلين بأزليّة العالم الطّبيعىّ و كلّيّات العناصر ، و أبديّتها . و لكن ، لواستند المعترض عليهم بالنّقرات ، الواقعة فى الأفلاك ، المخرجة لها عن الكرويّة الحسّيّة[1] ، لم يتمّ هذا الجواب . إذلاتبدّل لأشخاص القواسر فيها ، مع منافاتها لقولهم لاقسر فى الفلكيّات .

والجواب التّحقيقىّ فى الأفلاك سيجيء فى محلّه . و أمّا فى الأرض ، فبناء على الحركة الجوهريّة ، و تبدّل الأرض غير الأرض ، فلادوام لنوع القسر فيها ، ولا لأشخاصه أصلاً ، حتّى[1] يستشكل بما ذكر .

و أمّا بناءً على قول المشّائين ، الّذى ذكر آنفاً ، فيشكل هذا الجواب : بأنّ دوام نوع القسر مع زوال أشخاصه لايضرّ بجود الحقّ ، و رحمته الواسعة ، وحكمته ، وعدله المقتضى لإعطاء كلّ ذى حقّ حقّه ، لوكان دوام القسر فى نوع المقسورات ، لا فى أشخاصها ، كما فى وجود القواسر و دوامها نوعاً فى عالم الطّبيعة ، بالنسبة إلى نوع مّا فى هذا العالم ، لا بالنّسبة إلى شخص واحد . و فى الأرض نوع القسر ثابت باقٍ بالنّسبة إلى شخص الأرض ،

١- كذا زوال كروية النار و كونها اهليليجية على مذهب جمع مع كونها بسيطة ودوام هذا الشكل عندهم . منه ر .

لا بالنّسبة إلى النّوع .

فالجواب القاطع لعرق الشّبهة : إمّا بالتزام الحركة الجوهريّة و « تبدّل الأرض غير الأرض »[1] ، كما وردت به الآيات القرانيّة، والآثار النبويّة ، ودلّ عليه البرهان الصّريح، والوجدان الصّحيح ، ووافقه العقل المضاعف .

و إمّا بالتزام زوال هذا القسر عن الأرض فى الأحقاب الكثيرة ، و عود كرويّتها الحقيقيّة بعد شهور وأعوام إلهيّة .

أو بالتزام عدم امتناع دوام مثل هذا القسر ، الّذى هو موافق للمصلحة المنظورة بحسب نظام الكلّ ، و إن لم يكن ملائماً لنظام الجزء .

أو بعدم كونه قسراً بعد[2] حفظ الكرويّة الحقيقيّة ، و استناده إلى مقتضيات العلل الطّوليّة ، و أرباب الأنواع ، كما قيل : إنّ هذه التّضاريس صورة تفاوت الإشراقات ، الواردة على الأرض المثالىّ والعقلىّ ، من ساير الأرباب و الأنواع ، و صورة قهرها له ، المستلزمة لتفاوت جهاتها وحيثيّاتها ، التّى[3] إذا ظهرت فى هذا العالم فى الأرض العنصرىّ، تظهر بإعداد الجبال والوهاد ، والأودية والشّطوط بصورة التّضاريس .

أو بالتزام كونها ابداعيّة ، لامكوّنة حادثة و أنّه لاقسر فى الإبداعيّات . وعليك بإمعان النّظر فى هذه الوجوه و تمييز الصّحيح من السّقيم .

١- ابرهيم (١٤) ، ٤٨ : « يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ... »

٢- « بعدم » ، خ ل .

٣- أى : « الصورة التى » .

فِي الجِهَةِ

قوله : « **وهوالمحاذات** » الخ ٩/٢٥٧ .

فما يلي رأس الإنسان فوق ، وما يلي قدمه تحت ، و ما يلي جنبه الأقوى[1] غالباً يمين، و ما يلي الأضعف غالباً يسار ، و ما يلي ظهره خلف ، و ما يلي بطنه أو وجهه قدام .

فِى حُدوثِ الأَجْسامِ

قوله : « **قديمة بهما** » الخ ٤/٢٥٨ .

أى : بالنّوع والشّخص .

قوله : « **وقد وجّه قولهم** » الخ ٦/٢٥٨ .

قد ذكر ، قدّه ، ما أفاده صدر المتألّهين ، قدّه ، فى الحاشية . و يمكن أن يوجّه قولهم : بأنّ مرادهم من قِدَم العالم بأجزائه الكلّيّة قِدَم أصولها الّتى هى أرباب الأنواع ، و صورها المثالية ، أو العقول الطّوليّة عند المنكرين للعرضيّة ، وعالم المثال و[1] قدمها باعتبار وجودها القرآنىّ الجمعىّ فى علم الله ، و عالم قضائه وقدره . أو باعتبار قدم ظواهر الأسماء والصّفات ووجهها الإلهيّة ، الّتى « هُوَ مُوَلِّيْها »[2] .

قوله : « **فلا يبعد أن يكون المراد بالماء** » الخ ٣/٢٥٩ .

أقول : فى هذا التّأويل لم يبيّن المراد بالجوهر ، الّذى صار بالذّوبان ماء ، إلّا أن يقال : إنّ المراد بالجوهر جوهر الفيض و الرّحمة الواسعة الرّحمانيّة ، و يكون المراد بذوبها : بسطها ، و سريانها فى المهيّات ، و صيرورتها ماءً : ظهورها بصورة الوجودات الخاصّة ، الّتى بها تحيى المهيّات والقوابل .

و يمكن أن يكون المراد به الفيض الأقدس ، و التّجلّى العلمىّ ، الّذى به تظهر الأعيان الثّابتة ، والمظاهر الأسمائيّة والصّفاتيّة ؛ و من الخلق : التّقدير ، كما ورد : « إنّ الله تعالى خَلَقَ الخَلْقَ فى ظلمة ثُمّ رَشّ عَلَيه مِنْ نَوره » ، و من ذوبه و صيرورته ماء ، ظهوره بصورة الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانىّ الّذى به « كلّ شىء حىّ »[3] .

١ـ « او قدمها » ، خ ل .

٢ـ البقرة (٢) ، ١٤٨

٣ـ « وجعلنا من الماء كل شىء حى » ، الانبياء (٢١) ، ٣٠

و يمكن أن يكون المراد به العقل الأوّل ، و من ذوب أجزائه : تحقّق الجهات السّت فيه : من الوجود، والمهيّة ، والوجوب بالغير، والإمكان ، و تعقّل الذّات ، والمبدء الأوّل ، تعالى[1] ، ومن صيرورته ماء : ظهوره بالوجود العقلىّ والنّفسىّ والمثالىّ : أى ، العقول العرضيّة ، و باقى العقول الطّوليّة ، والنّفوس الكلّيّة ، وعالم المثال ، من جهة أنّها أصول عالم التّجلّيات وصورة ماء الحيوة ، الّذى به « كلّ شىْءٍ حىّ »[1] . فمن جهاته[2] الشّريفة : عالم العقل ، والنّفس ، والمثال ، على طريق الأشرف فالأشرف ، أى : جهة الوجوب بالغير ، وتعقّل المبدء ، والوجود . والمراد بارتفاع الدّخان منه : خلق الافلاك ، من بعض جهاته الخسيسة ، من الإمكان ، وتعقّل وجه الذّات الأخسّ فالأخسّ ، أى صورها الجسميّة والنّوعيّة و موادّها ، و من الزّبد : المهيّة ، فإنّها زبد الوجود ، كما أشار إليه المحقّق الطّوسىّ وقال بعض العارفين : من وتوعارض ذات وجوديم ، و من الأرض : باقى أجزاء عالم الطّبيعة ، الواقعة فى آخر درجات الوجود المنبسط ، كالأرض الّتى هى آخر الأسطقسات ، والعناصر الّتى هى أصول عالم الكون والفساد ، ومن الجبال : الأنبياء والأولياء والأقطاب والأبدال وغيرها ، من النّفوس الصّاعدات ، الكلّيّات.

قوله : « **فحصل من تصادمها** » الخ ١٤/٢٥٩ .

أى : غير الحيوانات والأناسى .

قوله : « **وذكر فى شرح المواقف** » الخ ٩/٢٦٠ .

ذكرناها فيما سبق ، فليراجع !

قوله : « **إذ يبقى حينئذٍ مادّته** » الخ ٦/٢٦٣ .

أى الفناء البحت أشدّ من الفساد إلى شىء . إذ يبقى عند الفساد إلى شىء مادّة الفاسد ،

١- « وجعلنا من الماء كل شىء حى » ، الانبياء (٢١) ، ٣٠ .

٢- أى : « من جهات العقل الاول » .

بخلافه فى الفناء البحت . فإنّ الفانى يفنى بمادّته وصورته ، ولايبقى منه خبر ولا أثر :

آنرا كه خبر شدخبرى باز نيامد

قوله : « **إذلواطلق كان أزيد** » الخ ١٣/٢٦٣ .

أى ، لولم يقيّد الفلك بالكلّىّ ، فهو حينئذ يشمل الجزئىّ أيضاً والأفلاك الكلّيّة والجزئيّة ليست تسعة ، بل تكون أزيد منها . فإنها على ما قيل ، إثنان وعشرون ، و على ما أدّى إليه نظر بعض المتأخّرين قريب من سبعين ، نظراً إلى الأفلاك ، الّتى أثبت لحلّ مالاينحلّ من الأصل المحيطة والمديرة والأصل الكر ونحوها .

قوله : « **من مسافة سطح** » الخ ٢/٢٦٤ .

هذا ممّا ثبت فى الأجرام والأبعاد ، وصرّح به سيّدالحكماء فى القبسات .

قوله : « **وهوألف** » الخ ٣/٢٦٤ .

مبنىّ على أن يكون كلّ فرسخ ثلثة أميال .

قوله : « **بنهج مشهورة** » الخ ٦/٢٦٤ .

أى ، كون زحل فوق الكلّ ، والمشترى بعده ، و بعده المرّيخ ، وبعده الشّمس ، و بعدها الزّهرة ، و بعدها العطارد ، و بعده القمر . الثّابت ذاك التّرتيب فى غير الشّمس مع السّفلية ، بقاعدة الكسف واختلاف المنظر ، و فى الشّمس معها[1] بقاعدة استحسانيّة ، أو بما روى من رؤية العطارد والزّهرة كشامتّين فى وجهها .

قوله : « **وهى الخمسة المتحيّرة** » الخ ٨/٢٦٤ .

أى: الزّحل ، والمشترى ، والمرّيخ ، والزّهرة ، والعطارد . و إنّما سمّيت متحيّرة لمكان تحيّرها فى السّير من جهة أنّها تصير مستقيمةً مقيمةً راجعة .

قوله : « **وكلّما هناك** » الخ ١٢/٢٦٤ .

أى ، حتّى الكواكب بل الأجساد الفلكيّة ، الّتى هى بمنزلة الأرواح البخاريّة

١ـ أى : « مع السفليه » .

للإنسان ، و موادّها وصورها ، لمكان اتّحادها مع نفوسها الحيَوانيّة ، بل النّاطقة الإلهيّة ، كلّها أحياء ناطقة ، بحول الله ، وقوّته .

قوله : « **وقبلة الكلّ واحد** » الخ ١٥/٢٦٤ .

وهوالحقّ الأوّل ، تعالى[1] شأنه .

مقصود من ازكعبه و بتخانه توئی تو

مقصود توئی كعبه و بتخانه بهانه

«فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ »[1] .

قوله : « **وفيه إشارة** » الخ ١٧/٢٦٤ .

أى : فيما ذكر هنا من قوله . « من فلك » ، إلى[1] آخرِ الأبيات المذكورة هنا ، إشارة إلى ماذكره الحكماء : من تقسيم الأفلاك إلى المُمثّلات ، والحوامل ، والتّداوير ، والجوزهر ، والمدير ، ونحوها . فإن جميع ماذكروها لايخرج عن هذا التّقسيم .

قوله : « **منهم الشّيخ الرّئيس** » الخ ٢/٢٦٥ .

ما أفاده ، قدّه ، إلى مذهب علماء الإفرنج أقرب .

قوله : « **ومنهم المحقّق الطّوسى** » الخ ٢/٢٦٥ .

ومنهم العلّامة الشّيرازىّ ، حيث جوّز أن تكون الأفلاك الكلّيّة سبعة . و منهم المحقّق الدّوانى ، حيث جوّز كونها أربعة ، وحصرها بعضهم فى إثنَين.

قوله : « **لإحاطة بعضها ببعض** » الخ ٧/٢٦٥ .

أقول : و إلّا يلزم الخلاء .

قوله : « **لبطوء حركتها** » الخ ٩/٢٦٥ .

و لأنّ القدماء لم يحسّوا بحركتها .

قوله : « **وعند هذا كيف يتحقّق** » الخ ١٢/٢٦٥ .

١- البقرة (٢) ، ١١٥ .

أقول : الجواب عنه إنّ المساواة فى الحركة يمكن أن تكون لأجل اتّحاد المشوّقات. لأنّ إثبات اختلاف المشوّقات إنّما كان لأجل اختلاف الحركات ، لا بالعكس . و إذا تساوت الحركات قدراً وجهةً ، فلادليل على لزوم اختلاف المشوّقات . و أمّا اختلاف المقدار ، فلايدلّ على ما ادّعى ، لانتقاضه بالممثّلات .

وما أجاب به عنه فى الحاشية غير تامّ ، لأنّه مع مخالفته لما اتّفقوا عليه: من مساواتها فى الحركة لايدفع النّقض . لأنّ نسبة الحركة إلى الحركة يجب أن تكون مناسبة لنسبة الحجم والمقدار ، لوفرض دخل عظم المقدار فى سرعة الحركة . والاختلاف والتّفاوت فى الحركة بما لايتبيّن لايكفى فى حصول التّناسب . مع أنّه يمكن ادّعاء هذا الأمر فى الثّوابت. ولو تمسّك بتسليم الخصم ، يصير الدّليل جدليّاً ، لابرهانيّاً ، فتأمّل !

قوله : « **والحال أنّه لانظام** » الخ ١٤/٢٦٥ .

قد عرفت أنّه ليس الأتّفاق مستنداً إلى الإتّفاق ، بل إلى وحدة المشوّق .

قوله : « **فنقول كيف يكون** » الخ ١٥/٢٦٥ .

أقول : هذا منقوض بنفس الثّوابت . فإنّها مع اختلافها قدراً تتحرّك فى مكانها بالحركة الوضعيّة عند كثير منهم ، بناءً على أن لاساكن فى الفلكيّات . فلِمَ لا يجوز أن تكون تلك الأفلاك متحرّكة فى محلّها بالحركة الوضعيّة المتشابهة . و متحرّكة أيضاً بحركة الفلك المحيط بها ، فتأمّل ! ولو كان المقصود من هذا الاستدلال بما ورث عن بطلميوس من عدم الفضل فى الفلكيّات ، فهو ليس بمسلّم عند الجميع .

قوله : « **فمجموع الثّمانيّة** » الخ ٤/٢٦٦ .

أقول : الجواب من هذا هو أنّ القائل بذاك القول يجعل الأفلاك السّبعة بمنزلة الآلات ، والفلك الثّامن بمنزلة البدن ، من جهة كلّيّته وإحاطته بها ، فتحصل لها وحدة وجوديّة تصحّح تعلّق نفس واحدة بها . و بهذا يحصل الجواب عن الإشكال الثّانى أيضاً ، فتدبّر !

قوله : « **للتّسع من کلّیها** » الخ ۳/۲۶۷ .

أقول : هذا على مذاق المشّائين . و أمّا على مذاق حكماء الإشراق فالمشوّق هو أرباب الأنواع . وعند العرفاء مشوّقات الكلّ الإنسان الكامل ، و قطب الوقت من جهة جمعه لجهات كثيرة ، ونعوت وفضائل غير متناهية .

فِى الأَفْلاكِ الجُزْئيَّةِ

قوله : « **و إنّما الجزئىّ** » الخ ٩/٢٦٧ .

قيل : الفلك الجزئىّ ماكان جزء من فلك آخر ، والكلّىّ ماليس كذلك .

قوله : « **إثنان وعشرتان** » الخ ٩/٢٦٧ .

وقيل : إنّها تنتهى إلى سبعين ونيف .

قوله : « **شهير** » الخ ١٢/٢٦٧ .

لكن لمّا كان الخارج أبسط ، اختاره بطلميوس ، كما فصّل فى محلّه .

قوله : « **أى لفظ الممثّل** » الخ ٦/٢٦٨ .

فإنّ وجه تسميتها بالمُمَثّل كون حركات تلك الأفلاك ، كفلك البروج قدراً وجهةً ، وكون مناطقها تحت منطقته .

قوله : « **الوميض** » الخ ٨/٢٦٨ .

أى ، المُشرقة .

قوله : « **أو رجعة** » الخ ١/٢٦٩ .

قدبيّنا معناها ، فراجع !

قوله : « **ونحوه** » الخ ٧/٢٦٩ .

أى : الخرق ، والكون والفساد ، ونحوها .

قوله : « **كلّ شىء هالك** » الخ ١٥/٢٦٩ .

إن كان المراد بالهلاكة هلاكة الإمكان والإزدواج مع القوّة والفقدان ، فالآن كما كان . و إن كان المراد بها هلاكة العدم والفناء بعد الوجود والبقاء ، فهو عامّ لكلّ شيء غير وجهه الباقي بعد فناء كلّ شيء . والمراد بالوجه ذاته أو مظهر تمام أسمائه و صفاته ، وقد مرّ ذلك مفصّلاً ، فراجع !

فی عَدَدِ الثَّوابِتِ

قوله : « **ألف و إثنان** » الخ ١٦/٢٦٩ .

وقيل : ألف و خمسة وعشرون .

قوله : « **كما أنّ زبرها** » الخ ٣/٢٧٠ .

أقول : و ذلك لأنّ زُبُرَ الحاء ، و بَيِّنَتَها تسعة ، و للميم تسعون ، و المجموع تسعة وتسعون .

قوله : « **كما ورد** » الخ ٣/٢٧٠ .

ماورد فی الأثر ليس حصراً فی أسمائه ، تعالیٰ ، فی هذا العدد . إذ لانهاية لفضائل الحقّ ، تعالیٰ ، وكمالاته ، تقدّست أسمائه . بل هی إمّا لبيان أصول الأسماء وكلّيّاتها ، أو لبيان الأسماء الحسنیٰ ، وقد ذكرنا شرحه سابقاً.

قوله : « **وأحرف الهجاء** » الخ ٤/٢٧٠ .

دلالة اندراج أحرف الهجاء على تعظيم قدرالسّماء ، من جهة أنّها مبادی حصول الكلمات التّدوينيّة ، و حقايقها مبادی الكلمات التّكوينيّة .

قوله : « **وكلمة التّوحيد** » الخ ٥/٢٧٠ .

و حقيقتها العقول و النّفوس الكلّيّة المرسلة ، الّتی اشراط التّوحيد ، و مظهره و مُظْهِره ، فتدبّر!

فِی عَدَدِ الْبَسائِطِ

قوله : « **والمراد الرّطب** » الخ ١٠/٢٧٠ .

لماكان الظّاهر من الرّطب الشّیء الّذی له الرّطب ، وهذا المعنیٰ غیر ملائم لقوله: « لکنّ ذارطباوذی یبساًحویٰ » .لأنّه یصیر المعنیٰ: حوی الماء الذّات الّتی له لها الرّطب ، مع أنّ الذّات لاتحوی الذّات . و إذاکان بمعنی الرّطوبة ، یصحّ المعنیٰ من دون تکلّف .

قوله : « **قد ینقلب** » الخ ١٥/٢٧٠.

