

رَسَائِلُ فَلَاسِيفِي

بَسِيْطِ الْحَقِيْقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ وَوَحْدَةِ وَجُوْدِ

اثر

خام تحمداً اخوند ملا علی نوری

مُخَفِّفَةٌ

رَأْسِ الْبَحْثِ عَلَيْهِ

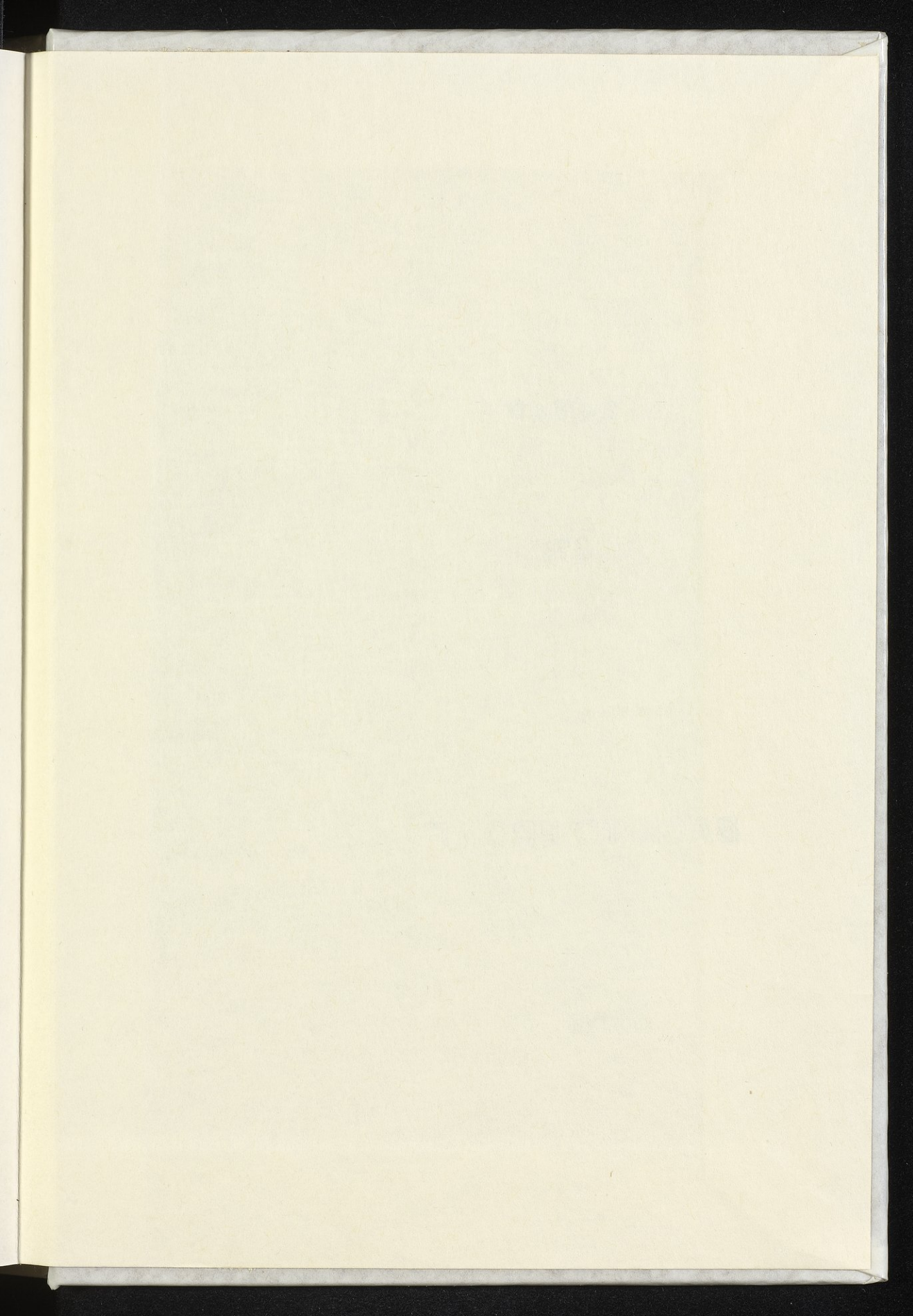
نَالِيفِ

حکیم نعل طبرستان علی کلدانی

بِإِذْنِ مَوْلَانِي وَتَوْجِيْهِ وَمَقَدِّمًا

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ سَيِّدِنَا

۱۳۵۷ هـ . ش



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL

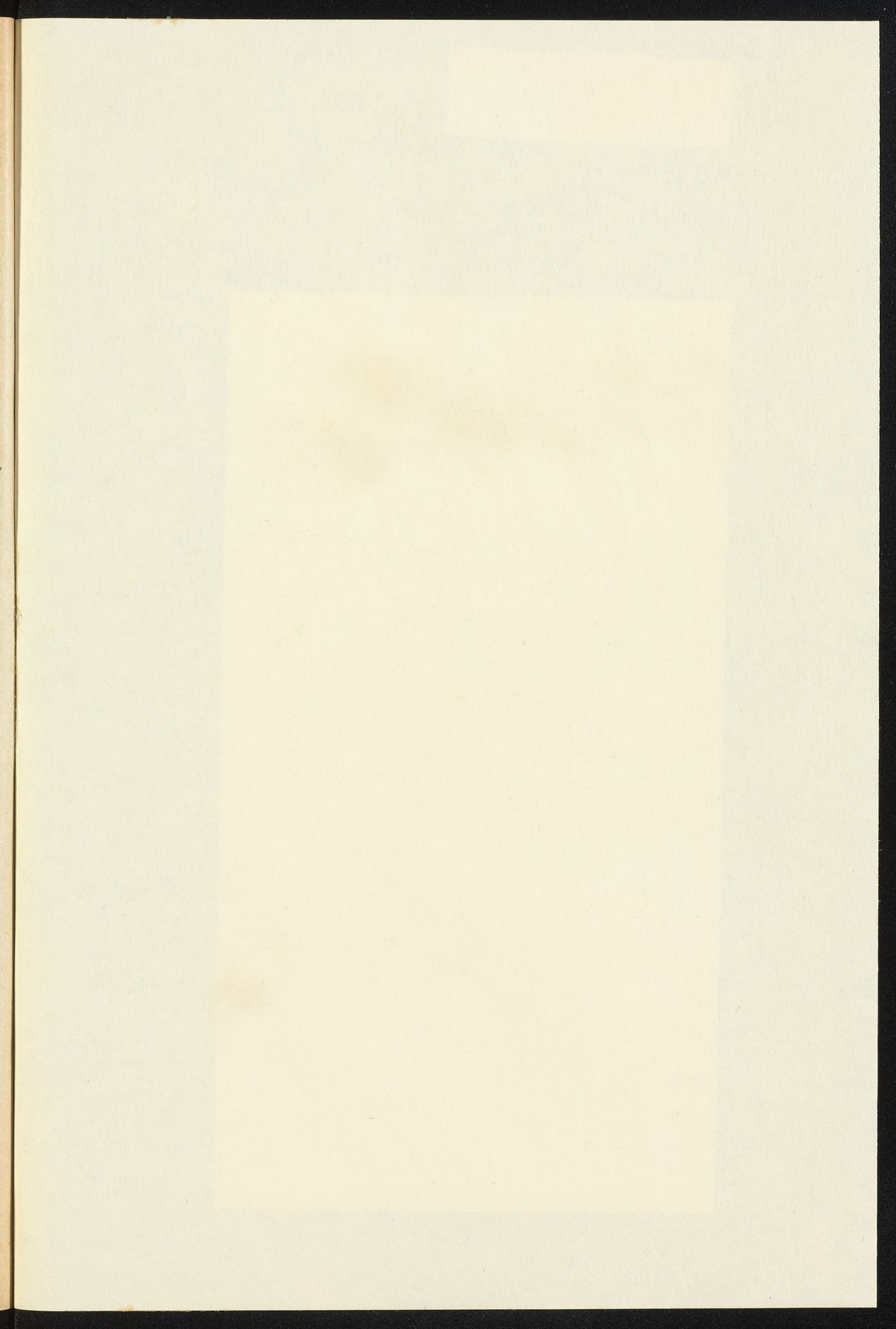


32101 022399362

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

--	--



رسالة

بسيط الحقيقة

و وحدت وجود

اثر

خاتم الحكما آخوند ملاعلی نوری

انتشارات  
انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران  
شماره ۶۱

(Arab)

B5075

N873B374

1978



-۲۵-

استاد اعظم آخوند نوری

ملاعلی بن جمشید

(۱۲۴۶ ه ق)

صدر المتألهین و قدوة ارباب الحق والیقین استادنا الاقدم خاتم-  
 المحققین و سند المدققین البحر القمقام حجة الاسلام مولانا علی بن جمشید  
 نوری مازندرانی بزرگترین استاد در حکمت متعالیه و زنده کننده طریقه  
 ملاصدرا ، مدرس نامدار اواخر قرن ۱۲ و نیمه اول قرن ۱۳ هجری  
 قمری دارای مقامی بی رقیب در بین شارحان و مروجان مبانی صدر-  
 المتألهین است ، و مسلماً اگر او ظهور نموده بود ، و از سنین حدود  
 ۶۲۵ ، تا نزدیک صدسالگی به تدریس کتب ملاصدرا اشتغال نداشت صدر-  
 المتألهین شناخته نمیشد و مقام خود را بدست نمیآورد . درک حکمت  
 متعالیه ملاصدرا که مشکل ترین و پرمؤنه ترین مشرب شعب فلسفی میباشد  
 مستندست بفهم شخص آخوند نوری ، و احاطه او بفلسفه ملاصدرا  
 معلول نبوغ خاص اوست ؛ نه در میان معاصران و نه در بین اساتید او  
 کسی را می توان نشان داد که در حکمت بمشرب آخوند ملاصدرا متمحض  
 و در تدریس آثار او متخصص باشد .

از او آثاری در دست است که در سنین کمتر از سی سالگی آنها را  
 نوشته و بعقیده نگارنده در طریقه ملاصدرا در همین سنین سی سالگی ؛  
 قدری بیشتر ، یا کمتر از مؤسس این- حکمت اگر پخته تر و برموز و

دقایق آن آگاه‌تر نبوده ، چیزی کم نداشته است ، ولی شخص نوری صدرالمتألهین را در الهیات و فلسفه کلی بزرگترین حکیم میدانند و تحقیق کثیری از امهات مباحث فلسفی را خاص ملاصدرا میدانند.

از آخوند نوری آثاری در دست داریم که در اوائل جوانی و عنفوان شباب تألیف نموده و بعضی از آثار خود را اواخر عمر و برخی از نوشته‌های خود را در اواسط عمر حدود سنین ۵۰ ، ۶۰ سالگی بوجود آورده است .

آخوند نوری «اعلی الله قدره» آنچه نوشته است ، پیرامون آثار آخوند و در تحریر و توضیح مبانی او و دفع اعتراضات بر ملاصدراست از قبیل حواشی بر تفسیر کبیر ملاصدرا و تعلیقات بر اسرار الآیات و حواشی بر رساله عرشیه و شواهد ربوبیه و برخی از مواضع مشکلات اسفار واجوبه بر سئوالاتی که از شخص او نموده‌اند ، پیرامون مباحث ربوبی و جواب از ایرادات و اعتراضات پادری نصرانی معروف ، بزبان فارسی و چند رساله مستقل که هر یک از این آثار در باب خود از حیث عمق و در برداشتن تحقیقات نظیر ندارد .

هیچ فیلسوفی در ادوار اخیر باندازه آخوند نوری منشأ آثار و مبدأ فیض و برکات نبوده و علاوه بر عظمت علمی بی نظیر و زهد و تقوای قابل توجه دارای بیان و قوه تقریر حیرت‌آور بود لذا بزرگترین حکما و عرفا و محققان متخصص در مشرب ملاصدرا در حوزه پرفیض او تربیت شدند .

چندین سال حدود چهارصد ، پانصد طالب علم و شاگرد عاشق حکمت و معرفت بدرس او حاضر میشدند و چند دوره شاگرد تربیت

۱ - پادری نصرانی بر اسلام رد نوشت جمعی از علما از جمله آخوند ملاحمدنراقی از شبهات پادری جواب گفتند آخوند نوری در رساله‌ئی مخصوص پادری را رد نمود این رساله مشتمل است بر عالی‌ترین مسائل کلامی و فلسفی و عرفانی و تحقیقات عالیه پیرامون آیات باهرات قرآنی و روایات صادر از اولیاء معصومین .



نمود و جمعی از مستفیدان حوزه او ، خود عهده‌دار اداره بزرگترین حوزه فلسفی و عرفانی بودند .

سیدرضی لاریجانی<sup>۱</sup> مازندرانی و آخوند ملا آقای قزوینی و آخوند ملا عبدالله زنوری و ملا محمد جعفر لنگرودی لاهیجی و آخوند ملا اسمعیل درکوشکی و حکیم سبزواری حاج ملاهادی<sup>۲</sup> و ملازین العابدین نوری و میرزا حسن چینی و میرزا حسن نوری فرزند برومند آخوند نوری و آخوند ملا رضای تبریزی و آخوند ملا مصطفی قمشه‌یی و جمعی دیگر از اکابر در حوزه فیاض این استاد یگانه تربیت شدند .

عقل و درایت عملی و نظری هر دو در این فیلسوف بی‌نظیر بسرحد کمال رسید ، لذا از نواحی درایت و درک وضع محیط و اجتماع زمان خود هرگز قاصران زمان را علیه فلسفه بسیج نمود و با کسانی که قدرت داشتند حوزه عامی و فلسفی او را درهم بکوبند مدارا نمود و هرگز در صدد هتک احترام فقها و مجتهدان عصر برنیامد لذا متنفذترین علما و فقهای عصر باو اظهار ارادت می‌نمودند و چون خود بالذات مردی زاهد و عابد و متورع بود بحکمت و معرفت و علمای متخصص این فن حرمت خاص بخشید و بدون دغدغه خاطر و بدور از مزاحمان قشری و قاصر حدود ۷۰ سال به تربیت شاگردان فلسفه و طلاب حکمت کمر همت بست مقام علمی او مسلم عندالکل و مقام تقوای او بدرجه‌ئی بود که او را ابوذر عصر و سامان زمان دانسته‌اند از نهایت درایت و زیرکی و خویشتن‌داری بود که خود را بسر نوشت اردستانی معاصر مجلسی و سید رضی لاریجانی دوچار نمود و اگر غیر از این بود نمی‌توانست اینهمه

۱ - مرحوم سیدرضی بزرگترین مدرس تصوف و عرفان بود و آقا محمد رضا از تلامذ اوست و هردوی این بزرگواران در عرفان تابع مکتب ابن عربی و در فلسفه پیرو ملاصدرا اند و بملاصدرا هر عرفان نیز اعتقاد مخصوص دارند و از او به : مفیدنا و قائدنا و استادنا فی المعرفة تعبیر می‌نمایند .

منشأثر واقع شود و آنهمه شاگرد تربیت کند . چنان مقامی نزد فقها و مجتهدان داشت که مجتهدان و محققان درجه اول شیعه در نجف اشرف بطول چند فرسخ باستقبال جنازه او شتافتند و با نهایت احترام از جنازه وی تشییع نمودند و جسد طاهر و طیب او را باکمال تجلیل در کنار روضه امام اول امیرمؤمنان ب خاک سپردند و از جانب علمای عتبات عالیات جهت او مجالس متعدد ترحیم در ایام و لیالی متوالیه برقرار شد و همه علمای شیعه در رحلت او عزادار شدند .

نگارنده برای چاپ و انتشار در مجموعه حاضر ، جلد چهارم منتخبات ، دواثر کوچک ولی تحقیقی از آثار آخوند نوری را انتخاب و جلد پنجم منتخبات را اختصاص میدهم بچاپ مجموعه آثاری که از این استاد عظیم الشان بدست آورده ام بانضمام شرح احوال و ترجمه کاملی از این فیلسوف عظیم الشان .

جلد هشتم منتخبات اختصاص دارد بتلامیذ آخوند نوری بخصوص آخوند ملا آقا و آخوند ملا اسمعیل و احد العین و آخوند ملا رضا و آخوند ملازین العابدین و بعضی دیگر از اکابر تلامیذ آخوند ملاعلی - اعلی الله مقامهم - حقیر دو اثر کامل از آخوند ملا عبدالله تلمیذ نامدار آخوند نوری بنام لمعات الهیه و انوار جلیه چاپ و منتشر نمود .

از تلمیذ دیگر وی مدرس نامدار در قرن سیزدهم حکیم سبزواری در مجموعه ثنی چندین رساله فارسی و عربی در عقاید و الهیات و مباحث حکمی چاپ و منتشر نمودم و حواشی مفصل و عالی او بر شواهد ربوبیه را بانضمام شواهد چاپ و در دسترس اهل معرفت قرار دادم . شرح مشاعر ملاصدرا تألیف حکیم نامدار حاج ملا محمد جعفر لنگرودی یکی دیگر از تلامیذ او را با حواشی و شرح حال مفصل از حکمای دوران اخیر چاپ و در دسترس دانشمندان قرار دادم .

از آقا میرزا ابوالحسن جلوه و آقا محمد رضا و آقا میرزا هاشم رشتی و آقا شیخ غلامعلی شیرازی حواشی مفصل بر مقدمه و شرح قیصری

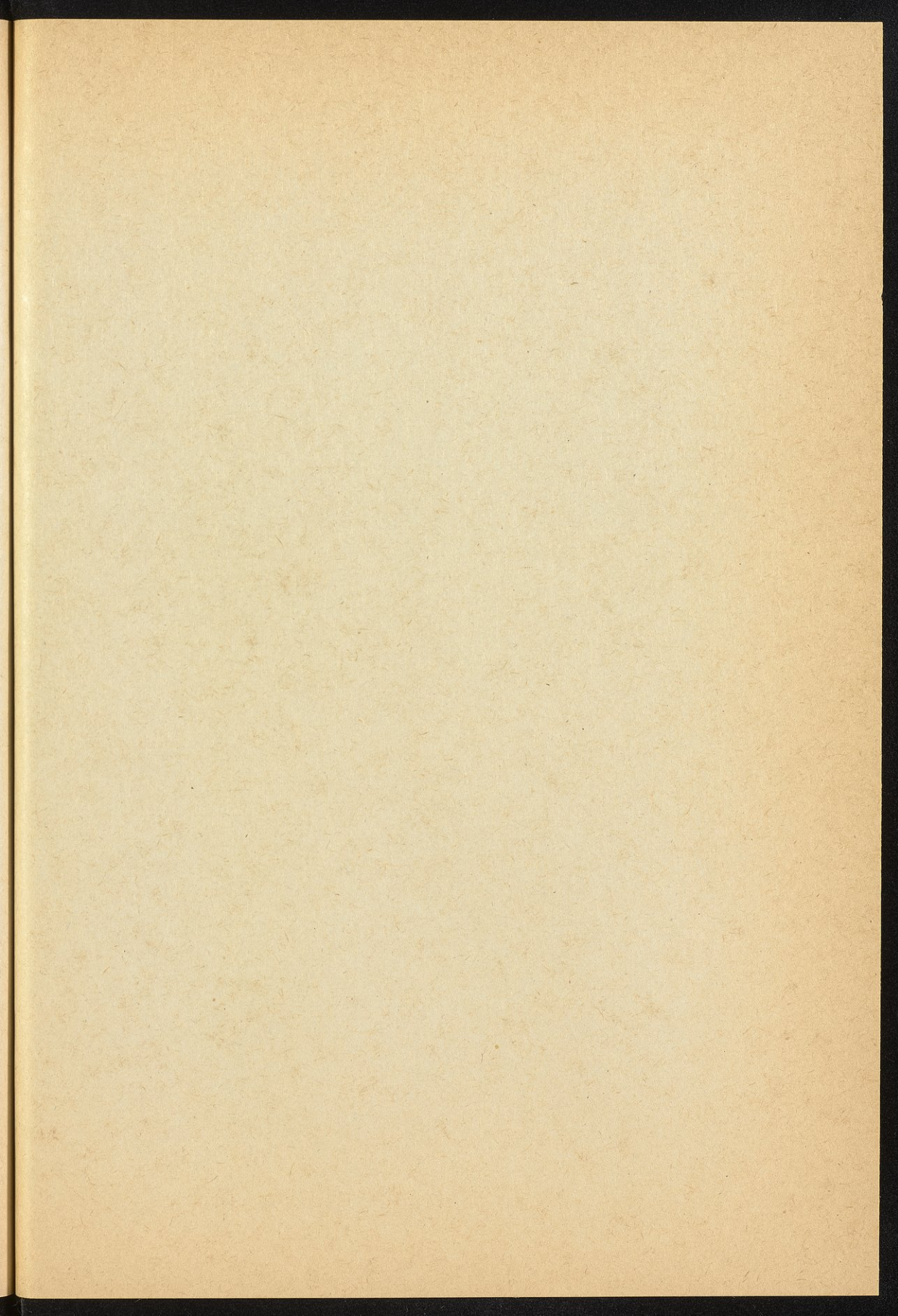
بر فصوص ابن عربی تهیه نموده‌ام که با شرح فصوص چاپ میشود و رسائل متعدد از آقا محمد رضا در دست چاپ و انتشار دارم و حواشی آقا میرزا محمود قمی بر تمهید القواعد را بانضمام کتاب تمهید القواعد با حواشی آقا محمد رضا چاپ و منتشر نمودم حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم گیلانی اشکوری بر نصوص قونوی را بانصوص چاپ و با مقدمه و شرح فارسی حقیر در دسترس اهل عرفان قرار می‌گیرد و سعی کامل بعمل می‌آید تا احوال و آثار دانشمندان و محققان از اساتید حکمت و معرفت که در شرائط دشوار با نهایت جدیت بوظائف خود عمل نمودند و دین خود را ادا نمودند و باتربیت شاگرد و تحریر رسائل و کتب نفیس میراث عرفانی و فلسفی را حفظ نمودند، از گزند حوادث مصون بماند.

جلد آخر منتخبات را اختصاص میدهم بشرح حال و آثار اساتید عزیزم «روحی لروحهم الفداء» که بعضی از آنان در قید حیات و برخی چهره در نقاب تیره خاك پنهان نموده‌اند و روح پاکشان بملکوت اعلی پیوسته است از خداوند منان خواستارم که توفیق عطا فرماید تا مجموعه‌ئی نفیس که از آخوند نوری در دست دارم چاپ و منتشر نمایم.

سید جلال‌الدین آشتیانی

۱۶ محرم الحرام ۱۳۹۸ هجری قمری

۲۷ دسامبر ۱۹۷۷ میلادی



## تحقيق در قاعدة بسيط الحقيقة

فى ان واجب الوجود تمام الاشياء بنحو اشرف و على وجه اعلى و ارفع . و هذا من الغوامض الالهية التى يستصعب ادراكه الاعلى من آتاه الله تعالى من لدنه حكمة و علماً لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجوديه الاما يتعلق بالنقائص والاعدام . والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود . و اما بيان الكبرى ، فهو ان الهوية البسيطة لولم تكن كل الاشياء لكنت ذاته متحصلة القوام من كون شئ ولا كون شئ آخر . فيتربك ذاته من حيثيتين مختلفتين و قد فرض انه بسيط الحقيقة هف . فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئاً دون شئ آخر ، كان يكون الفأدوب ، فحيثية كونه الفأ ليست بعينها حيثية كونه ليس (ب) والالكان مفهوم ١ و مفهوم ليس ب شيئاً واحداً و مفهوماً فardاً ، واللازم باطل لاستحالة كون الوجود و العدم امراً واحداً . و السرفيه ، امتناع كون حيثية واحدة من حيث وحدتها منشأ لانتزاع مفهومي الوجود و العدم و مطابقتاً لهما و مناطاً لاعتبار هما لمكان التناقض بينهما و النقبضان لا يصدقان على شئ واحد من جهة واحدة ، فالملزوم مثله . فثبت ان البسيط كل الاشياء . و توضيح الملازمة ، ان الشئ الواحد من جهة واحدة لما لم يمكن ان يصير مصداقاً للنقيضين و مناطاً لاعتبار هما و

محكيأعنه بهما ، فعندما فرضناه كذلك فلا مصير الا الى اتحاد الاعتبارين وتوحد المفهومين لامتناع اجتماع النقيضين كالوجود بما هو وجود و العدم بما هو عدم على شئ واحد من جهة واحدة ولايجرى في غيرهما، اذ صدق المعاني المتغايرة والمفاهيم المتخالفة التي لاتعاند بينهما اصلاً لبالذات ولبالعرض على شئ واحد و امرفارد و من جهة واحدة و حيثية فاردة جازي بل واقع ، كذات الواجب البسيط من جميع الجهات حيث يصدق عليها من جهة ذاته البسيطة بذاتها معاني الاسماء (اسماءه الحسنى و صفاته العليا) اذلاترادف بينها . فثبت في المقام لكى ينفعك في الذب عن اصل المرام .

و تفصيل اصل الدليل انا اذاقلنا : الانسان مثلاً مسلوب عنه القرسية اوانه لافرس ، فحيثية انه ليس بفرس لا يخلوا ما ان يكون عين حيثية كونه انساناً او غيرها ، فانكان الشق الأول حتى يكون الانسان بما هو انسان لافرساً . فيلزم من ذلك انامتى عقلنا مهية الانسان و معناه عقلنا معنى اللافرس وليس الامر كذلك ، اذليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلاً عن ان يكون تعقله الانسان و تعقله ليس بفرس امراً واحداً . فظهر في غاية الضرورة و الظهور ان حيثية الفعل المطلق ليست بعينها حيثية عدم فعل ماوققد شئ آخر ، الا ان يكون فيه تركيب من حيثية فعلية بجهة و حيثية امكانية بجهة اخرى . و هذا التركيب بالحقيقة منشأ نقص الوجود . فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده و فعليته ، لاغيرية في الوجود ، بل غيرية الوجودوالعدم والفعل والقوة . و هذه ضروب من الغيرية الواقعية التي ليست بمجرد اعتبار المعبر ، والا لم يتحقق بون بعيد بين الكامل و الناقص في الواقع و التالى باطل و المقدم مثله .

وما يقال : ان الاعدام امور اعتبارية محضة لا وجود لها فى الواقع اصلاً ولا فى نفس الأمر مطلقاً لا بالذات ولا بالعرض ، انما يجرى فى الاعدام الصرفة لافى اعدام الملكات و نقصانات الوجودات الناقصة ، كيف والشور الوجودية راجعة الى الاعدام كما برهن عليه . و هى طباع عدميه و ماهيات لىسية موجودة بوجود يلىق بها و متحقق بتحقيق يناسبها . كيف لا ، والآثار يترتب عليها ، ولا يترتب آثار الشئ الاعلى وجوده ، لاعلى مجرد مفهومه . اذ مفهوم الشئ لىس حقيقة الشئ التى يترتب عليها آثارها و من هنا قالوا بالوجودين الذهنى والخارجى والأول هو تحقق مهية الشئ و معناه بحيث لا يترتب عليه آثاره و احكامه ، كوجود معنى النار فى ذهننا ، و الثانى هو وجوده بحيث يترتب عليه آثار الخاصة و احكامه المخصوصة كوجود النار فى خارج الذهن والاعتبار و ماهية النار و معناها باقيه فى كلا الوجودين بحالها و لا يتغير و لا يتبدل هى فى انفسها اصلاً . فاتضح غاية الاتضح ان كل بسيط الحقيقة يجب ان تكون تمام كلشئ ، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الأشياء على وجه ارفع و اعلى و اشرف و الطف و لا يسلب عنه الا النقص و الامكانات و الأعدام و الملكات .

فان قلت : لىس للواجب تعالى صفات سلبية ، ككونه لىس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا بكم و لا بكيف و هكذا يسلب عنه سائر الأشياء الامكانية مطلقاً .

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام و النقص و سلب السلب وجود و سلب النقصان كمال وجود ، فاثبات الكثرة فى الوحدة الحققة و هى بسيط الحقيقة من وجه و سلبها عن الوحدة الحققة من وجه آخر . و محصل المرام فى المقام الذى يسمى بالكثرة فى الوحدة على وجه

ارفع واعلى ، ان بسيط الوجود فى مرتبة ذاته البسيطة كل الوجودات بما هى وجود لا بما هى نقصانات - ناقصات - و بسيط الكمال و الكمال البسيط فى مرتبة ذاته كل الكمالات كذلك و بسيط العلم و العلم البسيط كل العلوم ، كذلك بسيط الحيوة و الحيوة البسيطة كل الحياه وكذلك و بسيط الارادة والارادة البسيطة كل الارادات كذلك و بسيط القدرة و القدرة البسيطة كل القدرة كذلك ، و هكذا فى كل جهة كمالية و حيشية شرقية للموجود بما هو موجود و يرجع محصله الى ان بسيط العلم و العلم البسيط علم بحث فى مرتبة ذاته البسيطة بلاشوب جهل اصلاً، و يثبت به اصل العلم و عمومه و بسيط القدرة و القدرة البسيطة قدرة صرفة لايشوب بعجز اصلاً، فيثبت به اصل القدرة و عمومها . و بسيط الوجود والكمال وجود بحث و كمال صرف لايشوب بعدم ولا نقص اصلاً وهكذا و هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من رب العالمين و نزل به الروح الأمين وصار ضرورياً من الدين . و كون الواجب صرف الكمال و كمالاً صرفاً و علماً بحثاً و قدرة محضه و حيوة صرفة لا نقص له تعالى فى شئ منها اصلاً مما لا يابى عنه عقل عاقل ولا نقل ناقل ، بل يوجبه البرهان و جاء به من جاء بالقرآن .

بوجه آخر ، فنقول : ان العرفاء قد اصطلحوا فى اطلاق الوجود المطلق و الوجود المقيد على غير ما اشتهر بين ارباب البحث والنظر. فان الوجود المطلق عبارة عما لا يكون محصوراً فى امر معين محدوداً بحد خاص و المراد من الحد و التعيين هاهنا هو النقصان و فقدان الكمال ، و الوجود المقيد بخلافه ، كالانسان والفلك و غيرهما .  
و ذلك الوجود المطلق الذى هو الوجود البحث و الكمال الصرف



و العلم الصرف و الحياة البحتة و القدرة الصرفة هو كل الاشياء على وجه  
 ايسر ، و ذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد محدود و فياض كل كمال  
 متحدد موجود ، و مبدأ كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذى المبدأ ،  
 فان معطى الشئ لا يبقده و فاقد الشئ لا يمكن ان يعطيه ، فكل فياض  
 للكمالات و معطى الخيرات يجدها فى مرتبة ذاتها بنحو اعلى و ارفع .  
 فمبدأ كل الاشياء و فياضها يجب ان يكون كل الأشياء و توجد كمالاتها  
 و خيراتنا مجردة عن نقصاناتها فى مرتبة ذاته البسيطة بنحو اشرف و بوجه  
 الطف و ايسر ، فالوجود الجمعى الواجبى الذى لا تتم منه يحيط  
 بالوجودات المقيدة المحدودة التى يدخل فيها اعدام و نقائص خارجة  
 عن حقيقة الوجود البحث داخله فى المقيدات و يحتوى عليها لا كاحتواء  
 الكل للأجزاء ، و لا كاحتواء الكلى للجزئيات ، بل كاحتواء الحقيقة و  
 الأصل فى مرتبة ذاتهما العكوسه او اظلالها و الشئىة فى مرتبة الأصل بنحو  
 الحقيقة و هو الشئ بحقيقة الشئىة و فى مرتبة العكس بنحو الحكاية  
 و التبعية يعبر عنها بالرشحية لا كرشحية البحر فانها يوجب المثلية و  
 نسخية تعالى الحق عن ذلك .

فكل ما فى مرتبة العكسية من جهات الشئىة و كمالاتها ، لا من حيث  
 نقصاناتها وضعفها توجد فى مرتبة الأصل و الحقيقة بنحو اعلى و ايسر  
 الحكاية من الحقيقة فانى - فان البيئونة بينهما بيئونة صفة لاعزلية -  
 قال عليه السلام : توحيد تميزه عن خلقه ، و حكم التميز بيئونة صفة  
 لا بيئونة عزلة . و بيئونة الصفة كالبيئونة بين الغناء و الفقر ، و بيئونة  
 لعزلة كالبيئونة بين السواد الشديد و الضعيف و الرشحة و البحر . و هذه  
 البيئونة توجب السخية بخلاف الأولى ، فانها تنفى المشاركة رأساً و لا  
 تبقيهما اصلاً ، لا بنحو المماثلة و هى المشاركة فى تمام المهية و لا المجانسة

و هي المشاركة فى بعض المهية ولا المشابهة و هي المشاركة فى نحو من الصفة ولا غيرها من اقسام المشاركة و ح يتصحح مصداق قوله ، عليه السلام : ان الله خلو من خلقه و خلقه خلومنه ، كما قال تعالى : ليس كمثل شئ . و هذا هو معنى قوله : بان عن الأشياء بالقهر لها ، و بان الأشياء عنه بالخضوع له و عنت الوجوه للحى القيوم . و المراد فى المقام من العكس والأصل ان نسبة كمالات الأشياء و وجوداتها الى الكمال الحقيقى والوجود الجمعى الواجبى نسبة الحكاية الى ذى الحكاية والآية الى ذى الآية - سنريهم آياتنا فى الآفاق الخ - وفى انفسكم افلا تبصرون - و بين الحكاية بهذا المعنى و المحكى عنها وان وجد ضرب من الطباق و المناسبة ليتصور كون الحكاية حكاية و الآية آية ، و الا يلزم ان يكون كل شئ حكاية كل شئ و كل شئ آية كل شئ و هذا سفسطة بالضرورة ولكن لما كانت الحكاية بهذا المعنى مخالفة لذى الحكاية بالكمال و النقص بهذا الوجه ، و التفاوت و البيئونة بهذا الوجه يرجع الى بيئونة مجرد الغنى و الفقير بمعنى ان الكامل غنى مطلق من جميع الجهات و الناقص محتاج صرف و فقير من جميع الجهات والله الغنى و اتم الفقراء ، و المخالفة و البيئونة بين الغناء الصرف و الفقر الصرف اتم انحاء المخالفة و اكمل انواع البيئونة والغناء عدم الفقر و بالعكس ، ولا بيئونة اتم من بيئونة توجد بين الشئ و عدمه لمكان المناقضة ، فلا يبقى وجه مشاركة اصلاً ، ولا يتصور مشاركة بوجه ما مطلقاً . و بهذا الوجه يتوجه قوله عليه السلام : وهو شئ بخلاف الاشياء . اذ لا يبقى المشاركة بينهما الا فى مجرد المفهوم و المعنى الكلى المقول عليهما بالتشكيك بهذا المعنى كما لا يخفى على اولى النهى و عليك بالتثبت فهذا الانتهاء فان فيه حقيقة الهدى و مع هذه البيئونة التى هى البيئونة القسوى توجد

الجهات الكمالية و الشيئات الشرفية التى فى مرتبة ذات العكس فى مرتبة ذات الأصل بنحو اشرف مجرّدة عن نقصانها لمكان الطباق الذى بليها كما اوأنا ، و اين مرتبة العكس من مرتبة الاصل وماللتراب ورب الأرباب ولقد اوصواوامروا بحفظ المرتبة لمافيه من المحافظة والحراسة عن الضلالة والغواية . القصة و هذا هو معنى الكثرة فى الوحدة حيث قالوا و هو الكل فى وحدته .

و توضيحها ، ان كمالات الاشياء و وجوداتها و جهات خيراتها الوجودية بماهى وجودية بماهى كمالات و وجودات و خيرات التى توجد فى ذات الاشياء الامكانية متفرقة و تحصّلت فى هياكلها المختلفة و مراتبها المتعينة متشتتة توجد فى مرتبة ذاته الاحدية البسيطة من جميع الجهات مجتمعة متوحدة بالغة فى التآحد لاجتماع الأجزاء فى الكل خارجية كانت الأجزاء ام عقلية ، تحليلية كانت ام غير تحليلية ، ولا كاجتماع الجزئيات فى الاندراج تحت الكلى ، بل على وجه يؤكده احديته و يوجه بساطته الحقّة و يوجب وحدته الحقيقية و هذا غير الوحدة فى الكثرة ، اذ المراد من الوحدة فى الكثرة هو سريان نور الوجود فى هياكل الاشياء بحيث يبقى كثرتها بحالها و حقيقة هذا السريان عند البرهان يرجع الى رحمته التى وسعت كل شئ و شملت كل ظل و فى ؤلا يخلو منها شئ من الاشياء و هو فى كل شئ بحسبه حسبما اشار اليه تعالى . فكما ان مرتبة الرحمة دون مرتبة ذات الرحمن و غيرها ، فكذلك مرتبة هذا السريان دون مرتبة ذاته الأحدية و غيرها . و هذه الرحمة الواسعة هى روحه السارى فى السماوات و الارضين و به حيات كل شئ و هى حقيقة نور نبيّنا محمد -ص- التى خلقت قبل الاشياء كلها ، و من ثم صار ، صلوات الله عليه و آله ، رحمة للعالمين و هى روح الارواح و حقيقة

الحقايق وطينة الطينات، وهي مشيته التي خلقت الاشياء بها وهي بنفسها حسبما قال عليه السلام، خلق الله الاشياء بالمشية والمشية بنفسها وسبقت رحمته غضبه، وهي نسبة استوائية اي استواء ذات الرحمن على العرش الذي بمعنى جميع المخلوقات السما بالعالم الأكبر و الانسان الكبير وهي بنفسها ذات درجات عالية و سافلة رفيعة و خافضة و ذات شعب كثيرة و انقسامات عديدة و حقائق متخالفة حسبما يوجد بها و بدرجة من درجاتها و مرتبة من مراتبها من ماهيات الأشياء الامكانية المختلفة و ذوات الامور العالمية المتبائنة، وهي من حيث هي مع قطع النظر عن تعيينات ذوات الأشياء واختلافاتها الذاتية، امر وحداني و طبيعة وحدانية حسبما قالوا، الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على طبق ما اخبره الشارع المخبر الصادق من وحدة نور اول ماصدر و هو نور الصنع والابداع الذي انبجس من نور جماله و جلاله، اي من مجرد نور كنه ذاته الأحدية، وهي من حيث نفسها و وحدتها ظل وحدة الواحد الأحد الصمد الذي لم يلد و لم يولد الخ و هو واحد بالوحدة الحققة الحقيقية و رحمته هذه انما هي واحدة بالوحدة الظلية وهي ظل الوحدة الحققة - ماللتراب و رب الارباب - و آيات الله التي قال في حقها: سنريهم آياتنا في الآفاق . . . وقال: وفي انفسكم اولا تبصرون، وهي مراتب هذه الرحمة و درجاتها و شعبها و اغصانها و فنونها وهي شأن الله المطلق وله تعالى في كل شئ بحسبه شأن من الشئون وهي مع كونها متشأناً واحداً تشعبت الى فنون الشئون المختلفة حسب اختلاف ذوات الالعيان العالمية والماهيات الامكانية والهيكل القابلية و مراتب تعيينات الأشياء السوائية والمجالي المرآيته .

و بحسب ملاحظة وحدتها و اعتبار وحدانيتها قالوا: لافاعل في

الوجود الاله . و من ثم يصدق ان الله فاعل كلشي وكشي ما خلا الله مخلوق ، مع كل يعمل على شاكلته ، تبارك الله احسن الخالقين .

و على ما زبرنا ، حسب مافي الزبر الالهية و الصحف السماوية انكشف سر الوحدة في الكثرة و ظهر وجه سريان نور حقيقة الوحدة ، جلت عظمتها و الوحدة الحققة عمّت رحمتها في الكثرة . فالكثرة . حقيقية و نور حقيقة الوحدة و الوحدة الحققة فيها سارية - يا الهى لك وحدانية العدد - و اين السراية من ذات السارى و أنى البراية من ذات البارى ، تعالى عن الحلول و الاتحاد عن المباشرة و ملابسة العباد ، و هو معكم اينما كنتم . و الحق موجود بحقيقة الوجود و الوجود الحقيقى الجمعى ، و انه - شىء بحقيقة الشئية - و ماسواه موجود برحمته الواسعة التى هى الوجود الظلى و ظل الوجود الجمعى الحقيقى ، و الوجودات الظلية الكثيرة بالكثرة الحقيقية موجوده فى ذات مرتبة حقيقة الوجود الصرف البحت على وجه اعلى منزهة عن نقصاناتها ، و حقيقة الوجود الجامع الحقيقى مع علّوها و علوم منزلتها عن مراتب الاشياء و احتوائها عليها و احاطتها بها فى مرتبة ذاتها سار فيها برحمتها الواسعة التى توجد بها الاشياء و بمرتبة من مراتبها و درجة من درجاتها و نحو من انحاءها و كلشي مما سوى الله تعالى . و اين مرتبة السراية هذه من مرتبة الاحتواء الجمعى الأحدى و انى مرتبة الرحمة من مرتبة ذات الرحمن و ذات البارى . و هذه السراية هى سر دتّوه من الاشياء تعالى عن الاقتران و المقارنة ، كاقتران شىء بشىء ، و الاختلاط و المخالطة ، كاختلاط شىء بشىء ، فهو عال فى دتّوه و دان فى علّوه ، سبحان من دانت له السموات و الأرضون ، الاله الخلق و الأمر . فكما ان مرتبة ذات الرحمن البسيطة من كل جهة الواحدة بالوحدة الحققة متقدمة على رحمتها

الواسعة و مشيئتها العامة و مقومة لها ، فكذلك مرتبة وجود الكثرة  
فى الوحدة بوجه اعلى متقدمة على مرتبة سراية نور حقيقة الوحدة فى  
الكثرة و مقومة لها ، لما انكشف مما سطرنا ، ان المرتبة الاولى بعينها  
مرتبة ذات الرحمن البسيطة بالبساطة الحقه .

و المرتبة الثانية هى بعينها مرتبة سراية ذات الرحمان ورحمتها  
الواسعة و مشيئتها الشاملة و ارادتها النافذة و يدها الباسطة و نسبتها  
الاستوائية و تقديم مرتبة الذات على اضافتها الى الأشياء و صفتها  
الاضافة الاشرافية التى هى بعينها نفس رحمتها الواسعة مما لا يخفى  
على اولى النهى ، و انكشف سركون مسألة الكثرة فى الوحدة اصلاً  
لمسألة الوحدة فى الكثرة و أمّا لها لمكان ما اقيم عليه البرهان من ان  
المسبّب لا يعرف الا بالسبّب حسبما ورد عنهم ، عليهم السلام ، لا يعرف  
بمخلوق شيئاً الا بالله ، و ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله و بعده الخ ،  
اولم يكف بربك انه على كلشئ شهيد .

### تبصرة

بقى فى المقام لطيفه و فى كشف المرام لطيفة ، لا بدّ من التعرّض  
لها و الكشف عنها اعانة لطالب الهدى و ناهج منهج الاهتداء و امامة  
الادى عن سبيل سالك مسلك الاستواء فنقول ، لقائل  
ان يقول : كيف يلزم من القول بالوحدة فى الكثرة بهذا الوجه الذى  
شرحته و المعنى الذى فسّرتّه ، التوحيد الذاتى المعروف بوحدة الوجود  
و الموجود حسبما رآه العرفاء و اقتضاه النظر الخاصى و الاعتبار  
الاختصاصى ، فان هذا الذى كشف عنه اين من ذلك ؟ و اتى ، لأن  
مادعيّت مما لا يابى عنه النظر العامى ، اذكون حقيقة الوحدة التى هى

عين ذات الرحمن سارية فى كثرة الاشياء بمعنى شمول رحمته الواسطة  
للأشياء كلها مما يقول به الكل و يعترف به الجلل، كيف لا ، وقد بلغنا هذا  
بطريق الضرورة من الدين المبين و شريعة البيضاء ، ولا يحتاج فيه الى  
انعبرة و النظر اصلاً ، وكيف يقال النظر الخاص دون العامى مما اقتضاه  
والعام و الخاص مضطران الى القول بان رحمته وسعت كلشئ ، فاستمع  
اولاً ايها الطالب للهدى لما يتلى عليك و يلقي اليك من قول نبيثنا -ص-  
لو تلى الآوصياء والأولياء عليهما وآلهما السلام ، - التوحيد ظاهره فى  
باطنه ، وباطنه فى ظاهره . . . فاتنبه . و اما ثانياً ، فاقول ، انه لا بشد  
فى فك هذه العقدة و حلها من تمهيد مقدمة غامضة لا مخلص عنها وهى  
ان اطلاق الوجود على الرابطة التى فى القضايا ، و سميت عند علماء  
الأدب بالكون الناقص ، عرفت بالمعنى الحرفى و عرفت بالمعنى الغير  
المستقل فى اللحاظ و الغير الملحوظة بالذات ، ليس عند اصحابنا بالمعنى  
المستفاد من اطلاق الوجود او منه اذا كان محجولاً او رابطياً، اى موجوداً  
و ثابتاً لغيره كوجود السواد للجسم وكثيراً ما يقع الغلط فى اطلاق الوجود  
تارة بمعنى الرابطة التى هى فى حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات ،  
و تارة بمعنى احد قسمى مفهوم الوجود الذى بمعنى التحقق وكون  
الشئ فى نفسه ، سواء كان لنفسه، كوجود الجسم ، او لغيره كوجود

١ - قوله : من مطلق الخ اى اعم من ان يكون تاماً او ناقصاً حسب عرف  
فن الأدب و بعبارة اخرى اعم من ان يكون بمعنى التحقق الذى يقابل العدم ،  
اذ النسبة التى كانت فى القضايا ولم يصرموضوعاً ولا محمولاً، بل نسبة  
بينهما ماداست كك . و هى بهذا الاعتبار ليست بشئ ولا موجود اصلاً .  
فانها اذا احمل عليها الشئ او الموجود ، خرجت عن كونها نسبة بينهما  
وصارت احد طرفيها - من الاستاد الحكيم النورى دام ظله العالى .

السواد للجسم و هو اى الوجود لغيره الذى يقال له الوجود الرباطى  
لا الرباط كما اشرنا . فكون - الف ب ، ليس مفهومه ولا مفاده هو  
وجود - ب - فى نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور  
لموضوعاتها و مجالها حتى يستلزم وجوده فى نفسه الذى يقابل عدم  
نفسه ، بل انما هو مجرد اتصاف الف ، ب ، اى الرباط بينهما والنسبته  
بين طرفهما ، فيجوز ان يتصف الموضوع بأمر عدمى مما له ثبوت بنحو  
من الأتضاء و ان لم يكن فى الخارج بل فى الذهن .

[ بيان الفرق بين الأعراض الحادثة فى الصور والوجود الرباطى ]

وما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمة النضيجه، ان المحمول  
بما هو محمول ليس وجوده فى نفسه الا وجوده لموضوعه كما فى الاعراض و  
الصور ، اذا المحمول بما هو محمول والمنسوب بما هو منسوب ليس له  
وجود فى نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول ، بل عنوا بذلك انه  
لا يوجد نفسه ، وانما له ثبوت للموضوع لا وجود - له - فى نفسه ، و  
وجوده فى نفسه مجرد انه ثابت للموضوع ، و فرق بين قولنا ، وجوده  
فى نفسه هو وجوده لموضوعه كما فى العرض ، و بين قولنا ، وجوده  
فى نفسه هو انه موجود لموضوعه ، فان الأول يستلزم الوجود والكون  
التام الذى يقابل العدم دون الثانى . فان مفاد الثانى و محصله يرجع  
الى المعنى المصدرى والكون النافى النسبى الذى هو مجرد نسبة  
وصف المحمول الى ذات الموضوع كما لا يخفى على المتدرب الأديب  
و من له دربة باسلوب الكلام ولا سيما هذا الكلام العجيب . واما ان  
طرفى النسبة و حاشيتى الحكم هل هما بحسب الواقع و ظرف الاتصاف  
و النسبة مما يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من الأتضاء ، فذلك كلام آخر



لادخل له في المقام الذي نحن بصدده الآن ، فان كلامنا الآن انما هو في الكون الناقص النسبي الذي في القضايا والنسبة التي كانت بين طرفيها.

### خلاصة تحصيلية

تلخيص الكلام في مقام التمهيد، هو ان كون الناقص النسبي والنسبة التي يعبر عنها بالمعنى الحرفي بما هو نسبة وربط بين الطرفين لا يمكن ان يقال ، انها شئ من الاشياء ولا موجودة بنحو من الأنحاء ولا يحكم عليها ولا بها ولا يخبر عنها وبها، فانها لمجرد ان يقال أنها شئ او حكم عليها بانها موجودة ، او اخبر عنها او بها بنحو من الأنحاء فقد صارت -ح- طرفاً للنسبة و خرجت عن كونها نسبة للشئين - بين الشئين - وربطاً و رابطاً بين الطرفين ، وهذا مما لا يكاد ان يخفى على اولى النهي فضلاً عن ارباب الفضل و اصحاب البصيرة من العلماء ومع ذلك لطيف و دقيق. وعند هذا يفرق المعنى الحرفي و يتميز الكون النسبي عن مقابلهما، والمعنى الحرفي كمعنى -من- مثلاً، انما يتصور ويتحقق في مثل ذلك -سرت من البصرة الى الكوفة - حيث جعلت مفاد كلمة -من- ربطاً و نسبة بين السير والبصرة . واما اذا قلت ، ان من في سرت من البصرة الى الكوفة كذا ، فقد اخرجتها من كونها حرفاً و صيرت معناها (ح) معنى اسمياً مستقلاً كما لا يخفى .

اذ اعلمت هذا، فاعلم ان المسمى بالنسبة والاضافة والربط والارتباط والانتساب ومارأوا فيها من الألفاظ بحسب ضرب من القسمة عند اولياء الحكمة على قسمين :

ضرب منها الاضافة التي توجد في القضايا ويتحقق بين طرفيها ويتصور

عند تصورهما والحكم باحدهما على الآخر يتوقف على تصورهما وتصورهما. ومن هاهنا قالوا، ببعديّة الحكم عن التصورات الثلاث و انما يدرك لنا و يعلم معناها و ماهياتها بنحو التصور و التعقل فهي من المعقولات التي تحصل بماهياتها و حقائقها و انفسها في انفسنا و اذهاننا . و هذه النسبة هي التي قسمت الى المقولات السبعة العرضية النسبيّة التي منها مقولة الاضافة بالمعنى الأخص . و ضرب منها الإضافة الاشرافية و هي ليست من سنخ المفاهيم و المعاني و لا يمكن ادراكها و لا العلم بها الا بصريح المشاهدة و عين الشهود بعبارة أخرى لا يعلم الا بالعلم الحضوري و شهود عينها الخارجي بعينها و لا يتصور ان يتصور حقيقتها و يحصل بنفسها و عينها في انفسنا و اذهاننا كحصول المفاهيم و المعاني التي يعبر عنه بالعلم الحصولي . و السرفيه انها من سنخ الوجود و الوجودات كلها امور عينية و حقائق خارجية فان المراد بالوجودها هنا ليس مفهومه الاعتباري الذي لا تحصل لها الا في الأذهان و كسائر المعاني و المفاهيم التي ينتزع كلها من الحقائق العينيّة و لا يوجد في الخارج بالذات الا مصداقها و هي منتزعة من المصاديق و يحمل عليها، اما بالذات كالذاتيات و ماهي بمنزلتها ، او بالعرض كالعرضيات بل المقصود من الوجود هاهنا هو ما يوجد به المعاني و الماهيات و مطابق الحكم بها و مصداقها الذي هي مناط موجوديّتها و ملاك وجودها الذي ينافي و يعارض عدمها ، و ظاهر ايضاً ان المفهومات بماهي مفهومات لا تأتي عن الوجود و العدم حتى نفس مفهوم الوجود بل الموجود و المعدوم كما لا يخفى . و لا يخفى ان مفهوم الانسان ليس بحقيقة الانسان التي يترتب عليها آثارها حيث يكون جسماً نامياً متغدياً و حيواناً يحسّ و يتحرك، ناطقاً يتكلم و يدرك الكليات، و من قال بخلاف ذلك فقد كابر و عارض البديهة و اثبت لنفسه السفسطة

كما لا يخفى .

فهي ليست بحسب نفسها ومن حيث هي الاهی ، لاموجودة ولا معدومة ، فمناط الموجودية والوجود فيها امر خارج عنها ای عن انفسها بالضرورة ، وهو يجب ان يكون موجوداً بنفسها والاتسلسل الی التلانیة ، والمعانی و مفاهیم الاشیاء انما توجد بضرب من الاتحاد ، لأن مصداق معنى ما ومفهوم ما وما يصدق هو عليه يجب ان يتحد معه فی الوجود ، فان مفاد الحمل و الصدق فی القضايا المتعارفة انما هو الاتحاد فی الوجود لا غیر بالضرورة . فظهر ان مناط الموجودية والوجود نيس من سنخ المفاهیم والماهيات الكلية الطبيعية التي يقال فی جواب ما هو و من جهة انها يقال فی جواب ما هو ، وليست هي بحسب انفسها مناط الموجودية والوجود و يقال للكليات الطبيعية انها ماهيات الذوات الامكانية وحقائقتها و ذواتها التي توجد فی الذهن بكنهها وانفسها ، و يقال، ان حیثیة الموجودية ومناط الوجود زائده علیها ومغايرة لها حیث قالوا: ان وجود الممكن زائد علی ذاتها، و وجود الواجب عین ذاته، والا فمفهوم الوجود و الموجودية بل مفهوم الوجود زائد فی الكل كما برهن فی موضعه ، و ظهر من هذا البیان الذی اظهرنا و اظهر مما اظهرنا، ان مناط الموجودية و مصداق مفهوم الوجود مطابقة و ما ينتزع مفهوم الوجود منه ليس نفس المفاهیم و المعانی الكلية بل افرادها الخارجية و ذواتها العينية ، فثبت ان ذواتها العينية و افرادها و حقائنها الخارجية كما يكون افراداً لها يكون افراداً لنفس الوجود ، اذ مفهوم الوجود منتزع منها كما ينتزع سائر المفاهیم و المعانی الكلية . فان زیداً مثلاً كما ينتزع من نفس ذاته العینیة بذاتها و بنفسها من دون ضمیمة اصلاً مفهوم الانسان و معناه الكلی ، فكذلك مفهوم الوجود، كما اظهرنا و

اوضحنا ، فكما يحمل و يصدق عليه مفهوم الانسان صدقاً بالذات باعتبار انه منتزع من نفس ذات زيد بالذات كما اظهرنا، فكما يكون زيد لمجرد هذا فرداً حقيقياً لمفهوم الانسان و معناه الكلى و مصداقاً تحقيقياً له و مطابق احكامه ، فيجب ان يكون زيد بعينه كذلك بالنسبة الى مفهوم الوجود لاشتراك العلة، و تحكم التفرقة . و كما يكون زيد بعينه مصداقاً بالحقيقة لمفهوم الوجود المشتق و فردآله بالذات بالبداة ، فكذلك يجب ذلك بالقياس الى نفس مفهوم الوجود الذى هو مبدأ الاشتقاق من دون التفرقة للعلة الجامعة و البرهان الاستوائية .

[ اقامة البرهان العرشى على اصالة الوجود و وحدت حقيقته ]

فاذا تحققت بحقيقة ما اظهرنا وحققنا ، فاعلم ان المراد باصالة الوجود فى الوجودية و المجعولية انما هو هذا ، فكما يكون لمفهوم الوجود والثابت و مرادفهما افراد حقيقة خارجية ، فكذلك لمفهوم الوجود و الثبوت و مرادفهما بلاشائبة شك و لاربية ريب . و مضايقة عرف اللغة و علم الأدب عن اطلاق لفظ الوجود على ذات زيد و غيره ، لا يعارض البرهان ، فان البرهان انها هو المتبع ، فان حقائق الأشياء لا يقتنص من الاطلاقات اللغوية او الاصطلاحات العامية حسب عادة العرف و مع هذا لامضائقة فى ان يكون الاطلاق اللفظى مجازاً لغوياً و تجوزاً عاماً ، اذ لا كلام لنا فى الألفاظ و حقيقتها و مجازها ، بل مقامنا تحقيق حقائق الأشياء على ما هى عليه فى الواقع ، و بيان حقيقة عرف البرهان و مجازها ، و هذا كما ترى منافى جانب احوال المبدأ الأول تعالى و اسمائه الحسنى و صفاته العليا حيث نضطر الى ارتكاب الخروج عن آداب عرف اللغة و الأدب كلاً و جلاً حسب اضائة بضاء البرهان و انارة قمره

## العرفان .

## ننقیح و توضیح

و من الواضحات البیِّنات ان مناط رفع العدم عن الاشياء انما هو ینافی عدمها بالذات ، و ما ینافی العدم بالذات لیس بالضرورة الا الوجود و ان الوجود انما هو بالحقیقة رفع العدم ، كما ان العدم هو رفع الوجود بالحقیقة ، و من ثم قالوا : ان تقيض الشی انما هو رفعه ، فموجودية الاشياء انما یتحقق بالحقیقة بما یرفع به عدمها و ما یرفع به عدمها انما هو تقيض عدمها لا غیر و تقيض عدمها لیس الا الوجود . فكل شی غیر الوجود انما یوجد بالوجود الذی به یرفع عدمه و ما به یرفع عدم الشی و یصیر به موجوداً ، یجب ان یرفع عدمه بالضرورة و الالکان لیساً بحتاً و معدوماً صرفاً بالضرورة لامتناع ارتفاع النقیضین ، فكیف یتصور و یتحقق ما به یرفع العدم ، فان العدم الصرف لا ینافی العدم ولا یرتفع به ، و الا یلزم ان یرفع العدم نفس ما یرفع به العدم و کون الشی نقیض نفسه و رفع ذاته فهذا سفسطة ، بل یلزم ان یرفع عدم الشی وجوده و هذا سفسطة بالضرورة فالوجود الذی به یرفع العدم و تصیر الاشياء به موجوداً لا یتصور ان یرفع معدوماً اصلاً ، بل هو موجود بالحقیقة و غیره من المعانی و الماهیات التي یرفعها طائفة منها ماهیات الذوات الامکانیة و ذوات الموجودات العالمیة التي یرفعها وجوداتها علیها كما او مانا انما یوجد به حتی نفس مفهوم الوجود و الموجود بل مفهوم العدم البحت و المعدوم الصرف اللذین لا یحفظ لهما من الوجود الا فی الذهن مع کونهما مفهومی العدم البحت و المعدوم الصرف . و من هنا یظهر ان مفهوم الشی لیس حقیقته التي یرتفع علیها الآثار ، و الا یلزم ان یرفع المعدوم الصرف و

الليس الساذج البحت الذى لاحظته من الوجود اصلاً موجوداً فاذا تحققت بما حققناه ، فاعلم ان الوجود الذى يوجد بنفسه الكان موجوداً لنفسه بمعنى انه لا يحتاج فى تنفس نفسه و تذوت ذاته الى الغير اصلاً فهو واجب الوجود بذاته و لذاته ، والافهوا الممكن لذاته الذى الذى يوجد بنفسه لالنفسه ، بمعنى انه فى تذوت ذاته يحتاج الى الخارج عن ذاته المذوت لذاته المقوم القيوم لنفسه المقيم لها. فلا يلزم ان يكون كل وجود اذا كان الوجود موجوداً بنفسه و بذاته واجباً بالذات كما توهمه الشيخ الاشرافى و اورد على القائلين باصالة الوجود ، حيث قال: لو كان الوجود موجوداً ، فاما ان يوجد بوجود زائد عليه عارض له فيلزم التسلسل ، او يوجد بنفسه ، فيلزم ان يكون كل وجود واجباً بالذات ، فان الواجب ما يكون موجوداً بذاته لا بغيره .

والجواب ، ان الواجب ما يكون موجوداً بذاته و لذاته بالمعنى الذى سلف .

### وجه آخر

ان الوجود الذى يوجد بنفسه ويوجد غيره به و يرفع بنفسه عدم نفسه و يرتفع العدم عن غيره به ، اما ان يرتفع به عدم الأشياء كلها و ينافى بنفسه عدم الأشياء رأساً و يسد به جميع انحاء العدم و يمتنع ، ام لا ؟ !

والاول هو الله الواجب والثانى هو الممكن المفتقر اليه عما سواه والوجود المفتقر بالذات الموجود بنفسه لالنفسه انما يفتقر الى الوجود الغنى بالذات فى تذوت ذاته و تنفس نفسه اليه ، والمفتقر فى ذاته الى شئ انما ارتبط اليه فى ذاته و بذاته لا بامر زائد على ذاته ، والمرتبطة الى

الشئ بنفس ذاته هو مجرّد الارتباط لاغير ، اذغير الارتباط الى الشئ  
انمايرتبطاليه بالارتباط، والارتباطمرتبطةبذاتهلابارتباطزائدعلىذاتهكما  
لايخفى على اولى النهى . و من هنا قالوا : ان المضاف بالحقيقة نفس  
الاضافة . وقالوا ايضاً : الاضافة انما هو المضاف الحقيقى كالأبوة وغيرها  
اى اذا الاضافة كالأب هوالمضاف المشهورى ، و حمل مفهوم المضاف  
على المشهورى انما هو بضرب من المجاز و على الحقيقى على الحقيقة،  
و عنوانه ، ان المشهورى بالعرض ، وان الحقيقى انما هوالمضاف  
بالذات و الحقيقة ، و لهذا سميّا بالمشهورى و الحقيقى .

#### تنبيه نورى

و اذا تعلّمت بهذا و اعلم ان الوجود انما هو الظاهر بالذات و  
غيره من المفاهيم لا يظهر الاّ به، كما انه الموجود بالذات و غيره من  
المعاني لا يوجد الاّ به، اذ نفس مفهوم لفظ الظاهر و المعلوم و الظهور  
و الانكشاف و مايرادفها من الالفاظ ليس بظاهر ولا معلوم بالحقيقة ،  
ولاظهور وانكشاف بالذات ، بل مصداقاتها و حقائقها التى هي وجودات  
و موجودات بالذات، كما ان مفهوم الانسان ليس بانسان بالذات بل  
حقيقة الانسان انما هي وجوده الذى يوجد مفهوم الانسان به فى الخارج،  
و هكذا شأن المفهومات والمعاني .

فظهرما اظهرنا ، ان الحقائق الوجودية و الوجودات بما هي وجودات  
حقيقية و موجودات بالحقيقة ، انوار بالحقيقة و حقائق نورية . اذ النور  
مظاهر بذاته و به يظهر غيره . و ليس كذلك (حسبما اظهرنا ان الوجود  
الذى حققنا انه موجود بالذات و به يوجد غيره من المعاني والمهيات )  
مفهوم النور والضوء والضياء والسناء الذى يصدق على الانوار الحسيّة وغير

الحسيّة التي يكون منها العلوم والصور العلمية ، فبالوجود الذي اوجد الله تعالى الأشياء اظهرها ، و ايجاد الأشياء انما هو بالحقيقة اظهارها و اشراق النور الأول والنور الأزل عليها .

### تفريع نوري

فرحمته التي وسعت كلشي و هي نوره الذي ظهر به كل ظل و فيجئ، انما هي وجود الاشياء الذي به اوجدت و وجدت و اظهرت و ظهرت و هي اشراق نور الازل على الأشياء و ايجاد الحق لها و هي نور الابداع و الصنع الأول كما ورد عن الرضا عليه السلام - الذي هو نور نبينا ص، ان الذي صدر من النور الاول قبل سائر الاشياء و هي مشيته التي خلقها الله تعالى بنفسها و خالق الاشياء بها كما ورد في الكافي لشيخنا الكليني ، رض ، و هي كلمة الله العليا و الكلمة الاولى التي قال في حقها : « اذا اراد شيئاً ، ان يقول له كن... » و « كن » انما هي عالم الأمر و هو غير عالم الخلق ، ألاله الخلق و الامر .

قوله : « فيكون » يشير الى الخلق. و قدمنا و قدمنا، ان المعلوم بالذات المفتقر في ذاته المرتبط بنفسه الذي هو الوجود الامكاني طرأ، و يعبر عنه في عرف طائفة بالنفس الرحمانى و هي الرحمة الواسعة التي تكون عين الارتباط فان المرتبطه بالذات انما هو الارتباط و ذوالارتباط الذي يزيد على ذاته الارتباط ، انما يقال له ، المرتبط و المنسوب و المضاف و غيرها من المرادفات على الشهرة لاعلى الحقيقة ، و هكذا التحقيق فيما ضاهاه كما حقق في محله . و قد تقدم ان النسبة بما هي نسبة ليس بشئ ، فانها نسبة الشئ الى الشئ و ربط الشئ الى الشئ و نسبة انمحمول الى الموضوع اذا حكم عليه او به صارت طرفاً للنسبة و خرج



عن ان يكون نسبة .

وهذه حسبما اظهرناه انما هى منزلة المعانى الحرفية ، وبهذا السند العالى الشريف اللطيف صارت الأفعال الناقصة من باب الحروف وعَدَّت منها و انكانت من حيث البناء والصورة والصيغة والهيئة من باب الافعال ، و نفس الافعال الحقيقية صارت برزخة بين الأسماء والحروف .

### تفصيل فيه تحصيل

فالكون المسمّما بالكون التام عند علماء قشر الأدب المسمى بالكون الحقيقى عند اصحابنا الذى هم اولوالالباب ، و حقيقة الوجود و الوجود بالحقيقة المسمّما بحقيقة الشئيّة فى لسان ارباب العصمة مختص بذات الله تعالى ، او الكون المسمى بالكون الناقص فى عرف ظهر الادب المسمّى بالكون الاضافى والاضافة الاشرافية و الوجود الارتباطى و ارتباط الوجود الحقيقى ، و نسبته الى ماسواه فى عرف العرفان و البرهان المعبر عنه بالرحمة الواسعة والمشيّة الفعلية و النسبة الاستوائية التى يكشف عنها قوله ، عز من قائل ، الرحمن على العرش استوى . انما هو ما يوجد به الاشياء مما سوى الله تعالى و هو وجودها و حقائقها العينيّة و ذواتها الحقيقية التى يترتب عليها آثارها و احكامها وهو فى كل شئ مما سواه بحسبه اى بحكمه و حاله . فالاشياء العالمية و الذوات الامكانية كلها امرية كانت او خلقية ، غيباً او شهادة ، ملكوتية او ملكية ، روحانية ام جسمانية ، جوهرية و عرضية و دنيوية و آخروية غير موجودة فى الواقع و نفس الأمر ، عيناً ام ذهنياً ، الا بهذا الكون الاضافى النسبى الناقصى الغير الحقيقى و الوجود الارتباطى و ارتباط الوجود الحقيقى عزّاسمه ، و انتسابه الى الأشياء

التي هي المهيئات الكلية حسب عرف الحكماء والأعيان الثابتة بلسان العرفاء و الذوات الامكانية التي يزيد عليها وجودها بما هو ارتباط و نسبة حسبما اظهرنا ، لا يتصور ولا يعقل ان يحمل و يحكم عليه بأنه شئ او موجود او غيرهما من الأحوال ، لخروجه عن كونه نسبة و ارتباطاً لاستلزامه الحكم عليه او به ان يكون طرفاً للنسبة لانسبة و هف .

### ایماء نوری

و بهذه اللطيفة الدقيقة الشريفة ، قالت الطائفة المحقة من اولياء الحكمة النضيحة : ان الممكنات لا وجود لها بالانفراد والاستقلال ولا شيئية ولا قوام ولا تقوم — ولا حول ولا قوة الا بالله — كما يقال ان الحروف لا يستقل بالمفهومية ، وهو حيات كلشئ ، كل شئ قائم به وكل شئ موجود به و نعم ما قيل نظماً في الفارسية :

ره عقل جز پيچ در پيچ نيست      بر عاشقان جز خدا هيچ نيست  
توان گفت اين احرف با حق شناس      ولي خرده گيرند اهل قياس  
که پس اسمان وز مين چيستند      بنی آدم و ديو و دد كيستند  
بگو، آنچه بينی توزان کمترند<sup>۲</sup>      که با هستيش نام هستی برند  
و بهذا الوجه الوجهيه في وجه يقال : « الاكلشئ ماسوي الله باطل »

### تبصرة نورية

و من البيّن فرق بين ان لا يتصور منا الحكم على شئ بأنه شئ او موجود مثلاً و بين ان لا يكون شيئاً في نفسه بوجه من الوجوه اصلاً ، بأن يكون باطلاً بحتاً و عدماً محضاً ، اذ الحكم والتصديق ضرب من

٢ - همه هر چه هستند از ...

١ - اين نکته با حق ...

العلم والادراك والوجدان . و من الشايعات الذايعة و المشهورات الواضحة ، ان عدم الوجدان لا يوجب ولا يستلزم عدم الوجود ولا يدل به عليه ، كما اننا لا يمكننا ادراك كنه الحق المطلق الذى احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، ما عرفناك حق معرفتك . ولا يوجب هذا ان لا يكون الله تعالى موجوداً ، بل يدل على انه تعالى وجود بحت و موجود صرف فى الموجودية و سائر كمالات الموجود بما هو موجود ، كالعلم والقدرة والحياة وماضاهاها . فانه لما كان وجوداً بحتاً غير محدود اصلاً و موجوداً قوياتاً فوق التمام ، غير متناه فى قوة الوجود ولا يمكن ان يحضر ويتعقل لنا بكنه ذاته ، والا يلزم ان يكون وجوداً محدوداً ناقصاً فى كمال الموجودية ، لأن كل ما تتعقله و يحضر لنا و يظهر عندنا ، يكون امراً محدوداً مخلوقاً مثلنا ناقصاً مردوداً الينا . فاذا قلنا ، ان المعنى الحرفى غير مستقل بالمفهومية لا يلزم من قولنا هذا ان لا يكون للحرف معنى اصلاً و كان الحرف من حيث المعنى عدماً بحتاً او كان ولم يفهم اصلاً ، فان نفى الخاص لا يوجب نفى العام و سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق رأساً ، وكذلك اذا قلنا ، ان الممكن ليس له وجود بالانفراد ، او لا يكون موجوداً عليه وبالاستقلال ليس معناه ، انه يكون عين الواجب و متحد به فى رتبة الوجود ، بمعنى ان الانسان مثلاً يكون موجوداً بالوجود البحت الواجبي و كائناً بالوجود الحقيقى الذى هو نفس ذاته و كنه حقيقته ، بحيث يحمل عليه معنى الانسان بهو هو و يطلق عليه تعالى لفظ الانسان كما يحمل عليه مفهوم كلمة الجلالة و يطلق عليه لفظها و كما يحمل او يطلق عليه سائر الأسماء الحسنى ، فان مفاد الحمل اى الحمل الشايح الصناعى هو الاتحاد فى الوجود ، فان هذا مما لا يتفوه به عاقل ولا جاهل ، كيف لا ، والمحتاج الصرف كيف يمكن ان يكون

شياً بحتاً ، والبينونة بينهما بينونة صفتية لا اتم منها في البينونة ، فان الغنا انما هو سلب الاحتياج وعدمه او بالعكس ، والنقيضان لا يجتمعان من جهة واحدة ، وهذا اول الأوليات الفطرية ، وهذا بعينه كما اذا قلنا ، ان الحرف لا يكون له معنى فهم بالانفراد ، اولا يكون له مفهوم عليه جدة وبالاستقلال ، ليس معناه ، ان المعنى الحرفي انما هو بعينه المعنى الاسمي مثلاً ، وليس ما فهم من كلمة من مثلاً في - سرت من البصرة الى الكوفة - غير ما فهم من كلمة البصرة ، او السير او فاعل السير اصلاً ، وهذا لا يكون إلا سفسطة بلا خفاء ، بل معناه البرهاني والمقصود العرفاني منه ، ان الممكن لما لا يمكن ان يكون موجوداً بالوجود التام الحقيقي ؛ ولم يتصور ان يكون شيئاً بحقيقة الشيئية ، بل يجب ان يكون موجوداً بالوجود الاضافي الاشراقي وكائناً بالكون الناقص الضعيف الظلتي الارتباطي ، و شيئاً بشيئية الاضافية أي بنفس الاضافة المسماة بالاضافة الاشراقية والشيئية الظلية الغير الحقيقية ، فلا يكون شيئاً حقيقياً سوى الواجب تعالى عن الشريك والشيئية علواً كبيراً . ولما كان شيئاً نسبياً اي نسبة والنسبة بما هي نسبة ليست شيئاً (بشئ) ولا يمكن ان يقال انه شئ سوى الله لانه شئ و ليس بسواه ، فهذه السالبة البسيطة التي تصدق باتفاء الموضوع رأساً . و بهذا الوجه اللطيف الوجيه الشريف قيل نظماً :

غيرتش غير در ميان نگذاشت زين سبب عين جمله اشيا شد

تذكرة فيها تبصرة

وانما قلنا: ان هذه السالبة بمنزلة السالبة البسيطة التي...، ولم انها

انماهی بعینها ، فان الموضوع فی هذه السالبة التي کنا فیها انما هو شیء وما هو بشیء .

والسرفیه ، ان النسبة والظل لهما كان ضرباً من ضروب مطلق الشیء والشیء المطلق ینقسم الی الشیء النسبی والظلی والی غیره من الحقیقی ، فكانت هی بهذا الوجه شیئاً ، ولما لم تكن النسبة بماهی نسبة وظل الشیء بماهو ظل الشیء شیئاً ، فلیست بشیء .

سئل عن بعضهم « علیهم السلام » عن الأطلّة ، اهی بشیء اولیس بشیء ؟ الم تر الی ظلّک ، انه شیء و لیس بشیء . هكذا خطر الخبر بالبال فی الحال و لعلّه هكذا و لعلّه لم یکن هكذا . . . فانه علی الاجمال نصّ فی المقال علی ما خطر بالبال - تمّت - ۱ .

۱ - مراد از اظله عالم اعیان ثابتہ و حقائق امکانیہ است از این باب کہ اعیان ظلال اسماء و اسماء ظل - ذات حقند ، و از امام سؤال شد « کیف کنتم فی الاظلة . . . » جواب فرموده کہ: کنا اشباح نور... ملاک تعبیر باظله در حقائق خارجیہ نیز موجودست چه آنکہ باصطلاح اهل حق عالم اظلال و صور و ظهورات اعیانند و اعیان صور و ظهورات و اظلال اسماء و بالآخره اسماء الہیہ جلوه و ظهور و صورت ذات و ذات غیب محض است و اسماء بہ فیض اقدس ظاهر و اعیان بفیض مقدس متحقق در خارجند .

وقد فرغت من استنساخ هذه الرسالة و تصحيحها او اخر ليلة العاشوراء سنة ۱۳۹۸ من الهجرة المحمدية فی المشهد المقدس والحمد لله علی حصول ما اردنا و صلى الله علی محمد و آله صاوة نامیة دائمة وانا العبد الفقیر المحتاج الی الله الفنی الدائم سید جلال الدین الموسوی الآشتیانی المرحوم المبرور سیدعی غفر الله ذنوبهما و حوسبا حساباً یسیراً .

## بِسْمِ اللَّهِ خَيْرِ الْأَسْمَاءِ

لَمَّا كَانَ الْاِفْتِتَاحُ بِمَا لَا يَتَمُّ الْمَهْمُ الْاِبَهُ مَتَحْتَمًا ، وَ الْاِبْتِدَاءُ بِمَا يَنْتَفَعُ بِهِ فِي اِتْمَامِ الْمَرَامِ مَهْمًا ، فَيَعْلَمُ اَنْ هِيَئًا مَوْرًا وَ اَصُولًا لَا بَدْنَ تَمْهِيْدَهَا وَ تَشْيِيْدَهَا :

فَمِنْهَا — اَنْ الشَّيْئَةَ عِنْدَ عَرَفِ الْعُرْفَانِ عَلَى وَجْهَيْنِ : ثَبُوْتِيَّةٌ وَ وَجُوْدِيَّةٌ .

وَ الْمَرَادُ مِنَ الشَّيْئَةِ الثَّبُوْتِيَّةِ ، وَ الشَّيْءِ الثَّبُوْتِيَّةِ الْمَفْهُوْمِيَّةِ ، وَ الشَّيْءِ الْمَفْهُوْمِيَّ ، وَ الْوَجُوْدِيَّةِ وَ الْوَجُوْدِيَّ بِخِلَافِهِمَا ، فَانَ الْعَقْلُ وَ الْوَجُوْدَانُ بِشَهْدَانِ وَ يَقُوْلَانِ ، اَنْ فِي الْوَاقِعِ الْمَطْلُوقِ شَيْئًا لَا يَكُوْنُ بِالنَّظَرِ اِلَى نَفْسِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا هُوَ خَارِجٌ عَنْهُ اِيًّا عَنِ الصِّدْقِ عَلَى الْكَثِيْرِيْنَ ، وَ لَيْسَ بِمَجْرَدِ مَلَاْحِظَةِ نَفْسِهِ اِلَّا اَمْرًا مَبْهَمًا مَحْتَمَلًا لِّلْكَثِيْرِيْنَ مُمْكِنِ الصِّدْقِ عَلَيْهَا ، وَ يُوَصَفُ نَفْسَهُ بِالْكَلْتِيَّ ، اِي الْمَوْصُوْفِ بِالْكَلِيَّةِ ، وَ يَعْبُرُ عَنِ وَصْفِهِ الَّذِي هُوَ ذَلِكَ الْاِمْكَانُ بِالْكَلِيَّةِ ، وَ هَذَا النَّحْوُ مِنَ الشَّيْءِ وَ الشَّيْئَةِ سَمِّيَاهُ بِالشَّيْءِ الْمَفْهُوْمِيَّ وَ الشَّيْئَةِ الْمَفْهُوْمِيَّةِ ، وَ سَمَّوْهُ بِالشَّيْءِ الثَّبُوْتِيَّ وَ الشَّيْئَةِ الثَّبُوْتِيَّةِ . وَ مِنْ ثَمَّةٍ قَدِيْقَالُ فِي عَرَفِهِمْ : السَّمْعُ الثَّبُوْتِيَّ وَ الْبَصْرُ الثَّبُوْتِيَّ وَ الْاِنْسَانَ الثَّبُوْتِيَّ مَثَلًا ، كَمَا قَالُوْا : سَمِعْتُ الْاَشْيَاءَ قَبْلَ وَجُوْدِهَا بِالْاُذُنِ الثَّبُوْتِيَّةِ وَ اَبْصَرْتُ بِالْاَبْصَارِ الثَّابِتَةِ اَوْ بِالسَّمْعِ الثَّبُوْتِيَّ وَ الْبَصْرِ الثَّبُوْتِيَّ . وَ اِنْ فِي الْوَاقِعِ الْمَطْلُوقِ شَيْئًا بِخِلَافِ ذَلِكَ ، اِي لَا يَكُوْنُ

بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عنه الا آيياً عن الصدق على الكثيرين ، وليس مجرد نفسه الا محوضة حيثية ذلك الالباء و مجرد ذلك الامتناع ، فحقيقته حقيقة الجزئية الحقيقية والتشخص و انتعین بمعنى الالباء عن الحمل على الكثيرين والامتناع عن الصدق عليها، و هو ممتنعة الصدق على الكثيرين بنفسه . وما هو بخلافه ، اى القسم الاول الذى هو بمجرد نفسه ممكن الصدق عليها لا يصير جزئياً حقيقياً شخصياً متعیناً ممتنع الصدق على الكثيرين الا به . وهذا النحو من الشئ والشئية ، سميناه بالشئية الوجودية والشئ الوجودى، وسموه بالوجود واقاموا البراهين القاطعة على انه الموجود بالحقيقة وما هو بخلافه اى الشئ المفهومى ، انما يصير موجوداً به بالعرض ، كما انه يصير به متشخصاً وامراً شخصياً بالعرض ، وهذا ظاهر جداً.

