

الدَّيَّةُ الْفَاحِشَةُ

في

تَحْقِيقِ هَذِهِ الْأَقْتِنَاءِ وَالْمُنْكَارِ وَطَلَبِ كَامَلِ الْمُنْقَدِ

نورالدين عبد الرحمن خايمي

بإتمام

حواشي مؤلف وشرح عبد الصوار الرضي حكمت علامه

بإتمام

نيكولايسير و علي مودودي بهيماني

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



32101 007157744

یادبود
یکمتر اوچهار صدین سال
از
هِجْرَتِ رَسُوْلِ الْکَرِیْمِ
صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

DUE JUN 15, 1995

1995

DUE JUN 15 1996

JUN 15 2013



دانشگاه مک سیل



دانشگاه تهران

دانشگاه مک گیل، مونترال-کانادا
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران
با همکاری آری دانشگاہ طهران

الدرة الفاخرة

في

تحفة هبة الفيترة المتكلمين ولحكما المنقذ

نورالدين عبد الرحمن جامي

بانضمام

حواشي مؤلف و شرح عبدالغفور لارمي حكمت عماديه

باهتمام

نيكولا بهير و علي موسوي بهبمانی

۲۲۷۱
. 505416
. 331

سلسله دانش ایرانی

۱۹

زیر نظر

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی

مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران
وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبه تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد
چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

قیمت ۸۰۰ ریال

مرکز فروش انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال،

شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ)

۴ - مجموعه سخنرانیها و مقالهها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)

۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (۱۳۵۸)

۶ - مرموزات اسدی در زمزمورات داودی، نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ،
به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو
بامقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و
عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ ۱۳۵۳)

۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار
پروفیسور هانری کربن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت
امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در
شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶)

۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح
منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)

۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی
مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق
و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مجموعه متون و تحقیقات ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن
بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست
سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ - جام جهان نما ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به اهتمام
عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (زیر چاپ)

۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری ، با اهتمام دکتر
بهرز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا
داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)

۱۹ - الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مولف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از خانم نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصر خسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدھا) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمدتقی امیرآبادی ، به اهتمام محمدتقی دانش پژوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جبر و س. پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (نزدیک به انتشار)

۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی (نزدیک به انتشار)

۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیرالدین طوسی بانضمام چند رساله از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (نزدیک به انتشار)

۲۵ - شرح فصوص الحکم محی الدین ابن عربی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی و مقدمه انگلیسی از دکتر هرمان لندلت (زیر چاپ)

۲۶ - ترجمه شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ، بوسیله دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکتر حسین اتای (زیر چاپ)

۲۷ - الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمہ مقدمہ آن از دکتر جلال مجتہوی (زیر چاپ)

۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری ، به اهتمام پروفیسور اورت روسین و ترجمہ مقدمہ آن از دکتر جلال مجتہوی (زیر چاپ)

۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، ترجمہ دکتر جلال مجتہوی (زیر چاپ)

۳۰ - معالم الاصول ، شیخ حسن بن شہید ثانی ، با مقدمہ فارسی دربارہ تحوّل علم اصول و مقدمہ انگلیسی دربارہ علم معنی شناسی در اسلام ، باہتمام دکتر مہدی محقق و پروفیسور ایزوتسو (زیر چاپ)

۳۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو (متن فارسی) ، باہتمام پروفیسور ویکنز (آمادہ چاپ)

۳۲ - زاد المسافرین ناصر خسرو (ترجمہ انگلیسی) ، از پروفیسور ویکنز (آمادہ چاپ)

فهرست مطالب

- بک - سی و پنج مقدمه مصحح الدرّة الفاخره (پروفیسور نیکولایہیر) ترجمہ
احمد آرام
- سی و شش - شصت و ہفت مقدمه مصحح ترجمه و شرح فارسی (دکتر سید علی موسوی
بہانی)
- ۷۲-۱ متن الدرّة الفاخره
- ۱۱۴-۷۳ شرح عبدالغفور لاری بر الدرّة الفاخره
- ۲۲۲-۱۱۵ شرح فارسی الدرّة الفاخره موسوم به حکمت عمادیہ ،
بدیع الملک میرزا ملقب به عماد الدولہ
- 1-34 مقدمه انگلیسی ، پروفیسور نیکولایہیر

مقدمه مصحح متن عربی

ترجمه احمد آرام

I. مصنف الدرّة الفاخرة

نورالدین عبدالرحمان بن احمد جامی، مصنف الدرّة الفاخرة، در تاریخ ۲۳ شعبان ۸۱۷ هجری قمری در خَرَجِرِد، شهری از ناحیهٔ جام^۱، به دنیا آمد^۲. در جوانی برای تحصیل علم به مدرسه نظامیهٔ هرات رفت و در درس معانی و بیان جُنَیدِ اصولی حضور می‌یافت. در این مجلس درس نشان داد که شاگرد برجسته‌ای است، چه برخلاف انتظار او که تصوّر می‌کرد کتاب *مختصر التلخیص*^۳ تدریس می‌شود، هنگام ورود به مجلس درس متوجه شد که طَبَّاب در درس پیش رفته‌اند و کتابهای *شرح المفتاح*^۴ و *مطول*^۵ را به درس می‌خوانند. با این همه جامی توانست مطالب این کتابها را فهم کند، و نه تنها تمام *مطول* بلکه شرح آن را نیز به تمامی نزد استاد خواند. علی سمرقندی از شاگردان سید شریف جرجانی، و شهاب‌الدین جاجری از شاگردان سعدالدین تفتازانی، از استادان دیگر او در هرات بوده‌اند.

جامی پس از آن برای تکمیل معلومات خود به سمرقند رفت و در این شهر نزد قاضی زادهٔ رومی^۶، منجم معروف رصدخانهٔ الغ بیک، به تلمذ پرداخت. در اینجا نیز هوش سرشار خود را نمایان ساخت، چه نخست در مناظره‌ای بر معلم خود پیروز شد، و سپس با اصلاحات و اضافاتی که بر کتابهای معروف *شرح التذکره*^۷ و *شرح الملتخص* چغمینی^۸ تألیف استاد خود افزود سبب بهتر شدن آن کتابها شد و حسنٔ اعجاب او را برانگیخت. قاضی زاده چندان از قدرت عقلی شاگرد تازهٔ خود در شگفت شد که

که ادعا کرد از زمان بنای سمرقند تا زمان او هیچ کس که برابر جای بوده باشد از رود جیحون عبور نکرده است. در فرصت دیگری در هرات، منجم دانشمند علی قوشجی^۹ از جای خواست که بعضی از مسائل دشوار نجومی را حل کند، و جای بی هیچ دشواری آن مسائل را حل کرد و این عمل مایه رنج و اندوه قوشجی شد.

نخستین برخورد جای با تصوف در سن پنج سالگی او صورت گرفت که همراه پدرش به دیدار خواجه محمد پارسا^{۱۰} شیخ بزرگ نقشبندی رفت که در سر راه خود به زیارت خانه خدا از جام می گذشت. بعدها خود جای توسط سعدالدین کاشغری^{۱۱} به فرقه نقشبندیه پیوست که نسبت روحی او، به میانجیگری نظام الدین خاموش^{۱۲} و علاء الدین عطّار^{۱۳}، به مؤسس این فرقه بهاء الدین نقشبندی^{۱۴} اتصال داشت.

صوفیان دیگری که جای با آنان ارتباط داشت، اینان بوده اند: فخرالدین لرستانی^{۱۵}، خواجه برهان الدین ابوالنصر پارسا^{۱۶}، بهاء الدین عمر^{۱۷}، خواجه شمس الدین محمد کوسوفی^{۱۸}، جلال الدین پورانی^{۱۹}، و شمس الدین محمد اسد^{۲۰}.

یکی از متصوفان که جای به او ارج و احترام فراوان می گذاشت، دوست و معاصر وی نصر الدین عبیدالله احرار^{۲۱} بود. با آنکه جای بیش از چهار بار با او ملاقات نکرده بود، مدت چندین سال باب نامه نگاری^{۲۲} به صورت وسیع میان آن دو گشوده بود و جای در آثار شعری خود چندین بار نام او را آورده است^{۲۳}.

قسمت متأخر تر زندگانی جای در هرات گذشت که در آنجا از محبت و رعایت سلطان حسین بایقرا، فرمانروای تیموری خراسان از ۸۷۳ تا ۹۱۱ برخوردار بود. جای یکی از چند تن دانشمند و شاعر و هنرمندی بود که سلطان حسین آنان را به دربار خود جلب کرده بود. دیگر از ایشان شاعر ترك میر علی شیر نوایی از دوستان بسیار نزدیک جای و نویسنده زندگینامه ای برای او به نام *خسمة المتحیرین*^{۲۴}، و دونقاش، بهزاد و شاه مظفر^{۲۵} بودند.

در نیمهٔ ربیع الاول سال ۸۷۷، جای در سن ۶۰ سالگی همراه کاروانی که عازم

مکه بود به قصد زیارت حج از هرات بیرون رفت . در آغاز ماه جمادی الآخره به بغداد رسید و اندکی پس از آن برای زیارت مشهد امام حسین علیه السلام عازم کربلا شد ، مدت کوتاهی پس از بازگشت وی به بغداد او را به غلط بدان متهم کردند که در فقره ای از دفتر اول سلسله الذهب خود عقاید شیعیان را مورد استهزا قرار داده است . دلیل این اتهام آن بود که مردی به نام فتحی ، که همراه کاروان از هرات به راه افتاده و با بعضی از افراد کاروان نزاع کرده بود ، برای انتقامجویی میخواست مردم شیعه مذهب بغداد را برضد کاروان بشوراند . برای این کار بعضی از اشعار قسمتی از سلسله الذهب را برداشته و به جای آنها اشعار دیگری قرار داده بود که از آنها ضدیت با تشیع احساس می شد ^{۲۶} . جای ، در اجتماعی که به این منظور فراهم شد ، با خواندن صورت کامل متن اثر خود به آسانی توانست بدگویان و بدخواهان را خاموش کند .

جای ، پس از چهار ماه توقف در بغداد ، سفر به مکه را دنبال کرد و برای آنکه به زیارت مرقد علی علیه السلام مشرف شود راهی را که از نجف می گذشت اختیار کرد . پس از گزاردن حج از طریق دمشق و حلب به زادگاه خود بازگشت ، و در ضمن سفر مدت ۴۵ روز برای استماع حدیث از محمد الخیضری ^{۲۷} ، محدث مشهور و قاضی مذهب شافعی ، در دمشق به سر برد .

با آنکه قسمت عمده آثار منظوم جای پس از این سفر فراهم شد ، شهرت وی در آن زمان به سراسر جهان اسلام رسیده بود . در نتیجه ، چون محمد دوم سلطان عثمانی از آن آگاه شد که جای به زیارت خانه خدا رفته است ، کسی را به نام عطاء الله کرمانی ^{۲۸} به دمشق فرستاد تا او را برای دیدار از سلطان در استانبول دعوت کنند و مبلغ ۵۰،۰۰۰ اشرفی ^{۲۹} برای او هدیه فرستاد و وعده کرد که اگر دعوت پذیرفته شد ۱۰۰،۰۰۰ اشرفی دیگر به او بدهد . ولی هنگامی که کرمانی به دمشق رسید ، جای آن شهر را به قصد حلب ترك کرده بود ، و چون جای آگاه شد که کرمانی در پی او عازم حلب است ، ناگهانی به جانب تبریز به راه افتاد و ظاهراً نمیخواست وضع چنان شود که آشکارا دعوت سلطان را رد کند .

هنگامی که جای به تبریز رسید ، اوزون حسن ، امیر آق قویونلو ، به گرمی او را پذیره شد و هدایای عالی به او تقدیم کرد و از وی خواست که در تبریز بماند . جای بیماری مادر سالخورده اش را که به پرستاری او نیاز داشت بهانه کرد و به هرات و دربار حامی خود سلطان حسین بایقرا بازگشت .

چند سال بعد سلطان محمد دوم ، اندکی پیش از مرگش در ۸۸۶ ، بار دیگر فرستاده‌ای را با هدایای گرانبها به نزد جای گسیل داشت ، و این بار از او خواست که کتابی در مقایسه و محاکمه میان عقاید متکلمان و حکیمان و متصوفان تألیف کند . جای این خواهش را پذیرفت و کتابی نوشت که ، چنانکه پس ازین خواهیم دید ، می‌بایستی همان الدرّة الفاخرة^{۳۰} بوده باشد .

پس از آن بار دیگر بایزید دوم ، جانشین محمد دوم ، از جای خواستار شد که سفری به استانبول کند . این دفعه جای دعوت سلطان را پذیرفت^{۳۱} و به راه افتاد و تا همدان پیش رفت ، ولی چون در این شهر آگاه شد که بیماری طاعون در مملکت عثمانی همه گیر شده است^{۳۲} ، به هرات بازگشت .

جای در ۱۸ محرم ۸۹۸ به سن ۸۱ سالگی در هرات چشم از جهان فرو بست و نزدیک پیر و مرشد خود سعدالدین کاشغری^{۳۳} به خاک سپرده شد .

II. آثار جامی

جای کتابهای بسیاری ، به نظم و نثر ، و به فارسی و عربی ، در موضوعات گوناگون تألیف کرده است^۱ . شاگردش عبدالغفار لاری فهرستی از ۴۵ اثر او را در خاتمه^۲ حاشیه خود بر نفحات الانس^۲ جای آورده است . همین فهرست را سام میرزا در حقه^۳ سامی خود ثبت کرده است که ترتیب آن با ترتیب لاری تفاوت دارد .

آثار عمده^۴ جامی ، که همه آنها به فارسی است ، عبارت است از هفت اورنگک مشتمل بر هفت مثنوی : سلسله الذهب که نخستین دفتر آن در ۸۷۶ صورت اتمام

پذیرفت؛ و دومین در ۸۹۰، سلامان و ابسال، تحفة الاحرار تألیف ۸۸۶، سبحة الابوار، یوسف وزلیخا تألیف ۸۸۸، لیلی و مجنون تألیف ۸۸۹، و خردنامه سکندری؛ و سه دیوان: فاتحة الشبّاب تألیف ۸۸۴، واسطة العقد تألیف ۸۹۴، و خاتمة الحياة تألیف ۸۹۶.

جامی علاوه بر الدرّة الفاخرة چند اثر دیگر درباره اصول تعلیمات صوفیّه نوشته است. از این جمله است لوائح که اثری است به زبان فارسی و آمیخته از نظم و نثر که به صورت عکسی همراه با ترجمه انگلیسی آن توسط وینفیلد^(۱) و میرزا محمد قزوینی به چاپ رسیده است^۶؛ و دیگر شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی تألیف ۸۹۶^۷؛ دیگر نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص که شرحی است به فارسی و عربی بر تلخیصی از فصوص الحکم ابن عربی توسط خود او، تألیف ۸۶۳^۸؛ دیگر رساله فی الوجود که در آن جامی کوشیده است تا وجود خارجی وجود را به اثبات برساند^۹.

آثار مهمّ دیگر مشهور وی اینها است: نفحات الانس من حضرات القدس، که تألیف آن در ۸۸۱ آغاز شده و در ۸۸۳ پایان پذیرفته است و در آن شرح حال ۶۱۴ نفر از متصوّفان آمده است^{۱۰}؛ الفوائد الضیائیة، شرحی است بر کافیه ابن حاجب در نحو که آن را در ۸۹۷ برای فرزندش ضیاءالدین یوسف نوشته بوده است^{۱۱}؛ و بالاخره بهارستان که اثری است به زبان فارسی تألیف ۸۹۲ و آن را به تقلید از گلستان سعدی نوشته است^{۱۲}.

III. الدرّة الفاخرة

۱. سبب تألیف. همان گونه که پیش از این اشاره شد، سلطان محمد دوم عثمانی از جامی خواسته بود که کتابی در محاکمه میان متکلمین و متصوّفان و حکیمان بنویسد.

طاشک‌کبری زاده در ضمن شرح حالی که جای در الشقائق النعمانیه آورده، سبب پرداختن جای را به تألیف این اثر چنین بیان کرده است :

المولی الاعظم سیدی محی الدین الفناری روایت کرد که پدرش،
المولی علی الفناری، که در زمان سلطان محمد خان قاضی عسکر
بود، گفت که « سلطان روزی به من گفت که نیازی به آن هست
که میان آنچه کسانی که در علوم حقیقت بحث می کنند، یعنی علمای
کلام و تصوف و فلسفه گفته اند، محاکمه ای^۱ به عمل آید ». پدرم
گفت که « من به سلطان گفتم که هیچ کس برای چنین محاکمه
شایسته تر از مولی عبدالرحمان جای نیست ». و سپس گفت « پس
سلطان محمدخان فرستاده ای را با هدایا نزد او فرستاد و از او
خواست که کتابی در این محاکمه بنویسد. جای رساله ای نوشت و
در آن میان آن گروهها در باره شش مسئله^۲ و از جمله مسئله^۳
وجود داوری کرد. آن را نزد سلطان فرستاد و نوشت که اگر
مورد قبول واقع شود، با نوشتن تتمه ای در باقی مسائل آن را
کامل خواهد کرد. و اگر مورد قبول واقع نشود، تلف کردن
عمر برای باز مانده آن سودی نخواهد داشت. ولی این رساله
زمانی به استانبول رسید که سلطان محمد خان از دنیا رفته بود ».
مولی محی الدین فناری گفت که این رساله نزد پدرش باقی ماند،
و گمان می کنم که گفت اکنون هنوز نزد خود او است^۳.

کمترین شکستی نیست که رساله ای که ذکر آن در این گزارش گذشت، همان اللہ رة
الفاخرة است، چه هیچ رساله دیگری از جای را نمی توان گفت صورت محاکمه متصوفان
و متکلمان و فیلسوفان دارد. آنچه این مطلب را تأیید می کند این است که همین فقره
نقل شده از الشقائق النعمانیه بر صفحه های عنوان دو نسخه از نسخه های که برای

فراهم آوردن چاپ حاضر از آنها استفاده شده نقل شده است: نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ .

این گزارش نه تنها سبب تألیف کتاب را بیان می‌کند، بلکه توضیحی است در این باره که چرا از این کتاب دوم متن کوتاه و بلند در دست است. متن کوتاه که تنها مشتمل بر بندهای ۷۳-۱ است، ظاهراً متن اصلی است که برای سلطان محمد دوم فرستاده شده بوده است، در صورتیکه متن بلند که بندهای ۹۲-۷۴ را شامل است، تمام کتاب است.

از این گزارش همچنین تاریخ تمام شدن متن اصلی الدرة الفاخرة به دست می‌آید که سال ۸۸۶ یعنی سال فوت محمد دوم است. بنابراین کتاب در سن ۶۹ سالگی جای، و پس از زمان نگارش نقد النصوص و دفتر نخستین سلسله الذهب و دیوان نخستین، ولی پیش از تألیف اغلب آثار بزرگ دیگر او، نوشته شده بوده است.

ب. روش محاکمهٔ جامی در الدرة الفاخرة. جای، در محاکمهٔ میان متکلمان و متصوفان و فلاسفه، یازده مسئله را مطرح می‌کند که همهٔ آنها مدت چند قرن محل نزاع میان متکلمان و فیلسوفان بوده است. این مسائل، به ترتیبی که در کتاب آمده، از قرار ذیل است:

۱ - مفهوم وجود خدا و نسبت آن به ذات او، بدین معنی که آیا وجود حق عین ذات اوست یا زاید بر آن است.

۲ - وحدت خدا و ضرورت اثبات آن.

۳ - ماهیت صفات خدا و ارتباط آنها با ذات او، بدین معنی که آیا صفات خدا عین ذات او است یا زاید بر آن است.

۴ - ماهیت علم خدا و مسئلهٔ نسبت دادن علم به خدا بدان صورت که معارض با یگانگی یا واجب الوجودی او نباشد.

- ۵ - علم خدا به جزئیات و مسائلی که از نسبت دادن این گونه علم به خدا پیش می آید .
- ۶ - ماهیت اراده خدا و اینکه آیا اراده صفتی متمایز از علم او است یا چنین نیست .
- ۷ - ماهیت قدرت خدا و مسئله وابسته به آن که خدا فاعل مختار است یا چنین نیست .
- ۸ - مسئله ازلی بودن عالم یا آغاز داشتن آن ، و بحث در اینکه آیا عالم قدیم می تواند از فاعل مختار نتیجه شود یا نه .
- ۹ - ماهیت کلام خدا و مسئله قدیم بودن یا مخلوق بودن قرآن .
- ۱۰ - افعال اختیاری بندگان و اینکه انجام گرفتن آنها به قدرت خدای تعالی است .
- ۱۱ - صدور عالم از خدا و بحث در مسئله امکان صدور معلولهای مختلف از علت واحد .

عموماً ، در مورد هر یک از این مسائل ، جامی نخست مذاهب متقابل متکلمان و فیلسوفان و سپس مذهب متصوفان را بیان می کند . ولی مذهب صوفی را تنها به صورت مذهب معقولی در مقابل مذاهب کلامی یا فلسفی نمایش نمی دهد ، بلکه آشکارا آن را به صورت مذهب برتری معرفی می کند ، خواه بدان باشد که وی نظره‌های متقابل کلامی و فلسفی را در مورد مسئله واحد با هم سازش می دهد ، و خواه بدان که وی از مسائلی که لزوماً از مذاهب مورد قبول متکلمان یا فیلسوفان نتیجه می شود اجتناب می ورزد .

مثلاً ، این نظر متصوفان که صفات خدا در خارج عین ذات او است ولی در ذهن زاید بر آن است ، نماینده مذهبی میان دو مذهب متکلمان و فیلسوفان است که آنان صفات خدا را زاید بر ذات او می دانند و اینان صفات را عین ذات می دانند .

و نیز این نظر صوفی که جهان ، با وجود فاعل مختار بودن خدا ، ازلی است ، میان مذاهب فیلسوفان و متکلمان سازشی برقراری کند که آنان می گویند بدان جهت که خدا

فاعل غیر مختار است جهان ازلی است ، و اینان می گویند که چون جهان آغازی دارد پس خدا فاعل مختار است .

ولی ، در مورد این مسئله که وجود خدا عین ذات او یا زاید بر آن است ، متصوفان مذهب کاملاً مخالفی اختیار می کنند . به جای آنکه خدا را مرکب از ذات و وجود تصور کنند ، وی را وجود مطلق می دانند . بدین ترتیب نه تنها از مسئله تعیین نسبت وجود خدا به ذات او پرهیز می کنند ، بلکه علاوه بر آن دیگر ناگزیر از آن نیستند که همچون متکلمان و فیلسوفان برای یگانگی خدا دلیل بیاورند ، چه تصور کثرت در یک مفهوم مطلق ممتنع است .

ج . منابعی که جامی در تألیف الدرّة الفاخرة از آنها بهره برداری کرده است . جامی برای معرفی کردن مذاهب متکلمان و فلاسفه و متصوفان سخت به عده ای کتابهای معتبر و معروف متکی بوده است . بسیاری از موادی که در الدرّة الفاخرة و نیز در حواشی آمده ، فقراتی است که یا از آن کتابها گرفته شده یا مورد تفسیر قرار گرفته است . گاه خود جامی به این نقلها اشاره کرده و منبع آنها را شناسانده است . ولی ، غالباً ، آنها را به صورتی در کتاب خود آورده است که گویی خود وی نویسنده آنها بوده است .^۵

آثار کلامی اصلی که جامی از آنها نقل کرده ، شرح المواقف جرجانی و شرح المقاصد تفتازانی است . فقره های گسترده ای از شرح الاشارات طوسی و رساله او در جواب سؤالات صدرالدین قونوی نیز در معرفی بعضی از نظرهای فلاسفه نقل کرده است .

چنانکه انتظار می رود ، منابع جامی برای نمایاندن مذهب متصوفان متعدد و گونه گونه است . آثاری که از آنها فراوان نقل کرده اینها است : مصباح الانس فناری ، مطلع خصوص الکلم قیصری ، زبدة الحقائق همدانی ، فتوحات المکیّه ابن عربی ، و کتاب النصوص و اعجاز الیهان قونوی .

د. عناوین مختلفی که کتاب به آن شناخته شده. عنوانی که به الدرّة الفاخرة داده شده، در نسخه‌ها با یکدیگر متفاوت است. دو عنوان رایجتر الدرّة الفاخرة، و رسالة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحکماء یا شکل دیگری از این عنوان اخیر است که از جمله اول دومین فقره کتاب مأخوذ است. شاگرد جامی، عبدالغفار لاری، در فهرست آثار او این کتاب را به صورت رسالة تحقيق مذهب صوفي و متکلم و حکیم معرفی کرده است.^۶ غالباً این دو عنوان با یکدیگر ترکیب شده، چنانکه در نسخه چاپ قاهره ۱۳۲۸ چنین است.

معدودی از نسخه‌ها عنوان فرعی حُطّاً رَحَلَك دارد که به معنی «خرجین خود را فرود آر» است. در دو نسخه یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ این عنوان فرعی برای الدرّة الفاخرة آمده است. یا کوبوس اِکیر^(۱)، در ضمن شرح نسخه‌هایی که از آنها برای تهیه ترجمه لائینی منتخبانی از این کتاب در دست داشته، گفته است که نسخه گوتا^(۲) شماره ۸۷ نیز این عنوان فرعی را دارد. و نیز گفته است که در صفحه آخر این نسخه رونویس کننده آن نوشته است که حطّاً رَحَلَك بدین معنی است که انزل هاهنا فما بعد عبّادان قرية یعنی اینجا فرود آی که آن سوی آبادان دیگر قریه‌ای نیست. اِکیر مقصود از این جمله را چنین فهمیده است: اگر این رساله کوچک را درباره وجود خدا و صفات او بخوانی و چیزهایی را که در آن آمده است فهم کنی، برای تو کافی است، چه کتاب دیگری درباره این موضوعات نیست که خوانده یا فهمیده شود.^۷

ابراهیم کورانی در کتاب خود الأتمّ لا یقاظ الهمّ هر سه عنوان را با هم آمیخته و کتاب جامی را چنین نامیده است: الدرّة الفاخرة الملقبة بحطّاً رَحَلَك في تحقيق مذهب الصوفية و المتکلمين و الحکماء المتقدمين.^۸

نسخه هوتسما^(۳) ۴۶۴ عنوان دیگر رسالة المحاکمات دارد که قطعاً مبتنی بر برحا کماتی است که سلطان محمد دوم از جامی خواستار تألیف آن شده بود.

IV. عبدالغفار لاری مؤلف شرح الدرّة الفاخرة

رضی الدین عبدالغفار لاری مؤلف شرح بر الدرّة الفاخرة هم مرید وهم شاگرد جامی بوده است. وی نیز همچون جامی یکی از مردان ناموری بود که درهرات از حمایت سلطان حسین بایقرا برخوردار می شدند. در منابع^۱ اشاره ای به سال ولادت او نشده، ولی گفته اند که وی از مردم لار^۲ بوده و در ۵ شعبان ۹۱۲ درهرات از دنیا رفته و نزدیک قبر جامی به خاک سپرده شده است.

علاوه بر شرح درّة فاخره، چنانکه پیش از این اشاره شد، حاشیه ای نیز بر نفعات الانس جامی با خاتمه یا تکلمه ای در زندگی جامی^۳ تألیف کرده بوده است. وی همچنین مؤلف حاشیه ای بر القوائد الضیائیة^۴ جامی و شرحی فارسی بر الاصول العشرة (یا رسالة فی الطرق) نجم الدین کبری^۵ است.

V. شرحهای دیگر الدرّة الفاخرة

علاوه بر شرح لاری، چند شرح دیگر بر الدرّة الفاخرة نوشته شده است. از کتابهایی که ذکر آنها پس از این می آید، در تهیه متن حاضر درّة فاخره و ترجمه انگلیسی آن بهره گرفته ایم.

۱. التّحریرات الباهرة لمباحث الدرّة الفاخرة تألیف ابراهیم بن حسن الکورانی^۱. مجموعه ای است از حواشی، هم درباره متن درّة فاخره و هم درباره حواشی آن. از سطور اوّل آن معلوم می شود که این کتاب را یکی از شاگردان ابراهیم کورانی فراهم آورده بوده است. از این اثر در تألیفات کورانی که بغدادی در هدیه العارفين^۲ خود آورده، و نیز در کتاب بروکلان، ذکر می به میان نیامده است. دو نسخه از آن در مجموعه رابرت گارت^(۱) در کتابخانه دانشگاه پرینستن موجود است. یکی، به

نام یهودا ۴۰۴۹ ، مشتمل بر ۲۱ برگ است و در سال ۱۱۱۸ توسط یکی از شاگردان پیشین کورانی موسوم به موسی بن ابراهیم بصری برای سبط شیخ الاسلام احمد افندی استنساخ شده است . نسخهٔ دیگر بر گهای ب ۱۹۹ - ب ۱۸۵ از نسخهٔ یهودا ۵۳۷۳ است ^۳ که در ۱۱۲۰ توسط شخصی به نام یحیی نوشته شده است . بعضی از حواشی این اثر در حواشی نسخه‌های عقائد تیمور ۳۹۳ ، یهودا ۳۰۴۹ ، و یهودا ۳۸۷۲ الدرّة الفاخرة دیده می‌شود .

۲ . الرسّالة القدسیّة الطّاهرة بشرح الدرّة الفاخرة ، تألیف ابراهیم بن احمد الکرّدی الحسینبادی ^۴ . شرحی است بر متن بلند درّهٔ فاخره و نیز بر ۲۰ حاشیه از حواشی جامی . بنا بر نوشته‌ای از مؤلّف در پایان کتاب ، سال اتمام آن ۱۱۰۶ بوده است . از این کتاب سه نسخه در دست است . یکی ، که بروکلان از آن یاد کرده ، در کتابخانهٔ شهرداری اسکندریّه است ، و نسخه دیگر جزئی از نسخهٔ شمارهٔ ۳۳۳۷ کتابخانهٔ اوقاف بغداد است ^۵ . نسخهٔ سوم ، در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق ، بر گهای ب ۱۲۴ - ب ۸۹ از نسخهٔ ۹۲۷۶ عام است که در آن رونوشتی از درّهٔ فاخره و شرح لاری نیز موجود است ^۶ .

۳ . الفریدة النّادرة فی شرح الدرّة الفاخرة ، تألیف ابوالعصمة محمد معصوم ابن مولانا بابا سمرقندی ^۷ . شرح مطوّلی است بر متن درّهٔ فاخره و ۳۲ حاشیه از حواشی جامی . ظاهراً تنها یک نسخه از آن موجود است ، و آن نسخهٔ شمارهٔ ۱۳۶۴ (دهلی ۱۸۴۱) در کتابخانهٔ ادارهٔ هند در لندن است . متأسّفانه این نسخه که ۳۱۸ برگ است ، به صورت بدی موریانه خورده و آب دیده و در نتیجه خواندن آن تاحدی دشوار است ^۸ .

۴ . شرح الدرّة الفاخرة از مؤلّفی ناشناخته . این نیز شرح مطوّلی است بر متن بلند و چند حاشیه از حواشی جامی . تنها نسخهٔ شناختهٔ آن نسخهٔ شمارهٔ ۱۱۲۵ (عربی ۶۴۰) مشتمل بر ۱۶۳ برگ است که در کتابخانهٔ انجمن آسیایی کلکته نگاهداری می‌شود ^۹ .

VI. توصیف نسخه‌ها

همان‌گونه که پیش از این گفتیم ، الدرة الفاخرة در دو متن کوتاه و بلند موجود است^۱ . نسخه‌های هر دو متن متعدد است و تقریباً در همه کتابخانه‌های نسخه‌های خطی عربی و فارسی وجود دارد . متن نسخه بلند به سال ۱۳۲۸ در قاهره به چاپ رسیده ، و قسمتی از متن کوتاه به ترجمه لاتینی یا کوبوسا کر در ضمن رساله‌ای به سال ۱۸۷۹ میلادی چاپ شده است^۲ . ولی شماره نسخه‌های حواشی جامی و شرح لاری کمتر است . برای آماده کردن متن حاضر الدرة الفاخرة و حواشی و شرح ، از ۲۴ نسخه خطی و نسخه چاپ قاهره ۱۳۲۸ استفاده شده است . از این نسخه ، ۲۵ نسخه ، ۱۵ نسخه مشتمل بر متن کوتاه است و در مابقی متن بلند وجود دارد . در ۱۸ نسخه لااقل قسمتی از حواشی هست ، و شش نسخه شرح لاری را در بر دارد .

توصیفی از ۲۵ نسخه به شرح زیر است :

عام ۹۲۷۶ . دارالکتب الظاهرية ، دمشق . مشتمل است بر متن بلند و حواشی (برگهای ب ۱۴۹ - ب ۱۴۰) و شرح لاری (برگهای ب ۱۳۷ - ب ۱۲۵) . در پایان شرح بندهای اضافی متن بلند بار دیگر با کمی اختلاف در تحریر آمده است (برگهای ب ۱۳۹ - ب ۱۳۷) و نیز در این مجموعه نسخه‌ای به همان خط از الرسالة القدسیة الطاهرة بشرح الدرة الفاخرة تألیف ابراهیم بن حیدر بن احمد الکردی الحسینابادی موجود است (برگهای ب ۱۲۴ - ب ۸۹) . در پایان این نسخه نویسنده نام خود را محمد بن عبداللطیف حنبلی و تاریخ کتابت را ۵ جمادی الاولی ۱۱۲۷ نوشته است .

عقائد تیمور ۳۹۳ . دارالکتب المصریة ، قاهره (فهرس الخزانة التیمیوریة ، ج ۴ ، ۱۲۲) . مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای ب ۲۰۹ - ب ۲۰۰) و شرح لاری (برگهای آ ۲۰۰ - آ ۱۸۹) با خطی دیگر . تحریر شرح به خط احمد ابن محمد در تاریخ ۲۳ شوال ۱۰۸۵ در مدینه انجام پذیرفته است : در این نسخه همچنین

رسالة في الوجود جامی (برگهای آ ۱۸۰ - آ ۱۶۸) و در حواشی الدرّة الفاخرة، علاوه بر حواشی خود جامی، بخشهایی از حواشی ابراهیم کورانی به نام التحویرات الباهرة آمده است. بر روی برگ ب ۲۰۰ آنچه پیش از این از الشقائق النعمانیة نقل کردیم و سبب تألیف کتاب را بیان می کند، ثبت شده است.

بخارا ۸-۴۲۷. موزه آسیایی، لنینگراد. مشتمل است بر متن بلند و حواشی (برگهای آ ۵۳ - ب ۳۱)، و شرح لاری (برگهای ب ۷۴ - ب ۵۳)؛ نویسنده هر دو اثر ملا میرزا عبدالرسول تاجر بخاری است که نوشتن شرح را در آغاز ربیع الآخر ۱۳۱۴ به پایان رسانیده بوده است.

قاہرہ ۱۳۲۸. چاپ شده در پایان (صفحات ۲۹۶ - ۲۴۷) کتاب اساس التقدیس فی علم الکلام فخرالدین رازی. قاہرہ: مطبعة كردستان العلمیة، ۱۳۲۸. حکمت ۲۴. مکتبة البلدیة، اسکندریة. مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای آ ۱۳ - ب ۱). نام نویسنده و تاریخ کتابت ندارد.

هوتسما ۴۶۴. مجموعه رابرت گارت، کتابخانه دانشگاه پرینستون (« فهرست توصیفی » تألیف فیلیپ حتّی^(۱)، ص ۴۷۸). مشتمل است بر متن کوتاه بی هیچ حاشیه از حواشی (برگهای ب ۶۴ - آ ۵۵). نام کتاب و تاریخ تحریر ندارد.

لوت ۶۷۰. کتابخانه دیوان هند، لندن (« فهرست » تألیف لوت^(۲)، ص ۱۸۵). مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای آ ۱۵ - ب ۱). نام کتاب و تاریخ تحریر ندارد. بر برگهای ب ۳۳ - ب ۱۵ نسخه ای از شرح عبدالغفار لاری بر الاصول العشره نجم الدین کبری نوشته شده است. به دنبال آن نسخه ای از شرح حدیث ابی ذرّ العقیلی تألیف جامی است.

۱ - Ph. Hitti, *Descriptive Catalogue*

۲ - Loth, *Catalogue*

مجاميع طلعت ۲۱۷ . دارالکتب المصریة ، قاهره . مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای آ ۹۶ - آ ۸۴) . به دنبال متن کوتاه بندهای اضافی متن بلند باخط دیگری افزوده شده است (برگهای ب ۹۸ - آ ۹۶) . روی صفحه آخر متن کوتاه ورق کاغذی چسبانده شده و از آن به بعد نوشتن دنباله متن بلند آغاز شده است . نه تاریخ تحریر دارد و نه نام کاتب .

مجاميع طلعت ۲۷۴ . دارالکتب المصریة ، قاهره . متن بلند را دارد ولی هیچ یک از حواشی در آن نیامده (برگهای ۱۹۹-۱۸۷) . تاریخ تحریر و نام نویسنده ندارد . مجاميع تیمور ۱۳۴ . دارالکتب المصریة ، قاهره . مشتمل است بر متن بلند و حواشی (برگهای ب ۱۵۹ - آ ۱۴۰) . تاریخ کتابت و نام کاتب ندارد .

Or. Oct. ۱۸۵۴ . کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروسی^(۱) ، ماربورگ . مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای ب ۷۰ - آ ۶۳) . نام کاتب آن محمد بن محمد بخاری است . در همین مجموعه به خط همین نویسنده نسخه ای از رساله فی الوجود جای هست (برگهای ب ۷۰ - ب ۶۹) .

رایلندز ۱۱۱ . کتابخانه جان رایلندز^(۲) منچستر (« فهرست » مینگانا^(۳) ، ص ۱۶۴) . نسخه ناقصی است که تنها بندهای ۲۳-۱ (برگهای آ ۱۳ - آ ۱) و اندکی از حواشی را دارد . تاریخ تحریر آن ۱۸۵۹ میلادی است .

اسپرینگر^(۴) ۶۷۷ . کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروسی ، برلین (« فهرست » آلوارت^(۵) ، ج ۲ ، ۵۳۵) . مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی (برگهای آ ۱۰۷ - آ ۹۱) . تاریخ پایان کتابت نسخه سوال ۱۰۶۶ و نویسنده آن یوسف بن ابی الجلال

۱ - Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz

۲ - John Rylands

۳ - Mingana, *Catalogue*

۴ - Sprenger

۵ - Ahlwardt, *Verzeichnis*

عبدالله الجاوی المقاصیری است که نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ مورخ ۱۰۷۵ نیز به خط او است .

اشپرنگر C ۱۸۲۰ . کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروس، برلین («فهرست» آلوارت، ج ۲، ۵۳۶) مشتمل است بر متن کوتاه و کمی از حواشی (برگهای آ ۶۸ - آ ۵۸) تاریخ پایان کتابت محرم ۱۰۸۲ است و نام کاتب یاد نشده . همچنین این نسخه مشتمل است بر کتاب رساله فی الوجود جای (برگهای ب ۱۰۰ - ب ۹۹) .

تصوف ۳۰۰ . دارالکتب المصریة، قاهره . مشتمل است بر متن بلند و حواشی (ص ۵۱-۱) و شرح لاری (ص ۹۱-۵۴) . هر دو به خط ابراهیم بن حسن الطیبخ است . تاریخ پایان کتابت الدرّة الفاخرة ۱۰ رمضان ۱۲۹۰ و از ان شرح ۱۵ شوال همین سال ثبت شده است . درخاتمۀ الدرّة الفاخرة، در ص ۵۱، کاتب صورت اجازه ابراهیم بن حسن کورانی^۳ را به احمد بن البناء مورخ ۲۳ ذوالقعدة ۱۰۸۴ نقل کرده و گفته است که آن را در نسخه ای که از روی آن نسخه خود را استنساخ می کرده یافته است . در این اجازه، ابراهیم کورانی می گوید که اجازه روایت این کتاب به خود وی، از طریق استادش صفی الدین احمد بن محمد [القشاشی] المدنی^۴، و ابوالموهب احمد بن علی الشنّاوی^۵، و سید غضنفر بن جعفر حسینی نهروالی^۶، و مسّلا محمد امین خواهرزاده جای به خود جای اتصال پیدا می کند . این اسناد همان است که کورانی در الأتمّ لایقظ الهمم^۷ خود آورده است .

تصوف طلعت ۱۵۸۷ . دارالکتب المصریة، قاهره . مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی (برگهای آ ۱۳۲ - آ ۱۱۶) . تاریخ کتابت نسخه پایان جمادی الاولی ۹۶۹ است ، ولی نام کاتب را ندارد .

وارنو^(۱) Or. (۳) ۷۰۲ . کتابخانه دانشگاه لیدن («فهرست» و ورهوه^(۲)) ،

۱ - Warner

۲ - Voorhoeve, *Handlist*

ص ۳۵۷) . مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای آ ۱۶۵ - آ ۱۶۲) .
با آنکه تاریخ تحریر و نام نویسنده نسخه را ندارد ، خوب نوشته شده و همه حواشی
اصلی را دارد .

وارنر Or. (۲) ۷۲۳ . کتابخانه دانشگاه لیدن (« فهرست » فور هوج ، ص ۳۵۷) .
مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی (برگهای ب ۲۷ - ۱۹) . اشاره ای به تاریخ
نوشتن و نویسنده ندارد

وارنر Or. (۱) ۹۹۷ . کتابخانه دانشگاه لیدن (« فهرست » فور هوج ، ص
۳۵۷) . مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی (برگهای ب ۹ - ب ۲) . نام نویسنده
و تاریخ کتابت ندارد .

یهودا ۱۳۰۸ . مجموعه رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مشتمل است
بر متن کوتاه (برگهای آ ۱۵ - آ ۱) و تنها حاشیه شماره ۴۵ که در پایان نسخه وارد
شده است . نام نویسنده ذکر نشده ، ولی تاریخ کتابت نسخه نیمه ذوالقعدة ۱۱۷۷
است . برگهای ب ۱۳۷ - ب ۱۵ نسخه ای از تفسیر جامی است .

یهودا ۳۰۴۹ . مجموعه رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مشتمل است
بر متن بلند و حواشی (۱۳ برگ بی شماره) . تاریخ تحریر و نام نویسنده ندارد . مقداری
از حواشی ابراهیم کورانی معروف به التّحریرات الباهرة لمباحث الدرّة الفاخرة نیز
در حواشی نسخه نوشته شده است .

یهودا ۳۱۷۹ . مجموعه رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مقداری از
متن کوتاه و معدودی از حواشی را در بردارد (برگهای آ ۱۱ - ب ۶) . بی تاریخ است
و نام نویسنده در آن نیامده است .

یهودا ۳۸۷۲ . مجموعه رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مشتمل است
بر متن بلند دهخدا ۴۵ حاشیه (برگهای آ ۲۳ - آ ۳) ، با شرح لاری (برگهای آ ۳۹۲ -

ب ۲۸) ، و رساله فی الوجود جامی (برگهای ب ۲۷ - آ ۲۴) . هر سه اثر در رباط امام علی مرتضی در مدینه به دست یوسف التاج بن عبدالله بن ابی الخیر الجاوی المکاسیری القلاعی (؟) المنجلاوی استنساخ شده که ، چنانکه پیشتر گفتیم ، وی نویسنده نسخه اشپرنگر ۶۷۷ نیز بوده است . تاریخهای سه اثر یاد شده به ترتیب ۲ و ۳ و ۹ ربیع الثانی ۱۰۷۵ است . استنساخ کننده بر برگ ۲۳ آ نوشته است که این نسخه را به دستور استاد و مرشد خود المحقق الربانی المولی ابراهیم الکورانی نوشته است . با آنکه بر خود نسخه اجازه ای از کورانی دیده نمی شود ، ظاهراً از این نوشته چنین برمی آید که یوسف التاج در آن هنگام که نسخه ها را می نوشته آنها را به درس نزد استاد خود می خوانده است . استاد ابراهیم کورانی برای تدریس این کتابها را پیش از این هنگام توصیف نسخه تصوف ۳۰۰ یاد آور شدیم . یوسف التاج ، چنانکه از نسبت جاوی وی برمی آید ، از مردم جاوه ، اندونزی ، بوده است . نسبت مکاسیری او اشاره است بر شهر مککسّر از جزیره سلپیس . بنا به گفته پ . وورهوه ^۸ ، وی باید همان شیخ یوسف صوفی معروف باشد که هلندیان او را در سال ۱۶۹۴ میلادی به دماغه امیدنیک تبعید کردند . شیخ یوسف در مکسر به سال ۱۰۳۶/۱۶۲۵ به دنیا آمد ، در ۱۰۵۴/۱۶۴۴ عازم مکه و مدینه شد ، و در ۱۱۱۰/۱۶۹۹ در کیمپ تاون از دنیا رفت ^۹ . فقره ای که پیش از این از الشقائق النعمانیّه درباره سبب پرداختن جامی به تألیف کتاب الدرّة الفاخرة آوردیم ، بر برگ ۳ آ نوشته شده است . در حواشی صفحات الدرّة الفاخرة ، علاوه بر حواشی جامی ، وبه خطی دیگر ، مقداری از حواشی کورانی که روی هم رفته به نام التحریرات الباهرة لمباحث الدرّة الفاخرة معروف است ، نوشته شده است .

VII . چگونگی تهیه متن

در تهیه منتهای هر سه اثر ، نخست نسخه ها را ، بر مبنای اختلاف قرائت ، به گروههایی تقسیم کردیم . از هر گروه یک یا دو نسخه را به عنوان نماینده برگزیدیم ، و

سپس این نسخه‌ها را با یکدیگر مقابله کردیم و نسخه بدلها را در حواشی قرار دادیم .
 گزینش نسخه‌های نماینده گروه با در نظر گرفتن ملاحظاتی بوده است از این
 قرار: (۱) دقتی که در نوشتن نسخه به کار رفته بوده که نشانه آن خالی بودن نسخه از
 اشتباهات آشکار است ؛ (۲) اینکه کاتب پس از نوشتن نسخه آن را با نسخه‌های دیگر
 مقابله کرده و در حاشیه‌ها اصلاحاتی به عمل آورده باشد ؛ (۳) اینکه روایت متن استنساخ
 شده از طریق استاد معتبری انتقال یافته باشد ؛ (۴) شهرت استنساخ کننده به دانشمندی
 در موضوع متن استنساخ شده . بنابراین ملاحظات ، باید گفت که نسخه یهودا ۳۸۷۲
 در میان نسخه‌ها از همه معتبرتر است . به همین جهت در مواردی که یک قرائت با اکثریت
 نسخه‌های گزیده تأیید نمی شده است ، معمولاً قرائت این نسخه را پذیرفته‌ایم .

۱. متن الدرّة الفاخرة

متن درّه فاخره هم به صورت کوتاه و هم به صورت بلند موجود است . متن
 کوتاه با بند ۷۳ پایان می پذیرد و ، چنانکه بیشتر گفتیم ، احتمالاً متن اصلی کتابی است که
 جای برای سلطان محمد دوم فرستاده بوده است ^۱ . متن بلند مشتمل است بر بندهای
 اضافی ۹۲-۷۴ که احتمالاً دیرتر و برای تکمیل کتاب نوشته شده است . تنها ده نسخه از
 ۲۵ نسخه مورد استفاده متن بلند را دارد . در یکی از آنها ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، بندهای
 اضافی متن بلند به خط دیگری نوشته و به پایان متن کوتاه ملحق شده است . در نسخه
 دیگر ، عام ۹۲۷۶ ، بندهای اضافی دوبار آمده است ، یکی در جای خاص خود و دیگری
 در پایان شرح لاری . از آن جهت که این بندهای اضافی مکرر به صورت جداگانه از
 باقی متن استنساخ شده بوده ، در مقابله نسخه‌ها و توزیع آنها به گروه‌ها ، اینها را همچون
 کتابهای جداگانه در نظر گرفته‌ایم . بنابراین در آنچه پس از این می آید ، متن کوتاه را
 عموماً همچون متن اصلی در نظر گرفته‌ایم ، و بندهای اضافی متن بلند را متمم نامیده‌ایم .
 از ۲۵ نسخه متن اصلی مورد مراجعه ، هشت نسخه را می توانیم بنا بر اختلاف

قرائت در یک گروه قرار دهیم ، و پنج نسخه را در گروهی دیگر . گروه اول را نیز می‌توانیم به دو گروه فرضی تقسیم کنیم : یکی مشتمل است بر نسخه‌های قاهره ۱۳۲۸ و مجامیع طلعت ۲۷۴ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ ، و دیگری مشتمل است بر نسخه‌های عقائد تیمور ۳۹۳ و مجامیع طلعت ۲۱۷ و اشپرنگر ۶۷۷ و تصوف طلعت ۱۵۸۷ . گروه دوم مشتمل است بر حکمت ۲۴ و Or. Oct. ۱۸۵۴ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و یهودا ۳۰۴۹ و یهودا ۵۴۷۳ . دوازده نسخه باقی‌مانده در گروه‌های معینی نمی‌تواند قرار داده شود . از مجموع ۲۵ نسخه ، هفت نسخه نماینده ، مجامیع طلعت ۲۱۷ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ از گروه اول Or. Oct. ۱۸۵۴ و یهودا ۵۳۷۳ از گروه دوم ، ولوت ۶۷۰ و وارنر Or. (۱) ۹۹۷ را از باقی نسخه‌ها ، برای مقابله نهایی انتخاب کردیم و قرائتهای مختلف را در پاورقیها آوردیم .

یازده نسخه متمم به چهار گروه تقسیم می‌شود . نخستین گروه مشتمل است بر قاهره ۱۳۲۸ و مجامیع طلعت ۲۷۴ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۷۸۲ . گروه دوم مشتمل است بر بخارا ۸-۴۲۷ و یهودا ۳۰۴۹ و یهودا ۵۳۷۳ . عام ۹۲۷۶ (هر دو نسخه) و مجامیع طلعت ۲۱۷ گروه سوم است . مجامیع تیمور ۱۳۴ آشکارا گروه مخصوص به خود است . از این ۱۱ نسخه ، چهار نسخه ، یعنی از هر گروه یک نسخه ، برای مقابله انتخاب کردیم : یهودا ۳۸۷۲ ، یهودا ۵۳۷۳ ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، و مجامیع تیمور ۱۳۴ .

ب . حواشی

حواشی جامی عموماً در کناره‌های صفحات نسخه‌ها در مقابل سوره‌ای از من که به آنها مربوط می‌شود نوشته شده است . گاه ، همچون در یهودا ۵۹۳۰ و یهودا ۱۳۰۸ ، حاشیه در متن گنجانده شده ، و گاه ، همچون در وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و بخارا ۸-۴۲۷ ، حواشی بر ورقهای جداگانه کاغذ نوشته و میان برگهای نسخه قرار داده شده است . در پایان هر حاشیه کلمه منه (ار او) معمولاً نوشته شده تا معلوم شود که از خود مؤلف است و از حواشی دیگری که کناره‌های صفحات را در بسیاری از نسخه‌ها پر کرده است متمایز باشد .

تنها ۱۸ نسخه از ۲۵ نسخه الدرّة الفاخرة بر مقداری از حواشی مشتمل است ،

عده حاشیه ها	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵						
عام ۹۲۷۶			x	x	x	x	x		x			x	x	x					x									x	x	x																x					
تصوف ۳۰۰			x	x	x	x	x		x		x	x	x				x	x		x																													x		
یهودا ۳۰۴۹۱	x	x	x			x	x	x		x	x			x	x	x	x		x																																
بخارا ۴۲۷۰۸	x	x		x	x	x	x	x	x			x	x						x									x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x				
مجامع طلعت ۲۱۷	x	x		x	x	x	x		x	x	x	x	x	x					x										x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x			
مجامع تیمور ۱۳۴	x	x	x	x	x	x	x				x	x							x																																
یهودا ۵۲۷۳۱	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x			
یهودا ۳۸۷۲۱	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x			
وارنر (۲)۷۰۲	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x							x																																
۱۸۵۴	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x							x																																
حکمت ۲۴	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x							x																																
لوت ۶۷۰				x		x	x	x	x	x										x																															
عقائد تیمور ۳۹۳				x	x	x	x													x																															
اسپرنگر ۱۸۲۰	x																																																		
رایلندز ۱۱۱	x			x			x	x																																											
یهودا ۳۱۷۹	x																																																		
یهودا ۵۹۳۰	x																																																		
یهودا ۱۳۰۸																																																			
شماره نسخه های دارای صورت نظر	۱۳	۹	۸	۱۳۷	۱۱	۱۱	۱۱	۱۲	۱۱	۱۰	۱۳	۷	۱۰	۴	۱۱	۱۲	۴	۱۳	۵	۷	۱۱	۳	۳	۲	۱۰	۸	۱۰	۸	۹	۱۱	۷	۹	۸	۱۱	۸	۱۳	۱۱	۱۱	۱۱	۳	۳	۳	۴	۷	۸						
محمد معصوم	x	x		x			x	x	x	x	x	x	x						x																																
حسین اباری	x						x	x	x	x																																									
لاری		x			x																																														
گورانی	x	x																																																	
بینام																																																			
شماره شرح های مشتمل بر حاشیه	۳	۳	۰	۱	۱	۲	۲	۲	۳	۱	۴	۱	۱	۰	۴	۳	۰	۱	۰	۲	۳	۰	۱	۱	۲	۳	۲	۳	۳	۳	۱	۰	۲	۲	۱	۵	۲	۳	۰	۰	۱	۲	۲	۱							

متن های بلند

حاشیه

متن های کوتاه حواشی

و تنها یکی، یهودا ۳۸۷۲، همه ۴۵ حاشیه را که در چاپ حاضر آمده در بردارد. در جدول ضمیمه نشان داده‌ایم که در هر نسخه کدام حاشیه آمده است. باید توجه داشت که ۱۲ تا از حاشیه‌ها، یعنی ۵ و ۱۳ و ۱۵ و ۱۸ و ۲۰ و ۲۵-۲۳ و ۴۳-۴۰، نسبت به باقی حاشیه‌ها در نسخه‌های کمتری موجود است، و با استثنای نسخه عقائد تیمور ۲۹۳^۲، عموماً در نسخه‌هایی هستند که مشتمل بر متن بلند است^۳. این مطلب به خوبی از مقایسه حواشی مندرج در دو نسخه^۴ متن بلند دارای حواشی بیشتر، یعنی یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۷۳۵۳، با دو نسخه از متن کوتاه مشتمل بر بیشترین حاشیه‌ها، یعنی وارنر Or. (۲) ۷۲۳ و Or. Oct. ۱۵۸۴ آشکاری شود. بنابراین امکان آن هست که این ۱۲ حاشیه را خود جای در زمان متأخرتری بر ۳۳ حاشیه اصلی افزوده باشد، و شاید این زمان همان زمان افزودن متمم بوده باشد، هر چند باید در نظر داشت که هیچ یک از ۴۵ حاشیه به فقره‌ها یا قولهایی که در متمم آمده است ارجاع نمی‌شود^۴.

جدول ضمیمه این مطلب را نشان می‌دهد که کدام یک از حواشی در شرح لاری و نیز در شرح‌های دیگر مورد مراجعه به بحث گذاشته شده است^۵. استفاده از این شرح‌ها برای تثبیت متن حواشی از آن جهت ممکن نبوده است که، به استثنای شرح محمد معصوم، حاشیه‌های جای به ندرت به صورت کامل در شرح وارد شده است. متأسفانه وضع بد نسخه^۶ شرح محمد معصوم مانع آن بوده است که بدین منظور مورد استفاده واقع شود.

چند نسخه، و بالخاصه مجامیع تیمور ۱۳۴، مشتمل بر حواشی است که به علت وجود کلمه «منه» به جای نسبت داده شده، ولی در هیچ یک از نسخه‌های دیگر نیامده یا حد اکثر در یک نسخه دیگر آمده است. آیا می‌توان این حواشی را اصیل دانست؟ هیچ یک از آنها در یهودا ۳۸۷۱ یا تصوف ۳۰۰ نیامده، در صورتیکه این دو نسخه به علت انتقال از طریق ابراهیم کورانی نسخه‌های معتبری است، و نیز به هیچ یک از آنها در شرح لاری یا شرح‌های دیگر مورد مراجعه اشاره‌ای نشده است. هر چند ممکن

است نسخه‌های مراجعه نشده، دیگری از درّه فاخوره باشد که این حواشی اضافی در آنها دیده شود، و با وجود آنکه احتمال دارد بعضی یا همه این حواشی از خود جای بوده باشد، در چاپ حاضر حواشی ما خود را به ۴۵ حاشیه مندرج در نسخه یهودا ۳۸۷۲ محدود کرده‌ایم. باید گفت که هر یک از ۴۵ حاشیه لا اقل در دو نسخه دیگر موجود است، به استثنای حاشیه شماره ۲۵ که تنها در یک نسخه دیگر دیده می‌شود. ولی چون این حاشیه در شرح لاری نقل شده، شککی در اصالت و اعتبار آن نمی‌رود.

مقایسه‌ای از قرائتهای متنوع در ۳۳ حاشیه اصلی این مطلب را آشکار می‌سازد که ۱۸ نسخه‌ای که آنها را در بردارد، در دو گروه متمایز قرار می‌گیرد. گروه نخستین مشتمل است بر عام ۹۲۷۶ و عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۷-۴۲۷ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲. گروه دیگر مشتمل است بر حکمت ۲۴ و Or. Oct. ۱۸۵۴ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و یهودا ۵۳۷۳. چهار نسخه از نسخه‌های باقیمانده یعنی لوت ۶۷۰ و مجامیع طلعت ۲۱۷ و مجامیع تیمور ۱۳۴ و یهودا ۳۰۴۹ را نه می‌توان در یکی از این دو گروه جا داد، و نه می‌شود خود آنها را در گروه یا گروهایی قرار داد. شماره حواشی در پنج نسخه دیگر چندان کم است که برای استفاده از آنها در مقایسه قرائتها مختلف شایستگی ندارد.

چون در میان این ۱۸ نسخه تنها یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ هر ۳۳ حاشیه را دارند، امکان آن نبوده است که یک نسخه را در تثبیت منتهای همه ۳۳ حاشیه مورد استفاده قرار دهیم. بنابراین قاعده‌ای کلی، برای هر حاشیه چهار نسخه را بایکدیگر مقابله کرده‌ایم. این نسخه‌ها عبارت است از یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲، که هر یک نماینده یکی از دو گروه است، و یک نسخه دیگر از هر یک از گروه‌های گزیده در میان نسخه‌هایی که آن حاشیه مورد نظر را در برداشته است.

از حاشیه‌های الحاقی، شماره‌های ۵ و ۱۳ هر یک در هفت نسخه موجود است. شش نسخه، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۸-۴۲۷ و مجامیع طلعت ۲۷۱ و تصوف

۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳، این هر دو حاشیه را دارد؛ در مجامیع تیمور ۱۳۴ تنها شماره ۵، و در عام ۹۲۷۶ تنها حاشیه ۱۳ موجود است. قرائتهای مختلف در این دو حاشیه نشان می‌دهد که چهارتا از این هشت نسخه، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳، یک گروه را تشکیل می‌دهد، و چهارتای دیگر گروهی دیگر. برای این دو حاشیه دو نسخه از گروه اول، یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳، و دو نسخه از گروه دوم با یکدیگر مقابله شده و اختلاف قرائتها را در پاورقی آورده‌ایم.

حاشیه‌های الحاقی دیگر، یعنی شماره‌های ۱۵ و ۱۸ و ۲۰ و ۲۵ و ۲۳ و ۴۳ و ۴۰، در نسخه‌هایی است که به علت اندک بودن عدد آنها نمی‌توانیم از مقایسه آنها با یکدیگر از لحاظ اختلاف قرائت گروه بندی خاصی قائل شویم. بنابراین، در اغلب موارد، همه نسخه‌های مشتمل بر این حاشیه‌ها با یکدیگر مقابله شده و اختلافات در پاورقیها آمده است.

باید توجه داشت که برای نشان دادن اینکه کدام نسخه‌ها در تثبیت متن حاشیه خاص مورد مقابله قرار گرفته، رمزهای نماینده نسخه‌ها را در پرانتزهایی در آغاز پاورقی متعلق به آن حاشیه آورده‌ایم.

ج. شرح لاری

شرح لاری تنها در شش نسخه از نسخه‌هایی که الدرة الفاخرة را دارد موجود است: عام ۹۲۷۶ و عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۸ - ۲۷ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳. همه این نسخه‌ها، جز عقائد تیمور ۳۹۳، متن بلند دره فاخره را دارد. از طرف دیگر، هیچ نسخه‌ای از شرح لاری در نسخه‌هایی که دره فاخره را با لاقط بعضی از حواشی نداشته، نیامده است.

بر مبنای مقایسه اختلاف قرائتها، این شش نسخه در دو گروه قرار می‌گیرند: گروه اول مشتمل بر بخارا ۸ - ۲۷ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳، و گروه دوم مشتمل

برعام ۹۲۷۶ و عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوف ۳۰۰ . در مقابله دو نسخه از هر گروه به کار گرفته شده است : یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ از گروه اول ، و عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوف ۳۰۰ از گروه دوم .

VIII . اشاره‌ها و رمزهای به کاررفته

۱ . برای معرفی نسخه‌های مختلف در پاورقیهای کتاب حروف الفبای عربی را از قرار زیر انتخاب کرده‌ایم :

ا یهودا ۳۸۷۲

ب تصوف ۳۰۰

ج مجامیع طلعت ۲۱۷

د یهودا ۵۳۷۳

ه Or. Oct. ۱۸۵۴

و وارنر Or. (۱) ۹۹۷

ز لوت ۶۷۰

ط مجامیع تیمور ۱۳۴

ی عقائد تیمور ۳۹۳

م وارنر Or. (۳) ۷۰۲

ن بخارا ۸-۴۲۷

س عام ۹۲۷۶

ع حکمت ۲۴

ف یهودا ۳۰۴۹

ص یهودا ۵۹۳۰

۲ . به کلمه عربی «لعلّه» و «صح» و حرفهای «ظ» (به جای ظاهرآ) و خ

(به جای نسخه) ، که در کناره های صفحات بعضی از نسخه ها برای قرائتهای مختلف آمده یا قرائت متن را تصحیح کرده ، در پاورقیها در ضمن بیان قرائتهای مختلف اشاره شده است .

۳. اعداد داخل پرانتزها (-) به یادداشتهای ذیل صفحات ارجاع می دهد .

ب. در الدرّة الفاخرة

۱. اعداد داخل پرانتزهای گوشه دار ، [] ، به حواشی جای ارجاع می دهد و در نقطه ای از متن آمده است که حاشیه باید از آنجا خوانده شود .

۲ علامت « ۷ » نشانه آن است که کلمه یا جمله ای که پس از آن آمده در شرح لاری مورد بحث قرار گرفته است .

ج. در شرح لاری

۱. کلمات یا جمله هایی از الدرّة الفاخرة یا حواشی که مورد شرح قرار گرفته ، در متن عربی بر روی آنها و در ترجمه انگلیسی زیر آنها خطی کشیده شده است .

۲. اعدادی که در آغاز بخشها آمده مربوط به شماره بندهای متناظر با آنها در الدرّة الفاخرة ارجاع می دهد .

۳. اعداد داخل پرانتزهای گوشه دار در آغاز بخشها به شماره حاشیه مورد نظر در حواشی ارجاع می دهد .

حواشی بر مقدمه

I بخش

۱ - بخش جام در گوشه شمال شرقی ولایت گوهرستان نزدیک رود هرات واقع است .
رجوع کنید به « سرزمینهای خلافت شرقی » لسترنج^۱ ، متن انگلیسی ، ص ۵۸-۳۵۶ .
۲ - منابع عمده درباره زندگی جامی اینهاست : (۱) شرح حالی که شاگرد و
مریدش عبدالغفار لاری به نام خاتمه یا تکمله نوشته و آن را به حاشیه خود بر صفحات
الانس جامی پیوسته است (رجوع کنید به « ادبیات فارسی »^۲ استوری ، ج ۱ ، ص ۹۵۸-۹۵۶ ؛
۲) رشحات عین الحیاة کاشفی ، تألیف سال ۹۰۹ (استوری ، همان منبع ، ج ۱ ، ص ۹۶۴) ؛
۳) خمسة المتحیرین میرعلی شیرنوائی که آن را به ترکی به یاد بود جامی نوشته است
(استوری ، همان منبع ، ج ۱ ، ص ۷۹۰-۷۸۹) ؛ و ۴) الشقائق النعمانیة طاشکبری زاده ، ج ۱ ،
ص ۳۸۹-۳۹۲ .

از منابع دیگر است : البدر الطالع شوکانی ، ج ۱ ، ص ۳۲۸-۳۲۷ ؛ الفوائد البهیة
لکنوی ، ص ۸۸-۸۶ ؛ الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۰۳-۱۰۱ ؛ جامع کرامات الاولیاء
نبهانی ، ج ۲ ، ص ۱۵۴ ؛ سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۴-۸۲ .
گزارشهای جدید درباره جامی توسط ادوارد براون در کتاب « تاریخ ادبی ایران »^۳ ،
ج ۳ ، ص ۵۴۸-۵۰۷ آمده است ؛ و نیز در کتاب « ادبیات کلاسیک ایران » تألیف آربری^۴ ،

۱ - G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*.

۲ - Storey, *Persian Literature*.

۳ - E. G. Browne, *A Literary History of Persia*.

۴ - A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*.

ص ۴۵۰-۴۲۵ ، و نیز توسط ناساولیس^۱ در مقدمه انگلیسی وی بر چاپ **نفحات الانس** ، و در کتاب **جاسی علی اصغر حکمت** چاپ تهران ۱۳۲۰ . جز در آنجاها که منابع دیگر ذکر شده ، شرح مختصر زندگی جاسی که در اینجا آمده ، از **رشحات کاشفی** ، ص ۱۶۳-۱۳۳ و از **خاتمه لاری و بالخاصه برگهای ب ۱۰۸ - ب ۱۰۶ ، ب ۱۷۰ - آ ۱۷۰ ، و ب ۱۷۳ - ب ۱۷۲** گرفته شده است .

۳ - شرح کوتاهاتر **سعدالدین تفتازانی** بر **تلخیص المفتاح** که خلاصه‌ای است از بخش سوم کتاب **مفتاح العلوم** سکاکی نوشته جمال‌الدین قزوینی . رجوع کنید به «تاریخ ادبیات عرب» بروکلان^۲ ، ج ۱ ، ۳۵۴-۳۵۲ .

۴ - هر یک از چند شرحی که بر بخش سوم **مفتاح العلوم** سکاکی نوشته شده است . رجوع کنید به بروکلان ، همانجا .

۵ - شرح منصل **تفتازانی** بر **تلخیص المفتاح** قزوینی . بروکلان ، همانجا .

۶ - نام کامل او **شهاب‌الدین موسی بن محمد بن رومی** است . رجوع کنید به **الاعلام زرکلی** ، ج ۸ ، ۲۸۲ ؛ بروکلان ، ج ۲ ، ۲۷۵ . **الشقائق النعمانیة** طاشکبری زاده ، ج ۱ ، ۸۱-۷۷ (ضمن شرح حال جدش محمود) . تاریخ ۸۱۵ که بروکلان برای فوت او آورده ، آشکارا نادرست است . زرکلی این تاریخ را ۸۴۰ نوشته است . چون وی پس از مرگ **غیاث‌الدین جمشید** در ۸۳۲ (یا ۸۳۳ بنا بر بعضی از منابع) بر روی **زیچ** مشهور **انج بیک** کاری کرده ، ولی خود وی پیش از تمام شدن **زیچ** در ۸۴۱ از دنیا رفته است ، ناگزیر تاریخ فوت او در میان این دو تاریخ است . رجوع کنید به «**رصدخانه در اسلام**» آیدین ساییلی^۳ ، ص ۲۸۹-۲۵۹ ؛ «اسبابهای رصد استوائی» کندی^۴ ، و بروکلان ، ج ۲ ، ۲۷۶-۲۷۵ . اگر قاضی زاده در ۸۴۱ از دنیا رفته باشد ، جاسی می‌بایستی در آن سال تنها ۲۴ ساله بوده باشد .

۱ - W. Nassau Lees

۲ - Broekelman, *Geschichte Der Arabischen Literatur*.

۳ - Aydin Sayili, *The Observatory in Islam*.

۴ - E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium*.

- ۷ - شرحی بر تذکرة النصیریة نصیرالدین طوسی . رجوع کنید به بروکلیمان ، « تاریخ » ، ج ۲ ، ۶۷۵-۶۷۴ .
- ۸ - شرحی بر ملخص الھیئة محمد بن محمودین عمرالجفمینی . بروکلیمان ، ج ۲ ، ۶۲۴ ذیل ۱ ، ج ۱ ، ۸۵۶ .
- ۹ - علاءالدین علی بن محمد قوشجی ، از شاگردان قدیم قاضی زاده ، زیج الغ بیگ را پس از مرگ استادش به پایان رسانید . بروکلیمان ، ج ۲ ، ۳۰۵ ، ذیل ، ج ۳۲۹ ، ۲ .
- ۱۰ - نام کامل وی محمد بن محمد بن محمود الحافظ البخاری بود . یکی از سردان بهاءالدین نقشبند مؤسس فرقه نقشبندیه که ناگهان در مدینه پس از گزاردن حج فوت کرد . رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۹۶-۳۹۲ ؛ الانوارالقدسیة سنهوتی ، ص ۱۴۵-۱۴۲ ؛ سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۷۹ ؛ رشحات ، ص ۶۳-۵۷ .
- ۱۱ - وی در ۸۶۰ وفات کرد . رجوع کنید به نفحات الانس ، ص ۴۰۵-۴۰۳ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۱۳۳-۱۱۷ ؛ الانوارالقدسیة سنهوتی ، ص ۱۵۲-۱۵۱ . سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۲-۸۱ (زیر نام نظام خاموش) .
- ۱۲ - رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۴۰۲-۴۰۰ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۱۱۷-۱۰۸ ؛ و الانوارالقدسیة سنهوتی ، ص ۱۵۱-۱۵۰ .
- ۱۳ - وی در ۷۹۱ وفات کرد . رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۸۹-۳۸۴ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۵۷-۵۳ ؛ سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۷۹-۷۸ ؛ و الانوارالقدسیة سنهوتی ، ص ۱۴۲-۱۲۶ .
- ۱۴ - رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۹۲-۳۸۹ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۹۰-۷۹ ؛ سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۰ ؛ و الانوارالقدسیة سنهوتی ، ص ۱۴۸-۱۴۵ .
- ۱۵ - رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۴۵۳-۴۵۲ .
- ۱۶ - وی پسر خواجه محمد پارسا است که ذکرش پیشتر گذشت . رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۹۷-۳۹۶ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۶۴-۶۳ ؛ سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۰-۷۹ ؛ و الانوارالقدسیة سنهوتی ، ص ۱۴۴ .

- ۱۷ - رجوع کنید به **نفحات الانس جامی** ، ص ۴۵۵-۴۵۶ .
- ۱۸ - رجوع کنید به **نفحات** ، ص ۴۹۸-۴۹۶ .
- ۱۹ - رجوع کنید به **نفحات** ، ص ۵۰۳-۵۰۱ .
- ۲۰ - رجوع کنید به **نفحات** ، ص ۴۵۷-۴۵۶ .
- ۲۱ - وی در ۸۰۶ به دنیا آمد و در ۸۹۵ از دنیا رفت . رجوع کنید به **نفحات** ، ص ۴۱۳-۴۰۶ ؛ **الانوار القدسیة سنهوتی** ، ۱۷۵-۱۰۷ ؛ **الشقائق النعمانیة** طاشکبریزاده ، ج ۱ ، ۳۸۹-۳۸۱ ؛ **سفینة الاولیاء داراشکوه** ، ص ۸۱-۸۰ ؛ و **بالخاصه رشحات کاشفی** ، ص ۲۴۲-۲۰۷ .
- ۲۲ - نامه های جامی به عبیدالله احرار در **رساله منشآت** او محفوظ است . رجوع کنید به کتاب **جامی حکمت** ، ص ۲۴۲-۲۰۷ .
- ۲۳ - همچون ، مثلاً ، در دفتر **نخست سلسله الذهب** او (**هفت اورنگ جامی** ، ص ۱۵۸) ، در **تحفة الاحرار وی (هفت اورنگ)** ، ص ۳۸۴) ، و در **دیوان سوبش (خاتمة الحیاة)** . رجوع کنید به **جامی حکمت** ، ص ۷۶-۷۲ .
- ۲۴ - رجوع کنید به « **ادبیات ایران** » استوری ، ج ۱ ، ۷۹۵-۷۸۹ .
- ۲۵ - رجوع کنید به **با پرنامه بابر** ، ص ۲۹۲-۲۸۳ .
- ۲۶ - عنوان فرة مورد نظر این است : « در بیان آنکه اکثر خلق عالم روی پرستش در موهوم و مخیل دارند » . رجوع کنید به **هفت اورنگ جامی** ، ص ۵۲ .
- ۲۷ - رجوع کنید به **الاعلام زرکلی** ، ج ۷ ، ۲۸۰ ، و دستخط شماره ۱۲۴۰ مقابل صفحه ۲۷۳ ؛ و « **تاریخ** » بروکلیمان ، ج ۲ ، ۲۰ ، ذیل ، ج ۲ ، ۱۱۶ .
- ۲۸ - شاید وی همان عطاءالله العجمی باشد که شرح حال وی در **الشقائق النعمانیة** طاشکبریزاده ، ج ۱ ، ص ۳۳۴ آمده است .
- ۲۹ - اشرفی سکه زری بوده است که نخستین بار توسط سلطان سملوک ، الاشراف برسبای ، ضرب شده و حدود ۳۰۴۱ گرم وزن داشته است . رجوع کنید به مقاله « **دینار در مقایسه با دوکات** » نوشته باکراک در « **مجله بین المللی مطالعات خاور میانه** » ، ج ۴ ، ۹۶-۷۷ . بنابراین وزن پنج هزار اشرفی نزدیک ۱۰،۰۵۰ گرم بوده است .

- ۳۰ - الشقائق النعمانية، ج ۱، ۳۹۱-۳۹۰.
- ۳۱ - دونامه بایزید دوم به جامی با پاسخهای جامی در منشآت السلاطین فریدون بک، ج ۱، ۳۶۴-۳۶۱ آمده است. رجوع کنید به جامی حکمت، ص ۴۷-۴۴.
- ۳۲ - الشقائق النعمانية، ج ۱، ۳۹۰-۳۸۹.
- ۳۳ - برای وصف این قبر به جامی حکمت، ص ۲۲۸-۲۱۴ مراجعه کنید.

بخش II

۱ - هنوز فهرست کاملی از آثار جامی فراهم نشده است. یکی از دشواریهایی که فراهم آوردن چنین فهرستی با آن روبه رو است این است که جامی ظاهراً تنها بر آثار عمده خود عناوین خاصی قرار داده، ولی در آثار کوچکش از نسخه‌ای به نسخه دیگر عنوان تفاوت پیدا می‌کند، و هر عنوان از کلمه راهنمایی که در نخستین فقره آن تألیف آمده گرفته شده است. بنابراین باز شناختن هر نسخه باید، در صورتیکه آن نسخه به صورت کامل در دسترس نباشد، لااقل مبتنی بر سطرهای اول آن بوده باشد.

فهرستهایی که تا کنون فراهم شده از این قرار است:

- ۱ - وصف نسخه شماره ۸۹۴ که ۳۷ اثر از جامی را شامل است و زائانو و اته آن را در «فهرست نسخه‌های خطی فارسی و ترکی و هندوستانی و پشتوی موجود در کتابخانه بوداییان»^۱، ص ۶۱۵-۶۰۸ آورده اند.
- ۲ - وصف نسخه شماره ۱۳۵۷ مشتمل بر دو اثر نثری جامی که اته آن را در «فهرست نسخه‌های فارسی کتابخانه اداره هند»^۲، ج ۲، ص ۷۶۵-۷۶۲ آورده است.
- ۳ - فهرستی که ا. ت. طاهر جانوف آن را در ص ۳۱۸-۳۱۱ از توصیف نسخه‌های خطی تاجیکی و فارسی کتابخانه بخش خاورشناسی دانشگاه دولتی لنین گراد^۳ خود آورده است.

۱ - Sachau and Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*.

۲ - Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of India Office*.

۳ - A. T. Tagirdzhanov, *Opisanie Tadzshikskikh i Persidskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU*.

- ۴ - توصیف علی اصغر حکمت از ۲۰ اثر جامی در ص ۲۱۳-۱۶۶ از تألیف خود به نام جامی.
- ۵ - فهرست آثار چاپ شده و ترجمه شده جامی در ص ۳۵-۲۶ از «فهرست آثار چاپ شده فارسی موجود در موزه بریتانیا» تألیف ادوارد ادوارد.
- ۲ - به برگ ب ۱۷۲ از نسخه شماره Or. ۲۱۸ موزه بریتانیا مراجعه شد.
- ۳ - به صفحه ۸۷-۸۶ مراجعه شود.
- ۴ - این تاریخی است که در صفحه آخرنخستین دفتر، ص ۱۸۳، از چاپ هفت اورنگ توسط آقا مرتضی آمده است. با آنکه جامی غالباً تاریخ اتمام کتاب خود را در آخرین سطور به دست می‌داده، در مورد این اثر چنین نکرده است. ولی چون این دفتر به سلطان حسین بایقرا اهدا شده، می‌بایستی میان سال ۸۷۳ یعنی سال جلوس این سلطان، و سال ۸۷۷ یعنی سال متهم شدن جامی به استهزا کردن پیروان مذهب شیعه نوشته شده باشد.
- ۵ - برای وصف هفت اورنگ و سه دیوان به «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ۵۴۸-۵۱۶ رجوع شود؛ نیز به کتاب جامی حکمت، صفحات ۲۰۳-۱۸۳ و ۲۱۲-۲۰۷.
- ۶ - جلد شانزدهم، دوره جدید، وجوه برای ترجمه‌های شرقی. چاپ با اضافات و تصحیحات، لندن ۱۹۲۸.
- ۷ - چاپ شده در حاشیه جواهرالنصوص فی حل کلمات الفصوص عبدالغنی نابلسی، قاهره ۱۳۲۳-۱۳۰۴.
- ۸ - چاپ سنگی بمبئی در ۱۳۰۷.
- ۹ - به ترجمه من از این اثر به نام «رساله در وجود» در «علم کلام فلسفی اسلامی»^۲، چاپ پرویز مروج، البنی ۱۹۷۵ مراجعه شود.
- ۱۰ - رجوع کنید به «ادبیات فارسی» استوری، ج ۱، ۹۰۹-۹۰۴.
- ۱۱ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلیمان، ج ۱، ۳۶۹، ذیل، ج ۱، ۵۳۳؛ و «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ۵۱۴.
- ۱۲ - «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ۵۱۰.

۱ - Oriental Translation Fund.

۲ - Nicholas Heer, «Treatise on Existence», in *Islamic Philosophical Theology*.

بخش III

۱ - محاکمه نوعی از رساله نویسی بوده است که در آن .صنف دو وجهه نظر یا دو مذهب متقابل را با یکدیگر مقایسه می کرده و می کوشیده است میان آنها داوری کند و احیاناً آنها را با یکدیگر سازش دهد . محتملاً مشهورترین اثر از این گونه کتاب **المحاکمات** قطب الدین رازی است که در آن کوشیده است تا نظرهای متقابل و مخالف فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی را در شرحهایی که بر **اشارات ابن سینا** نوشته اند با یکدیگر سازگار کند .

۲ - شش مسئله ای که در اینجا به آنها اشاره شده ظاهراً مسائل مربوط به وجود و وحدت و علم و اراده و قدرت کلام خدا است که از همه آنها در متن اصلی با کوتاه بحث شده است . در متن بلند مسائل اضافی ناتوانی ممکن و صدور کثرت از وحدت مورد بحث قرار گرفته است .

۳ - **الشقائق النعمانية**، ج ۱، ۳۹۱-۳۹۰ .

۴ - نه مسئله اول در نخستین متن مورد بحث قرار گرفته ، ولی دو مسئله آخر در بندهای ستمم متن بلند آمده است . نه مسئله مورد بحث در متن اصلی را می توان به شش مسئله مذکور در **الشقائق النعمانية** بازگرداند ، بدین ترتیب که دو مسئله مربوط به علم خدا با هم ترکیب شود ، و مسئله وابستگی علتی ازلی به فاعل مختار جزئی از مسئله قدرت خدا تصور شود ، و مسئله صفات خدا به صورت کلی دیباچه ای برای مسائل پس از آن که مربوط به تفصیل صفات است در نظر گرفته شود .

۵ - تا آنجا که ممکن بوده است ، همه نقلها و تفسیر و تأویلهای را ، خواه جاسی به آنها تصریح کرده باشد یا نه ، در حواشی ترجمه **الدرة الفاخرة** و ترجمه حواشی آورده ایم .

۶ - رجوع شود به خاتمه او ، نسخه شماره ۲۱۸ Or. موزه بریتانیا ، برگ ب ۱۷۲ .

۷ - *Ecker, Cãmii de Dei Existentia et Attributis Libellus, p. 26*

۸ - **الاسم لا یقاظ الهمم** کورانی ، ص ۱۰۷ .

بخش IV

۱ - منبع اصلی برای ترجمه حال لاری کتاب **رشحات کاشفی** ، ص ۱۷۳-۱۶۳ است .

از جمله منابع دیگر است : بابرنامه بابر، ص ۲۸۵ - ۲۸۴ ؛ سفینه الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۴ ؛ الانوارالقدسیه سنهوتی، ص ۱۵۳ ؛ و خزینه الاصفیاء لاهوری، ج ۱، ص ۵۹۸ .
 ۲ - نام یک شهر و یک بخش در استان فارس . رجوع کنید به «سرزمینهای خلافت شرقی» لسترنج، ص ۲۹۱ .

۳ - « ادبیات فارسی » استوری، ج ۱، ۹۵۸-۹۵۶ .

۴ - « تاریخ » بروکلیمان، ج ۱، ۳۶۹، «ذیل»، ج ۱، ۵۳۳ .

۵ - « تاریخ » بروکلیمان، ج ۱، ۷۸۷، نسخه‌ای از این اثر دربرگهای ب ۳۳ - ب ۱۵ از نسخه ۶۷۰ Loth کتابخانه اداره هند موجود است . توصیف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است .

بخش V

۱ - در مورد مؤلف آن به « تاریخ » بروکلیمان، ج ۲، ۵۰۵، «ذیل»، ج ۲، ۵۲۰، و نیز الاعلام زرکلی، ج ۱، ۲۸، مراجعه کنید .
 ۲ - جلد ۱، ص ۳۵ .

۳ - وصف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است .

۴ - برای اطلاع از مؤلف به «ذیل تاریخ» بروکلیمان، ج ۲، ص ۶۱۹ مراجعه شود .
 برای خود اثر رجوع کنید به « تاریخ » بروکلیمان، ج ۲، ۲۶۶، «ذیل»، ج ۳، ۱۲۷۱؛ و ایضاح المکنون بغدادی، ج ۱، ۵۶۷ .

۵ - رجوع کنید به الکشاف عن مخطوطات خزائن الكتب الوقف تألیف محمد امعد طلس، ص ۲۷۷ .

۶ - وصف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است .

۷ - وی نیز مؤلف حاشیه‌ای است بر شرح تفتازانی بر العقائد نسفی (بروکلیمان، «تاریخ»، «ذیل»، ج ۱، ۷۵۹)، و همچنین تفسیر فارسی سوره کوثر، و اثر دیگری به عربی به نام رساله ابیحات (رجوع کنید به « فهرست توصیفی نسخه‌های فارسی در مجموعه انجمن آسیایی بنگال » تألیف ایوانف'، ص ۴۷۱) .

- ۸ - رجوع کنید به «فهرست نسخه‌های عربی در کتابخانه اداره هند»^۱، ج ۲، ۱۶۸.
- ۹ - رجوع کنید به «فهرست نسخه‌های عربی موجود در مجموعه انجمن شاهی آسیایی بنگال»، تألیف ایوانوف و حسین^۲، ج ۱، ۵۸۴-۵۸۳.

بخش VI

- ۱ - رجوع کنید به بخش III از مقدسه.
- ۲ - عنوان رساله چنین است :

Câmi de Dei Existentia et Attributis Libellus «Stratum Solve!» sive «Unio Pretiosus.»

ترجمه که تنها بندهای ۱-۳، ۲۹-۲۷، ۷۱-۶۰ را در بر دارد، مبتنی بر پنج نسخه بوده است: وارنر (۳) ۷۰۲، وارنر (۱) ۹۹۷، وارنر (۲) ۷۲۳، گوتا (۷) ۸۷ [رجوع کنید به «نسخه‌های خطی عربی» تألیف پرچ، ص ۱۵۶]، ولوت ۶۷۰. از همه این نسخه‌ها، جز نسخه گوتا در تهیه متن حاضر بهره گرفته‌ایم.

- ۳ - رجوع کنید به بروکلیمان، «تاریخ»، ج ۲، ۵۰۰، «ذیل»، ج ۲، ۵۲۰؛ و الاعلام زرکلی، ج ۱، ۲۸۰.

۴ - «تاریخ» بروکلیمان، ج ۲، ۵۱۴، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۵.

۵ - همان کتاب، ج ۲، ۵۱۴، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۴.

۶ - نزهة الخواطر عبدالحی الحسنی، ج ۵، ۳۰۱.

۷ - الاسم کورانی، ص ۱۰۸-۱۰۷.

۸ - رجوع کنید به «فهرست کتابهای عربی» وی، ص ۴۱، ۵۲، ۳۴۱، ۳۵۴، ۵۳۹.

۹ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلیمان، ج ۲، ۵۰۶؛ و مقاله «شیخ یوسف مکسر»

به قلم دریزو^۴ در مجله «جاوه»، ۱۹۲۶، ش ۲، ص ۸۸-۸۳.

- ۱ - *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office.*
- ۲ - *Ivanow and Hosain, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal.*
- ۳ - *Pertsch, Die arabischen Handschriften.*
- ۴ - *G. W. J. Drewes «Sech Josoeop Makasar» Djawa.*

بخش VII

۱ - رجوع کنید به بخش III از مقدمه.

۲ - درباره این استثنا باید توضیح داده شود که آن حواشی نسخه‌ای از متن بلند بوده است که بعدها به کناره‌های صفحات نسخه‌ای از یک متن کوتاه افزوده شده است. چون هیچ یک از حواشی به بندهای متمم متن بزرگ ارجاع نمی‌شود، نویسنده‌ای که تنها به این امر علاقه داشته است که حواشی را به نسخه خود ملحق کند، ممکن است متوجه بندهای الحاقی آخر نسخه‌ای که از روی آن استنساخ کرده بوده است نشده باشد.

۳ - استثناها عبارت است از: حاشیه ۱۵ که در یهودا ۵۹۳۰ دیده می‌شود، حواشی ۲۳ و ۱۵ در وارنر Or. (۳) ۷۰۲، حاشیه ۱ که در لوت ۶۷۰، و حاشیه ۳ که در یهودا ۳۱۷۹ دیده می‌شود.

۴ - البته توضیحات دیگری برای کم‌تر بودن این ۱۲ حاشیه نیز می‌توان داد. ممکن است این حواشی را کاتبی، از آن جهت که طول آن بیش از آن بوده است که در کناره کتاب جا بگیرد، کنار گذاشته است. از طرف دیگر، امکان آن هست که کاتبی از حاشیه‌ای که فقط چند کلمه بوده چشم پوشیده باشد. نیز می‌توان گفت که این ۱۲ حاشیه اصیل نبوده و به همین جهت در عده کمی از نسخه‌ها آمده است. ولی آنچه خلاف این امر را نشان می‌دهد، وجود آنها در نسخه یهودا ۳۸۷۲ است که از همه نسخه‌ها معتبرتر است.

۵ - اینها شرحهایی است که در بخش V مقدمه توصیف شده است.