و ذلک ، یدلّ علی وحدة الهیولیٰ فیها ، دون الأفلاک .

فِى عَددِ طَبَقاتِ الأَرضِ وَ غَيْرِها

قوله : « **أولانجذاب** » الخ ٧/٢٧١ .

وقيل : الماء بالنّسبة إلى الأرض ، كالمِنْطَقة . وقيل : إنّه فى أعماق الأرض .

قوله : « **والهواء** » الخ ١٠/٢٧١ .

فى طبقات الهواء اختلاف ، و المشهور ما ذكره ، وقيل : خمسة ، وقيل : طبقات العناصر سبعة . وقيل : تسعة ، وقيل غير ذلك .

قوله : « **وأمّا إذالوحظ** » ٢/٢٧٢ .

أى إذ الوحظ الذّكر اللّفظىّ ، فالمراد واضح من غير الاحتياج إلى التّبديل بما بعده ، لأنّ المراد منه السّابق فى الذّكر ، ولوكان لاحقاً باعتبار الوجود .

فِى الْجِسمِ المُرَكَّبِ

قوله : « **وهى بوحدها كلّ الصّور الأربع** » الخ ١٥/٢٧٣ .

الملاك فيما أفاده ، قدّه ، أصالة الوجود وقبوله للتّشكيك بأنحائه . وتحقّق الحركة الجوهريّة فى الطّبايع العنصريّة والفلكيّة . وقد أشرنا فى مبحث « بيان نحو التّركيب بين المادّة والصّورة » ، إلى ذلك بنحو مستوفى[1] ، فليرجع إليه !

فِى كَائِنَاتِ الْجَوِّ

قوله : « **بل بناء كثير** » الخ ١٥/٢٧٤ .

إلّا فى النّبات والأفلاك، إلّا أن يعمّم الرّوح البخارىّ ، بحيث يشمل جسد الفلك .

قوله : « **فهو صقيع** » الخ ٩/٢٧٥ .

أقول : ضبط هذه الكلمة بالنّحو الّذى ذكر فى الكتاب على خلاف ما صرّح به أهل اللّغة . ولعلّه ضبطه كذلك لضرورة الشّعر .

قوله : « **لدفع مجاور للفلك** » الخ ١٠/٢٧٧ .

يمكن أن يكون المراد به كرة النّار ، لكنّ الشّيخ ليس بقائل بأنّها كرة برأسها . فالمراد منه على مذاقه : الهواء الحارّ ، المجاور للفلك .

قوله : « **بموافقته** » الخ ١٠/٢٧٧ .

أى ، بموافقة الفلك .

قوله : « **وتحامل** » الخ ١٠/٢٧٧ .

أى ، تحامل المجاور .

قوله : « **و أكثر ماهيّج** » الخ ١١/٢٧٧ .

أى ، أكثر ما هيّج الرّيح .

فِی تَکَوُّنِ الْمَعَادِنِ

قوله : « **فحضرة النّبی ص**» الخ ١٤/٢٧٩ .

أقول : هذا باعتبار مرتبته النّازلة ، و إلّا ، فالنّبیّ الختمیّ ، ص ، باعتبار مقامه الشّامخ الرّفیع ، المعبّر عنه بقوله ، ص ، : « لی مَعَ اللهِ حَالاتٌ » الخ ، نفس القضاء الإلهیّ ، المحیط بکلّ شیء .

قوله : « **فلیس إلّا الله نصب العین** » ١٦/٢٧٩ .

أقول : هو باعتبار جنبة فنائه المطلق ، ومحوه الصّرف : « مَنْ رَآهُ فَقَدْ رَأی الحقّ » .

قوله : « **أی بالله ، تعالی**[1] » الخ ٤/٢٨٠ .

بل به و بالنّبیّ الختمیّ و آله ، ص ، من جهة أنّهم وجهه الباقی بعد فناء کلّ شیء .

قوله : « **عنده تبدّلت** » الخ ٤/٢٨٠ .

لأنّ حشر کلّ موجود إلی الله ، تعالی[1] ، بتوسّطه و بشفاعته الکبری[1] ینال کلّ ذیحق حقّه .

قوله : « **واشرقت الأرض** » الخ ٥/٢٨٠ .

أی ، أرض التّعیّنات والقوابل الأسمائیّة ، بنور ربّها ، الّذی هو الإنسان الکامل ، و ربّه[1] الّذی هو الإسم الأعظم الإلهیّ .

قوله : « **وَعَنَتِ الوُجُوهُ** »[2] الخ ٥/٢٨٠ .

أی خضعت .

١ـ أی : « رب الانسان الکامل » .

٢ـ طه (٢٠) ، ١١١ .

فى أَحْوَالِ النَّفْسِ

قوله : « **أى تعريفها** » الخ ٨/٢٨٠ .

إنّما قدّم تعريف النّفس ومطلب مائها على مطلب هلها البسيطة ، مع تأخّر الأوّل عن الثّانى رتبةً . لأنّ مرجع تعريف النّفس إلى بيان مائها الشّارحة ، دون الحقيقيّة . إذ لا يمكن معرفة حقيقتها بالعلم الحصولىّ . لأنّها[1] بسيط الحقيقة ، و فيها اتّحد المطالب.

قوله : « **لأنّ الكمال** » الخ ١٠/٢٨٠ .

ولأنّها ما به يكمّل و يتذوّت و يتقوّم نوع الإنسان .

قوله : « **المراد بالكمال الأوّل** » الخ ١١/٢٨٠ .

قد يطلق الكمال الأوّل ، و يراد به الكمال الأوّل بالاضافة إلى كمال ثانٍ آخر ، كالكمال المذكور فى حدّ الحركة ، حيث عُرِّفت بأنّها كمال أوّل لِمَا بالقوّة ، من حيث ما هو بالقوّة . فإنّها كمال أوّل بالنّسبة إلى السّكون فى نهاية المسافة ، الّذى هو الكمال الثّانى . وقد يطلق و يراد به الكمال الأوّل بالإطلاق ، وهو المراد هنا .

قوله : « **الصّناعىّ** » ١٣/٢٨٠ .

قد يزاد فى التّعريف قيد « ذى حيوة بالقوّة » ، فيخرج[2] به أيضاً الجسم الصّناعىّ.

قوله : « **وعلى هذا فرفع الآلىّ** » الخ ٨/٢٨١ .

أى ، على كون المراد بالآلة ما هى كالقوى[1] . فرفع الآلىّ هو الأصحّ . ليكون صفة للكمال ، لا بالجرّ ، ليكون صفة للجسم . لأنّ القوى[1] إنّما تكون للنّفس ، الّتى هى

١- أى : « لان النفس » .

٢- « ليخرج » ، خ ل .

الكمال ، لا للجسم .

قوله : « **وعند أبناء التّحقيق** » الخ ١٧/٢٨١ .

أى النّامى والنّماء واحد ، لعدم اعتبار الذّات فى المشتقّ .

قوله ، : « **وَقد وَجّهْتُ** » الخ ١٣/٢٨٤ .

ذكرنا ما يتعلّق بهذا فيما سبق من الكلام فراجع .

فِى الْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ

قوله : « **سبر** » الخ ١٧/٢٨٥ .

أى ، انقسم .

قوله : « **اتّصالاً مستمراً** » الخ ١٠/٢٨٦ .

إنّما قيّد الاتّصال بالاستمرار، حتّى لايتخلّل العدم بينها ، و يقدح فى بقاء الوحدة المساوقة مع الوجود الشّخصىّ الوحدانىّ .

قوله : « **إذا هجمت بالمحلّلات** » الخ ١٠/٢٨٦ .

من الحرارة الغريبة ، والحركات الطّبيعيّة والنّفسانيّة ، والاستفراغات ، والنّوم ، واليقظة ، والغريزيّة ، وغيرها ، ممّا فصّل فى محلّه .

قوله : « **تزيّد غيرجوهرىّ** » الخ ١١/٢٨٦ .

إنّما قيّده بذلك ، لأنّه لوكان التّزيّد جوهريّاً ، لزم عدم حفظ الأصول و وحدة المتزايد . لأنّ مراده بالتّزايد الجوهرىّ ليس التّزايد بنحو الحركة الجوهريّة . بل التّزايد فى ذات الشّىء و جوهره ، فى مقابل التّزايد فى الخارج عن الذّات ، ولو كان التّزايد الجوهرىّ بنحو الكون والفساد .

قوله : « **وكون النّفس** » الخ ٦/٢٨٧ .

دفع هذا الإشكال مبنىّ على إثبات الوحدة الجمعيّة السّعيّة للنّفس ، وظهورها بالتّشبيه والتّنزيه مع تنزّهٍ عن الأمرين جميعاً . والحركة الجوهريّة وكون النّفس جرمانيّة الحدوث ، يدلّان على ثبوت هذه الوحدة الكماليّة لها . ثمّ إنّ الإشكال الّذى ذكره الشّيخ ، قدّه ، يجرى فى جميع القوى ـ الحسّاسة ، ولااختصاص له بالخيال . لأنّ الجميع ،

لو کانت جسمانیّة ، لکانت متبدّلة بسبب التّغذیة ، فیلزم تبدّل الصّور الحالّة فیها ، مع أنّ لها نوع ثبات ووحدة ، فیجب القول بتجرّدها أیضاً تجرّداً برزخیّاً ، أو عدم حلول الصّور فیها ، فتبصّر !

قوله : « **وثانیهما** » الخ ۸/۲۸۷ .

هذا الإشکال أیضاً مشترك الورود علی الا بْصار ، بناءً علی القول بالانطباع فیه .

قوله : « **والوهم للجزئیّ** » الخ ۱/۲۸۸ .

هذا مبنیّ علی مذهب القوم ، من أنّ الوهم قوّة علیٰ حِدَة . و أمّا بناءً علی کونه العقل المُنَزّل ، فلایکون قوّة علیٰ[1] حدة .

قوله : « **دلّ أی علی وجود خازن قدسیّ** » الخ ۶/۲۸۸ .

فی کون العقل الکلّیّ خازناً للنّفس إشکال عویص ، نقل بعض تلامذة المحقّق الطّوسیّ والحکیم القدّوسیّ ، العجز عن دفعه . وهو لزوم ارتسام صور الکواذب فیه ، من جهة تحقّق الحالتین ، أی السّهو والنّسیان بالنّسبة إلیها[1] . واجیب عنه بأجوبة عدیدة . أوثقها ما أجاب به صدرالمتألّهین : من أنّ تحقّق کلّ شیء فی کلّ موطن بحسبه ، إلی آخر ما أفاده و نقلناه سابقاً بالتّفصیل .

۱- أی : « الی النفس » .

فِى الْقُوَى النَّبَاتِيَّةِ

قوله : « **فوصف** » الخ ١٤/٢٨٩ .

أقول : وفيه أيضاً إشارة إلى أنّ النّماء . الواقع فى الجسد ، بتبع النّماء الواقع للنّفس بالحركة الجوهريّة ، والتّحوّل الذّاتىّ ، و أنّه ظلّ هذا النّماء وصورته . كما أنّ ذبوله صورة تنقّص جهة ناسوتيّتها و تكميل جهة ملكوتيّتها .

قوله : « **ففيه أيضاً** » الخ ١٦/٢٨٩ .

بل ، إشارة إلى سعة وجودها ، وكونها بوحدتها كلّ القوى[1] ، بل الأعضاء وغيرها من أطوارها وشؤونها .

قوله : « **من قبيل** » الخ ٣/٢٩٠ .

فلايحتاج إلى الرّابط .

قوله : « **كما فى أطروقيا** » الخ ١٣/٢٩٢ .

أى ، عدم الدّم .

قوله : « **الاستسقاء** » الخ ١٣/٢٩٢ .

أى ، الزّقىّ ، والطّبلىّ ، والرّيحىّ .

قوله : « **والبرص** » الخ ١٣/٢٩٢ .

أى الأسود والأبيض .

فِى الْقُوَّةِ الحيَوانِيَّةِ

قوله : « **بل عرشه** » الخ ١/٢٩٥ .

إنّما جعل عرشه القالب المثالىّ ، لأنّه من موجودات عالم الملكوت ، فهو إلى ذات النّفس ، الّتى هى من عالم الجبروت أقرب ، ومع حقيقتها المرسلة الكلّيّة أنسب . والرّوح البخارىّ من موجودات عالم الطّبيعة ، ومراتبها العالية ، ودرجاتها الرّفيعة .

قوله : « **وتزييفاتها** » ١٢/٢٩٧ .

قد ذكرنا ما أفاده الفاضل العلّامة فيما سبق ، فراجع !

قوله : « **مثل قيان** » الخ ١/٢٩٨ .

إنّما شبّهها بالقيّان ، لأنّها فرحانة بنوره و عاشقة له ، فهى فى التّغنّى دائماً بما تشاهد من تجلّيات أنواره ومعالى آثاره ، وفيه أيضاً إشارة إلى سريان نور الحيوة فى كلّ شىء : « ألا إلَى اللهِ تَصيرُ الأُمُورُ » [١] .

١- الشورى (٤٢) ، ٥٣ .

فِى النَّفْسِ النَّاطِقَةِ

قوله : « **بل المجرّدة التّى** » ١٠/٢٩٨ .

أى : لاكذوات المجرّدة ، التّى يطرء عليها الإضافة من خارج . فهذا إضراب عن الذّوات المستقلّة ، لا عن النّفى . و إنّما ذكر هذا ، لأنّ مذهب القائلين بكون النّفس روحانيّة الحدوث ، هو أنّ الإضافة المذكورة تطرء على النّفس من خارج ، ففيها إيماء إلىٰ ذلك .

قوله : « **والعبارة الأولى** » الخ ١٤/٢٩٨ .

وجه الأولويّة أنّ فى هذه العبارة جمع بين لسانى التّشبيه والتّنزيه ، و أنّ النّفس حين كونها فى المنظر الأعلىٰ والأفق المبين . فبنورها الفعلىّ مُشرِقة لأرض البدن و موطن القابليّات .

قوله : « **تارة مع الله** » ١١/٢٩٩ .

بل، تارةً بحيث: لايشغلها شأنٌ عن شأنٍ ، جامعة بين الأمرَين، متّصلة بالحضرتين و مجمع للبحرَين .

قوله : « **و فى مراتبها التّى يجوز عليها الحركة** » الخ ١٤/٢٩٩-١٥ .

إنّما قيّد بذلك ، لأنّها من جهة أمريّتها و مرتبة روحيّتها بحكم العقول الكلّيّة المرسلة ، لا يجوز عليها الحركة و التّجدّد ، و لكن باعتبار مراتبها الخلقيّة ، و درجاتها النّازلة يجوز عليها الحركة بالمعنى الأعمّ من الوجوب .

قوله : «**کأنّها صور**» الخ ۱۷/۲۹۹ .

الأوّل ، باعتبار مظهریّتها لعالم الأسماء والصّفات وخلافتها عن الله ، تعالی[1]. والثّانی ، باعتبار جهة أمریّتها واتّحادها بالعقل الفعّال .

فِی ذِکْرِ الأَدِلَّة علَی تَجَرُّدِ النَّفسِ النَّاطِقَةِ

قوله : « **و أیضاً فی العلم الصّوری** » الخ ۷/۳۰۰ .

إشارة إلی[1] ماأفاده شیخ الإشراقیّین ، من الدّلیل الّذی استفاده من معلّم المشّائین، أرسطاطالیس فی الرّؤیا الّتی رآه ، وقد أشرنا إلیه سابقاً .

قوله : « **من أنّ إدراك الکلّیّات مشاهدة النّفس** » الخ ۱۵/۳۰۰ .

و دلالة هذه المشاهدة و شهادتها علی تجرّد النّفس ، مع عدم حلولها بها ، من جهة عدم إمکان مشاهدة القوی المادّیة للصّور الکلّیّة المرسلة الأمریّة . لأنّها[1] مدرکة للصّور الجزئیّة المقیّدة ، کما قیل :

رو مجرّد شو مجرّد را ببین دیدن هرچیز را شرط است این

کما أنّه لا یمکن مشاهدة وجه کریم الحقّ ، إلّا للمجرّدین عن جلباب البشریّة والحدثان ، بل عن ظلمات المهیّة ، و سواد وجه الفقر والإمکان .

قوله : « **وجعلوا العلوم والبراهین** » الخ ۱/۳۰۱ .

هذا مورد الاستشهاد بکلامه رفع فی جنّة الخلد مقامه .

قوله : « **وکون التّعقّل** » الخ ۱۰/۳۰۱ .

دفع لإیراد متوهّم : و هو أنّ الدّلیل غیر مطابق مع المدّعی[1]، حیث أنّ التّعقّل انفعال ، لافعل . ولذلک شبّهت الفلاسفة النّفس ، من حیث أصل ذاتها وجوهر حقیقتها بالهیولی الأولی[1] ، الخالیة عن کافّة الصّور ، القابلة للاتّحاد بجمیعها ، أو حلولها فیها .

۱- أی : « لان القوی » .

فأجاب عنه بقوله : « وكون التّعقّل ... » . و هذا إشارة إلى[1] ماذكرنا فى مسألة الوجود الذّهنىّ : من أنّ للنّفس بالنّسبة إلى الصّور العقليّة ثلث حالات ، باعتبار درجاتها و مقاماتها فى السّير إلى الله ، و أنّها تكون مشاهدة لها عن بُعد فى أوّل مراتب التّعقّل ، و تتّحد بها[1] فى وسط السّير العقلىّ الرّوحىّ ، و تصير خلاقة لها[2] فى قصوى[1] درجاتها و مراتبها .

قوله « **فلا تعبأ** » الخ ۱۲/۳۰۱ .

قد أشرنا إليه سابقاً ، فتذكّر !

قوله : « **بل غير متناهية الانقسام** » الخ ۱/۳۰۲ .

وذلك لانقسام الحالّ بانقسام المحلّ هنا . والمحلّ ، الّذى هو الجسم ، أو الجسمانىّ ، قابل للانقسامات الغير المتناهية ، نظراً إلى[1] قبول المتّصل ، لها على مذهب الحكماء ، فيكون الحالّ فيه أيضاً كذلك .

قوله : « **حال من أحوالها** » الخ ۵/۳۰۲ .

أى ، من أحوال الصّور المعقولة .

قوله : « **ببعض المعقولات** » الخ ۶/۳۰۲ .

أى ، المعقولات البسيطة . وهذا بخلاف باقى المسالك ، فإنّها عامّة لجميعها .

قوله : « **وهذا القدر كاف** » الخ ۱۳/۳۰۲ .

و أيضاً ظهور النّفس بصفة الإدراك مطلقاً ، من حيث مقام كونها لذاتها ، فحسب . مع أنّها ، من حيث محض ذاتها ، ومقام لا اسم لها ولا رسم ، مقدّمة عليه . وهذا الدّليل ذكره كثير من الفلاسفة العظام ، عليهم شآبيب رحمة الله الملك العلّام .

قوله : « **لأنّ تعقّل النّفس** » الخ ۲/۳۰۳ .

وهذا بخلاف ما اذا كانت مجرّدة . لأنّ شرط إدراكها لها بالعلم الحصولىّ توجّهها

۱- أى : « بالصور العقلية » .

۲- أى : « للصور العقلية » .

إليها عند عدم بلوغها إلى أشدّها[1] ، ومقام «لايَشْغَلُها شأنٌ عَن شأنٍ» .

قوله : «**والنّفس استرجعتها**» الخ ٨/٣٠٣ .

