



Princeton University Library



32101 077808846

Princeton University Library

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

---







مہ حیابان شہداء - ممتاز

البحر  
و  
العمل الصائب في الرابطة والرابطة  
و  
قصيدة ممنوع الحية  
استاد حسن زاده ملی



المجمل

و

العمل الصائب في الرباط والرباط

و

قصيدة تنوع الحمية

اتاد حضرت آية الله بن ادهلى

(A484)

BP166

3

A484

1989

(RECAP)



• مشخصات کتاب \*

\* نام کتاب : ۱ - الجمل ۲ - العمل الضابط فی الرباطی و

الرباط ۳ - قصيدة بنوع الحیوة •

\* تألیف : استاد گرانقدر آیه الله حسن زاده آملی •

\* تاریخ انتشار : سال ۶۸

\* چاپ : اول

\* چاپخانه : چاپ مهر

\* تیراژ : دو هزار نسخه •

\* قطع : وزیری

\* ناشر : انتشارات قیام ، قم ، خیابان شهدا ، ممتاز •

\* کليه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است •

گرافیک واصف قم تلفن ۴۶۱۸۰



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



32101 027329615

١- الجعل



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فطر السموات والارض ، وجعل الظلمات والنور  
والصلوة على عباده الصالحين سيما سيد الكل فى الكل خاتم النبيين و  
آله الطاهرين .

و بعد فيقول العبد الحسن بن عبد الله الطبرى الآمل الى  
المدعوب ((حسن زاده آملى)): هذه و جيزة تشير الى امهات مباحث  
الجعل و اصولها ، مما عملتها يداه رجاءً أن تفيد اهل البحث و  
التنقيب حول المسائل الحكمية .

من المباحث المهمة الحكمية التى يجب العناية بها و لفت النظر  
اليها جدًّا، مبحث الجعل . و فى هذا المبحث ينكشف حقيقة الأمر فى  
معنى صدور الاشياء عن جاعلها الواجب بالذات ، و يعلم وجه آراء الحكماء  
فى اعتبارية الماهية أو الوجود ، أو اصاله أحد هما تحققًا و اعتبارية صاحبه .  
ثم المتدرب البصير فى الحكمة المتعالية يحدس من هذا المبحث  
حدسا نوريا ملكوتيا أن ما سلك القوم فى مثنوى غواسق الماهية كسراب  
بقية يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا و وجد الله عنده  
فوقه حسابه .

و هذا المبحث الجليل من شعب البحث عن العلة و المعلول كما يعطيه الفحص الدقيق و الغور العميق فى المسائل الحكيمية . وان كان الأمر فوق التفوه بالعلة و المعلول و اشمخ من ذلك بمراحل حقا . و لنفاسة هذا المبحث قد دون بعض الفضلاء رسالة فى الجعل موسومة : (( بالقول الوسيط فى الجعل المؤلف و البسيط )) و هى و ان كانت نافعة فى موضوعها و لكن ما يجب أن يشار اليه فى المقام قدفات عنها .

و البحث عن الجعل يتشعب بشعوب عديدة طائفة منها من المسائل الدارجة فى الحكمة الرائجة ، و شذمة منها متعركة فى الحكمة المتعالية و الصحف العرفانية و هى ما نتلوها عليك و نهدىها اليك :

الف - منها أن مسألة اصالة الوجود فى الجعل غير مسأللة أصالته فى التحقق لأن القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح ، أو الأولوية الذاتية ، أو البخت و الاتفاق يمكنهم البحث فى أصالة الوجود أو الماهية فى التحقق دون الجعل . اذا لممكن زوج تركيبى له ماهية و وجود . بل يمكن للآلهى ايضا التكلم فيها قبل اثبات الصانع بخلاف مسألة الجعل . فان قلت : كل من قال من الآلهيين بأصالة أحدهما فى التحقق قال با صالته فى الجعل و بالعكس ، فثبوت أصالة الوجود أو الماهية فى التحقق يغنى عن اثبات أصالته فى الجعل لما بينهما من التلازم ، فما الحاجة الى عقد باب على حدة ؟

قلت : ليس الأمر كما زعمت فان بعضا من الحكماء القائلين بأصالة الوجود فى التحقق يقول بأصالة الاتصاف فى الجعل ،



فتحقق الوجود أو الماهية لا يثبت الاتصاف ولا ينفيه .  
على أن غرضهم بيان أقسام الجعل، و الإشارة الى اصحاب الأقوال  
فيه تفصيلا لما يترتب عليه من الفوائد . هذا ما افاده الحكيم الهيدجى  
(ره) فى تعليقاته على مبحث جعل المنظومة (ص ١٣٧ / ط ١) .  
وانا اقول : المطلب الاهم فى المقام ان تعلم ان انتهاء الممكنات الى  
واجب الوجود بالذات مسلّم عند الكل حتى عند الدهرى فانه قائل  
بأن الجواهر الأفراد واجبة بذاتها والممكنات انما تحقق من  
تأليفها وتركيبها . ولذا قلنا فى كتابنا الفنكتة ونكتة ان المتكلمين  
فى تمسكهم بابطال الدور والتسلسل فى اثبات الواجب لم ياتوا بما  
يجاب الدهرى به لانه لا ينكر الإنتهاء الى الواجب فالامر الاهم فى  
افحامه ان يثبت الانتهاء الى الواجب الواحد العالم المرید المديـر  
المدير وليست الجواهر الافراد كذلك . فراجع الى النكتة ٩٤٩ منه .  
و الفيلسوف الالهى يبحث عن اجزاء الجسم تارة فيجده مؤلفا  
من الهيولى والصورة فينتقل من ازد واجهما الى اصل مفارق يقيم  
احدهما بالآخر فيثبت من هذا الطريق خالقهما برا قيومًا قائمًا على الأجسام .  
وأخرى يجده مؤلفا من اجزاء صغار صلبة لا تتجزى اى الجواهر الافراد  
فينتقل من تأليفها الى جامع لهما مدبر فيهما تدبيرا اراد يافى ثبت بهـذا  
الطريق موجود او اجبا بذاته خالقهما برید امتصفا بجميع الكلمات غير المتناهية .  
واخرى يجده مركبا من الوجود والماهية كغيره من الممكنات الاخرى  
فينتقل من ازد واجهما الى جاعل الماهية موجودة وهو الله سبحانه .

كما انه يجد الاجرام والاجسام متحركة على نظم موزون ، و برنامج

منظوم على نسق واحد حارت العقول فى وحدة نظامها وحسن سيرتها  
و صورتها ، وكلت الألسن فى اعراب حركات كلمة منها فينتقل من الحركة  
الى محرّكها العالم المدبر القائم عليها . على ان الطرق الى اللّـه  
سبحانه بعدد انفاس الخلائق .

و العارف ينظر بنور برهان الصديقين على وجهه الاتم انسه  
تعالى هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن ، يا من دل على ذاته  
بذاته ، فيحتاج فى اثبات العالم الى دليل . فالماهيات فى منظره  
الاعلى كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء .

فالوجود عنده هو مساوق الحق ليس بمجعل بل هو الحـق  
المتحقق فى عظمت جلاله و جبروت كبريائه . و الماهيات اوعية تحققها  
هى الازهان لاغير . وانما تنتزع و تعتبر من حدود اطوار الوجود و  
شئونه و آياته . و تلك الحدود تعتبر بما يلينا لا بما يليه لانها بما يليه  
لا حدود لها لقيامها بها كامواج البحر مثلا تعتبر حدودها بما يلينا  
لا بما يلي البحر لانها لا حدود لها من تلك الجهة ، فافهم .

و على ذلك التدقيق نبّهت على انه يصدق قولنا : الماهية ليست  
بموجودة ، و لا يصدق قولنا : الوجود ليس بموجود .

قال المحقق الطوسى فى المسألة الثالثة من ثانى المقصد الاول  
من تجريد الاعتقاد : كما تتحقق الحاجة فى المركب فكذا فى البسيط .

قال الشارح القوشجى : اختلفوا فى ان الماهيات الممكنة هل  
هى مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلاثة :

الاول ما اختاره المصنف و هو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل  
سواء كانت مركبة او بسيطة .



- الثانى انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة
- الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيطة • انتهى

اقول : المستفاد من كلام المحقق الطوسى فى شرحه على النمط الرابع من اشارات الشيخ ، و من كلماته الاخرى هو عدم اعتقاده فى مجعولية الماهيات برأسها اصالة ، و مراده من تحقق الحاجة فى المركب و البسيط باعتبار صيرورتها موجودة بتبعية الوجود بضرب من الاعتبار الذهنى فى تغايرهما ، و من ذهب الى انها غير مجعولة مطلقا ناظر الى جعلها بالأصالة فالقولان واحد •

و القول الثالث ناظر الى ان البسائط كالأعراض مجعولة بجعل الماهيات الموجودة فى الخارج فهى موجودة بالتبع ايضا فان جعل زيد فى الخارج هو جعله متكما بكم كذا ، و متلونا بلون كذا ، و هكذا ، لانّ الجعل مرة يتعلق بالماهيات ، و اخرى باعراضها ، فالاقوال ناظرة الى امر فارد و لاتنازع فيها •

وهذا نحو جعل الجنس و الفصل فى انهما واحد فى الرابعة من ثانى المقصد الاول من تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسى : و جعلها هما واحد • و قال الشارح العلامة فى كشف المراد : انما كان جعلها هما واحدا لانّ الفاعل لم يفعل حيوانا مطلقا ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له ، بل جعل الحيوان هو بعينه جعل الناطق • و اعتبر هذا فى اللونية فانّها لو كان لها وجود مستقل فهى هيئة اما فى السواد فيوجد السواد لابهها هذا خلف ، اوفى محله فالسواد عرضان لون و فصله لا واحد هذا خلف فجعله لونا هو بعينه جعله سوادا • و هكذا فى آخر الفصل الثانى من ذلك المقصد حيث قال : و جعل الجنس و الفصل واحد الخ •

ب - ومنها الكلام فى لفظ الجعل : اعلم ان الجعل من الافعال المتعدية الى مفعولين متحدين مصداقا متغايرين مفهوما كافعال القلوب لامثل الاعطاء والاحفار والاطعام وغير ذلك . وقد يجيى بمعنى خلق فيتعدى الى مفعول واحد . والجعل بالمعنى الثانى هو الجعل البسيط ، وبالاول هو الجعل المؤلف ، ويعبر عنه بالجعل المركب ايضا .

و الجعل البسيط هو جعل الشئ و افاضة نفس الشئ ، و المؤلف جعل الشئ شيئا . فالجعل البسيط ما كان متعلقة الوجود النفسى ، و المؤلف ما كان متعلقة الوجود الرابط . و العارف الحافظ يشير الى الجعل البسيط فى قوله :

گفتم اين جام جهان بين به تو كى داد حكيم

گفت آن روز كه اين گنبد مينا مى كرد

ج - ومنها ان اثر الجعل بالذات ماذا ؟ فقد اختلفوا فى الجعل البسيط على اقوال ثلاثة : و ذلك لان الممكن مجعول ، و كل ممكن زوج تركيبى له ماهية و وجود ، و بينهما اتصاف لامحالة اى اتصاف الماهية موجودة . و قد يعبرون عن الاتصاف بالضرورة و النسبة و نحوهما ايضا .

فذهب بعض الى ان الماهية مجعولة بالذات . و بعضهم الى ان الاتصاف مجعول بالذات . و بعض آخر الى ان الوجود مجعول بالذات . و هذا هو الحق عندنا و عند قاطبة المحققين من اساطين الحكمة و مشايخ العرفان . ولكن ينبغى التدبر فى معنى الجعل على ذلك المبنى الحكيم اعنى الوجود الحق الصمدى حتى يتضح



التمييز بين الجاعل و المجعل ، و خلق الاشياء من العدم ، و صدورها عن جاعلها . و بالتدبر يتبين لك ان الوجود ليس بمجعل على النحو المرتكز فى الازهان السافلة بل الوجود هو الاصل فى التحقق ليس الا الصمد الحق و اسماءه و صفاته و افعاله و شئونه و اطواره .

و الجعل يرجع الى ظهوره سبحانه فى مظاهره ، و المظاهر ليس الا تعينات المطلق بقيود المجعلوات القائمة به فافهم . و يمكن تأويل الاولين الى هذا الوجه حتى يرتفع الخلاف فتدبر .

د - ومنها ان الجعل المؤلف يختصّ تعلقه بالعرضيات المفارقة لخلوّ الذات منها فلا يتصور بين الشئ و نفسه ، ولا بينه و بين ذاتياته ولا بينه و بين عوارضه اللازمة ، كالانسان انسان ، و الانسان حيوان ، و الاربعة زوج ، لانها نسب ضرورية و مناط الحاجة هو الامكان ، و الوجوب و الامتناع مناط الغنى و لذا قال الشيخ :

ما جعل الله المشمش ممشا ولكن اوجده (المنظومة فى الحكمة

صفحة ٥١ / ط ١) .

و فى القول الوسيط: الجعل يتعلق اجماعا بالصفات الزائدة المتأخرة عن الوجود ، المتفرعة عليه كالقيام و القعود . ولا يتعلق اتفاقا بالصفات المتقدمة عليه كالا مكان و الاحتياج الى العلة و وجوب بالغير و اما تعلقه بالوجود و ما يساوقه كالتشخص و التمييز و التقرر فمختلف فيه بين المشائية و الاشراقية ، و كذا تعلقه بالذاتيات ، و بنفس الشئ ، و بلوازم الماهية مختلف فيه بين الفلاسفة ، من حيث انها مجعولة بجعل الذات أو غير مجعولة اصلا بمعنى أن ثبوتها للذات ليس مجعولا بالكلية أما كونها مجعولة بجعل مستأنف فمجمع على

بطلانه، انتهى .

اقول : لا يخفى انه اراد بالجعل اعم من البسيط والمؤلف . و  
الحق ان الوجود ليس بمجوعول وتعلق الجعل بالوجود وهم الآ على  
الوجه الذى رمزنا اليه . و الحرى فى المقام ان نهديك درة ثمينـة  
ادرجناها فى تعليقاتنا على كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد وهى  
ما يلى :

واعلم ان التعبير عن متن الاعيان و حقيقة الحقائق وجوهـ  
الجواهر عسير جداً ، و التعبير عنه بالوجود تعبير عن الشئ بأخصـ  
اوصافه الذى هو اعم المفهومات ، اذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهـوم  
محصل اشمل من ذلك وابين لكان اقرب اليه و اخص به ، و كان ذلك  
هو الصالح لان يعبر به عنه .

ولما لم يكن بين الالفاظ المتداولة لفظ احق من الوجود اذ معناه  
اعم المفهومات حيطة و شمولاً و أبينها تصورا و اقدمها تعقلا و حصولاً ،  
اختاروه و عبروا به عنه .

و يعبرون عنه بالحق ايضا . فالوجود هو الحق . و ان شئت  
قلت : الوجود من حيث هو هو الحق سبحانه ، و الوجود الذهنى  
و الخارجى و الاسمائى ظلاله .

فالوجود عين كل شئ فى الظهور ، ما هو عين الاشياء فى  
ذواتها ، سبحانه و تعالى بل هو هو و الاشياء اشياء . و ينبغى  
هيئنا الفرق بين المفهوم و العين ، و التوجه الى عدم المناسبة بين  
المتناهى و غير المتناهى ، و المطلق و مقيد و ان كان كل واحد من  
المطلق و المقيد مرآة للاخر بوجه . فافهم .



ثم ينبغي ان يكون محققا عندك ان اطلاق الوجود على متــــن  
الاعيان للتفهيم لا ان ذلك اسم حقيقى له .

هـ - ومنها ان القائلين بالجعل البسيط فى الماهية اتفقوا على  
اعتبارية الوجود وقد ابتنوا براهينهم على هذا الوهم .

وانما مالوا الى ان الماهية مجعولة بالذات بالجعل البسيط ظنًا  
منهم انها لو لم تكن مجعولة لزم استغنائها عن الجاعل و القــــول  
بوجوبها الذاتى . وأجود الأقوال وأصرح التعبيرات فى الاعراب عن هذا  
الوهم كلام صاحب القيسات و بعد هـ كلام صاحب الشوارق .

فالاول قال : لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود و  
مصداقه فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها و من حيث اصل  
قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها و خرجت  
عن حدود بقعة الامكان و هو باطل فاذا هى فاقرة الى فاعلها من  
حيث قوامها و تقررها و من حيث حمل الموجودية عليها ، الى آخر ما قال .  
اما صاحب الشوارق فقد اربغنه فى الموضوعين منه : احدهما  
فى اواخر المسألة السابعة والعشرين (جلد ١، صفحه ١٠٨ ، ط ١) ، و  
ثانيهما فى تعليقه على آخر المسألة الخامسة والثلاثين (جلد ١  
صفحة ١٢٨ ، ط ١) ، و نحن نكتفى بنقل كلامه من الموضوع الاول ، قال :

المراد بكون المجعول هو الماهية هو نفى توهم ان تــــكون  
الماهيات ثابتات فى العدم بلا جعل و وجود ثم يصدر عن الجاعل  
الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فاذا ارتفع التوهم فلا مضائق فى  
الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان تيقن ان لا ماهية قبل  
الجعل . و الى هذا يؤول مذهب استاذنا الحكيم المحقق الالهى

قدّس سرّه فى القول بجعل الوجود فانه يصرّح بكون الوجود مجعولا بالذات و الماهية مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم ؛ انتهى ما اردنا من نقل كلامه .

و كذا قال المتاله السبزوارى فى جعل المنظومة :

فقالوا - يعنى القائلين بجعل الماهية بالذات : اثر الجاعل اولاً و بالذات نفس الماهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودة الماهية بلا افاضة من الجاعل للوجود و لا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس الماهية كما لا يحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتا الى جعل على حدة . ثم قال :

اكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراف و اتباعه . و كان القول بتقرر الماهيات منفكة عن الوجود فى عصره شائعا . فحسبوا ان لوقالوا بمجعية الوجود ذهب الوهم الى غناء الماهية فى تقررها عن الجاعل لمغايرة الماهية للوجود فليزم الثابتات الازلية . فدفع هذا الوهم حداهم على القول بان الماهية فى قوام ذاتها مجعولة مفتقرة الى الجاعل كما قال المحقق اللاهيجى . ثم نقل كلامه المذكور من الشوارق .

اقول : قوله اكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراف ، كلام صادر عن متن التحقيق و كم له من الشواهد : منها ان ابا حامد المعروف بتركه قد تعرض فى كتاب الاعتماد على ادلة شيخ الاشراف فى اعتبارية الوجود ، و اجاب عنها و ردّها كما فى تمهيد القواعد لابن تركه (صفحة ٢٩ / ط ١) .

بل التحقيق ان قواعد التوحيد تصنيف ابي حامد ، و شرحه



تمهيد القواعد المذكور كانا ايضا فى رد هذا الوهم الموهون و رد ادلة شيخ الاشراق فى اعتبارية الوجود .

وهكذا صاحب الاسفار صرح على ذلك بقوله :

واما ما تمسك به الشيخ الاشراقى فى نفي تحقق الوجود من ان الوجود لو كان حاصلًا فى الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فوجوده وجود الى غير النهاية ، فلئان ان يقول فى دفعه ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشئ بنفسه .

او نقول : الوجود موجود و كونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية الشئ فى الاعيان لان له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو وجود ، و الذى يكون لغيره منه و هو ان يوصف بأنه موجود يكون له فى ذاته و هو نفس ذاته ( جلد ١ / صفحه ٨ ط ١ ) .

وبقوله : ذهب صاحب الاشراق و متابعوه من كافة المتأخرين الانادرا كون الوجود مجرد مفهوم عام . و الشبهة مما اوردها هو اولا فى المطارحات تصريحا و فى التلويحات تلميحا ، ثم ذكرها ابن كمونة و هو من شراح كلامه فى بعض مصنفاة و اشتهرت باسمه و لاصراره على اعتبارية الوجود و انه لاعين له فى الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقى ( جلد ٣ / صفحه ١٢ / ط ١ ) .

و اشار الى ذلك بقوله : و من هيهنا يثبت و يتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخرين : من اعتبارية الوجود و كونه امرا انتزاعيا لاهوية له فى الخارج و لاحقيقة له ( جلد ٣ / صفحه ٣٠ ط ١ ) .

و — ومنها ان القائلين بان الماهية مجعولة بالذات بالجعل

البسيط ، ثلاث فرق :

فرقة قائلة بان الجاعل الواجب بالذات وجود بحيث ، اى ان الوجود عين ذات الواجب ، وزائد فى الماهيات اى الوجود فى الماهيات اعتبارية . كما هو راي صاحب القبسات و قبساته مشحونة به . قال فى آخر القبس الثانى (صفحه ٥٠ / ط ١) .

و ميض ، ما اسهل لك اذن بما قد تلوناه على سمع قلبك ان تستيقن بالعقل المضاعف حق اليقين ان الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات عين الذات فى الحقيقة الواجبة ، زائد على الماهية فى الماهيات الممكنة فالقيوم الواجب بالذات جلّ ذكره ماهيته هى بعينها انيته ، و الماهية الممكنة ماهيتها وراء انيتها .

ليس بالتقسيم الحاصر الدائر بين النفس و الاثبات ، الموجود اما هو متقرر الذات بنفس ذاته ، او ليس هو متقرر الذات بذاته بل من تلقاء جاعل يبدع جوهر ذاته ؟

فان كان متقرر الماهية بذاته فهو الواجب بالذات ، و ان كان متقرر الذات لابنفس ذاته بل من تلقاء غيره فهو الممكن بالماهية . و قد دريت ان الوجود هو نفس الموجودية المصدرية المنتزعة من الذات المتقررة و مطابقة نفس جوهر الذات . فاذا كانت الذات متقررة بنفسها كان يصحّ لامحالة انتزاع الموجودية المصدرية منها ، و حمل مفهوم الموجود عليها بحسب نفسها لباحثية تقييدية و لا باحثية تعليلية ، فكانت نسبة الموجود و الموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق و الانسانية الى ذات الانسان ، فهذا هو معيار العينية و ملاكها .

و اذا كانت متقررة لابنفسها بل من تلقاء جاعل يبدعها لم يكن

يتصحّح انتزاع الموجودية وحمل الموجود عليها الابحيثية تعليلية وان كان لا يفتقر ذلك الى حيثية تقييدية وهذا هو قسطاس الزيادة و ميزانها .

فاذن قد استتبّ انّ الوجود العيني المتصل عين حقيقة القيوم الواجب بالذات ، و زائد على ماهية الذات الممكنة .

ومن سبيل آخر قد تعرّفت ان الوجود لا يجوز ان يكون من لوازم الماهية على الاصطلاح الصناعى . فاذن وجب ان يكون وجود الموجود بذاته فى حاق الاعيان عين ذاته و نفس حقيقته كما ان الحقيقة الانسانية عين ذات الانسان من لوازم ماهيته كالزوجية للاربعة .

فاذاً قد استبان ان الوجود الاصيل الحق فى حاق الاعيان و متن الواقع هو عين مرتبة ذات القيوم الواجب بالذات تعالى سلطانه . انتهى ما اردنا من نقل كلام صاحب القبسات .

اقول : ينبغى التوغل فى معنى قوله : (( ان الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات (٠٠٠) .

فانّ مفهوم الوجود المطلق لا يكون عين الحقيقة الواجبة ، بل ظاهر هذا القول يفيد ما اختاره المشاء فى الوجود . ثم ان كان الوجود فى الماهيات اعتبارية فمن اى جهة يعتبر الوجود فيها . على انه قال فى الوميض الاول من القبس الثانى : الوجودات باسرها من عوارض الماهية (صفحة ٢٨ / ط ١) .