مقدمه مصحح ترجمه فارسی

دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی

بسمه تعالی شانہ

اصل کتاب حاضر شامل دو قسمت است : قسمت اول متن کتاب موسوم به « الدرّة الفاخرة » که به عربی است و به کوشش پروفیسور نیکولا هیر تصحیح شده است . قسمت دیگر ترجمه و شرح فارسی آن است که به سعی من بنده تصحیح گردیده است . و هر قسمت مقدمه ای از مصحح آن دارد نخست مقدمه مصحح متن عربی است که در آن به تفصیل از مؤلف کتاب عبدالرحمن جامی م (۸۹۸ هـ) و مطالب کتاب و روش تصحیح و رموز به کار گرفته شده و نسخ مورد استفاده سخن رفته و به زبان انگلیسی است . سپس ترجمه فارسی آن مقدمه است که به همت با کفایت استاد ارجمند آقای احمد آرام صورت گرفته است . بنابراین در باب متن کتاب و مؤلف آن ، مصحح دانشمند مطالب لازم را آورده است . آنچه باقی می ماند معرفی شارح و مترجم است که هر چند به قلم یک تن است ولی در واقع شارح تقریرات استاد خود را بر کتاب « الدرّة الفاخرة » تحریر کرده و آنرا « حکمت عمادیه » نامیده است . لکن قبل از اینکه به شرح زندگانی و ترجمه احوال شارح و استاد وی مخفی به میان آوریم لازم دیدیم موضوع اصل و فصول و مباحث کتاب را به اختصار تحلیل و بررسی نمائیم . بی تردید می توان گفت موضوع کتاب در حد خود بدیع و جالب توجه است . توضیح آنکه در این کتاب پاره ای از مسائل فلسفه (یا علوم عقلی) مطرح شده و از نظر حکیم و عارف و صوفی و متکلم مقایسه و بررسی شده است ، و رجحان عقیده مکتب یا

مشرقی بر دیگر مذاهب با دلیل بیان گردیده است. پیداست که در واقع مؤلف به روش تطبیقی مسائل کتاب را در آن عصر مورد بحث قرار داده است. در زمان حاضر که فلسفه تطبیقی خود بصورت یک موضوع عمده و اصلی رشته‌های مختلف فلسفی شناخته شده و کتابها و مقالات تحقیقی در این باب نوشته شده است، تحلیل مسائل فلسفی به روش تطبیقی تازگی ندارد ولی در عصر جای یعنی در حدود ششصد سال پیش به این صورت مسائلی را مورد بحث قرار دادن و پیرامون آن به نگارش رساله یا کتاب پرداختن کاری بدیع و بسیار جالب بوده است. یکی از فوائد مهم کتاب و بخصوص شرح و ترجمه فارسی آن اینست که می‌توان تا اندازه زیادی چگونگی تطور مسائل مورد بحث را در صور مختلف بدست آورد و تلقی هر مشربی را از مسائل مذکور بر اساس اصول اولیه مورد اعتقاد خودشان استنباط کرده و فهمید. این مطلب از نظر بررسی تاریخی مسائل فلسفی در قرون اخیر که تقریباً هیچگاه بطور علمی و کامل مورد تحقیق قرار نگرفته بسیار با اهمیت است. در باب آمیختگی فلسفه و عرفان و تصوف با هم و انطباق و تلفیق آنها با آیات قرآنی و احادیث که در قرون اخیر بحد کمال خود رسیده بود، از کی و چگونه شروع شده و چه عواملی موجب آن گردیده بهیچوجه مورد بحث و بررسی دقیق و علمی بی‌غرضانه قرار نگرفته است. و هر چند گاه‌گاه از طرف مستشرقان غربی و دانشمندان اسلامی مقالات و تحقیقاتی در این خصوص بعمل آمده ولی چون بدیده انصاف بنگریم قطع نظر از اینکه بررسی‌های مذکور شمول نداشته و بصورت کاملاً تحقیقی و علمی نبوده است، کاملاً بی‌طرفانه نیز نیستند. این مقالات و تحقیقات بنظر می‌رسد بیشتر برای اثبات نظریات و اهدافی که قبلاً برای نویسندگان مقالات روشن بوده نگارش یافته است نه از برای کشف واقع مطلب و درک واقعیتهای تحولات تاریخی آن مسائل. گاه هم بنظر رسیده که کسانی در نوشته‌های خود بدون ذکر دلیل و ابراز مدرک و شاهدی نظراتی در خصوص مسائل فلسفی در قرون اخیر ابراز داشته‌اند که بیشتر به اظهار فضل می‌ماند و نمی‌تواند مورد استناد و استشهاد علمی قرار گیرد. بهر حال چگونگی تاریخ علوم عقلی اسلامی و بخصوص فلسفه

باید از طرف مؤسسه یا گروه واجد صلاحیت و بی‌غرضی بررسی گردیده و گوشه‌های تاریک آن روشن گردد و گر نه اظهار نظرهای کلی و بدون دلیل و مدرک یا به استناد نوشته‌های ابتدائی بعض محققان شرقی و غربی، گرهی از مشکل نمی‌گشاید و هیچ قسمتی از تطورات و تحولات مسائل فلسفی را روشن نمی‌سازد. مثلاً اینکه به تبعیت از بعضی نویسندگان غربی گفته‌شود مسلمانان در باب فلسفه هیچ ابتکار و عقیده تازه‌ای ابراز نداشته‌اند و همان فلسفه‌های یونانی را آن هم با اشتباهات فراوان بجهان اسلام شناسانده‌اند و همه کوشش مکتب‌های مختلف اسلامی بر این مقصور بود که مسائل فلسفی را با احکام دینی انطباق دهند، نه تنها عالمانه نیست بلکه بسیار غیر منصفانه هم هست. و همچنین در باب تصوف، این گمان که برخی ابراز داشته‌اند که تصوف اسلامی همان عرفان مسیحی مخلوط با عقاید صوفیانه هندی و غیره است و تصوف اسلامی تلفیق و ترکیبی از آنهاست و هیچ جنبه اسلامی نداشته، کاملاً غیر عالمانه است. زیرا از نظر علمی هم که باشد چگونه ممکن است که دو یا چند گروه در چند عصر متفاوت کاملاً یکسان فکر کنند و نه اوضاع طبیعی و نه جریانهای اجتماعی در فکر و اندیشه آنان هیچ تأثیری نگذارند.

اسلام که تمام تأسیسات اجتماعی و تشکیلات حکومتی و عقاید مذهبی را در جهان قلمرو خود دگرگون ساخت چگونه ممکن است با تغییراتی این چنین هیچ نوع تحولی در فکر و اندیشه اجتماع پدید نیاورده باشد. آیا این معقول است که گفته‌شود اقوام و ملل مختلفی که از لحاظ تمدن و فرهنگ و همه دانشهای انسانی باهم تفاوت‌های بسیار داشته‌اند (مانند اقوام، ایرانی، مصری، هندی و عرب) و همه تحت لوای یک حکومت و تشکیلات اجتماعی و مذهبی قرار گرفته‌اند، همه یکباره یک فکر و یک اندیشه فلسفی را از یونانیان پذیرفته‌اند و یک سلوک عرفانی هندی را پیش گرفته و برخورد آراء و افکار کاملاً مختلف و متفاوت آنها با یکدیگر هیچ تحول و تغییری پدید نیاورده است؟

بخصوص که اکثریت قریب به اتفاق این اقوام مختلف آئین جدید را پذیرفته و بیشتر آنان به اصول مذهب و کتاب آن ایمان پیدا کرده و واقعاً بدان گرویده‌اند. این

دگرگونی عقاید دینی که بر اثر آن تغییرات شگرف در تمام مؤسسات اجتماعی و حکومتی و تربیتی بوجود آمده بی شک یکک بینش تازه و کاملاً جدیدی به این اقوام مخلف داده که فرهنگ جدیدی بوجود آورده است و تمام آن ملل بر اساس فرهنگ جدید تفاهم فکری باهم پیدا کرده و مکتب های نوین فکری و فرهنگی و عرفانی خود را بنیان گذاشته اند . این اشاره مختصر بدان جهت رفت تا معلوم شود که در زمینه معارف و مکاتب فلسفی اسلامی تا کنون تحقیق علمی و دقیق و بی غرضانه ای صورت نگرفته است . و من بنده را نیز نه قدرت بررسی است و نه مجال آن . گذشته از آن این مقدمه جای بررسی تفصیلی این مسئله نیست و گنجایش آن را ندارد و اشاره مختصر بنده بدان تمهید گونه ای برای ذکر موضوع دیگری بود که آن نیز هر چند بسیار درباره اش سخن فرسائی شده و در کتب و مقالات پیرامون آن مباحثی آمده است ولی هیچگاه آن موضوع بطور روشن و مبرهن در جائی بررسی نشده است . کلمات اشراق و مشاء و همچنین تصوف و عرفان و کلام بسیار دیده و شنیده می شود ، ولی این بنده در جائی نیافتم که حد و مرز این مکاتب در آن به وضوح ذکر شده باشد و تمایز آنها کاملاً نمایانده گردیده باشد . خلاصه این اصطلاحات پیوسته بر لسان اهلش جاری است و در نگارشهای آنان آمده ولی جز مشتی اصطلاحات و عبارات انشائی و مفاهیم کلی در تعریف آنها ذکر نگردیده است . البته این سخن بدان معنی نیست که این مشرب ها باهم متفاوت نیستند و یا اینکه در هیچ کتاب و نوشته تفاوت آنها نیامده است . بطور قطع تفاوت و امتیاز این مکتب ها را می توان در کتابها و آثار مختلف هر گروه جای جای بدست آورد ولیکن متفرق و پراکنده و در بحث از مسائل مختلف و گاه بصورت صنفی بدانها اشارت رفته است . ولی هیچ جا ندیده ام که در یک فصل بخصوص تفاوت این مکاتب و اختلاف نظرهای آنان در مسائل مختلف و اصول بنیانی این اختلافات ذکر شده باشد . این بنده مدتهاست فکرم مشغول این مسأله است و سعی کرده ام در مطالعات

خود موارد اختلاف حداقل "مکتب مشاء و اشراق را جمع آوری نموده و اصل و ریشه اختلاف نظرهای این دو مکتب را استنباط نمایم. اینک نتیجه مطالعات خود را به اختصار با ذکر استنباط شخصی ام در اینجا می آورم باشد که برای مبتدیانی مانند خودم که تنها اسم و کلمه مشاء و اشراق را مکرر شنیده و یا خوانده اند و مفهوم روشنی از آن در ذهن ندارند مفید باشد.

و جوه افتراق مکتب مشاء و مذهب اشراق

بسیار خواننده و شنیده ایم که در مثل ابن سینا پیرو مکتب مشاء و شیخ اشراق مؤسس یا پیرو مسلک اشراق است و به اختصار گفته شده است که مشائیان پیرو استدلال و نظر هستند و اشراقیان منکر ارزش مطلق نظر و استدلالهای عقلی اند و پیرو ذوق و اشراق هستند. اما همواره این پرسشها مرا بنحود مشغول داشته است که: آیا منشأ و سرچشمه اختلاف میان دو مکتب در چیست؟ و نتیجه این اختلاف در چه مسائلی پیدا می شود؟ و آیا مسائل مورد اختلاف این دو طریقه کدام است؟. آیا هر دو طریق و اصل به مطالب هستند منتها یکی مشکل و پیچیده تر و طولانی تر از دیگر است؟ و هر فیلسوف بر حسب ذوق و درک خویش یک طریقه را پیروی می کند. یا چنین نیست بلکه دو مکتب کاملاً متفاوت هستند و نتیجه بحث آنها دو چیز مختلف است؟ یا اینکه اصولاً یک طریقه خطاء و اشتباه است و به مطلوب نخواهد رسید، و تنها راه صحیح طریقه دیگر است؟ اگر فرض اخیر درست باشد، اصولاً یکی از دو مکتب یعنی آنکه در واقع صحیح نیست نمی تواند فلسفه باشد بلکه سفسطه است و پیروان آن در جهل مرکب هستند.

گاه دیده می شود که در بعض کتب یا رسالات فلسفی سعی شده است که میان دو مکتب فلسفی از لحاظ روش و طریقه بررسی مسائل فرق گذاشته شود.

خلاصه گفتار این جمع چنین است که می گویند: جویندگان حقیقت و طالبان علوم و معارف حقیقی بچهار دسته تقسیم می شوند: ۱- حکماء یا فلاسفه مشاء ۲- عرفاء یا فلاسفه اشراق ۳- متکلمان ۴- صوفیه. در توضیح فرق میان این گروهها گویند که اگر طالب حقیقت تنها از راه استدلال عقلی پیروی می کند و بهیچ امر دیگری ارج و اعتبار

نمی‌نهند و حتی اگر مؤدای دلیل عقلی بر خلاف نص شرع باشد، عقل را بر شرع مقدم می‌دارند، آنرا حکیم مشائی یا فیلسوف گویند. و اگر با ریاضت و سیر و سلوک و مجاهدتهای نفسانی و اشراق بحقایق جهان دست یابد او را عارف یا حکیم اشراقی نامند. و آن دسته از طالبان حقیقت که به آیات و اخبار در کشف حقایق استناد مینمایند و تنها راه رسیدن بواقع شرع دانسته تا آنجا که اگر مؤدای دلیل شرعی با حکم عقل مناقضت داشته باشد شرع را مقدم می‌دارند آنرا متکلم خوانند این گروه عقل و احکام آنرا تا جائیکه با شرع مخالفت نداشته باشد معتبر می‌دانند مگر در جایی که عقل مخالف با شرع باشد که در این مورد شرع را مقدم می‌دارند و معتبر می‌دانند. و گروه چهارم کسانی هستند که راه رسیدن بحقایق را سیر و سلوک و ریاضات و مجاهده با هواهای نفس می‌دانند تا با کشف و شهود بواقع رسند. این گروه تنها کشفیات و مشاهداتی را که با احکام واقعی شرع منافات نداشته باشد معتبر می‌دانند. بزبان دیگر فرق میان عارف و صوفی در آنست که صوفی ریاضات و سیر و سلوک خود را با احکام شرع منطبق می‌سازند و مشاهدات و کشفیاتی را صحیح و واقعی می‌دانند که با احکام واقعی شرع مطابقت داشته باشد و اگر موافق شرع نباشد آنرا اوهام شیطانی می‌شمارند. در صورتی که مناط اصلی صحت در نظر عارف و یا حکیم اشراقی آنچیز است که بر اثر کشف و شهود بدست آید و در صورتی که مفاد احکام شرع یا مشاهداتی که بر اثر ریاضات بدست آمده منافات داشته باشد، مشاهدات خود را بر حکم شرع مقدم می‌دارد. خلاصه آنکه مناط اصلی در نظر مشائی عقل است و لا غیر و در نظر متکلم شرع است و لا غیر البته از روی استدلال. و ملاک اصلی سیر و سلوک ریاضت است از نظر عارف و صوفی با این تفاوت که صوفی شرع را بر مشاهده و کشف مقدم می‌دارد و عارف بعکس کشف و مشاهده را بر شرع مقدم می‌دارد. ولی چنانکه بدقت در این بیان نظر شود معلوم خواهد شد که خالی از اشکال نیست، زیرا اولاً مبنای این فرق گذاری شرع اسلام است و حال آنکه مکتب مشاء و اشراق و نیز تصوف و علم کلام غیر اسلامی (تئولوژی) قبل از ظهور اسلام و نشر معارف آن وجود داشته است. ثانیاً

مرز فلسفه اعم از اشراق و مشاء با تصوف نظری و علم کلام بطور دقیق محدود و معین، و روشن و آشکار نیست و چه بسا که یکک مشرب فلسفی از همه‌ای این مکاتب الهام و سرچشمه گرفته باشد. چنانکه در حکمت متعالیه ملاصدرا که هر چند بعضی بدون تعمق این حکمت را التقاطی از آن مکاتب دانسته‌اند و صد درصد درست نیست، ولی بی‌شک فلسفه‌ایست تازه که از هضم و تحلیل تمام مکاتب مزبور و ابداع آن بروشی جدید پدید آمده است. ثالثاً حکمت یا فلسفه باید معنای عام و وسیع‌تری داشته باشد تا شامل تمام مکاتب فلسفی مادی و غیره نیز بشود، و اگر مناظرتمايز شرع اسلام یا بطور کلی مذهب باشد، فلسفه شامل هیچ یک از فلسفه‌های الهی نخواهد شد. راجعاً استدلال بر بیان حقایق تمام اشیاء که موضوع فلسفه است با ادائه شرعی بنظر غیر ممکن می‌رسد: زیرا شرایع و ادیان مستقیماً در مقام بیان حقایق اشیاء نیستند بلکه بیشتر در صدد تربیت و آدم‌سازی و ارائه طریق به معنویات و امور اخلاقی و تصحیح امور معاشی و اجتماعی بشر هستند. بهر حال تفکر و تدبیر در باره عالم طبیعت از آن جهت از نظر مذهب پسندیده است که معرفت بحق تعالی را در پی دارد، یعنی چیز بکه عقل به تنهایی از معرفت بدان بدون ارشاد شرع عاجز است. باری وجه تمايز مذکور بجهات مزبور چندان معتبر نیست، بخصوص که این وجه تمايز تنها از جهت روش مکاتب مزبور است نه حقیقت آن مکاتب. تعیین مرز دقیق و امتیاز کاملاً جدا و متمایز از هم میان این مکاتب ممکن است یا نه؟ جای گفتگو بسیار است. ولی نگارنده در این مقال تنها در مقام بیان بعضی وجوه امتیاز و افتراق مکتب مشاء و اشراق است نه بیان تمام موارد اختلاف این دو مکتب. بزبان دیگر نگارنده بر این است که با زبان ساده موارد اصولی اختلاف و امتیاز مکتب مشاء و اشراق را تا آنجائی که این مجاله اجازه می‌دهد بیان کند تا مبتدیانی که مانند من همواره فلسفه مشاء و حکمت اشراق را می‌شنوند و می‌خوانند ولی فرق آن دو را بطور اصولی درجائی نمی‌بینند، با خواندن این مقال تا حدی بوجوه اصولی و کلی امتیاز این دو مکتب پی ببرند و تنها به لقلقه زبان و گفتن نظیر این جملات که فیلسوف مشائی پیرو عقل و استدلال محض و یا محض استدلال است در صورتی که حکیم اشراقی معتقد به ارتیاض و کشف و الهام است و پای استدلالیان را چوبی می‌داند (بدون

اینکه بواقع خودش بدانند مقصود از این جملات چیست (اکتفا نمایند .

مع الاسف آن دقت و موشکافی لازم میان مسائل و مباحث مورد اختلاف در میان نویسندگان ما کمتر یافت می‌شود . اگر به کتب تراجم احوال و یا کتابهای تاریخ ادبیات نظر افکنیم و در مثل بنحواهم غزالی را از مولوی تشخیص بدهیم یا نظامی را مثلاً با سعدی مقایسه و وجه امتیاز آنها را از یکدیگر دریابیم ، از این کتب و مقالات هیچ امتیازی دقیق و معین و معلومی بدست نمی‌آوریم . مثلاً در مورد غزالی و مولوی هر دو را می‌نویسند از اقطاب عالم حقیقت و صوفیان پاک طریقت‌اند ، در صورتیکه میان مشرب آن دو فرق از آسمان تا زمین است . و هر دو تن شاعر نامی یعنی نظامی و سعدی ستارگان آسمان ادب فارسی وصف می‌شوند و با این تعاریف و شروع احوال نه مبتدی امتیاز آنان را می‌فهمد و نه منتهی می‌تواند از آن بهره‌برد ، خلاصه اینکه این نوع شرح حالها است که این نتیجه را می‌دهد که دانش آموز و دانشجوی ما اگر شعری بر او عرضه شود و سؤال شود بگمانت شعراز کیست؟ در جواب از رودکی شروع کرده و در مثل به بهاری می‌رسد و همین طور نام می‌برد تا بر حسب اتفاق آیا یکی درست در آید یا خیر . بعبارت دیگر طالب علم در جائی نخوانده و از کسی هم نشنیده که دقیقاً فرق و امتیاز سعدی و نظامی جز تفاوت زمان حیات آنان در چه امری است و باینکه غزالی و مولوی و یا فارابی و ابن سینا چه امتیازات مشربی و یا فلسفی دارند ، برای وی همه شعرا شاعرند و همه عرفا صوفی و همه فلسفه دانان حکیم . بگذریم که این رشته سردراز دارد .

باری اگر بنحواهم امتیاز اصولی مکتب مشاء و مشرب اشراق را بدانیم باید سرچشمهٔ اختلاف را پیدا کنیم آنگاه نتایجی را که بر آن مترتب می‌شود بدست بیاوریم . اساسی‌ترین فرق میان این دو مکتب در بیان حقیقت علم است ، یعنی اشراق معتقد است که در اصل نفس ناطقه یا روح انسانی از عالم بالا و از جنس مجردات بوده و بهمه حقایق جهان آگاه و پس از اینکه بنا بمصلحت برای چند روزی در قفص تن و کالبد مادی قرار می‌گیرد این تن حجاب آن می‌شود و از آن حقایق که قبلاً می‌دانسته غافل می‌شود و کسب علم

عبارت است از رفع این حجابهای نفسانی تا دوباره آگاه شود و خلاصه آنکه علم تنبّه است نه حصول یک صفت جدید. در صورتی که حکیم مشائی می گوید: نفس ناطقه انسانی در آغاز بسیط و خالی از هرگونه معرفت و علمی است بهمین جهت آنرا عقل هیولانی گویند و با کسب علم و معرفت صفت جدیدی بنام دانش بدان افزوده می شود و مرحله بمرحله پیش می رود تا آنجا که بکمال رسد و با عقل فعال اتصال یابد. بنابراین علوم افراد حادثند بنا بر گفته مشائی و صفت جدیدی است برای عالم ولی بنا بر مشرب اشراق علم و معرفت تنها متنبّه شدن است و بر طرف کردن حجابهای ظلمانی مادیات است که حقایق در پشت آنها در نفس ثابت بوده و بر اثر ریاضات و سیر و سلوک آن غبارها بر طرف می شود و دوباره آگاه می شود.

فرق دوم این دو مشرب ناشی از همین اصل قبلی است که بنا بر مشرب مشائی علم صورتی ذهنی است از معلوم در نزد عقل و بزبان دیگر علم حصولی است. و بنا بر مشرب حکیم اشراقی علم، حضور عین معلوم است در نزد عقل. و بزبان دیگر علم حضوری است. و فرق سوم در روش استدلال و بررسی مسائل است که مشائی محض استدلال عقلی را کافی می داند برای درک حقایق اشیاء، در صورتی که فیلسوف اشراقی عقل را به تنهایی برای درک کنه و حقیقت اشیاء کافی نمی داند و سیر و سلوک نفسانی و مجاهده با هوای نفسانی را برای کشف حقایق لازم می داند. ولی چنانکه گفتیم این هم ناشی از اختلاف مسلکی است که درباره حقیقت علم دارند. زیرا علم حضوری ثابت در روح انسانی است که هواهای نفسانی حجاب آن شده است و جز با ریاضت و مجاهده با نفس امکان پذیر نیست ولی این بدان معنی نیست که فیلسوف اشراقی اصولاً عقل را معتبر نشمارد بلکه هر چیز در حدّ خود معتبر است و اصولاً عقل جزئی بشری برای درک خواصّ و آثار و ظواهر اشیاء است نه حقایق آن اشیاء. راه رسیدن بکنه اشیاء و پیدا کردن عین الیقین تنها با ریاضات و مجاهده با هواهای نفسانی است و چون عقل جزئی ناتوان از درک حقایق است چون برای آن مقصود آفریده نشده است تنها ظواهر را درمی یابد که یک مرحله ابتدائی علم است یعنی علم الیقین و

و اگر بخواهیم بکنه و حقیقت اشیاء برسیم که مرحلهٔ عین‌البقین است باید از راه سیر و سلوک و ریاضت بدان رسید. و اینکه عقل را به پای چوبین تشبیه می‌کند منظور عجز عقل در درک حقایق است نه درک ظواهر. و گرنه هیچ حکیمی نمی‌تواند منکر اعتبار عقل در تمیز میان ظواهر اشیاء باشد؛ زیرا عقل واقعیت دارد و آثار وجودیش از هر امر دیگر آشکارتر است و هیچ متفکری منکر بدیهیات نمی‌تواند باشد. چنانکه گفتیم از نظر حکیم اشراقی علم افراد بخوبیستن و همچنین به اشیاء خارج خود فرد از نوع علم حضوری است که خود معلوم در نزد عالم حضور دارد ولی از نظر فیلسوف مشائی هر چند علم افراد بذات خودشان حضوری است اما علم آنها به اشیاء خارجی حصولی است. در همین جا باید به این نکته اشاره کنم که اختلاف میان حکماء اشراق و فلاسفه مشاء در بسیاری از مباحث مسأله «علم الهی» ناشی از همین اختلاف نظری است که در باب حقیقت علم اهم دارند. و نیز مسأله «اتحاد علم و عالم و معلوم» یا «اتحاد عقل و عاقل و معقول» بر اساس اختلاف نظر دربارهٔ حقیقت علم مختلف می‌شود. بلکه اصولاً بر اساس همین اختلاف نظرهای اصولی میان مذهب اشراق و مکتب مشاء توجیه و تبیین بسیاری از مسائل فلسفی مختلف می‌شود. لیکن بررسی تمام موارد اختلاف در این مختصر ممکن نیست؛ زیرا فحوص و بررسی کامل این موضوع موقوف بر آنست که پیش از این کار، شمار مسائل فلسفی مورد بحث و بررسی فلاسفهٔ اسلامی تهیه و تدوین گردد آنگاه امعان نظر و تحقیق شود تا بر اساس امتیازات و اصول یاد شده، معلوم گردد که مشائیان در فلان مسأله خاص چه عقیده‌ای دارند و اشراقیان چه رأی و عقیده‌ای. بنابراین اظهار نظر در این مورد را به مقال دیگر وامی‌گذاریم. ولی در پایان این نکته را نیز یاد آور می‌شوم که این مقاله نویسنده بر اساس بررسی و مطالعاتی که سالیان دراز در مباحث فلسفه اسلامی داشته تهیه و استنباط شده است و گرنه بخاطر ندارم که از کسی چیزی در این باب شنیده و یا کتاب و مقالی در باب تمیز میان فلسفهٔ اشراق و مشاء خوانده باشم. منظور آنست که کتاب و مقالی خاص بررسی این موضوع را ننخوانده‌ایم و گرنه جای جای در کتب فلسفی بطور متفرق به همیازات این مکتب اشارت رفته است و من بنده از

مطالعه آن متفرقات آنچه را در این مورد مذکور شد استنباط و استخراج نموده‌ام و بهمین جهت به کتاب یا مقاله خاص اشارت نرفته است. بزبان دیگر مطالب یاد شده عیناً از مأخذ یا مدارك خاصی اخذ و اقتباس نشده است تا بدان اشارت رود، بلکه نتیجه درك بنده از مجموع مطالعاتی است که بعمل آورده‌ام. پرواضح است که این نوشته نه مجموع ممیزات این دو مکتب را شامل است و نه احیاناً صد درصد از خطا و اشتباه مصون، بلکه آغازی است برای بررسی‌های خاص و جدید که بی‌تردید آگاهان و فرزندانگانی که در این مسائل مهارت و تبحری دارند این موضوع را دقیق‌تر و عمیق‌تر بررسی خواهند کرد و در اختیار مشتاقان قرار خواهند داد. وبالله التوفیق اینک پاره‌ای دیگر از امتیازات:

یکی دیگر از موارد اختلاف مشاء و اشراق مسأله وحدت و کثرت وجود است. یعنی مشائین موجودات را حقایق متباینه می‌دانند که هیچگونه اشتراکی میان آنها وجود ندارد. در حالی که اشراقیین قائل به وحدت وجود و کثرت موجودند ولی وحدت در کثرت و نیز کثرت در وحدت برای وجود قائل نیستند. و ملاصدرا قول مشاء را مردود دانسته و قول اشراقیین را پذیرفته است با این تفاوت که در حقیقت وجود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را بطریقی که در کتابهای خود آورده قائل است. در این مسأله و نظائر آن تمیز فلسفه ملاصدرا از اشراقیین و مشائین حتی از صوفیه که معتقد به وحدت در وجود و موجود هر دو هستند، شناخته می‌شود (رجوع به یادنامه ملاصدرا مقاله مصلح ص ۳۳-۳۴ شود). خلاصه آنکه اشراقیین قائل به «وحدت وجود و کثرت موجود» هستند بدون اینکه هیچ نوع وحدتی در کثرت قائل باشند.

یکی دیگر از موارد اختلاف مشائین با اشراقیین مسأله انواع امتیاز موجودات از یکدیگر است که بعقیده مشائین امتیاز دو موجود یا به تمام ذات است مانند امتیاز جواهر عالیه (مقولات عشر) یا بجزء ذات مانند امتیاز انواع یکک جنس و یا بعوارض است مانند امتیاز اشخاص یکک نوع از یکدیگر و موارد امتیاز منحصر در این سه قسم است ولی اشراقیین امتیاز به نقص و کمال و شدت و ضعف در اصل حقیقت را نیز یکک قسم دیگر

امتیاز موجودات می‌دانند. و امتیاز وجودات در مراتب طولیه بنقص و کمال و شدت و ضعف است، ولی امتیاز در مراتب عرضیه وجودات در اضافه وجود بماهیات است (کثرت عرضیه عبارت است از کثرت افراد وجود یک مرتبه مثلاً در نازلترین مرتبه طولی وجودات که شش مرتبه است) مرتبه وجود مادی است. موجودات فلسفی و عناصر و جمادات و نباتات و حیوانات با اینکه همه در یک مرتبه طولی هستند کثرت در عرض مرتبه است که بوسیله اضافه این مرتبه وجود بماهیات خاصه متکثر شده‌اند (رجوع شود به مقاله مصلح در یادنامه ملاصدر ا ص ۳۷) بنا بر آنچه ذکر شد، مشائین منکر امکان اختلاف و امتیاز بنقص و کمال و شدت ضعف در حقیقت واحده هستند، در صورتیکه اشراقیین این امکان را قائل هستند و صدر المتألهین که در این مسأله از اشراقیین تبعیت کرده این قسم امتیاز را به دلائل متقن اثبات کرده است.

فرق دیگر میان نظریه مشائین با اشراقیین در سه و شمول موضوع علم حضوری است. خلاصه کلام آنکه مشائین علم حضوری را منحصر به علم شیء بذات خود می‌دانند، در صورتی که اشراقیین علم حضوری را در سه مورد اثبات می‌کنند بدین ترتیب: ۱- علم مجرد به ذات خود ۲- علم علت به معلول خود ۳- علم معلول به علت خود. صدر المتألهین در این مسأله نظریه اشراقیین را تأیید کرده و با برهان اثبات می‌کند.

این موضوع را علامه طباطبائی با این عبارت آورده است: **مبحث عاقل و معقول:**
درین بحث صدر المتألهین اقسام ادراکات حسی و خیالی و وهمی و عقلی و خواص آنها را مورد بررسی قرار داده و روشن می‌سازد. و ضمناً علم را که به حصولی و حضوری تقسیم می‌کند، برخلاف مذاق مشائین که علم حضوری را منحصر به علم شیء به ذات خود می‌دانند، با اشراقیین موافقت کرده و سه قسمش قرار می‌دهد: علم مجرد به ذات خود و علم علت به معلول خود، و علم معلول به علت خود. و همچنین برخلاف مذاق همه حکماء نظریه اتحاد عاقل و معقول را که اجمال آن از فرفور یوس صوری (یکی از تلامذه ارسطو) نقل شده تأیید کرده و بطور مشروح اتحاد مدرک را با مدرک خود (اتحاد

حساس با محسوس بالذات و متخیل با تخیل و متوهم با متوهم و عاقل با معقول (اثبات می کند و با وجه مخصوصی که تقریب می کند این معنی را در موردی که ادراکی از قوه بفعل خارج شود یک نحو ترقی وجودی صاحب ادراک قرار می دهد و در حقیقت ادراک یک نوع انتقالی می باشد که صاحب ادراک از مرتبه وجود خود به رتبه وجود مدبرک پیدا می کند (یادنامه ملاحظه ص ۲۴). ظاهراً این عبارت چنین است که حتی اشراقیین اتحاد عاقل و معقول را رد کرده اند. در صورتی که بنظر می رسد اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد علم حضوری می تواند تحقق یابد که آن نظریه (علم حضوری) مورد قبول اشراقیین است .

نتیجه علمی در مکتب اشراق و مشاء یکی است، یعنی هر دو مکتب به یک نتیجه فلسفی می رسند ولی هیچکدام به تنهایی نمی توانند تمام حقایق برسند. و بزبان دیگر استدلال و تفکر محض عقلانی نمی تواند راز گشای همه اسرار فلسفی باشد بلکه راه دیگری بنام کشف و شهود و وحی نیز باید به کمک استدلال و عقل شتابد تا بسر منزل مقصود برسد. صدر المتألهین بنا بر آنچه علامه سید محمد حسین قاضی طباطبائی آورده چنین بود که ذکر شد. عین عبارت طباطبائی: چنانکه از کلام صدر المتألهین (دیبچه اسفار و غیر آن) برمی آید وی در اواخر دوره اول زندگی علمی خود این معنی را دریافته است که نباید طریق وصول بحقایق علمی مخصوصاً در فلسفه الهیه را بتفکر خشک و خالی که سبک سیر علمی مشائین است اختصاص داد، بلکه شعور و ادراک انسانی که مایه افکار کلی فلسفی است، چنانکه محصولی بنام تفکر و اندیشه از راه قیاسات منطقی بار می دهد، نمونه های دیگری نیز بنام کشف و شهود و بنام وحی از خود بیرون می دهد. و چنانکه در میان افکار قیاسی چیزهایی پیدا می شود که هرگز انسان تردید در اصالت و واقع نمائی آنها ندارد، همچنان در موارد کشف و شهود و همچنین در مورد وحی همان خاصیت پیدا می شود. و عبارت دیگر پس از آنکه بموجب برهان علمی واقع بینی انسان مکشوف شده، و به ثبوت رسیده که ادراکات غیر قابل تردید انسانی، بیرون نما بوده و از واقعیت خارج

حکایت می نماید، دیگر فرقی میان برهان یقینی و کشف قطعی نخواهد ماند و حقایق که از راه مشاهده کشفی قطعی بدست می آیند همانند حقایق هستند که از راه تفکر قیاسی نصیب انسان می شوند. و همچنین پس از آنکه برهان قطعی صحت و واقعیت نبوت و وحی را تأیید نمود، دیگر فرقی میان موارد دینی حقیقی که حقایق مبداء و معاد را وصف می نماید و میان مدلولات برهان و کشف نمی ماند (یادنامه ملاحظه ملاحظه ص ۱۷)

یکی از جامعه شناسان معاصر در تمایز میان علم استدلالی و علم اشرافی چنین می نویسد: در نزد جامعه شناسان و روانشناسان تفاوت میان شناخت تدریجی تجربی و شناخت دفعی ناگهانی (همان علم استدلالی و علم اشرافی) بدین صورت که، شناخت استدلالی تدریجی است که از برخورد ارگانسیم (بدن) با محیط (طبیعت) و طی مراحل احساس و ادراک و انتزاع مفاهیم کلی و سرانجام بوسیله استقراء و یا قیاس حاصل می شود و فرقی آن با علم ناگهانی (اشرافی) در آنست که طی مراحل متفاوت است، گاهی تند و سریع است و گاهی کند. و گاهی با توجه به طی مراحل و ارتباط آنها با هم حاصل، و گاهی بدون توجه به طی مراحل و ارتباط آنها با هم حاصل می شود. و گرنه بدون طی این مراحل شناخت یا علم بهیچوجه امکان ندارد حاصل شود. آن شناختی که با توجه به طی مراحل و ارتباط آنها حاصل شود علم تدریجی یا استدلالی نامیده می شود و اگر بدون توجه بمرحله مذکور و ارتباط میان آنها حاصل شود آنرا علم ناگهانی یا علم اشرافی گویند. و حتی ممکن است استنتاج و حصول علم در خواب انجام گیرد. و این قسم اخیر را کسانی که طبع کرامت پسند و معجزه گرا دارند، علم اشرافی می خوانند موضوع یادشده در کتاب «زمینه جامعه شناسی» چنین آمده است: ب - شناخت تدریجی و شناخت ناگهانی - : مرحله اول شناخت - شناخت حسی - معمولاً به مرحله دوم - شناخت منطقی - کشانیده می شود. ولی در زندگی روزانه در بسا موارد، بین مرحله اول و مرحله دوم شناخت فاصله می افتد، یا اساساً شناخت از مرحله اول در نمی گذرد. به علاوه، جریانهای مختلف هر مرحله با شدت و سرعت یکسانی طی نمی شود. ادراک گاهی به تندی، و گاهی به کندی

دست می‌دهد، عاطفه زمانی شدت می‌گیرد، و زمانی ادراک برعطفه چیزگی می‌ورزد. جریانه‌های شناخت گاهی بطور منظم و متوالی طی می‌شوند. و گاهی در یکی از آنها وقفه یا توقیفی روی می‌دهد. ممکن است کسی پس از ادراک امری، از استنتاج بزمماند وسالها بعد ناگهان در خواب یا بیداری، نتیجه‌گیری کند. بر همین شیوه ممکن است کسی در موردی به سرعت جریانه‌های گوناگون شناخت مسئله‌ی غامض را در نوردد و به حل آن نائل آید، حال آنکه در مواردی دیگر از عهده‌چنین کاری بر نیاید. تاریخ علم و هنر در این زمینه نمونه‌های بسیار عرضه داشته است تارتینی (Tartini) آهنگساز ایتالیائی قرن هیجدهم، صورت نهائی آهنگ معروف خود، «سونات شیطان» را در خواب تنظیم کرد. و آرخیمی مددس - ارشمیدس - (Archimedes) دانشمند یونانی سده سوم پیش از عیسی بغتة در گرمابه به کشف قانون علمی بزرگی توفیق یافت.

شناخت ناگهانی - خواه معلول سرعت عمل استثنائی باشد، خواه نتیجه‌ی غائی تفکرات پیشین، به نظر کسانی که طبعی کرات بین و معجزه‌جو دارند، کاری خارقالعاده است. این گونه مردم شناخت را دو گونه می‌دانند: یکی شناخت «عقلی»، دیگری شناخت «اشراقی» یا «شهودی». بگمان اینان، شناخت عقلی نتیجه‌ی احساس و ادراک و استنتاج است و شناخت اشراقی یا شهودی از علم حس برکنار است و تنها به مدد عبادت و ریاضت دست می‌دهد، غافل از آن که شناخت دفعی نیز همانا شناخت معمولی و تدریجی است، فقط با این تفاوت که مراحل مقدماتی آن به سرعت روی داده‌اند یا قبلاً واقع شده‌اند، و شهود چیزی جز نتیجه‌ی نهائی آن مراحل نیست.»

(زمینه جامعه‌شناسی آریان پور ص ۲-۳)

این عین عبارت کتاب بود که بنظر چند ایراد بر آن وارد است: اولاً: حقیقت شناخت یا علم در آن معلوم و شناسانده نشده است. آیا از چه مقوله فلسفی است؟ اضافه است یا کیف یا خارج از این مقولات و از نوع حقیقت وجود است. ثانیاً معلوم نشده عالم کیست و علم کدام و معلوم چیست ثالثاً آنها مراحل شناخت و چگونگی جریانه‌های

که منتهی به علم می‌شود بحث شده و از حقیقت آن که یک موضوع فلسفی است سخن در میان نیست. در حالی که اصطلاح «علم استدلالی» و «اشراقی یا شهودی» یک اصطلاح فلسفی است که تفاوت و تمایز حقیقت علم را از نظر دو مکتب فلسفی نشان می‌دهد و در حقیقت ناشی از اختلاف نظر این دو مکتب در خصوص حقیقت «نفس ناطقه» یا مدرک بکسر راء است و بهر حال بکار بردن این دو اصطلاح در مباحث روانشناسی خطاء است. باری علم چه از طریق استدلال حاصل شود و چه از طریق سلوک و ریاضت و اشراق و شهود، حقیقت آن باید معلوم شود و همچنین ارکان آن و شاید بتوان گفت: علم استدلالی منطبق است با علم الیقین و علم اشراقی یا عین الیقین و علم شهودی یا حق الیقین.

تحلیل متن کتاب بطور اختصار

۱ - مؤلف کتاب عبدالرحمان جامی (م ۸۹۸ هـ) این اثر را با حمد و سپاس خدا و درود بر پیامبر و آل و یاران او آغاز کرده و سپس می‌گوید: رساله حاضر در تحقیق مذهب صوفیه و حکماء و متکلمین مقدم در خصوص وجود واجب تعالی و اسماء و صفات وی و چگونگی صدور کثرت از وحدت و مباحث مربوط به مسائل مذکور است تا جائی که فکر و اندیشه آدمی بدان دست رس دارد. آنگاه مقدمه گونه‌ای است در باب اینکه در جهان وجود حتماً واجب الوجودی هست و گرنه وجود در ممکنات مختصر می‌گردد و لازمه آن آنست که هیچ چیزی بوجود نیاید: سپس بشرح عقیده ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری معتزلی در باب عینیت وجود با ذات موجود که تنها مختص بواجب الوجود نیست بلکه وجود تمام موجودات عین ذات آنهاست سخن می‌گوید. و آنگاه بطلان این عقیده را با ذکر ادله اثبات می‌نماید. و اضافه می‌کند که عقیده جمهور متکلمان بر اینست که وجود دارای مفهوم واحدی مشترک بین تمام وجودات است و مفهوم واحد مذکور با اضافه به اشیاء متکثر و حصه، حصه می‌شود و مفهوم واحد مذکور و حصص یاد شده خارج از

ذات اشیاء هستند و ذهناً بر آنها عارض می گردند . خلاصه مذهب حکما در مسأله مزبور به این شرح است که وجود را مفهوم واحد مشترکی است بین وجودات ولی وجودات به ذات خود حقایق مختلف و متکثر هستند و تکثر آنها به صرف اضافه نیست ، چه در این صورت همه در حقیقت خود متماثل خواهند بود . و همچنین تکثر آنها به فصول نیست و گرنه وجود مطلق جنس آنها خواهد بود . بلکه وجود عارض لازم آنها است مانند نور خورشید و نور چراغ که از جهت حقیقت و لوازم با هم مختلفند و در نوریت که عرضی آنها است مشترکند . بنابراین سه امر در باب وجود متحقق است : مفهوم وجود و حصص آن که بوسیله اضافه به اشیاء پدید می آید . و وجودات خاصه مختلف الحقائق . مفهوم وجود ذاتی حصص و داخل در آنهاست ولی هر دو خارج از حقایق وجودات خاصه اند . و وجود خاص در واجب عین ذات و در غیر واجب زائد و عارض بر آن است . ولی نظر و عقیده صوفیه در مسأله وجود این است که می گویند : مفهوم وجود همانطور که حکماء نیز گفته اند امری زائد و اعتباری است که جز در وعاء عقل موجود نیست و حقیقت وجود یک حقیقت واحد و مطلق است که معروض این مفهوم است و در عالم عین و خارج جز همین حقیقت واحد و مطلق هیچ چیز دیگر به حقیقت وجود ندارد بلکه همه مظاهر همین حقیقت واحده است . آنگاه مؤلف در تصحیح و تأیید این عقیده می کوشد و اعتراض هایی را که بر آن وارد شده مردود می شمارد و پس از آنکه بالاستدلال آن قول را تأیید کرده اضافه می نماید که مستند صوفیه در عقیده اشان کشف و عیان است نه استدلال و برهان ، زیرا آنان با توجه به جناب حق ، خاطر از هر چه غیر اوست خارج ساخته و بدین طریق نور الهی بر قلب آنان پرتو افکن شده و اشیاء را چنانکه هستند به آنان نمایانده است و این ظهور طوری است و راء طور عقل و این امر در نظر عقل هم مستبعد نیست ، زیرا طورهای بیشماری و رای طور عقل هست که جز خدا عدد آنها را کس نمی داند . و نسبت عقل بامقایسه با این نور الهی مانند نسبت و هم بامقایسه به عقل است و همانطور که ممکن است عقل به وجود چیزی که وهم از درك آن عاجز است حکم کند (مانند موجودی که نه خارج از

عالم ونه داخل در آن باشد) همچنین ممکن است که این نور الهی موجب کشف و شهود به صحت امری که عقل از درک آن عاجز است حکم کند. مثلاً حکم به وجود حقیقت مطلق و محیطی که هیچ تغییر و تعبی آن را مقید و محصور نسازد بکند (هر چند عقل از درک چنین حقیقتی عاجز باشد). بلکه نظیر آنرا نیز اصحاب عقل و نظر بزم ممکن شمرده اند یعنی وجود کلتی طبیعی. هر چند بحث پیرا و ن ادله مثبتین وجود کلتی طبیعی و منکرین آن طولانی است و جای آن در اینجا نیست، زیرا استدلال هر دو گروه خالی از مناقشه نمی باشد. ولی در عین حال می تواند نمونه و شاهدی بر تأیید عقیده صوفیه در باب وحدت وجود باشد. در اینجا مؤلف به ذکر پاره ای از دله مثبتین وجود کلی طبیعی و منکرین آن می پردازد و از تأیید و تضعیف آنها اعراض کرده ط لبین را به کتب مفصل در این باب ارجاع می دهد و ان بحث را پایان می برد و به اصل مقصود که اثبات واجب الوجود است می پردازد. او می گوید واجب الوجود مطلق حقیقت وجود است نه وجود خاص متعین و بدین مطلب می گوید: تردید نیست که مبدأ وجود موجود است حال گوئیم یا اینکه مبدأ وجود حقیقت وجود است یا چیزی غیر وجود، ممکن نیست که غیر وجود باشد زیرا در این صورت واجب الوجود به غیر خود که همان مبدأ باشد نیارمند خواهد بود و احتیاج با وجوب وجود منافات دارد بنابراین حقیقت وجود مبدأ وجودات است پس اگر مبدأ مطلق حقیقت وجود باشد مطلوب ثابت است و اگر وجود متعین باشد ممنوع است زیرا آن تعین نمی تواند داخل در حقیقت وجود واجب باشد زیرا ترکیب لازم آید پس باید خارج از آن باشد و در این صورت مطلوب یعنی اینکه واجب الوجود صرف الوجود است و تعین صفت عارضی است حاصل و ثابت می شود اگر بگویند چرا تعین عین آن نباشد گوئیم در صورتیکه بمعنی ما به التعمین در نظر گرفته شود مانعی نیست که عین واجب باشد ولی در صورتیکه بمعنای تشخیص باشد بطوریکه قابلیت جمع با دیگر تعینات نداشته باشد صحیح نیست و عین واجب نمی تواند باشد. خلاصه آنکه آنچه از مطالعه کتب صوفیه برمی آید آنست که مکاشفات آنان تنها بر اثبات ذات مطلق که محیط بر تمام مراتب عقلی و عینی است و منبسط

بر تمام موجودات ذهنی و خارجی است و تعینی نداشته باشد که مانع ظهور آن با تعین دیگر باشد دلالت دارد. بنابراین مانعی نیست که تعینی که مجامع با همه تعینات باشد برای او اثبات گردد و آن تعین عین ذات بوده و زائد بر ذات ذهناً و خارجاً نباشد. و با این فرض اشتراك او را میان کثیرین ممتنع می‌داند ولی تحول آن و ظهورش در صور نامتناهی علماً و عیناً بحسب نسبت‌های مختلف و اعتبارات متغایر مانعی نمی‌بینند. نمونه این را در نفس ناطقه انسانی به اعتبار ظهورش در حواس و قوای مختلف در عین عدم تعدد و تکثیر آن می‌توان با دقت عقلی دریافت. و همچنین از انبیاء و اولیاء نمونه‌هایی نقل شده است چنانکه در مورد ادريس گفته‌اند همان الیاس است بدون خلع و لباس. و همچنین از قضیب البان الموصلی نقل است که در آن واحد در مجالس متعدد دیده شده است. و این همانند صورت یکک فرد جزئی است که در آینه‌های متعدد و فراوانی که مختلف در رنگ و اندازه باشند دیده شود که همه تکثیری که در صورتها به نسبت الوان و اندازه‌های آنها دیده می‌شود در وحدت آن جزئی خللی وارد نمی‌آورد و ظهورش در یکی از آینه‌ها مانع از ظهور وی در آینه‌های دیگر نمی‌گردد. و در اینجا سخن را در اثبات واجب و اینکه حقیقت مطلق وجود همان وجود واجب تعالی است پایان می‌رساند و در باب وحدت باری تعالی و چگونگی صفات الهی و عینیت یا زائد بودن آن بر ذات او سخن می‌گوید. و خلاصه کلام وی در باب توحید اینست که متکلمان و حکما حقیقت تعالی را موجود وجود خاص یا خود وجود خاص می‌دانند و بهمین جهت نیاز به اثبات توحید باری تعالی دارند ولی صوفیه که قائل به وحدت وجود هستند و حقیقت واجب تعالی را وجود مطلق می‌دانند احتیاجی به اقامه دلیل بر توحید واجب و نفی شریک از وی ندارند. زیرا تعدد و اثبیت بدون قید و اضافه امکان ندارد و هر قید و اضافه‌ای او را از اطلاق می‌اندازد و تنها مقابل وجود مطلق عدم است که نیستی است. و نیز وحدت باری تعالی زائد بر ذات وی نیست بلکه وحدت عبارت است از لحاظ ذات واجب من حیث هوو و به این اعتبار وحدت تعینی برای ذات نیست بلکه عین ذات است و آنر محققان صوفیه احدیت ذتیّه گویند. و گر حقیقت واجب

بشرط انتفاء جمیع اعتبارات لحاظ شود و مقام احدیت باشد و اگر با اعتبار صفتی ملاحظه شود مقام واحدیت می شود. اما در باب عینیت و یا زائد بودن صفات بر ذات بطور کلی می گویند: اشاعره معتقدند که صفات واجب قدیمیند و زائد بر ذات و حکماء می گویند: صفات عین ذاتند در حقیقت اما در اعتبار و مفهوم مغایر با ذات هستند و صوفیه می گویند که صفات حق از جهت وجود عین ذات حقدند و از لحاظ تعقل مغایر با ذات وی هستند. زیرا ذوات ما بشرها ناقص است و بوسیله صفات به کمال می رسد و اما ذات الهی کامل است و در هیچ چیز بیچ امری احتیاج ندارد. اما در باب علم الهی سخن بتفصیل آورده و می گویند: تمام حکما و کل عقلا صفت علم را برای حق تعالی ثابت می دانند بجز گروه قلیلی از قدما که به گفته آنان نباید اعتنائی داشت. اما متکلمان چون قائل به زیادتی صفات بر ذات واجب هستند در مورد علم الهی و حصول صور کثیره در ذات محظوری نمی بینند. ولی حکما که قائل به عینیت صفات با ذات هستند سخنشان مضطرب است. ابن سینا در اشارات می گویند: خداوند چون ذات خود را که علت کثرات است تعقل کند لازمه اش تعقل کثرات است پس تعقل کثرات لازمه تعقل ذات و خود کثرات معلولات ذات است و مترتب بر آن و متأخر از آن هستند. بنابراین تکثر معالیل لازمه ذات قدحی بروحدت ذات وارد نمی سازد، زیرا تکثر لوازم مستلزم تکثر در ملزوم نیست خواه لوازم متقرر در ذات ملزوم باشند خواه خارج از آن. خلاصه آنکه واجب الوجود واحد است و وحدت آن به سبب صور متکثره متقرر در آن از میان نمی رود. و خواجه طوسی اعتراضات متعددی بر گفته شیخ وارد می داند و خود می گویند که علم باری به اشیاء بحصول صورت آن اشیاء نیست بلکه علم حضوری است. و اما از نظر صوفیه علم باری مانند سایر صفات وی از لحاظ وجود عین ذات اوست و تغایر ذات با صفات اعتباری است. در خصوص علم هم گویند: ذات باری عاقل است مر ذات خود را و تعقل ذات با خود ذات تغایر اعتباری دارد. تعقل ذات علت تعقل معلولات اوست و تغایر آن معلولات نیز اعتباری است و خلاصه آنکه قول به وحدت وجود - حال و محل بودن و عاقل و معقول

بودن را - از میان برمی دارد و یکک حقیقت که همان ذات واجب باشد به اعتبار اینکه ذات خود را بذاته تعقل می کند هم عالم است و هم معلوم و به اعتبار اینکه بذاته تعقل ذات کرده نه بصورت زائد، علم است. حاصل کلام آنکه یکک حقیقت است و به اعتبارات متعدد می شود. مؤلف بر این گفته نیز اعتراضاتی وارد کرده و آنگاه آنها را مردود دانسته و همین نظریه را تأیید می کند. آنگاه درباره علم واجب به ذات خود و به جزئیات بتقریر دیگر سخن می گوید بدین عبارت: واجب تعالی به جهت اطلاق ذاتی با همه موجودات معیت ذاتی دارد و حضور وی با اشیاء علم وی بدانها است و به همین جا بحث در باب علم را پایان می برد و به بررسی صفت اراده می پردازد. او می گوید: که: حکماء و متکلمان هر دو در اثبات اراده برای باری تعالی اتفاق دارند ولی در خصوص معنای آن اختلاف بسیار است. متکلمان بر این عقیده اند که اراده صفتی قدیم و زائد بر ذات است چنانکه در سایر صفات حقیقیه. ولی حکماء گویند: اراده همان علم به نظام اکمل است که آن را عنایت نامند. خلاصه آنکه متکلمان گویند اراده صفت مستقلی است که بر اثر علم و قدرت حاصل می شود و خود مستقل است، ولی حکما می گویند تنها ذات الهی است و علم وی که عین ذات وی است و ذات و علم را در ایجاد موجودات کافی می دانند بدین معنی که علم باری تعالی عین قدرت و اراده او است و خود علم هم عین ذات است و همین است معنی اتحاد صفات با ذات. اما محققان صوفیه معتقدند که خداوند را اراده ای زائد بر ذات است ولی این زیادت بحسب تعقل است نه زیادت خارجی چنانکه در سایر صفات حقیقی نیز همین نظر را دارند. بنابراین صوفیه با متکلمان از این جهت که اراده را صفتی خارجی زائد بر ذات می دانند مخالفند و با حکماء از این جهت که اصولاً اراده را نفی می کنند مخالف هستند. در مسأله قدرت نیز باید گفت که همه ارباب ملل معتقدند که باری تعالی قادر است یعنی می تواند عالم را ایجاد کرده یا ایجاد نکند و هیچ یک از ایجاد و عدم آن بروی لازم نیست بطوریکه انفکاک از ذات ممتنع باشد. اما حکما گویند ایجاد عالم بوجه نظام اکملی که بوجود آمده از لوازم ذات باری تعالی است و انفکاک آن از ذات محال است و این را کمال تام می دانند و قدرت بمعنای توانائی بر ترك و انجام یک

امر که برای ممکنات اثبات می‌شود نشان نقصان است و براری تعالی محال. و بهر حال حکیم و متکلم هر دو خداوند را قادری دانند ولی حکما معتقدند که مشیت ذات بر ایجاد همان فیض وجود الهی است که لازم ذات وی می‌باشد همچنانکه سایر صفات کمال از لوازم ذات باری تعالی هستند و انفکاک آنها از ذات باری تعالی ممتنع و محال است. اما صوفیه قدرت زائد بر ذات برای حق اثبات می‌کنند لکن زیادت آن مانند دیگر صفات در تعقل است نه در خارج، علاوه بر این معنی قدرت تردد بین امرین و ترجیح احدهما بحسب مصلحت در حق واجب جایز نیست، زیرا حق تعالی احدی الذات و واحدی الصفات است. بلکه بمعنی اختیار است یعنی امری بین اختیار و جبر بمعنی معهود نزد مردم است. با این همه امور مقدر و غیر مقدر در علم الهی ازلا و ابداً مرتسم است و مرتب بترتبی است که احسن و اکمل از آن ممکن نیست هر چند حسن این نظام براکثرین مخفی است و آنان امکان وجود هر دو طرف را توهم می‌کنند ولی در نفس الامر آنچه وجود یافته و واع شده واجب و لازم بوده و آنچه وجود نیافته ممتنع الوجود بوده است. خلاصه آنکه اختلاف نظر متکلم و حکیم و صوفی در مسأله قدرت باری تعالی بهمان نحو است که در سایر صفات الهی ذکر شد. و نکته دیگر در این مقام که مورد اختلاف است اینکه آیا می‌توان وجود و اثر قدیم را به فاعل مختار نسبت داد یا نه: زیرا هر فاعل مختار فعلش مسبوق به اراده و مقدمات اراده است و بنا بر این قدیم نمی‌تواند باشد و هر دو طئفه متکلم و حکیم استناد اثر قدیم را به فاعل مختار به دلیل مذکور ممتنع می‌دانند: منتهی متکلم صفت اختیار برای باری تعالی اثبات می‌کند و نفی اثر قدیم از ذات می‌کند و بزبان دیگر افعال باری را همه حادث می‌داند بخلاف حکیم که افعال باری تعالی را همه قدیم می‌داند و صفت اختیار را از وی نفی می‌کند. اما صوفیه معتقدند که باری تعالی را هم اثر و فعل قدیم است و هم صفت اختیار دارد. آنان می‌گویند: هر چند افعال باری بر فرض فاعل مختار بودن باکثر مسبق بشرط قصد است ولیکن این شرط عین ذات است که از لحاظ تعقل ممتاز است نه از لحاظ خارج مانند نسبتها و اضافات. بنا بر این مختار بودن بدین معنی

منافات با قدم اثر ندارد. تذکره: باید دانست صفات کمال الهی از قبیل اراده و علم و قدرت و غیره را دو اعتبار است: یکی اعتبار انتساب آنها بحق تعالی از لحاظ وحدت صرفه حق جل و علاقه از این نظر ازلی و ابدی و کامل و بدون شائیه نقص هستند. دوم اعتبار انتساب و تجلی آنها در ذوات و ماهیات مجالی و مظاهر است که بدین اعتبار از جهت نقص قابل و مجلی^۱ نقصان می‌یابد. البته ذات متجلی بری از نقصان است. آنگاه مؤلف درباره کلام خداوند و اینکه به اتفاق انبیاء (ع) خداوند متکلم است به بحث پرداخته و می‌گوید: در مورد این صفت دو قیاس متعارض ذکر شده است: اول اینکه کلام خدا صفت اوست و تمام صفات خداوند قدیم هستند. نتیجه: کلام خدا قدیم است. دوم اینکه: کلام خدا مرکب از اجزائی است که در وجود مترتب بر یکدیگر هستند و هر آنچه چنین باشد حادث است پس کلام خدا حادث است. و مسلمانان در این مسئله بچهار دسته شده‌اند: دو گروه بصحت قیاس نخست قائلند. و دو گروه دیگر قیاس دوم را صحیح می‌دانند. دو گروه نخست یکدسته صغرای قیاس دوم را مخدوش می‌دانند و دسته دیگر کبرای آن قیاس را ناصحیح می‌خوانند. و دو گروه دوم نیز بهمین صورت یکدسته صغرای قیاس اول را مخدوش و دسته دیگر کبرای آنرا ناصحیح می‌دانند. آنانکه صحت قیاس نخست را قبول دارند صغرای قیاس دوم را نادرست می‌شمارند و می‌گویند: کلام حق از جنس اصوات و حروف نیست بلکه صفتی است ازلی که به ذات حق قائم است. و سپس در شرح این مجمل گویند: که سه چیز در این مورد هست معانی و عبارات دال بر آنها و صفتی که بوسیله آن بتوان معانی را بقالب عبارات درآورد. تردید نیست که صفت مزبور در حق تعالی قدیم است و آن دو امر دیگر از باب اینکه معلوم حق هستند قدیم می‌باشند. ولی این اختصاص به کلام ندارد بلکه تمام امور از جهت معلوم بودن آنها برای حق تعالی قدیم هستند. و آنگاه بشرح کلام نفسی پرداخته و اعتراضاتی بر آن وارد می‌سازد. سپس بشرح عقیده صوفیه می‌پردازد و آنرا تأیید می‌نماید بدین تقریب که کلام خدا که یکی از صفات وی است با کلام خلق متفاوت است. زیرا کلام خلق باعث

حد و رسم و اثنیست و تکثر اومی گردد ولی کلام باری مانند دیگر صفات وی اورا محدود نمی کند بلکه کلام وی جز علم او نیست که آن نیز عین هویت حق است و زائد بر آن نیست. و خلاصه آنکه صفات باری تعالی قابل احصاء نیست و هیچکدام از دیگر منفصل و ممتاز نیست به جز از لحاظ اعتبارات و تعابیر و گرنه همان علم به اعتباری بصر و به اعتباری سمع است و غیره و کلام خدا جز این نیست که مکنونات علم خویش را به هر کس بخواهد افاده می کند. در اینجا کلام این عربی و قونوی را آورده و نتیجه می گیرد که کلام باری جز افاده علم وی به مستفیض نیست ولی کتب منزله آسمانی مانند قرآن که از حروف تنظیم شده اند کلام حق هستند که بوسیله علم و قدرت در برزخ جامع بین غیب و شهود یعنی علم مثال در مجالی حس و خیال ظهور یافته اند. بنابراین هر دو قیاس ذکر شده در آغاز کلام به دو اعتبار صحیح هستند. و پس از آنکه سخن را در باب کلام خدا به پایان می برد در باب عدم قدرت موجودات ممکن (در افعالشان - جبر) به بحث می پردازد و می گوید: ابوالحسن اشعری را اعتقاد بر اینست که افعال اختیاری عباد تنها با قدرت خدا واقع می شوند و قدرت عباد را در آن تأثیری نیست جز اینکه مشیت خدا بر این جاری است که قدرت و اختیاری در عباد وجود می آورد و مقارن با آن فعل مقدر خود را بوسیله عباد ایجاد می کند و بنابراین افعال، مخلوق الهی و مکسوب عباد است. و مقصود از اکتساب عباد آنست که فعل مخلوق خداوند با قدرت و اراده عباد مقدر شده است ولی قدرت و اختیار عباد هیچ تأثیری در فعل ندارد جز اینکه عباد محل وقوع فعل است. و اما حکم گویند: افعال عباد بر سبیل وجوب و امتناع تخلف از عباد بوسیله قدرت و اختیاری که باری تعالی در او به وجود آورده پدید می آید (یعنی اجباراً فعل از عباد صادر می شود). اما صوفیه که قائل به وحدت و جرد هستند می گویند که چون حق تعالی از مرتبه وحدت و اطلاق خود بمراتب تکثر و تقید تنزل کند، اسماء و صفات وی متنازل شوند و عموماً آنطور که ذات مقید شود صفات نیز به حسب استعدادات. قوال، تقید پیدا کنند. بنابراین علم و قدرت و اراده آنان همه صفات متنازله حق هستند که به مراتب ممکنات تنزل کرده و در آنها ظهور نموده است. پس افعال عباد همه افعال خدا است. در مرتبه

تنازل به مرتبهٔ ممکنات . و خصوصیات استعدادات ماهیات در واقع اطلاق صفت الهی را مقید کرده است و همین معنی مکسوب بودن افعال برای عباد است . بزبان دیگر عقیدهٔ صوفیه با اشاعره یکی است با این تفاوت که اشاعره افعال عباد را مخلوق خدا و مکسوب عبد می‌دانند ولی صوفیه افعال عباد را افعال خدا می‌دانند در مرتبهٔ ظهور در ماهیات ممکنه . و واپسین سخن در این کتاب دربارهٔ چگونگی صدور کثرت از وحدت است که در این بخش بتفصیل از عقیدهٔ متکلم و حکیم و صوفی سخن رفته است و خلاصه آن چنین است . اشاعره را عقیده بر اینست که استناد آثار متعدد و کثیر به واحد بسیط رواست و مانعی ندارد، آنان تمام ممکنات نامتناهی را بلاواسطه مستند بحق و صادر از او می‌دانند و خود حق تعالی را از ترکیب منزّه می‌شمارند . ولی حکما استناد آثار متعدد و متکثر را بدون تعدد آلات و وسائط به مؤثر بسیط واحد غیر جائز می‌شمارند . و به نفس ناطقه انسانی که بوسیلهٔ آلات متعدد یعنی اعضا و قوی، افعال متعدد انجام می‌دهد، مثال می‌زنند . و نیز بوسیلهٔ تعدد شروط و قوایل صدور کثیر از واحد راعم الواسطه جائز می‌دانند چنانکه در عقل فعال که بعقیدهٔ آنان حوادث واقع در عالم عناصر بوسیلهٔ شرائط و قوایل متعدد از وی صادر می‌شوند . و اما در خصوص بسیط واحد حقیقی که هیچ‌گونه تعددی نه از جهت ذات و نه از جهت صفات حقیقی و نه از جهت صفات اعتباری و نه به حسب شروط و قوایل متصور و مفروض نباشد صدور کثرت از وی محال است . بنابراین بمبدأ اول که از هر جهت واحد و بسیط است جز یک اثر نمی‌تواند استناد پیدا کند . اما در مورد اشاعره که صفات حقیقیهٔ زائد بر ذات حق تعالی اثبات می‌کنند و او را واحد بسیط از جمیع جهات نمی‌دانند این قاعده (که از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود) شامل نمی‌شود . بهر حال هر یک از فریقین دلائل بر اثبات مدعای خود اقامه می‌کنند ولی هر دو فرقه بر ادلهٔ یکدیگر خدشه وارد ساخته و ایراد و اعتراض دارند . ولی ظاهر آنست که عقیده حکما بعدم جواز صدور کثیر از واحد بسیط حق و صحیح است و همین جهت محققان از صوفیه در این قاعده با آنان موافقت دارند ولیکن در این‌که مبدأ عالم چنین

وحدتی دارد مخالف هستند زیرا صوفیه صفات و نسبتهایی برای ذات حق اثبات می کنند که مغایرت آنها با ذات وی عقلی است نه عینی و خارجی و بنابراین عالم متکثرات را از حق تعالی به اعتبار کثرت صفات و نسبت ها نه از جهت وحدت ذات جائز می دانند . بزبان دیگر مبدأ اول از جهت وحدت ذاتی تنها یک اثر از وی صادر می شود که همان قلم اعلی و ملائکک مهیمن و کلّ از اولیاء باشند و همه در یک مرتبه هستند و بواسطه همان صادر اول اعتبارات دیگر بذات ملحق می شود و بوسیله آن اعتبارات کثرت وجودیه حقیقی تحقق می یابد . بنابراین صوفیه در امتناع صدور کثیر از واحد بسیط با حکما موافق هستند ولی از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول با آنان مخالف هستند . و اما متکلمان (اشاعره) از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول موافقت دارند ولی از جهت جواز صدور کثیر از واحد حقیقی با آنان مخالف هستند . بنابراین اشاعره که قائل به امکان صدور کثیر از واحد هستند نیازی بدقت نظر در چگونگی صدور ممکنات متکثر از مبدأ واحد ندارند ولی حکما و صوفیه که قاعده « امتناع صدور کثیر از واحد را قبول دارند » بدقت نظر و تشریح عقیده خویش در باب چگونگی صدور ممکنات از مبدأ واحد اول نیاز دارند . حکما می گویند : صدور کثیر از واحد به لحاظ اعتبارات مختلف جائز است و بیان نظر آنان در این مسأله به لطف قریحه نیاز دارد . و فرضیه آنان (حکماء) در این مسأله چنین است که : مبدأ اول را (الف) و صادر اول را که مرتبه ثانی است (ب) فرض می کنند و برای (الف) بوسیله (ب) اثری است که (ج) باشد . وجود (ب) را نیز اثری است که (دال) باشد و این دو (ج - د) در مرتبه دوم قرار دارند . آنگاه برای (الف) به همراه (ج) اثری است که (ه) باشد و بهمین ترتیب اعتبارات تکثیر پیدا می کند و مراتب افزوده می شود تا به ده مرتبه می رسد بدین تقریب مرتبه اول (الف) مرتبه دوم (ب) صادر از (الف) . مرتبه سوم (ج) صادر از (الف - ب) و (د) صادر از (ب) به تنهایی . مرتبه چهارم (ه) صادر از (الف - ج) و (ز) صادر از (الف ، ب ، ج) و (حاء) از (الف ، د) و (طاء) از (الف ، ب ، د) و (یاء) از (ب ، ج)

و (کاف) از (ب، د) و (ل) از (ج) و میم از (د) و (ن) از (ج، د) و (س) از (ا - ج، د) و (ع) از (ب، ج، د) و (ف) از (ا - ب، ج، د) و بهمین اعتبارات در مراتب مختلف متکثر می‌شود تا به بینهایت می‌رسد. و به تعبیر دیگر حکما گویند: صادر اول بعد از صدور از مبدأ اول چهار اعتبار دارد یکی وجودش که آنرا از مبدأ اول دارد و دوم ماهیتش که آنرا بذات خود دارد و سوم علم او بمبدأ اول که آنرا از جنبه استنادش بمبدأ اول دارد و چهارم علمش بذات خویش و مدین چهار اعتبار صورت یکک فلکک و ماده آن و نفس و عقل آن پدید می‌آید. و اعتبارات صادر اول را بر سهیل مثال ذکر کرده‌اند تا بقیاس بدان بتوان فهمید که بدین طریق اعتبارات غیر متهی متصور است و اثرات بی نهایت بواسطه آنها از مبدأ اول صادر می‌شود و باقاعده (از واحد حقیقی از یکک جهت جز یکک امر صادر نمی‌شود) منافاتی ندارد. و تنها به ذکر چگونگی صدور افلاک تسعة و عقول عَشْرَه اکتفا نموده‌اند و مدعی نیستند که از چگونگی صدور تمام موجودات متکثر نامتناهی آگاهی دارند. اما محققان صوفیه قائل بچوز اعتبارات متعدد د مبدأ اول هستند با این بیان که اعتبارات متکثر از یکدیگر منتزع و ناشی می‌شوند و همه آنها از یکک اعتبار که همان صادر اول باشد ناشی می‌باشند و بوسیله این اعتبارات امور وجودی خارجی در یک مرتبه صادر می‌شود. این امور وجودی بطور کلی دودسته اند یکک دسته آنانکه جز یکک جهت امکانی که همان ممکن و مخلوق بودن آنها است جهت امکانی دیگر در آنها نیست و برای قبول وجود احتیاج بهیچ شرط و اعتباری جز استناد به حق تعالی ندارند. این مرتبه اول ایجاد است که به قلم اعلی و ملائکه مهمین و ارواح اولیاء کاملین اختصاص دارد. و دسته دیگر آن موجوداتی هستند که در قبول وجود تنها امکان ذاتی آنها و وجود محض باری تعالی در وجود یافتن آنان کافی نیست و موجود شدن آنها علاوه بر آن به یکک امر وجودی دیگر غیر از وجود محض حق تعالی نیاز دارد. و این امر وجودی یا وجود واحد است مانند قلم برای وجود یافتن لوح یا بیش از یکک وجود است برای سایر موجودات بنابراین صادر اول به عقیده حکما همان عقل یا صادر اول است که هیچ موجود

دیگری در مرتبه آن وجود ندارد ولی بر مذهب صوفیه صادر اول یک نسبت اعتباری عقلی است که بر دیگر اعتبارات سبقت دارد و در همین مرتبه موجودات متعددی وجود دارند (همان فلم اعلی و ملائکه مهمتین و غیره). و از طرف دیگر چون بعقیده صوفیه وجودی مغایر با وجود حق تعالی تحقق ندارد بنابراین صادر اول همان وجود عام منبسط است نه حقیقت وجود محض و بزبان دیگر صادر اول در نظر صوفیه همان نسبت و اعتبار انبساط و عمومیت وجود حق است تا بدین وسیله صور اعیان ثابت‌های که قبول وجود می‌کنند متصور و مفروض شوند. آنگاه که اعیان ثابت‌ها متحقق شدند وجود بر آنها منبسط می‌شود چه اگر وجود منبسط شامل آنها نشود موجودی عینی تحقق نمی‌یابد و در همان عالم باقی خواهند ماند. و خلاصه آنکه بوسیله همین نسبت انبساطی است که نسبت اسماء ذاتی الهی تحقق می‌یابد و این همان اعتبار اول است که در مراتب بعدی اعتبارات دیگر بر آن مترتب می‌شوند و موجودات عینی پدید می‌آیند.

در پایان تحلیل اختصاری کتاب اشاره بدین نکته بی‌مناسبت نیست که در کتاب حاضر جای جای به پاره‌ای از مسائل مورد اختلاف میان مشائیان و اشراقیان در مباحث کتاب اشارت رفته است که چند مورد از آنرا در اینجا به اختصار یاد می‌کنیم:

اول - درباره حقیقت واجب تعالی اختلاف است: مشائیان گویند: واجب تعالی ماهیت ندارد ولی اشراقیان و متکلمات گویند: حق تعالی دارای ماهیت است.
دوم: مورد دوم شبهه معروف ابن کونه است که این شبهه بر مذهب مشائی وارد است و رفع و دفع آن مشکل در صورتی که شبهه مذکور بر مکتب اشراقی اصلاً وارد نیست.

سوم: در چگونگی اتحاد علم و عالم و معلوم نیز اختلاف نظر اصولی وجود دارد. برای تفصیل مطالب مذکور به صفحات ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۶ کتاب مراجعه شود.

شرح حال مترجم و شارح

در آغاز مقدمه یاد آور شدیم که شرح و ترجمه کتاب الدرّة الفاخره (کتاب حاضر) بقلم عمادالملک است ولی بواقع وی بیانات استاد خود یعنی فیلسوف متأخر حوزه علمیه قم مرحوم میرزا علی اکبر یزدی معروف به حکیم را تحریر کرده است. در خصوص شرح حال میرزا عمادالملک چون در مقدمه ترجمه فارسی کتاب المشاعر وی که توسط انجمن ایران و فرانسه بطبع رسیده آمده است طالبان را بدانجا ارجاع می دهیم. اما در باب ترجمه حال فیلسوف میرزا علی اکبر حکیم یزدی متأسفانه نگارنده اطلاعات دقیق و مستندی در اختیار ندارد جز آنچه مؤلف کتاب آئینه دانشوران سید علیرضا ریحان به این شرح آورده است. ابو محمود میرزا علی اکبر بن ابی الحسن یزدی یکی از متأهین و حکمای عالی قدر است که در روزگار مرحوم آیت الله حائری در حوزه قم بتدریس معقول می پرداخته و بسیاری از فضلا و دانشمندان از مجلس درس حضرتش استفاده کرده اند. وقتی شاهزاده بدیع الملک میرزا ملقب بعقادالدوله ابن عمادالدوله ابن محمد بن فتحعلی شاه قاجار حکمران یزد بوده از آنجناب خواهش کرده که رساله ای بفارسی مشتمل بر مسائل مهمه حکمت الهی بنویسند و ایشان نیز اجابت کرده بطور موجز خلاصه مسائل را بفارسی روشن نگاشته اند و قسمتی از این نسخه شریفه را سید طه موسوی اصفهانی که از طلاب مدرسه رضویه قم بودند بسال ۱۳۵۳ بخواش من بنده از روی نسخه ای که نزد آقای میرزا علی ناسوتی یزدی خواهرزاده حکیم نامبرده بود نوشته است و نام آن تألیف رساله عمادیه است. پس از بسمله می گوید: حمد خدائی را که ذاتش حقیقت نور است و در عین بطونش ظهور.

(از کتاب آئینه دانشوران یا دانشمندان گمنام تألیف سید علیرضا ریحان یزدی
ص ۲۶۰-۲۶۱) .

قدر مسلم آنست که وی از بزرگترین اساتید فلسفه اسلامی در قرن اخیر در حوزه علمی قم بوده است و بنا بر آثاری که بواسطه از وی باقی مانده و مورد مطالعه نگارنده بوده است . وی از مبرزترین مدرسین قرن اخیر برای فلسفه صدرالمتألهین بوده است . شرح و ترجمه کتاب « المشاعر » ملاصدرا که بقلم عمادالملک شارح همین کتاب الدرۃ الفاخره است و توسط انجمن ایران و فرانسه تصحیح و طبع شده است . در واقع قلمی شده بیانات و تقریرات درس میرزا علی اکبر حکیم بوده است . و از آن شرح المشاعر تضلع و تبحر استاد در مشرب فلسفی ملاصدرا بخوبی استنباط و درک می شود . ولی با مطالعه شرح « الدرۃ الفاخره » کتاب موجود جامعیت استاد یاد شده در شعب مختلفه علوم عقلی یعنی کلام و فلسفه و تصوف روشن می شود . اخیراً نسخه ای خطی از رساله بنام « حکمت عمادیه » در کتابخانه خصوصی دوست دانشمندم آیه الله سید مهدی لاجوردی مورد ملاحظه قرار گرفت که از مترجم همین کتاب یعنی عمادالملک است . و آن هم ظاهراً تحریر تقریرات استادش یعنی میرزا علی اکبر یزدی حکیم است . نکته قابل ذکر اینکه رساله مزبور شرحی ملخص از حکمت اشراق است که با بیان و قلمی ساده نگارش یافته است . این موضوع نمایانگر اینست که مرحوم حکیم یزدی در حکمت اشراق نیز تبحر داشته است . با تمام این احوال و با اینکه پاره ای از شاگردان درس فلسفی ایشان بحمدالله تا کنون حیات دارند ، بر اثر بی کفایتی بازماندگان وی و بی التفاتی شاگردانش اطلاعات دقیقی از احوال و افکار وی درجانی بچاپ نرسیده است ولی خود این شاگردان که بعدها از بزرگترین اساتید درس حکمت در حوزه های علمی بوده اند بهترین اثر آن استاد و گویاترین یادگار علمی ایشان بشمارند . از جمله آنان مرحوم مرحوم حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بزرگترین فیلسوف معاصر که چند سال قبل

رحلت فرمودند و مرحوم شاه آبادی فیلسوف بزرگ متأخر که از تعریف و ترجمه بی‌نیازند. بعضی دیگر از شاگردان وی آقایان فرید گلپایگانی و استاد ابوالحسن شعرانی و آقا میرسید علی برقی و آقا سید علی اکبر برقی و جز آنان بوده‌است. امید است توفیق دست دهد تا در صورت بدست آوردن اطلاعات جدید آنرا طبع و منتشر سازیم. رجوع شود به کتاب گنجینه دانشمندان ج ۴ ص ۳۹۰، ۳۸۶، ۴۹۲ و ۵۲۲.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١- الحمد لله الذي تجلّى بذاته لذاته، فتعيّن في باطن علمه مجالى ذاته وصفاته، ثم انعكست آثار تلك المجالى إلى ظاهره من الباطن، فصارت الوحدة كثرة^٧ كما^١ تشاهد وتعاين^١، والصلاة^٢ على مَنْ به رجعت^٧ تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى وعلى آله وصحبه الذين لهم في وراثته هذه الفضيلة يدٌ طولى.

٢- (٣) أمّا بعد، (٣) فهذه رسالة في تحقيق مذهب الصّوفية والمتكلّمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم^(٤) في وجود الواجب لذاته، وحقائق أسمائه وصفاته، وكيفية صدور الكثرة عن وحدته، من غير نقص في كمال قدسه وعزته، وما يتبع ذلك من مباحث أخر يؤدي إليه^(٥) الفكر والنظر، والمرجو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف، ويصونها عن كل متعصّب متعسف، وهو حسبي ونعم الوكيل.

٣- تمهيد. اعلم^(٦) أن في الوجود^(٧) واجباً، وإلا^٧ لزم انحصار الموجود^(٨) في الممكن^٧، فيازم أن لا يوجد شيء أصلاً. فإن^٧ الممكن، وإن كان^(٩) متعدداً، لا يستقل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره، لأنّ مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود، لا بذاته ولا بغيره. فإذا ثبت^(١٠) وجود^(١١) الواجب^(١٢).

(١-١) ونشاهد وتعاين، ز: يشاهد ويعاين.

(٢) ب ج د : + والسلام. (٣-٣) د : و بعد.

(٤) هـ : أقوالهم. (٥) ب : إليها.

(٦) د هـ و ز : - اعلم. (٧) هـ : الموجود.

(٨) ج : الوجود. (٩) هـ : مستقلاً.

(١٠) ج : يشيت. (١١) و : - وجود.

(١٢) ج : + تعالى.

٤ - ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري (١) وأبي (٢) الحسين البصرى من المعتزلة أن وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته^٧ ذهنياً وخارجياً^٧، ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات (٣) الخاصة (٤) لفظاً لا معنىً، وبطلانه ظاهر كما بيّن في موضعه^٧ لعدم (٥) زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته (٦)^٧ ولوقوعه (٧) (٨) مورداً للتقسيم (٨) المعنوي، صرفه بعضهم عن الظاهر بأن^٧ مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجى أى ليس (٩) فى الخارج شيء (٩) هو الماهية وآخر قائم بها قياماً خارجياً هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم .

٥ - وذهب جمهور المتكلمين إلى أن للوجود (١١) مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات (١١)، وذلك المفهوم الواحد يتكرر ويصير حصة حصة بإضافته إلى الأشياء كيباض هذا الثلج وذلك (١٢)،^٧ ووجودات الأشياء هي (١٣) هذه الحصص، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخلى فيها خارجه عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنياً فقط عند محققهم وذهناً خارجاً عند آخرين (١٤) [١] .

٦ - وحاصل مذهب الحكماء أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة متفقه الحقيقة (١٥) ولا بالفصول ليكون المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم (١٦) لها

- | | |
|---------------------------|---------------------------|
| (١) ج : + رحمه الله . | (٢) ب : والشيخ أبى . |
| (٣) ب ه ز : الموجودات . | (٤) ه ز : الخارجية . |
| (٥) د و ز : بعدم . | (٦) د : الخصوصية . |
| (٧) د و ز : ووقوعه . | (٨-٨) ب و : موردالتقسيم . |
| (٩-٩) ب : شيء فى الخارج . | (١٠) ز : الموجود . |
| (١١) ب : الموجودات . | (١٢) د ه و : ذلك . |
| (١٣) ه : من . | (١٤) أ ب : الاخرين . |
| (١٥) ز : بالحقيقة . | (١٦) ب : - لازم . |

كنورالشمس^(١) ونورالسراج ، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور، وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكَمِّ والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الإمكان والوجود، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الممكن^(٢) وأقسام العرض تُوهِمُ أن تكثُر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك^(٣) ونور هذا السراج وذاك^(٤) ، وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها ، وإذا^(٥) اعتُبر تكثُر ذلك^(٦) المفهوم وصورته حصة حصة بإضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق [٢] .

٧ - فهناك أمور ثلاثة: مفهوم الوجود، وحصصه^(٧) المتعيّنة بإضافته إلى الماهيات، والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق . فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما [٣] خارجان عن الموجودات الخاصة ، والوجود الخاص^٧ عين الذات في الواجب تعالى^(٨) وزائد خارج فيما سواه .

٨ - تفرّيع .^(٩) (١٠) إذا عرفت هذا^(١٠) فنقول : كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام^(١١) زائداً على الوجود الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود^(١٢) الواجب تعالى [٤] ، كما ذهب إليه الصّوفية القائلون بوحدة الوجود، ويكون

- | | |
|--|--------------------------------|
| (١) ز : + مشتركاً . | (٢) هامش أ : الجوهر (صح ، خ) . |
| (٣) ز - و ذلك . | (٤) أ د ز : ذلك . |
| (٥) ب : وإذا ، ه : ان . | (٦) ز : هذا . |
| (٧) ه : وحصته . | (٨) د ه : - تعالى . |
| (٩) د : فصل ، هامش د : تفرّيع (خ) ، ز : - تفرّيع . | |
| (١٠-١٠) د : - إذا عرفت هذا ، و : - هذا . | |
| (١١) ه : - العام . | (١٢) د : - الوجود . |

هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا في العقل ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو (١) حقيقة الوجود [٥].

٩ - والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة إلى أفراده [٦] فإنه لم يتم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك ، وأقوى ما ذكره أنه إذا اختلفت (٢) الماهية (٣) (٤) أو الذاتى (٤) فى الجزئيات لم تكن (٥) ماهيتها واحدة ولا ذاتها واحداً . وهو منقوض بالعارض [٧] ، وأيضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغير الماهية . [٨]

١٠ - قال الشيخ صدر الدين القونوى (٦) (٧) قدس الله سره (٧) فى رسالته الهادية : إذا اختلفت (٨) حقيقة (٩) بكونها (١٠) فى شىء أقوى أو أقدم (١١) أو أشد أو أولى فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع فى الحقيقة الظاهرة أى حقيقة كانت من علم ووجود (١٢) وغيرهما ، (١٣) فتقابل يستعدّ لظهور الحقيقة (١٤) من حيث هى (١٥) أتمّ منها من حيث ظهورها فى قابل آخر مع أن الحقيقة واحدة فى الكل . والمفاضلة والتفاوت [٩] واقع بين ظهوراتها بحسب (١٦) الأمر المظهر (١٦) المقتضى تعيين تلك الحقيقة تعييناً مخالفاً لتعيينه فى أمر (١٧) آخر ، فلا تعدد فى الحقيقة من حيث هى ولا تجزئة ولا

(١) د : د : هـ .

(٢) ز : الماهيات .

(٣-٤) ب : والذاتى .

(٥) أ د و : يكن .

(٦) د هـ و : القنوى .

(٧-٧) أ : رضى الله عنه ، ب : رضى الله تعالى عنه ، د ز : قدس سره .

(٨) د و ز : اختلف .

(٩) د : الماهية ، هامش د : حقيقة (خ) .

(١٠) أ ب : فى كونها .

(١١) ج : أقوم .

(١٢) د : او وجود .

(١٣) د : او غيرهما .

(١٤) أ ب : + فيه .

(١٥) و : - هـ .

(١٦-١٦) أ : امر المظهر (ظ) ، د : امر المظهر .

(١٧) هـ : - امر .

تبعيض^(١) و [أما] ما قيل لو كان^(٢) الضوء والعلم^(٢) يقتضيان زوال العشى^(٣) و وجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح^(٤) لولم يُقصد^(٤) به الحكم بالاختلاف فى الحقيقة .

١١ - ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو^(٥) الكشف والعيان لا النظر والبرهان، [١٠] فإنهم لما^(٦) توجهوا إلى جناب الحق سبحانه^(٧) بالتعرية^(٨) وتفرغ القلب بالكليّة عن جميع التعلّقات الكونيّة والقوانين العلمية مع توحّد العزّيمة ودوام الجمعيّة والمواظبة على^(٩) هذه الطريقتة^(١٠) دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت^(١١) عزيمة، منّ الله سبحانه^(١٢) عليهم بنور كاشف يُريهم الأشياء كما هي، وهذا النور يظهر فى^(١٣) الباطن عند ظهور^(١٤) طور وراء طور العقل^(١٤)، ولا تستبعدن^(١٥) وجود ذلك فوراء العقل أطوار كثيرة يكاد^(١٦) لا يعرف عددها إلا الله تعالى^(١٧). [١١]

١٢ - ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل، فكما يمكن أن يحكم العقل بصحّة مالا يُدرّكه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله، كذلك يُمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحّة بعض^(١٨) مالا يُدرّكه العقل

- (١) د : تبعيض .
 (٢) د : الضوء .
 (٣) د : العشى .
 (٤) هاشم ج : لم يقصد اى يتعرض (خ) .
 (٥) ه : لما .
 (٦) د : بالعزّيمة .
 (٧) ه : تعالى .
 (٨) ز : عن .
 (٩) هاشم أ : تشعب (خ) .
 (١٠) و : الطريقتة .
 (١١) أ ب ج : تعالى .
 (١٢) أ : من ، هاشم أ : فى (خ) .
 (١٣) أ ب : اطوار و راء العقل ، هاشم أ : طور و راء طور العقل (صح) ، ه : طور طور و راء العقل ، و ز : طور و راء العقل .
 (١٤) تستبعدون ، ج و : يستبعدن ، ه : مستبعد .
 (١٥) أ ب : تكاد ، ج : - يكاد . (١٧) أ : - تعالى ، ج ه : تع .
 (١٨) ز : - بعض .

[١٢، ١٣] كوجود حقيقة مطلقة محيطية^(١) لا يحصرها التقيد ولا يقيدها التعمين مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل ، فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج ، وكلّ مَنْ تصدّى لبيان امتناعه بالاستدلال ، لا يخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال^(٢) ، والمقصود ههنا^(٣) رفع الاستحالة العقلية ، والاستبعادات العادية ،^(٤) عن هذه المسألة^(٥) ، لا إثباتها بالبراهين والأدلة ، فإنّ الباحثين عنها تصحيحاً وتزييفاً ، وتقويةً وتضعيفاً ، ما قدروا إلا على حجج ودلائل غير كافية ، وشكوك وشبه ضعيفة واهية .

١٣ - فن الأدلة الدالّة على امتناع وجود^(٥) الكلّي الطبيعي ما أورده المحقق الطّوسى في رسالته المعمولة في أجوبة المسائل التي سأله^(٦) عنها^(٧) الشيخ صدرالدين القونوي^(٨) ^(٩) قدس سرّه^(٩) وهو أنّ الشّيء العيني لا يقع على أشياء متعددة ، فإنّه إن كان في كلّ واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه ، بل كان أشياء ، وإن كان في الكلّ من حيث هو كل ، والكلّ من هذه الحيثية شيء واحد ، فلم يقع على أشياء ، وإن كان في الكلّ بمعنى التفرّق^(١١) في آحاده كان^(١٢) في كلّ واحد جزء من ذلك الشّيء ، وإن لم يكن في شيء من الآحاد ولا في الكلّ لم يكن واقعاً عليه .