إن قلت : هذا منقوض ، أوّلا : بالقوى الجسمانيّة ، مثل الواهمة والحسّ المشترك ، و بالجملة بالنّفوس الحيوانيّة ، فإنّها أيضاً مسترجعة للصّور الحسيّة عند عدم انمحائها عن الخزانة ، و إن زالت عن المدركة ، من دون الاستعانة بشيء خارج عنها ، و ثانياً : لِمَ لايجوز أن تكون النّفس ماديّة وتكون لها ، كالقوى الجسمانيّة ، خزانة حافظة لمدركاتها ، و يكون الاسترجاع من جهة عدم انمحاء الصّورة عن الخزانة .

قلت : أمّا النّقض بالقوى الجسمانيّة ، فغير وارد . لأنّ المدرِك والمسترجع فيها هى النّفس ، و القوى آلات و أدوات لها . مع أنّ كون تلك القوى جسمانيّة محضة ليس بمسلّم عندنا ، بل لها تجرّد برزخىّ مثالىّ ، كما دلّ عليه البرهان . و أمّا النّفوس الحيوانيّة ، فحصول الاسترجاع فيها من دون الاستعانة بأمر خارج غير مسلّم . و على تقدير التّسلّم ، فلها أيضاً تجرّد برزخىّ صورىّ . و لذلك ذهب جمع من الأعلام إلى حشرها استقلالاً ، و دلّت عليه الآيات و الاخبار .

قوله : «**ظلّ حقّ**» الخ ١٢/٣٠٣ .

إشارة إلى أنّها لامهيّة بلامهيّة الحقّ ، تعالى شأنه ، وأنّ بساطها كوجودها ظلّيّة . ثمّ إنّا قد ذكرنا وجوهاً عديدة لبيان نفى المهيّة عن النّفس ، مع كونها ممكنة وكون كلّ ممكن زوجاً تركيبيّاً فراجع !

قوله : «**بها يحوز**» الخ ٥/٣٠٥ .

من الحيازة بمعنى الجمع ، أى يجمع ، أو بمعنى النّيل ، أى ينيل بها .

١- الكهف (١٨) ، ٨٢ : «فاراد ربك ان يبلغا أشدهما» .

فِی العقلِ النَّظریّ و العَقْلِ العَمَلیّ

قوله : « **إن يعمله إنسان** » الخ ٦/٣٠٥ .

أی ، و إن كان من شأنه أن يعمله و يخلقه غير إنسان ، و ذلك ، مثل الفلك و العناصر و نحوها . فإنّها مخلوقة لله ، تعالىٰ ، ولوجوهه العقليّة ، دون الإنسان بما هو إنسان ، و إن كان له[1] أيضاً ، أن يعملها بما هو ظلّ الله ، تعالىٰ ، و من عالم أمره ، كما ورد : « أنّ أوّل ما خلق الله نوری » ، مع ما ورد و تقرّر : من أنّ أوّل ما خلق هو العقل الأوّل ، الّذی هو واسطة لايجاد ما دونه . و فی قوله ، « إنسان » بنحو التّنكير إشارة إلىٰ ذلك ، أيضاً .

قوله : « **الإنسان بإرادته** » الخ ٦/٣٠٥ .

احتراز عن الأمور الّتی يفعلها بقواها الطّبيعيّة والنّباتيّة والحيوانيّة . فإنّها يفعلها الإنسان إمّا ، لا بإرادته ، و إمّا يفعلها ، لا من حيث أنّه إنسان ، بل من حيث ظهوره فی مرتبة النّفس الحيوانيّة .

قوله : « **جزويّة** » الخ ٨/٣٠٥ .

احتراز عن النّظریّ .

قوله : « **ليتوصّل** » الخ ٨/٣٠٥ .

احتراز عن الإدراكات الجزئيّة للحواسّ الباطنة ، من حيث أنّها من شؤون النّفس الإنسانيّة .

قوله : « **من مقدّمات أوليّة** » الخ ٨/٣٠٥ .

١ـ أی : « للانسان » .

احترازعن العقل النّظرىّ ، أو إشارة إلى أنّه ليس من شأن العملىّ إدراك النّظريّات، إلّا بالاستعانة بالنّظرىّ .

قوله : « **والعقل حيث انعدم استعداد** » الخ ١/٣٠٧ .

فيه إشارة إلى ردّ القائلين بتأخّر العقل بالفعل عن العقل بالمستفاد ، و من جمع بين القولين : بالذهاب إلى تقدّم الثّانى على الأوّل ، وجوداً وتأخّره عنه بقاءً .

قوله : « **بأن يصير** » الخ ٤/٣٠٧ .

قد وقع الخلاف بين أرباب الحكمة فى إمكان حصول هذا المقام الشّامخ الرّفيع للنّفس ، فى هذه النّشأة ، قبل خلعها لجلباب البدن و بلوغها إلى المقام المحمود ، الموعود للمحمّدين، ص، أو عدم إمكانه قبله . واختار ، قدّه ، الإمكان ، كما دلّ عليه ماذكره من البيان .

قوله : « **نورا ليقين** » الخ ١٦/٣٠٧ .

إشارة إلى المراتب الثّلث للإدراك : من علم اليقين ، وعينه ، و حقّه .

قوله : « **يُعزّى نارٌ** » الخ ١٧/٣٠٧ .

المراد بالنّار هنا : نار الفناء ، من المحو ، والطّمس ، والمحق .

ومن النّور : البقاء بعد الفناء .

و من « نور علىٰ نور »[1] ، التّمكّن فى البقاء ، أو الفناء عن الفنائين .

قوله : « **مرتبة السّر** » الخ ٢/٣٠٨ .

وهذه المرتبة غير المرتبة الّتى هى فوق مقام الرّوح والقلب . فإنّ هذه المرتبة دون مقام الرّوح ، وفوق مقام العقل ، كما صرّح به القاسانى فى شرحه للمنازل .

قوله : « **الّتى هى البرزخيّة الكبرىٰ** » ٨/٣٠٨ .

البرزخيّة الكبرىٰ تطلق غالباً على حضرة الأحديّة ، و مقام التّعيّن الأوّل ، كما تطلق عليها البرزخيّة الأولىٰ أيضاً .

١- النور (٢٤)، ٣٥ .

قوله : «**إشارة إلى أنّها**» الخ ۹/۳۰۸ .

بل على الثّانى إشارة إلى[1] أنّها ليست من عالم الخليقة والإمكان ، وتعيّنات الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانىّ .

قوله : «**لاوحدة صرفة**» الخ ۱۱/۳۰۸ .

أمّا نفى الوحدة المحضة ، فلظهور التّعيّنات الأسمائيّة فى هذا المقام . وأمّا نفى الكثرة المحضة ، فمن جهة أنّها كثرة مفهوميّة ، لاوجوديّة .

قوله : «**أو إلى أنّه**» الخ ۱۲/۳۰۸ .

أى : هذه التّعيّنات الظّاهرة فى هذا المقام ، من حيث أنّها تعيّنات ، لا عين الوجود الحقّ - إذ هو من حيث حقيقته لا إسم له ، ولا رسم ، ولاغيره - لأنّها[1] من حيث الوجود والمصداق ، متّحدة به ، بل من حيث إلهيّته ، معتبرة فيها جزماً . ولذلك قيل: إنّ للألوهيّة سرّاً ، لوظهر لبطلت الألوهيّة . ولهذه الآية الشّريفة تأويلات أخرى[1] ، قد ذكرها صدر المتألّهين ، قدّه . فى تفسير هذه الآية ، وذكرنا أيضاً فى حاشيته وجوها غير ما ذكره ، قدّه .

قوله : «**كاستهلاك**» الخ ۵/۳۰۹ .

فيه إشارة إلى أنّ مرجع ذاك الفناء ليس إلى العدم المحض والبطلان المحض والزّوال الخالص ، ولا إلى اتّحاد الإثنين ، بل إلى الفناء الحُكْمىّ والاستهلاك الوجودىّ . وإنّما لم يذكر الفناء الآثارىّ ، كما أشار إليه بعض الشّعراء بقوله :

من همان دم كه وضوساختم از چشمهٔ عشق

چار تكبير زدم يكسره بر هرچه كه هست

لانّه أدرجه فى الأفعالىّ ، من جهة أنّ الأثر هو التّعيّن الطّارى على الفعل . و قد شرحنا مراتب التّوحيد فى أوّل الكتاب ، فراجع !

۱- أى : «لان التعينات» .

فِى أَنَّ النَّفْسَ كُلُّ القُوىٰ

قوله : « **غرر فى أنّ النّفس** » الخ ١٠/٣٠٩ .

هذه المسألة أيضاً من أمّهات مسائل الفلسفة . و المراد بالكلّ . إمّا معنى التّمام ، أو معنى الجميع . والأوّل بمقام الكثرة فى الوحدة أنسب ، والثّانى بمقام الوحدة فى الكثرة . والمراد من الأوّل هنا : انطواء وجودها فى وجودها البسيط ، الواحد المبسوط ، وشهودها فى ذاته الحقّة النّوريّة ، ومن الثّانى : ظهورها فى وجوداتها القرآنيّة التّفصيليّة ، وشهودها إيّاها فى مقام نورها الفعلىّ ، و تجلّيها بفيضها الأقدس والمقدّس .

قوله : « **والمرتبة الّتى يتخيّل** » الخ ١٧/٣١٠ .

أى : لكلّ واحدة من القوى العمّالة ، و العلّامة . و جنودها المجنّدة ، شأن خاصّ ومقام معلوم وطورمعيّن ، لايتعدّاها . ولكنّها ليس لها مقام معلوم وحدّ خاص ، بل هى الظّاهرة فى جميع المراتب والمقامات والمتعيّنة بكلّ التّعيّنات ، مع كونها فى ذاتها غير متعيّنة ، ولامقيّدة أصلاً .

و المراد بالأطوار على ما فسّره ، قدّه ، الأطوار الحاصلة للنّفس ، من حيث شؤونها الذّاتيّة والصّفاتيّة والفعليّة . وظهورها بأطوار القوىٰ و أفعالها : من الطّبيعيّة والحيوانيّة و النّفسانيّة ونحوها . و يمكن أن يكون المراد بها الأطوار الحاصلة لها من جهة تعجّنها بعجين العوالم الطّوليّة و العرضيّة ، و ظهورها بصورة الأسماء و الصّفات و مظاهرها الوجوديّة ، وتخمّر طينتها أربعين صباحاً بخميرة الملكات والفعليّات . وقد ذكرنا فيما سبق من الكلام تفسير هذه الآية الشّريفة ، فراجع و تذكر !

فِى بَعْضِ أَحْوَالِ النَّفْسِ

قوله : « **حادث عند حدوث** » الخ ٥/٣١١ .

قيل هذا مختصّ بأرواح غير الكُمّل ، فإنّها [1] باقية ببقاءالله ، لا بإبقائه ، موجودة بوجوده ، لا بإيجاده .

قوله : « **لكان حامل قوّة الفساد** » الخ ١٠/٣١١ .

من الإشكالات الصّعبة ، التى عجزت أفهام كثير من الأفاضل عن حلّها ، الإشكال الّذى تعرّض المحقّق الطّوسىّ له فى هذا المقام ، و طلب وجه الحلّ عنه مع سئوالات أخرى[1] ، عن معاصره الفاضل الحكيم الخسرو شاهى ولم يقدر هو على حلّها .

و ملخّصه : أنّه مابال القائلين بحدوث النّفس مع حدوث البدن ، حيث جعلوا البدن حامل استعداد حدوث النّفس ، ولم يجعلوه حامل استعداد فنائها وعدمها ، مع كونهما متساوى الأقدام بالنّسبة إليه وإليها . وأجيب عن هذا الإشكال باجوبة ، لايخلو أكثرمنها عن النّظر .

والجواب الحقّ ما أفاده صدر متألّهة الإسلام ، مبنيّاً على أصوله العرشيّة : منها[2] كون النّفس جرمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء . فإنّه ، على هذا التّقدير ، الجواب عن الإشكال فى غاية الوضوح ، حيث أنّ النّفس تكون فى بدو حدوثها جرمانيّة ، مسبوقة بالمادّة والمدّة ، ولكن بعد بلوغها إلى[1] أشُدّها العقلىّ ، وخروجها عن القوّة إلى الفعليّة ، و عن النّقص إلى التّمام و حصل لها[3] الوجود التّجرّدىّ الأمرىّ ، تصير مترفّعة الذّات

١- أى : « فان ارواح الكمل » .

٢- أى : « من اصوله العرشية » .

٣- والصحيح : «وحصول الوجود التجردى الامرى لها» .

والحقیقة عن أفق البدن ودار المادّة والاستعداد ، وتصیر بالمنظر الأعلی الإلهیّ وتتحوّل إلی دیار الکلّیّات والجبروتیّات . فلایمکن أن تصیر المادّة البدنیّة حاملة لفسادها و عدمها أصلاً . بل لایمکن طریان العدم والفناء علیها . لأنّها مستقرّة عند ملیک مقتدر، فرحانة بنورالله ، و مشاهدة جماله وجلاله ، وجلایا ملکوته وجبروته .

قوله : « **قدم ما هو باطن ذات النّفس** » الخ ۳۱۱/۶-۷ .

و یمکن أن یکون نظر هؤلاء إلی قِدَم عینها الثّابتة فی علم الله ، تعالیٰ ، و أصلها المتقرّرة فی حضرة اللّاهوت ، و قرار مکین الهاهوت ، کما قال :

کنّا حروفاً عالیات ، لم نقل متعلّقات فی ذُریٰ أعلی القلل

فِى إبْطَالِ التَّنَاسُخِ

قوله : « **تعلّق ذاتىّ** » الخ ١٧/٣١١ .

خلافاً للقائلين بكونها روحانيّة الحدوث. فإنّهم جعلوا نسبتها إلى البدن نسبة الرّبّان إلى السّفينة ، والملك إلى المدينة . وعنده ، قدّه ، هى فى بَدْو وجودها صورة متّصلة له[1] وكلّ صورة متّحدة مع مادّتها عنده و عند أهل التّحقيق . و لكلّ منها حركة جوهريّة ذاتيّة ، لانسحاب حكم الحركة والتّجدّد على جميع موجودات عالم المادّة ونشأة الطّبيعة.

١ـ أى : « للبدن » .

فِي أَقْسَامِ التَّنَاسُخِ

قوله : « **وقد جوّز بعض العرفاء** » الخ ٦/٣١٤ .

قد صرّح بذلك العارف الكامل محيي الدّين الأعرابي في الفتوحات المكيّة ، وفي كلمات كثير من العرفاء إيماء إليه . والبروز على النّحو الّذي يقول به أهل العرفان ليس مخالفاً للبرهان ، كما أشرنا إليه فيما سبق من البيان .

قوله : « **هو تمثّل الرّوح** » الخ ٧/٣١٤ .

قيل : مرجع التّمثّل إلى الإنشاء والخلّاقيّة للبدن ، المناسب للمتمثّل . ومرجع البروز إلى الخلع واللّبس ، وفيه نظر .

قوله : « **وتمثّله بشراً** » الخ ٨/٣١٤ .

المراد بالسّوىّ التّامّ الكامل في الصّورة والسّيرة . أي : الإنسان الكامل في الصّفات البشريّة ، التّامّ في الجهات الكماليّة الإنسانيّة ليس له انحراف عن سنّة الكمال و شريعة العقل والاتّصال بالمبدء الفعّال ، أصلاً .

قوله : « **وفي هذه التّقسيمات** » الخ ١١/٣١٤ .

مثل تداخل النّقل في الفصل .

فِي بَعْضِ أَحْكَامِ النُّفوسِ الْفَلَكِيَّةِ

قوله : « **و تلك النّقوش** » الخ ٩/٣١٥ .

قيل ، لأنّها جسمانيّة ولاتقدر على أفعال غيرمتناهية ، وفيه نظر واضح. والحقّ أنّها متناهية بالمعنى المقابل للّاتناهى ، المستحيل الممتنع ، وغير متناهية بالمعنى اللّايقف. والوجه فى امتناع كونها غير متناهية ما ذكره بقوله : « **فإنّه إن كان** » الخ .

قوله : « **مجتمعة مترتّبة** » الخ ١٤/٣١٥ .

أى : مترتّبة بالتّرتّب الوضعىّ والطّبعىّ ، الّذى بين أجزاء الزّمان، وبالتّرتب العلىّ ، من جهة أن كلّ سابق علّة للّاحق ، بنحو الإعداد ، أو الإيجاب .

قوله: « **إلى أوائل تلك السّنين** » الخ ١/٣١٧ .

فإنّ المراد من طىّ السّماء ، بناءً على هذا القول : طىّ نقوش نفوسها بعد مضىّ العامّ الإلهىّ ، و تكرّرها مرّة أخرى ، بل مرّات غير متناهية عند رأس كلّ سنة و عامّ ، من تلك الأعوام الإلهيّة . فابتداء تلك السّنين عند انقضاء السّنة ، الّتى قبلها ، وختم دورها ، و بدوكورها . و هو يوم طىّ تلك النّقوش ، و انتهاء سير فلك وجودها و ظهورها .

و فى قوله ، تقدّست أسمائه . « كَطَىِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ »[1] إيماء إليه أيضاً . لأنّ الحقايق الوجوديّة ، والآيات الآفاقيّة والأنفسيّة ، أرقام إلهيّة ، ونقوش ربّانيّة ، كتبها أيدى الرّحمان بالقلم الأعلى ، الجمعىّ الأحدىّ الكمالىّ ، و الرّوح الأعظم المحمّدى ،ص، فى العوالم الطّوليّة و العرضيّة ، الّتى هى كتب إلهيّة ، و صحف تامّة ربّانيّة .

١- الانبياء (٢١) ، ١٠٤ .

و طبقات تلك العوالم ، التى منها الأفلاك والسّموات ، باعتبار ، سجّلاتُ تلك النّقوش والأرقام. لأنّها جامعة لشتاتها ، وحافظة لمتفرّقاتها بإذن الله وقوّته ، كحفظ السّجل للكتب عن الاندراس والتّفرق.

و يمكن أن يكون المراد بالسّماء : القلب التّقىّ النّقىّ ، و من الطّىّ : فنائه فى الله.

قوله : « **و أشير إلى أيّام تلك السّنين** » الخ ٢/٣١٧ .

أى ، بقوله تعالى[1] « فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ اَلْفَ سَنَةٍ »[1]. فإنّ قوله، تعالى: «يدبّر الأمر من السّماء» ، الآية اشارة إلى قوس النّزول ، وقوله ، تعالى[1] : « ثُمَّ يَعْرِجُ » الخ إشارة إلى قوس الصّعود والعروج .

و يمكن أن يكون السّماء إشارة إلى عالم الأسماء وحضرة الجمع ، والأرض إشارة إلى[1] حضرة الكون الجامع . والمراد بعروجها ردّ الأمانة الإلهيّة إلى أهلها .

قوله : « **من دون أنثى** » الخ ١٦/٣١٧ .

يمكن أن يكون المراد من الأنثى[1] : الموادّ القابلة ، ومن الفحل القوى[1] الحالّة فى الموادّ أو المتعلّقة بها . ففيها إشارة إلى أنّ ظهور الحقّ بعد ختم كلّ سنة ، بإبداء سنةٍ أخرى[1] ، إنّما هو على سبيل الإبداع ، لا التّكوين والاختراع .

و يمكن أن يكون مراد بعض الحكماء من الشّمس : شمس العقل الكلّىّ ، أو حضرة المثال الصّعودىّ ، وصيرورتها ، ما به الوجود لناسوت أخرى[1] ، من غير دخالة العلل الإعداديّة .