فيمكن على ذلك ان يقال ان الجعل تعلق بالماهية من حيث ان الوجود من حيث هو ليس بمجعول ، و الماهية اصيلة فى الجعل و



التحقق بهذا المعنى . وهو يرجع الى التوحيد الحق الصمدى الذى اختاره الكمل من الموحدين . وان كان قد اشتهرانه قائل باصالة الماهية و نطق به صريحا تلميذه فى الاسفار و سائر صحفه . فتدبر .  
و فرقة قائلة بان الجاعل الواجب بالذات وجود بحت صرف ايضا كالفرقة الاولى الا انهم لا يقولون بأن الوجود زائد على الماهيات و يعتبر و ينتزع منها كما قالت الاولى به بل يقولون :

ان اطلاق الموجود على الماهيات يكون بمعنى انها منسوبة الى جاعلها فموجود صيغة نسبة كما تقول لابن و تامر و اترابهما . وهذا قول ذوق التآله على زعمهم .

اقول : كون الماهية منسوبة الى جاعلها هو نسبة المعلول الى علته . و العلة قائمة على معلولها فتلك النسبة ليست النسبة الاعتبارية كقولك هذا المال لزيد بل هى النسبة الحقيقية النورية و الاضافة الاشراقية كقوله سبحانه :

له ما فى السموات و ما فى الارض (النساء / ١٧٢) ، و هذا الانتساب هو ذوق التآله بلامراء .

و ما فى الكتب الرائجة من تفسير الانتساب المذكور فى كلمات اهل ذوق التآله من بينونة الفاعل عن فعله و انتساب الفعل الى فاعله هو نحو اللابن و التامر ، فهو بمعزل عن التحقيق . و هؤلاء الاكابر كالدوانى و امثاله كيف يذهبون الى هذا التوحيد و الجعل فى الجاعل و جعله . و لا ارتضى بذلك التفسير و لا اصوب حمل انظارهم القويمة فى التوحيد على هذا الوجه المعوج .

فذوق التآله رآى بنور الايمان وحدة الحق سبحانه و عبر عن



انتساب الماهيات المجعولة بنحو الامثلة المزبورة تسليكا الى ما سلك من أن الوجود ليس بمجعول و الجعل يتعلّق بالماهيات على ضرب من الاعتبار يعتبر في تطورات الوجود و شئونه و تجلياته في مظاهر آياته . فتدبر .

الاترى كلام اهل التوحيد الصمدى حيث قالوا : انه لا وجود في الحقيقة للصور لانها صور النسب العدمية . و معنى موجوديتها انتساب الوجود اليها فلا وجود الا للذات الاحدية و الباقي نسبه و احواله ( مصباح الانس ، صفحہ ٢٤٢ ، ط (١) .

و فرقة قائله بان الجاعل الواجب بالذات ماهية مجعولة الكنه . و الماهيات مجعولة بالاصالة اعنى بالذات ، و انها ظلال الماهية الواجبة بالذات و قائله بالتشكيك في نفس جوهر الماهية كما ذهب اليه شيخ الاشراف .

قال صاحب القبسات : وميض ، اسمعت<sup>شيخ</sup> الاشراف يقول في المطارحات مستتبنا للتشكيك في الذاتيات بالكمالية و النقص في نفس جوهر الماهية بهذه العبارة :

ثم اذا بين ان الوجود من الامور الاعتبارية ، ولا تتقدّم العلة على معلولها الا بماهيتها فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة ، والعلة جوهريتها اقدم من جوهر المعلول ، و كل امر يشترك فيه العلة و المعلول و ما في المعلول مستفاد من العلة و هو كظل للامور العقلية فكيف ساواها في الجوهرية اي ان الوجود امر ذهني فليس التقدم الا بالماهية فتقدم جوهرية العلة على جوهرية المعلول و هو مذموم افلاطن و الا قدمين و هم يجوزون ان تكون نفس اقول و اقوى من نفس

فى جوهرها . انتهى كلامه (صفحة ٤٦٤ من القيسات، ط ١) .  
 اقول : ولا يخفى عليك ان اسناد ما اختاره الى افلاطون و الا  
 قدمين خال عن الاعتبار . ثم انه ان عنى بالماهية معناها الاعم فيمكن  
 حمل كلامه على وجه وجيه و الآ فهو بظاهره موهون والمعروف انه استبصر  
 و انصرف عن هذا الراى الفائل .

ز - ومنها ان من قال بان الجعل البسيط هو الاتصاف فما  
 يعنى بذلك الاتصاف ؟

قال المحقق اللاهيجى فى المسألة الخامسة و الثلاثين من  
 الشوارق (صفحة ١٢٨، ط ١) :

و يمكن اختياركون التأثير - يعنى به الجعل - فى الاتصاف ايضا  
 لا بان يكون الاثر المترتب على التأثير هو هذا المفهوم النسبى بل  
 بأن يكون الصادر و الاثر المترتب امرا واحدا يحلله العقل الى ماهية  
 هى الموصوف و وجود هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر  
 بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان  
 الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث كذا صدق ان تأثير  
 المؤثر انما هو فى جعله بحيث كذا، وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعنى  
 الاتصاف .

و هذا هو مراد الشيخ حيث قال فى جواب من سألته عن هذه  
 المسألة وهو يأكل المشمش : الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل  
 جعل المشمش موجودا ، هذا . انتهى كلامه .

اقول : و كلامه هذا فى بيان مرام المشائين مأخوذ من افاضة  
 استاذة صاحب الاسفار فى ذلك . و كلام صاحب المنظومة ناظر الى

كلامهما حيث قال :

محققوا المشائين مشوا الى جانب مجعولية الوجود ، وغير محققهم الى مجعولية الاتصاف و صيرورة الماهية مجعولة ، ولعل هؤلاء ارادوا ان اثر الجاعل امر بسيط يحلله العقل الى موصوف و صفة و بالحقيقة ذلك الامر البسيط هو الوجود و الآ فظاهره سخيّف لان الاتصاف فرع تحقق الطرفين و انه امر انتزاعي .

و قال في هامش المنظومة : انما عبروا عن ذلك الامر البسيط بالاتصاف لانه المنتزع منه للاتصاف و مطابق الحمل و قابل التحليل . لكن بين كلام صدر المتألهين و المتأله السبزواري و بين كلام المحقق اللاهيجي فرقا من حيث ان اللاهيجي اخذ الموصوف ماهية و الصفة وجودا على مبناه من القول على اصالة الماهية ، و انهما اخذا الوجود اصلا على مشربهم العذب الفرات .

ثم اقول : ان المشائين محققهم و غير محققهم قائلون باصالة الوجود و تشكيكه اولا ، كما في النمط الرابع من الاشارات .

و قائلون بان الوجود في الحقيقة الواجبة نفس ماهيتها اذ ليس للواجب ماهية غير طبيعة الوجود ، و بان للوجودات الممكنات ماهيات معروضة لها ثانيا ، كما في اوائل تمهيد القواعد لابن ترکه (ص ٣٦، ط ١) . و قائلون بان الوجود الحقيقي منضم الى الماهية فبانضمامه اليها تصير الماهية موجودة و به يترتب عليها الآثار الثالث ، كما في القول الوسيط (صفحة ٢٦٧، ط ١) .

و حيث ان اثر الجعل بالذات يجب ان يكون امرا عينيا موجودا في الخارج ، و ان الاتصاف نسبة غير مستقلة و رابطة بين الماهية و



الوجود و مرآة لملاحظتهما و هو بهذا الاعتبار ليس اثر اللبسيط ،  
 حمل المحققان اللاهيجى و السبزوارى كلامهم فى الاتصاف على ما  
 دريت ليوافق قولهم فى الجعل اقوالهم الاخرى و نعم ما فعلا .  
 ولكن لا يخفى عليك ان ما حمل عليه اللاهيجى كلام بمعزل عن  
 عقيدتهم الثابتة الراسخة فى ان الوجود اصل ، فتعين كلام المتألفة  
 السبزوارى فى ذلك . نعم بقى فى مرامهم كلام سنتلوه عليك .  
 و اقول : ان التعبير بالانضمام فى القول الوسيط وغيره فهو  
 بضرب من التوسع فى التعبير لان الامرأ رفع من هذا التعبير و امثاله  
 عند هؤلاء الافاخم . و الانضمام فى المقام انما هو بالتعمل العقلى بين  
 الوجود و الماهية ، و المشاء قد استدلوا باحتياج الماهية فى تحققها  
 الخارجى على اثبات اصل مفارق .

ح — و منها ان الجعل عند القائلين باصالة الوجود فى الممكنات  
 ايضا على وجوه فكما ان القائلين بان الماهية مجعولة بالذات جعللا  
 بسيطا كانوا فرقا ، كذلك القائلون بان الوجود فى الممكنات مجعول  
 بالذات جعللا بسيطا :

ففرقة و هم المشائون ذهبوا الى اصالة الوجود و التشكيك فى  
 اطلاق الوجود على الموجودات ، و كونها حقائق مختلفة . و الحرى  
 ان نأتى بطائفة من اقوالهم فى بيان مرادهم لانه لا يخلو من انغلاق  
 عويص فاقول :

ان القول الاقوم فى ذلك ما افاده المحقق الطوسى فى جواب  
 الفخر الرازى فى شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من  
 الاشارات ، حيث اضطرب الفخر فى الجمع بين اقوال الحكماء من ان

الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي ، وانّ الوجود شئ واحد فى الجميع ، وان وجود الممكنات امر عارض لما هيّاتها ، فحكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ، وان وجود الواجب ايضا عارض لما هيّته و ماهيته غير وجوده .

فاجابه الخواجة بقوله : منشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد فى الجميع ولكن لاعلى السواء وقوع الانسان على اشخاصه ، بل على الاختلاف إما بالتقدم و التأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذى المقدار .

وإما بالأولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذى هو واحد . وإما بالشدة و الضعف وقوع الأبيض على الثلج و العاج .

و الوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة و معلولها بالتقدم و التأخر ، وعلى الجوهر و العرض بالاولوية وعدمها . وعلى القارّ و غير القار كالسواد و الحركة بالشدة و الضعف . بل على الواجب و الممكن بالوجه الثلاثة . و المعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لاعلى السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف و لاجزئها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج و بياض العاج لاعلى السواء ، فهو ليس بماهية و لاجزء ماهية لهما بل هو أمر لازم لهما من خارج .

وذلك لأن بين طرفى التضاد الواقع فى الالوان انواعا من الالوان لانهاية لها بالقوة ولا اسامى لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك و يكون ذلك المعنى لازمال تلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود فى وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التى لا أسماء لها بالتفصيل ، لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعنى انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجى غير مقوم .  
 و اذا تقرّر هذا فقد انحلّ اشكالات هذا الفاضل بأسرها ، وذلك لانّ الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ، ولا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته التى هى وجود الواجب ووجودات الممكنات فى الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك فى لازم واحد ، انتى كلامه .

و قريب من كلامه ما قرره صاحب الشوارق فى المسألة الثالثة بهذا العنوان : نقل مقال و تقرير اشكال الخ .

اقول : كلام الخواجه فى رد الفخر الرازى كان على مشرب المشاء وليس لاحدان يقول بمجرد تحريره هذا : لعلّ هذا التحقيق كان على نظره الخاص ورأيه الذى مال اليه فى الوجود . و ذلك لانه قال فى اول الكتاب : و اشترط على نفسى ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجدّه مخالفا لما اعتقده فانّ التقرير غير الردّ و التفسير غير النقد .

نعم كلامه هذا فى المقام خاصة فى ردّ الفخر الرازى هو مختاره ايضا فى التجريد فراجع الى المسألة الرابعة عشرة وكذا فى المسألة السابعة والعشرين من الشوارق (صفحة ٦١ ، صفحة ١٠١ ، ط ١) .



فحصل من كلامه ان المشائين ذهبوا الى ان الوجود هو الاصل  
فى التحقق ، بل الاصل فى الجعل ايضا .

وان الوجود يطلق على الموجودات بالتشكيك لاعلى التواطى .  
وحيث ان التشكيك غير جارفى الماهية وجزئها فاطلاق الوجود على وجود  
الواجب ووجود الممكنات نحو اطلاق اللازم الخارجى غير المقوم للشئ  
عليه ، كما ان اطلاق الوجود على الماهيات كان ايضا كذلك حيث قال :  
اعنى انه ايضا يقع عليها الخ .

وان الموجودات حقائق مختلفة بالهويات لا اسماء لها بالتفصيل .  
وجملة القول وملخصه فى مرام المشائين فى هذه المسألة ما فى  
الحكمة المنظومة ( ص ١٩ ) ، حيث قال : الوجود عند طائفة مشائية من  
الحكماء حقائق تباينت بتمام ذواتها البسيطة لا بالفصول ليلزم التركيب  
ويكون الوجود المطلق جنسا ، ولا بالمصنفات والمشخصات ليكون نوعا  
بل المطلق عرضى لازم لها بمعنى انه خارج محمول لا انه عرضى  
بمعنى المحمول بالضميمة ، انتهى .

وقد حررنا مذهبهم هذا فى رسالتنا الفارسية : ((وحدت از  
ديدگاه عارف و حكيم)) وقد انتهت فذلكة البحث هناك الى امورسته .

١ - الوجود اصل فى التحقق والماهية اعتبارية .

٢ - الوجودات حقائق متبائنة بتمام ذواتها البسيطة .

٣ - الوجود المطلق العام عارض لازم للوجودات الخارجية

المتبائنة ومحمول عليها اى محمول من صميمها ، لا انه محمول بالضميمة .

٤ - اطلاق الوجود العام على الموجودات الخارجية المتبائنة -

اى حمله عليها - على سبيل التشكيك اى اللازم واحد والملزومات

متعددة متبائنة .

٥ - التشكيك عارض على الوجود العام ، و الوجود العام عارض

على الملزومات المتبائنة التي هي وجودات خارجية .

٦ - من تلك الملزومات اى الوجودات الخارجية واحد منها و هو

الواجب تعالى وجود صرف فرد ، و اما ما سواه سبحانه فكل ممكن زوج

تركيبى من وجود و ماهية .

ولا يخفى عليك ان التوحيد على هذا الزعم تنزيهه فى عيــــن

التشبيه . و يرد على المشاء على زعمهم هذا اشكالات عديدة : منها

علم البارى بالجزئيات من حيث هى جزئية لا العلم بها على سبيل

الكلى .

و منها فى ربط الكثير بالواحد و صدوره عنه .

و منها اصالة الوجود فى الممكنات و هى حقائق متبائنة ، مع

ان حكم السنخية فى العلة و معلولها اصل قويم .

و منها جعل الوجود فى الممكن و تحققه فى الخارج .

و منها انفاذ امره فى ما سواه و كيفية ارتباطه بها . و غيرها من

اشكالات اخرى .

و اعلم ان كلام المشاء فى تباين الوجودات بتمام ذاتها البسيطة

هو نحو تباين الاجناس العالية و اختلاف بعضها مع بعض فى تمام

ذواتها البسيطة .

و انما مال المشاء الى مذهبهم هذا ، لانهم قالوا : لو لم تكن

الوجودات حقائق متبائنة و كانت حقيقة الوجود حقيقة واحدة ، لما

كان وجود فى كونه علة لوجود اولى من كونه معلولا فلزم فى عليّة الوجود

لوجود الترجيح من غير مرجح ولذا يجب ان تكون الوجودات حقائق متباعدة . ولانهم مالوا اليه حذرا من التشكيك فى الماهية . وسيأتى تحقيق القول فى بيان مذهبهم .

وفرقه من القائلين باصالة الوجود اعتقدوا بان الوجود امر واحد عيني مطلق سعى ، وسعت رحمته كل شىء ، وهو حقيقة واحدة ذات مراتب بالشدة والضعف والغنا والفقر والكمال والنقص اى ان الوجود مشكك بهذا المعنى . ومع ذلك ان الخالق فى مقام عزه وهو الواحد العزيز القهار ، والمخلوق فقير بل فقر و ربط يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله واللّه هو الغنى الحميد وهذا المذهب هو مختار صدر المتألهين .

وفرقه منهم وهم اهل العرفان والايقان موقنون بان الوجود واحد شخصى بمعنى انه حقيقة واحدة ذات مظاهراى ان الوجود مشكك بهذا المعنى .

وجود اندر كمال خویش ساریست تعينها امور اعتباریست وهذان الفريقان قائلان بوحدة الوجود ومرادهما من الوحدة هذه ان الوجود هو الصمد الحق اى لا جوف له بمعنى انه لا يشذ عنه شىء . ويعبرون عن هذه الوحدة بالحقة بغير المتناهى ايضا كما يعبرون عنه ايضا بان بسيط الحقيقة كل الاشياء . والوجود عند هم ليس بمجعول بل هو يساوق الحق كما تقدمت الاشارة اليه .

والكثرة عند الفريقين فى عين الوحدة مقهورة فيها ، والوحدة فى عين الكثرة قاهرة عليها وان كانت الوحدة عند الاول طور ، وعند الاخير طور آخر . وقل من وصل الى ذروة معرفة هذا الوجه الشامخ



و بلغ الى غاية فهمه و درايته و ما هو الا الدين الحق الذى رزقه  
الله تعالى من اصطفى من عباده . و هذا هو التوحيد القرآنى  
الاسلامى لان الدين عند الله الاسلام .

الحمد لله الذى هدا نالهدا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدا  
الله . و ان شئت مزيد ايضاح فخذ العلم من افواه الرجال ، رجال  
العلم و اليقين . على ان رسائنا مشحونة بتبيان ذلك الدين القويم .  
و احسن رؤيتك فى التميز بين الوجود و اليجاد . و فى تصور  
الماء مثلا بصور الثلج و الجليد و الجمد ، او الموج بصور النور و الصوت  
و الاشعة المجهولة . و الصور الاولى كلها ماء ، و الثانية كلها موج ،  
و كما نطق صاحب المنظومة بالحق .

كيف و بالكون عن استواء . قد خرجت قاطبة الاشياء  
و التوجه الى التقدم بالحق و التأخر به فى البحث عن السبق و  
للحوق له دخل عظيم فى معرفة التوحيد الاسلامى فراجع الى رسالتنا  
انه الحق ، و الى النكتة الرابعة عشرة من كتابنا الف نكته و نكته .  
فان قلت : ما الفرق بين التشكيك الذى ذهب اليه المشائون و  
بين الذى ذهب اليه صاحب الاسفار ؟

قلت : التشكيك عند صدر المتألهيين هو التفاوت التشكيكى فى  
الحقيقة الواحدة ، و عند هم التفاوت التشكيكى فى المطلق الخارج  
المحمول اى الخارج من صميم الشئ ثم المحمول عليه ، و المحمولات  
حقائق متباعدة عندهم ، و اما عنده فالمحمولات حقيقة واحدة متفاوتة  
بالكمال و النقص الجامع بين انواع التشكيك الستة .

و بعبارة اخرى التشكيك على مذهب المشاء تشكيك عامى ، و علم ،

مذهب المولى الصدراء تشكيك خاصى . وهذا التشكيك اى التشكيك فى حقيقة الوجود مذهب المحققين من الحكماء كما نصرّ به المتألمة السبزوارى ايضا فى آخر الغوص فى المتواطى و المشكك من اللالى (صفحة ١٢ ، ط١) . والقيد بالمحققين لاجرا من قال بالتباين و التشكيك العامى .

تنبيه : و حيث دريت ان التفاوت فى الوجود عند صدر المتألمين هو التفاوت التشكيكى فى الحقيقة الواحدة ، فبذلك تقدر على دفع استدلال المشاء المذكور من لزوم الترجيح من غير مرجح ، و ذلك بانه يكفى فى الخروج عن الترجيح من غير مرجح التفاوت التشكيكى فى الحقيقة الواحدة . وكذا على ردّ دليلهم الاخر كما هو ظاهر غير خفى . ثم لا يخفى عليك ان التشكيك بالمعنى المذكور العامى راجع فى الحقيقة الى التواطى . و قد راينا نقل كلام المتألمه السبزوارى فى المقام مناسباً لكونه متضمناً لنحوى التشكيك و بيان مرجع التشكيك العامى الى التواطى و فوائد اخرى . قال : قدّس سره - فى الغوص المذكور :

الحاصل ان الكلى ان لم يكن فيه التفاوت فهو متواط كالبياض الصادق على بياض هذا الثلج و ذاك الثلج و ذلك الثلج ، و ان كان فيه التفاوت فان كان بامور زائدة من القوابل و العوارض فهو المشكك بالتشكيك العام كنور الشمس الصادق على الضياء و نور القمر و الاظلال و هذا يسمى مشككا اذ فيه التفاوت . و عامّا اذ كون الكلى فيه التفاوت يشمل هذا و الخاصى . و لكن مرجع هذا التشكيك الى التواطى اذ التفاوت بالزوائد ففى هذه الانوار يرجع الشدة و الضعف و العلية و

المعلولية الى وجودها لا الى ماهيتها .

وان كان فيه التفاوت و بنفسه التفاوت بان يكون لنفس الحقيقة عرض عريض و فى ذاته و بذاته التمام و النقصان فهو المشكك بالتشكيك الخاصى . و النور الحقيقى عند الشيخ الاشراقى هكذا . و عنده المحققين من الحكماء حقيقة الوجود هكذا اذ لها درجات متفاضلة فى الكمال . انتهى .

بيان : يعنى كما ان الانسان مثلا يصدق على افراده متواطئا ، و التفاوت فيها بالامور الزائدة التى هى عوارض مشخصة او مصنفة ، كذلك نور الشمس صادق على الضياء و هو الاصلى الذاتى الذى غير مكتسب ، و على نور القمر المكتسب ، قال عزّ من قائل : هو الذى جعل الشمس ضياءً و القمر نورا ( يونس ٦ ) .

و على الاطلاق ايضا و التفاوت فيها بالزوائد . و المراد بالزوائد ههنا الوجودات المتفاوتة شدة و ضعفاً و عليّة و معلولية العارضة على ماهية النور ذهنا : فقوله : (( فى هذه الانوار )) متفرع على قوله : (( ولكن مرجع هذا التشكيك الى التواطى اذا التفاوت بالزوائد )) و المراد من هذه الانوار هو نور الشمس و القمر و الاطلاق . ثم مراد الشيخ الاشراقى من النور الحقيقى هو حقيقة الوجود عند المحققين من الحكماء ، و اختلاف التعبير مجرد اصطلاح و الشيخ ابداع اصطلاحات اخرى فى قبال اصطلاحات المشاء كما هو ديدنه المعروف الظاهر من كتبه سيما كتابه حكمة الاشراق .

وان قلت : ما الفرق بين التشكيك الذى ذهب اليه صاحب

الاسفار و بين ما ذهب اليه ارباب العرفان ؟



قلت : الوجود عنده حقيقة واحدة ذات مراتب ، وعندهم حقيقة واحدة ذات مظاهر بل واحد شخصى له مظاهر فالتشكيك عندهم يلحظ سعة المظاهر وضيقتها . وقد نطق صاحب الاسفار ايضا فى مرحلة العلة والمعلول منه بمنطقهم الصواب .

ولذا قال بعض اعظم العلماء : انه فى اوائل الاسفار لم يحترق التوحيد على وجهه الذى يليق به وقد نطق فى مرحلة العلة والمعلول منه بالصواب وقرره اتم تقرير كما شهد به الموحدون الكاملون .

ثم انا قد استوفينا البحث عن التشكيكات الثلاثة المذكورة والفرق بينها وتحقيق الحق فى تبيان التوحيد الحقيقى الصمدى فى رسالتنا الفارسية الموسومة بـ (( وحدت از ديدگاه عارف و حكيم ، صفحه ٥١ ، ٤٢ )) فان شئت فراجع اليها .