١٤ - وأجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفنارى في شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشقّ الأوّل وقال: معنى تحقّق الحقيقة الكلية في أفرادها تحقّقها^(١٣) تارة متصّفة بهذا التعمين وأخرى بذلك التعمين ، وهذا لا يقتضى كونها أشياء كما يقتضى تحوّل الشخص

- | | |
|---|------------------------------------|
| (١) د : + بالمراتب . | (٢) ب : اخلال . |
| (٣) ب : هنا . | (٤-٤) د - : عن هذه المسألة . |
| (٥) و : - وجود . | (٦) ز : سأل . |
| (٧) و : عنه . | (٨) د ه و : القنوي ، ز : القونوي . |
| (٩-٩) ج : قدس الله سره ، ه و ز : قدس الله تعالى سره . | |
| (١٠) د : + متعددة . | (١١) هاشم ج : التفرقة (خ) . |
| (١٢) ز : وكان . | (١٣) ز : تحقّقها . |

الواحد فى أحوال مختلفة بل متباينة (١) كونه (٢) أشخاصاً. ثم قال : فإن قلت : كيف يتصف الواحد بالذات بالأوصاف المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهد وغيرهما ؟ قلت (٣) . هذا استبعاد حاصل من قياس الكلّى على الجزئى والغائب على الشاهد (٤) ولا برهان على امتناعه فى الكلّى (٥).

١٥ - ومنها ما أفاده المولى (٥) قطب الدين الرازى وهو أن عِدّة من الحقائق كالجنس والفصل والنوع تتحقق (٦) فى فرد (٧) ، فلو وُجِدَت امتنع الحمل بينها (٨) ضرورة امتناع الحمل بين الموجودات (٩) المتعدّدة .

١٦ - وأجاب عنه العلامة الفنارى بأنّه من الجائز أن يكون (١٠) عِدّة من الحقائق المتناسبة (١١) (١٢) موجودة بوجود واحد شامل (١٢) لها من حيث هى كالأبوة القائمة بمجموع (١٣) أجزاء الأب من حيث هو مجموع ، ولا يلزم من عدم (١٤) الوجودات المتعدّدة عدم (١٤) الوجود مطلقاً بل هم مصرّحون بأنّ جعل (١٥) الجنس والفصل والنوع واحد (١٦) .

١٧ - وأمّا الدلائل (١٧) الدالّة على وجود الكلّى الطّبيعى فى الجملة [١٤] فليست ممّا يُفيد (١٨) هذا المطلوب على اليقين (١٩) بل على الاحتمال مع أنّها مذكورة فى

(١) ه : مباينة .

(٢) أ ب ج د : كونها ، هاشم د : كونه .

(٣) د : قلنا .

(٤) ج : + العلامة .

(٥) د : فرد .

(٦) د : بينهما .

(٧) ز : الوجودات .

(٨) أ ب ج : تكون .

(٩) ج : المناسبة ، د : المتناهية . (١٢-١٢) و : موجودا واحداً شاملاً .

(١٠) ج : بجميع ، هاشم ج : بمجموع (خ صح) .

(١١) هاشم ج : + حمل .

(١٢) ج : حمل .

(١٣) و : واحداً .

(١٤) ج : الأدلة .

(١٥) أ ب : تفيد .

(١٦) ز : التعيين .

النكُتُبِ المشهورةِ مع ما يَرِدُ عليها ، فلهذا وقع الإعراض عن إيرادها والاستِغَالِ بما يدلّ على إثباتِ هذا المطلوبِ بَعِيْنِهِ (١) .

١٨ - (٢) فنقولُ : لاشكُّ أنّ مبدأ الموجودات موجود (٢) ، [١٥] فلا يخلو إمّا أن يكون حقيقة الوجود أو غيره ، لا (٣) جائزاً أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود (٤) في وجوده إلى غيرِ هو الوجود ، والاحتياجُ يُنْأَى الوجوب ، فتعيّن أن يكون حقيقة الوجود (٥) . فإنّ كان مطلقاً (٦) ثبت المطلوب وإن (٧) كان متعيّناً يمتنع أن يكون التعيّن داخلًا فيه وإلا لتركّب الواجب ، فتعيّن أن يكون خارجاً . فالواجب محض ما هو الوجود والتعيّن صفةٌ عارضةٌ . (٨) .

١٩ - فإن قلتَ : لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ التعيّن عينه ؟ قلتُ : إن كان التعيّن بمعنى ما به التعيّن يجوز أن يكون عينه ، (٩) لكن (١٠) لا (٩) يضرنا ، فإن ما به تعيّن ، إذا كان ذاته ، ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعيّن وإلا لتسلسل (١١) وإن كان بمعنى التشخيص لا يجوز أن يكون عينه لأنّه من المعقولات الثّانية التي لا يحاذي بها أمرٌ في الخارج . [١٦]

٢٠ - ثمّ إنّه (١٢) لا يخفى على مَنْ تتبّع (١٣) معارفهم (١٤) المبتوتة (١٥) في كتبهم

- (١) ز :- بعينه .
 (٢-٢) و :- فنقول ... موجود ، أ ب : + بعينه .
 (٣) أ ب : ولا .
 (٤) ج : الموجود ، هاشم ج : الوجود (ظ) .
 (٥) د :- الوجود .
 (٦) أ ب : + فقد .
 (٧) و : والا .
 (٨) هاشم أ : + له (خ) ، هاشم ج ه :
 (٩-٩) ز : لا لكن .
 (١٠) ج :- لكن .
 (١١) د : فتسلسل ، ه : لتسلسل .
 (١٢) ج :- انه ، هاشم ج : ثم انه (خ) .
 (١٣) و : يتتبع .
 (١٤) د : آثارهم .
 (١٥) ب : المثبتة ، ج : المبتوتة ، د : المكتوبة .

أنّ ما يُحكى من (١) مكاشفاتهم لا يدلّ إلا على إثبات ذات مطلقة محيطه بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعيين يمتنع معه ظهورها مع تعيين آخر من التعيينات (٢) الإلهية والخلقية ، فلا مانع أن يُنسب لها تعيين يُجامع التعيينات كلها ، لا (٣) يُنافى شيئاً منها ، ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنياً ولا خارجاً ، إذا (٤) تصوّره العقل بهذا التعيين امتنع (٥) عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشترك الكلّي بين جزئياته لا عن (٦) تحوّل ظهوره في الصوّر الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علماً وعيناً وغيباً وشهادةً بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة . [١٧]

٢١ - واعتبر ذاك بالنفس الناطقة (٧) السارية في أقطار البدن وحواسها الظاهرة وقواها الباطنة (٨) بل بالنفس الناطقة (٨) الكمالية ، (٩) فإنّها إذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان (١٠) التروحن (١١) من بعض حقائقها اللازمة فتظهر (١٢) في صوّر (١٣) كثيرة من غير تقييد (١٤) وانحصار ، فتصدق (١٥) تلك الصوّر (١٦) عليها (١٧) وتتصادق (١٨) لاتحاد عينها كما تعدّد (١٩) لاختلاف صوورها .

(١) ز : عن .

(٢) ز : + كلها .

(٣) د : ولا .

(٤) هـ : عن فرض اشتراكه (خ) .

(٥) ج هـ ز : عين .

(٦) أ ب : + الحتوانية .

(٧) د : - بل ... الناطقة .

(٨) هـ : الكاملة .

(٩) ج : + الجامع ، هـ : كان التروحن الخ (خ) .

(١٠) ب : التروض ، هـ : الترون (نسخة) ، و : الروح .

(١١) أ ب د و ز : فيظهر .

(١٢) هـ : صورة .

(١٣) د ز : تقييد .

(١٤) د و ز : فيصدق .

(١٥) د : الصورة .

(١٦) ز : - عليها .

(١٧) د هـ ز : يتصادق ، و : ولا يتصادق .

(١٨) أ ب د و ز : يتعدد .

٢٢ - ولذا (١) قيل [١٨] في إدريس عليه السلام (٢) إنه هو إلياس (٣) المرسل إلى بعلبك لا بمعنى أن العين خلع الصورة الإدريسية ولبس الصورة الإلياسية وإلا كان (٤) قولاً بالتناسخ بل إن هويّة إدريس مع كونها قائمة في أنيته وصورته في السماء الرابعة ظهرت وتعيّنت في إنية إلياس الباقي إلى الآن، فتكون (٥) من حيث العين والحقيقة واحدة (٦) ومن حيث التعيين الصوري اثنتين (٧) كنعحو (٨) جبريل وميكائيل وعزرائيل (٩) يظهرن في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى كلّها قائمة بهم .

٢٣ - وكذلك أرواح الكُمَّل كما يُروى عن قضيب البان الموصلى (١٠) رحمة الله عليه (١١) أنه كان يرى في زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلاً (١١) في (١٢) كلِّ بأمرٍ غير ما (١٢) في الآخر، ولمّا لم يسع (١٣) هذا الحديث أوهام المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد، وحكموا عليه بالبطلان والفساد . وأما الذين مُنِحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق فلمّا رأوه متعالياً عن (١٤) الزمان والمكان علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة متساوية، فجوّزوا ظهوره في كل زمان وكل (١٥) مكان بأيّ شأنٍ شاء وبأى صورة أراد .

٢٤ - تمثيل . إذا انطبعت صورة واحدة جزئية في مرابا متكثرة متعددة مختلفة

- (١) د ه : كذا ، زو : لذا .
 (٢) أ ب : - عليه السلام .
 (٣) أ : + عليهما السلام .
 (٤) ب : لكان .
 (٥) أ ب ج د ه و ز فيكون .
 (٦) ب : واحدا .
 (٧) أ ب ج د و : اثنتين .
 (٨) أ ب ج : كنعحو ، هاشم : أ : كنعحو (خ)
 (٩) آ : + عليهم السلام ، ب : + عليهم الصلوة والسلام .
 (١٠-١١) ب : رحمة الله تعالى عليه ، د ه و : رحمة الله .
 (١١) ج : مستقلا .
 (١٢-١٢) ج : كل منها بعين ما ، د : كل امر غير ما .
 (١٣) ز : يسمع .
 (١٤) ز : على .
 (١٥) ه : وفي كل .

بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتعديب والتعجير وغير ذلك من الاختلافات فلاشك أنها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت ^(١) انطباعاتها بحسب اختلافاتها وأن هذا التكثر غير قادح ^(٢) فى وحدتها ، و الظهور بحسب ^(٣) كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها أن تظهر ^(٤) بحسب سائرها ^(٥) . فالواحد الحق سبحانه ، وَ لِّلّهِ الْمَثَلُ الْآعْلَى ، بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها . فهو ^(٦) سبحانه يظهر فى كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير فى ذاته المقدسة من ^(٧) غير ^(٨) أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها ، كما عرفته فى المثال المذكور .

٢٥ - ^(٩) فى وحدته تعالى . ^(٩) لما ^(١٠) كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة ^(١١) موجودة بوجود خاص ، وعند شيخيهم ^(١٢) والحكماء وجوداً خاصاً ، احتاجوا فى إثبات ^(١٣) وحدانيته ^(١٤) ونفى الشريك عنه ^(١٥) إلى حجج وبراهين كما أوردوها فى كتبهم . وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه فإنه لا يمكن أن

(١) ز : واختلف . (٢) د : لا يقدح ، هاشم د : غير قادح (خ)

(٣) و : + ظهور . (٤) أ د ه و ز : يظهر .

(٥) و : ذاتها ، هاشم و : سائرها (خ) .

(٦) ج ز : وهو . (٧) أ ب : ومن .

(٨) ه : - غير .

(٩-٩) أ : القول فى وحدته تعالى ، ب : القول فى وحدته ، هاشم ج : القول فى وحدته

تعالى (خ) ، د : فصل فى وحدانيته تعالى .

(١٠) ج : ولما . (١١) أ ب : + واحدة .

(١٢) ج د ز : شيخيهم . (١٣) د : - اثبات .

(١٤) د : + تعالى . (١٥) ج : - عنه .

يُتوهَّم فيه اثنيّنة وتعدد من غير أن يُعتبر فيه تعين وتقيّد، فكل ما يشاهد (١) أو يُستخيل (٢) أو يُتعمَّل (٣) من المتعدد فهو (٤) الموجود أو الوجود الإضافي لا المطلق، نعم يقابله العدم (٥) وهو ليس بشيء .

٢٦ - ثم إن للوجود الحق سبحانه وحدةً غير زائدة على ذاته وهي اعتباره من حيث هو، وهي (٦) ليست (٧) بهذا الاعتبار نعمتا للواحد بل عينه، وهي المراد عند المحققين (٨) بالأحدية الذاتية، ومنها تنشئ (٩) الوحدة والكثرة المعلومتان للجسمهور أعنى العدديتين (١٠)، وهي إذا اعتُبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سُمّيت أحديه، وإذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدة .

٢٧ - القول الكلي في صفاته تعالى . (١١) ذهب (١٢) الأشاعرة (١٣) إلى أن لله تعالى (١٤) صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو (١٥) عالم بعلم قادر بقدره مريد بإرادة وعلى هذا القياس، [١٩] وذهب (١٦) الحكماء إلى أن صفاته سبحانه (١٧) عين ذاته، لا بمعنى أن هناك ذاتاً وله (١٨) صفة وهما متحدان حقيقة بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء (١٩)

- | | |
|--|---------------------------------|
| (١) د : تشاهد . | (٢) د : تتخيل . |
| (٣) د : تتعمَّل . | (٤) هـ : - فهو . |
| (٥-٥) د : وليس . | (٦) هـ : وشيء . |
| (٧) هامش هـ : ليس . | (٨) هامش ب : المتحققين (نسخة) . |
| (٩) ج : ينشئ، هـ وز : ينتشئ . | (١٠) د : العدديين . |
| (١١) ج : سبحانه وتعالى ، هـ و : سبحانه . | |
| (١٢) أ : ذهب . | (١٣) ج : + رضى الله عنه . |
| (١٤) ج : سبحانه وتعالى ، هـ وز : سبحانه . | |
| (١٥) ج : + تعالى ، د هـ : فهى . | (١٦) و ز : ذهبت . |
| (١٧) أب : تعالى ، هـ : - سبحانه . | (١٨) و : - وله . |
| (١٩) هامش أ هـ ش ج : + وظهورها (خ) ، ب : + وظهورها . | |

عليك بل تحتاج (١) في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم (٢) بك، بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم (٣) به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه (٤) لأجل ذاته ، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال (٥) في القدرة فإن ذاته مؤثرة (٦) بنفسها (٧) لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا ، فهى بهذا (٨) الاعتبار قدرة، وعلى هذا يكون (٩) الذات والصفات (١٠) متحدة في الحقيقة متغايرة (١١) بالاعتبار والمفهوم (١٢) .

٢٨ - وأما الصوفية (١٣) فذهبوا إلى أن صفاته سبحانه (١٤) عين (١٥) ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل، [٢٠] قال الشيخ (١٦) رضى الله تعالى عنه : قوم ذهبوا إلى نفي الصفات وذوق الأنبياء والأولياء (١٧) يشهد بخلافه (١٨) وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حقّ المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحت .

٢٩ - وقال بعضهم [٢١] (١٩) قدس الله أسرارهم (١٩) : من صار إلى إثبات الذات ولم يُثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار إلى إثبات صفات مغايرة (٢٠) للذات

- | | |
|---|-------------------------------------|
| (١) د : يحتاج . | (٢) و : يقوم . |
| (٣) أ و : يقوم . | (٤) هـ : له (صح) . |
| (٥) د : الحال . | (٦) د : مؤثر . |
| (٧) و : نفسها . | (٨) ج : بهذه . |
| (٩) ب ج : تكون . | (١٠) ج : والصفة، هـ : والصفات (خ) . |
| (١١) هـ : مغايرة . | (١٢) د : - والمفهوم . |
| (١٣) أ ب : - قدس الله أسرارهم . | (١٤) أ ب : تعالى . |
| (١٥) ز : غير . | |
| (١٦-١٦) أ و : رضى الله عنه ، ج : رحمه الله ، د : - رضى الله تعالى عنه . | |
| (١٧) و : - والأولياء . | (١٨) ج : بخلاف ذلك . |
| (١٩) أ ب : قدس الله سره ، د : - قدس ... أسرارهم . | |
| (٢٠) أ د و ز : متغايرة . | |

حقّ المغايرة فهوثنوى كافر ومع كفره جاهل . وقال أيضا ^(١) : ذواتنا ناقصة وإيمانكم لها ^(٢) الصفات ، فأما ^(٣) ذات الله تعالى ^(٤) فهي كاملة لا تحتاج ^(٥) في شيء الى شيء ، إذ كل ^(٦) ما يحتاج ^(٦) في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى . فذاته تعالى ^(٧) كافية لكل ^(٨) في الكل ^(٨) ، فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة إلى المقدورات قدرة وبالنسبة إلى المرادات إرادة ، وهي واحدة ليس فيها اثنيثية بوجه من الوجوه . [٢٢]

٣٠ - ^(٩) القول في علمه تعالى ^(٩) . أطبق الكل على إثبات ^(١٠) علمه سبحانه ^(١١) إلا شذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يُعبأ بهم . ولما كان المتكلمين يثبتون صفات زائدة ^(١٢) على ذاته ^(١٢) تعالى ^(١٣) لم يشكل عليهم الأمر في تعلق علمه سبحانه ^(١٤) بالأموار الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه ^(١٥) .

٣١ - وأما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم في هذا المقام ، وحاصل ما قاله الشيخ في الإشارات أن ^(١٦) الأول ^(١٧) لما عقل ذاته بذاته وكان ^(١٨) ذاته علةً للكثرة ، ^(١٩) لزمه تعقل الكثرة ^(١٩) بسبب تعقله لذاته ^(٢٠) . فتعقله للكثرة لازم معلول اه ، فصور ^(٢١)

- (١) أ : + رضى الله عنه ، ب : + رضى الله تعالى عنه .
 (٢) د ز : يكملها . (٣) و : واما .
 (٤) د : + سبحانه ، ه و ز : سبحانه .
 (٥) أ و : يحتاج . (٦-٦) ج : محتاج ، هاشن ج : ما يحتاج (خ)
 (٧) ج و : - تعالى . (٨-٨) ز : - في الكل .
 (٩-٩) ج : القول في علمه سبحانه ، د : فصل في علمه تعالى ، و : في علمه سبحانه ، هاشن و : القول (صح) .
 (١٠) د : - اثبات . (١١) أ ب : تعالى .
 (١٢-١٢) د : - على ذاته . (١٣) ج ه و ز : - تعالى .
 (١٤) ج : - سبحانه . (١٥) ه : عليها .
 (١٦) أ ب ج : + المبدأ . (١٧) أ ب : + تعالى .
 (١٨) ب : كانت . (١٩-١٩) و : - لزمه ... الكثرة .
 (٢٠) أ ب : ذاته ، هاشن ج : ذواته (خ)
 (٢١) ج و ز : فصوره .

الكثرة، التي هي معقولاته، (١) معلولاته ولوازمه (٢) مترتبة ترتب المعلولات (٣)، فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة، وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها، بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علمها الملزومة إيّاها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة له، فيذن تقرر الكثرة المعلولة (٤) في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره. (٥) والحاصل أن واجب الوجود واحد ووحدته (٦) لا تزول بكثرة الصور (٧) المتقررة فيه.

٣٢ - واعترض عليه الشارح المحقق بأنه لاشك في أن القول بتقرر (٨) لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، (٩) وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وقول بأن معلوله الأول [٢٣] غير مباين لذاته وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحادثة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب (١٠) الحكماء. والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى، وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها (١١)، والمشائون (١٢) القائلون باتحاد العاقل والمعقول إنما (١٣) ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه (١٤) المعاني.

٣٣ - ثم أشار (١٥) [٢٤] إلى ما هو الحق عنده وقال: العاقل (١٦) كما لا يحتاج في

- | | |
|--|-------------------------------------|
| (١) ب : + هي . | (٢) و : ولوازم . |
| (٣) أ : + على العلة (لعله) ، هاشب ج : + على العلة (صح) . | |
| (٤) د : - المعلولة . | (٥) ج تكثرها ، هاشب ج : تكثره (خ) . |
| (٦) ب ز : وحدته . | (٧) و ز : يزول . |
| (٨) ج ه و ز : تقرير . | (٩) و : - معاً . |
| (١٠) د ه : مذهب . | (١١) د ه : بذواتها . |
| (١٢) أ ب ه : والمشائون . | (١٣) د : وانما . |
| (١٤) ج : تلك ، هاشب ج : هذه (خ) . | |
| (١٥) ب : + المحقق . | (١٦) ز : - العاقل . |

في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي^(١) بها هو هو فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو . واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً^(٢) ^(٣) بصورة تتصورها أو تستحضرها^(٤) فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً^(٥) بل بمشراكة ماً من غيرك^(٥) ومع ذلك فأنت لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلكك^(٦) تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف^(٧) الصور^(٨) فيك ، بل إنما تتضاعف^(٩) اعتباراتك المتعلقة بذاتك^(١٠) وتلك الصورة^(١١) فقط [٢٥] أو على سبيل التركيب .^(١٢) [٢٦] وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشراكة غيرك^(١٤) هذا الحال^(١٤) فما ظنك بحال العاقل^(١٥) مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟

٣٤ - ولا تظنن^(١٦) أن كونك محلاً لتلك الصورة^(١٧) شرط في تعقلك إياها ، [٢٧] فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها^(١٨) وإنما كان^(١٩) كونك محلاً لتلك الصورة^(٢٠) شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك^(٢١) بوجه آخر غير الحلول فيك ، ومعلوم أن

- | | |
|--|----------------------|
| (١) د : + هو . | (٢) و : بشيء . |
| (٣-٣) د : بتصورها او استحضارها | (٤) و : - مطلقاً . |
| (٥) و : غير ذلك . | (٦) د : + فأنت . |
| (٧) د و ز : يتضاعف . | (٨) ب : الصورة . |
| (٩) و ز : يتضاعف . | (١٠) د و : بذلك . |
| (١١) د : الصور . | (١٢) ج و : التركيب . |
| (١٣) ب : فاذا . | |
| (١٤) ج ه و : هذه الحال ، د : في هذه الحالة . | |
| (١٥) أ ب : الفاعل : هاشم أ : العاقل (خ صح) . | |
| (١٦) ب : تظن . | (١٧) ز : الصور . |
| (١٨) د ه : - لها . | (١٩) ب : - كان . |
| (٢٠) ز : الصور . | (٢١) و : - لك . |

حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره^٧ ليس دون حصول^(١) الشيء لقابله ،
[٢٨] ^٧ فإذاً المعلومات^(٢) الذاتية^٧ للمعاقل الفاعل لذاته^٧ حاصلة له من غير أن تحل^(٣)
فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن يكون^(٤) هي حالة فيه .

٣٥ - ° و إذا تقدم ° هذا فأقول^(٦) : قد علمت أن الأول^(٧) عاقل لذاته من غير
تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعبرين ، وحكمت بأن عقله^(٩) لذاته علة
لعقله^(١٠) لمعلوله^(١١) الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين أعنى ذاته وعقله لذاته شيئاً
واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم^٧ بكون المعلولين أيضاً^(١٢) أعنى^(١٣) المعلول الأول
وعقل الأول له^(١٣) شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مبايناً^(١٤)
للأول والثاني مقررراً^(١٥) فيه ، وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم^٧
بكونه^(١٦) في المعلولين كذلك ، [٢٩] ^٧ فإذاً وجود المعلول الأول هو نفس تعقل
الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن
ذلك [٣٠] .

٣٦ - ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل^(١٧) ما ليست بمعلولات لها^(١٨) بحصول

- | | |
|--|---------------------------------------|
| (١) ب : - حصول | (٢) ب ج ز : المعلومات |
| (٢) و ز : يحل | (٤) ب ج د : تكون |
| (٥-٥) أ ب : و اذا تقدم ، ج : و اذا تقرر | |
| (٦) ج : - + لما | (٧) أ ب + تعالى |
| (٨) ب د : - بين | (٩) و : علمه |
| (١٠) ج ز : لتعلقه ، هامش ج : لعقله | |
| (١١) و : المعلول | (١٢) أ : - أيضاً ، هامش أ : ايضاً (خ) |
| (١٣-١٣) ج د : - له ، و : المعلولين الاولين | |
| (١٤) د : متبايناً | (١٥) أ ب : متقروا |
| (١٦) د : كونه | (١٧) و ز : يعقل |
| (١٨) د : لا | |

صورها (١) فيها، وهى تعقل الأول الواجب، ولا موجود إلا وهو معلولٌ للأول الواجب، كانت (٢) جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها. (٣) والأول الواجب يعقل (٤) تلك الجواهر مع تلك الصور (٥) لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو (٦) عليه. فإذا لا يَعزُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ من غير لزوم محال من المحالات المذكورة. انتهى كلامه (٧). [٣١]

٣٧ - وأورد (٣) عليه بعض شارحي فصوص (٩) الحِكْمِ أَنَّ تلك الجواهر العقلية، لكونها ممكنةً، حادثه مسبوقةٌ بالعدم الذاتي معلومةٌ للحق سبحانه قبل وجودها، فكيف يكون علم الأول سبحانه (١٠) بها عين وجودها، (١١) وأيضاً يبطل (١١) بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الأزلى (١٢) الفعلي المتعلق (١٣) بالكليات كلياً وبالجزئيات أيضاً كلياً السابق على وجود الأشياء، وأيضاً يلزم احتياج ذاته في أشرف صفاته إلى ما هو (١٤) غيره صادره عنه. (١٤) [٣٢] والحق أن مَنْ أنصف، من نفسه علم أن الذى أبدع الأشياء وأوجدتها من العدم إلى الوجود سواء (١٥) كان العدم زمانياً أو

(١) ج د هـ : صور، هامش ج : صورها (خ)

(٢) أ ب : كان

(٣) د : + ضرورة ان العلم يستلزم العلم بالمعلول، هـ : + ضرورة ان العلم

بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

(٥) د : الصورة

(٤) ج د : تعقل

(٧) أ ب : كلامه

(٦) و : - هو

(٩) و : الفصوص

(٨) هـ : اورد

(١٠) ج : + وتعالى

(١١-١١) أ ب : وايضا تبطل، ز : - وايضا يبطل

(١٣) د : المتعين

(١٢) د : الذاتي

(١٤-١٤) أ ج : غيره و صادر عنه، د هـ : غير صادر عنه

(١٥) و : وسواء

غير زمانى يعلم تلك الأشياء بمحققها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل إيجادها إياها^٧ وإلا لا^(١) يمكن^(٢) إعطاء الوجود لها ، فالعلم بها غير^(٣) وجودها ، والقول باستحالة أن يكون ذاته وعلمه الذى^(٤) هو عين ذاته محلاً للأمر المتكررة^٧ إنما يصح إذا كانت غيرّه تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق ،^٧ أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره^(٥) باعتبار التقيد والتعین فلا يلزم ذلك ،^٧ وفي^(٦) الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً بل^(٧) شئ واحد يظهر^(٨) بالحمليّة والحاليّة^(٩) أخرى .

٣٨ - زيادة تحقيق . إذا علم الاول^(١٠) سبحانه ذاته بذاته فهو باعتبار أنه يعلم ويعلم يكون عالماً ومعلوماً ، وباعتبار أنه يعلم^(١١) بذاته لابصورة زائدة عليه يكون عالماً ، فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها^(١٢) إلا بحسب الاعتبار . وإذا اعتُبر^(١٣) كون ذاته^(١٣) سبباً لظهوره على نفسه لحقه النورية ، وإذا اعتبر كونه واحداً لمعلومه غير فاقد له^(١٤) شاهداً^(١٥) إياه غير غائب عنه تعين^(١٦) نسبة الوجود والشهود والواجدية^(١٧) والموجودية والشاهدية والمشهودية .

٣٩ - ولا شكك أن علمه سبحانه بذاته وبهذه الاعتبارات التي هي صفاته لا يحتاج

- | | |
|--|-----------------------|
| (١) و : لم | (٢) أ ب : + فيه |
| (٣) ج : عين | (٤) هـ : الذاتى |
| (٥) د : طيرها | (٦) ج : فى |
| (٧) ز : + هو | (٨) د : ظهر |
| (٩) ج و : + تارة | (١٠) و : الله |
| (١١) و : - يعلم ، أ ب : + ذاته | (١٢) و : بينهما |
| (١٣-١٢) ج : كونه ، هـ : كونه | (١٣) ج : كون ذاته (خ) |
| (١٤) د هـ و ز : - له | |
| (١٥) أ شاهدها ، هـ : شاهدها (خ صح) | |
| (١٦) أ : تعلق ، هـ : تعين (خ) ، د : يعين | |
| (١٧) د : والوحدية | |

إلى صورة (١) زائده عليه ، وكذلك علمه (٢) بماهيات الأشياء وهوياتها ، فإن ماهياتها وهوياتها (٣) ليست عبارة إلا عن الذات المتعالية (٤) متلبسة (٥) بأمثال هذه الاعتبار المذكورة المنشئة (٦) التعقل (٧) [٣٣] بعضها عن بعض جمعاً و فرادى على وجه كلي أو جزئى فلا يحتاج فى العلم بها إلى صورة زائدة ، فلا فعل هناك (٨) ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتياج (٩) فى شىء من كمالاته إلى ما هو (١٠) غيره صادر عنه ، (١١) تعالى الله عما يقول الظالمون (١١) علواً كبيراً .

٤٠ - (١٢) القول فى أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الأشياء . (١٢) قالت الحكماء :

يعلم الأول سبحانه (١٣) الأشياء بسبب علمه بذاته لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ تفاصيل الأشياء ، فيكون عنده (١٤) أمر بسيط (١٤) هو مبدأ العلم (١٥) بتفاصيلها وهو علمه تعالى بذاته ، فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أو لا ، فالعلم بذاته التى (١٦) هى علة

(١) د : د : صفة ، هاشم د : صورة (خ)

(٢) ج : + تعالى (٣) و - وهوياتها

(٤) ب : العالية

(٥) هاشم أ : متميزة (خ) ، ج : متميزة ، هاشم ج : متلبسة (خ)

(٦) ج : المنشأة (٧) ج ه : لتعقل

(٨) د : هنا (٩) ه : الاحتياج

(١٠-١٠) أ : غيره و صادر عنه ، د : غير صادر عنه

(١١-١١) د : تعالى عما يقولون ، و : تعالى عما يقول الظالمون

(١٢-١٢) ج : القول فى ان علمه بذاته سبب لعلمه بسائر الاشياء ، ر : فصل فى

ان علمه جل جلاله منشأ لعلمه بسائر الاشياء ، ه : فان علمه منشأ لعلمه بسائر الاشياء ،

و : فان علمه بذاته منشأ لسائر الاشياء ، ز : فاصلة

(١٣) ج - سبحانه (١٤-١٤) أ : امرا بسيطا

(١٥) ج : العالم ، هاشم ج : العلم (خ)

(١٦) د ه : - التى

ذاتية للمعلول الأول يتضمن العلم به ، ثم المجموع علة قريبة (١) للمعلول الثانى فيلزم العلم به أيضا وهكذا (٢) إلى آخر (٣) المعلولات . فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع (٤) الموجودات إجمالاً ، (٥) فإذا فُصِّل ما فيه امتاز (٦) بعضها عن بعض وصارت مفصَّلة ، فهو كأمر (٧) بسيط يكون مبدأً لتفاصيل (٨) أمور متعددة ، فكما أن ذاته مبدأ لخصوصيات الأشياء وتفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدأ للمعلوم [٣٤] بالأشياء وتفاصيلها (٩) .
 ٧ ونظيره ما يقال فى تضمن العلم بالماهية العلم بأجزائها إجمالاً وكونه (١٠) مبدأ لتفاصيلها .

٤١ - ولا يذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية ، فإن الجزئيات أيضا معلولة له (١١) كالكلييات ، فيلزم علمه بها أيضا . وقد اشتهر عنهم أنهم ادَّعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية (١٢) لاستلزامه (١٣) التغير فى صفاته الحقيقية ، ولكن أنكره بعض المتأخرين [٣٥] وقال : نفى تعلق علمه بالجزئيات مما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم ، ٧ وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهى صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم أن العلم بالعلة يوجب (١٤) العلم بالمعلول ؟ بل لما نفوا عنه (١٥) الكون فى المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية ، ولما نفوا

(١) د : غريبة

(٢) د ه و : هكذا

(٣) و : - آخر

(٤) د : جماعا

(٥) د : هاشم أ : كما مر (خ) ، ج : كما مر

(٦) و : بتفاصيل

(٧) د : ه - له

(٨) د : + و هو محال

(٩) د : يستلزم ، هاشم د : يوجب (خ)

(١٠) د : + تعانى

عنه الكون في الزمان^٧ جعلوا نسبة جميع الأزمنة ، ماضها ومستقبلها وحالها ، إليه نسبة واحدة ، فقالوا : كما يكون العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا يكون عالما بأن زيدا في أى (جهة من^١) جهات عمرو وكيف يكون^(٢) الإشارة منه إليه وكم بينهما من المسافة ، وكذلك في جميع ذوات العالم ، ولا يجعل نسبة شىء منها إلى نفسه لكونه غير مكافئ . كذلك العالم بالأزمنة إذا^(٣) لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيدا في أى زمان يولد^(٤) وعمراً^(٥) في أى زمان ، وكم يكون بينهما من المدة ، وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة^(٦) بالأزمنة ، ولا يجعل نسبة شىء منها إلى زمان^(٧) يكون^(٨) حاضراً له ، فلا يقول :^(٩) هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الآن ، بل^(١٠) يكون جميع ما في الأزمنة حاضراً عنده متساوي^(١١) النسبة إليه مع علمه بنسبة^(١٢) البعض^(١٣) إلى البعض^(١٣) وتقدم البعض على البعض . [٣٦]

٤٢ - إذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يَسعَ هذا الحكم أو هام المتوغلين في المكان والزمان^(٤) حكم بعضهم^(١٤) بكونه مكانياً ويشيرون إلى مكان يختص به وبعضهم بكونه^(١٥) زمانياً ويقولون إن هذا فاته^(١٦) وإن ذلك^(١٧) لم يحصل له بعد وينسبون من ينفي ذلك عنه إلى القول بنفي العلم^(١٨) بالجزئيات الزمانية ، وليس كذلك .

- | | |
|-------------------------------------|-----------------------------------|
| (٢) ب ج : تكون | (١-١) و : - جهة من |
| (٤) د : يتولد ، و ز : تولد | (٣) - ج : اذ لو |
| (٦) و ز : المرتبط | (٥) و ز : عمروا |
| (٨) هـ : + له ، و : - يكون | (٧) هامش أ : + لا |
| (١٠) ز : - بل | (٩) ب : تقول |
| (١٢) هـ و ز : بنسب | (١١) د : مساوى |
| (١٤-١٤) ج : فانه يحكم بعضهم على شىء | (١٣-١٣) و : - الى البعض |
| (١٦) ج : زمانه ، و : فايت | (١٥) ج : يكون |
| | (١٧) ج هـ و : هذا ، هامش هـ : ذلك |
| | (١٨) ز : العالم |

٤٣ - وفي كلام الصوفية قدس الله تعالى (١) أسرارهم أن الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شيء (٢) إما لذاته أو بشرط أو شروط فيكون كل شيء (٢) لازمه أو لازم لازمه وهلم جرا، فالصانع، الذي لا يشغله شأن (٣ عن شأن، ٣) واللطيف (٤) الخبير، الذي لا يفوته كمال، لا بد وأن (٥) يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه جمعاً وفرادى إجمالاً وتفصيلاً إلى ما لا (٦) يتناهى. وأيضاً في كلامهم أن الحق (٧) سبحانه وتعالى (٨) لإطلاقه الذاتي له (٩) المعية الذاتية مع كل (١٠) موجود، وحضوره مع الأشياء علمه بها، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة (١١) في الأرض ولا في السماء.

٤٤ - ٧ فالخاصل أن علمه بالأشياء على وجهين: أحدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء، [٣٧] والثاني من حيث أحديته (١٢) المحيطة (١٣) بكل شيء، ولا يخفى عليك أن علمه سبحانه (١٤) بالأشياء على الوجه الثاني مسبوق بعلمه بها على الوجه الأول، فإن الأول علم غيبي (١٥) بها قبل وجودها (١٥) والثاني علم شهودي بها عند وجودها، وبالْحَقِيقَةُ ليس هناك عالمان (١٦) بل (١٧) لِحَقِّقِ الْأَوَّلِ (١٧) بواسطة وجود متعلقه، أعني المعلوم، نسبة (١٨) باعتبارها نسميته شهوداً وحضوراً، لا أنه حدث

- | | |
|--|---------------------------|
| (١) أج و : - تعالى | (٢-٢) د : - اما... كل شيء |
| (٣-٣) و : - عن شأن | (٤) د : و هو اللطيف |
| (٥) د : ان | (٦) و : - لا |
| (٧) و : للحق | (٨) ج : - وتعالى |
| (٩) و : - له | (١٠) د : + شيء |
| (١١) ز : - ذرة | (١٢) و : - احديته |
| (١٣) ز : المحيط | (١٤) أب : تعالى |
| (١٥-١٥) د : - بها قبل وجودها | (١٦) و : علما ، ز : علم |
| (١٧-١٧) ج : الحق ان للاول ، د : للحق الاول | |
| (١٨) ج : نسبة | |

هناك علم^(١) آخر . فإن قلتَ : يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصاً بالموجودات الحالية^٧ قلتُ : نعم ، لكن الموجودات كلها^٧ بالنسبة إليه^(٢) الحالية ، فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مر في كلام بعض المحققين عن قريب .

٤٥ - القول في الإرادة . اتفق المتكلمون والحكماء على إطلاق القول بأنه مريد ، لكن كثرة الخلاف^(٣) في معنى إرادته ، فعند المتكلمين من أهل السنة أنها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن سائر^(٤) الصفات الحقيقية ، وعند الحكماء هي العلم^(٥) بالنظام الاكمل ويسمونه عناية . قال ابن سينا : العناية هي إحاطة علم الأول^(٦) تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير^(٧) في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق .

٤٦ - وتحرير المذهبين أن نقول^(٨) : لا يخفى أن مجرد^٧ علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه ، بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ، ثم نحتاج^(٩) إلى تحريك الأعضاء بالقوة المنبثثة في العضلات ، فذاتنا^(١٠) هو الفاعل ، والقوة العضلية هي القدرة ، وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور ، ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية ، والحالة النفسانية المسماة بالميلان^٧ هي التابعة للشوق المتفرع^(١١) على معرفة الغاية ، فهذه أمور متغايرة^(١٢) لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء .

(١) د : علما

(٢) ج : الكلام ، هامش ج : الخلاخ (خ صح)

(٣) أ ب : - سائر ، هامش أ : سائر (خ)

(٤) ز : العالم

(٥) و : الله

(٦) هامش أ : + والوجود (خ) ، ب : + والوجود

(٧) ج : تقول ، ز : يقول

(٨) ج : فرائنا ، هامش ج : فذاتنا (خ صح)

(٩) هامش ج : المتنوع (خ صح)

(١٠) أ ب : متميزة ، هامش أ : متغايرة (خ) ، هامش ب : متغايرة (صح)

٤٧ - فالمتكلمون المانعون تعليل أفعاله^(١) بالأغراض^(٢) يُشبتون له ذاتاً وقدرة زائدة على ذاته وعلماً بالمقدور وبما فيه من المصلحة^(٣) زائداً أيضاً^(٤) على ذاته وإرادة^(٥) كذلك، ويجعلون^(٦) للمجموع مدخلاً في الإيجاد سوى العلم بالمصلحة^(٧) فتكون هي^(٧) غرضاً وغاية^(٨) لاعلة غائية .

٤٨ - وأما الحكماء فأثبتوا له^(٩) ذاتاً وعلماً بالأشياء هو عين ذاته ، ويجعلون^(٦) الذات مع العلم كافيّين^(١٠) في الإيجاد ، فعلمه عين قدرته وعين^(١١) إرادته إذ هو كافٍ في الصدور ،^(٧) وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي^(١٢) للإنسان ، فما^(١٣) يصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات^(٧) يصدر عنه بمجرد الذات ،^(١٤) فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات ،^(١٥) فليس صدور الفعل منه كصدوره منّا ولا كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه .

٤٩ - وأما الصوفية المحققون^(١٦) فيشبتون له سبحانه إرادة زائدة على ذاته^(٧) لكن بحسب التعقل^(١٧) لا بحسب الخارج كسائر الصفات ، فهم يخالفون المتكلمين^(١٨) في إثبات إرادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكماء^(١٩) في نفيها^(١٩) بالمرّة .

(١) د : + تعالى

(٢) د : بالغرض

(٣) ج : المصالح

(٤) ج : ارادته ، ز : + ايضاً

(٥) ج : فيكون هي ، د : فيكون هو

(٦) ج : كائنين

(٧) ج : ذاتي ، هاشم ج : الذي (خ صح)

(٨) ج : فيما ، ز : مما

(٩) ج : الصفات

(١٠) ج : العقل

(١١) ج : في نفيها

(١٢) ج : + قدس الله اسرارهم

(١٣) ج : +

(١٤) ج : +

(١٥) ج : +

(١٦) ج : +

(١٧) ج : +

(١٨) ج : +

(١٩) ج : +

٥٠ - القول في القدرة .^٧ ذهب الملتسبون كلهم^(١) إلى أنه^(٢) تعالى قادر أى^(٣) يصح منه إيجاد العالم وتركه ، [٣٨] فليس شىء منهما^(٤) لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه . وأما الفلاسفة فإنهم قالوا : إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع^(٥) خلوه عنه ، فأذكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان ، وأثبتوا له الإيجاب^(٦) زعماً منهم أنه الكمال التام . وأما كونه تعالى قادراً بمعنى^(٧) إن شاء فعل وإن^(٨) لم يشأ^(٩) لم يفعل^(٩) فهو متفق^(٩) عليه بين الفريقين ، [٣٩] إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة^(١٠) الفعل الذى هو الفيض والوجود^(١١) لازمة^(١٢) لذاته كلزوم سائر^(١٣) الصفات الكمالية له ، فيستحيل الانفكاك بينهما ،^(١٤) فقدم الشرطية الأولى واجب صدقه^(١٥) ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا^(١٣) الشرطين صادقتان فى حق البارى سبحانه^(١٧) .

٥١ - وأما الصوفية^(١٨) فيثبتون^(١٩) له سبحانه^(١٩) إرادة زائدة على الذات^(٢٠) والعلم بالنظام الأكمل^٧ واختياراً فى إيجاد العالم لكن لا على^(٢١) النحو المقصود^(٢١) من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده^(٢٢) ، فيترجح^(٢٣) عنده

(١) د :- كلهم

(٢) د ه :- اى

(٣) د : ممتنع

(٤) د : + انه

(٥) د :- ه (٩-٩) هامش ج : فمتفق (خ)

(٦) د :- ب : والوجود

(٧) د :- ب : سائر

(٨) د :- ج : الصدق ، هامش ج : صدقه (خ)

(٩) د :- ج ه : + وتعالى

(١٠) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم

(١١) د :- د (١٩-١٩) له سبحانه

(١٢) أ ب : النحو المذكور المتصور ، ج : التجوز المتصور ، ه : النحو المقصود

(١٣) و :- عنده

(١٤) و :- رجح

أحدهما لمزيد^(١) فائدة أو مصلحة يتوآخاها،^(٢) فمثل هذا يُستنكر^(٣) في حقه سبحانه^(٤) لأنه إحدى الذات وإحدى الصفات،^٥ وأمره واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء علم^(٥) واحد،^٦ فلا يصح لديه^(٦) تردد ولا إمكان حكيمين مختلفين، بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه. فالاختيار الإلهي إنما هو بين^٧ الجبر والاختيار المفهومين للناس، وإنما^(٧) معلوماته، سواء قُدِّر أولم يُقَدَّر، مرتسمة في غرصة علمه أزلاً وأبداً ومرتببة ترتيباً لا أكمل منه في نفس الأمر وإن خفي ذلك على الأكثرين، فالأولوية بين أمرين يتوهم إمكان وجود كل منهما إنما هي^(٨) بالنسبة إلى^(٩) المتوهم المتردد، أما^(١٠) في نفس الأمر^٧ فالواقع واجب وما عداه مستحيل الوجود.

٥٢ - فإن قلت: قد استدل الفرغاني^(١١) رحمه الله^(١١) في شرحه للقصيد الثانية^(١٢) بقوله تعالى: (١٣) أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ أَي ظل التكوين على المكونات^(١٤) ولو شاء لجعله ساكناً ولم يمده على أن الحق سبحانه^(١٥) لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر،^٧ وكان له أن لا يشاء فلا يظهر. قلت: قولهم: (١٦) إن لم يشأ لم يقع، صحيح،^(١٧) وقد وقع^(١٧) في الحديث: ما لم يشأ لم يكن، ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقنض صدق المقدم أو إمكانه، فلا ينافيه^(١٨) قاعدة الإيجاب^٧ فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور،

- | | |
|-----------------------|-------------------------------|
| (١) د : بمزيد | (٢) ج : يتوآخاها، ز : يترجاها |
| (٣) ب د و : مستنكر | (٤) ج : تعالى |
| (٥) ب : - علم | (٦) د ه ز : لذاته |
| (٧) ز : + هو | (٨) أ ب : هو، هاشم أ : هي (خ) |
| (٩) د : - إلى | (١٠) ب د : واما |
| (١١-١١) د : رحمه الله | (١٢) ب : الثانية |
| (١٣) ج : - تعالى | (١٤) ب ز : المكونات |
| (١٥) ه : تعالى | (١٦) د : - قولهم |
| (١٧-١٧) د : وقدور | (١٨) ز : ينافي |

فقولهم في الإيجاد الكلي للعالم : كان له أن لا يشاء فلا يظهر ، ^٧ إما ^(١) لنفي الجبر المتوهم للعقول الضعيفة ^٧ ^(٢) وإما لأنه ^(٢) سبحانه باعتبار ذاته الأحدية ^(٣) غنى عن العالمين .

٥٣ - فالصوفيه متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية مخالفون معهم ^(٤) ^٧ في إثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكل لازمة له ^(٥) بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاكها العلم عن الذات .

٥٤ - بقى ^(٦) القول في أن الأثر القديم هل يستند إلى المختار أم لا . ثم ^(٧) اعلم أن المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن ^(٨) القديم لا يستند إلى الفاعل المختار لأن فعل المختار مسبق ^(٩) بالقصد ^(٩) إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة ، فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا إلى نفي الأثر القديم ، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفي الاختيار .

٥٥ - وأما الصوفية ^(١٠) ^(١١) فهم ^٧ جوزوا ^(١١) استناد ^(١٢) الأثر القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجود ^(١٣) الأثر القديم ، فإنهم قالوا : أفاد ^(١٤) الكشف الصريح ^(١٥) أن الشيء ، إذا اقتضى أمراً لذاته ، أى لا بشرط زائد عليه وهو المسمى غيراً ، وإن اشتمل على شرط أو شروط هي عين الذات كالنسب والإضافات ، فلا يزال على ^(١٦) ذلك الأمر ويدوم له ^(١٧) مادامت ذاته ، كالقلم الأعلى ، فإنه أول مخلوق حيث

- | | |
|--|---------------------------------------|
| (١) د : - اما | (٢-٢) د : ولانه |
| (٣) ز : - الاحدية | (٤) د : لهم |
| (٥) د : لذاته | (٦) أ ب : - بقى ، ج : نفى |
| (٧) أ ب : - ثم | (٨-٨) د : - القديم . . . مسبق |
| (٩) د : القصد | |
| (١٠) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم | |
| (١١-١١) ب : فجوزوا ، ج : فانهم جوزوا | |
| (١٢) د : اسناد | (١٣) ب ج : بوجرب ، هامش ج : بوجود (خ) |
| (١٤) ج : فاذا | (١٥) ج : الصحيح ، هامش ج : الصريح (خ) |
| (١٦) هامش د : عن | (١٧) د : به |

لا واسطة^(١) بينه^(٢) وبين خالقه^(٣)، يدوم^(٣) بدوامه . وكأنهم^(٤) تمسكوا في ذلك^(٥) إلى ما^(٥) ذكره الآمدي من أن سبق الإيجاد قصداً^(٦) على^(٧) وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجاباً ، فكما أن سبق الإيجاد الإيجابي سبق بالذات لبالزمان ، فيجوز مثله ههنا بأن يكون الإيجاد القصدى مع وجود المقصود زماناً ومتقدماً^(٨) عليه بالذات ، وحينئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجباً في الأزل بالواجب^(٩) لذاته^(٩) مع كونه مختاراً^(١٠)، فيكونان معاً في الوجود وإن تفاوتتا في^(١١) التقدم والتأخر^(١١) بحسب الذات ، كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات^(١٢) وإن كانت معها في الزمان .

٥٦ - فإن قيل : إنا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم^(١٣) بالضرورة أن القصد إلى^(١٤) إيجاد الموجود محال ، فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم^(١٥) الأثر ، فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً ، قلنا : تقدم القصد على الإيجاد كتقدم^(١٦) الإيجاد على الوجود^(١٦) في أنهما بحسب الذات ، فيجوز مقارنتها في الوجود زماناً لأن المحال هو القصد إلى إيجاد^(١٧) الموجود^(١٧) بوجود قبل .^(١٨) وبالجملة فالقصد إذا^(١٩) كان كافياً في وجود المقصود كان معه وإذا^(٢٠) لم يكن كافياً فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا .

- (١) و : واسط
(٢) د : و يدوم
(٣) هـ-٥) هاشم د : بما (خ ظ)
(٤) ج د هـ و ز : الى
(٥) ز : مع الواجب
(٦) (١١-١١) ب : التقديم والتأخير
(٧) ج : جزمنا .
(٨) ز : بالعدم
(٩) (١٦-١٦) ج : الايجاب على الوجوب ، هاشم ج : الایجاد على الوجود (خ)
(١٠) ج : الموجودات ، هـ : موجود
(١١) ج : قبله ، و : + الایجاد (١٩) د : ان
(١٢) د ز : ان

٥٧ - فإن قيل : نحن إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جز منا بأن القصد إلى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يُعقل إلا حال عدم حصوله ،^(١) كما أن إيجابه لا يعقل إلا حال حصوله^(٢) وإن كان سابقاً عليه بالذات ، وهذا المعنى ضروري لا يتوقف إلا على تصور معنى القصد والإرادة كما ينبغي . قلنا : الراجع إلى وجدانه إنما يدرك قصده وإرادته الحادثة الناقصة للإرادة الكاملة^(٣) الأزلية ، ولاشكك أنهما يختلفان^(٤) حكماً ، فالأولى ليست كافية في تحصيل المراد ولهذا يتخلف^(٥) المراد عنها كثيراً ، والثانية كافية فيه^(٦) فلا يمكن تخلفه [٤٠] عنها ، فأين إحداهما عن الأخرى؟

٥٨ - اعلم^(٧) أن الصفات الكمالية كالعلم والإرادة والقدرة لها اعتباران : أحدهما اعتبار نسبتها إلى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة^(٨) ومرتبة غناه^(٩) عن العالمين ، وهي بهذا^(١٠) الاعتبار أزلية أبدية^(١١) كاملة لاشائبة نقص فيها ، وثانيها أن نسبة الماهيات الغير المجعولة^(١٢) إلى نوره الوجودي^(١٣) نسبة المرأى^(١٤) إلى ما ينطبع فيها ، ومن شأن المتجلى بصفاته^(١٥) الكمالية أن يظهر^(١٦) بحسب^(١٧) المتجلى لا^(١٨) بحسبه ، فإذا تجلّى في أمر ما ظهرت صفاته الكمالية^(١٩) فيه بحسبه لا بحسب المتجلى سبحانه ،^(٢٠) فيلاحظها

(١-١) د : - كما... حصوله

(٢) ج : الكمالية

(٣) د : مختلفان

(٤) ج : يختلف

(٥) ز : في تحصيل

(٦) ج و : واعلم

(٨) و : الصرفة

(٩) هـ و ز : غناؤه

(١٠) ج : بهذه ، ز : هذا

(١١) د هـ : وأبدية

(١٢) هـ : + له

(١٣) ج : الواحدى ، هاشم ج : الوجودى (خ) ، ز : الوجود

(١٤) د هـ : المرأى ، و : المرئى (١٥) د : الصفات ، هـ و : بصفات

(١٥) د : يتجلى ويظهر (١٦-١٧) ج : المتجلى لا بحسب المتجلى ولا

(١٧) هـ : الكاملة ، هاشم هـ : الكمالية (خ)

النقص لنقصان (١) المحل (٢) .

٥٩ - فالعارف إذا أدركها بوجوده (٣) أضاف النقص إلى عدم (٤) قابلية المحل (٥) وأسندها (٦) إليه (٧) سبحانه (٨) كاملة مقدسة عن شائبة النقص وإن أسندها (٦) إليه (٩) ناقصة كان هذا الإسناد باعتبار (١٠) ظهوره (١١) في مجاله لا بحسب صرافة وحدته، وغير العارف (٧) إما أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تميز (١٢) بعض المراتب (١٣) عن بعض (١٤) نفاها عنه (١٤) بالمرّة، (١٥) تعالى الله (١٥) عما يقول الظالمون (١٦) علواً كبيراً (١٦) .

٦٠ - القول في كلامه (١٧) (١٨) سبحانه وتعالى (١٨) . والدليل على كونه (١٩) تعالى (٢٠) متكليماً (٢١) إجماع الأنبياء (٢٢) عليهم السلام (٢٢) عليه ، (٢٣) فإنه (٢٤) تواتر عنهم أنهم كانوا يثبتون (٢٥) له الكلام (٢٥) ويقولون إنه (٢٦) تعالى أمرٌ بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا ، (٢٧) وكل ذلك من أقسام الكلام [٤١] .

- (١) ج : الى عدم قابلية ، هامش ج : لنقصان (خ)
 (٢) أ ب : المجلى ، هامش أ : المحل (خ) ، هـ : محله
 (٣) و : بوحده
 (٤) هـ ز : + قدم
 (٥) أ ب : المجلى
 (٦) د : + ناقصة واليه
 (٧) د : + ونعالى
 (٨) أ ب : + سبحانه
 (٩) هـ : ظهور
 (١٠) ز : + بعضها
 (١١) ج : ينافيه ، هامش ج : نفاها عنه (خ صح)
 (١٢) د ز : - الله
 (١٣) ج : الكلام
 (١٤) ج : انه ، هامش ج : كونه (خ)
 (١٥) د هـ و : - تعالى
 (١٦) ب : عليهم الصلاة والسلام
 (١٧) د ز : - عليه
 (١٨) ب : - فانه
 (١٩) أ ب : - ان الله
 (٢٠) د هـ و : - الله
 (٢١) ج : متكلم
 (٢٢) ب : عليهم الصلاة والسلام
 (٢٣) د ز : - عليه
 (٢٤) ب : - فانه
 (٢٥) أ ب : - ان الله
 (٢٦) د هـ و : - الله
 (٢٧) ج : متكلم
 (٢٨) ب : عليهم الصلاة والسلام
 (٢٩) د ز : - عليه
 (٣٠) ب : - فانه
 (٣١) أ ب : - ان الله

٦١ - اعلم^(١) أن ههنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلام الله تعالى^(٢) صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ،^(٣) فكلام الله تعالى^(٤) قديم^(٥) . وثانيهما أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلامه^(٥) تعالى^(٦) حادث . فافترق المسلمون إلى^(٧) فريق أربع^(٧) ، ففرقتان^(٨) منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول^(٧) وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني^(٧) وقدحت الأخرى في كبراه ، وفرقتان^(٦) أُخريّان ذهبوا إلى صحة الثاني^(٧) وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول^(٧) على التفصيل المذكور .

٦٢ - فأهل الحق منهم من^(٩) ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدحوا في صغرى القياس الثاني فقالوا : كلامه^(١٠) ليس من جنس^(١١) الأصوات والحروف^(١١) بل صفة أزليه قائمة^(١٢) بذات الله^(١٢) سبحانه^(١٣) هو بها أمر^(١٣) ناه^(١٣) مُخبر وغير ذلك ، [٤٢] يُبدل^(١٤) عليها بالعبارة أو الكناية أو الإشارة ، فإذا عبّر^(١٤) عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية^(١٥) فإنجيل وبالعبرانية^(١٦) فتوراة ، والاختلاف على^(١٧) العبارات^(١٧) دون المسمّى .

٦٣ - والتفصيل في هذا المقام أنه إذا أخبر الله تعالى^(١٨) عن شيء أو أمر به أو نهى عنه إلى غير ذلك وأدّاه الأنبياء^(١٩) عليهم السلام^(١٩) إلى أمهم بعبارة دالة عليه فلا شك

- | | |
|--|--|
| (١) ج : واعلم | (٢) ج : - تعالى |
| (٣-٣) هـ و ز : - فكلام... قديم | (٤) ج د : - تعالى |
| (٥) أ ب ج : فكلام الله | (٦) أ ب : سبحانه ، ج و ز : - تعالى |
| (٧-٧) ب ج : اربع فرق | (٨) ب ج و : فرقتان |
| (٩) د : - من | (١٠) أ ب د : + تعالى |
| (١١-١١) د : الحروف والاصوات | (١٢-١٢) د : بذاته |
| (١٣) أ ب د : تعالى | (١٤) ز : اعتبر |
| (١٥) ج : أو بالسريانية | (١٦) ج : أو بالعبرانية ، و : وبالعمرائية |
| (١٧) د و : فى | (١٨) ج : - تعالى ، هـ و ز : سبحانه |
| (١٩) ب : عليهم الصلاة والسلام ، ج : - عليهم السلام | |

أن هناك أموراً^(١) ثلاثة : معاني^(٢) معلومة و عبارات دالة عليها معلومة أيضا و صفة يتمكن بها من^(٣) التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات^(٤) لإفهام المخاطبين، [٤٣] ولا شك في قِدَم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه ،^(٥) وكذا في قدم صورة معلومية^(٦) تلك المعاني والعبارات بالنسبة إليه تعالى،^(٧) فإن كان كلامه تعالى^(٨) عبارة عن تلك الصفة فلاشك في قدمه، وإن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات^(٩) فلاشك أنها باعتبار معلوميتها^(١٠) له سبحانه أيضا قديمة ، ولكن لا يختص هذا القيد^(١١) بها بل يعمّها^٧ وسائر عبارات المخلوقين و مدلولاتها لأنها^(١٢) كلها معلومة لله^(١٣) سبحانه^(١٤) أزلاً وأبداً . وإن كان عبارة عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل^٧ يقوم على ساق .

٦٤ - وما أثبتته المتكلمون^(١٥) من الكلام النفسى^٧ فإن كان عبارة عن تلك الصفة فتحكمه ظاهر، وإن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة^٧ فلاشك أن قيامها به سبحانه ليس إلا باعتبار صورة معلوميتها، فليس صفة برأسها بل هو^(١٦) من جزئيات العلم ،^٧ وأما المعلوم فسواء كان^(١٧) العبارات^(١٨) أو مدلولاتها فليس قائماً به سبحانه فإن العبارات بوجودها الأصيل من مقولة الأعراض الغير القارّة ،^٧ وأما مدلولاتها

(١) ز : اسور	(٢) ج و : معان
(٣) ب : فى	(٤) و : العبارة
(٥) هـ : + و تعالى	(٦) هاشم ج : مفهومية (خ)
(٧) ج : - تعالى	(٨) ج هـ : - تعالى
(٩) ز : والعبارة	(١٠) ج هـ و ز : معلوميته
(١١) و : القديم	(١٢) ز : - لانها
(١٣) ز : له	(١٤) د : تعالى
(١٥) هـ : المتكلمين	(١٦) د : - هو
(١٧) أ ب : كانت	(١٨) ب : العبارة

فبعضها من قبيل الذوات^(١) وبعضها من قبيل^(٢) الأعراض الغير القارّة ،^٧ فكيف يقوم^(٣) به سبحانه^(٤) ؟

٦٥ - ولنذكر^(٥) في هذا المقام^٧ كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق إن شاء الله تعالى.

[٤٤] قال الإمام حجة الإسلام^(٦) رحمه الله^(٦) : الكلام على ضربين أحدهما مطلق^(٧) في حق الباري،^(٨) والثاني في حق الآدميين ، أما الكلام الذي ينسب إلى الباري تعالى^(٩) فهو صفة^(١٠) من صفات الربوبية ، فلاتشابه بين صفات الباري تعالى وصفات^(١١) الآدميين، فإن صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكثر^(١٢) وحدتهم وتتقوم^(١٣) أنيتهم^(١٤) بتلك الصفات وتعين^(١٥) حدودهم ورسومهم بها ،^٧ وصفة الباري تعالى^(١٦) لاتحد ذاته ولا ترسمه^(١٧) فليست إذن أشياء^(١٨) زائدة^(١٩) على العلم الذي هو حقيقة هويته تعالى .

(١) ز : + و بعضها من قبيل الاعراض القارة

(٢) ه - : قبيل (٣) ب ه : تقوم

(٤) د : + و تعالى (٥) د : فلنذكر

(٦-٦) أ : رضی الله عنه ، ب : رضی الله تعالى عنه ، د قدس سره ، ز : رحمه الله تعالى

(٧) أ ب : يطلق ، د : - مطلق (٨) أ ب د : + تعالى

(٩) ج - : تعالى (١٠) أ ب : + له

(١١) و : و بين صفات (١٢) ج : لتكثير ، د و ز : لتكثير

(١٣) ج : و بتقويم ، د : و تقوم ، ز : و يتقوم

(١٤) ج : ابنيتهم (١٥) ب ج ه و ز : و يتعين ، د : و تعين

(١٦) ج ه و : - تعالى

(١٧-١٧) ج : و ذاته لا ترسم ، و : بذاته ولا ترسم ، ز : ذاته ولا يرسمه

(١٨) ه و : شيئا

(١٩) ه امش ج : + متعددة (ن) ، ه و : زائدا ، ز : و زائدة

٦٦ - ومن أراد أن يعدّ صفات البارى (١) فقد أخطأ ، فالواجب على العاقل أن يتأمل و يعلم أن صفات البارى (٢) لا تتعدد (٣) ولا ينفصل بعضها عن بعض إلا فى مراتب العبارات وموارد الإشارات ، وإذا أضيف علمه (٤) إلى استماع دعوة المضطرين يقال سميع ، وإذا أضيف (٥) إلى رؤية ضمير الخلق (٦) يقال بصير ، وإذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار (٧) الأهلية ودقائق جبروت ربوبيته (٨) يقال متكلم ، فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام ، فإذن كلام البارى (٩) ليس شيئاً سوى إفادته (١٠) مكنونات علمه على من يريد إكرامه ، كما (١١) قال تعالى : وَلَكَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا (١٤) وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ، شَرَفَهُ اللَّهُ (١٥) بقربه وقرّبه (١٦) بقدسه وأجلسه على بساط أنسه وشافهه (١٧) بأجلّ صفاته وكلمه بعلم ذاته ، كما (١٨) شاء تكلم وكما أراد سمع .

٦٧ - وفى الفتوحات المكية (١٩) قدّس الله سرّ مصدرها (١٩) أن المفهوم من كون القرآن حروفاً أمران : الأمر الواحد المسمى (٢٠) قولاً وكلاماً ولفظاً ، والأمر الآخر

- | | |
|--|---|
| (١) ب د : + تعالى | (٢) ج : + تعالى |
| (٣) د و ز : يتعدد | (٤) د : + سبحانه |
| (٥) ج ز : + علمه | (٦) ج : الخلائق ، ز : الحقّه |
| (٧) د : أسرار | (٨) أ ب : الربوبية ، هاشم أ : ربوبيته (خ) |
| (٩) ب د : + تعالى | |
| (١٠) أ ب ج : افاضة ، هاشم أ : افادته (خ) افادة (خ) ، د : افادته و اضافته . | |
| (١١) أ ب ج : - كما | (١٢) و : + الله |
| (١٣) أ ب ج د ه و ز : فلما | (١٤) و : لميقاته |
| (١٥) ب : - الله ، د : + تعالى | (١٦) ز : - و قرّبه |
| (١٧) و : شافهه | (١٨) ج : فكما |
| (١٩-١٩) ب : قدّس الله مصدرها ، د و ز : قدّس الله تعالى سرّ مصدرها | |
| (٢٠) ج د : يسمّى | |

يسمى كتابه ورقماً وخطاً،^(١) والقرآن يُخطَّ^(١) فله حروف الرقْم ويُنطَق^(٢) به^(٣) فله حروف اللفظ ، فلِمَا^(٤) يرجع كونه حروفاً منطوقاً بها ؟ هل لكلام الله الذي هو صفته^(٥) ؟ أو هل للمترجم عنه ؟ فاعلم^(٦) أن الله قد أخبرنا بِنَبِيِّهِ^(٦) ^(٧) صلى الله عليه وسلم ^(٧) ^(٨) أنه سبحانه ^(٨) يتجلى في القيامة ^(٩) ^(١٠) في صور ^(١٠) مختلفة فيُعْرَف^(١١) ويُسكَّر^(١٢) ^(١٣) ومن كانت حقيقته تقبل ^(١٣) التجلي فلا^(١٤) يُبْعِد أن يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله ، وكما نقول ^(١٥) تجلّى في صورة كما يليق بجلاله ، كذلك نقول : ^(١٦) تكلم بحرف ^(١٧) وصوت كما يليق بجلاله . وقال ^(١٨) رضى الله ^(١٩) عنه بعد كلام طويل : فإذا تحقّقت ماقرّرهناه ^(٢٠) تبينّت ^(٢١) أن كلام الله ^(٢٢) هذا ^(٢٣) المتلو المسموع المتلفظ به المسمى قرآناً وتوراةً وزبوراً وإنجيلاً .

(١-١) د : - والقرآن يخط

(٢) د : وينطبق

(٣) ب و ز : - به

(٤) ز : صفة

(٦-٦) أ : ان الله تعالى قد أخبرنا نبيه ، هاشم أ : بنبيه (خ) ، ب : ان الله تعالى

قد أخبر نبيه ، ج : انه قد أخبرنا نبيه ، و : ان الله أخبرنا بنبيه

(٧-٧) أ و : عليه السلام ، هاشم أ : صلى الله عليه وسلم (صح) ، د : - صلى ... وسلم

(٨-٨) هـ : - انه سبحانه

(٩-١٠) ج د : بصور ، هـ : على صور هاشم هـ : في صور (خ)

(١١) د : + الناس

(١٣-١٣) أ : ومن كان حقيقته يقبل ، ب : ومن كان حقيقته تقبل ، ج : فمن كانت

حقيقته تقبل ، د : ومن كانت حقيقته يقبل ، و : من كانت حقيقته يقبل

(١٤) ج : لا

(١٦) و : يقول

(١٨) أ ب : + ايضاً

(٢٠) د : قرأناه

(٢٢) أ ب د : + تعالى

(٢٣) و : سيدا

٦٨ - قال الشيخ صدرالدين القنوى (١) (٢) قدس الله سره (٣) في تفسير الفاتحة : كان من جملة ما من الله (٣) على عبده ، أراد به نفسه ، أن (٤) أطلعه على بعض اسرار كتابه الكريم الحاوى (٥) على كل (٥) علم (٦) جسيم ، وأراه (٧) أنه ظهر (٧) عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتي (٨) (٩) القدرة والإرادة (٩) منصبغاً (١٠) بحكم ما أحاط به العلم في المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة ، لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام ، وعيسته (١١) حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعيية والاستلزام (١٢) .

٦٩ - فالذى (١٣) يظهر من كلام هؤلاء الأكابر (٧) أن الكلام (١٤) الذى هو صفته سبحانه ليس سوى (١٥) إفادته وإفاضته (١٦) مكنونات علمه على من يريد إكرامه ، وأن الكتب المنزلة المنظومة (١٧) من حروف وكلمات كالقرآن وأمثاله أيضا كلامه ، لكنها (١٨) من بعض صور تلك الإفادة والإفاضة (١٩) ظهرت بتوسط العلم والإرادة والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة ، يعنى عالم المثال ، من بعض (٢٠) مجاله الصورية المثالية كما يليق به سبحانه . (٢١)

(١) د ه و : القنوى ، ز : القنويوى (٢-٢) ب د : قدس سره

(٣) ج ز : + به ، د : + تعالى ، و : + تعالى به

(٤) ج : اذ (٥-٥) ج : لكل

(٦) و : - علم (٧-٧) ج : آية ظهرت

(٨) و : صفة (٩-٩) ج : الارادة والقدرة

(١٠) ج و : متصفا ، هاشم ج : منصبغا (خ) ، ه : ومتصبغا

(١١) ج : وغيبه (١٢) و : - والاستلزام

(١٣) د ه و : والذى (١٤) د : - الكلام

(١٥) د : الا (١٦) ب : وافاضة ، و : + والاستلزام

(١٧) ج : + الكلمات (١٨) و : لكونها

(١٩) ج : الاضافة ، هاشم ج : الافاضة (ظ)

(٢٠) د : + من (٢١) د و : + و تعالى

٧٠ - فالقياسان المذكوران في صدر (١) المبحث (٢) ليسا بمتعارضين في الحقيقة، فإن المراد بالكلام في القياس الأول الصفة القائمة بذاته سبحانه، (٣) وفي الثاني ما ظهر (٤) في البرزخ من بعض المجالى الإلهية، والاختلاف الواقع بين فريق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين والله سبحانه أعلم.

٧١ - قال بعضهم في قوله تعالى وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً : أعلم (٥) أن هذه المقابلة تختلف باختلاف العوالم التي يقع (٦) التقاوت فيها، فإن كان واقعاً في (٦) العالم المثالى (٦) فهو شبيه بالمكالمة (٨) الحسية، وذلك بأن يتجاسى لهم الحق (٩) تجلياً مثالياً كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول، وإن كان واقعاً في عالم الأرواح من حيث تجردها فهو كالكلام النفسى، فيكون قول الله (١٠) لهم إلقاءه (١١) في قلوبهم المعنى المراد. ومن هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى (١٢) ومراتبه، فإنه عين المتكلم في مرتبة ومعنى قائم به في أخرى كالكلام النفسى، وإنه مركب من الحروف ومعبر (١٣) بها (١٤) في عالمى المثال والحس (١٤) بحسبها.

(١) هـ - صدر

(٢) هـ : و : البحث

(٣) د : تعالى

(٤) د : د : تقع

(٥) د : عالم المثال ، هـ : العالم المثال

(٦) هـ وز : للمكالمة

(٧) د : + سبحانه وتعالى

(٨) ب : + تعالى ، د + سبحانه وتعالى

(٩) د : + سبحانه وتعالى (١٠) د : + وتقدس ، هـ وز : - تعالى

(١١) ج : وتعين ، هاشم ج : ومعبر (خ صح)

(١٢) أ ب : فى العالم المثالى والحسى ، هاشم أ : فى عالمى المثال والحس ،

ج هـ : فى عالمى المثالى والحسى ، و : فى عالم المثالى والحسى

٧٢ - (١) القول في بيان أن لا قدرة للممكن (١). ذهب الشيخ ابوالحسن الأشعري

(٢) رحمه الله (٢) إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى (٣) وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل (٤) الله سبحانه (٥) ^٧ أجرى عادته بأنه (٦) يوجد في العبد قدرة واختياراً، (٧) (٨) فإذا لم (٨) يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر مقارناً لها، (٩) فيكون فعل العبد مخلوقاً لله (١٠) إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه (١١) تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له . [٤٥]

٧٣ - وقال الحكماء : هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (١٢) بقدرة

يخلقها (١٣) الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع .

٧٤ - ومذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود أن الوجود (١٤) الحق (١٥) سبحانه

وتعالى (١٥) لما تنزل من مرتبة وحدته وإطلاقه إلى مراتب (١٦) التكثير (١٧) والتقيد (١٨) إنما

(١-١) د : القول في أفعال العباد ، ه : و - القول . . . للممكن ، هاشم : و : القول

في الاختيار (صح) ز : في بيان ان لا قدرة للممكن

(٢-٢) أ : رضي الله عنه ، ب : رضي الله تعالى عنه ، د و : - رحمه الله

(٣) أ ب ه : - تعالى (٤) ب : + ان

(٥) ب : - سبحانه ، و : + تعالى (٦) ب : بأن ، هاشم أ : بأنه (خ)

(٧) د : واختيار (٨-٨) هاشم ج : اما اذا لم (ن)

(٩) ز : لها (١٠) د ز : + تعالى

(١١) د : - منه (١٢) ج : + عنها

(١٣) ز : يخلقها (١٤) ج : وجود

(١٥-١٥) أ : تعالى ، ط : سبحانه (١٦) ط : مرتبة

(١٧) د ط : الكثرة ، هاشم أ : الكثرة (خ) ، هاشم د : التكثير (خ) ، ج : الكون

(١٨) ج د ط : التقيد ، هاشم د : التقيد (خ)

تنزل بأحدية جمع (١) جميع صفاته وأسمائه ، فكما تقيدت (٢) ذاته في هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل (٢) كذلك تقيدت (٣) صفاته وأسمائه بحسبها ، فعلم العباد (٤) وإرادتهم وقدرتهم (٤) كلها صفات الحق سبحانه (٥) تنزلت من مرتبة إطلاقها (٦) إلى مراتب التقييد (٦) بحسب استعدادات العباد ، (٧) فأفعالهم الاختيارية واقعة بقدره الله وحدها (٨) لكن بعد تنزيلها إلى مراتبهم (٩) وظهورها فيهم وتقييدها بحسب استعداداتهم ، وليس لهم قدرة وراء ذلك . ومعنى كونها (١٠) مكسوبة لهم (١٠) أن (١١) لخصوصيات استعداداتهم (١١) مدخلاً في تقييد القدرة المتعلقة بها (١٢) المؤثرة فيها لا أن لهم تأثيراً فيها .

٧٥- القول (١٣) في صدور الكثرة عن (١٣) الوحدة . ذهب (١٤) الأشعرية (١٥)

إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لا يجوزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة (١٦) كثرة لا تخص مستندة (١٧) بلا واسطة إلى الله تعالى (٧) مع كونه (١٨) منزهاً (١٩) عن التركيب .

(١) أ : - جمع

(٢) ط : تقييد

(٣) ج : (٢-٢) ج ط : الوجود بحسب المراتب

(٤) ج : (٤-٤) ج : وقدرتهم وإرادتهم

(٥) أ : + و تعالى

(٦) ج : (٦-٦) ج : - الى... التقييد ، د ط : الى... التقييد ، هامش د : التقييد (خ)

(٧) د : القوابل ، هامش أ : القوابل (خ)

(٨) ط : - وحدها

(٩) ج ط : مرتبتهم

(١٠) ط : منسوبة اليهم .

(١١) د : (١١-١١) د : لهم

(١٢) ج : + الغير

(١٣-١٣) ج : في صدور الكثرة من ، د : في صدور الكثير من ، هامش د : صدور

الكثرة عن الوحدة ، ط : في كيفية صدور الكثرة عن

(١٤) د : ذهبت

(١٥) أ : الأشاعرة ، هامش أ : الأشعرية (خ)

(١٦) د : الكثيرة

(١٧) د : مستند

(١٨) ج : + تعالى

(١٩) ط : متنزها

٧٦ - والحكماء منعوا جواز^(١) استناد الآثار المتعددة إلى^(٢) المؤثر الواحد البسيط^(٢) إلا بتعدد آياته،^(٣) كالنفس الناطقة^(٤) يصدر^(٥) عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آياتها التي هى الأعضاء والقوى الحائلة فيها أو بتعدد^(٦) شرط أوقابل^(٦) كالعقل الفعال على رأيهم، فإن الحوادث في^(٧) عالم العناصر^(٧) مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة .

٧٧ - وأما^(٨) البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لاجسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل، كالمبدأ الأول، فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد . وبنوا على ذلك كيفية صدور^(٩) الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى إن شاء الله تعالى . ولا يلتبس^(١٠) عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة .^(١١)

٧٨ - ولكل من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه و قوادح فيما ذهب إليه من مخالفة^(١٢) ، والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون في ذلك، لكن خالفوهم^(١٣) في كون المبدأ الأول كذلك، فإنهم يثبتون له^(١٣) تعالى^(١٤) صفات ونسباً^(١٥) مغايرة له عقلاً^(١٥) لا خارجاً كما سبق، فيجوزون^(١٦) أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأً للعالم كثرة من حيث كثرة

- | | |
|--------------------------------|---|
| (١) ط : - جواز | (٢-٢) ط : مؤثر واحد بسيط |
| (٣) ط : الالة | (٤) د : + فانه |
| (٥) أ : تصدر | (٦-٦) ط : الشرط والقابل |
| (٧-٧) أ : العالم العنصرية، ط : | العالم العنصر |
| (٨) ط : فان | (٩) د : صدو |
| (١٠) ط : + ولا يذهب | (١١) ج : فائدة |
| (١٢) ج : خالفهم | (١٣) ط : لله |
| (١٤) د : سبحانه وتعالى | (١٥-١٥) أ : تغايره عقلا ، د : مغايرة عقلا |
| (١٦) ج : فيجوز | |

صفاته^(١) واعتباراته، وأما من حيث وحدته الذاتية فلا يصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات، وبواسطته يلحقه^(٢) سائر الاعتبارات وبواسطة^(٣) كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية .

٧٩ - فالصوفية^(٤) يوافقون الحكماء في امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، ويخالفونهم في تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول، ويوافقون المتكلمين في تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول ويخالفونهم في تجويز صدور^(٥) الكثرة عن الواحد الحقيقي .

٨٠ - ولما كان المتكلمون يجوزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقي لاجابة لهم إلى تدقيق النظر في صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء والصوفية، فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبار^(٦) مختلفة، كما أن الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه^(٧) والثلاثية^(٨) باعتبار الثلاثة معه^(٩) وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير .

٨١ - ولما كان المبدأ الأول عندهم واحداً من كل الوجوه كان معرفة الوجه في صدور^(١٠) الكثرة عنه^(١٠) محتاجة^(١١) إلى لطف قريحة، فنورد الوجه الممكن فيه^(١٢) وهو^(١٣) أن نفرض^(١٤) الواحد الأول^(١٥)، والصادر عنه ب وهو في المرتبة الثانية، فلا بتوسط ب يكون أثر وليكن ج و لب وحده أثر وليكن د، وهما في المرتبة الثالثة، ثم

(١) ج : + ونسبه

(٢) ج : و بواسطته

(٣) ج : - باعتماد

(٤) ج : - معه

(٥) ج : - معه

(٦) ج : د محتاجا

(٧) د : فهو

(٨) ج : + وهو المرتبة الاولى، ط : + تعالى

(٩) ج : تلحقه

(١٠) ط : + رحمهم الله تعالى

(١١) ج : - باعتبار

(١٢) ج : و ثلاثية

(١٣) د : الكثير منه

(١٤) د : - فيه

(١٥) أ : يفرض

يكون ل ا مع ج أثر وليكن ه ، و ل ا ب مع ج أثر وليكن ز ، ^(١) و ل ا مع د أثر وليكن ح ، و ل ا ب مع د أثر وليكن ط ، و ل ب مع ه ^(٢) أثر وليكن ي ، و ل ب مع د أثر وليكن ك ، ^(٣) و ل ج وحده أثر وليكن ل ، و ل ز ^(٤) وحده أثر وليكن م ، و ل ج د معاً أثر وليكن ن ، و من ا ج د أثر وليكن س ، و من ب ج د أثر وليكن ع ، و من ا ب ج د أثر وليكن ف .

٨٢ - المرتبة الأولى . المرتبة الثانية ب من ا . المرتبة الثالثة ج من ا ب ، و د من ب . المرتبة الرابعة ^(٥) ة من ا ج ، ز من ا ب ج ، ^(٦) ح من ا د ، ^(٦) ط من ا ب د ، ^(٧) ي من ب ج ، ^(٧) ^(٨) ك من ب د ، ^(٨) ل من ج ، ^(٩) م من د ، ^(٩) ن من ج د ، ^(١٠) ^(١٠) س من ا ج د ، ^(١١) ^(١٢) ع من ب ج د ، ^(١٢) ^(١٣) ف من ا ب ج د ، وهذه ^(٤) اثنتا عشرة ^(١٤) وهى فى ^(١٥) المرتبة الرابعة .

٨٣ - وإن اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعلى ، ^(١٦) مثلاً ب بالنظر إلى ا ، و ج بالنظر إلى ا و إلى ب وإليهما ، ^(١٧) وكذلك فى د ^(١٨) بالنظر إلى ا و إلى ب وإلى كليهما

- | | |
|--|----------------------|
| (٢) د : ج | (١) د : ن |
| (٤) ج : ولد ، د : ولن ، ط : ولب | (٣) ج : ل |
| (٦-٦) د : ل من ا ي | (٥) ج : + من |
| (٨-٨) د : ك من ب ي | (٧-٧) د : ي من ا ج |
| (٩-٩) أ : م من ز ، د : م من ي ، ط : م من ب | |
| (١١-١١) د : س من ا ج ي | (١٠-١٠) د : ن من ج ي |
| (١٢-١٢) ج : ع من ا ب ج د ، د : ع من ب ج د ، ط : ع من ا ب ج | |
| (١٣-١٣) د : ف من ا ب ج ي ، ط : د من ب ج د | |
| (١٤-١٤) ج : اثني عشرة ، ط : اثنا عشر | |
| (١٦) د : العالى | (١٥) أ : - فى |
| (١٨) د : ط | (١٧) ج : والى كليهما |

وعلى هذا القياس فيما دونها ^(١) صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك ، ^٧ فإن ^(٢) .
تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة وما بعدها صارت الآثار والاعتبارات بلانهاية،
ويمكن أن يكون للأول ^(٣) باعتبار كل واحد منها فعل وأثر، فيصدر منه ^(٤) بهذه الاعتبارات
موجودات لانهاية لها غير متعلقة بعضها ببعض .

٨٤ - قالوا: ويكون ^(٥) في العقل الأول بعد صدوره عن المبدأ الواحد ^(٦) أربعة اعتبارات:
أحدها وجوده وهوله من الأول، ^(٨) وماهيته ^(٩) وهى له من ذاته، وعلمه ^(١٠) بالأول وهو
له بالنظر إلى ^(١١) الأول، ^(١٢) وعلمه ^(١٣) بذاته وهو له بالنظر إلى نفسه ، فصدر ^(١٤) عنه
بهذه الاعتبارات صورة فلكك ومادته ^٧ وعقله ونفسه ، ^٧ وإنما أوردوا ^(١٥) ذلك
بطريق المثال ليوقف ^(١٦) على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع
القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد .

٨٥ - ولم يدعوا أنهم واقفون ^(١٧) على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة، ^(١٨)
ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة، وإنما أثبتوا عقولا عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقل

- | | |
|---|-----------------------------|
| (١) ج : دونهما | (٢) د : بأن |
| (٣) ج : + تعالى | (٤) ط : عنه |
| (٥) ج : ط : يكون | (٦) ج : الواحد، ط : + تعالى |
| (٧) أ ج : د : أربع | (٨) د : ط : + تعالى |
| (٩) أ : والثاني ماهيته ، هاشم د : الثاني (صح) | |
| (١٠) أ : والثالث علمه ، هاشم د : الثالث (صح) | |
| (١١) أ ج : د : فى | (١٢) ط : + تعالى |
| (١٣) أ : والرابع علمه ، هاشم د : الرابع (صح) | |
| (١٤) ج : فيصدر | (١٥) ج : او روا |
| (١٦) أ ج : ليتوقف | (١٧) ج : واقفوه |
| (١٨) د : المنكثرة | |

منها نظراً^(١) إلى الأفلاك التسعة^(٢) الكلية،^(٣) وأما أكثر^(٣) فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحر كاتها مختلفة، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس، ولم يتعرضوا للكواكب^(٤) السيارة والثابتة،^(٥) فجوزوا^(٦) أن يصدر من^(٧) المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض وباعتبار دون اعتبار،^(٧) وهذه الاعترافات ليست مفروضة^(٨) وليست^(٩) بعلة^(١٠) تامة لشيء،^(١١) بل إنما^(١١) هي اعتبارات انضافت^(١٢) إلى مبدأ واحد، فتكثر^(١٣) بسببها معلولاته،^(١٤) ولا يجب كون الاعترافات أموراً وجودية عينية بل يكفي كونها عقلية، فإن الفاعل الواحد تفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالاً^(١٥) كثيرة.

٨٦ - وأما الصوفية المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعترافات

المنتشئة^(١٦) بعضها عن بعض المبتدئة^(١٧) عن^(١٨) اعتبار واحد هو الصادر الأول، وينتشيء^(١٩) منه^(٢٠) الاعترافات الأخر، ويصدر^(٢١) بتوسط هذه الاعترافات أمور وجودية عينية في مرتبة واحدة.

- | | |
|--|-------------------------------|
| (١) ج : بالنظر | (٢) ج : - التسعة |
| (٣) ج : وما أكثر منها، ط : لا لأنها لا يجوز أن تكون أكثر | (٥) هاشم د : والثوابت (خ) |
| (٤) ج : + السبعة | (٧) ج ط : عن |
| (٦) ج : فيحوز | (٩) ط : ولا |
| (٨) ج : معرضة | (١١-١١) أ : و إنما ، ط : إنما |
| (١٠) ج : علة | (١٣) ج : فيكثر |
| (١٢) ج : اضافت | (١٥) ط : أفعال |
| (١٤) ج : معلوماته ، د : معلولات | (١٦) هاشم د : المتشعبة (خ) |
| (١٦) هاشم د : المتشعبة (خ) | (١٧) ج : المبتدئة |
| (١٨) أ : من | (١٩) ج : وينشيء ، ط : فينتشيء |
| (٢٠) ط : عنه | (٢١) ج : تصدر |

٨٧ - وهذه الأمور الوجودية تنقسم ^(١) أولاً إلى قسمين : ^(١) قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من ^(٢) وجه واحد وهو كونه في حقيقته ممكناً مخلوقاً، فإمكانه فيه معقول بالنظر إليه، فلا يتوقف ^(٣) قبوله للوجود من موجدِه واتصافه به على شرط غير الحق سبحانه ، وهذا القسم له الأولوية الوجودية في مرتبة الإيجاد ، ويختص بهذه المرتبة ^(٤) القلم الأعلى والملائكة المهيمنة ^(٥) والكُمَّل والأفراد من بعض الوجوه، ^(٦) يعنى من حيث ^(٧) أرواحهم المجردة ^(٧) لا من حيث تعلقها ^(٨) بأبدانهم العنصرية ، والقسم الآخر، مع أنه ممكن ^(٩) في ذاته، ^(١٠) وجوده متوقف ^(١٠) على أمر وجودى غير ^(١١) محض الوجود ^(١١) الحق، ^(١٢) وهذا الأمر الوجودى إما واحد كالقلم مع اللوح وإما أكثر كما في سائر الموجودات .

٨٨ - وظهر ^(١٣) من هذا التقرير ^(١٤) أن الصادر الأول على مذهب الحكماء موجود عينى لا موجوداً في رتبته ^(١٥) وهو العقل الأول ، وعلى مذهب الصوفية ^(١٦) نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأول، فإنهم يثبتون في رتبته ^(١٧) موجودات أخر كما سبق .

(١-١) ج : أول ما ينقسم قسمين ، د : الى ما ينقسم قسمين ، ط : أول ما تنقسم

الى قسمين

(٢) ج : فى (٣) أ : + عليه

(٤) ج : الرتبة (٥) ج : المهيمية

(٦) ج : الوجود (٧-٧) هاشم أ : تحرد (ظ) [أرواحهم]

(٨) د : تعلقهم ، هاشم د : تعلقهم (خ)

(٩) ج : يمكن

(١٠-١٠) ج : وجوده يتوقف ، د : يتوقف وجوده

(١١-١١) ج : مختص بوجود (١٢) د : + سبحانه ، ط : + تعالى

(١٣) ط : فظهر (١٤) ج : التقدير

(١٥) ج : د : مرتبته (١٦) ط : + رحمهم الله تعالى

(١٧) ج : رتبة، د : مرتبته

٨٩ - قال الشيخ صدرالدين القونوي (١) 'قدس الله سره' : وذلك الواحد الصادر أولاً^(٢) عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات ، يعنى الأعيان الثابتة لها ، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل الأول^(٣) أيضاً وبين^(٤) سائر الموجودات ، وليس^(٥) ذلك الصادر الواحد هو العقل الأول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة : ثم قال^(٦) 'قدس سره' بعد ذلك : وهذا الوجود العام ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعيين والتعدد الحاصل له بالاقتران و قبول حكم الاشتراك .