و منها - ان الشئ المفهومى و مفهوم الشئ ليس بحقيقة ذلك التى يترتب عليها آثار ذلك الشئ واحكامه . مثلاً: مفهوم الانسان والفرس والفلک والملك و النار والماء ، ليس بحقيقة الانسان التى يترتب عليها آثار الانسان واحكامه الخاصة به كالنطق والتعجب والضحك والكتابة والتعلم والتفكر مثلاً، وكذلك فى بواقى تلك الامثلة مثلاً مفهوم النار الذى اعتبر، واتزاع من النار العينية ، ليس هو بعينه حقيقة النار التى تحتر و تسخن و تحيل وتحرق و تحيل الاشياء التى لاقتها الى نفسها تلتظها و تصورها ، و هذا واضح لاخفاء فيه . و من هنا قالوا : مفهوم الشئ انما هو ذلك الشئ بالحمل الاولى الذاتى<sup>۱</sup> لا بالحمل الشايع الصناعى.

۱ - و ان استثنوا بعض المفاهيم ، وقالوا الا مفهوم الشئ المطلق ، فانه كما يحمل على نفسه بالحمل الاولى كذلك يحمل على نفسه بالحمل المتعارف ، وكذلك فى امثاله الممكن العامى و الممكن الخاصى و هذا ←

و مرادهم ، ان مفهوم الشئ انما هو نفس مفهومه لامصداقه و حقيقته و ذاته العينية الشخصية التى تتصف بأثاره واحواله واحكامه و يحمل عليها مفهومه حمل الكلى على شخصه و مصداقه و فرده ، و حمل عنوان الشئ على حقيقته . وانما سموا حمل المفهوم على نفسه حملاً اولياً ، لبداهة هذا الحمل ، واولية هذا الحكم ، و ذاتياً ، لانهصار هذا الحمل فى الذاتيات ، ولايتصور فى العرضيات . مثلاً: يقال ، مفهوم الانسان نفس مفهوم الحيوان والناطق ، ولايمكن ان يقال : مفهوم الانسان نفس مفهوم الكاتب والضاحك، كما لا يخفى . ومناطق هذا الحمل هوالاتحاد فى المفهوم ، و سموا حمل مفهوم الشئ على حقيقته العينية وشخصيته العينية حملاً شاعياً و متعارفاً اوصناعياً ، لشياعه و شيوخه ، و وجه الشيوخ واعتبار اهل العرف له ، اى اهل عرف البرهان والنظر واصحاب صناعة العلم والاعتبار ، مس الحاجة اليه كثيراً وتوفر الدواعى اليه توفراً شديداً. اذحمل كون نفس مفهوم الشئ نفس مفهوم الشئ ضرورىً اولياً حملاً [حملاً لايفيدظ] لايفيد فائدة عند اهل الاعتبار والنظر ، بخلاف خلافه، كما لا يخفى على اولى النهى ، فان الاحكام النظرية التى مستت الحاجة الى التعرض لها منحصرة فى الحمل الشاع المتعارف الصناعى .

و منها — ان الوجود والعدم نقيضان ومتناقضان بالذات لا بالعرض ، و كل متناقضين بالذات لا بالعرض يكون كلاً منهما رفعاً للآخر و منافياً له بالذات لا بالعرض ، لأن نقيض كل شئ رفعه ، فالوجود والعدم يكون كلاً منهما رفعاً للآخر ، منافياً له بالذات لا بالعرض .

→

وان كان كذلك ولكن عندى نظر دقيق لطيف فى امر هذا الاستثناء . (منه) دام ظله العالى) چون اين رساله را زمان آخوند نورى كاتب استنساخ نموده در حواشى بعد از (منه) دام ظله ، آورده است .



والمراد من قولنا : بالذات ، فى امثال هذا المقام ، ان يكون  
حيثية ذات الوجود مثلاً و مجرد حيثية نفسه مع قطع النظر عن كل  
ما هو خارج عنه ، بعينها حيثية المنافاة والرافعية والمنافضة للعدم ،  
وكل ما هو خارج عن حاق نفس الوجود مثلاً، فهو لا يرفع العدم ولا ينافيه  
بالذات وبالحيقة بل بالعرض و بتبعية الوجود . و من ههنا قالوا : ان  
تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين يكون مفهوم  
احدهما بعينه رفع الآخر. اى لا مفهوم له سوى كونه رفعا للآخر ، ولاجل  
ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما لامحالة عقلى  
لا يسع العقل تجويز واسطة بينهما .

و منها - ان كل ما هو بالعرض، اى كل حكم وحال ثابت لشئ بالعرض  
و بتبعية شئ ، لا بد فيه من ان ينتهى الى شئ يكون ذلك الحكم  
ثابتاً له بالذات و بالحيقة ، فان التبعية يلزمها المتبوعية ، والتابع من  
حيث هو تابع لا بد له من متبوع لمكان التضاييف . و من هنا قالوا : ان  
ما بالعرض مشتبه بما بالذات دائماً ، وان الشئ الذى يكون له الحكم  
بالعرض لا بالذات ، فهو بحسب نفسه و فى مرتبة ذاته خال عن ذلك  
الحكم بالحيقة غير واجد له بالذات ، و ماشم فى مرتبة نفسه ومن حيث  
ذاته رائحة ذلك الحكم ، و ذلك الحكم انما هو ثابت و متحقق فى  
مرتبة ذات المتبوع ، والموصوف بذلك الحكم حقيقة انما هو نفس  
ذات المتبوع لا غير ، فان المتبوع بالمعنى المراد ههنا ما هو متصف  
بذلك الوصف بمجرد ملاحظة ذاته مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عن  
حاق نفسه ، فحيثية ذلك الوصف بعينها حيثية ذات الموصوف به فى  
مرتبة ذاته ، و ظاهر ان مرتبة ذات التابع المفروض خالية عن مرتبة ذات  
ذلك المتبوع المفروض غير واجدة اياها منفصلة اياها ، وان كان ضرب

من الاتصال بينهما . و مثاله في المشهور و عند نظر الجمهور، كون جالس السفينة متحركاً بالعرض ، اى بتبعيَّة السفينة المتحركة في البحر ، فالجالس ماشم رائج حركة السفينة بحسب نفسه بالحقيقة ، فانه ساكن بالحقيقة في مكانه الذي جلس فيه ، وانما يحرك بالعرض و لضرب من المجاز . واما مثاله عند النظر الخاصي، كون الجسم اسود مثلاً، فان البرهان يحكم بان ماثبت له السواد بالحقيقة انما هو نفس السواد لاغير، فان الشئ غير خال عن نفسه البتة و واجد اياها غير منفك عنها ، واما الجسم فهو اسود ، اى ماثبت له السواد و وجده بالعرض لا بالذات و الحقيقة ، فان مرتبة ذات الجسم خال عن السواد ، والسوادية ، و حيشة ذاته غير حيشة السواد ، منفصلة عنها ، وان كان بينهما نحواً من الاتصال الذي يصحح ان يحمل احدهما على الآخر بالاشتقاق والتوسط، اى توسط ذو ، وهذا التوسط يرجع عند البرهان الى التوسط في العروض بالمعنى المحرر المراد ههنا ، و هو غير التوسط في الثبوت كما هو المشهور و عليه البرهان . ولكن هذا القدر من الاتصال و الارتباط لا يصير ذات الجسم واجداً للأسودية من حيث نفسه و في مرتبة ذاته، بل يصير اسود بضميمة السواد الذي قام به و عرض له ، فالضميمة بوجدان السواد في مرتبة نفسها اولى واحق من ذات الجسم بمعنى انه الاصل في ذلك الوجدان والجسم تبع له بالضرورة ، فان ما بالعرض يجب ان ينتهي الى ما بالذات.

## تنبيه

هذا الذي اظهرنا و اخبرنا من عند البرهان واصحاب المعرفة ، لا ينافى كون الأسود حقيقة في الجسم و مجازاً في السواد عند اصحاب

اثلغة و عرف العريية ، بل انما عرفنا عرف البرهان و عرف العقل و العرفان . قالوا : العلم بحقايق الاشياء [لا] يقتنص من اللغات .

و منها - ان النسبة بين الشئين و الارتباط بين الطرفين خارج عنهما ليس بشئ منهما لضرورة من الفطرة ، فالنسبة بماهى نسبة و مادام كونها نسبة ، لا يمكن ان يحمل عليها شئ اصلاً ، بل لا يحكم ، عليه و لابه ، اصلاً ، حتى نفس النسبة ، اذ لو حمل عليه شئ او حكم به على شئ ، فصار طرفاً للنسبة موضوعاً فى القضية او محمولاً و خرج عن كونه نسبة بين الشئين و ارتباطاً بين الطرفين ، اى طرفى الموضوع و المحمول . فالنسبة بماهى نسبة و مادام كونها نسبة لا خبر عنها و لابه ، انما هى آلة الاخبار عن الشئ و به الشئ [و بالشئ ظ] و لا يلتفت اليها بالذات ، و لا يقصد بالقصد الاول ، و استخراج من ههنا المعانى الحرفية الغير الاستقلالية ، فانها كلها معانى نسبية و ادوات ارتباطية تعرف بها احوال الاشياء غير ملتفت اليها اصلاً ، اذ التفت اليها [ اذا التفت ... ظ ] لخرجت عن حدود الحرفية و دخلت فى بقعة الاسمية . و ان النسبة تنقسم حسب انقسام الشيئية بحسب الاول الى ماهى من نسخ الشيئية المفهومية و الى ما هو بخلافها اى الوجودية ، و النسبة و الارتباط المفهومى المطلق من جملة ما اندرج تحتها الأجناس العالية النسبية السبعة العرضية التى تكون منها مقولة الاضافة المعروفة ، و هى غير الاضافة المطلقة ، بل جنس من اجناسها السبعة ، كما فصلت فى محله . و اما النسبة الوجودية ، اى الوجود الارتباطى ، فهى الوجود الذى يفتقر فى تقوّم نفسه و تذوّت ذاته الى ما هو خارج منه مقوم و مذوّت لذاته ، فهو بنفسه متعلق بفاعله مرتبط بجاعله ، لا بارتباط زائد على ذاته عارض لها ، و كل مرتبط بذاته اى فى مرتبة ذاته الى شئ ، لا يكون الا نفس الارتباط ، لان غير الارتباط ،

انما يرتبط الى الشئ بعروض الارتباط له ، واما نفس الارتباط فهو مرتبط بنفسه . و من ههنا قد قسموا المضاف الى المشهورى و الحقيقى ، و قالوا : ان المضاف الحقيقى اى المضاف بالذات و بالحقيقة ، انما هو نفس الاضافة ، و غير الاضافة انما يصير مضافاً بضميمة الاضافة وانضمامها اليه و تقييده بها ، فالمضاف المشهورى ماشم راحة الاضافة بالذات و بالحقيقة ، واما الاضافة فهو المضاف الحق . و قس على ذلك فى كل المشتقات ، فان الاسود المشهورى انما هو الجسم بضميمة السواد و انضمامه اليه ، و الاسود الحق الحقيقى ، انما هو نفس السواد ، و لا يستعبدن ذلك ، فان الاسود مثلاً كما مَرَّ الايماء اليه ما وجد السواد و السواد واجد نفسه غير فاقد نفسه ، لامتناع خلو الشئ عن نفسه و غير انسواد انما يجد السواد بانضمام نفس السواد اليه ، فالسواد اولى و احق فى هذا الوجدان ، لانه الاصيل فيه و الاصلة فى وجدان السواد لنفسه . و من ثمة يقال فى عرف البرهان للجسم ، انه اسود بالعرض و بضرب من المجاز ، وان كان الأمر بحسب عرف اللغة و اللغويين على العكس من ذلك .

فانكشف حينئذ ، ان الوجودات العاملة الامكانية [ العالمية ظ ] عين الارتباطات و الانتسابات و التعلقات و الافتقارات ، اى مرتببات متعلقات فاقرات فى ذواتها بانفسها الى جاعلها القيوم ، تعالى ، و غير الوجودات الامكانية الفاقرة الذوات من المعانى و الماهيات الكلية و الاشياء المفهومية ، انما يصير مرتبطة متعلقة فاقرة الى الحق المقوم المذوت لحقايق الاشياء بضميمة تلك الوجودات و بالعرض لبالذات و بالحقيقة ، و الاصلارت تلك الماهيات الكلية العالمية و المعانى الامكانية بجواهرها و اعراضها كلها منحصرة فى مقولة واحدة و هى الاضافة ، و لا

يتصور ولا يتعقل تعدد المقولة حينئذ اصلاً، سواء كانت عند التعدد  
عشراً، كما عليه المشهور، املاً، اقل او اكثر، كما ذهب الى كل ذاهب، و  
ذلك بعد ذلك ظاهر جداً.

### تنمة نورية

فبالاضافة الوجودية التى لنور كنه ذاته سبحانه و تعالى الى الاشياء  
كلها، و هى ليست الا اول فيض يفيض عنه، تعالى اليها، وهى نسبة  
الاستوائية و رحمته الواسعة و مشية الشاملة، على ما سيظهر سره  
الشريف و وجهه اللطيف، لما كانت لمعة نور كماله، بهر برهانه و عكس  
نور جماله جل جلاله و اشراق شمس حقيقة نور جلاله و جماله عظمت  
شأنه على هياكل الاشياء عرفت بالاضافة الاشراقية و سميت بها، فان  
حقيقة الوجود الحقيقى الحق الغنى المطلق الواجبي، نور بالحقيقة  
كما ستعلم، و افاضته على الاشياء التى هى نفس اضافته تعالى اليها، ليس  
الاشراق ذلك النور الا اول على هياكل الاشياء الفارقة اليها و الذوات  
الممكنة فى ذواتها.

[ فى ان الالفاظ موضوعات للمعاني العامة ]

و منها - ان تعميم معانى الالفاظ بقدر ما يساعده البرهان فى كل  
مقام مما يعاضده البرهان و يصححه و يؤكد و يقتضيه. قال صاحب  
الصافى، اعلى الله مقامه محاذياً لما افاد فى المقام استاده استاد الكل: ان  
لكل معنى من المعانى حقيقة و روحاً وله صورة و قالب، و قد يتعدد  
الصور و القوالب لحقيقة واحدة، و انما وضعت الالفاظ للحقايق و  
الارواح و لوجودهما فى القوالب يستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة  
لاتحاد ما بينهما. مثلاً: لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور فى

الألواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غير ذلك ، بل ، ولا ان يكون جسماً ، ولا كون النقش محسوساً او معقولاً ، ولا كون اللوح من قرطاس او خشب ، بل مجرد كونه منقوشاً فيه ، و هذا حقيقة اللوح وحده و روحه ، فان كان فى الوجود شئ يستطر بواسطته نقش العلوم فى الواح القلوب ، فأخلق به ان يكون هو القلم — فان الله علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم — بل هو القلم الحقيقى حيث و جديفه روح القلم و حقيقته وحده ، من دون ان يكون معه ما هو خارج عنه ، وكذلك الميزان مثلاً ، فانه موضوع لمعيار يعرف به المقادير ، و هذا معنى واحد هو حقيقته و روحه وله قوالب مختلفة و صور شتى بعضها جسمانى و بعضها روحانى ، كما يوزن به الاجرام و الأثقال ، مثل ذى الكفتين و القبان و ما يجرى مجريهما ، و ما يوزن به المواقيت و الارتفاعات كالاسطرلاب ، و ما يوزن به الدوائر كالفرجار ، و ما يوزن به الأعمدة كالشاقول ، و ما يوزن به الخطوط كالسطر ، و ما يوزن به الشعر كالعروض ، و ما يوزن به الفلسفة كالمنطق ، و ما يوزن به بعض المدرجات كالحسن و الخيال ، و ما يوزن به العلوم و الاعمال كما يوضع ليوم القيامة و ما يوزن به الكل كالعقل الكامل ، الى غير ذلك من الموازين . فبالجملة ميزان كل شئ يكون من جنسه ، و لفظة الميزان حقيقة فى كل منها باعتبار حده و حقيقته الموجودة فيه ، و على هذا القياس كل لفظ و معنى ، و انت اذا اهتديت انى الارواح صرت روحانياً و فتحت لك ابواب الملكوت و اهلت لمرافقة الملائكة العلى و حسن اولئك رفيقاً . فما من شئ فى عالم الحسن و الشهادة الا وهو مثال و صورة لأمر روحانى فى عالم الملكوت هو روحه المجرد و حقيقته الصرفة . »

اقول : و من هنا قيل : صورتى درزير دارد آنچه در بالاستى .

و اليه تنحو المثل الافلاطونية و تنظر ارباب الانواع النورية . و قال : و عقول جمهور الناس فى الحقيقة امثلة لعقول الانبياء والاولياء ، و من هنا ينكشف وجه الافتقار الى الحجة حجة العصر عليه السلام والاضطرار اليه والاستنارة بنور وجوده الفائص جوده على كل موجود مع غيبته الكبرى التى يمتنع فيها لنا درك دولة مشاهدته و ادراك نعمته صحبته والاستفاضة عن خطاب مشافهته ، و تلك الاستنارة منا والانارة منه ، عليه السلام ، كالانتفاع بوجود الشمس فى يوم السحاب والاستبصار بنورها فيه فالاستبصارات لارباب الاعتبار والعبرة والاعتبارات لاصحاب البصائر والفكرة لا يتصور بصور الاصابة ولا يتفق على وجه المطابقة الا باشراق نوره على القلوب و ترشح سحاب علمه على العقول ، بل القلوب والعقول لاصحاب القلوب فى هذه الدورة لا يتحصل الا بفضل من سحاب وجوده وافاضة بحر جوده .

وقال قدس سره : فليس للانبياء والاولياء ، ان يتكلموا معهم الا بضرب الأمثال ، لانهم امروا ان تكلموا الناس على قدر عقولهم ، و قد عقولهم انهم فى النوم بالنسبة الى تلك النشأة ، والنائم لا ينكشف له شئ فى الأغلب الا بمثل ، و لهذا من كان يعلم الحكمة غيرها لها رأى فى المنام انه يعلق الدر فى اعناق الخنازير ، الى قوله «قدس سره» فقال سبحانه : واما الذين فى قلوبهم زيغ الآية<sup>٢</sup>.

١ - اقول : و من هنا ينكشف وجه الافتقار الى حجة العصر (ع) والاضطرار اليه مع غيبته الكبرى التى يمتنع فيها لنا درك مشاهدته و ادراك صحبته والاستفاضة عن خطاب مشافهته وسر الانتفاع بنور وجوده وجوده كالانتفاع بنور البيضاً فى يوم السحاب . له .

٢ - س ٣ هـ (فاما الذين الاية) ولا بد ان ينقل الى آخره حين

و منها - ان المراد باصالة الوجود في الوجودية او الماهية ، ليس  
 الا ان ما ينافى البطلان والعدم اولاً وبالذات و بالحقيقة لا بالعرض و  
 نحو من التبعية ماهو ، اهو الشئ المفهومى و الشيئية المفهومية التى  
 عرفتها و عرفت شأنها حق المعرفة بنفسه و مجرد ذاته املا ، بل ما ينافى  
 العدم والبطلان اولاً وبالذات انما هو امر ما وراء الشئ المفهومى و  
 بخلافه الذى عرفته و عرفت حكمه ، والشئ المفهومى انما يصير موجوداً  
 و منافياً للعدم والبطلان بالعرض و بضرب من المجاز و نحو من التبعية  
 لذلك الامر ، و من اجل ان ذلك الامر الذى هو خلاف الشئ المفهومى  
 و وراءه ينافى العدم والبطلان اولاً وبالذات و يكون رافعاً و رفعاً له  
 بمجرد نفسه و تقيضاً و مناقضاً له بسحوضه ذاته مع قطع النظر عن كل  
 ماهو خارج عن نفس ذاته ، يقال له الوجود و انه الوجود ، فان الوجود  
 انما هو تقيض للعدم والبطلان اولاً وبالذات و يكون رافعاً و رفعاً له ،  
 وكذلك العدم للوجود ، وكل ماهو غير الوجود والعدم لا يتصور ان  
 يكون بهذا الشأن الا بالعرض و بالتبعية لها فى المنافاة و المناقضة ،  
 وذلك ظاهر واضح جداً و انكاره فى الركافة و القباحة فوق المكابرة  
 والسفسطة ، والتشكيك و الترديد فيه ليس الا السفاهة كل السفاهة . و  
 كذلك فى باب اصالة الجعل و المجعولية ، اى المجعول اولاً وبالذات و  
 اثر الجعل بالحقيقة اهو الشئ المفهومى بنفسه ، ام وراء نفس المفهوم  
 و الشيئية المفهومية ، وهكذا فى جانب الجاعل وكذلك فى باب اصالة

→

الاستنساخ والاستكتاب .

١ - و من اجل انه ينافى العدم بالذات و يكون بمجرد نفسه رافعاً  
 له و تقيضاً له ، يقال له الوجود فان الوجود هو تقيض العدم و رفعه بالذات  
 لاغير .



الجزئية الحقيقية و التشخص الحقيقي الذي يعبر عنه بامتناعه عن الصدق على الكثيرين ، اي الشئ المفهومي والمفهوم الكلي ، هل هو بنفسه يأبى عن الصدق على الكثيرين اولاً وبالذات ، ام غيره ، و امر وراء الشئ المفهومي الكلي ، فهو بنفسه و بمجرد ذاته يأبى عن ذلك الصدق ، و غيره و خلافه اعنى الشئ المفهومي الكلي لا يصير جزئياً الا بالعرض و بضرب من تبعية ذلك الامر المتعين بذاته المشخص لماسواه من المعانى و المفومات الكلية ، فان الكلي بمجرد نفسه و باضافة امثاله من المعانى و المفومات الكلية و بانضمامها اليه الف الف مرة لا يفيد الجزئية الحقيقية اصلاً. ملخصاً بالفارسيّة: نداراز خود واز هزارهزار ندار ديگر مثل خود ، دارا نمى توانند شد ، الا اينكه منتهى بشوند بداراى از خود ، وبالذات و غنى من جميع الجهات ، و من ثمة اشهر البرهان المشهور من الفارابى فى اثبات الصانع تعالى بالأسد الأخضر بالبرهان الاسد والأخضر ، فان مفاده ، ان جميع الممكنات و مجموع الممكنات التى ليست بموجودة فى نفسها و بمجرد نفسها ، لا توجد الا من قبل ما هو موجود بمجرد نفسه و ذاته بالضرورة ، ولا حاجة فيه الى ابطال التزام الدور او التسلسل و ابطالهما ، وكذلك فى باب جميع الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود . مثلاً: نقول ، ان حقيقة العلم و ما ينكشف به الشئ بالذات و حيثية الظهور و حقيقة الانكشاف ، هل هو الشئ المفهومي ام حيثية الظهور والانكشاف شئ بخلاف الشئ المفهومي ، و امر وراءه يعنى ان مفهوم العلم والانكشاف و الظهور ليس بحقيقة العلم ، فان مفهوم الشئ كما علمت ليس الانفس مفهوم ذلك الشئ لاحقيقة ذلك الشئ التى يترتب عليها آثاره و احكامه ،

وذلك مع ما احكمنا بنيانه ، ضرورى فى نفسه بحيث لا يحتاج البيئة اصلاً، و هكذا فى القدرة والارادة و الحياة والسمع والبصر والكلام، وكذلك فى باب جميع المعانى والماهيات الكلية المتأصلة الموجودة فى الخارج ، فان مفهوم الانسان مثلاً ليس بحقيقة الانسان التى يتعجب ويضحك و يتكلم و يمشى هو يأكل و يشرب و يعلم و يكتب و يتصور و يتعقل ، بل مفهومه ليس الامجرد مفهومه ولا يحمل عليه الا بالحمل الأولى الذاتى كما علمت، وانما هو امر اعتبارى اتزاعى لا اثر له فى العين ولا خبر عنه فى الخارج ولا فى الذهن و العقل . نعم للعقل ان يتعمّل لهضرب من التعمل و الاعتبار وتجرد الملاحظة الملاحظة له والاتفات ائيه بحيث لا يتحصل بحسب تلك الملاحظة التجريدية والاعتبار الخالى عن ملاحظة الاعتبار النفس ذلك المفهوم وبهذا الضرب من التعقل كأنه لا يوجد الا فى العقل ، والا فالوجود بالذات و بالحقيقة ذهنياً او خارجاً فهو امر وراء نفس الشئيات المفهومية والمعانى والمفهومات ليست الا اموراً موجودة بالعرض واشياء عملية هالكة باطلة بالذات والحقيقة كما اوضحنا بحيث لم يبق اثر من الاختفاء

#### تفرع احقاقى و احقاق تصريحي

فقد انكشف وجه الحقيقة عن الإختفاء و بلغ الى غاية الانجلاء ، ان الوجود انما هو الاصل فى الوجودية و ماهو فى مرتبة الوجودية من التشخص و العلم والقدرة و ساير الاحوال و الكمالات للموجود بما هو موجود ، و مخالفه اى مخالف الوجود و غيره الذى ليس الا المعانى و المفهومات و الشئيات المفهومية ، سواء كانت ماهيات و حقايق و ذوات الأشياء كما فى حق الممكنات ام لا ، لا يتصور ان يوجد الا بالعرض

و بتبعية الوجود المنافى للعدم بالذات ، اذالموجود بالحقيقة ليست  
 الا رفع العدم وارتفاعه و رفع بالذات وارتفاعه بالحقيقة ليس الا حكم  
 الوجود الذى هو نقيض العدم اولاً بالذات ، فالوجود موجود وله فى  
 ذاته الموجودية بالحقيقة ، فان الشئ لن يخلو عن نفسه فكيف يخلو  
 الموجودية الحقيقية عن نفسها ، و غير الوجود اعنى الشئ المفهومى  
 كما حررنا ليس موجوداً الا بالعرض ، اذليس له حكم الموجودية  
 الابضيمية الوجود الحقيقى ، اذمفهوم الشئ فى نفسه بمجرد نفس  
 مفهومه ليس الا نفس ذلك المفهوم لاغير ، وكونه موجوداً و غير ذلك  
 مما هى بمنزلة الوجودوالموجود ليس إلا بضرب من المجاز والتبعية،  
 فاقض ذلك .

و منها - ان الموجود اما ان يكون موجوداً بذاته و لذاته،بمعنى  
 انه يجب له الوجود بالنظر الى حاق مجرد نفسه و محوضة ذاته مع  
 قطع النظر عن كل ما هو خارج عن حاق ذاته ، اى لادخل لشئ مافى  
 موجودية ذاته و تقرر نفسه ، ولامدخل لحيثية ما فى وجود ذاته ، اى  
 شئ كان و ايه حيثية كانت ، تعليلية او تقييدية، كل منهما موجودة عينية  
 كانت او ذهنية ، و اما ان لا يكون كذلك ، والاوّل هو الواجب تعالى  
 شأنه ، واما الثانى فلا يخلو اما ان لا يكون موجوداً بذاته فضلاً عن ان  
 يكون موجوداً لذاته ، بمعنى انه لا يكون حيثية وجوده و موجوديته  
 بعينها حيثية ذاته ، فهو الامر الذى لا يوجد الا بانضمام الوجود الزائد  
 عليه الفاض من علته عليه البتة العارض له بضرب من التعمّل العقلى  
 والتحليل الذهنى ، و ليس ذلك الامر الا امرأ مبهماً كلياً من سنخ المعانى  
 و الماهيات الكلية ، اذحيثية تجوهره غير حيثية الوجود والموجودية  
 الحقيقية التى هى بنفسها و من حيث ذاته تأبى عن الصدق على الكثيرين

و مخالف للوجود الحقيقي الذي هو متشخص بنفسه ، فهو ليس الا معنى كلياً خلوأ في نفسه عن الوجود والعدم ، غير موجود الا بالعرض ، اذحيثيةذاته وجوهر نفسه ، محوضة الابهام والكلية والوجود كما مجرد التعيين والتشخص و الجزئية ، فاتصاف كل منهما بالآخر لايتصور الا بالعرض بضرب من المجاز والتبعية، كما لا يخفى على اولى النهى ، ولا يتصف بواحد منهما الا من جانب الغير و عن قبل علته ، و هذا الامر انما هو الممكن الذي لا يقتضى ذاته ، وجوده ولاعدمه ولايزيد وجوده على تجوهر ذاته و حاق نفسه ، و هى الماهية الكلية التى عرُف فى عرف الصوفية بالعين الثابت ، و يقال لها فى عرف جمهور الحكماء انها الموضوع ، وان الوجود عَرَض عرض لها بضرب من العروض معروف بعارض الماهية دون الوجود .

و اما ان يكون موجوداً بذاته و لكن لالذاته ، بمعنى ان تجوهر ذاته بعينه وجوده و موجوديته ، وانه بجوهر نفسه ينافى العدم والفساد والبطلان ، و لكنه فى تجوهر ذاته و تنفس نفسه و تذوشت جوهره محتاج الى الغير الخارج عن جوهر ذاته و متعلق به مرتبط به مشبهاً مستنداً اليه بان يكون تجوهر ذاته عين الاحتياج و الافتقار والتعلق والارتباط والانتساب والاستناد ، فهذا النحو من الوجود ، معلول فى ذاته مفتقر الى العلة فى مرتبة ذاته ، فحيثية كنه ذاته و حاق حقيقته حيثية الفقر والتعلق والارتباط ، اذ هو مرتبط فى مرتبة ذاته الى العلة، فالارتباط ذاته لامر عارض لذاته لازم او مفارق ، فان العارض خارج عن مرتبة ذات المعروض ، و المفروض انه مرتبط فى ذاته ، فهو ليس الا موجوداً بالذات و بالحقيقة ، ولكنه ممكن بالافتقار الذاتى ، فاقر الذات متعلق مرتبط فى مرتبة ذاته الى الغير الخارج عن جوهر ذاته

المقوم لذاته المحصل المؤيس لنفسه ، بمعنى ان حيشية الفقر والافتقار والتعلق والارتباط بعينها حيشية جوهر نفسه ، و ليس معنى امكانه و كونه ممكناً ، الا فقره الذاتى و افتقاره القوامى الدائى و تعلقه الذاتى و ارتباطه الجوهرى ، لاكون ذاته بحيث لا يقتضى وجودها و لاعدمها ، وكيف يتصور فى حقه ذلك وهو موجود بذاته و موجوديته بنفس جوهر ذاته و هو بجوهر نفسه ، وبمجرد تجوهره ينافى العدم ويرفعه ويناقضه ، كما اسلفنا ، فحينئذ لا يتصور له فى ذاته ان لا يكون موجوداً بل معدوماً ، لما فيه من انفكاك الشئ عن نفسه . و ليس الإمكان بذلك المعنى ، اى بمعنى كون الشئ بحسب ذاته و بمجرد ملاحظة نفسه مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عن حاق نفسه ، لا يقتضى وجوده ولا عدمه ، و كون حيشية ذاته حيشية الاستواء الى الوجود والعدم بحيث لا يترجّح له احدهما الا بالأمر الخارج عن جوهر ذاته الا خاصة الممكن الذى لا يكون موجوداً بذاته و عارضاً لازماً لجوهره ، كما اظهرنا و اوضحنا ، ان المعانى الامكانية و الماهيات الكلية لا يقتضى بذواتها المفهومية لا وجودها ولا عدمها ، و هى فى حدود انفسها خالية عن الوجود والعدم ، كل منهما لحقه من قبل الغير بضرب من اللقوق ، و هى ممكنة بالامكان بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين ، اى بمعنى ان وجوب كل واحد من الوجود والعدم بالنظر الى ذاته منتف عن نفس ذاته ، و انسلا بضرورة كل منهما بالقياس الى ذاته حاصل و ثابت لذاته بذاته ، بمعنى انه بمجرد ملاحظة ذاته وبالقياس الى حاق نفسه لا يجب له الوجود ولا العدم ولا يتحصل واحد منهما له . و من ههنا قالوا اصحاب البرهان و ارباب الايقان : ان وجود الممكن زائد على ذاته .

واما الممكن بالامكان الافتقارى والافتقار الذاتى ، فقد تحققت

انه ليس الا نفس الوجود الامكانى .

[فى ان وجود الممكن زائد على الماهية وان مفهوم الوجود ايضا زائد على وجوده الخاص]

بقى فى المقام شئ ، وهو ان ما ظهر مما اظهرت ليس الا ان الوجود  
لامكانى زائد على المعانى والماهيات الكلية الإمكانية ، بمعنى ان  
وجود الانسان مثلاً زائد على معناه ، فان معنى الانسان الذى تتصوره  
ليس الا نفس مفهوم الحيوان الناطق ، وهذا المفهوم غير ما يوجد به  
الانسان فى الخارج بل فى الذهن ، و الوجود الحقيقى الذى يرتفع به  
انعدم عن الانسان و ينافى عدمه بالذات ، ظاهرا غير هذا المفهوم  
المتصور من الانسان وليس نفسه ، واما ان وجود الممكن زائد على  
ذاته و مغاير مباين لها عارض لها بضرب من العروض كما اشتهر من ان  
الوجود زائد فى الممكن و عين فى الواجب ، اى زائد على ذات الممكن  
و عين فى ذات الواجب ، فما ظهر مما اظهرت بعد ، وانما يظهر هذا  
لواظهر ان ذات الممكن و جوهر نفسه و حقيقته ليس الا من سنخ المعانى  
والشيئيات المفهومية ، و هذا لم يظهر ولم يتضح لنا مما اسلفت ،  
فليعلم ان لكون الوجود زائداً فى الممكن ، عيناً فى الواجب وجوهاً ،  
وله ظهر و بطن و تفصيل الكلام فيه طويل ، واما القدر الذى تعرضنا  
بيانه والوجه الذى اردنا تبيانه ، هو ان الوجود الحقيقى اى الوجود  
الذى به يوجد ذلك الممكن و به يخرج عن العدم و يصدق عليه انه  
موجود و ليس بمعدوم غير ذات الممكن و مغاير لجوهر ذاته و زائد  
على تجوهره ، بمعنى ان سنخ جوهر الممكن غير وجوده و مخالف له ،  
بخالف كل منهما للآخر فى سنخ الشيئية ، بان يكون احدهما من سنخ  
الشيئية المفهومية الكلية المبهمه و الممكنة الصديق على الكثيرين ، و

الآخر بخلافه ، بان يكون تجوهر ذاته مجرد التعيين والشخصية و امتناع الصدق على الكثيرين .

وقد علمت و تحققت على ما اعلمنا و حققنا ان المراد منهم بالوجود و الشيئية الوجودية ليس الا ما يقابل وينافى الكلية والابهام و العدم و البطلان بالذات ، و حينئذ يلزم ان يكون حيشية ذات الممكن و حقيقة جوهره التي تخالف وجودها فى سنخ الشيئية ، شيئية مفهومية من سنخ المعانى والمفاهيم الكلية المبهمة المشتركة بين الكثيرين . والسرفيه ان ذوات الممكنات بجواهرها و اعراضها على انحاء مختلفة و انواع متباينة و اجناس عالية متباعدة لا اشتراك لها ولا مشاركة بينها فى ذاتى اصلاً بالاتفاق والضرورة البرهانية ، و تلك الاجناس المتباينة بالبينونة الكلية عشرة كانت ، كما هو الحق البالغ فى الشهرة ، او اقل او اكثر لا تكون كلها اموراً نسبية و اشياء اضافية شيئياتها فى انفسها مجرد نسب و اضافات و ارتباطات ، و ذلك ظاهر جداً و واضح حتماً و خلافه خلاف الوجدان فضلاً عن البرهان . و قد تحققت مما اوضحنا و حققنا ان الوجودات الامكانية كلها وجودات جواهرها و اعراضها وجودات الاعراض النسبية السبعة و غيرها من الكم والكيف كلها امور تعلقية و اشياء نسبية هوياتها هويات ارتباطية ، ذواتها ذوات استنادية بمعنى انها عين الانتسابات والارتباطات ، لاشئ له الارتباط و التعلق الزائد على ذاته العارض له ، فانها على ما اسلفنا متعلقات الهويات تعلقيات الذوات فاقرة فى تذبذوتها ، محتاجة بتجوهرها الى بارئها المقوم المذوت لذواتها . فانكشف و اتضح حقيقة الانكشاف و حق الاتّضح ان ذوات الاشياء الامكانية و حقايق الذوات العالمية ، ليست بعينها وجوداتها الفاقرة الذوات ، تعلقى الهويات ، بل حيشية

حقايقها امر وراء سنخ الشيئية الوجودية و مخالفة فى سنخ الشيئية للوجودات التى توجد بها ، والالزم ان يكون المفهومات منحصرة فى الامور النسبية ، وان يكون الحقايق العالمية والذوات الامكانية كلها اموراً اضافية نفس الارتباطات والتعلقات و مجرد النسب والاضافات ، و ذلك سفسطة يبطلها البرهان و يفسدها الوجدان وانعقد الاجماع من الفضلاء على خلافه ، فلا يتصور ولا يعقل الا ان يكون حقايق الاشياء العالمية و ذواتها الامكانية من سنخ المعانى و الماهيات الكلية . فمن هنا انكشف ان الوجود زائد فى الممكن اى مغاير لذاته و مباين لها فى السنخ ، كل منهما على خلاف الآخر و يقابله تقابل التناقض ، اذا لكلية انما هو عدم الاباء عن الصدق على الكثيرين و الجزئية انما هى نفس ذلك الاباء المنفى فى حق الكلى و تقابل النفى والاثبات تقابل التناقض ، و مع تلك البيئونة التى لا يتصور اتم منها فى البيئونة كل منهما متحد بالآخر و عين الآخر فى العين بل الذهن ، لا بيئونة بينهما فى الخارج اصلاً و متحدان فى الوجود بضرب من الاتحاد ، اذا الوجود موجود بنفسه و الماهية الموجودة به ايضاً موجودة بنفس ذلك الوجود لا بوجود آخر ، والا لم يكن ذلك الوجود وجود تلك الماهية الذى فرض انها موجودة به ، و هذا خلف . فانكشف الاتحاد والاختلاط فى العين فى الوجود مع المناقضة فى البين ، و تحقق احد المتنافسين يرفع وجود الآخر و وجود لوازمه و يناهيهما بالضرورة، ان هذا لشئ عجاب ، و ان هذا لشئ يراد ، ولأجل هذا الايماء اللطيف والانهاء الشريف ، يقال ان ذوات الممكنات ماشمت رائحة الوجود ، والاعيان الثابتة ليست بموجودة بالحقيقة ، و من هنا قالوا ان الكثرة اعتبارية ، اى كثرة الذوات و الحقايق فى الواقع المطلق اعتبارية والوحدة حقيقة .



و توضيح هذا ما اظهرنا ، انه ، انه لما كانت ذوات الممكنات و حقايق الاشياء العالمية سوى ذات الله سبحانه و تعالى شأنه مجرد المفهومات الكلية والامور الاتزاعية التى لا توجد بما هى معانى كلية فى الخارج بالحقيقة ، اذا الموجود العيني بالحقيقة ، ليس الا جزئياً حقيقياً ، و انكليات بما هى كليات ليست فى العين الا بالعرض اى بتبعية ما ينتزع هى عنه مما صدقت هى عليه من الافراد ، بل الموجود اولا وبالذات و بالحقيقة ذهناً كان او عيناً كما احكمنا ، ليس الا انحاء الوجودات الحقيقية ، والماهيات و المعانى الكلية ليست موجودة لافى الذهن ولا فى الخارج الا بالعرض. فالموجود من الذوات و الحقايق، اى حقايق الاشياء مطلقاً ليس الا ذاته تعالى عن الشريك و الشبيه، علواً كبيراً ان هذا الشئ يراد، لان الكثرة فى الوجود ليست بحقيقية ، ولان الموجودات المختلفة الحقايق بالوجوب و الامكان و الغنى و الفقر المتباينة بالبينونة المحضة، بان عن الاشياء بالقهر لها ، بان الاشياء عنه بالخضوع له ، لافرق بينه و بينهم الا انهم عباد مربوبون ليست بموجودة فى عالم العين و الخارج، و ليست كثرتها كثرة حقيقية عياداً بالله تعالى من امثال هذه العقايد الشوهاء الواضحة الفساد و البطلان و سنفصله و نوضحه ايضاحاً بالغاً.

#### تنمة كمالية

ويعلم ان المعانى و المفهومات و الشئيات المفهومية لا تسمى عند البرهان و اصحابه كلها بالماهيات و الطبايع الكلية التى انحصرت فى الخمسة المنطقية الجنسية و الفصلية و النوعية و العرض العام و الخاصة، و لا توصف جميع المعانى و كل المفهومات فى جميع الموارد و المقامات و بالقياس الى جميع الذوات و كل الاشياء بوصف الماهية بالمعنى

الاخص بمعنى مايقال في جواب ماهو و بوصف الكلى الطبيعى و بوصف احدى الخمسة المنطقية من الجنسية و الفصلية و غيرها من الثلاثة ، و ذلك لعدم مساعدة البرهان ، فان مساعده البرهان وقالوا به اصحاب الايقان واهل العرفان منحصر في المعانى والمفومات التى تحققت و تحصلت فى المواد الامكانية و تكون عنوانات لاشياء العالمية جواهرها و اعراضها ، فانها لا يخلو عن ان يكون جنسية او فصلية او نوعية او عرض عام او خاص ، و يقال لكل منها و يطلق عليه اسم الماهية بذلك المعنى ، اى بمعنى مايقال فى جواب ماهو، فالانسان مثلاً مفهومه يقال له الماهية بذلك المعنى و الكلى الطبيعى والنوع وقس عليه الحيوان والناطق والمشي والضحك و العرضان و العرضيان من تلك الطبائع الخمسة وان كانا عرضين بالقياس الى ذات المعروض خارجين عنهما ، لكنهما طبيعى ذاتى بالنسبة الى افرادهما الموجودة فى العين العارضة لآحاد المعروض . و بهذا الوجه يتوجه انحصار الكليات الذاتية الجنسية و الفصلية و النوعية ، فاتضح وجه اطلاق الماهية بذلك المعنى ، اى بمعنى مايقال فى جواب ماهو على كل واحد من الخمسة . واما المعانى والمفومات التى تحصلت و صدقت فى مادة النوجوب و فى حق الحق تعالى عن الشبه والشركة وتبارك عن الاتصاف بواحد من تلك الخمسة و بالماهية الكلية ، فان مفهوم الشئ والموجود مثلاً فى حقه تعالى ، لا يتصور ان يقال : انهما بالقياس الى ذاته تعالى عرضان عامان ، والنوجوب و القدم مثلاً عرضان خاصان ، فان العرض والعرضى بالوجه المراد ههنا لا يصدقان على شئ من معروضاتهما الا بضميمة ما ، بمعنى ان المعروض لا يستحقهما ولا شيئاً منهما بالنظر الى مجرد ذاته مع قطع النظر عن كل ماهو خارج عن حاق ذاته ، فالواجب حل اسمه ،

اجل من ان يحتاج فى اتصافه بوصف ما كمالياً كان او غير كمالى الى امر خارج عن حاق ذاته ، اذ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات اى جميع ما يحمل عليه تعالى و بوصف ذاته سبحانه به يجب ان يكون حاصلًا لذاته بمجرد ذاته مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عنه ، « والله الغنى و اتم الفقراء » والاحتياج فى الصفات الاضافية ، كالرازقية مثلاً فى حقه تعالى كما قالوا به خلق كثير و جم غفير حتى ابن سينا و امثاله من الرؤساء فضلاً عن سائر الفضلاء كفرو زندقة ، و مواد النقض مندفة عند استعمال البرهان . و ظاهر أيضاً ان شيئاً من اوصافه ونوعوته و عنواناته سبحانه و المفهومات التى تصدق على ذاته ، تعالى شأنه ، لا يتصور ان يكون فى حقه تعالى طبيعة جنسية او فصلية او نوعية ، بان يكون كنه ذاته تعالى ماهية نوعية مركبة القوام من الجنس والفصل ، تعالى ، عن امثال ذلك علواً كبيراً . فلا يبقى مجال لاطلاق الماهية بذلك المعنى على شئ من تلك النعوت والصفات والاصاف و العنوانات العليا التى يصدق عليه تعالى . و من ههنا يقال : انه تعالى ليس ماهية وليس بذى ماهية ، فان كل ذى ماهية فهو زوج تركيبى ، و يقال : و ماهيته ، اى بالمعنى الاعم و هو ما به الشئ هو هو ائته ، بمعنى ان صريح ذاته تعالى و كنه حقيقته ، سبحانه ، مجرد الوجود البحت و صرف الانية لا غير . و عند هذا لعلك تفتنت بان مفهوم الوجود و الموجود مثلاً اذا لم يكن فى حق الحق تعالى لاعرضيا ولا ذاتياً ، فماذا شأنه بالقياس اليه تعالى ، فان منزلة المفاهيم بالقياس الى المصادقات حسبما عليه الجمهور و على ما ذهبت اليه فى المشهور ، ليست الا كون عرضية او ذاتية لها ، ولا يتصور فى البارى غير كون المفهوم ذاتياً او عرضياً ، فاستمع لما يتلى عليك من كتاب ربك ليس كمثله شئ ،

والبرهان يقول : ان كون المفهومات التي يوصف بها ذاته تعالى ،  
 وكانت ذاتية او عرضية بالمعنى المصطلح المشهور المعروف عند الجمهور ،  
 يوجب في حقه تعالى جهة الافتقار والاحتياج ، والاحتياج بنافى  
 الوجود و القدمية ، فاذاً يجب ان يقال : ان كل مفهوم و وصف يصدق  
 على ذاته تعالى بالنظر الى مجرد ذاته سبحانه مع قطع النظر عن كل  
 ماهو غير ذاته و خارج عنه ، فهو وان لم يكن ذاتياً له ، كما في حق الممكن  
 لكنه نازل منزل الذاتى ، فان كل ذاتى بالنظر الى ماهو ذاتى له بهذه  
 المثابة ، اى يصدق عليه بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل  
 ماهو غيره كالحيوان ، اى مفهومه . مثلاً يقال : انه ذاتى للانسان اى  
 لشخص الانسان ، اهذا المفهوم يصدق على زيد مثلاً بالنظر الى جوهره  
 وذاته و حقيقة الانسانية مع قطع النظر عن كل ماهو خارج عن نفس  
 تلك الحقيقة وان كان داخلياً فى شخصيته ، و انما سمى عند البرهان  
 بالذاتى لانه داخل فى حاق ذات الانسان غير خارج عنه ، و ذلك ليس  
 بتصور الامن جهة ما اسلفنا من ان ذوات قاطبة الممكنات و حقايق كافة  
 المخلوقات ليست الا من سنخ المعانى و الماهيات الكلية الاتزاعية و  
 المفهومات الاعتبارية ، فاستمع واستقم واغتنم ، فانه من الغنائم الجليلة  
 العجيبة لم يجده الا اهله .

#### تكملة نورية تبصرة كمالية

فليعلم انما لاعتبرنا واستخرجنا ان الواجب ما يكون موجوداً  
 بذاته ولذاته بالمعنى الذى سلف بيانه ، و الممكن ما يكون بخلافه  
 خلافاً لما عليه الجمهور واعتبروا استخراج فى المشهور ، فصار الممكن كما  
 اعتبرنا واستخرجنا على نحوين ، والامكان على وجهين ، وبينكما اسلفنا

زيادة الوجود على الممكن على الوجه الذى لا يكون موجوداً بذاته فضلاً عن لذاته ، و ماينا الزيادة على الوجه الذى يكون موجوداً بذاته لانداته ، ولم تتعرض للزيادة والعينية على هذا الوجه صريحاً ، بل مساق ظاهر كلامنا هنا كأنه يؤمى و ينظر الى العينية ، فالوجه فيه ماذا و الحق ماهو و الحقيقة ماهى ؟ .

و اعلم ان الظهر ههنا كما ينظر اليه ظاهر كلامنا من ان البناء على التفصيل ، فالوجود زائد على الممكن و ليس بزائد ، زائد بوجه و ليس بزائد بوجه آخر ، كما ظهر منا و من مساق ظاهر كلامنا . و اما البطن و الحق الحقيق بالتصديق ، ان الوجود زائد فى الممكن مطلقاً ، سواء كان الممكن ماهيته من سنخ الشئىة المفهومية غير موجود بذاته ، او وجوداً لامن ذلك السنخ موجوداً بذاته ، و لكنه مشكل جداً ، فان زيادة الوجود على الممكن المأخوذ بالوجه الاول على ما اعتبرنا ، و زيادته على الممكن اعتبره الجمهور فى المشهور من كونه ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ، ظاهر سهل الوصول قليل المؤنة ، و الوجودات الامكانية الفارقة الذوات التى موجوديتها بانفسها وحيثية كونها موجودة انما هى حيثية انفسها بعينها ، فهى وان كانت حقايق امكانية لكنها موجودة بانفسها لالأنفسها ، كما قدمنا ، فكيف يتصور حينئذكون تلك الوجودات موجودة بوجودات زائدة على انفسها .

[ فى ان وجود الممكن زائد على حلق حقيقته الخارجية ]

فليعلم ان الامر فيه صعب مستصعب ، و الحق انما هو الجمع بين الحقين ، لا بد ان يقال فيه بزيادة الوجود عينية اما وجه العينية فكانك قد تحققت المقصود من العينية فيها مما اسلفنا و بلتغنا اليك .

و اما وجه الزيادة فاستمع لما يتلى عليك ، واعلم ان قولهم : ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب ، فمعناه على ما ذهب اليه اصحاب الحق و قال به ارباب الصدق حسب ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شئ هو الموجود ، والواقع ليس الا ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجدته و مقومه يكون موجوداً و واقعاً في الأعيان ، لأن الهويات المعلولية كما مر فاقرات الذوات الى وجود جاعلها و موجدتها ، فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط ، فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول ، فلو قطع النظر الى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققاً كما علمت بخلاف الواجب ، جَل ذكره ، فانه موجود بذاته لالغيره ، فالممكن لا يتم له وجود الا بالواجب ، فوجود الواجب هو تمام الوجود غيره ، و هو غنى بالذات عن وجوده ماسواه . فثبت ان الوجود زايد في الممكن عين في الواجب ، تأمّل فيه فانه حقيق بالتصديق .

اقول : بيان الزيادة والعينية بهذا الوجه الدقيق الحقيق بالتأمّل و التصديق بل بهذه العبارة بعينها هو مما افاده صدر المحققين في الهيات اسفاره ، و هو من خصائص افاداته و فرايد افاداته و جواهر مقالاته و مكنونات سريراته و دركه كما هو حقّه ، قل من وصل اليه و لصعوبة ادراكه و استصعاب الوصول اليه ، امر بالتأمّل فيه ، و لكونه لب القول في المقام و حق البيان في المرام ، علّل الأمر بالتأمّل فيه بانه حقيق بالتصديق ، و محصله ان كل ماله ماهية غير ائته فلا يكون هو لذاته، كما ان كل ما يتوقف هويته على غيره ، فلم يكن هو مطلقاً ، و مبدء الموجودات كلها هو الذي هو لذاته، و اما الممكنات والذوات الامكانية ، فما هياتها الكلية وطبايعها الابهامية ، انما توجد و تتعين و

تتهوى بضميمة الوجودات الامكانية الفارقة الذوات تعلقى الهويات ،  
 فهى بالنظر الى ذواتها مع قطع النظر الى وجوداتها التى فاضت عليها من  
 جاعلها جل اسمه ماشم رائحة الوجود والتعين والتهوى ، واما وجوداتها  
 الفارقة الذوات تعلقى الهويات التى هوياتها بعينها ارتباطات وانتسابات ،  
 فانها مرتبطات و متعلقات فى ذواتها الى القيوم المقوم لذواتها المذوت  
 المهوى لهوياتها التعلقية ، فهى مع قطع النظر عن قيومها ليست بشئ اصلاً  
 فضلاً عن ان يكون موجودة متهوية و حاضرة ملتفتاً اليها منظوراً اليها ،  
 فهى امور مستهلكة الذوات والوجودات مضمحلة الهويات عند وجود  
 قيومها و تهوى مقومها و مذوتها لا يلتفت اليها الا بالعرض ، ولا ينظر  
 ولا يشار اليها الا بضرب من التبعية « ياهو يامن ليس هو الا هو » و  
 هذا الوجه من الزيادة والعينية ينظر الى ضرب من التوحيد لا يمكن ان  
 يصل اليه الا ضرب من المقربين ، وهم اعلى السائرين الى الله ، تعالى  
 فهؤلاء لما رأوا ان موجودة الماهيات الكلية بالوجود وان اصل  
 حقيقته الوجود بذاته موجودا و بنفسه واجب الوجود ، و متعين الذات  
 لا بوجود زائد وتعيثن زائد ، فعلموا ان كل ذى ماهية معلول محتاج ،  
 و انه تعالى نفس حقيقة الوجود و الوجوب و التهوى والتعين ، فلهذا  
 لما سمعوا كلمة « هو » فى مثل « قل هو الله احد » علموا انه الحق تعالى  
 لاغير ، لان غيره غير موجود بذاته ، و ماهو غير موجود بذاته فلا  
 اشارة اليه بالذات ، اذكل ما يشار اليه ، لا بد من ان يكون حاضراً ولا  
 حضور ولا ظهور الا بالوجود وللوجود ، و هذا الذى او مانا اليه و

١ - رحم الله صدر الحكماء و عمرى ان ماحققه فى الامور الالهية كان  
 قسط غواص قريحته فى الدورة الاسلامية وان مارامه وافاده هنالم يصل  
 اليه احد من المتألهين فى الدورة الحكمة و المعرفة .

اشرنا بضرب من الاشارة والاياء هو الغاية القصوى من كون الوجود زائداً في الممكن عيناً في الواجب و بطن البطون فيه ، كما سيظهر و يبرهن عليه ان شاء الله تعالى .

و منها — ان العدم مع كونه رفعاً للوجود والموجودية و منافياً للوجود بالذات ، (كما ان الوجود كذلك بالنسبة اليه لمكان التناقض بينهما بل لامناقضة بين غيرهما الا بالعرض و بتبعيتهما) مما قد يوجد و يتصف بالوجود و يتنور بنور الوجود المنافي له بالذات ، ولا نغنى به ان مفهوم العدم يوجد في الازهان و يوصف بالوجود في العقل عند الاعتبار ، بل المراد ان طبيعة العدم كسائر الطبايع المتأصلة كالملك و الملك و الماء و النار و الانسان و الفرس ، متحصلة في الاعيان و يتحصل و يتقرر و يتحقق و يتعين في العين و الخارج بالوجود كما يتحصل الطبايع الكلية الامكانية و الماهيات المبهمة الذوات العالمية و يتعين و بتنور بالوجود و نوره ، و السرفيه سريان نور الوجود و نفاذ حكمه بحيث لا يخلو نقيضه عنه ، و لا يتمكن ما ينافيه و ما يرفعه بالحقيقة و يناقضه بالذات ان يخرج من حيطه ملكه و تسلطه ، و ذلك لان مفهوم العدم يشارك مفهوم الانسان و الفرس و الملك و سائر الماهيات المتأصلة ، في تحصله بحيث يترتب عليه آثار ذلك المفهوم و احكامه ، فان الانسان مثلاً معناه و ماهيته التي هو نفس مفهوم الحيوان الناطق ، لا يترتب على نفس هذا المفهوم آثار الانسانية و احكامها ، اذ مفهوم الشع ليس بحقيقته التي يترتب عليه الآثار و الاحكام ، بل هذا المفهوم انما يتحصل و يتحقق بحيث يترتب عليه الآثار و الاحكام ، و كونه متحصلاً بهذا النحو من التحصل ، عبارة عن موجودية الانسان في الخارج و العين لا غير ، فاذا وجد و تحصل مفهوم العدم بحيث يترتب



عليه آثار العدم واحكامه ، فذلك وجوده وموجوديته فى العين والخارج ، فله ايضاً صورة عينية بالاستقلال و مصداق خارجى و حقيقة عينية بالاصالة كالانسان والفرس و ساير الطبيع الكلية التى لها افراد عينية بالاصالة ، و هى متحققة فى العين بالاستقلال لاكمعقولات الثانية و المفهومات الاتزاعية التى ليس لها تحصل فى الخارج بالاستقلال بل بضرب من التبعية كالممكنية والشئىة و نظائرهما من المعانى المصدرية التى هى امور اتزاعية ، ليس لها مصداق فى الخارج بنحو الاصالة دون التبعية كما لا يخفى على من له ربط بالحكمة النضيحة .

واما كون العدم ومفهومه موجوداً كذلك فاعتبر بحال العضو المتصل الذى طرء عليه الانفصال ، مثلاً فله كان متصلاً واحداً ملائماً لجوهر العضو ، اذا الاتصال كمال للعضو ، ثم عرض له الانفصال و طرء عليه عدم الاتصال فى الخارج ، بمعنى ان مفهوم الانفصال و اعدام الاتصال و انتفاء هويته الاتصالية قد تحصل و تحقق بحيث ترتب عليه آثار عدم الاتصال و احكامه ، كالوجع المحسوس و امثاله التى من احكام رفع الاتصال العضو و انتفاء كماله ، و فى هذا النحو من التحصل و التحقق فى العين ، لا فارق بين الاتصال والانفصال بحيث يصحح كون احدهما موجوداً عيناً و الآخر امراً اعتبارياً لاحظ له من العينية و الخارجية الابلعرض ، وذلك ظاهر واضح جداً لاختفاء فيه اصلاً ، وكذلك الانسان وساير الطبيع المتأصلة فى الخارجية ، اذ كونها اموراً عينية لا اتزاعية اعتبارية ، ليس الا كونها بعينها و وجودها بحيث يترتب عليه آثارها و احكامها و كذلك طبيع النقصانات التى للوجودات الامكانية والهويات التعلقة العالمية ، فانها كلها فقدانات للكمالات و اعدام الكمال الوجودات حتى الصادر الاول الذى لا وجود ولا موجود اقوى واتم منه فى دائرة

الامكان ، فانه وان كان تمام الوجودات الامكانية وكمال الكمالات العالمية كما حقق في محله ، و لكنه لما كان فاقداً للكمال الواجبي الذي هو تام الكمال و فوق التمام فيه ، فصار ناقصاً في الحقيقة عند كمال الحق تعالى عن الشبه و النظير ، و نقصانه هو فقدان كمال الوجود الواجبي ، و عدم كونه فوق التمام في باب الوجود والموجودية و هذا العدم و فقدان و مفهومه موجود متحصل في ذات الصادر الاول بحيث يترتب عليه آثاره واحكامه ، وكيف لا و ذات الصادر الاول الموجودة في العين لا يتعين و لا يتحصل في العين الا بوجود ذلك النقصان و تحقق ذلك فقدان في حقه ، والا لم يكن و لم يتصور فارق فاصل بين الاول تعالى و بين الصادر الاول في العين والخارج اصلاً ، و يلزم ان يكون ذلك الصادر النازل منه تعالى . في درجة وجوده!

---

١ - آنچه از آخوند نوری در این جا آورده شد دوباره با دیگر آثار این عظیم در دو جلد چاپ میشود انشاء الله تعالی والحمد لله على حصول ما قصدناه وصلى الله على نبينا محمد والسلام على آله و ورثته . وانا العبد سيد جلال آشتيانی محرم ١٣٩٨ .

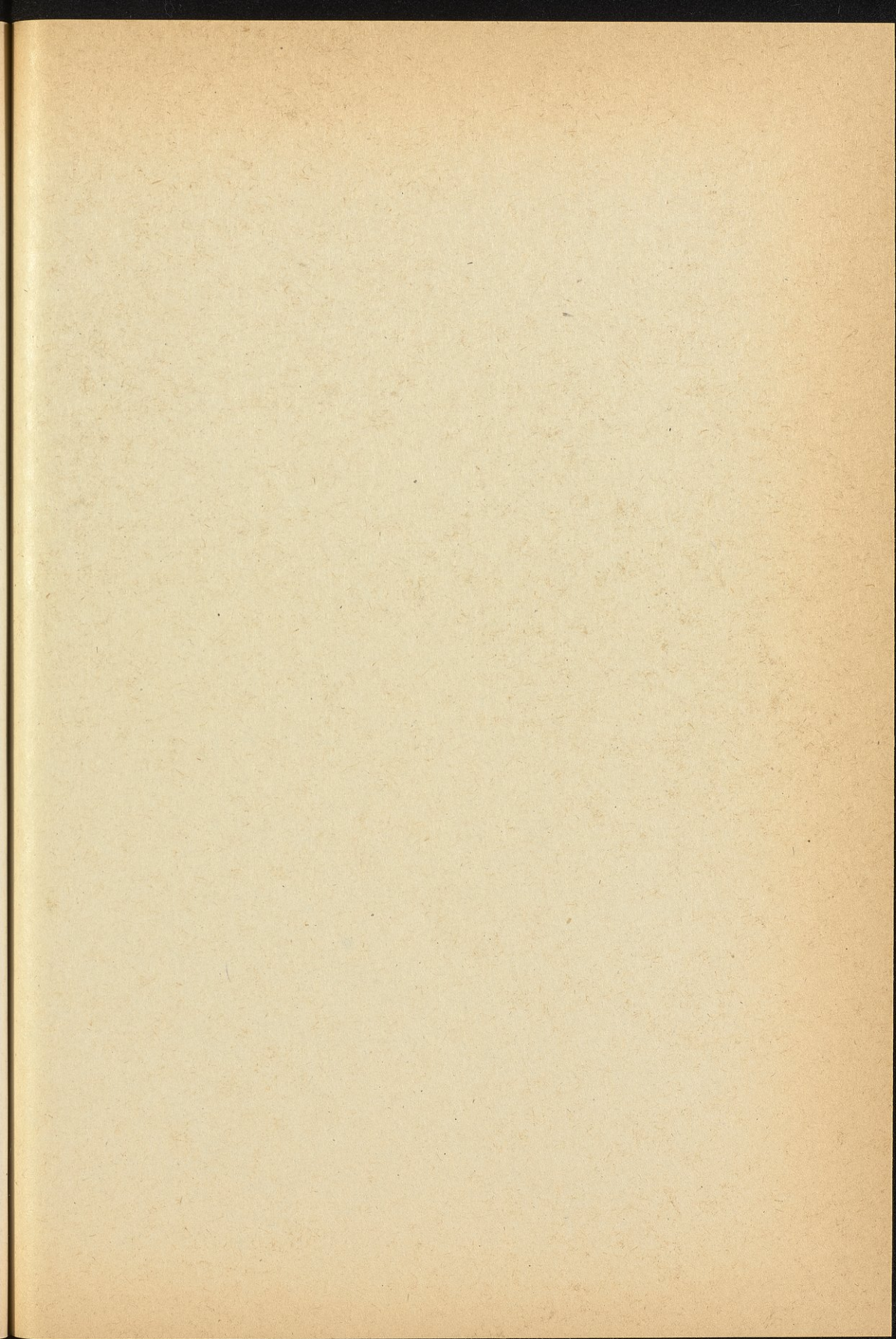
رساله

تحفه

اثر

آخوند ملا نظر علی گیلانی

با مقدمه سید جلال آشتیانی



### آخوند ملا نظر علی گیلانی

یکی از تلامیذ عارف ربانی و حکیم محقق استاد عصر خود در علوم عقلیه و نقلیه قبله ارباب معرفت آقا محمدبیدآبادی اصفهانی لاهیجانی، دانشمند بزرگوار آخوند ملا نظر علی گیلانی است که در حوزه علمیه اصفهان در خدمت اساتید عصر بمقام کمال رسیده و در الهیات خود را از مریدان و مستفیدان حوزه پرفیض و محضر فیاض آقا محمدبیدآبادی میداند.

ملا نظر علی در گیلان و آذربایجان و اصفهان زیسته و غیر از اثر حاضر رساله نفیس «تحفه» آثار دیگری نیز دارد، از جمله تلخیص المبدأ والمعاد و حواشی بر آن و چند رساله دیگر که در این کتاب از آن رسائل نام برده است.

حقیر مدتها جوئیای نسخه‌ئی از کتاب<sup>۱</sup> یا رساله «تحفه» بود و آنرا نمی‌یافت. دوسال قبل جهت مطالعه کتب خطی کتابخانه دانشکده الهیات و سیر اجمالی در کتب و رسائل خطی خاندان منصوری یعنی افاضل

---

۱ - استادم سیدالحکماء و الفقهاء المفقور له المبرور آقا میرزا ابوالحسن قزوینی

« اعلی الله قدره » در ضمن معرفی آقا محمد از ملا نظر علی و اثر او یاد می‌فرمود .

۲ - دوست عزیز و دانشمند شریف آقا میرزا عبدالحمید مولوی « ادیمت توفیقاته،

والبسه الله لباس العافیه و الصحة » این نسخه نفیس را با چندین نسخه کم‌نظیر از جمله رساله معاد تألیف خواجویی بخط مولف علامه و رساله حدوث دهری از خواجویی، بکتابخانه دانشکده الهیات اهدا نموده‌اند .

سادات دشتکی شیرازی ؛ سید سند معروف بسید المدققین و فرزند او غیاث‌الدین منصور ( الذی کان سرّ ابیه المعظم ، المنصور من ملکوت السّماء ) و فرزند مولانا غیاث‌الدین بکتابخانه مراجعه نمودم و از حسن اتفاق گمشده خود را یافتم و بانظری سطحی بر حقیق معلوم شد این همان رساله تحفه است بخط زیبای مؤلف دانشمند رساله و خدارا شکر و سپاس می‌گویم که توفیق طبع این اثر نصیب این حقیر شد و کتاب مذکور جزء منتخبات فلسفی ، مجلد چهارم چاپ و بخواست خدا بزودی منتشر خواهد شد .

نگارنده این سطور در اوائل کار علمی آرزوی چاپ و انتشار کتب و رسائل متعدد فلسفی و عرفانی را در سر می‌پروراندم ، و خداوند عالی‌قدر ، همیشه در این زمینه حقیر را یاری فرموده و از برکات و توجهات خاصه هشتمین قطب از اقطاب دوازده‌گانه عالم وجود ، حق تعالی فقیر را درجهتی که قدم برداشته موفق گردانیده است و می‌توانم بگویم فقط یکی دو اثر از آثاری که آرزوی چاپ آنها را داشتم باقی مانده که مهیا از برای چاپ و انتشارند .<sup>۲</sup>

آخوند ملانظر علی برخی از آثار ملاصدرا را تدریس می‌نموده از جمله کتاب المبدأ و المعاد که در باب خود نظیر ندارد .

۱ - در مقابل کارهای علمی موانع زیاد وجود دارد بخصوص در این عصر ولی باید از موانع فرار کرد .

۲ - اذعان داریم که کارهایم دارای نواقص است ولی به تنهایی با نبودن وسائل تحقیق چه می‌توان کرد . محیط علمی ما ، محیط تحقیق نیست و علاقه به تحقیق در اشخاص دیده نمیشود و علاقه به تدریس و تربیت نسل آینده هم بسیار ضعیف است . شاگردانی که برای ادامه تحصیل بخارج یعنی ممالک غرب مسافرت می‌کنند همه می‌نویسند این‌جا ایران نیست که بامید استاد دل خوش داریم این‌جا باید درس خواند و هیچ عذری پذیرفته نیست . ملت ما اگر کلاً و طراً از این خواب خرگوشی بیدار نشوند و بسیج کلی برای ساختن آینده بوجود نیاید ، معلم به عشق علم تدریس ننماید و شاگرد عاشق‌وار بفرآ گرفتن علم و معرفت مبارزت ننماید و همه مردم کار را از فرائض الهی ندانند در عرصه عالم هضم خواهند شد که «نه بر مرده برزنده باید گریست» .

این کتاب را «ملائنظر» تلخیص و زوائد و عبارات مکرر را حذف و به برخی از مواضع آن تلخیص حواشی نوشته است .  
مؤلف رساله تحفه آثار دیگری نیز دارد که در همین رساله بوجود آن آثار اشاره نموده است .

قسمتی از اثر حاضر را ، مؤلف در زمان حیات استاد بزرگوار خود آقامحمد ( م - ۱۱۹۷ یا ۱۱۹۸ ه ق ) نوشته ، چون در مواردی از استاد بعناوین « دام ظلّه ، واطال الله بقائه و مدظلّه » یاد نموده و در مواردی با عناوینی که دلیل بر رحلت استاد از این عالم فانی بعالم باقی است یاد نموده است .

ملائنظر علی قسمتی از این رساله را در اصفهان و زمان دولت حیات استاد عظیم الشان خود آقامحمد بیدآبادی نوشته است و تاریخ اتمام آن دلالت دارد بر اینکه استادش در قید زندگی ظاهری نبوده و چهره

۲ - نسخه اصل این تلخیص در کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است و حواشی بان نشان منه - یا - نظر علی گیلانی - مشخص شده است .

دانشمند محقق حضرت آقای عبدالحسین حائری « اذیت ، برکاته العالیة » این نسخه را مانند دیگر نسخ معتبر خطی ماهرانه معرفی نموده است .

۲ - بین قسمتی که در زمان حیات آقامحمد نوشته و قسمتی که در خوی درسک تحریر آورده چند صفحه بیشتر فاصله ندارد و شاید در مطالب کتاب تجدید نظر می نموده و یا قسمت آخر این کتاب را در شهر خوی بعد از رحلت آن یگانه زمان نوشته است و بین قسمت آخر که مطالب آن کم و چند صفحه بیشتر نیست و قسمتهائی که دلالت بر آن دارد که کتاب را در اصفهان می نوشته است چند سال فاصله افتاده است یعنی کسبتهای آخر را چند سال بعد از رحلت استاد نوشته و شاید برای تدریس به شهر خوی رفته است چون شهر خوی در آن عصر دارای حوزه علمی معتبر بوده و طلبه می توانسته است در همانجا از اساتید استفاده نموده بحد کمال برسد و از برای تحصیل درجات عالیة اجتهاد در حکمت و فقه مدتی به نجف یا اصفهان مسافرت نماید .

ملائنظر علی از فضیلتی متبحر و متبع زمان خویش است . کلیه حواشی افاضل دوران اخیر بر کتاب تجرید را مطالعه می نموده و از همه محشین اسم برده است . مؤلف از ملا امین استرآبادی اخباری معروف و متعصب در مسأله ، علم حق بذات خود و علم بکثرات در موطن ذات از او مطلبی نقل کرده است .

در نقاب خاك پنهان نموده است .

عبارت او آخر رساله از این قرار است «... و كان هذه المعاني من بركات النفس الزكية اعنى الاستاد و من عليه الاستناد فى المبدأ والمعاد، روح الله و روحه و زید فتوحه...» در چند سطر بعد از عبارت مذکور (یعنی آخر کتاب) گوید: «... و قد تمَّ بید مؤلفه الراجی عفو ربِّه الرحمانی نظر علی بن محسن الجیلانی... فی سنة ۱۱۹۳، هـ ق، فی بلدة خوی من بلاد آذربایجان صانها الله عن طوارق الحدثان» .

ملانظر علی کتاب مبدء و معاد ملاصدرا را تلخیص کرده و آنرا تدریس نموده است این نسخه در کتابخانه مجلس شورایی موجود است .  
در اول کتاب گوید «... فان کتاب المبدأ والمعاد المنسوب الی عارج معارج الرشد والإرشاد صدر الحکماء... کلمات تامات هی شفاء مما فی الصدور، و نجات تام من عذاب القبور...» .

در آخر گوید: «... فرأیت تلخیصه... بالاکتفاء باصول المسائل من غیر تصرف فی عباراته...» بر این کتاب ملانظر علی حواشی نوشته با عناوین «منه» و «لمحرره ملانظر علی» یا «نظر علی بن محسن جیلانی» .

از احوال و آثار ملانظر علی «رحمه الله تعالی» اطلاع وسیع نداریم، همین اندازه معلومست که از تلامیذ استاد زمان آقامحمد بیدآبادی بوده و در اصفهان تحصیلات عالیّه خود را پایان رسانده است و در گیلان و آذربایجان نیز زیسته است . خود مشخص ننموده است که آیا در حکمت الهی بفر از آقامحمد محضر دیگران راهم درک کرده است و یا آنکه در تحصیلات نهائی باقامحمد توجه تام داشته است یکی از معاصران آقامحمد، میرزا محمد علی میرزا مظفر اصفهانی است که در

۱ - ولی يك مسأله لاینحل در این مقام بجای خود باقی میماند چون رحلت آقامحمد در سنه ۱۱۹۸ هـ ق اتفاق افتاده و در همین سال میرزا محمد علی میرزا مظفر که یکی از اکابر حکمای اشراق و اساتید عرفان بود رحلت نموده است و تاریخ ختم این کتاب در سال ۱۱۹۳ هـ ق بخط مبارک مؤلف واقع شده است و آقامحمد بیدآبادی پنج سال بعد از ختم این رساله جان بحق تسلیم نموده است .



حکمت اشراق و عرفان مقامی ارجمند داشته است ولی افاضل بیشتر با قلم محمد مراجعه علمی داشته‌اند .

احوال و کیفیت محیط و عدد مدرسان حکمت و فلسفه در دوران مؤلف و استاد او آقامحمد و طبقات قبل از این اعظم زیاد برای ما روشن نیست لذا نمی‌توان این اعظم را در محیط و روزگار خود دید و مشخص و ممتاز نمود و مسلماً بوده‌اند افرادی که ما اصلاً باحوال آنان دست نیافته‌ایم . .

ملانظر علی در این رساله که آنرا پیرامون مباحث علم بطور مطلق و برخی از مباحث وجود و حول وحدت حقیقت وجود تألیف نموده از خود تبصر و تتبع نشان داده و علاوه بر نقل آراء و عقاید شیخ رئیس و شیخ اشراق و خواجه و محاکمات از محشین تجرید مثل میرسید شریف و دوانی و دشتکی و خفری و دانشمندان متأخر میرداماد و شیخ بهائی و ملاصدرا و محقق لاهیجی و فیض و صاحب ذخیره محقق سبزواری و آقاحسین و آقاجمال خوانساری و مدقق شیروانی مطلب نقل نموده است ولی اساس کار او بر افکار آخوند ملاصدرا مبتنی است و بیشتر از اساتید قبل از دوران خود و افاضل معاصر خود غیر از آخوندنوری از ملاصدرا متأثر است .

ملانظر معاصر است با ملا امین استرآبادی اخباری معروف ، لذا در مسأله علم حق از دانش نامه او نیز مطلب نقل کرده است .  
مرحوم محقق نراقی ملامهدی نیز در آنچه نوشته است متأثر از ملاصدراست و خود نیز این معنا را پنهان نمی‌نماید .

اشخاصی مثل صاحب ذخیره و آقاحسین خوانساری که مشربی متفاوت با ملاصدرا داشتند از او متأثرند و حواشی آنها بر شفا تا آنجائی که ملاصدرا حاشیه نوشته رنگ و بوئی دارد و بر قسمتهائی که ملاصدرا حاشیه ننوشته و آنان حواشی دارند عدم حضور ملاصدرا و واضح و لایح است .

مطالب این کتاب بیشتر در مسأله علم و ادراك و بمناسباتی برخی  
از مباحث دیگر از قبیل مباحث وجود مباحث توحید و وحدت حقیقت  
هستی و بعضی از مسائل دیگر در این رساله آورده شده است که در  
فهرست ، کلیه مباحث مشخص شده است .

مشهد  
اول محرم ۱۳۹۸ هجری  
۱۲ دسامبر ۱۹۷۷ میلادی

سیدجلال الدین آشتیانی

## هذا كتاب التحفة

لمؤلفه الحكيم المتأله ملا نظر علي گيلاني

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين في التتميم

سبحان من انكشف ذاته لذاته ، و احاط بذاته على حقايق مصنوعاته،  
و اطلع بجوده شمس الحقيقة على هياكل مخلوقاته، و ابداع ما ابداع ليكون  
مظاهر اسمائه و صفاته .

و الصلاة على المبدع الأول و الظل الثاني و مشيد مباني الاركان  
و اركان المباني ، الذي به حصص الحق الشاهق ، و قذف بالحق على  
الباطل ، فاذن هو ذاهق .

و السلام على من اطلع على حقايق الأسرار و اسرار الحقائق، و علم  
دقائق الخفيات و خفيات الدقائق ، و على اولاده الذين  
نشأت نوره و تجليات ظهوره ، المطهرين عن ارجاس اغاليط الوهم  
بتأيدات ظهوره .

و بعد فيقول المترقب للفيض الرحمانى، نظر علي بن محسن الجيلانى،  
شرح الله صدره للايقان و تجلى على قلبه بانوار العرفان .

لما كانت مسألة العلم من غوامض المطالب العالية، و فرائد الفوائد  
المتعالية ، حتى زلت فيه اقدام العقول، متحنتاً بأئين ربنا اهدنا الصراط

المستقيم ، و حارت لديه افهام الفحول ، قائلاً : « ربنا لا علم لنا الا ما علمتنا ، انك العزيز الحكيم » و قلما اتى فيه احد بشئ متعال عن النقص والقصور الاقليل من الاولين ، و ريشما اختار ذاهب مذهباً يذهب به ما فى المقام من الفتور ، غير ثلثة من الآخريين ، حتى اعترفت طائفة من الأجلة على العجز عن الدرك ، فان العجز عن درك الادراك ادراك .

كنت مدة مديدة ممضأة مع بضاعة مزجاة ، شديد الاشتغال على انفاق كنز الشباب فى تحصيل غرر فرائده ، كثير الاشتياق على مصادفة اصداق تفصيل درر فوائده ، هيهات من اين للابصار الخفافيش عن ابصار شعشة شمس الحقيقة نصيب ؟ و أنى عيون الأعمش بسماء عيون المعرفة نصيب . فاعرضت عنه نفسى خائبة خامرة الى صرف الهمة القاصرة نحو الغوص على البحار الزاخرة من مصنفات اولى الانفس الباهرة ، لعلنى اصادف فيها لثالى دقائق زاهرة ، ففاضت على نفسى انوار الملكوت ببندة من نكاته ، و ترشحت عليها سحج الجبروت برشحة من خفياته ، فاستنبطت منها الحق الفائق ، و أبرزته فى صورة المعجب الرائق ، و جعلته تحفة لحضرة من هو جامع لمحاسن الذات و مكارم الاخلاق ، و مظهر الاشفاق بلا الحاق الاغراق على عجرة الآفاق ، و راض راض فكره فى مضمار تحقيق العلوم النظرية ، و اجاد جواد نظره فى جادة تصديق الرسوم الالهية ، حتى اخرج طبعه السليم بتوفيق ربه الحرى بالتسليم عن غواشى ظلم المادية بمصاييح المعرفة الى اعلى مراتب المعرفة العادية ، المنور رياض الأعيان بازهار البنان و السنان المختص من بين الامثال و الاقران ، بمزيد الافضال و الاحسان حتى عجز عن موازنة جودة كفته كفته الميزان ، الذى نصح ناصية من فواتح حاله بخواتيم احواله ، و لاح سعادة ماله من الواح و جنات خصاله ، و لم يسمح بمثله امصار الاقطار ، و لم يجد

من يدانيه اقطار الأمصار ، ولما كانت الاسماء تنزل من السماء سمّاه  
الموكلون على العالم المتعالى بما يستحق ان يعضده العلى العالى ليجدد  
آثار آبائه بالسر والاعلان ، اسكنهم الله فى ارائك الرضوان ، صاحب  
السيف والقلم « فتحعلى خانا » خلف الأمير الأعظم ، الذى نطق ناطقه  
محمدة ولده الارشد على محامد صفاته ، و وفى السنة فواضل خلفه الأمجد  
هلى فضائل ذاته ، فان الولد سراييه ، و منه يكون ماهو فيه ، سمى  
حبيب الرحمان المحمود الاحمد حسين على خان ، لازال كاسمه محموداً ،  
و بسعادة الآخرة مسعوداً ، فان وقع فى نظره موقع القبول فهو غايه  
المنى و نهاية المأمول .