وان قلت : اذا كان الوجود هو الحق الصمدى على وحدته الشخصية فاين امتياز الخالق عن المخلوق والمحيط عن المحاط ؟ قلت : ان تميز المحيط عن المحاط انما هو بالتعيين الاحاطى ، لا بالتعيين التقابلى . الاترى قوله سبحانه :

وكان الله بكل شىء محيطا (النساء ١٢٢) ولم يقل : على كل شىء محيطا ؟ فافهم .

وتدبر فى ذلك كلام الوصى عليه السلام :  
توحيدة تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة (نهج البلاغه ، خطبة ١٢٢) .

وقوله عليه السلام : داخل فى الاشياء لا كشىء داخل فى شىء ،  
وخارج من الاشياء لا كشىء خارج من شىء (توحيد الكافى ، باب انه

لا يعرف الاب، جلد ١ ، صفحہ ٦٧) و نحوهما من كلماته الاخرى  
 جمعناها في رسالتنا انه الحق ، فان شئت فراجع اليها .  
 و نقول في بيان التعيين الاحاطى و التقابلى .  
 ان التعيين انما يتصور على وجهين : اما على سبيل التقابل له ،  
 او على سبيل الاحاطة .

لا يخلو امر الامتياز عنهما اصلا و ذلك لان مابه يمتاز الشىء عما  
 يغايره اما ان يكون ثبوت صفة للمتميز ، و ثبوت مقابلها لما يمتاز عنه  
 كالمقابلات . و اما ان يكون ثبوت صفة للمتميز و عدم ثبوتها للآخر  
 كتمييز الكل من حيث انه كل و العام من حيث انه عام بالنسبة الى اجزائه  
 و جزئياته .

و امارات التميز في القسم الاول منه لا بدّ و ان يكون خارجا عن  
 المتعين ضرورة انها نسب او مبادى نسب من الامور المتقابلة .  
 و فى الثانى لا يمكن ان يكون امرا زائدا على المتعين ضرورة انه بعدمه  
 ينتفى الحقيقة المتعينة ، و به صارت الحقيقة هى اذ حقيقة الكل  
 انما تحققت كليته باعتبار احاطته الاجزاء و بها يمتاز عن اجزائه .  
 و كذلك العام انما يتحقق عمومه باعتبار احاطته الخصوصيات و  
 الجزئيات و جمعها تلك الخصوصيات ، و بها يمتاز عن خواصه . و لاشك  
 ان الهيئة المجموعية و الصور الاحاطية التى للاشياء ليس لها حقيقة  
 وراء اجتماع تلك الخصوصيات و احديّة جمعها .  
 فحينئذ نقول : ان التعيين الواجبى انما هو من هذا القبيل اذ  
 ليس فى مقابلته تعالى شىء .

و ان شئت زيادة تحقيق لهذا المعنى او اقامة بينة لهذه الدعوى

فتأمل في قوله تعالى :

لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ، حيث سرى النفى فيه متوجها الى النوعين الوجوديين من انواع المتقابلات واصنافها ، و اذا تقرر هذا عرفت ان الواجب يفيد لنفسه ما يفيد شخصية الشخص ، و تأمل في هذه النكتة فانها منطوية على معاني جمّة كثيرة الجدوى .

هذه النكتة العليا نقلناها من الفصل السابع عشر من تمهيد القواعد لصائن الدين على بن تركه ( ص ٥٤ ، ط ١ ) .

و بما حققنا دريت ان الوحدة الحقيقية المطلقة الصمدية حق ، و الكثرة الحقيقية خلق و سوى و مظاهر و صور و شئون فافهم .  
 گرچه همه از تويم مشتق ای دوست

ماييم مقيد و تو مطلق ای دوست

اطلاق حقيقت است و تقيد نمود

اين نکته مرا هست محقق ای دوست

كما دريت ان الوجود غير مجعول ، و الجعل يتعلق بالايجاد فينبغى اعمال الدقة في الامتياز بين الوجود و الايجاد ، ثم حق التفكير و التعقل في الايجاد من الصمد الحق الذي هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن ، تدبر ترشدا ان شاء الله تعالى .

تبصرة : ما ذكرنا من مذهب المشائين في تباين الموجودات و التشكيك فيها هو المستفاد صريحا من تمهيد القواعد فراجع السى الفصل الثامن و الى الفصل الخامس عشر منه ( ص ٣٦ ، ٥٠ ط ١ ) .

الآ انه نسب المذهب المذكور الى المتأخرين من المشائين حيث

قال :



ذهب المتأخرون من المشائين ممّا نسبوه الى الحكماء المحققين الى ان الحقيقة الواجبة هي الطبيعة الخاصة التي هي فرد من افراد الوجود المطلق ، و مقابل للوجودات الخاصة الممكنة الا ان الوجودات الممكنات لها ما هيئات معروضة لها دون الطبيعة الخاصة الواجبة فان الوجود نفس ماهيتها اذ ليس للواجب ماهية غير طبيعة الوجود الخ (ص ٣٦، ط ١) .

فظاهر كلامه ان المحققين من الحكماء المتقدمين غير قائلين في الوجود بما ذهب اليه المتأخرون منهم . اقول : و هو كذلك ايضا و في عدة مواضع من الاسفار ايماءات الى ذلك . بل لنا شواهد في ذلك مستفادة من كتب الشيخ كالشفاء و الاشارات ايضا ، على ان رسالتنا في الوحدة كافية في ذلك المرصد الاسنى .

قال ابو حامد المعروف بتركه في اول قواعد التوحيد : ان تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب اليه العارفون ، و اشار اليه المحققون من المسائل الغامضة التي لا يصل اليها افكار العلماء الناظرين من المجادلين ، و لا يدركها اذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين . و في شرحه تمهيد القواعد : قوله ذهب اليه العارفون اشارة الى المتأخرين من الاولياء المحمديين صلوة الله و سلامه عليه و رضى عنهم الذين صرحوا بافشائها و باحوا بانشادها و انشائها نظما و نثرا و استدلوا على اثباتها للمستبصرين نقلا و عقلا .

وقوله و اشار اليه المحققون ، اشارة الى المتقدمين كالانبياء سلام الله عليهم و تلامذتهم الاولياء من الهرامسة و الحكماء القدماء الذين لا يقصدونها في غالب عباراتهم الا بنوع من الرمز و الايماء جريا

فى كلّ زمان على مقتضى مدارك اهله تنزّلا الى مدارج افهامهم ، و لا يدلّون عليها الا بتلويح يكون فيه ضرب من السّر والخفاء تعميما لما افادوه على الخاص و العام جميعا من جوامع كلمهم .

و قوله الناظرين من المجادلين يمكن ان يكون المراد به المتكلمين كما ان القصد بقوله الفضلاء الباحثين طائفة الحكماء المشائين ، انتهى .  
اقول : مسألة التوحيد المشار اليها فى قواعد التوحيد هو التوحيد القرآنى . و كان بعض مشايخنا رضوان الله تعالى عليه : يعبر عنه بالتوحيد الاسلامى . و لعمرى ان الوصول اليها من اغمض المسائل التى رزق بها الا وحدى فى كل عصر و كما قلت فى ديوانى :  
دولتم آمد به كف با خون دل آمد به كف

حبّذا خون دلى دل راهد عزو شرف

و فى هذا المشهد لا يكون الوجود مجعولا ، ولا الماهية اصيلة ولا الاتصاف ، بل يتجلى سلطان برهان الصديقين لمن هواهله .  
و تدبّر فى قول القيصرى حيث قال فى تفسير كلام العارف العربى فى ديباجة فصوص الحكم : (( من المقام الأقدم )) ما هذا الفظه : انما قال على صيغة افعل التفضيل لان للقدم مراتب و كلها فى الوجود سواء لكن العقل باستناد بعضها الى البعض يجعل قديما و اقدم كترتب بعض الاسماء على البعض اذ الشئ لا يمكن ان يكون مريدا الا بعد ان يكون عالما ، ولا يمكن ان يكون عالما الا بعد ان يكون حيا ، و كذلك الصفات ، و جميع الاسماء و الصفات مستندة الى الذات فلها المقام الاقدم من حيث المرتبة الاحدية و ان كانت الاسماء و الصفات ايضا  
قديمة ( ص ٥١ ، ط ١ ) .

تبصرة اخرى : هذه التبصرة تحوى فائدة جليلة ، وهى فى الحقيقة تذيب التبصرة الاولى وتأييدها :

قال صدر المتألهين فى اول الشواهد الربوبية بعد نبذة من افاداته فى الوجود ما هذا لفظه : تفريع ، فلا تخالف بين ما ذهبنا اليه من اتحاد حقيقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأكد والضعف ، وبين ما ذهب اليه المشائون اقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتيش ، انتهى .

اقول : لا يخفى عليك ان قوله عند التفتيش متعلق بقوله فلا تخالف ، ووجه التفتيش هو ما افاده المتأله السبزواري فى تعليقاته على الشواهد الربوبية ، وكذا افاد قريبا منه فى الحكمة المنظومة وحواشيها ، ونحن نكتفى بنقل ما فى الشواهد لكثرة فوائده وتوضيح مطالبه ، قال :

قوله : من اتحاد حقيقة الوجود الخ . فانها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به التفاوت ، لكن لا يقال عليها النوع لأنه وصف شيئية الماهية ، وانما يقال انها سنخ واحد وهذا طريقة الفهلويين فى الوجود . وطريقة الشيخ الاشراقى فى حقيقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهد والنور العرضى عنده سنخ واحد ، قال فى حكمة الاشراق : النور كله اى جوهره كان او عرضا فى نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان . وقال ايضا : الانوار المجردة لا تختلف فى الحقيقة . الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس فى الشفاء والمباحث تنادى بأن تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة . وبان الوجود يقبل



الشدة والضعف ، و الحقيقتان المختلفتان ليست احديهما شديدة الاخرى ، ولا الاخرى ضعيفة الاولى ، وانما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينونتها بتمام ذاتها البسيطة كنور وظلمة وعلم وجهل وقدرة وعجز . ولو كان كذلك لزم التعطيل فى المعارف والمحامد ونحوها ، و جازانتزاع مفهوم واحد من حقائق متبائنة بما هى متبائنة ، ولتمت شبهة ابن كمنونة ولم ينحل عقدتها قط ، اذ لوجاز المتبائنة بتمام الذات فى المراتب الطولية من العلل والمعلولات لجازت فى وجودين متكافئين كل فى عرض الآخر وكان معطى الكمال والفعلية فاقداهما وادعى البداهة فى بطلانه وفى وجدانه اياهما ، ولم تكن الموجودات الآفاقية والانفسية آيات الله تعالى ، وهل تكون الظلمة آية النور ، والعجز آية القدرة ، والجفاف آية البلة ؟

ولم تكن العلة حدًا تاما للمعلول ، والمعلول حدًا ناقصا للعلة كما قال القدماء ، ولم يكن ما هو لم هو فى كثير من الاشياء كما قال ارسطاطاليس ، ولم يكن العلم التام بالعلة علما تاما بالمعلول كما قال بما لمحقق بل عبروا بآداب القصور قالوا: ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها ، ولم يكن التغييرات الطولية استكمالا ولبسًا للفعلية ثم لبسًا ، كما أنها فى السلسلة العرضية الكونية خلع ثم لبس . ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصة كاجمال وتفصيل ولف ونشر .

ولا جامعا لجميع فعليات مادونه مع شىء زائد ، وبطلان التوالى كثبوت الملازمة ظاهر عند ارباب التحقيق والله ولى التوفيق . انتهى ( ص ٥ ، ط ١ ، الحجري ) .

اقول : ولا يخفى عليك ان مغزى التفتيش عدم موافقة القول بالتباين لكثير من القواعد المتينة الحكمية التى اذعن بها واسسها اكابر الحكماء المشائين . فكان التفتيش يمنع العقل عن قبول التباين وحمله على ظاهره . و لذا تصدى صدر المتألهين للجمع بين الرايين ورفع الاختلاف فى البين ، ونعم ما فعل الاترى كلام المعلم الثانى فى المدينة الفاضلة : ان الحق يساوق الوجود ( ص ١١ ، ط مصر ) .

اعلم ان اطلاق التباين على التغيرات فى كلمات مشائخ العرفان و المشاء والحكمة المتعالية كثير جدا فيقولون الحقائق المتباعدة فيعونون بها الحقائق المتغائرة . وكثيرا ما يصرحون بالمتغائرة بدل المتباينة وشاهدنا فى ذلك اكثر من ان تحصى وعند التفتيش ترجع آرائهم الى التوحيد الاسلامى بلا مرء .

وما لم ينته الأمر الى الوجود الصمد الواحد بالوحدة الشخصية لم يتم مسائل التوحيد على وجهها الأحسن الاكمل ، ولا يتخلص الموحد عن تهاجم الشبه فذلك التوحيد الحق هو المخلص .

والحق ان كلمات الشيخ الرئيس نص صريح فى أن الوجود حقيقه صمدية و ما سواه شئونه و ظلاله على التوحيد الذى يعتقده الخواص اعنى التوحيد القرآنى الذى اشرنا اليه . وذلك لأنه قال فى المباحثات : ان الوجود فى ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بسبل ان كان اختلافه فى التاكيد والضعف ، وانما يختلف ماهيات الاشياء التى تنال الوجود بالنوع ، وما فيها من الوجود غير مختلف بالنوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لوجوده .

وكذا قال فى التعليقات : الوجود المستفاد من الغير كونه



متعلقا بالغير هو مقوم له ، كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته ، و المقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتى له :  
 وقال فى موضع آخر من التعليقات ايضا : الوجود اما ان يكون المحتاج الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له ، و إما أن يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ، ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغنى محتاجا و الا قوم بغيره و بدّل حقيقتها ، انتهى .

و صاحب الاسفار بعد نقل كلماته المذكورة فى الفصل الخامس من المنهج الاول من المرحلة الاولى منه (ص ٩ ، ج ١ ، ط ١) قال ما هذا لفظه :

ان العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدده اقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من ان جميع الوجودات الامكانية و الآنيّات الارتباطية التعلّقية اعتبارات و شئون للوجود الواجبى ، و اشعة و ظلال للنور القيومى لاستقلال لها بحسب الهوية ، و لا يمكن ملاحظتها ذاتا منفصلة و انيات مستقلة لان التابعية و التعلق بالغير و الفقر و الحاجة عين حقائقها ، لان لها حقائق على حيا لها عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجة اليه بل هى فى ذاتها محض الفاقة و التعلق ، فلا حقائق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة .  
 فالحقيقة واحدة و ليس غيرها الا شئونها و فنونها و حيثياتها و اطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجليات ذاتها ؛ كل ما فى الكون و هم او خيال ، او عكوس فى المرايا او ظلال .  
 انتهى ما اردنا من نقل كلام صاحب الاسفار ، و بالجملة كلام



هذين العلمين فى بيان التوحيد القرآنى كالنور على شاهرى الطور .  
الحمد لله الذى هداانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هداانا  
الله .

و فرقة منهم كابى الحسن الاشعرى و ابى الحسين البصرى و  
اتباعهما النافين للاشتراك المعنوى حذرا من المشابهة و السنخية  
بين العلة و المعلول ، و النافين لزيادة الوجود على الماهية ، بل  
قالوا بعينيته لها ذهنا فضلا عن العينية الخارجية . و معنى العينية  
الذهنية ان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر مقابل قول  
الحكماء من عينية الوجود للماهية خارجا و انه غيرها ذهنا .

قال العلامة الحلى فى شرح التجريد :

اختلفوا فى ان الوجود هو نفس الماهية او زائد عليها ، فقال  
ابوالحسن الاشعرى و ابوالحسين البصرى و جماعة ممن تبعوهما ان  
وجود كل ماهية نفس تلك الماهية . انتهى ( المسألة الثالثة من اول  
المقصد الاول ) .

اقول : ولا يخفى عليك ان العينية اخص من الاشتراك اللفظى  
لاحتمال الاشتراك بان يكون الوجود فى كل ماهية امرا زائدا عليها  
مختصا بهالا نفسها و هذه الفرقة قائلون بالعينية فالاشتراك اللفظى  
عند هم ليس على وجه زيادة الوجود على الماهية .

و فى القول الوسيط ان مذهب الشيخ ابا الحسن الاشعرى هو  
ان وجود كل شىء عينه واجبا كان او ممكنا ، جوهر او عرضا ، جزئيا  
حقيقيا او كليا ذاتيا ، او عرضيا انضماميا او انتزاعيا ، و ليس زائدا على  
نفس الذات ولا جزئها .

فليس هيئنا وجود هو غير الماهية ، ولا اتصاف و خلط هو نسبة بينهما فانه ليس بينها فى مرتبة المحكى عنه و المصداق تغاير اصلا كما بين ذات الواجب و وجوده فالحمل بينها حمل اولى نظرى بناء على اتحاد المصداق كما فى حمل الوجود على الواجب عند الحكماء و ان لم يكن بينها اتحاد بحسب المفهوم كما فى الانسان انسان ، او الانسان حيوان ناطق بتعدد الملاحظة و المعقولة او التعدد الاعتبارى فى المفهوم بحسب عروض صفتى الاجمال و التفصيل .

و الكلام هيئنا على التعدد فى مرتبة المحكى عنه لا فى مرتبة الحكاية فقط . فعلى هذا لا يتصور الجعل المؤلف بين الماهية والوجود ، ولا تعلقه بالذات ولا بالعرض بمرتبة الخلط ، و تعين الجعل البسيط و جعل الماهية جعل بسيط متعلق بالذات بالماهية التى هى شىء واحد يعبر عنه بالماهية من حيث كونها ذاتا و ما به الشى هو هو ، و بالوجود من حيث كونه منشأ الآثار و مدار الاحكام ، و بالتشخص من حيث كونه مبدا التميز و التعيين الواقعى و هو التشخص الحقيقى ، و متعلق بالعرض بما ينتزع عنها من مفهوم الذات و مفهوم الوجود المصدرى و مفهوم الوجود الحقيقى المغائر لها فى مرتبة الحكاية ، و غير ذلك من الامور المنتزعة عن نفسها من حيث هى . انتهى ما اردنا من نقل كلامه .

اقول : نقل ادلة هذه الفرقة فى مذهبهم ، ثم الرد عليها ، فيفيضان الى الاسهاب ، و خلاصة مذهبهم ان الماهيات بأسرها متخالفة و كذلك الوجود لانه عينها فى كل مرتبة . ولذا قالوا بالاشتراك اللفظى حذرا من المشابهة و السنخية بين العلة و معلول .

وانت تعلم ان السنخية كسنخية الشئ و الفيء من شرائط  
العلية و المعلولية .

ثم ان ما ذهب اليه الاشعري بظاهره سخيـف غاية السخاـفة  
ولا يتفوه به من له ادنى شعور فى مسألة التوحيد ، ولعلّ رايه و آراء  
اتباعه فى المقام ناظر الى ما بينا فيها ثم ثوره الآخرون بما نقلنا عنهم  
حسب ما حسبه هؤلاء لاعلى النحو الذى نجاه اولئك ولا بعد فى ذلك  
وكم له من نظير . فتدبر .

ط — ومنها ان البسائط هل تكون مجعولة ام لا ؟

قال الفخر الرازى فى المباحث المشرقية ( ج ١ ، ص ٥٢ ، ط ١ ) :  
المشهور انها غير مجعولة فانّ السواد لو تعلقت سواد يته بغيره لم  
يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير و هو محال .  
ثم اخذ فى النقض و الابرام و الايراد و الاعتراض . و هكذا  
الكلام فى بيان تعلق الجعل المؤلف او البسيط بالذاتيات و المقومات  
للطبائع النوعية . و هكذا البحث عن جعل لوازم الماهية هل هى  
مجعولة بجعل الذات ، او معلولة للماهية من حيث هى او من حيث  
التقرر و الوجود ؟ و هكذا الكلام فى جعل الصفات الانتزاعية المتقدمة  
على التقرر و الوجود .

اقول : انت بما قد منا من الاصول الرصينة حول الجعل تنبّهت  
على ما هو الحق المحقق فى هذه الشعب المنبعثة عن الجعل فلا  
طائل فى الاطالة .

ى — ومنها ان الموجود بوجوده الذى هو فيض الله تعالى ربط  
محض و فقر نورى الله نور السموات و الارض ، و الموجودات بوجوداتها



مظاهر الله تعالى لا بحدودها وماهياتها . و تلك المظاهر ايضا  
اسمائها بوجه ، كما انها مظاهر اسمائه بوجه آخر .  
و المظاهر اسماء اسماء كما ان الاسماء اللفظية اسماء اسماء الأسماء  
التي هي مظاهر لاحد لها اذا نظرت الى مايلي ربها كالامواج البحرية  
فهى محدودة بالنظر الى مايلينا لالى مايلي البحر . فما سواه سبحانه  
فعله فهى روابط محضة قائمة به عنت الوجوه للحى القيوم . و الاضافة  
بينهما اشراقية : و لتفوهنا بضرب من التوسع فى التعبير ان المجعول  
هو وجود الاشياء الفاض عن المبدأ كان المجعول له امران : وجود  
وحد . لان الصمد الحق ليس الا هو قل هو الله احد الله الصمد ،  
فبالحد يغاير جاعله ، و بالوجود ظل من اظلاله قل كل يعمل على  
شاكلته .

و على هذا المنوال قال المحقق الطوسى فى شرحه على اشارات  
الشيخ : اذا صدر عن المبدأ الاول شئ كان لذلك الشئ هوية مغايرة  
لالاول بالضرورة و مفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذاهوية  
فان هيهنا امران معقولان : احدهما الامر الصادر عن الاول و هو  
المسمى بالوجود ، و الثانى هو الهوية اللازمة لذلك الوجود و هو  
المسمى بالماهية فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان  
المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل  
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ، انتهى .

يا — و اعلم ان التعبير عن انتساب ما سواه اليه سبحانه بالارتباط  
الفقرى مما قد نطق به الشيخ العارف العربى فى الفصr الآدمى من  
فصوص الحكم حيث قال : لاشك ان المحدث قد ثبت حدوثه و افتقاره

الى محدث احدته لامكانه بنفسه فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار . ولا بد ان يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا فسى وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذى اعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانسب اليه ( ص ٨٣ ، ط ١ ، من شرح القيصرى عليه).

ثم تبعه صاحب الاسفار فى التعبير عنه بالفقر النورى والاضافة الاشراقية ونحوهما . والقيد بالاشراقية لاجراخ الازافة المقولية . و الازافة الاشراقية ناظرة الى النسبة الحقيقية اى الملك الحقيقسى الناطق به كتابه الكريم :

ولله ما فى السموات وما فى الارض (آل عمران ، ١٩٢) ، بخلاف الملك الاضا فى الاعتبارى نحو قولك الدار لزيد . الا تدبرت معنى قاله تعالى : فاطر السموات والارض ونحوها من الآيات الاخرى التى فيها كلمة فطرو مشتقاتها؟ والاترى انه سبحانه قال : وكان الله بكل شىء محيطا (نساء ١٢٢) ولم يقل : وكان الله على كل شىء محيطا وكذلك الآيات الاخرى التى كانت صلة الاحاطة فيها كلمة الباء لا على فافهم .

خاتمة فى نقل طائفة من كلام اهل التوحيد فى الجعل لعنه يفيد زيادة استبصار فى موضوع الرسالة :

١- قال فى نقد النصوص : وهيئنا بحث حاصله : ان الماهية الممكنة كما انها محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى ، كذلك محتاجة اليه فى وجودها العلمى سواء كان ذلك الفاعل مختارا او موجبا فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج ، وان فسر المجعولية



بانها الاحتياج الى الفاعل فى الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا  
والتقييد تكلفا .