٩٠ - ولا يخفى على الفطن^(٧) أنه إذا لم يكن الوجود مغايراً^(٨) للوجود الحق^(٩) فى الحقيقة لم يكن الصادر^(١٠) هو الوجود العام باعتبار حقيقته بل باعتبار نسبة العموم والانبساط ،^(١١) فالصادر الاول عندهم فى الحقيقة هو نسبت العموم والانبساط ،^(١١) فإنه لو لم ينبسط أولاً ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة فى العلم^(١٢) لم يتحقق قابل أصلاً ، وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينبسط عليها لم يوجد موجود عيى أصلاً .

٩١ - وهذه النسبة الانبساطية^(١٣) تحققت النسب^(١٤) الأسمائية^(١٥) للذات الإلهية

(١-١) أ : - قدس الله سره ، د : قدس سره ، ط : قدس الله تعالى سره

(٢) د : الاول (٣) أ د : - الاول

(٤) ج : وهى (٥) أ : ليس

(٦-٦) أ : قدس الله سره (٧) ج : + العارف

(٨) أ : باعتبار مغايرته ، هامش أ : باعتبار مغايراً للوجود (خ صح)

(٩) د : + سبحانه ، ط : + تعالى

(١٠) ط : + الاول (١١-١١) ج ط : - فالصادر... والانبساط

(١٢) ط : + المحقق

(١٣) أ : والانبساط ، هامش أ : الانبساطية (خ)

(١٤) ط : النسبة (١٥) ج : الايجابية

والحقائق الكونية في مرتبة العلم الأسمى ، فهي سابقة على سائر الاعتبارات لاحاجة لها إلى (١) اعتبار آخر ، (١) بل الاعتبارات كلها مترتبة عليها ، وانبساط الوجود بالظهور بصور (٢) القوابل ليس بالمرّة ، بناءً على أصل امتناع صدور الكثرة من (٣) الواحد الحقيقي ، فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينتشيء (٤) منها (٥) الظهور بصور سائر القوابل (٦) منتشئاً بعضها من بعض .

٩٢ - وأما انبساطه على القوابل (٦) لإيجادها (٧) في العين (٨) فلا يلزم أن يكون (٩) على تلك النسبة ، فيمكن أن يكون الصادر أولاً بالوجود العيني أكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفية الموحدة (٩) قدس الله أسرارهم .

(١) ج ط : اعتبارات آخر (٢) ج : بصورة

(٣) ط : عن (٤) ط : ينشأ

(٥) أ : بها ، هامش أ : منها (خ) منه (خ اصح)

(٦-٦) ج - منتشئاً القوابل (٧) ط : لاتحادها

(٨-٨) أ : فلا بد ان يكون ، هامش أ : فلا يلزم ان يكون ، ج : - فلا يكون ،

ط : فلا يكون

(٩-٩) ج - قدس الله اسرارهم ، د : قدس الله تعالى اسرارهم ، ط : رحمهم الله تعالى

حواشي الجامي

على

الدرة الفاخرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ - وذهب^(١) بعضهم إلى أن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات، فمن ذهب^(٢) إلى أنه زائد على الذات أراد به الكون ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات، فعند تحرير^(٣) المبحث^(٤) يرتفع الاختلاف^(٥) ويخدشه^(٦) أن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته لا يتصور فيه زيادة فائدة.

٢ - (١) فإن قلت: يلزم على مذهب المتكلمين أن يكون لكل شيء وجودان [أ] وعلى مذهب الحكماء ثلاثة^(٧) وجودات، [ب] قلت: أجيب من جانب المتكلمين بأن^(٨) معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً، ومن جانب الحكماء بأن هذا التباين^(٩) إنما هو بحسب العقل^(٩) لا غير فليس في الخارج للإنسان مثلاً أمر هو الماهية وآخر هو^(١٠) الوجود فضلاً عن أن يكون هناك وجودان، على أننا لو فرضنا كون الوجود زائداً على الماهية بحسب الخارج أيضاً^(١١) كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لأن مفهوم^(١٢) العام أو الحصة منه صورة عقلية محضة،^(٧) ولو

(أ ه م ن)

(٢) م :- ذهب

(١) أ ه : ذهب

(٤) أ : البحث

(٣) ن : تجوير

(٦) ه : يجده فيه ، م : يجده منه

(٥) أ : الاختلافات

(أ ه م ن)

(٨) م : + قلت

(٧) م ن : ثلاث

(١٠) م :- هو

(٩) ن : التعقل

(١٢) أ : المفهوم

(١١) ن :- ايضاً

سُئِمَ فاتحاد^(١) الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضرورى ، فمن أين يلزم فى الانسان وجودان .

(٢) وفيه تأمل، فإن اتصاف الماهية بالوجود إنما هو فى العقل لا فى الخارج^٧ كما حُقِّقَ فى موضعه ، فإذا^(٢) تغاير الوجودان^(٣) عقلاً^(٣) يلزم أن يكون للماهية وجودان^(٣) كما لا يخفى ، وأجيب عنه^٧ بأن الوجود العقلى نوعان : وجود أصيل كوجود العلم مثلاً ووجود ظلىّ كوجود المعلومات ، والتغاير بين الوجودين عقلاً^(٤) إنما هو بالاعتبار^(٤) الثانى لا الأول ، ولا شكك أن اتصاف الماهية بالوجود فى العقل إنما هو بالوجود^(٥) الأصيل^(٦) لا الظلى ، ولا يخفى على المتفطن الخبير أن القول بأن^(٧) اتصاف الماهية الخارجية^(٨) بالوجود الخارجى إنما هو فى العقل يستلزم^(٩) أن يرتفع^(٩) الوجود الخارجى بارتفاع العقول^(١٠) رأساً وبطلانه أظهر من أن يخفى ، كيف ويلزم منه أن لا يكون اتصاف الواجب^(١١) سبحانه^(١٢) بالوجود الخارجى إلا فى العقل ، وإذا^(١٣) ارتفعت العقول لم يبق موجوداً^(١٤) فلا يكون واجباً .

(٣) فإن قلت : لا يلزم من ارتفاع العقل ارتفاع الوجود الخارجى بل يبقى^(١٥)

باعتبار علم الموجد سبحانه ، قلت^(١٦) : ما^(١٧) تقول فى وجود^(١٨) الموجد سبحانه ؟

(١) ن : اتحاد	(٢) م : وإذا
(٣-٣) م : - عقلاً... وجودان	(٤) ن : باعتبار
(٥) هـ : بوجوها ، م ن : بوجود	(٦) ن : الاصلى
(٧) هـ م : فى	(٨) م : خارجية ، ن : - الخارجية .
(٩-٩) م : - ان يرتفع	(١٠) م : الوجود الخارجى
(١١) هـ م : وجوده	(١٢) ن : - سبحانه
(١٣) هـ م : فاذا	(١٤) هـ : + أصلاً
(١٥) م : يتبقى	(١٦) م : قلنا
(١٧) م : - ما	(١٨) ن : - وجود

٧ فإنَّ توقفه على علمه به ^(١) سبحانه ينافى الوجوب ، ثم اعلم أن ما قيل من أن ثبوت شيء ^(٢) لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجى إنما يصح فيما ^(٣) عدا الوجود ، وأما فى ^(٤) الوجود فلا يتوقف الاتصاف به بحسب الخارج على وجود سابق ، بل ينبغى أن يكون عند الاتصاف ^(٥) موجوداً ولا شك أنه عند الاتصاف ^(٥) موجود لكن بعين هذا الوجود لا بوجود آخر ، وليس هذا من قبيل الاستثناء فى المقدمات ^(٦) العقلية فإن العقل إنما يحكم بذلك مطلقاً لذهوله عن خصوصية الوجود ، فإذا تبيّن ذلك لم يحكم بها كلياً إلا فيما عدا الوجود ، كيف ^(٧) ولو حكم بها ^(٨) كلياً يلزم أن يتوقف اتصاف الماهية فى العقل بالوجود الخارجى على وجودها فى العقل ، واتصافها ^(٩) بالوجود فى العقل ^(١٠) على وجود آخر سابق ^(١٠) وهلمَّ جراً ، فيلزم التسلسل ^(١١) وليس هذا من قبيل التسلسل ^(١١) فى الأمور الاعتبارية فإن كل سابق مما يتوقف عليه اللاحق فلا يتحقق ^(١٢) بدونه ، تأمل . ^(١٣)

[تعليقتان للمؤلف :]

[أ] يعنى ^(١٤) المفهوم العام والحصّة .

[ب] يعنى ^(١٥) المفهوم العام ^(١٦) وحصّته والوجودات الخاصّة . ^(١٧)

(١) م : - به

(٢) ن : الشيء

(٣) أ : فى ما

(٤) هـ م : - فى

(٥-٥) أ : - موجوداً... الاتصاف (٦) م : العدمات

(٧) هـ م : تأمل

(٨) هـ م : - على... سابق

(٩) م : وايضاً فيها

(١٠-١١) م : - وليس... التسلسل

(١٢) ن : تحقق

(١٣) م : فليتأمل

(١٤) أ : ج ، معنى

(١٥) أ : اى

(١٦) أ : - العام

(١٧) أ ج : والحصّة والوجود الخاص

٣ - يعنى ^(١) المفهوم العام والحصة .

٤ - فسقط ^(٢) بذلك ما يقال من أن معنى الوجود مفهوم اعتبارى غير موجود فى الخارج ومعلوم لكل أحد ، وحقيقة الواجب موجودة غير معلومة فلا يكون هو [أ] إياها .
[ب] فإن ما ^(٣) هو مفهوم ^(٤) اعتبارى ومعلوم ^(٣) لكل أحد إنما هو هذا المفهوم الخارج عن حقيقة الوجود لا ^(٥) حقيقة الوجود .

[تعليقتان للمؤلف :]

[أ] أى الوجود .

[ب] أى الحقيقة .

٥ - (١) اعلم إن معنى ^(٦) الوجود والكون ^(٦) والثبوت ^(٧) والحصول والتحقق إذا أريد بها المعنى المصدري مفهوم اعتبارى من المعقولات الثانية التى لا يحادى بها أمر فى الخارج ، وهو زائد على الحقائق ^(٨) كلها ^(٩) واجبها وممكنها بحسب الذهن بمعنى أنه ^(١٠) للعقل ^(٩) أن يتعقلها مجردة عن الوجود أولاً ، ثم يحكم عليها بالوجود ، لا ^(١١) بحسب الخارج بأن يكون فى الخارج أمر هو الماهية وآخر هو الوجود ، ^(١٢) وأنه غير ^(١٢) محمول على الموجودات الخارجية

(أ ب ه م)

(١) ب : أى

(أ ه ي م)

(٢) أى : فسقط

(٤) م : امر

(أ ب ي)

(أ ط ي ن)

(٦-٦) ن : الكون والوجود

(٧) ط ن : - والثبوت

(٨) ن : الذات

(٩-٩) ن : - واجبها للعقل

(١٠) ط : ان

(١١) ط : ولا

(١٢-١٢) ط ن : وغير

مواطأة بل الذهنية أيضاً إلا^(١) على حصصه المتعينة بإضافته^(٢) إلى الحقائق فما ذهب إليه الحكماء من أن الوجود الخاص الواجبى الذى هو عين ذات الواجب تعالى^(٣) فرد من أفرادهِ غير صحيح^٧، وكيف^(٤) يصح ذلك وهم مصرحون^(٥) بأنه من المعقولات الثانية التى لا يحاذى بها أمر فى الخارج كما مرّ.

(٢) ثم إنه لا يشكك عاقل فى أن الوجود بالمعنى المذكور يمتنع أن يكون موجوداً فضلاً عن أن يكون نفس حقيقة الواجب^(٦) الذى هو مبدأ الموجودات^(٧) فكيف يُظنّ بالصوفية القائلين بوحدة الوجود ووجوبه^(٨) أنهم أرادوا بالوجود المعنى المذكور،^(٩) ويورد عليهم ما يورد^(٩) على القول بهذا، والذى يُفهم^(١٠) من تصفّح كلام محققهم هو أن ثمة أمراً آخر سوى الماهيات والوجود بالمعنى المذكور بسبب^(١١) اقترانه بالماهيات وتلبسها به يعرض الوجود بالمعنى المذكور للماهيات، وذلك الأمر هو الوجود حقيقة، وهو حقيقة الواجب تعالى. والوجود بالمعنى^(١٢) المذكور أثر من آثاره وعكس من أنواره، وهو^(١٣) متحقق^(١٤) فى نفسه^(١٣) محقق لما^(١٥) سواه قائم بذاته مقوم^(١٦) لما عداه، ليس عارضاً للماهيات بل الماهيات عارضة له قائمة به على وجه لا يُخيل بكمال قدسه ونعت جلاله،^(١٧) وسيأتى بسط^(١٨) الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى.^(١٧)

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| (١) ط : بل | (٢) ن : بإضافة |
| (٣) ن : - تعالى | (٤) ط : كيف |
| (٥) ط : يصرحون | (٦) ط : + تعالى |
| (٧-٧) ط : - الذى.... الموجودات، ن : | مبدأ الموجودات |
| (٨) ن : و جوابه | |
| (٩-٩) ن : ويورد عليهم ما يرد، ط : | فرد عليهم ما يرد |
| (١٠) أى : نفهم | (١١) ن : سبب |
| (١٢) ط : - بالمعنى | (١٣-١٣) ط : - متحقق فى نفسه |
| (١٤) ن : يتحقق | (١٥) ن : بما |
| (١٦) ط : مقوم، ن : مقدم | (١٧-١٧) ط : - وسيأتى.... تعالى |
| (١٨) ن : - بسط | |

٦ - ليس للوجود أفراد حقيقية كما للإنسان مثلاً، فإن الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها ، وافرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيات ، والإضافة أمر اعتبارى ، فليس لها أفراد موجودة متغايرة ^(١) حقيقية متغايرة ^(١) لحقيقة الوجود .

٧ - فإنه ^(٢) يختلف في الجزئيات مع أنه عارض واحد كالبياض مثلاً ، فإنه يختلف في جزئياته وذلك الإختلاف لا يُخيل بوحده ^(٣).

٨ - ذهب أهل الله إلى أن الوجود باعتبار تنزله إلى مراتب الأكوان وظهوره في حظائر الإمكان وكثرة الوسائط يشتد خفاؤه فيضعف ^(٤) ظهوره وكمالاته ، وباعتبار قلتها يشتد نوريته ويقوى ظهوره فيقوى ظهور كمالاته وصفاته ، فيكون إطلاقه على القوى أولى إطلاقه على الضعيف .

٩ - التفاوت ليس في حقيقة الوجود بل في ظهور خواصه من العليّة والمعلولية وشدة الظهور في القار ^(٥) الذات ^(٦) وضعفه في غير القار الذات ، ^(٦) كما أن التفاوت بين ^(٧) أفراد الإنسان ليس في نفس الإنسانية بل بحسب ظهور خواصها فيها ، ^(٨) فلو كان ذلك التفاوت مسخراً للوجود من أن يكون عين ^(٩) حقيقة الأفراد ^(١٠) لكان مخرجاً للإنسان من أن يكون عين حقيقة أفراد ، والتفاوت الذى بين أفراد الإنسان لا يمكن مثله في أفراد شىء آخر من الموجودات ، ولذلك صار بعضها أعلى ^(١١) مرتبة وأشرف مقاماً من الأملاك

(أ هى م)

(١-١) أى : حقيقة متغايرة ، م : حقيقة متغايرة

(أ هى ن)

(٢) م : بانه (٣) ن : بواحدته

(أ هى م)

(٤) م : فيتضعف

(أ هى ن)

(٥) ن : قار (٦-٦) أ : - وضعفه ... الذات

(٧) م : عن (٨) ن : - فيها

(٩) م : عن (١٠) أ : افراده

(١١) م : على

وبعضها أسفل رتبة وأخسّ حالاً من البهائم .

١٠ - قال الشيخ صدرالدين ^(١) القنوي ^(٢) ^(٣) رضی الله عنه ^(٣) في موضع تصدّي فيه لتعليل مسئلة ^(٤) من مسائل هذه الطريقة باسان أرباب النظر: اعلم أن غرضي من ذكر هذا التعليل ليس هو تقرير صحة هذه المسئلة ^(٥) عند السامعين بهذا التعليل ^(٦) ولا بيان مستندى في القول بها ، فإن المستند والدليل عندي في هذا ومثله إنما هو الكشف الصريح والذوق الصحيح ، بل ذكر هذا ونحوه يقع في غالب الأمر تأنيساً للمحجوبين وأهل الإيمان الضعيف بهذه الطريقة وأربابها ^(٧) بقية ^(٧) حكم تردد ^(٧) باقي في محلهم ^(٨) .

١١ - كذا قال ^(٩) عين القضاة الهمداني قدس سره في تماهيده ، وقال أيضا فيها: لا تبادر إلى التكذيب فيما لا يدركه عقلك الضعيف ، فإن العقل خُلِقَ لإدراك بعض الموجودات كما أن البصر خُلِقَ لإدراك بعض المحسوسات ، وهو عاجز عن إدراك ^(١٠) المشمومات والمسموعات ^(١٠) والمذوقات ، فكذلك العقل يعجز عن إدراك كثير من الموجودات ، نعم هو مُدرك ^(١١) لأشياء ^(١٢) محصورة قليلة بالإضافة إلى كثرة ^(١٣) الموجودات التي هو عاجز عن إدراكها .

١٢ - قال الشيخ صدرالدين القنوي ^(١٤) : إن للقول حداً تقف ^(١٥) عنده من

(أ ه ي ع)

- | | |
|--|-------------------|
| (١) ي : العين | (٢) ع : القنوي |
| (٣-٣) ه : قدس الله تعالى سره ، ع : قدس سره | |
| (٤) أ : مسئلة | (٥) ع : - المسئلة |
| (٦) ي : الدليل | (٧) ع : بقية |
| (٨) ع : كلهم | |

(أ ه ي م)

- | | |
|-------------------|----------------------------------|
| (٩) ه : قاله | (١٠-١٠) م : المسموعات والمشمومات |
| (١١) م : يدرك | (١٢) م : الأشياء |
| (١٣) م : كثيرة من | |

(أ ه ي م)

- | |
|--------------------------------------|
| (١٤) ه : القنوي قدس سره ، م : القنوي |
| (١٥) م : يقف |

حيث (١) هي مقيّدة بأفكارها ، فقد تحكّم (٢) باستحالة أشياء (٣) كثيرة هي ، عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة ، من قبيل الممكنة (٤) الوقوع بل واجبة الوقوع ، لأنه لاحد للعقول المطلقة تقف (٥) عنده بل ترقى (٦) دائماً فتتلقى (٧) من الجهات العلية والحضرات الإلهية . وعلى الجملة : « مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَسَلَا مُمْنِسِيكَ لَهَا وَمَا يُمْنِسِيكَ فَسَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ » .

١٣ - (١) اعلم أن (٨) الحكيم الوهاب (٩) عزّ شأنه (١٠) أعطى للإنسان (١١) عدة قوى ظاهرة وباطنة يترتب على كل منها نوع من الآثار ، ولكن اقتضت حكمته أن لا يبلغ (١٢) قدر هذه (١٣) القوى مبلغاً يترتب عليه جميع مراتب تلك الآثار ، (١٤) فلا يكون (١٥) قوته البصريه تقي بإبصار (١٦) كل ما يمكن أن يُبصّر ولا قوته (١٧) السمعية بسماع كل ما يمكن أن يُسمع إلى غير ذلك ، وكذلك قوته العقلية أيضاً ، وإن كان (١٨) أتمّ قواه ، (١٩) ليس (٢٠) من شأنها أن تدرك (٢١) حقائق الأشياء وأحوالها حتى الأمور الإلهية إدراكاً قطعياً لا يبقى معه ارتياب (٢٢) اصلاً .

(٢) م : يحكم

(٤) هـ : - الممكنة

(٦) هـ : تترقى

(١) م هـ : + ما

(٣) ي : امور

(٥) م : يقف

(٧) م هـ : فيتلقى

(أ ج ي س)

(٩-٩) ج س : الوهاب الحكيم

(١١) ج س : الانسان

(١٣-١٣) س : فالقوة البصرية لاتقدر بابصار

(١٥) س : القوة

(١٧) س : قوة

(١٩) ج : يدري

(٨) ج : - ان

(١٠) س : اسمه

(١٢-١٢) ج : فرد من القوى

(١٤) ج : - يكون

(١٦) ي : كانت

(١٨) س : ليست

(٢٠) س : الشك والارتياب

(٢) كيف و الفلاسفة الذين يدَّعون ^(١) أنهم علموا ^(١) جميع غوامض الإلهيات باستقلال العقل و يزعمون أن معتقداتهم تلك يقينية وإن كانوا أذكىاء ^(٢) أجلاء قدعجزوا عن تحقيق ما بمرأى أعينهم ومشاهد أبصارهم وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا في حقيقته، وكذلك ^(٣) اختلفوا في حقيقة النفس التي هي ^(٤) أقرب الأشياء إليهم اختلافاً كثيراً. فَمَنْ كان مبلغ علمه أنه ما عرف حقيقة نفسه ولا حقيقة بنسبته يأخذها بيده و ينظر إليها بعينه و يبذل ^(٥) غاية جهده في التفكير فيها طالباً للاطلاع على حقيقتها كيف يظن ^(٦) هو بنفسه أو غيرُه ^(٦) به ^(٧) أنه وقف ^(٧) باستقلال عقله واستبداد ^(٨) فكره و قوفاً قطعياً على اسرار أحوال الصانع ذى العزة والجبروت وأحاط ^(١٠) وإحاط تامة بدقائق الملك والملكوت .

(٣) وكثيراً ما يُظهِر ^(١١) شخصٌ نازل المرتبة في الفطنة والذكاء قليل ^(١٢) المعرفة بالأشياء من ^(١٣) يلعبون باللعب غرائب ^(١٤) صورٍ يُقضى ^(١٤) منها العجب ويتحير في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لأحد بمجرد الفكر إلى حقيقتها الوصول ^(١٥)، فمعجائب شأن الله ^(١٦) وصفاته وغرائب مصنوعاته صارت أهون وأبين من تمويه ^(١٧) هذا العاجز الدليل، كذلك فإن بعضاً منها ، وإن كان مما يستقل ^(١٨) العقل فيه ^(١٨) بإقامة الدليل ، فكثير ^(١٩) منها

(٢) ج : ازكيا

(١-١) ج :- انهم علموا

(٤) ج :- هي

(٣) س : وكذا

(٦-٦) س :- هو... به

(٥) س : وهذا

(٨) س : استبدال

(٧) س :- وقف

(١٠) س :- واحاط

(٩) س : + يقف

(١٢) ج : قابل

(١١) س : + من

(١٤-١٤) س : مستور [؟]

(١٣) ج : فمن ، س :- ممن

(١٥-١٥) ج :- فمعجائب ارسطو

(١٧) س : سونة

(١٦) س : + تعالى

(١٩) س : فكثيرا

(١٨-١٨) س : فيه العقل

لا يُهْتَدَى^(١) فيه إلى سوا السبيل إلا بتعليم^(٢) مَنْ هو مؤيَّد من عند^(٣) الله بالآيات
الظاهرة الدالة^(٤) على صدقه^(٥) في أقواله^(٦) ورشده في أفعاله^(٧). ولقد أنصف من
الفلاسفة من قال: لا سبيل في الإلهيات إلى اليقين وإنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأليق والأولى،
ونُقيل هذا عن فاضلهم^(٧) أرسطوا^(٨). (١٥)

١٤ - قال^(٩) بعض الأفاضل: المعقول لا بشرط شيء^(١٠) أصلاً هو المسمَّى
بالكلي^(١١) الطبيعي، وبصير^(١٢) بمقارنة المعنى^(١٣) المسمَّى بالكلي المنطقي^(١٤) كلياً عقلياً،
والكلي الطبيعي وإن كان مقارناً بمعنى العموم والخصوص في العقل والخارج ضرورةً
فإن^(١٥) للعقل أن يعقله من غير التفات^(١٦) إلى ما يقارنه، وهو بهذا الاعتبار موجود في
الخارج بخلاف المنطقي والعقلي، وإن كان في الخارج غير مجرد عن معنى الخصوص
أصلاً.

١٥ - (١) فوجوده^(١٧) إما زائد على الحقيقة^(١٨) ذهنياً وخارجاً أو ذهنياً فقط إذ
لا معقولية لعكسه، وحينئذ إن^(١٩) كان الواجب عبارة عن المجموع يلزم فيه^(٢٠) التركيب

(١) س : يهدى	(٢) ي س : تسليم
(٣) ي - عند	(٤) س : الدلائل
(٥-٥) س : من احواله	(٦-٦) ي : - ورشده في افعاله
(٧) س : افضلهم	(٨) ي : ارسطوان
(أ ي م ع)	
(٩) م : وقال	(١٠) م ع : - شيء
(١١) م : الكلي	(١٢) ع : ويكون
(١٣) م : - المعنى	(١٤) م : الطبيعي
(١٥) ي : الا أن	(١٦) م ع : التفاوت
(أ د ف ص)	
(١٧) ص : فهو	(١٨) د ص : حقيقته
(١٩) ف : اذا	(٢٠) ف : منه

العقلي والخارجي معاً أو العقلي فقط وكلاهما باطل ^(١) بالنسبة إلى الواجب تعالى كما بيّن في موضعه، وإن كان عبارة ^(٢) عن المعروض فقط يلزم احتياجه إلى الغير في وجوده وهو وجوده، وإن كان عبارة عن العارض فقط فإن كان ذلك العارض موجوداً خارجياً يحتاج في وجوده وبقائه إلى المعروض وهو ينافي الوجود، وإن كان أمراً اعتبارياً يلزم أن يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو باطل .

(٢) ^(٣) وإما وجوده عينه ^(٣) ذهنياً وخارجاً، وحينئذ لا يخلو إما أن يكون هذا الوجود مطلقاً أو متعيناً، فإن كان مطلقاً فقد ثبت المطلوب، وإن كان متعيناً ^(٤) يلزم أن لا يكون ^(٤) التعيين داخلًا فيه ^(٥) وإلا لتركّب ^(٦) الواجب ^(٧) تعالى عن ذلك، ^(٧) فتعين أن يكون خارجاً ^(٨). فالواجب محض ما هو الوجود ^(٩) والتعين صفة عارضة له .

(٣) ولقائل أن يقول : لِمَ لا يجوز أن يكون متعيناً بتعين هو عينه ذهنياً وخارجاً لا يتميز عنه لا ذهنياً ولا خارجاً، والتعيين المتميز عنه عقلاً إنما هو هذا المفهوم العام العارض ^(١٠) أو حصته ^(١٠) المتعينة بإضافته إليه لا التعيين الذي هو عينه على قياس الوجود؟ ولا يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بما يستند إلى الكشف والمشاهدة بأن ^(١١) ما ذكرتم احتمال يجوزه العقل لكن الكشف والمشاهدة يشهدان بخلافه .

١٦ - سلمنا أنه عينه لكن اعتبار ذاته من حيث هي ^(١٢) مقدّم على اعتبار كونه

تعييناً، والسابق في الاعتبار هو الالاتق ^(١٣) بالوجود والمبدئية . فإن قلت : اللاحق لازم

(١) ف : باطلان (٢) ص : - عبارة

(٣-٣) د ص : وأما وجوده فهو عينه (٤-٤) د ص : يتمتع ان يكون

(٥) ف : - فيه (٦) د : لزّم تركب

(٧-٧) أ : عن ذلك ، د ص : وهو محال

(٨-٨) ص : - فتعين خارجا (٩) د ص : + وهو المطلق

(١٠-١٠) أ : وحصته (١١) أ : فان ، هاشم أ : بأن

(أ ه ط م)

(١٣) أ م : اللاحق

(١٢) ط : هو ، م : - هي

للسابق فلا ينفك عنه، قلتُ: لا بأس بأس بعدم الانفكاك فإن جميع اعتبارات المرتبة^(١) الإلهية أزلية أبدية ولا^(٢) شك أن المبدأ الحقيقي هو الذات المحض .

١٧ - ويكون حينئذ^(٣) المراد بإحاطته^(٤) و بانبساطه^(٥) عل الموجودات ظهوره بصورها وتجليه^(٦) بحسبها لا^(٧) عمومه و كليته .

١٨ - القائل^(٨) هو^(٩) الشيخ^(١٠) محي الدين^(١١) .

١٩ - قال المتكلمون : الصفات على ثلاثة أقسام : حقيقية^(١١) محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة ، وحقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة ، وإضافية^(١٢) محضة كالمعية والسببية وفي عدادها الصفات السلبية ، ولا يجوز بالنسبة إلى^(١٣) ذاته تعالى التغير في القسم الأول مطلقاً،^(١٤) ويجوز في القسم الثالث مطلقاً، وأما القسم^(١٥) الثاني فلا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه .^(١٦)

٢٠ - والفرق بين كلام الحكماء^(١٧) وبين الصوفية^(١٧) في إثبات الصفات أن الحكماء

(١) ط : المراتب

(٢) ط : فلا

(أ ب ه ع)

(٣) ع - - حينئذ

(٤) ع : بإحاطة

(٥) ه ع : وانبساطه

(٦) ه : بحمله

(٧) ه ع : الى

(أ ب د ي)

(٨) ي : قائله

(٩) أ ي : - هو

(١٠-١٠) ب ي : الاكبر ، د : + قدس سره

(أ ه ي م)

(١١) م : حقيقة

(١٢) ه : وازافة

(١٣) ه : لا

(١٤) ه : + وفي القسم الثاني ، م : + والقسم الثاني

(١٥) ي : - القسم

(١٦) م : متعلقه

(أ ب ج ي)

(١٧-١٧) ب ي : والصوفية

وحدّوا^(١) الذات الواجب بذات مشخّصة وحدة شخصية، وأما الصوفية،^(٢) قدس الله أسرارهم،^(٣) فإنهم وحدّوها بوحدة ذاتية مطلقة لاشخصية جزئية، وأثبتوا^(٤) لها صفات متكررة بكثرة اعتبارية هي^(٥) مظاهرها في العين. والحكماء منكرون على^(٦) وجود صفات متكررة هي مظاهرها^(٧) مع اتحاد الذات^(٧) لأن عندهم وجودها واحد بوحدة شخصية يمتنع^(٨) اتحادها بشيء آخر لا متناع صحة^(٩) الحمل بينها.

٢١ - هو عين القضاة المتمداني^(١٠).

٢٢ - فصفاة^(١١) نسب وإضافات تلحق^(١٢) الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها.

٢٣ - يعني العقل النفعال.

٢٤ - أي الشارح المحقق.

٢٥ - أي لا الصورة.

٢٦ - أي^(١٣) تركّب،^(١٤) مع اعتبار علمك بذاتك بهذه الصورة، اعتبار

علمك بهذه الصورة بنفسها.

(١) ج : توحدوا

(٢-٢) ب : - قدس... اسرارهم، ج : قدس اسرارهم، د : قدس الله تعالى اسرارهم

(٣) أ ج : - فانهم (٤) ب : فاثبتوا

(٥) ج : من (٦) ب د : - على

(٧-٧) كذا في المخطوطات الخمس التي تتضمن هذه الحاشية، ولعل الصواب :

مع اتحادها بالذات

(٨) ب : ممتنع (٩) ب : - صحة

(أ ه ي م)

(١٠) ه : + قدس سره

(أ ه ي ع)

(١١) ه ع : وصفاته سبحانه (١٢) ه : يلحق

(أ ط ي)

(أ ي م)

(أ ه م س)

(م)

(١٤) ه : تركت

(١٣) م : + على

٢٧ - ولقائل (١) أن يقول : شرط تعقُّل الشيء من غير حدوث صورة الشيء (٢) أن يكون ذلك الشيء ذات العاقل أوحالاً من أحواله ، لأن ذاته واحوال ذاته أقرب الأشياء إليه ، فلا يبعد أن لا يحتاج في تعقلها إلى صورة زائدة عليها بخلاف الأمور المباشرة له (٣) .

٢٨ - فيه تأمُّل ، فإن حصول الشيء لقابله إنما يكون بالحلول فيه والقيام به بخلاف حصول لفاعله فإنه لا معنى لحصوله لفاعله إلا صدوره عنه وتحققه عنده ، ولا شك أن حصوله على الوجه الأول أقرب إلى التعقل بلا صورة زائدة من حصوله على الوجه الثاني ، تأمُّل (٤) .

٢٩ - والظاهر (٥) أن هذا أيضاً دليل (٦) خطابي لبرهاني كما يُشعر به قوله : (٧) فإذا حكمت فاحكم من غير تعرض للزوم الثاني للأول كما تشهد (٨) به الفطرة السليمة (٩) .

٣٠ - (١) قال (١٠) صاحب المحاكمات : لما استحصل الشارحُ ظنَّ المتكلمَ بمطلوبه بالمقدمات الخطابية السابقة برهناً على المطلوب (١١) بأنه قد ثبت أن المبدأ الأول عالم بذاته ، وثبت أن ذاته علة للمعلول ، وثبت أن العلم بالعلة علة للعلم (١٢) بالمعلول ، فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول نفس تعقله ، (١٣) فإنه لما كان العلتان (١٤) متحدتين (١٥) يلزم أن يكون المعلولان (١٤) متحدين لا محالة ، وكما (١٦) أن تغاير العلتين ليس إلا (١٧) في

(أ ه م س)

(٢) م ه - الشيء

(١) م س : لقائل

(٣) م ه : له

(أ ه م س)

(٤) س : تأمل

(أ ه م ن)

(٦) ن : دليل

(٥) م : اعلم

(٨) م : يشهد

(٧) أ : قولنا

(٩) ن : سليمة

(أ ه م ن)

(١١) م ه : مطلوب

(١٠) ن : قيل

(١٣) م ه : تعلقه

(١٢) ن : العلم

(١٤-١٤) م : متحدتين . . . المعلولان

(١٦) م : كما

(١٥) ه ن : متحدتين

(١٧) ن : الي

الاعتبار^(١) كذلك تغاير المعلولين^(١) .

(٢) ولقائل أن يقول : لانسلم أنه إذا كان التغاير بين العلتين اعتبارياً يلزم أن يكون التغاير بين المعلولين أيضاً كذلك ، ألا ترى أنّ العقل الأول باعتباراته الثلاثة صار علة لمعلولاته الثلاثة : العقل والنفس ، ولاشك أنها متباينة غير متحدة بالذات ، تأمل .

٣١ - فإن الوجود^(٢) ليس إلا ذات الأول سبحانه وتلك^(٣) الجواهر وما انطبع صورته فيها ، فعلمه سبحانه^(٤) بذاته عين ذاته ،^٧ وعلمه بتلك^(٥) الجواهر وجودها وصدورها عنه ، وعلمه بما انطبع صورته فيها بحضور الصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها ، فإنها حاضرة عند الله تعالى^(٦) والحاضر عند الحاضر حاضر . ولا يخفى أنه لما كان كل ما عدا الأول معلولاته ،^٧ وعلمه بمعلولاته وجودها عنده وصدورها^(٧) عنه ، فأى حاجة إلى توسط الصور^(٨) المنطبعة فى تلك الجواهر فى اعتبار علمه سبحانه^(٩) بسائر الموجودات؟ نعم يحتاج^(١٠) إليه فى اعتبار علمه بالمعدومات^(١١) لا غير .

٣٢ - فإنه إذا كان علمه سبحانه ببعض الأشياء بواسطة انطباع صورته فى الجواهر العقلية يلزم احتياجه سبحانه فى العلم به إليها ، تعالى الله عما يقول الظالمون^(١٢) علواً كبيراً^(١٢) .

(١-١) م :- كذلك... المعلولين

(أ ه م ن)

(٢) هاشى أ : الواجب ، م : الأول (٣) م : فى تلك

(٤) أ :- سبحانه (٥) ن :- بتلك

(٦) ن :- تعالى (٧) م ن : وصدوره

(٨) ن : الصورة (٩) م : + وتعالى

(١٠) م ه : يحتاجون (١١) ن : بالمعلومات

(أ ه م ن)

(١٢-١٢) ن :- علواً كبيراً

٣٣ - لا بمعنى أنه يحدث في تعقّل الحق ، تعالى (١) الله (٢) عما لا يليق به ، بل تعقّل البعض متأخر الرتبة عن البعض ، وكلها تعقلات أزلية أبدية على وتيرة واحدة .

٣٤ - هي (٣) العلوم (٤) المتعددة المتكثرة بتكثر (٥) متعلقاتها .

٣٥ - (٦) خواجه نصير (٦) في رسالته المعمولة (٨) في جواب أسئلة (٩) الشيخ صدرالدين القونوي (١٠) . (٧)

٣٦ - وقال أيضاً في حواشي (١١) تلك الرسالة : المتعالى (١٢) عن الزمان : فإن الزمان عنده شيء واحد من الأزل إلى الأبد متساوي النسبة إليه ، يحيط (١٣) علمه بأجزائه على التفصيل وبما (١٤) يقع في أجزائه شيئاً بعد شيء . فكأن (١٥) الزماني (١٦) كمن يطالع كتاباً (١٧) يعبر نظره (١٧) على حرف بعد حرف ، فيكون (١٨) حرف قد عبر عليه ، وحرف

(أ هـ م)

(١) هـ : سبحانه وتعالى (٢) م هـ : - الله

(أ د هـ ن)

(٣) د : الأشياء هي (٤) ن : العلم

(٥) ن : بكثرة

(أ د هـ ن س)

(٦-٦) أ : وهو نصيرالدين الطوسي ، د : خواجه زاده ، س : وهو خواجه نصيرالدين

الطوسي .

(٧-٧) أ : - في... القونوي (٨) س : معمولة

(٩) س : سوال (١٠) هـ : القنوي قدس سره

(أ هـ م ن)

(١١) م : حاشية (١٢) م : المتعالية

(١٣) ن : محيط (١٤) م : وما

(١٥) ن : فكا [؟] (١٦) ن : الزمان

(١٧-١٧) م ن : بغير نظرة (١٨) أ : ويكون

حاضر عنده محاذ^(١) لعينه ، وحرف^(٢) لم يصل نظره بعد إليه ، و المتعالى عن الزمان كمن^(٣) يكون جميع الكتاب حاضرأ عنده وعالمأ^(٤) بترتيبه ، و علم الأول بالزمانيات يكون هكذا .

٣٧ - إنما^(٥) قال قريية من طريقة الحكماء لأن أول اللوازم عندالصوفية^(٦) النسبة العلمية^٧ ثم^٧ الوجود العام^٧ ثم^٧ التعينات اللاحقة إياه باعتبار انبساطه على الماهيات التي^٧ أولها^(٨) العقل الاول وما فى رتبته ثم ما يليهما^(٩) وهلم جرأ^(١٠) إلى ما لا يتناهى ، وأما عند الحكماء فأول اللوازم هو العقل الأول ثم ما يليه وهلم جرأ^(١٠) .

٣٨ - أى يصح^(١١) كل منهما^(١٢) عنه^(١٣) بحسب الدواعى المختلفة ، وهذا لا يتناهى لزوم الفعل عنه^(١٣) عند خلوص^(١٤) الداعى^(١٥) بحيث لا يصح عدمه ، ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لأنه الذى يجب الفعل عنه^(١٦) نظراً إلى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً .

- | | |
|--|-----------------------|
| (٢) م : وعين | (١) م : مجاز |
| (٤) أم ن : عالم | (٣) ن : - كمن |
| | (أ هى م) |
| (٦) م : + على ، ه : + هو | (٥) م : وانما |
| (٨) هى : اولها | (٧-٧) ه : وجود العالم |
| | (٩) م : يليها |
| (١٠-١٠) أ : - الى ما وهلم جرأ ، هى : وأول اللوازم عند الحكماء العقل الاول | |
| | ثم ما يليه وهلم جرأ . |

(أ هى م)

(١١-١١) أى : - كل منهما ، هاشش أ : كل منهما (خ) ، م : منها

(١٢) أى : عنده

(١٣) هى : منه

(١٤) هى : الدواعى

(١٤) هى : حصول

(١٦) م ه : - عنه

٣٩- لا يخفى أن هذا الاتفاق بين الفريقين^٧ إنما هو بحسب العبارة ، فإن المشيئة والإرادة عند الحكماء ليس إلا العلم بالنظام الأكمل ، فعنى قولهم إن شاء^(١) الخ أى^(١) : إن حصل له العلم بالنظام الأكمل أوجد العالم وإن لم يحصل له^(٢) لم يوجد ، ومعنى قول المليين : إن أراد إيجاد العالم بعد العلم به أوجدته وإن لم يُرد لم يوجد .

٤٠- وكيف يتخلف وقصده موجب ، ولاشك أن الإيجاب لا يُعقل إلا مع الحصول سواء كان مستنداً إلى الذات أو إلى بعض صفاتها كالقصد ههنا^(٣) .

٤١- وفى كلام بعضهم^(٤) : بارى تعالى متكلم است ، وكلام او قديم است ، و معنى كلام^(٥) (چه باشد) اطلاع دادن كسى بر معلومات خویش ، وبارى تعالى بدين وجه متكلم است از بهر آن كه همه^(٦) چیزها معلوم خداوند است ، و بندگانش بدان اطلاع تواند داد .

٤٢- قال ابن سعيد من الأشاعرة : كلامه^(٧) سبحانه فى الأزل واحد ليس متصفاً بشيء من تلك الخمسة يعنى الأمر والنهى والخبر والاستفهام والنداء ، وإنما يصير أحدها فيما لا يزال . وأورد عليه أنها أنواعه^٧ فلا يوجدونها ومعها أيضاً^٧ إذ الجنس لا يوجد إلا فى^(٨) ضمن الشيء^(٨) من أنواعه . والجواب منع ذلك فى أنواع تحصل له بحسب التعلق ، يعنى أنها ليست أنواعاً حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم ، بل هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء ، فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً . قال السيد الشريف :^(٩)

(أ هى م)

(١-١) م : الله (٢) م ه - : له

(أ دى)

(٣) حى : هنا

(أ د ز)

(٤) هاشم د : + اى بعض العلماء

(٥-٥) د : - چه باشد (٦) ز : هم

(أ ج د)

(٧) د : كلام الله (٨-٨) ج : خمسة شيء

(٩) ج : + رحمه الله

فليس كلام ابن سعيّد ببعيد جداً كما توهموه (١) هكذا في شرح المواقف .

٤٣ - (١) قال صاحب المواقف في بعض رسائله : لفظ المعنى يُطْلَق تارةً على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير ، فالشيخ الأشعري (٢) رحمه الله لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده . وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالته على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقةً .

(٢) وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم إكفار من أنكركلامية ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة (٣) كونه كلام الله حقيقةً ، وكعدم المعارضة والتحدى (٤) بكلام الله الحقيقى ، وكعدم كون المقروء والمحفوظ (٥) كلامه حقيقةً إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية . فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى ، فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات (٥) الله تعالى ، وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور ، وهو (٧) غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة .

(٣) وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة ، فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة .

(٤) وهذا الذى ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا^٧ إلا أنه بعد التأمل

(١) ج : توهموا

(أ ب ي)

(٣) ب : بالضرورة

(٢-٢) ب : - رحمه الله

(٥) ب : المحفوظ

(٤) ب : التحرى

(٧) ب ي : فهو

(٦) ب : بالذات

تُعَرَّف (١) حقيقته . (٢) قال المحقق الشريف قدس الله سره : وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمّى بنهاية (٣) الأقدام، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة . من (٤) شرح المواقف .

٤٤ - (٥) قال عين القضاة الهمداني (٦) في بعض (٧) رسائله الفارسية (٥) : خدای تعالی کامل الذات (٨) وتامّ الصفاتست، وکلامش از آلت (٩) زبان و حلق و شفه و حنک که (١٠) مخارج (١١) حروف (١٢) مختلفه است (١٢) مستغنی است، و مرا چون مرادی (١٣) باشد و خواهم (١٤) که کسی را معلوم گردانم (١٥) بزبان (١٦) و حروف و اصوات محتاج باشم (١٧) تا مراد خود بفهم او (١٨) رسانم (١٩)، و حق تعالی را بدین حاجت نیست، (٢٠) چه هر علم (٢٠) که خواهد بی رقم حروف (٢١) و اصوات دردل (٢٢) حاصل کند . کَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ
أَلَّا يَمَانًا، وَعَلَّمَهُم بِالْقَلَمِ . (٢٣) عَلَّمَ آلا نِسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمَ (٢٣)، أَلَّرَحْمَنُ عَلَّمَ

(١) أ : يعرف

(٢) ب ی : حقيقته

(٣) ب : نهايه

(٤) ب : - من

(أ م م س)

(٥-٥) س : بدانکه عين القضاة همداني در بعض رسائل فارسيه خود مي فرمايد که

(٦) أ : + قدس الله سره ، م : - الهمداني

(٨) س : ذات

(٧) م : - بعض

(١٠) م : - که

(٩) أ : اله ، س : نسيه

(١٢-١٢) م : مختلفست، س : مختلفه

(١١) س : مخرج

(١٤) س : - وخواهم

(١٣) س : سراد

(١٦) أ : بزبان

(١٥) س : گردانيم

(١٨) س : مخاطب

(١٧) س : ياشيم

(٢٠-٢٠) س : هر علمي

(١٩) س : رسانيم

(٢٢) م : دلي

(٢١) م ه : و حروف

(٢٣-٢٣) م ه س : - علم لم يعلم

أَلْفُرَّانَ ، پس هرچه از علم ازلى نصيب دلى آيد كلام ازلى است ، ^(۱) و منبع آن علم ازلىست ، ^(۱) و هرگز تناهى را بعلم ^(۳) ازلى ^(۴) راه نيست ، ^(۲) قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تُنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي .

۴۵ - قال الشيخ رضى الله ^(۵) عنه فى المجلد الأول من الفتوحات ^(۶) فى المسائل :

معنى الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره فيوجد ^(۷) الاقتدار الإلهى عند هذا التعلق فيسمى ^(۸) ذلك كسباً ^(۹) .

(۱-۱) م س :- و منبع ازلىست

(۲-۲) أ :- و هرگز نيست

(۳) س : در علم

(۴) س : ازلى

(أ د ه م)

(۶) د : + المكينة

(۵) د : + تعالى

(۸) م ه : فسمى

(۷) م : فوجد

(۹) أ : + للممكن

شرح

الدرة الفاخرة

لعميد الغفور اللارى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١)

١ - قوله الحمد لله الذي تجلّى بذاته لذاته: أى عَلِمَ ذاته بذاته لابعلم زائد على ذاته، وهذا (٢) علمٌ على وجه كلى جُملى^(٢)، وأشار به إلى التَّعَيَّنِ الأول .
 قوله فتعين فى باطن علمه : أى تَعَيَّنَ بعد ذلك تعيناً ثبوتياً فى باطن علمه، وهذا علم تفصيلى، وأشار به إلى التعين الثانى .
 قوله ثم انعكست آثار تلك المجالى: أى انصبغ ذاته بأحكام تلك المجالى وآثارها، وهذا إشارة إلى مرتبة الإمكان أى وجود الممكنات فى العين .
 قوله إلى ظاهره : ظاهرُ الوجودِ عبارة عن الوجودِ البحت من غير اعتبار شىءٍ أو لا اعتباره معه، وباطنُ الوجودِ عبارة عن عَرَصَةِ علمه سبحانه .
 قوله فصارت الوحدة كثرة : من غير تغير فى حقيقة الوجود (٣) ووحده الحقيقية (٣) ومن (٤) غير تغير ونقص (٤) فى صفاته الحقيقية أيضاً لأن الكثرة كثرة نسبية (٥) .
 قوله كما تشاهد وتعين : أى تشاهد الكثرة، وهذا ظاهر، أو تشاهد الوحدة التى صارت كثرة، والمعنى على هذا أن مُشَاهَدَكَ (٦) فى الواقع الوحدة فى صورة الكثرة سواء عرفت أم (٧) لم تعرف .
 قوله رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى : بالخلع عن خواص الكثرات وأحكامها وارتفاعها (٨) عن نظر شهوده صلى الله عليه وسلم إلى (١٠) أن يتصل بالوحدة

(٢-٢) د : علم اجمالى على وجه كلى

(٤-٤) ب : غير نقص ، د : تغير ونقص

(٦) د : تشاهد

(٨) ب : وارتفاعها

(١٠) أ ب : - الى

(١) ب د : + وبه نستعين

(٣-٣) د : - ووحده الحقيقية

(٥) د : نسبية

(٧) أ د : او

(٩) د : + تعالى

الأولى ، وهذا هو المرتبة الخاصة لنبيّنا (١) صلى الله عليه وسلم ، ولذا لم يصرّح باسمه (٢) صلى الله عليه وسلم .

قوله الذين لهم في (٣) وراثه هذه الفضيلة يد طولى : أى وراثه حظ ونصيب من هذه (٤) بسبب المتابعة ، لأنها حاصله لهم حقيقةً بالوراثه لِمَا عرفت من (٥) اختصاصها به (٦) صلى الله عليه وسلم .

٣ - قوله (٧) ان في الوجود واجباً : أى فى ما بين الموجودات (٨) موجودٌ واجبٌ^{هـ} وجوده لذاته .

قوله وإلا لزم انحصار الموجود فى الممكن : لانحصاره عقلاً فيما وجب وجوده وما أمكن وجوده .

قوله فيلزم أن لا يوجد شيء أصلاً (٩) : أى لا يكون شيء موجوداً (١٠) وهو خلاف الواقع .

قوله فإن الممكن وإن كان متعدد الخ (١١) : يعنى أن طبيعة الممكن ، وإن كان متعدد الأفراد لا يستقل الخ ، والحاصل أن الممكن نوع وحقيقة لا يوجد بنفسه ولا يوجد غيره ، ولا ينفع تعدد أفراده وادعاء أستناد بعضها (١٢) إلى بعض لأن الكلام فى نفس هذا النوع وتحققه .

٤ - قوله ذهننا وخارجا : أى الوجود الذهنى عين الموجود الذهنى ، والوجود الخارجى عين الموجود الخارجى ، كذا نُقِلَ عنهم .

(٢-٢) د : عليه الصلاة والسلام

(١) ب د : بنبينا

(٤) هاشم : + الفضيلة (صح)

(٣) د : - فى

(٦-٦) د : عليه الصلاة والسلام

(٥) د : - من

(٧) ب : + تمهيد اعلم

(٨-٨) ب ي : موجودا واجبا ، د : موجود واجب

(١٠) د : + أصلا

(٩) د : - أصلا

(١٢) د : بعضه

(١١) د : - الخ

قوله ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة لفظاً لامعنى الخ : فيه بحث لجواز أن يكون الوجودات الخاصة للأشياء عينها ، ويكون كل واحد من الأشياء بهذا الاعتبار فرداً^(١) للوجود المطلق ، فيكون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بين الوجودات الخاصة التي هي عين الأشياء . هذا وقديتْ وَهَمَّ أن كون وجود الشيء عينه يوجب كون ذلك الشيء واجباً بناءً على أن وجود الشيء إذا كان عينه كان موجوداً بذاته والموجود بذاته واجب ، وليس كذلك لأن الموجود بذاته إن أُريدَ به أن ذاته مقتضية لوجوده وتحققه فلا نسلم أن وجود الشيء إذا كان عينه كان موجوداً بذاته بهذا المعنى ، وإن أُريدَ به أن ذاته مبدأً للآثار فنسلم ، لكن لانسلم أن ما يكون كذلك واجب لجواز أن يكون كونه مبدأً للآثار مجعولاً للفاعل كما أن اتصافه بالوجود يكون مجعولاً له على تقدير كون الوجود زائداً .

قوله لعدم^(٢) زوال اعتقاد مطلقه : أى مطلق الوجود^(٣) عند زوال خصوصيته : أى خصوصية الوجود ، يعنى ربما نعتقد^(٤) أن شيئاً موجود نتردد^(٥) أنه واجب أو جوهر أو عرض ، واجتماع ذلك الاعتقاد مع ذلك التردد يدل على اشتراك الوجود معنى . قوله وبوقوعه مورداً للتقسيم المعنوي : بأن نقول^(٦) : الوجود إما واجبي أو ممكني ، وبُيِّنَ بطلانه بغير ذلك^(٧) فى موضعه ، فمن أراد استقصاء الكلام فى ذلك فليرجع^(٨) إليه .

قوله مرادهما بالعينية عدم النمايز^(٩) الخارجى : خصّ الذكر بالوجود الخارجى مع أنه كان الكلام فى السابق شاملاً للوجود الذهنى أيضاً لأنه لا فرق بين الوجودين فيما ذكر^(١٠) ، فتركه للمقايسة .

- | | |
|----------------|-----------------|
| (١) د : أفرادا | (٢) د : فعدم |
| (٣) د : + قوله | (٤) د : يعتقد |
| (٥) د : يتردد | (٦) د : يقال |
| (٧) أ : + أيضا | (٨) د : فليراجع |
| (٩) ح : التميز | (١٠) ب : يذكر |

٥ - قوله ووجودات الأشياء هي هذه الحصص : أي جميع الأشياء الموجودة حتى الواجب ، وفيه أن الوجود (١) المضاف ، من حيث هو مضاف ، موقوف على اتصاف الشيء بالوجود وكونه موجوداً ، فلو كان موجوداً بذلك الوجود (٢) المضاف لزم الدور ، وأيضاً المضاف أمر معقول محض ، والمعقول عندهم غير موجود ، والاتصاف نسبة يقتضى تحققها بالفعل (٣) تحقق الطرفين ، وأيضاً يلزم توقف كون الواجب موجوداً على التعقل ، وأيضاً لو كان الوجود الخاص للشيء الوجود المطلق مع الإضافة لزم أن يكون قائماً بالشيء ، ومن البين أن هذا المفهوم غير قائم بالشيء ، كيف ومعنى الموجود ما له الوجود لا ما له وجود الشيء . ويمكن أن يُجاب عن الجميع بأنه إذا تحقق علة وجود الشيء يصير بحيث ينتزع (٤) منه العقل مفهوم الوجود عند التعقل لا (٥) أنه قام به هذا المفهوم بالفعل ، فعنى الموجود (٦) ما له الوجود بهذا المعنى أي ما (٧) يُستزَع منه الوجود عند التعقل ، ولما كان ذلك موجباً لصحة إضافة الوجود إلى الشيء عبّر عن (٨) وجود الشيء بالوجود المضاف فتأمل .

٦ - قوله وكذا بياض الثلج والعاج : فإن قيل الثلج ليس بأبيض حقيقة كما بين في موضعه ، قلنا هو بمجرد أن يرعى أبيض يصلح (٩) للتمثيل .

[٢] - قوله (١٠) في الحاشية معنى الحصص من مفهوم الكون (١١) هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً : قيل لا بد في الحصص من خصوصية ترجح إضافتها إلى ماهية ما دون غيرها ، فإن نفس المفهوم المطلق لا يقتضى إضافتها إلى خصوص شيء ، بل نسبتها إلى جميع الأشياء على السوية ، وجوابه ما مر من مسألة الانتزاع .

(٢) د : - الوجود

(٤) د : ينزع

(٦) ب : الوجود

(٨) أى : من

(١٠) د : قال

(١) د : - الوجود

(٣) د : - بالفعل

(٥) ب : الا

(٧) د : - ما

(٩) د : يصح

(١١) ب : الوجود

قوله (١) في الحاشية انما هو بحسب العقل (٢) (٣ لاغير) (٣) فليس في الخارج أمر هو الماهية الخ : حاصله أن تعدد الوجودات إنما هو في العقل ، وموجودية هذا (٤) الموجود ليس (٥ بحسب العقل) ، وفيه أن ذلك يستدعي (٦) أن لا تتصف (٧) الماهية بالوجود لأنك حكمت بأن ليس في خارج العقل شيء من تلك الوجودات المفروضة . ويمكن أن يجاب بأن القائل بهذا الكلام مانع وذلك سنده الأخص وإبطال السند الأخص لا يفيد ، ولا يجاب بمسئلة الانتزاع إذ ليس مذهب الحكماء ذلك في مسئلة الوجود .

قوله (٨) في الحاشية ولوسلّم فاتحاد الموضوع الخ : يعنى أن المفهوم العام والخصّة موجودان في الخارج (٩) إلا إنهما واحد [إذ] لا وجود [إلا] للفرد (٩) لأن الكلى وجوده في الخارج عين وجود الفرد الموجود (١٠) ، فلا يكون في الخارج إلا أمر واحد ، فالمراد بالمحمول الكلى الذاتى وبالموضوع الفرد الموجود في الخارج .

قوله (١١) في الحاشية كما حُقِّق في موضعه الخ : حيث هربوا من التسلسل لو كان اتصاف الماهية بالوجود (١٢) بحسب الخارج ، لأن ثبوت (١٣) صفة لشيء (١٣) فرع على (١٤) وجود المثبت له .

(٢) د : التعقل

(١) د : قال

(٤) د : - هذا

(٣-٣) د : - لاغير

(٦) د : مستدع

(٥-٥) ب ي : بالعقل

(٨) د : قال

(٧) د : يتصف

(٩-٩) هاشى أ : إذ لا وجود الا (ظ) ، د : الا واحدهما الا وجود الفرد ، هاشى

ي : لانهما (ظ) إذ لا وجود الا (ظ)

(١١) د : قال

(١٠) د : - الموجود

(١٢) د : الوجود

(١٣-١٣) أ ذ : شيء بصفة ، هاشى أ : لان ثبوت صفة لشيء (لعله)

(١٤) ب ي : عن

قوله^(١) في الحاشية بأن الوجود^(٢) العقلي نوعان^(٣) أصيل كوجود العلم^(٣) : كأنه جعل الوجود العقلي أعم من الوجود في العقل والوجود للعقل وللمعقول ، فإن العلم ليس موجوداً في العقل ومتصوِّراً ومشعوراً به ، بل هو موجود في الخارج في نفسه قائم بالعقل ثابت له ، وكذا الوجود الخارجي ليس متصوِّراً ، بل قائم بالمتصوِّرين هو متصوِّر . ويلزم من ذلك أن يكون الوجود موجوداً في خارج الذهن ، إلا أنه قائم بالأمر الذهني الموجود في الذهن المتصوِّر المشعور به . وهذا خلاف المذهب ، فإنه قد استُبدِلَ على أن الوجود ليس موجوداً إلا أن يُحمَل الأمر على الانتزاع .

قوله^(٤) في الحاشية فإن توقفه على علمه به^(٥) سبحانه ينافي الوجوب : وأيضا اتصافه بالعلم يتوقف على اتصافه بالوجود ، فلو توقف اتصافه بالوجود على العلم واتصافه به لزم الدور .

٧ - قوله عين الذات في الواجب تعالى : أي الواجب تعالى فرد من أفراد العام بخلاف الممكن ، فإنه ليس فرداً له بل ما قام به فرد له .

٨ - قوله تفرُّع : الغرض منه أن يبيِّن أن ما ذهب إليه الصوفية الموحدية في مسألة الوجود لا ينافي العقل النظري .

٩ - قوله والتشكيك الواقع^(٦) فيه الخ : ما ذهب إليه الحكماء من عَرَضِيَّة هذا المفهوم بالنسبة إلى أفرادها المختلفة^(٧) الحقائق إنما استدلوا عليه بكونه مشككاً فهذا^(٨) رد لهم^(٨) .

قوله وهو منقوض بالعارض : وأيضا قولهم ولا ذاتها واحداً ، إن أريد بالذاتي المطلق الذي يتصف تارة بالقوة وتارة بالضعف فهو واحد وذاتي لا محالة ، وإن

- | | |
|-----------------|------------------|
| (١) د : قال | (٢) ح : وجود |
| (٣-٣) د : الخ | (٤) د : قال |
| (٥) د : - به | (٦) د : واقع |
| (٧) د : الممكنة | (٨-٨) د : مرادهم |

أريد به (١) المقيّد بالقوة والمقيّد بالضعف فالتعدد مسلّم ، ولكن لا يستلزم ذلك تعدد الذاتي المطلق المذكور. ومنشأ الغلط ههنا توهم (٧) أن القوى مع وصف القوة ذاتي وكذا الضعيف مع وصف الضعف ذاتي ، وليس كذلك بل القوة وصف عارض للذاتي بعد تحقّقه في ضمن بعض الأفراد، وكذا الضعف عارض له في ضمن بعض آخر، ولو سلّم فلا ينافي أيضاً وحدة المطلق الذاتي فإنّ الذاتي الذاتي ذاتي .

قوله وأيضاً الاختلاف الخ : هذا نقض تفصيلي أو إجمالي متعلق بخصوص (٣) مادة الماهية (٣)، يعني أن ماهية المقدار تختلف في ضمن الذارع والذراعين بالزيادة والنقصان مع أنه واحد عندكم وفي نفس الأمر أيضاً .

[٥] - قوله (٤) في الحاشية غير صحيح : إذ من الظاهر أن المفهوم المتصور من قولنا بُودَن لا يُحتمل على الواجب تعالى، وكذا الحاصل بالمصدر من هذا المفهوم أعني بُودَ كسي .

قوله (٥) في الحاشية وكيف يصح ذلك (٦) وهم مصرّحون بأنه من المعقولات الثانية : ما صرّحوا به هو أنه من المعقولات الثانية بالنسبة إلى (٧) الممكنات حيث يعرض (٨) لها (٩) الوجود بحسب العقل لا بحسب الخارج، ولم يصرّحوا بأنه من المعقولات الثانية بالنسبة إلى (٧) الواجب لأنه موجود بنفسه لا بعروض (١٠) فرد من الوجود له، فيجوز أن لا يكون معقولاً ثانياً بالنسبة إليه سبحانه ، نعم يُعلم بالبدئية (١١) أن المتصور من لفظ الوجود عرفاً لم يحتمل عليه مواطأة كما سبق .

(١) د : - به

(٢) د : - توهم

(٣-٣) كذا في كل من المخطوطات الست، ولعل الصواب : ماهية المقدار

(٤) د : قال

(٥) د : قال

(٦) د : - ذلك

(٧-٧) ب : - الممكنات... إلى

(٨) أ : تعرض

(٩) د : أما

(١٠) أ : يعرض ، هاشم أ : بعروض (لعله)

(١١) ب د بالبدئية ، د ي : بالبهاهة

١٠ - قوله لولم يُقصد به : أى يقوله كل ضوء وكل علم ، الاختلاف فى الحقيقة ، بل قُصد به ^(١) الأختلاف فى الظهور .

١١ - قوله عن جميع التعلقات الكونية : إشارة إلى الفناء عن الوجود البشرى ^(٢) الجسمانى .

قوله والقوانين العلمية : إشارة إلى أن الوجود البشرى الروحانى ، متى فنى ^(٣) ، تحقّق الفناء الحقيقى الذى ^(٤) لا يرد صاحبه .
قوله بنور كاشف : هو انفتاح عين البصيرة .

قوله عند ظهور طور وراء طور العقل : بمعنى ^(٥) أن العقل لا ينفى بإدراكه ولا يصل إليه بقوته الفكرية ^(٦) ، لا بمعنى أنه ينكره ويُحيله ^(٧) كما يُفهم من قوله بعد : والمقصود رفع الاستحالة العقلية الخ ، فإن ما ينكره العقل الخالص عن ^(٨) شوب الوهم ويحيله ^(٩) فهو مستحيل . فإن قلت : هذا يناهى ما نُقل عن الشيخ صدر الدين القونوى ^(١٠) قدس سره ^(١١) فى الحاشية فى هذا الموضوع من قوله : فقد تحكّم ^(١١) باستحالة أشياء كثيرة هى عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة من قبيل الممكنة الوقوع بل واجبة الوقوع . قلت ^(١٢) : قوله : إن للعقول حداً تقف عنده من حيث هى مقيّدة بأفكارها ، إشارة إلى تلك ^(١٣) العقول المحبوسة فى مضيق الفكر ^(١٤) والنظر ، والعقل المحبوس فى مضيق الفكر ^(١٤) يستمد ^(١٥) من القوة الوهمية ^(١٦) ، ولا يتمشى أمره فى ذلك إلا بإعانة ^(١٧) من

(١) د : - به

(٣) د : فنا ، هاشم د : فنى (ظ) (٤) د : - الذى

(٥) د : يعنى

(٧) ب : يحيله

(٩) د : وتخيله

(١١) د : يحكم

(١٣) أ : ذلك ، هاشم أ : تلك (لعله) ، د : - تلك

(١٤-١٤) د : - والنظر... الفكر (١٥) د : تستمد

(١٦) د : - الوهمية

(١٧) ب : بالاعانة

(٢) د : البشرى

(٤) د : - الذى

(٦) ب : + قوله

(٨) ب : من

(١٠-١٠) ب : - قدس سره ، د : رحمه الله

(١٢) د : قلنا

الوهم كما أثبتته الحكماء في موضعه (١) و يطول الكلام ببيانه ، وهذا العقل يمكن له (٢) أن يصير مغلوباً للوهم في بعض الأوقات ، فيتشبه بمقدمات الوهم ، ويحكم باستحالة شيء من الكشفيات ، وهو في هذه المرتبة ليس عقلاً خالصاً ، ولو تخلص (٣) عن بحث (٣) حكم الوهم لم يحكم باستحالة شيء من الأمور المحققة ، وذلك من الأمور المتفق ، فارتفع ما قلت من المنافات . أو تقول : أراد بالاستحالة غاية الاستبعاد أي يستبعد الأشياء الكثيرة استبعاداً يقرب من حد الإحالة .

[١٠] - قوله (٤) في الحاشية لبقية (٥) حكم تردد : متعلق بنسبة مضمون ما سبق من النفي والإثبات .

قوله (٦) في الحاشية باقٍ : أي ثابت ولفظ باقٍ للمشكلة .

١٢ - قوله فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلى الطبيعي في الخارج : ذهبوا إلى أن الحقيقة العقلية الإنسانية الكلية في نفسها غير متعين بتعين من التعينات الخارجية بل الذهنية أيضا ، لكن يتعين بعد تحققه في ضمن الأفراد بتعينها ، بأن يكون (٧) في ضمن كل تعين عين ذلك التعين ، ففي ضمن زيد عين زيد ومتصف (٨) بصفاته وأفعاله المتميزة المخصوصة (٩) ، وفي ضمن عمرو عين عمرو ومتصف (١٠) بصفاته وأفعاله ، وكذا في ضمن خالد ، وهي في نفسها وبحسب ذاتها وحقيقتها عارية عن جميعها ، فهذه الحقيقة الواحدة المطلقة في مرتبتها متكثرة متقيدة في مراتب أفرادها بحسب لاجبست ذاتها .

١٨ - قوله فإن كان مطلقاً ثبت المطلوب : فإن قلت : المطلق بهذا المعنى هو الكل

الطبيعي ، فلو ثبت المطلوب بكون (١١) مبدأ الموجودات هو ذلك المطلق لزم أن يكون

- | | |
|--------------------|------------------|
| (١) د : محله | (٢) د : له - |
| (٣-٣) ب ي : من تحت | (٤) د : قال |
| (٥) د : بنفيه | (٦) د : قال |
| (٧) ي : تكون | (٨) د : ويتصف |
| (٩) د : الخصوص | (١٠) أ د : ويتصف |
| (١١) ب : يكون | |

الواجب عندهم كلياً طبيعياً ، وليس مذهبهم ذلك . قلنا : لانسلم أنه إذا اعتُبر مطلقاً يكون كلياً طبيعياً ، بل يجوز أن يكون موجوداً متعيناً في ذاته بحيث يجمع جميع التعينات ، ولا يأتي (١) عن تعين ما ، كما حققه قدس سره في موضعه (٢) ، قوله : ثم إنه لا يخفى الخ مع حاشية علّقت عليه وهي (٣) قوله : يكون حينئذ الخ .

١٩ - قوله ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعين : بأن لا يتعين أصلاً ، أو يتعين بتعين خارج عنه ، ولولم يكن كذلك كان (٤) متعيناً بتعين هو عينه وننقل (٥) الكلام إليه ، فإما أن ينتهي إلى تعين هو في نفسه غير متعين أو يتسلسل (٦) . فإن قلت : إذا كان كل متعين عين تعينه فلا يكون هناك (٧) أمور متعددة (٧) ، فكيف يتصور التسلسل ؟ قلنا : هناك أمور متعددة تعدداً اعتبارياً . لا يقال : فيكون التسلسل في الامور الاعتبارية لأننا نقول : الاعتبار صفة التعدد ، وأما المتعدد فهو أمور حقيقية كما لا يخفى .

[١٦] - قوله (٨) في الحاشية لا بأس بعدم الانفكاك الخ : يعنى لزوم تعين الذات (٩) مطلقة ، وامتناع انفكاكه عنها لا ينافي إطلاقها في ذاتها وبحسب مرتبتها كما هو الواقع عندهم في الذات المتعالية اللازمة (١٠) لها جميع التعينات الأزلية الأبدية .

٢٠ - قوله إذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرض اشتراكه (١١) : لكن بحيث لا يأتي تعينه بهذا الوجه عن أن يظهر بصور الكلليات الموجودة في الذهن الصادقة المحمولة على أفرادها ، ويكون بحسب هذا الظهور كلياً طبيعياً كما يكون بحسب الظهور بصورة زيد مثلاً حزبياً حقيقياً ، ولا يكون بحسب ذاته لا كلياً ولا جزئياً حقيقياً .

- | | |
|-------------------------|-----------------|
| (١) د : يتأبى | (٢) د : - موضعه |
| (٣) أ : وهو ، د : هو | (٤) د : لكان |
| (٥) ب د : وينقل | (٦) ب : تسلسل |
| (٧-٧) ح : أموراً متعددة | (٨) د : قال |
| (٩) ب : لذاته | (١٠) ب : لازمة |
| (١١) د : + الخ | |

٢١ - قوله واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية في أقطار البدن ^(١) فإنها باعتبار تعلقها بالبصر مثلاً ظاهرة بصورته ومنصبته ^(٢) بآثاره وأحكامه، وباعتبار تعلقها بالسمع منصبة ^(٣) بأحكام السمع، وكذا باعتبار نسبتها إلى القوة الطبيعية غاذية وهاضمة ونامية ومولدة وغير ذلك، وباعتبار نسبتها إلى القوة النفسانية مُدرِكة ومحرِكة وقِسْ على ذلك، فهو نموذج للذات المطلقة المذكورة .

قوله بل بالنفس الناطقة الكمالية: أى الكاملة، واختيار النسبة والتشبيث بياؤها دأب هذه الطائفة لما فيه من لطافة وخرابة . والترقى المفهوم من لفظته ^(٤) بل له وجوه : أحدها أن النفس الناطقة لم تظهر بصور أجزاء البدن وقواها حقيقةً، بل تتصف ^(٥) باعتبار كل منها بصفة غير ما فى الآخر، وثانيها أن البدن مع جميع أجزائها وقواها كشيء واحد بخلاف الأبدان ^(٦) المتروّحة فإنها أمور منفصل ^(٧) واحد منها عن الآخر، وثالثها أن آثار كل واحد منها ^(٨) مخالف مضاد ^(٩) لآثار الآخر، وكل ذلك من وجوه التشبه ^(٩) بالمقصود، فهذا أشبه وأكمل فى المثالية .

٢٣ - قوله وكذلك ارواح الكمّل : أى بعد الموت كما يتبادر من عنوان قولنا : روح فلان وأرواح هؤلاء .

[٤٢] - ^(١٠) قوله ^(١١) فى الحاشية فلا يوجد دونها: أى دون شيء منها، ومعها أيضاً:

- | | |
|--|-----------------|
| (١) د : + الخ | (٢) د : وتنصبغ |
| (٣) د : تنصبغ | (٤) ب : لفظته |
| (٥) د : يتصف | (٦) د : الارواح |
| (٧) أ ب ي : منفصلة ، هامش أ : منفصل (خ ظ) د : + كل | |
| (٨-٨) كذا فى المخطوطات الست كلها | |
| (٩) د : الشبه | |

(١٠-١٠) هامش أ : هذه الحاشية واللذان بعدها اعنى الى قوله جنس حقيقى تتعلق بحاشية تأتي فى مسئلة الكلام وهى قوله قال ابن سعيد من الاشاعة الخ ، هامش ي : هذه الحاشية واللذان بعدها تتعلق بحاشية تأتي فى مسئلة الكلام وهى قوله قال ابن سعيد من الاشاعة الخ

(١١) د : قال

مع جميعها، وفيه بحث لأن^(١) الجنس موجود في ضمن جميع أنواعه في آن واحد .
 قوله^(٢) [في الحاشية] إذ الجنس لا يوجد الخ : (دليل لقولنا : فلا يوجد دونها^(٣) .
 قوله^(٤) في الحاشية فجاز أن يوجد جنسها : أى ما (° اعتُبر جنساً °) لا أنه جنس
 حقيقى^(١٠) .

٢٣ - قوله فلما رأوه : (٦ أى الحق^(٦) سبحانه ، متعالياً عن الزمان والمكان :
 أى عن إحاطتهما^(٧) ، علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة متساوية :
 ومماثلة^(٨) لنسبته إلى^(٩) كل شىء من الزمانيات والمجردات والماديات^(١٠) .
 قوله^(١١) ظهوره في^(١٢) كل زمان وكل مكان^(١٢) : أى مع مقارنة كل زمان ومكان .
 قوله وبأى صورة أراد^(١٣) : ولو صورة الزمان والمكان .

٢٤ - قوله تمثيل : هذا تمثيل تام ، وإن كان فرق بين ظهور الصورة في المرأة^(١٤)
 وبين ظهوره سبحانه فى مجاله العلمية والعينية ، لأنه سبحانه مقوم^(١٥) لمجاله . وأيضاً
 هو الموجود حقيقةً ومجاله ليس لها وجود حقيقةً ، بل ينعكس إليها نور الوجود كما ينعكس
 عكس القرطاس الأحمر إلى الجدار ، وليس هو أحمر حقيقةً . وأما وجه الشبه فهو أصل
 الظهور بالصور المختلفة وبقاء الوحدة كما كانت من غير تغير بوجه أصلاً ، وعدم منع
 الظهور بالبعض عن الظهور ببعض آخر .

(١) بى : فان (٢) د : وقوله

(٣-٣) د : تعليل لقوله دونها (٤) د : قال

(٥-٥) د : اعتبرتم جنسها (٦-٦) ب : - أى الحق

(٧) د : احاطتها (٨) د : متماثلة

(٩) ب : أى

(١٠) أبى : والعلميات ، هاشى أو هاشى : والماديات (ظ)

(١١) ب : - قوله

(١٢-١٢) د : كل زمان ومكان ، بى : كل مكان وكل زمان

(١٣) أبى : اراده (١٤) أ : المراآت

(١٥) د : يقوم

٢٥ - قوله وعند شيخهم^(١) : يعنى^(٢) أبا الحسن الأشعري وهو شيخ الأشاعرة وأبا الحسين^(٣) البصرى وهو شيخ المعتزلة منهم ، وقد سبق ذلك .
قوله ونفى الشريك عنه^(٤) : فى صفات الربوبية ونعوت الإلهية^(٥) ، لأنه المتفق على نفيه ، والإفالصوفية^(٦) على أن لاشريك له فى الوجود والتحقق ، فعنى لإله إلا الله : لا موجود إلا الله .

قوله فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه : أى فى الوجود المطلق بالمعنى الذى سبق أعنى حقيقة الوجود البسيط الحقيقى العارى عن جميع ما سواه من التعينات المتعين بنفسه بحيث يجمع التعينات كلها وبعضها دون بعض .

قوله فهو^(٧) الموجود أو الوجود الإضافى^(٧) : لفظه أو للتخيير فى العبارة .
قوله وهو ليس بشيء : لا علماً ولا عيناً وذلك هو حقيقة العدم لامفهومه^(٨) الحاصل فى الذهن ، فإنه موجود ذهنى داخل فى الموجود^(٩) المطلق المذكور وتعين من تعينات الوجود المطلق ، ولو فرض أنه شيء إلا أنه لا يشاركه فى نعوت الربوبية .

٢٦ - قوله وهى^(١٠) اعتباره من حيث هو هو : أى وحدته ثابتة ، حيث تعتبر^(١١) ذاته من حيث هى هى وحيث لاثنينية ، لازائدة . والحاصل أن الوحدة ، كسائر الصفات ، عينه بحسب الحقيقة ونفس الأمر وغيره بحسب الاعتبار والتعقل .

قوله ومنها تتشبع^(١٢) الوحدة والكثرة^(١٣) : يعنى أنها من صور تعينات تلك الوحدة كما أن مراتب العلوم صور تعينات علمه سبحانه^(١٤) .

(١) د : شيخهم

(٢) د : عنى

(٣) د : الحسن

(٤) د : الالهية ، هامش د : الالهية (خ)

(٥) ب : فى الصوفية

(٦) د : مفهوم

(٧) د : الوجود او الموجود

(٨) د : بى

(٩) د : بى

(١٠) د : بى

(١١) د : بى

(١٢) د : بى

(١٣) د : بى

(١٤) د : بى

قوله وهي : أى هذه الوحدة . والمراد أن الذات باعتبار تلك الوحدة لها اعتباران^(١) .

قوله سُمِّيتَ أحدية : مقابلة^(٢) للواحدية لا الأحدية الذاتية ، فالأحدية بلا قيد هو المقابل للواحدية^(٣) .

٢٨ - قوله وأما الصونية فذهبوا إلى أن صفاته سبحانه عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل : قد يُتَوَهَّم من ظاهر العبارة عدم فرق^(٤) بين مذهب الحكماء والصوفية لأن الظاهر أن التغيرات بحسب المنهوم والتغيرات بحسب التعقل واحد ، وفي التحقيق فرق بينهما لأن المغايرة بين الذات والصفة بحسب المفهوم أن مفهوميهما^(٥) متغايران^(٦) وما صدقا هما عليه واحد^(٧) ، والمراد بالمغايرة بحسب التعقل في قول الصوفية أن مفهوم الصفة كما يكون مغايراً لمفهوم الذات كذلك ما صدق عليه الصفة مغاير لما صدق عليه الذات ، ولكن مغايرته هذه بحسب التعقل وبحسب الوجود العلمى التعينى ، فإن علمه سبحانه تعين من حملة تعيينات ذاته ، كالأمر المنفصلة بعينه بلافقوت في ذلك أصلاً ، فإن كل ما عده فهو تعين من تعييناته ، ولا فرق في ذلك بين الصفات والأمر المنفصلة ، وإنما تمتاز^(٧) الصفة من^(٨) غيرها بنسبةٍ وخصوصيةٍ أخرى ، لكن التأثير للذات لا للصفات ، فبدأ الانكشاف ذاته لاصفته هذه فليتأمل^(٩) . فهو سبحانه^(١٠) باعتبار مبدئية الانكشاف علم ،^(١١) وهو باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم عالم لا يتحقق إلا في العلم^(١١) ، فما صدق

(١) بى : اعتبارات (٢) د : ستقابلة

(٣) ب : + القول الكلى فى صفاته (٤) د : الفرق

(٥) سى : مفهومها

(٦-٦) هامش أ : وما صدقهما واحد (خ) ، ب : وما صدق عليه واحد

(٧) د : يمتاز (٨) د : - من

(٩) د : فتأمل (١٠) بى : + تعالى

(١١-١١) هامش أ وهامش سى : وهو لا باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم

لا يتحقق الا فى العلم فما صدق الخ (لعله) . ولعلل الصواب : وهو باعتبار ذلك العلم عالم وكل اعتبار هو باعتبار العلم لا يتحقق الا فى العلم .

عليه العلم حقيقةً ليس ذاته بل ذاته مع اعتبار مّا (١) وهو غير ممكن* (١) ، وكذلك ما صدق عليه الواجب ليس نفس ذاته بل مع اعتبار مّا وهو وصف الوجوب، فذاته سبحانه مصداق الواجب لا ما صدق عليه الواجب، وقس عليه جميع الصفات والاعتبارات التي تُحتمل على الذات ، فإنها من حيث هي وفي المرتبة التي (٢) هي فيها (٢) هي لانعت ولا اسم ولا رسم فاحفظ هذا . صرح بذلك (٣) قدس سره (٣) في الحاشية بقوله : فصناته سبحانه نسب و اعتبارات (٤) وإضافات تلحق الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها .

(٥) قوله إلى نفى الصفات : يحتمل أن يكون مراد الحكماء نفى الصفات المؤثرة ، فذلك لا يتحقق في الخارج ولا في التعقل إذ قد عرفت أن ما في العقل ليس مؤثراً بل المؤثر هو الذات ، بل هو أيضاً من الآثار المترتبة على الذات ، فلا ينافي مذهبهم قول الصوفية فافهم (٥) .

قوله حق المغايرة : وهي المغايرة في الوجود الحقيقي العيني .

٢٩ - قوله وقال أيضاً ذواتنا ناقصة (٦) : ظاهر هذا الكلام أقرب قول الحكماء ، لكن (٧) المراد بها (٨) ما يطاق قول الصوفية .

(٩) قوله لا تحتاج (١٠) في شىء : من وجوده وصفات كماله ، إلى شىء : غير ذاته (١١) ، كافية للكل : أى لكل الأشياء ، فى الكل : أى فى كل ما يليق بها من الوجود وتوابعه (٩) . قوله ليس فيها اثني عشر بوجه من الوجوه : بحسب الواقع والوجود الحقيقي ، وإنما الاثني عشر كلها بحسب العلم والتعقل (١٢) .

(١-١) د : غيره وهو ممكن

(٢-٣) أ : قدس الله سره

(٥-٥) د : - قوله فافهم

(٧) د : ولكن

(٨) كذا فى كل من المخطوطات الست ولعل الصواب : به

(٩-٩) د : - قوله وتوابعه

(١١) هاشم ب : + قوله

(١٢) ب : + القول فى علمه تعالى

٣٠ - قوله ^(١) أطبق الكل : أى من الطوائف الثلاث ^(٢) .

قوله لم يشكل عليهم ^(٣) الأمر فى تعلق علمه الخ : يعنى أن الزائد على الذات يجوز بحسب فرض العقل أن يكون صورة مطابقة لأمر خارجى بخلاف نفس الذات ، فلا إشكال فى نفس جواز تعلق علمه بالمعلوم ^(٤) بكونه صورة مطابقة له ، وأما أن تعلق علمه بالحدوث يقتضى حدوثه أولاً فهو بحث آخر .

٣١ - قوله لما عقل ذاته بذاته : أى لابصفة زائدة على ذاته .

قوله لزمه ^(٥) تعقل الكثرة : لأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول . وحاصل كلام الشيخ أن علمه سبحانه بذاته عين ذاته وحضورى ^(٦) ، وعلمه بغيره زائد على ذاته وحصولى كعلم الممكنات ^(٧) .

٣٢ - قوله فاعلاً وقابلاً معا : أى فاعلاً لشيء وقابلاً لذلك الشيء بعينه ، فإنه

ممتنع عندهم .

قوله بصفات غير إضافية ولا سلمية : بل حقيقية مع حصرهم لها ^(٨) فيها .

قوله محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة : الحادثة بعضها ، وهو ممتنع على رأى

المتكلمين المجوزين كونه تعالى محلاً لغير الحوادث .

قوله بأن معلوله الأول غير مباين ^(٩) : لأن المعلول الأول حينئذ يكون هو العلم

بالمعلول الأول ، لأن العلم بالشيء مقدّم على الشيء ، ووجود الشيء بعد العلم به .

قوله وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما ^(١٠) يباينه بذاته الخ : منزههم أن الاول سبحانه

(١) ب : - قوله

(٢) ب : بى : عليه

(٣) أ : بالمفهوم ، هاشم أ : بالمعلوم (ظ) ، بى : بالفهوم ، هاشم بى : بالمعلوم (ظ)

(٤) د : لزم

(٥) ب : وحصولى

(٦) د : بها

(٧) د : الكساب [؟]

(٨) د : + الخ

(٩) ب : - ، د : ب

يوجد كل شىء بذاته بدون توسط شىء فى ذلك .

قوله من مذاهب الحكماء : أى مسائل الحكماء .

قوله وأفلاطون القائل الخ : بعد أن قال بالعلم ، وكذا قوله : والمشائون القائلون .

تفصيل (١) أقوالهم وتحققها يُطلب من موضعه .

٣٣ - ثم أشار الشارح الخ : حاصل مذهبه أن علمه بذاته و بالمعلول الأول بلا

صورة مغايرة ، وعلمه بالأشياء الأخرَ بصور (٢) منطبعة فى المعلول الأول وسائر الجواهر العقلية .

قوله غير صورة ذاته التى بها هو هو : الصورة تُطلق تارةً على أمر حاك (٣)

مبدأ الانكشاف أعنى العلم ، وقد تطلق على نفس الشىء حالَ كونه مشعوراً به أعنى المعلوم ،

والمراد (٤) ههنا (٥) المعنى الثانى ، والدليل عليه قوله : التى بها هو هو . واعلم أن مطلوب

الشارح المحقق ههنا أن علم الأول سبحانه ليس بمحصل صورة فيه ، بل يجوز أن يعلم

الشىء بذات ذلك الشىء أو بمحصل صورة غير حالّة فيه ، وأيّده بمقدّمات ظنيّة ظاهرية

وهى تنتهى إلى قوله : (٦) وإذا تقدم (٦) هذا . ثم عيّن المطلوب وفصل بأنه سبحانه علم ذاته

بذاته ، وعلم المعلول الأول بذات المعلول الأول بحضوره وحصوله عنده ، وعلم سائر

الموجودات بمحصل (٧) صورها فى العقول ، وهذا أيضاً طريق (٨) خطابى لا برهانى كأنه

يفيد إقناعاً ما (٩) . واعلم أن لفظ الصورة المضافة (١٠) توهم (١١) اثنيّة بين الذات

والصورة ولو لم يكن فى (١٢) البيّن كان أولى وأظهر بأن يقال : العاقل كما لا يحتاج فى إدراك

(٢) ي : بصورة

(١) د : وتفصيل

(٤) ب ي : المراد

(٣) د : حال

(٦-٦) هاشى أ : واذا قد ، ب ي : واذا تقدم

(٥) ب ي : هنا

(٨) د : كلام

(٧) د : لمحصل

(٩) د : اقناعاً

(١٠) د : المضادة ، هاشى أ وهاشى ي : + أى الى ذاته فى قوله غير صورة ذاته

(١٢) د : من

(١١) د : يوهم

ذاته إلى صورة غير ذاته بل يعقل ^(١) ذاته بذاته .

قوله ^(٢) بصورة تتصورها ^(٣) أو تستحضرها ^(٤) : أى بصورة تولدها ^(٥) ابتداءً أو تستحضرها ^(٤) بعد غيوبتها عن المدرك .

قوله بل إنما تتضاعف ^(٦) اعتباراتك الخ : أى ^(٧) كان لك اعتبار واحد ^(٧) هو علمك بذاتك فتضاعف وحصل لك اعتبار آخر هو علمك بصورة ذاتك ، وقد أشرنا إلى ^(٨) أن صورة الذات مجرد لفظ وليس هناك صورة ^(٩) ، فإن أريد بصورة ^(١٠) من حيث أنه صورة ^(١١) أى ^(١٢) الذات مع وصف المعلوماتية فلا صورة أيضاً بهذا ^(١٣) المعنى . والحق تصوير ذلك في علم الإنسان بالصورة الصادرة عنه عند إدراكه شيئاً مغايراً ، وكان سوق التركيب أيضاً يقتضى ذلك ، فالحق أن يقال : بل إنما تتضاعف ^(١٤) اعتباراتك المتعلقة بذلك الشيء وتلك الصورة .

قوله فقط : أى ^(١٥) لا بصورة ^(١٥) أمر آخر بعد ذلك وهو المراد بقوله قدس سره في الحاشية : أى لا الصورة .

قوله أو على سبيل التركيب ^(١٦) : عطف على ^(١٧) تتضاعف ^(١٨) بحسب المعنى ،

(١) ب ي : تعقل (٢) د : لا

(٣) د : يتصورها (٤) د : يستحضرها

(٥) د : يولدها (٦) أ : يتضاعف

(٧-٧) د : كان اعتبارا واحدا (٨) أ : - الى

(٩) أ ب ي : - صورة ، هاشى أ : صورة زائدة (لعله) ، هاشى ب : صورة زائدة (ظ)

(١٠) د : تصوره به (١١) د : + به

(١٢) أ ب د ي : ان ، هاشى أ : أى (ظ)

(١٣) د : + صورة (١٤) د : يتضاعف

(١٥-١٥) د : بلا صورة (١٦) د : التركيب

(١٧) د : + قوله

(١٨) أ د ي : يتضاعف ، هاشى أ و هاشى ب : + فى قوله بل انما تتضاعف الخ

أى تضاعف اعتباراتك أو تتركب^(١) . لفظة^(٢) أو للتخيير في العبارة .
 قوله وإذا كان حالك^(٣) مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك : ومع أن هذا
 الصادر ليس صادراً عنك حقيقة بل بحسب الظاهر^(٤) فإن ذلك أيضاً من أسباب البعد .
 ٣٤ - قوله ليس دون حصول الشيء لقابله : أى ليس قرب الشيء للفاعل^(٥)
 أنقص من قرب الشيء لقابله^(٦) في كونه حاصلًا له .
 قوله فإذا ن المعلومات الذاتية : أى التي لا واسطة بينها وبين فاعلها^(٧) بوجه
 من الوجوه .