و لما كنت بالأختصار مأموراً ، وكان المأمور معذوراً ، سلكت  
طريق الإختصار فى احاطة اطراف الأنظار ، و المترصد من المعثر على  
الخلل ان يسر بذيل العفو ذلك الزلل ، فان الجميل يختار الاجمال و  
الايق بالتحفة متوكلاً على من له الرد والقبول :

### التحفة الاولى

فى تحقيق الوجود الذهنى و دفع مشكلاته وردع معضلاته

و اعلم ان للقوم اختلافاً فى تعريف العلم مسبباً على الخلاف فى  
الوجود الذهنى ، وكان المقصد الاقصى فى هذا المقام تحقيق العلم و  
تعريفه ، فرأينا البحث عن الوجود الذهنى أحرى بالتقدم وانسب بباب  
التعليم ، فنقول ان ارتبه على تحف ثمانية و خاتمة .

ان بين القوم خلافاً فى انه هل يكون الاشياء بما هياتها وجود غير  
وجودها فى الاعيان بحيث لا يترتب عليها فيه ما يترتب عليها فيها ، وهو  
المراد من الوجود الذهنى ، ام لا ، بل الموجود بوجود آخر هو

اشباحها، لا ماهياتها، ولم اقف اعلى من نفى الوجود الذهني مطلقا، فذهب المحققون من الحكماء والمتكلمين على الاول واستندوا في اثباته بوجوده كثيرة .

### الوجه الأول :

انا تتصور امورا لا وجود لها في الاعيان ، و نحكم عليها باحكام ثبوتية، و ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له، ولا ثبوت في الخارج، فهو في الذهن . وليس المراد من الاحكام الثبوتية الثابتة في الخارج ، ليقال : ان الحكم على المعدومات بالامور الخارجية محال ، لان الاتصاف يستدعي وجود الموصوف في ظرف ذلك الاتصاف، ولا الثابتة في الذهن ، حتى يقال : انه مصادرة . بل المراد الثبوتية في الجملة مع قطع النظر عن الخارج والذهن ، وان كان لا يخلو عن واحد منها في الواقع ، اذ للعقل ان يحكم على الممتنع بانه اخص من الممكن، او ممكن بامكان العام مثلاً بدون ملاحظة ظرف الحكم، كما لا يخفى .

### ايراد دقيق و تحقيق رشيق

و اعلم ان على هذا المقام ايراد تحير فيه الأعلام ، و هو : انه لو كان ثبوت شئ لشئ فرعاً لثبوت المثبت له ، لكان ثبوت الوجود للماهية

١ - والقائون بالاضافة ينكرون الوجود الذهني مطلقا ولو كان بنحو الشبح ، لأنهم لم يقدرواعلى حل معضلات الوجود الذهني و اين مسلم است كه فخرالدين و نظرائه كويند هنگام مقابله با اشياء خارجي فقط اضافه ئي بين ما و خارج حاصل ميشود ، بدون حصول صورت - جلال آشتياني -

فرع ثبوت الماهية ، فيلزم تقدم الشئ على نفسه او ثبوت وجودات غير متناهية للماهية .

وقد يقال : يلزم انحصار وجودات غير متناهية بين حاصرين و هو الماهية والوجود الأخير .

و الفحص يوجب البحث فى مقامات ثلاثة :

الاول ، ان الوجود لما كان زائداً على الماهية فى التصور لافى الخارج ، فيلزم من القاعدة المذكورة اتصاف الماهية بالوجود الذهنى قبل اتصافها به ، فيلزم تعدد الوجودات الذهنية لشئ واحد فى ذهن واحد ، وكما ان البديهية تحكم باستحالة تعدد الوجود الخارجى لشئ بالضرورة تحكم باستحالة تعدد الوجود الذهنى ايضاً .

ولا يمكن ان يقال : لعل الوجودات المتعددة للماهية انما هى فى اذهان متعددة ولا ترتب فيها يلزم التسلسل . لالما افاده المحقق الدوانى فى بعض تعليقاته ، من انا اذا اسقطنا واحداً من تلك الجملة ، كان الباقى جملة غير متناهية ، و تكون جزء الجملة الاولى ، ثم اذا اسقطنا واحداً من الجملة الثانية ، كان الباقى ما هو جزء الجملة الثانية ، وكانت غير متناهية ايضاً وهكذا ، حتى يلزم ترتب الامور الغير المتناهية ، لأن نحقق تلك الجمل المترتبة يتوقف على اسقاطات غير متناهية ولا يقدر العقل على اعتبارها .

فان قيل : ان تحقق الكل واجزائه لا يتوقف على الاسقاط ، بل الاسقاط انما هو للايضاح كما افاده المدقق الشيرازى<sup>١</sup> .

قلنا : لا يخفى على المتأمل ، ان المتحقق فى نفس الأمر جملة مشتمل

١- مراد مؤلف از مدقق شيرازى ، صدرالدين دشتكى معروف به

سيد المدققين است - جلال -

على آحاد يمكن للعقل ان يسقط واحدا منها مثلاً لتحصل جملة اخرى .  
فان اراد بقوله : ان تحقق الكل واجزأؤه لايتوقف على الاسقاط ، ان  
ذات الكل و ذوات الاجزاء لايتوقف عليه ، فمسلّم ، لكن لا ترتيب بينها  
حتى يجرى برهان التسلسل ، وان اراد ان تحققها بصفة الكلية والجزئية  
لايتوقف عليه ، فممنوع وهو ظاهر ، بل لان ثبوت شئ لشئ في ظرف  
يتتضى ثبوت الموصوف في ذلك الطرف ، ولوجوب وجود الموصوف  
في ظرف الاتصاف قبله على قاعدة الفرعية ، يلزم ان يكون موجوداً في  
هذا الذهن مرة اخرى ، فيلزم وجودات غير متناهية لأمر واحد في ذهن  
واحد .

الثاني ، في تحقيق عدم لزوم انحصار الغير المتناهي بين حاصرين

فنقول : لما كان الوجود من الامور الغير الموجودة الاعتبارية  
عندهم ، يمكن ان يمنع لزوم كون الوجودات الغير المتناهية محصورة  
بين حاصرين ، اذ العقل لايقدر على اعتبارات غير متناهية ، لكن لما  
أورد النقض على هذه القاهدة بالهيولى المتصفة بالصورة ، فيلزم ان  
يكون متصورة قبلها وهكذا الى ما لانهاية له ، فيلزم كون الغير المتناهي  
محصوراً بين الهيولى والصورة الأخيرة . ولا يمكن الجواب عنه بان  
الصور امورا اعتبارية .

اجاب عنه القوم بمايستد باب كلا النقضين بوجه كلي نقله المدقق  
الشيرازي في حواشيه على شرح المطالع وغيره .

وحاصله : ان استحالة ذلك مبني على مقدمتين :

احديهما ، ان يكون بين الامور ترتب طبيعي او وضعي .

وثانيهما : ان يكون نسبة كل من الحاصرين الى تلك الامور



المحصورة كنسبة تلك الامور بعضها على بعض . مثلاً: اذا كان تلك الامور بعضها علة فاعلة للآخر او معدأله، كان الحاصرين ايضاً كذلك ، و ليست تلك النسبة محفوظة فى هاتين الصورتين ، اذا لماهية و الهولى عننان قابلتان للوجود والصورة و ليس الوجودات والصور بعضها علة قابلية للبعض ، و لهذا لم يورد النقص على النظام القائل بوجود اجزاء غير متناهية فى الجسم بلزوم انحصار الغير المتناهى بين حاصرين وهما طرفاه ، ولا على الحكماء القائلين بتوارد الحركات الغير المتناهية على جسم فلكى مع انحصارها بين الجسم والحركة الاخيرة . فليتفتن .

الثالث فى حل الاشكال، بيان كيفية اتصاف الماهية بالوجود

و اعلم ان كلمة القوم فى هذا المقام مضطربة ، فذهب الامام الى ان هذه القاعدة مخصصة بماوراء الوجود من الصفات الوجودية .

و يرد عليه اولاً: انه تخصيص فى المقدمات العقلية الكلية .

و ثانياً: النقص بالوجوب والامكان ، اذ لو كان ثبوت شى لشى فرعاً لثبوت المثبت له ، لكان ثبوت الوجوب والامكان للماهية فرعاً لثبوتها ، مع انه قد ثبت ان الشى مالم يجب لم يوجد ، وان امكان الشى مقدم عليه بمراتب على ماقرر فى موضعه .

و انكر المحقق الدوانى هذه القاعدة و بدّلها بالاستلزام ، و قال: ان ثبوت الشى لشى يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت مقدماً على ثبوت المثبت له او متأخراً عنه كالوجوب والامكان او معه كنفس الوجود - او هو عينه كنفس الوجود خل - ولما كان فيه اعراضاً عما استسوه و بناء اساس جديد غير ما بنوه ، تنحى عنه السيد السند (رحمه الله) و جعل مناط الوجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود

المشتق المعبر عنه بالفارسية بـ «هست» من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره ، وكذا الحكم في كل مشتق عند هذا القائل حتى جعل الواجب نفس مفهوم القادرية و العالمية و غيرهما .

ولا يخفى ما فيه من الحزازة، اذ جعل مناط الوجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الوجود الاعتبارى بعيد عن درجة الاعتبار .

و نقل عن بعض المحققين: انه يمكن عروض الوجود للموجودات بحسب نفس الأمر على تقدير قاعدة الفرعية ، و ذلك بان يقال : ان الخارج ظرف نفس الوجود الخارجى للموجود الخارجى، والذهن ظرف اتصافه بالوجود الخارجى و عروضه له و فى الوجود الذهنى الذهن ظرف نفس الوجود الذهنى ، و هذا الذهن فى مرة و مرتبة اخرى او ذهن آخر ظرف عروض الوجود الخارجى لذلك الموجود الذهنى واتصافه به ، فالوجود الذهنى مقدم على الاتصاف بالوجود الخارجى فى ظرف الذهن وكذا الوجود الذهنى فى مرة و مرتبة اخرى ، ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا التسلسل لا تقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار .

فان قيل : لو كان اتصاف الماهية بالوجود الخارجى بحسب الذهن وكذا اتصافه بالوجود الذهنى بحسب الذهن فى مرتبة اخرى، يلزم توثف موجودية الماهية فى الخارج على تعقل ذلك الشئ و وجوده فى الذهن، وكذا يلزم توقف موجودية الشئ فى الذهن على تعقله و وجوده فى الذهن مرة ، و هذا كما ترى .

قلنا : مبنى هذا الكلام على توهم ان وجود الشئ فى الخارج او الذهن انما هو باتصاف الشئ بالفعل بالوجود الخارجى او الذهنى ، و ليس كذلك، بل الوجود مطلقا انما هو بتأثير الفاعل فيه لا باتصافه بالوجود بالفعل ، انتهى .

واقول : لا يخفى ما فيه فان المقدمة القائلة بالفرعية لومت لدلت على وجوب تقدم ثبوت المثبت له على ثبوت المثبت له في نفس الأمر و الواقع لا بمجرد الاعتبار ، فيلزم ان يكون الماهية في الذهن ثابتة في نفس الامر قبل ثبوت الوجود لها فيه و هكذا فيلزم التسلسل في الامور النفس الامرية المتحققة .

لكن قد حقق المحقق الخوانساري في تعليقاته على الحاشية القديمة : ان التسلسل في الاعتباريات النفس الامرية ايضاً غير باطل ، لان وجودها في نفس الامر ليس بعنوان الامتياز و التفصيل بل بعنوان الاجمال الراجع الى وجود ما انتزعت هي منه او نحوه ، والوجود الاجمالي لا يكفي في اجزاء براهين ابطال التسلسل من التطبيق و غيره، بل لا بد لها من التميز ، ولا تميز الا بعد اعتبار العقل ، و العقل لا يقدر على اعتبار جميعها، فينقطع بانقطاع الاعتبار . انتهى .

فلا يرد عليه ما اوردها ، فيصير حاصل توجيهه : ان لا اتصاف بين الماهية و الوجود في الخارج، لكونه اعتبارياً و صارت مبدء للآثار بجعل الجاعل ينتزع منها العقل الوجود و يصفها به فيجب ان يكون الماهية حين هذا الاتصاف موجودة في الذهن ، اى تكون فيه بحيث يصح ان ينتزع منها وجوداً مرة اخرى و يصفها به لامتنعة بالوجود بالفعل ، و اذا كان كذلك فلا مانع ان لا ينتزع العقل الوجود منها، فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار .

و بقى بعد في المقام ما يختلج بالبال، و هو ان المراد من الاتصاف بالوجود اما الاتصاف بالفعل بان يكون الوجود امراً عارضاً للماهية ، او كونها بحيث ينتزع منها و يصفها به .

و على الاول يلزم ان يكون الماهية ثابتة و متصفة بالوجود في الذهن

قبل اتصافها بالوجود كما هو مقتضى القاعدة الفرعية من وجوب ثبوت  
 الماهية و اتصافها بالوجود قبل ثبوت الوجود لها .  
 و على الثانى ، يلزم ان يكون الماهية فى الخارج ايضاً متصفة  
 بالوجود لكونها فى الخارج بحيث يجوز ان ينتزع منها الوجود و ثبت  
 لها ، فلا وجه لقوله : ان ظرف الاتصاف هو الذهن لا الخارج . هذا ، ولا  
 مدفع له .

و حاول صدر المحققين فى اسفاره و غيره تصحيح هذه المقدمة  
 على طريقة القوم حيث قال : ان الوجود كما مر ، نفس موجودة الماهية  
 لا موجودة شئ غيره لها كسائر الاعراض حتى لزم ان يكون اتصاف  
 الماهية به فرع تحققها فى نفسها ، فالقاعدة على عمومها باقية من غير  
 حاجة الى الاستثناء فى القضايا العقلية . ثم قال : « وهذا الذى اظهرناه  
 انما جريانه على طريقة القوم ، من ان الماهية موجودة و الوجود من  
 عوارضها . . . » انتهى .

اقول : يمكن ان يستنبط مما اسلفناه ما يصلح ان يكون جواباً لهذا  
 التصحيح ، اذ لنا ان نقول : ان الوجود عندهم وان لم يكن عبارة عن  
 موجودة شئ غيره للماهية ، لكن الوجود عندهم هل هو من عوارضها  
 الخارجية او الذهنية ؟ و الاول و ان لم يكن مذهباً للقوم لما صرّحوا  
 مراراً ، من ان ليس حال الوجود و الماهية كحال البياض و الجسم مع  
 ما فيه من وجوه البطلان كما سيجى ان شاء الله ، لكن نقول ارخاء للعنان :  
 انه (حينئذ) ايضاً يجرى القاعدة المذكورة ، و هل هو الاكراً على ما فرء  
 و على الثانى ، يلزم ايضاً تعدد وجودات ذهنية بناء على القاعدة .  
 وان قيل : ان المراد بالعروض ليس الا كونه امرأ اعتبارياً زائداً  
 على الماهية فى الذهن ، فيعود ما مر من الايراد يندفع الفساد .

ثم قال في موضع آخر من كتابه : « ان كيفية هذا الاتصاف ان للعقل ان يلاحظ الماهية و يجردها عن كافة الموجودات حتى عن هذا التجريد ، لأنه نحو وجود ايضاً ، فيصنفها بالوجود الذي هي به موجودة ، فهذه الملاحظة يصحح قاعدة الفرعية ايضاً من حيث انها تجريد و تخليط معاً لأنها تخلية القابل عن المقبول ، فيكون الماهية مغايرة للوجود ، وهي بعينها نحو من الوجود ، فيكون متحدة معه . فانظر ما اشمل انبساط نور الوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه اثباته . . . » انتهى كلامه زيد اكرامه .

و اعلم ان هذا الكلام مستنبط من كلام المحقق الدواني حيث قال في حواشيه القديمة : لاشكال في كون الاتصاف بالكلية و نظائرها بحسب الوجود الذهني ولا في آن الاتصاف بالفوقية و العمى بحسب الوجود الخارجي ، اذ الوجود ان شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة تخلل الفاء ، تقول : وجد في الذهن فصار كلياً ، و وجد في الخارج فصار فوقاً او اعنى ، لكن في نفس الوجودين اشكال اذ لو شرط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ، ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج ، لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشئ على نفسه ، وان اكتفى بمجرد كونه منتزعاً من الماهية الموجودة بذلك الوجود ، لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج ، فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج .

١ - بين ما ذكره صدر المحققين وما افاده المحقق الدواني بون

بعيد نذكره في المقدمة المفصلة .

فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعدكون الاتصاف مستلزماً لهذا النحو من الوجود ان يكون في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض، وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجى مخلوطة بالوجود الخارجى ، وكذا في الوجود فى نفس الأمر مخلوطة به بحسب نفس الأمر، وكذا فى الوجود العقلى ايضاً مخلوطة به بحسب نفس الامر، لكن للعقل ان يأخذه غير مخلوط بشئ من العوارض ، فهو فى هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار، فهذا النحو من الوجود هو ظرف للاتصاف به و هو نحو من انحاء وجود الماهية فى نفس الامر. لا يقال : هذا النحو من الوجود متقدم على ساير الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتتم الكلام .

لانا نقول : ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه ، والاتصاف بهذا النحو فى هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم انتهى .

و الغرض من نقل كلامه : بيان ان كلامه (رحمه الله) صريح فى ان هذا النحو من الاتصاف انما يتم على ما اختاره هذا المحقق من الاستلزام، لاعلى قاعدة الفرعية فتصحيح هذه القاعدة بما ذكره توجيه بما يابى عن الاتمام .

و اعلم انه قد اعترض على هذا التحقيق من المحقق المذكور بانه جمع فى مرتبة الاتصاف بين امرين متناقضين :

احدهما كون الماهية فى تلك المرتبة بحيث يصح انتزاع الوجود عنه ، وهذا معنى الاتصاف بالوجود .

و ثانيهما كون الماهية فى هذا الاعتبار غير مخلوطة بالوجود ، و اذا لم يكن مخلوطاً بالوجود لم يصح انتزاع الوجود عنها فى هذه المرتبة ، و هما امران متنافيان فلا يكون ظرف التعرية ظرف الاتصاف .

ولا يخفى ما فيه لان ظرف التعرية انما هو مجرد اعتبار العقل فلا يلزم من ذلك عدم صحّة انتزاع الوجود عنها في نفس الامر ، فالتعرية بحسب العقل والتخليط بحسب نفس الامر ، ولا محذور فيه كما لا يخفى .

#### كلام مع بعض الاعلام

و اعلم ان بعضاً من الاعلام فرق بين الامور الموجودة والامور الاعتبارية في لزوم هذه القاعدة وجعله مداراً لرد الاعتراض عن الامام و لدفع الاشكال حيث قال : ان هذه القاعدة انما هي مسلمة في الامور الموجودة الثابتة لشيء كالسواد والبياض ، و اما في الامور الانتزاعية فلا ، لاعلى سبيل التخصص بل بادعاء جريانها في احدهما دون الآخر ، لان صحّة انتزاع شيء عن شيء لانسلم توقعها على ثبوت منشأ انتزاعه و ان استلزمه .

و فيه ان هذا ليس سوى ما افاده المحقق الدواني من الاستلزام كما لا يخفى على من له ادنى تأمل في هذا المقام .

#### ايراد تحقيق حقيق بالتصديق

لا يخفى على المتأمل في هذا المطب الجليل ، ان هؤلاء الاعلام لم يأتوا بشيء يشفي العليل ويروى الغليل الا ما حقت الدواني من الاستلزام ، ولولاه لنتهم ما افاده بعض المحققين على ما نقل عنه في الاستدلال بوحدة الوجود حيث قال : و ذلك لانه لا يجوز قيام الوجود بمعنى مبدء الآثار بالماهية من حيث هي بناءً على المقدمة المذكورة ولا بالماهية الموجودة بعين مذكروه في امتناع قيام الوجود بمعنى الكون والحصول بالماهية الموجودة ، ومن البيّن ان بين الماهية و الوجود استناداً ، فاذا امتنع

ذلك من جانب الوجود فتعين ان يكون من جانب الماهية ، ولا يمكن ان يكون ذلك الا بان يكون الوجود موجوداً بنفسه من غير ضمّ ضميمة والالزم ما لزم من قيام الوجود بالماهية و ما يكون كذلك ليس الا واجباً بالذات و هو الحق ، سبحانه ، وان يكون الماهيات مستندة اليه نوع استناد به يصير الماهيات موجودة اى منسوبة الى الوجود الحق كالشمس المأخوذ من الشمس و المعلول المأخوذ من العلة، و لما ثبت موجوديتها بهذا المعنى صحّ قيام الاشياء بها و من جملة الوجود بمعنى الكون... انتهى كلامه ملخصاً .

فغاية ما يرد عليه، انا لانسلم القاعدة الفرعية، بل الحق هو الاستلزام. ولا يرد عليه ما قيل ، ان قوله ، و ما يكون كذلك ليس الا واجباً ، ممنوع، فانه لا يلزم من عدم احتياج شئ في ان يكون مبدء للآثار السى ضمّ ضميمة ان يكون واجباً بالذات ، بل الواجب بالذات ما لا يحتاج في ان يكون مبدء للآثار الى الغير مطلقاً ، و يجوز ان لا يحتاج شئ في ان يكون مبدء للآثار الى ضمّ ضميمة ، وان احتاج الى جاعل ، و ذلك لاثباتنا نقول : ان وجود زيد بعد ثبوت تأصله و متبوعية الماهية له ، اما ان تكون مخالفة بالحقيقة لوجود الواجب مجعولاً له، يلزم ان يكون اطلاق الوجود المطلق على افراده اشتراكاً لفظياً او متحدة ، ولا تجزى هناك يكون وجوده وجود الواجب و تتم الدليل ، لكن بقى بعد فى زوايا الكلام خبايا يستطلع عليه انشاء الله تعالى .

### الوجه الثانى

انا تأخذ من الامور المختلفة معنى واحداً مشتركاً بينها، كالانسان المأخوذ من زيد و عمرو و نحمل عليها ، ولا شك انه بوصف الكلية



لیس موجوداً فی الخارج، والالکان متشخصاً بالتشخصات الخارجیة ممتنع الحمل علی امر آخر، هذا خلف، و اذلیس فی الخارج فهو فی الذهن.

### شبهة علیها نبهة

و اعلم انه اورد علی هذا الدلیل بان مفهوم الانسان کمالاً یكون فی الخارج الا مشخصاً لا یكون فی الذهن ایضاً الا مشخصاً بالتشخصات الذهنیة، فلا یكون موجوداً لافی الذهن و لافی الخارج.

و لغموض هذا الايراد اعرض المحقق الشریف عن تفسیر الکیة بالاشترک لعدم جواز کون الموجود فی الخارج او فی الذهن مشترکاً بین کثیرین لکون کل منهما متشخصاً بالتشخصات الجزئیة، ففسرها بالمطابقة، فقال: الکی ما یكون مطابقاً للكثیرین و الصورة العقلیة الحاصلة من زید مطابقة لعمرو و بکرو خالد مثلاً فیكون کلیاً، فیصح القول بان الکی موجود فی الذهن.

و یرد علیہ ما قیل: ان مطابقة الصورة العقلیة للكثیرین الموجودین فی الخارج یقتضی مطابقة کل واحد من تلك الكثرة الموجودة فی الخارج للباقی، الا ان یقال: ان المراد من المطابقة هو ان یكون اذا حصل کل واحد واحد منها فی الذهن لا یحصل منه نقش آخر، و مثل ذلك بالخاتم اذا كان متعدداً و موضوعاً علی موضع واحد.

و تنحی بعض عما حققه هذا المحقق ولم یقدر علی دفع الفساد،

۱ - مؤلف بعیق کلمات ملاصدرا در برخی از موارد نمیرسد کلام در اینست که ماهیت همانطوریکه نه موجودست نه معدوم، نه کلیست نه جزئی لذاکلیت به نحوی از وجود سعی که وجود مثل نوری از هر نوعی باشد برمیگردد و وجود ظلی در نفس نقش و رشح و ظل رب

فاعترف بان الكلى لا موجود فى الخارج ولا فى الذهن، بل موجود بوجود ظائى مثالى، ستعرف تحقيقه من ان الموجود هو الفرد من الوجود و الذاتيات منتزعة منه بالذات و العرضيات بالعرض، و هذا انما يصح على طريقة القائلين بتأصل الوجود.

و التحقيق فى حل الاشكال مع محافظة كون الكلية بمعنى الاشتراك، ما حققه المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة و غيره، و هو ان الكلى انحصار فى الذهن و ان كان متشخصاً فى الواقع بالتشخصات الذهنية، لكن للذهن ان لا يلاحظ معه شىء من مشخصاته، فهو وان كان فى الواقع مشخصاً، لكن فى هذه المرتبة من مراتب اللحاظ العقلى عار عن التشخصات و كلى، و هذا معنى وجود الكلى الطبيعى فى الازهان بصفة الاشتراك بين افرادة، بمعنى انه لو وجد فى الخارج فى مادة زيد كان عينه و فى مادة عمرو كان عينه.

#### حل عقد بايراد نقد

قد اورد على اصل الدليل بان المحققين من الحكماء ذهبوا الى ان الكليات المتأصلة دون الاعتبارية، لها وجود فى الاعيان، بان يكون انسانية واحدة هى بعينها مقارنة للعوارض التى يتقوم بها شخص زيد و شخص عمرو، و هى مع كل منها غيرها مع الآخر بالاعتبار، فلاحاجة الى القول بوجودها فى الذهن.

و الحق فى الجواب: ان معنى قولهم بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج ليس ان الكلى بما هو كلى موجود فى الخارج، كيف، ولا يتفوه

→

النوع است كما حققناه فى تقرير مشرب صدر الحكماء - جلال -

به جاهل فضلاً عن الحكيم الكامل .

و للشيخ الرئيس رسالة مفردة في التشيع على رجل غريز المحاسن كثير السن صادفه بمدينة همدان ، و قد توهم : ان معنى قولهم ، ان انكلى موجود، هو ان ذاتاً واحدة مقارنة لكل واحد من الكثرة المختلفة مطابقة لها مشتركة فيها موجودة في الاعيان .

فقال : هل ابلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء . وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون : ان الاشخاص مشتركة في حقيقة واحدة و معنى واحد موجود ، فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع ، فسبق الى و همه أنهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة و المعنى الكلى بصفة الوحدة و الكلية واقعة في الاعيان ، و هو فاسد . نعم المعنى الواحد المشترك و الكلى و العام و غيرها قد يوجد في الأعيان ، لكن لا بهذه الاعتبارات . فحقيقة الانسان مثلاً من حيث هو انسان موجودة في الاعيان متصفة بالوجود لا من حيث نوعيته و اشتراك الكثرة فيه، بل من حيث طبيعته و ماهيته ، و قد فرض العموم لاحقاً بها في موطن يليق بها لحوقه فيه و هو الذهن لا الخارج ، و قد نص الشيخ في ساير كتبه ايضاً بذلك

و الحاصل ؛ ان الموجود في الخارج هو طبيعة الكلى و ماهيته لكن لا بوصف الكلبة بل بوجود افراده و انما وعاءه مع هذا الوصف هو الذهن فقط كما عليه المحققون من الحكماء و المتكلمين و هو الحق المتين . و حاصل مقالتهم : انه اذا وجد زيد مثلاً و هو في ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق ، لان المراد بالماهية

ما به الشئ هو هو، وكيف يكون الشئ موجوداً ما لم يكن ما به الشئ هو هو موجوداً . و ليس المراد من كون الكلى الطبيعي موجوداً لكونه جزءاً من الاشخاص الموجودة ، انه موجود بوجود عليحدة وراء وجود الشخص و انه جزء خارجي له كالهولي و الصورة للجسم ، و الا لكان الحيوان شخصاً آخر مكتنفاً بالعوارض الخارجية كما هو شأن الموجودات الخارجية غير هذا الشخص من الحيوان و هو باطل ضرورة ، اذ ليس في الخارج بالضرورة الاشخص واحد من الحيوان .

و ايضاً نقل الكلام الى الحيوان الموجود في ضمن هذا الشخص من الحيوان ، فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملاً على افراد غير متناهية منه .

و ايضاً لما جاز حمل الحيوان على افراده كما هو شأن الأجزاء الخارجية الممتنعة الحمل على المركب منها ، بل المراد انه جزء عقلي له بمعنى ان العقل يحلل تلك الذات الموجودة الى ماهية و تشخص ، و كل ما يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب ان يكون موجوداً بوجود تلك الذات ، و الا لكان التحليل اختراعياً محضاً .

و هذا غاية تقرير الكلام في هذا المقام قد حققه بعض المحققين من الأعلام ، و هذا معنى قول الشيخ في الهيات الشفا : ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شئ موجود في الخارج ، لأنه اذا كان هذا الشخص حيواناً - فحيوان ما موجود - فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود ، كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة ، فهو ببياضته موجود في المادة، على انه شئ آخر معتبر في ذاته و ذوحقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امراً آخر . انتهى كلامه .

و على ماقررنا الاستدلال ، ظهر اذلال ماورد عليه بعض ذوى

الأفضال و هو ان الحيوان ان اريدانه جزء له فى الخارج فهو ممنوع ، بل هو اول المسألة ، وان اريد انه جزء فى العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لايجب ان تكون موجودة فى الخارج ، الايرى ان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود فى الخارج مع انه ليس موجود فيه ، و ذلك لما ثبت ان الاجزاء العقلية التى بها الشئ هو هو بحسب وجودها فى الخارج و قياسها على الاعمى قياس مع الفارق ، لما حققه المحقق فى حواشيه القديمة بقوله : لا ريب فى ان مفهوم هذا الأعمى ليس ذات زيد مثلاً ، بل نسبته اليه نسبة العرضيات ، فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى ، نعم له اتحاد ما بالعرض مع زيد فهو موجود بوجوده بانذات وكذا الاعمى . انتهى .

ولا يمكن ان يقال : ما الفرق بين الاعمى و الابيض ، حيث حكم بوجود الابيض فى الخارج دون الاعمى ، اذ لما كان الأعمى عبارة عن ذات متصفة بسلب البصر وليست الذات مع سلب البصر موجودة فى الخارج و انما الموجود فى الخارج هو الذات و ينتزع العقل منه سلب البصر ، فيصفه بالاعمى ، فلبس مبدؤه موجوداً فيه . بخلاف الابيض ، فانه عبارة عن ذات متصفة بالبياض ، ولا شك انهما موجودان فى الخارج بالذات ، فيوجد الابيض فيه ايضاً بالضرورة . و على هذا يكون البياض و هو العرض موجوداً بالذات و الابيض و هو العرضى موجوداً بالعرض كما هو طريقة القوم القائلين بالفرق بين العرض والعرضى بالذات . ولا حاجة الى ما افاده المحقق الدوانى فى حاشيته القديمة قائلاً : انا لا تؤمن بما بين دفتى الشفا و نقول ، ان لافرق بينهما الا بالاعتبار ، فان الابيض اذا اخذ لابشرط شئ فهو عرضى ، و اذا اخذ بشرط شئ فهو الثوب الأبيض مثلاً

و اذا اخذ بشرط لاشعئ فهو العرض المقابل للجوهر ، فكما ان طبيعة الذاتى جنس و مادة باعتبارين ، فطبيعة العرض عرضى و عرض باعتبارين . انتهى مجمل كلامه .

### فرق فارق و حق شارق

و اعلم ان للماهية معينين ، احدهما - ما به الشئ هو هو ، و الآخر - ما يقال فى جواب ما هو ، و غاية ما ثبت من الدليل المذكور ، هو ان الماهية بالمعنى الأول موجود فى الاعيان ، و اذا عرفت هذا فتعلم انه لما كان المتأصل عند اكابر الاشراقين والصوفية هو الوجود - و الماهيات ما يقال فى جواب ما هو منتزعة منه - فيكون ما به الشئ هو هو عندهم منحصرأ فى الوجود ، و الماهيات اموراً اعتبارية ، فالوجود من كل شئ فى الخارج هو نفس الوجود له ، لكن العقل ينتزع بوسيلة الحس و الخيال من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ، و من عارضه ايضاً كذلك ، لا كما زعمه المشاؤون من ان الوجود كما هو منسوب الى الشخص منسوب اليها ، ولا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها ، بمعنى انها غير موجودة لوجود الشخص اصلاً ، بل بمعنى انه موجود بالعرض و الموجود بالذات هو الشخص بناءً على ان اثر الجاعل و الاثر المتحقق بالذات عندهم هو نفس وجود الممكن ، و الماهية متحدة معه موجودة بالعرض - اتباع وجود الظل لذى الظل - و لما كان ما به الشئ هو هو عند المشاء هو الذى يقال فى جواب ما هو ، لان الماهيات متأصلة عندهم ، فذهبوا الى وجود الماهيات فى الخارج بالمعنى الثانى كما لا يخفى على المتتبع فى كلامهم العالم بحقيقة مرامهم .

### الوجه الثالث

ما افاده صدر الحكماء فى اسفاره : من انا تصور الامور الاتزاعية و المعدومة فى الخارج و نحكم بها على الاشياء ، فلا محالة لها ثبوت ، و ليس فى الخارج لأنها امور اعتبارية ، فوجودها فى الذهن .

دفع مشكلات وردع معضلات

اذ اثبت ان للاشياء بما هياتها نحواً من الوجود الظلّى ، وكان للمخالفين شبهات كثيرة وجب التفصلى عنها استحكاماً للاعتقاد و تبيانا للمراد .

### الشبهة الاولى :

[ فى ان ماهية الجوهر جوهر فى الوجودين ]

ان الحقايق الجوهرية بناءً على ان الجوهر ذاتى لها — و قد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات فى انحاء الوجود — فالجوهر جوهر ، و العرض عرض فى الذهن ايضاً مع ما ثبت عند القوم ان العلم من الكيفيات النفسانية ، فيلزم كون الجوهر عرضاً ، بل كيفاً ، بل اندراج جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف فى الكيف .

ولاجل صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهنى للاشياء و لدفع هذه الشبهة طرق متعددة :

### الطريق الأول :

ما نقله صدر الافاضل فى الاسفار عن الامام ، حيث جعل العلم مجرد

اضافة بين العالم و المعلوم ، فلاصورة ولاارتسام حتى يجرى فيه الشبهة المذكورة .

و هذا النقل مخالف لما نقل عنه المدقق الشيرازى و غيره ، من انه قائل بالوجود الذهنى . و مع هذا لا يخفى مافيه لما سيحقق ان العلم ليس مجرد اضافة ، بل من الاعراض النفسانية ، و قد صرح به الشيخ فى الشفا مستدلاً عليه .

### الطريق الثانى:

طريقة المحقق الدوانى، و هو ان العلم ليس من الكيفيات النفسانية، بل هو امر ذهنى من مقولة المعلومات ، و ان العلم بالجواهر جوهر ، و العلم بالعرض عرض ، من غير ان يكون له وجود فى نفسه، و اطلاق الكيف عليه مسامحة بينهم مستنداً بانه لو حمل كلامهم على الحقيقة كان فاسداً .

ولا يخفى مافيه ، اما اولاً اذ البرهان قد دل على ان العلم من الكيفيات النفسانية لان الصورة المرتسمة فى النفس لاشك انها امر موجود فى الموضوع ، و معلوم انه غير قابل للقسمة ولا للنسبة فى ذاته فيكون كيفاً .

وما وقع فى كلام المحقق الشريف ، من ان العلم من الموجودات الذهنية ، مبنى على ما حقق عند القوم ، ان الصور العقلية موجودات ذهنية لدى الصورة ، لكنه وجود خارجى لنفسها .

و لعل كلام هذا المحقق صار منشأ لتوهم المحقق الدوانى حيث توهم ان العلم من الموجودات الذهنية بما هيستنها ، و الكيف عرض من



الموجودات الخارجية ، فلا يجوز ان يكون العلم كيفاً . و هو سخيّف ،  
الأتري ان كلمة زيد وجود لفظى لذات ذهنية ، و وجود خارجى لنفسها .  
و اما ثانياً - فلأنه قال فى حاشية القديمة : أنهم صرّحوا بقيام  
الجواهر الحاصلة فى الذهن به ، و صرحوا بعرضيتها ، ولا شك ان العرض  
من الموجودات الخارجية على ما اعترف به هذا المحقق ايضاً ، فيكون  
المراد من القيام المذكور فى كلامهم القيام الخارجى ، فيكون العلم عندهم  
بالحقيقة عرضاً ، فنسبة المسامحة مسامحة .

و اما ثالثاً - فلأنه لما كانت الصور العلمية عند القوم غير موجودة  
فى الخارج ، فلم يتحقق المنافاة بين الجوهرية و العرضية ضرورة امتناع  
اجتماع الموجود فى الموضوع و الموجود لافيه بالقياس الى وجود  
واحد ، فلم يحتاج الى قيد - اذ فى تعريف الجوهر ، مع انه قال و  
لذلك زادوا قيد - اذ فى تعريف الجوهر ، و صرحوا بأنه لا منافاة بينها  
على هذا التقدير .

#### [ ردّ على المدقق الشيرازى ]

وافاد المدقق الشيرازى فى بعض تعليقاته فى تشييد مباني كلامه  
مالابأس باتيانه و بيان ما فى بيانه ، فقال : انهم عرفوا الجوهر بماهية  
اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع ، وقالوا ، فائدة قيد - اذ  
ادخل صور الجواهر فى تعريف الجوهر ، فانها و ان كانت باعتبار  
وجودها فى الذهن كانت فى الموضوع و كان عرضاً ، لكن بحيث اذا  
وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع و جوهرأ ، فلو كان صورة  
الحيوان مثلاً موجودة فى الذهن بحسب الوجود الخارجى كوجود  
البياض فى الجسم و هو بحسب هذا الوجود محتاج الى الموضوع ،

دلم يصدق انها اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع .  
 و ايضا لو كان العلم بالحيوان موجوداً فى الذهن بالوجود الخارجى ،  
 وكان عرضاً باعتبار هذا الوجود ، فلو كان جوهرأ ايضاً بناءً على اتحاد  
 العلم و المعلوم بالماهية ، لزم ان يكون شئ واحد جوهرأ و عرضأ  
 باعتبار وجوده فى الخارج ، و ذلك غير جائز .

قال الشيخ بعد ما حقق الصورة الحاصلة من الجوهر فى العقل جوهر:  
 فان قيل ، قد جعلتم ماهية الجوهر تارة يكون جوهرأ ، و تارة يكون  
 عرضأ ، وقد منعتم هذا .

فنقول : انا منعنا ان يكون ماهية شئ يوجد فى الأعيان مرة جوهرأ  
 و مرة عرضأ حتى يكون فى الأعيان لا يحتاج الى موضوع ما فيها يحتاج  
 الى موضوع ، ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضأ ، اى  
 يكون موجودأ فى النفس لا كجزء منها... انتهى .

و ايضا لو كان العلم بالمتنعات موجودأ فى الخارج و العلم متحد  
 مع المعلوم فى الماهية ، لكانت الماهية المتنعة الوجود فى الخارج  
 موجودة فى الخارج ، هذا خلف .

و قد ذكر السيد الشريف عند قول صاحب حكمة العين: «الموجود  
 فى الذهن موجود فى الخارج» فى جواب سؤال اورده : ان اردت  
 قيامه به فى العين ، اى قيامه به بحسب الوجود العينى ، فممنوع ، وانما  
 يكون كذلك ان لو كان موجودأ فى العين وذلك ممنوع... انتهى كلامه .  
 وانت خبير بما فيه من الزلل ، اما فى الأول ، فلأن المراد من الخارج  
 فى تعريف الجوهر هو خارج الذهن ، ولا يخفى على المتصفح بكلماتهم ،  
 ان اطلاق الخارج على هذا المعنى شايع فى اطلاقاتهم و اذا كان كذلك ،  
 فنقول : فائدة قيد اذا - حينئذ ، انه اذا قيل ، الجوهر هو الموجود

بالفعل لافى موضوع ، لم يكن الصور العقلية من الجواهر جواهر  
لكونها بالفعل فى موضوع هو النفس، فقالوا، لادخالها فيها ان الجواهر  
ماهية اذا وجدت فى خارج الذهن كانت لافى موضوع ، فيكون الصور  
العقلية ايضاً جواهر ، ولم يصدق عليها انها بالفعل موجود فى الخارج  
و فى الموضوع .

واما فى الثانى، فلأنابعد ما بيننا انه جوهر بحسب الماهية بمعنى ان ماهيته  
اذا وجدت خارج الذهن كانت لافى موضوع، وان كان عرضاً بحسب هذا النحو  
من الوجود وان كان هذا النحو ايضاً وجوداً خارجياً لأن الخارج المعتبر  
فى الجوهرية هو ما قررنا ، لا يكون شئ واحد جوهرأ و عرضاً باعتبار  
الوجود الخارجى بالفعل، فلا وجه لهذا الكلام. هذا مع ما مر من ان الصورة  
ليست موجوداً خارجياً بالنسبة الى ذاته وماهيته، بل بتبعية وجوده فى  
الذهن كما لا يخفى .

و اما فى الثالث ، فلأن القوم قد صرحوا ، بان لماهية للممتنع الا  
هذا المفهوم الممتنع تحقق مصداق له فى الاعيان، فاذا وجد هذا المفهوم  
فى الذهن و ليس هذا المفهوم ممتنعاً، لم يلزم تحقق الممتنع فى الخارج،  
فلا محذور .

و اما المنع الوارد فى كلام السيد فغير موجّه، لما ثبت ان الحاصل  
فى الذهن علم والعلم من الكيفيات النفسانية الحاصلة فى الموضوع ،  
فيكون قيامه فيه بحسب الوجود العينى ، فالمنع منع فى مقابلة البرهان.

### الطريق الثالث :

ماشيده السيد السند « اسكنه الله صدر الجنان » وهو : « انه لما كان  
ماهية الشئ متأخرة عن موجوديتها ، بمعنى انه مالم يصير موجوداً لم يكن

ماهية من الماهيات ، اذا لمعدوم الصرف ليس له ماهية اصلاً ، و ليس شيئاً من الأشياء ، فمالم يكن له نوع تحصل ذهنياً او خارجاً ، لم يكن ماهية من الماهيات ، فمع قطع النظر عن الوجود لم يكن هناك ماهية اصلاً ، والوجود الذهني و الخارجي مختلفان بالحقيقة ، فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن ، لاستبعاد في ان يتبدل الماهية ايضاً ، فاذا وجد الشئ في الخارج - كانت له ماهية اما جوهرًا وكم<sup>١</sup> او من مقولة اخرى - واذا تبدل الوجود و وجد في اذهن انقلب ماهيته وصارت من مقولة الكيف .

وعند هذا اندفع هذا الاشكال مع الشبهات الباقية الآتية ، اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقتها الخارجية .  
فان قلت : هذا بعينه هو القول بالشيخ ، و يرد عليه ، انه على هذا لا يكون الأشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل امر آخر مبائن لها بالحقيقة .

قلت : ليس للشئ بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينه ، يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن و في الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفاً ، و اذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي ، فان كان المراد بوجود الأشياء انفسها وجودها فيه ، وان انقلبت حقيقتها الى حقيقة اخرى ، فذلك حاصل ، وان اريد ، انها يوجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية ، فلم يقدّم عليه دليل اذمؤدّي الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل ليحكم عليه .

ولا يخفى ان هذا الحكم عليه ليس بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر ، فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفاً

بالمحمول ، وان انقلبت حقيقته و ماهيته ، بتبدل الوجود .  
 فان قلت : انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات  
 الخارجية من الجواهر والاعراض و بين الكيفيات الذهنية اى الصورة  
 العلمية مادة مشتركة ، يكون بحسب الوجود الظلى كيفاً وبحسب الوجود  
 الخارجى من مقولة المعلوم كما قرروا الأمر فى الهولى المبهمه فى ذاتها  
 حتى الابهام و تصير باقتران الصورة تارة ناراً او تارة ماءً ، و ظاهر انه  
 ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات .

قلت : انما يستدعيه الانقلاب ، لو كان انقلاب امر فى صفة  
 - كالتقلاب الابيض اسود ، و الحار بارداً ، او فى صورته كالتقلاب النظفة  
 جنيئاً والماء هواءاً واما الانقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا  
 يستدعى مادة مشتركة موجودة بينها ، نعم يفرض العقل لتصوير هذا  
 الانقلاب امراً مبهماً عاماً . « هذه زبدة ما ذكر هذا المدقق فى حواشيه .  
 و اعترض عليه عليه معاصره الجليل بقوله : « لا يخفى على من له ادنى  
 بصيرة ، ان انقلاب الحقايق غير معقولة ، بل المعقول ، ان ينقلب المادة  
 من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى ، و ليس لكل امر  
 يوجد فى الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ، و  
 معلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التى هى عنده كيف الى  
 الامر الخارجى و هو جوهر مثلاً . و لبت شعرى ما هذا الأمر الواحد  
 الذى زعم انه بحيث اذا وجد فى الخارج كان ماهية ، وكان اذا وجد  
 فى الذهن ماهية اخرى ، وكيف ينحفظ الوحدة مع تعدد الوحدة ؟ ثم  
 تقدم الموجودية غير بيّن ولا مبيّن ، و على فرض التسليم لا يوجب  
 جواز الانقلاب ، اذ العوارض متقدمة كانت او متأخرة ، لا تغير حقيقة  
 المعارض ، فابها انما يعرض لتلك الحقيقة ، فلا بد من بقائها معها .

ثم على فرض الانقلاب، يكون الحاصل في الذهن مغايرة بالماهية للخارج، وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني . و ما ذكره من ان حصول الماهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان ، او ينقلب الى ماهية اخرى ، من قبيل ان يقال ، حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان ، او ينقلب فيه الى عمرو مثلاً . ثم طَوَّل الكلام بما نقله يوجب الاطالة ، و الفطرة السليمة يكفي المؤنة في المقام .

و العجب من بعض الأفاضل ، فانه حاول تصحيح مراده و توجيه كلامه في حواشيه على الشفاء وغيره ، وقال : « انه لما قام البرهان على ان للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادئ تعرف الذاتيات عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز و قبول الابعاد ، و تلك الحقائق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول من حيث عدم التعيّن و عدم دخولها في حد ذاتها تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمه غاية الابهام ، انما ينحصل و يتعين لها ماهيات بالقياس الى احد الوجوديين ، و الحقيقة المائية اذا لوحظت من حيث وجودها العيني الاصيل كانت جسماً سيّلاً رطباً ، و اذا وجدت في الذهن وقام به صارت عرضاً من الكيفيات النفسانية ، فهي بنفسها لا تتحصّل لشئ منها ولا يدخل تحت واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقة المبهمه » انتهى كلامه ملخصاً .

و هذا الكلام مع انه لا يصلح توجيهاً لكلام السيد ، حيث صرح بان لا امر مشترك في الوجوديين ، لا يصحّ ايضاً ، اما اولاً :

فلان تلك الحقيقة المائية بعد تحصلها بالوجود الذهني اما ان يصدق عليه انه حقيقة من شأنها ان يكون جسماً سيّلاً رطباً ، او لا يصدق عليها ذلك ، و على الاول عاد المحذور ولم يكن انقلاباً ، و على الثاني ، فلم

يكن للحقيقة المائية وجودين .

و اما ثانياً: فلان هذا التقرير مبني على تقدم الوجود على تحصل  
الماهية ، و هذا وان كان مما قال به هذان الفاضلان ، لكن ذلك مما  
لا يتم الا بعد القول بتأصل الوجود و اعتبارية الماهية ، و هذا مما  
لم يقل به السيد السند .

فالقول منه بذلك عجيب و توجيه كلامه بذلك كما فعله صدر الافاضل،

اعجب

#### مقام فيه رد كلام

و اعلم ان صدر المحققين قد اعترض على المحقق الدواني في  
تعليقاته على الشفاء ، « بان كلامه مبني على ان انقلاب الحقيقة ممنوع ،  
و هذا مخالف لطريقة ذوى التحقيق ، لما علم من تحقيقاتنا ان انقلاب  
الحقيقة له صورة صحيحة ، و هو ان للوجود استحالة ذاتية و حركة  
جوهرية لا بمجرد تبدل الصورة الى الصورة و بالكون و الفساد مع بقاء  
المادة بشخصها بل على نحو الاتصال التدريجي في نفس الصورة و  
وجودها...»

ثم قال في موضع آخر منها: و العجب من المولى الدواني انه مصر  
على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية على ان الجوهر ماهية من شأنها  
اذا وجدت في الخارج ان يكون لافى موضوع ، و شتت على القائل  
بكون صورة الجوهر التي في الذهن من باب كيف هرباً عن لزوم  
انقلاب الحقيقة ، ولم يعلم ان ورود انقلاب الحقيقة على ما ارتكبه الزم  
والصق كما يظهر بادنى تأمل ، فان صورة الجوهر الذهني يصدق عليها  
حد كيف ايضاً ، اللهم الا ان يلتزم في جميع الحدود التي للانواع

كلها الجوهرية والعرضية ، التقييد بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا...» انتهى .

ولا يخفى ما فيه اما اولاً : فلأن قوله : ان انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة. فى حيز المنع ، فان ذلك من مطارح الاذهان .

و اما ثانياً : فلان جواز انقلاب الحقيقة على طريقة الحركة الجوهرية لادخل له فى تصحيح كلام السيد القائل بالانقلاب . اما اولاً : فلأن انقلاب الحقيقة بحسب الوجودين ليس من قبيل الحركة الجوهرية كما لا يخفى .

و اما ثانياً : فلأن السيد المذكور لم يقل بذلك كما يظهر من كلامه . واما ثالثاً : فلأن لزوم انقلاب الحقيقة على المحقق الدوانى مما لا يمكن تصوره ، فانه قال ، بان المعقول من الجوهر جوهر ومن العرض عرض . قوله : ان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حد الكيف لأنه عرض قائم بالذهن ، فلواتقل بعينه الى الخارج لزم الانقلاب .

قلنا : ذلك ممنوع ، لأن العرض من اقسام الموجود فى الخارج و الصورة الذهنية عنده ليس بهوياتها الذهنية موجوداً خارجياً ليصدق عليه حد الكيف الذى هو عرض ، بل موجودات ذهنية ، فليت شعرى ما الوجه فى لزوم الانقلاب كما لا يخفى على اولى الألباب .

### الطريق الرابع

ما افاده صاحب الشفاء فيه فى فصل معقود لبيان عرضية العلم ،

لابأس بان ننقل كلامه تزييناً

قال : فصل فى العلم ، وانه عرض ، واما العلم ، فان فيه شبهة ،

و ذلك ان لقائل ان يقول ، ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات



مجردة عن موادها، وهى صور جواهر واعراض، فان كانت صور الأعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف يكون اعراضاً ، فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا يكون فى موضوع البتة ، و ماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسب الى الوجود الخارجى .

فنقول : ان ماهية الجوهر جوهر ، بمعنى انه الموجود فى الأعيان لافى موضوع ، و هذه الصفة موجودة للجواهر المعقولة ، فانها ماهية شأنها ان يكون موجودة فى الاعيان لافى موضوع ، اى ان هذه الماهية هى معقولة عن امر وجوده فى الأعيان ان يكون لافى موضوع ، و اما وجوده فى العقل بهذه الصفة ، فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر، اى ليس حد الجواهر انه فى العقل لافى موضوع ، بل فى حده انه سواء كان فى العقل اولم يكن ، فان وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع...» ثم مثله بعد كلام بقوله : «وهذا كقول القائل، ان حجر المقناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد ، فاذا وجد مقارناً لجسمية كف الانسان ولم يجذبه و وجد مقارناً لجسمية حديد ما فجذبه ، فلم يجب ان يقال انه مختلف الحقيقة فى الكف و فى الحديد ، بل هو فى كل واحد منهما بصفة واحدة و هو انه حجر من شأنه ان يجذب الحديد ، فانه اذا كان فى الكف ايضاً كان بهذه الصفة . و اذا كان عند الحديد ايضاً كان بتلك الصفة ، فكذلك حال الماهيات فى العقل...» ثم قال : «وليس اذا كانت فى العقل فى موضوع فقد بطل ان يكون فى العقل ماهية مامن شأنه فى الاعيان لافى موضوع .

فان قيل : قد جعلتم ان الجوهر هو ماهية لا يكون فى موضوع اصلاً، وقد صيرتم ماهية المعلومات فى موضوع .

فنقول : قد قلنا انه لا يكون فى موضوع فى الاعيان اصلاً.

فان قيل : فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة يكون جوهرأ وتارة  
يكون عرضأ وقد منعتم هذا .

فنقول : انا قد منعنا ان يكون ماهية شئ اوجد فى الاعيان مرة عرضأ  
و مرة جوهرأ حتى يكون فى الأعيان يحتاج الى موضوع ما ، وفيها  
لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضأ  
اى يكون موجودأ فى النفس لا كجزء منها...» انتهى كلامه ملخصأ .  
و تقرير الشبهة الاولى : ان العلم عرض فكيف يجوز القول بان  
ماهية الجوهر حاصلة فى الذهن ؟ واجاب بانه وان كان عرضأ لكنه يصدق  
عليه انه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع و لانعنى من  
الجوهر الا هذا .

و تقرير قوله : فان قيل قد جعلتم (الى آخره) انه حينئذ يلزم ان يكون  
شئ واحد جوهرأ و عرضأ و هو محال .

فاجاب بعدم استحالته اذا كان بحسب الوجودين ، فهو عرض بحسب  
الوجود الظلى ، و جوهر فيه لكن بحسب الوجود الخارجى ، لان امتناع  
اجتماعهما انما هو باعتبار لزوم استغناء شئ عن الموضوع واحتياجه اليه ،  
و ذلك محال اذا كان بحسب ظرف واحد ، فاذا كان الاستغناء فى وعاء  
والاحتياج فى وعاء آخر ، لم يكن محذور فيه كما لا يخفى .

و نعم ما افاده بعض المحققين فى توجيهه فى بعض كتبه : ان  
التحقيق عندى ان الصورة الجوهرية ليست بحسب خصوص وجودها  
الذهنى جوهرأ بل تلك الصورة ماهيتها جوهر و تلك الماهية لها فردان  
بحسب الوجودين ، لان الفرد عبارة عن الماهية المحفوفة بالعوارض  
ذهنية كانت اوتخارجية ، احدهما الفرد الخارجى وهو جوهر ايضأ و  
الآخر اعنى الفرد الذهنى بحسب خصوص وجوده الذهنى عرض خارجى

و جوهر ذهنی ، و الماهية المشتركة جوهر لعدم احتیاجها فی ذاتها الى الموضوع و الاحتیاج العارض بحسب خصوص وجوده الذهنی لا یضّرنا اذ ما یستغنی بحسب ذاته عن شیء ، یجوز كونه بحسب حال من الاحوال محتاجاً اليه لكن ما یفتقر فی ذاته الى شیء لا یجوز كونه بحسب حال من الاحوال مستغنیاً عنه ، فالعلم عرض و المعلوم اعنی الماهية المشتركة جوهر ، و ليس المعلوم هو الفرد الخارجی الا بالعرض و كون الوجود الذهنی هو حصول الاشياء بانفسها فی الذهن لا یستدعی سوى كون ماهية الاشياء حاصلة فی الذهن ، انتهى كلامه رفع مقامه .

ولا یخفی انه حصن حصین فی دفع ذلك الايراد المتین ، و اورد علیه صدر المحققین فی حواشیه علی الشفاء بان الذی ذكره وان ازال الاشكال فی مجرد كون العلم بالجوهر عرضاً لكن یجب ان یكون العلم بكل مقوله من تلك المقولة ، فیلزم من تعقل الجوهر ان یكون الصورة العقلية للجوهر جوهرأ و كیفأ ، فكذلك صورة الكم فی العقل كما و كیفأ ، و علی هذا القیاس ، فیلزم اجتماع مقولتین فی ماهية واحدة ، علی ان المنافاة بین الجوهر و الكیف لیست الا من جهة العرضية و عدمها ، لان عدم اقتضاء القسمة و النسبة معنی مشترك بينهما فاذا صدق علی الجوهر العرض باعتبار ، صدق علیه حیثئذ انه عرض لا یقبل القسمة و لا النسبة ضرورة ان الجوهر لا یقتضی شیئاً منهما ، فیکون لامحالة كیفأ ، انتهى .

وانت ( بعد ما حققنا من ان العرضية عرضت له بحسب وعاء و الماهية ماهية من حقها ان یكون فی الخارج لافى موضوع ) خیر بامكان القول بذلك فی الكم ایضاً لان ماهية الكم اذا صارت معقولة صارت كیفأ و غیر فابلة للقسمة و لا للنسبة ، لكن تلك الماهية من حقها انها اذا وجدت فی الخارج

كانت منقسمة افتلك الماهية التي هي كيف في الذهن ماهية من شأنها ذلك في الاعيان ولا محذور فيه اذ ليس الانقسام ولا سائر عوارض الكم من عوارض ماهيته ولا ماخوذاً في حقيقته حتى لو لم يكن ثابتة لها في الذهن لزم التخلف و ان كانت ثابتة لزم اجتماع الكيف والكم في امر واحد وكذلك الحال في ساير الاعراض .

واما العلاوة فليت شعري ماذا مراده منها فانه ان اراد ان ماهية انجوهر لا يكون في الذهن ماهية الجوهر اذ يصدق عليه فيه انه كيف ، ففيه اولاً انه ممنوع اذ لعل ذلك الصدق يكون صدقاً عرضياً و ذلك لا ينافي كون الصورة المعقولة من حيث ذاته جوهرأ .  
و ثانياً انه خلاف ما شهد به البرهان الدال على حصول ماهيات الاشياء في الذهن .

وان اراد انه يكون في الذهن كيناً فكيف يجوز ان يكون جوهرأ لاستحالة اجتماعهما .

ففيه انه اعادة لاصل الشبهة بعد ما اجاب عنها بجواب صواب فيه

۱ - هيج مؤلف توجه باصل اشكالات ندارد ، مگر ممکن است با اختلاف اعتبارات بين متقابلان جمع نمود و تغاير اعتباری را رافع جمع بين نقائص قرار داد ؛ شیء اگر بحسب ذات جوهر باشد یا با الذات از مقوله كم بشمار آید ، امکان ندارد بحسب وجود كيف نفسانی باشد .  
شیء كه بحسب جوهر ذات ، جوهر باشد باید بر آن کلیة آثار جوهری مترتب شود ، نه آنکه فقط حافظ جوهریت و کمیت امری این باشد که اگر در خارج متحقق شود فرد جوهر و یا مصداق کم خواهد بود .  
قائل به شبیح بقول محقق دوانی نیز عاجز نیست از اینکه بگوید ، شبیح ذهنی از انسان اگر در خارج باشد مصداق انسان است و در ذهن یصدق علیه انه شبیح .

شفاء لاولى الالباب .

و بما حَرَّرنا كلام الشيخ و بما هو الصريح من مرامه حيث انه بصدد تصحيح كون العلم عرضاً و دفع شبهاته مع ما صرَّح هو نفسه، بان العرض من الموجودات ، ظهر انه لا دلالة فيه على عدم كون العلم من الموجودات الخارجية كما استشهد به بعض المدققين سابقاً ، على انه لو لم يكن العلم من الموجودات الخارجية لم يكن محتاجاً فى دفع الشبهات الى ما ارتكبه بل لم يكن له وجه اصلاً، و هذا و فاء على ما وعدناك سابقاً .

### الطريق الخامس

للمدقق القوشجى ، و مبناه على الفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه ، و هو ان الحاصل فى الذهن عند تصورنا الجواهر امران: احدهما — ماهية موجودة ، و هو معلوم و كلى و جوهر و هو غير قائم بالذهن ناغته ، بل حاصل فيه حصول الشئ فى الزمان و المكان .

و ثانيهما — موجود خارجى و علم و جزئى و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا يرد هذا الاشكال ولا سائر الاشكالات اليتية ، اذ مأخذ هذا الكيف انما هو من جهة كون شئ واحد جوهرأ و كيفأ .

و اورد عليه انه ان اراد ، انهما امران متغايران بالاعتبار كما ذهب اليه الشيخ ، فلم يكن طريقة عليحدة ، وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات ، ففيه اولاً : انه مخالف للذوق والوجدان، و ثانياً : ما فى الحاشية القديمة من ان المشهور فى تصور الاشياء منحصر فى مذهب التحقيق ، و هو ان الاشياء لما هياتها حاصله فيه، و مذهب الشيخ و هو ان الماهيات لم تحصل فى الذهن حقيقة بل شبَّحها قائم به و حصولها فى الذهن مجاز

عن قيام شبحها به على ما نقل المحققون مذهبهم ، فالقول بان الاشياء  
حاصلة بانفسها فى الدهن وكانت هناك كيفية قائمة بالدهن ، جمع بين  
الرأين .

و ثالثاً : ما افاده المدقق الشيرازى فى حواشيه على القديم ، انه  
معلوم بالضرورة ان كلما قام لشئ يكون حاصله فيه ، ضرورة ان القيام  
ليس الا الاتصاف الذى مرجعه الوجود و الحصول الرابطى ، فحينئذ  
لا يكون فرق بين الكيفية والماهية المعلومة ، بان الاول قائمة بالدهن  
غير موجودة فيه ، والثانية بالعكس .

ورابعاً : ما افاده صدر الحكماء فى الاسفار وغيره ، و هو ان كل  
صورة مجردة قائمة للشئ ، فهى عاقل لذاته ، فيلزم عليه ، انا اذا تصورنا  
المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة ؛

ولا يخفى على المتفطن ما فى الايراد الثالث والرابع ، اما فى الثالث ،  
فلان له ان يقول : ان القيام يستلزم الاتصاف والحصول الرابطى ، لكن  
لا ينعكس ذلك اذ الجسم حاصل فى المكان و ليس المكان متصفاً به  
بالضرورة ، فليس كل حصول رابطى اتصاف ، فلم لا يجوز ان يكون الماهية  
حاصلة لديه غير حالة فيه ، بخلاف شبحه ، فلا يكون عرضاً .

واما فى الرابع ؛ فلان له ان لا يسلم هذه المقدمة و يقول ان كل  
صورة مجردة قائمة بذاته غير مخلوط لشئ آخر عالم بذاته كما يقولونه  
فى الهوى ، وستعلم تحقيقة ان شاء الله ولا شك ان الماهية الحاصلة فى  
الدهن مخلوطة بامر غريب ، فلا يكون عالمة بذاتها .

و اما انه احداث مذهب جديد ، فلا يصير ايراداً دالاً على فساده ،  
نعم يرد حينئذ انه لا يصير جواباً من قبل القائلين بارتسام حقائق الاشياء  
فى الدهن ، و لعل ذلك هو مراد المحقق المذكور ، لكن لو امكن اثبات

ان الماهية الحاصلة فى الذهن امر موجود فى الذهن و بينهما اختصاص  
ناعنى و وجود رابطى ، يكون عين وجودها فى نفسها و موجودة فيه  
لا كجزء منها ، فيكون عرضاً فكيف يمكن القول بانه حاصل فيه ،  
لابطريق الحلول ، لكان حق الايراد .

### الطريق السادس

ما يفهم من كلام صدر الافاضل فى كتبه ، من انه كما يوجد فى الخارج  
شخص كزيد مثلاً و يوجد معه ذاتياته و عوارضه كالحيوان والضاحك  
بوجود واحد منسوب الى ذاتياته بالذات والى عرضياته بالعرض ، و  
مصصح الاول التقويم ، و مصصح الثانى العروض ، فكذلك الحال فى  
الموجود الذهنى فان من جملة الموجودات الخارجية العلم و اذا وجد  
فرد منه فى النفس وهى مادة عقلية كما ان الهىولى مادة حسية ، فانما  
تعيّن متحداً مع ماهية المعلوم ، و يكون ذلك الفرد من المعلوم ،  
جوهرأ او كماً او كيفاً ، فعند ذلك يصدق عليه الكيف و الجوهر رمعاً ،  
لابان يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً ، بل بان يكون احدهما جنساً  
مقومآله والاخر عرضاً عاماً .

لكن الاولى والاقرب الى التحقيق ، ان يكون الكيف جنساً بعيداً  
له ، والعلم جنساً قريباً ، والجوهر عرضاً عاماً ، والانسان مثلاً فصلاً  
محصلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة  
المعلومة اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها .

ولى فيه نظر ، فان كون النفس مادة مبهمة غير معينة فى حد ذاته بل  
متعين بتعين المعلوم ، امر غير معلوم ، و سيجع تحقيقه ، ان شاء الله ،  
مع ان صدق الجوهر على الصور العقلية من الجواهر صدقاً عرضياً ،

مناف لقولهم ان الجوهر جنساً لما تحته ، وان الذاتيات محفوظة في كلام الوجوديين، كما لا يخفى ، وكذا ما استفاد من كلام الخفري في تعليقاته على الامور العامة ، من ان الجوهر جنس لتلك الصور والكيف عرض، و تعريفهم الكيف بما ذكر تعريف بالاعم ، و هو جنس لما تحته من افراد تلك المقولة و عرض للصور الجوهرية ، لما صرحوا ان المقولات كلها اجناس عالية لجميع ماتحته ، فلا يكون هذا الجواب جواباً عن قبلهم. و لعل هذا التوجيه مبنى على ما قال في اسفاره من ان اصل الاشكال و جوابه مبنى على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد بجميع الاعتبار ، و هو مما لم يقيم عليه برهان ، و ما حكم بعمومه وجدان، و هو الذي جعل الافهام صرعى و صير الاعلام حيارى ، ولولا بعض كلماته لا يمكن حمله على ما سلفنا من التحقيق، فتأمل فانه دقيق و بالتأمل حقيق.

### الطريق السابع

طريقة مضمونة عن غير اهلها ، و لهذا اختر بيانه تفخيماً لشأنه و تعظيماً لمكانه ، فان الحق خير ما يختم به الكلام ، و هو ايضاً مما استفاد من كتب صدر الاعلام موافقاً لما افاده القدماء من الكرام ، و هو ان الله، تبارك و تعالى ، خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء في عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة ، و المانع من التأثير العيني ، غلبة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعدام بصحبة المادة ، و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه احكام التجرد ، يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل ، بل حصولها في نفسها عين حصولها لفاعلها ، و ليس من شرط حصول شئ لشئ ان يكون حالاً فيه ، و صفاً له بل ربما يكون ذلك الحصول من دون قيامه



به بنحو الحلول كحصول صور الموجودات للباري ، تعالى ، لا بطريق  
الحلول ، وكل صورة حاصلة لمجرد اى نحو كان ، فهي مناط عالميته بها ،  
سواء كانت الصورة عين الشئ العالم ، كعلم النفس بذاتها ، او غيره ،  
فيكون حصولها اما فيه ، بان يكون قابلاً لها و اما منه بان يكون فاعلاً  
لها ، فالحصول للمجرد الذى هو العالمية ، اعتم من حصول او الحصول فيه اوله .

فللنفس الانسانية عالم خاص فى حد ذاتها من الجواهر والاعراض  
يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات اخرى ، و الا يتسلسل ، و  
ذلك لان الله ، تعالى ، خلق النفس كلمة جامعة لتكون مثلاً لذاته وصفاته  
وافعاله ، فان الله ، تعالى ، منزه عن المثل لاعتن المثل ، ليكون معرفتها  
مرقاها لمعرفة ، فجعل ذاتها مجردة ذات قدرة و ذات جميع صفات الكمال  
وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها ، يخلق ما يشاء و يختار ما يريد ،  
الا انها وان كانت من سنخ الملكوت ، لكن لما كانت واقعة فى مراتب  
النزول ، كثر الوسائط بينها و بين ينبوع الوجود ، فصار وجودها ضعيفاً  
وقوته وهناً ، فهذا ما يترتب عليها من الآثار يكون فى غاية ضعف الوجود ،  
بل صار وجود ما يترتب عنها من الصور العقلية و الخيالية اطلاقاً واشباحاً  
للموجودات الخارجية الصادرة عن الباري ، وان كانت الماهية محفوظة  
فى الوجودين ، و لذا لا يترتب عليها الآثار الخارجية الالبعض المتجردين  
عن جلباب البشرية ، فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس يقدرون على ايجاد  
امور موجودة فى الخارج يترتب عليها الآثار الخارجية ، و هذا الوجود  
للشئ الذى لا يترتب عليها الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا  
النحو من الظهور ، يسمى بالوجود الذهنى . فالنفس يشاهد الصور  
الخيالية والحسية بعد صدورها عنها بالعلم الحضورى الاشرافى لا بعلم  
آخر حصولى ، و الناس لفى غفلة عن عالم الغيب و عجائب فطرة الانسان

لاهتمام مهم بمشاهدة المحسوسات « فنسوا الله فانساهم انفسهم » فعند ذلك ظهر سر حديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتأصلة، فهي بمجرد اضافة اشراقية يحصل لها الى ذوات عقلية و مثل نورية واقعة في عالم الابداع موجودة في صقع الربوبية . وكيفية ادراك النفس ايها ، ان تلك الصور النقية لغاية شرفها و علوها و بعدها عن اقليم النفس المتعلقة بالاجرام ، لم يتيسر للنفس ان يشاهدها مشاهدة تامة نورية ويراها رؤية كاملة ، لالحجاب بينهما او منع من جهتها ، بل لقصور النفس عن ادراكها ، فلا جرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة كابصارنا شخصاً في هواء منعبّر ، ولأجل ضعف الادراك يكون المدرك و ان كان شديد القوة قابلاً للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولي بذلك المدرك العقلي لانها اشباح لحقيقته و مثل لذاته ، فان ضعف الادراك كما يكون تارة من جانب المدرك لضعفه كعقول الاطفال اولمانع خارجي كالنفوس المتعلقة بالأبدان فكذلك قد يكون من جانب المدرك اما من جهة ضعف وجوده كالزمان والعدد والحركة ، واما من جهة كماله و غاية ظهوره كالعقول الفعالة، وربما يغلب فرط جماله عليها فيصير مقهورة مغلوبة كما في ادراك العقل ، الواجب الوجود ، فلما حقق ان النفس لا يقوى على ادراك المثل النورية ، فلذلك يعرض لها الإبهام و الاشتراك بالنسبة الى اشخاص هي معاليل تلك الصور العقلية ، والمعلول متحد مع علته خبرياً من الاتحاد ، فالنفس عند ادراك المعقولات الكلية يشاهد ذواتاً

١ - يعنى : يعرض للصور الإبهام للنفس و ظنى ان المؤلف يزعم ان الإبهام يحصل للنفس . اين عبارات المذكور در مقام از اسفار نقل شده است .

نورية مجردة لابتجريد النفس إياها و اتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء ، بل بمسافة من المحسوس الى المتخيل ثم منه الى المعقول ، وارتحال لها من الدنيا الى الآخرة ، ثم الى ماورائها ، و سفر من عالم الملك الى عالم المثال ، ثم الى عالم العقل ، و هذا معنى اتصال النفس بالعقل عند تصورها الامور الكلية .

ولما ثبت ان قيام الصور الحسية والخيالية بطريق الفعل والايجاد، و الصورة العقلية بطريق الاتصال الى الذوات العقلية و الاتحاد معها نوع اتحاد ، و ليس فى شئ منها حلول فيها وانطباع ، فلا يكون عرضاً بل العلم بكل مقولة من جنس تلك المقولة ، فلا محذور اصلاً، لكن مبنى هذا التحقيق هو اتحاد العاقل والمعقول .

و حاصل هذا الكلام على ما يظهر من كتبه فى غير هذا المقام ، ان العناية الربانية لما قضت بايجاد مثال لذاته و صفاته و افعاله ، فوجدت نشأة جامعة لجميع النشآت و العوالم مع وحدته ، فلها وجود جمعى منطو على نموذج ما فى العالم الاكبر من الجواهر و الاعراض ، فاحساس النفس و نخيلها عبارة عن تمثيلها بصورة المحسوس و المتخيل و ابراز ما فى زوايا الخمول فى الوجود الجمعى ، فليس النفس امراً متعيناً فى حد ذاته باقياً بحاله ، و الاشياء مستحيلة متغيرة بل الأمر بالعكس اولى من ذلك، فالنفس كلما تخيلت شيئاً تصورت بصورته و صارت به شيئاً موجودة غير ما كان قبل تصوره .

مثلاً اذا تصورت الحجر ابرزت حقيقة الحجرية المكمونة فى وجودها و تصورت بها فهى متجددة حسب تجدد التخيلات و هى باقية بحالها .

و اما تعقلها فعبارة عن اتحادها بالصورة العقلية او العقل و صيرورتها

عقلاءً و معقولاً، و هذا هو معنى ماذهب اليه فرفور يوس و اتباعه من اتحاد الحاس و المحسوس و العاقل و المعقول ، لا ماينهم من ظواهر كلماتهم من صيرورة النفس شجراً خارجياً متحداً معه فى الخارج الذى يحكم بخلافه بداهة العقل الصريح ، ولكن هذا طور وراء طور العقل موقوف على كون النفس امراً متجدداً سيّلاً، و هو مما لاينى البرهان على اثباته ، وانما يصح على تقدير كون العلية عبارة عن تطور العلة بطور المعلول حتى يجوز ان يكون النفس عند ايجاد الصور الخيالية متصوراً بصورها ، و هذا امر ذوقى ، و على كون الحصول للفاعل علماً، و هذا ايضاً عند القوم فى محل المنع و ستسمع تحقيقه .

#### دفع مفسد مع متاع كاسد

ربما قررنا مذهبهم بقدر وسع الالفاظ عن تصويره و قبول القلم لتسطيره ، لم يبق مجال لما اورده الشيخ فى الاشارات عليه و تبعه انشراح المحقق فى سيره و قرره صاحب المحاكمات بأجلى تقريره حيث قال : « اعلم ان صيرورة الشئ شيئاً آخر يطلق على معان ، انتقال الشئ

١ - يظهر من هذه الشكوك و الحيرة ان المؤلف ليس فى وسع فهمه ادراك مارامه صدر الحكماء و هو « قده » قد اقام البراهين العقلية الصرفة من دون توقفها على اصل عرفانى على اثبات الحركة الجوهرية و حدوث النفس حدوثاً جسمانية و دفع الشكوك التى منعت القوم عن الازعان بالحركة الذاتية فى الجسمانيات - ج - .

٢ - و لعمر الحبيب ان الازعان بتجدد النفس و تحركها الى المعقولات غير متوقف على تطور العلة فى المرايا و اذ كان هذا ايضاً حقاً مطابقاً للبرهان عند صدر العرفاء و الحكماء .

من صفة الى اخرى، كما يقال صار الماء هواءً والأسود ابيض ، و انتقال  
الشئ الى ماتركب منه و من غيره، كما يقال : صار الخشب سريراً ، و  
هذان معنيان معقولان .

وكون الشئ عين شئ آخر و هو غير معقول « انتهى .

و قال الشارح المحقق : و هي هنا ليس المراد هو المعنيين الاولين ،  
بل المراد منه بالحقيقة هو المعنى الأخير .

و ذكر الشيخ ، ان ذلك قول شعري غير معقول . ثم استدل الشيخ  
في بطلانه بما قرره صاحب المحاكمات بانه ، اذا اتحد شيان وصارا  
شئاً واحداً ، فهنا امران ؛ ما قبل الاتحاد و هو شيان ، و ما بعده و هو  
شئ واحد ، فالأمران ان كانا موجودين او معدومين ، فلا اتحاد قطعاً ،  
و ان كان احدهما موجوداً و الآخر معدوماً ، فان كان المعدوم هو الثاني،  
دام يحصل من الاتحاد شئ ، وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد ، و ان  
كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانياً لأنه موجود ، و من الممتنع  
ان يصير المعدوم عين الموجود . ثم اورد عليه أيضاً بان الجوهر العاقل  
بعد الاتحاد بالعقول اما ان يكون هو الذي كان اولاً، فان كان هو الذي  
كان قبله ، فلا فرق بين تعقله ولا تعقله ، ولولم يكن هو الذي كان بل  
زال شئ فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال له ، فان كان ذات  
العاقل فهو انعدام له لا اتحاد ، و ان كان حالاً من احواله فهو استحالة  
لا اتحاد ، و مع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد  
و عدمه ، لان النفس اذا بطلت او تغيرت تحتاج الى مادة .

هذا ما اورده على القائلين باتحاد العاقل والمعقول .

و الجواب : انا قدينا ان مرادهم من ذلك ليس من قبيل اتحاد زيد  
مع عمرو حتى يكون غير معقولة ، بل انهم يقولون ، انه كما ان الهيولى

متجددة حسب تجدد الصور ، فكذلك النفس ايضاً متجددة حسب تجدد  
الصور المعقولة ، فتعقلها عبارة عن تطورها باطوار الصور المعقولة و  
؛ لها الى مراتب الموجودات المتغيرة كما هو مقتضى العلية عندهم ،  
وكما ان الهولوى مبهمه فى ذاتها و متعيّنة بالصور، كذلك النفس مبهمه  
منعينة بالصور مخيله او معقولة ، فاتحادها معها من قبيل اتحاد الهولوى  
بالصورة و الجنس بالفصل ، فكما ان الهولوى المائية يتجدد عليها  
الصورة الهوائية فكذلك النفس، و اذا تمهد ذلك ظهر ضعف الوجود  
الثلاثة :

اما الاول - فباختيار الشق الاول ، واما الثانى - فلأن مبناه على  
حمل الاتحاد باتحاد الأمرين الخارجيين كزيد و عمرو ، واما الثالث - فلأننا  
نختار ان الزائل حال النفس و صورتها المتصورة بها الموجود معها  
بوجود واحد ، فانسلب عنها تلك الصورة و تصورت بصورة اخرى و  
اتحدت معها - كالهولوى - و لا بد للصورتين من امر مشترك موجود  
فى الحالين ، و هو هيهنا ماهية النفس المتصورة بهما ، و لاجابة  
للنفس الى المادة ، و الا لكان للهولوى المتغيرة هولوى اخرى ، ولم  
يبطل النفس حتى يحتاج اليها .

فظهر سرّ ما قيل : ان كلمات القدماء مرموزة « ولاردّ على الرمز »  
فان فيها اسرار مكنوزة .