٢ - قال القيصرى فى الفصل الثالث من مقدمات شرحه على  
فصوص الحكم : الاعيان من حيث انها صور علمية لا توصف بانها مجعولة  
لانها حينئذ معدومة فى الخارج و المجعل لا يكون الا موجودا كما  
لا يوصف الصور العلمية و الخيالية التى فى اذهاننا بانها مجعولة ما  
لم توجد فى الخارج ، و لو كانت كذلك لكانت الممتنعات ايضا مجعولة  
لانها صور علمية فالجعل انما يتعلق بها بالنسبة الى الخارج و ليس  
جعلها الا ايجادها فى الخارج لانّ الماهية جعلت ماهية فيه ،  
و بهذا المعنى تعلق الجعل بها فى العلم اولى ، و حينئذ يرجع  
النزاع لفظيا اذ لا يمكن ان يقال ان الماهيات ليست بافاضة مفيض  
فى العلم و اختراعه و الا يلزم ان لا تكون حادثة بالحدوث الذاتى .

لكنها ليست مخترعة كاختراع الصور الذهنية التى لنا اذا اردنا  
اظهار شىء لم يكن ليلزم تأخر الاعيان العلمية عن الحق فى الوجود  
تأخرا زمانيا بل علمه تعالى ذاته بذاته يستلزم الاعيان من غير تأخرها  
عنه تعالى فى الوجود فبعين العلم الذاتى يعلم تلك الاعيان لا بعلم  
آخر كما توهم من جعل علمه بالعالم عين العقل الاول فافهم .

٣ - قال كمال الدين محمد اللارى فى شرح الزوراء :

ما يفهم من كلام العرفاء و الصوفية ان الجعل عندهم قسمان :  
الاول الجعل المتعلق بالاعيان الثابتة و الماهيات بذواتها و  
استعداداتها مجعولة بهذا الجعل عندهم ، يعنى به تعلق الجعل  
بها فى العلم ، و به ايضا تتلبس الماهيات بالثبوت و الظهور العلمى



والفيض الاقدس فى عرفهم عبارة عن هذا الجعل . والمتعلق  
 بالماهيات باعتبار الثبوت العينى والمجعول بهذا الجعل عند هم  
 ليس الا الوجود العينى وما يتبعه لأن ذوات الماهيات  
 استعداداتها كانت مجعولة بالجعل الاول وهذا الجعل هو المسمى  
 بالفيض المقدس .

ولو وقع فى كلامهم ان الماهيات غير مجعولة ارادوا به الجعل  
 الثانى اعنى الفيض المقدس لامطلق الجعل اذ قد صرحوا بمجعولية  
 الماهيات بذواتها بالجعل الاول وحينئذ لاتخالف فى كلاميهما .

٤ - قال صدر المتألهين فى آلهيات الاسفار : الاعيان الثابتة  
 ما شمت رائحة الوجود ابدا ، ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة  
 من حيث انفسها ، ولا الوجود صفة عارضة لها او قائمة بها ، ولا هى  
 عارضة له ولا قائمة به ، ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له بل هى  
 ثابتة فى الازل باللا جعل الواقع للوجود الاحدى كما ان الماهية  
 ثابتة فى الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بماهيته لانها غير مجعولة  
 بالذات .

٥ - وقد افاض امام الموحدين آدم اولياء الله الوصى المرتضى  
 عليه الصلوة والسلام مجيبا بكلامه الكامل لرجل قال له : ايمن  
 المعبود ؟

فقال عليه السلام : لا يقال له اين لانه اين الاينية ، ولا يقال له  
 كيف لانه كيف الكيفية ، ولا يقال له ما هو لانه خلق الماهية ، الحديث  
 (باب نفى الجسم والصورة والتشبيه من ثانى البحار نقلا عن روضة  
 الواعظين ، ص ٩٣ ، ج ٢ ، ط ١) .

و فى المجلد الاول من البحار نقلا عن علل الشرائع فى سؤالات الشامى عن امير المؤمنين عليه السلام عن اول ما خلق الله تبارك و تعالى ؟ فقال عليه السلام : النور .

ففى الاول ، قال عليه السلام : انه سبحانه خلق الماهية ، و فى الثانى قال : اول ما خلق الله النور .

و فى حرز مولانا الامام الجواد عليه السلام : و ملاكل شىء نورك ( ص ٣٦ مهج الدعوات ، ط ١ ) فافهم .

و ان شئت مزيد ايضاح فى ذلك فعليك برسالتنا فى لقاء الله تعالى .

و قد حان ان نختم الرسالة ها هنا حامدين لله رب العالمين و مصليين على عباده الصالحين سيما خاتم النبيين و آله الطاهرين .

٢- العمل الضابط في

الرابطة و الرابطة



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد و الثناء لمن هو الكلّ في وحدته .  
 و الصلوة و السلام على خير خليقته و آله و عترته ، و من استقام  
 على سيرته و طريقته .  
 و بعد فهذه و جيزة عملها العبد الحسن بن عبد الله الطبرى  
 الآملى ( المدعوّ بحسن زاده آملى ) فى الوجودين الرابط و الرابطى ،  
 لعلّها تفيد اهل التنقيب فى المسائل الحكمية ، و تجدى ابناً  
 التحقيق عن القضايا العلمية .  
 و سميتها بالعمل الضابط فى الرابطى و الرابط ، منضدة فى  
 اربعة عشر فصلا و خاتمة .

## فصل ١

الوجود الرابط يطلق فى الحكمة المتعالية على ما سواه سبحانه بمعنى أن المعلول مطلقا بالنسبة الى علته المفيضة رابط بل رباط محض لا استقلال له ، فوجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه للعلّة الفاعليّة التامة أى المعلولات هى انحاء الوجودات بالجعل الابداعى البسيطى، فيقال للوجودات المعلولة روابط محضة لا استقلال لها ، و اضافتها الى علّتها المفيضة اضافة اشرافية قائمة بطرف واحد عيني هو وجود علّتها جلّ شأنها .

وفى قبال هذا الوجود الرابط ، الوجود الرابطى بالمعنى الذى ذهب اليه القوم فى الفلسفة الرائجة من أن وجود المعلول بالنسبة الى علّته وجود رابطى يعنى أن للمعلول وجودا مستقلا عن العلّة الا أنه منسوب اليها ولا يصح سلب هذا الانتساب عنه اى لا يصح انسلاخ المعلول عن هذا الانتساب الى العلّة .

ويمكن ان يكون كلام المحقق اللاهجى فى بعض تاليفاته أن وجود العرض مفاد كان الناقصة ، ناظرا الى هذا الوجه من الوجود الرابطى فتدبر .

والوجود الرابطى بهذا المعنى يأباه فطرة التوحيد فان الكل روابط صرفة لانفسية لها بالنسبة الى الوجود الصمدى ، الا ان يكون مراد القوم من الانتساب الاضافة الاشرافية بقريظة كلماتهم الاخرى فى الجعل والتوحيد على ما استوفينا البحث عن ذلك بالتحقيق والتنقيب

في رسالتنا المعمولة في الجعل .  
 وبالجملة أن هذين الوجودين الرابط والرابطى هما الموجودات  
 المعلولة مطلقا المعبرة بما سواه سبحانه .  
 واطلاق الروابط ، أو الروابط المحضة عليها في الحكمـة  
 المتعالية سائرة دائرة جدّا ، وقد يعبر عنها بالوجود المرتبط ايضا .  
 فالرابط والرابطى بهذا المعنى يعمان اعيان جميع ما سواه  
 سبحانه ولا يختصان بالقضايا .

## فصل ٢

ويطلق الوجود الرابط في قبال الرابطى بمعنى آخر يختصان  
 بالقضايا والمركبات التقييدية ، ويحتاج الى بيان تفصيلى وهو ما يلى :  
 الوجود تارة يقسم بالوجود المحمولى ، وغير المحمولى ، و  
 المحمولى على قسمين اما أن يكون ناعتا او غير ناعتا والناعتى هو  
 الوجود الرابطى ، وغير المحمولى ايضا رابطى فى صناعتهم بالاشتراك  
 اللفظى .

وكان الحكماء قبل صاحب الأسفار واستاذه الميرداماد يطلقون  
 الوجود الرابطى بالاشتراك اللفظى على كلا القسمين من الوجود المحمولى  
 الناعتى ومقابل المحمولى ، والتمييز بينهما كان بحسب ما ورد  
 استعمالهما .

وصاحب الاسفار تبعا لاستاذه فى الافق المبين قال فى آخر  
 الفصل التاسع من المنهج الاول من المرحلة الاولى منه :



(( وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطح على الوجود الرباطى للوجود المحمولى الناعتى ، وعلى الوجود الرباطى لمقابلته المستعمل فى مباحث المواد الثلاث و بازاءهما الوجود المحمولى فى قبال الوجود الرباطى ، والوجود فى نفسه فى قبال الوجود الرباطى يقع الصيانة على الغلط )) ( ج ١ ، ط ١ ، ص ١٨ ) .

ثم استقر الاصطلاح بعده على ما اشار عليه ، فنقول :

الوجود المحمولى - ونسميه الوجود المستقل ، والوجود النفسى أى وجود الشئ فى نفسه - له معنى مستقل اسمى يحمل على موضوعات القضايا كقولك : المادة موجودة ، والصورة موجودة ، والجسم موجود ، والبياض موجود ، والانسان موجود ، والعلم موجود ، والصور الخيالية موجودة ، والعقل موجود ، والله سبحانه موجود ؛

فالوجود المحمولى تارة يتعلق بماهية ، وتارة لايتعلق بها كالا

مثلة المذكورة ، فان الله تعالى شأنه فرد ، و ماسواه زوج تركيبى ، فمعنى عدم تعلق الوجود المحمولى به سبحانه أنه وجود بحت .

فالوجود المحمولى وجود مطلق ، واطلاقه فى قبال الوجود المقيد

الآتى بيانه فى الوجود الرباطى .

فمفاد الوجود المحمولى مفاد كان التامة المتحقق فى الهليات

البسيطة ، أى ثبوت الشئ فقط كحمل الوجود على الماهية فان الوجود

نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شئ للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية ،

فالقاعدة الفرعية غير جارية فى وجود الماهية رأسا ، فلا حاجة الى

تخصيصها ، او تبديل الفرعية بالاستلزام ، او التفوه بتقرر الماهية

اصالة واعتبارية الوجود .

و يعبر عن الوجود المحمولى فى الفارسية بهست ، نحو الانسان موجود ، فيقال بالفارسيه : انسان هست .  
ولذلك يقال فى المنطق : ان القضية التى محمولها الوجود المطلق ثنائية .

ثم بما تقدم فى معنى الوجود الرابط من ان له معنى حرفيا، يعلم ان المعنى الحرفى لا يخبر عنه ، اذ لو اخبر عن هذا الوجود — لم الانقلاب .

فاذا نظر نالى الوجود الرابط بالاستقلال واخبرنا عنه بقولنا مثلا : الوجود الرابط موجود بالغير ، خرج عن كونه وجودا رابطا ، بل كان له حينئذ . معنى اسمى فبتصر .

### فصل ٣

اعلم ان الوجود فى نفسه أى المحمولى له اعتباران : احدهما أن لا يكون نعتا للآخر — اعم من أن لا يصح ان يكون نعتا للآخر رأسا كالجواهر الغير الحالة مثلا ، أولا — وثانى الاعتبارين أن يكون كذلك . فنقول :

ان هذا الوجود المحمولى الناعتى — اى الاعتبار الثانى — هو احد معنى الوجود الرابطى فى القضايا الذى كان السائر فى السنة القداماء من الحكماء ، وقد استقر اصطلاح المتأخرين منهم بعد صاحب الاسفار واستاذة على تسميته بهذا الاسم ايضا .

اى اذا قال المتأخرون الوجود الرابطى يعنون به الوجود



## المحمولى الناعى .

وليس معناه الاتحقق الشىء فى نفسه أى انه من الوجود النفسى فليس معناه يباين تحقق الشىء فى نفسه بالذات ، ولكن على أن يكون فى شىء آخر كقيام البياض فى الجسم ، أو لشىء آخر كالصورة للمادة ووجود المعلول للعلة مثل منشآت النفس لها ، أو عند شىء آخر كالصورة الجزئية عند النفس .

فالأعراض كلها وكذلك الجواهر الحالة لهما وجود محمولى ناعى ، كما أن لكل منهما مفهوما مستقلا اسميا بالتعقل وهو وجود الشىء فى نفسه سواء كان ناعيا أم لا ، فانما لحقت الاضافة الى الغير ذلك الوجود المحمولى الناعى بحسب الواقع خارجا عين ماهية موضوعه فصار ناعيا بالاضافة ، فهذا الوجود الرابطى ليس طباعه أن يباين تحقق الشىء فى نفسه بالذات بل انه احد اعتبارى وجود الشىء فى نفسه لكنه من حيث اخذ رابطيا فهو المحمول فى الهل المركب . فافهم .

## فصل ٤

واما الوجود الرابطى الذى هو مقابل المحمولى فهو المستعمل فى المواد الثلاث - أى الوجود والامكان والامتناع - ويسمى فى اصطلاح المتأخرين بالوجود الرابط كما أن الأول يسمى بالرابطى صونا من الوقوع فى الغلط بالاشتراك اللفظى كما تقدم فى الفصل الثانى الكلام فيه .

وهو - أى هذا الوجود الرابط - ما يقع رابطا فى القضايا



الحملية الايجابية التى مفادها كان الناقصة فقط على التفصيل الذى  
ستمعه ، وفى المركبات التقييدية الايجابية فقط ، لان السلبية سواء  
كانت فى القضايا أو فى المركبات سلب الربط .

فالموجود الرابط من حيث انه فى مقابل المحمولى فلانفسية لـ  
اصلاً أى ليس له وجود فى نفسه .

ومن حيث انه يقع رابطاً فى الحملات الايجابية التى مفادها  
كان الناقصة فهو وراء النسبة الحكمية الاتحادية التى هى تكون فى  
جميع القضايا موجبة كانت او سالبة ، بسيطة كانت أم مركبة .

و بعبارة اخرى : الفرق بين النسبة الحكمية و الوجود الرابط ،  
هو أن الأول يوجد فى جملة العقود سواء كانت بسيطة أو مركبة ، موجبة  
أو سالبة ، وأنّ الثانى لا يوجد الا فى الحملات الايجابية أى فى  
الموجبات المركبة وفى المركبات التقييدية الايجابية ، وأنّ النسبة  
الحكمية ربما توجد بدون الوجود الرابط كالتشكيك فى النسبة فان  
التشكيك فى النسبة لا يمكن الا بعد تصوّرها ، وأما الوجود الرابط فلا  
يكون الا بعد الحكم .

و ربما يصحّ أن يوجد نسبة غير رابطية كملاحظة معنى الحروف  
بدون ضم ضميّة .

اعلم ان اختصاص الوجود الرابط فى الموجبات من الهليات  
المركبة وكونه مغائراً للنسبة الحكمية الاتحادية التى بين الموضوع و  
المحمول مختار صاحب الاسفار فى الفصل التاسع من المنهج الاول منه  
و القول الآخر أن الوجود الرابط هو تلك النسبة الاتحادية التى

بين الموضوع و المحمول .

## فصل ٥

بما قدّمنا دريت أن الوجود الرابط له معنى حرفي متحقق فى غيره أى فى قضايا ايجابية محمولها الوجود المقيّد كالانسان كاتب وزيد ضاحك وعمر وقائم ونحوها ، وفى مركّبات تقييدية ايجابية مأخوذة من تلك القضايا ، نحو كتابة الانسان ، ضحك زيد ، وقيام عمر و فنانا نجد بين اطرافها أمرا نسميه رابطا ، لانجده فى الموضوع وحده ، ولا فى المحمول وحده ، ولا بين كل واحد منهما وغيره اعنى بين الموضوع و بين غير المحمول ، و بين المحمول وغير الموضوع .

فلا محالة أن هناك موجودا وراء الموضوع والمحمول وليس موجودا فى نفسه مستقلا منفصلا عن الطرفين ، بل هو قائم بهما وليس بخارج عنهما بل متحقّق فيهما ورابط بينهما وغير متميّز الذات عنهما . ومفاد تلك القضايا الحاملة للوجود الرابط ثبوت شىء لشىء .

فالمطلق فى القضية الأولى أعنى فى القضية التى محمولها الوجود المطلق على ما تقدم فى الفصل الثانى ، هو مقابل المقيّد فى القضية الثانية اى الموجبات من الهليات المركبة وذلك لأن فى الأولى وجود الشىء أى وجود الموضوع فقط ، وفى الثانية وجود الكتابة للموضوع . فالوجود فى الثانية مقيّد بالكتابة ويعبر عنه فى الفارسية باست . نحو الانسان كاتب فيقال فى الفارسية : انسان كاتب است .

فالمحمول فى هذه القضية هو الكتابة المأخوذة بشرط لا . والوجود بهذا المعنى الرابط مفهوم تعلقى لا يمكن تعقلها على



الاستقلال فهو من المعانى الحرفية ، و مفاده مفاد كان الناقصة المتحقق فى الهليات المرگبة فان قولنا الجسم ابيض مثلا فى قوة قولنا : الجسم كان ابيض .

ولذا يعدّ الأفعال الناقصة فى العلوم العقلية من الحروف فيقال كان حرف وجودى — على التفصيل الذى حررناه فى تعليقاتنا على اللآلى المنتظمة للحكيم السبزوارى — فالقضية الأولى ثنائية فيها موضوع ومحمول ، و الثانية ثلاثية فيها وراء الموضوع والمحمول وجود رابط .  
قال الحكيم السبزوارى فى اللآلى :

كذا الثنائى و الثلاثى مطلباً هل بسيط و هل قدرگبا  
ثم قال فى بيان الشعر : يعنى قضية محمولها الوجود المطلق كالانسان موجود ثنائية لأن مفاده — ثابت الشىء لا وجود رابط فيها كما قررنا فى محلّه . وقضية محمولها الوجود المقيّد كالانسان كاتب ثلاثية لأن مفادها ثابت شىء لشىء و فيها وراء الموضوع والمحمول وجود رابط .

و فيها قد يذكر الرابطة ، و قد تحذف فمع أنّها ثلاثية تكون ثنائية و ثلاثية بمعنى آخر ، و أما البسيطة فلم يكن لها رابطة رأساً ، انتهى .

اقول : بقى الكلام فى تشكّل القضية الثنائية على هذا البيان الذى افاده فى اللآلى و شرحه ، فانه اذا لم يكن اسناد بين الموضوع والمحمول فكيف يتحقق القضية ؟ ولا يخفى عليك أن قولنا زيد موجود قضية يصحّ السكوت عليها فالنسبه بينهما تامّة يصحّ السكوت عليها ، و حصول النسبة التامة يستلزم الوجود الرابط فتدبر ، و سيأتى زيادة



## بيان فى الفصل الثالث عشر .

## فصل ٦

قد دريت فى بيان الوجود المحمولى — فى الفصل الثانى — أنه قابل للحمل على الموضوعات ، فحيث ان الوجود الرابط مقابل له فلا يكون له نفسية — أى ليس وجودا فى نفسه — فلا يقع محمولا من حيث هو رابط بين الموضوع والمحمول ، فانك لا تحمل فى الانسان كاتب مثلا الوجود المطلق على الانسان ، بل تحمل الوجود المقيد أى وجود الكتابة المعبر عنه بالكاتب عليه ، فالرابط أى كلمة است فى الفارسية ان بدل بكلمة هست فيقال : انسان كاتب هست ، فهو ايضا بمنزلة أن يقال : انسان كاتب است ، فلا تغفل بمجرد تبديل لفظ بلفظ آخر .

والعمدة أن تنظر الى حمل الوجود المطلق ، والوجود المقيد . وكذلك قد علمت فى بيان الوجود المحمولى أنه تارة يتعلق بماهية ، وتارة لا يتعلق بها بمعنى انه حينئذ وجود صرف ، فحيث ان الوجود الرابط مقابل للمحمولى ليس له وجود فى نفسه ، فليس بذى ماهية حتى يتعلق بها ويطرد العدم عنها ، لأن الماهية من حيث انها مقولة فى جواب ما هو مستقلة بالمفهومية ، وقد علمت أن الوجود الرابط غير مستقل بالمفهومية فلا يتعلق بالماهية . فتبصر .

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

## فصل ٧

فى بيان الوجود فى نفسه و سائر النفسيات : ان الواجب تعالى شأنه وجود بنفسه ، فهو وجود فى نفسه و لنفسه بطريق أولى ، و اما ما سواه سبحانه فكل واحد منها وجوده بغيره أى بالواجب بذاته ، ثم منها ما يكون لها وجود فى نفسه ، أو لا يكون لها وجود فى نفسه ، و الثانى هو الوجود الرابط .

ثم الأول أى ماله وجود فى نفسه اما أن يكون لنفسه كالجواهر الغير الحالة ، أو يكون لغيره كالأعراض مطلقا ، و كالجواهر الحالة مثل الصور الحالة فى محالها ، و كذا النفوس المنطبعة و نظائرها .  
فى الواجب نفسيات ثلاثة أى فى نفسه لنفسه بنفسه ، و فى الجواهر الأولان أى فى نفسه لنفسه ، و فى العرض الأول فقط أى فى نفسه .

و اذا صار الجواهر ناعتا فله وجود فى نفسه لغيره كالعرض من هذه الحيثية اعنى بها كونه لغيره ، و مع ذلك صادق عليه تعريف الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع ، ولا يصدق عليه تعريف العرض بأنه الموجود فى موضوع ، و ذلك لأن الموضوع اخص من المحل ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالا فى غيره ولا يكون ذلك الغير موضوعا له .

و اما الوجود الرابط فالنفسيات الثلاثة كلها مسلوبة عنه ، و محكوم بكونه وجودا بالغير لأنه فى عداد ما سواه سبحانه ، لكنه اضعف مراتب

الوجود . فالوجود الرابط قسيم للنفسى ، واما الرابطى فقسم منه .

## فصل ٨

اختلفوا فى ان الوجود الرابط ، هل هو غير الوجود المحمولى  
بالنوع أم لا ؟ و بعبارة أخرى : هل الوجود الرابط من سنخ الوجود  
المحمولى أم لا ؟ .

وانت بما اشرنا اليه فى الفصل السابع من أن الوجود مشترك  
معنوى ، و الوجود الرابط من اضعف مراتب الوجود ، تدرى أن الحق  
كون الوجود الرابط من سنخ الوجود المحمولى فلا يكون اطلاق الوجود  
عليهما فى مجرد اللفظ ، أى لا يكون الاتفاق بين الوجود الرابط و  
المحمولى فى مجرد الاشتراك اللفظى بل كلاهما من مراتب الوجود .  
ولكن صاحب الاسفار فى الفصل التاسع من المنهج الأول منه بعد  
الحكم بتخالفهما سنخاً أولاً اضرب عنه بقوله : على أن الحق أن الاتفاق  
بينهما فى مجرد اللفظ ( ج ١ ، ط ١ ، ص ١٧ ) .

وهذا منه - قدس سره الشريف - عجيب ، كيف لا و هو البطل  
الفحل الذى احكم بنيان التوحيد الاسلامى بالموازين القاطعة  
البرهانية و العرفانية التى هى تفاسير نفسية للآيات القرآنية والروايات  
الايقانية و بين اتم تبیین بان الوجود واحد أحد صمدى و هو الأول و  
الآخر و الظاهر و الباطن حتى أن وجود الانتزاعات و الاضافات  
و اعدام الملكات و النسب و ماهى مضاهية لها من سنخ الوجود .  
على ان الفصل الثانى من المنهج الاول من الاسفار - - -



مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لاحتواء التواطؤ .  
ولذا أفاد في بيان مراده استاذنا علم العلم وآية التقوى جامع  
المعقول والمنقول آية الله الحاج الشيخ محمد تقى الآملى رضوان الله  
تعالى عليه ، بقوله الشريف فى درر الفوائد : لعل المراد به انه لما  
كان بين الوجود الرابط والوجود المحمولى غاية التباعد كاد أن يكونا  
كالمشترك اللفظى لأنها كذلك حقيقة ، ( درر الفوائد فى غرر الفوائد  
ص ١١٥ ، ط ١ ) .