قوله^(٨) للفاعل الفاعل^(٩) لذاته : متعلق بكل من العاقل والفاعل .
 قوله حاصلة : أى جاز أن تحصل^(٩) له ، فإن تلك المقدمات لا تنفيذ إلا جواز
 ذلك ، ولذلك تصدّى لإثباته ثانياً بقوله^(١٠) : وإذا قد تقدم ، فإلى ههنا بيان لكون
 المطلوب الذى هو كونه عالمًا سبحانه من غير حلول صورة فيه أمراً ممكنًا عند العقل ،
 والباقي^(١١) تشخيص لكيفية المطلوب^(١٢) على التعيين^(١٢) والاستدلال عليه .
 [٣١] أ - قوله^(١٣) في الحاشية وعلمه بتلك الجواهر وجودها وصدورها عنه ،
 وعلمه بما انطبع صورته فيها بحصول^(١٤) الصور^(١٥) المنطبجة فيها^(١٦) : واعلم أن

-
- | | |
|--|----------------------------|
| (١) أ ب دى : يتركب | (٢) د : ولفظة |
| (٣) ب : هنالك | (٤) ب : الصادر |
| (٥) أ د : بالفاعل ، هاشى أ : للفاعل (ظ) | |
| (٦) د : لفاعل | (٧) أ : + بشيء ، د : + شيء |
| (٨-٨) د : للفاعل العاقل | (٩) أ ب د : يحصل |
| (١٠) أ : فقوله ، هاشى أ : بقوله (ظ) | |
| (١١) أ ب دى : والثانى ، هاشى أ : والباقي (ظ) | |
| (١٢-١٢) أى : على التفسير ، د : وبيانه على التفصيل ، هاشى أ : التعيين ، على
التفصيل ، هاشى ي : على التعيين (ظ) | |
| (١٣) د : قال | (١٤) د : بحضور |
| (١٥) ب : الصورة | (١٦) د : + الخ |

صور سائر الجواهر العقلية منطبعة في المعلول الأول أعنى العقل الأول، فعلم الأول بهابتلك الصور^(١) كالأشياء الأخر المرتسمة صورها في الجواهر، فالظاهر من مذهبه أن علمه تعالى بالجواهر الأول وجوده وصدوره عنه وبقاى^(٢) الموجودات المعلولة بالصور^(٣) المنطبعة إذ لا ضرورة للقول بمثل هذا الاعتبار إلا في الصادر الأول، وإن كان ظاهر عبارته أعنى قوله: لَمَّا كانت الجواهر العقلية الخ ناظرًا^(٤) إلى ما ذكره قدس سره.

٣٥ - قوله فإذا ن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه^(٥): ما يتفرع على المقدمات كون المعلول الأول معلوماً له سبحانه بنفسه لا بصورة زائدة. ثم لما وجب أن يكون لَمَّا اتصف بوصف المعلوماتية من حصول وجود ما، وإذ ليس في التعقل ففي^(٦) الخارج، ثبت أنه بوجوده وحصوله الخارجى حاضرة^(٧) عنده، فحصوله في الخارج^(٨) و تعقله سبحانه له واحد^(٩)، فثبت^(١٠) أن وجود المعلول الأول نفس تعقله سبحانه إياه. وحيث^(١١) كان المطلوب تعيين التعقل وتشخيصه^(١٢) كان الحق أن يقال: فتعقل الأول إياه نفس وجوده. ثم إنه لَمَّا كان كل شيء معلولاً له سبحانه بغير واسطة وبواسطة فنقول: هذا الدليل يقتضى أن يكون علمه سبحانه بجميع الموجودات نفس وجودها، فإن الأول سبحانه مع المعلول الأول علة للمعلول الثانى، وعلمه سبحانه بذاته وبالمعلول الأول علة للعلم بالمعلول الثانى، وكما أنه لا تغاير بين العلتين لا تغاير بين المعلولين وهلم جرأ إلى المعلول الأخير.

[٣١] ب - قوله^(١٣) في الحاشية وعلمه بمعلولاته وجودها عنده: أى بمقتضى

- | | |
|---|---------------------------------------|
| (١) أ ب ي : الصورة | (٢) د : وينافى |
| (٣) هاشى أ : (كذا)، الصور (لعله)، هاشى ي : الصور (لعله) | |
| (٤) أ ب د : ناظر | (٥) ب : + على |
| (٦) د : مع | (٧) هاشى أ : (كذا). ولعل الصواب: حاضر |
| (٨-٨) د : وحصوله له سبحانه بتعقل واحد له سبحانه | |
| (٩) أ ب : فيثبت | (١٠) أ ب ي : حيث |
| (١١) أ ب ي : تشخيصه | (١٢) د : قال |

دليله كما ذكرنا^(١) ، وإلا فهو لم يدع ذلك إلا فى المعلول الأول ، فلا تغفل عن المقصود .

٣٧ - قوله لكونها ممكنة حادثة : قوله حادثة خبر أن أى حادثة بالحدوث الذاتى ، ومعلومة^(٢) قبل وجودها قبلية بحسب المرتبة ، والسابق لا يكون عين المسبوق مطلقاً .

قوله بالعلم الأزلى^(٣) الفعلى : أى منشأ للفعل ، من جملة إعطاء الوجود .

قوله وبالجزئيات أيضاً كلياً : على ما هو المشهور الظاهر من مذهبه .

قوله السابق على وجود الأشياء : أى بحسب المرتبة .

قوله فى اشرف صفاته : وهو العلم .

قوله^(٤) وإلا لا يمكن إعطاء الوجود لها^(٥) : لأن العليم^(٦) الحكيم يعطى من يستحق ما يستحق بمقتضى حكمته ، فإعطاؤه مترتب على علمه .

قوله إنما يصح إذا كانت : أى الأمور الكثيرة^(٧) .

قوله أما^(٨) إذا كانت عينه : كما عند المكشوفين^(٩) القائلين : ما فى الوجود إلا عين واحدة ، وهم الصوفية المحققون القائلون بوحدة الوجود^(١٠) قدس الله تعالى أسرارهم^(١١) .

قوله وفى الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً : يعنى أن السر فى عدم استحالة الحلول حينئذ أن فى الحقيقة ليس حالية ولا محلية حقيقة^(١١) بل حقيقة واحدة موجودة وجوداً

(١) د : ذكره

(٢) د : أو معلومة

(٣) د : الأولى

(٤) د : بها

(٥) د : المتكثرة

(٦) هاشمى أ : المكاشفين أو المكشوفين لهم (ظ) ، هاشمى ب : المكاشقين

(٧) (١٠-١١) أ : - تعالى ، د : قدسنا الله تعالى بأسرارهم

(٨) ب : حقيقة

حقيقياً يُرى (١) حالاً ومحلاً وجوهراً وعرضاً ومجرداً ومادياً (٢) محضاً وخيالاً (٣) صرفاً ، وهى فى حقيقتها لا يحوم (٤) حول وحدته (٥) الحقيقية الذاتية كثرة ولا تغير ، والآن كما كان ، ولا ينافيها (٦) العبودية والمعبودية الحقيقية واللذة والألم الحقيقيان الدينويَّان والأخرويَّان المنتهيان بحسب الأولى الأبديان (٧) بحسب الأخرى ولا ينافي [ها] القرب والبعد والوصل والهجر (٨) الحقيقية الواقعة (٩) كما (٩) تشاهد وتعاين (٩) بجميع الخصوصيات الواقعة فى العالمين .

٤٠ - قوله ونظيره ما يقال الخ (١٠) : الجنس والفصل موجودان بوجود واحد فى مرتبة الماهية النوعية . فأعلم بالماهية علم بالجنس والفصل بالحقيقة نحو علم لم يتميز فيه الجنس عن الفصل وهما عن النوع ، ولكن نسبة العلم ، بالوجود الذهني ، إلى (١١) النوع والجنس والفصل كلها حقيقة من غير تفاوت . ولها (١٢) وجود آخر ، فى الذهن أيضاً ، نحواً (١٣) آخر يتميز الجنس والفصل فيه ، ووجودا هما (١٤) حينئذ مغايران (١٥) لوجود الجنس (١٦) . وما ذُكِرَ نظير تامّ لذات الحق سبحانه (١٧) على مذهب الصوفية الموحدة

(١) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : ترى

(٢) د : + رؤيا

(٣) أ : وخيلا ، هاشمى أ : وخيالاً (ظ) ، د : وحيدا

(٤) ب : تحوم

(٥) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : وحدتها

(٦) أ ب : ينافيه (٧) د : والابدان

(٨-٨) أ د : الحقيقة الواقع ، هاشمى أ : الحقيقية الواقعة (ظ)

(٩-٩) د : نشاهد و تعانين (١٠) ب : - الخ

(١١) ب : أى (١٢) ب : ولها

(١٣) د : نحو (١٤) د : ووجودان هما

(١٥) أ ب : مغاير

(١٦) هاشمى أ : (كذا) . ولعل الصواب : النوع

(١٧) ب : - سبحانه

حيث كان معلولاته^(١) شئونه^(٢) واعتباراته المندمجة في ذاته من غير امتياز في مرتبة وحدته الذاتية، بخلاف مذهب الحكماء، فإن المعلولات على مذهبهم أغيار حقيقية^(٣) وذوات متغايرة^(٤) لذات الحق سبحانه وتعالى عما لا يليق به، فلا ينطبق النظير على مذهبهم كل الانطباق^(٥).

٤١ - قوله وكيف ينفون الخ : وقالوا أيضا : القضاء عبارة عن العلم بالأشياء وأحوالها إجمالاً في عالم العقول ، والقدر عبارة عن العلم بها تفصيلاً في عالم النفوس محيطاً بخصوصيات الذوات^(٦) والصفات وخصوصيات القيود وخصوصيات الشرائط ما أمكن التفصيل والتخصيص ،^(٧) والعناية الاولى وهى^(٧) علم الأول سبحانه إجمالاً و تفصيلاً محيطاً بما في العالمين بعينه . وهذا صريح^(٨) في القول بالعلم^(٩) بالجزئيات من حيث^(١٠) هى جزئية^(١٠).

قوله جعلوا نسبة الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة الخ : الموجود الزمانى واقع في زمان الحال ، فيقع له طرفان : أحدهما الماضى والآخر المستقبل لأن الحال بين الماضى والمستقبل . وأما المجرد عن الزمان فلما لم يكن الزمان طرفاً له ولم يكن واقعاً في الحال بل متحقق^(١١) بنفسه خارجاً عنه فلا^(١٢) يقعان طرفيه^(١٢) ، فنسبة الأزمنة الثلاثة إليه نسبة واحدة كنسبة سائر الموجودات المنفصلة عنه إليه من حيث هو^(١٣) كذلك ، فلا

(١) د : + سبحانه

(٢) د : شئونه

(٣) أ دى : حقيقة

(٤) ب : متغاير

(٥) ب : + القول فى أن علمه بذاته شئاً لعلمه بسائر الاشياء

(٦) د : الذات

(٧-٧) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : والعناية الازلية هى ...

(٨) ب ي : + ما

(٩) ب ي : - بالعلم

(١٠-١٠) د : جزئياته

(١١) د : يتحقق

(١٢-١٢) أ د : يقعان طرفاه ، هامش أ : طرفيه (ظ)

(١٣) أ ب ي : - هو

يمكن أن يقال بالنسبة إليه أن بعض الأشياء قد فاته وبعضها لم يحصل له بعد وذلك ظاهر غاية الظهور . فالمتوغلون لما ^(١) زعموا أن العلم بالزمانيات بخصوصها من حيث هي ^(٢) كذلك إنما يُتصوّر إذا كان العالم ^(٣) زمانياً توهموا ^(٤) أن العلم بما في الزمان الماضي مثلاً من حيث هو كذلك متوقف على أن يتحقق بالنسبة إليه زمان ماضٍ، وليس كذلك، بل يتوقف على تحقق زمان ماضٍ ولو بالنسبة إلى غيره، فزعموا أن من نفي الزمان عن الحق سبحانه نفي علمه بالجزئيات بناءً على زعمهم الفاسد، فمن ههنا ^(٥) يُستهم ^(٦) الحكماء بذلك فالزموهم ما ألزموهم ^(٧) .

٤٤ أ - قوله فالحاصل أن علمه الخ : يعنى الحاصل من الكلامين معاً لأن الكلام الأول يدل على الوجه الأول والكلام الثاني يدل على الوجه الثاني .

قوله علم غيبى بها قبل وجودها : قبلية ذاتية مرتببة ^(٨) .

[٣٧] - قوله ^(٩) في الحاشية ثم ^(١٠) الوجود العام : أى الذات المعلومة ^(١١) بالقابلية المحضة المطلقة، وهو التعيين الأول . فإن قلت : التعيين الأول على هذا هو النسبة العلمية ، قلنا : نعم ولكنه أول التعينات المنفصلة لأن النسبة ^(١٢) العلمية من صفات الذات .

قوله ^(١٣) في الحاشية أولها ^(١٤) العقل الأول : أى أولها ^(١٤) ماهية العقل الأول أى الموجود الذى هو على لسان الحكماء المسمى ^(١٥) بالعقل الأول .

- | | |
|---|-----------------------|
| (١) د : - لما | (٢) أ ب ي : - هى |
| (٣) د : العلم | (٤) د : ووهما |
| (٥) ب ي : هنا | (٦) ب : يتوهم |
| (٧) أ د : الزهم ، هاشش أ : [الز] سوهم (ظ) | |
| (٨) أ د : مرتبة ، هاشش أ : مرتببة ، أ : + فتدبر | |
| (٩) د : قال | (١٠) د : بعد |
| (١١) ب : المعلومية | (١٢) د : نسيته |
| (١٣) د : قال | (١٤) أ ب د ي : اوليها |
| (١٥) ب : مسمى ، ي : مسمى | |

قوله (١) فى الحاشية ثم التعينات (٢) اللاحقة : التى فى عالم المعانى والحقائق ، وهو التعين الثانى .

قوله فى الحاشية (٢) وما فى رتبته : كالملائكة المهيممة (٣) والكُمل ، وسيأتى فى تحقيق صدور الكثرة عن الوحدة .

٤٤ ب - قوله قلت : نعم : هذا إيجاب للحالية لكن لا بالمعنى (٤) الذى تصوره السائل و اعترض بل بالمعنى (٤) الذى أشار إليه بقوله : فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مر .

قوله بالنسبة إليه حالية : أى نسبة الموجودات كلها إليه سبحانه كنسبة الموجودات فى الحال بالنسبة إلى الموجود الزمانى (٥) .

٤٦ - قوله علمنا بما يجوز صدوره عنا (٦) : يعنى [الأفعال] الخارجية (٧) الاختيارية . واعلم أنا نتصور الفعل أولاً ، ثم نحكم بخبريته ، ثم نجد لنا ميلاً إلى وقوعه ، ثم نعزم على إيقاعه فنحرك (٨) العضو فيصدر الفعل فيتحقق أثره . أما تصور الفعل فيفيض من المبدأ الفياض بلاختيارنا ، وكذلك علمنا بخبرية وقوعه ، لكنه يُسمى ذلك العلم (٩) والاعتقاد اختياراً (١٠) ، فيصدر (١١) من اختيارنا هذا ذلك الفعل ويسمى الفعل بهذا الاعتبار (١٢) اختيارياً . وفى الحقيقة كل ذلك إنما يتحقق من المبدأ الفياض ويوجد بإيجاده من غير تصرف منا فى شىء من ذلك بل لسنا نحن إلا محالاً (١٣) لجريان هذه الأمور ، حتى الفعل ، من الفاعل (١٤) الحقيق ، فاختيارنا (١٥) فى الحقيقة جبر . وهذا خلاصة تحقيق

(٢-٢) د : - اللاحقة ... العاشية

(٤) د : بمعنى

(٦) د : - عنا

(٨) د : بتحريك

(١٠) ب : اختيارياً

(١٢) أ ب : الاختيار

(١٤) د : الفعل

(١) د : قال

(٣) د : المهيممة

(٥) ح : الزمان

(٧) د : الخارجة

(٩) ب : الوقوع

(١١) أ ب : فصدر

(١٣) ب : محلا

(١٥) د : فباختيارنا

مسئلة الجبر والاختيار ، وتحقيقه وتفصيله يحتاج إلى تطويل ^(١) وإطناب ^(٢) لا يليق بهذا الباب .

قوله هي التابعة للشوق المتفرع ^(٣) على معرفة الغاية : أراد بالشوق الميل ^(٤) إلى جانب وقوع الفعل كما ذكرنا ، ولذا جعله متفرعاً على العلم بالغاية وهو العلم بخيرية الفعل ، وبالميلان العزم على الإيقاع ، ولذا جعله متفرعاً على الشوق .

٤٧ - قوله فيتكون هي : أى المصلحة : غرضاً وغايةً : (ما يترتب ° على الفعل ، باعتبار أنه ينتهى إليه الفعل ، يسمى غاية ، و باعتبار أن اعتقاد حصوله من الفعل يصير باعثاً على إيقاع الفعل ، يسمى علة غائية ^(٦) ، وهذا فى حق البارى سبحانه ^(٧) محال اتفاقاً ^(٨) .

٤٨ - قوله فليس له حالة شبيهة ^(٩) الح : ولا حالة شبيهة بالقوة العضلية ^(١٠) وغير ذلك .

قوله يصدر عنه بمجرد ^(١١) الذات : وقد يتوهم منه أن الذات نائب مناب تلك الأمور ، والمفهوم من قوله : ويجعلون الذات مع العلم الخ أن النسبة العلمية نائبة منابها ، فالمراد بمجرد الذات أعم من أن يكون بلا اعتبار أمره أو مع اعتبار أمره .

٤٩ - قوله لكن بحسب التعقل ^(١٢) الخ : على ما مرّ فى العلم بعينه وبجميع ^(١٣) حذافيره ^(١٤) .

(٢) د : اطباب	(١) د : تحقيق
(٤) د : - الميل	(٣) ب : - المتفرع
(٦) د : - غائية	(٥-٥) ب : تترتب ، ي : يترتب
(٨) ب : + القول فى القدرة	(٧) ب ي : + تعالى
(١٠) أ : الفضيلة ، د : الغضبية	(٩) د : + بالميلان
(١٢) د : - التعقل	(١١) د : مجرد
(١٤) د : حذافيره	(١٢) ب : لجميع

٥٠ أ - قوله ذهب المليون : أى المعتقدون لملة^(١) ودين من الملل والأديان^(٢)

الإلهية .

[٣٨] - قوله^(٣) فى الحاشية أى يصحح كل منهما^(٤) بحسب الدواعى الخ^(٥) :

مايُنْفِهُمَ من مجموع كلامه أن الفرق بين مذهب المتكلم والحكيم أن الفعل لازم لذات البارى سبحانه عندالحكيم بناءً على أنه لازم للمشيئة والمشيئة لازم لذاته تعالى ولازم اللازم لازم، وليس كذلك عند المتكلم، ولم يجعل مستند الفعل لازماً لذاته . وفيه إشكال لأن الفعل لازم للإرادة عند المتكلمين حيث قالوا : إن شاء فعل، والإرادة يجب أن تكون لازمة له سبحانه لأنها^(٦) صفة كمال وعدمها^(٧) نقص ، فإن أمكن انفكاك الإرادة عنه^(٨) أمكن النقص وهو محال ، لأنه ، كما أن النقص محال^(٩) فى حقه سبحانه^(١٠) ، كذلك إمكان النقص أيضاً محال ، وإذا كان^(١١) الإرادة لازمة كان الفعل اللازم لها^(١٢) لازماً ، فاستحال عدم الفعل فى نفس الأمر . فالظاهر أن الفرق بين المتكلم والحكيم بمجرد إثبات الإرادة وعدمها . إن قيل : ليس الفعل لازماً للإرادة ، لأن الإرادة قديمة ، بل لازم^(١٣) لتعلق الإرادة ، فعنى إن شاء إن تعلق إرادته ، قلنا : ننقل الكلام إلى تعلق الإرادة ، هل هو كمال أم^(١٤) نقص^(١٥) ؟ لا جائز أن يكون نقصاً ، ولا جائز إمكان عدمه لو كان كمالاً . لا يقال : جاز أن لا يكون كمالاً ولا نقصاً ، لأننا نقول : لو لم يكن كمالاً لزم كون الفعل عبثاً إذ لو كان خيراً كان منشأه كمالاً . وتحقيق الفرق بين المذاهب

(٢) د : والايان

(١) د : بملة

(٤) د : + عنه

(٣) د : قال

(٦) أ ب دى : لانه

(٥) د : - الخ

(٨) د : + سبحانه

(٧) أ ب دى : وعدمه

(١٠) بى : تعالى ، د : + محال

(٩) د : - محال

(١٢) أ بى : له

(١١) د : كانت

(١٤) بى : او

(١٣) أ ب دى : لازمة

(١٥) د : لا

الثلاثة^(١) بالعبارة الصريحة^(٢) أن المتكلم يصحّ عنده وقوع الفعل عنه سبحانه وعدم وقوعه في نفس الأمر، وعند الحكيم^(٣) والصوفية لا يصحّ عدم الفعل في نفس الأمر بل هو محال، إلا أن الصوفية أثبتوا له سبحانه إرادة وأسندوا الفعل إليها وجعلوها موجبة له، ولذا قالوا إنه مختار لأن المختار ما فعل بالإرادة، والحكام لم يثبتوا له إرادة وجعلوا الفعل مسنداً^(٤) إلى العلم، فجعلوه موجباً لا مختاراً إذ لا بد للمختار من الإرادة، فالصوفية يوافقون المتكلمين في اثبات الاختيار، ويوافقون الحكماء في لزوم الفعل له سبحانه^(٥) واستحالة عدم الفعل، ويخالفون المتكلمين في تجويز عدم الفعل بحسب الواقع، والحكام في عدم إثبات الإرادة وإستاد الفعل إليها.

قوله^(٦) في الحاشية عند خلوص الداعي^(٧): حاصله^(٨) أنه إن تعلق^(٩) العلم بالمصلحة الداعي إلى الفعل لزم الفعل واستحال عدمه نظراً إلى ذلك الداعي، ولكن أمكن^(٩) عدم الفعل في نفس الأمر^(٩) لإمكان عدم ذلك الداعي وإمكان وجود داعٍ آخر. والحاصل أن صفات البارئ^(١٠) قديمة^(١١) وتعلقاتها حادثة ممكنة^(١١) لا يستلزمها^(١٢) الذات، فالذات^(١٣) لا تستلزم^(١٤) الفعل ولا عدمه، والظاهر أنه لا حاجة إلى ذلك لأن المتبادر من الصحة وعدمها ما هو بحسب نفس^(١٥) الأمر، والممكن بحسب نفس^(١٥) الأمر يجوز أن يجب بالنظر إلى الغير^(١٦)، لكن ذكره قدس سره مبالغة في التوضيح.

- | | |
|----------------------------------|--|
| (١) ي : الثلاث | (٢) د : الصحيحة |
| (٣) د : الحكماء | (٤) د : مستندا |
| (٥) د : - تعالى | (٦) د : قال |
| (٧) ب ي : الدواعي | (٨-٨) د : ان تعلق |
| (٩-٩) د : في نفس الامر عدم الفعل | (١٠-١١) د : وتعلقها حدث ممكن |
| (١٠) د : + تعالى | (١٢) أ : يستلزمه ، هامش أ : بها (ظ) ، د : يستلزم |
| (١٣) د : والذات | (١٤) أ د : يستلزم |
| (١٥) ب : - نفس | (١٦) د : العين |

٥٠ ب - قوله إلا أن الحكماء ذهبوا الخ: بخلاف المتكلمين، فإن الإرادة ليست لازمة لذاته . هذا مقتضى كلامه قدس سره، وقد عرفت ما فيه ، وعلى هذا فقوله: فمقدم الشرطية الأولى الخ تفريع على مذهب الحكيم .

[٣٩] - قوله (١) في الحاشية إنما هو بحسب العبارة الخ (٢) : ويمكن أن يكون معناه: إن تحقق منه ما يترتب عليه أثر الإرادة فعل، وإن لم يتحقق بفعل، فيكون الاتفاق بحسب المعنى .

٥١ - قوله (٣) واختياراً في إيجاد العالم وهو صدور الفعل عنه عن علم وحكمة وإرادة، وإن كانت كلها لازمة لذاته وهو فاعل موجب بهذا الاعتبار وبمعنى لزوم الفعل له، فليس كاختيار الخلق، وليس كجبر الخلق بمعنى أن يكون فاعلاً مجبوراً على الفعل . قوله وأمره (٤) واحد : أى أمره الذاتي .

قوله فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكيمين مختلفين : لأن كل واحد منهما يقتضى التعدد والتكثير والتشعب (٥) ، تعالى ذاته عن ذلك ، والاختيار من الأمور الذاتية التي تتحقق في مرتبة وحدته الذاتية .

قوله الجبر والاختيار المفهومين للناس : يعنى المجبورية في الفعل ، أعنى وقوعه منه أراد أو لم يرد ، والتردد بين الأمرين المذكورين (٦) .

قوله فالواقع : أى ما وقع مِمَّن وقع وعلى أى وجه وقع ، واجب (٧) ، فإنه المعلوم المتحقق في عَرُصَة علمه سبحانه وخلافه محال ، فإمكان عدم الوقوع توهّم من المتوهّم المتردد لا غير .

٥٢ - قوله وكان له أن لا يشاء فلا يظهر : أى أمكن له عدم المشيئة ، ولا يخفى أنه

(١) د : قال

(٢) ب ي : - الخ

(٣) د : - قوله

(٤) د : وأمر

(٥) د : وتشتت

(٦) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : المذكور

(٧) أ ب د ي : - واجب ، هاشن أ و هاشن ي : واجب (ظ)

لا يدلّ على ذلك معنى الآية ولا ما فسّر بها به ، ولذا تصدّى قدس سره لتأويله بما ذكر .
قوله فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور : فى شأن البارى سبحانه .

قوله اما لنفى الجبر المتهوم للعقول الضعيفة : وتوجيه ذلك أن مدخول أن ،
مع كونه متفرعاً عليه ^(١) قوله : فلا يظهر ، فاعل لقوله : كان بمعنى ثبّت ، ^(٢) والمعنى :
ثبت ^(٣) له تفرع عدم ظهور العالم على عدم مشيئته ، فيرجع معناه إلى قوله : لو لم يشأ لم
يظهر الفعل ، فكان تأكيداً له ، فالتأكيد مبالغة فى نفي الجبر المتهوم لاسيما بلفظ دلّ على
إمكان عدم العالم متفرعاً على عدم مشيئته .

قوله وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا : معنى قوله : لو لم يشأ لم يفعل ، بحسب العرف ^(٤) :
لو شاء عدم الفعل . فليس قوله : لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا بمعنى آخر .

قوله واما لأنه سبحانه أى لادخل لوجود العالم فى ذاته وكمالها الذائق فهو ^(٥) مع
كمالها كان العالم أو لم يكن ، فقوله : كان له ، أى نظراً إلى ذاته الغنية ^(٥) ، أو نقول :
إمكان عدم العالم متفرعاً على عدم مشيئته ، مستلزم لغناء ذاته عن العالم ، فذكر الملزوم
وأراد اللازم .

٥٣ - قوله ^(٦) فى اثبات ارادة زائدة : أى فى التعقّل .

٥٥ - قوله فجوزوا استناد ^(٧) الأثر القديم الى الفاعل المختار : بمعنى أن فعله
على وفق إرادته ، وإن كانت إرادته لازمة لذاته وفعله لازماً لإرادته كما سبق ، لا بالمعنى
الذى أثبتته المتكلم ^(٨) ، فإن الأثر القديم لا يستند إليه عقلاً .

قوله مع كونه مختاراً : بالمعنى الذى سبق غير مرة .

٥٦ - قوله الموجود بوجود قبل : أى قبل قصد الإيجاد .

(٢-٢) د : - والمعنى ثبت

(٤) د : + هو

(٦) د : - قوله

(٨) ب : المتكلمون

(١) د : - عليه

(٣) د : العرو

(٥) ب : العلية

(٧) د : اسناد

٥٨ - قوله لا بحسبه: أى المتجلى

قوله فيلحقها النقص: لا فى نفس الأمر وبحسب الوجود الحقيقى بل بحسب الظهور والوجود الخيالى .

٥٩ - قوله اما أستندها اليه سبحانه^(١) ناقصة: كالتكلمين أو نفاها عنه بالمرّة:

كالحكاماء، تعالى الله^(٢) عما يقول الظالمون: من الفريقين .

٦٠ - قوله وكل ذلك: أى ما يصدق عليه مبدأ كل من ذلك، أعنى الأمر

والنهي والإخبار، من أقسام الكلام: بحسب اللغة، إذ القول مأخوذ فيها بحسبها، وأصرح من ذلك ما وقع منهم: (٣ قال الله^(٣)، وكأنه قدس سره لم يذكرها لأن للقول معانى مجازية شائعة^(٤) مشهورة غير^(٥) الكلام .

٦١ - قوله وقدحت واحدة منهما^(٦) فى صغرى القياس الثانى^(٧): وهم السلف

الصالح^(٨) رضوان الله تعالى^(٩) عليهم أجمعين .

قوله وقدحت الأخرى فى كبراه: (١٠ وسلمت صغراه^(١٠))، وهم الحنابلة، يقولون

كلام الله^(١١) هو هذه الحروف وقائمة بذاته تعالى وقديمة، ولا يخفى أن منح الكبرى غير موجّه لأن الغير القار لا بد له من حدوث الجزء وإلا لم يكن غير قار، بل لا بد من جزء معدوم آت حين وجوده .

قوله وقدحوا فى احدى مقدمتى الأول^(١٢): ففرقة قدحوا فى صغرى القياس

(١) د : + وتعالى

(٢) د : - الله

(٣-٣) د : قال الله

(٤) د : سابقة

(٥) د : عين

(٦) ب : ي منهم

(٧) د : - الثانى

(٨) د : الصالحون

(٩) أ : - تعالى

(١٠-١٠) د : وهم سلمت صغراه، ي : - وسلمت صغراه

(١٢) د : الاولى

(١١) د : + تعالى

الأول، وهم المعتزلة، يقولون (١) كلامه أصوات (١) وحروف حادثة (٢) غير قائمة بذاته (٢)، بل مخلوقة في الغير كاللوح المحفوظ . وفرقة [قدحوا في كبراه] ، وهم الكرامية أتباع أبي عبد الله الكرام السجستاني ، يقولون كلامه (٣) أصوات وحروف قائمة بذاته سبحانه، تعالى (٤) الله (٥) عما يقول الظالمون .

قوله على التفصيل المذكور : أى فرقة قدحوا في الصغرى والأخرى في الكبرى .

[٤٢] - (٦) قوله في الحاشية فلا يوجد دونها : أى دون شىء منها ومعها أيضا :

مع جميعها، وفيه بحث لأن الجنس موجود في ضمن جميع أنواعه في آن واحد .

قوله [في الحاشية] اذ الجنس لا يوجد الخ : دليل لقولنا : فلا يوجد دونها .

قوله في الحاشية فجاز أن يوجد جنسها : أى ما اعتُبر جنساً، لا أنه جنس حقيقى .

٦٢ - قوله دون المسمى : أى المعبر عنه (٦) .

[٤٣] - قوله (٧) في الحاشية الا أنه بعد التأمل تُعرف (٨) حقيقته (٩) : ويُعلم (١٠)

أنه الحق (١١) المطابق للواقع ، فلا تنضر (١٢) مخالفته لِمَا عليه متأخرو الأصحاب ، ويُعلم (١٣)

موافقته بحسب الحقيقة لما عليه متأخرو الأصحاب ، وإن كان في الظاهر مخالفاً . هذا محتمل (١٤)

الكلام، والمراد غير معلوم (١٥) .

٦٣ - قوله باعتبار معلوميتها له سبحانه أيضا قديمة : وصفة له (١٦) أيضا على

مذهب المتكلمين .

(١-١) ب : كلام باصوات، حى : كلام الله اصوات

(٢-٢) د : - غير بذاته (٣) د : + تعالى

(٤) ب : وتعالى (٥) د : - الله

(٦-٦) د : - قوله المعبر عنه

(٧) د : قال (٨) د : يعرف

(٩) د : حقيقته (١٠) ب : تعلم

(١١) د : - الحق (١٢) د : يصير

(١٣) أ : أو يعلم، د : أو و يعلم (١٤) ب : محمل

(١٥) أ د : + قوله دون المسمى أى المعبر عنه

(١٦) د : + تعالى

قوله وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها : بل جميع المعلومات من الموجودات والمعدومات والحال . إن المراد أن كلامه ، من حيث خصوصيته ^(١) ، وباعتبار أنه ^(٢) كلامه ، صفة قديمة مع أنها باعتبار صور معلوميتها ليست مبدأ الإفهام .

قوله يقوم على ساق : كأنه شبه مقدمتي الدليل بالساقين يقوم عليهما ، والمراد أنه ليس على إثباته مقدمة من دليل فكيف عن المقدمتين ، أو الساق ^(٣) من السوق ، وسوق الدليل على أنحاء ، فالمراد : ليس على إثباته دليل على ^(٤) سوقٍ مّا ^(٥) من أنواع سوقه ، والغرض المبالغة في النفي على التقديرين .

٦٤ - قوله فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر : من القدم والحدوث ، إلا أن كونه حينئذ ملفوظاً ومكتوباً ومشاراً إليه من المخفيات ^(٦) .

قوله فلاشك أن قيامها به ليس الا باعتبار صورة معلوميتها ، فليس صفة برأسها : مع أنه ^(٧) لا خصوصية لذلك بتلك العبارات والمعاني كما مر ^(٨) ، ولم يُذكر للاعتماد على ما مر .

قوله وأما المعلوم : أي العبارات والمدلولات لا باعتبار صور معلوميتها بل باعتبار نفسها . ولاشك أن مدلولاتها من حيث أنها مدلولاتها من قبيل الذوات المعلومه ^(٩) للحق سبحانه ، لأن معلوميتها من العبارات غير معلوميتها للحق سبحانه مطلقاً . فلا بد أن يراد من قوله بعد : وأما مدلولاتها ، أي لا من حيث أنها مدلولاتها ومعلومات ومفهوماتها منها ، وإلا لم يصح التقسيم إلى الذوات وغيرها ، لأنها من حيث هذه الحيثية أعراض لا غير . قوله وأما مدلولاتها : أي أنفسها ^(١٠) لا من حيث أنها مدلولات ومعلومات ،

(١) د : خصوصه

(٢) أ : السائق

(٣) د : - ما

(٤) أ : ان

(٥) د : المعلوم

(٦) ب ي : ان

(٧) ب : - على

(٨) هاشم أ : المحدثات (خ)

(٩) ب : + قوله

(١٠) د : نفسها

لأنها باعتبار معلوميتها للحق سبحانه قد مر حكمه (١) ، و باعتبار معلوميتها للمخلوق صفة للمخلوق ، وأيضاً لو أريد من حيث أنها مدلولات ومعلومات فتكون (٢) من قبيل الأعراض بهذا الاعتبار فلا يصح التقسيم .

قوله فكيف يقوم به : قياماً أزلياً ، أما الأول فظاهر لامتناع قيام الذوات ، وأما الثاني فلحدوث الأمر الغير القارّ ، فكيف يقوم أزلاً .

٦٥ أ - قوله كلام الصوفية : أى كلام بعض الصوفية و ذكر بعضه فى الأصل وبعضه فى الحواشى (٣) .

[٤٤] - قوله (٤) فى الحاشية وهو كز تناهى را بعلم ازل (٥) راه نىست (٦) : پس كلام كه مرتب (٧) است بروى (٨) منتهى نشود ، يعنى هر چند اعلام كند ديگر متصور ومقدور باشد (٩) وبجائى (١٠) نرسد كه (٩) اعلام نماند .

٦٥ ب - قوله (١١) وصفة البارى لاتحد ذاته : لأنه متعين بذاته لا يعينه تعين أصلاً ، وكل ما يعينه تعين فهو ممكن مركب فى ذاته .

قوله فليست اذن : أى إذا عرفت أن كلام البارى ليس مثل كلام آدمى ، فاعلم أنه من اعتبارات العلم ، فإن علمه منشأ لإعلامه وهو بهذا الاعتبار كلام ، صرح بذلك فيما بعد : وكلمه بعلم ذاته .

٦٦ - قوله فإذاً كلامه : بمعنى المصدر ، أى تكلمه ، أو (١٢) فى الكلام مسامحة .

(١) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : حكمها

(٢) د : فيكون (٣) أ : الحاشية ، هامش أ : الحواشى

(٤) د : قال (٥) د : او

(٦) ب : بنىست (٧) ب : مرتب

(٨) ب : بروى (٩-٩) ب : وبجائى برسپكه

(١٠) د : و بحمانى (١١) د : - قوله

(١٢) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : اذ

٦٧ قوله تبيّنت أن كلام الله تعالى^(١) هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به: فى عالم الصور والمثال بصورة ومثال يليق بحاله^(٢)، واعلم أن جميع مراتب الكلام حتى كلام الجهادات مراتب كلام الله سبحانه^(٣)، لكن^(٤) بحسب مراتب تجلياته وتنزلاته عن^(٥) مقتضى مسألة التوحيد. أما الخصوصية الثابتة للقرآن التى بها يضاف إلى الله سبحانه^(٦) ويخصّص^(٧) به^(٨) فهى أنه كلام لائق بحاله عجز عن مثله من يتكلم بنفسه، والسرفى أنه لم يظهر فى عالم الحس والشهادة فى مظهر البشر أنه لا يمكن فى هذا العالم كلام يليق بحاله. فإن قلت: لو ظهر مثل هذا الكلام فى مظهر البشرية لقات غاية^(٩) إنزال القرآن أعنى^(١٠) إعجاز^(١١) الخلق، قلت: بل يمكن أن يكون معجزاً^(١٢) للماعداء^(١٣) هذا المظهر على قياس الأفعال المعجزة الصادرة عن النبى^(١٤) صلى الله عليه وسلم^(١٥)، ولا يخفى أيضاً أن إعجازه على الوجه الأول الواقع أتم وأقوى.

٦٩ - قوله أن الكلام الذى هو صفته سبحانه سوى افادته وافاضته: هذا ما ظهر من كلام الإمام^(١٥) حجة الإسلام، وكلام بعضهم هو القيصرى.

قوله وأن الكتب المنزلة المنظومة: إلى قوله فالقياسان: هذا ما ظهر من كلام الشيخ الكبير والشيخ صدرالدين القونوى قدس سرهما، ومن كلام^(١٦) القيصرى أيضاً، فإن كلامه جامع لبيان المعنيين، ولا تغفل عن أن قوله قدس سره: ظهرت بتوسط العلم،

- | | |
|------------------------|------------------------------------|
| (١) أ: - تعالى | (٢) هامش أ و هامش ي: بجلاله (لعله) |
| (٣) د: تعالى | (٤) د: + لا |
| (٥) د: على | (٦) ب ي: تعالى |
| (٧) أ ب ي: تخصص | (٨) ب ي: - به |
| (٩) د: فانه | (١٠) د: بمعنى |
| (١١) ب ي: اعجاز | (١٢-١٣) د: لاعداء |
| (١٣-١٤) ي: عليه السلام | (١٤) د: + تعالى |
| (١٥) د: - الامام | (١٦) هامش أ: + الشيخ (خ) |

إلى قوله : فالقياسان ، شرح لكلام الشيخ صدرالدين القونوي (١) قدس سره (١) لما في كلامه من غموض .

٧١ - قوله في عالمي المثال والحس : إلا أن اللائق بحاله (٢) لا يظهر إلا في عالم المثال دون الحس كما وقع الإشارة إليه .

٧٢ - قوله أجرى عاداته بأنه يوجد في العبد الخ : فالعبد مخلوق ومحل للمخلوقات أخرى تجرى عليه بقدرة الله سبحانه وفعله ، إلا أن بعضها خلقت بعد خلقت آخر ، لكن لا بعدية ذاتية إستلزامية بل بعدية (٣) عادية اتفافية ، (٤) فخلق فيه (٥) أولاً العلم (٥) على تفاوت طبقاته ، (٦) ثم الإرادة ثم القدرة ثم الفعل (٦) ، فليس من نفس العبد شيء ، وكيف (٧) وليس هو بنفسه بشيء (٨) . ونعم قول المتكلمين (٩) في هذه المسئلة (٩) وبئس قول الحكماء وقول المعتزلة حيث حكم الحكماء بالسببية المستلزمة المستحيل (١٠) عدم الترتب معها (١١) ، والمعتزلة بالتوليد من جانب العبد . والصوفية المحققون بحكم فكشفتنا عنك غطاءك تنورت (١٢) مرأى قلوبهم فلم يروا في الوجود عبداً ولا ما (١٣) يجري عليه (١٤) بل رأوا ذاتاً واحدة بسيطة حقيقية (١٥) تظهر (١٦) بصورة العبد وبصورة (١٧) ما يجري عليه بحيث لا يغير ذاته الأحدية هذا الظهور والأظهار ، هذا ما قالوا بعد ما انكشف (١٨) سر حقيقة

(١-١) د : - قدس سره

(٢) د : مقدمة

(٣-٥) ب ي : العلم اولاً

(٦) ب : - وكيف

(٩-٩) ب : - في هذه المسئلة

(١١) د : منها

(١٣) د : - ما

(١٥) د : حقيقة

(١٧) د : بصور

(٢) د : + ان

(٤-٤) د : مخلوقية

(٦-٦) ب : ثم النفس ثم العقل

(٨) أ ب د ي : شيء

(١٠) د : المستحيلة

(١٢) د : سورة

(١٤) أ ب : - عليه

(١٦) د : يظهر

(١٨) د : + لهم

الحقائق وهيولى . الهَيُولِيَّات (١) . وما أعظم قَدْرَنا (٢) بمجرد جريان كلامهم على لساننا وإن لم نتصور معاني كلامهم فضلاً عن تحقيقنا (٣) مضمون (٤) كلامهم ، نعوذ (٥) بالله سبحانه من الزلل (٦) فى المنطق بكلامهم عمداً وسهواً وعن إنكار كلامهم وعن الحرمان عن الشوق بسماع (٧) كلامهم ، والحمد لله (٨) على إنعامه (٩) كما يستحقه (٩) ويليق به .

٧٥ - قوله مع كونه منزهاً عن التركيب : (١٠) أى منزهاً عن التركيب (١٠) بحسب الذات (١١) ، وإن كانوا قائلين بالتركيب والكثرة بحسب الصفات إلا أنهم لا يعتبرون تلك الكثرة فى اعتبار صدور الأفعال .

٧٨ - قوله والظاهر ان الحق : أى الظاهر من دلائل الحكماء بناءً على أنها ظنية إقناعية ومن دلائل المتكلمين من حيث أنها مقدمات واهية . وأما بحسب الواقع (١٢) فحقيقية يقينية (١٣) (١٣) عنده قدس سره (١٣) ، كيف وهو (١٤) (١٤) متفق (١٦) الصوفية ومكشوف لهم (١٥) وعلمه بشأنهم علم يقينى .

٨٣ - (١٧) قوله فإن (١٨) تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة : ونعتبر (١٩)

- | | |
|--|-------------------------------------|
| (١) د : الهيولات | (٢) د : قدرتنا |
| (٣) د : تحقيقنا | (٤) د : بمضمون |
| (٥) ب ي : فنعوذ | (٦) د ي : الذلل |
| (٧) ب ي : لسماع | (٨) د : + تعالى |
| (٩-٩) أ د : بما يستعده ، هاشم أ : كما يستحقه (لعله) | |
| (١٠-١٠) د : - أى . . . التركيب | |
| (١١) ب ي : الذوات | (١٢-١٢) هاشم ي : فحقيقته يقينية (ظ) |
| (١٣-١٣) د : - عنده . . . سره | (١٤) د : + قدس سره |
| (١٥-١٥) هاشم أ : من الصوفية المكشوف لهم (لعله) ، هاشم ي : المكشوف لهم (لعله) | |
| (١٦) د : متقن | |
| (١٧-١٧) فى أ و د توجد هذه الفقرة بعد شرح قوله وعقله . | |
| (١٨) أ ب د : بان | (١٩) د : يعتبر |

النسبة إلى الجانبين على ما مر وإن كفى في عدم التناهي اعتباراً النسبة من جانب واحد لأن المراتب غير متناهية (١) بمعنى لاتقف (١٧).

٨٤ - قوله وعقله : أى وعقل فلكت مآ ، وهو الفلك الثاني من جانب المبدأ ، ويجوز أن يكون ضمير مادته ونفسه من هذا القبيل ليوافقاه (٢) ، ويجوز أن يفيدا تعيناً (٣) كما في ضمير مرتبته أى (٤) مرتبة ذلك الشيء (٥) ، وإنما قلنا ذلك لأن العقل الأول أوجد صورة الفلك الأول ومادته ونفسه لاعقله ، إذ هو عقله ، بل عقل الفلك الثاني على ما هو مذهبهم . واعلم أنهم قالوا (٦) إن الله (٦) سبحانه أوجد العقل الأول والعقل الثاني أوجد الفلك الأول بمادته وصورته ونفسه الناطقة المدبيرة له ، وأوجد العقل الثاني . ثم العقل الثاني أوجد فلكه (٧) مادةً وصورة (٧) ونفس فلكه وعقل الفلك الثالث إلى العقل العاشر . ثم خلق العقل العاشر العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة بأنواعها الكثيرة ونفوسها وقواها (٨) وغير ذلك إلى ما شاء الله (٩) . هذا ما قالوا ، وحمل الأكثرون كلامهم هذا على الظاهر من إثبات فاعلٍ ومؤثرٍ (١٠) غير الله ، تعالى (١١) عما لا يليق به . لكن حقيق المحقق الدواني في بعض رسائله الذي صنّفه في معنى بيت الحافظ الشيرازي قدس سره وهو (١٢) :

پیر ما (١٣) گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد (١٤) ،

أن تحقيق مذهبهم أنه لفاعل في الوجود إلا الله ، وبين ذلك بالبيان الشافي ، من (١٥) أراد

(١) أ ب ي : متناه

(٣-٣) ب ي : يقيدا يعينا ، د : يقيدا يقينا ، هـ : هاشى د : تعينا

(٤) ب ي : أعنى

(٦-٦) د : أنه

(٨) د : قوايلها

(١٠) د : مؤثر

(١٢) د : - وهو

(١٤) ب : باه

(٢) ب : فيوافقاه

(٧-٧) ب ي : ومادته وصورته

(٩) ب ي : + تعالى

(١١) د : سبحانه وتعالى

(١٣) ب : هو ما ، ي : هرما

(١٥) د : لمن

الاطمئنان فليرجع^(١) إليه ، بل أرادوا ، بإيجاد العقل شيئاً ، مدخليته في إيجاد ذلك الشيء . وكلامه قدس سره لا اختصاص له بأحد الوجهين ، بل يصح على كل تقدير ، فليتأمل ، وإن كان بعض عباراته^(٢) قدس سره^(٢) في أواخر الكلام يدل على ما هو التحقيق . قوله وإنما أوردوا^(٣) ذلك بطريق التمثيل : والتخمين لا على طريق البرهان واليقين ، إلا أنهم جعلوا ذلك مطابقاً لقواعدهم ومسائلهم ، وأكثر مسائلهم تخميني ظني . ٨٥ - قوله^(٤) وهذه الاعتبارات ليست مفروضة : أى ليست مفروضة محضة .

(٢-٢) د - قدس سره

(٤) أ ب - قوله

(١) أ د : فليراجع

(٣) ب ي : أرادوا ، د : اورد

حکمت عمادیه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي لا يعرف كنهه العقول و يعجز عن وصفه الفحول والصلوة على خاتم النبيين محمد الذي بنبوته قامت رايات الوصول و بهدايته انعطفت الفروع الى الاصول والسلام على خليفته بلا فصل على امير المؤمنين اخ الرسول و زوج البتول وعلى اولاده الذين بيدهم ازمة الرد والقبول .

وبعد چنین گوید : اقل المعتقدين بوحدة الله و ظهوره بتجلی ذاته فی الموجودات من دون حلول و اتحاد و سریان نور و وجوده فی ذرات الکائنات من دون لزوم نقص و فساد، بدیع الملک میرزا المقلب بعادالدوله ابن امامقلی میرزا المقلب بعادالدوله ابن محمد علی میرزا الشهیر بدولت شاه ابن خاقان مغفور فتحعلیشاه قاجار تغمدهم الله بغفرانه ، که از بدو عمر طالب استماع مطالب عالیه و حدث و مصاحبت اهل حکمت و معرفت بود . و پیوسته در خاطر داشت که شاهد اصول مطالب - حکمت را بفارسی نگارد بطریقه که موسوم بر طریق قویم و نهج مستقیم استاد الحکمة و مقنن طریقه التوحید و المعرفة اکمل المتقدمین و افخر المدققین و اوحد الموحدين العارف الکامل و الحکیم الواصل الى درجة مانالها السابقون و لم یدرکها السالحوون مرحوم آخوند ملاصدرای شیرازی قدس سره ، که مختار علمای حکمت و مدققین الهیّین این عصر است . تا طالبان را صراطی مستقیم و راغبانرا میزانی قویم باشد .

و این بنده محتاج بفضل ربه الکریم را موجب اجری و در عالم یادگاری باشد . تادر سنه یکهزار و سیصد و هفت هجری موفق شد که رساله موسوم بدرّة الفاخرة را که تألیف مولانا المحقق المدقق العارف الکامل ملا عبدالرحمن جامی علیه الرحمة می باشد و جامع

اصول مطالب و عمده مقاصد در این علم است، در خدمت جناب عمدة الحکماء الاهیین و قدوة الفضلاء المتألهین، الوحید الموحّد والفريد المتفرد، المدرّس فی المعقول والمنقول والفروع والاصول آقای آقا میرزا علی اکبر یزدی دامت افاداته استفاده نمود و آنچه شنیده بود مرتب نموده، شرح بر آن رساله مقرر داشت. و بملاحظه وصحت استاد رساند و در خاتمه کتاب افاده مختصری در مسئله وجود که از مرحوم ملاحاجی به نظر رسید - شرحی بر او نوشت و اضافه نمود. بحمد الله کتابی شد نافع و جامع و او را حکمت عمادیّه موسوم نمودم، امید که از ملاحظه محرومان از نظر انصاف محفوظ، و از نوشتن رد و حواشی معترضانة مصون و محروس باد.

پوشیده نماند که این بنده مقرّ است که اکتناه این علم در نهایت صعوبتست لیکن چون تفکّر در این مطالب ثمره حیات است چنانچه عارف ربانی لسان الغیب رحمة الله علیه می فرماید :

عاشق شوارنه روزی کار جهان سر آید

ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی.

وایضاً گوید

گر چه وصالش نه بکوشش دهند

هر قدر ای دل که توانی بکوش.

مثل آن دارد که شخصی از نقطهٔ روبعدی لایتناهی رود. مثلاً بطرف مشرق یک قدم که آن شخص بردارد بآن جهة اقرب است از شخصی که قائم و متحرّک در همان نقطه اوّل ماند، یا بطرف مغرب رود.

مولوی معنوی قدس سره السّامی فرماید :

مرغ دم سوی شهر و سر سوی ده دم آن مرغ از سر آن به.

پس شروع در مقصود کنیم مستعینا بالله.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تجلّی بذاته لذاته: این تجلّی را عرفاً فیض اقدس نامند که ظهور ذات حق است از برای ذات بالذات. و این تجلّی مستلزم است اسماء و صفات را و مراد با اسماء مفاهیم مشتقات است از قبیل عالم و قادر و مرید و امثال اینها. و مراد از صفات مبادی اشتقاق است چون علم و قدرت و اراده و نحو اینها. پس در مقام احدیت با اینکه واجد هر وجودی و متصف به هر کمالیست یا بساطت و وحدت ذات وجوداً جمعیتاً لا اسم له ولا رسم. بجهة بودن وی ذات بحت و وجود صرف. تمام اضداد در وی متوافقند و متقابلات متلائم پس اسماء و صفات که معانی و مفاهیمی باشند متناهی در آن مقام صادق نباشند و بعد از ظهور و تجلّی بفيض اقدس متحقق و ظاهر گردند و ذات را باین اعتبار مقام واحدیت می نامند.

فتعین فی باطن علمه مجالی ذاته و صفاته :

یعنی سبب ظهور اسماء و صفات متعین شد مجالی و مظاهر و آثار اسماء و صفات که عبارتست از اعیان ثابته و این اعیان ثابته معانی معقوله ناشئه از حقایق اسماء و صفات مانند آثار اقدام برخاك بالنسبة بسوی اقدام. و از این جهت آنها را آثار اسماء و صفات گویند.

ثم انعكست آثار تلك المجالی الى ظاهره من الباطن وصارت الوحدة كثرة كما تشهد و تعاین .

یعنی پس از تعین اعیان ثابته در مقام واحدیت که آنرا عالم غیب گویند منعکس شد یعنی پرتو افکند. در مقام واحدیت ثانیه پس ظاهر و موجود شدند اعیان ثابته در خارج که آنرا عالم ظاهر گویند. و این انعکاس و تجلّی ثانوی را فیض مقدس نامند. پس جمیع کثرات باین تجلّی و ظهور ظاهر شدند. والصلوة^(۱) علی من به رجعت تلك الكثرة الى وحدتها الاولى و علی الله - و صحبه التّین لهم فی وراثه هذه الفضیلة ید طولی :

مراد حقیقت محمدیه است که در مقام واحدیت اولی مظهر اسم الله است، که جامع

كل اسماء است وبالعرض والمجاز يعنى بمجار عرفانى موجود است بعين وجود الله وخود فى نفسه استقلالى ندارد، بلكه مستهلك است در تحت سطوع نور الله ومضمحل وفانست. لهذا مسمى است در نزد صوفيه بخليفة الله فى حكم المستخلف عنه . فيظهر من الخليفة آثار المستخلف عنه .

وهمچنانكه تمام اسماء از شعب وفروع ومظاهراسم اللّهند، تمام اعيان ثابته از مظاهر وفروع وشعب عين ثابت انسان كامل اند، كه مظهر اسم الله است . پس همه مسمى از او و مستفيض بدويند . چنانچه تمام اسماء مسمى و مستفيضند از اسم الله . وهم چنين است امر در مقام واحديت ثابته كه مقام خلق و ظهور حق است در اعيان ثابته . پس در جميع نشئات به بروز و ظهور حقيقت محمديه كه برزخ البرازخ وانسان كامل و خليفة الله عبارت ازوست، تمام اعيان موجودات ظاهر شوند و در هر نشاء مسمى است باسمى چنانكه در نشاء عقول وجبروت مسمى است بعقل اول و در نشاء نفوس و ملكوت مسمى است بنفس كلى وهكذا فى جميع مراتب النزول . پس همچنانكه به ظهور وتنزل اوجميع كثرات ظاهر ومتحققند هم چنين باختفاء وصعود اوجميع كثرات مضمحل وفانى گردیده و رجوع كنند بسوى مقام اول . پس معلوم شد كه باو راجع شد كثرت بسوى وحدت اصلية خود .

(۱) (اما) بعد فهدنه رسالة فى تحقيق مذهب الصوفيه والمتكلمين والحكام المتقدمين وتقرير قولهم فى وجود الواجب لذاته وحقائق اسمائه وصفاته وكيفية صدور الكثرة من (۲) وحدته من غير نقص فى كمال قدسه وعزته وما يتبع ذلك من مباحث اخر يؤدى اليه الكفر والنظر والمترجو من الله سبحانه ان ينفع بها كل طالب منصف ويصونها من (۳) كل متعصب ومتعسف وهو حسبي ونعم الوكيل .

ترجمه اين كلام اين است كه اين رساله ايست در تحقيق و تبين مذهب صوفيه و

(۲) ن. ل + عن

(۱) ن. ل + اما

(۳) ن. ل + عن

متکلمین و حکماء متقدمین و تقریر و تحریر قولشان در وجود واجب الوجود لذاته و حقایق اسماء و صفات وی و کیفیت صدور کثرت از وحدت بدون نفی در کمال قدس و تنزه و عزت او و آنچه تابع این است از مباحث دیگر که از نتایج فکر و نظر است و امید از خدا سبحانه است اینکه منتفع شود باین رساله هر طالب منصفی و حفظ کند او را از هر متعصب و مبغضی و هو حسبی و نعم الوکیل .

تمهید^(۱) : (اعلم) فی الوجود واجبا و الا لزم انحصار الوجود فی الممكن فیلزم ان لا یوجد شیء اصلا فان الممكن وان کان متعدداً لا یستقل بوجوده فی نفسه و هو ظاهر و لا فی ایجاده لغيره لان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود و اذلا وجود و لا ایجاد فلا موجود لا بذاته و لا بغيره فاذن ثبت وجود الواجب .

بدانکه عالم وجود را لابد است از واجب الوجود بالذاتی و الا لازم آید انحصار وجود در ممکن پس لازم آید که موجود نشود هیچ چیز به هیچ وجه من الوجوه زیرا که ممکن هر چند متعدد باشد مستقل در وجود و ایجاد خود بخودی خود نباشد و این مطلب ظاهر است و هم چنین مستقل نباشد در ایجاد غیر خود بجهة اینکه مرتبه ایجاد بعد از مرتبه وجود است و چون ممکن را وجودی نباشد فی حدّ نفس و نه ایجادی پس موجود یافت نشود نه بذاته و نه بغيره پس ثابت شد وجود واجب الوجود بذاته .

تبصرة : بدانکه بوجه دیگر اثبات وجود واجب را توان کرد بدین طور که حقیقت وجود من حیث هی لذاتها قابل عدم نباشد زیرا که بفرض قبول عدم یا خودش من حیث هی حقیقة الوجود باقی است یا باقی نیست اگر باقی باشد لازم آید اتصاف احد المقیضین بدیگری و اگر باقی نباشد لازم آید انقلاب طبیعت وجود بسوی طبیعت عدم و هر دو تالی باطل است و محال : یکی اتصاف احد النقیضین بدیگری ، دوم انقلاب طبیعت وجود بعدم . و هر گاه عدم ممتنع باشد بر حقیقت وجود لذاتها پس لازم آید که لذاتها واجب الوجود باشد .

باید دانسته شود که برهان اول موافق باطریقه حکماء و برهان دوم موافق است باطریقه صوفیه؛ زیرا که در طریقه اولی نظر بسوی ممکن است مطلقاً، یعنی اعمّ از اینکه وجود اصیل باشد یا ماهیت و در طریقه ثانیه نظر بسوی اصالت وجود است. و ایضاً طریقه اولی اعمّ است از طریقه ثانیه؛ زیرا که طریقه اولی شاملست وجود و ماهیت را هر دو و با اصالت وجود و ماهیت هر دو می سازد.

ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري من المعتزلة أنّ وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنًا وخارجًا ولمّا استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصّة لفظًا لا معنی و بطلانه ظاهر كما بين في موضعه بعدم^(۱) زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصية ولو قوعه^(۲) مورداً^(۳) اللتقسيم (المعنوی) المعتبر في الاقسام.

بدانکه ظاهر کلام شیخ ابو الحسن اشعری و ابو الحسین بصری معتزلی این است که وجود واجب بلکه وجود هر چیزی عین ذات و ماهیت وی است هم در ذهن و هم در خارج. و این مذهب مستلزم اشتراك لفظی وجود است بین الموجودات یعنی وجود انسان بمعنی انسان است و وجود فرس بمعنی فرس و هکذا بالنسبة الى كل ماهية و بعبارة اخرى مفهوم از وجود بعینه مفهوم از انسان است و هکذا فی سایر الماهیات پس لازم آید که لفظ وجود وضع شده باشد باوضاع متعدده از برای معانی مختلفه.

و این نیست مگر اشتراك لفظی مانند لفظ عین بالنسبة بسوی معانی مختلفه خود چون عین جاریه و باصره و رکیه و ذهب و غیرها نه اشتراك معنوی. و بطلانش ظاهر است زیرا که زائل نمی شود اعتقاد به معنای عام و مطلق وجود در نزد زوال اعتقاد بخصوصیت وی. بدینطور که هر گاه اعتقاد کنیم بوجود ممکنی لابدیم از اعتقاد بوجود علت وی و هر گاه معتقد شویم که علت او عرضی است از اعراض مثلاً و بعد این اعتقاد

(۲) ن. ل. + لوروده.

(۱) ن. ل. + لعدم

(۳) حاشیه + موقعاً

هرگاه زائل شده معتقد شویم که جوهر است . پس اگر وجود هر شیء عین وی بودی بایستی در نزد زوال اعتقاد بعرضیت آن علت اعتقاد بوجود هم زائل شدی و حال آنکه اعتقاد بوجود بر حال خود باقی است کماکان . و ایضا مفهوم وجود قابل انقسام است بسوی اقسامی مانند انقسام وی بسوی وجود واجب و وجود ممکن و انقسام وجود ممکن بسوی وجود جوهر و وجود عرض و هکذا . و تقسیم عبارت است از ضمّ قیود متخالفه بسوی مقسم واحد تا حاصل شود از انضمام هر قیدی قسمی . پس لابد است از اشتراك مقسم بین الاقسام . پس وجود باید مشترك معنوی باشد بین الموجودات نه مشترك لفظی . و صرفه بعضهم عن الظاهر بان مرادهما بالعینة عدم التمايز الخارجی اذ ليس في الخارج شيء هو المهيّة و اخر قائم بها قیاما خارجیا هو الوجود (مثل الجسم والبیاض)^(۱) .

کما يفهم من تتبع دلائلهم . چون ظاهر از کلام شیخ ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری این است که مفهوم از وجود و مفهوم از ماهیت شیء واحد است و تمایزی ندارند نه در خارج و نه در ذهن چنانچه مقتضای اشتراك لفظی است و این مطلب واضح البطلانست . زیرا که بالبدیهه معنای وجود غیر از معنای ماهیت است و امتیاز بحسب مفهوم بینهما ضروری است در نزد عقل از اینجهت بعضی از اتباع اشعری کلام شیخ اشعری را صرف از ظاهر نموده تأویل کرده اند تا راجع شود بسوی مذهب حکماء و محققین از متکالمین باین طور که مراد از عینیت وجود و ماهیت عینیت بحسب خارج است نه بحسب مفهوم . یعنی مصداق وجود و مصداق ماهیت واحد است اگر چه در معنی و مفهوم مختلفند . و این نیست مگر مذهب حکماء و محققین از متکالمین . زیرا که وجود نسبت بماهیت در نزد این دو طائفه از قبیل اعراض نیست نسبت به موضوعات که قیامش بماهیت قیام خارجی باشد ، بلکه قائلند باینکه وجود در خارج عین ماهیت است و عروضش مرماهیت را در ذهن است .

(۱) ن . ل + مثل الجسم والبیاض

وذهب جمهور المتكلمين الى انّ للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات^(۱) وذلك المفهوم الواحد يتكثر و يصير حصّة حصّة باضافته الى الاشياء كيباض هذا الثلج وذاك وذلك.

بايد دانسته شود كه حصص عبارت است از معنای عامی كه مقید شود بقیود خاصه بنحویكه قید خارج باشد و تقيید داخل. معنی تقيید بما هو تقيید كه معنای حرفیست و غير مستل در مفهومیست و غير ملحوظ است بالذات كه بتبعیت قید و مقید ملحوظ شود نه خودش بنفسه، زیرا كه اگر تقيید هم مستقلا ملحوظ و داخل در مقید باشد باین اعتبار او نیز قید شود و فرض اینست كه قید باید خارج باشد پس تقيید علی انه تقيید بنحوی كه ذكر شد داخل باشد. و بنا بر این مفهوم وجود عام كه معنائیست كلّی باضافه و نسبت بسوی ماهیّات خاصه مثل وجود انسان و وجود فرس و وجود بقر متعدّد شود و این وجودات متعدّده را حصص وجود مطلق گویند كه عبارتند از وجود مطلق و تقيید غير ملحوظ بالذات پس وجود مطلق ذاتی و داخل است در حصص و نظیر این بیاض ثلج است نسبت بهذا الثلج و ذلك الثلج و ذاك و تعدّدش بمحض اضافه بسوی ثلوج است فقط.

ووجودات الاشياء من^(۲) هذه الحصص. مع ذلك المفهوم الداخِل فيها خارجه عن ذوات الاشياء زائده عليها ذهنا فقط عند محققهم وذهنا و خارجا عند اخرين^(۳).
یعنی این وجودات خاصه كه حصص عبارت از آنهاست با مفهوم عامی كه ذاتی آنهاست هر دو خارجند از ماهیّات. امّا در نزد محققین بحسب ذهن فقط. و امّا در نزد غير محققین بحسب ذهن و خارج هر دو.

(۱) ن. ل + الوجودات (۲) ن. ل + هی هذه الحصص

(۳) وذهب بعض المتكلمين الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق الوجود على مفهوم الكون النسبي وعلى مفهوم الوجود الحقيقي فمن ذهب الى انه زائد على الذات اراد به الكون و من ذهب الى انه نفس الذات اراد به الوجود (خارج از متن)

و حاصل مذهب الحكماء انّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثّرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقّة الحقيقة^(١) ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانّهما مختلفان بالحقيقة واللوازم^(٢). مشتركاً في عارض النور. وكذا بياض الثلج والعاج. بل كالتكم والكيف «المشتركين في العرضية. بل الجوهر والعرض»^(٣) المشتركين في الامكان والوجود. الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض^(٤) توهم انّ تكثر الوجودات وكونها حصّة حصّة انما هو لمجرد^(٥) الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك. ونور هذا السراج وذاك. وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة^(٦) متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض لها الخارج عنها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصّة حصّة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضاً خارجة عن تلك الوجودات المختلفة^(٧) الحقائق فهتاك امور ثلاثة^(٨) مفهوم الوجود وحصصه المتعيّنة باضافته الى الماهيات^(٩).

والوجودات الخاصّة «المختلفة الحقائق» ففهوم الوجود ذاتي داخل^(١٠) في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصّة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وزائد خارج فيما سواه^(١١).

أشاره است بسوى مذهب مشائين كه قائلند به تباين وجودات خاصه يعنى افراد حقيقيه وجود ومصاديق خارجيه وى و بنا بر مذهب آنها از براى وجود معنى و مفهوم

(١) ن. ل. + حقايق

(٢) آنچه در گيومه آمده بگفته محشى زائد است

(٣) در حاشيه هكذا

(٤) ن. ل. متخالفه

(٥) ن. ل. + بمجرد.

(٦) ن. ل. متخالفه

(٧) خارج از متن + متخالفه

(٨) ن. ق. + ثلاثه

(٩) خارج از متن + المختلفه الحقائق

(١٠) بگفته محشى آنچه در گيومه آمده زائد است

(١١) اما مذهب المحققين من الحكماء واكثر العرفاء ان ليس للوجود افراد، وحقيقته

واحدة لانكثرت فيها و افرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات، والاضافة امر اعتبارى فليس لها افراد موجودة متغايرة متغايرة لحقيقة الوجود. (حاشيه)

واحدی است که مشترك است بین الوجودات والموجودات و افراد وجود در خارج متمایزند از یکدیگر بالذات نه بمحض اضافه و نسبت بسوی ماهیات چنانچه مذهب متکلمین است. و این تمایز بحسب فصول نباشد زیرا که اگر بحسب فصول باشد لازم آید که وجود مطلق جنس باشد از برای آنها و وجود مطلق جنس نمی تواند بود بجهة اینکه اگر جنس باشد لازم آید فصل مقسم مقوم شود. یعنی در محلّ خودش ثابت و محقق گردیده که احتیاج جنس بسوی فصل در تحصیل و وجود است نه در تقوم ذات و چون جنس وجود باشد لازم آید که احتیاج وی بفصل در نفس ذاتش باشد که وجود است پس فصلی که موجب وجود و تحصیل او باشد مقوم ذات و جوهر او شود و این محال است. و حاصل مطلب این است که تمایز افراد در این مقام یعنی بحسب نظر مصنف در بادی نظر بسهوجه متصور است :

اول اینکه محض اضافه بسوی ماهیات باشد و در اینصورت افراد متمائل و متفق الحقیقه خواهند بود و این باطل است، زیرا که اگر چنین باشد بعضی از وجودات را اولویت نباشد بعلیت و بعضی را بمعلولیت و حال آنکه علیت و معلولیت در آنها متحقق است. پس باید امتیازشان در حقیقت باشد و اشتراکشان نباشد مگر در مفهوم وجود که عارض آنهاست و خارج وزاید بر حقیقتشان. چنانکه شمس و سراج دو حقیقت مختلفند و اشتراکی باهم ندارند مگر در عارض نور. و همچنین ثلج و عاج که دو حقیقت مختلفند و اشتراکی ندارند مگر در عارض بیاض. و همچنین کم و کیف که مختلف در حقیقتند و اشتراکشان نیست مگر در عرضیت. بلکه مثل جوهر و عرض که اشتراکی ندارند مگر در امکان و وجود.

دوم آنکه اختلاف امتیاز افراد وجود بفصول باشد و این هم باطل است چنانکه گذشت. بسبب انقلاب فصل مقسم بسوی فصل مقوم.

سیم آنکه اختلافشان در حقیقت و ذات باشد یعنی افراد وجود حقایق باشند بسیطة الذوات که بنفس ذوات متمایزند از یکدیگر و اشتراکی ندارند مگر در مفهوم عام وجود،

چنانچه مفصلاً بیان شد وبامثله مذکوره واضح گردید .

و این مذهب حکمای مشائین است، لیکن چون هریک از وجودات را با آنکه مختلفه الحقیقه والداتند، اسماء خاصه نیست چنانچه اقسام ممکنات راست، توهم شود که تکثر وجودات بمحض اضافه بسوی ماهیات معروضه است که بدین واسطه حصص کردند مثل بیاض هذا الثلج وذاك. و نور هذا السراج وذاك. ولی باید دانسته شود که اختلاف بحسب ذات در افراد حقیقت نافی اختلاف بمحض اضافه بسوی ماهیات نیست بلکه هرگاه آن مفهوم عام را مضافاً الی ماهیة ماهیة لیتحصّل الحصاص، ملاحظه کنیم، امتیاز بمحض اضافه نیز متحقق شود و باید دانسته شود که آن مفهوم عام که ذاتی حصص است، یا خود حصص هر دو خارجند از وجودات مختلفه الحقایق که افراد حقیقیه وجودند. پس در اینجا سه چیز متصور است: یکی مفهوم عام مشترك وجود، و یکی حصص وجود، و یکی وجودات خاصه یعنی افراد حقیقیه وجود.

و دانسته شد که وجود عام ذاتی داخل است در حصص و هر دو خارجند از وجودات خاصه. و حال گوئیم که وجود خاص عین ذات است در واجب الوجود و زاید و خارج است در ممکنات.

تفریح: اذا عرفت هذا فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم (العام) (۱) زائداً على الوجود الواجب وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفيّ القائلون بوحدة الوجود.

فرق مابین مذهب مشائین و مذهب صوفیه از دو وجه است:

وجه اول آنکه وجودات خاصه در نزد مشائین حقایق متباینه بالداتند و در نزد صوفیه مراتب حقیقت واحده که اختلافشان بکمال و نقص و غنا و فقر و تقدّم و تأخّر و شدت و ضعف است و همه از سنخ واحد و اصل فارزند.

وجه دوّم، آنکه حقیقت واجب تعالی در نزد مشائین فردی از افراد وجود است که مبّئن است از سایر افراد بالذات. و دارای جمیع صفات کمال و جلال است و در نزد صوفیّه حقیقت وجود مطلق که قائم بالذات و مقیم (کذا) اشیاء است بظهور و تجلّی خود در مرایای اعیان ثابتّه و ماهیّات امکانیه. و مفهوم وجود مطلق همچنانکه در نزد مشائین زاید و خارج و عارض وجودات خاصّه است سواء کان ممکنا او واجبا همچنان در نزد صوفیّه مفهومی است خارج از حقیقت واحده وائده و عارض است نسبت بآن.

و یکون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباریاً غیر موجود الا فی العقل. و یکون معروضه موجوداً حقیقیّاً خارجیّاً هو حقیقة الوجود الواجب^(۱).

اگر چه از بیانات سابقه این مطلب مستفاد و معلوم است. لیکن بجهت زیادتى توضیح در اینجا می گوئیم که مفهوم عام مشترك از وجود در نزد هر دو طائفه امریست اعتباری و غیر موجود در خارج و موجود در ذهن که عارض حقیقت وجود است در اعتبار عقل و ما بحدائی که مفهوم وجود عین ذات او یا ذاتی او باشد، ندارد. بلکه حقیقت وجود چه واحد باشد چنانچه مذهب صوفیّه است و چه متعدّد که مذهب مشائین است مصداق است از برای مفهوم وجود بالعرض. یعنی مفهوم وجود امریست عقلی و انتزاعی که متنزع است از حاقّ حقیقت وجود چون مفهوم انسانیت که متنزع است از حاقّ حقیقت انسان.

والتشکیک الواقع فیه لا يدلّ علی عرضیّته بالنسبة الی افراده، فانه لم یقم برهان علی امتناع الاختلاف^(۲) فی المهیّات والذاتیّات بالتشکیک.

کلتی که در اصطلاح منطقیین عبارتست از ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین بر دو قسم است در نزد آنها: مشکک و متواطی، و متواطی آن کلتی را گویند که صدقش بر افرادش بقسوی باشد مانند مفهوم ماء که صدقش بر افراد میاه بنحو واحد است و هیچوجه اختلافی ندارند چرا که اطلاق ماء بر ماء بحر و نهر و کوزه و قطره فرقی ندارد.

(۱) ن. ل. + - الواجب

(۲) ن. ل. + اختلاف المهیّات.

و مشکک آن کلتی را گویند که صدقش برافرادش مختلف شود باشدیت و اضعفیت . یا اولیت و آخریت . یا اولویت و عدم اولویت . یا کمال و نقص . تواطؤ بمعنی تساوی است . و چون آن کلتی متساوی الصدق است نسبت بجمیع افراد خود او را متواطی نامیده اند . و تشکیک بمعنی بشکک انداختن است . و چون آن کلتی مختلفة الصدق است نسبت بافراد خود بشکک می اندازد شخص را که مشترک است یعنی مشترک لفظی است یا معنای واحد و مشترک معنوی لهذا او را مشکک نامیده اند . و مفهوم وجود نسبت بافراد خود صدقش مختلف است بانحاء اربعه ؛ چرا که صدقش برواجب الوجود اولی است از صدقش بر ممکن الوجود زیرا که او موجود بالذات است و ممکن الوجود موجود بالغیر . و صدق وجود بر ما بالذات اولیست از صدقش بر ما بالغیر بالضرورة . و همچنین وجود واجب اشد است از وجود ممکن ؛ زیرا که وجود علت بالضرورة اقوی و اشد است از وجود معلول ، زیرا که وجود معلول ظلّ وضعف و نقصان علت است . چنانکه وجود علت قوت و کمال و تمام معلول است . و همچنین صدق وجود برواجب مقدم است بر صدقش بر ممکن ؛ چرا که علت را تقدّم ذاتیست بر معلول و همچنین علت ، تمام و کمال معلول است . پس صدق وجود برواجب و ممکن مختلف باشد بکمال و نقص .

اذا تمهّد هذا فنقول : در نزد حکماء هر مفهومی که مقول بتشکیک باشد ، نسبت بافراد خود عرضی باشد یعنی نتواند عین ذات یا جزء ذات باشد بمقتضای ادله که در متن ذکر خواهد شد . و لهذا خورا گویند عرضیست نسبت بواجب و جمیع ممکنات و غافلند از اینکه بر فرض دلالت تشکیک بر عرضیست افاده کلیت نمی کند ، همین قدر که در بعضی عرضی باشد کافیهست چه جای اینکه دلالتش بر عرضیست ممنوع است . چنانچه در متن مذکور است .

« واقوی ما ذکره انّه اذا اختلف الماهیة والذاتی فی الجزئیات لم تکن ماهیة واحدة ولا ذاتیة واحدا » .

حاصل برهان این است که اگر تشکیک در ماهیّت متحقّق شود لازم آید که ماهیّت واحده مختلفه الصدق باشد نسبت بافرد خود آنوقت خواهیم گفت که آن ما به الاختلاف بنا بر این فرض لازم است که جزء ماهیّت باشد پس یا باید آن ماهیّت با این ما به الاختلاف متحقّق باشد در جمیع افراد و این خلاف فرض است، بجهت اینکه لازم آید که اختلافی در افراد بحسب ماهیّت نباشد و اگر آن ما به الاختلاف داخل در ماهیّت بعضی افراد باشد دون بعض، پس آن افراد افراد ماهیّت واحده نباشند هذا خلف. و همچنین نسبت بذاتی چونکه مراد از ذاتی جزء ماهیّت است و کل مختلف می شود باختلاف جزء پس اگر افراد مختلف باشند در جزء ماهیّت که ذاتی عبارت از اوست، لازم آید که افراد ماهیّت واحده نباشند ایضا. پس بحسب این دلیل باید تشکیک در ماهیّات و ذاتیّات آنها نباشد بلکه در عوارض آنها باشد.

«وهو منقوض بالعارض و ایضاً الاختلاف بالکمال والنقصان بنفس^(۱) الماهیّة كالذراع والذراعین^(۲) فی المقدار لایوجب تغاّر الماهیّة.»

تقریر نقض این است که آنچه در ماهیّت و ذاتی وی گفته شد بعینه در عارض هم جاری است زیرا که نسبت عارض بافرد خودش مثل نسبت ماهیّت و ذاتی اوست نسبت بافرد وی. پس اگر اختلافی در افراد او باشد بحسب ماهیّت آری عارض لازم آید که از ماهیّت واحده نباشند پس اگر این برهان تمام باشد دلالت کند بر عدم تشکیک در ذاتیّات و عوارض کلاً نه اینکه دلالت کند بر نفی تشکیک در ذاتیّات دون عرضیّات.

قال الشیخ صدر الدین القونوی (قدس الله سرّه) فی رسالته الهادیة اذا اختلفت حقيقة بكونها فی شیء اقوی او اقدم او اشدّ او اولى فكلّ ذلك عندالمحقق^(۳)

(۱) خارج از متن + فی نفس (۲) ن. ل + من

(۳) خارج از متن + المتحققین؟

راجع الى الظهور^(۱) دون^(۲) تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اى حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل يستعدّ لظهور الحقيقة من حيث هي «اتمّ منها من حيث ظهورها» في قابل آخر مع انّ الحقيقة واحدة في الكلّ والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضى لتعيّن نلك الحقيقة تعيّننا مخالفا لتعيّننا^(۳) في امر اخر، فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض^(۴).

ببانش اين است كه همچنانكه ضوء و نور مثل ضوء شمس و نور سراج مثلا حقيقت واحده است و طبيعت فارده و مع ذلك در مقام ظهور بحسب اختلاف قوايل و مستنيرات مختلف شود همچنانكه در مرآة صغير و كبير و محدب و متقوّص و مستطيل و عريض با اختلاف ظهور نمايد و همچنين در مرآيى ملوّنه بالوان مختلفه نمايد و همچنين در امكانه مختلفه اللون و وضع با اختلاف ظهور نمايد همچنين نور وجود بحسب قوايل امكانيه و اعيان ثابتة با اختلاف ظهور نمايد و منصبغ باصباغ آنها گردد و اين اختلافات موجب انثلام وحدت وى نگردد .

(۱) خارج از متن + ظهورها

(۲) خارج از متن + بلا

(۳) ن . ل + تعينه

(۴) خارج از متن آمده : انتهى كلامه : و التفاوت ليس فى حقيقة الوجود بل فى ظهور خواصه من العلية و المعلولية فى العلة و المعلول و شدة الظهور فى قار الذات و ضعفه فى غير قار الذات كما ان التفاوت بين افراد الانسان لا يوجد مثله فى افراد شىء آخر من الانواع ، لذلك صار بعضه اعلى مرتبة و اشرف (حالا) من الملائكة و بعضها اسفل رتبة و اخس حالا من البهائم . و ذهب اهل الله الى ان للوجود فى منزله (كذا) الى مراتب الاكوان و حظاير الامكان باعتبار كثرة الوسائط يشند خفاؤه فيضعف ظهوره و كمالته (و) باعتبار قلتها يشند نوريته فيقوى ظهور كمالته و صفاته فيكون اطلاقه على القوى اولى من اطلاقه على الضعيف . (حاشيه)

« و [أما] ما قيل إنّه لو كان (الضوء والعلم) بقتضيان زوال العشى ووجود (۱) المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح لولم يكن يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة » .

چونکه ضوء شمس موجب زوال لیلست ونور سراج نیست وهمچنین علم واجب موجب وجود معلول است وعلم انسان بحسب طبیعت نیست ، لهذا بعضی را شبهه شده است که این اختلاف موجب اختلاف در حقیقت است ، زیرا که اگر حقیقت مختلف نبودى موجب اختلاف آثار نشدى پس از اختلاف آثار اختلاف مؤثرات لازم آید پس باید حقیقت علم وضوء واحد نباشد . حقیقت ضوء شمس غیر از حقیقت ضوء سراج باشد و حقیقت علم واجب غیر از حقیقت علم انسان باشد . و این مطلب فی الحقیقة از فروعات مسئله تشکیک است که گمان کرده اند تشکیک در حقیقت وذات محال است . ولیکن اگر تأویل شود قولشان باینکه اختلاف بکمال ونقص است راجع شود بسوی مذهب محققین .

« ثمّ انّ مستند الصّوفيّة فی ما ذهبوا الیه هو الكشف والعیان لا النّظر والبرهان

فانهم لمّا توجهوا الى جناب الحقّ سبحانه وتعالى بالتّعرية (۲) الكاملة وتفریغ القلب بالکلیّة عن جمیع التعلّقات الکوئیّة والقوانین العلمیّة مع توحّد العزیمّة ودوام الجمعیّة والمواظبة علی هذه الطّریقة ایها متطاوله دون فترة ولا تقسیم خاطر ولا تشتیّت عزیمّة من الله سبحانه علیهم بنور کاشف یریهم الاشیاء كما هی وهذا السّور یرى الباطن عند ظهور « طور وراء طور العقل » ولأستبعاد وجود ذلك ، فوراء العقل اطوار كثيرة یکاد لا یعرف عددها الا الله تعالی . »

بیانش بلسان حکماء این است که نفس چون از عالم تجرّد وعلیین است حجابی مابین او و مجردات نیست پس تمام مجردات و کمالات آنها متجلی و ظاهر است در مرآة نفس ولیکن چون قوای بدنیه و حواس ظاهره و باطنه آلات نفسند و خود بذاتها ادراک

و فعلی ندارند و باید بتصرف نفس و توجه وی بمشتمیات و مقاصد خود نائل شوند، نفس را بسوی عالم طبیعت جذب نمایند و متوجه سازند، و این است مراد از غواشی و زنگک و کدورت نفس. و ظاهر است که چون نفس توجه بعالم طبیعت نموده متوغّل در او گردد از عالم خود باز ماند و از این جهت از مشاهده مجردات و کمالات آنها محجوب ماند، پس باید شخص سالک نفیض علائق جسمانیه و رفض آثار مشتمیات نفسانیّه را نموده نفس را تهذیب و تجرید نماید یعنی تهذیب ظاهر را بنوامیس شرعیّه و تهذیب باطن را باخلاق مرضیه نموده که تخلیه و تحلیه عبارت از آنست. پس نفس بعالم خود که عالم تجرّد و جبروت و ملکوت است بازگشته مشاهده انوار عینیّه و آثار علویّه نموده به بعض امور آتیه نیز اطلاع بهمرساند. و نفس را در این مقام بعضی عقل منور گویند و بعضی قریحه ثانیه و بعضی او را مولود ثانوی گویند و گاهی موت اختیاریش نامند و بعضی او را طور و راء طور العقل. ولی آنچه ما گفتیم اول مرتبه این طور است و تا این مرتبه حاصل نگردد ادراک بسیاری از مطالب الهیّه و دقائق حکمیّه صورت نه بندد.

«ونسبة العقل الى ذلك [النور] كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله، كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة [بعض] ما لا يدركه العقل.

مراتب موجودات در شعور و ادراک و رسیدن بحقایق اشیاء مختلفند اگرچه شعور و ادراک مساوق با وجود و ساری در تمام موجودات است ولی قابلیت اشیاء از برای قبول این مرحله مختلف است و همچنین قوای انسانیّه در مراتب ادراک مختلف است و هر یک را حدی است محدود که تعدی از آن نتواند نمود. چنانچه قوه سامعه را دیدن نشاید و قوه باصره شنیدن را نتواند محسوسات را بوهم و خیال و موهومات را بعقل فعال ادراک کردن محال است. پس نسبت آن طور که وراء عقل است بسوی عقل مثل نسبت عقلست بسوی وهم. یعنی آنچه را عقل ادراک کند وهم از ادراک او عاجز آید زیرا که مدرکات عقل

کلیات و مفاهیم عامه و حقائق مرسله است و مدرکات و هم معانی جزئیّه و امور متعلقه باشخاص جزئیّه و مدرکات خیالیّه است. پس استبعادی نیست در اینکه از برای انسان مقامی حاصل شود که ادراک نماید امور را که فوق مدرکات عقلیّه باشد.

و تحقیق این است که این مقام هم ایضا از مراتب نفس است نه طوری و رای طور عقل بلکه نفس در ترقیات بمقامی رسد که فوق ادراکات عقول عامه را تواند دریافت و بجهت بینونت و مخالفتی که با عقول جمهور و عامه دارد او را بطور وراء طور العقل نامیده‌اند فتبصر.

« کوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعيين (۱) . »

مراد از این حقیقت مطلقه حقیقت وجود مطلق است یا اعمّ از او که ماهیات مرسله و مطلقه را هم شامل باشد. یعنی حقیقت وجود حقیقتی است لا بشرط یعنی بدون هیچ قیدی که مقید به هیچ قیدی و متعین به هیچ تعینی نیست و از آنجا که لا بشرط را گویند مجتمع مع الف شرط با جمیع تعینات مجتمع است و ساری در کل موجودات چنانکه ماهیات مطلقه لا بشرط با اینکه در مرتبه ذاتشان هیچ تعینی نیست با همه تعینات مجتمعند مثلاً ماهیت انسان من حیث هو انسان که لا بشرط عبارت از اوست با خصوصیت زیدیه و عمرویه و بکریه جمع شود و منافاتی با هیچ خصوصیتی از خصوصیات ندارد. ولیکن باید دانسته شود که ما بین حقیقت لا بشرطیه و وجود و ماهیات لا بشرطیه فرقی است و آن اینست که ماهیات مطلقه از جهت ضعف و ابهام با سایر تعینات جمع شود و حقیقت وجود را ضعیف و ابهامی نباشد که از آن جهت با تعینات بسازد بلکه حقیقت وجود چون امری است عینی و خارجی و الشیء مالم یتشخص لم یوجد پس باید متشخص باشد

(۱) فمن رش عليه من ذلك النور اهتدى الى حقيقة الامور ومن لم يجعل منه له

نوراً فما له من نور. حاشیه

ولیکن بتشخصی که عین ذات اوست زیرا که غیر وجود چیزی نباشد که وجود بانضمام او متشخص گردد. پس در عین لابشرطیت و اطلاق متشخص بتشخصی و متعین بتعینی است مناسب ذات او که منافات باهیچ تعینی از تعینات ندارد بلکه مجتمع باتمام تعینات است. پس هرگاه ملاحظه شود این حقیقت لابشرطیه وجود من حیث هی لابشرط، او را هویت ساریه نامند باعتبار سریان ذات او در کل موجودات بسریانی مجهول الکنه چنانچه شبستری فرماید:

سریان دارد و ظهور اما سریان برون ز دانش ما.

و اگر بخواهیم این سریانرا تمثیل کنیم بوجهی که اسباب قرب او شود بذهن، گوئیم مثل سریان عاکس است در عکس که شخص انسانی مثلاً هرگاه مترائی شود در مرآة و صورت او جلوه نماید در وی نمی توان گفت آن صورت مرآتیه معدوم است زیرا که اشاره حسیه بدو توان کرد و چیزیکه قابل اشاره حسیه باشد معدوم نتواند بود زیرا که اشاره بسوی معدوم بالضروره محال است. و همچنین نتوان گفت که موجود است زیرا که اگر موجود باشد یا باید در مابین انسان و مرآة باشد یا در جرم و ثخن مرآت یا در وجه مرآت یا در خلف مرآت و در هیچ یک از این مواضع بالضروره موجود نیست و همچنین نتوان گفت که عین انسان است، زیرا که انسان امری است متقوم بنفسه و مستقل بالذات در هویت خارجیته، و صورت مرآتیه امری است تبعی و غیر مستقل و مرتبط بالغیره و نتوان گفت که غیر از انسان است که اگر غیر بودی بهیچوجه من الوجوه حکایت از انسان نمودی و در خیال ذات خود وجود و قوای داشتی و از این جهت است که گفته اند «وجه الشیء هو الشیء بوجه^(۱)» و این نیست مگر باعتبار سریان هویت انسان در صورت مرآتیه و این سریان عبارت از نجلتی و ظهور وی است.