١ - و النفس يتجدد باعتبار هيولاها القابلة لأن النفس قبل حصول  
التجرد تكون عين المواد و بعدئيلها الى مقام التجرد لاتصير مجردة  
صرفة و مادام لها التعلق بالمادة البدنية يتحرك من جهة هيولاها القابلة  
ومادتها المستعدة و مما ذكرنا ظهر مافى كلامه و لاجابة للنفس الى  
المادة - جلال -

## كلام نفيس آخر على الرئيس

واعلم ان القائلين باتحاد العقل والمعقول ، تارة يقولون بان النفس يتحد

مع الصورة العقلية ، و تارة يقولون ، انها يتصل بالعقل الفعال ، و لعل المآل واحد عند التحقيق ، وقد بينالك ما به يمكن تصوير كلا القولين ، اما الاول فظاهر ، واما الثانى فبصيرورة النفس بعدما كانت من سنخ الماديات و عالم المثال عقلاً بالفعل ، فبقدر خروجها من القوة الى الفعل تعقل الأشياء ، فلايرد ما اورده الشيخ على القائلين بالاتصال بالعقل الفعال ، بان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال ، او به من حيث هو ، و الاول يستلزم تجزئة العقل ، و الثانى علم النفس بجميع المعلومات ؛ على ان المحال المذكور فى اتحاد النفس بالعقول قائم فى اتحاد النفس بالعقل المستفاد .

ثم هيهنا يلزم محال آخر ، و هو اتحاد الذوات العاقلة ، لاتحاد كل منها بالعقل الفعال ، كما يلزم ثمة اتحاد المعقولات المختلفة ، كما قرره صاحب المحاكمات .

اما الاول : فباختيار الشق الثانى ، قوله : يلزم علم النفس بجميع المعلومات .

قلنا : ممنوع ، بل انما يلزم بقدر اتصالها و خروجها من القوة الى الفعل .

و اما الآخريين : فبيان كيفية الاتحاد على ما بينا هذا .

و انما قلنا ، ان مآل المذهبين واحد ، فلأن الشيخ قال مشيراً الى القائلين باتحاد العاقل بالمعقول : هولاء ايضاً يقولون ، ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً ، فانما يعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال ،

و هذا حق . قالوا ، واتصالها بالعقل الفعال هوان يصير نفس العقل  
الفعال، لأنها يصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس،  
فيكون العقل المستفاد . انتهى كلام الإشارات .

فهم تارة يقولون باتحادها مع الصور المعقولة، واخرى مع العقل،  
و على كليهما يكون العاقل والمعقول متحدًا.

ولا يخفى ان صدر المحققين اختار المقالة الثانية ، و رحى كلامه  
يدور على الحركة الجوهرية و صيرورة المادى مجرداً . فاورد عليه  
بانه يلزم فساد النفس بعد صيرورته عقلاً وان لا يكون هذا الانسان  
انساناً ، وان لا يكون النفس والعقل حقيقتان متباينتان ، مع ان العقل  
جوهر مجرد عن المادة في ذاته و فعله ، والنفس في ذاته دون فعله.  
ولا يرد عليه شئ من ذلك ، لأننا لانسلم ان ذلك فساد النفس ، بل  
انسائها و خروجها من القوة الى الفعل . ولانسلم استحالة كون الانسان  
حينئذ من حزب الملائكة المقربين والحافين حول العرش المتين و ان  
كان في هذا العالم ، فان تعلقها حينئذ بالبدن ليس للاحتياج اليه في  
فعله بل لمصالح اخر لا يعلمها الا الراسخون في العلم .

الا ترى ان النبى ، صلى الله عليه وآله ، كان يرى من خلفه كامامه،  
وليس من شأن القوى البدنية ذلك و غير ذلك من الآثار ، كشق القمر  
بالإشارة و ساير ما ظهر من الأولياء والأبرار على ما وصل الينا باخبار  
أخبار الأخيار .

و اما الثالث : فلما بينا من ابتناء كلامه على الحركة الجوهرية ،  
فيصح صيرورة شئ شيئاً آخر مبايناً له في الحقيقة، ولولا خوف الاطالة  
و خروج الكلام عما هو المطلوب في المقام لاستوفيت حق المرام ،  
لكن ما ذكرناه كاف لاولى الأبصار، و من لا بصيرة له لم يفدله التكرار .



## رَدِ برهان بکلام فرقان

و اعلم ان لصدر الافاضل فى كنبه برهان مستحدث على اعادة فكره لا يخلو عن الفائدة ذكره و هو ، انه قال بعد بيان اتحاد الحاس بالمحسوس ، فكذلك الحال فى القوة العاقلة و صيرورتها عقلاً بالفعل ، فان العقل ليس كما اشتهر بين الحكماء انه بتجريد النفس الصورة عن المادة و عوارضها تجريداً تاماً من قبل النفس فيصادفها و يصير بها عقلاً بالفعل ، فزعموا ، ان الجوهر المنفعل العقلى بذاته المعراة عن الصورة العقلية يدركها .

و ليت شعرى ، اذالم يكن له فى ذاته صورة المعقولات فباى شئ ينالها ؟ اهو بذاته العارئة الجاهلة المظلمة يدرك الأنوار العقلية ، فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شئ بعد شئ كيف يدرك شيئاً آخر ، و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

او ينال الاشياء بالصوره الحاصله فيه فمالم يدرك تلك الصورة الحاصله اولاً كيف يدرك بها غيرها ، و الا فاما ان يكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و غيرها و معقولة لذاتها ، هذا خلف و محال .

او بأن تكون معقولة و عاقلة لماورائها ، فالكلام فيه عائد جذعاً . و لئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجردة ، لا يصلح لاحد ان يقول ، انه فى ذاته معرى عنها غير منور بها حينئذ .

اقول : ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل ، فهذا هو الحق الذى نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل الا بالصورة و ليس وجود الصورة لها لحوق موجود بموجود بالاتقال من احد الجانبين بل بان يتحول

المادة في نفسها من مرتبة النقص الى مرتبة الكمال ، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل ، وان كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مبائن لموجود مبائن كوجود السماء و الارض ، انا لست اقول ، صورتها الحاصلة فينا ، فليس الحاصل في مثل ذلك الا حصول اضافة محضة والاضافة من اضعف الاعراض وجوداً ، بل لا وجود لها في الخارج الاكون الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر ، فهذا حظها من الوجود ، لان لها صورة في الاعيان . ثم ان وجود الاضافة الى شئ غير وجود ذلك الشئ ، فان اضافة الدار و الفرس لنا لا يوجب وجود شئ معها لنا او فينا ، نعم ربما حصلت صورتنا لذاتنا او لقوانا ، والكلام عايد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا ، اهي بمجرد الاضافة او بالاتحاد معنا . فان كان بمجرد الاضافة ، فحصول الاضافة ليس حصولاً للصورة شئ ، وهكذا يتسلسل الأمر الى غير نهاية ، وان كان بالاتحاد ، فهو المطلوب . فعلم ان كل ادراك فهو باتحاد بين المدرك و المدرك ، والعقل الذي يدرك الاشياء كلها فهو كل الاشياء وكل من انصف من نفسه ، علم ان النفس العاقلة ليست ذاتها بعينها هي الذات الجاهلة بل الجاهل من حيث هو جاهل لذات لها اصلاً . الى هذا كلامه زيد اكرامه .

و يمكن ان يجاب عنه بان القائلين بالارتسام ذهبوا الى ان النفس في حد ذاتها معرفة عن الصورة ، فيرسم فيها الصور من خارج من قبيل حلول الاعراض في محالها ، فيدرك الصور لذاتها ، والاشياء الخارجية بتلك الصورة . فلنفس اضافة الى الشئ الخارجى لارتسام صورته فيها و الى الصورة بحصولها في ذاتها لباضافة محضة ، فالاضافة التي هي لازمة للعلم لازمة لحصول الصورة في النفس على

هذا القول . فلا يصح قوله : فان اضافة الدار والفرس لنا لا يوجب وجود شىء معها لنا اوفينا . فانه قياس للاضافة المقيدة على الاضافة المطلقة ، فان الاضافة المطلقة لا يستلزم حصول الصورة . نعم كما كانت الاضافة العلمية بين النفس والموجود الخارجى يستلزم حصول صورته فيها ، لزم ان يستلزم اضافة العلمية بينها و بين تلك الصورة ايضاً . حصول صورة اخرى ، ولا يتسلسل لا تقطاعه بعدم العلم بالعلم .

وقوله : والجاهل من حيث هو جاهل لاذات له اصلاً . مبنى على عدم كون النفس فى حد ذاتها امرأ متحصلاً ، و ذلك امر لعله من المكاشفات الذوقية ولا يقى عليه المقدمات العقلية .

### الشبهة الثانية

و هو انه لما كان الحاصل فى الاذهان حقايق الاشياء فالحاصل عند تصور الحرارة و البرودة والاعوجاج والاستقامة مثلاً ماهياتها ، و انحراف ما حصل فيه الحرارة وكذا البارد ما حل فيه البرودة و هكذا ، فيلزم كون الذهن حاراً وبارداً ، و بطلانه ضرورى .

و الجواب عنه من وجوه : الاول - ماهو احسن قواماً واشد

١- و من المطالب التى قامت عليها البراهين المتعددة مسألة حدوث النفس حدوثاً جسمانياً و التجرد انما يحصل للنفس بعد طى درجات المعدنية والنباتية و قبول صورة البرزخية اولاً والصورة العقلية ثانياً . والمؤلف لعدم تدبره فى الحكمة المتعالية الصدرائية يؤمن ببعض كلماته و يكفر ببعض . والسر فى ذلك عدم تمهر فضلاء عصره فى الحكمة التى اسسها صدرارباب الحق واليقين وان كان سهم المؤلف الفاضل العلامة من هذه الحكمة المنبئة اكثر من معاصريه (ج)

استحكاماً و تلقاه ارباب العقول بالقبول ، و هو ان مبنى الايراد على عدم الفرق بين الوجود المتأصل الذى يترتب عليه الآثار، والظلى الذى لا يترتب عليها الآثار، والموجود فى الذهن ماهية الحرارة، لكن بوجوده على، وكون محل الحرارة والبرودة موصوفاً بها، من احكامها المتعلقة بوجودهما العيني، وكذا تضاد الحرارة مع البرودة انما فى الخارج دون الذهن، فالصورة الذهنية مخالفة للخارجية فى اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركتها فى لوازم الماهية من حيث هى هى .

واورد عليه بعض المتأخرين بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة فى الخارج كالحرارة و البرودة و امثالهما ، ولا يقلع مادة الشبهة ، فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية و الفردية مثلاً او بصفات المعدومات ، كالامتناع و امثاله ، بان يقول : لو حصلت الزوجية والفردية فى الذهن ، لزم ان يكون زوجاً و فرداً، اذ الزوج مثلاً ما حصل فيه الزوجية ، وكذا لو حصل فيه الامتناع ، لزم ان يكون الذهن متمنعاً ، اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فيه الامتناع . لم يكن - لم يمكن - عنه التقضى بهذا الجواب، اذ لا يتيسر ان يقال، كون محل الزوجية موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني ، اذ لا وجود لها عيناً، لأنها من لوازم الماهيات، وكذا الامتناع وامثاله ، اذ لا يمكن ان يقال، كون محل الامتناع موصوفاً به من احكامه المتعلقة بالوجود العيني ، اذ لا وجود له عيناً ، فجعل وجه التفصلى عن الاشكال منحصرأ فى ما احدثه من ثالث المذهبين. فتذكر.

و اجاب عنه بعض المدققين فى شرحه على التجريد بـ : «أن لوازم الماهية و غيرها من الامور العدمية امور اعتبارية، و معنى قيام الصفة

الانتزاعية بالشئ واتصافه بها، هو كون الشئ بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها ، والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل ، فان الذهن لا يمكن ان ينتزع منه الزوجية ، و معنى الوجود العيني للأمر الانتزاعى هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك ، فالزوجية الحاصلة فى الذهن مثلاً بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه ، موجود خارجى و بالقياس الى الذهن موجود ذهنى ، فصَحَّ ان مناط اتصاف الشئ بالشئ ، انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني .»

و هذا مجمل ما اورده المحقق الدوانى فى القديم و فسّره فى الأجدأ على احسن تقويم حيث قال : ان الزوجية ينتزعا العقل من الاربعة مثلاً، والزوجية الحاصلة فى الذهن ، لها وجود فى الذهن بمعنى انها صورة علمية قائمة بها ، ولها وجود ذهنى ايضاً للأربعة بمعنى انها ينتزع منها و ينسبها العقل اليها ، و منشأ الاتصاف هو الثانى دون الأول . فقال : والسّر فى ذلك ، ان علاقة الزوجية بالنفس انما هى بحصول صورتها فيها ، و هى بهذا الاعتبار علم ، فيتصف النفس بالعلم بالزوجية لا بها ، و علاقتها بالاربعة ، باعتبار ذاتها مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني ، بل باعتبار كونها صحيح الانتزاع منها كساير الاوصاف التى يدركها العقل من الموصوفات . غاية الأمر ، ان بعض تلك الاوصاف موجودة فى الخارج كالحرارة، فالاول ليس منشأ الاتصاف بخلاف الثانى . انتهى .

و اذا تأملت ظهر لك ما فى تقرير بعض المحققين من التحقيق ،

١ - و للمحقق الدوانى حواشى متعددة على التجريد و منها الأجد و الجديد مضافاً الى ما كتبه فى سالف الزمان و سماه بالقديم .

فنأمل المقام فانه به حقيق .

## الثانى

ما افاده صدر المحققين فى الأسفار بقوله : « ثم على تقدير ان يكون  
لنصور الخيالية قيام حلولى للنفس ، ان شرط الاتصاف بشئ الانفعال  
و التأثير منه دون مجرد القيام ، فان المبادئ الفعالة لوجودات الحوادث  
الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية بها على نحو ارتسام صورها فيها ،  
كما هو رأيهم : لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية ، لان قيام  
تلك الصور الكونية بمبادئها العالية من جهة الفعل والتأثير فى تلك  
الصور ، دون الانفعال والتأثر عنها . ولا نسلم ان مجرد قيام الشئ بالشئ  
يوجب اتصافه بذلك الشئ من دون تغير وتأثر . و لست اقول : ان  
اطلاق المشتق بمجرد هذا يصح ام لا يصح ، لان ذلك امر آخر ... »  
اتهى .

ولا يخفى ما فيه ، اذ بعد الاعتراف بحلول الصور الخيالية فى  
النفس ، ما معنى القول بعدم اتصافها بها ، لضرورة ان حلول شئ فى شئ ،  
يصير منشأ لاتصافه به . الا ترى ان القوم جميعاً فسروا الحلول  
بالإختصاص الناعت ، و بديهية اتصاف الجسم بالبياض بمجرد حلوله  
فيه ، ولا ادرى ان المراد من الانفعال والتأثر الذى اشترطه فى الاتصاف  
ماذا ؟ وهل هو متحقق بين الجسم والبياض ام لا ؟ فان تحقق ، فلم لم  
يتحقق بين النفس والصور الحالة فيها ، والا فلم اتصف الجسم بالبياض .  
و النقض بالحوادث القائمة بالمبادئ العالية مع عدم اتصافها بها ، كما  
ترى ظاهر الاندفاع ، اذ ليس هناك قيام حلولتى كما لا يخفى .

### الثالث

ما افاده هذا المحقق قائلاً انه من جملة العرشيات ، و هو ان صورة هذه الاشباح عند تصور النفس ايّها فى صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها ، بل كما ان الجوهر النورانى اى النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة ، يدرك بعلم حضورى اشراقى ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع فيها ، كذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضورى اشراقى الصور المتخيلة ، بدون انطباع فيها ، فلا تصاف بل كما ترى الصور الخارجية بالباصرة مثلاً ترى الصور الخيالية بالحواس الباطنة من غير حلول فيها ، والوجدان لا يحكم بالترفة بين المشاهدة فى اليقظة والنوم . و قد مر الكلام فيه بسا لايسع الزيادة فيه حوصلة هذا المقام .

### الشبهة الثالثة

انا تتصور جبلاً شاهقة و صحارى واسعة ، فيلزم من حصول حقايقها فى الذهن و الخيال لكون التصور على وجه جزئى انطباعها فى القوة الخيالية و يلزم انطباع العظيم فى الصغير .  
و الجواب اما على طريقة الحكماء ، فيما حققنا سابقاً من كلام المحقق الشريف ، من ان العظم فى هذه الامور من لوازمها الخارجية ، وليس الموجود الخارجى بعينه حاصل فى الذهن ، بل الحاصل فيه ماهياتها ولاعظم فيها .

واما على رأى شيخ الاشراق التابع لحكماء الفرس ، ان ليس هناك انطباع لهذه الامور فى القوى الخيالية ، بل هذه القوى مظاهر معدة

لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح فى عالم المثال الاعظم كما ان المرأة والماء ايضاً معدان لذلك ، و هذه هى احدى معانى المثل الافلاطونية واحدى طرق دفع الاشكال ايضاً و سيجى انشاء الله تحقيق المقال بما لا مزيد عليه ، الا انه لا بأس لنا بذكر ما استدل به على اثبات هذا العالم ههنا :

و هو ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين على ما هو رأى المعلم الاول ولا بخروج الشعاع كما هو مذهب الرياضيين ، فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لاغير ، اذ بها يحصل للنفس علم اشراقى حضورى على المرئى فيراه وكذلك الحال فى المرأة و بمثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من الدماغ . فاذن الصور الخيالية لا يكون موجودة فى الازهان ، لامتناع انطباع العظيم فى الصغير ، ولا فى الاعيان ، والا لراهاكل سليم الحس ، و ليست عدماً ، والا لما كانت متصورة ولا متميزة . و اذهى موجودة لافى الازهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم العقول لكونها صوراً جسمية لاعقلية ، فبالضرورة يكون فى صقع آخر وهو فى عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادى تشبيهاً لها بالخيال المتصل . و هو الذى ذهب الى وجوده الأقدمين كافلاطون و بىثاغورس و انبازقلس و سقراط و غيرهم من المتألهين ، فانهم قالوا: العالم عالمان ، عالم العقل ، المنقسم الى عالم الربوبية و الى عالم العقول والنفوس ، وعالم الصور ، المنقسم الى الصور الحسية ، و الصور الخيالية انتهى .

ولا يخفى ما فيه ، اذ لانسلم امتناع انطباعها فى الازهان . لما مر من انطباع الماهيات فيها ، ولاعظم لها حتى يلزم انطباع العظيم فى



الصغير ، و سنأتى لك بحول الله تعالى بالماء المعين فى تحقيق حق اليقين ، فانتظر انى معكم من المنتظرين .

### الشبهه الرابعه

انا اذا حكمتنا ان اجتماع النقيضين و شريك البارى ممتنعان ، و المعدوم المطلق لا يمكن ان يخبر عنه ، فعلى القول بالوجود الذهنى يحصل هذه الموضوعات فى ذهننا متشخصاً و متعيناً ، فالموجود فى الذهن فرد شخصى من اجتماع النقيضين و شريك البارى و المعدوم المطلق ، مع ان بديهه العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين و اخويه فى الذهن و الخارج .

و الجواب : ما هو مبسوط فى زبر القوم ، وهو ، ان القضايا المحكومة فيها على الممتنعات حمليات غير بنيتة ، و هى التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ، فان للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه ، لاعلى ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع ، كيف و كل موجود فى الذهن ممكن ، بل بان ذلك المفهوم المتصور عنوان تلك الحقيقة الباطلة ، فالعقل يقدر ان يتصور مفهوماً و يجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة الذات ، فباعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن و كونه عنواناً لماهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه ، فصحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن ، و امتناعه يتوجه من حيث كونه مما يحمل عليه المعدوم و الممتنع حملاً اولياً ، و باعتبار كونه عنواناً لطبيعة مستحيلة . و بهذا يندفع شبهة المجهول المطلق و شبهة ان الاحكام الجارية على واجب الوجود غير صحيحة ، لان حقيقته

لا يتمثل في الاذهان .

### الشبهة الخامسة

ان الذهن موجود في الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج فلا يكون وجوداً ذهنياً ، وقد عرفت الجواب عنه في ضمن التحقيقات السابقة من ان الصورة موجود خارجي في نفسها و موجود ذهني لدى الصورة ولا محذور فيه .

ثلاث فوائد واصداف فرائد :

اما الارلى - فهو ان المشهور بين القوم في الوجود الذهني ، مذهبان : احدهما - ان الحاصل هو ماهيات الاشياء .

و ثانيهما - ان الحاصل اشباحها وصورها .

ولا يخفى ان ادلة الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود في ان ذهن بحقيقتها ، لان ثبوت الشئ للشئ مثلاً انما يستدعي ثبوت حقيقة المثبت له ، لان الحكم الثابت لمغاير الشئ لا يثبت له ، مع ان الشئ يقال له في الخارج ماهية و في الذهن صورة ، كما صرح به بعض المحققين ، فحينئذ يمكن ان يقال : لعل مراد القائلين بحصول الصور والاشباح ، هو حصول الماهيات المسماة بالصورة في الذهن ، فيتحد المذهبين و يرتفع النزاع من البين ، كما هو شأن الواصلين الى حقائق الاشياء الموجودين ، كذا حقه بعض المحققين<sup>١</sup>.

١ - و صرح به الشارح المحقق لمقاصد التجريد في شوارقه ، اعنى مولينا عبدالرزاق اللاهيجي .

## [ تعريفات العلم عند القوم ]

و الثانية - انا قد قلنا فى اول هذا المبحث ان الاختلاف فى تعريف العلم منوط بالنزاع فى الوجود الذهنى ، اذا لعلم يكون عند بعض عبارة عن ارتسام حقايق الاشياء فى الذهن ، و عند آخرين عن انطباع اشباحها ، والذهن المذكور فى المقام اعم من الخيال و الوهم والعقل و على رأى ، اضافة بين العالم والمعلوم ، تصير منشأ لانكشافه له . و على بعض من الآراء، مكاشفة حضورية للنفس بمشاهدة ماهيات الاشياء باختراعها و ابداعها فى صقعها و عالمها فى انصورة الحسية و الخيالية و اتصالها بالعقل الفعال فى التعقل .

وعلى رأى صاحب الاشراق ، مشاهدتها باعداد القوى الباطنة للاشياء فى عالم المثال الاعظم والخيال المنفصل فى التخيل ، وبالاتصال المذكور فى التعقل .

وعلى قول ، انه باتحاد النفس بالاشياء و تطورها باطوارها ، سواء كان فى التخيل او فى التعقل .

و الثالثة - ان صدر المحققين و غيره من القائلين بوحدة الوجود، لما كانوا يقولون ان الوجود المطلق حقيقة واحدة متفاوتة المراتب شدة وضعفاً وكمالاً و نقصاً و تقدماً و تأخراً ، وكان العلم عندهم نحو وجود ، فلا يكون العلم عندهم منحصراً فى الكيفية النفسانية ، بل كما ان الوجود متطور باطوار مختلفة و هو فى الواجب واجب ، و فى العقل عقل ، و فى النفس نفس ، و فى الحس حس ، و فى الجوهر جوهر ، و فى العرض عرض ، فكذلك العلم عندهم . هذا آخر الكلام فى هذا المبحث الدقيق ، و هناك وجوه اخر واشكالات اخرى طويت ذكرها للزوم الخروج عما هو اصل المقاصد ، فان الغايب فى طى الحاضر الشاهد .

## في تحقيق وحدة الوجود

[ في مبحث الوجود و المذاهب فيه ]

واعلم انه لما كان تنقيح المبحث الآتي موقوفاً على توضيح البحث عن هذا المبحث على بعض من الآراء ، فوجب التكلم فيه فنقول : لا يخفى على احد ، ان بين الوجود والموجود يتصور صور اربع لآخماس لها .

احدها - ان يكون الوجود كلياً والموجود جزئياً ، وهذا معبداهه بطلانه امالم يذهب اليه احد .

و ثانيها - ان يكون الوجود كلياً والموجود ايضاً كلياً ، و قد انشعب هذا الشق الى مذاهب مختلفة : منها مذهب جمهور المتكلمين ، و هو ان الوجود معنى بديهي غير موجود في الخارج زائد في الموجودات كلها و للواجب حقيقة غير معلومة ، و قيل معلومة ، و الوجود زائد عليها عرضي لها ، كما في ساير الممكنات .

و منها - ماهو المشهور من المتأخرين من الفلاسفة ، من ان انواع فرد خاص من الوجود مخالف لوجود الممكن في الحقيقة و اشتراكهم افي مفهوم الوجود ، اشتراك معروضين في لازم خارجي ،

١- لان المراد من كليّة الوجود اما ان الوجود من الكليات الفرضية العقلية او ان له مصداقات متعددة في الخارج ، وعلى الاول لافرق بين الوجود والموجود ، لان الموجود ايضاً كلي فرضي عقلي بالبيدهة وكذلك على الثاني اذ لو كان في الخارج للموجود مصداقاً يكون ذلك مصداقاً للموجود ايضاً ، فلا فرق بين الوجود و الموجود في شئ منهما حتى يقال ان الوجود كلي والموجود جزئي ، كما لا يخفى ، و عليك بالتأمل في الفرق بين هذا الشق والشق الاخير . منه . (من ارشاد الطالبين).

و هو زائد في الواجب والممكن ، لكنه في الممكن معلل بالواجب وفيه معلل بذاته ، و هو الوجود الخارجي الذي لا يمكن ان يعلم كنه حقيقته اصلاً ، و هذا ما اختاره المحقق الطوسي رحمه الله و صاحب الاشراق .

و منها - ما نقل عن بعض الاعلام من ان الواجب موجود بحت ، و الممكن شيء موجود ، و الوجود العام اعتباري لوجوده ولا عروض له للماهيات في نفس الامر اصلاً ، بل بمحض الاعتبار .

و منها - ما نقل عن بعض ولعله افتراء عليه ، من ان الوجود بالمعنى البديهي كنه حقيقة الواجب ، وله افراد آخر عارضة للممكنات ، و الكل نوع واحد ، و ليس لشي من الموجودات الخارجية حقيقة مجهولة . و كل ما ذكر انما هو على تقدير كون الوجود امراً اعتبارياً لا تحقق له في الخارج .

و منها - ما نقل صاحب الاسفار عن جمهور المتكلمين من ان الوجود عرض موجود في الخارج حال في الماهية ، قائم بها في الواجب و الممكن جميعاً قيام الاعراض .

و منها - ما ينسب الى مشهور المشاء ، من ان للوجود افراد موجودة منها حقيقة الواجب و وجوده عين ذاته ، و وجود الممكنات امر حال في ماهياتها عارض لها عروضاً خارجياً .

و الثالث - ان يكون الوجود جزئياً و الموجود كلياً و هو المشهور

---

١ - فائدة: القائلون باشتراك الوجود اشتراكاً معنوياً ، قال بعضهم وهم ابوهاشم و اتباعه و اثير الدين الابهرى ، بالتواطى ، و ذهب الحكماء و تبعهم المحقق الطوسي و العلامة الحلي انه مقول بالتشكيك . من ارشاد الطالبين .

بذوق المتألهين من الحكماء ، و هو ان الوجود الحقيقي شخص واحد و هو ذات البارئ ، تعالى ، و الموجود كلي ، يعنى ان الماهيات الامكانية ايضاً موجودة و موجوديتها عبارة عن اتساقها الى الوجود الواجبي وارتباطها به ، تعالى ، فالموجود عندهم عبارة عما قام به الوجود او ما ينسب الى الوجود ، كما ان ضوء الشمس مضى بذاته و يستضيء وجه الارض به ، فالضوء واحد والمستضيء متعدد.

والرابع - ان يكون الوجود جزئياً و الموجود ايضاً جزئياً. وهناك ايضاً آراء متشعبة ، فذهب اكابر الصوفية الذين يدعون انهم بذلوا جهدهم فى تحقيق معالم الدين و احبوا حياة دائمة فى احسن صدق و يقين ، الى ان الوجود امر واحد و فرد فارد ، و هو الموجود بالحقيقة و الموجودات الامكانية نشأت تلك الوجود و اطواره ، و هو ياتها عين التعلقات و الارتباطات بالوجود الواجبي ، لان معانيها مغايرة للارتباط بالحق ، تعالى ، كالماهيات الامكانية ، حيث ان لكل منها حقيقة و ماهية و قد عرضها التعلق به ، تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التى ليست هى الاشئونات ذاته ، تعالى ، و تجليات صفاته و لمعات جماله و ظهورات جلاله ، و ليست الماهيات المرسله المبهمه الذوات مما شمت بذواتها رائحة الوجود ، بل هى باطلات الحقائق ازلاً و ابداً ، كما قيل :

« سيهروئى زمكن در دو عالم جدهرگز نشد والله اعلم »

و هذا معنى قوله ، عليه السلام : « الفقر سواد الوجه فى الدارين » فظهور الوجود و تنزله فى كل شأن من شئونه ، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات و عين من الاعيان الثابتة ، و كلما كان ممراتب النزول اكثر و من منبع الوجود ابعداً كان ظهور الاعدام و الظلمات . منعت الظهور و احتجاب الوجود باعيان المظاهر و انصبغ به بضغ الاكون

اكثر، وكلما كان كذلك كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد ، و الحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالنسبة الى اعين الخفافيش .

و مثلوا للوجود الواحد المتطور بالاطوار تارة بالهيولى الواحدة المتصورة بصور البسائط العنصرية ومركباتها ، و اخرى بالبحر الواحد المتحسبة بجبابات متعددة ، و اخرى باطوار ضوء الشمس التى هى مثال الله ، تعالى ، فى عالم الملك مع وحدته فى الزجاجات الملونة شتى ، مع انه فى نفسه لالون له ولا تفاوت فيها الا بشدة اللعان و نقصها .

و اخرى ، بالملكة الواحدة المتصورة بصور حروف وكلمات مختلفة .

و اخرى ، بالوحدة المتطورة باطوار اعداد غير متناهية مع انها ليس بعدد .

و اخرى ، بالكلى الطبيعى المتشخص بتشخصات افراده المختلفة ، و يقولون :

عبارتنا شتى و حسنك واحد و كل الى ذاك الجمال يشير

ولا يخفى على العارف بمرامهم انهم يقولون : الوجود المنبسط ليس انبساطه من قبيل انبساط الكلى الى الجزئيات ولا من قبيل قسمة الكل الى الاجزاء ، بل على نحو لا يعلمه الا الراسخون فى العلم ، و معلوم ان الامثلة المذكورة لا يخلو عن القسمين المذكورين ، بل لا يحكم العقل فى القسمة بازيد منهما ، لان القسمة اما ان يكون بالتجزية و التحليل خارجا اودهنأ ، او بضم قيود متخالفة الى المقسوم ليحصل من انضمام كل قيد قسم والاوّل الثانى و بالعكس ، فلا ينطبق اكثر تلك

المثّل على مثلها ، مع ما فى الهيولى من عدم التعين فى ذاتها ، و فى ضوء الشمس من عدم تلونها بالوان الزجاجات لاستحالة النقلة فى الاعراض ، بل يحدث فى الزجاجات بسبب مقابلة ضوئها اضواء من المبدء الفياض بحسب قابليتها ، ولكن لو ثبت كون الملكة مع بساطتها متصورة بصور حروف مختلفة مع ان الملكة صفة راسخة فى النفس بتمكن بها على استحضار معلوماته بملاحظة القوى الحافظة لها بدون احساس جديد ، فلا يكون الملكة متصورة بها ، وكذا لو لم يكن الوحدة من الامور الاعتبارية ولم يكن انبساطها على سبيل الانضمام ، لكان الملكة والوحدة احسن مثال للمطلوب ، لكن انى لهم بيان ذلك ولنعم ما قيل :

«خاك برفرق من و تمثيل من»

و لهذا كان يقول الاستاد ، ايده الله ، فى مسند الارشاد : ان التمثيل مقرب من وجه و مبعد من وجه آخر ، فلا بد للعاقل المتحدس من طرح جنب التباعد بتجريد فى النفس و تزكية فى الباطن لعله يتحدس من الامثلة المذكورة بمعونة قايد التوفيق الى ما هو التحقيق .

و ذهب الاشرافيون الى ان الوجود حقيقة بسيطة واحدة ، الا انه بحسب ذاتها يعرض لها التفاوت بالشدة و الضعف و التعدد و الكثرة بحسب الشخصيات و الاختلافات بالواجبية و الامكانية و الجوهرية و العرضية و الغنى و الافتقار ، و الى هذا ذهب صدر المحققين فى كتبه . فالوجودات الخاصة الامكانية على هذا الرأى ، ذوات مختلفة متعددة

١- مولانا وحيد عصره و فريد دهره آقا محمد البيدآبادى  
الاصفهانى ، وفقه الله لتحقيق حقايق المعانى . منه



فى حد ذاتها ، و الواجب الوجود ، تعالى شأنه ، فرد منه ، وما به التمايز هو التمام و النقص ، و على الرأى الاول الوجود الواجب قد انبسط على الموجودات ، والموجودات ليست ذوات مختلفة بل اختلافها بمجرد الاضافات و تعدد التنزلات ، و هذا ما قيل ان التوحيد اسقاط الاضافات ، و بعبارة اخرى الوجود المنبسط على الرأى الاول هو الوجود الواجب و على الرأى الثانى الوجود المنبسط ما يكون الواجب فرداً منه .

و ما ذكرناه من نسبة الرأى الاول بالصوفية و الثانى بالاشراق ، هو الظاهر من كتب ارباب الازواق ، لكن صدر الافاضل فى بعض الرسائل عكس النسبة .

ثم قال : ولا يبعد ان يكون الاختلاف بين المذهبين راجعاً الى التفاوت فى الاصطلاح و انحاء الاشارات و التفنن فى التصريح و التعريض منهم فى الاجمال و التفصيل مع الاتفاق بينهم فى الدعائم والاصول .

و ما ذكره الشيخ محمد الغزالى فى مشكاة الانوار ، موافق ايضاً لقول ائمة الحكمة و هو قوله : النور عبارة عما به يظهر الاشياء انتهى . و ذهب الاستاد ، ايدى الله ، فى المبدء والمعاد : ان الوجود الواجب امر مغاير بالحقيقة لوجود الممكن والوجود المنبسط على حقايق الممكنات هو النفس الرحمانى الصادر عنه ، تعالى ، و هو معنى قوله ، تعالى «وما امرنا الا واحدة» او هو تجلى الواجب على قوابل الممكنات ، فالمنبسط هو معلوله ، تعالى ، لاهو نفسه حذراً من تطور نفس الوجود الواجب بالاطوار المختلفة .

ولما اوردت عليه ، مدظله، بانّ اللازم حينئذ ان لا يكون العقل  
الاول معلولاً اولاً وهو مناف للاحاديث كما لا يخفى .

اجاب : بان النفس الرحمانى معلول ، يكون اول تعيّناته هو العقل  
الاول ، كما انا نتقش بالالف ثم الباء ، فاول تعين النفس هو الالف ،  
هذا .

لكن عندى فى هذا المقام كلام ، و هو ان هؤلاء الكرام القائلين  
بهذه المذاهب الثلاثة، كلهم يقولون ان العلية عبارة عن تطور العلة بطور  
المعلول وتنزله بمرتبته، و ان الوجود مقول على الموجودات بالاشتراك  
المعنوى ، فيلزم اتحاد المذاهب الثلاثة ، فلا يجوز ان يكون الوجود  
الواجبى مغايراً بالحقيقة و الذات للموجودات المعلولة ، بل يكون تلك  
الموجودات من رشحاته و نشآته و شئوناتة. وهو المنسبط على الموجودات،  
غاية الامر ان يكون التفاوت بينهما فى الكمال والنقص والغنى والافتقار،  
لا فى امر ذاتى .

واورد على هذه المذاهب ، بان حقيقة الواجب كيف يجوز ان يكون  
بعينه نفس حقيقة الممكن وكيف يمكن ان يكون حقيقة ماهو نفس ذاته  
منشأ لا تنزاع الوجود ، والموجودية مساوية لحقيقة ماهو مبدء انتزاع  
الوجود لالذاته بل بسبب الارتباط بامر آخر .

و حق الجواب عنه على ما يفهم من كتب صدر المحققين ، ان الوجود  
حقيقة بسيطة منبسطة ذو افراد متخالفة واجبة و ممكنة ، اما تخصيص  
الفرد الواجبى بنفس حقيقته ، لانه نفس حقيقة الوجود التى لا يشوبها  
عدم و نقص و حّد و نهاية ، اذ لو كان له حّد و نهاية، كان له تحدد و  
تخصص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبب يحدده و يخصمه ، فلم  
يكن محض حقيقة الوجود .

و اما الوجودات الخاصة الامكانية ، فتحصصها اما بمرتبة من التقدم و التأخر و الكمال و النقص كالمبدعات ، او بامور لاحقة كافراد الكائنات، و اما تحصصها بموضوعاتها اعنى الماهيات و الايمان المتصفة بها فى العقل ، فهو باعتبار ما يصدق عليه فى كل مقام من ذاتياته التى نبعث عنه فى التعقل و يصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبايع الكلية و المعانى الذاتية التى يقال لها فى عرف اهل هذا الفن بالماهيات ، و عند الصوفية بالأعيان . فالتخصص فى الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته و هويته ، و اما على الوجه الثانى فباعتبار مامعه فى كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية . ثم مثل المطلوب بالأعداد المتخالفة نوعاً بوجه و تخالفها نوعاً بوجه آخر ، فقال : انه يصح القول بكونها متحدة الحقيقية ، اذ ليس فى كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التى هى امور متشابهة ، و يصح القول بكونها متخالفة المعانى الذاتية، اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتاً و اوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها، و لها آثار و خواص متخالفة ترتب عليها بحسب احكام نفسية ينتزع من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة اخرى لذاتها ، فهى بعينها كالوجودات الخاصة ، فى ان مصداق تلك الاحكام و النعوت الكلية ذواتها بذاتها . انتهى .

فمناط الواجبية عنده ، ليس الا الوجود الغنى عما سواه ، فامكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود ، عبارة عن لاضرورة وجودها و عدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هى هى ، و امكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة و متعلقة، و بحقايقها روابط و تعلقات الى غيرها، فحقايقها حقايق تعلقية و ذواتها ذوات لمعانيه لاستقلالها ذاتاً و وجوداً، بخلاف الماهيات الممكنة ، فليست حقايقها تعلقية ، بل لاتحقق لها ازلاء

و ابدأ ، و لما كانت حقايق الوجودات الخاصة تعلقة قائمة بالقيوم الحق على نحو التنزل و التشعشع و الائتماع و التجلى و الرشح و الفيض و غير ذلك ، مما يليق بجنابه ، لا يمكن الاشارة العقلية اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هي هي ، اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ، و مع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام و وجودات محضة بلا ماهية و انوار ساذجة بلاظلمة .

و هذا مما يحتاج تصوره الى ذهن لطيف ، و لهذا قيل : ان هذا طور و راء طور العقل ، فيكون وجود العقل الاول بعد الواجب و قبل النفس مقوماً اه و متحصصاه حتى لو اعتبر خروجه من هذه المرتبة لما كان عقلاً اولاً ، و هكذا في ساير الموجودات و هذا كله مصرح به في كلام هذا المحقق كما لا يخفى ، و هذا ما قاله العارف الرومي .

مراتب باقى و اهل مراتب      بزين امر حق والله غالب

فثبت ان افراد الوجود متخالفة الحقايق ، اذ المراد بالحقيقة هو الذات الموجودة ، و قد مر ان الذات الموجودة متخالفة بما مر من التخصصات ، مع ان المنبسط على الكل حقيقة واحدة بسيطة، فالواجب يكون فى الحقيقة و الذات غير الوجودات الامكانية من وجه و هذه هى شئون ذاته و تجليات صفاته ، و شأن الشئ غيره من وجه و عينه من وجه ، و هذا معنى ما يقولون ان التوحيد رؤية الوحدة فى عين الكثرة و رؤية الكثرة فى عين الوحدة .

و اذا تأملت فيما ذكرناه حق التأمل ، اندفع الايراد و ابراز ما فيه من الفساد كما لا يخفى على من جانب التعصب و العناد .

و ذهب جمع من الصوفية على ما نقل عنهم ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق المنبسط ، و الممكنات اما حالة فيه عارضة لها كما قيل :

اعیان همه عارضند و معروض وجود

وفی کلام بعض : ان العالم اعراض مجتمعة فی محل واحد او امور  
اعتبارية ولا تعدد اصلاً، كما قال المولى الجامی :

کل مافی الکنون وهم او خیال او عکوس فی مرایا او ظلال

و قد تمسکوا فی هذا بانه لا يجوز ان يكون عدماً او معدوماً وهو  
ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلاً او تقييداً لمافی  
ذلك من الاحتياج والترکیب ، فتعین ان يكون وجوداً ، وليس هو  
الوجود الخاص ، لانه ان اخذ مع المطلق فمرکب او مجرد المعروض  
فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق ، فهو الوجود العام .

وايضاً، فان الوجود يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب  
فيمتنع عدمه ، و الممتنع عدمه واجب ، فالوجود المطلق واجب . وقد  
ردده فی الاسفار .

اما اصل المذهب : فبان هذا القول منهم يؤدي الى ان السوابع  
غير موجود ، و ان كل موجود واجب ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، لان  
الوجود المطلق ، مفهوم کلی من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها  
فی الخارج ، ولا شك فی تكثر الموجودات التي هي افراده .

و اما الدليل الأول ، فبان احتياج الخاص الى العام ، باطل ، بل الامر  
بالعكس ، اذا العام لا تحقق له الا فی ضمن الخاص . نعم اذا كان العام  
ذاتياً للخاص يفتقر هو اليه فی تقومه فی العقل دون العين ، واما اذا  
كان عارضاً فلا .

و اما الدليل الثاني، فبأنه مغالطة منشأوها عدم الفرق بين ما بالذات  
وما بالعرض ، لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته ، وهو  
ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب ، كسائر

لوازم الواجب مثل الشيئية و العليّة و غيرهما .

فان قيل : بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه .  
 قلنا : الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه مواطاة ،  
 مثل الوجود عدم ، لا بالاشتقاق مثل قولنا ، الوجود معدوم ، كيف  
 وانفقت الحكماء على ان الوجود لا تحقق له فى الاعيان . انتهى ، هذا .  
 ولا يخفى ان الرد على الدليلين واقع موقعه ، لكن ليت شعرى ما  
 وجه لزوم كون الواجب على هذا المذهب غير موجود فى الخارج . قوله :  
 لان الوجود المطلق مفهوم كلى من المعقولات الثانية .

قلنا : ذلك ممنوع ، فان المراد من الوجود المطلق المنبسط على  
 الهياكل ليس هو المفهوم الكلى ، والا فكونه واجبا مما لا يمكن تعقله  
 من الصبيان والمجانين ، بل المراد منه هو الوجود البسيط المنبسط الذى  
 جعل هذا المحقق الواجب فرداً منه ، ووجودات الممكنات افراداً  
 اخر منه .

نعم يلزم عليهم تعدد الواجب ، لكون المتعدد هو نفس الواجب  
 المتلبس بالبسة مختلفة ، و مخالفة بديهية العقل الحاكمة بالتعدد فى  
 الموجودات .

ان قلنا : ان التعدد بمحض الاعتبار ، او كونه ، تعالى ، محلاً الامر  
 آخر و مورد الحوادث غير متناهية ، وهو محال بالبديهية .  
 ان قلنا : ان الممكنات حالة فى الوجود الواجبى ، و يمكن ان يقال :  
 لا يلزم عليهم تعدد الواجب ايضاً ، لانه عند القول بان التعدد المحسوس  
 تعدد و همى وانما هو تعدد اطوار الوجود لاتعشدد ذواتها ، فلا تكثر  
 فى الوجود حتى يلزم التكثر فى الواجب .

نعم يرد عليه البحثان الاخيران ، كل على مذهب ، مع انه يمكن توجيه

كلامهم بما يوافق ما نقلنا اولاً، ولا يرد عليه شيء، فتأمل، فان المقام دقيق وبالتأمل حقيق.

واعلم: ان هذا المذهب بلا تأويل، من اسخف السخايف وزخرف الخراف، لا يذهب به من هو عارف بحقيقة المعارف.

### افتتاح مقال

فيه تحقيق حال اقوال الرجال

والآن نحن بامداد الله الملك العلام في صدد تمام الكلام بحيث لا يبقى مرية في المرام بقدر ما عندي من البضاعة، مع قلة الاطلاع و عدم الاستطاعة فان المقام مما زلت فيه اقدام العظام، الامارحم ربي الرحيم، فانه يحيي العظام وهي رميم.

ولابد لتحقيق المطالب من تقديم مباحث وتمهيد هدايا يليق بحضرة من بيده لا بصار الحق مرايا:

### الهدية الاولى

في تحقيق مذهب المشاء في اعتبارية الوجود

واعلم ان المذاهب المفصلة المذكورة في اعتبارية الوجود وتأصله بعروضه للماهيات و حلوله فيها، اكثرها عارية عن حلية التحقيق وعرية عن البسة التدقيق، سوى ما هو المشهور من المتأخرين من الفلاسفة، وعليه مال الشيخ الرئيس في كتبه، والمحقق الطوسي و صاحب الاشراف. اما مذهب من قال بان الوجود زايد في الواجب والممكن، وليس للواجب وجود يكون عين ذاته، فبدليل لاحل في معرضت على الاستاد، مدظله العالي، واثني علي، و هو ان الوجود في الواجب لو كان زائداً

على ماهيته ، ولاشك انه لا يتحقق العارض في مرتبة تحقق المعروض ، فلا يخلو اما ان يكون لماهيته في مرتبة ذاته تحقق ، اولاً . فعلى الأول ، لم يكن الوجود زائداً على ذاته ، لذلـالعارض لا يكون في مرتبة ذات المعروض . وعلى الثاني ، يكون الواجب في مرتبة من مراتب نفس الامر ، وهي مرتبة ذاته من حيث هي معدوماً ، والمعدوم في حد ذاته لا يصير علة لوجود شئ ، سواء كان وجود نفسه او وجود غيره ، فيلزم احتياج الواجب في وجوده الى غيره ، ولما كان في هذا كفاية للمستبصر ، اكتفينا بذلك واعرضنا عما قيل في هذا المقصود .

و اما مذهب من قال : بان عروض الوجود للماهيات بمجرد الاعتبار ، لا يخفى ما فيه ، اذ يلزم منه ، ان لا يكون الماهيات موجودة في نفس الامر وحق الواقع ، الا بمجرد الاعتبار ، وهذا مخالف لبديهة العقل ، وفيه ابحاث اخر يظهر للمتأمل .

واما من قال : بان الوجود الاعتباري ، كنه حقيقة الواجب ، و وجود الواجب و الممكن نوع واحد .

فقد قلنا : انه افتراء عليه ، اذا العاقل بل الجاهل لا يقول بان الواجب امر اعتباري ، وان وجود الواجب و الممكن من نوع واحد ، للزوم كون الممكن ايضاً واجباً ، فتأمل .

و اما مذهب من قال : بان الوجود عرض في الممكن والواجب ، حال فيهما .

فمع ما فيه من مفسدة المذهب الآتي ، قد ذكرنا ما فيه من الفساد .  
و من قال : بان الوجود له افراد متعددة ، منها الواجب و وجوده عين ذاته و اما في الممكنات ، فالوجود عارضة لها حالة فيها .  
و هذا الذي نسب الى المشهور من المشاء .



فيرد عليه اما اولاً: فلضرورة ان ليس فى الخارج الامر واحد، وهو  
اما وجود ، واما ماهية .

و اما ثانياً : فلان ثبوت شئ لشئ ، فرع ثبوت المثبت له ، فيجب  
ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها .

فلان قيل : لانسلم الفرعية كما مر ، بل نقول بالاستلزام .

نقول: لم يشك احد من القائلين بالفرعية والاستلزام، فى ان العروض  
اذا كان خارجياً كعروض البياض للجسم ، يجب ان يكون المعروض ثابتاً  
قبل ثبوت العارض له ، وهناك ايضاً كذلك ، فيلزم المحذور ، و لهذا  
مال بعض فى توجيه مذهبهم الى مذهب اليه صاحب الاشراق ، من ان  
مرادهم من العروض ، ليس العروض الخارجى ، بل المراد من العروض  
هو الزيادة فى التصور ، فافهم .

فبقى ما هو مما يمكن الاعتقاد عليه، اعنى مذهب اليه صاحب الاشراق،  
كما هو ظاهر على من هو ذو بصيرة.

#### اعلاء اعلام لكسر اصنام الأوهام

واعلم انه قد اورد على اعتبارية الوجود وجوه لا بأس فى نقلها و  
بيان وجوه خللها ، اكثرها ما افاده صدر المحققين فى كتبه ورسائله .

الاول - ان حقيقة كل شئ هو وجوده الذى يترتب عليه آثاره و  
احكامه ، فالوجود اذن احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة اذ غيره به يصير  
ذا حقيقة ، فهو حقيقة كل ذى حقيقة ، ولا يحتاج هو فى ان يكون  
ذا حقيقة الى حقيقة اخرى ، فهو بنفسه فى الاعيان، و غيره اعنى الماهيات  
به فى الاعيان لا بنفسها .

والحاصل ان للوجود، المفهوم البديهي التصور الذى من المعقولات  
الثانية ، يجب ان يكون مصداقاً فى الخارج يكون منشأً لتحقيق الماهيات

ونأصلها .

و يرد عليه : انا لانسلم ان حقيقة الشئ هو وجوده الذي يترتب عليه آثاره و احكامه ، فان المراد من الحقيقة هو الذات الموجودة لا وجودها ، نعم اذا ثبت ان المتأصل والموجود هو الوجود ، يثبت ان الحقيقة هو الوجود ، و هل هذا الا ما هو بصدد اثباته .

الثانى - ان من البين الواضح ، ان المراد بالخارج و الذهن فى قولنا : هذا موجود فى الخارج و ذلك موجود فى الذهن ، ليسا من قبيل الظروف والامكنة ولا المحال ، بل المعنى يكون الشئ فى الخارج ، ان له وجوداً يترتب عليه آثاره و احكامه و بكونه فى الذهن ، انه بخلاف ذلك ، فلو لم يكن للوجود حقيقة الا مجرد تحصل الماهية ، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج و الذهن و هو محال ، اذ الماهية قد يكون متحصلة ذهناً وليست بموجودة فى الخارج .

اقول : قال المحقق الشريف فى حواشيه على الشرح القديم ، انا اذا قلنا زيد فى الخارج ، فقولنا فى الخارج ، ان قيس الى زيد ، كان ظرفاً لوجوده ، وان قيس الى وجوده ، كان ظرفاً لنفسه لوجوده . ولا يخفى ان المحكوم به فى قولنا : زيد موجود فى الخارج ، هو الموجدية ، و نحكم بها على زيد بان وجوده فى الخارج لا بان وجوده موجود فى الخارج ، وكذلك الحال فى سائر الامور الاعتبارية النفس الامرية ، ومعنى وجوده فى الخارج ، هو كون الماهية مبدء للآثار من حيثية مكتسبة من الفاعل ، وهى حيثية المعلولة لا كون وجودها مبدء للآثار وليت شعري انه من اين فهم هذا المعنى من هذه العبارة و من اين يثبت ذلك الابد ثبوت تأصل الوجود الذى هو فى مقام اثباته .

فظهر ، ان الماهية لو كان بحيث يكون مبدء للآثار ، يقال انها موجودة فى الخارج والا ففى الذهن ، فقوله : لم يكن حينئذ فرق بين

الخارج والذهن ، ممنوع اكما ترى .

الثالث - انه لو كان موجودة الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر آخر  
 لأمتنع حمل بعضها على بعض والحكم لشئ منها على شئ كقولنا زيد  
 حيوان والانسان ماش ، لان مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين  
 مفهومين متغايرين في الوجود ، وكذا الحكم لشئ على شئ عبارة عن  
 اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهية، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد.  
 والى هذا يرجع ما قيل: ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الخارج والمغايرة فى الذهن،  
 فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية، لم يكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة  
 المغايرة ، اللازم باطل كما مر، فالملزوم مثله ، ببيان الملازمة ان صحة  
 الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما، اذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن  
 حمل ، ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل متعارف بين الاشياء سوى  
 الحمل الاولى الذاتى ، وكان الحمل منحصرأ فى الحمل الذاتى الذى  
 مبناه الاتحاد بحسب المعنى .

اقول : فيه نظر ، لان المراد من اتحاد الشئيين فى الوجود ان يكون  
 الشئيين فى الخارج بحيث لا يكون بينهما تغاير فى الخارج و يترتب على

١ - فى منعه منع ، و يظهر من كلامه عدم تعمقه او عدم تدبر به  
 فى فلسفة قائدنا العظيم صدر المتألهين ، لأنه يقال فى جوابه ومنعه :  
 الحيشية المكتسبة من الجاعل لابد ان تكون نفس الربط و عين الفقر  
 بالنسبة الى الجاعل القيوم مع كونها عين التحقق ونفس منشأية الآثار  
 ولا بد ان لا تكون من سنخ المهية لأن نفس ذات الماهية بماهى بالذات غير  
 ابيه عن الوجود والعدم وانها بالذات لا ينتزع منها الموجودية و ان  
 المهية بالذات ليست تقيضة للعدم و لهذا اين حيثيت مكتسبه رفع عدم  
 از ماهيت مى نمايد و تقيض بالذات عدم است و تقيض بالذات و طارد  
 بالذات عدم وجود است - جلال -

احدهما غير ما يترتب على الآخر، كالجنس و الفصل والنوع مثلاً، فانها في الخارج امر واحد بديهية ان ليس للانسان وجود عليحدة و للمحيوان وجود عليحدة و للناطق وجود عليحدة حتى يترتب على كل منها آثار غير ما يترتب على الآخر، بل في الخارج ماهية موجودة لو حلتها العقل يجد فيها حيوان و ناطق و انسان، و هذا معنى المغايرة في الذهن و الاتحاد في الخارج .

ولا ادري من اين يلزم من الاتحاد في الخارج، كون الوجود موجوداً في الخارج، نعم يستدعي ان يكون الوجود غير الماهية، و اما كونه موجوداً فلا .

و ايضاً : ان اراد بقوله : فلولم يكن الوجود شيئاً غير الماهية المغايرة بحسب الذهن فهي متحققة عند القائلين باعتبارية الوجود ايضاً، و ان اراد المغايرة الخارجية فهو ايضاً لا يقول بذلك لما سيحجى انه يقول باتحاد الماهية و الوجود في الخارج لا بان يكون الوجود حالاً في الماهية او محلاً لها .

الرابع - ان الوجود لولم يكن موجوداً لم يوجد شئ من الاشياء، و بطلان التالي يوجب بطلان المقدم .

بيان الملازمة : ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود

۱ - فهم اين مطلب زياد مشكل نمى باشد، چه آنکه ماهيات مشار كثرت و ملاك مغايرتند و حمل حكايه از اتحاد خارجى امور متفايره مى نمايد و بعد از آنکه در سنخ ماهيات مثل قائم ضاحك متحرك جهت اتحاد موجود نباشد، بايد ملاك اتحاد را در غير اين سنخ جستجو نمود . غير سنخ ماهيت منحصر است در وجود و عدم و حيثيت مكتسبه نيز نشايد خارج از سنخ وجود و ماهيت باشد و مما ذكرنا ظهر وجوه الايراد في كلام المؤلف كما لا يخفى - ج -

فہی معدومہ و کذا اذا اعتبرت بذاتہا مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فہی بذلك الاعتبار لاموجودہ ولا معدومہ، فلولم یکن الوجود موجوداً فی ذاتہ، لم یسکن ثبوت احدہما للآخر، فان ثبوت شیء لشیء او انضمامہ الیہ او اعتبارہ معہ، متفرع علی وجود المبتہ لہ، او مستلزم لوجودہ، فاذا لم یکن الوجود فی ذاتہ موجوداً ولا الماہیة فی حد ذاتہا موجودہ، فكیف یتحقق ہناك موجود، فلا یكون الماہیة موجودہ.

وكل من راجع وجدانہ، یعلم یقیناً انه اذا لم یکن الماہیة متحدہ بالوجود كما هو عندنا ولا معروضہ لہ، كما اشتهر من المشائین، ولا عارضہ لہ، كما علیہ طائفة من الصوفیة، فلم یصح كونها موجودہ بوجه، فان انضمام المعدوم بمعدوم محال، ولا ایضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غیر وجود احدہما او عروضہ للآخر او وجودہما او عروضہما لثالث غیر صحیح اصلاً، فان العقل یحکم بامتناع ذلك.

اقول: فیہ بحث، اما اولاً فلانا قد قلنا ان وجود شیء فی الخارج عبارة عن كونها مبدء للآثار، فالماہیة و ان لم تكن موجودہ فی حد ذاتہا بل لاموجودہ ولا معدومہ، لكن بعد ان صارت مجعولة للجاعل بالجعل البسيط، صارت مبدءاً للآثار، فیتنزع منه الوجود للحیثیة المذكورة كما یتنزع من الواجب لذاتہ لذاتہ فمبدء انتزاع الوجود فی الواجب

۱- بدون شك سنخ ماہیت کہ بالذات نسبت بوجود وعدم متساوی النسبة است، نشود منشأ انتزاع وجود یا موجود واقع شود و ناچار جهت مكتسبه باید منضم بماہیت شود تا بماہیت تحقق بخشد و خود باید عین تحقق باشد نہ امر معروض تحقق و مغایر تحقق امر موجود متحقق بالذات وجودست بلاملاحظہ انضمام امر الیہ اگرچہ این متحقق در ذوات ماہیات و ممکنات از حیثیت تعلیلیہ بی نیاز نمی باشد۔ جلا۔

ذاته بذاته و في الممكن ذاته من حيثية معلوليته كما حققه المحقق الدواني في القديم و غيره في غيره ، لكن الماهية والوجود متحدان في الخارج حيث لا تعدد لهما فيه و متغايران في الذهن ، فالوجود هو الماهية ، دون الوجود .

قوله : لولم يكن الوجود في ذاته موجوداً ، لم يمكن ثبوت احدهما للآخر .

قلنا : ان اراد الثبوت الخارجي و ذلك انما بتصور الانضمام ، فهو ايضاً لا يقول به فانهما متحدان في الخارج عنده .

وان اراد الثبوت الذهني ، فلانسلم ان الوجود لولم يكن موجوداً في الخارج لما امكن ثبوته لهما في الذهن و دليله لا يفي عليه كما لا يخفى . و اما ثانياً - فلان اتحاد الماهية بالوجود ليس منحصرأ في ان يكون الوجود موجوداً ، والماهية منتزعة منه كما يقوله هذا المحقق ، بل يتصور بان يكون الماهية موجودة والوجود منتزعا عنه كما يقوله المحققين القائلين باعتبارية الوجود .

و القول بان الامر الاتزاعي كيف يجوز ان يتحد مع الامر الموجود؟ فمع كونه غير معقول لان الاتحاد هو ان يكون الموجود امر ينتزع منه امر آخر بلا تعدد بينهما في الخارج كما هو شأن جميع العرضيات الموجودة في الخارج بوجود معروضاتها، كالماشي والضاحك الموجودين في الخارج بوجود زيد المنسوب الى زيد بالذات، و الى هاتين بالعرض، هناك ايضاً كذلك منقلب . اذ هذا المحقق ايضاً يقول بالاتحاد بينهما مع ان الموجود عنده هو الوجود والماهية منتزعة منه اعتبارية ، فيقال له كيف يجوز الاتحاد بينهما؟ فقوله : اذالم تكن الماهية متحدة بالوجود

كما هو عندنا ، ان اراد الاتحاد ، بان يكون الماهية منتزعة منه كما هو رآه ، فقله : اذالم يكن بهذه الاحوال الثلاثة، لم يكن الماهية موجودة، اعادة ادعاء هو بصدد الاستدلال عليه ، والوجدان غير البرهان، اذلا نسلم ان الاتحاد منحصر في ذلك كما بيناه باوضح تبيان، و ان اراد غير ذلك، فعليه بالبيان

و بما قررناه في الجواب اولاً ظهر ما في وجه آخر من الخلل ، وهو ان الماهية في ذاتها ليست مبدء للآثار ، والا لكان عين الوجود ، بل لكان واجب الوجود ، هذا خلف ، و بعد ما صارت مبدء للآثار ، فاما ان يصير مبدء للآثار بذاتها هذا خلف ، اولو وجودها ، و هو المطلوب ، فثبت ان انما هي مالم ينضم اليه شئ متاصل يصلح للمبدئية، لا يصح منشأها.

وانما قلنا و هو المطلوب ، اذلما صارت الماهية مبدء للآثار بسبب الوجود لا يجوز ان يكون الوجود امراً اعتبارياً ، لان الامر الاعتباري لا يصير مبدء للآثار الخارجية ، فيجب ان يكون متأسلاً، و اذ اثبت تأصله و الضرورة قاضية بان لا تعدد في الوجود ، ثبت ان المتاصل هو الوجود، و الماهية منتزعة منه ، اذ لا شئ غيره ؛

و ذلك الخلل ، لاننا نقول : بان الوجود مبدء للآثار حتى يراد انه لا يجوز ذلك ، بل نقول : ان الماهية مبدء الآثار، لكن بواسطة الوجود،

۱ - جهت اتحاد را بايد يا در حقيقت وجود پيدانمود و يادر سنخ ماهيات متباينه چه آنکه ماهيات بالحفاظ عدم اصالت ، مشار كشرت و تباین هستند ، بعد از اصالت تباین اظهاراتم خواهد بود ، لذا جهت مفايرت بعينها جهت اتحاد نميشود ناچار بايد سنخ وجود كه مقتضى وحدت و جامع شتات كثراتست ملاك وحدت شود مگر آنکه در سنخ عدم وحدت موجود باشد - ج ل -

ولامانع من ذلك لجواز ان يكون امر اعتبارى واسطة في صدور اثر عن فاعل، الا ترى ان عدم المانع واسطة في صدور المعلول عن العلة. وهذا ما افاده المدقق الخونسارى ، احسن الله جزاه في عقباه ، في تعليقاته على الشفاء ، قائلاً. ان ادعوى ان الموجودية لا بدان يكون باعتبار امر حقيقى، ممنوع، لم لا يجوز ان يكون باعتبار امر اعتبارى مشترك بين الموجودات، نعم سبب الموجودية لا بدان يكون امرأ حقيقياً ، ولا نزاع فيه . انتهى.

الخامس - لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان، لم يتحقق في الانواع جزئى حقيقى هو شخص من نوع ، و ذلك لأن نفس الماهية لا يأتى عن الشركة بين كثيرين و عن عروض الكلية لها بحسب الذهن ، و ان تخصصت بالف تخصص ، من ضم مفهومات كثيرة كلية اليه . فاذا لا بد وان يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة يكون الزيادة امرأ متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع لكثرة ، ولا نغنى بالوجود الا ذلك. فلو لم يكن متحققاً في افراد النوع ، لم يكن شئ منها متحققاً في الخارج.

اقول : فيه نظر ، اذ لا شك ان الشخص هو الماهية مع زيادة ، واما ان تلك الزيادة هو الوجود اذ لا يغير مسلم ، لم لا يجوز ان يكون الشخص

۱ - هذا الكلام مما يضحك به الثكلى و يبكى منه العريس كه آدمى ملاك واقعت را در اعتباريات جستجو نمايد و در اين قبيل ازار اجيف خود را غوطه ور نمايد .

۱- شخص و ملاك تشخص ماهيت نميباشد ، چون ماهيت بخودى خود نه كلى است و نه جزئى . پس بايد ملاك تشخص كه خود شخص و متشخص بالذات باشد امرى باشد كه ماهيت بانضمام آن بجزئيت متصف گردد ، چه آنكه امر دائرست بين نفس ماهيت و نفس عدم و نفس وجود و اگر در ماهيت تشخص مفقود بود بايد در وجود موجود باشد و سنخ وجودست كه شخص و متشخص و موجود بالذاتست فتأمل حتى ←



هو الاعراض القائمة بالشخص الماهية المحفوظة لها من الوضع والاین و الزمان مع المادة واستعداداتها .

فان قيل : ما المشخص لتلك الاعراض؟

يمكن ان يقال : المشخص لهالعله هو الاعراض السابقة عليها المعدة لافاضة هذا التشخص على هذه الاعراض المشخصة لتلك الماهية ، هذا في الانواع المتعددة الافراد من الماديات .

و اما في المجردات، فنقول : ان تشخصاتها مقتضيات امهياتها، ولهذا صار انواعها منحصرة في فرد ، والتفصيل موكول الى ما فيه التطويل<sup>۲</sup> .

السادس - ان العارض على ضربين : عارض الوجود ، و عارض الماهية ، والاول ، كعروض انبياض للجسم و عروض الفوقية للسماء في الخارج و كعروض الكلية والنوعية للانسان و الجنسية للحيوان . و الثاني، كعروض الفصل للجنس و التشخص للنوع . وقد اطبقت السنة المحصلين من اهل الحكمة بان اتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها، ليس اتصافاً خارجياً و عروضاً حلولياً، بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة،

→

تفهم و من لم يحصل له جليلة الامر مع ماقررنا و حققنا الامر فعليه بالمراجعة الى الطبيب .

۱ - وايضاً لعل المشخص هو نسبة الى الفاعل ، فان قيل : نسبة الفاعل الى الكل على السواء . قلنا : المرجح استعدادات المواد في الماديات منه .

۲ - نفس ماهيت چه در مجرد و چه مادی نسبت بانواع تشخصات لابطرط است و اين وجود غير مادی واسع شديد القواست كه از باب سعه درجات شامل فعلیات غير متناهی از افراد وجودست برخلاف ماديات - جل -

بل مجرداً عنها و عن عروضها ، سواء كانت الصفة انضمامية خارجية ، كقولنا : زيدا بض ، او انتزاعية عقلية ، كقولنا : السماء فوقنا ، اوسلية ، كقولنا : زيدا عمى . وانما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلي وعروض تحليلي ، و هذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون لمعرضه مرتبة من الكون ولا تحصيل وجودي ، لا خارجاً ولا ذهنياً ، لا يكون مسمى بذلك العارض ، فان الفصل اذا قيل : انه عارض للجنس ، ليس المراد ان للجنس تحصيل وجودي في الخارج او الذهن بدون الفصل ، بل معناه ، ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى ، وان كان متحداً معه وجوداً ، فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد ، فيكذلك حال الماهية والوجود اذا قيل : ان الوجود من عوارضها .

اذا تقرر هذا الكلام ، فنقول : لو لم يكن للوجود صورة في الالمان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرنا ، بل كان كسائر الانتزاعات التي يلحق الماهية بعد ثبوتها و تقررهما ، فاذا يجب ان يكون الوجود شيئاً يوجد به الماهية ويتحد معه وجوداً مع مغايرتها اياه معنى و مفهوماً في ظرف التحليل ، تأمل فيه . انتهى .

واقول : فيه نظر اما اولاً - فلانا لانسلم ان عروض الفصل للجنس

١- هذا الكلام منه دليل على عدم تعمقه وغوره في المعقولات ، لان عروض الفصل للجنس بعد ما كان الجنس زائداً و خارجاً عن ذات الفصل وكذا في جانب الجنس لخلوه مفهوماً عن الفصل و تحصيله به بعد احقاق الفصل لا ينبغي للمحصل الشك في كون كل واحد من الجنس والفصل من العوارض التحليلية للآخر ، لان ظرف العروض في العوارض الكلية الذهن بلاملاحظة الوجود والملاك في كون العارض ، عارض المهية عروض العارض للمعرض بلاملاحظة الوجود وليس الوجود شرطاً للعروض بمعنى لوجاز انفكاك الماهية عن كافة الوجودات كانت معروضة للعارض - جلال -

و التشخص للنوع، عروض للماهية، فان العارض للماهية يجب ان يكون تلك الماهية متصفة بها في حد ذاتها، سواء كان في الخارج اوفى الذهن، كالزوجية للاربعة مثلاً، ولاشك ان الجنس كالحيوان مثلاً ليس متصفاً بالنطاق في حد ذاتها والالما كان الحيوان غير ناطق ولما امكن تحقق انحيوان في الخارج والذهن بدون الناطق، كما هو شأن عوارض الماهية.

واما ثانياً - فلانا سلمنا ان عروض الوجود للماهية عروض تحليلي مع الاتحاد بينهما في الخارج، لكن لانسلم ان الوجود لولم يكن له صورة في الأعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرنا، لما مر ان ذلك يتصور ايضاً بكون الماهية موجودة والوجود امراً اعتبارياً، فتذكر.

واما ثالثاً - فلان ظاهر سياق كلامه، مشعر على انه جعل الوجود بالنسبة الى الماهية من عوارض الماهية حيث مثله بالجنس والفصل وجعل الفصل له من عوارض الماهية، وذلك مناف لما ادعاه من كون الوجود ذاصورة حقيقية في الاعيان، لما تقرر في موضعه و اعترف به هذا المحقق ايضاً ان عوارض الماهية امور اتزاعية اعتبارية، لا تأصل لها اصلاً.

والحاصل ان كلام هذا الجبر العلام في هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب، كما لا يخفى على اولى الالباب، و لعل قوله في آخر الدليل، فتأمل فيه، اشارة الى ما فيه. هذا آخر الكلام فيما افاده المحقق صدر الافاضل في الكتب والرسائل.

۱ - مؤلف در مفاطه عجيب واقع شده است؛ عوارض ماهيت امور اعتباري ولي وجود مطلقاً از عوارض ماهيت نيست فقط بحسب حمل اولي ماهيت معروض ولاحق برآن، مفهوم وجودست و در حاق واقع ماهيت تحقيق ندارد و تحقيق اختصاص بوجود دارد و جعل از آنجهت بماهيات تعاق نمی گيرد که بالذات داخل در عالم تحقق نميشوند.

فبقى القول فيما افاده الفاضل الممتحن مولانا ميرزا حسن في زواهر  
الحكم لاثبات تأصل الوجود ، فاقول :

### اكمال مقال بتحقيق خال

قال المحقق المذكور بعد كلام ، ان المعنى المسمى بالوجود  
المشترك في كل موجود اعني مابه التدوت ، ان لم يكن له حقيقة متأصلة  
في الاعيان غير هذا الذي يعتبره الازهان ، فذلك بين البطلان ، لأن  
الانتزاع من شئ لا يتأتى الا بعد ما هو ثابت متحقق في نفسه ، فان كان  
وجد بنفس هذا الانتزاع دار ، او بمثله تسلسل .

فان قيل : الماهية في الخارج بحيث ينتزع منها الوجود .

قلنا : تحققها و ثباتها ان كان بهذه الحيثية ، فهذه هي وجودها دون  
ذا المنتزع والا فلا ينفع ، ولان معنى واحداً من خارج لا يشترك بين  
مختلفة الا المشترك في ذات ، والاشياء على رأيهم امور مختلفة الماهيات ،  
فالوجود المنتزع منه الوجود انما هو واحد من الجملة ، فان كان ذلك  
هو الواجب استمرت الممكنات في العدم وان كان واحدة من هذه ،  
حرمت الباقية من الوجود ، وان تدرجوا الى وحدة المقولة كما يأتى  
تداير القول بينها وبين الواجب وبينها وبين فصولها .

ولأن كل ماعدا الوجود فانما هو بالوجود حقيقة متذوتة ، فكيف  
يحرم نفسه عن ذلك ، حتى تنتفى المناسبة الواجبة ، او كيف يحتاج في  
ذلك الى غيره ، فيدور على نفسه .

فقد اتضح مذهب المتكلمين و وجب ان يكون لاسم الوجود حقيقة  
متأصلة العين بنفسها ، فان كانت كثرة مختلفة من كل وجه ، استحال  
ان يشترك في معنى واحد يعرضها او ينتزع منها جميعاً ، لما تقدم ايضاً .  
ولان هذه الحقايق ان كانت هي التي بها الاشياء ذوات متأصلة دون

عارضها كانت هذه هي وجودات دونه وكان الوجود مختلف المعنى  
بتمام الحقيقة لا واحداً مطرداً ، وان كان العارض هو ذلك دونها ، فاذ  
لا يصدق عليها في حاق ذواتها، استحال ان يصدق عليها الاشتقاقاً لامتناع  
تواطؤ المتغايرين صدقاً ، فليس هي اذن وجودات ، بل ان كان ولائد  
فموجودات كساير الماهيات ، وان كان ذلك العارض والمعروض جميعاً  
بالاشتراك ، كان ما به الذات والائر مشتركاً بينها وكان هو الوجود دونها  
او بالتركيب ، فقد سبق ان لا تركيب في الوجود، فهذا الرأي ينقض آخره  
اوله ، لان هذه المختلفة ، ان كان بها انفسها التذوت والائر كما يقتضى  
كونها وجودات، كان معنى الوجود ذاتياً لها لا عرضياً ، وان لم يكن بها  
ذلك كما يقتضى عرضية الصدق ، لم يكن هي وجودات .

فقد زهق الباطل المظنون على الحكماء ايضاً وجاء الحق ، ان اسم  
الوجود، يدل ضرورة على حقيقة متأصله بنفسها متحققة واحدة بمحضها  
مقدسة عن ان يتكثر بصرها ، وقد اجتنبت باكورة قبل او ان ينعه ومجىء  
ابانه ، انه هو الواجب الوجود المحتاج اليه كل موجود ، واستبان انه  
هو الوجود الذي به الاشياء كلها حقايق متذوتة و ذوات متشتتة واعيان  
متحققة و موجودات متأصلة بان يفعله و يعطيها ، و معدومات باطلة  
واسماء عاطلة، بان يكف عنها و يرد بها .

وليس يجوز ذلك بان يعرضها في دور او يتقدمها في دور ، ولا بان  
يعرضه فيكون محلاً لكل وارد و ينسب فيها ، فيكون حالاً على كل  
شارد . فمن البين الذي لا ينبغي ان يشك فيه قليل ناهة بل لا يحتاج الى  
التشفيف من بلغ مدى الفهاة ، ان الحقيقة المتأصلة بالذات التي هي  
مذوت الذوات ، لا يكون متشتتة في هويات اعدام ولا متفقة في بنيات  
اجسام ولا متقبلة مع اعراض و جواهر ولا منصوبة صوب ماهيات دوائر.  
و من اغرب الغرائب ان لو بُشّر احداهم انه ممسوخ الى صور قحيوان

عظيم ، « ظل وجهه مسوداً وهو كظيم » اوقيل لاحدهم انه يمازج ذى و يلدهى ته « يتوارى من القوم من سوء ما بشر به » ولكنهم يضربون الله الامثال ، و يرضون له بكل امر محال .

فقد نقضت مقاله اذال الصوفية ابضاً و همجهم و دهضت دعوى دلايلهم و حججهم » ثم قال : اذقد اتضح ان الوجود اى مشى الأشياء و مذوت الذوات ، هو حقيقة متأصلة الذات ، و انها واحدة عن الكثرات ، فاعلم انه ليس هيهنا مفهوم آخر للوجود سوى هذه الحقيقة ، لان التشيؤ و التدوت ان كانت بهذه ، كانت هى الوجود دونه ، و ان كان بهذا ، كان هو د: نها ، فالوجود المطلق الذى يستولى على كل شى و يستوى نسبتة الى الاشياء كلها انما هو هذا الحق المتأصل الذات وحده لاشريك له . . . » الى ان قال : فقولنا ، وجود الممكن ، فان اطلقناه ، فانما هو بسنزلة قولنا علة الممكن و خالق الخلق ، و ان قابلناه بالعدم ، فانما المراد منه هو المعنى المصدرى ، لانه موجود بان يفعل و معدوم بان يكف عنه ، و ليس هذا المعنى المصدرى يجوز ان يشترك بين الحقيقة المتأصلة ر بين الممكن ، لان شركة العرض يقتضى شركة الذات الممتنعة فى الوجود ، فعلى الأول لاشركة بينهما اصلاً حتى فى لفظ الوجود فضلاً عن معناه ، و على الثانى انما هى فى اللفظ وحده لافى مسماه ، اذ لا وجود للممكن قبل ان يصدر عن فاعله ، و ليس يوجب صدر فوجد مرتباً او مغايرة ، و الا كان صادراً وهو بعد معدوم ، فانما وجوده هو نفس صدوره ، و اما مبدؤه فانما هو موجود بانه ، هو وان نفسه وجود ، و انى يشتركان بغير لفظ . . . » انتهى ملخص كلامه ، زيد فى اكرامه ، و انما نقلناه بتمامه لمافيه من امهات الفوائد المتينة و آباء الفرائد الثمينة ، و لكن عندى

لعدم الحيطة على حقيقة المرام ، فيه كلام :  
 اما اولاً - فلان قوله : الاتزاع من شئ لا يتأني البتة الا بعد ماهو  
 ثابت متحقق فى نفسه ، فممنوع ، لكن لانسلم ان وجوده اما بنفس  
 هذا الاتزاع او بمثله ليدور او يتسلسل ، بل وجوده امر ينتزع عنه  
 بسبب تأثير الفاعل فيه و ايجاده اياه وجعله له بالجعل البسيط، كما حقق  
 ذلك المحقق الدواني وغيره من تلامذته و قد سبق مثل ذلك فى مبحث  
 الوجود الذهني ، فتذكر .

واما ثانياً - فلان قوله: ان معنى واحداً عارضاً لا يشترك بين مختلفة  
 الا لمشترك فى ذات ممنوع ، الا ترى ان من قال باعتبارية الوجود يقول  
 باشتراك الوجود بين الواجب و الممكن المختلفين فى الحقيقة ، غاية  
 ما فى الباب ان يكون امراً واحداً اذا اتزاع من امرين من حاق ذاتهما  
 و نفس حقيقتهما يجب ان يكون هناك امر ذاتى مشترك ، ولانسلم  
 ان الوجود فى الممكن ينتزع من ذاته بذاته، كيف وهو فى موجوديته  
 يحتاج الى علته .

و اما ثالثاً - فلان قوله: كل ماعدا الوجود فهو بالوجود حقيقة  
 متذوتة . . . ممنوع كما مر مثل ذلك ، فان تذوت الماهية و تحصلها ،  
 انما هو بتأثير الفاعل لا بالوجود ، و يعلم من ظاهر كلامه سابقاً و لاحقاً،  
 انه جعل الوجود و ما به الوجود اعنى الموجودية و سبب الموجودية  
 امراً واحداً ، وساق الكلام ، وقد نقلنا الفرق بينهما فى كلام احسن  
 المدققين ، زيد حسنه و بهائه .

و من هذا ظهر ما فى قوله : فان كانت كثرة مختلفة من وجه استحال  
 ان يشترك فى معنى واحد . . . الى آخره فتأمل ، وكذا ما فى قوله :  
 لامتناع تواطؤ المتغايرين صدقاً . لأن هذين الدليلين مع ماسيئاتي عنده

ناهضون على ابطال مذهب الحكماء .

فاقول : ان اراد بالحكماء المشائين ، فلايرد عليهم ذلك الابحاث، لانهم يقولون ان الوجود المطلق ، ذاحصص عارضة للممكن ، والوجود القائم بالذات اعنى الواجب ، ولاشك ان تغاير الحصة مع المطلق تغاير اعتبارى ، فلايقولون بان للوجود افراد حقيقية مختلفة ، فلهم منع هاتين المقدمتين فى هذين الدليلين ، و قبول عرضية الصدق و منع لزوم عدم كون افراد الوجود وجودات لعدم كون التدوت والتحصل بالوجود فى الدليل الثانى .