## فصل ٩

قد عرفت فى الفصول السالفة سيما السابع منها أن الوجود  
الرابطى ليس قسيما للنفسى بل هو قسم منه ، فما قال الحكيم  
السبزوارى فى غرر الفوائد :  
ان الوجود رابط و رابطى

حيث جعل الرابطى قسيما للنفسى ، ليس بصحيح .  
نعم انه فى الشرح فى بيان الأقسام أحسن و اجاد ، ولكن  
غرضنا عدم تمامية الشعر فى افادة المراد لا الشرح . وكان الصواب  
أن يقول مثلا :

ان الوجود قد يكون رابطا      مقابل النفسى خذ ضابطا  
وما هو النفسى منه الرابطى      أما بيانه فهناك و اضبط  
لأنه فى نفسه الخ .

او يقول :

ان الوجود رابط و رابطى  
 هذا من النفسى دون الرابط  
 او يقول :

ان الوجود رابط و رابطى  
 والثانى النفسى دون الرابط  
 او على وجوه اخرى .

وان قيل : ان قوله : (( ثمة نفسى )) ناظر الى (وجود فى نفسه )  
 فى قبال الوجود الرابطى على ما اصطلح عليه صاحب الاسفار تبعا  
 لاستاذة كما تقدم فى الفصل الثانى ، كان غير تمام ايضا كما لا يخفى  
 فتدبر .

## فصل ١٠

تقدم فى الفصل الخامس ان الوجود الرابط يتحقق فى الموجبات  
 من الهليات المركبة ، و فى المركبات التقييدية الايجابية فاعلم أن ظرف  
 الوجود الرابط تابع لقضيته فان كانت خارجية فوعاء تحققه الخارج ، وان  
 كانت ذهبية فوعائه الذهن .

وعلى وزانه الكلام فى المركبات التقييدية الايجابية .

## فصل ١١

عليك أن تميز بين العروض و الاتصاف فى القضايا ، أى عروض  
 المحمول للموضوع و اتصاف الموضوع به فانه قد يكون المحمول له وجود  
 محمولى ناعنى كقولك الجسم ابيض ، أو البياض موجود فى الجسم فان

البياض متحقق فى نفسه محمول للهل البسيط وان كان فى الجسم ،  
 بخلاف الاربعة زوج فان الزوجية منتزعة من حاق ذات الموضوع ، وكذلك  
 سائر الاضافات المحضة و النسب الصرفة فانها لا يمكن أن تؤخذ مستقلا  
 و أن يكون لها معنى اسمى ، فهل كان ثبوت الزوجية للاربعة مثلا  
 رابطيا أم رابطا؟ ففى آخر الفصل الأول من المنهج الثانى من الأسفار  
 أن ثبوتها لها رابطى (ص ٢٠، ط ١، ج ١) فتدبر .

## فصل ١٢

قد دريت ان الوجود الرابط متحقق فى الموجبات من الهليات  
 المركبة ، و فى المركبات التقييدية الايجابية ، و تقدم فى الفصل  
 الخامس ان الوجود الرابط غير متميز الذات عن الطرفين بل متحقق  
 فيهما و رابط بينهما ، فادرايضا أن الوجود الرابط له وحدة شخصية  
 تقتضى نحوا من الاتحاد بين الطرفين سواء كان بينهما حملا  
 كالموجبات من الهليات المركبة ، او لم يكن كالمركبات التقييدية .

## فصل ١٣

لما كان الوجود الرابط متحققا فى الموجبات من الهليات المركبة  
 التى مفادها مفاد كان الناقصة ، فالقضايا التى مفادها كان التامة اى  
 قضايا الهليات البسيطة مطلقا كقولنا : الانسان موجود ، وكذا القضايا  
 التى مشتملة على الحمل الأولى كقولنا : الانسان انسان ، عارية عن  
 الوجود الرابط اذ لا معنى لتحقق النسبة الرابطة بين الشئ و نفسه .  
 فعليك فى مطلب هذا الفصل و مطالب سائر الفصول فى هذه



الرسالة بأعمال النظر التام في الفرق بين المباحث العقلية الكاشفة عن حقائق الاشياء و بين ما يقوله النحوى مثلا في نحو قضية الانسان موجود بان الانسان مبتداء و موجود خبر له مشتق فيه ضمير رابط ، فان النحوى و اترابه يبحث عن ظواهر الألفاظ ، فالكثرة الظاهرية لا تحجبك عن الوحدة الواقعية ، فافهم. الاسمعت قول القائل :

نهفته معنى نازك بسى است در خط يار

تو فهم آن نكنى اى اديب من دانم  
و تقدم الكلام فى تشكل القضية الثنائية فى الفصل الخامس فتذكر  
و تدبر .

## فصل ١٤

قدم مرارا ان الوجود الرابط متحقق فى القضايا الموجبة من الهليات المركبة ، ولكن القوم اختلفوا فى ان الوجود الرابط هل يتحقق فى جملة العقود اى فى جميع القضايا من الايجابية والسلبية و الهليات المركبة والبسيطة ، ام يختص بالموجبات من الهليات المركبة ولا يتحقق فى القضايا السلبية مطلقا سواء كانت السلبية من الهليات المركبة او البسيطة ، وكذلك لا يتحقق فى القضايا الموجبة من الهليات البسيطة ، و جهان ؟ .

و التحقيق يوجب اختيار الوجه الثانى و ذلك لان فى السوالب مطلقا سلب الربط لا ربط السلب بمعنى ان السلب وارد على الموجبة المتشكلة من موضوع و محمول ونسبة ثبوتية متكيفة بكيفية من المواد الثلاث

الايجاب او الامكان او الامتناع ، ثم يرد السلب عليها فيسلب النسبة الايجابية اى فيسلب الربط اى ربط المحمول عن الموضوع ، وان شئت قلت يسلب الربط الذى كان بينهما عنهما ، لانه يورد عليهما ربطا سلبيا ، فالسالبة تسلب الربط لانها تربط السلب ولذا قالوا ان السوالب لسلب الربط ، لا لربط السلب .

واما القضايا الموجبة التى من الهليآت البسيطة فيما دريت فى الفصل الثالث عشر .

وغرضنا الالاهم فى هذا الفصل ان السوالب سواء كانت نحو الانسان ليس بحجر ، او نحو زيد ليس بقائم ، وكذلك فى المركبات التقيدية السلبية ، فلا وجود رابط فيها .

وفى حكم السوالب القضايا التى احد طرفيها او كلا طرفيها عدم ومعدوم او الفاظ اخرى بمعناها كالجاهل والفقير والممتنع و اشباهها ، فالحق فيها ان الوجود الرابط لا يتحقق فيها لا وجودا ولا عدما .

ففى نحو شريك البارى معدوم ، وزيد معدوم وعمر وجاهل لا يكون فيها الوجود الرابط ، كما لا يكون فيها العدم الرابط ايضا فان العدم لا شئيه له فلا يتحقق منه رابط قط .

على انك قد عرفت فى الفصل الثانى عشر ان الوجود الرابط له وحدة شخصية تقتضى نحوامن الاتحاد بين الطرفين فالوجود الرابط كان قيامه بالطرفين فلو قلنا ان العدم يصير رابطا لزم قيام العدم بعدمين ان كان طرفا القضية عدمين نحو شريك البارى معدوم ، او بوجوه و عدم نحو زيد معدوم ، ولا معنى لذلك . واما قول النحوى فنحو ما

تقدم .

ولكن صاحب الاسفار بعد البحث عن الوجود الرابط والرابطى  
فى الفصل المسبوق ذكره قال : وهذه الاقسام متأتية فى العدم على  
وزان ما قيل فى الوجود ( ج ١ ، ط ١ ، ص ١٨ ) .

مع ان العدم والسلب فى الحكم سواء . و هل يمكن ان يقال ان  
نظره الشريف بأن الوجود المحمولى فى نحو زيد جاهل ، وعمرو فقير ،  
و بكر معدوم ، و شريك البارى ممتنع ، و ان كان ليس بمتحقق لكننا  
نحمل هذا المعدوم مطلقا اعنى اىّ نحو من العدم على الموضوع كما  
نقول فى الفارسية :

زيد نادان است ، عمر نادار است ، و بكر نابود است وعلى  
هذا القياس حتى يكون الموضوع فى الذهن متصفا فى الخارج بذلك  
العدم فالوجود الرابط متحقق بهذا الوجه ؟ ففيه ينبغى التأمل التام .  
نعم قد علمت ان الوجود فى الهليات البسيطة مطلق كقولنا  
الانسان موجود مثلا و هو تحقق الشئ و يقابله عدم مثله كقولنا  
الانسان معدوم ، و انه فى الهليات المركبة مقيد كقولنا الانسان كاتب  
و هو تحقق الشئ للشئ و يقابله ايضا عدم مثله كقولنا الانسان معدوم  
عنه الكتابة ، فالاول هو العدم المطلق كما ان مقابله كان الوجود  
المطلق ، و الثانى هو العدم المقيد كما ان مقابله كان كذلك .

و هذا هو المسألة الرابعة عشرة من كشف المراد حيث قال :

المسألة الرابعة عشرة فى الوجود المطلق والخاص ، الوجود قد يؤخذ  
على الاطلاق فيقابلة عدم مثله ، وقد يؤخذ مقيدا فيقابلة مثله ( ص ٣٩  
بتصحيح الراقم و تحشيته عليه ) و ان شئت فراجع الى الشوارق ( جلد ١



صفحة ٥٨) فـقوله قدس سره : وهذه الاقسام متأتية الخ ، الى هذا المقدار من التأتى فلا كلام فيه ، وانما الكلام فى تحقق الوجود الرابـط بل الرابـطى فيها فتدبر .

### خاتمة

الفصل التاسع من المنهج الاول من المرحلة الاولى من اسفار صدر المتألهين - قدس سره القدوسى - فى البحث عن الوجود الرابـط والرابـطى .

وهولاند ماجه يحتاج الى تفصيل و ايضاح ، وما اهديناها فى فصول هذه الرسالة و افية فى بيانه ولكن روما للتسهيل و مزيدا للاستبصار نشير الى تفسير مراده و تحليل عباراته باختصار جاعلا حرف ((م)) علامة المتن ، و حرف ((ش)) علامة الشرح ولما كانت عبارات الاسفار المطبوعة مغلوبة صححناها بعرضها على عدة نسخ مخطوطة عندنا ، و هذا الامر اوجب نقل ذلك الفصل من الاسفار بتمامه فمجموع المتن الصحيح و شرحنا عليه كما يلى :

م - فصل فى اطلاق الوجود الرابـطى .

ش - هذا الفصل فى آخر المنهج الاول توطئة و تمهيد للايتان بالمنهج الثانى الذى بعده فى اصول الكيفيات و عناصر العقود و خواص كل منها . ثم الوجود الرابـطى ينحل الى الوجود الرابـط ، و الوجود الرابـطى كما يأتى بيانه .

م - الوجود الرابـطى فى صناعاتهم يكو على معنيين : احدهما

ما يقابل الوجود المحمولى و هو وجود الشئ فى نفسه .  
 ش - الوجود الرباطى الذى فى مقابل الوجود المحمولى هو  
 الوجود الرباطى فى اصطلاح المتأخرين بعد صاحب الاسفار واستاذ  
 المير داماد .

و ضمير هو فى قوله : (( و هو وجود الشئ فى نفسه )) راجع الى  
 الوجود المحمولى . فالوجود المحمولى هو وجود الشئ فى نفسه ، و  
 هو مفاد كان التامة المتحقق فى الهليات البسيطة كقولك : المادة  
 موجودة و الصورة موجودة على ما حررتاه فى الفصل الثانى من الرسالة .  
 م - المستعمل فى مباحث المواد الثلاث ، و هو يقع رابطة فى  
 الحملات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التى هى تكون فى  
 جملة العقود .

ش - المستعمل صفة لقوله ما يقابل ، فان كلمة ما موصولة . و  
 المواد الثلاث هى الوجوب و الامكان و الامتناع . و الفصل الآتى فى  
 البحث عن تلك المواد ، و قد دريت ان هذا الفصل تمهيد له .  
 و ضمير هو راجع الى المستعمل ، أو الى ما الموصولة ، ولا فرق  
 فيهما فأنهما واحد . و الرباطى على هذا المعنى هو الرباط فى  
 اصطلاح المتأخرين و هو المقابل للوجود المحمولى الذى هو وجود  
 الشئ فى نفسه ، فالرباط لانفسية له و يقع رابطة فى الموجبات من  
 الهليات المركبة فمفاده كان الناقصة .

و هذا الرباط وراء النسبة الحكمية الاتحادية لان هذه النسبة  
 واقعة فى جملة العقود اى جميع القضايا موجبة كانت او سالبة ، بسيطة  
 كانت او مركبة ، بخلاف الوجود الرباطى فانه متحقق فى الموجبات من

الهليات المركبة فقط ، لأن في السوالب مطلقا سلب الربط لا ربط  
السلب كما تقدّم في الفصل الرابع عشر من الرسالة .

قال بهمنيار في التحصيل : ان الايجاب موضوع ومحمول ونسبة  
بينهما ، والسلب موضوع ومحمول ونسبة بينهما ورفعها .

واما القضايا الموجبة من الهليات البسيطة فبما تقدم في الفصل  
الثالث عشر من الرسالة واما ان الوجود الرابط وراء النسبة الحكيمية  
الاتحادية فكما تقدّم في الفصل الرابع من الرسالة .

قوله : (( وهو ما يقع رابطة في الحملات الايجابية )) اي هي  
النسبة الثبوتية الخبرية التامة ، وسيجيئ قوله بان الوجود الرابط  
متحقق في الموجبات من المركبات التقييدية الناقصة ايضا . والعقود  
بمعنى القضايا قال الحكيم السبزواري في اللآلى (ص ٤٥) :

والعقد والقضية ترادفاً اذ ارتباطا واعتقادا صادفا

م - وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمول بالنوع أم لا ، ثم  
تحققه في الهليات البسيطة أم لا . والحق هو الاول في الاول، والثاني  
في الثاني .

ش - قوله تحققه بكسره مجرور معطوف على كونه ، أي ثم اختلفوا  
في تحققه الخ . يعني انهم اختلفوا حول الوجود الرابط في امرين :  
احدهما هل هو غير الوجود المحمول بالنوع او هو من سنخ الوجود  
المحمولى ؟

وثاني الامرين هل الوجود الرابط متحقق في الهليات البسيطة  
أم لا ؟ والحق في الامر الاول هو اول الشقين اي انه غير الوجود  
المحمولى ، وفي الامر الثاني هو ثاني الشقين اي انه لا يتحقق فى



الهليات البسيطة نحو الانسان موجود .

م - والاتفاق النوعى فى طبيعة الوجود مطلقا عندنا لاينا فى  
التخالف النوعى فى معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح  
لك مزيد ايضاح .

ش - جواب عن سؤال مقدر . وهو أن يقال : اذا كان الحق فى  
الامر الاول من الاختلاف ان الوجود الرابط غير الوجود المحمولى فهو  
ينافى ما تقدم فى الفصل الثاى من الاسفار من أن الوجود حقيقة  
فاردة ذات مراتب بالتشكيك فعلى هذا يجب ان يكون الوجود الرابط  
من سنخ الوجود المحمولى وكونها متفقين بالنوع فى طبيعة الوجود و  
ان كان من اضعف مراتب الوجود .

فاجاب بأن الاتفاق النوعى الخ .

و للمتاله الملا على النورى رضوان الله تعالى عليه - تعليقة فى  
المقام فى بعض نسخنا الخطية هكذا : قوله والاتفاق النوعى اه ، اشارة  
الى انهما واحد بحسب السنخ والحقيقة ، ومختلف باعتبار ان الوجود  
المحمولى خارج عن المعقولات راسا بالذات ، وما يقابله هو احدى  
المعقولات العشر اعنى مقولة الاضافة وهى من المعقولات الثانية و  
المعقولات لها نحو تحقق ضعيف وبحسبه تكون من سنخ حقيقة الوجود  
المحمولى تأمل فانه دقيق لطيف . انتهى .

اقول : الاضافة وان كانت من المعقولات الثانية ولها نحو  
تحقق ذهنى ضعيف ، ولكن ظرف الوجود الرابط تابع لقضيته - كما  
مر فى الفصل العاشر من الرسالة - ان ذهنية ذهنى ، وان خارجية  
فخارجى فان الوجود الرابط وراء عروض الاضافة له وان كان له معنى

حرفى لا نفسية له بمعنى أن ليس له وجود فى نفسه ولكنه وجود ضعيف فى وعائه كما نص صاحب الاسفار فى الفصل السادس من المنهج الآتى و يأتى نقل كلامه عن قريب .

فلنرجع الى شرح الفصل : واما قوله : (( كما سيتضح لك مزيد ايضاح )) فسيأتى مطالب عند مسائل هذا الفصل فى عدة مواضع من الكتاب ، منها فى الفصل السادس من المنهج الآتى حيث قال :

تصالح اتفاقى ، ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول من الحكم بوجود هذه المعانى العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها ، وانهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعانى انما هو بملاحظة العقل و اعتباره ، فمنشأ ذلك ما حققناه و فى التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين و لامنا قضية بين القولين فانّ —

— وجودها فى الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط فى الهلية المركبة الخارجية لا ينافى فى الامتناع الخارجى للمحمول ( ج ، ١ ، ص ٣٢ ، ط او ص ٣٩ — ١٤١ ، ج ١ ، ط ٢ ) وكذلك مواضع اخرى من ذلك الفصل تعلم بالتفتيش .

اقول : قوله (( فان وجودها فى الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بحسب الاعيان )) نص صريح فى تحقق الوجود الرابط فى ظرفه الخارجى فهو تابع فى تحققه لوعائه ذهنا او خارجا ، لان الوجود الرابط من حيث هو وجود رابط متحقق فى وعائه الذهنى فقط كما هو الظاهر من كلام المتأله النورى المنقول آنفا .

ومن تلك المواضع الفصل الاول من المرحلة الثانية فى تحقيق

الوجود بالمعنى الرابط .

ومنها الفصل التاسع من المرحلة الثانية ايضا فى ان العدم

ليس رابطيا .

م — على ان الحق ان الاتفاق بينهما فى مجرد اللفظ .

ش — اى الاتفاق بين الوجودين الرابط والمحمولى فى مجرد

الاشترك اللفظى . وقد تقدم التحقيق فى بيان مراده من هـ هذه

العبارة فى الفصل الثامن من الرسالة فراجع .

م — والثانى ما هو احد اعتبارى وجود الشئ الذى هو من

المعانى الناعتية ( الناعته — خ ) وليس معناه الاتحقق الشئ فى

نفسه ولكن على أن يكون فى شئ آخر اوله او عنده .

ش — اى الثانى من اطلاق الوجود الرابطى فى صناعاتهم ما هو

احد الخ . وقوله : (( الذى هو من المعانى الناعتية )) صفة لقوله احد .

فان الشئ المحمولى اى وجود الشئ فى نفسه له اعتباران احد هما

ان لا يكون ناعتا والثانى ان يكون كذلك .

والرابطى بهذا المعنى الثانى هو وجود الشئ فى نفسه ولكن

ان يصير ناعتا بالفعل اى ان يكون فى شئ آخر اوله او عنده على

التفصيل الذى تقدم فى الفصل الثالث من الرسالة . وقد عرفنا ان

الوجود الجواهر وكذا وجود الاعراض وجود محمولى والاعراض كلها

ناعتية ، واما الجواهر فما هى حالة تصير ناعته لاكلها . ثم الرابطى

هذا هو ايضا الرابطى فى اصطلاح المتأخرين .

م — لا بان يكون لذاته كما فى الوجود القيوم بذاته فقط فى

فلسفتنا ، وجملة المفارقات الابداعية فى الفلسفة المشهورة ، فان وجود



المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعلّة الفاعليّة التامة عندنا وعندهم ، لكننا نقول بأن لاجهة اخرى للمعلول غير كونه مرتبطا الى جاعله التام ، يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لالجاعله حتى يتغاير الوجودان و يختلف النسبتان ، وهم لا يفولون به ، اذ المعلول عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعي ، وعندهم اما نفس الماهيات كما فى طريقة الرواقيين ، او اتصافها بوجوداتها كما فى قاعدة المشائين .

ش - قوله : (( كما فى الوجود القيوم بذاته )) قيد للمنفى .  
و المراد ان الوجود فى نفسه يصيرنا عتاباً ان يكون فى شىء آخر اوله او عنده لا بأن يكون ذلك الشىء لذاته فانه اذا كانه لذاته فهو الوجود القيوم سبحانه فكان وجوده ما سواه من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعلّة الفاعلية التامة فالمعلول لاجهة اخرى له غير كونه مرتبطا بل ربطا محضا الى جاعله التام فحيث لا يكون للمعلول جهة اخرى غير الربط لا يكون موجودا لنفسه لالجاعله حتى يتغاير الوجودان و يختلف النسبتان فبالجملة لا يكون موجود فى نفسه وجودا ناعتا للوجود القيوم كما يكون ناعتا لآخر مثل ان الاعراض ناعته من حيث انها فى شىء آخر كقيام البياض فى الجسم ، او الجوهر الحال يصير ناعتا كالصورة للمادة ، و كمنشئات النفس من الصور الجزئية وغيرها عندها فان الوجودين فيها متغايران ، و اما وجود ما سواه سبحانه روابط و شئون محضة ، فيجب الفرق بين هذه الروابط و الوجودين الرباط و الرباطى ، فلا يصح ان يكون وجود المعلول بالنسبة الى وجود علته التامة وجودا رابطيا بل ربط محض او يقال رابط لابذالك المعنى

المتعارف في القضايا المعنون في المباحث المنطقية .

و بعبارة اخرى ان الوجود الرباطي لا يتحقق في وجود المعلولات بالنسبة الى علته التامة المفيضة فان الوجود الرباطي له استقلال اي انه موجود في نفسه و ما سواه ربط محض لا استقلال له ، لا ان المعلول وجود رباطي مستقل عن العلة الا انه منسوب اليها لا يمكن انسلاخ انتسابه اليها عنه كما ذهب اليه القوم .

ثم ان الوجود الرباطي بمعنيين احدهما بحث عميق حكى مبرهن في الحكمة المتعالية من ان الوجودات المعلولة هي الرابطة بعلتها القيوم بذاته و الربط من جانب واحد و هو جانب المعلول فقط بالاضافة الاشرافية ، واما الوجود الرباطي في مقابل الوجود المحمول الرباطي فمتحقق في القضايا فهو كسائر النسب و الاضافات المقولية يتحقق بالطرفين فيبحث عنه في علم الميزان مثلا فتبصر .

فيما حررنا دريت ان كل واحد من الوجود الرباطي و الرباطي له معنيان : احدهما ان ما سواه سبحانه رباط بل ربط محض بالنسبة اليه و الرباط بهذا المعنى هو في قبال الرباطي على ممشى القوم من ان المعلول له وجود رباطي مستقل منسوب اليه سبحانه ، و الرباط و الرباطي بهذا المعنى هما المذكوران في الفصل الاول من الرسالة .  
و ثانيهما ان الرباط في قبال الوجود الرباطي ، اي الرباط الذي مستعمل في مباحث المواد الثلاث ، و الرباطي الذي هو الوجود المحمولي الناعتي فتبصر .