ثمّ إعلم : أنّ القول بالمحو والإثبات أصحّ : من وجوه ، أشار إلى بعضها فى الحاشية و فى المتن . و ممّا لم يشير اليه ، قدّه ، هو أنّ على[1] هذا القول لا يلزم تطابق نقوش كلّ عامّ من الأعوام الرّبوبيّة مع الآخر ، بل هى صور الإشراقات الإلهيّة و الأنوار العقليّة ، التى تفاض من عالم الجبروت الأعلى[1] على النّفوس الكلّيّة . و لمّا كانت العطيّات على

١ـ السجدة (٣٢) ، ٥ : « يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » .

حسب القابلیّات ، و تلک النّفوس تتکامل یوماً فیوماً بمقتضی الحرکة الجوهریّة،فتکون الإشراقات الّتی تشرق علیها فی کلّ آن أتمّ و أکمل،فکذلک مایتبعها من الآثار والوجودات السّفلیّة ، فلا استبعاد أن ینتهی الأمر إلی طیّ بساط القابلیّات ، و أن یظهر الخلق من دون أنثیٰ وفحل ، و أن یصیر کلّ یوم من أیّام الشّمس ، کألفِ سَنَة مِمّا تَعدّون ، کما ورد ما یؤیّد هذا فی الرّجعة . ولا شکّ أنّ هذا ألیق بعظمة الحقّ ، وَجوده ، تعالیٰ .

فِی النُّبُواتِ وَ الْمَنَامَاتِ

قوله : « **الی المبدء** » الخ ۷/۳۱۸ .

قد فسّره فی الحاشیة بالدّماغ . وقیل : إنّ المبدء للجمیع هو القلب ، بناءً علی رأی أرسطالیس . ولامنافاة بینهما ، لأنّه مبدء أوّلیّ للجمیع ، و لکن ظهور أفعالها و آثارها إنّما هو فی الدّماغ والکبد ، فتدبّر !

قوله : « **و منه قد ظهر صفائها** » الخ ۱۱/۳۱۹ .

أی ، و منه أن یظهر صفائها . أو من ذلک الأسباب : ماقدظهر من بیاناتنا السّابقة، من کون بعض النّفوس بحسب الفطرة الأوّلیّة صافیة الجوهر ، نقیّة الطّینة ، بل جمیعها[1] : من جهة فطرتها « الّتی فَطَرَ النّاسُ عَلَیْها »[2] ، وهی فطرة التّجرّد والأمریّة « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أمْرِ رَبّی »[3] کذلک[4] .

قوله : « **کتبدیل العلم** » الخ ۸/۳۲۱ .

و منه ، ما ورد من حدیث النّبی ، ص ، من شربه اللّبن ، و تأویله ، ص ، له بالعلم ، کما فی فصوص الحکمة .

قوله : « **أنّهم فی النّوم** » الخ ۳/۳۲۲ .

کماورد : « أنّ النّاس نیام ، إذا ماتوا انتبهوا » .

۱- أی : « جمیع النفوس » .

۲- الروم (۳۰) ، ۳۰ ، « فطرة الله التی ... »

۳- الاسراء (۱۷) ، ۸۵ .

٤- أی : « صافیة » .

قوله : « **أضغاث أحلام قرن** » الخ ۱۶/۳۲۳ .

مفعول قرن ، قدم علیه .

قوله : « **من اتّحاد المُدْرِكِ والمُدْرَك** » الخ ۱۲/۳۲٤ .

و ذلک ، لأنّه علی التّقدیر الأوّل الضّمیر فی علن راجع إلی المرئیّ ، فیحتاج إلی الرّابطة ، و تقدیر کلمة فیه . وعلی الثّانی یکون فاعله الضّمیر ، الرّاجع الی کلمة « من » ، فلایحتاج إلی الرّابط . فیصیر المعنیٰ[1] : علن مَنْ یغلبه مرّ صفراء ، أوسوداء مع أنّ مَن یغلبه رٰاءٍ ، لامَرئیّ . والمَرئیّ مُعْلِن بذاك ، لاالرّائیّ . ولکن ، لمّا کان الرّائیّ ، والمرئیّ متّحدین ، فلافارق بین الأمرین .

فِى أُصولِ الْمُعْجِزاتِ والكَرَامَات

قوله : « **بلا لوح** » الخ ٤/٣٢٦ .

أى ، قرى القلم الأعلى[1] من دون قراءة لوح . أو المعنى[1] ذلك الرّجل العقلىّ صاحب قوّة الحدس والذّكاء ، بلالوح قرء ذلك اللّوح قرى أعلى القلم .

قوله : « **بل العقل الأوّل فى الحضرة الختميّة** » الخ ٦/٣٢٦ .

أقول مراده أنّ الحضرة الختميّة ، أى الإنسان الكامل المحمّدىّ ، ص ، الّذى هو ختم الأنبياء وسيّد الرّسل ، بل ختم قوسَىِ الصّعود والنّزول ، يتّحد بالعقل الأوّل ويتجاوز عن العقول الطّوليّة . لأنّه روحه الجمعىّ الكمالىّ ، الّذى هو ابو[1] الأرواح والعقول .

وهذا الّذى أفاده ، قدّه ، على مذاق الحكماء ، و أمّا على مذاق العرفاء الشّامخين ، فالحضرة الختميّة تتّصل بالتّعيّن الأوّل ، وتصل فى سيرها الصّعودىّ ، و سفرها إلى البرزخيّة الأولى[1] ، وحضرة الأحديّة الذّاتيّة ، المعبّر عنها عندهم بمقام « قاب قوسين »[2] ، الّذى هو نهاية سير أولى العزم من الرّسل ، غير المحمّديّين . و يؤيّد ذلك ما ورد عنهم ، ص ، انّ روح القدس فى الجنان الصّاغورة ذاق من حدائقنا الباكورة .

قوله : « **بل هو أمّىّ ؟** » الخ ٧/٣٢٦ .

الأمّ فى اللّغة بمعنى أصل الشّىء ، أو ما يقصد و يتوجّه إليه . و لمّا كان وجود الحضرة الختميّة الإنسانيّة أصل كلّ شىء ، من الأشياء الجوازيّة ، و مقصود الجميع ، سمّىّ بالأمّىّ .

١- « أب الارواح » ، خ د .

٢- النجم (٥٣) ، ٩ : « ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » .

قوله : « **ولا بالحقّ عن الخلق** » الخ ۸/۳۲۶ ،

كما فى النّاظرين بالعين اليُمنى[1] ، والّذين لم يحصل لهم البقاء بعدالفناء ، و بقوافى المحو ، ولم يحصل لهم الصّحو بعدالمحو .

قوله : « **وله الفناء** » الخ ۸/۳۲۶ .

أقول : المراد بالفناء بعدالبقاء ، هوالفناء فى عين البقاء ، والجمع بين الأمرين بنحو الوحدة والسّذاجة .

قوله : « **والبقاء بعدالفناء** » الخ ۸/۳۲۶-۹ .

أى ، التّمكين بعدالتّلوين ، والجمع بعدالفرق ، أو الجمع فى عين الفرق .

قوله : « **و يشاهد نوره** » الخ ۹/۳۲۶ .

أى يشاهد نورالحقّ ، أو نور نفسه ، من جهة سريان نوره الفعلىّ فى كلّ شىء : بحكم « نفوسكم فى النّفوس ، و أرواحكم فى الأرواح ، و أجسادكم فى الأجساد ، وقبوركم فى القبور » .

قوله : « **فصاحب النّفس القدسيّة** » الخ ۱۶/۳۲۶ .

أقول : النّفس القدسيّة ، والكلمة الإلهيّة ، إذا اتّصلت بعالم الأنوارالجبروتيّة ، والمعانى المرسلة الكلّيّة الإلهيّة ، تنزّل تلك المعانى من عالم الجمع إلى فؤاده . وصدره ، ثمّ إلى خياله و حسّه بصور تناسبها و رقيقة تجانسها ، فترى[1] مالاعين رأت ، و تسمع مالا أذن سمعت ، و يخطر ببالها مالم يخطر على قلب بشر .

قوله : « **أوتيت جوامع الكلم** » الخ ۵/۳۲۸ .

أى ، جوامع الكلم الإلهيّة : من أسمائه ، و صفاته الجماليّة و الجلاليّة ، و مظاهر تلك الأسماء : من الآيات الآفاقيّة ، والأنفسيّة ، والكلم الوجوديّة الجبروتيّة ، والملكوتيّة ، والنّاسوتيّة .

فِي بيانِ سَبَبِ صُدورِ الأَفْعَالِ الغريبةِ عَنِ النَّفسِ الإنسانيَّةِ

قوله « **وله نقل مشهور** » الخ ١٢/٣٢٨ .

والظّاهر أنّ مراده حديث المُعَلِّم مع الأطفال .

فِى المَعَادِ

قوله : « **وعشق ينبوع النّور والحيوة** » الخ ١٠/٣٣١ .

المراد به نورالأنوار ، جلّت عظمته وكبريائه ، وسبحاتُ أنوار جماله و جلاله : من حضرتى الجبروت والملكوت . وكذا المراد بعالم النّور المحض .

قوله : « **فقد آنست** » الخ ١٥/٣٣١ .

أى ، آنست من وادى أيمن عالم الأنوار المحضة فى هذه النّشأة ، قبل رفض غواسق الأبدان ، نار العشق والحبّ بهم ، المحرقة لأنانيّتها والمُصفّية لجوهر ذواتها . لكن لايظهر أثر تلك النّار الموقدة الإلهيّة فى أبدانهم و صياصيهم لفرط برودة الخ .

قوله : « **وَ لَقَدْ عَلِمْتُم** »[1] الخ ١٦/٣٣١ .

أى ، « لَقَدْ عَلِمْتُمْ » نشأة الصّور والمعانى الجزئيّة ، الحاصلة فى المثال الأصغر ، و حضرة المعانى ، و موطن ملكوت النّفس ، الّتى هى أمثلة و برنامجات للصّور الكلّيّة العقليّة ، و أرباب الأنواع والعقول العرضيّة ، « فَلَوْ لا تَذَكَّرُوْنَ » لماورائها من تلك العقول والأرواح المجرّدة الأمريّة .

قوله : « **وعندنا** » الخ ١٧/٣٣١ .

الفرق بين ما أفاده صدر المتألّهين و ما أشار اليه ، قدّه ، أنّ المشاهد والمرئىّ على ما أفاده ، قدّه ، أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونيّة . و على ما أشار اليه ، قدّه ، عناوين هذه العقول ، وحكاياتها لأنفسها ،

قوله : « **كلّ البهاء** » الخ ١٠/٣٣٢ .

١- الواقعة (٥٦) ، ٦٢ .

الكلّ هنا بمعنى التّمام ، كما فى قولهم : « بسيط الحقيقة كلّ الأشياء » . و إنّما خصّه بمرتبة الواحديّة ، لأنّ مرتبة الأحديّة مقام الفناء و ظهور الحقّ بالقهاريّة المطلقة التّامّة ، والوحدة الصّرفة السّاذجة ، ولأنّه جعلها محيطة بكلّ البهاء ، ومرتبة غيب الغيوب ، و إن كانت محيطة بالجميع ، إلّا أنّها ماعدّت من المراتب .

قوله : « **فالعقول المرتّبة** » الخ ١٤/٣٣٢ .

أى ، الطّوليّة : إمّا محسوبة من صقع الرّبوبيّة على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ، من جهة أنّ ترتّبها فى الصّدور يؤدّى إلى عدّها من صقع الرّبوبىّ ، نظراً إلى الوحدة الوجوديّة الظّلّيّة ، الّتى تحصل لها ، لأجل ترتّبها فى الوجود . و إمّا معدودة من أعلى ناحية العقول المتكافئة ، لكون تلك العقول المرتّبة باطن ذوات تلك المتكافئة .

و إنّما ذكر هذه الجملة فى المقام من جهة أنّه ، قدّه ، جعل مشهود النّفس المثل النّوريّة ، و بعدها كلّ البهاء ، الّذى فسّره بحضرة الواحديّة ، فاعتذر عن ذلك بقوله : « فالعقول المرتّبة » الخ .

قوله : « **إذ للصّياصىّ** » الخ ٢/٣٣٣ .

أى ، دليل أنّ حاله عند الاتّصال بعالم النّور ، من حيث نسيان دار الغرور ـ كحاله عند كونه من قطّان دار الغرور ، من جهة نسيانه لعالم الأنوار والسّرور ـ أنّه عند كونه متوطّناً فى هذا العالم ، قاطناً فى هذه النّشأة ، متعلّقاً بالصّيصيّة الظّلمانيّة ، يُؤمى ويشير إليها بالإشارة الّتى تختصّ بالنّفس : أى ، « بأنا الأبهى » .

قوله : « **فتوهّم أنّه** » الخ ٦/٣٣٣ .

إشارة إلى ماذكره ، قدّه ، بقوله : « إذ للصّياصى » الخ .

قوله : « **فالأنوار المدبّرة** » الخ ٧/٣٣٣ .

إشارة إلى قوله : « ينسيه نفسه » الخ .

قوله : « **سرّ شطحيّات** » الخ ٩/٣٣٣ .

مثل قول سلطان العارفین : « سبحانی ما أعظم شأنی » !

قوله : « **یعلم بالحضور** » الخ ۹/۳۳۳ .

أی : یعلم بالعلم الحضوریّ الشّهودیّ الأشیاء الّتی هی الشّیء بحقیقة الشّیئیّة : من الحقّ ، و أسمائه ، وصفاته ، وأفعاله المُبدِعة ، و أفیائها : من الأفعال المخترعة والمکوّنة.

قوله : « **لکلمة هو** » الخ ۱۰/۳۳۳.

أی ، الواقعة فی قوله فهو لعالم العقول مرتقی[1] .

قوله : « **باعتبار بعض المراتب** » الخ ۱۰/۳۳۳.

أی،باعتبار مرتبة « فَبِی یَسمع » و« بی یبصر » ،ومرتبة « مَا رَمَیْتَ إذْ رَمَیْتَ »[1] الآیة .

قوله : « **ثمّ شرعنا فی تعلیل** » الخ ۱۰/۳۳۳ .

وجه التّعلیل ،أنّ الشّاهد والمشهود فی ذاك المشهد الرّفیع ، والمنظر الأعلی[1] والأفق الأرفع ، وجود صرف و نور ساذج محض ، حیث أنّ الشّاهد قلب التّقیّ النّقیّ ،الّذی هو متّسع الرّحمان ، والمشهود عند الخلاص عن دارالغرور ونشأة الهاویة والظّلمات ، هی[2] الأنوارالّلاهوتیّة ، والجبروتیّة ،والملکوتیّة ، الّتی هی أیضاً مبرّات عن المهیّة،والحدود الحاکیة عن ضیق الوجود ، و قصوره . بل لودقّقتَ النّظر ، و عمقتَ الفکر ، لصدّقتَ أنّ الشّاهد والمشهود کِلَیْهما ، هوالحقّ والنّور المطلق .

قوله : « **اللّذَیْنِ** » الخ ۱/۳۳٤ .

الظّاهرالّذی ، لیکون صفة للشّیء ، المراد به شیئیّة حقیقة الوجود . ولوکانت النّسخة هکذا ، یکون مرجع ضمیر « هو » کلّ واحد : من الشّیء والوجود .

قوله : « **مهیّة یصحب** » الخ ٥/۳۳٤ .

إشارة إلی ما ذکر فی مبحث التّشکیک : من جوازه فی الذّاتیّات والمهیّات .

۱ـ الانفال (۸) ، ۱۷ .

۲ـ أی : « المشهود » .

ولكن من حيث الاتّحاد مع الوجودات وبلحاظها .

قوله : « **فجنّة اللّقا** » الخ ٦/٣٣٤ .

أى جنّة الذّات ، وهى عندهم عبارة عن الفناء فى الله والبقاء به . وهى نتيجة قرب الفرائض ، كما أنّ الثّانى[1] نتيجة قرب النّوافل .

قوله : « **و أصل الإطلاق** » الخ ٨/٣٣٤ .

أى : إطلاق الجنّة على الجنّتين من باب المشاكلة بينهما .

١ـ « كما أن الثانية » ، خ ل .

فِي الْمَعَادِ الجِسْمَانِيّ

قوله : « **فيكون المعاد** » الخ ١٦/٣٣٤ .

أى ، معاد الأرواح الكلّيّة ، البالغة إلى حدّ العقل بالفعل . والمستفاد .

قوله : « **بل تبقى دهراً** » الخ ١٧/٣٣٤ .

أى ، ببقاء أصولها وحقايقها البرزخيّة ، أو بتحوّل تلك الصّور إليها .

قوله : « **والقائلون** » الخ ٤/٣٣٥ .

أقول : أى ، القائلون به مع القول بالحركة الجوهريّة . و إلّا فمع إنكاره[1] لايدفع القولُ به الشّبهة والإشكالاتِ ، إلّا بالقول بتجرّد الخيال ، والقوى[1] الحسّية ، أوالخيال و ماورائه ، كما لايخفى[1] . نعم ، على ما صوّره فى ردّ صدرالمتألّهين يمكن أن يكفى القول بعالم المثال فيه ، ولكن سنبيّن عدم تماميّته .

قوله : « **فلقوله تعالى** » الخ ١٢/٣٣٥ .

فيه شهادة من وجوه :

منها ، إضافة الرّضوان إلى الاسم الجامع الإلهىّ .

و منها ، وصفه بكونه أكبر .

و منها . تنكيره ، الدّال هنا على تفخيمه .

قوله : « **وقول أميرالمؤمنين** » الخ ١٢/٣٣٥ .

و الشّهادة فيه فى قوله ، ع ، « بل وَجَدْتُكَ أهْلاً لِلْعِبادة ، فَعَبَدْتُكَ » . فإنّ فيه إيماءً إلى أنّ جنّة المقرّبين ، وهى لقاء الله ، جلّ جلاله ، و الاتّصال بجنابه ،

١ـ « انكارها » ، خ ل .

و حضرة جبروته و ملكوته ، وأنّها فوق جنّة الفعل والأعمال ، كما أنّ فيه أيضاً ايماء إلى تحقّق نار أخرى[1] ، وهى نارالفراق والبُعد عن دارالتّلاق .

قوله، ع : « **فهَبْنى** » الخ ۱۳/۳۳۵ .

قال ، قدّه ، فى الحاشية : « أى سلّمت أنّى صبرت ، وإنّما فسرت » الخ .

أقول : يمكن أن يكون إسناد الظّن إليه ، تقدّست اسمائه ، باسان « مَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ »[1] ، و « مَنْ ذَاالَّذِى يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً »[2] الآية .

قوله : « **ومن غلب عليه التّعلّق** » الخ ۴/۳۳۶ .

أقول: الظّاهر منه ، أنّ ذاك الحزب ، الّذين هم حزب الله ، ينخرطون فى سلك العقول الكلّيّة ، والمثل النّوريّة الإلهيّة ، و يرفضون عالم الغرور ، ونشأة الهاوية بالكلّيّة. و لكن مختار أصحاب الحقّ ، و أرباب الحقيقة أنّ لهم الظّهور بجميع العوالم والنّشئات ، والجمع بين الجنّات الثّلث ، و القُرُبات الأربع ، و أنّ مصيرهم إلى الله ، و رضوانه ، « فَطُوبىٰ لَهُمْ وَ حُسْنَ مَآبٍ »[3].

قوله : « **فيشغلهم** » الخ ۶/۳۳۷ .

تفريع على قوله: « وليس لهم » الخ .

قوله : « **أمكن** » ۷/۳۳۷ .

خبر « أنّ » .

قوله : « **لأنّها** » الخ ۷/۳۳۷ .

أى ، الأبدان الحيَوانيّة والإنسانيّة .

قوله : « **أقول : كون جسم** » الخ ۶/۳۳۸ .