و ان اراد من الحكماء الإشراقيين و قدنقلنا مذهبهم ، فيرد عليه، انهم لايقولون باختلاف الوجودات الخاصة من كل وجه ، بل يقولون باتحادها من وجه و اختلافها من وجه، كما مر ، فتأمل .  
وان اراد مذهباً آخر ، فالحق معه .

واما رابعاً — فلما سيحقق فى ضمن تحقيق مذهب الصوفية، فانتظر .  
واما خامساً — فلان حاصل ماذهب اليه هذا المحقق ، ان الوجود المطلق و هو مشئ الاشياء و مذوت الذوات ، هو الواجب ، و الممكن موجود اى معلول للوجود ، فوجوده عبارة عن علة الممكن و موجود الممكن او هو موجود بالمعنى المصدرى ، و هو فعل الممكن ، اى منعوليته ، ولاافهم حقيقة مرامه ، فان وجود الممكن ان كان عبارة عن علة الممكن ، لما كان فرق بين موجودية الشئ و ما به موجوديته ، وقد مر الفرق .

واما سادساً — فلأنا لانجد بالضرورة فرقاً بين قولنا : زيد موجود، عند الاطلاق ، و بين قولنا : زيد موجود ، ليس بمعدوم ، و نحكم بالضرورة الاولى ، بان الوجود المستعمل فى المقامين بمعنى واحد.



و اما سابعاً - فلأن بديهية العقل حاكمة بان الوجود مشترك معنى بين الاشياء ، و على ما حققه هذا المحقق لم يكن الوجود بكلامعنيه مشتركاً معنوياً بين زيد وعمرو و الواجب تعالى ، مثلاً .

واما ثامناً - فلأن وجود زيد اما بمعنى علة زيد ، او بمعنى صدور زيد عن علته عند هذا المحقق ، و اذا كان كذلك لم يكن الوجود بشئ من معنيه بديهياً ، مع ان العقل و النقل من ذوى العقل يشهدان ببديهية الوجود ، وليت شعري ما الوجود الذى هو بديهي على هذا التقرير ، الا ان يدعى بديهية صدور زيد عن العلة لبديهية امكانه على ما قيل : ان وجود الواجب فطرى جبلى « فطرة الله التى فطر الناس ا عليها » .

و اما تاسعاً - فلأن هذا المحقق ، صرح فى مبحث الجعل من كتابه المذكور بان وجود الممكن بالمعنى الأول و هو الحقيقة المتأصلة العين انما هو جاعل غير مجعول .

و اما الثانى - و هو المصدرى فذاك هو الذى يشمله الجعل ، لكن تبهاً ، و ذلك لان الجاعل مالم يفعل شيئاً لم يكن ماهية ولا صدور ماهية ، ولا يجوز ان يفعل اولاً صدور الماهية ثم به او بغيره الماهية ليكون للصدور لالى نهاية ، بل انما يفعل الشئ فبان فعل هذا تحقق هو ، و اذا تحقق ، صدق انه صدر ، فصدوره انما يجعل بالعرض . انتهى .

فالمجعول عنده هو ماهية الممكن ، فيكون المتأصل هو الماهية و الوجود امراً اعتبارياً مصدرياً ، و موجوديته انما هو بالإتساق الى الجاعل و الصدور عنه ، و هذا معنى حق ٢ .

١ - س ٣٠ ي ٢٩ .

٢ - هذا من الاباطيل التى لا ينبغى حمل مذهب المتأله عليها ولانه قول بالاصلين مع ان اثر الشئ لا يبيانه وان الصادر من الحق هو الوجود  
←

واما ان للوجود معنى آخر وهو علة الممكن مما لانهم معناه ،  
 فلانه لا يخلو اما ان ذات العلة من حيث ذاته علة وجود زيد، لزم ان يكون  
 زيد موجوداً ازلاً وابدأ ، اذ لانعنى بالموجود الا ماله وجود ، ولا شك  
 ان لزيد وجوداً ازلاً و ابدأ ، و هو ذات الواجب الوجود حينئذ ، واما  
 ان وجود زيد هو ذات العلة مع وصف العلية ، ففيه ان هذا الوصف  
 الاضافى انما يتحقق اذا تحقق وصف المعلولية لزيد ، و وصف المعلولية  
 لزيد انما يتحقق اذا تحقق ذات زيد ، فلا يجوز ان يكون ذلك وجوداً له .  
 ولا يمكن ان يقال : ان ذات الواجب ، وجود لزيد بشرط صدور عنه ،  
 لان الصدور ايضاً فرع وجود الماهية و مجعول بجعلها بالعرض ، كما  
 اعترف به .

ولولا بعض كلماته ، لكان حمل مذهبه على مذهب ذوق المتألهين ،  
 احسن توجيهاته .

### الهدية الثانية

فى تحقيق مذهب صدر المحققين و ساير الحكماء الاشراقين ان  
 للوجود حقيقة بسيطة منبسطة على قوابل الماهيات ، ولها افراد ، منها  
 حقيقة الواجب ، و منها الوجودات الخاصة الامكانية ، والتفاوت بينها  
 بانوجوب والامكان والشدة والضعف وغيرها .

→

العام المطلق المنسبب العرى عن الماهية وان الآثار هى الوجودات  
 المقيدة التى لاتفاير المطلق الا بالاطلاق والتقييد.

١ - و القائل صرح بان الانتساب فى المقام من المقولات و ان ادنى  
 المناسبة كافية للانتساب و قدمثل بالماء المئمش واللابن و لهذا لا يرد عليه  
 هذه المؤخذات التى هى او هن من بيت العنكبوت .

وقد ذكرنا ان هذا المحقق قداول قول من قال: ان هذه الوجودات الخاصة اطوار للواجبي الى قوله و مختاره ، و قد اسلفنا الأدلة التي استوثق بها في اثبات تأصل الوجود و بطلان رأى الصوفية القائلين بان الواجب هو الوجود المطلق ، فهو لا يقول بان السارى في الوجودات الخاصة هو الواجب ، ولا كذلك ما نقلنا من كلام الاستاد الالهى، ضعف قدره ، مع ان هذين الفاضلين بقولان بان العلية عبارة عن تطور العلة بطور المعلول ، و هذا هو مقالة الصوفية القائلين بانساط الوجود الواجبى فى الكل .

لكن عندى فى مذهب المحقق صدر الافاضل<sup>۱</sup> نظر ، لم اقدر على دفعه ، و هو ان الوجود المطلق بعد اثبات تأصله و تحققه ، نقول ، ان هذا الوجود لا يجوز ان يكون غير متعين فى حد ذاته<sup>۲</sup> بالبرهان و باعتراف هذا المحقق ، و لاحد له و لارسم له ، لانه صرف الوجود الخارجى و

۱ - و لعمري ان منشأه عدم التدرج<sup>ش</sup> فى كلماته و مشربه الذى هو اوثق المسالك .

۲ - تعين و عدم تعين داراى معانى مختلفه است تارة نقول ان الماهية غير متعينة اى مبهمه تحتاج الى الوجود فى التعين اى فى التشخص و رفع الابهام . و لى عدم تعين در حقيقت وجود بمعناى نهايت و غايت صرافت و عدم مخالطت آن باغير است ، اگرچه آن غير اسماء و صفات و فيض اقدس و فيض مقدس و صور علميه باشد تا چه رسد بماهيات و حدود عدميه لذا امير اهل عرفان فرمود : كمال التوحيد نفي الصفات عنه . لذا آن حقيقت بل كه حقيقه الحقايق نه معلوم بعلم حصولى است نه حضورى نه در واحدیت و نه در احدیت بتمام ذات مشاهده شود الابناء الشاهد فى المشهود أنهم بقدر نصيب «كس ندانست كه منزلگه آن يار گجاست - آنقدر هست كه بانگ جرسى ميايد -

سرف الوجود الخارجى لا يتصور ، والالزم الانقلاب .  
اولان عين الشئ الخارجى لا يصير موجودة فى الذهن ، بل المتصور  
منه هو ماهيته ، ولما هية للوجود ، والالكان اما وجوداً ، او غير وجود ،  
وعلى الاول يلزم ان يكون الشئ علة لتحصل نفسه ، وعلى الثانى ، يلزم  
ان يكون الوجود غير نفسه ، لان المركب من الداخلى والخارج خارج ،  
وان يكون تلك الماهية متحصلة بالوجود ، كما ان الوجود ايضاً متحصل  
بتلك الماهية ، كما هو شأن الافراد المندرجة تحت ماهية كلية .  
اولان الوجود عبارة عن نفس كون ذلك الشئ ، لاهو وغيره .

[ فى انه لاحد للوجود ولارسم ]

و الحاصل ان بعد ملاحظة معنى الوجود ، يحكم العقل ببساطته ،  
فلاحدله ولارسم له ولا جنس له ولا فصل له ، ولا هو جنس او فصل او  
نوع لشئ آخر ، بل متعين فى حد ذاته موجود بنفسه لا بوجود غيره ،  
كما سيبنى ان شاء الله .

ولا علة له ، والالزم تقدم الشئ على نفسه ، ولزم ان يكون الواجب ،  
تعالى ، ايضاً معلولاً ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . اذ لو كان شئ علة للوجود  
المطلق المتحقق فى ضمن الواجب ، تعالى ، ايضاً ، بل ذلك الوجود هو  
حقيقة الواجب بشرط عدم التعينات الامكانية ، كما يظهر من كلامه ،  
لكان الوجود المطلق متحققاً فى ضمن تلك العلة ايضاً ، فيلزم المحذور ان  
المذكوران .

وهذا ما افاد الشيخ فى الهيات الشفاء : « ان المبدء ليس مبدء للموجود كله ،

١- هذا التعيين بمعنى التشخص غير التعيين بمعنى المخالطة مع الغير

مردم اندر حسرت فهم درست .

ولو كان مبدء للموجود كله ، لكان مبدء لنفسه ، بل الموجود كله لامبدء له ، انما المبدء للموجود المعلول، فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود». انتهى .

واورد عليه صدر المحققين في كتبه : ان المبدء اذا كان مبدء لبعض الموجود ، يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ، والمبدء ايضاً وان كان موجوداً مفيداً ، فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود ، لان المطلق صادق على المقيد ، لست اقول صادق عليه بوصف الاطلاق، بل مع قطع النظر عن ذلك . انتهى .

ولي فيه نظر ، اذ لا شك ان المبدء لطبيعة الموجود بما هو موجود، يجب ان يكون مبدء لجميع افراده ، والا لكان مبدء لطبيعة الموجود من حيث كونه في ضمن خصوص ذلك الفرد ، لا بما هو موجود، وذلك ظاهر حيث ان الوجود شخص واحد متشخص بذاته لاعلة له ، ولانغنى بالواجب الا موجود بلاعلة ، فلو كان الواجب فرداً منه لتهدد الواجب، وهو محال بيهان التوحيد .

و التحقيق انه اذا ثبت تأصل الوجود وكونه حقيقة بسيطة منبسطة، ثبت كونه واجباً ، فيلزم القول بمقالة الصوفية ، و لعلة لهذا تنحى عنه الأستاذ المحقق ، ادام الله ايام افادته ، الى ان السارى هو الوجود المعلول للواجب ، ولم يجعل للوجود حقيقة بسيطة منبسطة في الواجب والممكن .

۱ - ولكن السارى في الواجب و الممكن هو اصل الوجود الغير المتعين بالوجوب والامكان و هذا من المطالب التي لا يدركه المؤلف ولا يبلغ اليها فلسفته چه آنکه بنابر وحدت اطلاقى اصل حقيقت نتوان گفت مرتبهئى از آن واحد شخصى واجب و مرتبهئى ممكن است چه آنکه

اولان اتحاد حقيقة الواجب و حقيقة الممكن ، وان كان بينهما تباير بحسب المراتب و التقدم والتأخر و الوجوب والامكان ، مما لا يحسن القول به . لكن عندي فيما قال به الاستاد ، مدظله العالی ، مدالایام واللیالی ، نظرناش عن قصور الفكر عن الترقی الى اوج مقصوده، وهو ان حقيقة الوجود فی الواجبي و الوجود فی الممكن ، اما امر واحد بالذات ، و التباير انما هو بالوجوب والامكان ، او امرین مختلفین بالذات ، و الاول هو مذهب صدر الحکماء ، و علی الثاني ، يلزم ان يكون الوجود مقولاً علی الوجودین بالاشترک اللفظی ، و هو مما يتحاشی عنه الاستاد ، بلغه الله ، تعالی ، اعلی معارج المراد ، هذا ما وصل اليه فهمی بعد تسبیل دموعی و هو لا یعنی عن جوع غیری حیث لا یعنی عن جوعی .

#### کلام آخر مع صدر الاعلام

و اعلم : ان صدر المحققین ، لما رأى ان ما ذكرنا من الفساد المستلزم لكون حقيقة الوجود بعد تأصله واجب الوجود ، و يتشلم به اساس مذهبه من ان الواجب فرد منه ، لاهو نفسه ، رام فی كتبه الرد

→

اصل حقيقت باحاط اطلاق و ملاحظه آنکه وحدت اطلاقى مساوق وحدت شخصيه است اوسع از واجب و ممكن است و کمال التوحيد نفي الصفات عنه شامل صفت وجوب نیز ميشود و احدیت ذاتيه بلحاظ اضافه ببطون غير مقام اضافه آن بظهور است که از آن اسماء و صفات از ناحیه مفاتيح غيب ظاهر ميشوند - جلال -

١ - اعنى لزوم تقدم الشئ على نفسه تقدير كون حقيقة الوجود المطلق

معلولاً . منه .

علی ذلك الدلیل بان الدور الذی استلزمه الفرض المذكور ، دور غیر مستحیل ، اذ الدور المستحیل<sup>۱</sup> هو توقف الشئ علی نفسه علی ما یتوقف هو بعینه علی ذلك الشئ ، لاستلزامه کون شئ واحد بعینه سابقاً علی نفسه . واما الشئ الواحد بالعموم ، فذلك الدور و ذلك التقدّم له علی نفسه ، غیر مستحیلان فیہ ، اذ الوحدة المعتبرة فی جانب الموضوع هی الوحدة الشخصية لا غیر ، والا فلا استحالة فی صدق المتقابلین علی موضوع یکون وحدته وحدة بالمعنی لا بالعدد ، اولاتری ان قولک : ان الحيوان یتوقف علی المنی ، والمنی یتوقف علی الحيوان ، وقولک : ان الدجاجة من البيض ، و البيض من الدجاجة ، لیساً بدور الا فی اللفظ ، وكذا قولک ان الحيوان یتوقف علی الحيوان ، لکونه متوقفاً علی المنی المتوقف علیه ، لیس یوجب توقف حیوان بعینه علی نفسه ، لاختلاف الحیثیة « انتهى کلامه فی تعلیقاته علی الشفاء .

و اورد علیه بعض المحققین : بان کون الطبیعة فی ضمن فرد متقدماً علی نفسها فی ضمن فرد آخر ، انما یصح فی الإعداد ، لافی الایجاد ، فان الطبیعة یجوز ان یکون فی ضمن فرد معدة لحصولها فی ضمن فرد آخر ، ولا یجوز ان یکون فی ضمن فرد موجدة لنفسها فی ضمن فرد آخر ، فان ایجاد الطبیعة هو جعلها واقعة فی متن الاعیان ، فاذا وقعت هی فی نفس الواقع لا یجوز ان یجعل نفسها مرة اخرى فیها .

۱ - واقعاً مؤلف اعجاز فرموده است ، آنچه در مقام دور مستحیل یا غیر مستحیل ورد بر برخی از اعلام اثر مردم نواحی فارس گفته است مراد اطلاق مفهومی و طبیعت ذهنی است ، نه اطلاق باصطلاح عرفاکه متشخص بالذات و جزئی حقیقی و مطلق و کلی انبساطیست - از این حسن تاآن حسن ، صدگرسن -

و بعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس الاعيان متقدماً على وقوعها في نفس الاعيان ، لكن يجوز حينئذ اي اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فردان يصير معدة لحصول نفسها في ضمن فرد آخر. انتهى ما افاده و نعم ما اجاده .

والحاصل ان الدور المذكور في شبهة البيضة و الدجاجة غير مستحيل، لكون التقدم والتأخر بالإعداد ، بخلاف ما نحن فيه ، لأن الموجود من حيث هو هو مع قطع النظر عن الفرد ، اذا كان له مبدء، يلزم تقدم الشئ على نفسه بالضرورة اذ لا بد ان يكون ذلك المبدء ايضاً موجوداً فاما ان يكون عين الموجود من حيث هو هو، او يكون الموجود من حيث هو حاصلًا فيه — اذا الموجود بدون هذا المعنى غير متصور — وعلى التقديرين يلزم المذكور ، فهنا التقدم والتأخر بحسب اصل الطبيعة نفسها ، وفي المثال المذكور تقدم الطبيعة باعتبار فرد وتأخره باعتبار آخر كما حققه بعض المدققين، احسن الله مآله في حواشيه على الشفاء. والمحصل : ان الطبيعة البسيطة المنبسطة ، اذا ثبت تأصله، ثبت وجوده ، و انتقض رأى هذا المحقق الصدر، كما هو ظاهر ظهور البدر.

### الهدية الثالثة

في مذهب<sup>٢</sup> ذوق المتألهين وما اورد على ذلك المذهب

واعلم : انه اعترض عليه بوجوه : الاول — ان الموجب الموجد

١- ولكن الواجب اعم من الواجب بالضرورة الازلية كما هو كذلك في اصل حقيقت الوجود باعتبار كونه مبدء العالم والواجب بالضرورة الغير الازلية كالوجود المنبسط باعتبار ظهوره على الهياكل الممكنة .

٢ - دليل قوى بررد ذوق التأله مخترع دواني و امثال او بطلان



لشعی غیر ائیتہ التی بها یصیر موجوداً ، فان ائیه الشعی لایوجبه ولا یوجدہ ، و هذا یرد علی ماذهب الیہ المحقق میرزا حسن ، عاملہ اللہ بالوجہ الاحسن ، ایضاً .

الثانی - ان النسبة فرع تحقق المنتسبین ، فكيف يكون التحقق بالنسبة والارتباط ، الی الواجب الحق ؟

الثالث - انه لو كان الموجب الموجد هو بعينه ما صار به موجوداً ، لزم ان يكون امراً واحداً بعينه موجباً و غیر موجب لشعی بعينه ، فيختل ما یسّن ان الفاعل لایكون قابلاً لآثره .

واجب عن هذه الوجوه الثلاثة : بانه لا بد ان يكون للواجب نسبة واحدة الی جميع معلولاته ، والالاختلاف الجهات و الحیثیات فی ذاته ، تعالی ، و هو ممتنع ممنوع .

قال الشيخ العلامة الشيرازي في شرح الاشراف: ومما يجب ان تعلمه، انه لا يجوز ان يلحق للواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حیثیات فيه ، بل اضافة واحدة هی البدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية و الخالقية و غیرهما .

→

قول بدو اصل است چون ادله هريك از قائلان باصالت وجود و با اصالت ماهیت قول به تفصیل را رد می نماید و در عقلیات تخصیص جائز نیست و اگر قول باصالت ماهیت در يك جا مستلزم محال شد در همه جا محال است دوانی و امثال او با همه دقت نظر بمتكلم اشیه و الصق اند تا بحكیم علاوه بر این، سنخ ماهیت باعتبار آنكه بالذات نسبت بوجود و عدم متساوی الذات است بدون واسطه در عروض متصف بوجود نمی شود آنها وجود بالعرض وبالمجاز - جلال -

۱- این عبارات را علامه از شیخ اعظم مؤلف حکمت اشراق نقل کرده است گویا عبارات را از کتاب مطارحات آورده است .

وإذا عرفت هذا فنقول : لاشك ان للواجب نسبة المبدئية الى الممكن ، وعند تدقيق النظر يظهر ان له نسبة الوجود ايضاً لدليل لاح له فيجب ان يكون النسبين واحده . بل نقول ، انا حققنا ان افادة الفاعل انما هي نفس ذات المعلول مرتبطاً لذاته ، تعالى ، لامبائناً لذاته بالمرّة ، والالم يجران يكون مبدء لاتنزاع الوجود عنه ، فيكون نسبة اليجاد هي نسبة الوجود ، فلا يلزم كونه ، تعالى ، موجباً لشيء و غير موجب له ، و يكون انية الشيء هي موجدته ولا يكون النسبة متأخرة عن الطرفين ، فان وجود الشيء انما هو بعين الارتباط الى الحق ، لانه وجد فارتبط الى الحق ولانه ارتبط فوجد ، بل الوجود انما هو بالارتباط .

فقوله : ان النسبة فرع تحقق الطرفين ، ممنوع ، بل نقول بالاستلزام الذي حققه المحقق الدواني . انتهى كلامه ملخصاً .

ومبناه كما ترى : على ان له ، تعالى ، نسبة الانية والوجود الى معلوله ، كما ان له نسبة المبدئية اليه ، فيكونان متحدين ، والنسبة الاولى غير مسلمة وغاية الامر ان الواجب ، افاد المعلول بحيث ينتزع منه الوجود ، لانه انية المعلول .

### [ الاستدلال على ذوق المتألمين ]

واستدل هذا المجيب على هذه النسبة الممنوعة واثبت ان موجودية الممكن بالاتسباب الى الواجب ، بان كل ممكن سواء كان وجوداً او ماهية ، ليس في حد ذاته بذاته موجوداً ، يعني ليس مصداق موجوديته ومنشأ انتزاع وجوده نفس ذاته ، والا لكان واجباً بالذات ، فاذا وجد فقد صار مبدءاً لاتنزاع الوجود بعد ما لم يكن في نفسه كذلك ، وليس هذه الصيرورة الا تغييراً عما كان عليه في نفسه بالضرورة ، وكما انه لا يبدى في كل تغيير من مابه التغيير وفاعل له ، وكما يحتاج كل ممكن علة ، كذلك لا يبدى فيه مما

به التغير من ضم ضمیمة اليه او ارتباطه بامر آخر ، بالبدیة ، والمكابر  
 منازع مقتضى عقله ، فكل ممكن يحتاج في الوجود الى ما به التغير ايضاً ،  
 وما به التغير لا بد ان يكون مما لا يتغير اصلاً ، والا لاحتاج الى امر آخر  
 به يتغير عما كان عليه في نفسه ، فيلزم التسلسل ، واذا لم يكن متغيراً  
 يكون واجباً ، ولا يمكن ان يتغير الممكن بانضمامه الى الواجب ، اذا  
 لواجب لا يمكن ان ينضم الى شئ اصلاً ، بل لا بد ان يتغير الممكن  
 بارتباطه اليه ارتباطاً خاصاً لا يعرف كنهه ، وهو المطلوب .

ثم عبّر عن هذا البرهان بعبارة اقرب ، وقال: ان الممكن المعلول  
 حين الوجود اما ان لا يكتسب من الفاعل حيثية مصححة لاتزاع الوجود ،  
 او يكتسب ، فان لم يكتسب فقد بقي على ما كان عليه في نفسه من عدم  
 صلاحيته لاتزاع الوجود عنه ، فما صار موجوداً بعد بالضرورة ، هذا  
 خلف ، وان اكتسب من الفاعل تلك الحيثية على ما صرح به العلامة  
 الدواني من ان اتزاع الوجود من الممكن باعتبار حيثية مكتسبة من  
 عاتته ، فنقول : هذه الحيثية ليس نفس ذاته من حيث هي ، والا لكان  
 واجباً ، فلا بد ان يكون غير نفس ذاته ، وعلى تقدير الغيرية اما ان يكون  
 امراً عينياً او يكون امراً اتزاعياً ، ولو كان امراً اتزاعياً ، لا بد ان يكون  
 نفس امرى بالضرورة ، ولو كان نفس امرى لاحتاجت لنفس امرته الى  
 مبدء موجود عيني ، اذ لا معنى للنفس الامرى الا ذلك ، وذلك المبدء  
 الموجود ليس نفس ذات الممكن من حيث هي ، و الا لكان واجباً  
 بالذات ، ولذاته من حيثية اعتبارية اخرى ، والا ننقل الكلام اليها حتى  
 يتسلسل و يؤدي ذلك الى كونها غير نفس امرى ، لانا ننقل الكلام الى  
 مجموع تلك الامور الغير المتناهية ، فنقول ليس ذلك المجموع مبدء  
 لاتزاع الموجودية بنفس ذاته من حيث هي لامكانه ، فيحتاج الى امر

آخر ، هذا خلف ، فيجب ان يكون لها مبدء عينى غير نفس ذات الممكن ، اولها مبدء اتزاع عينى غير ذاته ، و على التقديرين ، لا بد ان يكون ذلك الامر العينى لا يكون مبادئاً فى الوجود للممكن الموجود كل المبادئ ، لان حيثية اتزاع الوجود او ما هو مبدء تلك الحيثية ، لا يمكن ان يبينه بالضرورة ، بل لا بد ان يكون منضماً اليه او مرتبطاً به ، وعلى كلا التقديرين لا يكون ممكناً والانتقل الكلام اليه ، فيتسلسل بل لا بد ان يكون واجباً ، والواجب لا ينضم الى الممكن الموجود اصلاً لا متناعه قطعاً ، بل لا بد ان يكون الممكن الموجود مرتبطاً به ارتباطاً لا بطريق الحالية او المحلية لا متناعهما فى الواجب على ما يبين فى موضعه ، بل ارتباطاً خاصاً واتساقاً مخصوصاً لا يعرف كنهه ، و يكون ارتباطه بها حيثية مصححة لا اتزاع الوجود مكتسبة من موجدته و فاعله ، انتهى .

وفيه نظراما اولاً لجواز ان يكون الحيثية المصححة لا اتزاع الوجود هو حيثية مكتسبة من الفاعل و هى حيثية مبدئية الآثار الذى اكتسبه من تأثير الفاعل فيه و ايجاده له او حيثية اخرى ، و تلك الحيثية امر اعتبارى منشأ اتزاعه ذات الممكن باعتبار حيثية اخرى اتزاعية ، ولا يلزم التسلسل ، لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لما مرنا تحقيق جواز التسلسل فى الامور النفس الامرية و لا يلزم التأدية الى كونها غير نفس امرى اذ لم ينحقق تلك الامور الغير المتناهية حتى ينقل اليها الكلام ، و يقال ان ذلك المجموع اما مبدء لا اتزاع الوجود بنفس ذاته ام لا ، هذا مع انا لنا ان نقول مقالة المحقق الدوانى فى حواشيه بقوله : والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه العقل و يصفها به و مصداق ذلك الوصف هو عين الماهية ، انتهى . فليس فى الممكنات شئ يوجد فيه الوجود و الموجودية و راء نفس الذات الواقعة كالانسانية والفرسية .

فان قيل : لا ريب فى ان مصداق الوجود لو كان نفس الماهية لكان واجباً .

قلنا : قد اعترف هذا المستدل في بعض كلماته بان الملازمة مشووعة، فان الواجب ما لا يكون في كونه مصداقاً للوجود محتاجاً الى علة ، و يجوز ان لا يحتاج شئ في كونه مصداقاً للوجود الى امر آخر وان احتاج الى علة والعلة جعلها مصداقاً بنفسه للوجود ، هذا وان كان كلاً ما جديلاً، لكنه مما يمكن القول به في مقام نقض الدليل ، لان هذا المحقق قد صرح بان الممكن منشأ لاتنزاع الوجود لابنفس ذاته بل من حيثية مكتسبة من جاعله ، و البديهة يحكم بذلك ايضاً ، فالانصاف ان يسلك في المنع الطريقة السابقة .

واما ثانياً - فلان هذا الارتباط الذي هو حيثية مكتسبة مصححة لاتنزاع الوجود عن الممكن ، اما امر اعتباري او امر عيني، ولا يجوز ان يكون امراً اعتبارياً بعين الدليل المذكور في كلامه ، فلا بد ان يكون امراً عينياً ، او امر نفس امرى له مبدء عيني بعين ما افاده ، وذلك الامر العيني على التقديرين لا يكون واجباً ، لان الارتباط حيثية بين الواجب و الممكن ، ولأنه حيثية مكتسبة من الواجب بل هو ممكن موجود بالارتباط الى الواجب ، فيكون للارتباط على تقدير كونه امراً عينياً او لمبدء انتزاعه على تقدير كونه امراً نفس امرى ارتباطاً اخرى ، و ننقل الكلام الى هذا الارتباط الآخر و ننقل الكلام الى مجموع الارتباطات، فيلزم ان لا يكون هناك ارتباط مصحح للموجودية . ولا يرد ذلك على من قال ، بان الوجود امر اعتباري و حيثية انتزاعه من الماهية ايضاً امر اعتباري ، كما لا يخفى .

واما ثالثاً - فلم لا يجوز ان يكون حيثية انتزاع الوجود عن الماهية، هي اتحادها مع الوجود ، بان يكون الوجود متأصلاً و الماهية منتزعة و يكون الموجودية باتحادها مع حصة من الوجود المطلق كما يقوله صدر المحققين ، و عليه ابطاله ، و ماورد عليه من لزوم اتحاد حقيقة

النواجب و الممكن ، قد عرفت جوابه .  
 او يكون الموجودة تنزل العلة الى اطوار الممكنات المختلفة،  
 بدون الحلول و الاتحاد ، لما يقولون انهما فرعان للاثينية واذلا اثينية  
 فلاحلول و لاتحاد .

و اما رابعاً - فلأنه صرح في كلامه هذا بأن حيثية الارتباط حيثية  
 مكتسبة من موجده ، ولاريب ان هذه الحيثية هي حيثية الإينية والوجود،  
 فكيف يجوز القول بان للواجب نسبة الاينية والوجود بالممكن و هي  
 بعينها نسبة المبدئية له ، تعانى ، اليه .

فتبين ان حيثية ايجاد الفاعل لشئ غير حيثية وجوده الاستفادة من  
 ايجاده له . نعم لابرذ الوجه الثانى من الوجوه الثلاثة المذكورة ، فانه  
 يمكن ان يقال : لانسلم ان النسبة فرع تحقق الطرفين ، بل لم لا يجوز ان  
 يكون تحقق الممكن بعين هذه النسبة والارتباط، كيف ولولا كذلك لما  
 تحقق ممكن موجود، كيف ووجوده بالايجاد والايجاد نسبة فرع وجوده.  
 واما خامساً - فلأنا نقول ، ان الحيثية التى هي منشأ انتزاع الوجود،  
 امر نفس امرى ، و له منشأ عيني غير ذات الممكن ، واما ان ذلك المبدء،  
 لا بد ان لا يكون مبائناً فى الوجود للممكن الموجود، مقدمة لاينة ولا مبينة.

قوله : لان حيثية انتزاع الوجود عن امر او ما هو مبدء تلك الحيثية  
 لا يمكن ان يباينه فى الوجود الخ .

قلنا : لا يخفى ان الارتباط نسبة بين امرين واطافة ذات جهتين ينتزع  
 تلك النسبة من كلا الامرين اللذين هما طرفاهما، فلم لا يجوز ان يكون  
 الواجب فى الوجود مبايناً للممكن و ينتزع من الممكن بسبب ارتباط

١ - ولا يجوز ان يكون مراده احدى هذين المذهبين لانه صرح  
 ببطلانها ، فعليه ابطالهما. منه .

بينه و بين الواجب الوجود .

وما قال<sup>١</sup> هذا المستدل في موضع آخر: من ان الفطرة السليمة حاكمة بان نفس ذات الممكن المستقل اذالم يكن موجوداً من حيث هي مبدء لاتنزاع الوجود و مصداقاً لصدق الوجود به ، لا يصير بمجرد حصول نسبة بينها و بين الامر المبين لها بالكلية من غير تغيير فيها مبدء لاتنزاعه و مصداقاً لصدقه ، بل لا بد لصحة انتزاع الوجود عنها من غير تغيير نفس ذاتها بالضرورة<sup>٢</sup> مجرد الادعاء في محل النزاع الذي لا يفي به لا البديهة ولا البرهان ، كيف و قد ادعا ما نفاه ارباب الايقان .

#### ضميمة فيها تسمية

و اعلم : ان صدر المحققين في اسفاره حاول ارتداد هذا المذهب من المتألهة الى مذهب المشاء بان وجودات الاشياء على طريقة المتألهة ايضاً متكثرة ، كالموجودات ، الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب و بعضها انتزاعية كوجودات الممكنات ، فلأفرق بين هذا المذهب و المذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعي و وجود الواجب عيني ، لانه ، تعالى ، بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممكنات ، الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك ، فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلي متعدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهراً . . . انتهى كلامه .

واقول : قال المستدل السابق الذكر بعد اثبات ان مصحح انتزاع

١ - و مقال مبتدء ، ٢ - خبره مجرد الادعاء .

الوجود نسبة بين الممكن والواجب ان تلك النسبة المتحققة بين ذات الممكن و بين الفاعل التي باعتبارها ينتزع منها الوجود ، هل هي نسبة خاصة و تعلق وارتباط مخصوص شبيه بالانضمام بوجه لا يكون لذات الممكن باعتبارها هوية مستقلة مبائة للفاعل كل المبائة بحيث لا يمكن ان يشار اليها اشارة عقلية مستقلة تكون ممتازة في تلك الاشارة عنه ، فيكون موجبا لتغير في نفس ذاته ، او نسبة بين ذات الممكن المستقل في الهوية الممتازة في الاشارة عن غيرها و بين الفاعل المبائن لها على ما هو المشهور المقرر ، فان كانت تلك النسبة هي النسبة المخصوصة بانوجه الذي مرادنا ثبت المطلوب ، فانا ما ادعينا الا ذلك و هو ظاهر ، وان كانت هي نسبة متحققة بين ذات الممكن والفاعل المبائن لها بالوجه الذي مرآفقا .

فاقول : الفطرة السليمة حاكمة بان نفس ذات الممكن (الى آخر ما نقلنا عنه سابقا) .

فظهر ان المتألهة يقولون بان لاوجود للممكن بالاستقلال سوى ارتباطه الشبيه بالانضمام الموجب لتغير في ذات الممكن الغير المبائن الذات والوجود لفاعله ، والمشاء و شيعتهم يقولون: ان الممكن موجود بالاستقلال مبائن الوجود عن وجود فاعله و ينتزع عنه الوجود من حيثية ارتباطه الى الواجب ، فظهر الفرق و بزغ الأمر بنهاية النزوع والظهور ، و التوكل على من بيده ازمة الامور .

ايراد فيه فساد

وقد اوردنا عليه المدقق الخونساري « عليه رحمة الملك الباري »

١ - مراده من الخونساري هو المحقق المعروف الاقاحسين والد جمال المحققين .



في تعليقاته على الاشارات والشفاء ، بما حاصله : انه لاشك ان لنا مفهوماً بديهياً متصوراً ، يكون اعرف من جميع التصورات ، فهذا المفهوم البديهي ايش هذا ؟ اهو الوجود الحقيقي الذي يقولون انه عين ذات الواجب ، و السمكيات موجودة بعلاقة بينها وبينه ، او هو وجه ، وعلى الاول ، يلزم كون كنه الواجب معلوماً لكل احد ، مع انه لم يقل به احد . وايضاً معلوم ان هذا الامر البديهي له الاختصاص الناعت بالنسبة الى السمكيات و يكون صفة لها ، فلا يجوز ان يكون الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب .

و على الثاني ، نقول : ان الوجه اذا كان صفة ، لا بد ان يكون ذو الوجه ايضاً كذلك و هو باطل . ولوقيل : انه ليس كنهه ولا وجهه ، فثبت ان ماهو الموجودة باعتباره ليس هو عين ذات الواجب . انتهى . ولى فيه نظر منشأوه القصور ، لأننا نختار الشق الثاني ، و نقول ، ان الاتحاد بين الوجه و ذى الوجه بالذات و تغايرهما بالاعتبار غير مسلم ، بن ، لم لا يجوز ان يكونا متغايرين بالذات و متحدتين من جهة ، فلا يلزم من كون احدهما صفة ، كون الآخر ايضاً كذلك . و ما استدل به على ذلك ، من ان ذى الوجه لو لم يكن صفة كالوجه لم يكن هذا الوجه وجهه له اذ الوجه لا بد من صدقه على ذى الوجه والا لكان امراً اجنبياً عنه ، مجال كلام ، اذ لعدم الاجنبية والصدق الحملى يكفي نوع مصحح للوجهية و من ربط مصحح للحمل ، ولا يستدعي ذلك ان يثبت لكل منهما الاحكام الثابتة للآخر الناشئة ذلك من اتحادهما بحسب الماهية ، كيف والحمل يقتضى التغاير بحسب الماهية والاتحاد بحسب الخارج ، ولا ريب ان بين الوجود الاعتباري والوجود الحقيقي ايضاً اتحاد بحسب الخارج لوجوده بوجوده ، و تغاير بحسب الماهية ، فلا يلزم ان يكون الوجود الحقيقي صفة كالاتباري . و بذلك ينهدم اساس مامهده لتخريب هذا

المذهب ، مع انه مخرب ببيان القول بعينية الوجود فى الواجب مع اتزاع الوجود الاعتبارى ايضاً عنه ، بلزوم كون الوجود الواجبى ايضاً صفة لكون وجهه وهو الوجود الاعتبارى ايضاً صفة ، و هذا ما من الله على بالاحسان على دفع هذه الشبهة القوية البيان وبه الاعتصام وعليه التكلان . ثم اورد ايضاً فى موضع آخر بما حاصله : انهم اما ان يقولوا بان الموجودية فى الممكنات بقيام حصص الوجود المطلق عليها ، ام لا ، بل هذا القيام ليس سبباً للموجودية بل سبب الموجودية العلاقة بذات الواجب الذى يسمونه بالوجود ، والثانى بديهى المنع ، اذ لانفهم من الموجودية الاقيام حصّة من الوجود عليه ، و الأول هو ما ادعاه القوم ، وقد عرفت جوابه من الفرق المقررين مذهب المتألهة والقوم ، و عدم جواز كون الموجودية بسبب قيام حصّة اعتبارية من الوجود الى الممكن ، الا ان يقال كما قلنا سابقاً فتذكر .

#### استدلال فيه للبحث مجال

واعلم : ان سيّد المحققين فى حواشيه على الشرح القديم للتجريد اراد الاستدلال على ذوق المتألهة بما يقرب الدليل الذى نقلناه عن بعض بقوله : كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلاً ، ما لم ينضم اليه الوجود فى نفس الأمر لم يكن موجوداً فيها قطعاً ، و ما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه ، لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً ، فكل مفهوم مغاير للوجود ، فهو فى حد كونه موجوداً فى نفس الأمر محتاج الى غيره الذى هو الوجود ، و كل ما هو محتاج الى غيره فى الوجود فهو ممكن ، ولاشئ من الممكن بواجب ، فلاشئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب ، وقد ثبت بالبرهان : ان الواجب موجود ، فهو لا يكون الا عين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته . ولما وجب ان يكون الواجب

جزئياً حقيقياً قائماً بذاته و يكون تعيئنه بذاته ، و جب ان يكون الوجود ايضاً كذلك ، اذ هو عينه ، فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً يمكن ان يكون له افراد ، بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد وانقسام ، وقائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره ، فيكون الواجب هو الوجود المطلق ، اى المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه . وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية الممكنة ، فليس معنى كونها موجودة الا ان لها سبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم ، و تلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الإطلاع على ماهياتها ، فالموجود كلى ، وان كان الوجود جزئياً حقيقياً .

ثم قال : فان قلت ، ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزى والانقسام ، قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها و عينها ، وانما امتازت و تعينت بتعينات و تقييدات اعتبارية ، و يمثل ذلك بالبحر و ظهوره فى صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر .

قلت : ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية « فكل ميسر لما خلق له ، والله المستعان ، وعليه التكلان » انتهى كلامه الموشح باللالى مرامه . و فيه اباحت عديدة و شبه سديدة :

الاولى - ان موجودية الممكن اما بانضمام الوجود اليه ام لا ، والاول ينافى ما قال به من استحالة انضمام الوجود الذى هو الواجب الى الممكن ، والثانى يوجب انه يهدم ما مهده اولاً من ان كل موجود ممكن ما لم ينضم اليه الوجود لا يصير موجوداً ، فالارتباط المذكور اما بطريق الانضمام اولاً ، والثانى يوجب ان يكون فى الممكن حاله ينتزع منها الموجودية ، فلا يجب ان ينضم الى الوجود فى موجوديته ، هذا خلاف

ما مهدده<sup>١</sup> والاول وراء ماسدده و شيده ، وهذا ماسمح به الخاطر الفاتر.

الثانى - ما افاده بعض المحققين<sup>٢</sup> بان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغنى عن جوع ، فان كون الوجود موجوداً بذاته و مستغنياً فى كونه موجوداً عن غير ذاته ، انما يسلم فى الوجود القائم بذاته ، وهو الذى لا يمكن ان يكون قائماً بماهية من الماهيات ، ولا شبهة فى كونه واجب الوجود ، فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك قائماً بالممكنات الممكنة ، وان يكون كل حقيقة وجودية قائماً بذاته .

وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئياً حقيقياً انما هو فى حقيقة وجودية قائمة بذاتها ، فمن اين ان مفهوم الوجود الذى هو الكون فى الأعيان ليس بكلى وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاتها و بعضها قائم بالماهيات الممكنة كما هو طريقة صدر المحققين استناد هذا المحقق الباحث العالم بحقائق المباحث .

الثالث - ما اورده عليه المحقق الخضرى فى حواشيه على حكمة العين بكلام طويل محصله ، انه بعد ما ادعى ان الأشياء لا توجد الا بالارتباط الى الوجود ، وان الوجود هو متشخص بذاته و هو الحق ، تعالى ، وان معنى الموجود ما اتسب الى الوجود ، سواء كان نفس الوجود او مرتباً به و اثبته بالبرهان ، فلزمه الاعتراف بان حضرة الوجود مع كل شئ ولزم منه الاعتراف بانساطه على هياكل الموجودات ، اذ لا معنى لذلك الانساط عليها الا كونه معها ، ولا شبهة فى هذه المعية .

و ايضاً لما اعترف بان حقيقة الوجود هو ذات الواجب ليس الا ولا

١ - الا ان يريد بالانضمام ما يشمل هذا الشق ايضاً ، فتأمل فيه و فيما قلنا سابقاً . منه .

٢ - و هو الحكيم النحرير مولانا عبدالرزاق اللاهيجى فى الشوارق .

شبهة في ان جميع الماهيات الموجودة لا ينفك عن الوجود ، فقد ثبت بذلك انبساط الوجود و عدم خلو شئ من الاشياء منه، كما ذكره في حيز قوله : فان قلت ، الى آخره .

و ايضاً : لانزاع لأحد في ان الوجود والماهية متحدان في الخارج و متغايران في الذهن . و بعد ذلك ، فذهب بعض الى ان الوجود هو الأصل ، و آخر الى ان الماهية هو الأصل ، ولما ذهب السيد المحقق الى ان الوجود حقيقي ، و ادعى ان الحكم بهذه المقدمة برهاني لزمه الحكم بأز الماهيات انتزاعية اعتبارية و حينئذ يصح التمثيل بالبحر و ظهوره في صور الأمواج المتكثرة كما يصح التمثيل بالشفلة النيرة الجواله الراسمة للخط .

و اذا تمهد هذا ، ظهر ما في كلامه حيث حكم بان هذا طور وراء طور العقل ، ثم قال : و الفرض انه لم يقل احد من اهل الكشف والبحث ، بان كلاماً من ماهيات الممكنات و وجودها حقيقي . بل العرفاء على اربعة اقسام : منهم من يقول : ليس في الوجود الا الوجود ، و هم اهل الوحدة القائلون بأن الكل هو الحق ، و هم المنسوبون الى الكفر والزندقة ، لاشتهارهم بانهم لا يثبتون المراتب للوجود .

ومنهم من يقول : بان ماهيات الممكنات امور حقيقية موجودة بوجوه انتزاعي وهم المحجوبون<sup>٢</sup> القائلون بان الكل في العالمين المحسوس و المعقول هو الخلق .

١ - لأنهم لا يثبتون للممكن وجود و تحقق و يرون الكثرة اعتبارية صرفة .

٢ - و هم الذين يقولون بان العالَم المشتمل على جميع العقول و النفوس و الافلاك والعناصر والمواليد ، امر فايض عن المبدء الاعلى  
←

و منهم ، من تحير بين كون الوجود انتزاعياً و بين كونه حقيقياً ، و في الربط بين الرب والمربوب ، لأن هذا الربط ان كان في الخارج كان اتساباً، كان تحققه فرعاً لتحقيق الطرفين ، فلزم اما كون الوجود انتزاعياً غير الارتباط ، او تقدم الشئ على نفسه ، على كون الارتباط وجوداً، وان كان الربط اتحادياً ، لزم الاتحاد بين الواجب و الممكن وهو باطل .

و هذا القوم مشهورون بالتحير ، كما اشتهر القوم الثاني بالمحجوبين . والقوم الرابع المشهور باسم الاقتصاد يقولون بان الوجود حقيقي ، و الماهيات اعتبارية انتزاعية منتزعة من الوجود ، فالماهيات انما ينبعث من الوجود الحقيقي كانبعاث الامواج من البحر . و لاختفائه في ان ما اختاره المحشى المحقق من ان حقيقة الوجود هو ذات الوجود ، و السمكات لا توجد إلا بالاتساب اليه ، لا يوافق المذهب الأول على الوجه المشهور ، و لا يوافق ايضاً المذهب الثاني و الثالث ، بل لا يوافق الا المذهب الرابع ، و مداره على ان الوجود امر تشخصه عين وجوده . و هذه النكتة قد اعترف المحشى بانها برهانية ، و يلزم من ذلك الاعتراف بان مذهب المقتصددين برهاني ، فلم قال : ان هذا طور وراء طور العقل ... انتهى كلامه ملخصاً .

واقول : لا يخفى على المتأمل فيما اسلفناه من الكلام ما في كلام هذا الحبر العلام و لاعلينا باعادة المرام ، فانه هو المسك ما كررته يتضوع ، و توضيح المقام :

انه قد مر ان المتألّهة قد ذهبوا الى ان الوجود جزئى حقيقى و

→

موجود بوجود فايض عنه مبيناً لذات الحق الذى هو فاعل للكل ، فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله ، تعالى ، لبس الا سيوررتها متصفة بالصفات التى يناسب صفات المبدء الاعلى من العلم و القدرة و غيرهما . من شرح صدر المحققين

الموجود كلى ، و ان الصوفية ذهبوا الى ان كليهما جزئيان حقيقيان ، وبعد كون الوجود والموجود جزئيين حقيقيين ، لا يجوز ان يحكم العقل بانساطهما على حقايق الماهيات ، لان قسمته اليهما ليس من قبيل قسمة الكل الى الجزئيات ، لان الوجود والموجود ليسا بكلى ، ولا قسمة الكل الى الاجزاء لمامر من بساطة الوجود و عدم جواز انقسامه ، والقسمة لا يخلو عن هذين القسمين ، والعقل لا يحكم بوجود قسمة جزئى الى امور مختلفة بلا تحرى و انقسام ، فيكون انساطه عليها طورا و راء طور العقل .

واذا عرفت هذا فاعلم : ان السيد المحقق اولاً اراد الاستدلال على تأصل الوجود بقوله : كل مفهوم مغاير ، الى آخره ، الى ان ثبت الوجود انتمأصل وكونه واجباً ، فلما رأى عدم جواز عرضه للماهيات الممكنة ولم يقدر على كيفية انساطه على الممكنات ، جعل الممكنات موجودة و بالاتساب الى حضرة الوجود ، فصّرح بان الوجود جزئى والموجود كلى ، فجعل الماهيات موجودة لكن بالاتساب ، وهل هذا الا ذوق استألهة من الحكماء . ثم اطلع على مذهب الصوفية بأنهم يقولون ، ان الوجود جزئى والموجود ايضاً جزئى ، و تحير فى كيفية انساط الوجود الواحد بالذات فى هياكل الموجودات و تمثله بالبحر ، فاورد على نفسه بقوله :

فان قلت : ماذا تقول ، فيمن يرى ان الوجود مع كونه ، الى آخره . ومراده من قوله ، فيمن يرى ، هو الصوفية القائلين بذلك .

فاجاب : بان هذا طور و راء طور العقل . فماذهب اليه هذا السيد المحقق واستدل عليه ، ليس هو مادعى فيه ، انه طور و راء طور العقل .

وعند تحرير كلام هذا الأمير ، ظهر ماورده عليه هذا التحرير بناء على الغفلة عن هذين المذهبين اما اولاً : فلأن مجرد الاعتراف بان الوجود

متشخص بذاته ، لا يستلزم الاعتراف بان حضرة الوجود مع كل شئ ؛ ان اراد المعية على طريقة الصوفية كما يظهر من كلامه ، لأنه لم لا يجوز ان يكون الوجود واجباً و واحداً ، ولا يكون مع الاشياء و منبسطاً عليها ، ويكون موجودية الاشياء عبارة عن الانتساب اليه ، كما حققه السيد ، قدس سره . وان اراد المعية ما يشمل الانتساب ايضاً ، فالملازمة مسلمة ، لكن السيد ما ادعى فيه انه طور وراء طور العقل كما مر .

واما ثانياً ، فلان قوله : والماهيات الموجودة غير منفكة عنه . . . ان اراد به ان الوجود الواجبى قد انبسط عليها ، فليس هو مراد السيد ولا هو ثابتة بالبرهان ، وان اراد الانتساب الى الوجود ، فمسلّم انه مراده ، لكن لا يلزم منه انبساطه ، كيف ، و حينئذ لا يكون الموجود كلياً ، اذا لموجود حينئذ يكون هو الوجود فقط ، والماهيات اموراً انتزاعية ، وقد صرح السيد بانه كلى . وقوله : كما ذكره فى حيز قوله : فان قلت ، الى آخره ، فيه ما فيه .

و اما ثالثاً ، فلانا اسلفنا ، انهم يقولون : ان المتأصل هو الماهية ، ولكنها موجودة بالانتساب ، و الوجود الحقيقى ، هو الواجب ، فاختيار ان الوجود الحقيقى واحد ، لا يستلزم كون الماهيات انتزاعية . و من هذا ظهر ، انه لا يسوغ لهم التمثيل بالامواج و البحر وانما هو تمثيل على رأى الصوفية و قد مررنا ايضاً وقد حكم السيد بذلك انه طور آخر .

و اما رابعاً ، فلأنه لم يصادف مذهب المتألهة و حكم بتربيع المذاهب ، مع ان كتب اساتيده من المحقق الدوانى و غيره مشحون بذلك . و اما خامساً ، فلأنه كيف يوافق المذهب الرابع اعنى الصوفية ، وهو نفسه صرح بان الوجود جزئى و الموجود كلى ، و الصوفية يقولون بأنهما جزئيان ، كما مر . هذا ما وفى به لسانى الكاك فى تحقيق اقوال الرجال ،



والتكلان على الله المتعال .

### الهدية الرابعة

[ فى وحدة الوجود ]

فى تحقيق ما يكتن الصدور عن تحمل بيانه ويكل فى تحريره بنان  
 القلم ولسانه ، وكلما يسارع فى عروج معارج اليقين ، يرجع نجفى حنين ،  
 قائلاً : مالتراب ورب الارباب ، وما للقشر ولب اللباب ، والمدعيون  
 للوصول الى مدارج هذه المرتبة العالية ، يقولون ان هذا المقام مما  
 لا يصله عقول اولى الأفهام واذهان ذوى الايدى والابصار من الأعلام ،  
 ولا يحيط به عالم اللفظ ، ليبين بالمقال ، ولا علة له ليصل اليه بلم الاستدلال ،  
 ولا يمكن العلم به الا بالحضور والاشراق الغير الحاصل الا بالتخلق باخلاق  
 الخلاق ، ليتوجه بشرائره الى جناب القدس وينقطع بكليته عن عالم  
 الأنس حتى انخلع عن نفسه مرتبة الأناية بحيث انطمس فى بحار انواره  
 الباهرة وارتفع عن بصره حجب الاوهام القاهرة والاعشى الحسية الساترة ،  
 وترعرع عن حضيض التدنس الى اوج التقديس ، وفنى عن نفسه بالكلية  
 حتى بقى بالباقى بالذات حياة طيبة فى ادوم السرور والكرامة ، وهم  
 الذين تزعمون انهم اموات ، بل احياء عند ربهم يرزقون ، ومالم يكن  
 كذلك فويل له ثم ويلاه ، من ان يقرب بهذه المقالة وان ينصرف عن  
 الصراط المستقيم ، وهو شريعة النبو المستقيم ، اذ ما لا يمكن نصوره لا يجوز  
 عليه التصديق ، فان المقام دقيق والبحر عميق والعيان لا يجوز عليه  
 العبور عن العمان ، ولا يسوغ لاحد الاعتقاد بدون الاطلاع بما يخالف  
 ظاهر العقل والنقل والاجماع ، فوجب الاحتراز عما لا يزيد التكلم فيه الا  
 تحييراً ، فانا لا اعتقد به ولا اصدق له ولا اتجرى على الخروج عن ظاهر

الاجماع والدين الا بعد العروج الى مرتبة الكشف واليقين، اللهم ارزقنا انوصول الى الحق المبين بالنبي المتين والانزع البطين والدر الشمين و الماء المعين و باقى الائمة المعصومين ، صلوات الله عليهم اجمعين ، اذلاظهير لنا سواه حيث لاصاحب للعبد الامولاه ، حتى يفيض علينا نور الهى ينكشف به الاشياء كماهى ، ولكن لما انجر الكلام الى هذا المقام، فيها انا ارحص جواد القلم فيما وصل اليانا من الاقوال ، و دفع ما قيل فيه اويقال .

فاقول : قدمنا نقل مذهب الصوفية القائلين بان الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على هياكل الاشياء ، وهذا معنى قوله ، عليه السلام : « وهو الشئ بحقيقة الشئية » وقوله ، عليه السلام : « والعبودية جوهره كنهها الربوبية » .

وقد سلف ان ماورد عليهم صدر المحققين من لزوم كون الواجب غير موجود ، و تعدد الواجب ، غير وارد عليهم ، لان المنبسط عندهم ليس هو الوجود المطلق الاعتبارى بل الوجود الحقيقى الذى هو مصداقه وهو الواجب ولا موجود سواه ولا نرى الاياه ، فمن اين يلزم التعدد او عدم الواجب ؟ نعم قدمر فى كلام المحقق الخفرى ، ان المشهور من الصوفية، انهم يقولون بالوحدة ولا يشبتون المراتب . فلو كان مراد هذه القائلين بالوجود المطلق المنبسط هذا المنقول ، فهو كفر وزندقة ، و مستلزم لمفاسد عظيمة ، وغاية مايرد عليهم حينئذ تعدد الواجب لاكون الواجب غير موجود .

والتحقيق : ان الصوفية القائلين بالوجود المطلق ، يقولون بكون الواجب هو ذلك الوجود وبانساطه ، والمراد من الوجود المطلق هو

١- موافقاً لكلامهم حيث قالوا ، بسيط الحقيقة كل الأشياء.

حقيقة الوجود لا بشرط ان يتعين بشئ من الماهيات ، فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذا اخذت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعيين، و ممكنة باعتبار اخذها بشرط التعيين ، فيكون الممكنات فى الحقيقة هي التعينات ، والواجب هو الحقيقة المطلقة ، فلا تكثر فيما هو واجب ولا يكون شئ من الممكنات فرداً للواجب . و تلك الحقيقة الوجودية المطلقة متعينة بنفس ذاتها ، ولكن تعينتها مما لا ينافى شيئاً من التعينات الامكانية . و انبساطها ليس من قبيل الحالية ولا المحلية ، لأن الماهيات ماشمت راحة الوجود ولا الاتحاد ، لأنه فرع الاثنية ، بل هذه التمينات هي مراتب تنزلاته و منازل تجلياته . و نعم مقال العارف الرومى :

مراتب باقى و اهل مراتب  
بزير امر حق « و الله غالب »

فلوقيل : بان الوجود المطلق ، ليس متعينا فى حد ذاته ، او متعين لكن لا مراتب فى الوجود ، ، بل الكل هو الله ، تعالى ، لكان كفراً و زندقه . فظهر ان هذه الطائفة يقولون بالتعدد فى اطوار الوجود و شئوناته ، لافى حقيقة الوجود المطلق الذى يقولون انه واجب ، و هذا هو مقال السيد الشريف فى حقه انه طور و راء طور العقل ، و الحق انه كذلك كما لا يخفى على اهل التوحيد ممن له قلب او القى السمع و هو شهيد . و قدمرنا امثلة عديدة فى التقريب الى الاذهان ، لعل الله يهدينى السبيل ، فيما لا يفى عليه الدليل . و محصل الفرق بين هذا المذهب و مذهب الاشراقيين الذى عليه صدر المحققين : ان الاشراقيين يخصثون الواجبية بمرتبة واحدة من الوجود المطلق المنبسط ، و هي تلك الحقيقة البسيطة ، لكن بشرط ان لا يتعين بشئ من الماهيات ، و قد صرح بذلك ايضاً صاحب المحاكمات .

و الصوفية يجعلون الوجود المطلق لا بشرط ان يتعين بماهية، واجباً.

وقد مرّ ان بعد اثبات تأصل حقيقة الوجود المطلق يثبت وجوبه بالبرهان،  
خاتمة مذهب الحكماء الاشراقيين ، بناءً على ما ذهبوا اليه من تأصل  
الوجود .

### تحقيق حقيق بالتصديق

واعلم : ان احسن المذاهب المذكورة فى الوجود اربعة

مذهب المشاء ، على ما هو المشهور منهم و ذهب اليه المحقق بحسب  
ظاهر كلامه و غيره من المتأخرين ، من أن الوجود المطلق امر اعتبارى  
ينتزع من الواجب لذاته ومن الممكن من حيثية اعتبارية مكتسبة من  
الجاعل .

و مذهب ذوق المتألهة ، وماز اليه السيد الشريف والمحقق الدوانى  
واكثر تلامذته .

و مذهب الاشراقيين ، الذى مال اليه صدر المحققين و ينسب الى  
شيخ الاشراق فى بعض كتبه .

ومذهب الصوفية المثبتين للمراتب .

وغاية ما ثبت الى الآن ، بطلان مذهب ذوق المتألهة بالبرهان واضاعة  
مذهب صدر الافاضل ، فبقى القول فى الاول والرابع ، فاذا افاد البرهان  
تأصل الوجود مع ما ثبت من اشتراك الوجود معنى ، وان الوجود لاسبب  
له ، ثبت مذهب الصوفية ، ولكن اثبات تأصل الوجود فى غاية الاشكال،  
وقد عرفت ان البرهان لايفى بذلك المقال ، والحدس لايفيد العلم للغير،  
والوجدان لاينفع الا لارباب السلوك والسير .

ولكن لا يخفى على العاقل المتحدس ان الماهية الممكنة لا يصير مبدء  
للكثار لذاته والا لكان واجباً لذاته ، وانه مبدء للآثار بسبب الارتباط  
بالجاعل وحيثية الارتباط ، لا يجوز ان يكون حيثية اعتبارية منتزعة من

ذات الممكن ، اذ لو كان الشئ مبدء لشئ بواسطة حيثية ، لكان مبدءه حقيقة تلك الحيثية ، كما لا يخفى ، وقد صرح بذلك اولوالنهي ، والحيثية الاعتبارية لا يصير مبدء للامور الخارجية .

وايضاً تلك الحيثية اما اعتبارية محضة ، او اعتبارية نفس امرية . والاول باطل بالبديهة ، والثاني باطل ، لأن كون الحيثية نفس امرى هو وجود منشأ انتزاعه فى الخارج بحيث لو اعتبر فى الذهن ، لا تنزع منه تلك الحيثية ، فاما ان يكون للماهية تلك الحيثية التى ينتزع منها سببها الحيثية الاولى فى الخارج ، بان يكون الخارج ظرف وجودها ، فهو المطلوب ، وهو ان فى الخارج حيثية هو منشأ انتزاع الوجود ، واما ان لا يكون كذلك ، فتلك الحيثية ايضاً اعتبارية ينتزع من الماهية بسبب حيثية انتزاعية اخرى وهكذا ، فيلزم ان لا يكون فى مرتبة من مراتب الاعتبار شئ فى الخارج الا الماهية بنفس ذاتها ، لامع حيثية موجودة فى الخارج وقد صارت مبدء للآثار ، فيكون واجباً ، هذا خلف .

ولان انتزاع الوجود ، لو كان من حيثية اخرى وتلك الحيثية من حيثية اخرى وهكذا ، فيلزم ان لا يجوز الحكم بوجود شئ الا بعد تعلق اعتبارات غير متناهية ، اذ لا معنى لانتزاع شئ عن شئ بواسطة امر ، الا ان يتصور المنتزع منه مع ذلك الأمر و ينتزع منه ذلك الشئ المنتزع ، و

١ - لو كان متاملاً فى كلام صدر الحكما و بعض آخر من المحققين و نظر بعين الاعتبار ، لعلم ان المهية من حيث هي اذا كانت غير سالحة لانتزاع الوجود و منشئية الآثار فما بقى فى البين الا الوجود . و الحيثية المكتسبة ان كانت من صنع الماهيات لم تصلح للمنشئية للآثار و ماهو منشأ للآثر يجب ان يكون امراً نقيضاً للعدم بالذات و الحيثية ان كانت نقيضاً للعدم تكون نفس الوجود ولاندرى اى برهان اقوى من هذا .

ذلك مما يحكم به البديهة ، والا لجاز انتزاع كل شئ عن كل شئ كالنطق عن الجدار و العقل عن الحمار . الا ترى ان العمى لا يجوز انتزاعه عن الأعمى الا بعد تصور انه لا يبصر له ، اعنى ان له حالة فى الخارج يقال له عديم البصر بسببه ، وان التلزم لا يجوز انتزاعه من النار والحرارة ، مالم يعلم ان ذات النار كلّمّا تحققت ، تحققت الحرارة ، ومعلوم ان طبيعة انار امر موجود يقتضى الحرارة الموجودة ، فينتزع منها اللزوم ، واذا حكم بذلك الوجدان الصحيح والعقل الصريح ، حكم بانه لا يجوز الحكم بوجود شئ فى الخارج الا بعد ان يكون فى الخارج حيشية ينتزع من الماهية بسببها الوجود و يصير بها مبدء للأثار وتلك الحيشية هى الوجود الحقيقى<sup>١</sup>.

وقد سنح لى وجه آخر ثم وجدته فى كتب بعض الاوائل ، وهوان العرض المشترك بين امور يجب ان يكون مستنداً الى ذاتى مشترك ، فان الماشى مثلاً الذى هو صادق على الانسان والفرس ، فاما ان يكون مستنداً الى ذات فصل الانسان او الى فصل الفرس ، و ذلك غير جائز ، والا لزم ان يكون غير ثابتة للفرس على الاول وللانسان على الثانى ، هذا خلف ، او الى كليهما ، فيكون للمعلول الواحد علتان ، وهذا باطل بعين الدليل الذى دل على بطلان ان يكون للعلة الواحدة معلولين ، فبقى ان يكن مستنده الى امر مشترك ذاتى ، اعنى الجنس<sup>٢</sup> ، فنقول: الوجود المنطلق المشترك من الجسم واللون مثلاً اما ان يستند الى ذاتيهما ، او احد هما ، او الى ذاتى لهما ، والاوّل والثانى باطلان بما مر من المباني،

١ - يعنى بايد منشأ انتزاع امرى باشدكه بالذات طرد عدم از ماهيات

نمايد ، نقيض بالذات عدم وجود است نه ماهيت -

٢ - ويمكن ان يقال انه مستندة الى حيشية اعتبارية مشتركة كما

لا يخفى ولا يتم المطلوب الا بمعونة الوجدان منه .

ولاذاتى مشترك بينهما الالحيشية الحقيقية المشتركة التى هى علة للوجود المطلق الاعتبارى .

وهذا ما عندى مما يمكن الاستدلال به بمعونة الحدس الصائب على تأصل الوجود الذى هو لمذهبهم مبنى الاساس ، عند من هو ذوا حساس . وهذا معنى ما يقولون ، كما ان لكل ماهية هو بها هو وهى وجهه الذى الى ذاته ، كذلك له حقيقة محيطة به بها قوام ذاته و منها ظهور آثاره و صفاته و بها حوله عما يضره وقوته على ما يسره ، وهى وجهه الله سبحانه . و بهذا يظهر سرّ قوله ، سبحانه جَلَّ شأنه : « كل شىء هالك الا وجهه » فان الفناء لا يتعلق بهذه الحقيقة ، بل الفانية هى الوجه الاول ، فلكل شىء وجهين ، فاذا انظرنا اليه بالوجه الاول فقد عرفنا الله بغيره ، بان رأينا الماهية ذات امكان لا يجوز وجودها بنفسها ، فاثبتنا له موجد .

ولا يخفى ان معرفته تعالى بانه محتاج اليه فى وجود الاشياء ، ليست معرفته حقيقة ، لان ذلك القدر فطرية كما نطق به القرآن والاحاديث و البرهان ، وليس مما يفيد حق الايقان . بخلاف ما اذا نظرنا اليه بالوجه الثانى الذى هو وجهه سبحانه ، بان رأينا الوجود ثم آثاره و نشأته و اطواره .

#### اشارة فيها بشاره

واعلم ان مشاهدة الخلق للخلق ، لا يخلو عن مراتب اربعة ، كما اشار اليه بعض المجردين من سلاك الامم الغريق فى لطمات امواج هذا اليم ، فان الخلق فى اول السلوك يقولون : مارأينا شيئاً الا ورأينا الله بعده ، فلما نرقوا عن هذه المرتبة الى درجة من المشاهدة والحضور ، قالوا : مارأينا

شيئاً الا ورأيت الله فيه ، فلما ترقوا ، قالوا : مارأينا شيئاً الا ورأيت الله  
قبله ، فلما تجردوا ، قالوا : مارأينا شيئاً سوى الله .

والاولى : مرتبة الفكر والاستدلال الاتي المذكور المشهور .  
والثانية : مرتبة الحدس .

والثالثة : مرتبة الصديقين الذين يستشهدون به لاعليه ، وهذا مفاد  
قوله ، تعالى ، ( ان ربك على كل شيء شهيد ) .<sup>١</sup>

والرابعة : مرتبة الفانين في صقع ربوبيته والمستغرقين في بحار  
عظمته ، وهذا معنى ماورد في الحديث : ان التوحيد اسقاط الاضافات ،  
و ذلك باعتبار الوحدة المطلقة محذوفاً عنها كل لاحق ، والاطلاع على  
انه نور الاشياء و به ظهورها ، وهذا ما قال العارف الرومي :

آن زنيخا از سپندان تا به عود نام جمله چيز يوسف کرده بود  
وفي موضع آخر :

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد      موسی باموسى در جنگ شد  
چون به بیرنگی رسی کوداشتی      موسی وفرعون خود بگذاشتی  
و يشيد اركانه ماورد في الحديث القدسي : « مايتقرب الی عبدی  
بشيء احب الی مما افترضته عليه ، وانه ليتقرب الی بالنوافل حتى  
احبته ، فاذا احبته ، كنت سمعه الذي يسمع به ، و بصره الذي يبصر به ،  
و لسانه الذي ينطق به ، و يده الذي يبطش بها ، ان دعاني احبته وان  
سألني اعطيته » .

قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات : « العارف اذا انقطع عن  
نفسه واتصل بالحق ، رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بالكل ،  
وكل علم مستغرقة في علمه الذي لايعزب عنه شيء من الموجودات ،



وكل ارادة مستغرقة فى ارادته الشاملة ، بل كل وجود وكمال وجود فهو فائض عنه صادر منه ، فصار الحق حينئذ بصره الذى يبصره ، وسمعه الذى يسمع به ، فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله ، تعالى ، بالحقيقة « انتهى .

و معنى محبة الله لعباده ، كشف الحجاب عن قلبه و تمكينه ايتاه عن قربه ، فيرى الكل متلاشية فى اشعة ذاته و صفاته و افعاله ، فيرى الذات واحدة و فعله فعلها و صفته صفتها ، لاستهلاكه بالكلية فى عين التوحيد ، و ليس للانسان وراء هذه المرتبة مقام فى التوحيد ، و من هذا يظهر سر مايقولون من التوحيدات الثلاث :

توحيد الذات و توحيد الصفات و توحيد الافعال ، و يقولون انه مخفى لشدة ظهوره و ظاهر لشدة خفائه ، فان الشئ اذا جاوز حده انعكس ضده و هيها كلمات اخر و اسرار يجب استارها ، و قد سمعت ممن كان اقتبست الحقيقة بن انواره و كان يقول :

هر كرا اسرار حق آموختند مهر كردند و لبش را دوختند .  
وكلما وجد شئ فى تحرير مذهب من اخذت منه التعليم وهو

١ - و قد نوقش فى ذلك التنويع و ترتيبه على ما سبق عنه بان صيرورة صفاته ، تعالى صفات العبد معانه غير لازم مما ذكره ، مخالف للشرع و العقل ، فان صيرورة صفات الحق التى هى عين ذاته بالحقيقة صفات العبد ، مستلزم لكون الواجب صفة للممكنات ، تعالى ، عنه عا و اكبيراً ، و دفع هذه المناقشة بوجه ثلاثة بحيث ينطبق واحد منها بواحد من المذاهب الثلاثة المنسوبة الى طائفة المحجويين و الصوفية و الحكماء المذكورة فى شرح صدر المحققين للهداية ، فليطالع . عنه

٢ - و ماخذ تعليمه قده امام اهل الوصال فى عصره مولانا الاقامحمد البيدآبادى . حرره جلال الاشتيانى .

هدانى الى الصراط المـتـقيم بعد توفيق العزيز العليم ، فليحمل على  
عدم الاذن فى اشاعة الاسرار ، فان الاسرار ضئد للاظهار .

### الدرة التاج والسراج الوهاج

وقداستدل القائلون بذلك من الاحاديث والآيات لأباس فى ذكرها.  
اما الآيات فقد مـرـبـعضها ، و منها قوله ، تعالى: «الله نور السموات  
والارض» اذ بعد امكان الأخذ بالظاهر لوجه للعدول عنه الى حمل  
النور على المتور ، مع مامـر من انه المنور ايضاً ، اذ هو الظاهر بذاته  
المظهر لغيره ، كما مر ، فلا ينافيه هذا التأويل عند ارباب التحصيل .  
ومنها قوله ، تعالى: «وهو اقرب من ٢ حبل الوريد» ومنها قوله ،  
تعالى : «الا انه بكل شئ ٣ محيط» و منها قوله ، تعالى : «ولاحول ولا  
قوة الا بالله» و منها قوله ، تعالى : «وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو  
رابعهم» ومنها قوله ، تعالى : «هو الظاهر و الباطن والاول والآخر»  
وغيرها من الآيات القرآنية والبيئات الفرقانية .

واما الاحاديث فمنها : حديث كميل المشهورة ، فانه روى انتمأل  
كميل بن زياد امير المؤمنين ، عليه السلام ، فقال : «ما الحقيقة؟» فقال  
عليه السلام : «مالك والحقيقة؟» فقال كميل : «اولست صاحب  
سرك؟» قال عليه السلام : «بلى و لكن يترشح عليك ما يطفح منى»

١- س ٢٤ ي ٣٥

٢- س ٥٠ ي ١٥ و نحن اقرب اليه من حبل الوريد .

٣- س ٤١ ي ٥٤

٤- س ١٨ ي ٣٧ ماشاء الله لا قوة الا بالله .

٥- س ٥٨ ي ٨ ما يكون من نجوى الآية .

٦- س ٥٧ ي ٣ هو الاول والآخر و الظاهر و الباطن الآية .

فقال كميل : « او مثلك يخبب سائلاً؟ » فقال عليه السلام : « الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة » .

و حاصله: ان كميلاً كان بعد فى مقام الوجود والقلب والانانية ، ولم يصل الى مقام الفناء ، وامير المؤمنين كان فى مرتبة البقاء بعد الفناء ، فى عين الجمع ، اذ لو كان كل منهما فى مرتبة الفناء فى الذات ، لم يفتح من احدهما شى حتى يترشح بالآخر ، اذ لا وجود لهما حينئذ ، و لو لم يصل امير المؤمنين الى مرتبة الفناء فلم يعلم حال الحقيقة حتى يخبر عنها ، و لو لم يكن كميل فى مقام التفريق ، لم يجز سؤاله عنها ، والالزم تحصيل الحاصل . فثبت انه يجب ان يكون كميل فى مقام التفريق وعلى امير المؤمنين فى مرتبة الولاية اعنى مرتبة جمع الجمع والبقاء بعد الفناء ، حتى يصح الجواب والسؤال ، و يصير عليه السلام حينئذ موجوداً بانوجود الموهوب الخفائى [الحقانى ، ظ] ممثلياً بالنور الاحدى ، و هذا معنى قوله صلى الله عليه وآله : ان علياً ممسوس بذات الله . ولما كان كميل مع كونه فى مقام القلب مستعداً لافاضة المرتبة الحققة بترشحاته ، فاجاب على حسب استعداده ، بان الحقيقة هى طلوع الوجه الباقي بكشف حجب صفات الجلال عنه ، لتفنى سبحات وجهه جميع ماسواه من غير اشارة عقلية فضلاً عن الحسية ، فان الاشارة فرع الاثنيية . وهذا اشارة الى الفناء المحض والسبحات ، هو الانوار ، فاذا اضيفت الى الجمال ، اريد انوار تجلّى الذات واذا اضيفت الى الجلال ، اريد انوار الصفات ، فبعد نفى انوار الصفات التى هى حجب الذات ، يبقى الذات ، فاحترقت ما فى الارضين والسموات ، وهذا معنى قول النبى ، صلى الله عليه وآله : ان الله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة ، لو كشفها لاحترقت سبحان وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه .

ثم استزاد البيان فقال : « زدني فيه بياناً » فقال عليه السلام : « صحو  
البرهوم مع صحو المعلوم » .

فاشار الى ان الحقيقة ، عبارة عن محو الكثرات الوهمية الحاصلة  
من تعدد التنزلات الاعتبارية الحاكمة بذلك سلطان القوة الوهمية  
بمعونة سلطان العشق ، كما قال الصادق عليه السلام : «العشق جنون  
الهي حتى يصحو بذلك المعلوم» و هو الحقيقة الاحدية عن غمام  
الكثرات فيرتقى عن مرتبة الواحدية وهي مرتبة احتجاجه، تعالي بالصفات  
الى مرتبة الاحدية . و هذا معنى ما قال الرضا عليه السلام : «كمال  
الاخلاص نفى الصفات عنه» ثم استزاد الوضوح بقوله : «زدني بياناً»  
فقال عليه السلام : «هتك الستر لغلبة السر» ف اشار الى ان هناك حجباً  
واستاراً يحكم بها العقل و الوهم و بعد غلبة السر الخفي الباطن  
الحقيقي ، اعنى سلطان الوجود على السالك بسبب سكر الهي وانطماس  
نور العقل في اشعة نوره ينهتك تلك الاستار ، فالحقيقة هتك الاستار  
الاعتبارية لغلبة السر الحقيقي والباطن الحقيقي ، ثم قال : «زدني بياناً»  
فقال : « جذب الاحدية لصفة التوحيد » . و اراد ان الحقيقة هي جذب  
الاحدية التي هي مرتبة الذات من حيث هي لصفة التوحيد ، وهي  
المرتبة الواحدية التي هي مرتبة الصفات و التجليات بمظاهر الاسماء  
والصفات . و المراد من الجذب ، استهلاكها في ضمنها حتى لا يبقى  
للغير عين ولا اثر . ولان هذه المرتبة هي مرتبة الجمع البحت والفناء  
الصرف ، وليس هناك مقام الولاية ، لان صاحبها لا يصلح للهداية مالم  
يرجع الى مرتبة الصحو بعد السكر ، و ليس هذا كمالاً تاماً استوضح ،  
فقال : «زدني بياناً» فقال عليه السلام : «نور يشرق من صبح الأزل ،  
فيلوح على هياكل التوحيد آثاره ،» ف اشار الى ان الحقيقة هي اشراق  
النور الذاتي المسمى بنور الوجه من الازل ، فيظهر على مظاهر الصفات

اعنى الماهيات و اعيان الموجودات آثاره ، و هذا هو ظهور الذات فى مظاهر الصفات ، و رؤية الوحدة فى عين الكثرة و رؤية الكثرة فى عين الوحدة ، و حضور الجمع فى عين التفصيل و وجود التفصيل فى عين الجمع ، فاخذ جذبة العشق عنان تماسكه فقال : « زدنى بياناً فقال : « اطف السراج فقد طلع الصبح » ف اشار الى ان نور العقل كالسراج عند نور الوجه الذى كالصبح ، فانرك العقل و دع الكثرات التى يحكم العقل لطلوع صبح الحقيقة على الآفاق و ظهور ، ان ليس فى الوجود الا هو .

هذا ما وصل الى من كلماتهم فى شرح هذا الحديث اللايح منه انوار الحق من صاحب اسرار الحق .

و منها : حديث روى انه عليه السلام قال : « انا هو ، وهو انا ، و انا هو ، وهو هو » و فى موضع آخر فى بعض خطبه : « لم يحل فى الاشياء فهو فيها كائن ، و لم يباين عنها ، فيقال هو عنها بائن ، و لم يحل بينها فيقال هو اين ، و لم يقرب بينها بالالزاق و لم يبعد عنها بالافتراق ، بل هو فى الاشياء بلا كيفية و هو اقرب الينا من جبل الوريد » و اعد من الشبهة من كل بعيد .

و قوله عليه السلام فى بعض خطبه : « فان الله ، تبارك و تعالى ، داخل فى كل مكان ، و خارج عن كل شئ » .

و قوله عليه السلام فى بعض خطبه « هو فى الاشياء على غير ممازجة خارج عنها على غير مباينة ، داخل فى الاشياء لا كشئ فى شئ داخل ، و خارج منها لا كشئ من شئ خارج » .

و فى خطبة اخرى : « هو فى الاشياء كلها غير ممازج بها ولا بائن عنها » .

و قوله عليه السلام : « ليس فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج »

وغيرها، من الكلمات في الخطب الشريفة وغيرها ، و جميع هذه الاحاديث  
واردة في مقام الولاية ، اعنى مرتبة جمع الجمع .

ولا يخفى ان ظواهر هذه الكلمات التامات ، يؤيد هذه المقالات ،  
الا ان لنا التأويل باحاطة العلم والقدرة ، مثلاً قوله عليه السلام ، انه ،  
تعالى ، داخل ، اعنى انه تعالى محيط بالكل علماً وقدرة، وخارج اعنى  
ذاتاً وصفة و فعلاً ، و يناسب هذه الانوار ما قال الشيخ اليوناني : « ان  
الحق هو مبدء الاشياء ، و ليس هو بعيد منها ولا بمقارن لها بل هو  
مع الاشياء كلها الا انه معها كانه ليس معها » .

والفارابي : « ان الواجب كله الوجود ، و هو كل الوجود » وفي  
موضع آخر : « وهو الكل في وحدة » .

وفي عبارة الشفا و التعليقات الى ذلك تلويحات و اشارات ، لا يخفى  
على المتتبع لها .