ولیکن باید دانسته شود که این تجلّی و ظهور را محلّ قابلی چون مرآت شرط تحقیق است ولی حقیقت وجود را مرآت و قابلی مبائن از ذات خویش لازم نیست زیرا که او بذاته ظهور تواند نمود در ملابس اسماء و صفات و مظاهر کمالات خویش. پس این مثالی که ذکر شد از وجهی مقرب است و از وجهی مبعّد. تحقیق مطلب را من جمیع الجهات بمثال واحد نتوان نمود، بلکه باید با مثله کثیره بطور سلب و ایجاب تقریب بسوی اذهان نمود، تا از هر مثالی بجهة مقرب به جهتی از جهات مطلب را دریافته از وجوه مبعده تنزیه نمایند تا بتربید و قرائن علی التدریج حقیقت امر شاید منکشف و معلوم گردد و آلا

من گنگک خواب دیده و عالم تمام کر

من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش.

«معان وجود حقیقة كذلك ليس من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء (المتأهين) والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج وکلّ من تصدّى لبيان امتناعه بالاستدلال لا يخلو بعض مقدّماته من شائبة اختلال»^(۱).

زیرا که اکثر از حکماء محققین قائلند؟ بوجود کلّی طبیعی در خارج و در اینجا بسطی در کلام لازم است، زیرا که مزال اقدام فحول است. و تفصیلش این است که کلّی طبیعی بنا بر آنچه مستفاد از کلمات محققین از حکماست ماهیت موجوده است لا بشرط، یعنی بعد از تقیّد بوجود مشروط بشرطی و مقیّد بقیدی نیست و فرقیش با لا بشرط مقسمی آنست که لا بشرط مقسمی لا بشرط است نسبت بآنچه خارج از ذات وی است حتی وجود. و لا بشرط قسمی چنانچه دانسته شد لا بشرط است نسبت بماعدای وجود. و آنچه بعضی گمان کرده اند که لا بشرط قسمی مقیّد بقید اطلاق است تمام نیست و درست نمی آید ولیکن باید دانسته شود که این وجودیکه معتبر است در کلّی طبیعی وجود مطلق

است نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی و از این جهت هم می‌تواند در خارج موجود شود بعین وجود اشخاص و در این صورت مشخص و جزئی باشد و عین افراد است و هم می‌شود که موجود شود بوجد ذهنی و در این هنگام متصف شود بصفه کلیت. و بعبارة اخری هر گاه در خارج موجود شود عین ماهیت مخلوطه و بشرط شیء است و هر گاه در ذهن موجود شود عین ماهیت مجرده و بشرط لاست و اینکه بعضی گفته‌اند کلیت طبیعی موجود در خارج نیست بملاحظه اینکه کلیت طبیعی ماهیت معروضه کلیت است من حیث هی معروضه بطوریکه کلیت خارج از وی باشد ولی حیثیت معروضیت داخل باشد و ظاهر است که این حیثیت باوی نباشد مگر در ذهن، اشتباه است و غفلت از اصطلاحات قوم. و ایضا باید دانسته شود که مراد از موجودیت کلیت طبیعی در خارج موجودیت بالعرض است نه موجودیت بالذات که مخصوص وجود است و از این جهت است که گفته‌اند الماهیات والاعیان الثابتة ما شئت راحة الوجود از لا و ابدا .

و ایضا باید دانسته شود که منشاء اشتباه کسانی که قائل شده‌اند بعدم وجود کلیت طبیعی در خارج وصف کلیت است، زیرا که وصف کلیت عارض نشود و او را مگر در عقل. ولی چون ماهیت با وصف کلیت را کلیت عقلی نامند لابد شدند که کلیت طبیعی را ماهیت من حیث معروضیتها للکلیه گرفته‌اند. غافل از آنکه کلیت طبیعی را بمجاز کلیت گویند و در حقیقت نه کلیت باشد نه جزئی ولیکن چون بالقوه صلاحیت دارد که در ذهن معروض از برای کلیت باشد بالمجاز او را کلیت گفته‌اند. و ظاهر است که ماهیت من حیث هذا الوجه ضروری الوجود باشد در خارج زیرا که اگر موجود نباشد از افراد خارجیّه مسلوب باشد ولیکن وجودش در خارج بنحو شخصیت نباشد چنانچه زعم رجل همدانست، که شیخ ابوعلی در شفا اشاره بدان کرده. بلکه وجودش بنحو ابهام و لاتعیّن است و از این جهت است که مجتمع با سایر تعینات است و بعین وجود اشخاص موجود است. یعنی نسبت او بسوی افراد نسبت آباء است باولاد نه نسبت اب و احد باولاد که اگر موجود بوجد شخصی بودی لازم آمدی که شخص واحد من حیث هو واحد در امکانه

متعدّده بوده ومتّصف بصفات متضادّه باشد واين بالضّروره باطل است فلاتغفل .
والمقصود ههنا رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة
لا اثباتها بالبراهين والادلة فانّ الباحثين عنها تصحيحا وتزييفا وتقوية وتضعيفا ما قدروا
الا على حجج ودلائل غير كافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية فن الادلة الدالة على امتناع
وجود الكلّي الطبيعي^(١) . ما اورده المحقق الطّوسى فى رسالة فى اجوبة المسائل التى سئله
عنها الشيخ صدرالدين القونوى قدس الله سرّه .

چونكه در اين مسئلة لازم آمد كه شىء واحد مطلق باشد از قيود وتعنيات ومجتمع
باتبعينات واين فقره در بادی نظرگان شود كه اجتماع ضدّين وجمع متقابلين است وعقول
عاديه را قدرت بر ادراك وى نيست لهذا بايد بتقريبات وتمثيلات اين استبعادات رفع
شود، از اين جهة گفت: كه مقصود رفع استحالة عقليه واستبعادات عاديه است نه اثبات
براهين وادله .

وهو انّ الشىء العيى لا يقع على اشياء متعدّدة فانه ان كان فى كلّ واحد من
تلك الاشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان فى اشياء وان كان فى الكلّ من حيث هو كلّ
والكلّ من هذه الحيثية شىء واحد فلم يقع على اشياء وان كان فى الكلّ بمعنى التفرّق فى
احاده كان فى كلّ واحد جزء من ذلك الشىء وان لم يكن فى شىء من الاحاد ولا فى
الكلّ لم يكن واقعا عليه . واجاب عنه المولى العلامه شمس الدين القنارى فى شرحه
لمفتاح الغيب .

خلاصه^١ اين برهان اين است كه آن كلّى طبيعى چون انسان بما هو انسان مثلا كه

(١) خارج از متن + فى الخارج

یکی از آن کلیات طبیعیّه است اگر موجود باشد در خارج و حال آنکه باید حمل شود بر افراد خود چون زید و عمرو و بکر و خالد پس یا این است که در هر یک از آن افراد آن کلیّی طبیعی موجود است یا در هیچیک موجود نیست یا در کل موجود است. پس اگر در هر یک از افراد موجود است شیء واحد بعینه نخواهد بود، و اگر در هیچیک، حمل بر افراد بهیچوجه نخواهد شد. و اگر در کل موجود است یا این است که در کلّ من حیث هو واحد موجود است یا من حیث التفرّق فی الاحاد. یعنی در هر فردی جزئی از او موجود است پس اگر بطور اوّل است حمل بر افراد نشده باشد و بنا بر ثانی ایضا حمل بر افراد نشده بلکه جزئی از او حمل شده. پس معلوم شد که کلیّی طبیعی با اینکه شیء واحد است نشود حمل بر اشیاء متعدّده شود و الا یکی از آن حالات مذکوره لازم آید پس موجود در خارج نباشد.

باختیار الشقّ الاول. وقال معنى تحقق الحقيقة الكلية في افرادها ان تحققها (۱) تارة متصفا بهذا التعيين و اخرى بذلك التعيين. و شقّ اوّل آن بود که کلیّی طبیعی در هر فردی از افراد موجود باشد.

وهذا لا يقتضى كونها اشياء كما لا يقتضى تحوّل الشخص الواحد في احوال مختلفة بل متباينة كونه اشخاصا. ثمّ قال: فان قلت كيف يتّصف الواحد بالذات بالاوصاف المتضادة كالمشرقيّة والمغربيّة والعلم والجهل وغيرها في وقت واحد.

يعنى چنانچه تحوّل شخص واحد مثل فردی از افراد انسان در احوال مختلفه بل متباينه مثل تحوّلش در صباوت و شباب و كهولت و شيوخوخيت بلکه انتقال اواز جماديت بسوى نباتيت و از نباتيت بسوى حيوانيت و از حيوانيت بسوى انسانيت موجب تعدّد

وتغيّر ذات وی نباشد، بلکه شخص واحد است که تارة متّصف است بصبابت (کذا) وتارة بشباب وتارة بشيخوخيت وهكذا، همچنان کلتی طبیعی تارة متّصف است به خصوصيات زيديته وتارة بخصوصيات عمرويه وهكذا. يعني چون ذات کلتی طبیعی شخص واحد نيست بلکه مبهم الذات است می شود در آن واحد متّصف بصفات مختلفه و متطور باطوار متضاده گردد چنانچه شخص واحد بحسب از منته متعدده می شود متّصف بصفات متضاده شود، پس همچنانکه اتصاف آن شخص بصفات متضاده موجب تعدّد در ذات او نمی شود همچنين اتصاف کلتی طبیعی بصفات متضاده ولو در آن واحد موجب تعدّد در ذات وی نشود. يعني ذات مطلقه مبهمه وی. و الا تعدّد در ذات شخصيت او لازم آيد، بجهت آنکه شخصيت او بالعرض است باعتبار اتّحادش با افراد. پس کلتی طبیعی متشخص باشد بعين تشخص زيد وعمرو، چنانچه موجود باشد بعين وجود آنها وفرقشان باطلاق و تعين است. پس لازم نيابد که کلتی طبیعی اشياء متعدده باشد چنانچه شخص واحد لازم نيابد اشخاص متعدده باشد.

قلت هذا استبعاد حاصل من قياس الكلّي على الجزئي والغائب على الشاهد ولا برهان على امتناعه في الكلّي.

ظاهر است که شخص واحد من حيث هو شخص، متّصف بصفات متضاده نتواند بود وليکن کلتی طبیعی بالذات شخص واحد نيست، زیرا که وحدت او وحدت شخصيت نيست بلکه وحدت ابهای وعمومی است مثل وحدت نوع وجنس در انسان وحيوان. پس پس می شود باعتبار اتّحادش با افراد متّصف بصفات متضاده گردد يعني در بعضی مشرقی ودر بعضی مغربی، در بعضی عالم باشد ودر بعضی جاهل وهکذا. و هر گاه متشبه نشود کلتی با جزئی وقياس نشود غایب برشاهد اين استبعاد بالکلیه رفع خواهد شد.

ومنها ما افاد [ه] المولى قطب الدين الرازى^(۱) وهو ان عدّة من الحقائق كالجنس

(۱) فی شرح المطالع. حاشیه

والفصل والنوع تتحقّق فی فرد فلو وجدت [فی الخارج] امتنع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بین الوجودات ^(۱) المتعدّدة .

حاصل این برهان این است که جنس و فصل و نوع چون حیوان و ناطق و انسان هر یک کلتی طبیعی اند و در شخص واحد چون زید مثلاً موجودند بجهة اینکه زید هم حیوان است هم ناطق است هم انسان . پس اگر کلتی طبیعی موجود باشد در خارج یعنی در ضمن زید لازم آید که آنها بر یکدیگر حمل نشوند چنانکه چنانکه گفته شود زید انسان و الانسان حیوان ناطق و امثال ذلک ، زیرا که موجودات متعدّده بر یکدیگر حمل نتوانند شد و حال آنکه حمل در مابین آنها صحیح است .

و اجاب عنه العلامة القناری بانّه من الجائز ان يكون عدّة من الحقائق المتبائنة « موجوده بوجود واحد شامل » لها من حيث هي كالأبوة القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع ولا يلزم من عدم الوجودات المتعدّدة عدم الوجود مطلقاً بل هم مصرّحون بانّ الجنس والفصل والنوع واحد .

حاصل جواب این است که از این دلیل معلوم شود که حمل در مابین موجودات بوجودات متعدّده محال است نه موجودات بوجود واحد ، و ممکن است که حقائق متبائنه متعدّده موجود بوجود واحد باشند چنانچه ابوت قائم است بمجموع اجزاء اب ، پس ابوت شیء واحد است و مجموع اجزاء اب با آنکه متعدّدند باعتباری باعتبار مجموعیت شیء واحدند و متّصف بصفّت ابوت . پس از تعدّد اجزاء اب بیک اعتباری لازم نیاید تعدّد ابوت . پس جنس و نوع و فصل با خصوصیات زیدیه با اینکه اشیاء متعدّده اند شیء واحدند باعتبار وجود . و چون متحد در وجودند حمل در مابین آنها ممکن است .

وامّا الدلائل الدّالة على وجود الكلّي الطبيعي في الجملة [في الخارج] فليست ممّا يفيد هذا المطلوب ^(۱) على اليقين بل على الاحتمال، مع أنّها مذكورة في الكتب المشهورة مع ما يرد عليها، فلهذا وقع الاعراض ^(۲) عن ايرادها والاشتغال بما يدلّ على اثبات هذا المطلوب بعينه ^(۳). فنقول لاشكّك في ان مبده الموجودات موجود فلا يخ اّمّا ان يكون حقيقة الوجود او غيره . لا جائز ان يكون غيره . ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعيّن ان يكون حقيقة الوجود . فان كان مطلقا ثبت المط والا فان كان متعيّنا يمتنع ان يكون التعيّن داخلا فيه والا لتركّب الواجب فتعيّن ان يكون خارجاً . فالواجب محض ماهو الوجود والتعيّن صفة عارضة له . مقصود اين است ، بر فرض اينكه بادلّه و برهين ثابت شود كه كلّي طبيعي موجود است در خارج ، ثابت نشود كه وجودهم يكي از كليّات طبيعيّه موجوده است ، بلكه امتناعش رفع شود واثبات موجوديتّ وي در خارج محتاج برهان مخصوص است . پس از اين جهت شروع کرده در بيان برهان مخصوص باينمطلب . مي فرمايد فنقول الى آخره . وحاصل اين برهان اين است كه چون موجودات عالم كه مترائي و مشهودند يا مبرهن عليه ويقينيّ الوجود همه ممكناتند و ممكن در حدّ استواء بين طرفي الوجود والعدم وترجّح احدي المتساويين بنفسه ضروريّ البطلان . پس لابد محتاجند بيك مبدئيّ كه مرجّح وجودشان باشد بر عدم وآن مرجّح لابد موجود است زيرا كه :

ذات نايافته از هستي بخش نتواند كه شود هستي بخش .

پس ثابت شد كه از براي موجودات مبدئيست موجود وآن مبده موجود نتواند ممكن بود بجهت امتناع دور و تسلسل كه لازم امكان وي است . پس بايد آن مبده واجب الوجود باشد .

(۲) ن. ل + الاعتراض

(۱) ن. ل + المطلب

(۳) ن. ل + يقينياً .

فاذا تمهد ذلك. خواهیم گفت که: این مبدء یا حقیقت وجود است یا غیر حقیقت وجود. اما غیر حقیقت وجود نتواند بود، زیرا که هر چه [غیر] حقیقت وجود است در موجودیت محتاج بحقیقت وجود است که غیر وی است. پس لازم آید که واجب الوجود در موجودیت محتاج بغیر باشد و احتیاج واجب الوجود در موجودیت بسوی غیر محال است. زیرا که احتیاج بغیر ملازم با امکان است. پس شقّ ثانی که مبدء موجودات غیر حقیقت وجود باشد باطل است. پس متعیّن شد شقّ اوّل که مبدء موجودات حقیقت وجود باشد. و در این هنگام خواهیم گفت که: یا حقیقت وجود مطلق است یا حقیقت وجود متعیّن. پس اگر حقیقت وجود مطلق باشد مطلوب ما ثابت است که حقیقت وجود مطلق واجب الوجود است. و اگر وجود متعیّن باشد از دوشق بیرون نیست: یا تعین داخل در ذات وی است، یا خارج. اما اوّل محال است. زیرا که مستلزم ترکیب واجب است و ترکیب بالضرّورة مستلزم امکان است، زیرا که هر مرکبی محتاج است بسوی اجزای خود در قوام و وجود و جزء غیر کل است و هر چه محتاج بغیر است ممکن است. پس شقّ اوّل باطل است. پس معین شد شقّ ثانی که تعین خارج از حقیقت واجب باشد. پس حقیقت واجب محض حقیقت وجود می شود و تعین صفتی که عارض او شده باشد.

فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعین عینه. قلت ان كان التعین بمعنى ما به التعین يجوز ان يكون عینه (لکن لا) یضرّنا^(۱) فانّ ما به تعینّه اذا كان ذاته ینبغی ان یکون هو فی نفسه غیر متعیّن.

چون از تردیدات سابقه معلوم شد که واجب الوجود یا حقیقت وجود مطلق است یا وجود متعیّنی که تعین خارج از ذات وی باشد. ایراد کرده می گوید که: چه ضرر

دارد که تعیین عین ذات واجب الوجود باشد و این شقّ غیر از شقوق گذشته است، و از این شقّ لازم آید که حقیقت واجب نفس حقیقت وجود مطلق نباشد و نفس حقیقت وجود متعیّن بتعیّن زاید بر ذات هم نباشند بلکه حقیقت وجودی باشد متعیّن بتعیّنی که عین ذات وی است. قوله قلت الی آخره. باید دانسته شود که تعیین بر سه معنی اطلاق می شود:

اول مفهوم مصدری تعیین یعنی معیّن بودن شیء و تعیین باین معنی نتواند عین وجود حق بود، زیرا که مفهوم میست اعتباری و امر اعتباری عین ذات حق نتواند بود. دوم بمعنی تمیز و چون تمیّز منافاتی با کلیّت ندارد، زیرا که ماهیّات جنسیّه^۱ عالیّه ممتازند از یکدیگر بنفوس ذواتها البسیطة مثل جوهر و کم و کیف و سایر اعراض، که همه اجناس عالیّه اند و ممتازند از یکدیگر بالذات، و همچنین انواع مندرجه در تحت جنس واحد ممتازند از یکدیگر بفصول مانند انسان و فرس و بقر و سایر انواع حیوان که ممتازند از یکدیگر بفصول مانند ناطق و ساهل و ناحق و این تمیز افاده^۲ تشخیص و منع صدق بر کثیرین نکند.

سیم تعیین بمعنی ما به التعیّن و اگر چه ظاهر کلمات حکما ما به التعیّن را عبارت از عوارض مشخصه دانند مانند کم و کیف و وضع و این و امثال ذلک و لیکن در نزد محققین ما به التعیّن عبارت از خود وجود است و تعیین باین معنی می تواند که عین ذات حق باشد بلکه البته چنین باید بود زیرا که وجود که عبارت از ما به التعیّن است عین ذات واجب الوجود است و به بیانیکه مصنّف ذکر می کند ما به التعیّن هر گاه عین ذات حق باشد لازم آید که ذات حق غیر متعیّن باشد زیرا که تعیین را تعینی نباشد و چون تعیین عین ذات حق است پس ذات حق را تعینی نباشد.

والآفتسلسل

زیرا که تعیین که عبارت از ما به التعیّن است هر گاه متعیّن باشد بتعیّن زائد

بر ذات لابدّ ما به التعین دیگر خواهد که او عبارت از تعین تعین است و آنچه در تعین اول گفته شد در این تعین نیز گفته شود و لازم آید تعین ثانی و در تعین ثالث هم همان گفته شود و هكذا الی غیر النّهاییه و چون تسلسل باطل است پس تعین را تعینی نباشد و ذات حق چون عین این تعین است پس او را هم تعینی نباشد . و مقصود همین است که ذات حق را تعینی نباشد و از عینیت مابه التعین نسبت بذات حق که مقصود عدم تعین اوست ثابت شود .

وان كان بمعنى الشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج (۱) . ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المبنوثة (۲) في كتبهم ان ما يحكي من مكاشفاتهم و مشاهداتهم لا يدلّ الا على اثبات ذات مطلقة محيطه بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين خاص يتمتع معه ظهورها مع تعين اخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجمع التعينات ، كلها لا ينافي شيئاً منها ويكون عين ذاته غير زائدة عليه (۳) لاذهنا ولا خارجاً .

مراد از این تشخص همان تعین مفهومیست بمعنای مصدری که سابقاً اشاره بدان شد و او را از معقولات ثانیه دانند . و در معقول ثانی دواصطلاح است : اول اصطلاح منطقیین که عبارت است از « ما لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر » یعنی اولاً باید معنایی معقول شود چون حیوان مثلاً و بعد از تعقل وی یعنی حصول او در ذهن عارض شود او را معقولی دیگر یعنی متصف شود بصفه ذهنی دیگر مثل جنسیت نسبت بحیوان و

(۱) حاشیه + سامنا انه عينه لكن اعتبار ذاته من حيث هي مقدم على اعتبار كونه تعينا . فالسابق في الاعتبار هو اللاحق في الوجود والمبدئية . فان قلت اللازم للاحق للسابق فلا ينفك عنه ، قلت لا بأس بعدم الانفكاك فان جميع الاعتبارات الجزئية الالهية الازلية ابدية ولا شك ان مبدأ الحقيقي هو الذات المحض .

(۲) خارج از متن + المثبوتة .

(۳) ن . ل + عليها .

چون این جنسیت تعقل وی متوقف و موقوف است بر تعقل حیوان و ثانویّت دارد در معقولیّت او را بمعقول ثانی نامیده‌اند .

دوم معقول ثانی باصطلاح حکما که مراد از آن چیز است که خود موجود در خارج نباشد بلکه متنزاع از موجودات خارجیّه باشد و چونکه تا تعقل شیء نشود از وی چیزی انتزاع نتوان کرد پس این معنای متنزاع را ثانویّت در معقولیّت حاصل است از این جهت او را معقول ثانی نامیده‌اند مانند مفهوم شیئیت نسبت یا شیء خارجیّه . و بعبارة اخرى معقول ثانی باصطلاح منطقیین چیزی است که ظرف عروض و اتصافش هر دو عقل باشد، یعنی شیء متّصف نشود با مگر در عقل چنانکه او هم عارض نشود شیء را مگر در عقل زیرا که عروض موقوف است بر وجود معروض و عارض هر دو معلوم است که این هر دو وجودشان در عقل است مانند کلیت که عارض نشود معروض خود را مگر در عقل بملاحظه کلیت که شیء کلتی در خارج موجود نتواند شد و ظاهر است که جنسیت نیز در خارج عارض حیوان نباشد چنانچه حیوان هم متّصف بجنسیت در خارج نباشد . و معقول ثانی باصطلاح حکما چیز است که ظرف عروضش عقل باشد اعم از اینکه ظرف اتصافش خارج بوده باشد یا عقل و ظاهر است که شیئیت عارض نشود اشیاء را مگر در عقل، زیرا که شیئیت موجود نباشد مگر در عقل و لکن ظرف اتصافش خارج است زیرا که حقائق خارجیّه متّصفند در خارج بشیئیت . و بعبارة اخرى معقول ثانی باصطلاح منطقیین چیزی است که در خارج نه ما بجدائی داشته باشد و نه منشاء انتزاع بلکه هر دو در عقل باشد و مفهوم جنسیت ظاهر است که در خارج ما بجدائی ندارد چنانکه منشاء انتزاع وی هم حیوان در خارج نیست بلکه حیوان عقلی است یعنی حیوان تصوّری . و معقول ثانی باصطلاح حکما چیزی است که در خارج ما بجدائی نداشته باشد خواه منشاء انتزاع داشته باشد در خارج یا نداشته باشد مثل مفهوم شیئیت که ما بجدائی در خارج ندارد ولیکن منشاء انتزاع دارد . پس از این بیانات و تغییر عبارات دانسته شد که معقول ثانی باصطلاح حکما اعم است از معقول ثانی باصطلاح منطقیین یعنی معقول

ثانی باصطلاح حکما دو قسم است یک قسم از آن همان معقول ثانی باصطلاح منطقیین است مثل جنسیّت و فصلیّت و نوعیّت و ذاتیّت و عرضیّت و کلیّت و جزئیّت و قضیّه و موضوع و محمول و قیاس و تمثیل و استقراء و سایر موضوعات منطقیّه. و قسم دیگر از آن مفاهیمی است انتزاعیّه که ذکرى نباشد از آنها مگر در حکمت مانند شیئیّت و وجود و علیّت و معلولیّت و تقدّم و تاخّر. «وامثال تلك المفاهيم الانتزاعیّه والامور الاعتباریّه الّتی لا یحاذیها امر فی الخارج وان كان لها منشاء انتزاع». و هرگاه مراد از معقول ثانی دانسته شد باید دانسته شود که مراد از تشخیص در این مقام که از معقولات ثانیه شمرده شده است و ما بحدّاتی در خارج ندارد معقول ثانی باصطلاح حکماست یعنی قسم دوّم از آن و ظاهر است که تشخیص باین معنی عین ذات واجب الوجود نتواند و الا لازم آید که ذات واجب الوجود از امور اعتباریّه باشد و ما بحدّاتی در خارج نداشته باشد.

و حاصل مطلب این است که اگر مراد از تشخیص معنای انتزاعی و امر اعتباری است بالضروره عین ذات حق نتواند بود. و اگر مراد ما به التّشخّص والتعیّن است که عبارت از تعیّن خارجی است ضروری ندارد که عین واجب الوجود باشد فلیتامل. و مراد از تعیّنات الهیّه تعیّن وجود است بمفاهیم اسماء و صفات که در مقام احدیّت اُولی است مثل تعیّن بعلم و قدرت و حیات و امثال ذلك. و مراد از تعیّنات خلقیّه تعیّن وجود است بمظاهر اسماء و صفات که عبارت از اعیان ثابته است که واقع است در مقام احدیّت ثانیه. و حاصل مطلب این است که حقیقت وجود ذاتیست که تمام موجودات خارجا و ذهنّا متقوم بدویند. پس او راست اضافه قیومیّت نسبت بتمام موجودات و احاطه معنویّه و قاهریّت حقیقیّه نسبت به کلّ موجودات و اگر متعیّن بودی بتعیّنی، منافات داشتی با ظهورش بتعیّنات موجودات و مقوم نتوانستی بود نسبت بآنها، زیرا که این تقویم عبارت از ظهور اوست در مرایای الهیّه و خلقیّه و این ظهور بنحو وحدت است نه بنحو کثرت. پس لابدیم از اینکه گوئیم که ذاتیست مطلقه یعنی او را تعیّنی منافی با تعیّنات نیست و این مطلب منافاتی ندارد با تعیّنی که عین ذات وی باشد و مانع نباشد از ظهورش

با سایر تعینات چنانچه مصنف اشاره بدان خواهد کرد. و بیانش آنکه ذات حق اگر چه وجود مطلق است و در اطلاق مشارک با ماهیات مطلقه، لیکن فرقی میان این دو است که باید بدقت ملتفت شد. و آن این است که ماهیات مطلقه بملاحظه اطلاقشان اموری باشند مبهمه الذوات که مقید به بیچ قیدی نیستند یعنی نه موجودند و نه معدوم و نه عامند و نه خاص و هکذا نسبت بجمع قیودی که خارج از ذواتشان است پس در نهایت ضعف و قصور و لاشیبتند، و این است معنی عبارت حکما که گفته اند: «الماهیة من حیث هی لیست الاهی ولو سئل بطرفی التقیض فالجواب السلب لکل شیء». و بملاحظه همین ابهام وضعف و قصور و لاتعیّن مجتمتع با همه تعینات و مقید بجمع قیودات می تواند شد. مانند انسان که بما هو انسان غیر از انسان چیزی نباشد یعنی بملاحظه ذات بحث و ماهیت مطلقه وی نه موجود است نه معدوم و نه عالم است نه جاهل نه کاتب است نه امی و هکذا و جمع می شود با همه تعینات چنانچه با وجود موجود است و با عدم معدوم و با علم عالم و با جهل جاهل. و بالجمله با خصوصیت هر فردی، عین آن فرد است چنانکه در زید عین زید است و در عمرو عین عمرو و هکذا. و منشاء این اجتماع و اقتران لاشیبت و ابهام ذات است. و این است معنی قول حکما که گفته اند لا بشرط مجتمتع مع الف شرط. ولی در حقیقت واجب که عبارت از وجود مطلق است یا اینکه در کمال اطلاق و ارسال است در نهایت شدت و قوت و تعین است، زیرا که حقیقت وجود، وجود از او مسلوب نخواهد بود بجهة آنکه او عین خارجیت و صرف تحقق است و ذات خارجیه بلا تعین متصور نباشد و از این جهة گفته اند: «الشیء مالم یتشخص لم یوجد». پس حقیقت وجود در عین اطلاق و لاتعیّن متعیّن است ولی بدو نظر در او می توان نگریست یکی از جهة ارسال و اطلاق که از این جهة مجتمتع با جمیع تعینات است و باین اعتبار او را هویت ساریه گویند «لسریانه فی کلّ الاشیاء سریانا مجهول الکنه». و یکی باعتبار تعین که باین اعتبار او را وجود بشرط لا و مقام احدیت گویند. و باید دانسته شود که ماهیات مطلقه محتاجند بتعیّناتی که خارج از ذواتشان است که بانضمام بدانها متعیّن شوند ولی حقیقت حق بنفس ذات خود متعیّن است زیرا که او صرف وجود است و بملاحظه صرفت گیری با او

ملحوظ نباشد و الا از صرافت منخلع شود پس در عین صرافت چون هویت خارجیه است و خارجیّت بدون تعین محال است پس تعین عین ذات وی باشد. و بعد از آنکه دانسته شد که متعین عین مطلق است بلکه تعین عین اطلاق وی است و فرق باحاط است دانسته شود که این تعین منافات با سایر تعینات ندارد بلکه در عین اطلاق ذات ساری در کلّ متعینات است، و از اینجا معلوم شود که ذات حق مبأّن با اشیاء نیست به بینونت عزلی بلکه بینونتش بینونت صفتی است که او مطلق است و اینها متعین و فرق باطلاق و تعین است. «فهو داخل فی الاشیاء لا بالمازجة و خارج عن الاشیاء لا بالمزایلة». بلکه اگر تعین از نظر مکاشف محو شود بجز ذات حق چیزی مشاهده نشود.

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.

إذا تصوّر العقل بهذا التعین امتنع عن فرضه مشترکاً بین کثیرین اشتراک الکلی بین الجزئیات.

اگرچه از بیانات سابقه این مطلب ظاهر شد بکمال ظهور لیکن توضیحاً می گوئیم که کلتی باصطلاح منطقیین که امریست مشترک بین کثیرین و صادق بر آنها بحمل مواطاة بر حقیقت واجب الوجود صدق نکند، زیرا که کلیت باین معنی از احکام مفاهیم است که صاحب افرادی باشند خارجیّه که بحسب مفهوم مغایر با افراد باشند و بحسب خارج متحد و حقیقت وجود نه چنین است، زیرا که چنانچه دانسته شد حقیقتی است عینیّه و هویتی است خارجیّه و امری شخصی و شخصیت منافی با کلیت و اشتراک بین کثیرین است مگر اینکه کلیت را باصطلاح عرفاً اعتبار کنیم که بمعنی سعه و انبساط و احاطه و اتساع است. که درین صورت بر حقیقت وجود صادق آید: زیرا که حقیقت وجود حقیقتی است دارای کل حقایق و هیچ وجودی و هیچ کمال وجودی را فاقد نیست، چرا که تامّ است. و تمام وجودات و کمالات آنها فایز از قبل اوست، زیرا که فوق التمام است، چنانچه مفصلاً بیان خواهد شد.

لا عن تحوله في الصور الكثيرة ، في المظاهر الغير المنتهية علماً و عينا ^(۱) و شهادة بحسب النسب المختلفة ^(۲) والاعتبارات المتغيرة .

بدانکه حقیقت وجود چونکه عبارت است از وجود صرف که غیر از حقیقت وجودیه ملحوظ نباشد، و « صرف الشیء لایتنسی ولایتکرر » است . پس ثانی از برای وی باقی نماند . پس حقیقت وجود منحصر است در ذات قائمه بالذات . و این حقیقت وجود با بساطت ذات دارای کل وجودات است ؛ زیرا که اگر فاقد وجودی بودی هر آینه صرف نبودی ؛ زیرا که با عدم مخالطة یافتی . پس صرافت ذات مقتضی استجماع جمیع وجودات و کمالات است ولی در عین این وجدان هیچ مفهومی وحدی بر او صادق نیاید، زیرا که حدود و معانی همه از یکدیگر ممتاز و متمازند و بر ذات صرفه که بهیچ وجهی از وجوه تمیز و تکثیری در او ملحوظ نیست بلکه حقیقتی است بسیطه فی غایة البساطة صادق نیاید پس هیچ مفهومی بر او صدق نکند حتی مفهوم وجود و احدیت و علم و قدرت و سایر صفات . و بعد از آنکه این حقیقت ظهور کند از برای خود و مشاهده نماید کمالات خویش را و این تجلی و ظهور را فیض اقدس نامند، جمیع اسماء و صفات صادق آید. و در این مقام او را عالم وقادر و موجود و واحد توان گفت. و این مقام را احدیت اولی گویند، که ظهور ذات است از برای ذات به کمالات و صفات. و از برای این اسماء مظاهر و آثار است معه و له که آنها را اعیان ثابته نامند و این تجلی و ظهور بترتیب است یعنی اولاً ظهور ذات است بجمیع کمالات که در این هنگام موسوم شود باسم الله که « هو اسم اللذات المستجمعة لجمیع صفات الکمال ». و بعد از این ظهور بسایر کمالات است الاعم فالاعم یعنی هر کدام اکثر حیظه باشند مقدمند بر آنکه اقل حیظه است. و در این تجلی مرآتی در کار نباشد

(۱) خارج از متن + غیباً. بنظر می رسد که جزء متن باشد ، زیرا مقابل « شهادة »

است که در متن آمده .

(۲) خارج از متن + المتخالفة .

بلکه خود مرآت خود است و بذاته متجلی است از برای خویش بمقتضای حب ذاتی زیرا که حب هر چیزی مرذات خویش را بدیهی است و از این جهت وارد است در حدیث قدسی که «كنت كنزا مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف». اگرچه این مقام مقام خلق نیست بلکه از مراتب وجوب وجود است ولی در این حکم مشارکند و بمقتضای همین حب اقتضا کنند ذات حق که مشاهده کند خویش را در مرایای اعیان ثابته بهمان ترتیب که بلامرآة مشاهده کرده بود یعنی آن اسمی که در تجلی اول که فیض اقدسش می گفتند اولاً مشاهده شده بود که آن الله است عین ثابتی که لازم وی است. در این مقام که آن را واحدیت ثانیه گویند بفیض مقدس اولاً مرآت ذات حق شود و کذا فی البواقی و تمام خلق عبارت از این ظهورات حق است که در مرایای اعیان ثابته است پس معلوم شد که آن تعیی که عین ذات حق بود منافی با ظهور و تحوّل و تجلی ذات حق در مراتب علمیّه که مقام واحدیت است و در مراتب عینیّه که مقام خلق است بلکه ظهورش در اذهان که او را وجود ذهنی و ظلی گویند ندارد و نسب مختلفه و اعتبارات متغایره عبارت از این ظهورات است که تماماً اضافات اشراقیه اند «تحقق بذلک و کن من الراسخین» .

و اعتبر ذلک بالنفس الناطقة السّارية في اقطار البدن و حواسها الظّاهرة و قویها الباطنة .

مقام مقتضی بسطی است در کلام در بیان حقیقت نفس و کیفیت نشو و از بدن و بیان تعلّقش ببدن و بودن بدن و قوای وی ظلّ از برای نفس . و تحقیقش این است که چون طبیعت جسم بما هو جسم قابل انقسام است و انقلاب و نتوان گفت که بعد از انقسام و انقلاب بعینه باقی است کما قبل الانقسام و الانقلاب و نتوان گفت که بالکلیّه معدوم شده و جسم دیگر از کتم عدم بوجود آمده بلکه لابد از جسم سابق چیزی باقی است و چیزی معدوم که در ثانی الحال چیز دیگر بجای او موجود شده پس آن باقی فی الحالین را هیولای اولی و ماده الموائد نامند در اصطلاح حکما و آن شیء معدوم و موجود جدید را صورت خوانند .

وایضا جسم فی حدّ ذاته امری است بالفعل و بالقوه اموری دیگر که در ازمنه متلاحقه بحسب اسباب و معدّات موجود خواهد شد. و بالضرّور فعلیه عین قوه نتواند بود زیرا که قوه مستلزم ناداری است و فعلیت مستلزم دارائی و ناداری عین دارائی نتواند بود. و بعبارة اخرى فقدان عین وجدان نباشد.

و توضیحش آنکه جسمی مثلا چون آب بالفعل آب است و بالقوه هوا پس در حال مائیت بالضرّوره هوا نباشد بلکه دارای قوه هوائیت است که اگر اسبابش فراهم آید بالفعل هوا خواهد شد.

و از این بیانات معلوم شد که جسم صاحب دو جزء است یکی مابه الجسم بالقوه و یکی مابه الجسم بالفعل که اول را هیولائی اول نامند و ثانی را صورت جسمیه و باید دانسته شود که فعلیت هیولی بقویّت ذات اوست یعنی قویّت متجوهره است چنانچه صورت، نفس اتّصال جوهری است. و این دو جزء اگرچه از اجزای حقیقیّه خارجیه جسمند ولیکن متباین در وضع نیستند یعنی اشاره حسیّه بسوی احدهما عین اشاره بسوی دیگریست و اگرچه صورت را حالّ گویند و هیولی را محلّ و این حلول را حلول سریانی. یعنی در هر جزئی از اجزای محلّ جزئی از حال موجود است ولی بعد از تحقیق و تدقیق نظر معلوم شود که هیولی که عبارت است از قابلیت صور اگرچه در حدّ ذات قوه محضه است ولی بهیچوجه و در هیچوقت خالی از فعلیت صوریه نباشد یعنی مابینشان تلازم و عدم انفکاک است و ترکیب وی با صورت در نزد محقّقین ترکیب اتّحادی است نه انضمامی.

و بیانش این است که در حقیقت هیولی ظلّ صورت است و متقوم بدوست مثل تقوم ظلّ بنی ظلّ و عکس بعکس. و این است معنی قول حکما که گفته اند صورت شریک علت است از برای هیولی زیرا که صورت علت ما به است هیولی را نه ما منه بلکه ما منه از برای وی عقل مفارق از ماده است که بصورت هیولی را ایجاد کرده و معنی این ایجاد بدینطور صورت یابد که هیولی که قابلیت جمیع صور است و کأنّه مرکب

از قوّه‌های غیر متناهی است بحسب تصرف وهم که از او انتزاع کند قوای متعدده را با آنکه یک قوّه بسیطه پیش نیست یکی از قوای او زایل شود باین معنی که مبدل بصورت گردد زیرا که قویّت و قابلیت با فعلیّت جمع نگردد. پس آن هیولی در حقیقت منقلب بصورت گشته ولی در ضمن این صورت چون سایر قوی باقی است باز هم دارای هیولاست که این هیولی تبع و ظلّ این است و با هیولای سابقه شخصا مغایرند اگرچه نوعا متحدند و هرگاه قوّه دیگری از آن هیولی زایل گردد بحصول صورتی، باید دانسته شود که این صورت ثانیه طاری بر صورت سابقه نگشته که انضمام صورتی شده باشد بسوی صورتی، یا هیولی خلع صورتی کرده باشد، بلبس صورتی بلکه بنحو استکمال است یعنی چنانچه هیولی قوّه محض و نقصان صرف بود بواسطه حصول صورت سابقه کمالی یافت، زیرا که فعلیّت نسبت بقوّه کمال است نسبت بنقص. ولی چون این صورت کمالیه صاحب قوّه‌هاست هنوز در حدّ نقصان است و بصور متلاحقه از نقصان حرکت می‌کند بسوی کمال یعنی عین این ناقص کامل می‌شود بنحو بساطت نه بنحو ترکیب یا خلع و لبس. ومعنی این کلام این است که صورت لاحقّه با بساطت ذات صاحب آثاری است زاید بر آثار صورت سابقه و زیادتی آثار دالّ بر قوت و شدت و کمال شیء است همچنین درجه بعد درجه ترقیّات از برای هیولی حاصل است. بدین ترتیب که اول هیولی مصوّر شود بصور عنصریه و بعد از آن بصور جمادیه معدنیّه و بعد از آن بصور نباتیه نامیه و بعد از آن بصور حیوانیه و بعد از آن بصور انسانیّه. و معلوم است که در جمیع این مراتب هر مرتبه لاحقّه دارای مرتبه سابقه است نه بطوریکه صاحب اجزائی باشد که یک جزء از مرتبه سابقه و یک جزء از مرتبه لاحقّه باشد بلکه بوحدها کلّ اشیاء مادون خود است. چنانچه انسان که حقیقت وی نفس ناطقه اوست. زیرا که شئییت شیء بصورت است نه بماده چنانچه از بیانات سابقه معلوم شد، زیرا که شئییت شیء بفعلیّت آن شیء است نه بقویّت وی. مثلاً نطفه انسان که بالقوّه انسان است حقیقه انسان نباشد بلکه وقتی انسان باشد که صورت انسانیّت که عبارت از نفس ناطقه است

در او بالفعل باشد. پس این حقیقت انسانیّه بایستی دارای مراتب مادون خود از حیوانیّت و نباتیّت و جمادیت و عنصریّت و هیولویّت کلاًّ بوده باشد با آنکه حقیقتی است بسیطه. و دانسته شد که هر مرتبه سابقه ظلّ مرتبه لاحقّه است و مثل نفس انسانیّه نسبت بمراتب مادون وی مثل شخص است نسبت بمرایای متقابلّه متعاکسه که بترتیب در همه آنها ظهور نماید [یعنی اولاً مثلاً^(۱) ظهور نماید] در مرآتیی اخضر و بتوسط آن اخضر در اصفر و بتوسط هر دو در ازرق و هکذا. و ظاهر است که هر یک از ظهورات وی را حکمی علیحده بحسب الوان مخصوصه غیر از حکم دیگری بوده باشد. و از اینجهت است که این مراتب ظهورات نفس باختلاف نشأت صاحب احکام متخالفه اند که مرتبه از او را هیولی گوئیم و مرتبه را صورت عنصریّه و مرتبه را صورت جمادیّه و مرتبه را صورت نباتیّه و مرتبه را صورت حیوانیّه و مرتبه را صورت انسانیّه. و چون نیک نظر کنیم در جمیع این مراتب غیر از نفس چیز را مشاهده نکنیم.

هر لحظه بشکلی بت عیار برآمد دل برد و نهان شد -

و از این جهت حقیقت نفس بر جاهلین وی مخفی است چنانچه در آن مرایای ملوّنه بالوان مختلفه غیر از آن شخص چیزی مترائی نشود و بحسب الوان مرایا حقیقت آن شخص از رائی مستور ماند. و از این جهت است که جمیع افعالیکه از مراتب وجود انسانی بحسب خصوصیت هر مرتبه ظاهر شود حقیقتاً نسبت بنفس داده شود. چنانچه گوئی من رفتم و من آمدم و من خوردم و من شنیدم و من گفتم و من فهمیدم. با اینکه رفتن و آمدن از لوازم نشأ جسمیّت است و فهمیدن از لوازم نشأ انسانیّت و هکذا.

و از این بیانات معلوم شد که بدن و قوای وی ظلّ و ظهور نفس است و نفس است که متجسّی و مترائی و ظاهر در مجالی و مرایا و مظاهر است. و هرگاه حقیقت این مطلب را دریافتی این را مرقاة معرفت باری توانی نمود که همچنانکه نفس ظاهر است در جمیع مراتب مادون خود و متحوّل در این احوال بدون بینونت عزلی حق جلّ و علا

(۱) آنچه مابین قلاب است در حاشیه آمده است.

متجلی و ظاهر است در تمام موجودات بدون اثنیّت و تباین عزلی. « فافهم هذا وکن الشاکرین » .

(بل بالنفس الناطقة) الکمالیّة فانّها اذا تحققت بمظهریّة الاسم الجامع .
 باتفاق اهل عرفان ، الله اسم جامع است و دار او محیط بر کلّ اسماء است چنانچه سایر
 اسماء در تحت حیظه او ، و جهات و شئون او بند و هر اسمی چون اقتضای مظهری می کند
 و طالب مرآت است که در او جلوه نماید چنانچه اسم رحمن که جامع اسماء کلیّه است بنحو
 اجمال و بساطت مظهر او عقل اول است که دارای کلّ مظاهر اسماء است بنحو اجمال و کلیّت .
 و بعد از آن اسم رحیم که مظهر او نفس کلیّه است که دارای کلّ مظاهر اسماء است بنحو
 کلیّت و تفصیل . و هکذا هر اسمی را مظهری است خاص ، مناسب با وی که در آن
 مظهر جلوه و ظهور دارد و خود اسم بمنزله روح است و آن مظهر بمنزله بدن . و بعبارة
 اخری او ربّ است و آن مظهر مربوب . پس تمام اسماء را مظهری لازم است الا
 ممتنعات را .

ممتنع بر دو معنی اطلاق شود یکی ممتنعات فرضیه که عینی و حقیقی ندارند مثل
 شریک باری چنانچه محی الدین فرماید : « لفظ ظهر تحتہ العدم المحض » . و فی الحقیقه از
 ترکیبات و تصرفات متخیله است که پس از تصوّر باری و شریک در ممکنات ترکیب
 کرده و او را شریک باری نامیده .

و یکی دیگر اسمائی که طالب غیب مطلقند و فرار و تآبسی از ظهور در عالم شهادت
 دارند . پس اینهارا عین ثابت و حقیقی هست و مراد از ممتنعائی که مظهر ندارند و مذکور
 شد این قسم ثانی است .

و از جمله اسمائی که طالب مظهر است اسم جامع است که الله عبارت از اوست چنانچه
 گفته شد و مظهر او انسان کامل است .

و باید دانسته شود که نفس ناطقه در بدو فطرت قوه محضه است و از این جهة
 او را در این مرتبه بلسان حکما عقل هیولانی نامند بجهة تشبیه بهیولای اولی در اینکه

همچنانکه هیولای اولی قوه محضه و خالی از جمیع صورت است ، نفس ناطقه هم در این مرتبه خالی از جمیع صور علمیّه است و فعلیت وی بواسطه صور علمیّه است . و همچنانکه حقیقت اشیاء مادیّه بصورت آنهاست نه بمواد ، چنانچه گفته اند : شیئیت شیء بصورت است نه بماده ، همچنین حقیقت نفس ناطقه بصورت علمیّه است . پس نفس ناطقه نباشد مگر صور معقوله . ولی نفس ناطقه را دو قوه است : یکی را قوه نظریّه و دیگری را قوه عملیّه نامند . و پس از حصول صور معقوله نفس بحد کمال رسیده است در قوه نظریّه . و کمال وی بطور اطلاق موقوف است بر تکمیل قوه عملیّه نیز به تہذیب ظاهر و باطن چنانچه سابقا اشاره بدان شد . و این نفس ناطقه کامله با اینکه در بدو فطرت مظهر جامع است ، جمیع اسماء در او بالفعل ظهور ندارد . ولی بالقوه مظهریت جامعه در او متحقق است و پس از خروج از قوه بسوی فعل ، جمیع آثاریکه بر الله مترتب است بطور اصالت بر او مترتب شود ، نیز بطور ظلیت و تبعیت . چنانچه در حدیث قدسی فرماید : عبدی اطعنی حتی اجعلک مثلی اه . پس نفس را در این مقام مظهریت است از برای صفت خلاقیت و هر گونه تصرفی که بخواهد در وجود کند می تواند مثل استنطاق حصی و نظایروی از معجزات .

و بجهت تقریب و تصویر مطلب گوئیم که نفس ناقصه را با کمال نقص و قصوری که هست اقتدار است بر اینکه در مرتبه عاقله معنای کلی را تصور نموده وی را تنزل داده در مقام و اہمہ معنای جزئی گرداند و از آنجا تنزل داده در خیال صورت جزئی پوشاند ، و از آنجا تنزل داده در حس مشترک مشہود گرداند ، و از آنجا تنزل داده در صورت لفظیّه موجود گرداند . پس معلوم شد که بدین ترتیب نفس را قدرت بر ایجاد شیء در خارج حاصل است . « ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون » .

ای ولقد علمتموا النشأة الاولى الالهية الربانية الخلاقية في انفسكم بالعلم البسيط
الاجمالي الافرادى فلولا تذکرون حتى تعلموها بالعلم التركيبى التفصيلى لکی ترتقوا
الى معارج الايمان واليقين .

پس چه استبعاد است که نفس را از استکمال بدین ترتیب اقتدار بر ایجاد اشیاء در خارج بوده باشد چنانچه از حضرت رضا سلام الله علیه حکایت شیرشادروان ماثور و مشهور است .

كان التّروص (۱) من بعض حقائقها السّلازمة فیظهر فی صور كثيرة من غیر تقيّد و انحصار فتصدق تلك الصّور علیها و تتصادق لاتّحاد عینها كما تتعدد لا اختلاف صورها .

از بیانات سابقه معلوم شد که نسبت بدن بسوی نفس نسبت عکس است بسوی عاکس و بعد از استکمال نفس ظهور عکس بسته با اقتدار اوست و قبض و بسطش بدست اوست چنانچه هر گاه شخصی بخواد مواجهه با مرآت شود که در او ظهور نماید باختیار اوست و هر گاه بخواد ظاهر نباشد روی از آن مرآة بگرداند و حالت اولی را بسط و ثانیه را قبض نامند . همچنین نفس هر گاه بخواد که در عالم ملک و شهادت ظهوری داشته باشد بدن را افاضه نماید . و هر گاه نخواهد نماید . و این عبارت از قبض و بسط اوست . همچنانکه یک شخص می تواند در مریای متکثره ظهور نماید همچنین نفس ناطقه هم می تواند در ابدان متکثره جلوه نماید . پس این صور متکثره صادقند بر آن نفس ناطقه و بر یکدیگر بجهت اتّحاد در حقیقتی که دارند و متعدّدند بجهت اختلاف در صورتیکه دارند . و از فروع این مسئله است مسئله طی الارض که نفس کامله می تواند ظهور بدنی خود را در مکانی از امکانه قبض نموده و در مکانی دیگر - سواء كان قریباً ام بعيداً - بسط نماید و ظاهر است که این قبض و بسط را زمانی متخلّل نباشد یعنی زمانی فیما بینش نباشد .

ولذا قيل فی ادريس عليه السلام انه هو الياس المرسل الى بعلبك لا بمعنى ان العين خلع الصّورة الادريسيّة ولبست الصّورة الالياسيّة و الا كان قولاً بالتّناسخ بل بمعنى ان هويّة ادريس مع كونها قائمة في أنيّه و صورته في السّماء الرّابعة ، ظهرت

(۱) اکتروجن (حاشیه). التروص (تصحیح قیاسی)

وتعيّنت في انيئة الياس الباقي [الى^(۱)] الان فتكون من حيث العين والحقيقة واحدا ومن حيث التعيين الصوري اثنين .

بیانش این است که نفس از بدن گسسته هرگاه ثانياً ببدنی پیوندد آنرا تناسخ نامند و تناسخ را بپراهن قطعیه ابطال کرده اند . و از جمله براهین یکی این است که ترقیات نفس در این نشأ بطور استکمال است و خروج از قوه بسوی فعل ، چنانچه مفصلاً بیان شد . و از این جهة گفته اند کون در ترقی است پس عین نطفه انسانیت پس از ترقیات نفس ناطقه گشته . و چون هر مرتبه لاحقه دارای مرتبه سابقه است بنحو ظلیت ، و معلوم است که نسبت ظل و ذی ظل به بینونت و مغایرت مطلقه نیست ، بلکه متحدند بضرب من الانتحاد . و از این جهة است که جمیع افعال و آثاریکه از مراتب مادون نفس مجرده بروز و ظهور می کند حقیقه منسوب بسوی نفس است . پس نفس دارای مرتبه جهادیت و نباتیت و حیوانیت و انسانیت است بوحدتها . اما این دارائیت بردو نحو است : یکی بحسب مراتب و یکی در مقام اعلی . اما بحسب مراتب دارای هر مرتبه ایست بعین همان مرتبه بدون کمال و نقصان . و اما بحسب مقام اعلی دارای تمام مراتب است بنحو اعلی و اشرف ؛ زیرا که معطی شیء فاقد آن شیء نتواند بود . پس نفس مع بساطتها و وحدتها بحسب مقامها الاعلی بعین ذات خویش دارای کل مراتب مادون است . و در این ترقیات در قوس صعود و عروج است . و معلوم است که نفس مستکمله که قوای او بفعلیت منجر شده و واقع در قوس صعود است ثانیاً تنزل بسوی عالم ادنی و قویت بروی محال است . و نفس در قوس نزول اگرچه با این نفس صعودی بوجهی متحدند ولی چون از فعلیت بسوی نقصان متحرک است که از لوازم تجلیات الهیه است لابد است از نزول بسوی ادنی المراتب که هیولای اولی است و نزول بسوی قویت غیر از نزول پس از فعلیت است از این جهة است که اول جایز است و ثانی محال . چنانچه محی الدین عربی قدس سره در مثال نزولی و صعودی می گوید : اول مسمی است بغیب امکانی و ثانی

(۱) آنچه دو قلاب است در حاشیه آمده .

مسمی است بـغیب محالی . بجهت آنکه آنچه در مثال نزولی است تنزل بسوی عالم جسمانی ممکن است از برای او . بخلاف مثال صعودی که رجوع آنچه در اوست بسوی عالم جسمانی محال است . و سرش همین است که امریکه از قوه به فعلیت رسید فعلیت از او سلب نشود ، و ثانیاً قوه نگردد . و از این مطلب تعبیر کنند عرفا باینکه « لاتکرار فی التجلی » . گرچه این عبارت غیر از این مطلب را هم شامل است . پس اینکه گویند عین ادریس است بنحو تناسخ نباشد . که ادریس انیت و وجود خود را خلع نموده بتعیّن الیاسی درآید . بلکه با اینکه حافظ مقام خود است و متعیّن بتعیّن خویش در این نشأه جلوه و ظهور نماید . و آن جلوه و ظهور لازم نیست مشابه با آن صورت اولیه ادریسیه باشد . بلکه بهر صورتیکه بخواهد می تواند درآید . و این تجلی و ظهور را اظلال نامند . پس بحسب عین و حقیقت الیاس و ادریس یک حقیقت باشند و از حیث تعین صوری مختلف و اثنین .

کجبرئیل و میکائیل و عزرائیل بظهورن فی الان الواحد فی مائه الف مکان بصور شتی کلها قائمه بهم . و كذلك ارواح الکمل کما روی عن قضیب البان الموصلی «رحمه الله» انه کان تری فی زمان واحد فی مجالس متعددة مشتغلاً فی «کلّ منها بامر غیر ما» فی الآخر . و لما لم یسع هذا الحدیث او هام المتوغین^(۱) فی الزمان و المكان تلقوه بالردّ و العناد ، و حکموا علیه بالبطلان و الفساد . و اما الذین منحو التوفیق بالنسجاة من هذا المضیق ، فلما راوه متعالیات عن الزمان و المكان ، علموا انّ نسبة جمیع الازمنة و الامکنه الیه نسبة واحدة متساویه فجزوا ظهوره فی کل زمان و کل مکان بایّ شأن شاء و بایّ صورة اراد .

تمشیل اذا انطبعت صورة واحدة جزئیة فی مرایا متکثرة متعددة مختلفة بالکبر و الصغر و الطول و القصر و الاستواء و الانحناء و التحدیب و التقعیر و غیر ذلك من الاختلافات ، فلاشکک انها تکثر المرایا و اختلف انطباعاتها بحسب اختلافاتها و انّ هذا التکثر غیر قادح فی وحدتها . و الظهور بحسب کل واحدة من تلك المرایا غیر مانع لها ان یظهر

(۱) خارج از متن + مطبوره .

بجسب سائرها ، فالواحد الحق سبحانه والله (۱) المثل الاعلى بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة (۲) باستعداداتها ، فهو سبحانه في كل عين عين بحسبها من غير تكثر و تغيير في ذاته المقدسة ومن غير ان يمنعه الظهور باحكام بعضها عن الظهور باحكام سائرها كما عرفته في المثل المذكور في حديثه تعالى .

بايد دانسته شود که جبرئیل حقیقی است کلیه ، یعنی موجود است بوجود سعه انبساطی که درلسان حکماء تعبیر کنند از او بعقل فعال و عقل فعال عقلی است محیط و کلی و متصرف درعوامل مادون خود که از آنجمله تمام عالم ناسوت و جسمانیست و از آنجا که معطی شیء فاقد شیء نیست دارای کلّ اشیاء مادون خود است ، بلکه او بمنزله روح است و این اشیاء بمنزله بدن و همه این موجودات مادون ظهورات و تجلیات و اظلال و انوار اویند و او راست اقتدار بر اینکه بهر صورتیکه بخواهد ظهور و جلوه نماید بحسب مناسباتیکه در مقامات مخصوصه متحقق شود چنانچه کرارا بصورت دحیه کلبی ظاهر و متصور شده از برای پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و وی حامل اسرار و علوم است که القای کند بصور الفاظ بسوی انبیاء و یا القای کند بصور معنویّه در قلوب اولیاء و سایر ارباب عقول ، و میکائیل ایضا ملکی است مانند جبرئیل متحقق بهمان حقیقت کلیه که حامل ارزاق خلایق است و هر حقّی را بدی حق میرساند . و عزرائیل ملکی است که قابض ارواح است .

و تحقیق این است که حقائق این املاک همان عقول مجرّده است که حکما قائلند ، یا ظهورات الهیه که عرفا گویند . و چون فیوضات الهیه بعضی از آنها بلا توسط واسطه بقابلیات و قوایل می رسد و این عبارتست از آن وجه خاصی که هر یک از موجودات را نسبت بحق ثابت و موجود است چنانچه در این روایت اشاره بدان شده که « لی مع الله وقت لایسغنی فیه نبی مرسل ولا ملک مقرب » و از این قبیل است احادیث قدسیّه یعنی بلا توسط ملک فائض بر قلب پیغمبر صلی الله علیه و آله شده و بعض فیوضات الله را

(۱) خارج از متن + له

(۲) خارج از متن + فی

لابد است از واسطه که بتوسط وی از حق بخلاق رسیده مستفیض گردند و از آن وسائط در لسان شرع بملائکه تعبیر شده و چون فیوضات الهیه بر حسب قوایل مختلفه ، مختلفه است ، پس واسطه هر فیضی دون دیگری است و از این جهة از هر یک از آن وسائط باسمى غیر اسم دیگری تعبیر کنند چون جبرئیل و میکائیل و عزرائیل و امثال اینها . و گاه باشد از یک ملک با سماء متعدده ، بعبارات مختلفه تعبیر کنند ، چنانچه عقل اول را گاهی بروح و گاهی بنور و گاهی بلوح و گاهی بقلم و گاهی بام کتاب تعبیر کرده اند .

لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة موجودة بوجود خاص وعند شيخهم^(۱) والحكماء وجودا خاصا احتاجوا في اثبات وحدانيته ونفي الشريك عنه الى حجج وبراهين ، كما اوردها في كتبهم . واما الصوفية القائلون بوحدة الوجود . فلما ظهر عندهم ان حقيقة الواجب [تعالى] هو الوجود المطلق لم يحتاجوا الى اقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه فانه لا يمكن ان يتوهم انثينية ولا تعدد من غير ان يعتبر فيه تعين وتقييد ، فكل ما يشاهد ويتخيل او يتعقل من المتعدد فهو الموجود او الوجود الاضافي لا المطلق نعم يقابله العدم و«هوليس» بشيء .

مذهب حکمای اشراقیین و متکلمین در حقیقت واجب الوجود این است که ویرا ماهیتی است مجهول الکنه چنانچه ممکنات را ماهیانیست معلومه . پس در نزد این دو طائفه وجود واجب الوجود زاید است بر ماهیت وی مانند ممکنات و فرقی واجب با ممکن اینست که وجود واجب مقتضای ذات اوست و وجود ممکن مقتضای ذاتش نیست بلکه مقتضای غیر است که مبدء و علت اوست و چون تخلف مابالذات محال است پس وجود از برای ماهیتش واجب و ضروری الثبوت است . ولیکن خیلی غریب است که با وجود اینکه بالاتفاق گویند ماهیت من حیث هی قبل الوجود لاشیء محض است و محال است ویرا طلبی و اقتضائی بوده باشد پس چگونه می تواند وجود واجب الوجود مقتضای ماهیتش باشد . «اللهم الا ان يقال» که مرادشان از وجود مفهوم عام بدیهی

است که از او انتزاع شده حمل بر او می‌شود. و ماهیّت باعتبار کونها فی الخارج که تعبیر از او بهویت کنند مقتضی حمل این وجود باشد بروی.

و در نزد حکمای مشائین و صوفیّه حقیقت واجب وجود محض است بلا ماهیّت یعنی فرد و حقیقت وجود بمفهوم عامّ بدیهی و حصص وی. و فرق مابین مشائین و صوفیّه این است که مشائین افراد وجود را حقایق متباینه بالذات می‌دانند و بنابراین حقیقت واجب فردی از افراد وجود خواهد بود که مبثّن است با سایر افراد بالذات، و وی وجودیست قائم بالذات مستغنی از علّت و از این جهت است که او را واجب الوجود می‌گویند بخلاف وجودات ممکنه که قائم بغیرند و محتاج بعلّت که اگر علّتی نباشد آنها معلوم باشند. و صوفیّه افراد وجود در نزد آنها حقائق متباینه نباشند بلکه تماما از سنخ واحد و اصل فارزند و فرق میانه واجب و ممکن این است که وجود واجب اصل است و وجودات ممکنه فروعات، پس حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق باشد. و عندالتّحقیق وجود را در نزد این طایفه یک فرد بیشتر نباشد و همان حقیقت واجب است و باقی وجودات اظلال و عکوس و نمایشات و حکایات و ظهورات وی باشند نه حقائق متاصّله چنانچه توضیح خواهد شد. و چونکه در نزد اشراقیین و متلکّلمین حقیقت واجب ماهیّتی از ماهیّات است و ماهیّت فی حدّ ذاتها ابای از تکثیر افراد ندارد پس تعدّد واجب متصوّر باشد و از این جهت در اثبات وحدت وی محتاج بسوی دلیل و برهانند. و همچنین در نزد مشائین چون حقیقت واجب وجود خاصّ و فردی از افراد وجود مطلق است و افراد وجود متباین از یکدیگر پس حقیقت واجب ابای از تعدّد ندارد یعنی تصوّر می‌توان کرد که معدودی از افراد وجود واجب باشند و لهذا این طایفه هم در توحید محتاج بسوی برهان و دلیلند چنانچه در کتب ایشان مذکور است و یکی از آن براهین برهان فرجه است که مستفاد از اخبار ائمه اطهار «صلوات الله علیهم اجمعین» است.

و بیانش اینکه اگر واجب الوجود متعدّد باشد لابدّ در وجوب وجود با هم شریکند و محتاجند بما به الامتیازی که بدان تعدّد و اثنیّت تحقیق پذیرد پس لازم آید که ذات

واجب مرکب باشد از مابۀ الاشتراك و مابۀ الامتیاز، و ترکیب مستلزم امکان است، زیرا که هر مرکبی محتاج بسوی اجزاء است در وجود و متقوم بدانها «هذا خلف» و شبهه ابن کمونه که معروف و مشهور است وارد بر این برهان است.

و صورت آن شبهه این است که چه ضرر دارد دو واجب الواجب باشند متباین بتمام ذات که اشتراکی باهم نداشته باشند مگر در مفهوم وجوب وجود که عرضی است نسبت بآنها و منتزع از حاق ذات هر دو، پس ترکیب از مابۀ الامتیاز و مابۀ الاشتراك لازم نیاید، زیرا که مابۀ الاشتراك خارج از ذات هر دو است. و بنابر مذهب متکلمین و مشائین جواب از این شبهه خیلی سخت و دشوار است و از جهة اینکه ابن کمونه این شبهه را القا کرده و جوابی از او نداده مستسمی شده است در نزد بعضی بافتخار الشیاطین.

و وجه اشکال در جواب این است که چون در نزد متکلمین و مشائین ممکن است از حقائق متباینه بماهی متباینه مفهوم واحدی انتزاع کردن چنانچه از شمس و سراج که دو حقیقت مختلفند مفهوم ضوء که معنای واحد است انتزاع توان نمود و از این جهة از دو حقیقت واجب الوجود که هیچ اشتراکی در واقع ندارند مفهوم وجوب وجود را انتزاع می توان کرد و لهذا از جواب این شبهه عاجز مانده اند.

ولی تحقیق این است که مفهوم واحد از حقائق متباینه که هیچ اشتراکی در واقع باهم ندارند انتزاع نمی توان نمود پس هرگاه مفهوم واحدی از اشیاء متعدده انتزاع شود کشف از این کند که مابۀ الاشتراکی در ذات آن اشیاء متعدده موجود است پس از انتزاع مفهوم وجوب وجود از حاق حقیقت دو واجب الوجود لازم آید که مابۀ الاشتراك در ذات آن دو موجود باشد و مابۀ الاشتراك (که) در ذات موجود شد لابد است از مابۀ الامتیازی در ذات، پس لازم آید ترکیب در ذات و برهان تمام شود و شبهه جواب داده.

و اما در نزد صوفیه چون حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق است که عبارت از صرف وجود است و صرف شیء «لایقنئی ولا یتکرر». پس تعدد در حقیقت واجب متصور نباشد، و این شبهه بهیچ وجه متوجه نگردد تا محتاج بجواب باشد چنانچه مصنف اشاره بدان خواهد کرد.

ثم انّ للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته وهي اعتباره من حيث هو هو و^(۱) هي ليس بهذا الاعتبار نعمتا للواحد بل عينه وهي المراد عند المحققين بالاحدية الذاتية.

بعد از آنکه دانسته شد حقیقت واجب الوجود وجود مطلق و صرف وجود است و صرف وجود عبارت است از وجود «من حیث هو هو» بدون ملاحظه امری غیر از حقیقت وی. و دانسته شد که «صرف الشیء لایتنفی ولا یتکرر». پس در حقیقت، واجب که عبارت از وجود صرف است، واحد است با قطع نظر از اغیار و امور خارجه از وی. پس این وحدت زائد بر ذات وی نتواند بود؛ زیرا که با قطع نظر از جمیع امور خارجه از وی وحدت از برای او ثابت است. پس این وحدت عین ذات وی است. ولیکن باید دانسته شود که هرگاه وجود مطلق را «من حیث هو هو» ملاحظه کنند بدون ملاحظه وحدت و صرافت، او را هویت ساریه نامند. و اگر ملاحظه وحدت کنند، احدیت ذاتیه و مقام احدیت نامند، چنانچه مصنف قدس سره بیان کند.

و منها ینتشی^(۲) الوحدة والکثرة المعلومتان للجمهور، اعنی العدیدیتین وهي اذا اعتبرت مع ثبوتها سمیت واحدیة.

باید دانسته شود که وحدت بر دو قسم است: وحدت عددیة، و وحدت حقیقیة. اما وحدت عددیة عبارت است از چیزیکه منشاء اعداد است و تمام مراتب اعداد متألف از وی است و از تکرر وی. و این وحدت منافات با کثرت ندارد، یعنی این وحدت در واحدی متحقق است که آن واحد ابای از کثرت و انقسام ندارد چنانچه «عشرة» واحدی می توان گفت یعنی عشرة با اینکه واحد است یعنی یک عشرة است ده است. و این وحدت را وحدت عددیة گویند بجهة آنکه منشاء تالف اعداد است و در مقابل عدد ذکر شود یا در زمره عدد علی اختلاف. و وحدت حقیقیة متبسی از کثرت و انقسام

(۱) حاشیه + وبهذا الاعتبار لیست نعمتا.

(۲) خارج از متن + پنفسشی.

است، یعنی چیزیکه واحد است باین وحدت باید بهیچوجه قبول تجزیه و انقسام نکند چون عقل و نفس و نقطه. و بعبارة اخری این واحد را بسیط گویند یعنی «ملاجزء له». و این وحدت حقیقیّه نیز بر دو قسم است وحدت حقّه حقیقیّه و وحدت حقیقیّه ظلیّه. اما وحدت حقّه حقیقیّه عبارت است از وحدتی که عین ذات واحد است نه صفت زائده بر ذات چون وحدت وجود مطلق یعنی واجب الوجود که علاوه بر آنکه منافی با کثرت نیست کثرت محقق وی است بطوریکه منافات با آنچه گفته شد در اول این بیان نداشته باشد و آن تنافی وحدت حقیقیّه است با کثرت.

و تصویر این مطلب چنان است که در تعیین دانسته شد، یعنی همچنانکه تعیین عین وجود مطلق است و منافاة باهیچ تعیینی از تعیینات ندارد یعنی با آنکه در حد ذات متعین است متجلی و ظاهر در جمیع تعیینات است، همین طور ذات وجود مطلق با اینکه در حد ذات واحد است متجلی و ظاهر در تمام وحدات است. و بیان واضح، همچنانکه ذات وجود مطلق متعین بذات خویش منشاء جمیع تعیینات است و تمام تعیینات اطوار و شئون آن تعیین مطلق است، همچنین ذات وجود مطلق که واحد بنفس ذات است منشاء جمیع وحدات است یعنی تمام وحدات ظهورات وحدت اوست. و بعبارة اخری وجود مطلق اگر فاقد باشد وجودی از وجودات را لازم آید در او ترکیب از وجدان و فقدان و مع ذلک از فقدان لازم آید محدودیت و از محدودیت برانگیخته گردد ماهیت، و لازم آید ترکیب از وجود و ماهیت. و ظاهر است که ترکیب با بساطت ذات و صرافت وجود و اطلاق وی منافیت است. پس بوحدته دارای کل وجودات است. پس معلوم شد که در عین وحدت دارای کثرت است.

و اما وحدت حقیقیّه ظلیّه عبارت از فیض اوست که آن را فیض مقدّس و نفس رحمانی و حق مخلوق به و وجود منبسط و امثال اینها نامند. و ظاهر است که ظلّ شیء برشاکله همان شیء است یعنی همان نحو وحدتی که جامع کثرت بود در وجود مطلق بنحو اصالت در فیض او متحقق است بنحو تبعیت و ظلیت پس ظلّ او همچون او با

وحدت ذات جامع کثرت است و چنانچه در اصل دانسته باشد که کثرت محقق وحدت بود در فرع همچنین است. و چنانچه وحدت عددی که در مقابل احدیت ذاتیه ذکر شود ناشی از احدیت ذاتیه است همچنین است کثرت و هر دو ثابت شوند در مقام واحدیت چنانچه مصنف ذکر کرده.

قوله وهی اذا اعتبر السخ بدانکه ذات وجود مطلق را هر گاه ملاحظه کنی « من حیث هی هی » او را هویت ساریه گویند باعتبار سریانش در اشیاء ، واحدیت ذاتیه نامند ، باعتبار صرافت و بساطت ذات بطوریکه مفهوم زایدی در او اعتبار نشود بلکه نفس ذات ملحوظ باشد و او را واحدیت نامند ، باعتبار صدق مفاهیم اسماء و صفات که من حیث المفهومیه مغایر با ذاتند و من حیث الوجود عین وی و او را احدیت نامند نه احدیت ذاتیه در مقابل این واحدیت یعنی این احدیت در مقابل واحدیت است هر گاه ملاحظه شود با انتفاء جمیع اعتبارات زائده بر ذات حتی مفاهیم اسماء و صفات و فرق میان این احدیت و احدیت ذاتیه این است که این احدیت اخذ وجود است بشرط لایعنی بشرط عدم اعتبارات زائده بر ذات واحدیت ذاتیه اخذ وجود است لایعنی بشرط یعنی لایعنی بشرط اعتبارات زائده بر ذات « فافرق بینهما لکی لایختلط علیک الامر فی بعض المبیانات ».

القول الکلی فی صفاته سبحانه. ذهب الأشاعرة إلى أن لله سبحانه صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم، قادر بقدره، مرید بارادة. وعلى هذا القياس. وذهب الحكماء إلى أن صفاته سبحانه عين ذاته، لا بمعنى أن هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة، بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات و صفة معاً. مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم (١) عليك (٢)، بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة

(١) خارج از ستن + يقوم.

(٢) ن. ل. + بك.

تقوم به ، بل المفهومات (۱) باسرها منكشفة (۲) عليه لاجل ذاته . فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم . وكذا الحال في القدرة . فان ذاته مؤثرة بنفسها ، لابصفة زائدة عليها كما في ذواتنا ، فهي بهذا الاعتبار قدرة . وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة ، متغايرة بالاعتبار والمفهوم .

اشاعره كه عبارت از اتباع شيخ ابوالحسن اشعري اند قائلند باينكه ذات حق متصّف است بصفات ثبوتيه ثمانيه از قبيل علم و قدرت و حيات و اراده و كلام و سميع و بصر . و اين صفات را اموري دانند زائد بر ذات مانند سواد نسبت بجمم يعنى چنانچه جسم موصوف است بصفمت سواد و سواد امرى است زائد بر نفس جسميّت ، همچنين واجب الوجود متصّف است بصفات كمال ، و آن صفات اموري هستند زايد بر نفس ذات وى و بملاحظه اينكه لازم نيابد بودن واجب الوجود محلّ از براى حوادث اين صفات زائده را قديم دانند ، و لهذا معتزله كه اتباع و اصل اين عطا بوده اند الزام كرده اند اشاعره را بقول بقدماء ثمانيه يا تسعه كه منافي با توحيد است . و خودشان يعنى معتزله در صفات واجب قائل شده اند به نيابت ، يعنى ذات واجب الوجود نائب است از صفات ، يعنى آثار بيه بر غير واجب الوجود مترتب شود بتوسط صفات ، بر ذات واجب الوجود ، مترتب شود بدون توسط صفات . و از اين جهت است كه در صفات واجب گويند : «خذ الغايات ودع المبادئ» . يعنى مثلا هر گاه گوئى واجب الوجود رحيم است مقصود اثبات صفت رحمت نيست از براى او كه بمعنى رقت قلب است زيرا كه منافي با وجوب وجود است ، بلكه مراد اثبات اثر و غايت رحمت است ، يعنى معامله مى كند با عباد نوع معامله رحيم با مرحوم از عنايات و الطاف نسبت باو . و مثل علم كه مقصود از او اثبات صورت ذهنيه نيست از براى واجب الوجود بلكه اثبات اثر اوست كه انكشاف اشياء است در نزد واجب الوجود . و هكذا في سائر الصفات . و مصنف در بيان اقوال معتزله را اسم نبرده و مذهبشان را كه في الحقيقة نفي صفات است از ذات واجب الوجود نسبت بحكام داده و اگر بخوايم اين

(۱) خارج از متن + المعلومات .

(۲) خارج از متن + مكشوفة .

نسبت را تصحیح کنیم و مطلب را ب‌مذهب حکما تأویل نمائیم مذهب معتزله متروک خواهد ماند .

و تحقیق مذهب حکما این است که نفی صفات از حق نکنند و ذات را نایب از صفات ندانند بلکه صفات کمالیه را تماما برای ذات حق ثابت کنند ولی زاید بر ذات وی ندانند بلکه گویند ذات او عین حقیقت کل صفات است بوحده و بساطت، نه بنحو ترکیب. یعنی کلمه علم و کلمه قدره و کلمه حیوة و کذا فی سائر الصفات. و در این باب متمسکند بادلّه که بدان عینیت صفات را از برای ذات ثابت کنند و این مذهب با مذهب صوفیه که مصنّف ذکر خواهد کرد از این جهت چندان فرقی ندارد. و راه تصویر این مذهب این است که ذات حق را مع بساطته و وحدته چون ملاحظه کنیم با قطع نظر از همه چیز دارای صفات یابیم. پس آن صفات خارج از ذات وی نباشد یعنی مفاهیم صفات از ذات بحت انتزاع شوند و واضح است که ذات واحده مصداق مفاهیم متعدده بجهة واحده تواند بود مانند شخص انسانی مثلا که هم معلوم است از برای حق هم مقدور یعنی بقدرت و اختیار ایجاد شده و نتواند گفت که در او جهتی است که بآن جهت معلوم است و جهتی دیگر که در او جهت مقدور و الا علم و قدرت عموم نخواهد داشت؛ زیرا که آن جهتی که معلوم است غیر مقدور خواهد بود و آن جهتی که مقدور است غیر معلوم . پس معلوم شد که مفاهیم متعدده را از ذات واحده انتزاع توان نمود . پس ذات حق با بساطت و وحدت منشاء مفاهیم صفات کمال است . پس در او جهتی نباشد که بدان جهت عالم بود، و جهتی که بدان جهت قادر . بلکه ذاتش بنفسها علم و قدرت است . پس حکما نفی صفات نکرده و ذات را نایب از صفات ندانسته‌اند . که اگر چنان بودی ، اطلاق صفات بدو نکرده‌اند مگر بمجاز ، و باین علیحده عنوان نکرده‌اند از برای صفات . و اما الصوفیه ، فذهبوا الی ان صفاته سبحانه و تعالی عین ذاته بحسب (۱) الوجود

(۱) خارج از متن : باعتبار.

وغيرها بحسب التعقّل . قال الشيخ العربي ره : قوم ذهبوا الى نفي الصفات عنه تعالى ، وذوق الانبياء والاولياء يشهد بخلافه . وقوم اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة ، وذلك كفر محض و شرك بحت . وقال بعضهم (قدس الله اسرارهم) . من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات ، كان جاهلاً مبتدعاً . ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة ، فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل . وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما تكملها الصفات . فاما ذات الله سبحانه وتعالى فهي كاملة لا تحتاج في شيء الى شيء . اذ كل ما ^(۱) يحتاج في شيء الى شيء ، فهو ناقص . والنقصان لا يليق بالواجب تعالى . فذاته [تعالى] كافية للكل « في الكل » . فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة و بالنسبة الى المرادات ارادة . وهي واحدة ليس فيها اثنيّة بوجه من الوجوه .

فرق ما بين مذهب حكما ومذهب صوفيه اين است كه حكما مغايرت ذات و صفات را « بالاعتبار والمفهوم » دانند . چنانچه مصنف ذكر کرده . و اين مبتنى بر آن است كه ذات مصداق از برای صفات باشد بذاته « لا باعتبار امرزائد عليها » نه اينكه صفات مترتب بر ذات شود و ذات نائب مناب از صفات باشد . پس ذات باعتبار اينكه منكشف است اشياء در نزد او عالم است و باعتبار اينكه مابه الانكشاف نفس ذات اوست علم است و باعتبار اينكه اشياء فائض است از او بعلم و اراده قادر است و باعتبار اينكه مابه اليجاد والافاضة نفس ذات اوست قدرت و « هكذا في باقى الصفات » . پس فرق ما بين ذات و صفات اعتبارى است .

و اما مذهب صوفيه اين است كه مغايرت ذات و صفات بحسب تعقّل است يعنى همچنانكه مفهومها متغايرند مصداقا هم متغايرند زيرا كه صفات را تعيينات ذات حق دانند و تعيينات را عبارت از نسب و اضافات شمارند پس ذات با تعيّن از تعيّنات

غیر از ذات است با تعیین دیگر ولی این تعیینات بحسب تعقل است نه بحسب خارج . ولی آنچه بنظری رسد این است که مذهب حکما را با صوفیه فرقی نباشد زیرا که مغایرت ذات و صفات بنابر مذهب حکما که باعتبار مفهوم است چون مفاهیم امور معقوله اند بین آنها ایضا بحسب تعقل است و در نزد هر دو طائفه مسلم است که حقیقت ذات بحسب خارج موصوف است بوحده و بساطت و تکثر در او بهیچوجه نیست حتی باعتبار صفات و در این هم متفقند که تغایر بحسب امور عقلیه و مفاهیم اعتباریه است . و این فرقی که مصنف بیان می کند چنان می نماید که بجز تغیر الفاظ چیزی در آن نباشد .

[القول (۱) فی علمه سبحانه] اطبق الكل علی اثبات علمه سبحانه الا شذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لایعجاب بهم . و لَمَّا كان المتكلمون یثبتون صفات زائدة (علی ذاته) لم یشکل علیهم الامر فی تعلق علمه سبحانه بالامور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة علیه . و اما الحكماء فلمَّا لم یثبتوها اضطرب كلامهم فی هذا المقام .

چون متکلمین علم را زائد بر ذات حق دانند ، در باب مطابقت او با امور کثیره ، یعنی معلومات اشکالی بر آنها وارد نیاید ؛ زیرا که چون علم باید مطابق با معلوم باشد و الا علم آن معلوم نخواهد بود . و مطابقت ذات حق که واحد من جمیع الجهات است با اشیاء کثیره خیلی بعید از نظر است .

ولیکن هرگاه عین ذات نباشد یعنی صفت زائده بوده باشد ، تصور مطابقت او با امور کثیره استبعادی ندارد اگرچه از جهاتی مستلزم اشکالات است . از جمله اشکالات یکی اینکه لازم آید ذات حق محل از برای کثرت باشد ، هرگاه قائل شوند باینکه آن علم قائم بذات اوست . و لابد چون صفت است باید قائم بغیر باشد . و اگر حادث باشد لازم آید محلیت آن از برای حوادث . و اگر قدیم باشد ، لازم آید تعدد قدماء که ذات حق را قدیم و صفات را هم قدیم دانند . و لازم آید که ذات بنفسها خالی از علم باشد و ناقص و مستکمل بالغیر . و لازم آید اتحاد فاعل و قابل ، و اینها همه باطل است .

(۱) ن. ل + القول فی علمه تعالی .

وحاصل هما^(۱) قاله الشیخ فی الاشارات ، انّ الاول لمّا عقل ذاته بذاته ، وكان ذاته علة للكثرة « لزمه تعقل الكثرة » بسبب تعقله لذاته بذاته . فتعقله للكثرة لازم معلول له . فصور الكثرة التي هي معقولاته ، هي معلولاته و لوازمه مترتبة عليه ترتب المعلومات «على عله» . فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة . وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها ، بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلومات لاينافي وحدة علمتها الملزومة ايها سواء كانت تلك اللوازم متقرّرة في ذات العلة او مبائنة له . فاذن تقرّر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثيره . والحاصل انّ واجب الوجود واحد ووحدته لاتزول بكثرة الصور المتقرّرة فيه .

چونکه معلول از لوازم ذات علت است و انفکاک بینها ممتنع . پس در هر یکجا که علت متحقق شود معلول باو است ، چه در خارج و چه در ذهن که در محلّ خود محقق و مبین است که علیّت و معلولیت در ماهیات تحقق پذیر نباشد نه بالذات نه باعتبار الوجود . «الا تبعاً و بالعرض» ، بلکه علیّت و معلولیت مخصوص است بمراتب وجود و معلول امری مبائن با علت نیست بلکه شافی از شئون وی و طوری از اطوار اوست . و بعبارة اخرى وجه یا ظل یا عکس اوست . و سابقاً دانسته شد که نسبت وجه بذی الوجه نسبت معنای حرفی است بمعنای اسمی ، یعنی غیر مستقّل در ملحوظیت و مفهومیّت است . پس اکتناه حقیقت وجه بملاحظه ذی الوجه است و غفلت از وجه «بما هو هو ، الا تبعاً و بالعرض» . و هر گاه ملاحظه وجه شود مستقلاً از حقیقت و جهیّت منسلخ گردد . و بعد تمهید ذلک ظاهر است بکمال ظهور که ملاحظه و مشاهده علت ، مستلزم مشاهده معلول است بالتبع و بالعرض ، و از این جهة گفته اند . علم تام بعلت تامّه مستلزم است علم بمعلول را بخصوصه . و هر گاه این اصل کلی معلوم شد ، خواهی دانست که واجب الوجود بملاحظه تجرّد ذاتش ، و اینکه هر مجردی عالم بذات خویش است و ذات واجب الوجود علت کلّ اشیاء است . پس از عالمیّتش بذات خود لازم آید عالمیّتش بکلّ اشیاء .

واین است معنی عبارت شیخ الی قوله بسبب تعقله لذاته .

وبعد ذلک ، باید دانسته شود که این نحو از علم که علم باشیاء و معلولات واجب الوجود است چون از قبیل لوازم ذات اوست ، از جهة آنکه از لوازم علم بذات اوست ، و علم بذات او عین ذات اوست پس این صور معلومه معلول خواهند بود از برای ذات او . و چون صدور کثیر از ذات واحده من جمیع الجهات ممتنع است پس باید مترتب باشند بترتیب سببی مسببی بر حسب ترتیب معلومات . پس چنانچه عقل اول متقدم است بحسب وجود بر سایر معلولات علم او باو هم متقدم است بر سایر علوم . و این است معنی عبارت شیخ از قوله « فتعقله سبحانه » الی قوله « ترتب المعلومات علی علمها » . و بعد ذلک باید دانسته شود که علم حق بنا بر این تحقیق که صور زائده بر ذات اوست و معلول وی متأخر است از ذات او بز نحو تأخر معلول از علت . پس داخل در قوام ذات وی نباشد . و ظاهر است که تکثیر لوازم و معلولات منافاتی با وحدت ذات حق ندارد ، خواه آن لوازم و معلولات باعتبار صفتیت متقرر در ذات باشند ، یا میان از وی . پس احتیاج ذات و استکمال وی از غیر لازم نیاید . و این است معنی کلام شیخ از قوله « فیه متأخرة الی آخر » .

واعترض علیه الشارح المحقق بانه لاشک فی ان القول بتقرر لوازم الاول فی ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا .

مقصود شارح محقق از این ایراد این است که هر گاه علم حق باشیاء بصور مرتسمه باشد و صور مرتسمه خارج از ذات وی ، و چون صفتند از برای او باید قائم بذات او باشند ، ظاهر است که معلول از برای غیر ذات او نتوانند بود ، زیرا که احتیاج بسوی غیر در کمالی از کمالات منافی با وجوب وجود است . پس لازم آید که ذات حق من جهة واحده هم فاعل آن صور باشد و هم قابل و این ممتنع است ، بجهة اینکه نسبت فعل بسوی فاعل بالوجوب است ، و بسوی قابل بالامکان . و بعبارة اخرى معطی شیء فاقد شیء نتواند بود . بلکه واجد اوست و قابل شیء لابد باید فاقد باشد آن شیء را و وجدان و فقدان ممتنع الاجتماع است در ذات

واحدہ من جهة واحده . وجواب این ایراد این است که قبول بردو قسم است یکی قبول بمعنی انفعال و تأثر ، و ظاهر است که قبول باین معنی با فعل جمع نشود ، و دیگری قبول بمعنای مطلق موصوفیت مثل اتصاف اربعه بزوجیت ، و ماهیات بلوازم خویش ، و علم نسبت بواجب الوجود از این قبیل است . پس همچنانکه اربعه هم مقتضی زوجیت است و هم متصّف بدان و استحاله ندارد ، واجب الوجود نیز هم مقتضی صور علمیه است ، هم متصّف بدانها ، و استحاله ندارد . و آنچه شارح گمان کرده و مستحیل دانسته قابلیت بمعنی انفعال و تأثر است .

و قول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية .

یعنی لازم آید که واجب الوجود متصّف بصفات حقیقیه باشد مغایر با ذات او . و این فقره بفرض حدوث مستلزم محلیت اوست از برای حوادث و بفرض قدم مستلزم تعدّد قدماء ، و احتیاج واجب بسوی غیر در علم که یکی از کمالات اوست .

و قول بكون محتملا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وجه فساد این فقره لزوم کثرت است در ذات او ، و ایضا اتحاد فاعل و قابل . و قول بان معلوله الاول غیر مبائن لذاته .

یعنی معلوم اوّل بنابراین فرض علم بعقل اوّل است و این صورت هلمیه معلول اوّل خواهد بود که مباین با ذات حق نیست . بلکه صفت از برای اوست و مرتسم در ذات او . و حال آنکه معلولیت مستلزم بینونیت است .

فانّه (۱) تعالی لایوجد شیئاً ممّاً یباینه بذاته بل بتوسط الامور الحاله فیهِ الی غیر ذلك ممّا یخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنی العلم عنه تعالی و افلاطون القائل بقیام الصور المعقولة بذواتها (۲) .