و كان الصواب انه قد سّرّه ان يبحث عن الرباط و الرباطي بالمعنى الأول بعد البحث عنهما بالمعنى الثاني معنونا بعنوان



تذنيب او تنمة او تبصرة او فصل او نحوها ، او يبيحث عنهما بالمعنى الاول قبل البحث عنهما بالمعنى الثانى بعنوان خاص ايضا كما فعلنا فى الرسالة كذلك ، لا ان يضمن الرابط و الرابطى بالمعنى الاول فى اثناء البحث عنهما بالمعنى الثانى حيث اوجب اندماج المطالب و اختلاطها .

فحصل البحث عن الوجود الرابط و الرابطى على اربعة اقسام :

- ١ - الوجود الرابط بمعنى الاضافة الاشراقية فى الحكمة المتعالية من ان وجود المعلول هو وجوده بعينه لعلته الفاعلية التامة .
- ٢ - الوجود الرابطى على ما ذهب اليه اهل الفلسفة الرائجة من ان المعلول له وجود رابطى مستقل الا انه منسوب الى علته .
- ٣ - الوجود الرابط المستعمل فى القضايا الموجبة من الهليات المركبة .

٤ - الوجود الرابطى الذى هو وجود محمولى ناعى و هو ايضا متحقق فى الهليات المركبة .

الاول فى مقابل الثانى ، و الثالث فى مقابل الرابع ، و الثالث و الرابع هما الوجود الرابط بالمعنى الاول ايضا ، اى ان الوجود الرابط بالمعنى الاول صادق عليهما ، فافهم .

قوله : (( اذ المعلول عندنا هو انحاء الوجودات بالجمع — الابداعى ، كلام بعيد الغور جدا ، و جعل الابداعى اى البسيطى يعم المبدعات و المخترعات و المكونات لأن الوجود الصمدى يحكم كل يوم هو فى شان يأتى بخلق جديد و شأن جديد من الحركة الحبية المقتضية لتجدد الامثال و الحركة فى الجوهر فافهم . فما سواه



شئونه الذاتية بالوجود الرابط بالاضافة الاشرافية اى القسم الاول من  
الاقسام الاربعة .

وقوله : (( وعند هم اما نفس الماهيات الخ )) اذا كان المعول  
على ظاهر ما اسند الى الرواقيين والمشائين فالمعلول هو الوجود  
الرابطى بمعناه المستقل المنسوب الى علته اى القسم الثانى من  
الاقسام الاربعة . وقد علمت فى الفصل الاول من الرسالة ان الوجود  
الرابطى بهذا المعنى يأباه فطرة التوحيد .

م - فاذن هذا الوجود الرابطى ليس طباعه أن يباين تحقق  
الشىء فى نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التى عليها كان .  
ش - يعنى بهذا الوجود الرابطى المعنى الثانى فى الكتاب  
اى الوجود المحمولى الناعتى حيث قال : والثانى ما هو احد اعتبارى  
وجود الشىء الخ .

ليس طباعه فى ذاته ان يباين تحقق الشىء فى نفسه بالذات بل  
كما قال آنفا : وليس معناه الاتحقق الشىء فى نفسه . وإنما قال  
هيهنا بل انه احد اعتباراته التى عليها كان بصيغة الجمع ، وقال  
ثمّة : هو احد اعتبارى وجود الشىء بالتثنية ؟

فإما ان الجمع بمعناه المنطقى فيشمل التثنية ، وإما ان للشىء  
اعتبارات فقد لاحظ تارة اثنين منها فهما كونه ناعتا وغير ناعت ، وقد  
لاحظ تارة كثيرا منها ومن آحاد تلك الكثرة كونه وجودا فى نفسه  
ناعتا فقال : بل انه احد اعتبارات الشىء التى كان ذلك الشىء عليها و  
لاضير فى ذلك ولكن لا يخفى عليك ان البحث عن هذا الوجود الرابطى  
يقتضى اعتبارين للشىء الذى له وجود فى نفسه احدهما ان يكون غير

ناعت ، و الآخر ان يكون ناعتا فالصواب ان يعبر بصيغة التثنية فى كلا الموضوعين ولا يخفى عليك انه كلما كان سياق البحث على نسق واحد من التعبير كان انسب لتفهم المعانى ، و اختلاف التعبير يدون غرض خاص يوجبه ، يوجب تشويش البال للمتعلّم .

م - و اما الوجود الرباطى الذى هو احد الرّابطين فى الهلية المركبة فنفس مفهومه يباين وجود الشىء فى نفسه .

ش - يعنى بذلك الوجود الرباطى بالمعنى الاول فى الكتاب اى للوجود الرباط المستعمل فى الموادّ الثلاث المتقابل للوجود المحمولى . وقد تقدّم البحث التفصيلى عنه فى الفصول الرابعة و الخامسة و السادسة من الرسالة .

م - و فى قولنا : البياض موجود فى الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض فى نفسه و ان كان فى الجسم و هو بذلك الاعتبار محمولى للهل البسيط ، و الآخر انه هو بعينه فى الجسم و هذا مفهوم آخر غير تحقق البياض فى نفسه و ان كان هو بعينه تحقق البياض فى نفسه ملحوظا بهذه الحيثية ، و انما يصحّ ان يكون محمولا فى الهل المركب و مفاده ( فى الهل المركبة لان مفاده - خ ) انه حقيقة ناعية ليس وجودها فى نفسها لنفسها بل للجسم .

ثم وجود الشىء الناعى بعد ما ان يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين : تارة ينسب الى ذلك الشىء فيكون من احواله ، وتارة الى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت .

ش - فى كلامه هذا ناظر الى الوجود الرباطى و كأنه تمثيل



لبيان امرين حول الوجود الرباطى وكان الصواب ان يأتى به قبل قوله :  
 (( واما الوجود الرباطى الذى هو احد الرباطيين ٠٠٠ )) . والامر ان  
 احد هما انا اذا قلنا : البياض موجود فى الجسم فتارة يعتبر تحقق  
 البياض فى نفسه فللبياض وجود محمولى اى محمول للهلهل البسيط وان  
 كان فى الجسم ، وعلى هذا الاعتبار قولنا فى الجسم فضلا فى الكلام و  
 الخبر موجود .

وتارة يعتبر كونه حقيقة ناعتية فهو محمول فى الهلهل المركب فعلى  
 هذا الاعتبار اذا قلنا البياض موجود فى الجسم كان مجموع المتعلق  
 والمتعلق اى مجموع موجود فى الجسم خبر للبياض ، لأن مفاده انه  
 حقيقة ناعتية ليس وجودها فى نفسها لنفسها كالاختبار الاول بل  
 للجسم . فقوله : (( لأن مفاده الخ )) وجهه ظاهر ، اما على نسخة  
 اخرى : (( ومفاده )) فالوا وحالية .

والامر الثانى ان وجود هذا الشىء الناعتى ، اى العرض الذى  
 له وجود فى نفسه وكذا الجوهر الحال ، اذا كان اخذ على هذ  
 الجهة اى ملحوظا بهذه الحيثية الناعتية فتارة ينسب وجود الشىء الى  
 ذلك الشىء من الجوهر الحال والعرض فيكون من احوال ذلك الشىء  
 وهو تحققه فى نفسه ، وتارة الى المنعوت فيقال مثلا الجسم موجود له  
 البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت .

والفرق بين الامرين ان الامر الاول ناظر الى بيان كون المحمول  
 الذى له وجود نفسى يقع ناعتا ، وفى الثانى أن الوجود المحمولى  
 بعد ما اخذ على هذه الجهة الناعتية يلحظ على نحوين يعنى أن  
 البياض مثلا اذا كان ملحوظا بهذه الحيثية الناعتية يكون غير تحقق



البياض فى نفسه و ان كان عينه فالتفاوت بينهما بالاعتبار فتدبر .

م - وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود فى نفسه ايضا  
بالاشترك العرفى على معنيين : احدهما بازاء الوجود الرابطى  
بالمعنى الاول و يعم ما لذاته و هو الوجود فى نفسه و لنفسه و ما لغيره  
كوجود الاعراض و الصور و هو الوجود فى نفسه لـلنفسه ، و الآخر بازاء  
الرابطى بالمعنى الاخير و هو ما يختص بوجود الشئ لـلنفسه و لا يكون  
للنوعات و الاوصاف .

ش - الاشتراك العرفى هو الاشتراك المتعارف فى الكتب  
الادبية و غيرها يعبر عنه بالاشترك اللفظى ، و هو فى مقابل الاشتراك  
المعنوى .

يعنى ان لفظ الوجود كما يؤخذ مجردا من حدّ فى نفسه فيكون  
مشتركا محمولا على ما تحته حمل التشكيك كما تقدم فى الفصل الثانى  
من المنهج الاول ، كذلك يؤخذ مع حدّ فى نفسه ، فنقول : ان لفظ  
الوجود فى نفسه يقع بالاشترك اللفظى على معنيين احدهما بازاء  
الوجود الرابطى بالمعنى الاول فى الكتاب اى الوجود الرابطى  
المستعمل فى المواد الثلاثة المقابل لوجود فى نفسه .

فالوجود فى نفسه الذى مقابل الوجود الرابطى يعم ما لذاته و هو  
الوجود فى نفسه و لنفسه ، و ما لغيره كوجود الاعراض و الصور اى  
الجواهر الحالّة و هو الوجود فى نفسه لـلنفسه ، و الآخر مـن  
المعنيين ان الوجود فى نفسه يقع بازاء الرابطى بالمعنى الاخير فى  
الكتاب اى الرابطى الذى هو وجود محمولى ناعى ، فالوجود فى  
نفسه الذى بازاء هذا الرابطى يختص بوجود الشئ فى نفسه و لا يكون

للنواعت والاصاف .

وجملة الامر ان الوجود فى نفسه بازاء الوجود الرباطى هو الذى لا يكون ناعتا ، واما بازاء الوجود الرباطى فهو اعم من ان يكون ناعتا اولاً .

م - والحاصل ان الوجود الرباطى بالمعنى الاول مفهوم تعلقى لا يمكن تعقله على الاستقلال وهو من المعانى الحرفية ، ويستحيل ان يسلك عنه ذلك الشأن ويؤخذ معنى اسمياً بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمولى .

ش - يريد ان يبين الفرق بين الوجود الرباطى والرباطى بأن الاول مفهوم تعلقى لا يمكن تعقله على الاستقلال بخلاف الثانى فانه مفهوم مستقل بالتعقل ، فبدءً بالاول فقال : والحاصل ان الوجود الرباطى بالمعنى الاول الخ . والوجود الرباطى بالمعنى الاول فى الكتاب هو الوجود للرباط . واما الثانى فسياًتى قوله فى ذلك حيث يقول والمعنى الثانى الخ .

واعلم ان الحاصل المذكور لم يكن حاصل الفصل بل حاصل الفرق بين الوجودين الرباطى والرباطى المذكورين احدهما المستعمل فى المواد الثلاث ، والآخر هو الوجود المحمولى الناعتى ، وقد علمت انه اتى فى اثناء البحث عنهما بالوجودين الرباطى والرباطى الآخريين و هما الاولان من الاقسام الاربعة احدهما الرباط بالاضافة الاشراقية ، و ثانيهما الرباطى الذى ذهب اليه اهل الفلسفة الرائجة .

قوله : (( وهو من المعانى الحرفية )) وقد علمت ان ما هو من المعانى الحرفية فهو مفاد كان الناقصة ولذا يعدّ الافعال الناقصة



من الحروف فيقال ان كان حرف وجودى ، ويقال له الكلمة الوجودية ايضا ،  
و البحث عن الكلمات الوجودية يطلب فى الفصل الرابع من المقالة الأولى  
من الفن الثالث من الجملة الأولى من منطق الشفاء ( ص ٢٨ و ٢٩ ج ١ ، ط مصر ) .

فاعلم ان اللفظ اما ان يدل على المعنى دلالة تامة ، او لا يدل ،  
فان دلّ فلا يخلو اما ان يدلّ على زمان فيه معناه من الازمنة الثلاثة و  
هو الكلمة ، او لا يدل و هو الاسم ، و ان لم يدل على المعنى دلالة  
تامة فاما ان يدل على الزمان فهو الكلمة الوجودية ، او لا يدلّ فهو  
الاداة ( شرح المطالع ، ص ٤١ ، ط عبد الرحيم ) .

وقال الشيخ العارف محى الدين الطائى فى الفصّ الخالدى  
من فصوص الحكم ، و القيصرى فى الشرح : ثم ليعلم انه ما يقبض اللّـه  
احدا الآ و هو مؤمن اى مصدّق بما جاءت به الاخبار الآلهية لانّه  
يعاين ما اخبر به الانبياء عليهم السلام من الوعد و الوعيد و اعنى من  
المختضرين - الى قوله : و لذلك قال عليه السلام :

يحشر على ما كان عليه كما انه يقبض على ما مات عليه ، و المحتضّر  
ما يكون الآ صاحب شهود فهو صاحب ايمان بما ثم ، فلا يقبض الآ على ما  
كان عليه ، لانّ كان حرف وجودى ، اى لفظ كان كلمة وجودية ، و اطلاق  
الحرف عليه مجاز لا ينجرّ معه الزمان الا بقرائن الاحوال ، اى كان يدلّ  
على وجود الصفة المذكورة فى موصوفه ولا تدلّ على الزمان ، و الاستدلال  
بالزمان يحصل من قرائن الاحوال كما تقول : كان زيد صاحب المال و  
الجاه ، فمن شهودك فى الحال فقره تستدلّ على ان غناه كان فى  
الزمان الماضى ، و كذلك فى قولك كان فلان شابا قويا اى فى الزمان  
الماضى ، و اليوم شيخ ضعيف .



ولعدم دلالته على الزمان يطلق على الله في قوله : وكان الله  
علیما حکیما ، وعلى غيره من الامور الثابتة ازلا وابدًا ، كما قال في قوله :  
وكان ذلك في الكتاب مسطورا ( ص ٤٦٨ ، ط ١ ، ايران ) .

وكذلك قال الشيخ في الفصّر اللقمانی : فمن تمام حكمة لقمان  
في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الالهيين  
لطيف خبير سمي بهما الله تعالى ، فلو جعل ذلك في الكون وهو  
الوجود فقال كان لكان اتم في الحكمة وابلغ ، فحكى الله تعالى قول  
لقمان على المعنى كما قال لم يزد عليه شيئا .

وقال القصيرى في الشرح : اى جاء لقمان بالاسمين في قوله :  
ان الله لطيف خبير ، وسمى الحق بهما ، فلو جاء بالكلمة الوجودية  
وقال : وكان الله لطيفا خبيرا لكان اتم في الحكمة وابلغ في الدلالة  
لدلالته على انه تعالى موصوف بهذين الوصفين في الازل وهما من  
مقتضيات ذاته تعالى ، الخ ( ص ٤٣٣ و ٤٣٤ ، ط ١ - ايران ) .

قوله : (( ويستحيل ان يسلم عنه ذلك الشأن ويؤخذ معنى  
اسميا )) بنصب يؤخذ ، اى ويستحيل ان يؤخذ معنى اسميا ، وذلك  
لانه اذا اخذ كذلك يصير الوجود المحمولي فيخبر عنه فلزم الانقلاب  
اى انقلاب المعنى الحرفي الذي لا يخبر عنه بالمعنى الاسمي الذي  
يخبر عنه .

م - نعم ربما يصح ان يؤخذ نسبيا غير رابطى .

ش - المراد من النسبي الغير الرابطى هو المركب التقييدى اى

المركبات الناقصة .

و المراد ان الوجود الرابط متحقق في المركبات التقييدية

الاجابية ايضا على التفصيل الذى تقدم فى الفصل الخامس —  
الرسالة .

م — وبالمعنى الثانى مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشئ فى نفسه ، وانما لحقته الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجا عن ماهية موضوعه فله صلوح ان يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة .

ش — الوجود الرباطى بالمعنى الثانى هو الوجود المحمولى ولكن على ان يكون ناعتا كما تقدم بحثه التفصيلى فى الفصلين الثالث و الرابع من الرسالة . فحيث انه وجود محمولى فله صلوح ان يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة و منها الوجود الرباطى الرباطى بالمعنى الاول الذى هو مفهومه — تعلقى فان تلك الاضافات والنسب لا يمكن ان تؤخذ مستقلة ومعنى اسميا والالزم الانقلاب كما تقدم .

م — وهذه الاقسام متأئية فى العدم على وزان ما قيل فى الوجود .  
ش — يعنى كما ان الوجود كان مطلقا ومقيدا ، كذلك العدم يؤخذ فى قباليهما ، فالوجود المطلق يقابله عدم مثله ، والوجود المقيد يقابله عدم مثله ايضا .

و هو قد س سره كانه ناظر فى كلامه هذا لى ما افاده المحقق الطوسى فى تجريد الاعتقاد حيث قال فى المسألة الرابعة عشرة من الفصل الأول من المقصد الاول منه فى الوجود المطلق والخاص ما هذا لفظه ، ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله ، وقصد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا ، وقد يؤخذ مقيدا فيقابله



مثله (ص ٣٩ ، ط ١ ، بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه) .

وقال صاحب الشوارق فى بيانه - وهو المسألة الثانية عشرة فيها - قوله : ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق ، اى غير منسوب و مضاف الى ماهية مخصوصة كالكتابة او الضحك او غير ذلك .

بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشئ فى نفسه ، ووجود الشئ لغيره .

ففى الاول اذا قصد اثباته للشئ جعل الشئ موضوعا ، و جعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييد ه او اعتبار تقييد ه بشئ مخصوص ، فيقال مثلا : الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشئ بخصوصه حتى يكونه وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشئ وكونه من اضافته الى شئ ما وهذا هو المراد بالوجود المطلق .

وفى الثانى اذا قصد اثبات وجود ذلك الشئ لغير ذلك الشئ جعل ذلك الغير موضوعا ، و ذلك الشئ او وجود ذلك الشئ محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي فيقال : الانسان كاتب ، او موجود كاتباً ، او موجود له الكتابة .

فهذا اعنى وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد . وكذا العدم على قسمين : عدم الشئ فى نفسه وهو مقابل للوجود فى نفسه ، وعدم الشئ عن غيره وهو مقابل الوجود لغيره .

فقوله : (( فيقاله عدم مثله )) اى فى عدم اعتبار اضافته و نسبته الى ماهية بخصوصها فيقال : زيد معدوم ، من غير ان يقصد انه معدوم عنه شئ كالكتابة ، بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة اولا كاتب او



غير كاتب وبالجملة العدم المقيد بشيء بخصوصه .  
 وقد يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى ماهية معينة كوجود البصر لزيد ووجود الكتابة للانسان .  
 فيقال : زيد موجود بصيرا ، و الانسان موجود كاتبا ، او زيد موجود له البصر ، او الانسان موجود له الكتابة .  
 وقد يشتق من ذلك القيد الذى هو ماهية مخصوصة كالبصر و الكتابة اسم مثل البصير والكاتب ، فيقال : زيد بصير ، و الانسان كاتب .

او يضاف لفظة ذو الى ذلك القيد فيقال : زيد ذو بصر ، و الانسان ذو كتابة ، و الجسم ذو سواد .  
 وهذا هو الوجود المقيد ، فيقابله عدم مثله فى اعتبار التقييد و الاضافة الى ماهية بعينها و هو العدم المقيد . وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر ، و الأمية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى او امى .

انتهى ما اردنا من نقل بيان صاحب الشوارق ( ص ٥٨ - ٦٠ ،

ط ١ ، من الرحلى ) .

اذا عرفت معانى الوجود المطلق و المقيد و مقابليهما من العدم المطلق و المقيد فتدبر قول صاحب الاسفار فى ان هذه الاقسام متأئية فى العدم على وزان ما قيل فى الوجود ، هل كان مراده ان العدم ايضا رابط و رابطى ، و ان العدم الرابط فى مقابل العدم المحمولى و العدم المحمولى هو عدم الشئ فى نفسه ثم يقسم الى العدم المحمولى الناعتى

وغير الناعى و هكذا غيرها من الاقسام ؟

الظاهر من عبارته كذلك . فان كان كذلك فهل هذه الاقسام  
العدمية قد اطلق عليها هذه الاصطلاحات الثبوتية بمجرد قرينة  
التقابل او المشاكلة اللفظية فقط ، او ان الوجود الرابض متحقق فى  
الاعداد ، و الوجود الرابضى صادق عليها ؟  
الظاهر من عبارته المذكورة والآتية ، الشق الثانى . ولكنك قد  
درت تحقيق الحق فى ذلك فى الفصل الرابع عشر من الرسالة من  
عدم تحققهما فيها .

م - وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ ، فلو اصطلح على  
الوجود الرابض لاول الرابطين ، و الرابضى للأخير ، و بازائهما  
الوجود المحمولى لاول المعنيين ، و الوجود فى نفسه للأخير ، وكذا  
فى باب العدم ، يقع الصيانة عن الغلط .

ش - اول الرابطين هو مقابل الوجود المحمولى المستعمل فى  
مباحث المواد الثلاث ، و الأخير منهما هو الوجود المحمولى الناعى  
فالاصطلاح ان يقال لاول الرابض ، و للثانى الرابضى .

كما تقدم فى الفصل الثانى من الرسالة . ولكنك تعلم مما قد منا  
من ان كل واحد من الرابض و الرابضى على قسمين فخرج الاقسام اربعة  
من شرح الفصل ان عدم الصيانة باق بحاله ، الا ان يقال حيث انهما  
متحققان فى القضايا و المركبات التقييدية فالاصطلاح المذكور صائغ  
فتدبر . والكلام فى باب العدم ما تقدم .

قوله : (( و بازائهما الوجود المحمولى لأول المعنيين ، و الوجود فى

نفسه للأخير )) .

يعنى ان الوجود المحمولى فى مقابل الوجود الرابط ، و الوجود فى نفسه فى مقابل الرابطى ، وكذا فى باب العدم على ما عرفت التحقيق فيه .

وقوله يقع الصيانة عن الغلط ، جواب لقوله فلو اصطحح .  
فأعمل روبيتك و بصيرتك فيما اهديناها اليك فى هذه الرسالة زاد الله الفياض الوهاب آيانا و اياكم بصيرة و هدى .  
و آخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين .



٣- قصيدة

ينبوع الحياة

## ينبوع الحياة

بَدَأْتُ بِبِسْمِ اللَّهِ عَيْنِ الْحَقِيقَةِ  
شَهِدْتُ مَحْيَاهُ بِعَيْنِ شَهْوَدِهِ  
أَصَلَّى عَلَى خَيْرِ الْأَنْبَاءِ مُحَمَّدٍ  
وَلَسْتُ أَرَى غَيْرَ النَّبِيِّ وَآلِهِ  
وَمَنْ ثَدِي أُمِّي، قَدَّسَ اللَّهُ سَرَّهَا،  
وَقَرَّبَهُمُو فِي مَتَجَرِي لِبِضَاعَتِي  
بَبُيُوتِهِمْ كَهْفِي وَهَا أَنَا كَلْبُهُمْ

نَطَقْتُ بِهِ فِي نَشْئَةٍ بَعْدَ نَشْئَةٍ  
صَبَاحًا مَسَاءً كَرَّةً غِيبًا كَرَّةً  
وَعَتَرْتَهُ الْأَطْهَارِ هُمْ خَيْرُ عَتَرَةٍ  
إِلَيْهِ تَعَالَى شَأْنُهُ مِنْ وَسِيلَةٍ  
شَرِبْتُ حُمِيًّا حَبِيْهُمُ بَدَأَ رَضَعْتِي  
وَوُدَّ هَمُو فِي مَحْشَرِي لِشَفِيعَتِي  
بَسَطْتُ ذِرَاعِيَّ إِلَيْهِ بَعْفُورَةٍ

ووحدةُ صنعِ العالمينِ لِحجَّةٍ

على الواحدِ الحقِّ الحقيقِ بوحدةٍ

على وحدة التدبير غير الرويية  
فتوحيد الحق الحقيقي ناطق  
بوحدة القدسية الأزلية  
بوحدة في حضرة باطنية  
تجلّى على الآفاق والأنفس معا  
وتوحيد أفنى الذوات برأسها

على وحدة التقديرين الرويية  
بوحدة الشخصية الصمدية  
بوحدة الجمعية الأولى  
بوحدة الكونية المظهرية  
فليست سوى آياته المستنيرة  
و في المحق طمس ثم محو برتبة

فليس سوى نور الوجود ببقعة  
و ساوى الوجود الواحد في البدئية  
وقد افصحوا عنه بعشقٍ ونقطة  
خليقتهم تحكى اختلاف السليقة

وما زارت العينان غير زوائه

اريكته كانت سويدا مقلتي

ويا صاح طهرها باجرا دمع  
خليل الإله صادق الود خلتي  
وكم ضل من ظن الوصول بفكرة  
ولما تذق من كأسه نحو جرعة  
فممن تردى في هواه بسقطة  
وقد أخرست عن وصف ذاك وكلت  
وقد نطق القلب بعجز وذلة  
هل العقل إلا في اعتقال بعلقة  
تلوح ضياء فوق يوح المضيئة  
فليس وعاء مثل بيت و صرة  
فلا يغفل عن حضرة عند حضرة  
لقلب هو أوعى القلوب المنيرة  
وقد طار عقلي من خبايا طويتي  
ترى جدتي لست ترى ما بلجتي  
دفين آهي ذمتي أو مذمتي

إذا لم يكن غير الوجود فمن سواه  
وقد ساوق الحق الوجود تصادقا  
وقد عبروا عنه بعقلٍ ووحدة  
وللناس فيما يعشقون مذاهب

وما لجمود العين حق الزيارة  
ومن هو أوأه منيب فأنه  
وبالذوق إن شاهدته كنت صادقا  
وأنى لك الاعراب عن وصف ذاته  
ومن لم يذق ما ذاقه العاشق الوفي  
ولا يوصف هذا الوصول بالسُن  
قد اضطرب العقل من إنباء سره  
وما القلب إلا بالتجلي تقلب  
وفي القلب طورا بعد طور بوارق  
ويتسع بالعلم من صنع ربه  
وقد وسع الحق فمضاق عن سواه  
وأوعية تلك القلوب فخيرها  
وقد ثار قلبي من خفايا سريرتي  
وأنى لك الخبر بحالي وأنما  
وكيف أشير ما يسري فأنما



ويا حبذا نارُ المحبّة احرقّت

أنا نيتي من جذبَةٍ بعد جذبَةٍ

هدايا الجنون بين قومي و صُبّتي  
فصاح بسري صيحةً بعد صيحةٍ  
فلا تعدل معشارَ أوقات خلوتي  
وكان الصّباحُ لمعةً فوق لمعةٍ  
وقد جرتِ الأنهارُ من قلب صخرةٍ  
وقد طهر السرّ دموع كريمةٍ  
أنيباً لقد أن الطيورُ بأنّتي  
فصرت من أشباح الأناسِ بخيفةٍ  
أضلُّ من الأنعام دون البهيمةِ  
سباعاً ذئاباً أو ضباعاً بغيضةٍ  
ولم ألف في دهري اليفا لعشرةٍ  
سوى أن ندين الحق دين التقيّةِ

تركتُ سواه لقيّةً من لقاءٍ —

وقد أكرم المعشوقُ نَجَحَ عزيمتي

رمانى عن أوطاني و سُكّانِ بلدتي  
وما اسمُ من الاسماءِ قطّ بعطلّةٍ  
على وفقِ الاعيان الثوابتِ ثبّت  
ترحمّ بي جاءً أنيساً لغربتني  
وفي الكسر جبرانٌ وفي الجبر لذتي  
ففي صقعها نارُ الهوى قد أنبرت

وقد اضرمّت نارُ الصّباة في الصّبى  
صباة من قد كان سري سريـره  
وما ذقتُ في دهري من انواع لذّةٍ  
مضى الليل في النجوى و شكوى غريبه  
وفي لُجّة الليل الذكاء تلالأت  
وقد نورّ الروحَ أنينُ لياليها  
مُد اوى الكلومِ كان ذاك الأنينُ لى  
ونعم الأنينُ كان في الدهرمونسي  
أناس كمنسناش و حوشُ بهائم  
ولو كشف عنك الغطاء لتبصر  
و أفٍ لدهرٍ ما ترى فيه آنساً  
ويا حسرتي ليس لنا صوب مخلص

هداني الى وادى الولاية بعد ما  
يُضِلّ و يهدي من يشاء بملكه  
و ليس بجبرٍ أو بتفويضٍ إنّ ذا  
ولمّاء اني ليس لي مونسٌ سواه  
تركتُ سواه في هواه بلطفٍ —  
اذا كانت النفسُ سراحاً من الردى

بِسْرِ الحُضُورِ نُورُ الانوارِ كَامِنٌ  
و طوبى لِمَنْ وَاقَى الحُضُورَ وِفاتَه

و لما بدتْ أنوارُ طوباه في حماه

فقد طارتِ النفسُ اليه بسيرة

وما الكسبُ الا قطرة بعد قطرة  
فقد قادني لطفُ الآله الى الجمى  
مطايا عطاياه نفوسُ تطهّرت  
إذا لم يك السرُّ نقياً من الشقاء  
يوسّع رزقُ العبدِ ما كان طاهراً  
تجنّب عن أرجاسِ الهواجسِ كلّها  
و من عاش في الآتون طولَ حياتِه

وما الفضلُ الا سيبُ بحرٍ بنحلة  
على صغري حمداً له من منيحة  
من أدناس الأرجاسِ يوهبُ وهمّة  
فما للشقى من ثيابٍ نقيّة  
بذا جاء نصٌّ من نصوصِ صحيحة  
توكّل على من ذاته الكُلَّ عمّت  
فهل يُدرك العيشُ بساحةِ روضة

وما لم يك المطلوب للطالب بدى

فأين الى المطلوب كان بنجعة

و من لم يكن وجه الحبيبِ تجاهه  
و هل وجهة في غير عزّ تجاهه  
وبالحبِّ الاعيانُ انجلت في شجونها  
و في سرّغيبِ الذات الاعيانُ غابت  
و لولا بُروقِ الحبِّ ما صاح صائحٌ  
و لولا سُروقِ العشقِ ما لاح كوكبٌ

فليس وجيهاً عند أهل المحبّة  
و هل عزة في غير قرب المودة  
شجون تراها غمرة إثر غمرة  
قد ارتجفت بالعشق أنحاء رجفة  
ولا حبة كانت تلوح بمنبسط  
وما الفلك تجري أوتدور كفلكنة

و لما تركتُ الخلق طراً وجدته

بدى الشمس والخلق نظيراً لأشعة

لقد سرّري من سنا وجهه السنّي  
على ما بدى لي في رقادِي وقظتي



لما هي ممّا تُطفئ حَرَّ لَوْعَتِي  
و بالانكسار كان من خير عَيْبَةٍ  
لكم ما رزقتم من عقارٍ وَضِعَةٍ  
لسان الحروف الراقمات بُلْكْنَةٍ  
إذا لم تكن أسرار الأسماء مُكْنَتِي  
تَشَمَّ نَسِيمَ الحَبِّ من رَوْضِ تَرْبَتِي

وإنّ مياه الأبحر لو تراكمت  
ولولا انكسار القلب ما يُعبأ به  
لنا ما رُزقنا من قلوبٍ كسيـرةٍ  
وكيف أبوحُ ما بسريّ وائتما  
وما تنفع أسماء الأسماء وحدها  
إذا ما أتيت راحماً لزيارتِي

وفي الصمّتِ نطقي إنّ ذا من عجائب

وفي غضّ عيني رُؤيتي في رُؤيتي

تسلسل ذاك الدّور يومي و ليلتي  
جناب الآله لحظةً لِفَتَ لحظَةٍ  
كما أنّ الأشباح و الأرواح صَلَّتِ  
كذاك اليه نرجع كلّ لَمَحَةٍ  
على هيئةٍ موزونةٍ مستديمةٍ  
بدائعُ صنعِ الله في كلّ بدعةٍ  
و ما الهادي الآ جِلوةً منه جَلَّتِ  
و في قربه بُعدٌ و في البعدِ قريتي  
و في القبضِ والبسطِ مُفادُ عقيدتي  
وما البسطِ والقبضِ سوى بسطِ قبضةٍ  
ففي القَدَرِ الفرقان انحاءُ بسطةٍ  
و ما بالتّجّاء في صورةٍ ما تسرّتِ  
يُجسّمها في الطبعِ طابعُ هيئَةٍ  
و ما الجمعِ الآ الحكم فيه برُمّةٍ

و في الذكّر أنسي ثم في الانس ذكره  
و لست أرى الإنسانَ غير دعائِهِ  
تصلي له سبحانه لست شاعراً  
يميت و يحيي كلّ أنّ نفوسنا  
تجدّد أمثال العوالم كلّها  
تجدّد الأمثالِ على حفظِ نظمها  
متى غاب حتّى أطلب الهادي اليه  
خفاه ظهورٌ في الظهورِ خفائه  
و من دأبه أنّ يظهر ثم يختفي  
و في القبضِ بسطٌ ثم في البسطِ قبضه  
قضاء و قرآن و قبض ترادفت  
ففي الروحِ قبضٌ ثم في القلبِ بسطه  
يُمثلها صقعُ خيالكِ بعد ذا  
و ما هو قرآنٌ فجمعٌ و باطنٌ



وما هو فرقان فشرحٌ وظاهرٌ  
وَمَنْ كان عن روح الكتاب بَعَزِلٍ  
وما هو تفصيلٌ فمرهون كثرية  
فَمَا أنتفع من شدِّ حرفٍ ومُدَّةِ  
هو الصمد الحق أي الكلِّ وحدهُ  
هو الأول في آخر الآخريَّة

هو الصمد الحق فلا ثاني له  
ومعناه لاجوف له فهو مُصَمَّتٌ  
فما ذرَّة الآ حيوَّةٌ تجسَّمت  
فصار السَّوِيُّ غير السَّوِيُّ غير أَنه  
فَمَنْ هو معلول ومَنْ هو علَّةٌ  
وقد كانت الدنيا غروراً لأهلها  
فتوهَّمهم أَنَّ السَّمَوَاتِ والثَّرَى  
إذا جاء هم كشفُ الغطاء فأنما  
متى طلعت شمسُ الحقيقة تفضح  
وهل أنت الآ الروح والجسم والقوى  
فما أنت الآ واحد ذو مراتب  
ولا بدَّ من فرقٍ كشيءٍ وقِيءٍ

هو الصمد الحق كذا كتابُه

وذا الحكم فاق الشمس عند الظهيرة

كذاك النبيُّ الخاتم في النبوة  
محمد المبعوث ختم النبوة  
هو المعجز الباقي من دين احمد  
والإعجاز بالأسلوب أو بالفصاحة  
هو الصمد هل كنت من اهلِ دُرْبَةٍ  
كذاك كتاب اللّهِ مِنْ غيرِ لُبْسَةٍ  
هو نوره المُنجي من كلِّ نِقْمَةٍ  
أو الأمر في ذاك على نحو صَرْفَةٍ

بيثرب من تعيينه سمت قبلية  
بلا ربيع اسطرلاب أو أئى صنعة  
مع البعد بيت الله يا حسن رؤية  
تعيين سمت القبلة فى مدينه  
وفى الخوض فيه مالنا من وجيزة  
هو المتببى بلا طمى ريبه

ومعجزه الباقي من فعله ترى  
بلا شاخص أو جدول من جداول  
ولكن بنور الله من يثرب رأى  
فقام الى الميزاب من أمر ربه  
الى الآن هذا المعجز كان باقياً  
فليس نبى بعده فمن ادعى

على قدر وسعي كان قرآنه معي

فلا خوف من شر النفوس الشريرة

فليس ببيت بل وجار ضبوعه  
فطوبى لذات وهى ذات عليّة  
لما كان قرآن الرسول بقُدوة  
لنا فى رسول الله تحثيث أسوة  
عليك بما أهديك من غير مهلّة  
هى الخاصة المقرونة بالشرعة  
هى العامة فى كل عصر ودورة  
محمد المحمود من رب العزة  
به يستنير أمة بعد أمّة  
بمشكوة عين الرحمة الأحمدية  
فمنسلخ عن فطرة بشرية  
فقد خلص من ظلمة مذلمة  
فمما استلذ من أفانين حظوة  
فلن يهتدى قط يقطع وبتية

إذا كان بيت أصقر من كتابه  
ويامن أراد الاعتلاء الى العلى  
فلولم يكن فينا القبول الى العلى  
وحيث بدأ فينا العروج الى الدرى  
تفقه بما قد فصل فى النبوة  
نبوة من كان من الله مرسله  
وأخرى لمن كان من اهل الولاية  
وقد ختم الأولى ظهوراً باحمد  
وأما بطوناً فهو عين النبوة  
وكل نبى كان من قبل يستضيئ  
فمن أعرض عن منطق الوحي الأحمدى  
ومن آمن فى غير نور الولاية  
ومن لم يكن من حظ عرفانه احتظى  
ومن لم يكن من ضوء برهانه هتدى



وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ عَلَى اللَّهِ يَفْتَرِي  
وَمِمَّنْ رَسُولَ اللَّهِ آذَى بِفِرْيَةٍ

قد ارتحل من غير نص وصية  
لمسترشدٍ وهو من أهل الحمية  
بمثل الغدير في جدير الخليفة  
باخبارنا الموثوقة المستفيضة  
هو وحده كان بهذى الخصيصة  
فحاشاي عن بحثٍ عن الأفضلية  
وأي جناس بين نورٍ وظلمة  
فتترجز في الفضل عند السقيفة  
لصح الحوار عند ذا بالفضيلة  
بأنهم من كان أولى بخليفة  
ففي الرسل أوفى النبيين حجتى  
على الكل في كل صفات سنيته

بأن رسول الله من بين أمته  
ولو لم يكن غير الغدير لقد كفى  
فكيف نصوص الفرقتين تواترت  
ألا وعليّ كان يعرف بالوصي  
وأنت ترى بين سنام الصحابة  
على ما هو المعمول بين الجماعة  
لأن القياس صح في ما تجانست  
ومن همو أعراب من الناس والوصي  
إذا كان جمع كلهم أهل العصمة  
فيوزن اولو العزم والمرضى علي  
وآدبنا القرآن في الأفضلية  
على امام الكل بعد نبينا

وَمَنْ أَظْلَمُ يَا قَوْمٍ مِمَّنْ قَدْ ادَّعَى

إِمَامَةَ دِينِ اللَّهِ مِنْ غَيْرِ عَصْمَةٍ

من اليوم عهد الله يا من ظليمة  
نسمة كوناً جامعاً في الرقيمة  
هو الشمس في الآفاق عند البصيرة  
ولن تخلو الأرض من انوار حجة  
وأسنة النقل على ذاك دللت  
سليل رسول الله وابن الأئمة

ومن كان في الأوس على الظلم ناله  
ولا بدّ للاسم الآله من السدي  
هو القطب بالإطلاق في كل عالم  
وجوده لطف في نظام العوالم  
بذا حكم العقل ببرهانه السنّي  
ألا انه، والعصر من صلب العسكري



م ح م د المهديُّ بالحقِّ قائم  
بذاك اعتقادي عن صميم معارفي  
عليك بدرج الدرر نهج الولاية  
بذاك اعتقادي من صفايا أدلتي  
وأشهد بالله على ما عقيدتي  
بذاك اعتقادي من عطايا جنابه  
على ما هدانا الله جلّ جلاله

بذاك اعتقادي من علوق نفيسة  
معارف ما في لجّتي وسفينتي  
لما فيه من أسرار المستسرة  
بلا دخل تقليدٍ ورسمٍ وسنة  
بلا ريبٍ وسواسٍ بلا شوبٍ شبهة  
وخير العطايا للنفوس السعيدة  
له الحمد ثم الحمد من غير فترة

تصفحت أوراق الصحائف كلها

فلم أرفيها غير ما في صحيفتي

أمن مثلها نورٌ بسيطٌ توحدت  
تجردها مما هي للطبيعة  
يحبّ البقاء كلُّ شيءٍ بسوسيه  
كذاك مقام فوق ذاك التجرد  
وما أخبر الكشف الأتم المحمدي  
على صورة الرحمن جلّ جلاله  
وسبحان ربي ما أعزّ عوالمي  
وما آيةٌ في الكون مني باكبيرا  
ولو لم يك الانسان من كان حاملا  
ومحمول الانسان هو العرش قد بدى  
ففي الدهر من مثلي وكنت مثاله  
وما مهينٌ دافقٌ صار عالما  
فما هو الانسان جميعُ العوالم

بشيءٍ اذا قد واجهته لبغية  
يفيد بقاء النفس للأبدية  
فأصل البقاء ثابتٌ بالبدية  
لها ثابتٌ ايضا بحكم الأدلة  
بيان لما في النفس في كل سورة  
بدى هذا الانسان من أمشاج نطفة  
وأعظم شأني في مكان بنيتي  
ونفسي كتابٌ قد حوى كل كلمة  
أمانته من حين عرض الوديعه  
أي الملك مما اختاره ابن مسرة  
وما تعدل جناتٍ غيري ببهجتني  
كبيراً يوازي الكل من غير قلبة  
وما هو الانسان سلالة طينة

هي الدرر و هولها نحو حَقَّةِ  
وما يعدل صنعُ بتلك الصنِيعَةِ  
وارسالها في ما تَشَاءُ مُنْتَهِيَةً  
مفارقةً نحو العقول المفيضَةِ  
قد اغتمرتُ في مَدَّةِ ذاتِ مُدَّةِ  
يعرّفني نفسي فيسكن نُورَتِي  
وهل واحد منكم يجيب بِسُؤْلَتِي  
ويا مَنْ يُناديه صُراخي وضجّتي  
ويا من كسانِي خِلعةً بعد خِلعةِ  
اليك التجاتُ في رخائي و شدّتي

ويا لهف نفسي لستُ أعلم ما أنا

ولستُ فهمتُ مصحفِي من قريحتي

تروح و تغدو في حضيضٍ و ذُرْوَةٍ  
وقد بَهَرْتُ من غيب ذاتِ الهويّةِ  
إذا التفتتُ نحوَ الحظوظِ الخسيسَةِ  
ملائكةَ الله و الأقطارُ أَطَّتْ  
قد اشتقّوا من مُلكِ كما من الوُكّةِ  
حقيقةً شيءٍ تُعرف في الرقيقةِ  
هو الحدّ الأعلى للعلوم الرئيسيّةِ  
وأنّي له الأعراسُ كانت بزينةِ  
تزيّنه أيضاً من انوارِ حليّةِ  
هما العمل و العلم يا اهل نُهيّةِ

وما هو الانسان و الاسماءُ أنما  
عجائبُ صنعِ النفسِ يا قوم ما هيهِ  
و للنفسِ انشاءُ الذواتِ على الولاءِ  
و تلك الذواتُ قد تكون بسيطةً  
كذا قد تكون ما تلينا من التّي  
ويا معشرَ الأُحبابِ مَنْ كان فيكمو  
ويا أمةَ الأُملاكِ في الارضِ والسما  
ويا مالكَ الأُملاكِ في الارضِ والسما  
ويا مَنْ احبّ خلقتي نعم ما احبّ  
ويا مَنْ اليه الكلّ يأوي و يلتجى

تحيرت في أطوارِ نفسي على الولاءِ  
تجلّى لها أسماءُ يومِ القيامةِ  
وقد تهبطُ منها الى الدّركِ الأسفلِ  
وقد ملأتُ اقطارَ الآفاقِ كلّها  
ملائكةَ الله قوى كلِّ عالِمِ  
وما مَلَكٌ إلّا و فينا مثاله  
ومعرفةَ الانسانِ نفسَهُ أنما  
والانسانُ يزدانُ بأنوارِ علمِهِ  
وصالحةُ الأعمالِ بعدَ علومِهِ  
جناحا العروجِ نحو أوجِ المعارجِ



فلا توصف النفس بحدٍ ووقفةٍ  
 بدى معجزاتٍ مرةً بعد مرةٍ  
 سناسره آفاق ما في الخليقة  
 الى العقل تنحور رفعةً فوق رفعةٍ  
 يعاوقه الطبع بأنواع حيلته  
 فانه للنفس التي لا طمأننت  
 ففي جنّة الأسفار كانت بنزهةٍ  
 يهيبى اسباب الوغى من سريةٍ  
 توخّ من القيوم طى الطريقه

ترى آدم البرنامج الجامع الذي

حواه نعت الحضرة الأحديّة

وفي عمل البرنامج من صريمة  
 عليك بادراك العلوم الرفيعة  
 فطوبى لمن نال بتلك العظيمة  
 وقيدك اياه تراه يكتبه  
 الى ربك كدحا فتسعى للقيّة  
 فقد شهدت عين البقاء بلحظة  
 فناء البقاء ليس الا بخطوة  
 الى الموطن الأصلي من دار كربة  
 الى عقلها فاستخلصت من نقيصة  
 وباصح ما في النفس من حسن سيرة  
 يدور على الأعمار بين الأجلّة

ولا ينتهي قط كمال الولاية  
 ومن جوهر النفس اذا كان كاملا  
 ترى بشراً يمشي في الأسواق قد على  
 وجسم يدور حول نفسٍ ونفسه  
 وللعقل اقبال الى ذروة العلى  
 فكيف لنا يرجى العروج الى الذرى  
 فإن ملّت الارواح من سوء دهرها  
 ومن كان يرجو الاعتلاء فانما  
 ومن سافر صدقاً فلا يستريح من

فلا بد من برنامج في أموره  
 واياك والفن الذي ليس نافعا  
 والعرفان بالله هو العلم وحده  
 وعلمك صيد قبيد الصيد يافتى  
 ويا ايها الانسان انك كادح  
 اذا تتجأ في النفس من عرصه الفنا  
 أما سيرها من هذه العرصه الى  
 اذا وصل النفس الى دار قدسها  
 تحولت النفس من النقص قد فنت  
 فما الوصل الا الاتحاد بغايته  
 وأمر فناء النفس في العقل طالما



له درجاتٌ فوقَ عِدِّ وِجِسْبَةِ  
 كمالاً بِسَّرِ الحِركَةِ الجِوهرِيَّةِ  
 عرفتُ بأنِّي لست من ذى القِبلَةِ  
 معانى الوِقاءِ والرِضا والسِّكِينَةِ

و هذا الفناء ليس فى الكلِّ واحداً  
 فمنَ نَقِصِها الذَّاتِيَّ كانتَ تَبَدَّلَت  
 متى وَاجَهَ انوارُ غَيرِ المَعارِفِ  
 ولما رأيتُ العاشِقَ الحَقَّ قد دريت

و بالعمل و العلم نحن صنيعنا

فاتهما نفس الجزاء أَحَبَّتِي

لِمن كان فى الدُّنيا اليَفَ الطَّبيعَةَ  
 ففى الجَنَّةِ الصغرى له حَظٌّ نَعْمَةٍ  
 يُشاهد وجهَ اللّهِ فى كلِّ وِجْهَةٍ  
 ففى الجَنَّةِ الكبرى له اى مُلْكَةٍ  
 الى ذاتِهِ النُّورِيَّةِ السَّرْمَدِيَّةِ  
 تطوفُ عليه الحورُ طائِفٌ كعِبةٍ  
 ففي هذه الأيَّام هل زرعُ زُرْعَةٍ  
 ولست سوى افعالِكَ الدُّنيويَّةِ  
 أو الاكْتِسابِ باحتيالٍ و خُدْعَةٍ  
 لها وعليها فى مجازاةٍ صَفْقَةٍ  
 بأنَّهما فى حَيزِما بَفْجِجَةٍ  
 و الآفاقِ مثلِ الأَنفُسِ بالسَّويَّةِ  
 ألا ملكاتٌ عَجَّنتِ بالسَّريَّةِ  
 فإِما وجوهٌ مِن وجوهِ دَمِيمَةٍ  
 لئن كانتِ الأفعالُ مِن حَسَنِ شِيعَةٍ  
 سريرَتَهُ مشحونَةً بِالرَّذِيلَةِ