#### الهدية الخامسة

في دفع الشبهات الغير الواردة على هذا المذهب :

نعم يرد عليه ما قال المحقق الشريف بعد تقرير كلام الصوفية : هذا  
خروج عن طور العقل ، فان بديته شاهدة بتعدد الموجودات تعدداً  
حقيقياً ، و انها ذوات و حقايق متخالفة بالحقايق دون الاعتبار فقط ،  
والذاهبون الى تلك المقالة ، يدعون استنادها الى مكاشفاتهم و  
مشاهداتهم ، و انه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل و دلالاته ،  
بل هو معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات ، و المقيدون بدرجات  
العقل القائلون بان ماشهله العقل فمقبول ، و ماشهله عليه فمردود ، و انه  
لا طور ورائه ، فيزعمون ان تلك المكاشفات و المشاهدات على تقدير  
صحتها مؤولة بما يوافق العقل ، فهم بشهادة بديتهم مستغنون عن اقامة

البرهان على بطلان امثاله و يعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها . انتهى .

واجاب عنه المحقق الخفري ، بان مراد الصوفية من قولهم : ان ليس في الواقع الا ذات واحدة . وانه ليس في الواقع ذات مستقلة في الوجود ، فان معنى الذات عندهم ، ما يستقل في الوجود بدون الانضمام الى امر آخر و ارتباطه اليه ، والذات بهذا المعنى منحصرة في الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب ، انتهى .

ولا يخفى ما فيه ، فان مذهبهم كما مر هو ان لا موجود سواه لا مستقلاً ولا غير مستقل ، وانما يصح ذلك على طريقة المتألهة كما لا يخفى .

واما الشبهات الغير الواردة فكثيرة :

منها : ما اورده المحقق اللاهيجي ، من انه ممتنع ان يكون طور وراء طور العقل الانبوة ، ولوجوز ذلك لبطلت الشرايع والاحكام العقلية و النقلية ، وارتفع الامان وانسد باب الايمان .

اقول : فيه نظر ، اذ البرهان على الامتناع الذي ادعاه . وقوله : ولو جوز ذلك ، لبطلت الشرايع . ان اريد انه لو جوز ان يكون سوى طور العقل ، طور آخر غير النبوة لبطلت الشرايع ، فليس بيان الملازمة يتناو ولا مبيناً ، لأن المكلف قد كلف بطواهر ما يقتضيه العقل والنقل والايمان بطواهر ماجاء به النبى ، صلى الله عليه وآله ، ولا ينافيه ان يكون هناك طور آخر لا يعلمه الا الراسخون في العلم النائلون في كنف حمايته ، تعالى ، ولا يكون مكلفاً به . وان اريد انه لو جوز انبساط الوجود الواجبي في نشآت مختلفة ، فلا يجوز العذاب والقيام و لبطلت الشرايع والاحكام ، وذلك مع انه ليس بظاهر كلامه ، ممنوع ، لأنه انما يلزم ان لو كان هذه الامور المختلفة التي هي مظاهر اشعة الذات والصفات

كلها واجب الوجود وليس كذئك لمامر من وجوب حفظ المراتب .  
ولعمري انه ليت شعري ان ذلك كيف لا يكون طوراً وراء طور  
العقل ، والنبوة يكون كذلك بعد ما اثبتنا ان الوجود المنبسط هو  
الوجود الواجبى ، ولاشك ان امره مما لا يصل اليه عقول الفحول .  
منها : ما اورده أيضاً ، بعد نقل كلام بعض منهم ، حيث شبه وجود  
الواجب المنبسطه على وجود الكلى الطبيعى ، بأن تجويز كون الوجود  
الواجبى الذى هو اتم انحاء الوجود فعلية وكما لا على نحو وجود الكلى  
الطبيعى الذى على تقدير وجوده من اضعف الموجودات ،  
ولا يخفى مافيه ، لمامر ان الغرض من الامثال هو التقريب الى  
الاذهان القاصرة .

ومنها : ما اورده أيضاً من انهم نفوا، كون التعيين عين ذاته، تعالى،  
و اثبات تعيين لا ينافى التعينات بل يجامعها و يختلط معها هو عين ذاته،  
تعالى ، و ظاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعيين والوجود،  
لان كمالته و تماميته كفاى المجردات العقلية ، فانها يستنع ان يخلط  
لتماميتها مع غيرها، فكيف الوجود الواجبى ؟ بل الحق فى تأويل كلامهم  
ما يؤل الى مذهب الحكماء المتألهين على ما سيحقق مذهبهم من كون  
حقيقة الواجب عين الوجود البحت و تعيينها بنفس ذاتها و هى حقيقة  
الوجود و لاحقيقة له غيرها . انتهى مقاله .

ولا يخفى حاله لأنهم ذهبوا الى ان وجوده و تعيينه امر واحد  
بالذات ، وهو حقيقة الواجب وليست وحدته وكذا تعيينه وحدة عددية  
و تعييناً عددياً حتى ينافى التعدد والكثرة ، بل وحدته نحو آخر من  
الوحدات وكذا تعيينه، ولا ينافى الكثرة لغاية قوته ، كما لا ينافى وحدة  
الهيولى مع الصور المتكثرة لغاية ضعفها ، و تلك مثال الوحدة الالهية



فى عالم الطبيعة .

قوله : كما فى المجرىات 'عقلية فانها يمتنع (الى آخره) ، ممنوع لان القائلين بهذا يقولون بان العقل كل الاشياء و منبسط اليها انبساط الوجود فيها ، كما ستسمع ان شاء الله .

و مما قررنا سابقا ظهر ما فى ذنب كلامه من الذنب وما فى عين كلامه من الشين . والعجب منه انه صرح فى اواسط مبحث الوجود بجواز كون الوجود متعينا بتعيين لاينافى التعينات ، و صرح بان هذا ليس طورا وراء طور العقل ، فتأمل فى المقام فانه من مزال الاقدام .

و منها : ما اورده خلفه الممتحن على ما نقلنا عنه سابقا من ، ان الحقيقة المتأصلة الذات التى هى مذوت الذوات لا تكون مشتقة فى هويات اعدام ولا متفنتة فى بينات اجسام ولا متقلبة مع اعراض وجواهر ولا متصوبة صوب ماهيات دوائر ، و من ارب الغرائب انه لوبشراحدهم انه ممسوخ الى صورة حيوان عظيم ، ظل وجهه مسودا وهو كظيم . ولا يخفى ما فيه ، اذ قد ظهر من تقرير كلامهم انهم يقولون : ان الاثنين فى العين ، بل الموجود هو الوجود وهو متجلى فى اطوار مشتقة ومنتزلة فى نشآت متفنتة ، و ليس هناك التشتت فى هويات اعدام ، اذ لاهوية للأعدام حتى ينبسط شىء فيها ، بل انبسط الوجود بحيث ينتزع منها الماهيات ، بحسب اختلاف الاحوال ، لامن قبيل قلب الماهية المحال ، ولاضير فى هذا الانقلاب عند اولى الالباب ، والوجود المتطور بطور الجوهر جوهر و بطور العرض عرض لا وجود واجبى لما اسلفنا من وجوب حفظ المراتب ، ولا مسخ اذا المسخ فرع التعدد ولا تعدد . نعم يمكن

١ - يعنى به آقاميرزا حسن صاحب شمع اليقين فرزند بارع محقق

لاهيجى قدهما .

توجيه كلامه زيد في مقامه بما يؤول الى ما اورده سيدالمحققين، وقد قلنا انه وارد عليهم كما مر فلم يكن بحثاً عليحدة فتفكر .  
وهيهنا كلام يليق في دفع هذا الايراد ايضاً ، لكن رأينا ايراده غير لائق بالاعلان ، وعلى الذكي ان يتفطن به بمعونة الملك المنان .  
وفي المقام شبهات اوردها الشيخ الاشراف على تأصل الوجود ولا اختصاص لها بهذا المذهب ، بل يرد على كافة القائلين بتأصل الوجود ، لكن اوردها في هذا المقام اتماماً للكلام .

[ تقرير بعض مناقشات صاحب الاشراف على اصالة الوجود ]

الاولى - ان الوجود لو كان موجوداً لكان له وجود ولو وجوده وجود فيتسلسل .

وحق الجواب : انا لانسلم ان الوجود في تأصله يحتاج الى وجود آخر ، بل غير الوجود ، يحتاج الى الوجود ، والوجود موجود بنفسه ، كما ان النور مستضي بذاته وغيره مستضي به .  
فان قيل : فاذا لم يتصف بالوجود ، يتصف بالعدم الذي هو تقيضه ، اذ لا واسطة .

قلنا : لانسلم لزوم اتصافه بالعدم بذاته ، بل بعدم وجود زائد على ذاته ، ولا محذور في ذلك .

فان قيل : فيكون كل وجود واجباً ، اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفس ذاته .

قلنا : معنى وجود الواجب في نفسه انه مقتضى ذاته من غير ان يحتاج الى شئ آخر من جاعل ، و معنى تحقق الوجود بنفسه ، انه لا يحتاج في تحققه الى وجود آخر يقوم به ، لانه لا يحتاج الى شئ آخر من فاعل او قابل مثلاً .

الثانية - ان الوجود المتحقق في الأعيان القائم بالماهية ، اما قائم  
بالماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها، او بالماهية المعدومة،  
فيلزم اجتماع النقيضين ، او بالماهية المجردة عنهما ، فيلزم ارتفاع  
النقيضين .

والجواب : اما باختيار الشق الأول ، فبان يقال ، ان قيامه بالماهية  
الموجودة ، لكن لا لوجود آخر ، بل بهذا الوجود ، كما ان البياض  
قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره .  
واما باختيار الشق الثالث ، فبأنه قائم بالماهية من حيث هي هي ،  
بلا اعتبار شئ من الوجود والعدم معها ، و هذا ليس من ارتفاع النقيضين  
أتمستحيل ، لأن ارتفاع النقيضين في مرتبة من مراتب نفس الأمر جائز  
وان لم يجز في نفس الامر والواقع ، و هذا على قاعدة الخلط والتعرية،  
مع انا في اتساع في ذلك ، لان الوجود المتحقق لقيام له على الماهية  
في الواقع ، لانهما متحدان نحواً من الاتحاد ، و العقل اذا حلتلها  
حصل شيان و حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع و هو الوجود ، لانه  
الاصل في العين و يتقدم الآخر اعنى الماهية في الذهن ، لانها الاصل  
في الاحكام الذهنية ، و هذا التقدم ليس بالوجود بل بالماهية، كتقدم  
ماهية الجنس على ماهية النوع .

و بالجملة مغايرة الوجود للماهية امر عقلي في ظرف الخلط و  
التعرية كما ذكرنا لا مغايرة خارجية ، فلا ترديد ولا محذور .

الثالثة - انه ليس في الوجود ماعين ماهية الوجود ، فانا بعدان  
تتصور مفهومه ، قد نشك في انه هل له الوجود ام لا ، فيكون له وجود  
زائد ، وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل ، ولا محيص الا بان الوجود  
المقول على الموجودات اعتباري .

و الجواب : مامر ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن، والحاصل

فيه هو وجه من وجوهه ، و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة  
الحضورية و بعد مشاهدة حقيقته التي هي عين اثيته ، لامجال لهذا  
الكلام .

الرابعة - ما افاده المدقق الخونساري ، عليه رحمة الملك الباري ،  
ان من المعلوم بديهية ، ان الوجود صفة للماهية ، فلا يكون متأصلاً .  
والجواب : ان ماهو صفة هو الوجود الاعتباري و هو ليس بمتأصل  
وانما المتأصل هو الوجود الحقيقي ، ولانسلم كونه صفة .  
وهي هنا شبهات آخر يعلم الجواب عنها بعد الاستحضار عما سبق ،  
فأينا الاعراض عنها اولى واليق  
وهذا غاية ما تيسر لي من الكلام في هذا المقام بعون إِمطار أمطار الفيوضات  
الربانية ، معترفاً بالعجز والقصور ، هيهات من اين مناسبة الظلمة مع  
صرف النور ؟ !

### التحفة الثالثة

في كيفية علمه بذاته :

والبرهان الحق الدال على هذا المقال ، هو ان الله ، تعالى ، مجرد  
وكل مجرد عاقل لذاته .  
و تقريره اما على طريقة المشاء ، فهو ، ان التجرد عبارة عن مفارقة  
المادة و علايقها ، سواء كان في ذاته و فعله ، اوفى ذاته فقط . و كونه ،  
تعالى ، مجرداً بهذا المعنى مما يحكم به البديهية والبرهان ، كما حقق  
في موضعه .

واما ان كل مجرد عن المادة فهو يعقل ذاته ، فيحتاج الى نظر دقيق ،  
بان يقال : ان مناط العاقلية هو كون الشئ قائماً بذاته غير موجود  
بغيره اي غير حال فيه ، سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعاً ، ومناط

المعقوليّة ، هو الحصول للموجود القائم بذاته ، سواء كان الحصول له بالحلول فيه او بالحضور عنده . اما الثانية فظاهرة ، واما الاولى ، فتمتد استدل عليه بهمنيار في التحصيل بما غاية تقريره : انه اشتهر من التوهم و اعانه البرهان ، ان وجود الاعراض في نفسه هو عين وجوده لمحلّه ، وان الكاتب مثلاً وان كان بحسب ذاته و هي الشخص الانسانية موجوداً قائماً بذاته ، لكن بحسب وصف الكاتبية موجود لموضوعه كقولنا زيد كاتب ، فالمعقول كالسماء مثلاً له ذات و وصف عارض لها وهو وصف المعقولية وهو باعتبار ذاته وان كان قائماً بذاته ، لكنّه بسبب وصف المعقولية وجوده في نفسه عين وجوده لمدرّكه وعاقله . فثبت ان وجود السماء من حيث المعقولية اى من حيث حصول صورته للعاقل او حضوره عند العاقل ، عين وجوده له ، و معلوم ان وجوده له عين معقوليته و محسوسيته .

واذا تمهد هذا فنقول : ان ما وجوده لغيره ، اى حال فى غيره ، لا يكون مدرّك لذاته ، لانه لو كان مدرّك لذاته ، و مدرّك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده عين ادراكه لذاته ، كان ذاته معقولا ، و معنى معقوليته كون وجوده لمدرّكه اى لذاته ، مع ان وجوده لغيره لا لذاته ، و هذا خلف .

وما يكون وجوده لذاته فهو ينبغي ان يدرك ذاته اذ ليس المدرّكية الاكون الشئ موجوداً لموجود قائم بذاته ، وهو كذلك ، لان ذاته موجود لذاته القائمة بذاتها ، فموجوديته لذاته هو مدرّكيتها و معقوليته لذاته ، فثبت ان الامور التى يدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة لمادة الا كان وجودها لغيرها ، فلا يدرك ذواتها ، هذا خلف .

واما الامور المجردة ، فانها يجب ان يدرك ذواتها ، لانها موجودة

لذواتها ، فكل ما هو محجوب عن ذاته ، فوجه حجبه هو مقارنة المادة ، ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق ، لا يدرك ذواتها لكونها لمحالها التي هي تلك الاعضاء لالذواتها ، انتهى محصل كلامه بتوضيح مرامه على تقرير بعض المحققين زيد في اكرامه .

واورد عليه بعض المدققين وجوهاً من البحث ، حيث قال : ان اراد ان المحسوسية والمعقولية حقيقتهما هي الوجود للغير اي نحو كان وكذا الوجود للغير اي نحو كان هي المحسوسية والمعقولية ، فلانسلم ذلك حتى ثبت بالدليل ، وان اراد ان المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجود للغير و ان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية و المعقولية ، فان اراد بالصدق المذكور الصدق في الجملة ، فمسلم لكن لا يتفرع حينئذ شئ مما فرعه عليه ، وان اراد الصدق كلياً ، فان اراد بالوجود بالغير هو القيام به او عدم القيام لغيره ، فممنوع ، ولو سلم فلا يتفرع عليه التفريعان الاخيران ، كما لا يخفى ، وان اراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه ، فمسلم ، لكن لا يتفرع عليه حينئذ ايضاً شئ مما فرعه عليه ، وان اراد ان المحسوسية والمعقولية هي الوجود للمدرك من حيث انه مدرك وكذا الوجود للمدرك من حيث انه مدرك عين المحسوسية والمعقولية ، فان اراد بالوجود للمدرك ، القيام به او عدم القيام لغيره ، فممنوع كما مر ، وان اراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه ، فمسلم ، لكن على هذا يجوز ان يكون شئ قائماً بغيره و مع هذا يكون مدركاً لذاته ، و ايضاً لانسلم انه على هذا يلزم ان يكون كل ما هو مدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته ، اذ لعله يكون مشروطاً بشئ آخر .

وايضاً : لانسلم انه على هذا يلزم ان يكون كل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته ، اذ الموجود لذاته مطلقاً على هذا ليس عين مدركيته له ،

بل الوجود لذاته اذا كان ذاته مدركاً عين مدركيته لها ، والكلام ليس الا فى اثبات كون الذات مدركاً ، حينئذ . انتهى كلامه رفع مقامه .  
و يخطر بالبال ما لبأس بايراده عسى ان ينبهنى احد بفساده ، اما اولاً : فلأن المراد كما مر فى ضمن المقدمة هو الشق الاخير ، وان المراد من الوجود للمدرك القيام به على نحو ارتباط و تعلق ، و قد مر ان هذه المقدمة مما لا يقبل المنع ، اذ لا يخفى ان المعقولة هو الإرتباط بالمدرك والوجود الرابطة له .

فان قلت : يرد عليه حينئذ أيضاً ، انه على هذا يجوز ان يكون شئ قائماً بغيره ، ومع هذا يكون مدركاً لذاته .

قلت : لما ثبت ان معنى المعقولة هى الوجود للمدرك والارتباط ، فلو كان مدركاً لذاته ، لكان مدركيته لذاته هو ارتباطه بذاته ، مع ان القائم بالغير مرتبطة بذلك الغير لا بذاته ، فلا يكون القائم بالغير عاقلاً لذاته ، والا لكان مرتبطاً بذاته ، هذا خلف .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون شئ مرتبطاً بذاته و بغيره ؟

قلت : لاشك ان للمحسوس والمعقول وجود رابطة واحد للمدرك ، ودعوى الضرورة مما لا يخفى على احد . فاذا كان شئ عاقلاً لذاته ، يكون وجوده الرابطة لذاته والوجود الرابطة ، اذا كان لذاته يصير وجوداً لذاته - لما مر من اتحاد الوجود الرابطة والوجود فى نفسه - فيلزم ان يكون شئ موجوداً لذاته وموجوداً لغيره ، اذ الوجود الرابطة حقيقة انما يتصور اذا كان هناك امران متغايران ، واذا لم يكن هناك الا ذات واحدة ، فلا وجود رابطة الا وجوده فى نفسه وذاته ، والتغاير بمحض الاعتبار ، فاعتبروا يا اولى الابصار .

واما ثانياً : فلأنه لما ثبت ان الوجود للمدرك نفس المحسوسية و

المعقولة ، فمدرك ذاته ، يجب ان يكون وجوده لمدركه ، اى لذاته اى نفس وجوده عين مدركيته لذاته ، يعنى عين ادراكه لذاته ، وهذا مبني على المقدمة الثانية ، فلامجال للقول بانه لعله يكون مشروطاً بشئ آخر ، كما لا يخفى .

و اما ثالثاً : فلأنه لما ثبت ان المدركية عبارة عن كون الشئ موجوداً لموجود قائم بذاته ، ولا يخفى ان المجرد كذلك ، لان ذاته موجود لذاته وكون الشئ موجوداً لموجود ، كذلك عين المدركية فموجوديته لذاته عين مدركيته لها . فلا يرد ان الوجود لذاته اذا كان ذاته مدركاً عين مدركيته لها لمطلقاً ، والكلام ليس الا في اثبات كون الذات مدركاً ، وذلك ظاهر . فتأمل في المقام ، فانه حقيق .

#### فساد ايراد باير افساد

قداورد هذا المدقق ، زيد جماله ، على هذا الدليل ايراد دقيق ماظفرت لفساده من كلمات الاساتيد ولاكتب الاسانيد على تحقيق و حاصله : ان غاية ما دل عليه هذا الدليل على تقدير تماميته ، ان المدرك لا يجوز ان يكون مقارنة لمادة بالحلول فيها ، واما اذا كان شئ مقارنة للمادة بان يكون جزءاً له كالجسم ، فلم يظهر مما ذكره عدم جواز ان يكون مدركاً لذاته .

و اعتذر عنه بوجهين لاوجه لاحدهما . والوجه الآخر ، انه لما كان احد جزئيه هو الهيولى والآخر الصورة وشئ منهما لا يصلح لأن يكون عاقلاً لذاته فالمجموع ايضاً لا يصلح لذلك .

ثم قال : و فيه ايضاً منع كما لا يخفى . انتهى مقاله ، زيد جماله .

وتوجيه المنع على ما يخطر بالبال ، انه لم لا يجوز ان يكون حكم الكل



مخالفاً لحكم الاجزاء ، سيما اذا كان الكل مماله وحدة حقيقية كما فى الجسم على ما اعترف به المحققون ، وقد الهمنى الله بالجواب عن ذلك على الوجه الصواب ، فان عنده حسن مآب ، وسنذكره ان شاء الله ، هذا .  
ثم اعلم : ان الاشراقيين قد اوردوا على هذا المذهب من المشاء من ان المانع من العاقلية هو المادة وعلايقها انه لو كان التجرد عن السادة كافيآ فى التعقل لزم ان يكون الهيولى عاقلة لنفسها ، اذ لا مادة لها ، فهى مجردة عن المادة قائمة بذاتها .

واجابوا عنه على ما نقله بعض المدققين ، زيد جماله ، بان التجرد فقط ، ليس شرطاً للتعقل ، بل مناط العاقلية هو كون الشئ موجوداً بالفعل و متعيناً بالتعين الحاصل له بالفعل ، بان يكون غير مخلوط بشئ آخر بحيث لا يمكن تعيينه بدونه ، ومع ذلك يكون موجوداً لذاته فهناك قيدان : احدهما ، لاجراج الماديات ، والآخر ، لاجراج الهيولى ، فان الهيولى مما لا يمكن تعيئنه بدون الصورة . انتهى ملخصاً .

وفيه انه مخالف لقوانين القوم ، فانهم صرحوا بان الهيولى لا يحتاج فى تشخيصه الى الصورة بل فى وجوده ، ولا يجوز الاكتفاء فى الجواب ، بان مناط العقل هو الوجود بالفعل وللهيولى وجوداً بالفعل ، اذ يرد عليه ان الشيخ قال فى التعليقات وغيرها ان الهيولى معدومة بالذات وموجودة بالعرض ، فهى وان لم يكن موجودة بالفعل قبل انضمام الصورة ، لكنها موجودة بعد انضمامها ، وظاهر ان هذا القدر من الوجود يكفى لعلمها بذاتها ، اذ لا يلزم فى العاقلية ان يكون وجوده من ذاته والالما كان شئ من الممكنات الموجودة بعلمها عالمة بذواتها .

بل الحق فى الجواب ما استفاد من كلام رئيس القوم ان عالم بحقيقة مرامهم ، حيث قال : ان معقولية الشئ هى تجريده عن المادة و علايقها ،

والشئ اذا كان يخالطه شئ غريب لا يكون مجردة البتة: فلا يكون عقلاً ولا معقولاً لذاته. انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه .

وفي موضع آخر من الشفاء ، ان جوهرية الهيولى وفعاليتها عين كونها مستعدة لكذا ، والجوهرية التي ليست تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئاً بالصورة ، وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع . والاثبات هو انه امر ، واما انه ليس في موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئاً بالفعل ، لان هذا عام ولا يصير الشئ شيئاً بالفعل بالامر العام ، ما لم يكن فصل يحصله و فصله انه مستعد لكل شئ ، فصورته التي يظن له هي انه مستعد قابل انتهى.

ويستفاد من كلامه ان مناط العاقلية مع القيام بالذات اما كون العاقل في حد ذاته مما لا يكون مخالطاً لامر غريب بان لا يمكن تجردها عنها في ذاتها ، فالهيولى لكونها في حد ذاتها مخالطة بالصورة بحيث لا يمكن تجردها عنها في حد ذاتها ، لا يعقل ذاتها ، اذ ليست ذاتها مما يمكن ان يوجد ، ولا يكون هناك صورة .

واما كون العاقل في حد ذاته مما لا يخالطه قوة واستعداد ، اذ لو كان في ذاته قوة محضة ولا فعلية له في حد ذاته بوجه من الوجوه ، فلا ذات له حتى يعلم ذاته ، فالهيولى لكونها في حد ذاتها قوة محضة لا يعلم ذاتها ابداً ، اذ بعد انضمام الصورة أيضاً وان صارت متحصلة بسببها ، لكنها لو علم ذاتها بذاتها ، لوجب ان يجردها عن الصورة ، وعند التجريد لا ذات لها يجب ان لا يعلم ذاتها ، ويمكن عود الكلامين الى ما ل واحد كما لا يخفى.

#### افاضة ربانية

وبما ظهر من كلام الشيخ من ان مناط العاقلية مع القيام بالذات اما

عدم المخالطة بامر غريب بحيث لا يمكن تجرد العاقل عنه ، واما كون الشئ في حد ذاته مما لا يخالطه قوة واستعداد لزم ان لا يكون الجسم عاقلاً لذاته ، اذ على تقدير كونه مركباً من الهولي والصورة يكون في حد ذاته مخالطاً لامر غريب بحيث لا يمكن تجرده عنه ، اذ لو جرد الجسم عن الهولي او الصورة لما كان جسماً ، وكان في حد ذاته المركبة مما يخالطه قوة واستعداد ، لان الهولي التي هي في ذاتها قوة واستعداد جزئه ، فلم يتحقق في الجسم ما هو مناط العاقلية ، فكونه عاقلاً غير معقول . وهذا ما وعدناك سابقاً انه مما الهمني الله بعد اليأس عن الاستيدفانه حكيم مجيد فعال لما يريد .

والعجب من جمال المدققين انه تظن بمضمون كلام الشيخ ولم يتفطن انه بما افاده ينهدم ببيان ايراده . وبما قرنا ظهر ضعف ما افاده بعض المحققين من ان الهولي ليست معدومة صرفة ، بل هي موجود بوجود ضعيف ، ومعنى كونها بالقوة ليست انها معدومة صرفة ، فوجودها وان كان ضعيفاً ، لكن لما كان الوجود هو الظهور او مستلزمه ، يكون ظهورها لذاتها ظهوراً ضعيفاً بازاء وجودها الذي في غاية الضعف ، فيكون لها شعور ضعيف بذاتها ، و بهذا يتحقق سر عشق الهولي ونظير سر اية نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة من القائلين بالعشق لل لازم للمحبة المتفرع على الشعور في جميع الممكنات ، قائلاً : ان وجودات الأشياء فرع عشقها ، وبالعشق قامت الارضين والسموات ، فذهبوا الى ان لكل موجود شعور بذاته و عشق بموجده حتى الجمادات ، وقالوا : ان للهولي في حد ذاتها وجوداً ضعيفاً وشعوراً ضعيفاً وعشقا على حبه على صانع المصنوعات . انتهى محصل كلامه .

وذلك لما حققناه من شرط العاقلية ، وعدم تحققه في الهولي ،

عدم وجودها في حد ذاتها اصلاً، لا وجوداً قوياً ولا ضعيفاً، كيف والقائلون بها يقولون باحتياجها في الوجود الى الصورة، فان اراد بالوجود الضعيف ان لها وجوداً ضعيفاً في حد ذاتها فممنوع كما مر من كلام الرئيس، وان اراد بعد وجود الصورة فمسلم، لكن قدمر ان هذا النحو من الوجود لا يصير منشأ للعاقلية، فلا يحتاج الى القول بالعشق الذي ينكرونه الحكماء في توجيه كلامهم.

وقد اورد عليه بعض المدققين زيد جماله: بان كون وجود الهيولى وجوداً ضعيفاً بعد وجود الصورة، ممنوع اذ ليس وجودها حينئذ وجوداً ضعيفاً بل كسائر الموجودات.

وفيه ما حقق صدر الحكماء في جواب ما اورده الشيخ الاشراف، من انه لاشع اتم بساطة من الهيولى، فلم لا يدرك ذاتها مع ما فيها من البساطة والتجرد، حيث قال: ان بساطتها عبارة عن بساطة معنى جنسى كالجوهريّة، ومناطق العاقلية هو بساطة الوجود لابساطة المعنى، ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بحسب نفس الامر ذاتها وقطع النظر عن الصور التي تحصلت وتقومت هي بها في الواقع، كان حالها في اعتبار نفسها، هي انه

۱- ايها الفاضل عشق وشوق مترتب برشعور وادراك در ماديّات حتى صور حال در ماده كه بواسطه فقدان صراحت ذات مدرك نميباشند، عشق و شوق مترتب برشعور بسيط است كه از سنخ علم حصولي وصور عقلي نميباشد و در همان آن از اين قرار است كه حق به صريح ذات علت اشياءست و معلول از صريح ذات منبعث ميشود و صريح ذات عين علم و قدرت و اراده است، لذا هر موجودي از اين كمالات نصيب دارد والا بايد صريح ذات حق علت اشياء نباشد و يا آنكه صريح ذات عين كليّه صفات نبوده باشد - جلال -

جوهر فقط ، والصور خارجه عن ماهيتها داخله في وجوداتها ، و وحداتها المتعددة في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود بوجود انكليات الجنسية و وحدتها . انتهى .

ولا يخفى ان وجودات الكليات انما هي بتبعيئة وجودات الافراد ، فيكون وجوداتها وجوداً ضعيفاً لا بالأصالة ، وهذا معنى مأمّر من ان الهيولى موجودة بالعرض ، فتأمل ، وفي الزوايا بعد خبايا تركتها في معرض الخفاء ، وهذا على طريقة المتشاء .

واما على طريقة ارباب الذوق من الحكماء والصوفية ، فنقول : ان العلم هو نحو من الظهور والوجود ، والتجرد اما عبارة عن الوجود بشرط لا ، اي بشرط عدم مقارنة شئ من التعينات الامكانية كما هو ذوق الاشراقيين على مامر ، او عبارة عن الوجود لا بشرط مقارنة شئ منها او عدمها ، كما هو مذهب جماعة الصوفية ، وعلى التقديرين كان الوجود انواجبي المجرد عين الظهور والنور لذاته ، وما كان كذلك يكون لامحالة عالماً بذاته ، اذ العلم نحو من الظهور . وهذا ما قيل : ان مناط العاقلية عند الاشراقيين ، هو كون الشئ نوراً في ذاته قائماً بذاته ، فانهم قسموا اولاً الاشياء على قسمين ، ما هو نور في ذاته ، وما ليس بنور في ذاته . ثم قسموا القسم الاول الى ما هو مستغن عن المحل وقائم بذاته ، وهو المسمى عندهم بالنور المجرد والنور المحض والى ما هو قائم بغيره محتاج اليه ، وهو النور العارض كصنوء الشمس ، والقسم الثاني الى ما هو قائم بذاته وهو الجوهر العاسق كالجسم واما قائم بغيره وهو الهيئة الظلمانية اعنى المادة ، فالاول من الاول اعنى النور في ذاته القائم بذاته عاقل لذاته ، بخلاف الاقسام الباقية ، فلا يكون الجسم والاعراض والمواد عندهم عاقلاً لذاته . اما الاول ، فلأنه ليس بنور في ذاته ، واما الاخيرين ،

فلقيامهما بغيرهما . و يمكن ارجاع كلامى الاشراق والمشاء الى مآل واحد ، فان النور فى ذاته هو الموجود لذاته ، وهناك كلام لا يخفى على من تذكر ما ذكرنا من التذكرة السابقة .

### توحيد ذوقى<sup>٣</sup>

لا يخفى على العاقل العارف بمذاهب الصوفية من ان لا موجود سواه ولا نور فى ذاته الا الموجود الاول الواجب الوجود ، والكلى قائم به لا بذاته وان جميع الموجودات اطوار وجوده ، فلا علم الاله ، فهو العالم بذاته لذاته ، و علوم الموجودات نشأت علمه ، تعالى . وهذا سر ما يقولونه العرفاء بالله من التوحيد الصفاتى ، فافهم ان كنت من اهل الذوق<sup>١</sup> وصاحب الشوق .

### التحفة الرابعة

فى علمه ، تعالى ، بالاشياء

اقول : لما ثبت علمه تعالى بذاته ، ولا يخفى ان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بالبديهة ، ولذلك قال ، تعالى ، فى مقام الاستفهام الانكارى (الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)<sup>٢</sup> يعنى الا يعلم مخلوقاته والحال انه لطيف اى مجرد خبير بذاته ، فيكون له علماً بالاشياء كماهى ، لان الكلى معلول الآله ، ولانه لما ثبت ان لا موجود سواه على مذهب الصوفية ، بل الكلى مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكلى ، على ذاته ، فعلمه

١ - وفى كلامهم سر سرىان العلم فى الاشياء حتى الجمادات والنباتات و يسبح له من فى السماوات و... ولا بد لكل من الشعور و لكن بقدر الظهور قسطه من النور - ج -

شامل على الكل ، و يمكن تطبيق الآية عليه .

ولانه خالق العلوم برمتها كما قيل .

ولائه مختار والفعل الاختيارى مسبوق بالعلم .

ولان الجهل نقص ، تعالى عنه ، وغير ذلك من الوجوه .

وقد حاول بعض المحققين الاستدلال على علمه بالاشياء بدون اخذ مقدمة ، ان الله ، تعالى ، عالم بذاته حيث قال : ان جميع الموجودات لما كان مستندة اليه ، تعالى ، وهو موجود لذاته قائم بذاته ، و جميع الاشياء لكونها معلولة له ، تعالى ، حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول ، فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا ، كما صرح به المحقق فى شرح الاشارات و ستسمع ان شاء الله تحقيقة ، فهو ، تعالى ، عالم بهالامحالة ، اذ العلم هو كون المعلوم موجوداً لامر قائم بذاته و حاضراً عند موجود لذاته غير غائب عنه ، فثبت علمه بجميع ماسواه وهو المطلوب ، فلاحاجة الى ضم المقدمة المذكورة .

واعترض عليه بعض المدققين ، زيد جماله : بانا لانسلم انه يلزم من كون الاشياء معلولة له حاضرة عنده منكشفة لديه ، لابدله من دليل ، ووجوب كون العلة موجودة مع المعلول لايفيد ذلك ، كما لا يخفى ، كيف والنار علة للحرارة ، ولاعلم لها اصلاً ، ولوسلم فانما يسلم فى افعاله ، واما فى افعال مخلوقاته ، فلا . انتهى كلامه .

ولا يخفى ما فيه ، فان لزوم الانكشاف من العلية مستند فى الدليل بان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا ، ولاشك ان المعلول موجود لامر قائم بذاته ، والوجود لامر قائم بذاته هو نحو الوجود العلمى ، ولايجب ان يكون بحصول الصورة ، والا لما كان الشئ

عالمًا بذاته ، مع ان ذلك النحو اشد من النحو الحسولي ، فلم صار هذا  
علمًا ولم يصرد ذلك علمًا ، و سيجيء ان شاء الله تحقيق هذه المقدمة ، فانتظر ،  
فالمنع مكابرة لمقتضى العقل .

واما قوله : كيف والنار علة للحرارة . ففيه ما لا يخفى ، كيف والنار  
ليست عندهم علة للحرارة ، اذا لعله عندهم منحصرة في مبدء المبادئ  
وغاية الغايات ، لأنهم يقولون بان لا مؤثر في الوجود الا الله ، وهو المؤثر  
الاول وعلة العلل ، والوسائط وسائل ، لا علل ، فالكل منه ولا علة سواه ،  
وستسمع ان شاء الله . ومن هذا ظهر ما في قوله : واما في افعال مخلوقاته ، فلا هذا .

تذكار ابواب تحيّر فيه عقول اولى الالباب

[ تفصيل المذاهب في العلم ]

نريد ان نفتحها بمفتاح فيه مصباح لذوى الفطنة والفلاح ، فاستمع  
ان كنت من اهل الصلاح ، متوكلاً على توفيق الملك الفتح ،  
فاقول : القائل بكونه عالمًا بالموجودات قبل كونها ، اما ان يلتزم  
ثبوت المعدومات في علمه ، تعالى ، او يقول بامتناعه ، وعلى الثاني فاما  
ان يقول علم الواجب بتلك الموجودات معاير لذات الواجب ، او يقول  
انه عينها ، وعلى الاول اعنى ان علمه ، تعالى ، به غير ذاتها ، فاما  
ان يقول انه قائمة بذاته حالة فيه ، او يقول انه منفصله عنه مباينة له بالكلية ،  
وان قال انه عين ذاته ، فاما ان يقول ان ذاته علم اجمالى بجميع ماعداه ،  
او يقول انها علم تفصيلى ببعض و اجمالى بالبعض الآخر ، والقائل بانه  
علم اجمالى بها ، اما ان يقول ان ذاته علم اجمالى بجميع الموجودات  
بمعنى انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الموجودات على وجه يتميز  
بعضها عن بعض في علمه ، تعالى ، او يقول بمعنى انه علم بالفعل



بخصوصياتها لاعلى الوجه التميز فان العلم شئ، والتميز شئ آخر ، والأول يوجب الثاني كما حقق .

او يقول ان علمه الاجمالي عبارة عن كونه في حد ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف الاشياء ،

هذا غاية ضبط الأقوال والشقوق ، فنقول : قد توهم المعتزلة القائلة بثبوت المعدومات ، الى ان ماهيات الأشياء لها ثبوت في الأزل وحاضرة لديه ، تعالى ، و نسب الى العارف محيي الدين العربي و صدر الدين القوينوي ، على ما نقل العلامة الدواني في شرح رباعياته، فانه نقل عن القوينوي انه قال : ان الشيئية على قسمين، شيئية ثبوتية، و شيئية وجودية هو ظهور الشئ بالوجود العيني في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم .

والشيئية الثبوتية ، هو ثبوت الشئ في العلم لافي الخارج . ثم قال: ولا يخفى ان هذا قريب من كلام المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات، وليس الفرق بينهما الا بان المعتزلة ينسبون تلك الثبوت الى الخارج وهؤلاء الاعلام ينسبون الى العلم و يقولون انه ثبوت علمي . انتهى . ويرد عليه ان ثبوت المعدومات و تميزها سواء نسب الى الخارج او الذهن والعلم باطل بالضرورة ، والعقل يحكم بالبدية بان الثبوت هو الوجود ، والمعدوم الصرف لا يكون موجوداً . ولكلام العرفاء توجيه سنذكره بعد ان شاء الله تعالى .

وذهب المشاؤون وتبعهم الشيخان ابونصر و ابوعلی وبهمنيار وغيرهم اني ان علمه ، تعالى ، بارتسام صور الاشياء في ذاته وتقرر رسوم الممكنات في نفسه، وهذا هو العلم الحصوني المنسوب الى انكسيميايس الملطي .

واختار قوم من الحكماء تبعاً لثاليس الملطى : ان علم البارى  
بالعقل الاول بحضور ذاته وبما تحته بالإرتسام فى العقل الاول وهذا  
هو المشهور بالعلم الحضورى<sup>١</sup>.

ومال طائفة من الحكماء الى ماذهب اليه العظيم افلاطون الصورى  
من ان الاشياء بصورها القائمة بذاتها حاضرة عنده ، تعالى ، وهذا هو  
المشهور بالمثل الافلاطونية ، واستقر رأى فرفورىوس واتباعه ، الى  
ان علمه ، تعالى ، بالاشياء على طريق اتحاد العاقل والمعقول .

و استراح قلوب اكثر المتأخرين كما هو الظاهر من كلام صدر-  
المدققين ، قده ، والمحقق الدوانى : الى ان ذاته تعالى ، علم بالفعل

١ - اختلف الحكماء فى ان علمه ، سبحانه ، بالاشياء هل هو بالصور،  
اي بصور زائدة على تلك الاشياء مطابقة لها ، اما قائمة بذاته ، تعالى ،  
او بجوهر هو اول المعلولات له . يعنى ان اول ماصدر عن الواجب جوهر  
فيه جميع صور باقى الممكنات ، اعنى العقل الاول ، او قائمة بذواتها ، و  
يسمى بالعلم الصورى، فالاول مذهب انكسيمائس الملطى، والثانى مذهب  
ثاليس الملطى ، والثالث مذهب افلاطون الالهى على ما هو المشهور . او  
هو بحضور نفس الاشياء له ، تعالى وانكشف ذواتها عنده بدون حاجة  
الى حصول صور زائدة على ذواتها ، على التفصيل المذكور آنفاً ويسمى  
بالعلم الحضورى ، اما مطلق كما هو الحق ، وهو الظاهر من مذهب شيخ  
الاشراق ، واما كذلك فى المعلولات القريبة واما فى المعلولات البعيدة  
فبحصول صورها فى القريبة، كما هو الظاهر من مذهب المحقق الطوسى  
وارسطو وابى نصر والشيخ الرئيس واتباعه ، وبالجملة جمهور المشائين،  
اختار مذهب انكسيمائس الملطى و هو الذى ذكرنا اولاً وملخصه انه ،  
تعالى، كان ولم يكن معه شئ، فاول ماصدر عنه الصور العلمية للموجودات  
العينية ، ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ماهى فى العلم المتقدم .

بخصوصيات الموجودات على وجه يتميز بعضها عن بعض في علمه، تعالى. واليه ذهب بعض العارفين، فانه قال: نحو العلم هنالك على عكس نحو العلم عندنا، وان المعلوم هنالك يجري من العلم مجرى الظل من الأصل، فسا عند الله هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الاشياء منها كمنزلة الضوء والاشباح، فسا من الاشياء عند الله، تعالى، احق بها مما هنا عند انفسها، فالعلم هنالك في شئية المعلوم اقوى من المعلوم في شئية نفسه، نعم فانه مشع الشع و محقق الحقيقة، والشئ مع نفسه بالامكان، فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع مشيئه بالوجوب، وتأكد الشع فوق الشع، فانه الشئ ويزيد. وان كان فهم هذا يحتاج الى تلتف شديد، واذا كان ثبوت نفس الشع عند العالم حضوره الى ثبوت ما هو اولي به من نفسه اولي بذلك. انتهى.

واراد بثبوت ما هو اولي به من نفسه، ذات الله تعالى، النفيضة للموجودات، فذهب الى ان حضور ذات العلة عند العالم علم بحقيقة المعلوم على وجه اتم من حضور نفس ذلك المعلوم عنده، حيث قال: نسبة مصدر الشع الى نسبة الاصل الى الاصل، ولا ريب في ان الاصل في شئية العكس اتم من العكس في شئية نفسه. يتضح ذلك من نسبة الامر الخارجي الى ما في المرآة منه، فكيف يتحقق الادراك والعلم بصورة شبح حاصل من شع ولا يتحقق مما هو اتم من هذا الشع في شئية هذا.

وحقق صدر المحققين في العلم الاجمالي الكمالى ما حققه هذا المحقق وذهب الى ان العلم التفصيلي بالاشياء على وزان فاعليته لها، وتابعهم الاشراقيون وشايعهم الشيخ السهروردي في العلم الاجمالي. واما في العلم التفصيلي، فقالوا: ان مناط علمه بالاشياء الممكنة

هى نفس حضورها بذواتها من الازل الى الابد فى الازل ، لكن كل فى وقته .

ونسب الى المحقق الطوسى - رحمه الله - فى العلم التفصيلى ، ان علمه ، تعالى بالمعلولات القريبة بحضور ذواتها ، واما المعلولات البعيدة ، فبارتسام صورها فى القريبة .

ويفهم من المحقق الخفرى فى حاشيته المشهورة ، من ان ذاته ، تعالى ، علم اجمالى بالكل بمعنى ان ذاته مبدء لانكشاف الجميع .

ثم قال : انه علم تفصيلى بالعقل الاول وبما بعده بارتسامه فيه وللعلم التفصيلى مراتب والعلم بكل مرتبة عين تلك المرتبة ، فزيد مثلاً عند كونه معدوما معلوم له تعالى بالارتسام فى المبادئ العالية وبعد ماصار موجوداً كان حاضراً بنفسه عند الواجب ، تعالى شأنه .

فهو من وجه اختيار لمذهب المدقق الطوسى ( رحمه الله ) حيث قال : ان المعلولات البعيدة معلومة له ، تعالى ، بالارتسام فى القريبة ، ومن وجه ، ليس اختياراً له ، لانه - رحمه الله - لم يقل بحضورها بعد وجودها بنفس ذواتها على ما نقل عنه : و من وجه اختيار لمذهب صدر الحكماء من ان علمه التفصيلى عين فاعليته كما سننقل ، ومن وجه ليس اختياراً لمذهبه ، فان الصدر لا يقول بان الاشياء قبل وجودها معلومة له ، تعالى ، بالارتسام فيما قبله ، بل بالعلم الاجمالى المذكور سابقاً . وأيضاً ، انه لا يقول بالعلم الاجمالى بالمعنى الذى نقلناه عن المحقق الخفرى .

ونقل عن بعض انه ذهب الى انه يعلم الخصوصيات بلا تميز فى العلم الاجمالى .

هذا ما وصل الى من المذاهب المتشعبة فى هذا الباب ، والله ملهم

انصواب لاولى الالباب ، وفي تقرير المذاهب وتنقيح المطالب نفتقر الى هدايا للتلايحير الطالب لاقصى مراتب المآرب، فنقول :

### الهدية الاولى

في تقرير العلم الحسولي المشهور

على ماقرره الشيخ في كتابه : ان صور الاشياء المعلولة منقررة في ذاته ، ولزمه تعقل الكثرة بسبب تعقل ذاته بذاته و تعقله للكثرة لازم معلول له، فصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه مترتب ترتب المعلولات ، فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمنقومة بها ولا بغيرها ، بل هي واحدة وتكثر اللوازم و المعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم منقررة في ذات العلة او مباينة له ، فاذا تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره . والحاصل : ان الواجب واحد لا تزول وحدته لكثرة الصور المعقولة المنقررة فيه .

وقال المحقق الطوسي بعد تقرير كلام الشيخ بما ذكرنا : انه لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته ، قول ، بكون الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً معاً<sup>٢</sup> وقول ، بكون الاول موصوفاً بصفات زائدة غير

١ - العلم الحسولي بالشئ عبارة عن قيام صورته بذات العالم كما في علم النفس الناطقة بالموجودات الخارجية، كالارض والسماء وغيرهما ، فيكون العلم بها عبارة عن حضور صورها عندها فيكون المعلوم والحاضر بالذات عند النفس تلك الصور وذواتها انما تكون معلومة بالعرض وبالاتباع، اي بتبعية الصور .

٢- وهو مستلزم للتركيب .

اضافية ولاسلبية اى حقيقية على ، اذكره الفاضل الشارح اعنى الامام ،  
 وقول ، بكونه محلاً للمعلولات الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك ،  
 وقول ، بان معلوله الاول غير مبائن لذاته<sup>٢</sup> وبانه ، تعالى لا يوجد شيئاً  
 مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الامور الحالة فيها . الى غير ذلك مما  
 يخالف الظاهر من اقاويل الحكماء .

وهذه خمسة من الابحاث ، اجاب عن ثلاثة منها اكثر السحقين  
 بما استفاد من كلام الشيخ .

اما عن الأول : فلأن الشيخ قال فى التعليقات ما حاصله : انه فرق  
 بين ان يوصف جسم بانه ابيض ، لان البياض يوجد فيه من خارج ، وبين  
 ان يوصف بانه ابيض ، لان البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة  
 الاول ، تعالى ، على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة ، استمر هذا  
 المعنى فيه ، وهو انه لاكثره فيه ، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث  
 هو قابل فاعل . وهذا الحكم يطرد فى جميع البسائط ، فان حقيقتها هى  
 انها يلزم عنها اللوازم ، على انها من حيث هى قابلة فاعلة ، فان فى  
 البسيط عنه و فيه شئ واحد . انتهى كلامه ملخصاً .

والحاصل : ان حيثية قبوله ، هو استلزامه لللوازم ، وهذا هو بعينه  
 حيثية فعله ، فحيثية القبول والفعل هي هنا واحدة ، ولا يضر فى الوحدة  
 الحققة ، والتغاير اعتبارى ، فلا يلزم ان يكون فاعلاً وقابلاً معاً بالحقيقة ،  
 فهو ، تعالى ، موصوف بتلك اللوازم لا متصفة بها ، والاتصاف لا يتحقق  
 الا بعد الانفعال المنافى للفعل ، بخلاف الموصوفية مطلقاً ، فانه لا يستلزم

١- وزيادة الصفات الحقيقية على ذاته ، تعالى ، قد ثبت بطلانه .

٢- بل قائم بذاته ، اذ المعلوم الاول على ذلك التقدير يكون الصورة  
 العلمية لا العين الخارجى .

الانفعال ، فلاينافي الفعل ، فالتقبول المنافي للفعل هو الاتصاف  
 لاالموصوفية مطلقاً ، فاللازم غير مناف ، والمنافي غير لازم .  
 واما عن الثاني ، فلان اتصاف شئ بشئ ، هو ان يكون ذلك الشئ  
 محمولاً عليه او مبدء محمول عليه ، وهذه اللوازم ليست محمولة  
 عليه ، تعالى ، ولا مبدء محمول عليه ، لان العالم المحمول عليه ،  
 تعالى ، انما مبدؤه هو ذاته من حيث كونه علة لانكشاف الاشياء ، كما  
 صرح به بهمنيار في التحصيل وغيره في غيره ، واما كونها مبدء للعالمية  
 الاضافية الاعتبارية ، فلا يصير منشأ ، لاتصافه ، تعالى ، بها ، اذ المراد  
 بالاتصاف بصفة حقيقية ، ولا مانع من احتياجه ، تعالى ، في الاضافات ،  
 الى غيره .

وليت شعري ما معنى اتصاف العلة بالمعلول ، ومعلوم ان اللوازم  
 من معلولات ذاته ، تعالى ، كما اعترف به الشيخ وغيره .

واما عن الثالث : فلما مرر سابقاً من ان هذه الكثرة كثرة لا يزول  
 بها وحدته الذاتية ، وبينه في التعليقات بما حاصله : ان هذه الكثرة انما  
 هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي و مسببي ، لازماني ، فلا ينشأ بها  
 وحدة الذات ، الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه ، تعالى ،  
 لا يقدح في بساطته الحققة ، لكونها صادرة عنها بالترتيب العلي والمعلولي ،  
 فكذلك معلوماته المفصلة الكثيرة ، انما تترتب عنه على وجه لا يشتم  
 به الوحدة الصرفة ، فتلك الكثرة يرتقى اليه و يجتمع في واحد محض ،  
 فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات ، اذ الترتيب يجتمع الكثرة  
 في واحد .

وهذا احدى معنيي كلام الفارابي ، فهو الكل في وحدة كما قيل .  
 وهذه اجوبة مذكورة في زبر القوم ، ولم اظفر على الجواب عن الاخيرين ،

وخطر بالبال ما يصلح جواباً عنهما .

فاقول : اما الجواب عن الرابع : فلاته ان اراد من المعلول الاول ذات العقل الاول الموجود في الخارج ، فقوله غير مبائن لذاته ، تعالى ، ممنوع ، اذ لا يلزم من ارتسام صورته في ذاته ، تعالى ، ان لا يكون ذات المعلول الاول غير مبائن لذاته ، وذلك ظاهر ، على انه حينئذ لم يكن له اختصاص بذلك ، بل كان جميع المعلولات غير مبائنة لذاته ، وكانت المفسدة اظهر .

وان اراد منه صورة العقل الاول ، فانه المعلول الاول كما يفهم من صاحب المحاكمات في تقرير كلامه ، فان اراد عدم المبائنة بحسب الذات فممنوع بالبدئية .

وان اراد المقارنة ، فمسلم لكن لا مفسدة فيه ، وكونه مخالفاً لظاهر اقاويل الحكماء ، لا يصير منشأ للاعراض عنه ، كيف والحكماء ليسوا بانبياء مصونون عن الخطاء .

واما عن الخامس : فلاته لا مفسدة فيه ، ان اراد بالايجاد افادة الوجود الخارجي كما هو الظاهر منه ، اذ ايجاد الواجب العقل بواسطة صورته لا محذور فيه .

وان اراد مطلق العلية ، فغير مسلم ، كيف وذاته علة لتلك الصور ، واللوازم بلا توسط صور عليحدة ، هذا .

تنميم فيه نفع عميم

واعلم ان صاحب الملل والنحل نقل عن تاليس الملطي كلاماً في نقض مذهب المشاء وهوانه قال : ان القول الذي لامردله هو ، ان المبدع ولاشئ مبدع ، فابدع الذي ابدع ولاصورة له عنده في الذات ،



لان قبل الابداع انما هو فقط ، وان كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهه حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذاصورة ، والوحدة الخالصة ينافى هذين الوجهين ، هو يؤيس ما ليس بايس . واذ كان هو يؤيس الايسات ، والتأيس لاعن شئ متقادم ، فمؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صور .

ثم قال : وايضاً ، فلو كانت الصورة عنده ، لكانت مطابقة للوجود في الخارج ام غير مطابقة ، فان كانت مطابقة فليعدد الصورة تعدد اموجودات ، وليكن كليتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات وليتغير بتغييرها كما يتكرر بتكررها ، وكل ذلك محال ، لانه ينافى الوحدة الخالصة وان لم يطابق الوجود الخارج فليست ذاصورة انما هو شئ آخر . انتهى .

وبما قررنا كلام الشيخ ظهراً في هذين الكلامين لمامر ان الكثرة المذكورة مما لا ينافى الوحدة الخالصة ، والجهات الاعتبارية ايضاً لا ينافيها والجهات الحاصلة من تقررها فيه ، تعالى ، جهات اعتبارية ، وسنحقق ايضاً كيفية قوام بالجزئيات على وجه كلي لا يتغير حسب تغير الجزئيات .

ولولم يصرتوجيهاً بما لا يرضى ، لكان لنا تسليم التغير و منع ان التغير فيها مما يستلزم التغير في الذات الاحدية ، اذ تغير اللوازم بنسبة بعضها الى بعض ، لا يستلزم التغير في الملزومات ، اذ لا حلول ولا انفعال ليلزم ذلك ولا تغير بالنسبة الى الواجب بل لها تغير بنسبة بعضها الى بعض ولا محذور ، واذ اُعرفت هذا .

فاعلم : ان حاصل ما حصل من تقرير مذهب الشيخ بحيث اندفع الاشكالات المذكورة ، ان الصورة حاصلة له ، تعالى ، بمعنى حصول

المعلول للعلة ، فانها معلولات له ، تعالى ، وللمعلول نوع حصول للعلة ، لانها حالة فيه ، تعالى ، فيرجع الى القول بالمثل الافلاطونية على ما قيل ، مع ان الشيخ و شيعته لا يقولون بها كذا قيل . ولا يخفى ان المثل الافلاطونية ليست صوراً تابعة لذات الواجب ، بل انها امور موجودة عليحدة كما سيجي من معانيها ، فانظر واستمع ما يتلى عليك ، واعرض عن المفسدين .

نعم غاية ما يرد على هذا المذهب ، هو انه لاشك ان العلم بالاشياء بحضور ذاتها تم انكشافاً من العلم بها بحصول صورها ، والواجب ، تعالى ، لكونه تام التمام لا تم منه ، يجب ان يكون علمه ، تعالى ، اكمل انحاء العلوم واتمها ، اعني الحضوري الانكشافي ، كما لا يخفى .

١ - العلم الحضوري عبارة عن حضور الشئ بذاتها عند العالم و انكشافه له سواء كان سبب الحضور اتحاد العالم والمعلوم بالذات كما في علم النفس الناطقة بذاتها و علم واجب الوجود بذاته و علوم ساير المجردات بذواتها ، او قيام المعلوم بالعالم كما في علم النفس بالصور العلمية الحاصلة فيها ، فان علم النفس بالسماء مثلاً بسبب الصورة الحاصلة من السماء في النفس و علمها بتلك الصورة الحاصلة بمجرد حضور تلك الصورة بذاتها عند النفس لا بسبب صورة اخرى حاصلة من تلك الصورة عند النفس و الا يلزم اجتماع صور غير متناهية في النفس ، فاذا يكون علم النفس بالصورة العلمية للسماء الحاصلة عند النفس بسبب قيامها بها الموجب لحضورها و انكشافها عنده او امر اخرى سوى الاتحاد والقيام ، كما في علم النفس بقواها فان النفس عالمة بانها بصير و سميع مثلاً و علمها بالقوة السامعة و الباصرة ليس باعتبار قيامهما بالنفس لانهما قائمتان بالعضو المخصوص لا بالنفس باعتبار رابطة حاصلة كالرابطة الحاصلة للمعلول مع العلة ، فعلم النفس بقواها ليس الا بوجودان تلك القوى حاضرة عندها

وهيها شبهة قويّة سنذكرها في اواخر الكلام .

### الهدية الثانية :

في تقرير العلم الحضوري المشهور المعروف بين الجمهور بالتحيرية عن النقص والقصور .

قال تاليس الملطي بعد ما نقلنا عنه ، لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول ، فمحل الصور و منبع الموجودات هو ذات العنصر ، و ما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسّي الا وفي ذات العنصر صورة له . قال : ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر ، فما يتصوره العامة في ذاته ، تعالى ، ان فيها الصور ، اعني صور المعلومات ، فهو في مبدعه ، ويتعالى بوحدانيته و هويته من ان يوصف بما يوصف مبدعه . انتهى .

واليه مال المحقق في شرح الاشارات ، وقال : «العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير ذاته التي هي بها هو ، لا يحتاج ايضاً في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي بها هو هو . واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئاً بصورة تتصورها ، او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك ، ومع ذلك فانت لاتعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشئ بها ، كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف فيك الصور ، بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وتلك الصور فقط او على سبيل التركيب .

→  
بذاتها بسبب انها معلولة لها فايضة منها لمحالها . فتدبر لعله تنتفع به ، انشاء الله تعالى .

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه . ولا تظن ان كونك محلاً لتلك الصور شرط لتعقلك ايها ، فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها ، بل انما يكون كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك ايها ، فان حصلت تلك الصور لك بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله ، فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الاول الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه ، فهو عاقل ايها من غير ان يكون هي حالة فيه . واذ قد تقدم هذا فاقول :

قد علمت : ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعبرين على ما علمت ، و حكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول ، فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول الاول و عقل الاول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقضى كون احدهما مبائناً للاول والثاني متقررأ فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين ايضاً كذلك . فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الأول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة على ذات الاول ، تعالى . ثم لما كانت الجواهر العقلية يعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورة فيها وهو تعقل الاول الواجب ولا موجود الا و هو معلول للاول الواجب ، كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه

الوجود حاصلة فيها . والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور  
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على  
ما هو عليه ، فاذن «لا يعرب عنه مثقال ذرة»<sup>١</sup> من غير لزوم مفسدة.

فهذا اصل ان حَقَّقْتَه وبسطته افكشفت لك كيفية علمه بجميع الاشياء  
الكلية والجزئية «ذلك فضل الله يؤتيه<sup>٢</sup> من يشاء» انتهى كلامه، زيد اكرامه.  
ويفهم من ذلك ما نسب اليه - قدس سره - كما نقلناه من انه ،  
تعالى ، يعلم المعلولات القريبة بذواتها والبعيدة بارتسام صورها فيها.  
وليس هذا بعينه المذهب المذكور، كما لا يخفى ، لكنه مؤيد له ايضاً.  
وقد اورد على كلامه (رحمه الله) وجوها من الايراد لا بأس بذكر شذمة  
منها :

الاول - ما افاده بعض وهو ان استلزام اتحاد العلة اتحاد المعلول  
مطلقاً ممنوع ، فلم يكن حصول المعلول نفس تعقله اياه .  
وفيه نظر ، اذ بعد تحقق ان العلتين متحدان بالذات، فيكون امراً  
واحداً بالذات بسيطاً من جميع الجهات ، فلا يصدر عنه الا واحد ، فيلزم  
اتحاد المعلولين بالذات بالبديهة، بناءً على المقدمة القائلة، ان الواحد  
لا يصدر عنه الا الواحد .

الثاني - ما افاده المحقق الدواني من ان استلزام كون الحصول  
للقابل علماً كون الحصول للفاعل علماً ممنوع ، لان كون الشيء عالماً  
بالشيء يقتضى وجود ذلك الشيء للعالم في الشهود العلمي ، و وجود  
المعلول في الخارج وان كان لازماً لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا  
بحسب هذا النحو من الوجود ، ولانسلم ان هذا النحو من الارتباط

مصحح للعلم ، اذ العلم بالشع يقتضى نسبة مخصوصة ، فلا يقتضى تحقق نسبة اخرى وان كانت او كدمن تلك النسبة . بل لقائل ان يقول: ان هذا كما يقال ، ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب ، والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد ، فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق اولى ، ولا يقول به عاقل .

واجيب عنه اولاً : انه خارج عن قانون المناظرة ، اذ المحقق فى صدد دفع لزوم المحذورات التى فى العلم وابداء احتمال لا يتوجه عنيه المحذورات المذكورة ، ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوعه ، فمنعه غير موجه .

وثانياً : بان شرط الادراك انما هو الحصول للمجرد على اى نحو كان سواء كان الحصول فيه او منه او الحضور عنده ، لا حصوله فيه بالارتسام فقط ، الا ترى ان النفس يعلم الصور الخيالية والحسية بالحضور عندها لا بحصول صورها فيها ، والالتسلسل ، وكعلم النفس بذاتها ، ولا شك ان اقتضاء الفاعلية للحصول اقوى واتم من اقتضاء القابلية له .

واعترض عليه المدقق الشيروانى بان الحصول يتصور على انحاء شتى ، والذي ثبت هو كون بعض افراده مناط العلم ، واما ان الخصوصيات مطلقاً ملقاة ، فلا دليل عليه .

والحاصل ان مناط العلم و مداره ، لعله هو الحصول الذى يكون بالنسبة الى ما يحصل فيه اوفى آله او يكون عينه وما عدا هذه الخصوصيات فلا . انتهى .

واقول : لاشك ان كل موجود حاصل منكشف ظاهر متميز ، فان اعتبر بما هو ظاهر منكشف بالنسبة الى امر صالح لا يكون هذا الشع ظاهراً له منكشفاً لديه متميزاً عنده ، كان بهذا الاعتبار معلوماً ، و

ذلك الشيء عالمياً ، وان اعتبر نسبة الى امر غير صالح لذلك، كان موجوداً، فالوجود والعلم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ، فان العلم هو الحصول بوجه التمييز .

ثم لا يخفى ان كل واحد من الموجودات لا يمكن نسبته الى كل واحد منها والا لكان كل من له صلوح العلم عالمياً بالكل وليس كذلك، بل يجب ان يكون بينهما علاقة بحسب الوجود والحصول و تلك علاقة بين العلة والمعلول ، فحصول العلة للمعلول يكون علماً لامحالة ، لكن تلك العلاقة قديكون بين نفس ذات المعلول بحسب الوجود العيني كما في الحضورى و بين علته ، وقديكون بين صورته و بينهما، كما فى الحصولى، فيكون الصورة على الاخير معلومة بالذات و ذى الصورة معلومة بالعرض ، اذلا علاقة عليّة للنفس مثلاً مع ذى الصورة ، فاتم انحاء العلم هو الحضور بذات المعلوم ، اذلا يخفى ان الحضور بنفس ذات المعلوم اتم فى الانكشاف من الحضور بصورته ، فلو كان الثانى منشأ للانكشاف و الظهور يكون الاول اولى بحكم بديهية العقل ، والمنع خروج عن الانصاف ، هذا .

واما النقض بالسواد ، فمندفع باننا لم نقل ، ان مطلق الحصول يستلزم الاتصاف ، بل المستلزم للاتصاف بامثال السواد، فانما هو القيام بالموصوف ، وغاية ما قلنا ، ان منشأ العالمية هو الحصول مطلقاً ، فلا نقض ، فتأمل فى المقام فانه مقام يزل فيه الاقدام .

الثالث : ان الحكم باتحاد المعلولين عند اتحاد العلتين تحكّم بحت ، اذا المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث التى لا يزيد عليها فى الوجود الخارجى علة للمعلولات الثلاث المتبائنة فى الوجود اعنى العقل الثانى و النفس و الفلك، كما تقرر فى موضعه ، فالعلل متحدة

في الوجود والمعلولات متبائنة .

واجاب عنه المدقق الشيرواني - رحمه الله - بان هذا الاصل باطل عنده، و لذا عدل عن الطريقة المشهورة في صدور الكثرة عن الواحد، الى طريق آخر ذكره في شرح الاشارات . نعم يبقى المنع المجرى عليه الى ان يتبين امتناع صدور الكثرة عن الواحد بجهات و اعتبارات دون اعيان تنضاف اليها . . . انتهى .

ولا يخفى ان بعد التأمل في اشارات الاشارات التي فيه شفاء لعليل، لا يتصور له نجات ، من ان انضمام الامور الاعتبارية لا يصير منشأ للتكثر في الذات البسيطة الحققة، ولا يصير علة للامور المتكثرة بالبديهة، لامجال لهذا المنع البات الخالي عن السند والاثبات .  
وهناك ابحاث اخرى رأيت الاغماض عنها اخرى .

#### تكميل " فيه تفصيل

و اعلم انه يرد على هذا المذهب ايرادان ، وهما من امتن الابحاث ولا مفر عنهما للقائلين بهذه المقالة لا بالمنع ولا بالنقض ولا على نحو آخر من الدلالة .

الأول - ان الاشياء لما كانت معلومة له ، تعالى ، في مرتبة العقل الاول فلا علم له ، تعالى ، على خصوصية العقل الاول في مرتبة ذاته ، تعالى ، فيلزم ان يكون العقل الاول غير مسبوق بالعلم بخصوصية، فيلزم الايجاب المنافي للاختيار المستلزم للعلم بالخصوص، لان الاختيار هو كون الفاعل ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل .

الثاني : ان الله ، تعالى ، لما كانت عالماً بالاشياء بعد ارتسامها في العقل الاول و قبل العقل الاول ، فلا يعلمها الا اجمالاً حذراً من عدم



كونه ، تعالى ، غير عالم بشئ في مرتبة ذاته ، تعالى ، والعلم الاجمالي نسبته الى الكل نسبة واحدة ، فلا يصح ان يكون منشأ لخصوص الصادر الاول .

ويمكن ارجاعهما الى ايراد واحد ، وهذا المذكور حصن حصين لا يمكن الظفر على قلعه .

والعجب من بعض المحققين مع كونه علماء في التحقيق ، انه حاول الوصول الى رده وحام حول سده ، بان الايراد الاول لا يرد على المحقق الطوسي (قدس سره) لانه لا يقول بكون العلم سبباً للمعلوم، والصدور بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقاً بالعلم عنده . قال في رسالة العلم في مسألة - ان العلم هل يصح ان يكون مؤثراً كالقدرة ام لا؟ - : « اليجاد هو اصدار وجود الشئ عن علته ، والعلم كما سبق بيانه ، هو حضوره عنده ، واذ كان الشئ قد صدر وجوده عن الشئ ، فقد حضر عنده ، فيكون باعتبار الصدور عنه مقدوراً له ، وباعتبار الحضور عنده معلوماً له ، والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة، والتي باعتبارها حضر يسمى بالعلم ، والاعتباران عقليان مضافان الى شئ واحد من جهتين .

ثم قال : « وفرق بين القدرة واليجاد والتأثير ، فان القدرة لا يقال الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التأثير واليجاد ، والتأثير يعتم ذلك ويشمل كون الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه اليجاد او التأثير ، واذلحظ اليجاد من غير اعتبار العلم والارادة ، فالأولى ان يوصف بالقدرة ، فان اليجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب» انتهى .

فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقاً

على الایجاد . انتهى .

ولا يخفى ما فيه ، اذ هذا المحقق الذى نقلنا كلامه فى مبحث القدرة جعل العلم والارادة من مبادئ الافعال الاختيارية ، والمحقق نفسه فى شرح الاشارات اعترف بذلك ، والبديهة يشهد به ، كيف والبرهان دل على اختياره ، ولا معنى للاختيار الا انه انشاء فعل وان لم يشألم يفعل ، فالفعل مسبوق بالمشيئة والارادة التى هى نوع من العلم او مستلزم له . ولست افهم معنى ان المختار يفعل فعلاً بغير قصد ويكون مع ذلك مختاراً وما اشبه بذلك المثل السائر ، وغاية ما يمكن ان يقال ، ان العلم السابق لعله هو العلم الاجمالى كما افاده المحقق الخفرى .

ويرد عليه حينئذ انه لاشك ان فى الاختيار لا بد من العلم بخصوصية المعلول ، والا لم يتحقق الاختيار على ما قلنا كما لا يخفى . واجاب المحقق الخفرى عن الايراد الاول بما ذكر ، ولما كان يرد حينئذ الايراد المذكور ، من ان نسبة العلم الاجمالى الى الكل على السوية ، فلا يكون علماً لخصوص الصادر الاول .

قال : والتحقيق ان يقال ، ان هذا العلم الذى هو عين ذاته علم تفصيلى بالنسبة الى الصادر الاول ، واجمالى بالنسبة الى الجميع . اما الاول ، فلان نسبة العالم بذاته المقتضى لخصوصية شئ الى الشئ الذى يتميز به كنسبة الصور الادراكية للشئ الذى يتميز بها واما الثانى ، فلما مر .

والعجب انه استشهد على هذا بكلام صاحب الشفا ، وليس فيه منه عين ولا اثر كما لا يخفى على من له بصيره و بصر ، وجعل هذا التحقيق جواباً عن كلا الايرادين .

ولا يخفى ما فيه كما حققه بعض المحققين من ، ان كون ذاته ، تعالى ؛

علماً تفصيلاً بالصادر الاول غير معقول اصلاً ، لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات ، والحاضر بالذات اما ذات الشئ الخارج ، ان كان العلم حضورياً ، او صورة مطابقة له ، ان كان حصولياً ، وانه ، تعالى ، لا يمكن ان يكون عين الصادر الاول ولا صورة مطابقة له ، فكيف يكون علماً تفصيلاً . نعم ذاته علم اجمالي ، ولا اختصاص له بالصادر الاول ، وقياس ذاته ، تعالى ، المقتضية لخصوصية الصادر الاول الى الصورة العلمية المميّزة للشئ المعلوم بها ، باطل ، لأن ما به التميز غير مفيد التميز ، ولو كان لما ذكره في المعلول الاول وجه صحيح ، لأمكن اجراء مثله في جميع الموجودات ، بان يقال ذاته ، تعالى ، مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني ، لما ذكره بعينه ، وهو ، تعالى معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث ، وهكذا في جميع الموجودات . انتهى .

والحق ان التزام الايراد اولي كثيراً من ارتكاب امثال هذه التكلفات الظاهرة الفساد ، ولا محيص لهم عن لزوم الايجاب بوجه صواب ولا عن لزوم الترجيح بلامرجح بما يقبله اولو الالباب .

واورد المدقق الخونساري ، عليه رحمة الملك الباري ، على هذا الكلام من المحقق الخفري في تعليقاته على شرح الاشارات ، بقوله : واعلم ، ان هذا التحقيق من المحقق الخفري مع انه خلاف ما صرح به نفسه غير مرّة من ان عقله ، تعالى ، للمعلول الاول ، عين ذات المعلول الاول ، خلاف ما يقرر عندهم ، ان حضور العلة غير حضور المعلول .

ثم قال : وايضاً اذا جاز هذا بالنسبة الى الصادر الاول ، فلم لا يجوز بالنسبة الى ماعده ايضاً فلا يحتاج اذن الى هذا التحقيق ، بل يكفي ان يقال علمه بذاته علم بجميع الموجودات ، و يلزم ايضاً احتياج الواجب

في علمه الكمالى الذى هو صفة كمالية الى الصادر الاول . انتهى .  
ولا يخفى ما فى ايراداته الاخيرة ، اما فى الاول ، فلانه لم لا يجوز  
ان يكون للواجب ، تعالى ، خصوصية بالنسبة الى الصادر الاول ، فانه  
علة تامّة له ، وليست تلك النسبة له بالنسبة الى غيره ، فلا يكون علماً  
بجميع الموجودات ، الا ان يؤل بما نقلناه عن بعض المحققين .  
واما فى الثانى ، فلان العلم الكمالى هو الاجمالى ، وهو ، تعالى ،  
لا يحتاج فيه الى غيره ، لانه عين ذاته ، وما هو المحتاج الى الغير فيه  
هو التفصيلى ، وهو ليس بكمالى .  
واما فى الثالث ، فلان هذا لخصوصية له بالنسبة الى هذا المذهب ،  
بل ووروده على العلم الحصوصلى اظهر ، و سنذكر انشاء الله جوابها .

### الهدية الثالثة

فى تحقيق المثل الافلاطونية

وهى مذهب اليه الحكيم الالهى العظيم ، افلاطون الصورى ،  
و تحريره على ما نقل عنه موافقاً لشيخه سقراط ، اذ للموجودات الطبيعية  
صوراً مجردة فى عالم الاله ، وهو الملقب بالمثل الالهية ، وانها لا تدثر  
ولا تفسدو لكنها باقية ، وان الذى يدثر ويفسد انما هى الموجودات  
التي هى كائنة .

قال الشيخ فى الهيئات الشفا : ظن قوم ان القسمة يوجب وجود  
شيئين فى كل شئ كانسائين فى انسانية انسان فاسد محسوس وانسان  
معقول مفارق ابدى لا يتغير ، وجعلوا الكل منهما وجوداً فسموا الوجود  
المفارق وجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة  
مفارقة وياها يتلقى العقل اذا كان المعقول شيئاً لا يفسد ، وكل محسوس

من هذه فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين ينحو نحو هذه واياها يتناول، وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا القول ، و يقولون ان للانسانية معنى واحدا موجوداً يشترك فيه الاشخاص و يبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد ، فهذا اذن المعنى المعقول المفارق . انتهى .

وهذا معنى ما نقل عنهم : ان لكل نوع جسماني فرداً قائماً بذاته . ونقل عن افلاطون انه قال : اتى رأيت عند التجرد افلاكا نورية . وعن هرمس انه قال : ان ذاتاً روحانية القت الى المعارف ، فقلت من انت ؟ فقال انا طباعك التام .

وهذا معنى ما يقولون ، ان لكل نوع رب ، وهذه الانواع اصنامهم ، وهذا مرادهم من ارباب الانواع و ارباب الاصنام .

والحاصل ، ان عندهم لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً في عالم الإبداع ، وانه هو الأصل والمبدء لسائر الافراد للنوع ، وهى فروع و معاليه وآثاره ، وذلك الفرد لتمامه وكماله لا يفتقر الى محل ، بخلاف هذه الشخصيات فانها لضعفها فى الوجود او نقصها فى التجوهر مفتقر الى مادة و عوارضها ، و هذا مبني على جواز التشكيك فى الذاتيات وجواز اختلاف نوع واحد كمالاً و نقصاً و غناً و فقراً : بناءً على ان المتأصل هو الوجود المتطور بالاطوار المتفاوتة ضعفاً وقوة المقول بالتشكيك على افراده ، فلما منع عندهم فى ان يستغنى فرد من نوع عن مادة مع احتياج فرده الآخر اليها ، لكمال الوجود و نقصها ، كما قال المعلم الاول فى اثولوجيا : ان كل صورة طبيعية فى هذا العالم ، فهى فى ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها هيئنا متعلقة بالهيولى وهى هناك بلاهيولى ، وكل صورة طبيعية هيئنا فهى

صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء وارض و حيوان وهواء وماء ونار .

فليرد على هذا المقال ان يقال : ان الحقيقة الواحدة اما ان يقتضى القيام بالذات فيقتضيه فى جميع افرادها والا فكذلك فى الجميع فلكل نوع فرد مجرد نورى قائم بنفسه مدبر للنوع حافظ له معين له وكلى ذلك النوع بمعنى تساوى نسبه الى جميع اشخاص النوع فى دوام فيضه عليها ، فكانه هو بالحقيقة هو الكل والاصل وهى الفروع .

وقال فى الميمر الرابع من اثولوجيا : فمن انكر قولنا ، وقال : من اين يكون فى العالم الاعلى حيواناً وسماءاً وسائر الاشياء التى ذكرناها؟ قلنا : ان العالم الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء ، لانه ابدع من المبدع الاول التام ، فيه كل نفس وكل عقل ، وليس هناك فقر ولا حاجة البتة ، لان الاشياء التى هناك كلها مملوءة غناً وحياتاً كأنها حياة تغلى وتثور ، وجرى حياة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة ، لا كأنها حرارة واحدة اوريح واحدة فقط ، بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم .

وتقول : انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروايح و جميع الروايح و جميع الالوان الواقعة تحت البصر و جميع الاشياء الواقعة تحت اللمس و جميع الاشياء الواقعة تحت السمع اى اللحون كلها ، وهذه كلها موجودة فى كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ، ولا يضيق عن شئ منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها فى بعض ، بل كلها فيها محفوظة ، كان كلاً منها قائم عليه حدة . انتهى كلامه ،

واهل البيت اعلم بدافيه .

### تفصيل كلام قيل في هذا المقام

واعلم ان للقوم في تأويل المثل النورية كلمات لا بأس بذكرها في المقام للاحاطة باطراف الكلام ، ولما كان المجموع على ما يظهر من التصريح خمسة اوردتها في خمسة انوار .

#### النور الاول :

فيما ذكره المعلم الثاني في رسالته الموسومة بالجمع بين الرايين من ان مراده من المثل ، هي الصور العلمية القائمة بذاته علماً حصولياً ، لانها باقية غير دائرة ولا متغيرة ، وان تغيرت وزالت الاشخاص الزمانية والمكانية ، حذراً من لزوم النزاع بين افلاطون وتلميذه المعلم الاول . ولا يخفى ما فيه اما اولاً ، فلما فاته مع تصريحات الافلاطون على ما نقلنا .

واما ثانياً ، فلانه لانزاع بينهم في ذلك الما نقلنا من كلام اثولوجيا من تصريحات متعددة على هذا المذهب ، فلا يحتاج في رفع النزاع بينهما على ما افاده كما لا يخفى على من له ادنى اطلاع حتى يكون توجيهاً بما لا يرضى .

#### النور الثاني :

فيما افاده الشيخ الرئيس في الشفاء

وهو ان مرادهم وجود الكلى الطبيعي في الخارج اعنى الماهية

لابشرط شئى بناء على عدم التفرقة منهم بين الماهية لابشرط شئى وبينها بشرط لاشئى ، اوعدم التفرقة بين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية، اوعدم التفرقة بين تجرد الشئى بحسب ملاحظة العقل ذاته فى مرتبة لايدخل فيها العوارض و بين تجرده فى الوجود الخارجى عن العوارض، فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض بناء على وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها ولو احقها المادية وجوداً متكرراً فى العين متوحداً فى الحد والنوع ، انتهى .