لايخفى[1] عليك ، أنّ مع القول بوجود عالم المثال الأكبر :

۱- الانفال (۸) ، ۱۷ .

۲- البقرة (۲) ، ۲۴۵ .

۳- الرعد (۱۳) ، ۲۹ .

إمّا أن نقول بتجرّد الخيال ، و القوى الباطنة ، أم لا . فإن قلنا بتجرّدها ، فأىّ حاجة إلى الالتزام بتعلّق النّفس بالأجرام المذكورة ، أو صيرورتها[1] مظهراً لها ولتخيّلاتها؟ فإنّ النّفس حينئذ مستكفية بذاتها ، وشؤونها الذّاتيّة فى ادراك الصّور البرزخيّة ، لاسيّما ، لوقلنا بتعلّقها بأبدان مثاليّة ، شبيهة بتلك الأبدان النّاسوتيّة : فى الصّورة المقداريّة .

و إن لم نقل بتجرّد تلك القوى[1] ، وقلنا بفنائها بفناء البدن ، فمجرّد القول بوجود عالم المثال ، من دون الذّهاب إلى الأبدان المثاليّة ، و تعلّق النّفس بها بعد المفارقة ، ممّا لايكفى فى تخيّل النّفس لتلك الصّور ، كما لايخفى[1] . وعلى القول بها ، فلاحاجة إلى الالتزام بالتّعلّق ، الّذى ذكره ذانك العلّمان أصلاً . لأنّ التّعلّق بتلك الأبدان يكفى فى تخيّل تلك الصّور ، من دون حاجة إلى التّعلّق بجسم آخر ، كما هو من الشّمس أبين و أظهر.

ثمّ ، إنّ انتقاش صور ما دون الأفلاك فى جسم الفلك ، لاشهادة فيه على إمكان تلك المظهريّة . لأنّ تلك الصّور من معاليل وجوداتها و نتائج حركاتها ، بخلاف تلك الصّور المتخيّلة ، سيّما الكاذبة منها ، الّتى هى كلفظٍ ، ظهر تحته العدم . فإنّه ، كيف يمكن أن تصير تلك النّفوس الشّريفة الفاضلة مظهراً لها و شريعة ، لكلّ وارد منها ، و ذلك ، مثل تجويز أن تصير النّفوس الكلّيّة الفاضلة الإلهيّة مظهراً للصّور المتخيّلة لنفوس الفجّار والكفّار؟ فهل يرضى به عاقل لبيب ، أوفاضل أريب « كَلّا إنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا »[2] وَ « قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ »[3] بعدم إمكانها .

و من هنا اضطربت كلماتهم فى جواب ما اورد على كون العقل الفعّال خزانة للصّور العقليّة : من لزوم ارتسام صور الكواذب فيه ، حتّى نقل عن بعض تلامذة المحقّق الطّوسىّ : عَجْزُه ، قدّه ، عن الإتيان بالجواب المُشْبع . فلو لم يكن مظهريّة الموجودات العالية

۱- أى : « صيرورة الاجرام » .

۲- المؤمنون (۲۳) ، ۱۰۰ .

۳- النحل (۱٦) ، ۱۰٦ : « الا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان » .

للصّور الكاذبة ، و دعابات الوهم الكاذب ، مُنْكَرَةً عندهم ، لما تشوّشت كلماتهم فى حلّ هذا الإشكال . مع أنّ ظهور هذه الصّور بعد ارتحال النّفس من دارالغرور، وقطع تعلّقها عن البدن النّاسوتىّ ، فى مجالى إدراكاتها و تصوّراتها ، ليس كظهورها عند بقاء علاقتها به . فإنّ ظهورها عند بقاء العلاقة ظهور ضعيف ، منفكّة[1] عن الآثار الخارجيّة. بخلاف ظهورها بعد رفض العلاقة البدنيّة ، فإنّها مقارنة مع الآثار العينيّة ، بل ، وجودها خارجىّ محض ، و عينىّ صرف . فيلزم من ظهور هذه الصّور فيها اتّصافها بآثارها و لوازمها و أحكامها ، ولايجوّزه أحد من أهل المعرفة و ارباب الدّراية .

ثمّ لوسلّمنا عدم لزوم مُحال : من مظهريّة تلك المجالى لإدراكات النّفس بعد رفض العلاقة البدنيّة ، فليس مراد هؤلاء الرّؤساء تلك المظهريّة . لأنّ تلك الأنفس عندهم ، بعد مفارقة الأبدان الطّبيعيّة ، غير بالغة إلى[1] مقام الاستكفاء بذاتها و باطن ذواتها فى إدراك الصّور ، بل محتاجة فى إدراكها إلى الآلات والقوى[1] . و مادام لم تحصل العلاقة الاتّحاديّة معها و مع تلك الآلات ، لم يمكن أن تصير واسطة لها فى إدراك الصّور و نيل الحقايق . ولذلك قالوا : إنّ النّفس تتعلّق بتلك الأجساد بعد الارتحال و رفض عالم الجهات و الأبعاد . و بالجملة : تلك المظهريّة ، على تقدير صحّتها ، لا ربط لها بما يقولونه أصلاً .

قوله ، قدّه : « **ولامنافاة** » الخ ١٤/٣٣٨ .

أقول : كون هذه الصّور قائمة بذواتها غير ملائم لمذهب المشّائين ، ولا لمذهب شيخ الإشراقيّين ، لأنّهم ليسوا قائلين بتجرّد الخيال . وقول الشّيخ ، ره ، بوجود عالم المثال غير ملازم لتجرّده ، كما يظهر من كتبه و مؤلّفاته . مع أنّه ، لو تحقّق قيام تلك الصّور بذاتها ، و ارتحال النّفس من هذه النّشأة إلى عالم المنشآت وحضرة الملكوت ، فأىّ حاجة لها إلى[1] هذه الأجساد و صيرورتها مَظْهراً و مَجْلى[1] لها ، لأنّها قائمة بذات النّفس بالقيام

١- « منفك » خ ل .

الصّدوريّ ، و ظاهرة فى عالم الملكوت بالوجود الملكوتىّ ، من دون التّجافى، ولا النّزول عن تلك النّشأة إلىٰ ذاك العالم ، حتّىٰ تحتاج إلى مظهر ناسوتىّ .

قوله، قدّه: « **أى المجرّد** » الخ ۱۷/۳۳۸.

أقول : عمدة ما يتمسّك به صدر المتألّهين ، قدّه ، فى ردّ هؤلاء أنّ سرّ الموت الطّبيعىّ عنده ، قدّه ، خروج النّفس من القوّة إلى الفعل ، وارتحالها من الدّنيا إلى الآخرة . فكما أنّ عودها إلى البدن النّاسوتىّ مستلزم للمُحالات ، اللّازمة للقول بالتّناسخ : من الحركة القهقرائيّة ، و عود « مابالفعل » إلى « مابالقوّة » ، فكذلك عودها ثانياً إلىٰ تلك الدّار و تعلّقها بالأجساد الطّبيعيّة ، عنصريّة كانت، أو فلكيّة ، ولو بنحو المَظْهريّة، مستلزم لتلك المُحالات أيضاً ، كما لايخفىٰ على العارف الخبير ، والنّاقد البصير .

قوله : « **و علاقة نفس** » الخ ۳/۳۳۹ .

أقول : لاعلاقة للنّفس بتلك المرائىّ ، ولابالصّور الحاصلة فيها أصلاً . ولذلك لاتتمكّن من التّصرّف فيها ، ولا ما بإنشائها ، أو إظهارها، أومحوها ، وبالجملة : التّصرّفات الّتى لها بالنّسبة إلىٰ مدركاتها أصلاً .

و مع تسليمه ، فالقياس مع الفارق : حيث أنّ النّفس مادام لم ترفض عالم الطّبيعة بدنىّ الوجود ، و تلك الصّور المرآتيّة من موجودات ذاك العالم عنده ، قدّه . و هذه بخلاف تلك الصّور الإدراكيّة ، الحاصلة للنّفس ، بعد ارتحالها عن هذا العالم ، واتّصالها بعالم الثّبات والجمعيّة ، و نشأت الكبرياء والعظمة ، والجبروت .

قوله : « **و هذا الظّهور من باب الضّرورة واللّزوم** » الخ ۶/۳۳۹ .

أقول : مظهريّة الأفلاك للصّور الّتى للعالم المثال الأكبر ، و إن كان على سبيل اللّزوم ، من جهة كونه فى طول وجود الأفلاك ، بل سبب وجوداتها الزّمانيّة ، ولكن عالم المثال الأصغر ليس بالنّسبة إليها كذلك . بل ، هو بمنظر أدنىٰ وأفق أسفل منها كماهو ظاهر لايخفىٰ . كيف لا ؟ وهى متّحدة بنفوسها الكلّيّة الفاضلة الشّريفة ، الّتى هى من أسباب وجود النّفوس الجزئيّة ، ووسائط تحقّقها ، مع قوّتها الأمريّة والخلقيّة . فكيف يمكن

أن يقال : بأنّ انفعالها عن تلك الصّور من الضّرورة واللّزوم ، مع أنّه فرق بين ظهور الصّور فى المرآت ، و بين ظهور المدركات فى الأفلاك ؟ إذ ليس من شأن المرآت إدراك ما يظهر فيها ، إلّا أن تكون مجرّدة ، قائمة بالذّات ، بخلاف الأفلاك ، كما هو مسلّم عند الجميع . فيلزم من ظهور الصّور فيها إدراكها لتلك الصّور وانفعالها عنها . لأنّ الإدراك نوع انفعال عندهم . ولو جعلت خلّاقة لها ، لكان المحذور أشدّ ، لاستلزامها أن تصير مُنْشِأةً للصّور الغير الملائمة لذاتها فى أبدانها ، على سبيل الضّرورة .

قوله : « **مدفوع** » الخ ۱۲/۳۳۹ .

أقول : لانسبة بين مظهريّة الرّوح البخارىّ ، والقوى الدّماغيّة ، لأفعال النّفس و إدراكاتها ، فى هذه النّشأة قبل ارتحالها عن البدن ، و بين مظهريّة الأفلاك لها . لأنّ الأرواح البخاريّة والقوى الدّماغيّة كلّها من شؤون النّفس ، وهى فاعلة لها و للصّور الظّاهرة فيها . وهذا بخلاف الصّور الظّاهرة فى الأجساد الفلكيّة . إذ ليس للنّفس بالنّسبة إليها : لانسبة وضعيّة ، حتّى تُعَدّ لإنشائها ، ولا نسبة إشراقيّة وجوديّة ، حتّى تصير مظهراً للصّور القائمة بها ، على سبيل الضّرورة واللّزوم .

قوله : « **أثبت مظاهر فى هذا العالم** » الخ ۹/۳۳۹-۱۰ ،

أقول : المظاهر الّتى اثبتها ، قدّه ، للصّور المعلّقة للمثال الأكبر ، وحضرة الملكوت فى هذا العالم ، لاربط لها بتلك الصّور الإدراكيّة . لأنّ تلك الصّور لها أصل ثابت فى العالم الأعلى ، و يظهر فى العالم الأدنى على سبيل العكس والرّشح ، وتكون مناسبة لهذا العالم الأسفل . و هذا بخلاف تلك الصّور الإدراكيّة : لأنّها ، لوكانت أصولها الثّابتة [1] فى حضرة المثال الأكبر ، فالنّفس بعد رفض هذا العالم ، واتّصالها بعالم الملكوت ، مستغنية عن أن تكرّ مرّة أخرى إلى هذا العالم ، وتُنْشِاءَ مُدرَكاتها فى المجالى ، الّتى هى من موجوداته و مجانسة معه .

وإن كانت أصولها قائمة بذات النّفس ، فهى تدركها بذاتها ، من غير حاجة إلى أمر آخر .

۱- « ثابتة » ، خ ل .

و إن لم يكن لها أصل ثابت أصلاً . فلايمكن ظهورها فى مجلىً من المجالى أصلاً ، الّا بإنشاء النّفس و إيجادها . و إذذاك ، فهى تقوم بذاتها ، من غير حاجة إلى تلك المظاهر والمجالى .

قوله « **قد تتخلّصون** » الخ ١٣/٣٣٩ .

أقول : الظّاهر من كلام الشّيخ أنّ تلك النّفوس تتخلّصون عن عالم الدّنيا إلى دارالآخرة . ومع هذا فكيف يمكن رجوعها إلى تلك الدّار الدّنيا ، و إنشاء الصّور فى الأجسادالفلكيّة . وهل هذا إلّا مفسدة التّناسخ؟ثمّ ، كيف يمكن تخلّصها إلى عالم الآخرة ، مع خلودها فى العلاقة بتلك الأبدان النّاسوتيّة ؟ نعم ، لو قيل بكون أجساد عالم الأفلاك العلويّة من موجودات عالم المثال ، يمكن أن يكون لذاك القول وجه .

قوله : « **ومعنى ما نقل شارحها** » الخ ٣/٣٤٠ .

أقول : لاريب فى عدم انطباق هذا الكلام على ما أفاده أصلاً ، بل على تعلّق هذه النّفوس بتلك الأبدان ، كما لايخفى[1] . وعلى تقدير كون المراد منه ما أفاده ، قدّه ، فقد علمت عدم استقامته ، أيضاً .

قوله : « **إنّ الأشياء الطّبيعيّة** » الخ ٥/٣٤٠ .

لايخفى[1] ظهور كلامه فى القول بالحركة الجوهريّة ، كما أشار إليه صدر المتألّهين ، لافيما أفاده ، قدّه ، كما يرشد إليه : قوله : « ثمّ النّفس ، ثمّ العقل » ، و قوله : « أنّ الأشياء الطّبيعيّة » ، و قوله : « إذافسد » ، الخ .

قوله : « **ومعنى ما ورد فى أخبار** » الخ ٦/٣٤٠-٧ .

أقول : ماورد فى الأخبار ، إمّا منزّل على مثاليّة العرش والكرسىّ ، كما ذهب إليه كثير من العارفين ، أو على أنّ المراد من السّماء فيها العالم العلوىّ المثالىّ ، عبّر عنه بها ، تقريباً إلى الأفهام .

قوله : « **وبالجملة** » الخ ٨/٣٤٠ .

أقول : قد عرفت ورود اعتراضاته على شيخ أتباع المشرقيّين ، أيضاً .

قوله « **وفيه مالايخفى** » الخ ٣/٣٤١ .

قد أفاد فى الحاشية الإشكالات الواردة على هذا القول . و ما أفاده مبنىّ على قطع النّظر عن بطلان الجواهر الفردة . و إلّا ، فيكفى فى بطلانه الأدلّة القائمة على بطلانها. و أمّا ما ذهب إليه بعض البارعين فى الحكمة اليمانيّة: من بقاء علاقة النّفس بمادّة البدن ، وإن زالت علاقتها عن صورتها ، وكذا ماذهب إليه بعض آخر: من وجودالودايع النّفسانيّة فى البدن ، و تحريكها له إلى حيّز النّفس ، على ما بيّنه فى رسالة مستقلّة فى هذا الباب ، فهذا و أمثاله ، مع عدم استقامته فى نفسه ، لاربط له بهذا القول أصلاً ، كما بيّناه فى رسالة مفردة .

قوله : « **لانّ النّفس باقية** » الخ ١٠/٣٤١ .

لم يعبأ بقول أصحاب الانطباع ، كما أشار إليه فى الحاشية ، لفرط ردائته وسخافته .

فِی بَیانِ کَوْنِ الْبَدَنِ المَحْشور عَیْنَ البَدَنِ الدُّنْیَوی

قوله : « و لوازم الهیولی[1] » الخ ۳/۳۴۲ .

مبتداء ، خبره قوله : «مثل قبول التّرکیب» الخ .

قوله : « بل بعد کونها » الخ ۹/۳۴۲ .

ای ، عند کون النّفس فی مرتبة الطّبیعة ، أی الصّورة النّطفیّة والمراتب النّازلة عنها ، المشار إلیها بقوله ، تقدّست أسمائه : « هَلْ أتیٰ عَلَی الْإنْسَانِ حِیْنٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکوراً » [1] .

قوله،قدّه: « وفیها سرّ الهبوط والعروج » الخ ۱/۳۴۳ .

أی ، سرّ هبوط الأرواح المرسلة الکلّیّة ، مثل روح القُدُس ، إلی[1] هذا العالم ، ثمّ عروجها إلی حظیرة القدس و عالم الأمر ، بعد هبوطها منها .

أو عروج النّفوس الکلّیّة الإنسانیّة إلی[1] تلک العوالم الکلّیّة الإلهیّة ، مع کونها متعلّقة بتلک الأبدان النّاسوتیّة ،کما ورد فی إدریس ، و عیسی ، ع ، و فی حقّ نبیّنا و سیّدنا ، سیّدالأنبیاء و المرسلین ، و خاتم الرّسل و النّبیّین ، ص ؛ و ما ورد من سبق الأرواح علی الأجساد ، وکونها مخلوقة قبلها بألفَی عام ؛ و ما ورد من أخذ المیثاق عن الأرواح والنّفوس ، فی عالم الذّر و النّشآت السّابقة علی الکون الفرقانیّ النّاسوتیّ لها .

أو سرّ هبوط النّفس من المحلّ الأرفع الأعلی[1] إلی[1] هذا العالم ، ثمّ عروجها منه إلی نشأة الآخرة ، و دارالحَیَوان والقرار .کما قال رئیس الحکماء فی عَیْنیّته:

هَبَطَتْ إلَیْکَ مِنَ المَحَلِّ الأرفَعِ ... وَرْقَاءُ ذاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ .

۱ـ الانسان (۷۶) ، ۱ .

مع أنّ النّفس عندهم حادثة بحدوث البدن ، أو عند حدوثها ، لاقديمة أزليّة ، و سابقة الكينونة على كينونة البدن ، حتّى[1] تهبط إليه من محلّها الأرفع الأعلى[1] ، كما أشار إليه فى الحاشية .

فإنّ جميع ذلك مبنىّ عنده ، قدّه ، على هذا الأصل و تلك القاعدة ، أى كون الكينونة السّابقة . لحقيقةٍ ، هى بعينها لرقيقتها اللّاحقة و بالعكس ، المتفرعة[1] ، هذه ، و أمثالها على ما أسّسه صدر المتألّهين ، من الأصول الحقّة البرهانية : من « أصالة الوجود ومشكّكيّته » ، و « كونه حقيقة واحدة ، رفيع الدّرجات » ، و « جواز الحركة فى الجوهر » ، وغير ذلك من القواعد الحقّة ، المشار إليها سابقاً ولاحقاً : فإنّ الهبوط بكِلا معْنَيَيْه مبنىّ على سراية حكم الرّقيقة إلى الحقيقة . فإنّ الهابط من عالم الجمع و حضرة القدس ، رقيقة العقل الفعّال والعقول الطّوليّة و العرضيّة و النّفوس الكلّيّة . و كذا النّفس الجزئيّة الحادثة رقيقة النّفوس الكلّيّة والعقول المرسلة الإلهيّة . ولكن من جهة سراية حكم الرّقيقة إلى الحقيقة نسب الهبوط ، الّذى هو وصف الرّقيقة ، إلى الحقيقة .

والأولى[1] أن يجعل نسبة الهبوط إلى النّفس من فروعات عكس القاعدة . فإنّ الهبوط فرع كونها فى العالم الأعلى[1] الإلهىّ ، حتّى[1] تهبط منه إلى المحلّ الأدنى[1] النّاسوتىّ ، مع أنّها حادثة بالتّفصيل الّذى مرّ ذكره . ولكن ، لمّا كانت حقيقتها و أصلها ثابتة فى هذا[2] العالم ، فبحكم الاتّحاد والسّراية ، جعلت كينونتها عين كينونة الرّقيقة ، و نسب الهبوط إليها . وكذا سبق الأرواح و تحقّقها فى عالم الذّر و نشأة أخذ الميثاق مبنىّ على العكس .