لذا كانت الآلامُ يومَ القِيامَةِ  
 و من كان مانوساً يحكمُ مثالَهُ  
 و من فازَ بالقربِ الى الحَقِّ حَقَّه  
 تَوَخَّلَ فى العَقْلِ و أدبر عن سِواهِ  
 هي جَنَّةُ الذَّاتِ التي قد اضاهاها  
 و طاف على المَعْشوقِ لم يدر غيرَه  
 و يومَ الحِصادِ تحصد ما زرعته  
 فلست سوى اعمالِكَ الأخرِويَّةِ  
 و الاعمالِ إِمَّا الكسبِ بالصدقِ و الصِّفا  
 لذا جاء فى فصلِ الخِطابِ المَحْمُدى  
 فِجَنَّتِكَ و النارِ فيكَ و ترعُمُ  
 و للجَنَّةِ و النَّارِ فينا مِظَاهِرُ  
 و عاملِ فَعَلٍ كان نَفْسَ جِزائِهِ  
 اذ اُفْتِحتَ عِناهُ فى صُقعِ ذاتِهِ  
 و اَمَّا وجوهٌ مِن حِسانِ كَرِيمَةٍ  
 سرائِرُها تُبلى له الويلُ لو رأى

وانت ترى الآناس في السوق قد بدى  
وهذا كخنزيرٍ وذاك كثعلبٍ  
وشرذمة كانت من اهل السعادة  
وحشرهم يوم النشور كنشرهم  
واكثر الأعمال سرابٌ وانما

تجسم أعمالٍ فهذا كحياةٍ  
وذا سبُعٌ ينحو افتراس الفريسة  
يميل اليها الطبع من غير وحشة  
هنا في جماعاتٍ و سوقٍ و سكةٍ  
لقد حسب الظمان ماءً بقيعةٍ

تجسم الأعمال من الدين الاحمدي

تمثل الأعمال بهاتي الوتيرة

ولست سوى الدين الذي كنت تعمل  
وأخلاقك الأنهار الاربعة جرت  
ومن عامل الخلق باخلاق سوئه  
اذا كنت في برنامج في التمثيل  
تنورت من نور الجمال المحمدي  
سمعت بأذاني فصول أذانه  
بكيك بكاء عاليا حينما قضى  
وياحسن صوتٍ لست أقدر وصفه  
وكم نلت من امثال هذا التمثيل  
تجسم الاعمال بمعنى التمثيل  
فجسم هنا ليس بمعناه العنصري  
رموز كنوز كل ما في الشريعة  
ولا بد فيها من صفاء السريرة  
تصورها كان تحققها الذي  
وهذا النبات كانت النفس منبته

تمثل الايمان بصورة سدرية  
وطوبى مثال النفس طابت بطيبة  
ففي قبره كان له سوء ضغطية  
نجحت به في ذاتك بعد صفوة  
بتطهير ذاتي من صبوح بشرية  
فيا الذرة قد اقبلت صوب مهجتي  
حبيب آله العالمين لصحبتني  
على صوت داود يا حسن لهجة  
تمثل عذب يالها من عذوبة  
تمثلها كان تصور صورة  
بل الجسم دهري فخذة كدرة  
فلا بد فيها من علوم غزيرة  
ومقعد صدق عند رب البرية  
لقد نشأ من صقع نفسي كنبية  
وبذره خلق النفس تمثال حبة



فما تنبت من ارض نفسك انما  
وتلك اللبوب عند اهل البصيرة  
كما ان نور العلم فى النفس انما  
فحق المعاد كان جسمانياً بدى  
كما كان روحانياً ايضا بجملته  
وانت بذاك الجسم والروح تُحشَرُ  
والأبدان للانسان طولاً متفاوتت  
فايك والظن بابدانه على  
وتنشأ الابدان من صقع نفسها  
ولاتلك الارواح عن ابدانها خلعت  
تمايز الارواح والابدان طالما  
وقد نطق الوحي بالاولى والآخرة  
والآخرة الدنيا على ما زعمتها  
فان كانت الأخرى فليست بهذه  
وان شئت قلت النفس فى الدار هذه  
ولكنها فى الدار الأخرى بعكس ذا  
ولذاتها كانت هنا من مقولة  
ففى دارها الاولى انفعال لضعفها  
على ذلك الفعل نصوص تظافرت  
خوارق عادات كذا معجزاتها  
عليك بما فى الباب من باب العلم جا  
فقلعه ثم قدفه خلف ظهره

حبوب وان قلت لبوب لصحت  
تُشخصُ الأبدان من البرزخية  
مُشخصُ الارواح بلا شوب مريية  
فحق المعاد كان جسمانياً بدى  
كما كان روحانياً ايضا بجملته  
كما كنته فى النشأة العنصرية  
كالمال و نقصاً عرصه فوق عرصه  
تكوّنها ممتازة ميز عزلة  
تقوم بها نحو ظلال المظلمة  
ولا كانت الابدان عنها تخلت  
تقلقت الافواه فيه بهفوة  
فأحكام الاولى غير ما فى الاخيرة  
فما الفرق فى البين من الأرجحية  
فكن من فريقى قائلين بفرقة  
هى للهولى صورة فاستقرت  
تريبها هوى الصورة المستمرة  
وفى دارها الأخرى ترى من مقولة  
وأما فى الأخرى فهى فعل لقوة  
ونشئتكم فى منطق الوحي عروتى  
هى انما من فعل نفس منيعه  
بقلعه باب خبير دون طرفه  
لما كان ذا من قوة جسدية



لما كان عضو بالغذاء تحركاً  
ولكن بتأييد قوى ملكوتيه  
كذلك الآلام هناك وهيئتها  
على نحو ما قلنا من اسناد لذّة

وقد فسّر القبر لسان الشريعة

باخباره الموصوفة بالوثيقة

فمقبوراً أما في الخصال الحميدة  
حقيقته ما ليس عنا بخارج  
والأول ما وارى حقيقة ذاتنا  
وهذا وذاك بالتشابه هيئتها  
وكم من امور هيئتها قد تشابهت  
فالإنسان نوع ذو مصاديق هيئتها  
وفي النشأة الأخرى هو الجنس قد بدا  
فما انت الا نفس افعالك التي  
قيامتنا قد قامت الآن فابصرا  
كنون وقلب ثم عرش وحضرة  
هي سبعة سبع سماواتك العلى  
هي الكليات تحتوي جزئياتها  
وتلك الاصول فوق ما هو رائج  
وفلسفة ذات مراتب عندنا  
فلسفة انوارها مشرقية  
فان كان فيها كاملاً ومكملاً  
وفلسفة اخرى هي من ظلالها

ومدفوناً أما في الصفات الذميمة  
وخارجه عنا يسمى بحفرة  
وما الحفرة الا الوعاء لميت  
كأفراد نوع باختلاف وشركية  
تشعبت عند الحشر أنحاء شعبية  
باصنافها من أي خلقي وخلقية  
بأنواع أوصاف به لا ستجنبت  
فعلت بطوع واختيار ورغبة  
وانواعها الكلية خذ بخمسة  
وحمد واقسام نكاح بنوبة  
من الارض فاقراً مثلهن بسبعة  
على كثرة من غير حصر وعيقة  
على نحوه في الحكمة الفلسفية  
وسفساً فما قد عدّ من سفسطية  
وقد نالها من كان من مشرقية  
فذاك امام الكل في كل كورة  
وذا والظل اصل حاكم في الأظلمة

يسوغ له تبدُّيلُ لفظٍ بِنَلفظٍ —  
 واللفظة الاخرى من أى قبيلة  
 ببرهانٍ لمَّ أو بانٍ بدقَّة  
 فأما بمعلولٍ وإما بعلَّة  
 قد انسلخ بالخرق عن دينِ فطرة  
 بل العقل في النيلِ بهِ كالذريعةِ

و روحك مشتاقٌ الى سيبِ رزقِهِ

و جسمك مفتاق الى اكلِ طعمِهِ

و هذا بما من جنسه في غُضوضَةٍ  
 و قد شبع هذا بمراتٍ لقمَةٍ  
 كباره في الحيطَةِ والألوهةِ  
 دمَ الطمثِ من أنبوبةِ باسمِ سُرةِ  
 كذلك سُراتٍ كثيرٍ الأجنَّةِ  
 قد انفتح و السُّرة منه سُددتِ  
 ببرنامجٍ في بُكرةٍ وعشيرةِ  
 و كان سلام الجسم في حفظِ صحَّةِ  
 قد انجرَّ الأمراض اليه بأكليةِ  
 فهو حرٌّ بالمعلفِ والعليقةِ  
 من السمعِ فالسمعِ فم الأريحيةِ  
 به صار ذانطقٍ بإنطاقِ نيَّةِ  
 فلا ريب للانسان ما من مزيةِ  
 مسميٌ بقلبٍ يغتذي من حظيرةِ

ويستوحش من لفظها المتقشَّفُ  
 دليل و برهان و نور و حجة  
 و الانسان مفطورٌ لفهم الحقائق  
 و طينته قد خُمِّرتُ بالتعقُّلِ  
 فما خالف البرهانَ الآ معاندُ  
 ولا يُنكر العلمَ الشهوديَّ عاقلُ

فذاك بما من سنخه في اعتلائِهِ  
 ولا يشبع ذاك بانوارِ رزقِهِ  
 فذاك وراء الجسم من سُوسهِ السنِّيِّ  
 وهل تذكر العهد الذي كنت تغتذي  
 فسرتك كان مدياً اشهرٍ فمأً  
 و هذا الغم المولود من امرئِهِ  
 و في الجنةِ كان الغذاء لأهلها  
 و دار السلام الجنةُ و هي وصفها  
 فمن جاوَزَ عن مرتينِ غذاءِهِ  
 ففي الأثرِ من جاوَزَ الأكلِ عنهما  
 و الانسان قد خُصَّ بأخذِ غذاءِهِ  
 و علَّمه الله البيانَ بذاتِ الفمِّ  
 نعم كلُّ شيءٍ انطق الله ذو العلى  
 سوى تلك الأفواه فم آخر لهُ



حظيرة قدسٍ وهى عين حيوتِهِ  
وما يدرك القلب فذاك هو الغذاء  
وادراك الانسان جميع العوالمِ  
ومدركُ شَيْءٍ مغتذيه ومدركه  
مغائِرُ شَيْءٍ لا يكون غذاءً—  
وأسرار الافعال العبادية لنا  
وما أمر المولى به فيه حكمته  
وما قدر الانسان وما وزنه اذا  
وما يُعبأ بالمال والجاه لو خلت

بل الكلّ منها كلّ آن تَزَوّت  
وغيره إعداد بأنحاء عُدّة  
دليلٌ على ما فيهما من نظيرة  
غذاء له فاثبت بتلك الدقيقة  
فبين الغذاء والمغتذي نحو نسبة  
هى كلّها الانوار عند النتيجة  
تعود الينا من صيام و حجّة  
تأتف كالشيطان من فعل سجدة  
صحيفة الأعمال من إعمال سبحة

وانت تشاء الله ربّ العوالم

فمن سرّك اطلب وجه تلك المشية

وطالبُ شَيْءٍ واجدُ الشىء مجملاً  
فكيف تُنادى الله مالم تشاهد  
هو الصمد لا يعزب عنه خردل  
جد اول اخرى ما تريها كأنهر  
فمن وحدة عين الهوية إنكنا  
فالانسان طبعٌ برزخٌ ومفارق  
بسيطٌ يصير نفس ما يُقبل اليه  
نباتٌ وحيوان و نطق و معدن  
امامٌ مبين فيه احصاء كلّ شىء  
ويرقى الى ام الكتاب فيتحدد  
وقد قيل فيه فوق حدّ التجرد

حكّم النداء حكم أول وهلية  
شهود العيان أو شهوداً بخفية  
جد اوله كالبحر او كالبحيرة  
وقد جرت عن أصل كنبت فسيلة  
بجد ولك الحق تُنادى بخبرة  
ويدعو الآله كالعقول البسيطة  
قد يمّ حد يث ذو سكون و حركية  
سماً و ارض جامع كلّ جمعة  
كتاب حكيم حائز كلّ حكمية  
به ثم تتلى فيه كلّ قضية  
ولكنه تعريف رسم بخصلة



فانّ النكاح جاء اعظم وصلّة  
فَتَنَعَتْهَا بِالْوَصَلَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ  
تراها فناءً مثل بحرٍ وقطرة  
على حسب احوال نفسٍ زكيّة  
وَأَعْدَلُهُ كَانَ لِنَفْسٍ كَرِيمَةٍ  
من الأبعد عن هذه المركزيّة  
من الفاعلات القابلات العديدة  
امورٍ لأصلِ الإعتدال قويّة  
تلون اعني نفخةً بعدَ نفخةٍ  
تعالى كما أنّ المياه استشتت  
قد اسة ما كانت لأمي العقيلة  
وأم الكتاب اصلها من خزينة  
فقد صدر عن مكنن الازليّة  
يُسمى عماءً في الروايات العدّة

واياك والتسويّف والساعة دنت

هشاشةٌ سوف ماترى من بقيّة

وقد كُتِبَتْ فِي بَابِهَا ادْخُلْ لِرِحْلَةٍ  
ولا تقبل الأفكار من غير نظرية  
ولا تهمل الازكار في أيّ وقعة  
كذاك رجالٌ للغريرد وقصعة  
ولا تفرحي يا نفس من فوز عيشية  
ترى ديدن الدنيا اليغا لسفلة

مواصلةُ الأجساد عند التجاور  
مواصلةُ الارواح عند اتّجاهها  
وعند اتّجاه النفس شطرَ المُفارقِ  
وهذا الفناء ذو مراتب لا تعدّ  
وعرض المزاج الآدمي لما يحدّ  
هو المركز فالاقرب منه اعدل  
واسباب هذا الاعتدال عديدة  
واحوال الآباء كذا الأمهات من  
كما أنّ نفخ الروح في الوالدين قد  
ففي الاب والام تلون نفخه  
وما نالني من أنعم الله اتها  
وللشيء انحاء الخزان رتب  
وما هو فوق العقل أول صادر  
هباءً يُسمى الصادر الأول كما

وما هذه الدار لنا للإقامة  
ولا تصحب الأشرار في أيّ محفل  
فلا تترك الأَسْحَارَ إِنْ كُنْتَ سَاهِرًا  
وإِنْ قِيلَ قَدْ مَالِ لِلْحُرُوبِ رِجَالُهَا  
ولا تجزعي يا نفس من عوز طارف  
وما قيمة الدنيا الدنية أمّا

ثقي بالذي آياه يقصد من سواه  
 و اياك و الدونَ الذي كان فانيا  
 ولا يشتكى الحرّ من احوال دهره  
 و ليس مناص من أناس و بأسيهم  
 و يا قوم هل من مخلص يُرتجى لنا  
 لك الويل و التّعس لأن كنت جائرا  
 اذا قيس ذنبُ ما إلى ذنبِ آخر  
 اذا ما نظرت الله جلّ جلاله

دعي ما دعاه الغافة من دنيّة  
 عليك بما فيه ابتغاء الأعزّة  
 فان هوانَ الدهرِ دونَ لَشْكُوّة  
 فلا بدّ من إغماضِ أوهامِ فرقّة  
 أم الحكم أن نرضى بتلك البليّة  
 على اضعف المخلوقِ كان كملّة  
 فذا عند هذا من ذنوبِ صغيرة  
 ترى كلّ ذنبٍ من ذنوبِ كبيرة

و نصبح في امرٍ و نمسي بأخر

نروح و نغدو في الأمانى الرزّية

مضى الأمد و الوقت قد أقبل الأبد  
 و أقبلت الأخرى فقد حان رحلتي  
 كرهتُ امورا كانت الخير كلّه  
 تمنيتها ثم توخيتُ بعد ذا  
 و أمنيّة فيها الأمان بمعزل  
 و كنت ظننتُ ما ظننتُ و أنّها  
 فخلّيتُ نفسي عن سوى حسنِ ظنّها  
 مواعيدَ عرقوب سمعت و شرّها

على ما انقضى العمر لقد ضاع ثروتي  
 و أدبرت الدنيا فقد دان ضجعتي  
 و أحببتُ الاخرى و هي عين الكريهة  
 بأن لم تك تلك الاماني مُنيّتي  
 و أمنيّة فيها انفعالي و خفّتي  
 لَمَّا نَفَعْتُ تالّه مِثقالِ ذرّة  
 برّبي فعاشت في سراح و فسحة  
 أمانى نفسٍ كان فيها منيّي

وقد نالني ريب المنون على الولا

وأنقذني الرحمن من سوء ميّتي

ولا أقدر تقريرَ تلك المهالك  
 و مشرب يعقوب النبيّ لموردي

ولا أظهر ما عند ربي لحسبتي  
 إلى الله يشكو البتّ و الحزّ، عفتي



جبالٍ وانهارٍ وبحرٍ وأيكةٍ  
 من انّ سِنَامَ العِلْمِ ذاقوا مشقتي  
 على كلِّ مَنْ فاقَ السَّبَّاقَ بِسُبقِةٍ  
 وانّي قتلت الحيةَ سوءَ قتلِةٍ  
 وكنت صبيّاً يالها سوءَ لدغِةٍ  
 أموتُ وأحيى بُرْهَةً بعدَ برهَةٍ  
 وأدخلني في عيشةٍ ما هنيئِةٍ  
 هي شرُّ حَيَاتِ عَالِي الأَرْضِ دَبَّتْ  
 لِقَالَا هَرَبْنَا من اذِهَا بَثْمِةٍ  
 الأوهي أعدى أعدَى لِلهِلكِةٍ  
 الأوهي النَّفْسِ الوَلُوعِ لِلكِبِةِ

و يُخْبِرُكَ عنها لساناتُ أعيانٍ  
 ولا بأسَ في ذاك لما قدر أيتُّهُ  
 وقد شهد التاريخُ صدقاً بمثلِ ذَا  
 وقد لَدَعْتَنِي حِيَّةٌ في جبالِنَا  
 ولَدَعْتَهَا قد جَبَلْتَنِي وشوّهت  
 لكنتُ من إحرارِ لَطْفِي سَمَّ لَدَغِهَا  
 وربّي الرَّحِيمُ قد نجاني من الأذى  
 ولكنني صرتُ أبتليتُ بِجَيِّةٍ  
 ولو تسألُ التَّيِّينَ والدُّبَّ في السَّمَاءِ  
 الأوهي ما بينَ جَنْبِيَّ قَدِ أوتُ  
 الأوهي بالسوءِ أَمارةٌ فقط

مضيئنا ولم يحصل لنا طول دهرنا

سوى ما درينا حرفةً بعدَ حرفِةٍ

سوى نحونا جمعَ دفاترِ عُصبِةٍ  
 تداويرها والخمسة ذات حيرةٍ  
 او العدل من بيتين فيه بحصّةٍ  
 ومستحصلٍ ما استُحِصِلَ للصعوبةِ  
 ومُغْنٍ وظلِّي من الهندسيّةِ  
 وحُكِّ وإسكافٍ ورُبعٍ ولِئبِنِةٍ  
 وذا شكلُ لَحِيانٍ وذا بيتِ عقلِةٍ  
 وما هو اصل الاشتغال لِذِمّةِ  
 وهذا ورود ليس حكم الحكومِةِ

سوى صَرْفِنَا الفاظَ بعض الطوائف  
 سوى ما عرفنا من حواملِ أنجم  
 سوى سيرِ فيلٍ وفقِ لوحِ مرَبِّعِ  
 ولقطِ وتكسيرِ اساسِ نظيِرةِ  
 ومفتاحِ مغلاقِ لَدَى ذِي الكِتابِةِ  
 وآلاتِ ارصادٍ كأنواعِ حَلَقِةِ  
 سوى نقطةِ قرنِ الغزالِ ونصرةِ  
 سوى الامتيازِ بينِ اصلِ البرائةِ  
 وهذا فراغِ ليس حكمِ التجاوزِ



وكان الهيولى قوةً محضةً فقط  
مضى العمرُ فيها ليت شعري بما مضى  
لقد صار علمي عائقي عن مشاهدي  
وما العلم حوز الإصطلاحات يافتى  
وإن لم تك النفس سراحاً فما لها  
ومن دق باب التوبة والإنابة  
وهل جازالاستغفار أم ليس جائزاً  
ومن هو قدرٌ إلى اردل العمر  
وفضل آله العالمين هو الرجاء  
سُروري بأنّ الراحم هو مالكي  
ولا يصف معشارٍ معشارٍ رحمته  
آلهي ومن أرجو وليس لي الرجاء

و بالصورة الفعلُ بدي بالضرورة  
يوازي بوزن ساعةٍ أو سويعةٍ  
كسجفٍ تخين حال بيني و شأوتي  
بل العلم نورٌ في حصونِ امينةٍ  
إلى منزل الإحسان من نيل زلفةٍ  
بصدقٍ و إخلاص فردٍ بخيبةٍ  
لمن لم يكن في غيرِ اثمٍ و حوبةٍ  
فإن لم يتب فليعلن غير توبةٍ  
وما هو في التصنيف والعبرة  
والآ فان العبد في نار حسرةٍ  
لسانُ الورى لو كان ضعف المجرة  
سوى حبك المكنون في حسن صيغتي

قصيدتي ينبوع الحياة المريحة

لعائرة دهر الدهور قصيدتي

بما عان ينبوع الحياة فقد جرى  
بها وعد الرحمن اهل تقاياته  
آلهي وحيث انما انت منطقي  
لك الحمد ما دار الجد يدان خلفه  
وأفرغ علينا الصبر عن كل منحةٍ

على اثره الانهار الاربعة التي  
وبين الأنهار بتمثيل جنّة  
نطقتُ بها من غير ضغطٍ وكلفةٍ  
لك الشكر ما جاء الأصيل ببكورةٍ  
و توفيق شكرٍ عند اقبال منحةٍ

ويامحسن أحسن الى عبدك الحسن

ومن هو يدعوك بأنحاء دعوةٍ

فہرست

<u>شماره صفحه</u>	<u>موضوع</u>
۲	مشخصات کتاب
۳	۱- الجعل
۴۸	۲- العمل الضابط فی الرابطة والرابط
۵۰	فصل ۱
۵۱	فصل ۲
۵۳	فصل ۳
۵۴	فصل ۴
۵۶	فصل ۵
۵۸	فصل ۶
۵۹	فصل ۷
۶۰	فصل ۸
۶۱	فصل ۹
۶۲	فصل ۱۰
۶۲	فصل ۱۱



فصل ۱۲

۶۳

فصل ۱۳

۶۳

فصل ۱۴

۶۴

خاتمه

۶۷

۲- ينبوع الحیوة

۸۸

فهرست

۱۱۱

انتشارات قیام بزودی منتشر می‌گردد

# صکوک

استاد حسن زاده آملی



قیمت ۴۵۰ ریال

انتشارات قیام شرمی کند :  
تمهید القواعد

صائن الدین علی بن محمد النرکة  
<sup>تالیف</sup>

باتصحیح و حواشی  
اسناد حسن نزادہ املی



فر خیابان شهدا - معمار





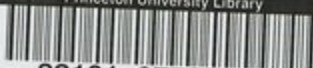




WERT  
BOOKBINDING  
Grantville, Pa.  
July - Sept. 1995  
We're Quality Bound



Princeton University Library



32101 077808846