ولا يخفى ان افلاطون مع عظم شأنه وجلالة مكانه مرتبة بريئة عن امثال هذه الجزافات فى شأنه حيث لم يفرق بين تلك الاعتبار العقلية البديهية ، نعم قدقرر بان المراد من الطبايع المرسلة الموجودة فى عين الدهر وحق الاعيان بلاشروطيتها من حيث هى هى متميزة فى عالم الامر من الافراد وراء مالها من الوجود فى عالم الخلق يعنى وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها ، ولا يخفى ان بعد العلم بحقيقة الوجود الدهرى لامكن القول بهذه المقالة ، غاية الامر عدم جواز كونها صوراً علمية.

### النور الثالث

فى ما قيل من انها عبارة عن الاشباح المثالية المقدارية الموجودة فى عالم المثال الذى هو برزخ بين المادى والمفارق .  
واحسن تقريراته ماقرره العارف ابن جمهور اللخساوى فى مجلى الأنوار وهو ، انه قد اتفق متألهوا الحكماء كهـر مس و انباز قلس و فيثاغورس وافلاطون وغيرهم من الأفاضل ، ان فى الوجود عوالم



ذوات مقادير غير هذا العالم الذي نحن فيه<sup>١</sup> وغير عالم النفس وعالم العقل ، فيه العجائب و الغرائب والبلاد والعباد والبحار والانهار و الاشجار والصور المليحة والقيحة ما لا يتناهى ، ويقع هذا العالم فى الاقليم الثامن الذى فيه جابلقا وجابلسا وهورقليما ذات العجائب، وهى وسط ترتيب العالم . و لهذا العانم افقان ، الادنى اللطيف وهو الطف من الفلك الاقصى الذى نحن فيه و هو مرتفع من ادراك الحواس ، والافق الاعلى يلى النفس الناطقة وهواكف منها، والطبقات المختلفة الانواع من اللطيفة والكثيفة المتلذذة والمبتهجة والمولمة و السزعة لا يتناهى بينهما ، ولا بد للسالك من المرور عليه ، والفاضل منهم من خرج عنه الى فضاء الانوار المشرقة وقد يشاهد هذا العالم بعض الكهنة و السحرة بقوة النفس الحاصلة بالرياضات لآلات السحر ، واهل العلوم الروحانية ، فعليك بالايان بها واياك والانكار لها، فان فى الآثار النبوية و الاخبار الامامية والكتب السماوية ، من الاشارة الى ذلك شئ كثير لعلك تقف عليه بالتفتيش عنها والمطالعة لها ، وما يرد عليهم فانما يرد على فذاهرا قاويلهم لاعلى مقاصدهم . انتهى.

١ - فيه مدن لاتحصى من جملة ذلك ماسماه الشارع جابلقا وجابلسا و هما مدينتان من مدن عالم المثال لكل واحد منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلايق الا الله ، تعالى ، لا يدرون ان الله خلق آدم و ذريته وهور قليا ذات العجائب من جملة مدائنه الا ان جابلقا وجابلسا مدينتان من مدن عالم عناصر المثل وهورقليما من عالم افلاك المثل . ابن جمهور للحساوى .

٢ - فان العالم المقدارى منقسم بثمانية سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير المثالية وهى عالم المثل المعلقة . ابن جمهور .

واعلم ان هذا العالم عند القائلين به ليس له مكان معين وحد معين، بل هو مقدار غير ذي مادة ولا صورة محيط بالعالم الجسماني لا كحاطة جسم على جسم بل على نحو روحاني لا يعلمه الا الراسخون الواصلون الى ما هم يقولون، وهذا هو المراد من روضات الجنان التي يقولون ارباب الايمان من ان النفس بعد مفارقتها من الابدان تتعلق بقوالب مثالية موجودة بلا مكان وفيها جنات وحيات واقارب وعقارب ونار وانهار.

والعجب من العارف المذكور حيث قال: ان السطح الاعلى من النلك الاعلى، لا يجوز ان يكون مماساً للعدم، كما يقال: ان وراء العالم لا خلاء ولا ما لا يلزم من ذلك ان وراءه عدم محض، فان الامر الوجودي لا يجاور العدم ولا يماسه، بل وراء فلك روحاني مثالي قائمة بذاته لا في مكان ولا في زمان وهو وان كان محيطاً به احاطة روحانية، فهو نافذ في جميع المجردات والاجسام وسار فيها على ما هو الحال في الامور الروحانية، ثم يحيط بذلك النلك الروحاني افلاك اخر روحانية وهي طبقات كثيرة يتناهى الى العلة الاولى، لانه كلما علا لطف وصف حتى ينتهي الامر الى جسم فلكي مثالي يقرب مرتبته من النفس الفلكية، ثم يذهب الترتيب فصاعداً الى ان ينتهي الى العقل، ثم ان النلك الروحاني المحيط بالنلك الاعلى وما فوقه من افلاك عالم المثال هي المثل المعلقة في الهواء الروحانية القائمة بذاتها النافذة في الاجسام السارية فيها. انتهى كلامه.

ولا يخفى ما فيه اما اولاً: فلان معنى ان وراء العالم عدم، ليس ان العالم مماس للعدم، كيف والمماساة مشاركة بين اثنين ونسبة بين امرين، وليس العدم امراً ثابتاً حتى يقال: ان وراء العالم عدم،

بل المراد ان ليس شع وراء العالم اصلاً .

واما ثانياً : فلائه لامعنى لكون الفلك الروحانى مماساً للفلك الجسمانى فان المماسه متوقفة على الوضع والمحاذاة وهما من صفات الماديات .

وثالثاً : فلائه لايجوز ان لاينتهى تلك الافلاك المتماسه لترتيبها و اجتماعها ولاينتهى الامور المجتمعة المرتبة ، باطل اتفاقاً ، فيجب ان ينتهى الى الواجب كما اعترف به ، ولامعنى لكونه ، تعالى ، مماساً لها ، فيجب ان يماس العدم ، وهل هو الاكرعلى ماقر .

وعليك بالتأمل التام ليظهر لك خبايا فى زوايا المقام ، وقد مررنا فى مبحث الوجود الذهنى مذهب اليه صاحب الاشراق ، من ان عالم المثال ذوات مقدارية برزخ بين العالمين ، وهى الصور الخيالية والصور التى فى المرآة والسياه وغيرها من الامور الصقيلة وهذه الامور مظاهرها .

وقال صدرالحكماء فى كتبه اناؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذى ذكر ، لكن بيننا وبين صاحب الاشراق فرق من وجوه ، منها : ان الصور المتخيلة لنا موجودة فى صقع نفسنا وفى عالمنا الخاص لافى عالم المثال الاعظم ، البراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة واضغات الاحلام ونحوها .

ومنها : ان هذه الصور الخيالية من افعال نفوسنا ، لانها ثابتة من غير تأثير النفس فيها ، اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية كما ذكرنا برهانه .

ومنها : ان القوى الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن جوهرأ عقلياً وهى عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل

صيرورتها عقلاً بالفعل والصورة الخيالية باقية ببقاء توجه النفس و التفاتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها فاذا عرض عنها النفس وانعدمت وزالت ، لانها مستمرة الوجود باقية لابقاء النفس و حفظها ايّاهاً، كما زعمه ، والفرق بين الذهول والنسيان ، ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني ، فان فيه يحتاج الى ذلك او ما هو بمنزلة كالعلامات الدالّة انتهى .

وهذا غاية تحرير المقام ، والحق ان هذا العالم موجود منفصل عن هذا العالم المحسوس، قد اخبر بذلك المخبر الصادق وغيره من العارف الوائق ، ولا برهان على بطلانه، لكن لا يصلح تأويل المثل الافلاطونية في تصحيح العلم بذلك ، اذ هي في مكان وهو في مكان «بينهما برزخ لا يبغيان» .

#### بيان مراد لدفع افساد

واورد على هذا العالم ايرادات كثيرة مشحونة بها كتب المشاء ، ولا بأس في نقل بعض منها :

قال الشيخ الرئيس في فصل معقود لابطال التعليميات : فنقول ، انه ان كان في التعليميات تعليمى مفارق للتعليمى المحسوس ، فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمى البتة او يكون، فان لم يكن في التعليمى المحسوس تعليمى ، وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا محدد معدود محسوس ، واذالم يكن شئ من هذا محسوساً فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدء تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحداً لم يحس شيئاً منها فحكمتنا انه لا يتخيل بل لا يعقل

شيئاً على انا اثبتنا وجود كثير منها فى المحسوس ، وان كانت طبيعة التعليميات قد يوجد ايضاً فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مبائة له، فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة اموراً غير التى تتخيلها ونعقلها ونحتاج فى اثباتها الى دليل مستأنف ، ثم لننقل بالنظر فى حال مفارقتها ولا يكون ماعملوا عليه من الاخلاذ الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملاً يستتام اليه وان كانت مطابقة مشاركة له فى الحد، فلا يخلو اما ان يكون هذه التى فى المحسوسات انما صارت فيها بطبيعتها وحدها فكيف يفارق ماله حددها؟ واما ان يكون ذلك امراً يعرض لها بسبب من الاسباب و يكون هى معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها، فيكون من شأن تلك المفارقات ان يصير مادية و من شأن هذه المادية ان يفارق ، و هذا هو خلاف ماعقدوه و بنوا عليه اصل رأيهم . انتهى .

ثم قال : وايضاً ، فان هذه المادية التى مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها بطبايعها فيحتاج المفارقات ايضاً الى اخرى، وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات لمعارضها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة ، فيكون العارض للشئ يوجب وجود امر اقدم منه و غنى عنه و يجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود ، فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض فى غيرها ولا يوجب فى نفسها ، والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادئ اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة، فان هذا المفارق

يلحقه من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق ، وكم الفرق بين شكل انساني ساذج و شكل انساني حى فاعل ؟ ! . انتهى .  
 و خلاصة الحجة الاولى : ان الطبيعة الواحدة المقدرية لا يجوز اختلافها فى الاحتياج الى المادة وعدمه .

و مجمل الحجة الثانية ان افراد طبيعة واحدة لا يجوز كون بعضها علة و بعضها معلولاً لذاتهما ، وان المعلول اذا كان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الآخر ايضاً معلولاً لفرد آخر و هكذا و يعود انكلام الى ان يعود الى الدور و التسلسل المستحيلين .

و مبنى هاتين الحجتين على عدم جواز التشكيك فى الذاتيات بالنسبة الى افرادها بالاولوية والاولية والغناء والافتقار ، و قدم ان كلام هؤلاء الاعلام فى هذا المقام مبنى على جواز التشكيك فى الذاتيات ، ولا برهان يدل على عدم جواز ذلك ، وهم يقولون : ان المادة التى اثبتوها بحسب تجدد الصوره و الطبايع الجسمانيات ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد ، و اصلها و منبعها الامكان الذاتى و منشأ الامكان ذاتياً كان او استعدادياً هو نقص الوجود و فقرها ، فمادام نقص للشئ فى الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص و الفعلية بعد القوة ، و مهما اكمل وجود شئ بحيث لا يتطرق اليه ما يفتقر بسببه الى المادة لا يحتاج اليها ابنته .

و بعد ما تقطنت بهذا الجواب بالهام ملهم الصواب ، رأيت فى الاسفار من صدر الاخبار فحمدت الله اداء لشكره واحسانه و وفاء لنبذة من حقوق امتنائه .

## النور الرابع

فيما افاده ترجمة الاشراق من انها عبارة عن سلسلة الانوار العقلية الغير المرتبة فى العلية النازلة فى آخر مراتب العقول فيصدر عنها الاجسام البسيطة فلكية كانت او عنصرية ، والمركبة حيوانية او نباتية او جمادية .

و فيه انه وان ذهب ذهابهم لكن لم يصل الى اياهم اما اولاً: فلان النازل فى آخر مراتب العقول لا يصح لان يصير من الصور العلمية المقدمة على الجميع .

و ثانياً فلما ذكره صدر الحكماء من انه لم يبين ان هذه العقول اهي من نوع الطبايع الجسمانية كما ذكرنا منهم ام هي مثال لها لما فى الفرق المحصل بين المثال و الممثل .

## النور الخامس

فيما ذهب بعض ان المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده ، سبحانه ، فانها من هذه الحيثية العلمية الاتسائية كان لها ثبوت على وجه كلى لانها غير محتجة بحسب هذا الثبوت بالاعشية المادية المكانية ولا بالملابس التجديدية الزمانية .

و اورد عليه صدر الحكماء : ان هذه الماديات متعينة محدودة متعددة والمنقول عنهم ان لكل نوع فرداً مجرداً ابدىً ، والتجرد مستلزم للوحدة .

اقول : و مع هذا هو مخالف لتصريحاتهم كما نقلنا ، فتأمل فيه . هذا هي التوجيهات الخمسة التي ارتكبوها القوم فى تأويل المثل

الافلاطونية ولا يصلح شئ منها لتصحيح العلم سوى ارباب الانواع ، لعدم صحة بعضها و عدم جواز بعض آخر للعلم ومخالفة بعض الكلامهم .

و اقول : اما ارباب الانواع من العقول القائمة بذواتها ، فعندى فيه نظر ، و هو ان هذه موجودات عينية لاذهنية فيمكن ان يقال : ان علمه بتلك العقول قبل كونها كان على اى كيفية ، هل بصور مرتسمة فى ذاته ، تعالى ، او بعقول مباينة ، او بامر آخر ، فيعود الكلام جذعاً ، فيلزم التسلسل او القول بأنه لا علم له ، تعالى ، ببعض الموجودات قبل كونها . و القائل بالمثل هرب من ذلك الى ذلك ، فقد وقع فيما هرب عنه .

وايضاً هذه العقول اما موجودة مترتبة او غير مترتبة بل مجتمعة فى صقع العقل الاول ، اى فى وجوده الجمعى او مع العقل الاول فى مرتبة واحدة ، اذ لا معنى لوجودها قبله لانه المعلول الاول ولا موجود قبله الا البارى ، عز شأنه ، فعلى الاول لا يكون صوراً علمية للبارى ، تعالى ، اذ يجب ان لا يكون البارى ، تعانى ، عالمأ بكل منهما فى مرتبة الآخر ، وعلى الثانى يؤل الى مذهب العلم الحضورى الذى كان يقول به ثاليس الملطى ، و قد مر بطلانه ، ولا يكون الصور العلمية ذوات مجردة نورية عليحدة ، و هذا خلاف ما صرحوا به . وعلى الثالث ، يلزم صدور الكثرة عن الواحد ، ولا علم شقاً آخر اولى بالاسكات الا السكوت ، فانا لا انكر كونهم قائلين بهذه العقول ، لكن كونهم صوراً علمية مما ينقبض عنه العقول .

١ - قائل بمثل جهت تصحيح علم مبدأ قائل بمثل نورى نشده است و اين از امور مسلم نزد ارباب حكمت است .



## تحقیق دقیق و تدقیق رشیق

واعلم : انه قد خطر في توجيه كلام افلاطون توجيه مصون عن الخطاء بحسب الظاهر والكمون، و هو ان افلاطون ومن تبع طريقته من العرفاء الواصلين ذهبوا الى ان العالم خمسة :

الاول - عالم الذات المحض والوجود الصرف الغير المشوب بالغير صفة وذاتا ، وهذا حضرة الغيب المطلق و غيب الغيوب<sup>۱</sup>.

والثاني - عالم الربوبية واللاهوت ، وهو عالم الاسماء والصفات و عالم الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية اعنى تجليه ، تعالى ، بصفاته واسمائه ، وهو المسمى بعالم الواحدية، كما ان الاول بالعالم الاحدية.

و الثالث - عالم العقول المجردة النورية المصطلح عندهم بعالم الجبروت و هناك عالم النفوس المجردة المتعلقة بالافلاك واشباهها.

والرابع - عالم امثال وهو البرزخ بين العالمين و يسمى بعالم الملكوت و امثال المطلق و الخيال المطلق و المثل المعلقة .

والخامس - عالم الطبيعة و الاجسام .

وقديضاف الى هذه العوالم عالم الانسان الكامل الجامع للاربعة في السلسلة الصعودية ، فعالم الملك اعنى الاجسام عندهم مظهر عالم

۱ - مرحوم آخوند ملا نظر على مؤلف نامدار توجه نموده است که تفرقه بين مقام ذات و احدیت و اسماء و صفات یعنی و احدیت از مختصات عرفاست نه حکما ، اعم از حکمای اشراق و فلاسفه مشاء یا رواق و انسان کامل را هم حکما جامع کلیه حضرات به نحوی که عرفا قائلند میدانند چه آنکه آنها نهایت کمال آدمی را اتصال به رب النوع خود میدانند این کجا و مشرب عرفا کجا؟ - درن درن درندی، انا علی بن الحسین المغربي -

الملكوت و هو مظهر عالم الجبروت و هو مظهر عالم الاعيان و هو مظهر الذات الحققة الصرفة ، فالكل مظاهر ذاته و تجليات وجوده و شئوناتة . وهذا معنى ما قيل : ان العالم هو الظل الثاني اى فى الوجود . والعالم ليس الا وجود الحق الظاهر فى المظاهر ، فلا وجود الا للحق ، والحق هوية العالم و روحه . ولهذا قالوا : العالم غيب لم يظهر قَطُّ والحق هو الظاهر ماغاب قَطُّ ، واهل الظاهر على عكس ذلك ، فيقولون : العالم ظاهر ماغاب قَطُّ والحق غيب فيهم . وكل هؤلاء عبيد السوى و قد اعانى الله عبيده عن هذا الداء ، هذا كلام ابن الجمهور المشهور .

و اذا علمت ذلك فاعلم انه ليس ببعيد ان يكون مراده من المثل هو عالم الاعيان الثابتة ، فانه لما ثبت ان الكل مظاهر اسمائه و صفاته فاذا علم صفاته علم جميع معلولاته كما كان اذا علم الذات فقط قد علم جميعها ، ولما كانت تلك الصفات مع كونها متحدة مع ذاته بحسب الوجود والهوية موجودة بوجود ذاته متغايرة بحسب المفهوم والاعتبار صار هذا التغير سبباً لتضاد الموجودات وتعاند المكونات ، فالعلم بها علم بها على نحو اكمل وطريق اتم علماً بسيطاً بحسب الخارج مفضلاً بحسب الاعتبار من غير ان يقتضى هذا الاعتبار وجود ذوات المعلومات الخارجية بالفعل ، وهذا هو العلم الاجمالي الذى هو عين التفصيل ، و سنذكره .

فلا يكون للاسماء والصفات وجوداً عليحدة الوجود مسمياتها ، لكن للمعتبر ان يعتبر ذات المسمى اولاً بدونها ثم معها . ولا يخفى ان الاسماء والصفات صوراً مجردة نورية ، وهذا مصرح به فى كتبهم و يمكن تأويل المثل على ذلك ولا مفسدة اصلاً . ولا يمنعه

١ - والحق ان الحق هو الظاهر الباطن و هو الغيب المحض والظاهر  
الصرف .

ان يكون افلاطون قائلاً بالعقول النورية ايضاً كما هو ظاهر لمن تأمل المقام . وعلى ماقررنا من المراد اندفع شبهة اورده على الاستاد (مدظله) وهي : ان عالم الاسماء والصفات امور متكثرة بل غير متناهية وكيف يجوز صدورها عن الواحد الحق في مرتبة واحدة؟.

و قال (مدظله) في الجواب: انها ليست بمجعولة ، بل تحققها بلا جعل الواجب ، تعالى شأنه ، و تحقيقه ما ذكرناه و ليس عندي ما يدفع هذا المذهب ، والله اعلم بحقيقة المطلب ، الا ما اورد عليه انه حينئذ يكون علمه و سائر صفاته علة للموجودات .

و فيه ان القائل بعليته لا يقول بان العلم من حيث هو علة بل من حيث هو عين ذاته و ذاته علة يكون علة ، فمرجع العلية حينئذ هو الذات لسائر الصفات . ولا يصح قول المحقق الدواني المفتخر بالصدىقي : لما كان علمه ، تعالى . مبدء للممكنات و مخصصاً لوجودها كان قدرة . لأن امثال ذلك انما نشأ من الغفلة عن الحيثيات والاعتباران ، و حسابان ان ليس لهما مدخل في الاحكام الحكمية ، وهم يقولون : لولا الحيثيات لبطلت الحكمة .

### الهدية الخامسة

في مذهب المتأخرين من العلم الاجمالي

واعلم : ان المتأخرين لما ذهبوا الى ان علمه ، تعالى ، بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول الصور لما فيه مأمراً ، وزعموا ، ان

١ - والمشهور ان نسبة علمه الى الموجودات ، نسبة واحدة وان المخصص للايجاد و وقوع شئ في مرتبة او مقام اوزمان مستند الى ارادته الازلية ...

حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها لاقبلها، ولا بد من القول بعلمه،  
تعالى ، قبل اليجاد حتى يتحقق الاختيار، ولما سبق من الادلة، فاضطروا  
انى علم اجمالى هو عين ذاته مقدم على جميع اليجادات ، و ذكروا  
فى اثباته و بيان معانيه وجوهاً ثلاثة :

احدها: مامر فى تقرير المذاهب، و ه والذى ذكرناه فى تقرير المثل  
آنفاً ، و ذكره سيد الاعظم المحقق الداماد «رحمه الله» وغيره ، و تحقيقه  
قدمر ،

و يعضده ماقال بعض المحققين : ان وجود المعلول لما كان رشح  
وجود العلة و فيضاً منه ، فكان الوجود قدزاد عليه و فاض على غيره ،  
فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة  
فى وجود ما هو علة لها حقيقة ، و هذا هو المسمى عندهم بالوجود  
الجمعى ، فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم  
به علم بالجميع على الاجمال ، فوجود العلة هو صورة الجميع ، لكن  
بلاكثره فى ذاته ، تعالى .

وهذا احدى معانى كلام المعلم الثانى «فهو الكل فى وحدة» فهو ،  
تعالى ، يعلم من ذاته جميع مصنوعاته متميزاً ، وهو الوحدة فى الكثرة،  
وهذا طور وراء طور العقل .

و ثانيها : مامر من انه ، تعالى ، عالم من ذاته ، تعالى ، بالكل، لكن  
لا بالتمييز .

و ثالثها : ما افاده المحقق الخضرى ، ان علمه ، تعالى ، اجمالا  
عبارة عن كونه مبدءاً لانكشاف الاشياء ، فكونه ، تعالى ، عالماً عبارة  
عن تمكنه من العلم والانكشاف .

و لعل مآل الاخيرين واحد، اذكون ذاته علماً بالكل بلا تمييز لامعنى

له الاكون ذاته مبدء الانكشاف ، ولا نفهم له معنى عليحدة .  
وقداورد المتأخرون من المتكلمين ايراداً مشكلاً ، حرره المدقق  
(زيدجماله) بان العلم الاجمالي مطلقاً ليس بشئ ، اذلاشك ان العلم  
العلم التفصيلي وهو الاستحضار بالفعل ، مرتبة فوق تلك المرتبة ، و  
كمال اتم ، فلولم يكن ثابتاً للواجب ، تعالى ، في مرتبة ذاته ، وانما يثبت  
له بعد ذلك بعدان يوجد غيره ، فيلزم اتصافه ، تعالى ، في مرتبة ذاته  
بالنقص و الخلو عن ذلك الكمال ، تعالى عن ذلك . انتهى .

ولا يخفى ان هذا التقرير لا يرد على التوجيه الاول ، اذفيه على  
التوجيه الاول استحضار بالفعل على وجه اتم ، فكيف يقال ، انه  
لا استحضار هناك بالفعل ، فيجب ان يدعى في رده ، ان لا شك ان هذا  
النحو من الادراك ناقص في الكمالية على النحو التفصيلي من الادراك .  
ولاريب في انه لا يسوغ ادعاء البديهة في ذلك ، و لعل ذلك الادعاء  
مبنى على الالفة بالمحسوس ، فلما كان يرى ان العلم بعشرة رجال على  
التفصيل اكمل من العلم بها على الاجمال ، ادعى ذلك في الواجب ، تعالى ،  
ايضاً ، ولم يعلم ان العلم التفصيلي انما يكون على نحو ينطرق فيه التغيير  
وذهاب بعض عند وصول بعض مأخوذ في حقيقته ، بخلاف الاجمالي  
المذكور ، فانه على نحو لا يتغير فيه اصلاً ، مع ان هذا الاجمال تفصيل  
بلا يتغير ، فهو اكمل انحاء العلوم ، و هذه الطائفة بمعزل عن فهم ذلك  
المراد . هذا ما افاده الاستاد واجاد ، جعله الله من الاخير العباد .

نعم يرد هذا على الوجهين الاخيرين مع ما فيها من السخافة ، فان  
البديهة حاكمة على ان التمكن ليس بعلم والقوة ليس بفعل ، فيكون  
تسميته علمه ، تعالى ، بذاته علماً بالاشياء اجمالاً ، مجازاً لانه كما ان العلم  
الاجمالي علة للتفصيلي ، كذلك ذاته ، تعالى ، علة للمعلومات المفصلة ،

كما صرح به بعض المحققين ، ولم يكن عالماً بالاشياء حقيقة ، وعلى ما حققنا من وجوه العلم الاجمالي ، وان الوجه الاول حق حقيق بالتصديق من انه هو الكل في وحدة ولا يتلهم وحدة الذات بكثرة الشئون الذاتية ، فلا يرد ما اورد عليه من انه كيف يتميز بصورة واحدة مبائة في الحقيقة لحقائق مختلفة تلك الحقائق المختلفة في نظر العالم بدون صور تلك الحقائق المتباينة وليس هذا الانمايز المعدومات ، فانه اين تلك المعلومات وكيف يتخالف و يتميز المعدومات الصرفة ، لئلا من تحقيق كيفية ذلك ، وهذا ما قيل : ان الواجب كل الاشياء ، وهكذا كل بسيط الحقيقة ، فتأمل ، لكن لا يمكن القول بذلك لمن قال ان حضور العلة غير حضور المعلول ، بل مستلزم له ، كما لا يخفى .

#### تفصيل لدفع ما قيل

واعلم : ان صدر الحكماء حاول اثبات كون البسيط الحقيقة كل الاشياء وكل الوجود ، كما قال به ارسطو في اثولوجيا بالبرهان ، فقال في كتبه : كل ماهو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعوزه شئ منها الا ماهو من باب النقايس والاعدام والامكانات ، فانك اذا قلت : ج ليس ب ، فحيثية كونه ج ان كان بعينه حيثية انه ليس ب ، حتى ان يكون ج بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته ، فكانت ذاته امراً عديماً ، ولكان كل من عقل ج ، عقل ليس ب ، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك . فثبت ان موضوع الجسمية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودى به يكون ج ، و من معنى عدمى به يكون ليس ب و غيره من الاشياء المسلوبة عنه ، فعلم ان كل ما سلب عنه امر وجودى فهو غير بسيط الحقيقة مطلقاً ، فبعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة مطلقاً فغير مسلوب عنه

اموجودى ، فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتسام  
لامن حيث النقايس و الاعدام ، و بهذا ثبت علمه بالموجودات علماً  
بسيطا و حضورها عنده على وجه اعلى واتم . انتهى .

و عندى فيه اباحت عرضتها على الاستاد ، رفع شأنه ، ولم يأت بشئ  
بسمن او يغنى عن جوع اما اولاً: فلان غاية ما اورده صدر الافاضل من  
الدليل ان لج حيثتان ، واما ان نلك الحيثيتين ذاتيتان ، فلا يثبت  
بمجرد تعدد الحيثيات تعدد الذات . لم لا يجوز ان يكونا اعتباريين ،  
او احدهما حقيقية والآخر اعتبارية .

فان قلت : الحيثية الاعتبارية الواقعة موضوعاً ، لا يجوز ان يكون  
اعتبارية محضة ، فيكون نفس امرية ، والحيثية النفس الامرية تنافى  
انبساطه ، اذ البسيط مالا يتعدّد حيثاته اصلاً. الا ترى ان الممكن زوج  
تركيبى من الامكان والوجوب ، مع انها اعتباريان ، لكن لما كان هذين  
نفس امريين اوجب التركيب فى الذات ، والبارى ، تعالى ، برى عن امثال  
هذه التركيبات . فالمراد من الذاتى ان يكون ثابتاً لشئ من حيث ذاته ،  
مع قطع النظر عن شئ آخر ، ولا شك ان امثال هذه الحيثيات لا يكون  
ثابتاً له فى حد ذاته البسيطة الحقّة ، فالمراد من التركيب فى الذات هو  
امثال هذه التركيبات ، ولا ريب انه لازم من الدليل .

قلت : لاشك ان فى قولنا : ج ليس ب ، حيثتان ، حيثية انه ج ،  
و حيثية انه ليس ب ، والحيثية الأولى ذاته بذاته ، والحيثية الثانية  
منتزعة عنه بالاضافة الى ب . وليت شعرى من اين يلزم التعدد فى الذات  
ولو بالحيثيات ، بخلاف الممكن ، فان وجوده وماهيته حيثتان داخلتان  
فى الذات .

واما ثانياً : فلأن قوله : فكانت ذاته امرأ عديمياً ممنوع ، كلف ،

والبارى، تعالى، من حيث ذاته و وجوده مصداق لسلب عمرو مثلاً مع انه  
فى ذاته وجود صرف.

و ثالثاً : ان قوله . لكان كل من عقل ج عقل ليس ب . ممنوع ،  
اذنيس ذات ج بعينه حقيقة ليس ب ، ليلزم المذكور ، بل ذاته مصداق  
و منشأ لا تنزاع هذا المفهوم بنفس ذاته ، ولا يلزم من تصور المنتزع عنه  
تصور المنتزع عنه .

ورابعاً : ان الدليل لو تم لدل على عدم جواز سلب العدمت عنه ،  
تعالى ، ايضاً ، والفرق بان سلب الأمر الوجودى يستدعى حيثية موجودة ،  
بخلاف سلب الأمر العدمى ، تحكّم بحت . اذ غاية ما ثبت بالدليل ، ان  
الموجبة يستدعى وجود الموضوع ، ولم يقل بذلك احد فى السالبة  
المحصلة ، وان قالوا ذلك فى السالبة المحمول ، والسالبة هي هنا محصلة ،  
فلا يستدعى ثبوت الموضوع سواء كان المحمول امرأ موجوداً او معدوماً ،  
والفرق خروج عن مقتضى البرهان فيما لا بدية يقتضيه ، فلو استدعى  
سلب الوجودات الحيشية الموجودة ، استدعاه سلب العدمت ، بلا فرق .  
وخامساً : انك تعلم بدية انه يمكن سلب جميع الاشياء عنه ، تعالى ،  
فعلى هذا الدليل يلزم تعدد الجهات الحقيقية فيه ، تعالى .

فان قيل : المسلوب عنه النقيصة والاعدام لا الوجودات .

قلنا : ذلك ممنوع ، وهل انت الابدد اثباته . وغاية ما يمكن  
ان يقال : ان فى صورة سلب العدمت يكفى فيه نفس الوجود ، بخلاف  
صورة سلب الامور الوجودية ، فانه لا يكفى فيه صرف الوجود ، والا  
لم يكن سلبها عنه ، والالزم سلب افراد الشئ عن ذلك الشئ ، فيحتاج الى  
حيشية عدمية .

ولا يخفى انه حينئذ يكون دليلاً على حدة لا الدليل المذكور فى كلامه ،



قد ذكره بعض المحققين في توضيح مراده حيث قال : وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان صرف الوجود وكل وجود مترشح منه ، فكل وجود او كمال وجود انبسط على هياكل الموجودات مشوباً بالعدمات والنقائص مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام غير مشوب بالنقيصة ، فاذا سلب عنه شئ فانه ' يسلب عنه باعتبار نقصه لا باعتبار وجوده . فاذا قبل : الواجب ليس بجسم مثلاً ، فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية لا وجوده ، فان ذاته لو كانت بذاته مصداقاً لوجوده ، لزم ان لا يكون ذاته عين حقيقة الوجود ، لان عين حقيقة الشئ لا يكون مصداقاً لسلب شئ من افراد ذلك الشئ ، والالم يكن طبيعة ذلك الشئ وذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرعة عين المعرفة و نور حدقة البصيرة ، فاعرفه ان كنت اهلاً لذلك . انتهى كلامه .

والظاهر ان عوده عن تفصيل دليل استاده الى ما افاده متضمن لعدم اعتماده على مفاده .

### لوح عقلي<sup>١</sup> وقلم عرشي<sup>٢</sup>

واعلم : ان المحقق الخفري و من تبعه ومن استتبعه ، ذهبوا في علمه ، تعالى ، التفصيلي الذي هو عين وجودات الاشياء الى مراتب اربع :

الاول : ما عبر عنه بالقلم والنور والعقل ، وهذا وجه الجمع بين الاحاديث الواردة في الشريعة من ان اول ما خلق الله العقل ، وتارة انه القلم واخرى انه نوري ، فان هذه الامور حقيقة امر واحد ، فان الصادر الاول باعتبار انه مجرد عاقل عبر عنه بالعقل و باعتبار انه واسطة في افاضة نقوش

١ - في الشرع وعبر عنه بالعقل الكل عند الصوفية و بالعقول عند

الحكماء. خفري ره.

ما سيوجد الى يوم القيام فى الواح النفوس المجردة الفلكية ، عبّر عنه بانقلم ، وباعتبار ان تلقى الوحي من حضرة الرّب ، تعالى ، انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية الى ذلك الجوهر المجرد الذى هو ظاهر فى نفسه و سبب لانكشاف المعالم الربانية لتلك الذات المقدسة، كما ان النور ظاهر بذاته مظهر لغيره عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة وعلى ساير الذوات المطهرة المنشعبة عنها. كذا ذكره بعض المحققين .  
 واورد عليه المدقق زيد جماله : انه لا يخفى ان العقل على ما اثبتته العقلاء مخالف للشرع ، لأنهم زعموا قدمه ، وقد علم من الشرع حدوث العالم . انتهى .

واقول : كلام ذلك المحقق مبنى على ما ذهب اليه بعض من ان النفس المحمدية ، صلى الله عليه وآله مغابرة لذلك الجوهر المجرد الذى هو الصادر الاول و نفسه صلى الله عليه وآله فى السلسلة الصعودية يصل اليه فى السلسلة النزولية .

واما ما افاده بعض الواصلين: كالسيد الداماد و صدر الحكماء وتلميذه انفيض الكاشى من انه عينه ، فهو حق ظاهر مستفاد من احاديث الاوتاد، فلا اشكال حينئذ فى قوله : «نورى» ولا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف فى تصحيح الاضافة وليس كون النفس المحمدية صلى الله عليه وآله صادراً اولاً مخالفاً للشرع ، و بعد تسليم ان حدوث العالم قد ثبت من الشرع لا يلزم الاعتراف بقدم النفس المحمدية صلى الله عليه وآله، اذ كون المجرد قديماً موقوف على ثبوت ان الحادث<sup>٢</sup> مسبق بمادة، ومدة، ولم يثبت ذلك ،

١- والحاصل ان العقل على ما اثبتته المتشرعة لا ينافى الشرع الدال على الحدوث وكون ما قال به الحكماء منافياً له لا يستلزم انكاره بالمرّة ، مع ان الاحاديث على اثبات العقل متظاهرة . منه

٢- فما لم يكن مسبقاً بهما كالمجرد لا يكون حادثاً . م ق

عند المتأخرين، كما حقق في مظانه ، وليس المقام مما يسع تحقيق الكلام والباطن في طي الحاضر الشاهد .

واعلم : ان ادلة اثبات العقل مما لا يفيد تعدده في السلسلة الطولية، بل غاية ما يفيد الادلة على تقدير تمامه اثبات العقل الكل الذي هو المصدر الاول ، وهو مشتمل عرضاً على شعب غير متناهية ، ويؤيده احاديث كثيرة .

والثاني : مرتبة النفس الكل في اصطلاح الصوفية وذلك هو النفس العلية العلوية في اصطلاح الشرع ، و يندرج فيه النفوس الانسانية المنشعبة منه، كما ان عقولهم منشعبة من العقل الكل .

الثالث: كتاب المحو والاثبات<sup>٢</sup> سميت به لان الصور المرسمة فيها لما كانت صوراً للجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى و تثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها .

والرابع : عالم الطبايع والاجسام<sup>٣</sup>. وقال بعض المحققين : وانما احتيج في علمه ، تعالى بالاشياء الى هذه المراتب ، لانه ، تعالى ، يجب

١ - والوح المحفوظ في اصطلاح الشرع والنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء خفى .

٢ - و هو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية و هي النقوش المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية ، فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود، تعالى؛ خفى .

٣ - اي الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها، فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة اليجاد . خفى .

ان لا ينفك عن العلم بالاشياء فى شئ من المراتب فى نفس الامر، فكما انه، تعالى، يعلم الاشياء فى مرتبة ايجادها العيني بعين نلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم الاشياء فى جميع المراتب السابقة على ايجادها وهى مراتب وجودات علها، فاوليها: مرتبة وجوده، تعالى، وهو علة العلل، وثانيها: مرتبة وجودات العقول، فوجودات تلك العقول، علوم تفصيلية له، تعالى، بذواتها وعلم اجمالى بمعلولاتها، وكذلك الحال فى مرتبة النفوس، فما يكمُن فى العقول يصير تفصيلياً فى النفوس وهناك يمتاز الماهيات، ولهذا المعنى عبّروا عن هذه المرتبة باللوح كما عن السابق بالقلم، وهذه هى مراتب العلم الاجمالي وماسوى المرتبة الاولى اعنى علمه، تعالى، بذاته من العقول والنفوس وكذلك كتاب المحو والاثبات والطبايع هى مراتب علمه التفصيلي، لكن علمه بذاته اجمالى بحت وكل من الاخيرتين تفصيلي بحت والمتوسطان متوسطان اعنى تفصيلية باعتبار واجمالي باعتبار. انتهى كلامه ماخصاً.

واورد عليه المدقق، زيد جماله، بقوله: وفيه نظر اما اولاً: فلانه،

١- اى علمه بالاشياء بذاته المقدس والافان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته كما صرح به نفس ذلك المحقق اعنى مولانا عبدالرزاق اللاهيجي فى ضمن بيان الاحتياج الى المراتب الاربع. ق ر ه

١- و فيه انا نمنع كون العلم التفصيلي كماله تعالى. خ ل ما كان هذا موجوداً فى هذه النسخة و انما كتبتة من عند نفسى لاستبعادى ان يكون قوله: بل علمه الى آخره من تنمة كلام المعترض، بل الظاهر انه من كلام المجيب اعنى صاحب الرسالة كما يشعر به جوابه عن الاعتراض الثانى بقوله قدمران غرضه (الى آخره) و الظاهر ضبطه فى النسخة الا ان يقال ان قوله: بل علمه الكمالى من تنمة كلام المعترض اعنى المدقق آقا جمال، رحمه الله، ايضاً وهو بعيد، والله يعلم. م ق

لا حاجة في علمه ، تعالى ، الى هذه المراتب ، والالزم احتياجه ، تعالى ، في صفة الكمال الى غيره واتصافه بالكمال بعدما لم يكن ابل عنده الكمالى بزعمهم ليس الا علمه الاجمالى، ولا حاجة الى اثبات مراتب العلم التفصيلى، لكن الامر كذلك فى نفس الامر اى ان كل موجود فهو مع ما فيه من الصور حاضر عنده ، تعالى ، و ظاهر لديه ، ومنه يظهر علمه التفصيلى على التفصيل المذكور ، لانه يجب البتة اثبات تلك المراتب لتصحيح علمه، تعالى ،

ولا يخفى ان غاية ما ادعاه بعض المحققين : ان الله ، تعالى ، يجب ان يعلم الاشياء فى مرتبة العقل مثلاً، لانه لو لا ذلك لما كان له علمه والعلم بالكل فى مرتبته بالارتسام فيه لا يسمى احتياجاً له ، تعالى ، الى العقل فى علمه ، كما حققه سلطان العلماء ، ولو سلم فلما نفع منه ، اذ قد حقق ان الكمالى هو الاجمالى كما اعترف به هذا المدقق .

فليت شعرى انه بعد الاعتراف بذلك هنالك ما معنى قوله : والالزم احتياجه ، تعالى ، فى صفة كمال الى غيرد .

وقال : اما ثانياً ، فلان وجوب عدم انفكاكه ، تعالى ، عن العلم بالاشياء فى جميع المراتب مسلم ، لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب ،

١ - اقول : مراد المدقق ، زيد جماله ، بعدم الضير من قوله فى احتياج الواجب ، تعالى ، فيه اى فى العلم التفصيلى الى غير ذاته المقدسة اعنى المراتب الاربع التى ذكرها المحقق الخفرى و غيره انما هو عدم الفير عند المثبتين لتلك المراتب الاربع بناء على زعمهم ان الكمال منحصر فى العلم الاجمالى و ليس التفصيلى كمالاً له تعالى ، فلا يضر الاحتياج فيه ، فلا يلزم منه الاعتراف الذى ادعاه المصنف اعنى مولانا الجيلانى فلا يرد التشنيع والاعتراض المذكور . فلا يففل . م ق عفى عنه

بل علمه الاجمالي ثابت في جميع المراتب ، فهو يكفي بزعمهم .

وفيه بحث عندي ، اذ بناء هذا البحث ايضاً على انه فهم من كلام بعض المحققين ان غرضه انه لولا تلك المراتب ، لماصح علمه ، تعالى ، بالاشياء ، فاورد انه لاحاجة اليها ، لان علمه الاجمالي كاف بالعلم بالاشياء ، وقد مر ان غرضه ليس انه يجب ذلك لذلك ، بل انه لما كان كذلك في نفس الامر يكون مراتب علمه التفصيلي كذلك ، ولا ينافي ثبوت العلم الاجمالي في مرتبة العقل ، علمه ، تعالى ، بالكل في مرتبته ايضاً .

وقال : و اما ثالثاً ، فلانه لو تم ما ذكره يلزم اثبات مراتب غير متناهية ولاوجه للتخصيص بالاربع ، اذ الحوادث غير متناهية ، و يجب علمه ، تعالى ، بكل منها في مرتبة وجود علته ، فيلزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه ، تعالى ، انتهى .

ولا يخفى : ان مراتب الوجود في السلسلة النزولية عندهم اربعة : العقل ، والنفس المجرد ، والنفوس المنطبعة ، والاجسام ، وكل من الثلاثة الاول علة لما تحته ، وليس شئ من الاجسام علة لما بعده بل الافراد المتوالية معدات لتاليها ، وقد ثبت ان الله ، تعالى ، عالم بالمعلولات في سلسلة عللها التي هي ثلاثة بعد ذات الواجب ، فيكون الله ، تعالى ، مراتب اربع في علمه التفصيلي ، وما ادري ما العلل الغير المتناهية حتى يلزم منها ظنوم غير متناهية .

و اذا علمت هذا فلك ان تعتبر تلك المراتب في العلم التفصيلي باللزوم محذور اكما لا يخفى .

## الهدیة السادسة

فی تقریر مذهب صدر الحکماء :

واعلم : انه لما قال بالعلم الاجمالي على الوجه الاول المذكور سابقاً، قال : ان علمه ، تعالی ، بوجود الاشياء مع الایجاد ، هو عين وجودها، وقد برهن عليه ببرهان عرشی ، هو ان اللوازم ثلاثة اقسام، لوازم الماهية، ولوازم الوجود الذهني ، و لوازم الوجود الخارجي ، والاولى : اعتبارية محضة لانها تابعة للماهية من حيث هي هي، و الثانية : ذهنية محضة، لانها تابعة للماهية الذهنية، فتكون من المعقولات الثانية كالكلية مثلاً ، والثالثة : امور عينية ، لانها تابعة للوجود العيني كالحرارة للنار .

وبعد هذا فنقول : علمه ، تعالی ، بالاشياء اذا كان بصور مفصلة ، يجب ان يكون من لوازم ذاته، كما اعترف ، به القائلون بالصور الزائدة، والالكان لغيره في ذاته ، تعالی ، تأثير ، فلا يكون واجباً من كل جهة ، وهذه اللوازم ، لاتكون لوازم ذهنية له، تعالی ، لاستحالة تصوره ، تعالی، في عقل او نفس كما مر ، وليس له ماهية ، حتى يكون من لوازم ماهيته فيكون من لوازم وجوده، تعالی، لزوماً عينياً، فيكون موجودات عينية كل منها متحققاً بنحو وجوده الاصيل ، فلاتكون صوراً كلبية ، بل شخصية خارجية . انتهى .

وقال في موضع آخر : علمه بالجزئيات المادية على وزان فاعليته لها، فان جهة الایجاد للاشياء والعالمية بها ، فيه واحدة، كما برهن عليه ، فوجود الاشياء له ، عين علمه بها ، انتهى كلامه .

واقول : يتراى من ظاهر كلامه ، ان الله ، تعالی ، يعلم زيده مثلاً

قبل ايجاده بالعلم الاجمالي ، و اما مع اليجاد فبعين وجوده ، وهذا انما يتصور اذا كان الله ، تعالى ، بالنسبة الى الاشياء قبل و بعد ، وليس كذلك كما سيحقق انشاء الله ، فما افاد في كون العلم التفصيلي عين الاشياء حق تحقيق بالتصديق ، لكن كونه ، تعالى ، عالماً بزيد بعينه بعد وجوده مخالف للتحقيق فتأمل فان المقام دقيق .

### الهدية السابعة

في تحقيق العلم الانكشافى المنسوب الى شيخ الاشراف

فاعلم ان بعض المحققين افاد ، ان التعلق بالزمان يكون على وجوه :  
 احدها - ان يكون تجدد اوضاع الفلك الراسم بحركته للزمان واقعاً بالنسبة الى ذاته ، سواء كان حدوثه و وجوده مشروطاً بقطعة معينة من الزمان ام لا . و بهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات ماعدا الفلك الراسم زمانية .

و ثانيها - ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعاً في اوضاعه ، و بهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانياً .

و ثالثها - ان يكون حدوثه و وجوده متعلقاً بجزء معين من الزمان ، سواء كان تجدد الاوضاع بالقياس الى ذاته ام لا ، و بهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية .

والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها واقعاً بالنسبة الى ذاته ، وبان وجوده لا يتدفى مكان ولا يتصور ان يكون وجود شئ مشروطاً بمكان ، فان المكان من اللوازم المتأخرة عن وجود الجسم بخلاف الزمان ، فانه معدت لوجود الحوادث ، فالاجسام بجميعها



مكانية بالمعنيين بخلاف كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع، فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة و اوضاعها بالنسبة اليها ، فهو مكانى بالمعنى الاخير فقط وليس شيئاً من المجردات حادثة و قديمة مكانياً بشئ من المعنيين .

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان المدرك الزمانى و المكانى انما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية ، لأنه من حيث هو زمانى و مكانى لا يمكن ان يكون الاجساماً ، والجسم من حيث هو جسم، ليس من شأنه الادراك، والا لكان كل جسم مدركاً ، بل لا بد ان يكون له قوة من شأنها الإدراك ، ويكون تلك القوة لامحالة قائمة به او بجزء منه ، وهى الآلة الجسمانية .

و المدرك بالآلة الجسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر فى زمانه او مكانه، لان المدرك بما كان ذا وضع و مكان و جهة، وكذا مدركه لا بد ان يكون كذلك ، والزمانيات و المكانيات مختلفة فى الامكنة و الجهات بحسب القرب و البعد، و الادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك، فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام فى اى مكان و اى جهة و على اى وضع و فى اى زمان حاضراً لجسم آخر كذلك ، بل لا بد هناك من مناسبة خاصة و قرب مخصوص و وضع معين ليتحقق الحضور الذى به يتحقق الادراك و ذلك ظاهر .

واما المدرك اذالم يكن زمانياً و لامكانياً بل متعالياً عن الزمان و المكان ، لا يكون اختلاف الاوضاع و الازمنة الواقعة فى الزمانيات و السكانيات كائناً بالنسبة اليه ، بل يكون كائناً فيما بينها و بينه بعضها الى بعض ، فلا يتصور لشئ منها قرب و بعد بالنسبة اليه، فكل منها حاضر عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه ، ولذلك كان مدركاً لها دفعة واحدة و مرة غير مستمرة ، بل بتقديم و تأخير ، و يكون قرب بعضها الى بعض و

بعده عنه ، وكذا تقديمه عليه وتأخيرته عنه أيضاً مدرَكًا له البتة. انتهى.  
 واورد بعض : ان كون الشئ زمانياً لا يتوقف على الانطباق عليه والـ  
 لما كان الجسم زمانياً ، بل يجوز ان يكون بسبب كونه معه فى الوجود ،  
 ولاشك ان المجرّد مع الزمان فى الوجود فيكون زمانياً فلم يكن نسبته  
 الى جميع الازمنة على السوية .

واجاب هذا المحقق عنه : أنه يصدق على المجرّد فى هذا اليوم انه  
 موجود معه على ان يكون هذا اليوم ظرفاً ليصدق ، لا للمجرّد ، اذتعلق  
 للمجرّد بهذا اليوم مثلاً سوى كونه معه فى اصل الوجود ، و ذلك لعدم  
 اختصاص وجود المجرّد بهذا اليوم ، بخلاف الحوادث الزمانية . فكما  
 ان المجرّد يكون اليوم فى اليوم بمعنى معية معه فى اصل الوجود يكون  
 اليوم فى الغد أيضاً بهذا المعنى ، اى معية فى اصل الوجود ، والغد انما  
 هو مفقود فى اليوم بالنسبة الى اليوم بخصوصه لا بحسب النسبة فى اصل  
 الوجود . انتهى .

و الحاصل انه ، تعالى ، فى الأزل يرى الاشياء  
 فى الأبد بانكشاف ذواتها لديه والتجدد و التصرم ، انما هو بين تلك  
 الاشياء اى فى بعضها بالنسبة الى بعض وليس فى علمه ، تعالى ، ماض وحال  
 و مستقبل ، بان لا يعلم شئ ثم علم ، بل انما هذه الاحوال الثلاثة فى  
 المعلومات بنسبة بعضها الى بعض ، وليس علمه ، تعالى ، بشئ من الاشياء  
 بانصور المنقررة لافى ذاته ولا فى غيره ، بل جميع الاشياء حاضرة بذواتها  
 مع ما فيها من الصور فى المدرك العلية او السافلة صادقة ام كاذبة تصويرية  
 ام تصديقية و همية ام خيالية ، بل كل مدرك مع مدركها و مدركها  
 منكشفة لديه ، تعالى ، و تلك الصور ليس علماً بذى الصور ، بل ذى  
 الصور ايضاً منكشفة لديه عليحدة ، و هذا المذهب حق واقع ليس لها

من دافع .

وبهذا يندفع الشبهة المشهورة: من ان المعدومات رأساً والممتنعات لا تحقق لها فكيف يتعلق علمه ، تعالى ، بها ، والحوادث كيف يمكن حضورها قبل ازمنة وجوداتها ؟ .

اما الحوادث فلما مر من ان نسبة الباري ، تعالى ، الى الزمانيات على السوية فلامعدوم عنده .

واما عن المعدوم رأساً والممتنع : فلانها في حد ذاتها لا تحقق لهما في الخارج ، والله بكل شئ عليم ، واذا ارتسما في شئ من المدارك يكونان متحققين و حاضرين بواسطة المدارك عند المدرك الاول ، تعالى شأنه . ولا يرد ما افاده جمال المدققين من جواز كونه ، تعالى ، زمانياً لما مر من التحقيق .

### حق مفاض بعون الفيض

وانت بعدما تأملت فيما قرأناه عليك من ان الحضور اتم انحاء العلم ، وان الله فاعل مختار وليس بزمانى ، وانه قبل الاشياء عالم بها ، وان اتحاد العاقل و المعقول ، لا ينفى عليه البديهة والبرهان ، وان ارباب الانواع لا يصح ان تكون صوراً علمية ، وان كون العلم بالاشياء بالانطباع فى المبادئ العالية او بالاجمال قبل اليجاد وبالحضور بعد اليجاد ، بعيد عن صوب الرشاد ، لما فيه من الفساد ، للزوم تحقق المضى والحال و الاستقبال فى علم من هو برىء عن امثال هذه الاحوال .

وان القول بثبوت المعدومات مما ينقبض عنه العقل .

والقول بالاجمالي المنسوب الى الخفى ، سخيف .

وبالاجمالي المذكور المنسوب الى السيد السند الامير الداماد و

تلميذه الارشد، يحتاج الى تصفية في الباطن بالرياضات الشاقة ولايساعده البرهان الابدع تلطيف لطيف ، خير "على بطلان تلك المذاهب، وحقية ان الله يعلم الاشياء عند تعقل ذاته اجمالاً ومن الازل الى الابد، في الازل تفصيلاً، والعلم الكمالي هو الاجمالي ، و التفصيلي هو عين الذوات الخارجية ، ولاقبلية او بعدية بالنسبة الى ذاته ، تعالى .

والعجب من المدقق الفخرى حيث اورد على هذا المذهب بانه يلزم منه قدم كل حادث، ولم يعلم ان القائلين به لا يقولون ان الحوادث موجودة في الازل بل حاضرة في الازل كل في وقته لافى الازل، فليس الازل عندهم ظرفاً لوجودها بل لحضورها .

وهذا تحقيق حق حقيقة العلم قبل اليجاد ، فعليك برفض العناد لعلك تطلع بالمراد و تخلص نفسك عن الفساد ، فانه ولي الارشاد الى الطريق السداد .

#### دفع شبهة مشهورة على طريقة مذكورة

ومما ذكرنا من طريق علمه ، تعالى ، بالاشياء ، يندفع شبهة مشهورة يرد على العلم بالاشياء .

حاصلها : ان معلوماته ، تعالى ، غير متناهية بالفعل ، فاذا كانت موجودة بالفعل ، يلزم وجود امور غير متناهية بالفعل . ويطله برهان التسلسل .

و طريق الاندفاع بعد الاطلاع على ما مر ظاهر ، لان برهان التسلسل لايجرى في الامور الموجودة المترتبة ، وهنالك كذلك ، كما لا يخفى ، وذلك لان الاجتماع شرط في جريان البرهان ، كما حقق في موضعه ، وهذه الشبهة يرد ظاهراً على اكثر المذاهب سيما على الحصولي الارتسامي، و هو ظاهر .

وقال بعض المحققين في شرحه على التجريد : ان الصور المتقررة في ذاته ، تعالى ، عند الشيخ القائل بالعلم الحصولي متناهية مع كون معلوماته غير متناهية و عدم غروب شئ عنه ، تعالى .  
وقال : ان للشيخ طريق في بيان ذلك في التعليقات غامض تحصيلها . انتهى .

و نحن بعون الله ، تعالى ، مستغنون عما يقولون ، ولاعضال هذا الاشكال ذهب بعضهم الى انه ، تعالى ، عالم في الازل بالقوة بمعنى انه اذا كان شئ يعلمه .

وادعى بعض انه يوافق اخبار الاخير .

ولا يخفى ما فيه لبراءة الواجب عن القوة وجوباً بالبديهة والبرهان، ولتواتر الاحاديث على ان علمه ، تعالى ، بالاشياء ، قبل خلقها كعلمها بعد خلقها .

وذهب بعض من اشتهر بالاخبارية من المتأخرين في رسالته الموسومة: (بدانشنامه) مدعياً انه اصبح ملكهما في سحر الى ان معلوماته لاشئ محض ليس لها حصولاً في نفسها ولا حصولاً في غيرها . وقال : لم لا يجوز ان يكون الامور الغير المتناهية في نفس ملاحظة الباري ، تعالى ، بحيث تتعلق بها الملاحظة بلائبوت حصول لها قائم بها، ويكون تلك الملاحظة عين ذات الباري ، ولم لا يجوز ان لا يكون تلك الامور في حصولها في تلك الملاحظة قائمة بالغير ، ولا يكون لها شخص جوهرى ، وما هو مسلم ان كل موجود في نفسه له شخص موجود قائم بنفسه او بغيره ، و ذلك لا يستلزم كون الامر الحاصل بمجرد الملاحظة ايضاً كذلك ، بل الملاحظة انما تعلقت بها . انتهى ملخصاً .

و ليت شعري ما مراده من هذا الكلام ، نعم كيف يعلم المخلوط  
بالاوهام ماهو المنفاض بالالهام ، واما ظاهر المرام فلا يخفى ما فيه ، لان  
معلوماته ، تعالى ، شئ البتة اذا لمعدوم المطلق لا يعلم بالبديهة ، والشئ  
اما موجود او معدوم والمعدوم اما معدوم في الخارج او معدوم مطلقاً ،  
والمعدوم المطلق ليس بشئ فيكون معدوماً خارجياً وموجوداً بنحو آخر  
من الوجود ، فالشئ اما موجود في الخارج او في نحو آخر ، و على  
التقديرين نقول تلك المعلومات غير متناهية و نجرى فيه براهين ابطال  
النسلسل .

وايضاً فيكون اما قائمة بذات الواجب او بغيره اذلا واسطة فيلزم  
المذاهب المذكورة ، فلا يكون مذهباً عليحدة .

والعجب انه قال : ان الملاحظة عين ذاته ، تعالى ، والاشياء حاصلة  
في تلك الملاحظة ، فانه قول حقيقة بقيام المعلومات الى ذاته ، تعالى .  
والقول بان ذلك قيام مجازي يقتضى القول بقيامها بذاتها حقيقة ، اذلا  
سبيل الى عدمها الصرف . وهل هو الاكبر على ما عنه قَر ، الا ان يقول  
بثبوت المعدومات في المرتبة وقدم ما فيه .

والفرق بين الحصول في نفسه والحصول في غيره ، في استدعائهما  
انقيام اما بذاته او بغيره ، مخالفة لمقتضى البديهة ، ولهذا ادعى انه  
معلوم الهامى ، فنأمل ، في المقام . ولا يندفع الشبهة بما قيل : من ان  
معلوماته ، تعالى ، مترتبة في العلم بها بالبديهة ، فان علمه ، تعالى ، بها  
على اكمل طرق العلم ، وهو اللمى ، اعنى العلم بالمعلول من العلة ، فعلمه ،  
تعالى ، بها على الترتيب السببي والمسببي ، كما لا يخفى ، وقدم ذلك ،  
فيجرى فيه البرهان .

## ابداء مقال لدفع مايقال

ولا يخفى على من له تأمل صادق ، ان مقال المحقق البهائي وتبعه المدقق الخونساري ، عليهما الرحمة والغفران ، من : ان علمه ، تعالى ، عين ذاته ، تعالى ، والذات مجهولة الكنه ، فكذلك العلم ، فلا يمكن ان يعلم كيفية العلم من لا يعلم من له العلم ، ولسنا مكلفين باستعلام كلفيته ، بل غاية ما امرنا به الاعتراف بانه ، تعالى ، عالم ، واما انه كيف علمه ، تعالى ، فلا .

وعندى فيه نظر لعدم البضاعة ، وهو انه لاشك ان العلم هو الانكشاف ، وانكشاف امور عند المدرك اما ان يكون دفعة وبصور وحدانية او تفصيلاً واحداً بعد واحد ، والعقل يحكم بهاتين المقدمتين في بادي النظر وبالحصص العقلية في الاخيرة .

فنقول ، قوله : ان العلم عين ذات الواجب ، اما ان يريد بذلك العلم التفصيلي او الاجمالي ، وعلى الاول يلزم تكثر الذات ، فلا نسلم ان العلم التفصيلي عين الذات . وعلى الثاني ، فمسلم انه عين ذاته ، تعالى ، لكن حينئذ غاية ما دل عليه الدليل ، ان لا يكون حقيقة علمه الاجمالي معلوماً لأحد ، وذلك مسلم وليس النزاع فيه بل انما النزاع في كيفية علمه ، تعالى ، بالاشياء تفصيلاً .

هذا ما خطر بالبال ، والله ، تعالى ، ولتى الافضال ، مع كثرة الاشغال .

## التحفة الخامسة ،

في كيفية علمه ، تعالى ، بالجزئيات المادية المتغيرة

واعلم : ان ههنا شبهة ، وهو انه اذا لم يحضر عندنا جزئى ككون «زيد» خارج الدار فى آن حضر عندنا كونه فى الدار ، ثم حضر عندنا كونه

«زيد» خارج الدار ، يلزم التغيير فى علمنا ، والواجب منزّه عن التغيير .  
قال الشيخ فى الشفا : لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لذاته عاقلاً  
للمتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلاً زمانياً محضاً ، بل على  
نحو آخر نبيّنه . فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً انها  
معدومة ، وتارة انها موجودة غير معدومة ، فيكون لكل واحد من الأمرين  
صورة عقلية عليحدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون  
واجب الوجود متغير الذات ، هذا خلف .

ثم الفاسدات ان عَقِلتْ بانماهية المجردة وما يتبعها مما لم يتشخص ،  
ليعقل بماهى فاسدة . وادركت بماهى مقارنة للمادة و عوارض مادة  
و وقت و تشخص ، لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة .

و نحن قد بينا فى كتب اخرى ان كل صورة محسوسة و كل صورة  
خيالية فانها مدرك من حيث هى محسوسة او متخيلة بألة متجزية ، و  
كما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له ، كذلك كثير من  
التعقلات . بل الواجب الوجود !نما يعقل كل شىء على نحو كلى ، ومع  
ذلك فلا يعزب عنه شىء وشخص «ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض<sup>٢</sup>  
ولا فى السماء» وهذا من العجائب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة .  
انتهى .

و تحقيق الشيخ ان علمه ، تعالى ، ليس علماً زمانياً يكون فيه المضى  
واخويه ، كلام لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، كما مر ، ولولم يعلم  
من خارج ، ذهابه الى العلم الحسولى الارتسامى ، لا يمكن حمل كلامه  
الى ما هو حق التحقيق ، وقدمّر بيانه ، واذا عرفت اصل الشبهة ومجمل  
جواب الشيخ ؛



فاقول : انت خبير بعدم ورودها على ما اخترناه، لان الحوادث ازالة  
 وابدأ حاضرة مع تغيراتها عنده ، تعالى ، من دون حاجة الى آلة متجزية  
 ومن دون ان يتطرق اليه تغير وتبدل باعتبار وجوداتها العينية. وقد اورد  
 استأخرون على جواب الشيخ من ان كلامه المذكور من انه ، تعالى ، يعلم  
 الجزئيات على وجه كلي ، يدل على ان الموجودات الفاسدة لا ينكشف  
 عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ، ولا  
 ينكشف عنده ، تعالى ، باعتبار وجودها العيني الذي هو متغير باعتباره ،  
 ونفى هذا الانكشاف كفر صريح ، ولهذا حكم الغزالي وغيرهم بكفرهم ،  
 لان الواجب مبدء لتلك الجزئيات ، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ،  
 فيجب ان يكونوا اما معترفين على علمه ، تعالى ، بالجزئيات على الوجه  
 الجزئي ، واما منكرين للمقدمة المذكورة .  
 و تحقيق كلام الشيخ في هذا المقام يحتاج الى بسط بساط التطويل ،  
 والاجمال اولى من التفصيل .

### [ بيان المذاهب في التشخيص ]

فقول : ان المشهور في التشخيص ثلاثة مذاهب :  
 الاول - ان التشخيص امر موجود في الخارج غير الماهية ، وليس له  
 ماهية كلية ، والا لكان له ايضاً تشخيصاً عليحدة ، بل متشخص بنفس ذاته ،  
 فيكون في الماديات مادياً ، وفي المجرد مجرداً بالبدئية .  
 والثاني - ان التشخيص امر اعتباري لا وجود له في الخارج ، وانما  
 هو نحو الوجود الخاص ، كما هو رأي الفارابي اعتباري مثله ، فالوجود  
 في الخارج ماهية نوعية مكتنفة بعوارض مشخصة ، اذا دركت بالحواس  
 تصير جزئية ، وبالعقل كلية .  
 وهذا ما يقولون : ان التفاوت بين الكلية والجزئية انما هو في نحوى

الادراك ، لافى ذات المدرك .

والثالث - ان التشخص امر منتزع من الماهية بحسب ارتباطها الخاص بالجعل ، فاذا ادرك هذا الارتباط الخاص الخارجى صار جزئياً والا فكلياً ، سواء كان الادراك بالاحساس او بالتعقل او بغيرهما . واذا عرفت هذا فنقول ، غرض الشيخ ، ان العلم بالجزئيات ليس على نحو الجزئية التى يدركها الإحساس او التخيل ، بل انما هو على طريقة التعقل . فهو فى صدد رفع التشبيح ، اعنى الاحساس والتخيل عنه ، تعالى ، لما ثبت عنده من عدم جوازهما عليه ، تعالى ، وصريح كلامه ينادى باعلى صوت على ذلك . وهذا ما ارتكبه السيد السند ، اسكنه الله صدر الجنان ومعاصره الجليل .

قال سيد المدققين : ليس الشخص الجوهرى الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع ، ولا يدخل فيه امر زائد على الماهية النوعية ، ولذلك اذا سئل عنه بما هو ، يقع النوع فى الجواب ، فان ادرك الشخص المذكور بالحس ، كان تصويره مانعاً عن فرض اشتراكه ، وان ادرك لا بالحس ، كان غير مانع وان كان المدرك واحداً فى صورتين . مثلاً : اذا علمت مخاطبك ما علمته بالحس ، وقلت : فطرة ماء متقدر بالمقدار الكذائى فى الأين الكذائى وغير ذلك ، حتى يتصور المخاطب قطرة ماء متصف بجميع الصفات التى ادركت القطرة متصفة بها فى الحس ، فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة ، وتصثور مخاطبك لا يمنع منها ، مع ان المتصور واحد . فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسى لا امر فى المتصور يخصه بحيث يصير جزئياً ، وكيف لا ، وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعاً عن الشركة ، وان كان اكثر صفاته بل ماهيته مجهولة حينئذ .

واذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون مانعاً عن الشركة ، وقد

لا يكون بحسب نحوى الادراك ، فاعلم : ان ماذهب اليه الحكماء من ان علمه ، تعالى ، بالجزئى على الوجه الكلى ، اشارة الى ان علمه الشامل ، ليس على وجه الاحساس والتخيل المانعين عن الشركة ولا محذور فيه ، ولا يلزم من ذلك ان يخرج من علمه جزئى اصلاً . انتهى .

والحاصل : انه ، تعالى ، يعلم زيداً ، مثلاً ، بعنوان كونه ماهية كلية محفوفة بعوارض كلية ، وانضمام الكلى الى الكلى وان كان لا يمنع عن الشركة ، لكن من انضمام الكليات المذكورة بعضها الى بعض يحصل صورة كلية منحصرة فى الخارج فى شخص هوزيد ، وكذلك عمرو وأبكرأ وغيرهما . فهو تعالى ، يعلم الجزئيات على وجه كلى ، ولا يلزم عزوب شئ عن علمه ، تعالى ، حتى يلزم الكفر والزندقة . نعم لو كان التشخص امراً موجوداً فى الخارج ولا يكون ذى ماهية كلية معلومة له ، لكان كفوياً ، واذا ليس فليس .

ومامر من انه نفى لانكشاف الجزئى بحسب الوجود العينى وذلك كفر ، لا يخفى سخافته ، اذ غاية ما ثبت من الشرع انه عالم بالاشياء ولا ينكره الشيخ . واما كفية علمه ، تعالى ، بهافلما يثبت من الشرع حتى يكون منكراً كافراً . فظهر ان التكفير ليس واقعاً موقعه . وغاية ما يرد على هذا المقام ما اورده المحقق اللاهجى ، من ان التشخص انما هو بنحو من الارتباط بالجاعل لانبحو من الادراك . واصله ان التفاوت فى المدرك بحسب الواقع لانبحو من الادراك ، واما العوارض المكتنفة بالشخص ، فهى امارات للتشخص ، والمادة ولو احققها معدات للماهية لقبولها الارتباط الخاص ، فمناطق الجزئية التى هى من عوارض المفهوم ، انما هو بادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعى اعنى ادراك المرتبط بهذا النحو من الارتباط ، ومناطق الكلية التى هى أيضاً من عوارض المفهوم انما هو بالادراك ، لانهذا النحو . فالاشياء الموجودة فى الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص ، فان ادركت بالعلم الحضورى او

بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجى كما فى الصور الخيالية كانت جزئيات ، وان ادركت بالصورة الغير الحاكية لنحو الارتباط كان يكون تصورهما حاكية عن نفس الماهية لاعتن نحو وقوعها وارتباطها بالاجعل ، كانت كليات ، فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط الخاص ، سواء كان بالخص او بغيره ، و مناط الكلية ادراك غير هذا النحو من الارتباط . انتهى .

واقول : لا يخفى ان الشيخ بعد ما ذهب الى العلم الحصولى وارتسام صورة الماديات فى المجرى ، ولا يجوز ان يكون ذلك الا بعد تجريده عن الماديات للزوم التجزية فى المدرك ، ولا شك ان الماهية المجردة عن العوارض المشخصة كلية ، فالجزئيات يكون البتة معلومة له ، تعالى ، على وجه كلى وصورة كلية كما مر ، فيكون الصورة المذكورة حاكية عن نفس الماهية ، ولو كانت حاكية عن نحو الارتباط أيضاً لكان ذلك الارتباط أيضاً على وجه كلى ، ولو كان منحصراً فى فرد ، فلما كان قائلاً بالعلم الحصولى ، لكان الأشياء الجزئية معلومة له ، تعالى ، على وجه كلى منحصراً فى الفرد ، فلا عزوب لشئ عن علمه ولا تكفير عليه ، سواء كان مناط الجزئية هو نحو الادراك او الارتباط الخاص ، بعد ما ثبت ان المرسم فى المجرى هو الماهية الكلية ، لكن لما كان مذهب الشيخ ان الماهية متأصلة ومحفوظة بالعوارض<sup>١</sup> و التشخص امر اعتبارى والمشخص هو المادة والوضع والكم والكيف فيكون التفاوت بين الجزئية والكلية بنحو من الادراك كما مر .

١ - رئيس ، رضوان الله عليه ، تشخص را بوجود ميداند و مجعول نزد او انحاء وجوداتست نه ماهيات و اين منافات با اختيار او در علم حق و اعتقاد به صور مرتسمه در علم حق باشياء قبل از ايجاد ندارد ←

وجه المدقق السند ومن تابعه كلامه الى ما يوافق مرامه ، ولا يلزم منه تكفير على اى التقديرين ، نعم غاية ما يمكن ان يقال : انه لاشك ان زيد فى الخارج بحيثية لو اعتبر فى العقل لكان نفس تصويره مانعاً عن الشركة كما هو شأن ما هو منشأ انتزاع لشيء كما مر فى الوجود ، والالكان انتزاع كل شيء عن كل شيء جائزاً ، و تلك الحيثية الثابتة لزيد فى الخارج انما هو ارتباطها الخاص بالاجعل فمناطق التشخص لا يكون بمجرد الادراك ، هذا مع ان البديهة حاكمة بان زيدا فى الخارج شخص ، سواء ادركناه بالحس ام لا ، فمناطق الجزئية هو ادراك هذا النحو من الارتباط ، سواء كان بالحضور او بالاحساس ، والكلية هو عدمها . وهذا هو الحق التحقيق بالتصديق .

وهي هنا اباحت اخر وكلمات اخرى ، رأينا الاعراض عنه اليق واخرى . ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام السيد السند من الخلل وفى ساير توجيهات المتأخرين لكلام الشيخ من الزلل ، و منه التوفيق على اصابة التحقيق .

#### اجمال فيه اكمال

ولا يخفى انه ورد فى الشريعة انه ، تعالى ، سميع بصير ، واوله القائلون بالعلم الحصولى وامثاله ، الى العلم بالمسموعات والمبصرات وجعلوهما نوعين من العلم . والحق أنهما مشاهدة المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئى بالحضور عنده ، تعالى ، بنفس ذاتهما ، وهذا هو الحق المطابق لما حققناه من العلم الحضورى . وعلى اى

→

چه آنکه هر علم حصولی در مدرك مجرد تام ماهیت کلیست و اشکال اساسی بشیخ و اتباع او آنستکه ملاك علم را در ماهیات نه در انتحاء وجودات دانسته كما فصله صدر الحكماء .

التقارير لا يتعلق على من قال بالعلم الحصولي تكفير حيث لم ينف السمع والبصر ولا العلم بالجزئيات ولا أمر آخر مخالف لما هو ضروري الدين ، اذ العلم بالجزئيات على وجه كلى جزئى ، ومشاهدة نفس ذوات الاشياء المسموعة والمبصرة ، ليس مما ثبت بدهاة ولا هو من ضروريات الدين ، فمن كفرهم ، لهذين الامرين افقد خطأ خطأ عظيماً

### التحفة السادسة

فى مسألة القضاء و القدر

واعلم : ان هذين المعنيين اما ان يلاحظ بالنسبة الى العلم او بالنسبة الى الوجود . وعلى الاول ، يكون القضاء عبارة عن العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته او الصور الحاصلة فيه . والمراد من القدر هو المعلومات التفصيلية ، وهذا ما قال بعض المحققين : من ان القضاء عبارة عن الحكم الالهى فى اعيان الموجودات على ما هو عليه من الاحوال الجارية من الازل الى الابد ، والقدر هو تفصيل ذلك الحكم بايجادها فى اوقاتها وازمانها التى هى يقتضى وقوع الاشياء فيها باستعداداتها الجزئية . فتعلق كل حال من احوال الاعيان بزمان معين وسبب معين ، عبارة عن القدر ، و سر القدر ، انه لا يمكن لعين من الاعيان الخلقية ان يظهر ذاتاً وصفة وفعلاً الا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتى الغير المتغير ، وذلك لان الله ، تعالى ، يعلم الخلق على ما هم عليه فى انفسهم ولا يحدث العلم فى المعلوم شيئاً الا حسب ما يقتضيه لسان استعداده كلياً و جزئياً .  
و على الثانى : يكون المراد منها ، ما قاله المحقق فى شرح الاشارات بقوله : فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم

١- يعلم الخلق على ما هم عليهم (كذا فى الأصل وانت خير بما فيه .

العقلية مجملة و مجتمعة على سبيل الابداع ، والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية ، بعد حصول شرائطها مفصلة ، واحداً بعدواحد، كما جاء في التنزيل في قوله ، عز من قائل : «وان من شئ الا عندنا خزائنه<sup>٢</sup> وما ننزله الا بقدر معلوم » انتهى .

وقد يراد من القضاء على هذا التقدير : المرسم في المبادئ العالية ، ومن القدر : ارتسامها في النفوس الفلكية .

وقد افاد سيد الأعظم وسند الأفاخم ثالث المعلمين آية الله في العالمين في بعض كتبه : ان القضاء على ضريين مختلفين علمي وعيني ، وكما يصح ان يعنى به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلي ، فكذلك يصح ان يعنى به وجود في الاعيان .

ثم قال ما حاصله : ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها وبقياس بعضها الى بعض ، مفتقرة الى الازمنة والامكنة الموجبة لحجاب بعضها عن بعض ، لكنها بالقياس الى احاطة علم الله ، تعالى ، اليها علماً اشراقياً وشهوداً تاماً وجودياً في درجة واحدة من الشهود والوجود ، لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية ، فلا تجدد فيها عند حضورها لدى الحق الاول ، ولا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية ، فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة . وقال : هذا هو المراد من المثل الافلاطونية . وقد مر الكلام في تأويل المثل الى هذا المعنى .

فيكون القضاء عنده عبارة عن هذا الانكشاف الدفعي ، والقدر عن تفاصيل هذا الانكشاف .

ولا يخفى ان القضاء على كل من هذه المعاني لا يقبل التغير والتجدد .

وللقضاء معان يرتقى الى عشرة ذكرها بعض المحدثين :  
 منها ، الخلق والايجاد .  
 و منها ، الايجاب والالزام .

ومنها ، الإعلام والتبيين ، وعلى هذا المعنى الاخير ورد حديث  
 اصبح بن نباتة حيث قال امير البررة وقاصم اعناق الكفرة في جواب ما قال  
 الشيخ : وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا الابهما ؟ فقال : هو الامر  
 من الله ، تعالى ، ثم تلا قوله ، تعالى ، وقتضى ربك الا تعبدوا الا اياه .  
 والعجب من الفاصل القوشجى حيث قال : ليس لهذا الحديث تأييد  
 لهذا المعنى .

ولا يخفى ما فيه ، واولى هذه المعانى الثلاثة اوليها ، لأنه يرجع الى  
 القضاء بالنسبة الى الوجود حقيقة ، واما الاخيرين ، فالاول منهما لا يتعلق  
 الا بالواجبات ، وعلى الثانى لا يتعلق الا بما امر عليه واجبا كان  
 و مستجبا ، او نهى عنه مكروها كان او حراما .

واعلم ان بعضاً من المحققين قال فى كتبه بعد ذكر المعنيين الاولين :  
 ان جميع الموجودات كلية وجزئية واقعة بقضاء الله وقدره ، اما فى غير  
 افعال العباد ، فعلى سبيل الحتم والجزم ، واما فى افعال العباد ، فعلى  
 سبيل التعليق على ارادتهم ، والمراد مما وقع فى حديث اصبح المشهور ،  
 هو القضاء والقدر فى افعال العباد . ولا يفهم معناه ، اذما يفهم من ظاهر  
 ان القضاء فى افعال العباد معلقة على ارادتهم ، انه ، تعالى ، يقضى بانه  
 ان اراد زيد المجرى مثلاً فنقدر له ، والا فلا . و هذا مما يقتضى التشكيك  
 فى العلم الواجبى ، وهو كما ترى مما يتحاشى عنه العقل السليم .  
 وما ورد فى حديث اصبح انما هو مبنى على كون القضاء بمعنى الامر ،



وهو احدى معانى القضاء ، و تفسيره ، عليه السلام ، بذلك مبنى على عدم استعداد الاصبع لفهم المعنى الدقيق ، كما هو مقتضى الدلالة -الولاية-خ- والارشاد، كما هو ظاهر لمن تأمل سلوكهم فى طريق الارشاد .

فالحق ان القضاء اما عبارة عن العلم الازلى الاجمالى او عن الصور العلمية او عن المرتسم فى العقل او عن الانكشاف الحضورى فى الازل . والقدر اما عبارة عن وجودات الموجودات الخارجية فى اوقاتها الخاصة او عن النفوس الفلكية، وسيظهر لك ان شاء الله سر هذا التحقيق، فالقدر امر تابع للقضاء واقع على وفقه .

وعن على بن الحسين ، عليهما السلام ، قال : حدثنا ابي الحسين بن على عليهما السلام ، عن على بن ابي طائب عليه السلام ، يقول : الاعمال على ثلاثة احوال : فرائض ، وفضائل ، ومعاصى . فاما الفرائض فبأمر الله ، عز وجل ، وبرضاء الله وقضاء الله و تقديره ومشيته و علمه ، واما الفضائل فليست بامر الله ولكن برضاء الله و بقضاء الله و بقدر الله، تعالى، وبمشية الله و بعلم الله . واما المعاصى فليست بامر الله ، تعالى ، ولكن بقضاء الله و بقدر الله ، تعالى ، و بمشيته و علمه ، تعالى ، ثم يعاقب عليها .

وعن رسول الله ، صلى الله عليه وآله : من لم يرض بقضائى ولم يؤمن بقدرى فليتمس الهاغبرى .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : فى كل قضاء الله خيرة .

و عنه ، صلى الله عليه وآله ، يقول : قدر الله ، تعالى ، المقادير قبل ان يخلق السماوات والارض بخمسين الف سنة .