والعروج بالمعنى الّذى ذكرناه مبنىّ عليه أيضاً ، لو قلنا بمقالة من ذهب إلى أنّ المعراج ، كان روحانيّاً فقطّ ، أو بالأبدان المثاليّة البرزخيّة . ولو قلنا : إنّه كان بهذا البدن الفرقانىّ المادّىّ النّاسوتىّ ، فهو مبنىّ على انغمار البدن تحت سطوع نور الرّوح الكلّىّ ، و مقهوريّته ذاتاً و حكماً ، تحت إشراقاته النّازلة من حيّزها إلى أسفل السّافلين ، الأجساد

١- أى : « القاعدة المتفرعة » .

٢- «فى ذاك» ، خ ل .

الدّنيويّة، وموطن الأبدان النّاسوتيّة، ونحوذلك من الوجوه المذكورة فى محلّها ومقامها، فتدبّر!

قوله: «**وهو أنّ الوحدة**» الخ ۴/۳۴۳.

أقول: تتميم هذا الوجه يتوقّف على الوجه الأوّل، و جواز الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، كما لايخفى[1]!

قوله: «**و مدّة**» الخ ۹/۳۴۳.

أى، المادّة بالمعنى الأعمّ من الأولى[1] والثّانية. لأنّها بمعنى المادّة الأولى[1] واحدة بالشّخص عندهم، إلّا أنّ شخصيّتها تبع شخصيّة الصّور، و فى حدّ ذاتها مبهمة.

قوله، قدّه: «**مادام ضعفها**» الخ۱۰/۳۴۳.

بل المادّة، عندالقائلين بالتّركيب الاتّحادىّ، جهة نقص الصّورة و تشبّكها[1] بالعدم، لا أمر غيرها يحتاج إليها.

قوله: «**فالنّفس**» الخ ۱۶/۳۴۳.

هذا بالنّسبة إلى النّفوس الغير البالغة إلى حدّ العقل بالمستفاد، الّتى لم ينسلخ عنها اسم النّفس. فإنّ أمثالها محتاجة إلى بدن مّا، سواء كان ماديّاً ناسوتيّاً، أومجرّداً برزخيّاً. و أمّا نفوس الكمّل البالغة إلى مقام: «مَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ،»[2] و «مَنْ رَآنى فقَدْ رَأى الحقّ»، و «إنّ الّذِينَ يُبَايِعُونَكَ»[3] الخ فهى بعدرفض الأبدان و هجرالغواسق تنخرط فى سلك العقول، و تتّصل بعالم النّور، كما مرّ تفصيله، سابقاً.

ثمّ، لايخفى[1] أنّ ذكر المقدمة الأولى[1]، وهى كون المادّة معتبرة بنحوالإبهام، لبيان الواقع و تقريب فهم المقدّمة الثّانية إلى الذّهن. إذلاحاجة إليها فى المقام، من جهة أنّ البدن الأخروىّ عنده، قدّه، مجرّد عن المادّة، و إن لم يكن مجرّداً عن المقدار. او لبيان علّة

۱ـ أى، «تشبك الصورة».

۲ـ الانفال (۸)، ۱۷.

۳ـ الفتح (۴۸)، ۱۰.

استغناء النّفس عن البدن المادّىّ ، عند ارتحالها إلى دارالقرار .

قوله : « **ثمّ صورة طير** » الخ ٤/٣٤٤ .

إشارة إلى قوله ، تقدّست أسمائه : « وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ »[1].

قوله : « **بعد اتّحاد النّفس** » الخ ٤/٣٤٤ .

أى ، الأبدان مع تفاوتها تتّحد بعد اتّحاد النّفس شخصاً ، و باتّحادها .

قوله : « **مقيّداً** » الخ ٩/٣٤٤ .

إشارة إلى أنّ بدنه العنصرىّ ، الغير المقيّد بكونه بمرتبته ، الخاصّة ، أى المرتبة المخصوصة بظهوره الخاصّ فى بلد كذا ، مع تشخّصات تابعة للنّحو الخاصّ ، من ظهوره وتجلّيه ، ليس بمدفون فى المدينة ، بل سار فى جميع أبدان الطّيّبين والأراضى الطيّبة النّقية ، كما ورد . « انّ فى قلوب من والاه قبره » .

قوله : « **كتحسينات** » الخ ١١/٣٤٤ .

مثل ما ورد ، من « أنّ صورة المؤمن يوم القيمة ، كالبدر فى ليلة تمامه » ، و « أنّ أهل الجنّة جرد مرد » . و « أنّ ضرس الكافر كجبل أُحُد » ، أو « أنّه يحشر عل صورة ، يحسن عندها القردة والخنازير » .

١ـ التكوير (٨١) ، ٥ .

فِى دَفْعِ شُبَهاتٍ تُورَدُ عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَعَادِ الجِسْمانىّ

قوله : « **إمّا أن يعاد** » الخ ١٦/٣٤٤ .

أى ، لايمكن فى البدنَين ، و إلّا يلزم أن يصير الواحد إثنين .

قوله : « **لأنّه انقلاب** » الخ ٨/٣٤٥ .

و ذلك ، لأنّ تصوّرها بالصّورة الهوائيّة ، مع بقاء الصّورة المائيّة ، و بقاء آثار كلّ واحدة منهما ، ممّا لايمكن أصلاً .

و بعبارة أخرى[1] ، ذلك التّصوّر : إمّا أن يكون بقيام كِلتَا الصّورتَين بالمادّة واجتماعهما فيها ، بنحو الصّرافة و السّذاجة ، فيلزم صيرورة الواحد إثنين ، و إمّا أن يكون بتصوّر إحديهما بالأخرى[1] ، وهو مع مُحاليّته ، من جهة أنّ كلّ فعليّة آبية عن الأخرى[1] ، لا يمكن ، إلّا باتّحاد إحديهما بالأخرى[1] ، أو بانقلابها إليها . و الأوّل أيضاً مستلزم للانقلاب .

قوله : « **بل هى موانع** » الخ ١٢/٣٤٥ .

أى ، موانع من أن تصير المادّة متلبّسة بصورة أخرى[1] ، فى عرض الأولى[1] ، وتصير مادّة لها : من جهة أنّ كلّ فعليّة آبية عن الأخرى .

قوله : « **المدلول عليه** » ١٦/٣٤٥ .

كما فى دلالة « اِعْدِلوا هُوَ أقْرَبُ لِلتَقْوى[1] » على العدل ،

قوله : « **لكونه معيّنا** » الخ ١٧/٣٤٥ .

---

١ - المائدة (٥) ، ٨ .

أى ، لايحتاج إلى التّعين فى الذّكر ؛ من جهة أنّه معين لأن يكون واقيا . إذغيره فاقر بالذّات ، ممكن بحسب الحقيقة . وليس لما بالقوّة مدخليّة فى إفادة الوجود و بقائه أصلاً .

قوله : « **بأن لايكون** » الخ ١٧/٣٤٥ .

أى ، بأن لايكون هو ضميراً ، بل يكون عبارة عن الهويّة المغربيّة ، الغيبيّة ، الإلهيّة .

قوله : « **قال صدر المتألّهين** » الخ ١/٣٤٦ .

الفرق بين ما أفاده صدر المتألّهين قدّه ، وما أفاده رحمة الله عليه : أنّ المحشور ، على ماأفاده صدر المتألّهين ، البدن المثالىّ الملكوتىّ على مافهمه ، قدّه ، من كلامه . وعلى ماأفاده ، هذا البدن الملكىّ ، و لكن لابمادّته ، بل بصورته الدّهريّة . و بعبارة أخرى[1] ، المحشور ، عندالصّدر : البدن المثالىّ ، الّذى كان باطن ذاك البدن ، و كان التّعلق الأولى[1] للنّفس به عندكونها متعلّقة به ، و عنده ، قدّه : الصّور المتتالية ، الّتى تنسلخ عن مادّة البدن ، وتجتمع فى الدّهر الأيسر الأسفل ، و يتعلّق به[1] النّفس بعد مفارقة البدن النّاسوتىّ .

قوله : « **بل كلّما يتعلّق** » الخ ٤/٣٤٦ .

فالبدن المثالىّ الّذى يتعلّق به النّفس بعد مفارقة هذا البدن ، فهو بعينه بدنها . ويمكن أن يكون مراده ، قدّه ، من الصّور الدّهريّة ، هوالبدن المثالىّ ، الّذى هو باطن تلك الصّور المتفرّقة ، وجهة جمعها و وحدتها . فيكون ما أفاده أيضاً راجعاً إلى ما ذكره صدر المتألّهين ، قدّه .

قوله : « **و يمكن أن يكون المراد** » الخ ٩/٣٤٦ .

أى ، يكون المراد من قوله : « مراتب السّيال » : الكتاب الآفاقىّ ، و من قوله : « فذلك الكتاب » الكتاب الأنفسىّ .

أويكون المراد منهما جميعاً : الكتاب الانفسىّ ، ذكر فى المقام ، لمناسبة ما قبله ،

١ـ « بها » ، خ ل .

وهو قوله : «فی وعاءالدّهر» الخ . لأنّه إشارة إلی الکتاب الآفاقیّ ، الّذی یکون الکتاب الأنفسیّ باطنه وصورته ، و جهة وحدته و جمعه ، وتمامه وکماله ، کما ورد عنه ، ع : «أتزعم أنّکَ جِرمٌ صَغیرٌ» الخ . و وجه المناسبة ظاهر . لأنّ أحد الکتابَین تفصیل الآخر ، والآخر جهة جمعه و إجماله .

أومن جهة أنّ أحدهما غایة تحولیّة للآخر .

قوله : «**فیکون المراد بالسّیال**» الخ ۱۰/۳۴۶ .

أقول : لمّا کان السّیَلان بنحو اللّبس بعد اللّبس ، لا بنحو الخلع واللّبس ، وله أصل محفوظ . فهو یبتدی من الوحدة و ینتهی إلیها ، و یجتمع فی الوجود الدّهریّ الآفاقیّ والأنفسیّ بصورة واحدة بسیطة ساذجة ، و یشاهدهما الرّوح الإنسانیّ بعد مفارقة النّشأة النّاسوتیّة دفعةً واحدةً دهریّة ، و ینظر آیاتهما نظرة واحدة ، کما کان ذلک وصف الکمّل من المحمّدیّین فی هذا العالم . فإنّ هذا الشّهود الدّهریّ ، لإحاطتهم بالعوالم الملکیّة والملکوتیّة إحاطةً تامّةً کاملةً ، کان مقاماً لهم ، بخلاف سایر الأنبیاء والأولیاء . فإنّهم عند کونهم فی هذا العالم ، کان ظهور هذه الحالة لهم کالبرق الخاطف لاثبَاتَ له غالباً ، کما أشار إلیه الشّیخ مصلح الدّین بقوله :

بگفتا حال ما برق جهان است گهی پیدا و دیگر گه نهان است

ولکن ورد فی شأن سیّد الأولیاء ، ع : «أنّه کان إذا رکب یتلو جمیع القران ، یشرع إذا وضع أحد رِجلیَه فی رکاب ، و یختم إذا وصل إلی آخره» ، علی ما نقله ، قدّه ، فی الحاشیة .

قوله : «**یُتلی الکتابان**» الخ ۱۱/۳۴۶ .

أقول : أی ، التّکوینیّ ، والأنفسیّ ، بل والتّدوینیّ أیضاً ، بالنّسبة إلی نفوس الکمّل الّذین صار خلقهم القرآن . فإنّهم بشهود ذاتهم ، و تلاوة کتاب انفسهم ، یتلون جمیع الکتب الإلهیّة و غیرها دفعةً واحدة ، آناء لیل ألْیَلِ فنائهم فی ذات الله ، وأطراف

نهار[1] بقائهم به، تعالی[1].

قوله: «**فأعرف نفسک**» الخ ۱۴/۳۴۶.

تفریع علی مجموع قوله: و «لکن من کان ذانفس مجرّدة»، إلی قوله: «فهوفی الآخرة أعمی[1]» إن شاءالله. فإنّ من کان عارفاً بنفسه فی هذه النّشأة، و ناظراً بعین الله إلیها، و رائیاً لها بالنّورانیّة، و شاهداً لتجرّدها الذّاتیّ و بساطتها الوجودیّة، الّتی بها صارت کلّ الأشیاء و تمامها، یکون فی الآخرة عارفاً بربّها، مشاهداً لوجهه الکریم: «روجرّد شو مجرّد را ببین». و من لم یعرفها بهذه الصّفة یکون فی هذه أعمی[1]، فهوإذن یکون «فی الآخِرَةِ أعْمی[1] وَ أضَلُّ سَبِیلاً».[2]

قوله: «**فباعتبار خُلقه**» الخ ۲/۳۴۷.

أقول: و من هنا فسر بعضهم قوله، تعالی: «وَ إذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ»، بالأناسی، الّذین کانت أخلاقهم و ملکاتهم، مناسبةً لصفات الحیَوانات والوحوش فی هذه النّشأة.

قوله: «**والحمل فی هذه**» الخ ۱۰/۳۴۷.

أی، حمل الملکیّة والسّبعیّة والشّیطانیّة وغیرها علی الإنسان.

قوله: «**و إن لیس فی هذه کثیر إعضال**» ۸/۳۴۸.

أقول: کلمة إن نافیة، ووجه نفی الکثرة عن الإعضال، سهولة ذبّ الإعضال بما أشار إلیه فی الحاشیة: من أنّ تلک التّحوّلات ذاتیّة، فطریّةٌ بالفطرة، الّتی فطرالله النّاس علیها[3]، فکذلک غایاتها ولمیّاتها. و مطالبة اللّمیّة، والغایة الزّائدة للذّاتیّ، غیر صحیح.

۱ـ طه (۲۰)، ۱۳۰: «و من آناء اللیل فسبح و أطراف النهار لعلک ترضی».

۲ـ الاسراء (۱۷)، ۷۲.

۳ـ الروم (۳۰)، ۳۰: «فطرةالله التی فطرالناس علیها لاتبدیل لخلق‌الله».

فِى شَطْرٍ مِنْ عِلْمِ الأَخْلَاقِ

قوله : « **و معظمه علم التّوحيد** » الخ ١٢/٣٤٨ .

أقول ، بل تمامه علم التّوحيد : حيث أنّ الوحدة إذا كانت تامّة ، بل فوق التّمام، تقتضى الكثرة بحكم « إذا جاوز الشّىء حدّه ، انعكس ضدّه ». فالوحدة الذّاتيّة والصّفاتيّة والأفعاليّة والآثاريّة لله ، تعالى[1] ، الّتى هى من متمّمات علم التّوحيد ، لا يتحقّق التّصديق بها ، إلّا بالتّصديق بالملائكة والكتب والرّسل . وكذا لزوم انتهاء الأمر إليها بحكم النّهايات، هى الرّجوع إلى البدايات .

قوله : « **من أقسام الكفر** » الخ ٣/٣٤٩ .

المعنى الآخر هو ما أشار اليه ، قدّه ، فى الحاشيّة .

قوله : « **ليغان على قلبى** » الخ ١٧/٣٤٩ .

قد ذكرنا شرح هذا الحديث الشّريف فيما مرّ سابقاً فراجع !

قوله : « **ولا تنفسخ عزيمة** » الخ ٦/٣٥٠ .

أقول : هذا هو مقام الاستقامة ، الّذى أشير إليه فى قوله تقدّست أسمائه . « فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ »[1] ،

قوله : « **كالوفاء بالعهود** » الخ ٦/٣٥٠ .

أى ، العهود والمواثيق الّتى أخذها الله ، تعالى[1] ، من النّاس فى النّشآت العالية[2] . وقد

١ـ هود (١١) ، ١١٢ .

٢ـ «السابقة» ، خ ل .

مرّ شرحها مفصّلاً فى بيان عالم الذّر والميثاق ، فراجع !

قوله : « **أو قرئ سورة الفاتحة** » الخ ٨/٣٥٠ .

أى : قرئ سورة فاتحة كتاب الوجود و الإيجاد ، واتّصل نفسه و روحه بالعقل الأوّل والحقيقة المحمّديّة ، فى كلّ صلوة من صلواته الذّاتية ، و حركاته التّحوليّة و أسفاره الإلهيّة : مرّتين ، لأنّ له فى كلّ آنٍ عيدين و اتّصالين ، كما قيل : « عارفان هردمى دوعيد كنند» ، أو مرّة فى نهاية سفره الأوّل من الخلق الى الحقّ ، و مرّة فى نهاية سفره الرّابع .

قوله : « **فواظب** » الخ ١٤/٣٥٠ .

أى ، تكون إنابتك الأركانيّة بمواظبة الأعمال « فَإِنَّ الصَّلوةَ تَنْهىٰ عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرْ وَ لَذِكْرُاللهِ اَكْبَرُ . »[1]

قوله : « **بل هى أى الطّاعة** » الخ ٥/٣٥١ .

أقول : قدذكرنا فى بيان معنى « الأمر بين الأمرين » وجه كون الطّاعة من نعمة و أنّها بحوله وقوّته ، « لاحَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلّا بِاللهِ العَلىِّ العَظيم ، »[2] كماقال الشّيخ مصلح الدين بالفارسية : « هرنفسى كه فرو مى رود » الخ .

قوله : « **عثر و يعثر كبا** » الخ ١٠/٣٥١ .

أى كبّ على وجهه .

قوله : « **وفى الوصف إشعار** » الخ ١٧/٣٥١ .

أى توصيف مُقَدَّر الأمور بقوله ، جلّ و علا .

لأنّ علوّه ، وجلالة قَدْرة من أن لايُوفى كلّ ذى حقّ حقّه ، يحثّ على التّكلان عليه فى كلّ الأمور .

قوله : « **سرّ القدر** » الخ ١/٣٥٢ .

١ـ العنكبوت (٢٩) ، ٤٥ .

٢ـ الكهف (١٨) ، ٣٩ : « ماشاءالله لاقوة الا بالله » .

هوعندهم عبارة عن ظهورالأشياء فى العلم الرّبوبىّ ، ونشأة الأعيان الثّابتة ، واحتواء أمّ الكتاب الأكبر الإلهىّ عليها ، مع لوازمها و خواصّها و آثارها ، ومايظهرمنها و يؤول إليها عند وجودها فى كتاب الآفاق و دارالقسر والاتّفاق .

قوله : « **بل مخصّصات** » الخ ٤/٣٥٢ .

أقول : قد ذكرنا مشارب أهل التّوحيد فى وساطة الأسباب الظّاهريّة ، فيما سبق من الكلام ، فلانحتاج إلى الإعادة .

قوله : « **كماقال** » الخ ١١/٣٥٢ .

أى لمن المُلْكُ ، فى يوم طلوع شمس الحقيقة عن أفق الفيض المقدّس و النّفس الرّحمانىّ ، نزولاً ، و عن أفق وجود السّالك ، عند فنائه فى الله و بقائه به ؟ لله ، المتجلّى بصفة الوحدة والقهّاريّة .

قوله : « **وهيهنا مقامات آخر** » الخ ٥/٣٥٤ .

أقول : قد ذكر أصول هذه المقامات فى كتب السّلوك فمن أراد الاطّلاع عليها ، فليراجع إليها ! ونحن نذكر شطراً منها ، مراعياً فيه مناسبة المقام ، فنقول مستعيناً بالله الملك العلّام .