یعنی لازم آید که حق تعالی بذاته علت از برای چیزی نباشد ، بلکه تمام معلولات

(۱) ن . ل . و بانه .

(۲) خارج از متن . بذاتها .

وی صادرشوند از او بتوسط صور علمیه که مرتسمند در ذات او ، و بنا بر آنچه خواجه رحمة الله علیه می فرماید ان توالی فاسده و غیر از آنها بر مذهب شیخ وارد است . و حال آنکه مخالف است با ظاهر کلام حکماء بجهت اینکه حکما قائلند که حق تعالی عالم را ایجاد کرده بتوسط عقل اوّل که مبائن با ذات اوست .

والمشائون القائلون باتّحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك الحلات حذرا من التزام هذه المعاني . ثمّ اشار الى ما هو الحقّ عنده . وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته [لذاته] الى صورة غير صورة ذاته الّتي بها هو هو ، فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصّادر الّتي بها هو هو .

بعضی از قدماء قائلند باینکه واجب الوجود را علم نیست مطلقا ، نه بذات خود و نه بمعلولات . و بعضی قائلند که علم دارد بذات خود و بمعلولات ندارد . و بعضی دیگر قائلند بعکس این . و همه قائلند بنفی علم فی الجملة از ذات او . و افلاطون قائل است باینکه علم واجب بما عدای خود بصور مفارقه و مُشَلّ نوریّه ایست که قائمند با نفسها و مبائنند با ذات حق . و مشائین قائلند باتّحاد عاقل و عقل و معقول . و مصنّف می گوید که « انما ارتكبوا تلك الحلات » یعنی طوائف ثلاثه از قدماء قائل باین اقوال شده اند ، « حذرا من التزام هذه المعاني » یعنی بجهت فرار از ان توالی فاسده که بر قول شیخ وارد می آمد .

و اعتبر من نفسك انك تعقل شيئا « بصورة تتصورها او تستحضرها » فهى صادرة عنك لابانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك (۱) ومع ذلك فانت لاتعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بتفسها من غير ان تتضاعف الصورة فيك ، بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك و بتلك الصورة فقط ، او على سبيل التركيب . و اذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك « بهذه الحال » فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟

(۱) خارج از متن + و هو العقل الفعّال .

ولا تظنّ انّ كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها . فانّك تعقل ذاتك مع انك لست بمحلّ [لها] وانّما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط في تعقلك اياها . فانّ حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك . و معلوم انّ حصول الشىء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشىء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعقل الفاعل لذاته حاصله له من غير ان يحلّ فيه . فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه .

بيانش اينست كه علم نفس ناطقه نسبت بمعلوماتش مطلقاً بر دو قسم است علم حصولى و علم حضورى امّا علم حصولى بمحصول صور اشياء است در نزد وى مثل علم بانسان و فرس و بقروساير ماهيات و صور آنها عبارت از نفس ماهياتشان است كه موجود شوند بوجود ذهنى و خود آن صور معلومات بالذاتند يعنى بدون واسطه صورت ديگر و اشياء خارجيه معلوماتند بواسطه اين صور پس معلوم بالعرضند نه بالذات . و امّا علم حضورى عبارت از حضور نفس ذات معلوم در نزد عالم بدون حصول صورت چون علم نفس ناطقه بخودش كه بحضور ذاتش است در نزد خویش و مراد از حضور سلب غيبيت و خفاست و معلوم است كه خودش از خودش غايب نيست . و همچنين علم نفس ناطقه بصور حاصله در وى حضورى است زيرا كه اگر حضورى نباشد لازم آيد تضاعف صور و عدم تناهى و هر دو باطل است . و بايد دانسته شود كه ادراك حواس ظاهره و باطنه و ترتيب قياس و ساير مقدمات علل فاعليه نيستند براى صور علميه بلكه نفس را اعداد كنند از براى قبول اين صور و پس از حصول تهپوء و قابليت صور علميه فائض شوند از مبدء فياض بسوى نفس ناطقه . پس حصول اين صور نسبت بنفس ناطقه بمعلوليتشان است از براى نفس بمشاركت مبدء فياض . پس باوجود اينكه نفس مستقل در صدور آنها نيست در ادراك آنها محتاج بصور زائده نيست ، بلكه بحضور نفس ذاتشان علم بانها حاصل است پس اگر شىء كه مستقل باشد در صدور صور بخواهد عالم بآن صور باشد

بمخضور نفس ذات آن صور عالم بآنها خواهد بود بدون استیناف صوری و این است معنی قول خواجه «فهی صادرة عنک لابانفرادک مطلقاً بل بمشارکة مامن غیرک ومع ذالک فانک لاتعقل تلک الصّورة بغيرها بل کما تعقل ذالک الشیء بها تعقلها ایضا بنفسها من غیر ان تتضاعف الصّور فیکک بل انما تتضاعف اعتباراتک المتعلّقة بذاتک وبتلک الصّورة اوعلى سبیل التّریب» .

ومعنی این فقره آخر این است که نفس در علمش بذات خود صاحب سه اعتبار است: که بیکی از آن اعتبارات عالم است. و بیکی معلوم و بدیگری علم، یعنی باعتبار اینکه مجردی است که «حضر عنده مجرد» عالم است، و باعتبار اینکه حضور مجردی است در نزد مجردی علم است، و همچنین در علمش بصور، چون با خود نفس «بضرب من الاتحاد» متحدند. نفس نسبت بآنها باعتباری عالم است و باعتباری (۱) معلوم و باعتباری نفس علم.

«واذا تقدّم» هذا فاقول: قد علمت انّ الاول عاقل لذاته من غیر تغایر بین ذاته و بین عقله لذاته فی الوجود الا باعتبار (۲) المعتمین.

بدانکه در محل خودش ثابت شده است که ذات واجب الوجود مجرد است از ماده و از لواحق ماده، بلکه وجود محض است «بلاماهية». و همچنین ثابت شده است که «کلُّ مجردٍ عاقل لذاته». پس واجب الوجود عاقل است مرادات خویش را و این تعقل ثابت است از برای او در مقام ذات یعنی هرگاه ذات را بدون ملاحظه اغیار اعتبار کنیم او را عالم بذات خویش یابیم پس فرقی و تغایری مابین ذاتش و علمش بذاتش نباشد بحسب خارج اگرچه متغایرند در اعتبار معتبرین چنانچه سابقا اشاره بدان شد که باعتبار «کونه مجرداً حضر عند مجرد قائم بذاته معلوم». و باعتبار «کونه مجرداً قائماً بذاته حضر عنده مجرد عالم» و باعتبار «کونه حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته علم» .

(۱) خارج از متن + باعتبار آنها.

(۲) خارج از متن + فی اعتبار.

وحکمت بان عقله لذاته علته لعقله المعلول الاول .

باید دانسته شود که علم تام بعلمت تامه مستلزم است علم بخصوصیت معلول را. و این عبارت ماثور است از متقدمین از حکما و بسیاری از متأخرین در بیانش عاجز ند. چنانچه گویند مراد از علم تام بعلمت آنست که علم بجمیع جهات علت باشد از علل و معلولات و ملزومات و لوازم و صفات و احوال و چون چنین باشد علم بمعلول نیز مندرج در علم بعلمت باشد کما لایخفی. و از این جهت است که علم تام بعلمت را گویند مستلزم علم بمعلول است. و غافلند از اینکه مراد از استلزام این نحو از استلزام که استلزام کلّی مر جزء را باشد نباشد، بلکه مراد از استلزام انتقال از علم بعلمت است بسوی علم بمعلول نه اشتغال بروی. و فهم این مطلب موقوف است بر دانستن نسبت میان علت و معلول و اینکه معلول از لوازم ذات علت است خارجا و ذهناً. چنانچه متذکر باشی از بیانات سابقه دانسته که نسبت بعلمت نسبت معنای حرفیست بسوی معنای اسمی پس چنانچه معنای حرفی به تبعیت معنای اسمی ملحوظ شود معلول هم بتبعیت علت ملحوظ گردد.

گفته نشود که معلول را مستقلاً می توانیم ملاحظه کنیم بلکه بدون استقلال ملحوظ کسی نشود.

زیرا که جواب گوئیم از اینکه ما گفتیم معنای حرفی بتبعیت معنای اسمی ملحوظ است و معلول بتبعیت علت لازم نیاید که نظر بسوی آنها بالاستقلال ممکن نباشد بلکه همچنانکه معلول مستقلاً ملحوظ گردد معنای حرفی نیز مستقلاً ملحوظ شود و در این هنگام از حقیقت خود منسلخ باشد چنانچه صورت مرآتیه که آلت رؤیت غیر است و باید بتبعیت غیر مرئی شود ممکن است مستقلاً مرئی شود و در این هنگام از مرآتیت که بر نحو آلیت است منسلخ شده خود مرئی باشد. «و اذا عرفت ذلك فاعلم» که هرگاه علم بعلمت من حیث هی علته حاصل باشد لابد معلول به تبعیت وی معلوم گردد و این است مراد حکما از اینکه علم بعلمت مستلزم است علم بمعلول را پس واجب الوجود که علت عقل اول است و علم بذات خویش دارد لازم آید که علم بعقل اول داشته باشد.

وإذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعنى «المعلول الاول والعقل الاول له» شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مبانئاً للاول والثانى متقررًا فيه .

از بيانات سابقه معلوم شد كه ذات واجب الوجود عين علمش است مر ذاتش را وايضا دانسته شد كه چنانچه ذاتش عدلت است از برای عقل اول همچنين علمش بذاتش عدلت است از برای علمش بعقل اول واتحاد علتين يعنى ذاتش وعلمش بذاتش بالذات مقتضى اتحاد معلولين يعنى عقل اول وعلم حق بعقل اولست بالذات زيرا كه از واحد من جميع الجهات صدور كثير ممتنع است « كما حقتق في محله » . پس ثابت شد كه علم واجب الوجود بمعلول اول بصورت مرتسمه در ذات او نيست بلكه بصورت قائمه بالذات است كه عين معلول اول است .

و كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين ايضاً كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة مستفاضه تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك .

دانسته شد سابقاً كه ذات واجب الوجود باعبارى عالم است و باعبارى معلوم و باعبارى علم و همچنين معلول اول باعبارى علم است و باعبارى معلوم .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل^(١) ما ليس بمعلولات لها بمحصل صورها فيها وهى تعقل الاول الواجب . ولا موجود الا وهو معلول للاول^(٢) الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه في الوجود حاصله فيها « ضرورة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول » . والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها ، بل باعيان^(٣) تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه . فاذ لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه .

(١) خارج از متن + تعقلنا .

(٢) خارج از متن + له تعالى .

(٣) خارج از متن + باعتبار .

حاصل مطلب این است که واجب الوجود بنا بر تحقیق سابق عام است بذات خود بحضور ذات «لدى الذات» و عالم است بعقول مجردة بحضور نفس آن عقول. و چون آن عقول عالماند بمعلولات خودشان بر نحو علم واجب بداتها، یعنی از جهة علمشان بنجودشان که علتند و علم بعلمت مستلزم است علم بمعلولات را و همچنین عالماند بغير معلولات خود حتمی واجب الوجود باعتبار اینکه واجب الوجود علت کل موجودات ممکنه است و علم بعلمت مستلزم است علم بمعلول را لازم آید که هر یک از عقول مجردة عالم باشند بتمام موجودات و علمشان نسبت بغير معلولاتشان بنحو حضور صورت نه بنند، پس لابد باید بحصول صور آنها باشد در نزد این عقول مجردة و واجب الوجود چون بنحو حضور عالم است بهر یک از این عقول مجردة بحضور نفس ذاتشان لازم آید که صور حاصله در آنها نیز حاضر باشد در نزد واجب. پس علم واجب بدان صور هم بحضور نفس آن صور باشد. پس هیچ چیز از کلیات و جزئیات نباشد که معلوم حق نباشد «و لا یغرب عن علمه مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء». و آن محالاتیکه بر قول شیخ و سایر قدما از قبیل افلاطون و اتباع اشراقیین و غیر هم وارد می آمد وارد نیاید.

و آورد علیه بعض شارحی فصوص الحکم ان تلک الجواهر العقلية لکونها ممکنة حادثه مسبوقه بالعدم الذاتی معلومة للحق سبحانه و تعالی قبل وجودها. فکیف یکون علم الاول سبحانه بها عین وجودها.

چونکه علم حق سابق است بر اشیاء یعنی ایجاد کرده است اشیاء را «عن علم و قدرة». پس هر چه موجود است از ممکنات باید معلوم باشد از برای حق قبل الوجود، و هر گاه علم حق عین عقول مجردة باشد، لازم آید که اینها مسبوق بعلم نباشد، یعنی حق اینها را ایجاد کرده باشد «لا عن علم» و این ظاهر البطلان است.

و ایضا یبطل بذلک العناية المفسرة عند الحکماء بالعلم الازلی الفعلى المتعلق بالکلیات کلیاً و بالجزئیات^(۱) ایضا کلیاً السابق علی وجود الاشیاء.

(۱) خارج از متن + و الجزئیات.

عناية در نظر حکما عبارت است از علم ازلیّ فعلی ، یعنی علمی که علت وجود معلوم باشد ، در مقابل علم انفعالی که معلول است از برای معلوم که متعلق است بکلیات و بجزئیات بر نحو کلیّ و سابق است بر وجود اشیاء و هر گاه علم عین وجود عقول باشد عنایت باین معنی باطل و مفقود باشد .

و ایضا یلزم احتیاج ذاته (۱) فی اشرف صفاته الی ما هو غیر (۲) صادر عنه [فانه اذا كان علمه ببعض الاشياء بواسطة انطباع صورته فی الجواهر العقلیه یلزم احتیاجه تعالی فی العلم به الیها تعالی عن ذلك علواً کبیراً .

چون واجب الوجود غنیّ مطلق است و در جمیع جهات بی نیاز از غیر خود و الا واجب الوجود نباشد ؛ زیرا که احتیاج منافی باوجوب وجود است و مستلزم امکان و ثابت شده است که واجب الوجود بالذات واجب است من جمیع الجهات . پس همچنانکه وجودش واجب است صفات کمالیه اش نیز باید واجب باشد و هر گاه علمش عین عقول مجرّده باشد لازم آید که در اشرف صفات و اعلاّی کمالات محتاج بسوی معلولات خویش باشد « وقد ظهر بطلانه » .

والحقّ عندی انّ من انصف من نفسه علم انّ اللّٰه ابداع الاشياء و اوجدها من العدم الی الوجود سواء كان العدم زمانیاً او غیر زمانیّ یعلم تلك الاشياء بحقیقها و صورها السّلازمة لها الذّهنیّة و الخارجیّة قبل ايجادها آیّها و الا لا یمكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها غیر وجودها .

چون واجب الوجود از کتم عدم و « لامن شیء » ایجاد فرموده است اشیاء را یعنی اعطاء وجود کرده است بماهیّات آنها و « معطی الثئیء لیس فاقدھا » . بلکه واجد است

(۱) خارج از متن + تعالی .

(۲) ن . ل . غیره .

مراورا زیرا که اگر واجد و دارا نباشد اورا مستحیل است ایجاد و ایلاذ وی. و چون وجدان واجب الوجود اشیاء را بنحو کثرت و تمایز منافی با وحدت و بساطت اوست پس وجدان وی مرآتها را بعین ذات خودش باشد و چون عالم است بذات خویش «کما ثبت» پس عالمست باشیاء قبل الاشیاء باعتبار سبق ذاتش بر اشیاء؛ زیرا که ذاتش عین علم بدانهاست. پس معلوم شد که علم باشیاء ممکنه موجوده سابق است بر وجودشان. و هر گاه ثابت شد سبق علم بر آنها ظاهر است مغایرت علم با آنها. پس معلوم شد که علم حق باشیاء عین عقول مجرد نباشد.

والقول باستحالة ان يكون ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته محلاً للامور المتكشّرة انما يصحّ اذا كانت غيره تعالى كما عند المحجوبين عن الحقّ واما اذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التقيّد والتعمين فلا يلزم ذلك. وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً بل شيء واحد يظهر بالحمليّة تارة وبالخالصيّة اخرى.

این کلام اشاره است بسوی دفع اشکالی که وارد آید بر قول باتّحاد علم حق باشیاء با ذات حق. و اشکال این است که چون علم عین ذات اوست و ذات او واحد و بسیط، معقول نباشد در علم تکثیر و تعدّد بحسب معلومات متکشّرة. و جوابش این است بنابر آنچه مصنّف ذکر کرده که امتناع بودن علم محلّ از برای کثرت متوجه است بنابر طریقه محجوبین از مشاهده نور حق در مرایای ممکنات. چونکه ممکنات را مابین با ذات حق دانند. و اما بنابر طریقه صوفیه که ممکنات را باعتباری غیر حق دانند و باعتباری عین حق. یعنی باعتبار وجود و حقیقت و کنه عین ذات حق دانند ولی باعتبار تعمیم و تقیّد غیر حق. پس استحاله ندارد که ذات حق در عین وحدت دارای کثرت باشد. و این است مراد از مشاهده کثرت در وحدت و فی الحقیقه حالّ و محلی نباشد بلکه یک ذات بحت است که تارة ظاهر شده است بمحلیت و تارة بحالیّت «فهو الكلّ فی وحدة».

زیادة تحقیق: اذا علم الاوّل سبحانه تعالى ذاته بذاته فهو باعتبار انه يعلم و يعلم يكون علما ومعلوما وباعتبار انه يعلم^(۱) بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علما فهناك امور

ثلاثة لا تمايز بينها الا بحسب الاعتبار .

بعد از تحقیق اینکه حق سبحانه عالم است بذات خویش بعلم حضوری که بحضور نفس ذات اوست «لدى الذات» یعنی عدم احتجاب و غیوبت ذاتش در نزد ذات ، پس خود هم عالم است و هم معلوم . و چون این علم بصورت زائده بر ذات نیست یعنی «ما به العالمیة» نفس ذات اوست و مراد از «ما به العالمیة» علم است زیرا که بعلم عالم عالم است و معلوم معلوم . پس ذات او باین اعتبار نفس علم است پس مغایرتی در این مقام مابین عالم و معلوم و علم نیست الا بحسب الاعتبار .

و اذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه لحقه التورية .

چون حقیقت نور عبارت است از امری که ظاهر باشد بذاته و مظهر باشد مر غیر را پس واجب الوجود که وجود محض است و صرف وجود و قائم بذات است و مقیم اشیاء پس ذاتش بنفسها ظاهر است ؛ زیرا که عدم و معدومیت ملازم اختفا و غیوبت است و وجود و موجودیت ملازم با ظهور و حضور ، پس ذاتش را لازم آید که بذاته ظاهر باشد . و معدومات ممکنه چون در حال انعدام مخفی اند و بعد از وجود ظاهر و هویدا . و این ظهور از افاضه نور وجود است از مبداء قیوم پس ذات حق مظهر اشیاست چنانکه ظاهر بذاته است . پس حقیقت نوریّت در ذات وی مترائست و باین اعتبار که ظاهر بذاته و مظهر مر اشیاء است گفته می شود نور است « كما قال الله تبارك وتعالى - نور السموات والارض - الى آخر الآيه » . فاذا اعتبر كونه واجدا للمعلومه ^(۱) غیر فاقد ^(۲) شاهدا ایاه ^(۳) غیر غائب عنه تعیین نسبة الوجود والشهود والواجدیة والموجودیة والشاهدیة والمشهودیة .

اشاره است بسوی بعض اعتباراتی که منشاء آنها علم ذات است بخویش : بیانش آنکه چون ذات وی باعتبار عالمیّت و اجداد است معلوم را که عبارت از ذات اوست و مقصود

(۱) ن . ل . - له .

(۲) خارج از متن . ایاه .

(۳) خارج از متن . علیه .

از این وجدان سلب فقدان است تا اثنیّت لازم نیاید. و باین اعتبار نسبت وجود و واجدیّت و موجودیّت ظاهر و متعیّن شود باعتبار اینکه «ما به الوجدان» چون نفس ذات است وجود است و باعتبار اینکه غیر فاقد است مرخویش را و داراست خویشتن را واجد است و باعتبار اینکه غیر مفقود است از خویش موجود است و همچنین باعتبار اینکه غایب از خویش نیست خود شاهد است و مشهود و باعتبار اینکه این مشاهده بامری زاید بر ذات وی نیست مشهود است.

ولاشکّ انّ علمه سبحانه بذاته و بهذه الاعتبارات الّتی هی صفاته لاحتیاج الی صورة زائده علیه.

چونکه دانسته شد که عالمیّت و معلومیّت و علم و شاهیّت و مشهودیّت و مشهود و واجدیّت و موجودیت و وجود نسب و تعیناتی هستند که باعتبارات مختلفه متصور شوند و در حقیقت و ذات متحدند. پس همچنانکه ذات حق در علم بذات خویش محتاج بصورت زائده نیست همچنین است در علم باین نسب و اعتبارات «فداته عالمة بذاته مشاهده بذاته واجدة بذاته و هكذا فی جمیع الاعتبارات المذكورة».

وکل علمه بماهیّات الاشیاء و هوئیّاتها فانّ ماهیّاتها و هوئیّاتها (۱) لیست عبارة الا عن الذّات المتعالیة المتلبّسة بامثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشاءة التّعقل بعضها عن بعض جمیعاً وفرادی علی وجه (۲) کلی او جزئی (۳).

در سابق بیان شده بود که ماهیّات اشیاء عبارت از اعیان ثابتة است و هوئیّاتشان اعیان موجوده. و اعیان ثابتة نیستند مگر مظاهر و آثار اسماء الهیّه. یعنی همچنانکه اسماء عبارتند از مفاهیمی و نسبی و تعیناتی معقول از ذات حق باعتبارات مختلفه که متحدند

(۱) ن. ل. + هوئیّاتها.

(۲) ن. ل. + نحو.

(۳) حاشیه + لایمعنی انه یحصل ترتب فی تعقل الحق ایاها، بل تعقل البعض متأخر الرتبة عن البعض وکلها تعقلات ازلیة ابدیة علی وتیره واحدة.

در حقیقت ذوات و فطوح نظر از آن اعتبارات، همچنین هر گاه ملاحظه شود هر اسمی باعتبار حقیقت و ذات و مصداق نه باعتبار مفهوم، لازم است او را معنای معقولی که تعبیر کنند از آن بمظهر آن اسم و اثر وی و ماهیت و عین ثابت. و همچنانکه اسماء مغایرتشان با ذات و با یکدیگر باعتبار بود، همچنین اعیان ثابتة مغایرتشان با یکدیگر و با اسماء و با ذات باعتبار است؛ چرا که این اعتبارات عبارتند از تعیناتی و نسبی که در ذات حق اعتبار شوند. و بآن اعتبار ذات حق متلبس شود بصورت آن اعتبارات و همان نسبتی که اعیان ثابتة را با اسماء و ذات حق است هویتات اشیاء را نسبت با اعیان ثابتة و اسماء و ذات حق است یعنی تمام اینها مظاهر مترتبه و اعتبارات متتالیه باشند که ذات حق را متعین بتعیینات خاصه و متلبس بالبسه متکثره نمایند. و معلوم است که اعتبارات و تعینات و ملابس مفاهیم معقوله و امور انتزاعیه که ناشی از احکام مظاهرند پیدا شوند و حقیقت و اصلی ندارند همچون ظهور نور ساذج در زجاجات متلوّنه که منصبع بصیغ زجاجات گشته مشهود و مرئی گردد. پس مدام که نظر واقف است بر مظهر و متقیّد بقیود آن نور ساذج را مشاهده نتواند کرد. همچنین مادام که نظر عارف واقف بر تعینات و تقیّدات است و احکام مرآئیّه چشم حق بینش را پوشیده، غافل از ذات حق باشد و نه بیند مگر خلیق را پس در واقع و نفس الامر بجز وجود حق و آن ذات مطلق چیزی نباشد و این اختلافات و کثرات بحسب ظهورات و تعینات و نسب و اعتبارات سرابیه اند.

مجموعه کون را بقانون سبق کردیم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا که نخواندیم و ندیدیم در او جز ذات حق و صفات ذاتیه حق

پس ذات حق باعتبار علمش بذات خویش عالم است بکل اسماء و ماهیّات و هویتات اشیاء و باعتباری عالم است و باعتباری معلوم و باعتباری علم و باعتباری شاهد است و باعتباری مشهود و باعتباری شهود و باعتباری واجد است و باعتباری موجود است و باعتباری وجود «فلیس فی الدار غیره دیار». و مراد از وجه کلتی و جزئی که در عبارت

متن است محیط بودن و محاط بودن است .

فلا يحتاج في العلم بها الى صورة زائدة. فلا فعل هناك ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتياج في شيء من كمالاته الذاتية الى ما هو غيره صادر عنه تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. فان علمه بذاته منشاء لعلمه بسائر الاشياء.

اشاره است بسوی جواب از اشکالاتی که وارد می آمد بر طریقهٔ مشتائین که علم حق را باشیاء بصور زائده بر ذات می دانستند از اتحاد فاعل و قابل و محلّیت حق از برای کثرت و احتیاج ذات حق در اخصّ کمالات خویش بسوی معلولات خویش. بیانش آنکه دانسته شد که ذات حق باعتباری عالم و باعتباری معلوم و غیری در وجود نیست و صورت زائده لازم نیست. پس فعل و قبول و حلول و احتیاج بهیچوجه لازم نیاید «تعالی الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً» .

في ان علمه بذاته منشاء لعلمه بسائر الاشياء. قالت الحكماء يعلم الاول سبحانه الاشياء بسبب علمه بذاته لانه يعلم ذاته التي هي مبدء تفاصيل الاشياء . فيكون عنده امر بسيط هو مبدء العلم بتفاصيلها وهو علمه تعالى بذاته فان العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة اولاً .

حاصل مطلب این است که چون علّت دارای معلول است در مقام ذات خویش بنحو اعلی و اشرف و معلول تنزل علّت است و ظهور او در مرتبهٔ ادنی مانند عقل بسیط اجمالی بالنسبة بسوی تفصیل . و توضیحش آنستکه مثلاً هرگاه عالم بعلم هندسه ملتفت شود بخویش ، می یابد خود را عالم بعلم هندسه ولیکن ملتفت بسوی تفصیل اشکال هندسیّه و براهین مترتبه در علم مذکور نیست . و هرگاه توجه بسوی تفصیل کند جمیع اشکال و براهین مفصله را در خود می یابد بدون کسب جدید . پس معلوم شود که در حالت اولی که خود را می یابد عالم بعلم هندسه دارای علمیت بسیط و اجمالی وحدانی و در حالت ثانیه دارای تفصیل آن اجمال است . و چون کسب جدید نکرده معلوم شود که این تفصیل عین آن اجمال است . پس فرق بحسب مرتبه است و تفصیل مرتبهٔ نازله از اجمال است پس اجمال دارای تفصیل است بنحو بساطت و وحدت

واعلی و اشرف و تفصیل. دارای اجمال است بنحو تنزل و ادنی و اخصس. و از این جهت است که گفته اند «العقل البسیط الاجمالی خلاق للتفاصيل». و بعد از این توضیح گفته می شود که واجب الوجود نسبت به اشیا چون علت است و علت باید واجد معلول باشد پس دارای کل اشیا است بنحو بساطت و وحدت و اعلی و اشرف و اشیا تفصیل ذات او و تنزلات جهات اوست. پس وی دارای اشیا است و اشیا دارای وی. هر یک بحسب حال خویش و علم عبارت از وجدان و نیل است پس واجب الوجود بعین علمش بذات خویش عالم است بکل اشیا لیکن بنحو بساطت و اجمال. و چون این اجمال مبدء آن تفصیل است و تفصیل عین آن اجمال بنحویکه اشاره بدان شد پس عالم بتفصیل اشیا نیز باشد.

فالعلم بذاته التي هي علته ذاتية للمعلول الاول يتضمن العلم به. ثم المجموع علته قریبة (۱) للمعلول الثاني فيلزم العلم بها ايضا هكذا الى آخر المعلومات. فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات اجمالا.

باید دانسته شود که در بیان سابق. اشاره بسوی ترتیب مراتب علم نشد و حال گوئیم که علم تفصیلی حق بذات خویش مستلزم است علم اجمالی بمعلول اول را در مقام ذات خویش؛ زیرا که ذات او علت ذاتیه است برای معلول اول و چون ذات او بمعلول اول علت است از برای معلول ثانی پس این مجموع علم اجمالی باشند از برای معلول ثانی و همچنین است بیان تا آخر معلومات.

فاذا فصل ما فيه امتاز بعضها عن بعض وصارت مفصلة فهي كامر بسیط يكون مبدء التفاصيل امور (كذا) متعددة فكما ان ذاته تعالى مبدء لخصوصيات الاشياء وتفصيلها كذلك علمه بذاته مبدء للعلم بالاشياء وتفصيلها.

دانسته شد که نسبت حق بسوی اشیا مثل نسبت عقل اجمالیست بسوی عقل تفصیلی که تفصیل نیست مگر مرتبه نازله از اجمال و اجمال نیست مگر مرتبه عالی از آن

تفصیل پس هر یک در دیگری مترائست و اجمال و تفصیل مغایرتشان بالاعتبار است بحسب ظهور و خفا و التفات و عدم التفات .

و توضیحش این است که هر گاه حق توجه کند بذات خویش تمام اشیاء را در یابد بنحو اجمال و هر گاه نظر کند در اشیاء ذات خویش را در یابد بنحو تفصیل « فهو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم » و فی الحقیقه این بیانی که ما کردیم جمع بن مذهب حکما و صوفیه است .

و نظیره ما بقال فی تضمین العلم بالماهیة العلم باجزائها اجمالا و کونه مبداء لتفاصيلها .

مثالی که از برای این مطلب آوردیم بهتر از نظریست که مصنف آورده از جهة آنکه جزء غیر کل است اگر چه مندرج در وی است و علم بکل علم اجمالی باجزاء است و پس از توجه بسوی اجزاء آن علم اجمالی مفصل می شود لیکن در تمثیل ما عقل تفصیلی عین عقل اجمالیست و مغایرتی نیست « بینهما الا بالاعتبار و يحتاج فی التفرقة الی ذهن لطیف » .

و لایذهب علیک انه یلزم من ذلك علمه بالجزئیات من حیث (۱) هی جزئیة فان الجزئیات ایضاً معلولة له تعالی کالکلیات فیلزم علمه تعالی بها ایضا وقد اشهر عنهم انهم ادعوا (۲) انتفاء علمه بالجزئیات من حیث هی جزئیة لاستلزامه التغير فی صفاته الحقیقیة .

چونکه بعضی نسبت داده اند بسوی حکما که حق را عالم بجزئیات نمی دانند و این خلاف مذهب ایشانست مصنف در صدد این برآمده که رفع این تهمت را نموده منشاء اشتباهشانرا اظهار کند فلهدا می گوید که : چون علم حق را باشیاء ناشی از علمش بذات می دانند چونکه علم بعلمت مستلزم است علم بمعلول را و حق علت است از برای کلیات و جزئیات جمیعاً پس لازم آید که حق عالم باشد بتمام جزئیات چنانکه عالم است بکلیات

(۱) ن. ل. + (ص). کونها .

(۲) ن. ل. + (ص). نفوا علمه .

واشتهار نفي علمش مستند باين است كه علم بجزئيات بايد متغير شود بر حسب تغير جزئيات وموجود شود در نزد وجودشان ومعدوم شود در نزد عدم وحال آنكه تغير در صفات حق وانوجاد وانعدام در ذات حق وصفاتش محال است . پس بايد باين ملاحظه عالم بجزئيات نباشد .

ولكن انكره بعض^(١) المتأخرين وقال : نفي تعلق علمه بالجزئيات ممّا احال عليهم من لم يفهم معنى كلامهم وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهي صادرة عنه . وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبههم ، انّ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . بل لمّا نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية . ولمّا نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها وحالها اليه واحدة . فقالوا كما انّ العالم بالامكنة اذا لم يكن مكانياً يكون عالماً بانّ زيداً في اى جهة من جهات عمرو . وكيف تكون الاشارة منه اليه ، وكم بينهما من المسافة . وكذلك في جميع ذوات العالم . ولا يحصل^(٢) نسبة شيء منها الى نفسه^(٣) لكونه غير مكانيّ كذلك العالم بالازمنة اذا لم يكن زمانياً يكون عالماً بانّ زيداً في اى زمان تولد وعمره في اى زمان . وكم يكون بينهما من المدة وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولا يحصل^(٤) نسبة شيء منها الى زمان يكون حاضرآ له^(٥) فلا تقول هذا مضى وهذا ما يحصل بعد وهذا موجود الآن . بل يكون جميع ما في الازمنة حاضرآ عنده متساوي النسبة اليه مع علمه بنسبة البعض منها الى بعض وتقدم البعض على البعض الثلاثة^(٦) .

(١) حاشيه + قال المحقق الطوسي في رسالة المعمولة في جواب اسئلة الشيخ صدرالدين

القنوي .

(٢) ن . ل + يجعل .

(٣) خارج از متن + اقرب من نسبة الاخر .

(٤) خارج متن + لا يجعل .

(٥) خارج متن + عنده .

(٦) حاشيه + وقال ايضا في حواشي تلك الرسالة : هو المتعالي عن الزمان ؛ فان

(بقیة حاشیه در صفحه بعد)

اذا تقررهذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم اوهام المتوغلين [ال] مضيق في المكان والزمان ، حكم بعضهم بكونه مكانيا ويشيرون الى مكان يختص به ، وبعضهم بكونه زمانيا . ويقولون ان هذا لم يحصل له بعد . وينسبون من ينفي ذلك عنه الى القول بنفي علمه بالجزئيات الزمانية وليس كذلك .

شروع است در ذکر منشأ اشتباه مذکور بدین بیان گفت حق عالم بجزئیات نیست بنا بر مذهب حکما و حال آنکه ذات حق را علت می دانند برای کلّ اشياء از کلیّات و جزئیّات و علم بعلمت را مستلزم علم بمعلول . بلکه این نسبت را کسانی بحکما داده اند که قادر بر فهم کلام آنها نبوده «یحرفون الکلم من مواضعها و يقولون منکر من القول وزورا» منشأ اشتباهشان از این است که چون حکما نسبت حق را بسوی جمیع امکانه و جمیع ازمنه متساوی دانند زیرا که خود زمانی و مکانی نباشد پس نشود زمانی و مکانی را غایب از او دانست بلکه ماضی و حال و استقبال و مشرق و مغرب و شمال و جنوب در نزد او یکسان است بدون تقدّم و تاخّر و قرب و بعد و این مطلب چون غامض است و تصورش از اوهام متوغّلین در مکان و زمان دور لهذا بعضی از آنها حق را مکانی دانسته و او را در مکان خاصی دانند و بعضی او را تعالی زمانی دانسته و ماضی و مستقبل را از او غایب و از این لازم آید که موجودات در بعض امکانه و همچنین موجودات در بعض ازمنه که جزئیّات عبارت از آنهاست از حق غایب باشند و حق علم بدانها نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست بلکه عالم است بکلّ اشياء در جمیع ازمنه و جمیع امکانه بر نسبت واحده «فلا یغرب عن علمه مثقال ذرّة فی الارض ولا فی السماء» .

(بقیة حاشیه از صفحه قبل)

الزمان عنده شيء واحد من الازل الى الابد ، متساوی النسبة الیه ، محیط علمه باجزائه علی التفصیل و بما يقع فی اجزائه شيء بعد شيء . فان الزماني کمن يطالع کتاباً و یعبر نظره علی حرف بعد حرف ، فیکون حرف قد عبر علیه و حرف حاضر عنده معاذ لعینه و حرف لم یصل نظره الیه . والمتعالی عن الزمان کمن یکون جمیع الکتاب حاضرّاً عنده و هو عالم بمراتب حروفه . فعلم الاول تعالی بالزمانیات یکون هكذا .

وفي كلام الصوفية قدس الله اسرارهم ان الحق سبحانه وتعالى لهما اقتضى كل شيء اما لذاته (١) او بشرط او لشروط فيكون كل شيء لازمه او لازم لازمه وهلم جرا فالصانع (٢) الذي لا يشغله شأن عن شأن واللطيف الخبير الذي يفوته كمال (٣) لا بد وان يعلم ذاته ولازم ذاته (٤) (ولازم لازمه) جمعا وفرادى اجمالا وتفصيلا الى ما لا يتناهى وايضا في كلامهم ان الحق سبحانه وتعالى لا يلاقه الذائق له المعية الذاتية مع كل موجود وحضوره مع الاشياء هو علمه بها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء. والحاصل ان علمه تعالى بالاشياء على وجهين: احدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء والثاني من حيث احديته المحيطة بكل شيء (٥).

ولا يخفى عليك ان علمه سبحانه بالاشياء على الوجه الثاني مسبق بعلمه بها على الوجه الاول فان الاول علم غيبي بها قبل وجودها والثاني علم شهودي بها (٦) عند وجودها وبالحقيقة ليس هناك علمان بل الحق الاول بواسطة وجود متعلقه اعنى المعلوم نسبة باعتبارها نسميه شهودا وحضورا الا انه حدث هناك علم آخر. فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصا بالموجودات كلها بالنسبة اليه حالية فان جميع الازمنة متساوية بالنسبة اليه حاضرة عنده كما مر آنفاً في كلام بعض المحققين.

حاصل مطلب ابن است كه در طريقة صوفيه علم حق را باشياء بدو وجه بيان توان كرد كه اول را علم ترتيبي يعنى بترتيب سببي ومسببي وعلم غيبي نامند ودوم را علم

(١) خارج از متن + اما بذاته .

(٢) خارج از متن + والصانع .

(٣) خارج از متن + ولا يعتره نقصان .

(٤) خارج از متن + ولازم لازمه .

(٥) حاشيه + وانما قلنا قريبة من طريقة الحكماء لان الاول اللوازم عند الصوفية

النسبة العلمية ثم الوجود العام ثم التعيينات اللاحقة له اعتبارا بنسبته على المهيئات التي

اولها العقل الاول ثم ما يليه وهلم جرا .

(٦) خارج از متن + بعد .

شهودی و حضوری که ترتیب و تقدّم و تأخّر در آن ملحوظ نباشد .

و بیان وجه اوّل این است که چون اشیاء بعضی لوازم ذات حقّند بلا واسطه و بعضی لازم لازم الی غیر النّهایة . و علم بملزوم مستلزم است علم بلازم را ، زیرا که لازم شیء انفکاک از آن شیء نیابد ذهناً و خارجاً . و این مطلب عبارة اخری است از آنچه حکما گفته اند که : « علم بعلمت مستلزم علم بمعلول را » . و چون این علم نسبت باشیاء از جهت ملزوم است سابق است بر وجود اشیاء و از این جهت او را علم عینی^(۱) نامند و بترتیب حاصل است چنانچه در مذهب بعضی از حکما ذکر شد تفصیل آن .

و بیان وجه ثانی آن است که حق را باعتبار احدیت جمع و اطلاق که منافی با هیچ تعیّتی از تعیّسات نیست اجتماع است با جمیع تعیّسات و غایب از چیزی نیست . « بل هو مع کلّ شیء لا بمقارنۃ بل بسر یانها فیها سر یانها مجهول الکنه » . پس باعتبار حضور با کلّ اشیاء و معیّت حق با کلّ آنها عالم باشد بدانها . و ظاهر این بیان موهم این است که علم حق نسبت باشیا بردو نحو است یعنی دو علم است : یکی علم سابق که قبل از اشیاء است ، و دیگری علم لاحق که مع اشیاء است . لکن عند التّحقیق یکک علم بیش نباشد زیرا که همان علم اوّل را بالنسبة بسوی وجود معلوم نسبتی و حالتی طاری شود که باعتبار آن نسبت او را شهود و حضور نامند . پس در حقیقت حق عالم باشد بعلم واحد تمام اشیاء را سابقاً و لاحقاً بدون تمیّز و تکثیر فی ذاته و صفاته « فلا یغرب عن علمه مثقال ذرّة فی الارض ولا فی السّماء » .

و اگر گفته شود که بنا بر این ، علم بوجه ثانی اختصاص داشته باشد باشیاء حاضره^۲ حالیه نه باشیاء ماضیه و مستقبله . پس لازم آید که حق عالم نباشد بآنها .

جواب گوئیم که چنین است لیکن تمام موجودات من الازل الی الابد حاضرند در نزد حق و نسبت از منزه و زمانیات بسوی او نسبت واحد است . پس ماضی و حال و استقبالی نباشد در نزد او و چیزی از او غایب نباشد . پس موجودات ماضیه و مستقبله نیز در حکم حالیه حاضر هاند .

(۱) ظاهراً « غیبی » باشد چون در متن عربی که در بالا آمده « غیبی » ذکر شده

نه « عینی » . البته این یکک حدس است .

تذقیل . از جمله بیاناتی که در مسئله علم کرده اند و تصور آن بسیار دقیق و قریب از تحقیق است بیان ابن رشد اندلسی است باین نحو: همچنانکه انسان تحقق انسانیتش بصورت انسانیه است که نفس ناطقه عبارت از اوست و نفس ناطقه در بدو فطرت در ماده انسانیت بالفعل موجود نیست و از این جهت است که ویرا در آن وقت عقل هیولانی نامند چنانکه خروج هیولای اولی از قوه بسوی فعلیت و حرکت او در فعلیات مترتبه و تدرج او در کمالات متدرجه بنحو خلع و لبس و لبس فوق لبس بنحویکه مستلزم ترکیب باشد و بنحو انقلاب یعنی انقلاب صورتی و انوواج دیگری نیست . و ترکیب هیولی با صورت بنحو انضمام نیست بلکه بنحو اتحاد است . و ظاهر است که قویت شیء با فعلیت وی جمع نگردد بلکه بحصول فعلیت قوه منتفی گردد ، نه باین نحو که معدوم شود ، بلکه بخروج وی بسوی فعلیت ، یعنی خود بنفسها عین آن فعلیت گردد و آن فعلیت عین آن قوه باشد بنحو اعلی و اشرف . و از این جهت که هیولارا با صورت حاصله از برای آن که شیء واحد بسیط صوریست و قویت در او مترائی و مضمن است ، او را هیولای ثانیه نامند نسبت بسایر صور و فعلیات . و همچنین است حال صور متلاحقه . باین معنی که در مدارج ترقیات و معارج استکمالات و هر صورتیکه ملاحظه شود شیء واحد بسیط است که دارای مراتب سابقه باشد . یعنی ببساطه کلّ اشیاء مادون خود است ، اگرچه صاحب قویت است نسبت بمراتب لاحق . مثلا حیوان را جزئی نباشد که بدان حیوان باشد و جزئی که بدان نامی و جزئی که بدان جسم و جزئی که بدان جوهر . بلکه شیء واحدی است بسیط که بکلّه هم حیوان باشد و هم نامی و هم جسم و هم جوهر . و سرّ این مطلب این است که وجود هرچه ترقی کند و بسوی کمالات گراید ترکیب نیابد با اینکه اقوی و اشد گردیده آثار وی زیاده شود تا وقتی که جمیع قوی بفعلیت مبدل شود . پس بعد از آنکه ماده انسانیت مراتب حیوانیت را بنهایت رسانید و مبداء عروجش در مراتب انسانیت باشد قوه انسانیت است که او را عقل هیولانی نامند . و خروج از این قوه بسوی فعلیت انسانیت بادرک معقولات و مصور شدن این

هیولاست بصور عقلیّه بهمان نحو که هیولای اولی را نسبت بصور جسمانیّه بود . پس بعد از آنکه صور معقوله بخدافیرها در مادهٔ انسانیت حاصل شود و قوی مبدل بسوی وی گردد ، حقیقت انسانیت متحقق شود بنحویکه ترکیب و تکثیر و انعدام و انوجاد و خلع و لبس هیچیک نباشد . بلکه فعلیت واحده و صورت بسیطه است دارای کلّ مراتب مادون . و چون دانسته (شد) که شیئیت شیء بصورت است نه بماده ، پس حقیقت ناطقه عبارت از همین صورت معقوله است که بنظر اجمالی او را صورت معقوله گوئیم و بنظر تفصیلی صور معقوله بنحویکه مستلزم ترکیب و تکثیر نباشد . بلکه حقیقتی است بسیطه که کلّ الاشیاء است . و از این بیان خوب ظاهر و روشن شود مسئله اتحاد عاقل و معقول و عقل . و چون نخرج نفس ناطقه را از قوه بسوی فعلیت عقل فعال دانند و « کلّ بعمل علی شا کلته » . پس عقل فعال هم عبارت از همین صور معقوله باشد و بمقتضای علیّت و معلولیت فرقیان بشدّت و ضعف و کمال و نقص و ظلّ و اصل و امثال ذلک باشد . و همچنین است امر تا برسد بواجب الوجود . پس حقیقت واجب الوجود نفس صور معقوله باشد . « فافهم ان کنت من اهله و الا فذره فی سنبله » .

القول فی الارادة : اتفق المتکلمون و الحكماء علی اطلاق القول بانّه تعالی مرید لکن کثر الخلاف (۱) فی معنی ارادته . فعند المتکلمین من اهل السنّة انّها صفة قديمة زائدة علی الذات (۲) ما هوشان سائر الصّفات الحقیقیّة . وعند الحكماء هی العلم بالنظام الاکمل و یسمونه عنایة .

اشاعره کلیّة قائلند باینکه صفات حقیقیّة حق اموری باشند قدیمه و زائده بر ذات حق که ذات حق ازلا و ابدا متّصف است بآنها و اراده را گویند صفتی است زائده بر ذات که از شأن اوست تخصیص احد طرفی الممكن . یعنی وجود یا عدم بوقوع . و همین زیادتی و قدم صفات منشاء است التزامشان را بقدماء ثمانیه یاتسعه . و اما در نزد متکلمین

(۱) ن. ل + اختلفوا.

(۲) ن. ل + گما.

از معتزله صفات حق که از جمله آنهاست اراده هیچیک را زاید بر ذات حق ندانند . بلکه نفی صفات کنند ، چنانچه امیرالمؤمنین صلوات الله علیه فرموده : « کمال التّوحید نفی الصّفات عنه » . و گویند از صفات : « خذالغایات و اترك المبادئ » . یعنی حقیقت صفات در ذات حق موجود نیست نه بریادتی و نه بعینیت ، بلکه ذات را نایب از صفات دانند . یعنی آثاریکه سزاوار است از حقایق این صفات ظاهر شود از ذات حق بدون صفات ظاهر شود . و بدین واسطه خود را اصحاب توحید دانند . و اما امامیه رضوان الله علیهم اگر چه مذهبشان در نتیجه پر دور از مذهب معتزله نباشد و لکن اقرب بتحقیق است ، و آن چنان است که گویند حقایق صفات حق عین ذات حق است و نفی صفات نکنند . بلکه گویند آثاریکه در نزد معتزله مترتب است بر نفس ذات مترتب است بر حقایق صفات که مبادی آن آثارند ، زیرا که آثار را لازم است از مبادی و مؤثرات . ولی بمقتضای براهین توحید صفات را متحد با ذات دانند . یعنی اگر چه صفات بحسب مفاهیم متغایرند اما بحسب وجود هر یک با یکدیگر و با ذات متحدند . و کلام امیرالمؤمنین را صلوات الله چنین معنی کنند که مراد نفی صفات زائده بر ذات است . چرا که متبادر از صفات در عرف صفات زائده است ، و زیادتی صفت بر ذات حق محال است . پس صفات زائده را از ذات حق نفی کنند ، و صفات متّحده با ذات را اثبات ، چرا که اگر ذات حق را این صفات نباشد باعتبار خلوص از این صفات سلب کمالات را دارا باشد و موجب نقص و منافی وجوب وجود است .

قال ابن سینا : العناية هی احاطة علم الاولّ تعالی بالکلّ و بما یجب ان یکون علیه الکلّ حتّی یکون علی احسن النّظام . فعلم الاولّ تعالی یکیمیة الصّواب فی ترتیب وجود الکلّ منبع لفیضان الخیر من غیر انبعث قصد و طلب من الاولّ الحقّ سبحانه و تعالی (۱) . چونکه اراده عبارت است از اجماع و قصد جازم بسوی فعل ، لهذا متکالمین از برای حق صفتی گمان کنند که قصد و اراده عبارت از اوست که غیر از علم است ، چرا که

(۱) خارج از متن + فی الکل .

علم بشیء دانستن آن شیء است و اراده خواستن وی . ولی حکما چون علم حق را بنظام احسن علم فعلی و منشاء وجود اشیاء دانند لهذا همان علم را مصداق اراده گیرند، زیرا که انبعاث قصد و اراده بسوی فعل را در ذات حق محال دانند .

و تحریر المذهبین ان نقول لایخفی ان مجرد علمنا بما یجوز صدوره عننا لایکفی فی وقوعه بل نجد فی (۱) انفسنا حالة نفسانیة تابعة للعلم بما فیہ من المصلحة ثم نحتاج الی تحریک الاعضاء بالقوة المنبثة فی العضلات . فذاتنا هو الفاعل والقوة العضلیة هی القدرة، و تصور ذلک الشیء هو الشعور بالمقدور و معرفة المصلحة هی العلم بالغایة، و الحالة النفسانیة المسمیة بالمیلان هی التّابعة للشوق المتفرّع علی معرفة الغایة .

بدانکه صدور افعال اختیاریّه از ما موقوف است بر مبادی متعدده : اول علم بدان، یعنی تصور حقیقت آن، بعد از آن تصدیق یقینی، یا ظنّی بخیریت آن، بعد میل بسوی آن، و بعد شوق بسوی آن، بعد اراده . یعنی قصد جازم بصدور آن، بعد انبعاث قوه منبثه در عضلات بسوی اصدار آن . زیرا که تا تصور حقیقت شیء نشود و تصدیق بخیریت وی ، محال است اختیار صدور آن ، و بعد از این تصور و تصدیق تا میل بسوی او نباشد ایضا صدور اختیاری نتواند یافت . و بعد از میل ، شوق بسوی تحصیل آن ، زیرا که گاهی میل باشد بدون شوق چنانچه گاهی تصور حقیقت شیء متحقق باشد بدون تصدیق بخیریت آن، و گاهی تصدیق بخیریت متحقق شود بدون میل . و بعد از شوق عزم بسوی فعل نباشد . و بعد از عزم لازمست مطاوعت و انبعاث قوه محرکه ، یعنی مباشر تحریک بسوی تحریک اعضا تا متحقق شود طلب و حرکت بسوی ملایم، پس چنانچه مصنّف بیان کرده ذات ما فاعل آن فعل است ، و قوه عضلیّه قدرت است ، و تصور آن شیء شعور بدان ، و تصدیق بخیریت که معرفت مصلحت عبارت از آن است علم بغایت ، و حالت نفسانیّه که مسمی بمیل است خیری است که تابع شوق است ، که آن شوق فرع معرفت غایت است .

(۱) خارج از متن + من .

فهذه امور متغايرة لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء . فالتكلمون المانعون تعليل افعاله بالاغراض ليثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلما بالمقدور وبما^(۱) فيه من المصلحة زائدا ايضا على ذاته ، و ارادة كذلك . و يجعلون المجموع مدخلا في الایجاد ، سوى العلم بالمصلحة فتكون هي غرضا وغاية لعلّة غائيّة . واما الحكماء فاثبتوا له ذاتا وعلما بالاشياء هو عين ذاته و يجعلون الذات مع العلم كافرين في الایجاد فعلمه عين ذاته^(۲) و عين قدرته و عين ارادته . اذ هو كاف في الصدور وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي للانسان فما يصدر بالنسبة اليها^(۳) من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات . فليس صدور الفعل منه^(۴) كصدوره منها^(۴) ولا كصدوره من النار والشمس . فما لاشعور له بما يصدر عنه . واما الصوفيّة المحققون فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقل لاجسب الخارج كسائر الصفات .

اشاعره حق را مانند انسان گمان کرده ، بروزان و قياس مبادئ افعال اختيارية كه در انسان است ، و زايد بر ذات وي ، در حق نیز اثبات کنند پس گویند : حق را ذاتيست بروزان ذات انسان و قدرت زائده بروزان قوه منبثه در عضلات و علم بمقدور ايضا زايد بر ذات بروزان علم تصویری انسان و علم بمصلحت ايضا زائد بر ذات بروزان علم بخيريت ، و اراده ايضا زايد بروزان عزم و اراده انسان . و «لا يخفى ما فيه من القصور» . و چونکه افعال الله معلل باغراض نتواند بود زیرا که آن غرض يا بايد راجع بخودش باشد يا راجع بغير ، اگر راجع بخودش باشد يا داراست بالذات اورا يا فاقد اگر دارا باشد لازم آيد تحصيل حاصل . و هرگاه فاقد باشد لازم آيد نقص و امکان . و هرگاه

(۱) خارج از متن + هما .

(۲) خارج از متن + عنا .

(۳) خارج از متن + تعالی .

(۴) خارج از متن + عنا .

راجع بغیر باشد گوئیم که افاده^۱ این فائده بغیر آیا معلل بغرضی است یا نیست و کلام اول که یا تحصیل حاصل است یا لزوم نقص یا افاده^۲ بغیر و تسلسل عود کند . و کلام^۳ محال است . پس مصلحتی که در فعل منظور است علت غائیّه از برای فعل حق نباشد ، بلکه عنایت و حکمت باشد که لازمه^۴ افعال وی است تا افعال وی لغو نباشد .

فهم یخالفون المتکلمین فی اثبات ارادة علی ذاته بحسب الخارج والحکماء فی نفيها بالمرّة .

مخالفت صوفیّه با طایفه از متکلمین که اشاعر داند ظاهر است و همچنین با معتزله که مذهبشان همان مذهبی است که مصنف نسبت بسوی حکما داده ولی مخالفشان با حکما بنابر آنچه ما بیان کردیم غیر ظاهر است بلکه مذهب صوفیّه با حکما بنابر این مذهب واحد است .

القول فی القدرة : ذهب الملیون کلّهم الی انّه تعالی قادر [ای] یصح منه ایجاد العالم و ترکیه . فلیس شیء منها لازما لذاته بحيث یستحیل انفکاکه عنه تعالی و اما الفلاسفه فانّهم قالوا ایجاد^(۱) للعالم علی النظام الواقع من لوازم ذاته فیمتنع خلوه عنه . فانکروا القدرة بالمعنی المذكور لا اعتقادهم انّه^(۲) نقصان . و اثبتوا له الايجاب زعمًا منهم انّه الکمال التّام . و اما کونه تعالی قادرا بمعنی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل فهو متفق علیه بین الفریقین الا انّ الحکماء ذهبوا الی انّ مشیّة الفعل الّذی هو الفیض والجود لازمة لذاته کلزوم سائر الصفات الکمالیّة له فیستحیل الانفکاک بینهما .

قدرت را متکلمین بصحّة الفعل والتّرك تفسیر کنند ، و گویند ترك لازم است واقع باشد در زمانی . یعنی حق تعالی در زمانی خلق را ایجاد نکرده بود و بعد از زمانی ایجاد کرد . « کان الله ولم یکن معه شیء » . ولی چون قدرت باین تفسیر مستلزم امکان و قوه است و منافی وبا وجوب وجود ، حکما و محققین از متکلمین از این تفسیر عدول کرده ،

(۱) خارج از متن + تعالی .

(۲) خارج از متن + فی حقّه .

گویند قدرت عبارت است از بودن فاعل « بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل » . و چون این قضیه شرطیه است و قضیه شرطیه نه مقتضی وضع مقدم است نه رفع تالی، بلکه ممکن است استثناء احدهما بعینه . پس در این قضیه می توان گفت « لکنه شاء وفعل ازلا » . پس ترك واقع نباشد . و لکن چون بحیثیتی است که مصداق این قضیه است قادر باشد . و چون قدرت بتفسیر اول را حکمانفی کرده اند متکلمین بآنها نسبت داده اند انکار قدرت حق را و گویند حکما قائلند بایجاب حق یعنی صفت ایجاد و خلق لازم ذات اوست و تخلف ناپذیر مثل لزوم سایر صفات کمالیه ، و غافلند از این که لزوم فعل مستلزم انکار قدرت و ایجاب نیست ، بلکه قادر است بتفسیر ثانی .

فمقدم الشرطية الاولى واجب التحقق صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه .

شرطیه اولی عبارت است از « ان شاء فعل » . و مقدم او « ان شاء » است و چون مشیت حق واجب است از برای ذات و انفکاکش از وی جایز نیست ازلا و ابدا پس واجب الصدق باشد . یعنی همیشه خواسته است پس همیشه ایجاد کرده و فاعل بوده است . و شرطیه ثانیه عبارت است از « ان لم يشاء لم يفعل » و مقدم وی « ان لم يشاء » و چون ترك مشیت بر او تعالی محال است ممتنع الصدق است و شرطیتش با هم برحق تعالی صادقند زیرا که او بحیثیتی است که اگر خواهند کند و اگر نخواهند نکنند با آنکه ازلا خواسته و کرده است .

واما الصوفية فيثبتون له سبحانه تعالى ارادة زائدة على الذات والعلم بالنظام الاكمل .

باید دانست که مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج نیست ، چنانچه مذهب اشاعره است ، و مستلزم قباحتی . بلکه زیادتی بحسب مفهوم و تعقل است . و ظاهر است که مفهوم قدرت که بنارسی توانائی است غیر از مفهوم ذات و سایر صفات مانند علم است که بمعنی دانائی است .

واختيارا في ايجاد العالم :

این اختیار عبارة اخری از قدرت است اگرچه خالی از اندك فرقی نیست، زیرا که قدرت مترجم است بتوانائی و اختیار برگزیدن است. ولی چون برگزیدن لازم قدرت است همیشه او را ردیف قدرت قرار دهند. و آن عبارت است از صدور فعل از او بعلم و حکمت و ارادت. و بملاحظه اینکه این صفات ثلثه لازم ذات اوست پس اختیار نیز لازم باشد. و باین اعتبار حق را موجب توان گفت بمعنی لزوم فعل از برای او که عبارت از عدم انفکاک است. پس حق مختار باشد نه چون اختیار خلق و موجب باشد نه چون ایجاد خلق که مجبوریت عبارت از آن است.

لكن لا على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده احدهما لمزيد فائدة او مصلحة يتوخاها فمثل هذا مستنكر في حقه سبحانه لانه آحدى الذات واحدى الصفات وامره واحد وعلمه بنفسه (۱) وبالاشياء علم واحد ولا يصح (۲) لديه تردد ولا امكان حكيمين مختلفين بل لا يمكن ان يكون غير ما هو المعلوم المراد في نفسه.

اختیاری که در خلق تصور شود ترجیح احد المتساویین است که مختار مردد باشد بینهما بجهة فائده یا مصلحتی که حاصل نبوده بدان فعل طلب نماید آن را، و چون حق سبحانه و تعالی احدی الذات و الصفات است و امر و علم او بذاتش و بکل اشياء علم واحد است تردد براو جایز نباشد، و ویرا دو حکم مختلف ممکن نباشد، بلکه علمش و حکمش و امرش ازلا و ابدا واحد است بلکه در نفس الامر بجز معلوم و مراد وی ممتنع الوجود است.

فالاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس وانما معلوماته سواء "قُدْرَ وجودها اولم يقدر مرتسمة في عرصة علمه ازلا و ابدا مرتبة ترتيبا لا اكمل منه في نفس الامر وان خفي ذلك على الاكثرين.

(۱) خارج از متن + بذاته.

(۲) خارج از متن + عنه.

چونکه معلومات حق تعالی مرتسم است در عرصه علم وی ازلا و ابتدا مرتباً بترتیب « لا اکمل له فی نفس الامر » چه از مرتبه علم خارج بسوی عین شده باشد یا نباشد، بدون تغیر و تبدلی، و علم وی موجب وجود معلومات است. پس افعال وی از ذاتش تخلف ناپذیر است باینکه ذات او باراده و علم و حکمت مصدر این افعال است. و فعلیکه مسبوق باراده و علم باشد صادق آید در فاعل وی: « کَوْنُهُ بِحَيْثُ اِنْ شَاءَ فَعَلَ وَاِنْ لَمْ يَشَاءَ لَمْ يَفْعَلْ ». پس آن فعل اختیاری باشد و فاعل وی مختار. پس اختیار الهی واقع است مابین جبر و اختیاری که معروف بین الناس است.

فاولویة بین امرین یتوهم امکان وجود کلّ منهما انما هی بالنسبة الی المتوهم المتردد اما فی نفس (۱) الاله (۲) فالواقع واجب و ماعداه مستحیل الوجود.

چون معلومات حق ممکناتند، و ممکن در حد استواست بین طرفی الوجود و العدم و ترجیح احد المتساویین مستحیل، پس (۳) لابد است در ایجاد از ترجیح و ایجاب. ولی این اولویت و ترجیح نسبت بسوی متوهم و متردد است اما نسبت بسوی حق واجب و ضروری است از جهة تحقق علت تامه و آنچه واقع نیست ممتنع الوجود.

قَالَ قُلْتُ قَدْ اسْتَدَلَّ الْفَرْغَانِيُّ رَحِمَهُ اللهُ فِي شَرْحِهِ لِلْقَصِيدَةِ التَّائِيَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى « الْم تَرِ اِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ » اى ظِلَّ التَّكْوِينِ عَلَى الْمَكْوَنَاتِ « وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا » وَلَمْ يَمْدِدْهُ عَلَى اَنْ الْحَقَّ سَبْحَانَهُ لَوْلَمْ يَشَاءَ اِيْجَادِ الْعَالَمِ لَمْ يَظْهَرِ وَكَانَ لَهُ اِنْ لَاشَاءَ فَلَا يَظْهَرُ .

حاصل این ایراد این است که چگونه صدور افعال را نسبت بحق واجب دانند، و حال آنکه حق تعالی می فرماید « الْم تَرِ اِلَى رَبِّكَ » الی آخره که در بردارد، اختیار را باین نحو که حق تعالی ظل تکوین را در مکونات گسترده و اگر می خواست نگستراند،

(۱) خارج از متن + الامر.

(۲) خارج از متن + تعالی.

(۳) خارج از متن + حق را.

هر آینه ویرا ساکن کرده نمی گسترانید . پس تکوین عالم بنا بر مشیّت اوست بدون لزوم که اگر می خواست نکند نمی کرد . علاوه بر اینکه اگر حق تعالی نمی خواست ایجاد عالم را ظاهر نمی شد عالم و از برای اوست نحوستن و عدم ظهور عالم .

قلت قولهم : ان لم يشاء لم يقع صحيح وقد وقع في الحديث ومالم يشأ لم يكن ولكن صدق الشرطيّة كما سبق لا يقتضي صدق المقدّم ولا امكانه فلا ينافيه قاعدة الايجاب فضلا عن الاختيار الجازم المذكور .

جواب چنان است که سابقاً مفصلاً بیان شد که قضیه شرطیه صادق است بدون صدق مقدّم و رفع تالی و چون حق تعالی چنان است که اگر نخواهد کند و اگر نخواهد نکند لیکن نسبت ببعض اشیاء از لا خواسته و کرده است و نسبت ببعض دیگر نخواستہ و نخواهد کرد ابتدا . پس آن مشیّت با اختیار اوست و منافات با ایجاب ندارد .

فقولهم في اليجاد الكاسي للعالم كان له ان لا يشاء فلا يظهر اما لئني الجبر المتوهم للعقول الضعيفه و اما لانه سبحانه باعتبار ذاته الاحديّة غنيّ عن العالمين . فالصوفيّه متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدّم الشرطيّة الثانيّة .

اینکه در شرع وارد است که وجود عالم منوط بمشیّت حق است و حق راست در ایجاد عالم اینکه نخواهد و ظاهر نکند عالم را یا بجهت آن است که عقول ضعیفه توهم جبر نکند و یا بجهت این است که حق باعتبار ذات احدیّت غنیّ مطلق است و باعتبار این غنی صدور عالم از او واجب نیست .

ومخالفون معهم^(۱) في اثبات ارادة زائدة على العلم بالنظام الاكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات . بقى القول في ان الاثر القديم هل يستند الى المختار ام لا .

اگر مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج باشد باطل است و نه حکما قائلند بدان و نه صوفیه اگر مراد زیادتی بحسب مفهوم و تعقل است که صوفیه قائل بآنند حکما

(۱) خارج از متن + لهم .

نیز منکر نباشند « فلا فرق بین المذهبین عندنا » .

ثمّ اعلم انّ المتكلمين بل الحكماء ايضاً اتفقوا على انّ القديم لا يستند الى الفاعل المختار لانّ فعل المختار مسبوق بالقصد الى اليجاد^(۱) مقارن لعدم ما قصد ايجاده ضرورة .

يعنى شرط اختيار اين است كه قصد كند اولاً ايجاد امرى را كه بالفعل معدوم است ، وبعد از قصد او را ايجاد كند زيرا كه امر موجود را نتوان قصد ايجاد كرد ، پس فعل فاعلى مختار نتواند قديم باشد .

فالمكلمون اثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا الى نفي الاثر القديم .

چون متكلمين معتقدند بظواهر شرعيّه قائل شده اند باختيار واجب الوجود يعنى او را فاعل مختار دانند بنحويكه سابقاً بيان شد و چون اختيار بمعنائيكه آنها قائلند منافی است با قدم اثر لهذا اثر قديم را نفي کرده اند و حكم کرده اند بحدوث ما سوى الله زمانا و چون خود زمان هم جزء ما سوى الله است بايد مسبوق بعدم زمانى باشد ، لازم آيد كه براى زمان هم زمان ديگر باشد و هكذا الى غير النّهاية . لهذا قائل شده اند بزمان موهوم و گویند عالم مسبوق است بعدى كه واقع است در زمان موهوم . و چون موهوم در نظر آنها عبارت است از امر انتزاعى ، پس هر گاه سؤال شود از منشاء انتزاع گویند منشاء انتزاع زمان موهوم بقاء واجب الوجود است . و ظاهر است كه اين كلام در كمال وهن است زيرا كه منتزع و منتزع منه را مناسبى شرط است و الا لازم آيد كه هر چيزى از هر چيزى انتزاعش جايز باشد مثل انتزاع حمار مثلاً از جدار و اين بالضرورة باطل است .

والحكماء اثبتوا وجود الاثر القديم وذهبوا الى نفي الاختيار .

وامّا حكما نظر بتماميت علت كه لازم وجوب وجود است قائل شده اند بقدم اثر وعدم مسبقيت عالم بعدم زمانى ، و چون قدم عالم منافست با اختيار فاعل بمعنائى

(۱) خارج از متن + وهو .

که مراد متکلمین است ، نسبت داده اند بسوی حکما نفی اختیار فاعل را . و متکلمین گویند حکما واجب الوجود را موجب دانند . ولیکن چون حکما را در اختیار مذهب دیگر است چنانچه سابقا اشاره بدان شد و اختیار بدان معنی را منافاتی با قدم اثر نباشد واجب الوجود را تصریح کنند باینکه مختار است و این نسبت را که متکلمین داده اند از نفی اختیار و ایجاب واجب افترا دانند و بر حسب مذاق خود متکلمین .

وامّا الصّوفیّه فهم جوّزوا استناد الاثر القدیم الی الفاعل المختار و جمعوا بین اثبات الاختیار والقول بوجود الاثر القدیم بانّهم قالوا افاد الکشف الصّریح انّ الشیء اذا اقتضى امره لذاته ای لا بشرط زائد علیه وهو المسمی غیرا ^(۱) وان اشتمل علی شرط او شروط هی عین الذّات کالتسبب والاضافات فلا یزال علی ذلک الامر و یدوم له مادامت ذاته کالقلم الاعلی فانه اول مخلوق حیث لا واسطه بینه و بین خالقه یدوم بدوامه و کانتهم تمسکوا فی ذلک الی ما ذکره الآمدی من انّ سبق الایجاد قصدا الی وجود المعلول کسبق الایجاد ایجابا فکما انّ سبق الایجاد ایجابی سبق بالذّات لا بالزمان فیجوز ^(۲) مثله هیهنا بان یکون الایجاد القصدی مع وجود المقصود زمانا متقدّما علیه بالذّات . وح جاز ان یکون بعض الموجودات واجبا فی الازل بالواجب لذاته مع کونه مختارا فیکونان معافی الوجود وان تفاوتا فی التقدّم والتأخّر بحسب الذّات کما انّ حرکة الید سابقه علی حرکة العظام بالذّات وان کانت معها فی الزّمان .

صوفیّه استناد قدیم را بسوی فاعل مختار جایز دانند . یعنی معلوم بود و تکیه بر او داشته باشد . پس قول بقدم عالم و اختیار فاعل را جمع کرده اند و گویند که هرگاه فاعل در صدور فعل محتاج نباشد بامری زائد بر ذات اگر چه موقوف باشد صدور آن فعل بر شرطی که عین ذات وی باشد . یعنی حق تعالی در ایجاد عالم محتاج نیست بسوی غیر خود ولیکن صدور عالم از وی موقوف است بر علم و اراده و اختیار که عین ذات اوست .

(۱) خارج از متن + بالغیر.

(۲) خارج از متن + کذلک بجوز.

پس لاجرم لازم آید دوام عالم بدوام ذات او ، و تخالف پذیر نباشد ، پس قدم عالم با معلول اول یا اختیار واجب الوجود منافاتی ندارد .

فان قيل انّا اذا راجعنا الى وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعم بالضرورة انّ القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بدّ ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعاً قلنا تقدّم القصد على اليجاد كتقدّم اليجاد على الوجود في انهما بحسب الذّات . فيجوز مقارنتهما في الوجود زمانا لانّ المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل .

معارض نظرش بسوی این است که قصد بسوی ايجاد در حال وجود موجود محال است ، زیرا که تحصیل حاصل است و ظاهر است که امر موجود را نه ايجاد توان نمود و نه قصد بسوی ايجاد آن پس فاعل مختار که بقصد و اختیار ايجاد کند قبل از قصد و ايجاد وی فعل و اثر او باید معدوم باشد و بعد از قصد و ايجاد موجود شود پس لابدّ اثر فاعل مختار حادث باشد ، زیرا که مسبوق است بعدم مقابل یعنی عدم قبل از وجود که عدم زمانی است ، زیرا که این قبلیت فعلیتی است که ممتنع است با وی اجتماع مسبوق یا سابق . و عجیب نظرش بسوی این است که همچنانکه ايجاد شیء عین وجود آن است و فرق بالاعتبار است یعنی وجود اثر را هر گاه ملاحظه کنیم نسبت بسوی اثر ، آن را وجود گوئیم و ظاهر است که امرین متّحدین فی الحقیقه و الذّات متغایرین بالاعتبار را سبق و لحوقی بحسب زمان نباشد ، و اگر سبق و لحوقی باشد بالذّات باشد . پس همچنین است سبق قصد ايجاد مر ايجاد را . یعنی قصد ايجاد بحسب ذات و حقیقت عین ايجاد است و بحسب اعتبار و مفهوم غیر آن . پس همچنان که تقدّم ايجاد بوجود بالذّات است ، تقدّم قصد ايجاد هم بر ايجاد بالذّات باشد . و آنچه ممتنع است قصد بسوی ايجاد موجودی است که قبل از این ايجاد موجود باشد که او را تحصیل حاصل بغیر ذلک التّحصیل گویند و اما تحصیل حاصل بنفس ذلک التّحصیل محال نباشد .

و بالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه و اذا لم يكن كافيا

فقد (۱) يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا . فان قيل : نحن اذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل الشيء والتأثير لا يعقل الا حال عدم حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات وهذا المعنى ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد والارادة كما ينبغي . قلنا الرجوع الى وجدانه انما يدرك (۱) قصده و ارادته الحادثه ناقصة لا الارادة الكاملة الازليّة ولا شكك انهما يختلفان حكما فالاولى ليست كافية في تحصيل القصد والمراد ولهذا يتخلف المراد عنها كثيرا . والثانية كافية ولا يمكن تخلفه عنها فكيف احديهما عن الاخرى .

نظر معترض بسوى اين است كه قصد بسوى تحصيل شيء با ايجاب آن شيء مغاير است از اين جهة كه ايجاب مقارن است زمانا با وجود وحصول شيء اگر چه سابق است براو بالذات . واما قصد بسوى ايجاد و تأثير در او معقول نباشد مگر در حال عدم آن شيء زیرا كه امر موجود بالفعل را نتوان قصد ايجاد كرد . ونظر مجيب بسوى اين است كه اراده قديمه كامله را فرق است با اراده ناقصه حادثه از اين جهة كه اراده ناقصه حادثه مثل اراده ما چون كافي نيست در وجود مراد ، ناگزير است از تقدم زمانى . ولى اراده ازليّة كامله چون كافي است در وجود اثر ناگزير از سبق نباشد . بلكه مقتضای تماميت و كمال وجوب ترتب است . يعنى قدم وجود از معلول زمانا .

واعلم ان الصفات الكمالية كالعلم والارادة والقدرة لها اعتباران احدهما اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة و مرتبة غناؤه عن العالمين وهى بهذه الاعتبار ازليّة ابدية كاملة لاشائبة نقض فيها و ثانيهما اعتبار ان نسبة الماهيات الغير المجعولة الى نوره الوجودى نسبة المرايا الى ما ينطبع فيها ومن شان المتجلى بصفاته الكمالية ان يظهر بحسب المتجلى لاجسبه فاذا تجلى فى امر ما (۲) ظهرت صفاته الكمالية فيه بحسبه لاجسب المتجلى سبحانه فيلحقها النقص لنقصان المحل (۳) فالعارف اذا ادركها يوجد (۴)

(۱) خارج از متن + ادراكه .

(۲) خارج از متن + شيء .

(۳) خارج از متن + المتجلى .

(۴) خارج از متن + بوجدانه .

انته اضافة النقص الى عدم قابلية المحلّ واسندها اليه سبحانه كاملة تامّة مقدّسة عن شوائب النقص . وان اسندها اليه ناقصة كان هذا الاسناد باعتبار ظهوره في مجاله لا بحسب صرافة وحدته . وغير العارف امّا اسندها اليه سبحانه ناقصة من غير تميّز بعض المراتب عن بعض اونفاها عنه بالمرّة تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

صفات كمالية حق را دو اعتبار است بيك اعتبار لازم ذات وازلى وابدند ، و باعتبار ديگر حادث . امّا اعتبار اول بملاحظه نسبت آنهاست بسوى حضرت حق بملاحظه وحدت صرفه وغناى مطلقه ذات حق و باين ملاحظه چون ذات حق كامل من جميع الجهات است و صفات كماليه وى عين ذات وى ، آن صفات نيز كامل و برى از شايبه نقصان است ، و امّا اعتبار دوّم چون ماهيات و اعيان ثابتة اشياء كه ثابتند در علم و حال آنكه غير مجعولند و فى انفسها معدوم هر گاه نسبت داده شود بسوى نور وجودى حق تعالى مانند آينه باشند نسبت باشياء مترائيه در آن . يعنى همچنانكه ملاحظه صورت مراتبه را دو اعتبار است : يكي ملاحظه نسبت آن با ذى الصوره ، و ديگرى ملاحظه آن باعتبار آينه . پس لازم آيد كه بعض صفات نسبت داده شود بسوى شخص مترائى كه ذى الصوره عبارت از آن است . و بعضى بسوى مظهر كه آينه و مرآة حكايت از آن . همچنين نور وجودى حق و فيض مطلق را دو اعتبار است : يكي اعتبار او نسبت بذات حق كه غنى مطلق و كامل من جميع الجهات است ، و باين اعتبار جميع موجودات فضلا عن الصفات كامل من جميع الجهاتند و داراى هيچ نقص و عيبى و قصورى نيستند بلكه مترائى و ظاهر ذات حق است . و اعتبار ديگر نسبت نور و وجود است بسوى مظاهر و اعيان ثابتة . و آنچه نقص و قصور است باين اعتبار مترائى شود . و گاهى نسبت داده شود بسوى نفس مظاهر فقط ، و گاهى بسوى ظاهر باعتبار تنزل و اتساع او با مظهر . پس نقصان منسوب بسوى حق و صفات او نباشند ، بلكه تماماً راجع بسوى مظاهر است .

و سرّ آن اين است كه متجلى بصفات كماليه خویش ظهورش در مجلى بحسب استعداد مجلى است . نه بحسب كمال متجلى . چنانچه شمس را تجلى در مراياى مختلفه

بصغر وكبر وصفا وكدر ولون اصفر واحمر باختلاف است . وچون حكم احد المتّحدين ديگريرا مى گيرد ، پس نسبت اين اختلافات را بظهور شمس و مرايا هر دو توان داد . پس عارف هر گاه بوجدان و ذوق وكشف مشاهده كند نور وجود را تمام نقايس و قصورات را نسبت دهد بسوى مجالى و مظاهر ، و تمام صفات كماليه را باعتبار تماميت و كمال اسناد دهد بسوى حق . و اگر صفات را باعتبار نقصان نسبت بسوى حق دهند باعتبار ظهور حق است در مجالى ، نه باعتبار صرافت و وحدت ذات . اما غير عارف باعتبار نظر ناقص كه دارد چه نسبت دهد نقص را بسوى حق ، مثل ملاحظه « خذ لهم الله » يا سلب كند از وى بالكلية مانند حكما هر دو خطاست .

القول فى كلامه سبحانه و تعالى . والدليل على كونه متكلمًا اجماع الانبياء عليه فانه تواتر عنهم انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام . واعلم ان ههنا قياسين متعارضين ؛ احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكلمتها هو صفة له فهو قديم [فكلام الله تعالى قديم] . وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكلمتها هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث . فافترق المسلمون الى فرق اربع : ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول . وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى . وقدحت الاخرى فى كبرىه . وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة القياس الثانى وقدحوا فى احدى مقدمتى الاول على التفصيل المذكور . فاهل الحق منهم من ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا فى صغرى القياس الثانى . فقالوا كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازليّة قائمة بذات الله سبحانه هو بها أميرٌ وناهٍ ، مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة والاشارة . فاذا عبّر عنها بالعربية فقران او بالسريانية فانجيل او بالعبرانية فتوراية . والاختلاف فى العبارات دون المعانى والتفصيل فى هذا المقام انه اذا اخبر الله [تعالى] سبحانه عن شىء او امر به او نهى عنه او غير ذلك واداه الانبياء عليهم الصلوة والسلام الى اهمهم بعبارات دالة عليه ، فلاشك ان هناك امورا ثلاثة : معانى معلومة ، وعبارات دالة عليها معلومة

ايضا؛ وصفة يتمكّن المتكلم بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لفهام المخاطبين. ولاشكّ في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني واما العبارات ^(۱) بالنسبة اليه سبحانه تعالى فان كان كلامه [تعالى] عبارة عن تلك المعاني فلاشكّ في قدمه وان كان [عبارة عن تلك المعاني والعبارات فلاشكّ انها باعتبار معلوميتها] له سبحانه ايضا قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بل يعتمدها وساير عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله سبحانه ازلا وابدأ . وان كان عبارة عن امر وراء هذه الامور الثلاثة فليس على اثباته ^(۱) دليل يقوم على ساق . وما اثبتهُ المتكلمون ^(۲) من الكلام التفسيري فان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلاشكّ ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صورة معلوميتها فليس صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم واما المعلوم ، فسواء كان العبارات او مدلولاتها فليس قائما به سبحانه فان العبارات بوجودها الاصيل من مقول الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات و بعضها من قبيل الاعراض القارة فكيف يقوم به سبحانه .

قبل از بيان مقصود، لازم است تمهيد مقدمه . پس بدانکه برهان وقياس عبارت است از مقدماتی که موجب شود حکمی را از برای شیء که قبل از اقامه برهان، ثبوت آن حکم از برای آن شیء معلوم نباشد، و بواسطه این برهان معلوم شود . و این مقدمات را قیاس و برهان نامند . و آن حکمی که بواسطه برهان از برای شیء ثابت شود نتیجه گویند . مثلا « العالم حادث » یکی از احکام و مطالب مجهوله است قبل از اقامه برهان و موضوعش را که عبارت از عالم است اصغر گویند و محمولش را که عبارت از حادث است اکبر ، بملاحظه اینکه غالبا موضوع مندرج است در محمول یعنی محمول اعم است

(۱) خارج از متن + قدمه .

(۲) خارج از متن + اشاعره .

از وی، و بجهت اعمیّت مناسبست که او را اکبر نامند و همچنین اخصیّت موضوع را مناسب است که او را اصغر نامند. و طریقه اخذ برهان این است که چیزی را پیدا کنند که مناسب با طرفین نتیجه داشته باشد یعنی با اکبر و اصغر. چنانچه در حدوث عالم تغییر را پیدا کنند که هم مناسب است با عالم و هم مناسب است با حدوث، زیرا که تمام اجزای عالم آنا فآنادر تغییر و تبدل است، چنانچه مشهود و هویدا است. و چون تغییر عبارت است از اینکه حالتی موجود معدوم شود یا حالت معدومی موجود، و حدوث هم عبارتست از وجود بعدالعدم. پس تغییر مناسب است با وی. و این امر مناسب را حدّ اوسط نامند، و او را در بین اصغر و اکبر نهند. پس محمول شود از برای اصغر و گفته شود «العالم متغیّر» و موضوع شود از برای اکبر و گفته شود «کلّ متغیّر حادث» پس دو مقدمه حاصل شود یکی «العالم متغیّر» و دیگری «کلّ متغیّر حادث» و مقدمه اولی را که مشتمل است بر اصغر صغری نامند. چنانکه مقدمه ثانیه را که مشتمل است بر اکبر کبری گویند: و ظاهر است که نتیجه بهر دو جزئش مندرج است در مقدمه تین که قیاس عبارت از آن است بزیادتی حدّ اوسط. پس هرگاه حدّ اوسط را اسقاط کنند از مقدمه تین نتیجه باقی ماند. و حدّ اوسط عبارت است از چیزیکه مکرّر است در مقدمه تین مانند تغیر که محمول صغری است و موضوع کبری. و هرگاه از قیاس مذکور اسقاط شود «العالم حادث» باقی ماند.

و هرگاه این مقدمه محقق شد گوئیم در مانحن فیه دو قیاس متعارض متصور است یکی «انّ کلام الله تعالی صفة له، و کلّ ما هو صفة له فهو قدیم» و دیگری «انّ کلامه مؤلّف من اجزاء مترتبه متعاقبة فی الوجود، و کلّ ما هو مؤلّف من اجزاء مترتبه متعاقبة فی الوجود فهو حادث». و در این دو قیاس بطریق استنتاجی که در مقدمه بیان شد معلوم است که نتیجه قیاس اولّ قدم کلام حقّ است، و نتیجه قیاس دومّ حدوث آن. چرا که هرگاه حدّ اوسط را که مکرّر است در مقدمه تین اسقاط کنیم نتیجه قیاس اولّ «فکلامه قدیم» است، و نتیجه قیاس ثانی «فکلامه حادث»، و چون نتیجه این دو قیاس

متعارضند اشاعره قائل شده اند که کلام حق تعالی قدیم است ، یعنی قیاس اول را امضا کرده اند ، و قیاس دوم را ابطال . باینکه کلام او را از جنس اصوات و حروف و مؤلف از اجزای مترتبه متعاقبه ندانند ، بدین ملاحظه که گویند کلام صفت حق است ، و صفت باید قائم بموصوف باشد ، و متکلم « من قام به الکلام » است . و چون محال است که حق محلّ حوادث گردد پس کلام او حادث و از جنس اصوات و حروف نتواند بود . و چون متبادر از کلام ، اصوات و حروف است در اثبات قیام کلام بذات حق بتعب افتاده اند . و گویند کلام بر دو قسم است : کلام لفظی ، و کلام نفسی . اما کلام لفظی عبارت است از اصوات و حروف و کلام نفسی مدلول کلام لفظی است . که قائم است بنفس متکلم . و غیر علم و اراده و کراهت است . بجهت اینکه گاهی خبر داده شود از امر غیر معلوم بلکه معلوم المخلاف و در این صورت از مدلول کلام لفظی چیزی در نفس حاصل است . و حاصل آنکه علم حاصل نیست . پس معلوم است که کلام نفسی غیر از علم است در صورت اخبار از « مالایعلم او یعلم خلافه » . و هم چنین غیر از اراده است ، بجهت اینکه گاهی امر شود بچیزی که مراد نباشد ، بلکه مراد عدمش باشد . مثل کسیکه امر کند بنده خود را بچیزی که مقصودش این باشد که آن غلام را اختیار و امتحان نماید که اطاعت امری کند یا نه . و یا اینکه مقصودش این باشد که آن غلام مخالفت نموده عذر مولی در نزد حضار در ضرب و تأدیب او ظاهر شود . و همچنین است در صورت نهی برفیاس امر ، که گاهی نهی شود از چیزی که مطلوب ترك او نباشد ، بلکه مطلوب فعلش باشد در صورت اختیار و اظهار عذر . پس معلوم شود که در این دو صورت مدلول کلام لفظی چیزی در نفس حاصل است . و حال آنکه اراده و کراهت دو صورت امر و نهی حاصل نیست . و بر این مدعا استشهاد بشعری کنند از عرب که :

« ان الکلام النی لفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا » .

و چون استشهاد بشعر دلاقی بر مدعا ندارد زیرا که شاعر ممکن است که باعتقاد فاسدی شعری بگوید و حال آنکه در واقع خلاف آن واقع باشد پس در توجیه این استشهاد گویند

که این شعر دلالت کند بر اینکه ثبوت کلام نفسی فطری طباع و غریزی نفوس است . پس بر مثال کلام نفسی ما ، حق را نیز کلام نفسی باشد که مدلول کلام لفظی است و قائم بذات حق است و قدیم است و از جنس اصوات و حروف نیست . و دلالت بر او بکلام لفظی و کتابت و اشارت هر سه توان کرد . پس اگر بلغت عرب دلالت بر او شود اورا قرآن نامند ، و بلغت عبرانی توریة ، و بسریانی وانجیل .

واما معتزله گویند کلام حق حادث است و از جنس اصوات و حروف است . یعنی قیاس ثانی را امضا کرده اند و قیاس اول را ابطال . باین تقریب که کلام صفت حق است ولی صفت لازم نیست قائم بموصوف باشد ، بلکه گاهی صادر نیز تواند بود . پس متکلم من قام به الکلام نیست بلکه من صدر منه الکلام است . پس کلام حق قائم بذات وی نباشد تا لازم آید محل حوادث شود . بلکه کلامش را ایجاد کنند در جسمی از اجسام خواه از افراد انسان باشد که اورا نبی گویند و خواه جسمی از اجسام دیگر مانند شجره موسی .

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی .

و کلام نفسی را معتزله باطل دانند و گویند در این صور مستشهد بها غیر از علم بمدلول خبر چیزی در نفس حاصل نباشد که اورا کلام نفسی نامند در صورت اخبار و امر و نهی هر سه اگر چه علم بآن خبر و اراده و کراهت متحقق نباشد . ولی در نزد اهل تحقیق ، هر دو طایفه از حقیقت کلام حق نیک دور افتاده اند . و علی « ذمنا تحقیقه فیما سیاتی » .

ولند کفری هذا المقام کلام الصوفیة لیتضح انشاء الله تعالی . قال الامام حجة الاسلام رحمه الله : الکلام علی ضربین احدهما مطلق فی حق الباری تعالی . و الثانی فی حق الادمیین . اما الکلام الذی ینسب الی الباری تعالی فهو صفة من صفات الربوبیة . ولانشابه بین صفات الباری تعالی و صفات الادمیین . فان صفات الادمیین زائدة علی ذواتهم تتکثر و حدتهم و تنقوّم انیتهم بثلک الصفات و یتعین حدودهم و رسومهم بها . و صفة الباری تعالی لاتحد ذاته ولا ترسمه فلیست اذاً اشیاء زائدة علی العلم الذی هو حقیقة

هويته تعالى . ومن اراد ان يعدّ صفات البارى فقد اخطا . فالواجب على العاقل ان يتأمّل ويعلم انّ صفات البارى تعالى لاتتعدّد ولا تتفصّل بعضها عن بعض الاّ فى مراتب العبارات وموارد الاشارات . واذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطربّين يقال سميع واذا اضيف الى رؤية^(۱) [اعمال العباد] ضمير الخلق يقال بصير . واذا اضيف^(۲) الى مكنونات علمه فى قلب احد من الناس من الاسرار الهيّة ودقائق جبروت ربوبيّته يقال متكلم . فليس بعضه آلة السّمع و بعضه آلة البصر و بعضه آلة الكلام . فاذن كلام البارى تعالى ليس شيئا سوى افادته مكنونات علمه [من اسرار الوهيّته^(۳) ودقائق ربوبيّته] على من يريد اكرامه كما قال تعالى « فلما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربّه » شرفه الله تعالى بقربه و قربّه بقدسه واجلسه على بساط انسه و شافهه باجلّ صفاته و كلمه بعلم ذاته كما شاء تكلم و كما اراد سمع .