وفى حديث آخر عن اهل بيت النبوة، بألفى عام قبل ان يخلق آدم . وقال رجل لعلى بن الحسين ، عليهما السلام، جعلنى الله فداك، ابقدر يصيب الناس ما اصابهم ام يعمل ؟ فقال ان القدر والعمل بمنزلة الروح

وانجسد ، فالروح بغير جسد لا يحسن ، والجسد بغير روح صورة  
 لاجراك بها ، فاذا اجتمعا قويا وصلحا ، كذاك العمل والقدر ، فلولم يكن  
 القدر واقعا على العمل ، لم يعرف الخالق من المخلوق ، وكان القدر  
 شيئا لا يحسن ، ولولم يكن العمل بموافقة من القدر ، لم يمض ولم يتم ،  
 ولكنهما باجتماعهما قويا ، والله العون لعباده الصالحين .  
 وهذه الاحاديث كما ترى تؤيد اركان ما قلنا من المعاني للقدر و  
 القضاء .

ولا يخفى انه قد يستعمل كل منهما على معنى الآخر ، فتأمل في المقام .  
 مقام تحيّر فيه الاعلام وزلّ لديه اقدام العظام  
 واعلم انه ورد في الاحاديث النبوية والإمامية ، نهى عن الغوص في بحار  
 القضاء والقدر ، حيث قال اميرارباب العرفان في جواب من سأل عنه  
 من القدر : بحر عميق فلاتلجه ، طريق مظلم فلاتسلكه ، سرّ الله فلاتكلفه .  
 ثم قال له بعد كلام : وانك لبعيد في المشية ، اما اني سائلك عن ثلاث  
 لا يجعل الله لك في شئ منها مخرجا ، اخلق الله العباد كما شاء او كما شاءوا ؟  
 فقال : كما شاء ، قال : فخلق الله العباد لما شاء او لما شاءوا ؟ فقال : لما شاء ،  
 قال يؤتونه يوم القيامة كما شاء او كما شاءوا ؟ قال : يؤتونه كما شاء . قال : قم  
 فليس اليك من المشية شئ .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، و من زعم ان الخير والشر بغير  
 مشية الله ، فقد اخرج الله من سلطانه .

وقال ابو عبد الله ، عليه السلام : ما من قبض ولا بسط الا فلتله فيه مشية  
 وقضاً وابتلاء .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : ان الله ، عز وجل ، عند لسان  
 كل قائل ويد كل باسط . فهذا القائل لا يستطيع ان يقول الا ما شاء الله ،  
 وهذا الباسط لا يستطيع ان يبسط يده الا بما شاء الله .

وعن امير المؤمنين ، عليه السلام : اوحى الله ، عز وجل ، الى داود عليه السلام ، يا داود تريد واريد ، ولا يكون الا ما اريد ، فان اسلمت له اريد ، اعطيتك ما تريد ، وان لم تسلم لما اريد ، اتعبتك فيما تريد ، ثم لا يكون الا ما اريد .

وسنذكر لك طرفاً من الأحاديث الدالة على هذا المعنى .

واذا علمت هذا فاعلم : انه وان ورد النهى عن التفكير فى القدر ، لكن لعله بالنسبة الى من لم يكن عالماً بأسراره ، ولم يسع له الاقتباس من انواره ، والالماجاز بيانهم حقيقته فى مقام آخر ، كما مر من الاحاديث وغيرها . فالحرى ان تتكلم فيه بقدر ما وسع لى من الخوض فى بحاره و الغوص فى اقطاره ، متوكلاً على توفيق الملك الشفيق موافقاً لما ورد من الأخبار و متشبثاً باذيال الطاف الأخيـار ، مع ان الاشياء كلها صادر عن مشيئته ، تعالى ، بلا واسطة او معها ، لانه قد ثبت ان الشئ ما لم يجب له وجود ، والالزم الترجيح بلا مرجح كما حقق فى موضعه ، من ان الاولوية الخارجية لا يصير منشأ لوجود الممكن ، و معلوم ان الممكن لا يصير منشأ لوجود شئ ، اذ الوجود عبارة عن طرد جميع انحاء العدم ، و طرد جميع انحاء عدم المعلول لا يمكن من الممكن ، اذ من جملة تلك الانحاء ، عدم المعلول مع عدم علته ، والممكن ليس له ان يطرد عدم معلوله مع عدم نفسه ، والا لكان واجباً بالذات ، هذا خلف ، فموجب الشئ يجب ان يكون واجباً بالذات .

و ايضاً : كل شئ ممكن سواء كان من افعال العباد او غيرها ، واجب بالغير ، وما بالغير يجب ان ينتهى الى ما بالذات ، دفعاً للتسلسل . و ايضاً : كل ممكن له علة لوجوده وبقائه ، كما حقق فى موضعه ، و علة الوجود يجب ان يكون معه فى الزمان ، و تلك العلة ان كان واجباً بالذات ، فهو المطلوب ، والا فيجب ان ينتهى الى الواجب الوجود الذى هو علة

العلل بالفعل ، اذالمعدوم لا يؤثر فى الوجود ، والصادر عن الواجب صادر عنه بمشيئته ، لانه مختار . فثبت بالبرهان ان الكل صادر عنه ، تعالى ، بمشيئته ، ونحن المباشرون لافعالنا وسايط فى تلك الافعال وهذا معنى قوله ، تعالى : «وماتشؤون الا ان يشاء الله » و مفاد<sup>٢</sup> ماورد فى الحديث القدسى : يا بن آدم بمشيئتي كنت انت الذى تشاء لنفسك ماتشاء وبارادتي كنت انت الذى تريد لنفسك ما تريد . وغيره من الاحاديث .

وانبعث من هذا التحقيق اشكال نحيرّ فيه العقول وزل لديه اقدام الفحول ، واحسن تقريراته ما افاده سيد المحققين هو الأمير الداماد ، فى قبساته حيث قال :

« و ميض - وان هناك شكاً من معضلات الشكوك، وهو انه اذا كانت ارادتنا وارادة علينا من خارج وكانت الارادة الجائزة الانسانية واجبة الانتهاء الى الارادة الحقّة الواجبة الالهية، كان الانسان لامحالة مضطراً فى ارادته لفعله ، و ما يضطره اليها أهوال المشية الوجوبية الربوبية » وما تشاؤون الا ان يشاء الله « فيكون الانسان وان كان فعلة بارادته واختياره، الا ان ارادته لفعله ليس بارادته واختياره ، والا لكان له فى كل فعل ارادة مترتبة غير متناهية ، هى ارادة الفعل و ارادة ارادته و ارادة ارادة

١ - س ٥٧٤، ٢٩٠.

٢ - اقول : الظاهر ان الآيه وارادة فى مقام الرضا، حاصله ان عباد الله المخلصين لا يريدون غير قرب جنبه، تعالى، وليس منظورهم غير تحصيل رضاه ، و هم فى اراداتهم تابعون لارادة الله ، تعالى ، فكل ما اراد الله لهم فهو مرادهم فليس لهم مراد غير ما اراد الله لهم و اليه اشير فى الحديث: من جلس على بساط الرضا نم ينله مكروه لانه ليس له مراد حتى يكون وقوع خلافه مكروهاً فى نفسه و طبعه ، بل كل ما يقع فهو مطلوبه و مقصوده . م ق ره

ارادته ، وهكذا الى مالانهاية له ، وذلك باطل ، فقد لزم ان يكون فعل الانسان اختيارياً وارادته لفعله غير اختباره ، فهذا الشك مما لم يبلغنى عن احد من السابقين واللاحقين شئ في دفاعه « انتهى .

وهذا الشك غير ما يقال ، من انه لو كان القدر على وفق ما في القضاء ، لكان كفر الكافر ايضاً بقضائه ، ولما ورد في الاحاديث ان الرضا بالقضاء واجب ، فيجب الرضا بالكفر كفر ، والرضا بالكفر كفر . و سيجئ جوابه ، انشاء الله .

ولا يمكن ان يقال في جواب الشك المذكور : ان المشية نوع من العلم و علم الله ليس علة لشيء ، بل العلم مطلقا تابع للمعلوم ، فتعلق القضاء في الازل والمشية فيه الى ما يختار العبد فيما لا يزال بارادة احد من الطرفين المقدورين له ، مثلاً يعلم في الازل ان الكافر يختار فيما لا يزال بارادته الكفر ، فهو لما كان فيما لا يزال كذلك ، علمه ، تعالى ، في الازل كذلك ، لانه لما علم هكذا صار كذلك ، وذلك لما ثبت من وجوب انتهاء سلسلة العلية في الكفر مثلاً الى مشيئته ، تعالى وارادته ، فعاية ما يجب بهذا الجواب ، انما هو ما يمكن ان يقال : لو كان الكل بقضاء الله ، تعالى ، فيسقط العقاب عن الكافرا ، فيقال : ان العلم ليس بعلة ، والقضاء هو العلم كما عرفت ، لكن شبهة المشية مما لا يندفع بهذا الكلام . فقول في الجواب عنه وجوه :

الوجه الاول : ما افاده المحقق الخونساري ، احسن الله جزاه لاسعاف مأمول ولده الاعز ، زيد جماله ، اجابة لمستوله بقوله : ان الاضطرار على اقسام ثلاثة :

الاول - ان يصدر الفعل عن الفاعل بلا شعور كالاجاب الطبايعي .

و الثاني - ان يصدر عنه مع شعور ، لكن بقسر قاسر ، مثل ان يأخذ احد "يد احد و يضرب بها رجلاً".

و الثالث - ان يصدر فعل عن فاعل يكون عالماً بمصلحته فيكون علمه بمصلحته باعثاً له على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم ، بل لو كان له العلم بمصلحة تركه لما فعله بل تركه .

والاولان اضطرار ان يسقط معهما التكليف ، واما الثالث ، فليس باضطرار وان كان صدور الفعل بعد حصول هذا العلم بطريق الوجوب و اللزوم ، سواء كان حصول العلم من نفسه اولاً ، لان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يحققه ، فالباطل غير لازم و اللازم غير باطل .

ثم قال : فان قلت : لافرق في الحقيقة بين الاقسام ، اذ لو كان بعد حصول العلم بمصلحة محترماً مثلاً ، يجب ان يصدر عنه ذلك المحترماً ، فاي ذنب للفاعل في ذلك ، اذ ليس له ذنب في حصول العلم اصلاً ، ضرورة و اتفاقاً . سواء قيل : ان حصوله منه بالايجاب ام لا ، و بعد حصول العلم لا يمكنه ان يمنع صدور الفعل ، بل يصدر البتة ، فاي ذنب له اذلك بمجرد ان العلم و الارادة من جملة اسباب الفعل ؟ كلا .

قلت : لو كان مجرد العلم سبباً موجباً للارادة او للفعل ، لكان الأمر كما ذكرته ، لكنه ليس كذلك بل العلم بالمصلحة مثلاً يصير في بعض الموارد سبباً للفعل دون مورد آخر ، كما ان الصالح و الطالح مشتركان في العلم بمنفعة الخمر ، و ذلك العلم في الطالح مثلاً يكون سبباً لشربه او سبباً لارادة شربه دون الصالح ، و هذا الامر هو الباعث لذم الطالح دونه .

فان قلت : حاصل ما ذكرته يرجع الى ان لمادة الطالح دخل في شرب الخمر فيكون الذنب و التوبيخ لاجله ، و هذا ليس بصحيح ، لان ذات الطالح اذا كانت موجبة للفعل المحرم ، فاي ذنب له في فعله ؟

قلت : اي فساد في ان يكون كون ذات الطالح موجبة لفعل محرم

بشرط حصول العلم له بمنفعته سبباً لاستحقاق اللوم والعقاب ، كما ان العرف اذا حاو لو المبالغة في ذم احد او مدحه ، يقولون : ان ذاته كذا وكذا .

فان قلت : اذا قال الشخص الذي فرض ان ذاته موجبة للشرب: اني ما فعل وكيف الحيلة لي ، وكلما اريد ان اترك الشرب لما يمكن لي و يعوّقني عنه ذاتي الى فعله ، فكيف يجوز لومه لانه عاجز مضطرب بنفسه . قلت : انه قول منه باللسان ، اذ هوليس اذا خلى وطبعه يميل ميلاً جازماً الى جانب ترك القبيح ، كيف ولو كان كذلك لما كان ذاته موجبة لصدور الفعل .

فان قلت : اذا جعل الله ، تعالى ، ذاته كذلك فما العقاب واللوم عليه؟ قلت : ان كونه كذلك من لوازم ذاته و ماهيته ، والماهية ليست مجعولة بجعل جاعل بالجعل المركب ، فلم يجعل الله الماهية كذلك ، بل جعلها موجوداً .

فان قلت : لم اوجد الله ، تعالى ، مثل هذا الذات ؟ قلت : لا قبح في ايجاده ، اذا كان لمصلحة ، وكيفية المصلحة من اسرار القضاء والقدر التي نهى عن الخوض فيها .

فان قلت : لو قال هذه الذات الموجودة لمصلحة التي ضرور وجودها اكثر لاستحقاقها العقاب الدائم ، لموجده حين العقاب : لم اوجدتني وابتليتني بمثل هذا البلاء العظيم ، مع علمك بان ذاتي كذلك ، و انا ما كنت راضياً بالوجود ، بل كل العقلاء يؤثرون مثل هذا الوجود على العدم ، لكون تمتعه يسيراً وبأوه كثيراً .

فذكر في الجواب عنه طرقاً اربعة :

الاول - ما ذهب اليه بعض من ان الكفار لا يعذبون ابدأً ، بل يخلصون منه آخرأً وان لم يخرجوا من النار ، لكن يحصل لهم حالة يلتذون

بسببها من النار كما لمسندر لانه حينئذ يمكن ان يؤثر الوجود على العدم. وردة بان هذا مخالف للاجماع من المسلمين و مناف لضرورة الدين. الثاني - انه بعد ما ثبت ان الكافر يصح استحقاقه للعذاب وان كان لذاته مدخل فى حصول الكفر، العقل يحكم بان ايجاده لافساده اصلاً، بعد ان لم يجعل ذاته كذلك ، وان علم موجد انه يصدر عنه لذاته امور يستحق بها العقاب الدائى ، لان صدور هذه الامور ، قد فرض انه باختياره .

الثالث - ان يقال : الوجود نعمة لا يوازنها نقمة ، فمن كان مبتلى بالعذاب الدائى ، فنعمة وجوده راجحة عليه و مؤثرة عند العقلاء. الرابع - مانسب الى الحكماء من ان مثل هذه الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الكثيرة التى فى العالم و لازمة فى وجود العالم لا بد منها، وترك الخير الكثير لاجل الشرائع قليل ، شر كثير . فلا جرم يلزم وجودها فى الحكمة بالعرض ، و ذات البارى ، تعالى ، مع كونه محض الوجود والخير ، يصح ان يستلزم شراً قليلاً لازماً للخير كثير بالعرض، ويمثلون لذلك مثلاً هو : ان من اراد بناء بيت ، فلا بد ان يعين موضعاً للمخرج. ولا يصح الاعتراض عليه ، بانه لم عينت هذا الموضع للمخرج ؟ و هذا ظلم عليه .

الخامس - مقاله الصوفية من : ان لكل اسم من اسماء الله الحسنى مقتضى و مظهراً ، فتلك النفوس المبتلاة بالعذاب والقهر ، مظاهر اسمه التهارو نحوه كما قال العارف الشيرازى اما على طريقة الحكمة او التصوف :  
درکارخانه عشق از کفر ناگزیر است

آتش کرا بسوزد گر بولهب نباشد

اتهى ما اردنا ايراده من كلماته المفيدة لما فيها من الاشتمال على فوايد عديدة .



واما الاجوبة المذكورة غير الاول افلا يخلو جميعها عن القصور، كما اعترف به هذا المدقق المذكور . اما الأول - فلأنه لاشك لاحد ان العالم القادر الخبير بعاقبة الامور ، حيث يعلم ان ذات زيد مما يقتضى الشر و يعاقب بسببه ابدالآباد ، وحكمه حكم من يعلم ان عبده اذا ارسله انى موضع فلان ، يقتل فلاناً و يوجب بذلك العقاب والقصاص ، فانه حينئذ لو ارسله لاستحق التدم ، فكذلك العالم الخبير ، لو اوجد من يقتضى ذاته الشرور، فللكافر ان يقول: لم اوجدتنى وابتليتني بهذا البلاء؟ كما لا يخفى .

و اما الثانى - فلبديهة العقل الحاكمة بان لانقمة فى وجود مبتلى بسببه بالعذاب الدائم ابدالآباد ، و لا يؤثر عاقل ذلك الوجود على العدم، الا ترى ما حكى البارى ، تعالى ، من الكافر حين العذاب بقوله : «ويقول الكافر يا ليتنى كنت ترابا» و غيره الآيات .

واما الثالث - فالحق ان فى هذا المقام كلامين :

الاول - ان فى العالم خير و شرّ بالذات ، لكن الخيرات التى فى العالم غالبه على الشرور والشرور قليلة ، و ترك الشرور القليلة اللازمة للخير الكثيرة شرّ كثير ، فيجب ان لا يترك .

والحاصل : ان الاشياء على خمسة احتمالات :

احدها ، الشئ الذى لاخير له اصلاً .

والثانى ، الذى لاشر فيه اصلاً .

و الثالث ، الشئ الذى يتساوى فيه الخير والشر .

والرابع ، ما يكون خيرته غالباً .

والخامس ، ما يكون شرّيته غالباً. والواجب ، تعالى ، وجود محض

و خير محض ، فلا يمكن ان يصدر عنه القسم الاول ووجود القسم الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة ، والقسم الثاينى ، هو ذات الواجب الوجود ، فانه وجود محض لاجهة شتر فيه اصلاً ، اذ الشر هو العدم ولا عدم فيه اصلاً ، والواقع هو القسم الرابع الذى خيرته غالبية ، لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل ، شر كثير .

وهذا ما افاده المحقق الخفرى ، وقال : انه بهذا تفاخر المعلم الاول فى دفع شبهة الثنوية من ان للشر مبدءاً غير ماه ومبدء للخير ، والتمثيل بالبيت والمخرج يناسب هذا الكلام ، اذ المخرج معلول لصاحب البيت و موجود ، لكنّه بتبعيئة بناء البيت الذى هو مقصوده بالذات . و فى هذا الكلام قد سلّم ان الشرور موجودة فى العالم و معلولة للواجب ، لكنها بتبعيئة الخيرات الكثيرة .

و يرد على هذا ما اورده المدقق المذكور باباء العقل من ان يحسن ايلام شخص لان يكون غيره فى راحة و سرور ، وكيف يجوز ان يكون ذات الواجب ، تعالى ، مع كونه محض الوجود عندهم و بحت الخير مستلزماً لمثل هذا الامر ، ولو جّوز مثل هذا لجّوز ان يكون ذاته ، تعالى ، مستلزماً لشرور كثيرة اما مساوية للخيرات او ازيد منها ولا تفرقة اصلاً .

نعم اوردت شبهة اخرى هى ، انه كان ينبغى ان لا يكون شرفى العالم اصلاً ، لان ذاته ، تعالى ، عين الوجود ومحض الخير والوجود ، ومستلزم لوجود جميع ما فى العالم اما بلا واسطة او بواسطة ، واستلزام مثل هذا الذات للشر غير معقول ، فحينئذ كلام الحكماء فى دفعه مقبول ، ولعلمهم أيضاً اوردوه فى هذا المقام والفرق بين المقامين واضح . انتهى كلامه احسن مقامه .

وفى قوله : ولو جوز مثل هذا الخ نظر ، لما ظهر من تحرير الكلام

من ان هذين القسمين منافيان للحكمة .

وايضاً فى كون جواب الحكماء صحيحاً فى دفع الشبهة التى نقلها ، تأمل ، لان استلزام الذات التى هى خير محض - لأنه وجود محض - للشر الذى مناطه العدم ، استلزام غير معقول بلا كلام ، وقد اعترف هذا المدقق ايضاً على ذلك المرام .

الثانى، ان يقال ، ان الوجود خير محض لاشرفيه ، والعدم شر ، والشر يعنى العدم ، لا يصدر عن موجود 'صلاً' بل علتة عدم مثله . بل نقول : ان الله ، تعالى ، عين الوجود والخير ، ولا يصدر عنه الشر ، والا لكان فيه جهة شر وعدم البتة . فالشرور الواقعة فى العالم انما هى شرور اضافية ، اى ، وجودات يوصف بالشر بالإضافة ، كوجود النار فى الثوب مثلاً ، ومصادفة القاطع للعضو المقطوع . و هذه الشرور وان استدعت علة موجودة ، لكن هذا الاستدعاء لا من حيث كونها شروراً ، فهى من حيث كونها شروراً صادرة عن المبدأ الذى هو صرف الوجود - بالعرض - لا بالذات ، ولا استحالة فيه ، انما المحال صدور الشر من الخير بالذات ، ولم يلزم ذلك . وهذا ما افاده المحققون .

و قال بعض منهم فى كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى : انه مقتضى الهيولى الامكانية الغاسقة الموجبة للاعدام والشرور ، والمحال صدور العدم عما هو وجود محض ، لاعن الممكنات المخلوطة بالوجود ، فالعدم مستند اليه ، تعالى ، بالواسطة .

و لعله باحد من هذين الوجهين كان تفاخر ارسطاطاليس المواظب بانتسيح والتقدس . ولا يرد حينئذ ما اورده هذا المدقق ، كيف ولم يصدر عن الواجب الوجود وهو خير محض واستلزمه شرور ولا محذور فيه ،

اذلم يصدر عنه الشر ،

نعم مع هذا يمكن ان يقال : لم اوجد الواجب وجوداً يستلزم شروراً  
وأعداماً غير متناهية ، ولا ينقطع ذيل الاشتباه .

واما مقالة الصوفية ، فهي مماثل يوصل اليه افهام المنغمسين في الظلمات  
الهيولانية ، ولا يمكن ان يعتقد شيئاً قبل او ان تصوره ، فالاولى الاحالة  
على اهله .

والمدقق المذكور بعد عدم قبول شئ منها ، افاد في دفع الشبهة انه  
شبهة في مقابلة الضروري ، فلا يسمع ، واطال الكلام بما ذكره يطول ،  
مع ان الاختصار مستون .

فيض ربّاني

[ في لمية وجود الكافر ]

وسنحلي في هذا المقام انه يمكن ان يقال بعد ما مر من ان الشرور  
هي مقتضيات الذوات الامكانية ، والاعدام مما اوجبها الهيولي الظلمانية ،  
ولا يجوز نسبتها الى من هو صرف الوجود و منبع الجود ، في جواب من  
قال : لم اوجد ذاتاً مقتضية لأنواع الشرور الخالية عن شعاع الخير و  
النور ، انه لاشك ان في ايجاد الحوادث لا بد من مادة واستعداد على  
طريقة الحكماء حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح ، بناءً على ان العلم  
بالأصلح لا يجوز ان يصير مرجحاً لوقوعه في وقت دون وقت لما حقق في  
موضعه ، فلما استعد مادة زيد لافادة الوجود ، اما ان يفاض عليه الوجود  
من السبء الفياض ام لا ، وعلى الاول يلزم اما البخل ، او عدم العلم  
بالاستعداد ، والنقص ، اذ لو لاحد من هذه الثلاثة لوجب افاضة الوجود  
لمن استحق الوجود ، كيف وقد حقق ان الواجب فاعل بالوجود الذاتي ،  
والوجود هو افادة ما ينبغي لالعوض ولاغرض ، فيجب على الواجب

بارادته الكاملة الذاتية ، افادة ما ينبغي وهو الوجود لمن يستحق الوجود ،  
و هو الشق الثاني المطلوب المندفع به اصل الشبهة .

والحاصل : ان الواجب لما علم ان مادة زيدصارت مستعدة للوجود ،  
افاده الوجود بالوجود لذاتي ، ولما صار موجوداً صار منشئاً للشروع  
والنقائص ، فاستحق بذاته اللوم والعقاب ، فيجب ان يعاقبة بمقتضى  
الوجود الذاتي الذي هو افادة ما ينبغي ولولم يعاقبه لكان ظالماً اذا الظلم  
هو وضع الشئ في غير موضعه ، و هل عدم معاقبة من هو مستحق للعقاب  
الاوضاعاً له في غير موضعه ، فاللوم لزيد ولا يرد على الواجب شئ مناف  
لحكمة العدالة . ولعل هذا هو الحق الذي لا يعتريه نقص و فنور .

واما العلم بالاصح الذي يقولونه المرجح في وضع الحوادث في  
مواضعها ، ففيه مع قطع النظر عما اورد عليه من انه مستلزم للدور ، لان  
العلم تابع ، فلا يصير متبوعاً ، ما لا يخفى لاستلزام كون افعاله ، تعالى ،  
معللة بالأغراض الموجبة للاستكمال ، وهو مما ينقبض عنه ارباب الكمال  
وسيرد عليك ، ان شاء الله ، نبذة من هذا المقال .

## الوجه الثاني

ما افاده سيد الاعاظم المدعى لثالثية المعلمين في قبساته بعد ايراد  
الشبهة على ما نقلنا عنه بقوله : « والوجه في ذلك ما اورده و حققته  
في كتاب الايقاظات ، و تلخيصه : انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة  
المتساوية بالانسان ان يتصور فعلاً ، و يعتقدانه خير - حقيقياً كان

١ - فيه ان ترك ايجاد الكافر شر قليل بالنسبة الى العذاب الدائم  
الذي استحقه بذاته و قد مر ان الشر القليل المستلزم لعدم الكثير اولى  
في الحكمة فتأمل .

٢ - من الوجوه التي ذكرت في الجواب .

او مظنوناً او انه نافع في خير حقيقي او مظنون - انبعث له من ذلك تشوق اليه لامحالة ، فاذاتأكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماع الشوق ، تم قوام الارادة المسنوجية اهتزاز العضلات والاودية ، فان تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الأكيدة الاجماعية المعبر عنها بالارادة، حالة شوقية اجمالية للنفس ، بحيث اذا ما قيس الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه باللحاظ بالذات، كانت هي شوقاً وارادة بالنسبة الى نفس الفعل ، وأما اذا قيست الى ارادة الفعل والشوق الاجماعي اليه وكان الملحوظ الملتفت اليه تلك الارادة الاجماعية لائس الفعل، كانت هي شوقاً وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر مستأنف وارادة اخرى جديده ، وكذلك الأمر في ارادة الإرادة ، وارادة ارادة الإرادة الى ساير المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل، فكل من تلك الارادات الملحوظة بالتفصيل يكون بالارادة والاختيار ، و هي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الاجماعية المسماة بارادة الفعل واختياره .

لست اقول : تلك الارادات هي ارادة الفعل بعينها ، بل اقول للنفس المشوقة المريدة المختارة للفعل ، حالة شوقية اجمالية - اجماعية خل - صالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل وارادة الارادة وارادة الارادة الى حيث يصح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل ، والترتيب بين تلك الارادات بالتقدم والتأخر بالذات ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجماعية بهيتها الوحداية ، فان ذلك انما يمتنع بالكمية الاتصالية و ائهوية الامتدادية لاغير ، فلذلك قالوا ، ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى مقدمات و مؤخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها، بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان .  
واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة

المتصلة الشخصية ، فان العقل بمعونة الوهم يحللها الى ابعاضها المترتبة  
بأسبقية والمسبوقية بالذات ، و سبيل الارادة في ذلك سبيل العلم ،  
فاهما يرتضعان في الحكم من تدي واحد ، وتناعنها القريحة العقلية في  
مهد واحد ، والبيان التفصيلي هناك على ذمة كتاب الايقات .

فاذن تقول في ازاحة الشك : ان ريم انه يلزم حصول الارادة من  
غير ارادة واختيار ورضى من الانسان بالقياس اليها ، فقد بزغ لك  
بطلان ذلك ، وان ريم انه يجب انتهاء استناد الارادة في وجودها ووجوبها  
الى القدرة التامة الوجودية والارادة الحققة الربوبية ، فقد عرفت ان  
ذلك هو الحق لا يحيص عنه العقل الصريح «ولا يأتيه الباطل من بين يديه  
ولا من خلفه» وانه «لا جبر ولا تفويض ، ولكن امر بين الأمرين» .

و بالجملة لافرق بين الفعل و بين ارادة الفعل في صدورهما عن  
الانسان بالارادة والاختيار وفي وجوب انتهائهما في سلسلة الصدور و  
الاستناد الى ارادة الفعال الواجب بالذات جل سلطانه ، وكيف يصح  
للممكن بالذات وجود و وجوب لامن تلقاء الاستناد الى الموجود  
الواجب بالذات انتهى كلامه ، رفع مقامه .

ولا يخفى ما فيه اذا انتزاع شئ من شئ لا بدله من مصحح للانتزاع ،  
وانتزاع الارادات الغير المتناهية من حالة واحدة لعلّه اختراعى بحت ،  
اذ هذا الامر هو حقيقة ارادة للفعل لا ارادة الارادة ولا ارادة ارادة  
الارادة ، وانتزاعها عنه هل هو كانتزاع العلم من الجدار والفرق غير ظاهر ،  
وانكار جمال المدققين لذلك في حاشيته على شرح مختصر الاصول ،  
ان جميع الممكنات من حيث المجموع في حكم ممكن واحد في جواز  
طريان الانعدام عليها بالكلية كما ذكرها المحقق الخفري ، اندفع هذا  
الكلام .

والحق ان اراد صدر الحكماء اراد لا محيص عنه .

و لجمال المدققين ايرادات على صدر المحققين سخيفة عند المتأمل،  
تركناها احالة على من تأمل فيها في حواشيه على شرح مختصر الاصول.

### الوجه الثالث :

ما ذكره صدر الافاضل حيث قال بعد تقرير الاشكال : والجواب ان  
المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته ، والا لزم ان  
لا يكون ارادته ، تعالى ، عين ذاته، والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل  
صدر عنه الفعل والا فلا ، لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل ففعل والا  
لم يفعل ، على ان لاحد ان يقول : ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود  
الوجود ولزوم اللزوم ، من الامور الصحيحة الاتزاع و يتضاعف فيه  
جواز الاتزاع الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن  
الفارض لعدم التوقف انعلّى هناك في الخارج . انتهى .

واورد عليه جمال الملة ، زيد جماله ، بقوله : «ولا يخفى ان ما ذكره  
اولاً كلام حق ، لكن ليس مما يدفع الشبهة و ينفع في قلعه و قمعه ،  
اذ ما زاد على ان المختار ما يكون فعله بارادته لا ارادته ، بارادته ، والكلام  
في انه اذا لم يكن ارادته بارادته ، فكيف يتحقق معنى الاختيار فيه على  
ما علمت مفصلاً ، وليس الكلام في اطلاق لفظ المختار حتى يكفى ما ذكره ،  
فالتعويل على ما ذكرنا تفصيلاً . انتهى .

وهذا اشارة الى ما نقلنا عن والده الماجد ، حسن بهاؤه .

ولا يخفى على احد من المتأملين ان كلام صدر الامثال هو مجمل  
ما افاده هذا الفاضل في ضمن التفصيل الذي نقلناه عنه ، ولا يرد عليه شيء ،  
بالحاصل كلامه ان بمجرد كون الارادة من الغير ، لا يلزم كونه مضطراً في  
فعله بارادته ، والمختار ما يكون فعله بارادته لا ارادته بارادته ، فلا اضطراب في  
انفعل ولا خدشة فيه .



ولا يريب من تأمل فيما اسلفناه ، ان ارادته مستندة الى الارادة الواجبية و يلزم حصول الارادة عنه من غير اختيار في حصول الارادة ، لأن الارادة لما كانت حالة وجودية شوقية فهي معلول اما لهذا المرید ، فيجب ان يكون بحالة شوقية اخرى بالبدية ، وهكذا فيجب ان ينتهي الى الواجب ، فيكون احدى من اراداته مستندة الى الارادة الوجودية ، فلا يكون مختاراً في احدى اراداته ، وهل هذا الاضطراراً .

فلنا ان نختار الشق الاول وستدل على لزوم الاضطرار .

و قال تلميذه الارشد الصدر الامجد بعد كلام : « واما ثالثاً ، فان لنا ان نأخذ جميع الابداعات بحيث لا يشد عنها شئ ، و نطلب ان علتها اى شئ هي ؟ فان كانت ارادة اخرى ، لزم كون شئ واحد خارجاً و داخلًا بالنسبة الى شئ واحد بعينه - هو مجموع الارادات - و ذلك محال ، وان كانت شيئاً آخر ، لزم الجبر فى الارادة » انتهى .

اورد عليه جمال المدققين ، زيد بهائه ، ب : « انه يجوز ان يكون علة المجموع هي مافوق الارادة الاخيرة ، و هكذا اذا نقل الكلام فى ذلك السجموع ايضاً ، و لا يلزم الجبر و لا تحقق ارادة اخرى » انتهى .

ولا يخفى انه لو بنى الكلام على المقدمة المشهورة البديهية القائلة لعلة مكابرة مع ما يقتضيه بديهية العقل ، كيف و هو نفسه قد اورد على السيد المذكور ب : « أنه كل من راجع وجدانه يحكم بفساد هذه المقالة و انه ليس هناك الارادة واحدة ، وليس مما يمكن تحليله الى ارادة الارادة ، فتبصّر » انتهى .

١ - مراده من جمال المدققين ، هو جمال المحققين الآقا جمال الدين

ابن الآقا حسين الخوانسارى استاد الكل .

١ - و لا يخفى عليك ، جمال المدققين توجه باين نكته فرموده كه

و اما العلاوة التي ذكرها ، فحاصله ان الارادات امور ينتزعا العقل ولا تحقق لها ، لان الارادة شئ واحد اجمالي يفصلها العقل الى الارادات ، كما نقلنا عن السيد ، كيف و هذا الصدر لا يقول به و اذا كانت الارادات اعتبارية فلا يلزم التسلسل .

واظهر ما يرد عليه انه اذا كان صدور الارادة من ارادة اخرى لزم تحقق هذه الارادة فيلزم تحقق الارادات الغير المتناهية بالفعل و قياس الارادة بالعلم والوجود قياس مع الفارق ، اذ ليس علم العلم علة للعلم والوجود الوجود ، ولو كان لكان كما لا يخفى على اولى الأذهان . وهيهنا كلام آخر تركناه لذوى العرفان .

#### الوجه الرابع

ما هو اخس الجميع كما ان الاول احسنها ، و مناطه تجويز الترجيح بلا مرجح على ما يقولونه الاشاعرة ، و هو مختار الفاضل القزويني ، ادلعه الله بالطريق الديني ، بان يقال : ان الفاعل المختار لما كان له ان يفعل و ان لا يفعل ، كان علة كل من طرفي الفعل ، هو نفسه ، فذاته كافية في الفعل و عدمه ، فقد يفعل و قد لا يفعل ، بلا وجوب و لزوم ، اما بلا حاجة الى داع اصلاً كما هو مذهب الاشاعرة او مع حاجة اليه ، لكن سواء كان راجحاً في نظره على داعي الطرف الآخر او مساوياً او مرجوحاً ، كما هو مذهب هذا الفاضل .

وما يرد عليه من ان ارادته لفعله اما بسبب ارادة آخر او مرجح آخر

→ ارادة مستقل قائم بذات اختصاص بفاعل بالذات و مستقل دارد لذا مختار من جميع الجهات حق اول تعالى است و غيره فعله لا يخلو عن اضطرار و الانسان مختار في عين كونه مضطراً ج لـ

ام لا؟ وعلى الاول يلزم المحذور ، و على الثانى يلزم ترجح احد طرفى الارادة المتساويتين على الآخر بدون مرجح ، فيلزم الترجح بلا مرجح ، وهو محال بالبديهة والاتفاق .

اجاب عنه : بان الارادة ليست امراً موجوداً متوسطاً بين الفاعل المختار وفعله ، بل هو امر اعتبارى ينتزع من الفعل حال وجوده بل الفاعل هو ذاته بذاته قديفعل وقد لا يفعل اما بلا حاجة الى داع او معها ، كما عرفت ، و اذا كان ذاته بذاته فاعلاً ، نختار انه لا يجب صدور الفعل عنه حينئذ ، ولا يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر ، بل ذات الفاعل رجح وجوده فى ذلك الوقت و فعله ، ولم يرجحه فى وقت آخر ولم يفعله ، بدون سبب آخر لفعله ولا عدمه ، و هذا ليس ترجحاً بلا مرجح بل هو ترجيح بلا مرجح ، ولا استحالة فيه ، وانما الترجح بلا مرجح هو وجود الممكن بلا علة و هو باطل بديهية واتفاقاً ، وهو لا يلزم ههنا ، ولا يلزم من كون الارادة اعتبارياً عدم كون الفاعل مختاراً ، اذ لانسلم ان المختار من يكون الارادة متوسطة بينه و بين فعله و يفعل بسبب الارادة بل المختار من يكون عالماً بما يفعله و يكون مع ذلك له صفة يعبر عنها بالتمكثن من الفعل والترك ، وهذه الصفة موجودة فى كلتا حالتى الفعل و عدمه ، و يفعل و يترك الفاعل بذاته لا بواسطة امر آخر ، و بعد الفعل والترك تنتزع منها ان الفاعل اختار ذلك الطرف ، فيكون الاختيار بهذا الاعتبار امراً اعتبارياً منتزعاً من الفعل و تركه بعد وقوعهما ، لانه مبدء حقيقية او اضافية حاصلة فى المختار متقدمة على الفعل والترك .

و هذا ما ذكره جمال المحققين فى تلخيص كلامه ، و هذا هو شبيه الاختيار الجزائى الذى يقولونه الاشاعرة ، و يلزم منه الجزاف والعبث ، اذ لو فعل فاعل فعلاً بلا سبب و علة خارجية ، ليعتدونه العقلاء سفهاً و عبثاً يحكم بذلك بديهية العقل .

وايضاً يحكم بديهة العقل بان الفاعل اذا فعل فعلاً، حصل له حالة شوقية متحققة يصير مبدء الفعل بسببها ، ولولاها لما فعل .  
ولما كان هذا المقال مخالفة للبديهة وموجباً للسفاهة ، اعرضت عن الكلام فيها ، فتأمل في المقام فانه مما قل ان لم يزل فيه الاقدام .

#### اتمام كلام في هذا المقام

و اذا تأملت فيما تلوناه عليك ، ظهر ان الهداية والضلال والخير والشر كلها منتهية الى ارادته وقضائه وقدره ، فالكل بقضاء الله وقدره وهي واجبة بذلك و لكن بتوسط علل من ادراكاتنا وارادتنا ، فاجتماع تلك الامور مع ارتفاع المانع علة تامّة لوجود ذلك الأمر المقدر المقضى، ويكون ممكناً بالقياس الى كل واحد منها ، ولما كان العلة الأخيرة هي ارادتنا ، فالفعل اختياري لنا .

فان قلت : ان الله اعطانا الاختيار والقدرة ، فلاختيار .  
قلنا : اعطانا ليلونا اينا احسن عملاً، فالاضطراره لا ينافي الاختيار به .  
فاذن نحن في مشيتنا مضطرون، واذا تحققت المشية اطاعت القدرة لها فيتحرك الاعضاء فيوجد الفعل، فنحن اذن مجبورون في عين الاختيار، و مختارون في عين الجبر ، فليس جبراً محضاً ، فان لمشية العبد دخل فيه ، ولا اختياراً محضاً ، لأن العبد في هذه المشية مضطّر، و هذا معنى : « ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين » و يشيد اركان هذا التوجيه التوجيه الاخبار الواردة في كتب الاخبار وقد مرّ طرفاً منها ، ومنها : انه قال امير المؤمنين ، عليه السلام ، لسائل : « ان زعمت انك بالله تستطيع ، فليس اليك من امر شئ ، وان زعمت انك مع الله تستطيع ، فقد زعمت انك شريك معه في ملكه ، وان زعمت انك من دون الله تستطيع ، فقد

ادعتيت الربوبية من دون الله عز و جل . فقال السائل: لابل بالله استطيع، فقال اما انك لو قلت غير هذا لضربت عنقك».

و عن رسول الله ، صلى الله عليه وآله: من زعم ان الله تبارك و تعالى، يأمر بالسوء والفحشاء ، فقد كذب على الله ، ومن زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله ، تعالى ، فقد اخرج الله من سلطانه ، و من زعم ان المعاصي بغير قوة الله ، فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله ادخله النار .  
وعن ابي عبد الله عليه السلام «الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون، والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد».

واحاديث على هذا المعنى مستفيضة ، وفي الآيات ما يدل على هذا المعنى مما لا يحصى ، منها قال ، تعالى : « قل لن يصيبنا الا ما كتب لنا »<sup>١</sup>.  
وقوله ، تعالى : ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى<sup>٢</sup>، حيث جمع تعالى، بين مرتبتى اثبات الرمي و نفيه و غيرهما من الكلمات التامة الالهية .

#### شبهة اخرى

وهي ان بعد الاعتراف بان الاقضية سابقة والاقدار جارية ، والكل بمشيئته فما فائدة التكليف ؟.

والجواب : ان الاقضية سابقة على ان اسباب الفعل الصادر عن العبد كما انها اسباب داخله كالعلم والارادة ، يكون اسباب خارجة ايضاً كالوعد والوعيد مثلاً، فان ذلك كله مهيجات لوجود الافعال و محركات للاشواق و موصلة الى الارزاق، وهذه ايضاً اسباب جعلها للعبد بحسب قدره و قضائه لربط بينه و بين الفعل، كما جعل شرب الدواء سبباً لحصول الصحة في المرض والاوزاع الفلكية اسباباً للحوادث اليومية، فالسبب

و المسبب كلاهما من القضاء و مستندان الية ، تعالى ، هذا ما قال النبي حين سئل عنه : انحن في امر فرغ منه او امر مستأنف ؟ في امر فرغ منه و في امر مستأنف .

و سئل : هل يعنى الدواء والرقيه من قدر الله ، تعالى ، ؟ قال :  
و الدواء والرقيه من قدر الله ، تعالى .

و سئل امير المؤمنين ، عليه السلام ، عند انحرافه من جدار يريد ان ينقض ، اتقر من قضاء الله ؟ قال : « اقر من قضاء الله الى قدره » .

وقال النبي ، صلى الله عليه وآله : سبق العلم وجف القلم و تم القضاء بتحقيق الكتاب و تصديق الرسالة و السعادة من الله و الشقاوه من الله عز وجل .

فان قيل : فما فائدة غيبة سر القدر عن الاذهان ؟

قلنا : لتتميم العبودية ، بل هذا ايضا مقصي ليكون من اسباب صدور الافعال عن العبد ، وكذلك الابتلاء بانواع البلايا اظهار لما كتب لنا او علينا و الثواب و العقاب من الامور اللازمة للافعال .

### شبهة و دفع

وقد سبق ذكرها وهو ان الله امر بالرضا بالقضاء و القضاء تعلق بالكفر فيلزم الرضا بالكفر .

و الجواب : ان القضاء عبارة عن حكم الهى و الرضا بالحكم لا يستدعى الرضا بالمقضى و المحكوم عليه ، فلا يلزم من كون الحكم الذى من طرف الحق خيراً ان يكون المحكوم به الذى من جانب العبد خيراً ، كذا افاده فيض العلماء العاملين ، والله لا يضيع اجر المحسنين .

## اشارة" فيها اشارة"

في تحقيق حديث قاله الصادق عليه السلام :

« امر ابليس ان يسجد آدم ، و شاء ان لا يسجد ، ولو شاء ان يسجد لسجد » .

والتحقيق ان الامر ارادى و تكليفى، والاول غير متخلف عن الوقوع قال ، تعالى : اذا امرنا بشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون : ولا يصل الى العبد هذا الأمر ولا دخل لهم فيه .

و الثانى، يصل اليهم بواسطة الانبياء والمطلوب بذلك الامر قد يكون وفوع المأمور به اذ كان موافقاً لمشيئته السابقة كصلاة المصلى، وقد يكون المطلوب نفس الامر المذكور بدون وقوع المأمور به ، لحكم و مصالح مفضية ، و هذا القسم من التكليفى غير واقع البتة، كذا افيد وهو سديد.

طريق عرفاتى و سبيل وجدانتى

[ طريقة الصوفيه فى معنى الامر بين الامرين ]

هذا الذى سلكناه فى تحقيق هذا المقام طريقة ذوى البحث من انعلماء الاعلام ، واما طريقة اهل الكشف والالهام من العرفاء الكرام والصديقين العظام فهى يحتاج الى تصفية فى الافهام و تخلية عن رذائل الاوهام ، ولا بأس ان نذكر طرفاً منها ، لاتمام الكلام ولافهام المرام ، فانه ولى الانعام ، وهى انه قد مر ان المخلوقات المتباينة الذات

١ - س ٣٦ ي ٨٢ . انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون .

٢- التوحيد الثلاث، الاول : توحيد الذات و هو ان لا يرى فى الوجود الا واحداً ، و يعلم ان الموجود الحقيقى واحد و انما الكثرة فيه فى حق من تفرق نظره كالذى يرى من الانسان مثلاً رجله ثم يده ثم وجهه

قد اجتمعتها حقيقة وحدانية الذات الهية الصفات بوجود جمعي وحداني، لان المركب من المجموع هو الواجب ، تعالى ، عن الكثرة في الذات ، بل ذاته مباينة الذات من جميع المخلوقات و مع مباينته و بساطته انبسط على هياكل الموجودات ، فالافعال الصادرة عن الكل صادرة عنها من ذلك الوجه المنسوب الى الحق ، تعالى ، شأنه ، فكما ان وجود زيد شأن من شئونه فكذلك فعله فعل من افعاله وصفاته من صفاته، ولذلك قال ، تعالى ، و ماتشاؤن الا ان يشاء الله ، فاثبت المشية للعبد ثم نفى عنه، فانفعل للعبد ، بل للخالق و هو الحق الفائق ، و هذا معنى الامر بين الامرين فلا جبر بمباشرة العبد ولا تفويض، لان فعلك متقوم بفعله، وهذا سر التوحيد الثلاث كما بيناه ايضاً سابقاً ، و نعم ما قيل : قد ثبت ان الارض تحت تأثير السماء باذن الله و هو تحت ذل تسخير الملكوت باذنه ، وهي في قيد اسر الجبروت باذنه ، وهي مقهورة بقهر القهار و هو الغالب على امره و ارجلهم معقولة بعقال مشيته .

ولنختم الكلام بكلام خير الانام عليه التحية والسلام حيث قال :  
«اعوذ بعفوك من عقابك» وهذا توحيد الافعال «واعوذ برضاك من سخطك»

→  
ثم رأسه ، فيغلب عليه كثرة ، فان رأى الانسان جملة واحدة لم يخطر بباله الاحاد بل كان كمدرك الشئ الواحد .

والثانى : توحيد الفعل و هو ان لا يرى فاعلاً سوى الله تعالى بان يرى الاشياء الكثيرة و يعلم انها بجملتها صادرة عن فاعل واحد على الترتيب و ذلك بان يعرف سلسلة الاسباب و كيفية تسلسلها و ارتباط اول السلسلة بمسبب الاسباب ، فصاحبه بعد في تفرقة لانه يرى الافعال وكثرتها و ارتباطها بالفاعل ، فهو انقص من الاول ، والثالث : توحيد الصفات وهو...



وهذا توحيد الصفات «واعوذبك منك» وهذا توحيد الذات . ولا يخفى ان الكلمة التامة التوحيدية اعنى لاله الا الله ، جامعة لتلك المراتب ، و الله موصلة الى المطالب فانه الغالب على كل غالب .

### التحفة السابعة

فى تحقيق البداء (١) على طريق فرقانى و مقام برهانى

واعلم انه قد ورد فى الحديث عن الصادق عليه السلام : «ما عبد الله بشئ مثل البداء» و فى حديث آخر : «ما عظم الله بشئ مثل البداء» ولما كان ظاهر البداء موهماً لاستلزام حدوث علمه ، تعالى ، بشئ بعد جهله به ، لان البداء فى اللغة ظهور رأى لم يكن ، انكره الامام الرازى و شنع على الإمامية تشنيعاً عظيماً ، مع ان الآيات متظافرة فى تحقق المحو و

١ - البداء فى اللغة ظهور الشئ بعد خفائه و هو ممتنع بالنسبة اليه سبحانه كما وقع التصريح به فى الاخبار الواردة فى البداء وغيرها فالمعنى الصحيح له هو ظهور اسباب و علل تقتضى فى ظاهر النظر او فى الواقع امراً و مسبباً يستبعد فى العادة او يمتنع تخلفه عنها ، و فقد اسباب امر آخر بحيث يجزم العقل عادة بعدم حدوثه مع انه سبق فى علم الله سبحانه حدوث الامر الثانى و عدم حدوث الاول لوجود مانع او فقدان شرط فى الاول و لحدوث اسباب تقتضى بانفرادها او انضمامها الى الاسباب المتقدمة الامر الثانى او لمصلحة و غرض و حكمة فى ايجادها و نقضها او صرفها الى غيرها بانفرادها او مع انضمام غيرها مع علمه سبحانه لذلك قبل اليجاد ، و كثيراً ما يتخيل الفافل من العناد ذلك لجهاه بان تلك الامور يقتضى غير مازعمه و انما مهدت لغير ما سبق الى و همه فيزعم انها الامر فلما تبين له انها لغيره ، آمن واقر بالجهل ، و علم انه ، تعالى ، على كل شئ قدير . ملاحيدر على بن ملا ميرزا الشيروانى .

الإثبات ، فما هو جوابه هناك ، فهو جوابنا ههنا .

فنقول : قد قيل في تحقيق البدء وجوها :

الاول - ما ذكره المعلم الثالث في نبراس الضياء ، وهو : « ان البدء منزله في التكوين منزلة النسخ في التشريع ، فما في الامر التشريعي و الاحكام التكليفية نسخ ، و ما في الامر التكويني والمكونات الزمانية بدء ، فالنسخ بدء تشريعي والبدء كانه نسخ تكويني ، ولا بدء في القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدس والملائكة القدسية و في متن الدهر الذي هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات البات ووعاء عالم الوجود كله ، واما البدء في القدر وفي امتداد الزمان الذي هو افق النقص و ظرف التدرج ، وبالنسبة الى الزمانيات و في اقليم المادة ، وكما حقيقة النسخ انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره لارفعه وارتفاعه ، لاعن وعاء الواقع ، فكذا حقيقة البدء عند الفحص البالغ إنبات استمرار الامر التكويني و انتهاء اتصال الافاضة و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصص وقت الافاضة ، لانه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه في حد حصوله » .

[تحقيق في لوح المحو والاثبات]

الثاني - ما ذكره صدر الافاضل في شرحه على الكافي ، و هو : « ان القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما يقع من الامور دفعة واحدة ، لعدم تناهي تلك الامور بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً مع اسبابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقر ، فان ما يحدث في عالم التكون والفساد فانما هو من لزوم حركات الافلاك المسخرة لله و نتائج بركاتها ، فهي تعلم انه كلما كان كذا كان كذا ، فمهما حصل لها العلم باسباب حدوث امرٍ ما في هذا العالم فينتقش فيها هذا الحكم وربما تأخر بعض

الاسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الأسباب  
نولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك لعدم اطلاعها على سبب  
ذلك السبب ، ثم لما جاء او انه اطلعت عليه و حكمت بخلاف الحكم  
الاول فيمحي عنها النقش الاول و يثبت فيها النقش الثانى . مثلاً: لما  
حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا فى ليلة كذا لاسباب يقتضى ذلك  
ولم يحصل له العلم بتصدفئة الذى سيأتى به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها  
على اسباب التصديق بعد ، ثم لما علمت به وكان موته بتلك الاسباب  
مشروطاً بان لا يتصدق ، فيحكم اولاً بالموت و ثانياً بالبرء ، و اذا كانت  
الاسباب متكافئة لوقوع امر ولا وقوعه ولم يحصل لها العلم برجحان  
احدهما بعد لعدم مجئ او ان سبب ذلك الرجحان بعد ، كان لها التردد  
فى وقوع ذلك الأمر ولا وقوعه ، فينتقش فيها الوقوع تارةً و اللالوقوع  
اخرى ، فهذا هو السبب فى البداء والمحو والاثبات والتردد ، فاذا اتصلت  
بتلك القوى نفس النبى او الامام ، و قرء فيها بعض تلك الامور فله ان  
يخبر بمارآه ، و اما نسبة جميع ذلك اليه ، تعالى ، فلأن كل ما يجرى  
فى العالم الملكوتى انما يجرى بارادة الله تعالى ، بل فعلم بعينه فعل الله ،  
سبحانه حيث انهم ، لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون ، و  
اراداتهم مستهلكة فى ارادته ، تعالى ، و مثلهم كمثل الحواس للناس ،  
كما هم بامر محسوس ، امتثلت الحواس لما هم به ، فكل كتابة تكون  
فى تلك الألواح فهو ابضاً مكتوب لله بعد قضاءه السابق المكتوب بالقلم  
الاول ، فيصح ان يوصف الله ، تعالى ، بذلك وامثاله ، و ما فى القضاء  
اعنى عالم العقول واللوح المحفوظ محو المحو واثبات الاثبات ومحو  
الاثبات واثبات المحو ، وهو ام الكتاب ، لاحاطته بكل اجمالاً ، ومحل

القدر هو عالم النفوس الكلية الفلكية ، و هو الكتاب المبين ، لظهور الاشياء فيها تفصيلاً ، وكتاب المحو والاثبات ، هو النفوس المنطبعة الفلكية ، قال تعالى : و يحو و يثبت وعنده ام الكتاب<sup>١</sup> . وقال ايضاً : ولا رطب ولا يابس في كتاب مبين<sup>٢</sup> .

#### الوجه الثالث :

ما ذكره بعض المحققين بان جميع الامور اولاً و آخراً اوباطناً و ظاهراً منتقشة في اللوح المحفوظ و منه يفيض الامور الى النفوس العلوية والسفلية ، فقد يكون المفاض العالم المطلق او المنسوخ حسب ما يقتضيه الحكمة من الفيضان في ذلك الوقت و يتأخر المبيّن الى وقت يقتضى الحكمة فيضانه فيه ، و هذه النفوس الفلكية و اشباحها يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات ، و البداء عبارة عن التغير في ذلك الكتاب .

#### اتمام للكلام

#### [ وجه تسمية التغير بالبداء ]

واعلم ان الآيات والاحبار بدل على ان الله ، تعالى خلق لوحين ، اثبت فيهما ما يحدث في الكائنات ، احدهما اللوح المحفوظ ، ولا تغير فيه و هو علمه ، تعالى ، السابق ، والآخر لوح المحو والاثبات فثبت فيه شيئاً ثم يحوه لحكم كثيرة ، مثلاً يكتب ان عمر زيد خمسين سنة ، فلما تصدق يحوه و يثبت ستين سنة و التغير الحادث في هذا اللوح بداء اما لانه يشبه به اولاته يظهر للملائكة او للخلق اذا اخبروا بالاول خلاف ما حكموا به اولاً .

واعلم : ان التوجيهين الاخيرين قريب المخرج من ينبوع واحد حيث ان بنائهما على ان لوح البدء هي النفوس الفلكية ، وزاد الاخير النفوس السفلية ايضاً ، وهذا نغاير سهل عند من هواهل ، كما لا يخفى .

كلمة جامعة و لمعة لامعة

واعلم انه قد سحلى بعد التأمل فى كلمات القوم ببركات انفسهم انزكية ، كلمة جامعة يجمع بين مراتبهم النقية ، و هى ان البدء عبارة عن تجدد الشئ بعد مالم يكن و ذلك يتصور مع قطع النظر عن النسخ فى الشرايع والاحكام فى امور ثلاثة : الافعال ، والمشية ، والعلم .

اما فى الافعال ، و هو التغير الحادث فى الوجود بان يظهر منه ، تعالى ، فى كل وقت اثر وفعل لم يكن قبله بحسب الاستعدادات المتجددة الحادثة فى المواد الهيولانية السائلة بالسنة قابليتها حدوث صورة و محو صورة اخرى ، و هذا معنى قوله ، تعالى ، «كل يوم فى شأن» والمراد من اليوم هو اقل ايام الوجود ، و هذا الكلام مما يصح بطريقتى البحث والكف ، رداً على اليهودية حيث قالوا : «يدالله مغلولة، غلّت ايديهم»<sup>٢</sup> و يكون حينئذ لوح المحو والاثبات صفحة الكائنات . و هذا ما افاده السيد الاعظم ، و يصح بذلك الاحاديث الواردة فى البدء ، لان عبادة الله ، تعالى ، و تعظيمه ، انما يتحقق كل منهما بالاعتقاد بانه هو الحق الثابت الفاعل و بيده ازمة الامور .

واما فى المشية فنقول : لا يخفى ان المشية الذاتية التى نفس ذاته لا يقبل التغير وله ، تعالى ، مشية حادثة ، و هى عبارة تهيؤ الأسباب لوجود شئ فى صفحة الوجود بمقتضى الوجود ، و علم ان لهذا الوجود

سبب خفى لو اتنفى لا تنفى ذلك الشئ ، فربما كان وجود ذلك السبب انخفى غير مطابق للمصالح الكونية ، فلذا لا يتحقق ذلك الشئ و يصدق ان مشيئته ، تعالى ، بعد ما تعلقت بوجوده تعلقت بعدمه ، و هذا قوله ، عليه السلام « وان الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء » و هذا معنى ما قال الصادق عليه السلام بعد فوت ولده اسماعيل ، « انه بدا الله فيه » لانه ، عليه السلام ، لما كان عالماً باوصاف الأولياء و رأى ان اوصافهم كلها موجودة فى ابنه اسماعيل ، وكان علم انه ليس من الاوصياء ، فلما ظهر فيه اسباب الولاية و آثارها و توفى ، حكم بانه بدا الله فيه . و على هذا ايضاً يكون لوح المحو والاثبات صفحة الزمانيات ، و هذا من اعظم العقائد حيث يجب الاعتقاد بعدم استقلال الاسباب فى ترتيب الآثار ، و نعم ما قال العارف الرومى :

ديده نى خواهم سبب سوراخ كن      تاسبب را بر كنند از بيخ و بن  
واما العلم فلا يخفى ان التغيير فى العلم الازلى الذاتى الاجمالى او  
التفصيلى الحاضر بالذات دفعة مستمرة عنده ، تعالى ، مما لا يجوز ان  
يتخيله عاقل بل جاهل ، و قد مر ان للعلوم التفصيلية يمكن ان يكون مراتب :  
منها - الصور العلمية المفاضة من المبدأ على الألواح المجردة  
العقلية و النفوس الفلكية الكلية ، فان تلك الصور منكشفة لديه ، تعالى ،  
كما مر ، و على النفوس المنطبعة الفلكية ، و ما افاض على الألواح  
العقلية و النفوس المجردة غير قابل للتغير و التجدد ، و لذلك سميت  
باللوح المحفوظ . قال عليه السلام « انا اللوح المحفوظ » وقال ابى جعفر

١ - فانه قد مر ان المرتبة الثانية من مراتب العلم التفصيلى لله سبحانه مرتبة النفس الكل فى اصطلاح الصوفية المراد بها النفس العلية العلوية ، و هى المعبر عنه فى اصطلاح الشرع باللوح المحفوظ و بالنفوس  
←

عليه السلام : « العلم علمان ، فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه ، و علم علمه ملائكته و رسله ، فما علمه ملائكته و رسله ، فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته و رسله ، و علم عنده مخزون ، يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء » .

و اما العلوم المفاضة على النفوس المنطبعة ، فيقبل التغيير و لا مانع عنه ، لحكم و مصالح لا يخفى ، مع انه في كمال الخفاء .

و هذا ما مر فيما نقلناه عن المحققين و حينئذ يكون بعض احكام النبي و الامام حيث تخلفت كاخبار النبي ، صلى الله عليه و آله ، بموت شخص و لم يمت لتصدقه كان لاطلاعهم على ما في النفوس الفلكية المنطبعة و عدم التوجه الى سائر الاسباب .

و يمكن ان يقال : ان للانبياء و الاولياء علمان علم مفاض من الله ، تعالى ، و هو غير متغير و علم مستنبط من النظر في الاسباب ، بدون الاطلاع على خفيات العلل و الاسباب ، لعدم توجههم اليها ، فلذلك حصل فيه التغيير و التجدد .

و اذا علمت ذلك علمت ان البداء يتحقق في جميع تلك الامور اعنى في الوجود و المشية و العلم ، و لا يلزم محال من ذلك .

و عرفت ان صرف الهمة الى مرتبة منها كالمحققين السابقين ، انما نشاء من قصور الهمم و نقص القدم .

### الخاتمة

في تحقيق الحديث المشهور عن الصادق عليه السلام : « ان الله خلق الاشياء بالمشية و المشية بنفسها » .

→  
الفلكية المجردة عند الحكماء . م ق عفى عنه .

والتحقيق على ما بدى بعد تأمل تحقيق ، ان القوم اختلفوا فى ،  
ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض ام لا ؟ فذهب طائفة من المتكلمين  
الى الاول ، واحسن اقوالهم ان افعاله ، تعالى ، معللة بالأصلحية و هى  
الغرض<sup>١</sup> العايد<sup>٢</sup> الى الخلق لا الى الواجب ، فلا استكمال .

[ فى ان افعاله تعالى غير معللة بالأغراض ]

و ذهب الحكماء ان الله ، تعالى ، لم يفعل شيئاً لاجل شئ و ليس  
لشئ مدخلىة فى فاعليته ، لان الفاعل اذا فعل لغرض عايد الى غيره  
لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا  
لم يكن غرضاً له ، فيعود الاستكمال<sup>٣</sup>.

ولا يمكن ان يقال : لعله ، تعالى ، بفعل لا لغرض عايد الى نفسه و  
الى غيره بل لان الفعل حسن فى نفسه<sup>٤</sup> لان الفعل الحسن فى نفسه لا يختار

١ - يعنى قالوا انه انما يلزم الاستفادة والاستكمال اذا كانت المنفعة  
راجعة الى الفاعل اما اذا رجعت الى غيره كالاحسان الى المخلوقات فلا ،  
واجيب بانه ان كان احسانه و عدم احسانه اليهم متساويين بالنسبة اليه  
تعالى ، لم يصلح الاحسان ان يكون غرضاً وان كان الاحسان ارجح و اولى  
لزم الاستكمال . سيد شريف .

٢ - فقط كما يختار الانسان انقاذ غريق للافائدة تعود اليه بل افاضة  
الخير عليه . م ح د

٣ - يعنى ان من كان فاعلاً لغرض فلا بد ان يكون وجود ذلك الغرض  
اولى بالقياس اليه من غيره واللم يصلح ان يكون غرضاً له ، فيكون الفاعل  
حينئذ مستفيداً يتلك الاولوية مستكماً بغيره ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .  
سيد شريف .

٤ - اى فى ذاته ، فيكون وجوده فى ذاته اولى من عدمه . م ح د



لاجل انه حسن فى نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه، فانه يمدح عليه، كل ذلك اصرح به فى الاشارات والمحاكمات ، فالله ، تعالى ، غاية الغايات كما انه مبدء المبادئ ، فيفعل لذاته ، فذاته تام الفاعلية<sup>٣</sup>.

و ماورد فى الاحاديث والآيات من التصريح بالغايات<sup>٤</sup> فهى غايات<sup>٤</sup> مترتبة لا الغاية التى لاجلها الفعل ، و لهذا رجع القوم الى القول : بان الله فاعل بالعناية الازلية و هى العلم بالاصلاح على ماهو نظام الخير و الوجود .

ولايرد عليه ما افاده المحقق الخونسارى : من انه يكون لعلمه ، تعالى ، و للخيرية الواقعية للفعل مدخل فى افعاله ، و هذا مناف لما يقولون: ان لا مدخلية للغير فى فعله ، تعالى . وذلك لان علمه ، تعالى ، عين

١- و الحاصل ان ذلك الفرض الذى هو افاضه الخيرات على الغير و الاحسان اليهم او كون الفعل حسناً فى نفسه ، لا يخلو اما ان يكون ذلك اولى و احرى من لاحضوله او يكونا متساويين والثانى محال لامتناع ترجح ذلك تركه لكون ذلك الترجيح والترك ضدان و اجتماعهما محال والاول و هو ان يكون القصد بالفعل والاحسان الى الغير والافاضة عليهم اولى و احرى . من تركه فيلزم حصول الفرض ، لان فعل ذلك الاحسان و افاضته الخيرات عليهم مما يحصل له تلك الاولوية، فيكون ذلك الفاعل مستكماً بذلك الغير ، فيكون لامحالة ناقصاً فى ذاته . م ح د

٢- اشارة الى الوجه الثانى للحكماء فانهم قالوا ان غرض الفاعل لما كان سبباً لا قدامه على فعله كان ذلك الفاعل ناقصاً فى فاعليته مستقيماً<sup>٥</sup> ليه من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة اليه، تعالى، كما لا يخفى. سيد شريف

٣- اما الاحاديث فمثل قوله عز وجل : كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف . و اما الآيات فكقوله ، تعالى ، وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون كما فى بعض الاخبار . م ح د

٤- اى محمول على الغايات المترتبة عليها . سيد شريف .

ذاته و فعله ، تعالى ، ليس للخيرية ، وان كان عالماً بالخيرية ، فلا يكون للغير مدخلية في فعله ، تعالى .

نعم يرد ايضاً مايقال : ان العلم تابع فلايصير متبوعاً كما مر . وما في كتاب الشفاء من ان علمه ، تعالى ، الازلي علم فعلى كالصورة البنائية للبناء فيتصورها ويحدث البناء بحسبها ، كلام لايفهم معناه ، والالزم بطلان التكليف والثواب والعقاب<sup>١</sup> . ولهذا ذهب جمع من العرفاء الى انه فاعل بالوجود الذاتي ، و هو افادة ماينبغي لالعوض ولا لغرض<sup>٢</sup> بدون ملاحظة امر آخر .

و جمع آخر منهم الى انه ، تعالى ، فاعل بالرضا والمشية ، فان كمال الفاعل ان يصدر عنه الفعل بمجرد رضاه لا بملاحظة امر آخر كصدور خطب نهج البلاغة مع كمال البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام بلا ملاحظة ان التصريح و التجنيس مثلاً حسن<sup>٣</sup> في نفسه ام لا؟ وان كان كل مايفعله الفاعل الحسن حسناً في نفسه .

ولما كان في هذا القولين مظنة تغاير بين العلة والمعلول مع ان العلية هوتطور العلة بطور المعلول ، ترقى جمع الى انه ، تعالى ، فاعل بالتجلى لانه تجلى و تطور بالاطوار و ليس يحتاج في ذلك الى القول بالعناية والرضا و الجود ، و هذا اعلى مراتب الكلام .

و مايقال : من انه لو لم يكن خيراً لم يفعله فيكون للخيرية مدخلاً في فعله ، و انكاره مفسطة سفسطة ، اذ لا يلزم من ذلك ان يكون فعله ،

١ - و يمكن ان يقال ان العلم فعلى ولا يسقط الثواب والعقاب لانه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين ، و المقام بالتأمل حقيق . منه

٢ - فمن اعطى لمدح او ثناء اولتخلص من مذمة او قبيح و اظهار فضيلة و قدرة او غير ذلك مما اشبهه فهو معامل ومستفيد لا جواد . م ح د

تعالی ، لخیریتہ ، فانا ربما نفعل ما نعلم انه خیر ولیست خیریتہ ملحوظة فی فعلنا .

وما قيل : من ان القول بانه ، تعالی ، لم یخلق شیئاً لاجل شیء مکابرة فضیحة کانه قول بلاعول ، بل الحق انه دعوی صحیحة ، ولعل اعتماده فی ذلك علی ظواهر الآيات المشتملة علی الآيات .  
و القول بانها غایات مترتبة يدفعها .

وما افید من ان محل النزاع هو الغرض بمعنی الشوق ، مخالف لتصریحات القوم ، ولانفهم انه کیف يجوز ان یفعل شیئاً لأجل شیء ، ولا یكون مشتاقاً الیه .

و اذا علمت ذلك فاعلم : ان کلام الصوفیة لما كان منوطاً بالكشف والشهود ، ولا یصح بطریق البحث ان یعتقد ذلك . فالحق ان یقال : انه ، تعالی ، فاعل بالوجود الذاتى او بالمشیة والرضا ، والمال واحد عند التحقیق ، وعلی هذا معنی الحدیث : ان الله ، تعالی ، خلق الاشیاء بالمشیة ، الذاتية والوجود الذاتى ، و خلق المشیة بنفسها . کناية عن عدم کون المشیة غیر ذاته ، تعالی ، لأنه لو كانت غیر ذاته لكانت مخلوقة له ، تعالی ، بالمشیة والا لما كان ، تعالی ، مختاراً فی خلق المشیة ، لأن المختار ما ینكون فعله منوطاً بمشیته ، فهو کناية عن کون المشیة عین ذاته كما هو الحق الحقیق بالتصدیق .

و بعد ما منح لى هذا التوجیه رأیت فی کلام بعض الاعلام ان قوله ، علیه السلام ، خلق الاشیاء بالمشیة کناية عن تحقق المشیة بنفسها منتزعة عن ذاته ، تعالی ، بل اتوقفه علی مشیة اخرى .

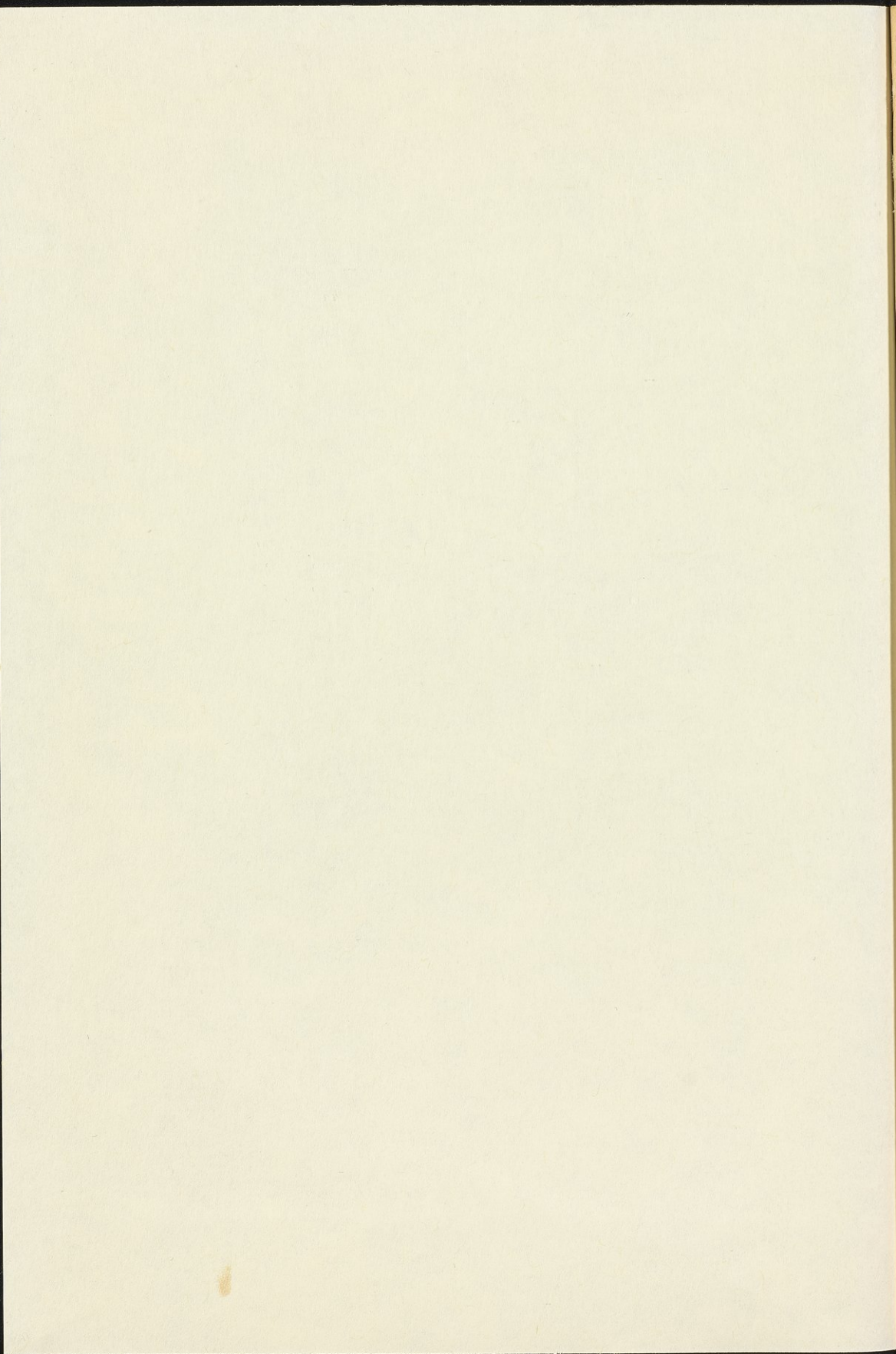
وكان هذه المعانی من بركات النفس الزکیة الزکویة ، اعنى الاستاد

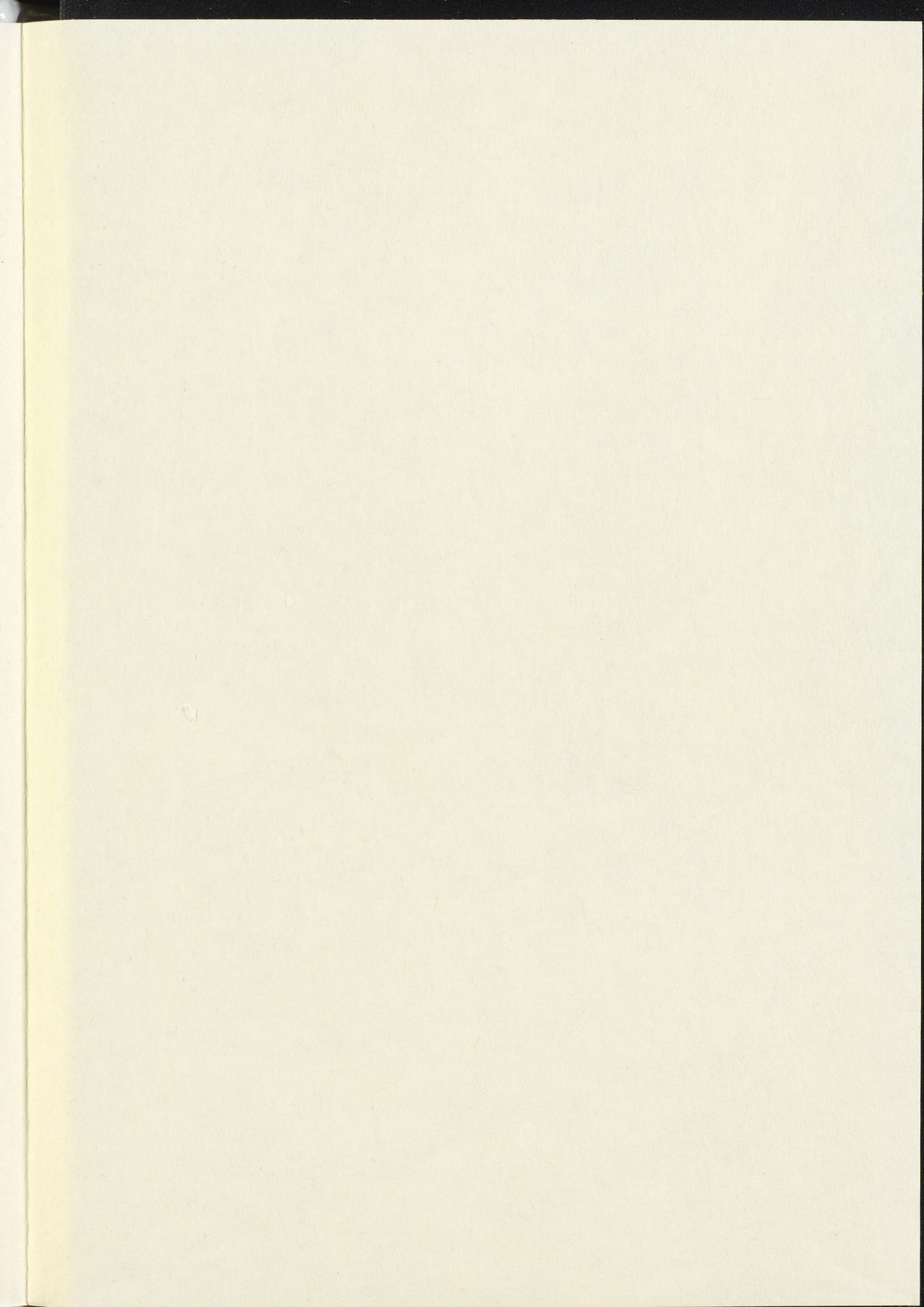
ومن عليه الاستناد في المبدء والمعاد ، روح الله روحه و زيد فتوحه  
حيث علمنى طرق الرشاد و سبيل السداد ، بعون ولى الارشاد .

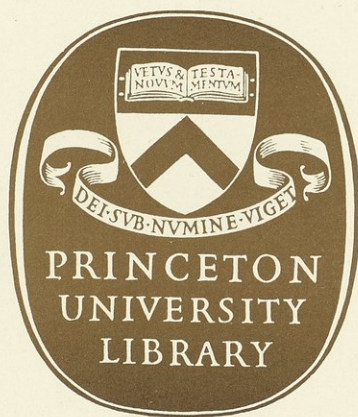
و قد قيل فى هذا الحديث وجوه اخر و فى هذا كفاية للمستبصر .  
وهذا خاتمة ما اردنا ايراده فى هذه الرسالة مستغنياً من خاتمة  
ديوان الرسالة ، والمتمس منكم ان تقبلوا عذرى فى ما طغى به القلم او  
زلت به القدم فان الفكر فى هذه الاسرار الدقيقة والاستفسار عن تلك  
الانوار الرشيقة متعذر للنفوس الضعيفة الهولانية المنغمسة فى العلايق  
البدنية انظلمانية ، كيف و قد قال الشيخ: جئ جناب الحق عن ان يكون  
شريعة لكل وارد ، او ان يطلع عليه الا واحداً بعد واحد . لكن وجب  
لكل سالك من حركة مذبوحة لعله يتسير له ابواب مفتوحة .

اللهم انت المرجع فى الوجود و منبع افاضة الخير والوجود ، فافتح  
لنا ابواب الصعود الى تلك المقام المحمود انك انت الرحيم الودود .  
و قدتم بيد مؤلفه الراجى عفورته الرحمانى نظر على بن محسن  
الجيلانى جعله الله من ارباب التحصيل ، فانه نعم المولى و نعم الوكيل فى  
سنه ١١٩٣ فى بلدة خوى من آذربايجان ، صانها الله ، تعالى ، من طوارق  
الحدثان .

١ - و قد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة ليلة آخر شهر ذيقعدة  
الحرام ، من شهور سنة ١٣٩٧ من الهجرة المحمدية و ان العبد سيد  
جلال الدين الاشتيانى .







WERT  
BOOKBINDING  
Grantville, Pa.  
JULY-AUG. 1993  
We're Quality Bound

از انتشارات : انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

---

چاپخانه دانشگاه مشهد