إنّ السُّلاك إلى الله ، تعالى[1] ، على قسمين و فرقتين : الفرقة الأولى[1] ، من يسمّى فى عرفهم بـ« المجذوب السّالك » ، لتأخّر سلوكه عن انجذابه .

و هو من انجذب سرّه الوجودىّ ، المفاض على حقيقته كبعض القلوب ، الّذى صفت و رقّت زجاجة وجوده ، وكملت قابليّته ، ورقّت خمرهويّته كما قيل : « رقّ الزّجاج و رقّت الخمر » الخ ، و حصّته من الفيض الوجودىّ والنّفس الرّحمانىّ ، المفاض على حقيقته ، و استتبع الآثر الرّوحانىّ بحكم ظهور آثر « قَبِلَ من قَبِلَ : لا لِعلّةٍ ، و رَدَّ مَنْ رَدَّ لالعلّةٍ » . و بموجب جذبة من جذبات الحقّ الموازى لعمل الثّقلين .

و كان من الأولياء ، الّذين أخرجهم الله « مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ »[1] ، بلا سعى

١- البقرة (٢) ، ٢٥٧ .

و تعمّل منهم ، فانجذب بحكم هذه الجذبة إلى حضرة الأحديّة ، وعالم الأعيان ، وفنى[1] عن هويّته ، و وصل إلى أصله و مابدء منه ، و زال عنه حكم الكثرة و أثر الخفاء و الظّلمة ، و وحشة البُعدِ و الحرمان ، و صار لسان حاله و مقاله : « أبيتُ عِنْدَ رَبّى يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِى »[1] ، واستقرّ عند عرش الذّات والصّفات ، « عِنْدَ مَلِيْكٍ مُقْتَدِرٍ »[2] .

و شاهد « مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولاخطر على قلب بشر » ناسوتىّ .

و ظهر ، بحكم الوحدة و غلبة الفناء المطلق ، والمحو السّاذج ، والطّمس الصّرف ، و بحكم كلّ واحد من كلّيّات الأسماء الالهيّة وسَدَنتها ، بقدر سعة دائرة وجوده ، وعرصة قابليّته ، إلى أنّ صار وَليّاً مطلقاً ربّانيّاً ، و عارفاً كاملا بالله .

ثمّ ، إنْ تداركته العناية الأزليّة الإلهيّة بوصوله إلى مقام التّمكين بعد التّلوين ، و البقاء بعد الفناء ، وصل له الفرق بعد الجمع ، فى عين أحديّة الجمع ، رجع من الحقّ إلى الخلق ، و سافر بنور الحقّ فى المراتب الإلهيّة والحضرات الخلْقيّة والحقّيّة : بطىّ « المراحل » و « المقامات » ، والبلوغ إلى ماهيّاً له من « درجات الكمال » و « الاستكمال » ، واستشرف على جميع « المنازل » و « الدّرجات » ، و صار وليّاً ربّانيّاً ، وحصل له السّلوك « الحالىّ » و « المقامىّ » فى عوالم الفَرْق و « فَرْقِ الفَرْق » ، بعين الجمع .

و لكون سلوكه بعدالجذبة ، يكون جميع أسفاره بالحقّ .

الفرقة الثّانية ، من يسمّى فى عرفهم « بالسّالك المجذوب » ، لتأخّر انجذابه عن سلوكه .

وهو من لم تكن زجاجة وجوده بتلك اللّطافة والصّفاء : بحيث لايحتاج فى البلوغ إلى مراتب الكمال و درجاته ، و الرّجوع إلى أصله و ما بدء منه ، إلى[1] سعى وتعمّل . بل اقتضى سعة دائرة وجوده ، المرور بجميع المقامات والدّرجات ، بطريق السّلوك و الحركة

١- الشعراء (٢٦) ، ٧٩ : « والذى هو يطعمنى و يسقين » .

٢- القمر (٥٤) ، ٥٥ : « فى مقعد صدق عند مليك مقتدر » .

العُروجيّة ، والسّفر من الكون إلى بارئه و مبدئه .

وكان ممّن سبق له الحسنى[1] ، وشمله التّوفيق الرّبانيّ والرّحمة إلهيّة . و وَفّق للسّلوك والسّير عن مقارّ أحكام عاداته و لذاته الطّبيعيّة ، و رفض مأنوساته الشّهويّة و مألوفاته العاديّة ، و تصفية مرآة حقيقته وزجاجة وجوده : عن الرّيون المادّية ، والأوساخ الهيولويّة ، والأدناس النّاسوتيّة ، والأرجاس الحيوانيّة ، و ظهر له النّور الإيمانيّ من باطنه .

ثمّ ، رأى عَيْنَه ومَظْهَرَيْهِ : الرّوحانى والنّفسانى ، مسجونَين فى سجن التّلبّس بأحكام الطّبيعة ، وآثار الحجب . فقال ، منبّهاً لمظهَريه ، عن نَومةِ الأعراض ، عن الحقيقة : « يا صَاحِبَيِ السِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خيرٌ »[1] الآية .

فتنبّهت النّفس الإنسانيّة بباطنها ، و باطن باطنها عن نومها ، و أحسّت بنقصانها وتضييع زمانها ، فقالت : « يَا حَسْرَتِى عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ »[2] الآية .

فأحسّت بحكم هذا التّنبّه ، أنّه يجب عليه ثلاثة أمور مهمّة :

أوّلها : الأخذ فى السّير عن مقارّ أحكام عاداتها ، و لذّاته الثّابتة الطبيعيّة : بملازمة الأمر و النّهى فى جميع حركاتها ، قولاً و فعلاً . و يسمّى[1] هذا المقام الإسلامىّ فى عرفهم بـ« التّجلية » أيضاً .

و ثانيها ، دخول النّفس من حيث باطنها فى الغربة : بالانفصال عن ذاك المحلّ والمقرّ ، والاتّصال بأحكام وحدة باطنيّة : من الأخلاق الملكيّة الرّوحانيّة . ويسمّى[1] هذا بـ« مقام الإيمان » . وله أيضاً ، بداية ، ووسط ، ونهاية : فبدايته : « التّصديق التّفصيلىّ » . المذكور ، الّذى هو نهاية مقام الإسلام . ووسطه ، « حصول اليقين والاطمينان » الكامل ، والجزم الرّاسخ للنّفس ، و لسانه : « أنْ تَعْبُدَاللهَ كَأَنَّكَ تَرَاه » . ونهايته « البلوغ إلى مقام المشاهدة » ، و حصول عين اليقين ، برفع حجاب « كَأَنّ » ، ولسانه : « لَمْ

۱- يوسف (۱۲) ، ۳۹ : « ... أم الله الواحد القهار » .

۲- الزمر (۳۹) ، ۵۶ : « ... فى جنب الله وان كنت لمن الساخرين » .

أعْبُد رَبّاً ، لَمْ أرَه » . و يسمّى[1] هذا المقام فى عرفهم بـ«التّخلية» .

و ثالثها ، حصول النّفس ، من حيث سرّها على المشاهدة الجاذبة ، إلى عين التّوحيد: بطريق الفناء عن أحكام الحجب والقيود ، الطّارية بالتّلبّس بأحكام المراتب ، حين التّنزّل. و يسمّى ذلك بـ«مقام الإحسان» و « عين اليقين » . وله أيضاً ، بداية ، ووسط ، ونهاية . فبدايته ، المشاهدة المذكورة ، الّتى هى آخر مراتب الإيمان المسمّى[1] بـ«مقام قرب النّوافل» . ووسطه ، « مقام قرب الفرائض » . و نهايته ، وآخر درجاته « الولاية » .

و تسمّى الثّلاثة ، باعتبار أوّلها ، بـ«مقام التّحلية» ، و باعتبار وسطها وآخرها ، بـ«مقام الفناء » .

و قد يجعل أوّل مراتب الإحسان . بالمعنى العامّ أى ، « فعل ما ينبغى كما ينبغى» ، المستفاد من قوله ، تعالى[1] : « هَلْ جَزَآءُ الْإحْسانِ إلّا الْإحْسَان»[1] ـ متابعةَ الأوامر والنّواهى الشّرعيّة : قولاً وفعلاً . و أوسطها ، « أنْ تَعْبُدَاللهَ ، كَأنّكَ تراه » ، الّذى أجاب به النّبى ، ص ، عن السّؤال عن الإحسان . و ثالثها ، مقام المشاهدة من دون «كأنّ» ، و لسانه : « لَمْ أعْبُد رَبّاً ، لَم أره » .

وقد يجعل أولى[1] مراتبه ، « أنْ تَعْبُدَاللهَ كَأنّكَ تراه » ، و أوسطها ، مقام قرب النّوافل ، و منتهاها « مقام قرب الفرائض » .

فعلى هذا يتداخل الثّلاثة فى بعض الأقسام . وعلى الأوّل ، تكون نهاية كلّ قسم بداية الآخر ، فيشاركان أيضاً بهذا الاعتبار . وقد يجعل أوسط كلّ مرتبة بداية الأخرى[1] ، الّتى فوقها ، فيصير الاشتراك أكثر .

و لكن ، لوشئت عدم التّداخل ، فاجعل : أولى[1] مراتب الإسلام « قولوا لا إله إلّا الله تفلحوا ! » و أوسطها ، « قُولُوا أسْلَمْنَا »[2] الآية ، وآخرها ، ملازمة الأمر والنّهى فى جميع الأقوال والأفعال ، مع التّصديق القلبىّ الجزمىّ ، ولكنّ من دون تفصيل

۱ـ الرحمن (۵۵) ، ۶۰ .

۲ـ الحجرات (۴۹) ، ۱۴ .

للبراهين والدّلائل ، المستفاد[1] من قوله تعالى[1] : « إنَّ الدّينَ عِنْدَاللهِ الإسلام»[2] .

واُولى[1] مراتب الإيمان التّصديق التّفصيلىّ ، مع القدرة على إقامة الدّليل التّفصيلىّ ، لكن من دون حصول الاطمينان و الجزم الرّاسخ ، المعبّر عنه بقوله ، تعالى[1] : « وَلَمَّا يَدْخُلِ الإيْمَانُ فِىْ قُلُوبِكُمْ »[3] ، و أوسطها التّصديق التّفصيلىّ ، مع حصول الاطمينان و الجزم ، و لكنّ لا بحيث يبلغ مرتبة « أنْ تَعْبُدَاللهَ كَأَنَّكَ تَراه » ؛ و آخرها هذه المرتبة . و الفرق بينهما : هو أنّ فى الأوسط « الجزم » إجمالىّ ، مع كون التّصديق « تفصيلياً »، وفى تلك المرتبة الأخيرة كِلاهما تفصيليّان ، و يكون التّفصيل البيانىّ كالعيانىّ ، والخبر كالعين و يحصل للسّالك الفناء العلمىّ . لسان الأوّل « وَلَمَّا يَدْخُلِ الإيْمَانُ فِى قُلُوبِكُمْ »[4] ، والثّانى : « يَا أيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا»[5] ؛ والثّالث : « أللهُ وَلِىُّ الَّذِيْنَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إلى النُّوْرِ »[6] .

و فى المقامات الإسلاميّة يكون مسير السّالك: من لطيفة الطّبع ، فى لطيفة النّفس، إلى لطيفة القلب ، و يسرى فى الرّوح . بمعنى[1] أنّه تحصل تلك اللّطائف و تظهر للنّفس، بالحركة ، و انتهائها يكون إلى لطيفة السّر، أوالرّوح . و فى المقامات الإحسانيّة : تبتدى من السّر ، و تنتهى إلى الأخفى[1] ، فى غير المحمّديين ، و فيهم من الأخفى[1] ، و تنتهى إلى آخر مراتب الأستكمال.

والأخذ فى السّير بوجه آخر ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، كلّ قسم يتضمّن أموراً كليّة ، مسمّاةً بـ«المقامات» ، من جهة رسوخها فى النّفس فى مقام الأحوال ، أوْ لأنّ

۱- أى : « التصديق المستفاد » .

۲- آل عمران (۳) ، ۱۹ .

۳- الحجرات (۴۹) ، ۱۴ .

۴- الحجرات (۴۹) ، ۱۴ .

۵- النساء (۴) ، ۱۳۶ .

۶- البقرة (۲) ، ۲۵۷ .

النّفس تقيم فى كلّ منها ، لتحقيق ما تحت حيطتها المسمّاة « أحوالاً » لتحوّلها . وذلك ، لأنّ للنّفس ثلاثة وجوه .

الأوّل ، وجه توجّهها بقواها إلى تدبير البدن ، و توطينه إلى ما فيه نفعه عاجلاً و آجلاً ، على وفق الشّريعة . فتسمّى « مقامات » السّير و بداياته . لأنّه بداية الأخذ فى استعداد السّير . وله عشرة مقامات : اليقظة ، والتّوبة ، والمحاسبة ، والإنابة ، والتّفكر ، والتّذكّر ، والاعتصام ، والفرار ، والرّياضة ، والسّماع .

والوجه الثّانى ، توجّهها إلى عينها وذاتها ، بتعديل صفاتها وتسكين حدّتها وثباتها . و هذا من جهة أنّه باب دخولها من الظّاهر فى الباطن ، يسمّى قسم الأبواب . وهى أيضاً عشرة مقامات : الحزن ، والخوف . والإشفاق ، والخشوع ، والإخبات ، والزّهد ، والورع ، والتّبتّل ، والرّجاء ، والرّغبة .

والثّالث ، وجه توجّهها إلى باطنها ، أعنى الرّوح والسّرّ الرّبانىّ ، و استمدادها منهما ، فى إزالة الحجب وصولة المبدء ، و يسمّى لذلك بقسم المعاملات . و لها أيضاً عشرة مقامات : الرّعاية ، والمراقبة ، والحرمة ، والإخلاص ، والتّهذيب ، والاستقامة ، والتّوكّل ، والتّفويض ، والثّقة ، والتّسليم .

و أمّا الأمر الثّانى من الأمور الثلاثة المهمّة ، وهو دخول النّفس ، من حيث باطنها فى الغربة . فيقسم إلى ثلاثة أقسام كلّيّة ، تسمّى « بـ » مقامات » أيضاً :

أحدها قسم الأخلاق ، الّتى هى بمثابة الشّروط فى الصّلوة . وله عشرة مقامات : الصّبر ، والرّضا ، والشّكر ، والحياء ، والصّدق ، والإيثار ، والخُلُق ، والتّواضع ، والفتوة ، والانبساط .

و ثانيها ، قسم أصول الطّلب ، المترتّب عليها الوجدان ، وهى بمنزلة الأركان فى الصّلوة . و لها عشرة مقامات : القصد ، و العزم ، والإرادة ، و الأدب ، واليقين ، والأنس ، والذّكر ، والفقر ، والغنى ، والمراد .

و ثالثها ، قسم الأوْدية ، و مقاماته عشرة أيضاً : الإحسان ، والعلم ، و الحكمة ، والبصيرة ، والفراسة ، والتّعظيم ، والإلهام ، والسّكينة ، والطّمأنينة ، والهمّة .

و أمّا الأمر الثّالث من تلك المهمّات ، فله أربعة أقسام ، لكلّ قسم منها عشرة مقامات :

أوّلها[1] ، قسم الأحوال بأقسامها : من المحبّة ، والغيرة ، والشّوق ، والقلق ، والعطش ، والوجد ، والدّهش ، والهيمان ، والبرق ، والذّوق .

و ثانيها ، قسم الولايات : من اللّحظ ، والوقت ، والصّفا ، والسّرور ، والسّر ، والنّفس ، والغربة ، والغرق ، والغيبة ، والتّمكّن .

و ثالثها ، قسم الحقائق : من المكاشفة ، والمشاهدة ، والمعاينة ، والحيوة ، والقبض ، والبسط ، والسّكر ، والصّحو ، والاتّصال ، والانفصال .

رابعها ، قسم النّهايات : من المعرفة ، والفناء ، والبقاء ، والتّحقيق ، والتّلبيس ، والوجود ، والتّجريد ، والتّفريد ، والجمع ، والتّوحيد .

و بوجه آخر ، ينقسم الأسفار الوجوديّة ، والسّير المعنويّ للسّائر إلى الله ، تعالى . **إلى أربعة أسفار :**

الأوّل ، « السّفر من الخلق إلى الحقّ » و هو من لطيفة الطّبع ، ومنازل النّفس و مقامات الإسلام والإيمان ، إلى أولى مراتب الإحسان ، بالمعنى الأخصّ ، وأخرى مراتب الإيمان ، و قُصوى منازل القلب والرّوح ، وآخر درجات التّحلية .

والثّانى « السّفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ » . وهو من لطيفة السّرّ ، إلى لطيفة الأخفويّة ، و آخرِ مراتب الإحسان ، وقصوى منازل الأخفى[1] ، و آخر درجات الفناء و البقاء بعد الفناء ، و نهايةِ أقسام النّهايات ، ومقام « قَابَ قَوْسَيْنِ »[2] .

والثّالث ، « السّفر من الحقّ الى الخلق » .

والرّابع ، « السّفر من الخَلْقِ الى الخَلق بالحقّ » : وهما يُبتديان بعد انتهاء السّفر

۱ـ أى : « أول الاقسام » .

۲ـ النجم (۵۳) ، ۹ .

الثّانی ، و تتمیم دائرة الولایة وتکمیلها .

والسّلاك النّظریّ أیضاً یسافرون من الخلق إلی الحقّ ، بالنّظر إلی حال المهیّات ، والجهات الثّلث ، وما یلزمها[1] : من الافتقار إلی العلّة ، فینتهی نظرهم إلی إثبات الحقّ .

ثمّ ، بعدذلك یسافرون « من الحقّ إلی الحقّ بالحقّ » ، بالنّظر إلی صرف الوجود، و دلالة ذاته علی ذاته ، وعلی صفاته وأفعاله و یُثْبِتُونَها واحداً ، بعد واحد .

ثمّ ، یسافرون «من الحقّ إلی الخلق » ، بإثبات أفعاله المبدعة ، والمخترعة ، والکائنة.

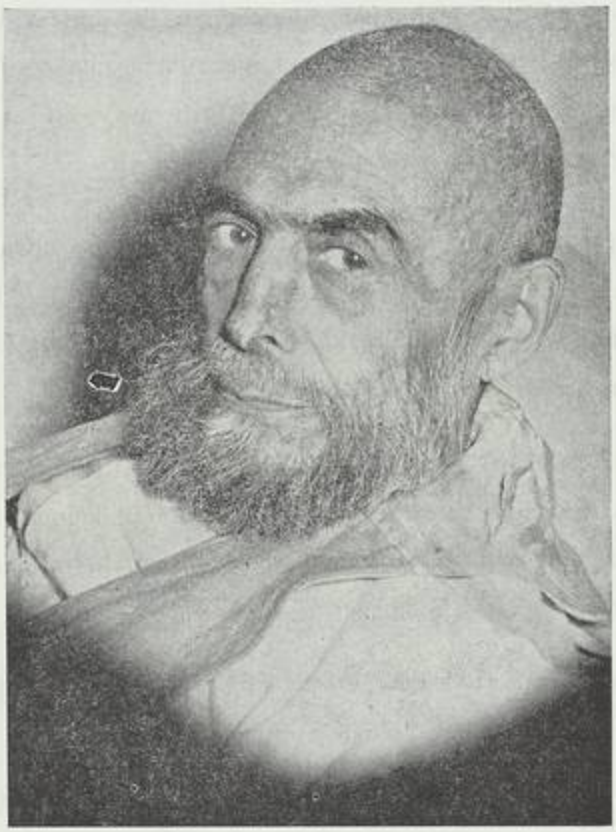
و بعد ذلك یسافرون « من الخاق الی الخلق » ، بإثبات معادهم وحشرهم الجسمانیّ والرّوحانیّ ونحو ذلك من أحوال المعاد .