بنابر تقریر غزالی کلام آدمیّین که از قبیل اصوات و حروف است زاید بر ذات انسانست زیرا که صفات انسانیه یعنی آنچه حمل بر انسان شود مانند حیوانیت و ناطقیّت و جسمیّت و جوهریّت و امثال ذلك که از اجزاء ذات ویند با آنکه متغایر با ذات او هستند باعتبار اینکه جزء غیر کلّ است . حدّ انسان مرکّب از اینها باشد و دانش متقوم بدانها و صفاتی که عارض ذات وی باشد از قبیل صحت و استقامت قامت و عرض اظهار و مشی و تعجّب و امثال ذلك که خارج از ذات ویند رسم انسان متحقّق بدانهاست . مراد بر رسم تعریف بعرضیات است چنانکه مراد بحدّ تعریف بذاتیّات . زیرا که تعریف بذاتیّات را حدّ گویند و تعریف بعرضیات را رسم . و کلام از قبیل قسم ثانی از صفات است . اما صفات حق چون زاید بر ذات وی نباشند و تعداد و تفصیل نپذیرند پس کلام او که یکی از صفات اوست غیر از علم که عین ذات اوست چیزی نباشد بلکه همین علم

(۱) خارج از متن + اعمال العباد .

(۲) خارج از متن + افاض .

(۳) آنچه در قلاب آمده خارج از متن است .

است که باعتبارات و اضافات اسامی متعدده پیدا کند چنانچه هرگاه نسبت داده شود بسوی دعوت مضطربین سمعش نامند و بواسطه^۱ این نحو از علم سمیعش خوانند . و هرگاه نسبت داده شود بسوی صغیر خلق باعتبار شهود آنها بصر باشد و باعتبار این نحو از علم بصیر گردد . و هرگاه نسبت داده شود بسوی علوم مکتونه در قلب یکی از افراد ناس یعنی اسرار الهیّه و دقائق جبروت و ربوبیّه کلام گردد . و بان اعتبار متکلمش گویند . پس ذات حق متبعض بسوی اجزائی نشود که بعض آن آلت سمع و بعضی آلت بصر و بعضی آلت کلام باشد . پس فی الحقیقه کلام او عبارت باشد از افاضه و افاده^۲ علوم مکتونه بر مکرمین از عباد خویش . چنانچه می فرماید : « فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربّه » پس حق تعالی بواسطه^۳ قرب وی بسوی او اورا شرافت بخشیده و باجل^۴ صفات خود اورا ستوده . ولیکن این بیانات هم وافی بمقصود نباشد . چنانچه از بیانات آتیّه مامعلوم خواهد شد .

وفی الفتوحات المکیّه قدس الله سرّ مصدرها : انّ المفهوم من کون القرآن حروفا امران [احدهما] الامر الواحد المسمی قولاً و کلاماً و لفظاً . و الامر الاخر المسمی کتابه و رقماً و خطاً و القرآن یخط [یکتب و یبسط] فله حروف الرّمّ، و ینطق به فله حروف اللّفظ، فلما یرجع کونه حروفاً منطوقاً بها هل بکلام الله الّذی هو صفتّه او هل المترجم عنه . فاعلم انّ الله [قد] اخبرنا بنبیّه صلیّ الله علیه و سلم انّه سبحانه و تعالی یتجلّی فی القیمة فی صور مختلفه فیعرف و ینکرومن کانت حقیقته یقبل التجلّی فلا یبعد ان یکون الکلام^(۱) بالحروف المتلفظ بها المسماة کلام الله تعالی کبعض^(۲) تلک الصّور کما یلیق بجلاله و کما تقول تجلّی فی صوره کما یلیق بجلاله کذلک نقول تکلم بحرف و صوت کما یلیق بجلاله .

حاصل بیان فتوحات این است که حق را تجلّی بظهورات در جمیع موجودات و

(۱) خارج از متن + المتکلم .

(۲) ن . ل + لبعض .

در جمیع مراتب غیبا و شهودا و همه ظهورات را نسبت بوی توان داد بوجهی پس چنانچه در قیامت تجلی خواهد فرمود در صور مختلفه که بعض آنها معروف است و شناخته می شود در آنها ، و بعضی غیر معروف . همچنین حق را در صور الفاظ و حروف و ارقام و خطوط تجلی است . و می شود که الفاظ مقرر و متلوّه را نسبت بحق داد بنحوی که لایق بجلال اوست ، و گفت کلام الله است . و همچنین است ارقام و حروف . « وقال رضی الله تعالی عنه بعد کلام طویل : فاذا تحققت ما قررناه و تبینت ان کلام الله تعالی هو هذا المتلوّ المسموع المتلفظ به المسمی قرآننا و توریة و زبوراً و انجیلاً » .

بعد از بیان سابق ظاهر است در کمال ظهور که « مابین الدفتین » که عبارت است از صور منقوشه و خطوط مرقومه حقیقه کلام است ، اگر چه بحسب ظاهر صادر از خطاط و نقاش است . و همچنین الفاظ و حروف کلام الله است که ظاهر شده است در صور عرضیه و کیفیت مسموعه . چنانچه در اول صور عرضیه مبصره بود . بلکه گوئیم صور عقلیه که عبارت است از معانی این کلمات و الفاظ که متحقق است در صدور مؤمنین ، نیز قرآن و کلام الله است . چنانچه فرمود « انه لفي صدور المؤمنین » و نسب این مراتب بقوت و ضعف و کمال و نقص است . و بر ترتیبی که ذکر شد هر مرتبه فوق مرتبه دیگر است . و همچنین بالا می رود در الواح عالیه و کتب سماویه عینیّه و مظاهر معنویّه : « الی ان یصل الی الحق الاول و الکلام الذّاتی الذّی هو عین ذات الحق » .

وقال الشیخ صدر الدین القنوی قدس الله سرّه فی تفسیر الفاتحة : کان من جملة مامنّ الله تعالی علی عبده اراد به نفسه ان اطلعه علی بعض اسرار کتابه الکریم الحاوی علی کلّ علم^(۱) جسم اراده انه ظهر عن مقارعة غیبیته واقعة بین صفی القدرة و الارادة منصبغا بحکم ما احاط به العلم فی المرتبة الجامعة بین الغیب و الشهادة ، لکن علی حکم ما اقتضاه الموطن و المقام و عینه حکم المخاطب و حاله و وقته بالتبعیة و الاستلزام .

استشهادی است موافق بیان فتوحات و اشاره بسوی اینکه کتاب الله الکریم

مشمول است بر علوم جسیمه عظیمه، و نیز اشاره است بسوی اینکه از ترکیب صفت قدرت و ارادت و اصطکاک بینهما اسمی دیگر متولد شده. در این حال حق منصف است بحکم معلوم در مرتبه جامع بین الغیب و الشهاده. ولی این ظهور و تجلی بحسب اقتضای موطن و مقام است که در هر مرتبه و هر وقتی و هر حالی بنحوی ظهور نماید و آن کلام حق باشد.

والذی يظهر من کلام هؤلاء الاکابر انّ الکلام الذی هو صفت سبحانه لیس الا^(۱) افادته و افاضته مکنونات علمه علی من یرید اکرامه و انّ الکتب المنزله المظومه من الحروف و [ال] کلمات کالقرآن و امثاله ایضا کلامه لکن من بعض صورتک الافاده و الافاضه ظهرت بتوسط العلم و الارادة و القدرة فی البرزخ الجامع بین الغیب و الشهاده [اعنی^(۲)] عالم المثال من^(۳) مجالیه الصوره المثالیة کما یلیق به سبحانه. فالقیاسان المذکوران فی صدر المبحث لیسا بمتعارضین فی الحقیقه فانّ المراد بالکلام فی القیاس الاول الصفة القائمة بذاته سبحانه و فی الثانی ما ظهر فی البرزخ من بعض المجالی الالهیة و الاختلاف الواقع بین فرق المسلمین [انما^(۴) هو] لعدم الفرق بین الکلامین و الله سبحانه اعلم.

حاصل این است که از کلمات این اکابر چنین استفاده می شود که کلام حق نیست مگر افاضه و افاده علوم مکنونه و اسرار مخزونه غیبیه بر کسیکه اراده اکرام و یرا دارد و این کتب منزله منظومه یعنی مجموعه از حروف و کلمات مانند قرآن و سایر کتب سماویّه همه کلام الهی باشند لیکن عبارت باشند از بعض صور آن افاده و افاضه که ظاهر شده است بتوسط علم و اراده و قدرت در عالم برزخ که واقع است در بین عالم غیب و عالم شهاده. و ظهور کلام در این عالم در صورت مثالیّه مقالیه است. پس دو قیاس

- (۱) خارج از متن + سوی.
- (۲) جمله داخل کلوشه خارج از متن.
- (۳) خارج از متن + بعض.
- (۴) جمله داخل کلوشه خارج از متن.

که در صدر مبحث اشاره بدان شد فی الواقع وفي الحقیقه تعارض و تنافی ندارند ، زیرا که مراد از کلام در قیاس اول صفتی است که قائم بذات حق است . و در قیاس ثانی ظاهر در عالم برزخست در بعضی از مجالی الهیّه . و هر یک از کلامین را لازمی است علیحده و اختلافی که در فرق مسلمین واقعست از جهة عدم تمیّز بین کلامین است .

وقال بقضهم فی قوله تعالى : « واذ قال ربك للملائكة اني جاعل فی الارض خليفة ! » علم ان هذه المقابلة تختلف باختلاف العوالم التي يقع التقاؤل فيها . وان كان واقعا فی العالم المثالی فهو شبيه بالمکالمه الحسیّة . وذلك بان يتجلّى لهم الحقّ تجلّيا مثالیّا کتجلّیه لاهل الاخرة بالصوّر المختلفة . كما نطق به حدیث التحول . وان كان واقعا فی عالم الارواح من حيث تجرّدها فهو کالكلام النفسی (۱) فيكون فی قول الله لهم القأوه فی قلوبهم المعنی المراد . ومن هذا يتنبّه الفطن علی کلام الله تعالی ومراتبه ، فانه عین المتکلم فی مرتبته ومعنی قائم به فی اخرى کالكلام النفسی ، وانه مرکب من الحروف والالفاظ و معبّر بها فی عالمی (۲) المقالی والحسی بحسبها .

استشهادی است از برای صحّت قیاسین مذکورین زیرا که این مقاوله بحسب عوالم مختلف باشد . چنانچه اگر در عالم مثال واقع باشد شبيه بمکالمه حسیّه باشد . چنانچه حق تجلّی فرماید بصورتی مثالیّه و با ملائکه تکلم نماید بر حسب اقتضای آن نشأ ، و اگر در عالم ارواح واقع شود مانند کلام نفسی است که قائم بنفس باشد . و مراد از تکلم و مقاوله حق با ملائکه القای معنی مراد است در قلوب آنها . پس کلام گاهی عین متکلم باشد در مرتبه وی . و گاهی معنای باشد قائم بذات او باشد در مرتبه دیگر ، و گاهی مرکب از حروف و اصوات در عالم مقالی وحسی .

تتمیم و تکمیل : تحقیق در مسئله کلام این است که لازم نیست کلام مرکب از اصوات و حروف باشد در جمیع احوال و در جمیع مراتب و نسبت بجمیع متکلمین ، بلکه

(۱) خارج از متن + والنفت الالهاسی .

(۲) خارج از متن + المثال .

عبارت است از مُعْرَبٌ از ما فی الضمیر ، یعنی چیزیکه اعراب و اظهار کنند از آنچه در ضمیر متکلم است از برای مخاطب ، سوای اینکه بلفظ باشد یا بکتب ، باشد یا باشاره . هرچه ما فی الضمیر را اعلان و اظهار نماید کلام است و حقیقت کلام جز این نباشد . و اینکه اصوات و حروف را کلام نامیده اند بجهت سهولت توسل بآن است ، و بجهت اختصار و جری عادت است بر آن . و آلا فی الحقیقة اشارتی که معرب از ما فی الضمیر باشد یا کتابتی که چنین بود نیز کلام است . لهذا کلام نسبت بهر متکلمی چیزی باشد ، کلام هر کسی بحسب خصوصیت ذات او اختصاصی یابد . چنانچه امیرالمؤمنین صلوات الله علیه می فرماید : « انما امره اذا اراد بشیء ان يقول له کن فیکون بلاصداً یسمع ولا نداء یقرع » .

و تحقیق این مطلب این است که حق را در مقام ذات خویش احاطه علمیّه است بتمام اشیاء و احکام آنها . و ما فی الضمیر حق عبارت از همین احاطه علمیّه است ، که هرگاه اظهار و اعراب از آن شود آن معرب را کلام گویند . پس کلام حق عبارت است از ایجاد حق اشیاء را ، زیرا که ایجاد اشیاء بر طبق علم اوست و بوجود اشیاء ما فی الضمیر او اظهار و اعلان شود . چنانچه وجود منبسط که او را فیض مقدس و وجود مطلق و حق مخلوق به و امثال ذلک نامند . نفس رحمانی و کلمه کُنْ وجودیه نیز گویند . یعنی چنانچه انسان از ما فی الضمیر خود بصوتی کند که در بدو صدور سازج است و متعین بتعین حروف و کلمات نیست . و بعبارة اخری بحسب ذات مطلقه و حقیقت سازجه متعین بهیچ تعینی از تعینات حرفیه نیست ، و در این مقام او را نفس نامند . و بوصول وی در مقاطع فم و اصطکاک او با هر یک از مخارج متعین بتعینی شود و از او حرفی صورت بندد ، و بترکیب حروف ، کلمات تألیف یابند و بکلمات مؤلفه اظهار از ما فی الضمیر خود کند . همچنین حق تعالی در اظهار از ما فی الضمیر خود تجلی کند بفیض مقدس که بحسب ذات ، متعین بهیچ تعینی از تعینات مراتب متنزله امکانیه نیست ، بلکه سازج و مطلق است . و بجهت تشبیه با نفس انسانی او را نفس رحمانی نامیده اند . و پس از اصطکاک وی با

ماهیات امکانیه و تنزل وی در مراتب نزولیه متعیّن شود بتعیّنات اشیاء ، که آنها را حروف و کلمات نامند . و بواسطه آنها از مافی الضمیر حق اعلان و اظهار شود . چنانچه حضرت رضا سلام الله علیه می فرماید : « قد علم اولوالالباب انّ ما هالك لا يعلم الا بما هینا » . پس دانسته شد که این عالم بخدایه کلام حق است ، و مُعرب از مافی الغیب . و از برای او مراتبی است بحسب تنزلاتی که لازمه نشأت این عالم است . و تنزل وی بحدّی رسد که مافی صدور المؤمنین را کلام حق توان گفت ، آیه « لنی صدور المؤمنین » . و آنزل از آن الفاظی است که صادر شود از قراء و انزل از او نقوشی است که مکتوب گردد در قراطیس و کراریس .

و باید دانست که فرق میان کلام و کتاب اعتباری است . همان چیز را که کلام گویند باعتباری کتاب نیز گویند . بیانش اینکه وجودات اشیاء باعتبار انتسابشان بحق ، و ملاحظه قیام صدوری آنها بوی ، کلام است . و باعتبار انفسها و عدم ارتباطشان بحق کتابند . و همچنانکه از برای کلام مراتبی است همچنین از برای کتاب نیز باشد . چنانچه وجود عقول مجرّده را امّ الکتاب گویند . چنانچه فرموده است : « وعنده امّ الکتاب » . باعتبار اینکه وجود آنها وجود جمعی و کلیّ و اجمالی کلّ اشیاء است . و سایر اشیاء متولد از آنها و تفصیل آن اجمالند . و وجود نفوس کلیّه را کتاب مبین نامند ، باعتبار آنکه آنچه در عقول باجمال است در نفوس مفصّل و مبین و ظاهر است . و نفوس متعلقه بابدان ، یعنی منطبعه در اجسام را کتاب محو و اثبات نامند . « یحو الله ما یشاء و یشئ و عنده امّ الکتاب » . و همچنین تا برسد بمکتوب مابین الدفتین همه کتب الهیه اند .

و حاصل این است که کتاب حق بردو قسم است : کتاب تکوینی ، و کتاب تدوینی . اما کتاب تدوینی عبارت است از کتب منزله بر انبیاء علیهم السلام که مکتوب و منقوش است در دفاتر و اوراق بحسب لغات مختلفه ، که از جمله آنها قرآن مجید است . و کتاب تکوینی نیز بردو قسم است : کتاب آفاقی ، و کتاب انفسی . اما کتاب آفاقی ، اشاره بدان کتبی است که اشاره بدان شد یعنی امّ الکتاب ، و کتاب مبین ، و کتاب محو و اثبات . و

کتاب انفسی نیز بر دو قسم است : کتاب علیّینی ، و کتاب سجّینی . « ان کتاب الابرار لقی علیین وان کتاب الفجار لقی سجّین » . و تحقیق این مطلب زیاده بر این موکول است بر کتب مقصّله .

[القول] فی بیان آن لاقدره للممکن : ذهب الشیخ ابوالحسن الاشعری الی ان افعال العباد الاختیاریّة واقعة بقدره الله تعالی وحدها . و لیس بقدرتهم تاثیر فیها بل الله سبحانه اجری عاداته بانّه یوجد فی العبد قدرة و اختیارا . فاذا لم یکن هناك مانع اوجد فیہ فعله المقذور مقارنا لها ، فیکون فعل العبد مخلوقا لله تعالی و ابداعا و احداثا . و مکسوبا للعبد . و المراد بکسبه ایّاه مقارنته لقدرته و ارادته من غیر ان یكون منه تاثیر یدخل فی وجوده سوی کونه^(۱) محمّلا له . و قال الحكماء : هی^(۲) واقعة علی سبیل الوجوب و امتناع التخلّف بقدره یخلقها الله تعالی^(۳) .

معتزله را اعتقاد است که از برای قدرت عباد در صدور افعالشان تأثیر و مدخلیتی است ، بلکه استقلال در تأثیر . فلهذا افعال عباد را نسبت بعباد دهند و حق را بهمیچوجه مؤثر ندانند و از این جهت عباد را در افعال مستحق ثواب و عقاب دانند چرا که اگر امثال او امر الله کرده مستحق ثواب است و اگر عصیان نموده مستحق عقاب . پس ثواب و عقاب را فرع اختیار و استقلال و تأثیر در افعال دانند ، زیرا که اگر در افعال مجبور باشند و بقدرت و اختیارشان صادر نشود ، بلکه فعل حق باشد ، یا در افعال مجبور باجبار حق

(۱) خارج از متن + کون العبد .

(۲) خارج از متن : ای افعال العباد .

(۳) در حاشیه قال الشیخ فی الفتوحات : معنی الکسب تعلق ارادة العبد بفعل دون غیره فی وجوده الاقتدار الالهی عند هذا التعلق یسمى ذلك کسباً (عمادالدولة).

(در حاشیه) - معلوم باشد که چون نسخه درة الناعره کمیاب و صحیح آن کمتر بود ، نسخه بدست آورد و احتیاطاً بمقابله نمود و زواید و اختلاف را بخط خود نوشت . حرره اقل المریوبین عمادالدولة بن عمادالدولة طاب ثراه فی معرم سنه ۱۳۱۶ هجری در دارالخلافة تهران

باشند، ثواب و عقابشان قبیح باشد. و مجازات معنی نخواهد داشت. بلکه تکلیف و ارسال رسل و انزال کتب همه فرع قدرت و اختیار عباد است در افعال. و الا همه اینها لغو بودی و از این جهت که افعال را مستند بقدرت عباد دانند خود را اصحاب عدل نامیده‌اند. چرا عدل را هم از فروعات این مسئله دانند زیرا که عدل عبارت است از مجازات بحسب استحقاق. و اشاعره قائلند باینکه قدرت عباد را بهیچوجه مدخلیتی در افعالشان نیست، بلکه تمام آثار و افعال را از تمام موجودات مخلوق حق دانند و گویند عباد در این افعال مجبورند، و چون محل وجود این افعال باشند آنها را کاسب گویند: یعنی قدرت آنها با آنکه مؤثر نیست در افعالشان، مقارن است با افعالی که بقدرت حق موجود شده. و ثواب و عقاب را متفرع بر طاعت و عصیان ندانند بلکه گویند «یفعل الله ما یشاء و ینختار ما یرید» «ولا یسئل عما یفعل و هم یسئلون». و «کل شیء من الطریف ظریف». «هر آن چه زیبا کند زیبا بود». هر که را خواهد عقاب کند، اگر چه مستحق نباشد. و هر که را خواهد ثواب دهد اگر چه مستوجب نباشد. . . .

و شواهد نقلیه بر این دعوی وارد است، از قبیل «خالقکم و ماتعلمون». و «طوبی لمن اجریب الخیر علی یدیه» و «ویل لمن اجریب الشر علی یدیه». که در حدیث قدسی است. ار امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه سائلی سؤال کرد که آیا افعال خود را مالکم یا نه؟ فرمود مالکیت تو یا باستقلال است پس لازم آید که مالک الملکی غیر از حق یافت شود، و اگر بمداخله حقست لازم آید که شریک حق باشی. پس تو را بهیچوجه مدخلیتی در افعال نیست. و روایتی که از حضرت رسول صلی الله علیه و آله وارد است که «القدریة مجوس هذا الامّة». اشاعره نسبت دهند آرا بمعترله بملاحظه اینکه قائلند که افعال بقدرت عباد موجود شود. پس قدریه باشند و چون خود را مستقل در فعل دانند در مقابل حق ثنوی مذهب باشند. و از این جهت آنها مجوس این امت خوانده شده‌اند، زیرا که مجوس ثنوی مذهبند، چه دو مؤثر در عالم قائلند: یکی نور، و دیگری ظلمت. و بعبارة اخری یکی یزدان، و دیگری اهرمن. و آنها را مفوضه گویند، چرا

که گویند حق افعال عباد را تفویض بخودشان کرده . و معتزله این روایت را تاویل بر اشاعره کنند . و گویند: چون افعال عباد را اشاعره مخلوق حق دانند و گویند بقدرت حق موجود شود، از این جهة قدریّه باشند . و دور نیست مجوسیت را باین اعتبار ثابت کنند که خود را در مقابل حق موجودی و چیزی دانند . و اثنیثت بدین واسطه متحقق شود . ولی آنچه بنظر می رسد بهمین ملاحظه هر دو مجوسی و ثنوی مذهبند . و اشاعره قائل بجهر، و معتزله قائل بتفویض اند . و در اخبار اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین وارد است که «لاجبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» . و اجمال بیانش این است که عارف را دو نظر است نظر توحید و نظر تکثیر اگر بنظر توحید در موجودات نظر کند غیر از حق و صفات ذاتیه حق چیزی را نه بیند و گوید «لا مؤثر فی الوجود الا الله و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم» .

مجموعه کون را بقانون سبق
کردیم تصفح ورقا بعد ورق
حقاً که نخواندیم و ندیدیم در او
جز ذات حق و صفات ذاتیه حق.

پس باین ملاحظه و این نظر نه عبادی باقی ماند، و نه قدرتهای آنها . چه جای آنکه منشاء آثار باشند بمدخلیت یا استقلال . و اگر بنظر تکثیر . موجودات را ملاحظه کند همه اشیاء را مشاهده نماید و آثار هر یک را بخودشان نسبت دهد و افعالشان را صادر بقدرت و اختیار خودشان بیند، و این افعال را منشأ ثواب و عقاب یابد . پس نه جبر باشد چنانچه اشاعره گویند، و نه تفویض چنانچه معتزله، بلکه امری است برزخی و بینین و متوسط بین الامرین . و ظاهر است که برزخ را حکم طرفین است . یعنی ذوجنبتین و قابل ملاحظتین است . پس بنظری تفویض نماید، و بنظری جبر، و در واقع هیچیک نباشد . و فهم این مطلب محتاج است بسوی دقت نظر و لطفت ذهن و صفای نفس و اینکه حکما گویند افعال عباد واجب الصدور است یعنی اوّل اختیار حادث شده پس از آن فعل لازم الصدور شود . و این وجوب را گویند منافی اختیار نیست بلکه «الواجب بالاختیار لاینافی الاختیار» مؤید همین مطلب است . و گویند چون افعال اختیاریّه لابد است از اختیار

سابق و بدین واسطه آنها را اختیاری گویند و جبر معنی ندارد . ولی چون آن اختیار نشود که حادث شود باختیاری دیگر ، مگر اینکه منتهی شود بسوی اختیار واجبی ، و الا لازم آید تسلسل و چون تسلسل باطل است پس باید آن اختیار اختیاری نباشد ، بلکه لازم الصدور باشد ، و پس از صدور اختیار لازم فعل لازم الصدور گردد . پس فعل باینکه اختیاری است واجب الصدور است ، و واضح شد که وجوب صدور منافی با اختیار نیست بلکه مؤکد آن است .

hand, a copyist may overlook glosses consisting of only a few words. It might also be argued that these 12 glosses are not authentic, and that that is the reason they occur in so few of the manuscripts. This argument can be countered, however, by the fact that all 12 occur in Yahuda 3872, the most authoritative of the manuscripts.

⁵These are the commentaries described in Section V of the Introduction.

publice defendit Jacobus Ecker. Bonnae.

The translation, which includes only paragraphs 1-3, 27-29 and 60-71 was based on five manuscripts: Warner 702(3), Warner 997(1), Warner 723(2), Gotha 87(7) [See Pertsch, *Die arabischen Handschriften*, p. 156], and Loth 670. With the exception of the Gotha manuscript, all of these have been used in the preparation of the present edition.

³See Brockelmann, *Geschichte* II, 505, Supplement, II, 520; and al-Zirikli, *al-A^clām*, I, 28.

⁴See Brockelmann, *Geschichte*, II, 514, Supplement, II, 535.

⁵*Op. cit.*, II, 514, Supplement, II, 534.

⁶See ^cAbd al-Ḥayy al-Ḥasanī, *Nuzhat al-Khawāṭir*, V, 301.

⁷Al-Kūrānī, *al-Amam*, pp. 107-108.

⁸See his *Handlist of Arabic Manuscripts*, pp. 41, 52, 341, 354, 439.

⁹See Brockelmann, *Geschichte*, II, 556; and G. W. J. Drewes, "Sech Joesoep Makasar" *Djawa*, 1926, No. 2, pp. 83-88.

Section VII

¹See Section III of the Introduction.

²This exception might be explained as a case of the glosses from a manuscript of the long version being added later to the margins of a copy of the short version. Since none of the glosses refer to the supplemental paragraphs of the long version, a copyist interested only in adding the glosses to his own copy might not notice the additional paragraphs at the end of the manuscript from which he was copying.

³The exceptions are Gloss 15, which appears in Yahuda 5930, Glosses 23 and 25, which appear in Warner Or. 702(3), Gloss 41, which appears in Loth 670, and Gloss 43, which appears in Yahuda 3179.

⁴Other explanations for the reduced occurrence of these 12 glosses are, of course, possible. Glosses may be left out by a copyist because they are too long to fit into the space available in the margin. On the other

Section V

¹For the author see Brockelmann, *Geschichte*, II, 505, Supplement II, 520; and al-Ziriklī, *al-A^clām*, I, 28.

²See Vol. I, p. 35.

³See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

⁴For the author see Brockelmann, *Geschichte*, Supplement, II, 619. For the work itself see Brockelmann, *op. cit.*, II, 266, Supplement, III, 1271; and al-Baghdādī, *Īdāh al-Maknūn*, I, 567.

⁵See Muḥammad As^cad Ṭalas, *al-Kashshāf ‘an Makhḥūṭāt Khazā’ih Kutub al-Awqāf*, p. 277.

⁶See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

⁷He is also the author of a gloss on al-Taftāzānī’s commentary on *al-‘Aqā’id* of al-Nasafī (See Brockelmann, *Geschichte*, Supplement, I, 759), of a Persian *tafsīr* on *sūrah* 108 of the Qur’ān, and of another work, in Arabic, entitled *Risālat Abḥāth* (See Ivanow, *Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, p. 471).

⁸See *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, II, 168.

⁹See Ivanow and Hosain, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal*, I, 583-584.

Section VI

¹See Section III of Introduction, p.

²*Gāmī de Dei Existētia et Attributis Libellus “Stratum Solve!” sive “Unio Pretiosus.”* Pars Prior. Prolegomena una cum capitibus selectis in Latinum sermonem translatis. Dissertatio quam ad summos in philosophia honores aucteritate amplissimi philosophorum ordinis in alma litterarum Universitate Fridericia Guilelmia Rhenana rite impetrandos scripsit et una cum sententiis controversis die X mensis Martii a. MDCCCLXXIX hora XII

version includes two additional questions dealing with the impotence of contingent being and the emanation of multiplicity from unity.

³Tāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu^cmānīyah*, I, 390-391.

⁴The first nine of these questions are treated in the original version whereas the last two are dealt with in the supplemental paragraphs of the long version. The nine questions treated in the original version can be reduced to the six questions mentioned in *al-Shaqā'iq al-Nu^cmānīyah* by combining the two questions dealing with God's knowledge, considering the question of the dependence of an eternal effect on a free agent as part of the question of God's power, and considering the question of God's attributes in general as a preface to the following questions dealing with the attributes in detail.

⁵Insofar as has been possible the sources of all quotations and phrases, whether acknowledged by al-Jāmī or not, have been indicated in the notes to the translation of *al-Durrah al-Fākhīrah* and the *Glosses*.

⁶See his *Khātimah*, British Museum MS Or. 2 18, fol. 172b.

⁷Ecker, *Gāmī de Dei Existētia et Attributis Libellus*, p. 26.

⁸Al-Kūrānī, *al-Amam li-Īqāz al-Himam* p. 107.

Section IV

¹The principal source for al-Lārī's life is al-Kāshifī's *Rashahāt*, pp. 163-173. Other sources include Bābur's *Bābur-nāma*, pp. 284-285; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā*, p. 84; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, p. 153; and al-Lāhawrī, *Khazīnat al-Asfiyā*, I, 598.

²The name of a city and district in the province of Fārs. See G. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, p. 291.

³See Storey, *Persian Literature*, I, 956-958.

⁴See Brockelmann, I, 369, Supplement, I, 533.

⁵See Brockelmann, *Geschichte* I, 787. A copy of this work is to be found on folios 15b-33b of MS Loth 670 in the India Office Library. See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

the year 873, the year of his accession, and 877, the year al-Jāmī was unjustly accused of having ridiculed Shi'ite beliefs because of what he was alleged to have written in this work.

⁵For a detailed description of the *Haft Awrang* and the three *dīwāns* see Browne, *Literary History*, III, 516-548; and Hikmat, *Jāmī* pp. 183-203 and 207-212.

⁶Vol. XVI, New Series, Oriental Translation Fund. Reprinted with Additions and Corrections. London 1928.

⁷Printed in the margin of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī's *Jawāhir al-Nuṣūṣ fī Ḥall Kalimāt al-Faṣūṣ*, Cairo 1304-1323.

⁸Lithographed in Bombay in 1307.

⁹See my edition and translation of this work, "Al-Jāmī's *Treatise on Existence*," in *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. Albany, 1975.

¹⁰See Storey, *Persian Literature* I, 954-959.

¹¹See Brockelmann, *Geschichte*, I, 369, Supplement, I, 533; and Browne, *Literary History*, III, 514.

¹²See Browne, *Literary History*, III, 515.

Section III

¹The *muḥākamah* was a genre of writing in which the author compared two opposing points of view or positions and then attempted an adjudication or possibly a reconciliation between them. Probably the most famous work of this type was Quṭb al-Dīn al-Rāzī's *al-Muḥākamāt*, in which he attempted to reconcile the opposing views of Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī as expressed in their respective commentaries of Ibn Sinā's *Ishārāt*.

²The six questions referred to here are apparently those pertaining to God's existence, His unity, His knowledge, His will, His power, and His speech, all of which are dealt with in the original or short version. The long

Section II

¹No complete or exhaustive list of al-Jāmi's works has yet been compiled. One of the problems facing the compiler of such a list is that al-Jāmi seems to have given definite titles only to his major works. Consequently, the titles of his minor works often differ from copy to copy, each title being based on a different key word or expression to be found in the initial paragraphs of the text. Accurate identification of a copy of a particular work must, therefore, be based on the beginning lines of the work at least, if not on the entire text.

The most thorough lists compiled to date are the following:

1. The description of MS No. 894, containing 37 of al-Jāmi's works, given by Sachau and Ethé in their *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*, pp. 608-615.

2. The description of MS No. 1357, containing 22 of al-Jāmi's prose works, given by Ethé in his *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, II, 762-765.

3. The list compiled by A.T. Tagirdzhanov on pp. 311-318 of his *Opisanie Tadzhikskikh Persidskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU*.

4. ^cAlī Aṣghar Ḥikmat's description of al-Jāmi's works on pp. 166-213 of his book, *Jāmi*.

5. The list of printed editions and translations of al-Jāmi's works on pp. 26-35 of Edward Edwards *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*.

²See fol. 172b of British Museum MS Or. 218.

³See pp. 86-67.

⁴This is the date given in the colophon of the first *daftar* on p. 183 of Āqā Murtaḍā's edition of the *Haft Awrang*. Although al-Jāmi often mentioned the date for the completion of a work, usually in its last lines, he did not do so in the case of this work. However, since the first *daftar* is dedicated to Sulṭān Ḥusayn Bāyqarā, it must have been written between

²²Al-Jāmī's letters to ʿUbayd Allāh al-Ahrār are preserved in his *Risālah-i Munsha'āt*. See Hikmat, *Jāmī*, p. 205.

²³As, for example, in the first *daftar* of his *Silsilat al-Dhahab* (al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 158), in his *Tuhfat ul-Ahrār* (al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 384), and in his third *Dīwān* (*Khātimat al-Hayāt*). See Hikmat, *Jāmī*, pp. 72-76.

²⁴See Storey, *Persian Literature*, I, 789-795.

²⁵See Bābur, *Bābur-nāma*, pp. 283-292.

²⁶The passage in question is entitled "Dar bayān-i ānkih akthar-i khalq-i ʿālam rūy-i parastish dar mawhūm wa-mukhayyal dārand", which may be translated "In explanation of the fact that most of the people of the world have the object of [their] worship in their own imagination and fancy". See al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 52.

²⁷See al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, VII, 280, and autograph No. 1240 opposite p. 273; and Brockelmann, *Geschichte*, II, 120, Supplement, II, 116.

²⁸He is perhaps to be identified with a certain ʿAṭāʾ Allāh al-ʿAjāmī whose biography is given in Ṭāshkubrīzādah's *al-Shaqāʾiq al-Nuʿmānīyah*, I, 334.

²⁹The *ashrafī* was a gold coin first issued by the Mamlūk sultan, al-Ashraf Barsbāy, and weighing about 3.41 grams or .11 of a troy ounce. See Bacharach, "The Dinar Versus the Ducat", *IJMES*, IV, 77-96. Five thousand *ashrafīs* would therefore weigh about 17,050 grams or 550 ounces.

³⁰See Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqāʾiq al-Nuʿmānīyah*, I, 390-391.

³¹Two letters of Bāyazīd II to al-Jāmī with al-Jāmī's answers are preserved in Farīdūn Beg's *Munsha'āt al-Salāṭīn*, I, 361-364. See Hikmat, *Jāmī*, pp. 44-47.

³²See Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqāʾiq al-Nuʿmānīyah*, I, 389-390.

³³For the description of his tomb, see Hikmat, *Jāmī*, pp. 214-228.

Ḥāfiẓ al-Bukhārī A disciple of Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī, the founder of the Naqshbandī order, he died unexpectedly in 822 in Medina after completing the pilgrimage. See al-Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, pp. 392-396, al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 142-145; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, p. 79; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 57-63.

¹¹He died in 860. See al-Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, pp. 403-405; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 117-133; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 151-152; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 81-82 (under the name Niẓām Khāmūsh).

¹²He died in 791. See al-Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, pp. 384-389; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 53-75; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 78-79; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 126-142

¹³See al-Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, pp. 400-402; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 108-117; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 150-151.

¹⁴See al-Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, pp. 389-392; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 79-90; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, p. 80; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 145-148.

¹⁵See al-Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, pp. 452-453.

¹⁶He was the son of Khwājah Muḥammad Pārsā, mentioned above. See al-Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, pp. 396-397; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 63-64; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 79-80; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, p. 144.

¹⁷See al-Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, pp. 455-456.

¹⁸See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 496-498.

¹⁹See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 501-503.

²⁰See al-Jūmī, *op. cit.*, pp. 456-457.

²¹He was born in 806 and died in 895. See al-Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, pp. 406-413; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 157-175; Ṭāshkubrī-zādah, *al-Shaqā'iq al-Nuḥmāniyah*, I, 381-389; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 80-81; and especially al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 207-242.

life given here is based on al-Kāshifī's *Rashaḥāt*, pp. 133-163; and al-Lārī's *Khātimah*, especially fols. 156b-158b, 170a-170b, and 172a-173b.

³The shorter commentary by Sa^cd al-Dīn al-Taftāzānī on *Talkhīṣ al-Miftāḥ*, an abridgement of the third part of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-^cUlūm* by Jamāl al-Dīn al-Qazwīnī. See Brockelmann, *Geschichte*, I, 352-354.

⁴Any one of several commentaries on the third part of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-^cUlūm*. See Brockelmann, *loc. cit.*

⁵The longer commentary of al-Taftāzānī on al-Qazwīnī's *Talkhīṣ al-Miftāḥ*. See Brockelmann, *loc. cit.*

⁶His full name was Shihāb al-Dīn Mūsā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Rūmī. See al-Ziriklī, *al-A^clām*, VIII, 282; Brockelmann, *Geschichte*, II, 275; Tāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu^cmānīyah*, I, 77-81 (under the biography of his grandfather, Maḥmūd). The year 815 given as the date of his death by Brockelmann is clearly an error. Al-Ziriklī places his death at about 840. Since he worked on the famous *zīj* of Ulugh Beg after Ghiyāth al-Dīn Jamshīd's death in 832 (or 833 according to some sources), but died himself before the *zīj* was completed in 841, his death could only have occurred within this period. See Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, pp. 259-289; E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium*, pp. 3-7, and Brockelmann, *Geschichte*, II, 275-276. If Qāḍī-Zādah died as late as 841, al-Jāmī would at that time have been only 24.

⁷A commentary on *al-Tadkirah al-Nāṣiriyyah* by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. See Brockelmann, *Geschichte*, II, 674-675.

⁸A commentary on *al-Mulakhkhaṣ fī al-Hay'ah* by Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ^cUmar al-Jaghmīnī. See Brockelmann, *Geschichte*, I, 624, Supplement, I, 865.

⁹Alā al-Dīn ^cAli ibn Muḥammad al-Qūshjī, a former student of Qāḍī-Zādah, completed Ulugh Beg's *zīj* after his teacher's death. See Brockelmann, *Geschichte*, II, 305, Supplement, II, 329.

¹⁰His full name was Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-

- used to indicate words and phrases quoted from *al-Durrah al-Fākhīrah* or the *Glosses*.
2. Numerals at the head of sections refer to the corresponding paragraph numbers of *al-Durrah al-Fākhīrah*.
 3. Numerals within square brackets at the head of sections refer to the numbers of the corresponding glosses.

NOTES TO THE INTRODUCTION

Section I

¹The district of Jām is located in the north-east corner of the province of Qūhistān near the Herat River. See G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, pp. 356-58.

²The principal sources for al-Jāmī's life are: 1) the biographical account given by his disciple °Abd al-Ghafūr al-Lārī in the *Khātimah*, or *Takmilah*, appended to his *Hāshiyah* on al-Jāmī's *Nafahāt al-Uns* (See Storey, *Persian Literature*, I, 956-958); 2) al-Kāshifī's *Rashahāt-i °Ayn al-Hayāt*, completed in 909 (Storey, *op. cit.*, I, 964); 3) Mir °Alī-Shīr Nawā'īs *Khamsat al-Mutahayyirīn*, written in Turkī in memory of al-Jāmī (Storey, *op. cit.*, I, 789-790); and 4) Ṭāshkubrīzādah's *al-Shaqā'q al-Nu°mānīyah*, I, 389-392.

Other sources include: al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭālī°*, I, 327-328; al-Laknawī, *al-Fawā'id al-Bahīyah*, pp. 86-88; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 152-153; al-Nabhānī, *Jāmī° Karāmāt al-Awliyā'*, II, 154; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 82-84.

Modern accounts of his life are given by E.G. Browne in his *Literary History of Persia*, III, 507-548; by A.J. Arberry in his *Classical Persian Literature*, pp. 425-450; by W. Nassau Lees in the English preface to his edition of al-Jāmī's *Nafahāt al-Uns*, and by °Alī-Aṣghar Ḥikmat in his book, *Jāmī*, published in Tehran in 1320/1942.

Except where other sources are cited, the brief account of al-Jāmī's

manuscripts when they are cited in the notes:

- ا Yahuda 3872
- ب Taṣawwuf 300
- ج Majāmi^c Ṭal^cat 217
- د Yahuda 5373
- هـ Or. Oct. 1854
- و Warner Or. 997 (1)
- ز Loth 670
- ط Majāmi^c Taymūr 134
- ى ^cAqā'id Taymūr 393
- م Warner Or. 702(3)
- ن Bukhārā 427-8
- س ^cĀmm 9276
- ع Ḥikmah 24
- ف Yahuda 3049
- ص Yahuda 5930

2. The Arabic words لعلة and صح and the letters ظ (for ظاهر) and خ (for نسخة), used in the margins of some of the manuscripts to indicate variant, suggested, or corrected readings, are retained in the notes where these readings are cited.

3. Numerals within parentheses, (-), refer to the notes at the bottom of the page.

B. In al-Durrah al-Fākhirah

1. Numerals within square brackets, [], refer to al-Jāmī's Glosses and are placed at the point in the text where the gloss is to be read.
2. A "v" indicates that the word or phrase which follows is dealt with in al-Lārī's *Commentary*.

C. In al-Lārī's Commentary

1. Overlining, in the Arabic text, and underlining, in the translation, are

that the remaining four constitute a second group. For these two glosses two manuscripts from the first group, Yahuada 3872 and 'Aqā'id Taymūr 393, and two from the second group have been collated and their variant readings cited in the notes.

The other additional glosses, Nos. 15,18,20,23-25 and 40-43, are contained in too few manuscripts for any definite groups to be determined from a comparison of variant readings. In most cases, therefore, all the manuscripts containing these glosses have been collated and their variant readings cited in the notes.

It should be noted that in order to indicate which manuscripts have been collated in establishing the text of a particular gloss, the symbols designating those manuscripts have been placed in parentheses at the head of the notes pertaining to that gloss.

C. Al-Lāri's Commentary

Al-Lāri's *Commentary* is found in only six of the manuscripts which contain *al-Durrah al-Fākhīrah*. These are 'Āmm 9276, 'Aqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872 and Yahuda 5373. All of those manuscripts except 'Aqā'id Taymūr 393 contain the long version of *al-Durrah al-Fākhīrah*. On the other hand, no copies of the *Commentary* were found in any manuscript which did not contain *al-Durrah al-Fākhīrah* with at least some of the glosses.

On the basis of a comparison of variant readings these six manuscripts fall into two groups. The first of these includes Bukhārā 427-8, Yahuda 3872 and Yahuda 5373, and the second 'Āmm 9276, 'Aqā'id Taymūr 393 and Taṣawwuf 300. Two manuscripts from each group have been used in the collation, Yahuda 3872 and Yahuda 5373 from the first group and 'Aqā'id Taymūr 393 and Taṣawwuf 300 from the second.

VIII. Notes on the Signs and Symbols Used

A. In the Arabic texts generally:

1. The following Arabic letters have been used to designate the

shown to be authentic, the present edition of the *Glosses* has nevertheless been limited to the 45 glosses contained in Yahuda 3872. It should be noted that each of these 45 glosses appears in at least two other manuscripts with the exception of gloss No. 25, which appears in only one other manuscript. However, since this gloss is quoted by al-Lārī in his *Commentary* there can be no doubt as to its authenticity.

A comparison of variant readings in the original 33 glosses reveals that nine of the 18 manuscripts containing these glosses fall into two distinct groups. The first of those includes °Āmm9276, °Āqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Taṣawwuf 300, and Yahuda 3872. The other contains Ḥikmah 24, Or. Oct. 1854, Warner Or. 702(3), and Yahuda 5373. Four of the remaining manuscripts, Loth 670, Majāmi° Ṭal°at 217, Maiāmi° Taymūr 134, and Yahuda 3049 cannot be placed in either of these groups nor do they seem to constitute any additional group or groups in themselves. The other five manuscripts contain too few glosses for a comparison of variant readings to be made.

Since of these 18 manuscripts only Yahuda 3872 and Warner Or. 702(3) contain all 33 original glosses, it has not been possible to use the same manuscripts in establishing the texts of all 33 glosses. As a general rule, four manuscripts have been collated for each gloss. These are Yahuda 3872 and Warner Or. 702(3), representing each of the two groups, and one other manuscript from each group selected from among those manuscripts which happen to contain the gloss in question.

Of the additional glosses, Nos. 5 and 13 are each contained in seven manuscripts. Six manuscripts, °Āqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Majāmi° Ṭal°at 217, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872 and Yahuda 5373, contain both of these glosses, Majāmi° Taymūr 134 contains gloss No. 5 and °Āmm 9276 contains gloss No. 13. Variant readings in these two glosses indicate that four of these eight manuscripts, °Āqā'id Taymūr 393, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872, and Yahuda 5373, form one group, and

indicated. It should be noted that 12 of the glosses, Nos. 5,13,15,18,20, 23-25 and 40-43 occur in appreciably less manuscripts than do the other glosses, and with the obvious exception of 'Aqā'id Taymūr 393,² are usually in manuscripts containing the long versions of the text.³ This can be clearly seen by comparing the glosses contained in the two manuscripts of the long version with the most glosses, namely Yahuda 3872 and Yahuda 5373, with the two manuscripts of the short version containing the most glosses, namely Warner Or. 723(2) and Or. Oct. 1854. It therefore seems possible that these 12 glosses were added by al-Jāmī to the original 33 at some later time, perhaps at the time the supplement was added, although it should be noted that none of the 45 glosses refer to passages or statements in the supplement.⁴

The accompanying table also indicates which of the glosses are dealt with in al-Lārī's *Commentary* as well as in the other commentaries consulted.⁵ It has not been possible to use these commentaries in establishing the text of the *Glosses*, since, with the exception of the commentary of Muḥammad Ma'ṣūm, the glosses are rarely quoted in their entirety. Unfortunately the poor condition of the manuscript of Muḥammad Ma'ṣūm's commentary has prevented its use for this purpose.

Several of the manuscripts, particularly Majāmī^c Taymūr 134, contain glosses which are attributed to al-Jāmī by means of the word *minhu* but which are not contained in any of the other manuscripts, or at most in only one other manuscript. Are these glosses to be considered authentic or not? None of them occur in either Yahuda 3872 or Taṣawwuf 300, both of which must be considered authoritative manuscripts because of their transmission through Ibrāhīm al-Kūrānī, nor are any of them mentioned in al-Lārī's *Commentary* or any of the other commentaries which have been consulted. Although it is possible that as yet unexamined manuscripts of *al-Durrah al-Fākhirah* may also contain additional glosses attributed to al-Jāmī, and that some or all of these glosses may ultimately be

Majāmi'c Ṭal'cat 217, Sprenger 677 and Taṣawwuf Ṭal'cat 1587. The second group consists of Hikmah 24, Or. Oct. 1854, Warner Or. 702(3), Yahuda 3049 and Yahuda 5373. The remaining 12 manuscripts do not seem to fall into any definite groups. Of the total of 25, seven representative manuscripts, Majāmi'c Ṭal'cat 217, Taṣawwuf 300, and Yahuda 3872, from the first group, Or. Oct. 1854 and Yahuda 5373 from the second group, and Loth 670 and Warner Or. 997(1) from the remaining manuscripts have been chosen for the final collation, and their variant readings have been cited in the notes.

The eleven copies of the supplement fall into four groups. The first of these contains Cairo 1328, Majāmi'c Ṭal'cat 274, Taṣawwuf 300 and Yahuda 3872. The second group includes Bukhārā 427-8, Yahuda 3049 and Yahuda 5373, and the third c'Āmm 9276 (both copies) and Majāmi'c Ṭal'cat 217. Majāmi'c Taymūr 134 evidently forms a group of its own. Of these 11 copies, four, one from each group, have been chosen for collation. These are Yahuda 3872, Yahuda 5373, Majāmi'c Ṭal'cat 217 and Majāmi'c Taymūr 134.

B. The Glosses

Al-Jāmi's *Glosses* are generally found written in the margins of the manuscripts opposite the statement or passage in the text to which they refer. Occasionally, as in Yahuda 5930 and Yahuda 1308, a gloss has been incorporated into the text, and sometimes, as in Warner Or. 702(3) and Bukhārā 427-8, the glosses have been written on separate slips of paper which have then been inserted between the folios of the manuscript. At the end of each gloss the word *minhu* (by him) is usually written to indicate that the gloss is by the author himself and to distinguish it from the many other glosses and notes which fill the margins of many of the manuscripts.

Only 18 of the 25 copies of *al-Durrah al-Fākhīrah* were found to contain any of the glosses at all, and only one, Yahuda 3872, contained all of the 45 glosses included in the present edition. In the accompanying table the particular glosses contained in each of these manuscripts are

copies, as indicated by marginal notations, 3) the fact that the version of the text copied had been transmitted by an authorized teacher, and 4) the reputation of the copyist as a scholar in the subject of the work in question. Moreover, on the basis of these considerations, Yahuda 3872 must be regarded as the best and most authoritative of all the manuscripts. Its readings have therefore usually been adopted in cases where no one reading is supported by a majority of the selected manuscripts.

A. The Text of al-Durrah al-Fākhīrah

The text of *al-Durrah al-Fākhīrah* exists in both short and long versions. The short version ends with paragraph 73, and, as previously stated, probably represents the original text of the work which al-Jāmī sent to the Ottoman sultan, Muḥammad II.¹ The long version contains the additional paragraphs 74-92 which were apparently written later to complete the work. Only ten of the 25 copies used here contained the long version of the text. In one of these, Majāmi' Ṭal'at 217, the additional paragraphs of the long version have been added in a different hand to the end of a copy of the short version. In another, 'Āmm 9276, the additional paragraphs appear twice, once in their proper place and once again at the end of al-Lāri's *Commentary*. Because these additional paragraphs have at times been copied separately from the rest of the text, they have been considered to constitute a distinct work in themselves with respect to the collation of the manuscripts and their distribution into groups. Consequently in what follows the short version has generally been referred to as the original text, whereas the additional paragraphs of the long version have been called the supplement.

Of the 25 copies of the original text consulted, eight can be classified according to variant readings as forming one definite group and five more as forming another group. The first of these groups can be further divided into two subgroups, one of which comprises Cairo 1328, Majāmi' Ṭal'at 274, Taṣawwuf 300 and Yahuda 3872, and the other 'Aqā'id Taymūr 393,

Kūrānī known collectively as *al-Taḥrīrāt al-Bāhīrah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākhīrah*.

Yahuda 5373. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. A large collection of works and chapters from works all of which are copied in the same hand and deal with various aspects of *waḥdat al-wujūd* Ṣūfism. Included are the long version of *al-Durrah al-Fākhīrah* with the glosses (fols. 8b–32b), the *Commentary* of al-Lārī (fols. 33b–47b), al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 1b–4a), and al-Kūrānī's *al-Taḥrīrāt al-Bāhīrah* (fols. 185b–199a). The copy of *al-Durrah al-Fākhīrah* is dated 6 Rabīʿ al-Awwal and that of the *Commentary* 19 Rabīʿ al-Awwal 1104. At the end of the copy of *al-Taḥrīrāt al-Bāhīrah*, which is dated 19 Jumādā al-Ākhirah 1120, the copyist has given his name simply as Yaḥyā.

Yahuda 5930. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version of *al-Durrah al-Fākhīrah* with a few of the glosses (fols. 326a–334b). Al-Jāmī's *Risālat fī al-Wujūd* is found on fols. 334b–336b. No date or copyist is mentioned.

VII. The Establishment of the Texts.

In establishing the texts of all three works an attempt was made to divide the manuscripts into groups on the basis of their variant readings. From each group one or two representative manuscripts were then selected, and these manuscripts were then collated and their variant readings cited in the notes.

The selection of these representative manuscripts was based on a number of considerations. These included 1) the care with which a manuscript had been copied as evidenced by the lack of obvious mistakes, 2) the fact that a manuscript had been collated by the copyist with other

Yahuda 3179. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version and a few of the glosses (fols. 6b-11a). The manuscript is undated, and the copyist is not named.

Yahuda 3872. Robert Garret Collection, Princeton University Library. Contains long version with all 45 of the glosses (fols. 3a-23a) as well as al-Lārī's *Commentary* (fols. 28b-39a) and al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 24a-27b). All three works were copied in Medina at the *ribāṭ* of al-Imām ʿAlī al-Murtaḍā by Yūsuf al-Tāj ibn ʿAbd Allāh ibn Abī al-Khayr al-Jāwī al-Maqāṣirī al-Qalaʿī (?) al-Manjalāwī, who, as has been mentioned, was also the copyist of Sprenger 677. The three works are dated respectively 2,3, and 9 Rabīʿ al-Thānī 1075. On fol. 23a the copyist states that he wrote this copy on the order of his teacher and spiritual guide al-Muḥaqqiq al-Rabbānī al-Mullā Ibrāhīm al-Kūrānī. Although there is no *ijāzah* by Ibrāhīm al-Kūrānī on the manuscript itself, it would appear from this statement that Yūsuf al-Tāj was studying these three works under him when he copied them. The *isnād* of Ibrāhīm al-Kūrānī's authority to teach these works has already been given in the description of Taṣawwuf 300. Yūsuf al-Tāj, as his *nisbah*, al-Jāwī, indicates was originally from Indonesia. His *nisbah* al-Maqāṣirī refers to Macassar on the island of Celebes. According to P. Voorhoeve⁸ he is to be identified with the famous saint known as Shaykh Joseph, who was banished by the Dutch to the Cape of Good Hope in 1694 A.D. Shaykh Joseph was born in Macassar in 1036/1626, left for Mecca and Medina in 1054/1644, and died in Capetown in 1110/1699.⁹ The passage previously quoted from *al-Shaqāʿiq al-Nuʿmānīyah* describing the circumstances in which al-Jāmī wrote *al-Durrah al-Fākhīrah* is written on fol. 3a. Written in the margins of *al-Durrah al-Fākhīrah*, in addition to al-Jāmī's glosses, and in a different hand, are some of the glosses of Ibrāhīm al-

al-Husaynī al-Nahrawālī,⁶ and Mullā Muḥammad Amīn, the nephew (*ibn ukht*) of al-Jāmī. This *isnād* is the same as the one given by al-Kūrānī in his *al-Amam li-Īqāz al-Himam*.⁷

Taṣawwuf Ṭalʿat 1587. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains short version and no glosses (fols. 116a-132a). The manuscript is dated the end of Jumādā al-Ūlā 969, but name of copyist is not given.

Warner Or. 702(3). Leiden University Library (Voorhoeve, *Handlist*, p. 357). Contains short version and glosses (fols. 162a-165a). Although date and copyist are not mentioned, the manuscript is carefully written and includes all the original glosses.

Warner Or. 723(2). Leiden University Library (Voorhoeve, *Handlist*, p. 357). Contains short version without glosses (fols. 19b-27b). No mention made of date or copyist.

Warner Or. 997(1). Leiden University (Voorhoeve, *Handlist*, p. 357). Contains short version without glosses (fols. 2b-9b). Neither copyist nor date is mentioned.

Yahuda 1308. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version (fols. 1a-15a) with none of the glosses except No. 45, which has been incorporated into the text at the very end. Although the copyist is not mentioned, the manuscript is dated the middle of Dhū al-Qaʿdah 1177. Fols. 15b-137b contain a copy of al-Jāmī's *Tafsīr*.

Yahuda 3049. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains long version and glosses (13 unnumbered fols). Without date or name of copyist. Some of the glosses of Ibrāhīm al-Kūrānī known as *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākirah* are also found in the margins.

ibn Muḥammad al-Bukhārī. Also included in the same hand is a copy of al-Jāmī's *Risālah fi al-Wujūd* (fols. 69b-70b).

Rylands 111. The John Rylands Library, Manchester (Mingana, *Catalogue*, p. 164). An incomplete copy containing paragraphs 1-23 only (fols. 1a-13a) and a few of the glosses. It is dated 1859 A.D.

Sprenger 677. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 535). Contains short version without glosses (fols. 91a-107a). Copy was completed at the end of Shawwāl 1066 by Yūsuf ibn Abī al-Jalāl ʿAbd Allāh al-Jāwī al-Maqāṣirī, who also copied Yahuda 3872 nine years later in 1975.

Sprenger 1820c. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 586). Contains short version and a few of the glosses (fols. 58a-69a). Copy is dated Muḥarram 1082, but the copyist is not mentioned. Also contains a copy of al-Jāmī's *Risālah fi al-Wujūd* (fols. 99b-100b).

Taṣawwuf 300. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains long version with glosses (pp. 1-51) and al-Lārī's *Commentary* (pp. 54-91). Both works were copied by Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Ṭabbākh. *Al-Durrah al-Fākhīrah* was completed on 10 Ramaḍān 1290 and the commentary on 15 Shawwāl of the same year. At the end of *al-Durrah al-Fākhīrah*, on p. 51, the copyist has reproduced the *ijāzah* of Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī³ to Aḥmad ibn al-Bannā' dated 23 Dhū al-Qaʿdah 1074, which he says he found on the manuscript from which this copy was made. In the *ijāzah* Ibrāhīm al-Kūrānī states that his own authority to transmit this work goes back to al-Jāmī through his teacher, Ṣafī al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad [al-Qushāshī] al-Madanī,⁴ Abū al-Mawāhib Aḥmad ibn ʿAlī al-Shinnāwī,⁵ al-Sayyid Ghadaṅfar ibn Jaʿfar

fī ʿIlm al-Kalām of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Cairo: Maṭbaʿat Kurdistān al-ʿIlmīyah, 1328.

Hikmah 24. Maktabat al-Baladiyah, Alexandria. Contains the short version and glosses (fols. 1b-13a). Neither copist nor date is mentioned.

Houtsma 464. Robert Garrett Collection, Princeton University Library (Hitti, *Descriptive Catalogue*, p. 478). Contains short version with no glosses (fols. 55a-64b). No date or copyist mentioned.

Loth 670. India Office Library, London (Loth, *Catalogue*, p. 185). Contains short version and glosses (fols. 1b-15a). No date or copyist mentioned. On folios 15b-33b is a copy of ʿAbd al-Ghafūr al-Lārī's commentary on Najm al-Dīn al-Kubrā's *al-Uṣūl al-ʿAsharah*. Following this is a copy of al-Jāmī's *Sharḥ Ḥadīth Abī Dharr al-ʿUqaylī*.

Majāmiʿ ʿṬalʿat 217. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains short version with glosses (fols. 84a-96a). At the end of the short version the supplemental paragraphs of the long version have been added in a different hand (fols. 95a-96b). These have been joined to the short version by pasting a piece of paper over the original colophon and then continuing the text on it. Neither date nor copyist is mentioned.

Majāmiʿ ʿṬalʿat 274. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains long version but none of the glosses (pp. 187-199). No date or copyist is mentioned.

Majāmiʿ ʿṬaymūr 134. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains long version and glosses (fols. 140a-159b). No date or copyist is mentioned.

Or. Oct. 1854. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Marburg. Contains short version and glosses (fols. 63a-70b). Copied by Muḥammad

A description of each of these 25 copies follows:

^c*Ann* 9276. Dār al-Kutub al-Zāhirīyah, Damascus. Contains the long version with glosses (fols. 140b-149b) and al-Lārī's *Commentary* (fols. 125b-137b). At the end of the commentary the supplemental paragraphs of the long version appear again with some variant readings (fols. 137b-139b). Also contained in this manuscript is a copy in the same hand of *al-Risālah al-Qudsīyah al-Ṭāhirah bi-Sharḥ al-Durrah al-Fākhīrah* of Ibrāhīm ibn Ḥaydar ibn Aḥmad al-Kurdī al-Husaynābādī (fols. 89b-124b). At the end of this work the copyist has given his name as Muḥammad ibn ^cAbd al-Laṭīf al-Ḥanbalī with the date 5 Jumādā al-Ūlā 1127.

^c*Aqā'id Taymūr* 393. Dār al-Miṣrīyah, Cairo (*Fihris al-Khizānah al-Taymūrīyah* IV, 122). Contains the short version and glosses (fols. 200b-209b) and, in a different hand, al-Lārī's *Commentary* (fols. 189a-200a). The copy of the *Commentary* was completed by Aḥmad ibn Muḥammad on 23 Shawwāl 1085 in Medina. The manuscript also contains a copy of al-Jāmi's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 168a-180a) and on the margins of *al-Durrah al-Fākhīrah*, in addition to al-Jāmi's own glosses, portions of Ibrāhīm al-Kūrānī's glosses, *al-Tahrīrāt al-Bāhīrah*. Written on fol. 200b is the passage from *al-Shaqā'iq al-Nuḥmānīyah* previously quoted, giving the circumstances of the composition of *al-Durrah al-Fākhīrah*.

Bukhārā 427-8. Asiatic Museum, Leningrad. Contains the long version and glosses (fols. 31b-53a), and al-Lārī's *Commentary* (fols. 53b-74b). The copyist of both work was Mullā Mirzā ^cAbd al-Rasūl al-Tājir al-Bukhārī who completed the copy of the *Commentary* at the beginning of Rabī^c al-Ākhir 1314.

Cairo 1328. Printed at the end (pp. 247-296) of *Asās al-Taqdīs*

of folios 89b-124b of MS °Amm 9276, which also contains copies of *al-Durrah al-Fākhīrah* and al-Lāri's commentary.⁶

3. *Al-Farīdah al-Nādirah fī Sharḥ al-Durrah al-Fākhīrah* by Abū al-°Iṣmah Muḥammad Ma°ṣūm ibn Mawlānā Bābā al-Samarqandī.⁷ A lengthy commentary on the long version of *al-Durrah al-Fākhīrah* and 32 of al-Jāmi's glosses. Apparently only one manuscript of the work is known, MS No. 1364 (Delhi 1841) in the India Office Library in London. Unfortunately this copy, consisting of 318 folios, is badly worm-eaten and water-stained and, consequently, somewhat difficult to read.⁸

4. *Sharḥ al-Durrah al-Fākhīrah* by an unknown author. Another lengthy commentary on the long version and a few of the glosses. The only known copy of this work is MS No. 1125 (Ar. 640), consisting of 163 folios, in the Library of the Asiatic Society in Calcutta.⁹

VI. The Description of the Manuscripts

As previously stated, *al-Durrah al-Fākhīrah* exists in both short and long versions.¹ Manuscript copies of both versions are numerous and are to be found in almost every library of Arabic or Persian manuscripts. The text of the long version was printed in Cairo in 1328, and parts of the short version were published in Latin translation by Jacobus Ecker as part of a dissertation printed in Bonn in 1879². Copies of al-Jāmi's *Glosses* and al-Lāri's *Commentary*, however, are much less numerous.

In establishing the texts of *al-Durrah al-Fākhīrah*, the *Glosses*, and the *Commentary*, a total of 24 manuscripts, in addition to the Cairo printed edition of 1328, were used. Of these 25 copies, 15 contained the text of the short version and the remainder the text of the long version. Eighteen of the manuscripts contained at least some of the *Glosses*, and six manuscripts also contained al-Lāri's *Commentary*.

V. Other Commentaries on *al-Durrah al-Fākhīrah*

In addition to *al-Lāri's Commentary*, a number of other commentaries have been written on *al-Durrah al-Fākhīrah*. The following works have proved helpful in preparing the present edition and translation of *al-Durrah al-Fākhīrah*:

1. *Al-Taḥrīrāt al-Bāhīrah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākhīrah* by Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī.¹ A collection of glosses on both the text of *al-Durrah al-Fākhīrah* as well as of al-Jāmī's *Glosses*. From the first lines of the work it is apparent that these glosses were collected by one of Ibrāhīm al-Kūrānī's students. The work is not included in the list of al-Kūrānī's works given by al-Baghdādī in his *Ḥadiyat al-ʿArīfīn*,² nor is it mentioned by Brockelmann. The manuscripts of the work are in the Robert Garret Collection of the Princeton University Library. One, Yahuda 4049, consists of 21 folios and was copied in 1118 A.H. by a former student of al-Kūrānī named Mūsā ibn Ibrāhīm al-Baṣrī for Sibṭ Shaykh al-Islām Aḥmad Afandī. The other consisting of folios 185b-199b of Yahuda 5373,³ was copied by a certain Yaḥyā in 1120 A.H. Some of the individual glosses of this work are found in the margins of *al-Durrah al-Fākhīrah* in ʿAqā'id Taymūr 393, Yahuda 3049, and Yahuda 3872.

2. *Al-Risālah al-Qudsiyah al-Ṭāhīrah bi-Sharḥ al-Durrah al-Fākhīrah* by Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Kurdī al-Ḥusaynābādī.⁴ A commentary on the long version of *al-Durrah al-Fākhīrah* as well as 20 of al-Jāmī's glosses. According to a statement of the author at the end of the work, it was completed in 1106 A.H. Three manuscripts of the work are known. One, cited by Brockelmann, is in the *Maktabat al-Baladiyah* in Alexandria, and another forms part of MS No. 3337 in the *Maktabat al-Awqāf* in Baghdad.⁵ A third, in *Dār al-Kutub al-Zāhiriyyah* in Damascus, consists

small treatise on God's existence and attributes, and if you learn those things contained in it, that is sufficient, for there is no other work on these matters to be read or known.⁷

Ibrāhīm al-Kūrānī in his *al-Amam li-īqāz al-Himam* combines all three titles and calls the work *al-Durrah al-Fākhīrah al-Mulaqqabah bi-Huṭṭa Raḥlak fī Tahqīq Madhhab al-Ṣufīyah wa-al-Mutakallimīn wa-al-Ḥukamā' al-Mutaqaddimīn*.⁸

Houtsma 464 bears yet another title, *Risālat al-Muḥākamāt*, or *Treatise of Adjudications*, evidently in reference to the adjudication requested of al-Jāmī by Sulṭān Muḥammed II.

IV. ʿAbd al-Ghafur al-Lārī, the Author of the Commentary on al-Durrah al-Fākhīrah

Raḍī al-Dīn ʿAbd al-Ghafūr al-Lārī, the author of the *Commentary* on al-Durrah al-Fākhīrah was both a disciple (*murīd*) and a student (*shāgird*) of al-Jāmī. Like al-Jāmī, he was also among the group of illustrious men in Herat who enjoyed the patronage of the Tīmūrīd sultan, Ḥusayn Bāyqarā. The biographical sources¹ do not mention the date of his birth, but do state that he was from Lār² and that he died in Herat on 5 Shaʿbān 912 and was buried next to the tomb of al-Jāmī.

In addition to his *Commentary* on *al-Durrah al-Fākhīrah*, al-Lārī was the author of the previously mentioned *Hāshīyah*, or gloss, on al-Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns* together with the *Khātimah*, or *Takmilah*, containing the biography of al-Jāmī.³ He also wrote a *ḥāshīyah* on al-Jāmī's *al-Fawā'id al-Diyā'iyah*,⁴ and a Persian commentary on *al-Uṣūl al-ʿAsharah* (or *Risālah fī al-Ṭuruq*) of Najm al-Dīn al-Kubrā.⁵

The principal theological works from which al-Jāmī quotes are al-Jurjānī's *Sharḥ al-Mawāqif* and al-Taftāzānī's *Sharḥ al-Maqāṣid*. Extensive passages from al-Tūsī's *Sharḥ al-Ishārāt* and his *Risālah* written in answer to Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's questions are quoted in presenting some of the positions of the philosophers.

As might be expected, al-Jāmī's sources for the Ṣūfī position are both numerous and varied. Among the works quoted from extensively are al-Fanārī's *Miṣbāḥ al-Uns*, al-Qayṣarī's *Maṭla' Khuṣūṣ al-Kilam*, al-Hamadhanī's *Zubdat al-Ḥaqā'iq*, Ibn 'Arabī's *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, and al-Qūnawī's *Kitāb al-Nuṣūṣ* as well as his *I'jāz al-Bayān*.

D. The Various Titles by which the work is known. The title given to *al-Durrah al-Fākhirah* varies from manuscript to manuscript. The two most common titles are *al-Durrah al-Fākhirah*, and *Risalah fī Tahqīq Madhhab al-Ṣūfīyah wa-al-Mutakallimīn wa-al-Ḥukamā'*, or some variant of this latter title derived from the first sentence of the second paragraph of the work. Al-Jāmī's disciple, 'Abd al-Ghafūr al-Lārī, in listing al-Jāmī's works, gives the title as *Risālah-i Tahqīq-i Madhhab-i Ṣūfī wa-Mutakallim wa-Ḥakīm*.⁶ Often the two titles are combined as in the Cairo printed edition of 1328.

A few manuscripts have an additional subtitle, *Ḥuṭṭa Raḥlak*, meaning "put down your saddle bag". Yahuda 3872 and 'Aqā'id Taymūr 393 both bear this as a subtitle to *al-Durrah al-Fākhirah*. Jacobus Ecker, in describing the manuscripts he used in preparing his Latin translation of selected passages from the work mentions that Gotha MS. No. 87 also bears this subtitle. He further states that in the colophon of this manuscript the copyist has written that the meaning of *Ḥuṭṭa Raḥlak* is *Inzil hāhuna, fa-mā ba'd 'Abbādān qaryah*, that is, Dismount here, for there are no towns after 'Abbādān. Ecker interprets this to mean: If you read this

or because it avoids problems necessarily resulting from positions held by either the theologians or the philosophers.

For example, the Şūfī position that God's attributes are identical with His essence externally but superadded to it in the mind represents a position midway between the theologians' position that God's attributes are superadded to His essence and that of the philosophers who assert that His attributes are identical with His essence.

Again, the Şūfī position that the universe is eternal even though God is a free agent reconciles the philosophers' assertion that because God is a necessary agent, the universe is external, with the theologians' assertion that because the universe is originated, God is a free agent.

However, on the question of whether God's existence is superadded to His essence or identical with it, the Şūfīs maintain an entirely different position. Instead of considering God as composed of essence and existence they equate Him with absolute existence. They thus not only avoid the problem of determining the relation of His existence to His essence, but in addition do not have to prove God's unity, as must be done by the theologians and philosophers, since it is impossible to imagine multiplicity in an absolute concept.

C. The Sources used by al-Jāmī in al-Durrah al-Fākhīrah. In presenting the respective positions of the theologians, the philosophers and the Şūfīs al-Jāmī has relied heavily on a number of standard and well-known works. In fact, much of the material presented in *al-Durrah al-Fākhīrah*, and in the *Glosses* as well, consists of passages quoted or paraphrased from these works. Sometimes al-Jāmī acknowledges these passages as quotations and indicates their source. Often, however, he simply incorporates them into his text as if he had written them himself.⁵

philosophers. These questions, listed in the order in which they are taken up, are the following:

1. The nature of God's existence and its relation to His essence, that is, is it superadded to His essence or identical with it?

2. God's unity and the necessity of demonstrating it.

3. The nature of God's attributes and their relation to His essence, that is, are they superadded to his essence or identical with it?

4. The nature of God's knowledge and the problem of attributing knowledge to God without compromising His unity or necessary existence.

5. God's knowledge of particulars and the problems encountered in attributing this type of knowledge to God.

6. The nature of God's will and whether His will is an attribute distinct from His knowledge.

7. The nature of God's power and the related question of whether God is a free agent or a necessary agent.

8. The question of whether the universe is eternal or originated together with the question whether an eternal universe can result from a free agent or not.

9. The nature of God's speech and the question of whether the Qur'an is eternal or created.

10. The voluntary acts of humans and whether they occur through the power of God or man.

11. The emanation of the universe from God and the question of whether it is possible for multiple effects to result from a single cause.⁴

In general, with respect to each of these questions, al-Jāmī first presents the opposing positions of the theologians and the philosophers and then the Ṣūfī position. He presents the Ṣūfī position, however, not as a mere rationally possible alternative to the theological and philosophical positions but as a clearly superior position, either because it reconciles the opposing views of the theologians and philosophers on a particular question,

to six questions² including the question of existence. He sent it to Sulṭān Muḥammad Khān stating that should the treatise prove acceptable, he would supplement it with an explanation of the remaining questions. Otherwise there would be nothing to gain in his wasting his time further. The treatise, however, arrived in Constantinople after the death of Sulṭān Muḥammad Khān." Al-Mawlā Muḥyi al-Din al-Fanārī said further more that this treatise remained with his father, and I believe he said that it is still with him.³

There can be little doubt that the treatise referred to in this account is *al-Durrah al-Fākhīrah*, for no other work of al-Jāmī can be described as an adjudication between theologians, Ṣūfīs and philosophers. This identification is further supported by the fact that this same passage from *al-Shaqā'iq al-Nuḥmānīyah* is quoted on the title pages of two of the manuscripts used in the present edition of the Arabic text, Yahuda 3872 and 'Aqā'id Taymūr 393.

Not only does this account explain why al-Jāmī wrote *al-Durrah al-Fākhīrah*, it also provides an explanation for the fact that both short and long versions of the work exist. The short version, which contains paragraphs 1-73 only, is apparently the original text sent to Sulṭān Muḥammad II, whereas the long version, containing the supplemental paragraphs 74-92, represents the completed work.

The account, furthermore, provides a date for the completion of the original version of *al-Durrah al-Fākhīrah*, namely, the year 886/1481, the date of Muḥammad II's death. The work was thus written when al-Jāmī was 69 years of age, after he had written *Naqd al-Nuṣūṣ*, the first *daftar* of *Silsilat al-Dhahab*, *Nafaḥāt al-Uns*, and the first *Diwān*, but before the composition of most of his other major works.

B. Al-Jāmī's Method of Adjudication in *al-Durrah al-Fākhīrah*.

In making his *muḥākamah*, or adjudication, between theologians, philosophers and Ṣūfīs, al-Jāmī takes up eleven questions, all of which had for centuries been the subject of debate between the theologians and the

facsimile and translated into English by E.H. Whinfield and Mirzā Muḥammad Qazwīnī;⁶ a commentary on Ibn ʿArabī's *Fuṣūṣ al-Ḥikam* completed in 896;⁷ *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, a commentary in Persian and Arabic on Ibn ʿArabī's own abridgement of his *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, composed in 863;⁸ and *Risālah fī al-Wujūd*, a short essay in which al-Jāmī attempts to demonstrate the external existence of existence.⁹

Other prose works of importance are his *Nafaḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*, begun in 881 and completed in 883, and containing biographies in Persian of some 614 Ṣūfīs;¹⁰ *al-Fawā'id al-Ḍiyā'iyah*, a commentary composed in 897 for his son Ḍiyā al-Dīn Yūsuf on Ibn al-Ḥājib's famous work on Arabic syntax, *al-Kāfiyah*;¹¹ and finally his *Bahāristān*, a Persian work written in 892 in imitation of Saʿdī's *Gulistān*.¹²

III. Al-Durrah al-Fākhīrah

A. The Circumstances of its Composition. As has been mentioned previously, al-Jāmī was requested by the Ottoman sultan, Muḥammad II, to write a treatise judging the respective positions of the theologians, the Ṣūfīs, and the philosophers. Ṭāshkubrīzādah, in his biography of al-Jāmī in *al-Shaqā'iq al-Nuʿmāniyah* relates the circumstances of this request as follows:

Al-Mawlā al-Aʿzam Sayyidī Muḥyi al-Dīn al-Fanārī related that his father, al-Mawlā ʿAlī al-Fanārī, who was *qāḍī* in al-ʿAskar al-Manṣūr under Sulṭān Muḥammad Khān, said, "The Sulṭān said to me one day that there was need for an adjudication (*muḥākamah*)¹ between those groups investigating the sciences of reality (*ʿulūm al-ḥaqīqah*), namely, the theologians, the Ṣūfīs, and the philosophers." My father replied, "I said to the Sulṭān that no one was more capable of such an adjudication between these groups than al-Mawlā ʿAbd al-Raḥmān al-Jāmī." He then said, "Sulṭān Muḥammad Khān accordingly sent an envoy with precious gifts to him and requested of him the aforementioned adjudication. Al-Jāmī thereupon wrote a treatise in which he adjudicated between those groups with respect

Some years later, shortly before his death in 886 A H., the Ottoman sultan, Muḥammad II, again sent an envoy with precious gifts to al-Jāmī, this time with the request that al-Jāmī write a work comparing and judging the respective positions of the theologians, the philosophers, and the Ṣūfis. Al-Jāmī acceded to this request and wrote a work which, as shall be shown below, is to be identified with *al-Durrah al-Fākhīrah*.³⁰

Still later al-Jāmī was again invited to Istanbul by Muhammad II's successor, Bāyazīd II. On this occasion al-Jāmī accepted the invitation of the sultan³¹ and travelled as far as Hamadhān before he decided to turn back because of an epidemic of plague in the Ottoman territories.³²

Al-Jāmī died in Herat on 18 Muḥarram 898/1492 at the age of 81 and was buried next to his spiritual guide, Sa^cd al-Dīn al-Kāshgharī.³³

II. Al-Jami's Works

Al-Jāmī was the author of a large number of Persian and Arabic works, both in prose and in verse, on a wide range of subjects.¹ His disciple, ^cAbd al-Ghafūr al-Lārī, lists the titles of 45 of these works in the *Khātīmah* to his *Hāshiyah* on al-Jāmī's *Nafahāt al-Uns*.² The same titles are given by Sām Mīrzā in his *Tuhfah-i Sāmī*, although in a somewhat different order.³

Al-Jāmī's principal poetical works, all of which are in Persian, are the *Haft Awrang*, containing seven *mathnawīs*: *Silsilāt al-Dhahab*, the first *daftar* of which was composed in 876,⁴ and the second in 890, *Salāmān wa-Absāl*, *Tuhfat al-Ahrār*, composed in 886, *Subḥat al-Abrār*, *Yūsuf wa-Zulaykhā*, composed in 888, *Laylā wa-Majnūn*, composed in 889, and *Khīrad-nāmah-i Sikandarī*; and three *dīwāns*: *Fātiḥat al-Shabāb*, compiled in 884, *Wāsiḥat al-^cIqd*, compiled in 894, and *Khātīmat al-Ḥayāh*, compiled in 896.⁵

In addition to *al-Durrah al-Fākhīrah*, al-Jāmī wrote a number of other works dealing with the doctrines of the Ṣūfis. These include his *Lawā'ih*, a Persian work in prose and poetry which has been published in

named Faṭḥī, who had travelled with the caravan from Herat, quarreled with some of the other members of the caravan and, wishing to take revenge on them, incited the Shīʿite population of the city against the caravan. He did this by showing to a group of Shīʿites a passage from al-Jāmī's *Silsilat al-Dhahab* from which he had removed certain verses and substituted others, thus giving to the passage an anti-Shīʿite bias.²⁶ Al-Jāmī, however was easily able to silence his accusers by producing, at a public meeting called for the occasion, the full and correct text of the work.

Having stayed in Baghdad for four months al-Jāmī resumed his journey to Mecca passing through al-Najaf on his way in order to visit the tomb of ʿAlī. When he had completed the pilgrimage he returned home by way of Damascus and Aleppo, spending 45 days in Damascus for the purpose of hearing traditions from Muḥammad al-Khayḍarī,²⁷ a famous traditionist and Shāfiʿite *qāḍī*.

Although most of his greatest poetical works were yet to be written, al-Jāmī's renown had by this time spread throughout the Islamic world. As a consequence, when the Ottoman sultan, Muḥammad II, learned that al-Jāmī had set out on the pilgrimage, he sent as his envoy a certain ʿAṭāʾ Allāh al-Kirmānī²⁸ to Damascus to invite al-Jāmī to visit Istanbul and to present him with a gift of 5000 *ashrafīs*²⁹ with the promise of 100,000 more should he accept the invitation. When al-Kirmānī arrived in Damascus, however, al-Jāmī had already left it for Aleppo, and when al-Jāmī heard that al-Kirmānī was following him to Aleppo, he set out at once for Tabriz, for he apparently did not want to be put in the position of refusing the sultan's invitation.

Upon his arrival in Tabriz, he was well received by the Āq Qūyunlū ruler, Ūzūn Ḥasan, who not only presented him with many fine gifts but also invited him to remain in Tabriz. Al-Jāmī, however, giving as his excuse the need to care for his aged mother, insisted on returning to Herat and the court of his patron Ḥusayn Mīrzā Bāyqarā.

Al-Jāmī's first encounter with Ṣūfism was at the age of five when he was taken by his father to see the great Naqshbandī saint Khwājah Muḥammad Pārsā,¹⁰ who was then passing through Jām on his way to Mecca to perform the pilgrimage. Later al-Jāmī was himself initiated into the Naqshbandī order by Sa^cd al-Dīn al-Kāshgharī,¹¹ whose spiritual lineage extended back to the founder of the order, Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī,¹² through Nizām al-Dīn Khāmūsh,¹³ and 'Ala' al-Dīn al-^cAṭṭār.¹⁴

Other Ṣūfis with whom al-Jāmī associated were Fakhr al-Dīn Lūristānī,¹⁵ Khwājah Burhān al-Dīn Abū Naṣr Pārsā,¹⁶ Bahā' al-Dīn 'Umar,¹⁷ Khwājah Shams al-Dīn Muḥammad Kūsū'i,¹⁸ Jalāl al-Dīn Pūrānī,¹⁹ and Shams al-Dīn Muḥammad Asad.²⁰

A Ṣūfi for whom al-Jāmī had a special regard and esteem was his friend and contemporary Nāṣir al-Dīn 'Ubayd Allāh al-Aḥrār.²¹ Although al-Jāmī met him in person on only four occasions, he nevertheless carried on an extensive correspondence²² with him for many years and mentioned him by name in several of his poetical works.²³

Al-Jāmī's later life was spent in Herat where he enjoyed the patronage of Sulṭān Ḥusayn Bāyqarā, the Timūrīd ruler of Khurāsān from 873 to 911 A. H. Al-Jāmī was one of a number of illustrious scholars, poets, and artists whom Sulṭān Ḥusayn had attracted to his court. Among them were the Turkī poet Mīr 'Alī-Shīr Nawā'i, a close friend of al-Jāmī and the author of a biography of him entitled *Khamsat al-Mutaḥayyirīn*,²⁴ and the two painters, Bihzād and Shāh Muẓaffar.²⁵

In the middle of Rabī^c al-Awwal 877, when he was 60 years of age, al-Jāmī set out in a caravan for Mecca with the intention of performing the pilgrimage. He arrived in Baghdad at the beginning of Jumādā al-Ākhirah and soon thereafter travelled to Karbalā to visit the tomb of al-Ḥusayn. Shortly after his return to Baghdad he was falsely accused of having ridiculed the beliefs of the Shī'ites in a passage in the first *daftar* of his *Silsilat al-Dhahab*. The reason for this accusation was that a certain man

INTRODUCTION

By

N. Heer

I. The Author of *al-Durrah al-Fākhirah*

Nūr al Dīn °Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Jāmī, the author of *al-Durrah al-Fākhirah*, was born in Kharjird, a town in the district of Jām,¹ on 23 Sha°bān 817/1414.² As a youth he entered the Niẓāmīyah School in Herat where he attended the class of Junayd al-Uṣūlī on Arabic rhetoric. Here he proved to be a superior student, for although he had expected the class to be studying the *Mukhtaṣar al-Talkhīṣ*,³ he found upon entering that the students had already advanced to the *Sharḥ al-Miftāḥ*⁴ and the *Muṭawwal*.⁵ He was nevertheless able to understand these works without difficulty and to complete not only the *Muṭawwal* but its gloss as well. Among other scholars under whom he studied in Herat were °Alī al-Samarqandī, a former student of al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, and Shihāb al-Dīn al-Jājirmī, who had studied under Sa°d al-Dīn al-Taftāzānī.

To pursue his education further al-Jāmī then moved to Samarqand where he studied under Qāḍī-Zādah al-Rūmī,⁶ the famous astronomer at the observatory of the Timūrīd ruler, Ulugh Beg. Here again he demonstrated his brilliance and superior intelligence, first by winning a debate with his teacher and later by suggesting a number of corrections and emendations for the improvement of two of Qāḍī-Zādah's most famous works, the *Sharḥ al-Tadhkirah*,⁷ and the *Sharḥ Mulakhkhaṣ al-Jaghminī*.⁸ Qāḍī-Zādah was so impressed with his new student's intellectual powers that he claimed no one al-Jāmī's equal had ever crossed the Oxus into Samarqand since its founding. On a later occasion in Herat al-Jāmī was asked to solve some very abstruse astronomical problems by the learned astronomer °Alī al-Qūshjī.⁹ Much to al-Qūshjī's chagrin he was able to solve them without any difficulty whatsoever.

Acknowledgements

I should like to acknowledge my indebtedness to the following libraries and their curators for supplying the microfilms and photographic copies of the manuscripts used in editing the Arabic texts: the Princeton University Library, and especially Professor Rudolf Mach, Curator of the Robert Garrett Collection, and Alexander P. Clark, Curator of Manuscripts; the Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, and in particular its Curator of Manuscripts, the late Fu'ād Sayyid; the Institute of Arabic Manuscripts of the Arab League, Cairo, especially the late Rashād 'Abd al-Muṭṭalib; the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin and the head of its Tübingen Depot. Dr. Wilhelm Virneisel; the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Marburg; the Oriental Department of the Leiden University Library; The John Rylands Library in Manchester; the India Office Library in London; The Asiatic Museum in Leningrad; the Dār al-Kutub al-Zāhirīyah in Damascus; and the Asiatic Society in Calcutta.

I should also like to express gratitude to my colleagues at the University of Washington, Professor Farhat J. Ziadeh and Professor Michael Loraine, for their valuable assistance and helpful suggestions, and to Professor George Makdisi of the University of Pennsylvania, who first encouraged me to undertake this work. My thanks are also due to Mrs. Jeanette Thomas for typing the major portion of my manuscript.

Finally, I should like to thank the McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch and its general editors, Dr. Mehdi Mohaghegh and Dr. Charles Adams, for making possible the publication of these texts.

XXII I. Juvainî

al-Shâmil Fi' Uşûl al-Dîn, edited and Introduced by R. Frank (under print)

XXVIII A. Āmirî

Al-'Amad Āla al-Abad, edited and Introduced by E. Rowson (under print)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Hikmat i Sabzavâri, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavâri* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thâni

Ma'âlim al-Uşûl, with English and Persian Introduction, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirin, Persian Text edited by G. M. Wickens (under Preparation)

XXXII Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirin, English Translation by G. M. Wickens (under Preparation)

by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh

Bîst Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jalîyyah, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî, (1414 - 1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi, Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî, with an English introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).

XXI Nasir Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî

Sharh i Fuşûş al-Ĥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fuşûş* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sulţân Valad

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gord i Farâmarzî (Tehran, 1980)

XXIV Nasîr al-dîn Tûsî

Talkhîş al-Muĥaşşal, edited by A. Nûrânî (under print)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî

Sharh i Fşûş al-Ĥikam, edited by R. Mazlûmî (under print)

XXVI M. Tabrizî

Sharh i Bist va Panj Muqaddimah i Ibn i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under Print)

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al-Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî,
T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and
M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

*An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyâni's Com-
mentary on Sabzawârî's Sharh-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).*

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary
and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and
I. DiBâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflatûn fi al-Islâm : Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân :

Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by
A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn - I Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited

WISDOM OF PERSIA

General Editors : M. Mohaghegh and C. J. Adams

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian Introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).

Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's *Sharh-i Manzûmah*")

Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtiyânî

Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah

Vol. II: Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).

Kâshif al-Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century).

Marmûzât-i Asadi dar Mazmurât-i Dâwûdi

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafî'î Kadkani, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XIX



WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS

Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Tehran University Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

McGill University, Montreal Canada

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with

Tehran University

Al - Durrah Al - Fâkhirah

By

Nûr al-dîn 'Abd al-Rahmân-i Jâmî

With

Arabic Commentary of

'Abd al-Ghafûr al-Lârî

and

Persian Commentary of

'Imâd al-Dawlah

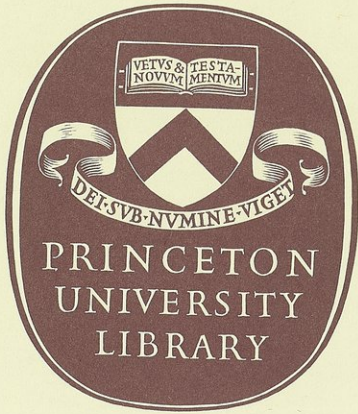
edited by

N. Heer and A. Mûsavî Behbahânî

Tehran 1980

1400

A.H.



A. JAMI
(1414-1499)

AL-DURRAT AL-FAKHIRAH

TEHRAN 1980