هذا آخر ما علّقناه علی شرح المنظومة الّذی صنّفَهُ العلّامة السبزواری ، قدّه ، فی فنّ الحکمة .

والحمدلله ، أوّلاً ، و آخراً ، و ظاهراً ، و باطناً . و الصّلوة و السّلام علی نبیّه محمّد ، وآله الطّاهرین ، دائماً سرمداً .

و أنا العبد الفانی : مهدی المدرّس الآشتیانی ، عفی عنه .

۱ـ أی : « وما یلزم المهیات» .



M.M. Âshtiyânî a month before his death
(1888 - 1952)

Confucianism. Examples abound in all areas of Oriental thought.

Thus it will be clear that such has been the typical pattern of the historical development of philosophic thinking in the Eastern world, and that the concept of "commentary" in the Eastern intellectual tradition should not be confused, in both its significance and structure, with the concept of "commentary" as ordinarily understood in the West.

2) *Sharḥ-i Manẓûmah* literally means a "Commentary upon a (Philosophic) Poem". The real title of the work is *Ghurar al-Farâ'id.* The part of the book dealing with metaphysics has been published as the first volume of the present Series: *Dânish-i Îrânî*, 1969, Tehran.

3) Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî (d. 1273 A.D.), the most important of all the followers of Avicenna in the earlier periods of Muslim philosophy. He defended Avicenna against criticisms and misunderstandings and reformulated the whole of his master's ideas into a new system.

4) As we shall observe later, Âshtiyânî wrote a commentary on Mollâ Ṣadrâ's *Asfâr* together with a Persian paraphrase of it.

5) This section dealing with the life and works of Mehdî Âshtiyânî is based on materials obtained from the following two books: (1) Moḥammad Mo'în, *Farhang-i Fârsî*, Vol. V, 1365 A.H., Tehran, p. 38, under "Âshtiyânî", (2) Moḥammad Râzî, *Athâr al-Ḥujjah*, Part One, Qum, 1953.

Footnotes

1) This is by no means peculiar to Muslim philosophy. Quite the contrary: it is a feature characteristically shared by almost all the major philosophical traditions in the East. Thus to give a well-known example from Indian philosophy, the founder of the Advaita Vedanta philosophy, Shankara, presented his philosophy in his voluminous commentaries upon the Vedenta Sûtra, the eleven principal Upanishads, etc., with an incomparable richness and depth, rather than in his own original work like *Vivekacûdamani*, which though very important and interesting in itself, is but a booklet.

In Buddhism, to give another example from the field of Indian thought, the *Trimshikavijnapti* of Vasubandhu (4-5 cent. A.D.), which became the most important source book of the so-called Ideation-Only-School, was commented upon by many distinguished philosophers of the later ages, and precisely through the two conspicuous tendencies taken by the commentators, the school of thought originated by Vasubandhu came to be historically divided into two schools standing sharply opposed to each other with regard to a number of basic problems.

In China, the earliest extant commentary by Kuo Hsiang (d. *circa* 312) on the Taoist *Chuang Tzu* is a "commentary" only in its outward form. If taken seriously as a real commentary, it could be quite misleading, for Kuo Hsiang --- who was indeed a philosopher endowed with a remarkable capability of creative thinking --- did in this book nothing but present his own very original thought which, in its spirit, was totally different from the thought of Chung Tzu himself. It is also a very well-known fact in the history of Chinese philosophy that Chu Hsi (1130-1200 A.D.), the greatest representative of Neo-Confucian philosophy, established his position by writing his own "new commentaries" on the Canonical Books of

The last-mentioned commentary is said to be concerned purely and entirely with *'irfân*.

III

It is our great pleasure to be able to present now to all those who are interested in the latest phase of the history of Islamic thought in Iran one of the major works of the late Mîrzâ Mehdî Âshtiyânî.

It is to be hoped that the publication of this book will attract more serious attention, primarily of specialists in Muslim philosophy, to later Muslim philosophy, and that in future a wider circle of philosophers may become aware of important contributions that could be made by the Oriental traditions of philosophy toward the birth of what may be termed a "world philosophy" based on a high level of international understanding of the intellectual heritages of the East and the West.

We should like to take this occasion to express our deep gratitude to Professor Falâṭûrî of Köln University for his painstaking editorial work, and to the Âshtiyânî family without whose full financial support the present work could not have been published.

Our gratitude is also due to Professor Charles J. Adams, Director of the Institute of Islamic Studies, McGill University in Montreal, Canada, under whose constant encouragement the present work has been carried out.

It is also my pleasant duty to acknowledge gratefully a special research grant which has been awarded to me by the Canada Council and which has enabled me to travel from Montreal to Tehran this time in order to finish all preparations with Professor Mehdî Mohaghegh of Tehran University for the publication of this work as a volume of our *Dânish-i Îrânî* Series.

5 June 1972, Tehran

medical treatment for his illness — to Germany, France, Italy, Belgium, and India. His life on this earth ended in 1952.

Mehdî Âshtiyânî, with his unsurpassed erudition in all branches of the Islamic sciences, was not a systematic worker in writing books. He left behind him a huge amount of notes and writings, all of which need to be carefully arranged and put in order.

Up till now only two works have seen the day. One of them is: *Asâs al-Tawḥîd*, whose principal subject is the celebrated problem of the "unity of existence" *(waḥdah al-wujûd)*. The book is written in Persian and was published in 1912 as one of the publications of Tehran University.

The second one is his commentary *(ta'lîqah)* on the *Logica* of Sabzawârî's *Sharḥ-i Manẓûmah*. This treatise of Sabzawârî on logic was originally intended by its author to be an independent text-book of the Islamic elaboration of the Aristotelian system of logic. But it is now generally considered a part of the famous *Sharḥ-i Manẓûmah*. Âshtiyânî's commentary is very interesting in that even in explaining logical concepts everywhere he makes digressions into problems of mysticism and *'irfân* — a fact which shows how deeply involved he was in *'irfân* in his general philosophic attitude. The book was published in Tehran in 1952.

Our present edition of his commentary on *Sharḥ-i Manẓûmah* will count as the third one of his works to be published.

There still remain at least three important books to be edited:

(1) Commentary in Arabic on the *Asfâr* of Mollâ Ṣadrâ,

(2) Persian paraphrase of the *Asfâr*, and,

(3) Commentary on *Miftâḥ al-Ghayb* of Ṣadr al-Dîn al-Qûnawî.

who later were to become leading figures in the domain of the traditional Islamic sciences.

Besides Ḥasan Âshtiyânî, Mehdî had many good teachers like Âkhûnd Mollâ 'Abd al-Rasûl, Âqâ Seyyed 'Abd al-Karîm, Mîr Najm al-Dawlah, Mîrzâ Jahânbakhsh, Âqâ Sheykh Moḥammad Ḥosein Riyâḍî, etc., and already at the age of 15 he had obtained the *ijâzah* (written authorization) from most of these teachers.

Being still not fully satisfied with the knowledge he had obtained from these teachers, he put himself under the guidance of Mîrzâ Abû al-Ḥasan Jelvah in order to advnce further in the study of philosophy. Then, after the death of this teacher, he continued his studies with Mîrzâ Ḥasan Kermânshâhî and Mîrzâ Hâshim Jîlânî.

In 1909 he travelled to the Sacred Places of Shi'ism in Iraq, and studied for a short time with Âyatallâh Khorâsânî. But he had to come back to Iran owing to failing health. After recovery he travelled again to Iraq and this time studied with Âyatallâh Yazdî Ṭabâṭabâ'î from whom he finally obtained a formal authorization for excercising *ijtihâd*, and came back to Iran.

After a while, however, his ardent and insatiable desire for knowledge made him travel for the third time to Iraq. This time he tried to complete his knowledge under the guidance of the celebrated authorities like Fîrûzâbâdî, Nâ'înî, Ḍiyâ 'Irâqî, and Âyatallâh Iṣfahânî. After the completion of learning with these Masters, he himself taught in Najaf for about one year, and then came back to Tehran.

He travelled widely in the Islamic world. He visited Bukhârâ, for instance, and taught there for one year. He visited also Cairo and Alexandria. Outside of the Islamic world, he went — mainly for the purpose of obtaining

part of the work. But in the main parts of the book, too, he never fails to seize the opportunity of leaving Sabzawârî behind at any moment and going into long and fully-developed *'irfânî* discussions of the philosophical concepts in question. From the point of view of those who want to study the philosophy of Sabzawârî in its real spiritual depth, this feature of Âshtiyânî's commentary has precisely the merit of bringing to light the *'irfânî* background of Sabzawâri, which usually lies hidden under the strictly disciplined and rational structure of the *Sharḥ-i Manẓûmah*. But quite apart from this merit, the same feature of Âshtiyânî's general attitude in writing his commentary is remarkable in that it turns the book into an original work of his own.

II

A member of the illustrious Âshtiyânî family that has sent out to the world a number of famous men, the author of the present work, Mîrzâ Mehdî Âshtiyânî, was one of the thinkers occupying the highest position in the intellectual world of Iran in the first half of the 20th century[5].

He was born in Tehran in 1888. He had the good fortune of having as his father Mîrzâ Ja'far Âshtiyânî, who counted as one of the top Mollâs (philosophers of the traditional type) of that age and under whose personal direction Mehdî started his learning at a very early age. Still more fortunate for Mehdî was the fact that he could continue his studies as a disciple of the famous Mîrzâ Moḥammad Ḥasan Âshtiyânî whose tremendous erudition in all fields of religious sciences was considered a "rare phenomenon" *(nâdirah)* of that time. This Ḥasan Âshtiyânî was a maternal uncle of Mehdî's father. Moḥammad Ḥasan was considered the Master of the age in the learned circles of Tehran. He was surrounded by a number of scholars

ordinary reader, it is of such a nature that it renders the superficial understanding of the book utterly impossible, for Âshtiyânî stops at every step to delve deeply into the intellectual or spiritual contents of all major ideas of Sabzawârî, and constantly tries to develop them to the limit of theoretical possibility. Thus the result is that we have here a presentation of Mehdî Âshtiyânî's own philosophic world-view, which turns out to be considerably different from Sabzawârî's. Hence, also, the significance and the peculiar charm of this work.

Since I have decided to present the metaphysical ideas of Âshtiyânî in a systematic way in the form of an independent book which will be entitled *AN OUTLINE OF ISLAMIC METAPHYSICS (— Based on Mehdî Ashtiyânî s'Commentary on Sabzawārī—)*, I shall refrain in this place from going into the problem of the nature and structure of Âshtiyânî's metaphysics as a system. Suffice it here to point out that one of the most conspicuous diffe-r ences between Âshtiyânî and Sabzawârî concerning Islamic metaphysics is in terms of their attitude toward *'irfân* or theosophy.

Both Âshtiyânî and Sabzawârî remain fundamentally *'irfânî* even when they are dealing with the most intellectual or rational problems of traditional scholasticism. But Sabzawârî, despite the fact that his entire philosophizing is at bottom based on his personal mystical vision of existence, does not disclose this aspect of his philosophy on the surface. A reader who has little experience might naturally get the impression that the *Sharḥ-i Manẓûmah* is quite an ordinary text-book of scholastic philosophy with, here and there, a little bit of verbal or stylistic ornaments deriving from Islamic mysticism.

Âshtiyânî, on the contrary, is quite openly *'irfânî* throughout the whole commentary. This fact comes out most clearly in the introductory

Ibn 'Arabî (1165–1240) is one of the highest masters of mystical or gnostic philosophy in Islam, and the *Fuṣûṣ al-Ḥikam* is a most systematic and comprehensive presentation of his mystical world-view, a work which the Master composed in the years of his spiritual maturity. As one may expect, the book is extremely difficult to understand and very obscure in many places. More than one hundred different commentaries have been written upon it in the course of history. And in this case, too, many of these commentaries are of epoch-making importance. Qâshânî's commentary is one of them.

The *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, in addition to its being very difficult to understand in general, contains many expressions and many passages which allow of being understood and interpreted in widely divergent ways. Qâshânî's commentary soon came to be regarded as being of such authoritative importance that it established one of the dominant schools among the later followers of Ibn 'Arabî regarding how his ideas should be understood, so much so that the majority of the commentators who came after Qâshânî had to make the decision, and even to declare, as to whether they were for or against his interpretation regarding a number of key passages of the *Fuṣûṣ*.

Examples can be given almost indefinitely. But this much, I imagine, is sufficient to show that in Muslim philosophy the so-called commentaries must not be taken as "commentaries" in the ordinary sense. The point I want to make by all this is simply that the author of the present work, Mîrzâ Mehdî Âshtiyânî, occupies a place in the midst of this philosophic tradition. Formally he is also a "commentator".[4] The present work, to take the example which happens to be closest to us now, is a commentary upon Sabzawârî's above-mentioned "commentary upon the *Manẓûmah*". It is in this sense a supercommentary. Far from being, however, a "commentary" which would make the perusal of *Sharḥ-i Manẓûmah* easy and smooth for an

the sense that they have established new schools of philosophical thinking or have so profoundly influenced other thinkers that they have actually determined certain courses which Muslim philosophy took in subsequent ages.

As one of the earliest examples of this sort we may mention the commentary by Ṭûsî[3] upon the *Kitâb al-Ishârât wa-al-Tanbîhât* of Ibn Sînâ (Avicenna). This commentary can by no means be considered a simple "commentary" in the ordinary sense, if only for the fact that in the majority of places it is far more complicated and far more difficult to understand than the Avicennian text itself. It will be evident for all those who have ever studied this "commentary" that it is in reality an original exposition of Ṭûsî's own philosophical ideas based on the general scheme devised by Avicenna regarding the major concepts to be discussed and the order in which they are to be presented. Otherwise, it is fully entitled to be regarded as a *Summa Philosophica* of Ṭûsî himself.

It is to be remarked that Ṭûsî wrote also a number of original works both in Arabic and Persian, one of which in particular, the *Tajrîd al-'Aqâ'id*, a very brief and concise exposition of his own theologico-metaphysical system, became later a source book in philosophy, and that a long series of commentaries upon it has been produced, the majority of which are so important that this series constitutes in itself an important phase of the very history of Muslim philosophy.

The commentary by 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî (or Kâshânî, d. 1335 A.D.) on the *Fuṣûṣ al-Ḥikam* of Ibn 'Arabî may be given as another example to show the importance of "commentaries" in Islam — an example of a somewhat different nature from Ṭûsî's commentary which we have just discussed.

Mollâ Ṣadrâ, for example, whose significance is only understandable in terms of his grand system and his all-comprehensive synthesis based on an original interpretation of all the major philosophic ideas that had gradually accumulated in the course of history. Likewise, if it were not for such a gradual accumulation of ideas, Sabzawârî would not have appeared in the 19th century. The appearance of Sabzawârî in the last century is understandable only as an intellectual peak of Muslim philosophy reached after it had passed through all the stages of its historical development over a period of hundreds of years.

It will be interesting to observe that Mollâ Ṣadrâ, besides his own major works like the *Asfâr*, *al-Shawâhid al-Rubûbiyyah*, etc., wrote a number of important commentaries, e.g. a commentary upon Ibn Sînâ's *Metaphysica* and *Physica*, a commentary upon Suhrawardî's *Ḥikmah al-Ishrâq*, etc. More significant still in the present context is the fact that Sabzawârî's *opus magnum*, i.e. *Sharḥ-i manẓûmah* — as this popular title[2] of the work indicates — is a "commentary" upon his own philosophic work which he originally composed as a long poem, a fact which shows how firmly rooted is the tradition for outstanding thinkers to present their views under the form of "commentaries". It is to be remembered that many other thinkers before him wrote commentaries upon their own works.

Thus in the course of the history of Muslim philosophy, a great number of famous "commentaries" and "supercommentaries" have been produced, each of which well deserves to be regarded in its own right as an original philosophic work rather than as a simple explanation of some of the obscure expressions and ideas of the book which the author has chosen as the basic text to comment upon.

Some of the so-called "commentaries" are indeed epoch-making in

I

An especially important aspect of the traditional form of Oriental philosophy in general, an aspect which should never be lost sight of, is the fact that outstanding thinkers have always and everywhere shown a conspicuous tendency to express their own ideas—which are in many cases the result of original and creative thinking—in the form of a commentary upon some basic text or a commentary upon an older commentary, and not infrequently even in the form of a commentary upon a commentary upon a commentary[1].

This is remarkably true of Islamic philosophy, whose history, especially after the 14th century and up to the present time, turns out in fact to be a long series of commentaries, supercommentaries and super-supercommentaries, interspersed only sporadically with a few fundamental works that happen to have been taken as basic texts, together with a number of small independent articles known as "treatises" *(rasâ'il)* with or without commentaries.

This external trend must not mislead one — as it has done very often in the past — into thinking that after the Mongol invasion there was in the Islamic world no creative philosophic spirit left and that the long history of Muslim philosophy after the 14th century is nothing but a series of lifeless repetitions of what the first-rate philosophers of the earlier periods had already said and written to satiety. Quite the contrary: philosophical thinking has never stopped its steady growth, and new ideas have constantly been produced in the form of the seemingly mechanical, dried-up work of the "commentators" explicating the thought of the earlier masters. Otherwise, the 17th century would not have witnessed the appearance of

INTRODUCTION

By

Toshihiko Izutsu

Professor at McGill University

Institute of Islamic Studies

Introduction, by H. Landolt (Ready to appear).

VI N. Râzî (fl. 13th century):

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâûdî

Persian text edited with Persian Introduction by M.R. Shafî'î Kadkanî (Ready to appear).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):

al-Gabasât

Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî T. Izutsu and I. Dîbâjî (under print).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (under print).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by seyyed Hossein Nasr (Under print).

X H.M.H. Sabzawârî :

sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (Part one "Metaphysics") Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (In preparation.)

XI T. Izutsu:

An Outline of Islamic Metaphysics — On the Basis of M. Âshtîyânî's Commentary on Sabzawârî's *Ghurar al-Farâ'id.* (In preparation).

XII Mir Dâmâd :

al-Gabasât

Vol II: Persian and English Introductions, Indices and Commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh and A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In preparation).

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal Canada, Tehran Branch.

General Editors: M. Mohaghegh and T. Izutsu.

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878):

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or *sharḥ-i Manẓûmah* Part One: "Metaphysics", Arabic text and Commentaries, Edited, with English and Persian Introductions and Arabic-English Glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu.

II M.M. Âshtîyânî (ob. 1952):

Ta'lîqah bar sharḥ-i Manẓûmah ("Commentary on Sabzawârî's *sharḥ-i Manẓûmah*").

Vol I: Arabic text edited by A. Falâṭûrî and M. Mohaghegh, with an English Introduction by T. Izutsu.

III M.M. Âshtîyânî:

Ta'lîqah bar sharḥ-i Manẓûmah

Vol. II: Persian and German Introductions, Indices and Commentary, by A. Falâṭûrî (Under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt.

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314):

Kâhif al-Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

II

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED
by
The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.
Professor at Tehran Universisy, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.
Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan

Printed at Tehran University Press, Tehran, Iran

McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration
with
TEHRAN UNIVERSITY

COMMENTARY ON SABZAWÂRÎ'S SHARḤ-I MANẒÛMAH

By
MÎRZA MEHDÎ MODARRIS ÂSHTIYÂNÎ

Edited by
A. Falâṭûrî and M. Mohaghegh
With an English Introduction by

T. Izutsu

TEHRAN 1973

M. M. ASHTIYANÎ
(1888-1952)

COMMENTARY ON SABZAWARÎ'S SHARH-I MANZUMAH